

Das Gute und die Güter : zur Aktualität der stoischen Ethik

Autor(en): **Forschner, Maximilian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **32 (1986)**

PDF erstellt am: **17.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-661014>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

IX

MAXIMILIAN FORSCHNER

DAS GUTE UND DIE GÜTER. ZUR AKTUALITÄT DER STOISCHEN ETHIK

I

1. Allgemeine Ethik hat es nach heute üblichem Sprachgebrauch mit den Prinzipien von Moralität oder mit den elementaren Merkmalen eines gelungenen menschlichen Lebens zu tun.

1.1. Unter 'Moralität' versteht man, jedenfalls im Deutschen, spätestens seit Kant, den Willen (unter Aufbietung aller Kräfte) zu Handlungen, die mit universal verbindlichen, weil rational begründbaren Normen übereinstimmen, die frei anerkannt und nicht durch Anwendung von Zwang durchgesetzt werden sollen¹.

Moralität ist im Verständnis dieser Tradition eine allgemeingültige normative Ordnung vernünftigen Neben- und Miteinanderlebens von Personen; eine Ordnung, die erstens von den Normadressaten selbst gewollt, und zwar um ihrer selbst willen und in unbedingter Weise gewollt ist, die zweitens Grundsätze beinhaltet, nach denen die Normadressaten sich selbst und einander als verantwortlich handelnde Personen anerkennen und verpflichten, die drit-

¹ Vgl. K.-H. ILTING, *Naturrecht und Sittlichkeit* (Stuttgart 1983), 115.

tens alle individuellen und kollektiven Ansprüche und Handlungsziele dem Kriterium überparteilicher Zustimmungsfähigkeit und Zumutbarkeit unterwirft.

Freiheit, autonome Selbstbindung freier Subjekte in Nichteinmischung und Kooperation, Achtung vor der Würde der Person, gegenseitige Verantwortung, Unparteilichkeit, Gleichbehandlung — dies sind entscheidende Grundbegriffe, mit denen die vorherrschende Richtung der kontinentalen neuzeitlichen Ethik die Idee der Moralität expliziert. Insofern Menschen in ihrem Wollen und Handeln faktisch dieser normativen Ordnung nicht genügen oder nur in defizienter Weise entsprechen, ist von Pflicht, (praktischem) Gesetz, (unbedingtem) Sollen, (kategorischem) Imperativ die Rede.

1.2. Neben dem Konzept von Ethik als Philosophie der Moralität findet sich eine andere, ungleich ältere, in den Traditionen des Utilitarismus, des Marxismus und der Scholastik noch in Restbeständen lebendige Auffassung von Ethik: nach ihr erforscht diese philosophische Disziplin die Prinzipien des geglückten menschlichen Lebens. Hier ist die Rede primär von Bedürfnissen, Interessen und Wünschen, von Gütern und Übeln, von Strebenszielen und einem dominanten oder umfassenden Ziel des Lebens, das es zu entdecken, zu bestimmen und mit ausgebildeter kognitiver und affektiver Tüchtigkeit (den sog. Tugenden) zu realisieren gilt.

Moralität kommt hier in einer untergeordneten oder begrenzten Weise ins Spiel, insofern die mit ihr angesprochenen Einstellungen, Handlungsweisen und Normen als Voraussetzung oder Bestandteil der Eudaimonie eine bestimmte Rolle übernehmen.

Es scheint mir möglich und naheliegend, einen Großteil der aktuellen Diskussionen und Kontroversen auf dem Gebiet der Ethik vor dem Hintergrund des ungelösten

Problems der Verhältnisbestimmung des 'eudämonistischen' bzw. 'konsequentialistischen' und 'deontologischen' bzw. 'imperativistischen' Ansatzes zu lesen.

1.3. In diesem Zusammenhang von der Aktualität der stoischen Ethik zu sprechen könnte Verschiedenes bedeuten:

Einmal den Sachverhalt, dass die Stoa in der gegenwärtigen systematischen Ethikdiskussion einen bevorzugten historischen Bezugspunkt darstellt. Dies ist nun ersichtlich nicht der Fall.

Zum anderen den Gedanken, speziell die stoische Ethik enthielte Wahrheiten, die in der gegenwärtigen Diskussion zu ihrem Schaden ignoriert würden und die der ausdrücklichen Erinnerung bedürften. Dies scheint mir nur in begrenztem Ausmass zutreffend.

Schliesslich den Sachverhalt, dass die Stoa unser gegenwärtiges sittliches Selbstverständnis entscheidend mitgeprägt hat, und dass sie eine Entwicklungsstufe repräsentiert, in der das genannte Problem auf beispielhafte Weise zutage tritt. Dies ist nun in der Tat der Fall.

Denn was die stoische Ethik kennzeichnet, ist eine Mixtur des eudämonistischen bzw. konsequentialistischen und des deontologischen Vokabulars, ein Ineinandergreifen und eine Überlagerung der entsprechenden Argumentationsmuster.

Meine Grundthese ist, dass die Stoa entscheidende Gesichtspunkte dessen ausformuliert, was die kantische Tradition Moralität nennt, dass sie mit dieser Idee der Moralität in ein eminentes Spannungsverhältnis zu den ihr überkommenen eudämonistischen Ethikkonzepten gerät, und dass ihr vordringliches ethisches Bemühen darin besteht, diese Spannung gedanklich auszuhalten.

1.4. Scheinbar wie alle antiken Ethiken orientiert auch die stoische ihre Fragestellungen am Faktum des Strebens des

Menschen nach Glück, am Problem der präzisen begrifflichen Bestimmung von Glück, an der Suche nach den notwendigen und zureichenden Bedingungen seiner Realisierung.

Leitend scheint auch hier der (biologisch und) handlungstheoretisch fundierte Begriff eines artgemässen Endziels, das alle partikulären und intermediären Ziele ordnend verbindet, ihnen eine systematische Einheit gibt und den artspezifischen Bedürfnissen, Strebungen und Möglichkeiten ihrem Stellenwert entsprechend Erfüllung und Vollendung zu bieten vermag.

Was indessen die Stoa von der atomistischen Tradition ebenso wie von Platon und Aristoteles unterscheidet, ist der Gedanke, dass der teleologisch deutende oder rational konstruktive Ausgang von Anthropologie, näherhin von natürlichen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Tendenzen des Menschen und ihrer optimalen Erfüllung bzw. Vollendung für die Bestimmung von Moralität zwar einen Anhalt, aber keine zureichende Grundlage liefert.

Alle überkommenen Darstellungen der stoischen *oikeiosis*-Lehre etwa betonen den Hiatus, der zwischen den Strebenzielen des Menschen als eines tieranalogen Naturwesens und dem wahrhaft Guten als Strebenziel des sittlichen Menschen besteht.

Zwar behauptet die Stoa ein einziges leitendes Ziel des ganzen Menschen, aber es lässt sich nicht übersehen, dass ihr Begriff der Eudaimonia paradoxerweise nicht mehr in Termini der Erfüllung auch des natürlichen Strebens des individuellen Menschen als eines bedürftigen, verletzbaren, auf Selbsterhaltung bedachten Lebewesens definiert ist. Die überkommenen stoischen Telos-Formeln belegen ferner: der Masstab sittlicher Vollendung ist nicht mehr dominant die teleologisch interpretierte, am Modell organischen Wachstums orientierte spezifische Physis des Menschen, sondern eine gesetzgebende, vernünftige, göttliche Allna-

tur, zu der der moralisch gute Mensch in ein Verhältnis sich fügender Homologie tritt.

Was sich hier deutlich vorbereitet, ist der Gedanke einer absoluten Verbindlichkeit moralisch-rechtlicher Normen, die sich weder aus empirisch gestützten Regeln zur Beförderung individueller menschlicher Glückseligkeit noch aus dem Konzept einer optimalen wechselseitig vermittelten Bedürfnisbefriedigung ableiten lässt. Die eudämonistische und die sittliche Wertordnung treten in gewisser Weise auseinander; aussermoralische Werturteile und Empfehlungen einerseits, moralische Wert- und Verpflichtungsurteile andererseits verlangen nach unterschiedlicher Begründung. Zugleich wird die Verhältnisbestimmung beider Ordnungen zum drängenden Problem; sie scheint mir auch heute noch nicht ausdiskutiert zu sein.

II

2.1. Für das Konzept von Moralität ist offensichtlich die Beantwortung der Frage von besonderer Relevanz, für wie wichtig und wertvoll man Moralität hält².

Nach Kant hat in und ausser der Welt allein ein guter Wille «innern unbedingten Werth»³. Die Stoa sieht jenen die (primär moralisch definierte) Tugend zerstören, der neben sie noch vergleichbar Wertvolles stellt⁴. Am Grundsatz «Allein das sittlich Gute ist gut» entschied sich offensichtlich die Zugehörigkeit zur Schule⁵.

² Vgl. B. WILLIAMS, «Moral Luck», in *Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge 1981), 39.

³ Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausg. IV (Berlin 1903/11), 393 f.

⁴ Vgl. etwa Cicero, *Fin.* III 10: *quicquid enim praeter id, quod honestum sit, expetendum esse dixeris in bonisque numeraveris, et honestum ipsum quasi virtutis lumen extinxeris et virtutem penitus everteris*. Vgl. Cicero, *Off.* III 18.

⁵ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν. Vgl. *SVF* III 29-37.

Die Verteidigung dieses Grundsatzes erfolgte in drei verschiedene Richtungen:

einmal gegen den epikureischen Antipoden, der das sittlich Gute ($\tau\omicron\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$) im Sinn eines faktisch unverzichtbaren Mittels zur Erlangung eines erfreulichen und angenehmen Lebens ($\tau\omicron\ \eta\delta\acute{\upsilon}$) behandelte⁶; zum zweiten gegen die peripatetischen und akademischen Gegner, die das sittlich Gute als vorzügliches Gut unter Gütern verstanden wissen wollten⁷; und schliesslich gegen den Feind aus den eigenen Reihen, der die Exklusivität der Tugend dahingehend deutete, dass aus ihr eine völlige Gleichgültigkeit jener Dinge folgt, die man gemeinhin als Güter des menschlichen Lebens bezeichnet und schätzt⁸.

Tatsächlich scheint in der frühen Stoa durch den Einfluss von Sokratik, Kynismus und Atomismus die Frage nach dem Verhältnis von sittlicher Integrität der Person und aussermoralischen Lebensgütern in den Vordergrund der ethischen Reflexion zu treten.

Sie treibt damit eine Diskussion weiter, die mit der paradoxen Maxime des Demokrit begann, es sei besser, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun⁹, mit Platons Beweisanstrengung in der *Politeia* für den inneren Wert und Nutzen der Gerechtigkeit einen ersten Höhepunkt erreichte¹⁰, und mit Aristoteles' Versuch einer genaueren Verhältnisbestimmung der Wertprädikate $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$, $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ und $\eta\delta\acute{\upsilon}$ ¹¹ zu einem vorläufigen Abschluss kam.

⁶ Vgl. etwa Cic. *Off.* III 12; sowie insbesondere *Fin.* II.

⁷ Vgl. etwa Cic. *Off.* III 11; 20.

⁸ Vgl. etwa *SVF* I 361 = Sext. *Emp. Adv. math.* XI 64-67.

⁹ Vgl. H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* II (Berlin 1952), 156 (Demokritos B 45): $\acute{o}\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\kappa\omicron\delta\alpha\iota\mu\omicron\upsilon\acute{\nu}\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$. Vgl. dazu auch Platon, *Grg.* 474 b-478 e.

¹⁰ Vgl. *Rep.* II 357 a-360 d; 366 c-367 c.

¹¹ Vgl. vor allem *EE* VIII 3.

2.2. Die Stoa wollte, um ihre ethische Grundthese zu verdeutlichen, das Wort ἀγαθόν exklusiv auf Tugend und das, was an ihr teilhat¹², bezogen wissen. Ἀγαθόν sollte synonym mit καλόν verwendet werden und auf eine moralische Bedeutung festgelegt sein.

Die allgemeinere Redeweise von Dingen und Sachverhalten, die wir schätzen und denen wir eine Art von Wert zusprechen, wurde (wohl von Anfang an¹³) mit den Ausdrücken ἀξία, ἀξίαν ἔχοντα bestritten. Dass dann zwischen verschiedenen Weisen des Erstrebens und Wertschätzens von etwas und verschiedenen Arten wertvoller und schätzenswerter Dinge streng unterschieden wurde, ist folgerichtig, für die stoische Ethik vielfach belegt und von der Forschung wohl auch hinreichend kommentiert. Gleichwohl scheint mir die Pointe der Einteilung der wertvollen Dinge (τὰ ἀξίαν ἔχοντα), wie sie im Abriss der stoischen Ethik des Arius Didymus bei Stobaeus¹⁴ und in einem Referat bei Diogenes Laertius¹⁵ vorliegt und meines Erachtens durch eine Stelle in Ciceros *De finibus*¹⁶ beleuchtet wird, immer noch nicht hinreichend geklärt¹⁷.

2.3. Stobaeus berichtet, vom Wert (ἀξία) werde in der Stoa auf dreifache Weise gesprochen; und dann referiert er an formelhaften Wendungen:

¹² ἀρετή καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς. Vgl. *SVF* III 29-37. Mit den μετέχοντα ist wohl all das gemeint, was mit dem Vorliegen von ἀρετή als Disposition an Aktualität notwendigerweise verbunden ist: gutes Handeln (εὐπραξία) und gutes Befinden (εὐπάθεια).

¹³ Auch den ἀγαθά wird, vermutlich schon von Zenon, ἀξία zugesprochen; vgl. *SVF* I 192 = III 128; vgl. III 126.

¹⁴ *SVF* III 124 und 125 = Stob. II 7, p. 83, 10 - 84, 17 Wa.

¹⁵ *SVF* III 126 = D.L. VII 105.

¹⁶ *Fin.* III 17; vgl. auch Seneca, *Epist.* 92, 11-12.

¹⁷ Vgl. dazu den neuesten Versuch von W. GÖRLER, «Zum Virtus-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre», in *Hermes* 112 (1984), 445-468.

- (a) die Schätzung und Ehre an sich (τὴν τε δόσιν καὶ τιμὴν καθ' αὐτό);
- (b) der Kaufpreis des fachkundigen Prüfers (τὴν ἀμοιβὴν τοῦ δοκιμαστοῦ);
- (c) der Wert, den Antipater Auswahlwert nannte (ἀξία ἐκλεκτικὴ);
- (d) der Wert, der nicht bei den gleichgültigen Dingen auftritt, sondern nur bei den sittlich guten (ἤπερ περὶ ἀδιάφορα οὐ γίνεται, ἀλλὰ περὶ μόνα τὰ σπουδαῖα).

2.3.1. Eine erste Interpretationsschwierigkeit ergibt sich aus dem Umstand, dass in dem zusammenhängenden Text bei Stobaeus wohl vier Bedeutungen von ἀξία auftauchen, in den beiden (von v. Arnim irreführend getrennt nummerierten) Teilabschnitten aber jeweils explizit nur von dreien die Rede ist.

Nun lässt sich der Text wohl am besten verstehen, wenn man (c) als klärende Differenzierung bzw. Ergänzung des Antipater auffasst, die Arius Didymus in seinen Abriss hineingenommen hat, ohne die vermutlich von Diogenes von Babylon aufgelistete Dreizahl der Verwendungsweisen zu korrigieren. Diese Erklärung fügt sich zum Referat des Diogenes Laertius, dessen drei Formeln man ohne allzu grosse Schwierigkeit den Formeln (a), (b) und (d) bei Arius Didymus/Stobaeus zuordnen kann.

2.3.2. Worin besteht nun der Sinn der ergänzenden Differenzierung des Antipater?

Er besteht, wie ich meine, *in einer präzisen Einführung ebenso wie in einer gelungenen Begründung der objektiven Geltung des substantivischen Gebrauchs von 'gut'*, der allgemeinen Rede von Gütern im Sinne von wertvollen Dingen und Sachverhalten¹⁸.

¹⁸ Der ἐκλεκτικὴ ἀξία korrespondiert als spezifische Form des Impulses (ὁρμή) die ἐκλογή; diese ist die auf die naturgemässen Dinge gerichtete Art rationalen

Ehe man, wie Aristoteles dies recht locker und selbstverständlich mit seiner Wendung von τὰ φύσει ἀγαθὰ tat¹⁹, von den natürlichen Gütern spricht, ehe man eine allgemeine bzw. objektive Güterordnung aufstellt und ehe man sich der Problematik situationsbezogener Güterabwägung zuwendet, mag es angebracht oder gar erforderlich erscheinen, zunächst überhaupt die Rede von einem Gut bzw. von den Gütern zu klären und zu begründen²⁰.

Wir gebrauchen 'gut' (heute wie damals) substantivisch in Sätzen der Form «X ist ein Gut», wobei für X Ausdrücke wie 'Leben', 'Gesundheit', 'Schönheit', 'Macht', 'Intelligenz', 'Besitz', 'Freiheit' etc. stehen. Um Bedeutung und Begründbarkeit solcher wertender Urteile zu klären, versetzen wir uns am besten in eine Situation, in der wir jeweils innerhalb eines Paares konträrer Gegensätze zu wählen haben. Die Gegensatzpaare sind isoliert zu betrachten: es stehen jeweils nur diese beiden gegensätzlichen Möglichkeiten zur Wahl, und es kommen jeweils keine weiteren relevanten Gesichtspunkte hinzu. Die Frage lautet dann nur, welche der beiden Möglichkeiten wir — *ceteris paribus* — wählen würden. Die Antwort liegt, in vielen Fällen jedenfalls, auf der Hand: wir möchten lieber leben als tot sein, lieber gesund als krank, lieber bei Verstand als von Sinnen etc.

2.3.3. Das Auffallende an der kurzen Erläuterung der Antipater-Ergänzung bei Stobaeus ist, dass sie genau zu dieser Art einer grundlegenden Einführung unserer Rede von Gütern passt:

Strebens und steht im Kontrast zur ὀρεξις, die allein auf das sittlich Gute gerichtet ist. Vgl. dazu jetzt die akribische Studie von Brad INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford 1985), 115 ff.; 198.

¹⁹ Vgl. v.a. *EE* VIII 3.

²⁰ Vgl. zum Folgenden F. RICKEN, *Allgemeine Ethik* (Stuttgart 1983), 61 ff.; A. GEWIRTH, *Reason and Morality* (Chicago 1978), 48-63.

«... und die dritte (*sc.* Art von Wert ist die), welche Antipater Auswahlwert nennt, der gemäss wir, bei gegebenen Umständen, eher das eine als das andere wählen, wie z.B. Gesundheit statt Krankheit und Leben statt Tod und Reichtum an Stelle von Armut»²¹.

Erhellend ist ferner, dass auch eine Stelle in Ciceros *De finibus* aus dem Kontext der stoischen *oikeiosis*-Lehre, die ja unter anderem der Erläuterung und Begründung des Konzepts artspezifischer Strebensziele und Lebensgüter dient, bestens hiermit zusammenstimmt:

«Ein hinreichendes Argument aber dafür, dass wir jenes, was von der Natur zuerst gebilligt ist, lieben, ist deshalb ersichtlich dies, dass es niemanden gibt, der nicht, wenn beides ihm offensteht, lieber alle Glieder seines Körpers tauglich und gesund als, zum gleichen Gebrauch, verkümmert und verrenkt haben möchte»²².

In beiden Texten ist eine *isolierte Wahlsituation* ins Auge gefasst: mit der Wendung *διδόντων τῶν πραγμάτων* bei Stobaeus und dem Ausdruck *cum utrumvis liceat* bei Cicero ist die *ceteris-paribus*-Klausel, die Möglichkeit des Absehens von allen weiteren Gesichtspunkten, angesprochen, die in einer konkreten Wahlsituation eine einschränkende Rolle spielen mögen.

Die konträren Gegensatzpaare sollen jeweils für sich allein sprechen; und sie sind, eben als konträre Paare, für den unterstellten Einführungszweck unerlässlich: nur so ist es möglich, voneinander abgegrenzte Klassen von ἀξίαν

²¹ Stob. II 7, p. 83, 13-84, 1: καὶ τὴν τρίτην, ἣν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ' ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἰρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας.

²² *Fin.* III 17: *Satis esse autem argumenti videtur quam ob rem illa, quae prima sunt adscita natura, diligamus, quod est nemo, quin, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras omnis partis corporis quam, eodem usu, inminutas aut detortas habere.*

ἔχοντα, ἀπαξίαν ἔχοντα und (bei Unentscheidbarkeit) καθάπαξ ἀδιάφορα zu konstituieren²³.

2.3.4. Und ein Zweites, bei Cicero deutlich mit der Wendung *satis... argumenti* angesprochen, ist von Bedeutung: die Entscheidung für jeweils die eine der beiden konträren Möglichkeiten lässt sich nicht als Sache des subjektiven Beliebens oder der zeit- und ortbedingten Konvention deuten, sondern lediglich als Sache der *Einsicht*, dass nur die eine Möglichkeit *objektiv* den Vorzug verdient. Denn nehmen wir an, jemand möchte — *ceteris paribus* — ernsthaft lieber tot sein als leben, lieber krank als gesund, lieber geknechtet als frei etc., wir würden ihn nicht für einen Sonderling mit kauzigen persönlichen Präferenzen, wir würden sein Gemüt für zerrüttet halten.

Die entsprechenden Behauptungen könnte man nun deuten als durch sich selbst einsichtig, keiner weiteren Begründung mehr fähig und bedürftig, als letzte praktische Urteile, nach denen wir beständig uns orientieren, argumentieren und handeln. Wer sie nicht für wahr hält, verfügt über keinerlei praktisches Urteilsvermögen; mit ihm kann man sich nicht über praktische Dinge verständigen.

Wohl um sich hier nicht nur auf Evidenz zu berufen, um vielmehr die objektive Geltung dieser Urteile ganz sicherzustellen, wird die Theorie bemüht, dass die göttliche Allnatur uns mit bestimmten Präferenzen ausgestattet und mit uns selbst befreundet hat. Darauf verweist die Stellung des Ἐκλογῆ-Arguments bei Cicero; dies sagt sehr deutlich

²³ W. GÖRLERS materialreicher und vielfach erhellender Aufsatz verfehlt gerade hier den springenden Punkt: «Die wohl nicht von Antipater stammenden Beispiele sind ein wenig grob geraten, denn es ist im Regelfall kaum an die Wahl zwischen Gegensätzen zu denken» (*art. cit.*, 448). Vgl. dagegen D.L. VII 102 = *SVF* III 117; D.L. VII 106 = *SVF* III 127 mit Listen konträrer Gegensatzpaare.

ein Chrysipp-Zitat bei Epiktet: «Der Gott selbst hat mich so gemacht, dass ich diese Dinge wähle»²⁴.

2.4. Die Stoa musste diesen Argumentationstypus der isolierten ἐκλογή ausbilden und bemühen, weil durch ein Zusammenspiel kynischer und skeptischer Thesen erstmals die Möglichkeit objektiv gültiger Urteile über Güter und Übel des menschlichen Lebens generell und radikal in Frage gestellt war²⁵. Es bedurfte zunächst einer Sicherung der Basis. Von ihr aus konnte man dann folgerichtig die weiteren Schritte tun. Eine isolierte Auswahl zwischen Gegensatzpaaren liefert lediglich isolierte Elemente für Mengen objektiv guter, schlechter und gleichgültiger Dinge. Was fehlt, ist eine Ordnung der Beziehung und Gewichtung der Elemente einer Menge zueinander. Die Gesichtspunkte für die Erstellung dieser Güterordnung standen der Stoa aus der ethischen Tradition zur Verfügung: um seiner selbst willen, um eines anderen willen, um seiner selbst und eines anderen willen Erstrebtes; Teil-Ganzes; leiblich-seelisch-äusserlich; Materie-Form etc.

Mit der Formel δόσις καὶ τιμὴ καθ' αὐτό ist also wohl dies gemeint, dass die Dinge eine feste Stelle in einer allgemeinen Wertordnung haben, und dass ihnen in entsprechenden generellen Urteilen ihr Ort in diesem Rahmen zugesprochen wird. Δόσις und das epexegetische τιμὴ²⁶ kennzeichnen die Form vergleichender und in Beziehung setzender Wertung. Mit καθ' αὐτό sehe ich die Objektivität dieser generellen Einordnung von Dingen in ein festes Wertsystem, ihre subjekt- und situationsunabhängige Geltung

²⁴ SVF III 191 = Epict. *Diss.* II 6, 9: αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς τοιούτων ἐκλεκτικὸν ἐποίησεν.

²⁵ Cicero etwa spricht wiederholt davon, Ariston, Herillos und Pyrrhon hätten keinerlei (rationale) Wahl der Dinge mehr übriggelassen. Vgl. *Off.* I 6; *Fin.* III 12 u.ö.

²⁶ So W. GÖRLER im Anschluss an Meinekes Konjektur, *art. cit.* (*supra* n. 17), 447-448.

zum Ausdruck gebracht: vor diesem Hintergrund kann man etwa in generellen Sätzen behaupten, dass leibliche Güter mehr wert sind als äussere, und dass seelische die leiblichen und äusseren an Gewicht überragen.

Nun hatten bereits Platon und Aristoteles erkannt, dass das Problem *richtigen Handelns* nicht schon durch das Vorliegen einer allgemeinen objektiven Güterordnung, die Auflistung von Situationstypen und die Zuordnung bestimmter Handlungsschemata gelöst ist.

Diese Dinge können für eine konkrete praktische Reflexion des Handelnden nur die, wenngleich unverzichtbare, Rolle von Gesichtspunkten übernehmen; der andere wesentliche Faktor ist die jeweilige Situation des Handelnden. Diese kann, was ihre handlungsrelevanten Merkmale betrifft, ausserordentlich komplex sein und je Neues enthalten²⁷.

Mit der Formel ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ sehe ich das Thema der Güterabwägung des Handelnden in einer konkreten Handlungssituation angesprochen.

Menschliches Wählen und Vornehmen hat angesichts elementarer Faktoren der *conditio humana* stets auch die Form des Inkaufnehmens von Übeln an sich; wir zahlen *in concreto* für ein Gut einen mehr oder weniger hohen Preis. Das Gewicht der Frage nach dem richtigen Handeln ergibt sich allererst aus ernsthaften Zielkonflikten; in bestimmten Situationen können sie dramatische, ja geradezu tragische Aspekte annehmen.

Solche Konflikte lassen sich — wenn überhaupt — rational entscheiden nur aufgrund einer praktischen Überlegung, die die konkurrierenden Ziele und Folgen von Handlungsalternativen in einer konkreten Situation gegeneinander abwägt. Die Frage nach ihrer objektiv gültigen Lösbarkeit scheint im Rahmen der Entwicklung der stoi-

²⁷ Vgl. vor allem Aristoteles, *EN* II 2, 1104 a; Platon, *Leg.* IX 875 d.

schen Ethik an Bedeutung eher zu- als abgenommen zu haben. Diogenes von Babylon bezeichnet das gute Abwägen (εὐλογιστεῖν) im Wählen und Abwählen der naturgemässen Dinge geradezu als Telos²⁸. Die ἐμπειρία τῶν φύσει συμβαινόντων — ein wesentlicher Bestandteil sittlicher Erwägungs- und Urteilskraft — wird in einer Chrysipp zugeschriebenen und von Galen kommentierten Telos-Formel zur Charakterisierung der ἀρετή benützt²⁹.

Mit ἀμοιβή τοῦ δοκιμαστοῦ ist also der objektive Wert eines bestimmten Handlungsziels in einer konkreten Entscheidungssituation gemeint, der seinen Preis hat, und den nur der erfahrene, fachkundige Prüfer richtig zu bestimmen vermag.

Das Gewicht dieser Formel erklärt sich aus dem Umstand, dass Ariston, Pyrrhon und Herillos offensichtlich die Situationsbedingtheit unseres konkret handlungsorientierten Schätzens von Dingen dazu benutzten, das Bestehen einer objektiven Güterordnung zu leugnen³⁰.

Die orthodoxe Stoa wurde damit zu einer Analyse des Begriffs der *Handlungssituation* und des situationsgerechten Handelns gedrängt. Ein wichtiges Resultat dieser Auseinandersetzung dürfte die Unterscheidung von Normal- und Ausnahmesituation sowie von normalerweise angemessenem Verhalten (καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως) und ausnahmsweise angemessenem Verhalten (καθήκοντα περιστατικά) gewesen sein. Dieses enthielt zweifellos das Zugeständnis, dass — mit Ausnahme der Tugend — keines der durch

²⁸ SVF III, Diog. Babyl. 44-46, p. 219: εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ. Das εὐλογιστεῖν könnte freilich schon sehr früh zur Charakterisierung des Telos gedient haben. Clemens von Alexandrien schreibt seine Verwendung bereits dem Kleanthes zu, SVF I 552.

²⁹ SVF III 4; III 12.

³⁰ Vgl. die diesbezügliche Kernthese Aristons bei Sext. Emp. *Adv. math.* XI 65: μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφοροὺς τῶν καιρῶν περιστάσεις.

eine isolierte Ἐκλογή begründeten Güter für sich genommen ein Handlungsziel in der Welt darstellt, das es *immer* zu verfolgen gilt. Die Beispiele von καθήκοντα περιστατικά (Selbstverstümmelung, Suizid, Kannibalismus, Verschleuderung von Besitz etc.) belegen gerade, dass hier jeweils die konträren Gegensätze von bestimmten Gütern zum Inhalt angemessenen Handelns werden.

Sieht man in Gütern (auch) Dinge, die menschliche Bedürfnisse befriedigen und Interessen erfüllen, dann verdanken wir der von Ariston provozierten stoischen Theorie der καθήκοντα περιστατικά die Einsicht, dass Bedürfnisse und Interessen, und seien sie noch so elementar und allgemein, in sittlich-normativer Betrachtung nicht unmittelbar relevant sein können. Der Grund der Berechtigung der Verfolgung eines Interesses liegt nicht im Interesse als solchem, und sei es auch das gemeinsame Interesse von vielen.

Was die orthodoxe Stoa gegenüber Ariston allerdings zu behaupten versuchte, ist dies: ausnahmsweise angemessenes Verhalten lässt sich seinerseits wiederum nur rechtfertigen durch den Verweis auf irgend ein aussermoralisches Gut, das es in der betreffenden Ausnahmesituation zu wahren und wofür es einen wenn auch hohen Preis zu zahlen gilt³¹. Moralisch Gutes und aussermoralisch Wertvolles trennen sich niemals vollständig; die Sphäre des aussermoralisch Wertvollen sinkt niemals ganz zu absoluter Gleichgültigkeit herab; moralisch gutes Handeln hat immer auch mit der Verfolgung aussermoralisch guter Sachverhalte zu tun.

³¹ Dies zeigen meines Erachtens die jeweils angeführten oder angedeuteten Rechtfertigungsgründe für καθήκοντα περιστατικά; vgl. etwa Ciceros Darstellung der stoischen Behandlung des Suizid-Problems in *Fin.* III 60.

III

3.1. Die vierte Formel bei Stobaeus betont die Heterogenität des Werts der Moralität gegenüber allen anderen Gütern.

Dass das sittliche Gute um seiner selbst willen erstrebenswert ist, darin weiss die Stoa sich mit Akademie und Peripatos einig. Das Argument hierfür, das Cicero anführt, hat wieder die Form einer isolierten Wahl: jedermann möchte — *ceteris paribus* — lieber ohne unsittliches Tun als mithilfe einer Schandtats in den Besitz von etwas gelangen, was er sich wünscht³².

Auf diese Weise lässt sich indessen Sittlichkeit allenfalls als ein Gut unter Gütern begründen, das in (unvermeidlichen) Konfliktsituationen in die Waagschale der Abwägung gelegt und, wenngleich besonders gewichtig, mit anderen Gütern als Preis verrechnet werden kann. Genau dieses aber scheint der Begriff des sittlich Guten (*τὸ καλόν*, *honestum*) auszuschliessen: in Ausnahmesituationen kann jedes isoliert bevorzugte Gut zum Kandidaten für einen Preis werden, den man für ein anderes Gut zu zahlen hat, nur Moralität nicht; sie liegt nicht auf dieser Ebene kommensurabler Werte, die sich in konkreten Entscheidungssituationen gegenseitig beschränken und relativieren können. Wird sie als solcher behandelt, ist ihr spezifischer Charakter zerstört.

3.2. Mit dieser Behauptung der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit des sittlich Guten hält Antipater die

³² Vgl. *Fin.* III 36: *quis est enim, aut quis umquam fuit aut avaritia tam ardenti aut tam effrenatis cupiditatibus, ut eandem illam rem, quam adipisci scelere quovis velit, non multis partibus malit ad sese etiam omni impunitate proposita sine facinore quam illo modo pervenire?*

Stoa für den Sachwalter Platons; ebenso hinsichtlich der These, dass Tugend zum Glück genügt³³.

Tatsächlich hat die Stoa wohl an Platons Diskussion zweier sokratischer Überzeugungen angeknüpft: dass Unrecht tun schlimmer sei als Unrecht leiden, und dass ein Ungerechter nicht glücklich sein kann³⁴. Gleichwohl dürfte Aristoteles für die stoische Verhältnisbestimmung von Moralität und aussermoralischen Lebensgütern der relevantere Diskussionspartner gewesen sein: weil auch er die sokratischen Thesen aufbewahrt³⁵, aber in die Verhältnisbestimmung von Moralität, Glück und Gütern grössere Klarheit gebracht hatte.

Erst bei Aristoteles gewinnt das umgangssprachliche Wertprädikat *καλόν* (edel, schön, erfreulich) eine dominant moralische Bedeutung. *Καλόν* wird bei Platon noch in Beziehung gesetzt zum Nutzen einer Sache (*κατὰ τὴν χρείαν*) oder zum Vergnügen ihres Betrachters (*κατὰ ἡδονήν*); er nennt Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen und Gesetze schön³⁶. Aristoteles hingegen nennt *καλά* nur jenen Teil der guten Dinge (*τὰ ἀγαθὰ*), die um ihrer selbst willen wählenswert (*αὐτὰ αὐτῶν ἔνεκα . . . αἰρετά*) und zugleich an sich lobenswert sind (*δι' αὐτὰ . . . ἐπαινετά*)³⁷: die *ἀρεταί* und die aus den *ἀρεταί* resultierenden Leistungen³⁸.

Von den *καλά* will Aristoteles die natürlichen Güter (*τὰ φύσει ἀγαθὰ*) wie körperliche Vorzüge, Reichtum, Macht,

³³ *SVF* III, Antipater 56, p. 252 = Clem. Al. *Str.* V 14, p. 390, 11-13 Stählin: "Ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν; und "Ὅτι καὶ κατ' αὐτὸν αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν.

³⁴ Vgl. Plat. *Grg.* 468 a ff.

³⁵ Vgl. *EN* V 11, 1138 a 28-35; *Rb.* I 7, 1364 b 21-23.

³⁶ Vgl. Plat. *Grg.* 474 d ff.

³⁷ *EE* VIII 3, 1248 b 19 f.

³⁸ *EE* VIII 3, 1248 b 37.

Ehre, edle Geburt unterschieden wissen³⁹. Der in diesen Dingen Gute (ὁ ἀγαθός) ist ein Mensch, der die natürlichen Güter zu seinem Nutzen und Wohl zu verwenden vermag⁴⁰. Dazu bedarf es kognitiver und charakterlicher Tüchtigkeit. Aber das aristotelische Ideal ist der καλὸς καγαθός, der Mensch, der die sittlich schönen Dinge um ihrer selbst willen tut, und der zugleich tüchtig und erfolgreich ist in der Führung eines aussermoralisch gelungenen Lebens. Die natürlichen Güter werden in seiner Hand durch seine sittliche Einstellung geadelt⁴¹, und er ist es, der dieser Güter würdig ist⁴². Menschliches Glück schliesst nach Aristoteles moralische Einstellung und aussermoralische Tüchtigkeit, ein sittlich gutes und aussermoralisch erfülltes Leben zusammen⁴³.

3.3. Mit welchen Argumenten die Stoa gegen diese Synthese im einzelnen argumentierte, wissen wir nicht. Die Diskussion dürfte im Rahmen der Theorie der καθήκοντα und κατορθώματα und der Teloslehre stattgefunden haben.

Der Ausgangspunkt scheint mir jedenfalls dort zu suchen, wo auch für Aristoteles selbst diese Verbindung brüchig wird und die einzigartige Verbindlichkeit des sittlich Guten zum Vorschein kommt: «Es gibt wohl einige Dinge, zu denen man sich nicht zwingen lassen darf, sondern lieber sterben und das Schrecklichste zu leiden auf sich nehmen muss»⁴⁴. Zwar meint Aristoteles hier offensicht-

³⁹ *EE* VIII 3, 1248 b 27 ff.

⁴⁰ *EE* VIII 3, 1248 b 27.

⁴¹ *EE* VIII 3, 1249 a 4-5: τὰ μὴ καλὰ μὲν φύσει ὄντα, ἀγαθὰ δὲ φύσει ὄντα, τούτοις καλά.

⁴² *EE* VIII 3, 1249 a 8-9: ἄξιος δ' οὗτος τούτων.

⁴³ Vgl. *EE* VIII 3, 1249 a 1-16.

⁴⁴ *EN* III 1, 1110 a 26-27: ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανετέον παθόντι τὰ δεινότερα.

lich noch, anders als die kynisch geprägte Stoa, die Unbedingtheit sittlicher Verbindlichkeit liesse sich in Termini des strikt generellen Verbots bestimmter besonders abscheulicher Handlungsweisen formulieren. Aber Einigkeit scheint dahingehend durch, dass der Verlust sittlicher Integrität im Rahmen der angezielten Eudaimonie ein zu hoher Preis für die Bewahrung aussermoralischer Güter ist, und sei es das Gut des eigenen Lebens.

Nur, wie will Aristoteles mit seinem Konzept des Glücks, das moralisch Gutes und aussermoralisch Gutes nebeneinander stellt, die Unbedingtheit moralischer Forderungen begründen?

Vor dem Hintergrund dieser Anfrage an Aristoteles gewinnen einige Aspekte der stoischen Ethik jedenfalls klarere Konturen:

3.4. a) Die Stoa differenziert und gewichtet den bei Platon und Aristoteles in Ansätzen vorhandenen Gedanken, dass ein gelungenes menschliches Leben eine einheitliche Gestalt haben, dass es konstant und konsequent sein muss und dass dieses nur möglich ist, wenn man immer sittlich gut handelt ⁴⁵.

b) Aristoteles spricht davon, dass beim καλὸς κἀγαθὸς die natürlichen Güter geadelt würden. Die Stoa greift diesen Gedanken auf für ihre zentrale These, dass das richtige Verhältnis von (moralisch definierter) Tugend und aussermoralischen Gütern nach dem Modell von Form und Materie zu denken ist ⁴⁶. Nur so lässt sich das Problem der Inkommensurabilität des Guten mit den Gütern lösen.

⁴⁵ Als Quelle für Zenons Lebensideal (ὁμολογουμένως ζῆν; καθ' ἓνα λόγον ζῆν; σύμφωνον ζῆν) kommen wohl sokratische Grundsätze in Betracht, vgl. Plat. *Grg.* 481 c ff.; *Rep.* I 352 b 7; *Laches* 193 e; *Lysis* 214 d. Zum zentralen aristotelischen Gedanken menschlicher Praxis als Selbstgestaltung vgl. A. W. MÜLLER, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles* (Freiburg/München 1982).

⁴⁶ Vgl. die Sammlung der hierfür relevanten Stellen bei W. GÖRLER, *art. cit.* (*supra* n. 17), 454 ff.

c) Es gibt genügend Hinweise dafür, dass die Stoa die aristotelische Unterscheidung von Poiesis und Praxis für ihre Zielkonzeption des menschlichen Lebens fruchtbar gemacht hat⁴⁷. In diesen Kontext ist der mehrfach belegbare zeitgenössische Vorwurf zu stellen, die Stoa vertrete letztlich zwei Ziele, die sich nicht vereinen lassen. Der Vorwurf scheint eine Projektion eigener Schwäche zu sein und verkennt, dass die Stoa völlig richtig zwischen einem *zweifachen Zielaspekt* menschlichen Strebens und Handelns unterschieden wissen wollte: zwischen dem, was ich handelnd an konkreten Sachverhalten in der Welt bewirken will, und dem, worumwillen ich letztlich tue, was immer ich tue (dem umfassenden Ziel im Sinn meiner Vorstellung vom guten Leben)⁴⁸. Beide Aspekte sind nicht zu trennen, aber sehr wohl zu unterscheiden⁴⁹.

d) Die Stoa erkennt in diesem Zusammenhang, dass Moralität als eine bestimmte Beschaffenheit der Person mit einer Disposition zu tun hat, bei gegebenen Umständen bestimmte Sachverhalte in der Welt zu bewirken, aber dass sie in dieser funktionalen Bestimmung nicht aufgeht. Ein moralisch guter Mensch will unter allen Umständen moralisch gut sein. Dieses Ziel — die Erhaltung einer bestimmten Beschaffenheit der eigenen Person — ist kategorial verschieden von jenen Zielen, die in Termini bestimmter empirischer Sachverhalte (und der Fähigkeit und Tendenz des Bewirkens dieser Sachverhalte) beschreibbar sind⁵⁰. Letztere sind das, was die Stoa die naturgemässen Dinge ($\tau\alpha$

⁴⁷ Vgl. etwa Cic. *Fin.* III 24; 25.

⁴⁸ Vgl. dazu F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, 78 ff.

⁴⁹ Vgl. Plut. *Comm. not.* 26, 1071 C; Cic. *Fin.* III 22; vgl. III 54.

⁵⁰ Eine rein funktionale Bestimmung von Moralität (wie im Utilitarismus) im Sinne der Auffassung, die sittliche Qualität eines Verhaltens richte sich ausschliesslich danach, wie die Sachverhalte zu bewerten sind, die das Verhalten (voraussichtlich) herbeiführt, kann keine Begründung liefern dafür, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Vgl. dazu A. W. MÜLLER, «Unrecht-Tun, Unrecht-Leiden und Utilitarismus», in *Ratio* 19 (1977), Heft 2, 105-120.

κατὰ φύσιν) nennt: d.h. sie werden bestimmt und begründet im Rückgriff auf die vorgegebene spezifische Physis des Menschen, seine Bedürfnisse, Fähigkeiten und Tendenzen. Das erstgenannte Ziel wird in Termini des absolut konsistenten Lebens⁵¹ sowie der bewussten und willentlichen Übereinstimmung mit der Allnatur (und der besonderen menschlichen Natur im Rahmen der Allnatur) beschrieben⁵². Das besagt aber doch: die Stoa hält die aristotelische Orientierung an der Anthropologie, an der spezifischen Physis des Menschen, zur Bestimmung seines Endziels für unzureichend.

Dieses besteht, als Moralität, auch in einer relativierenden Distanz⁵³ zu uns selbst als endliche, bedürftige, verletzbare, aufeinander angewiesene Lebewesen, aus der Perspektive des Ganzen der göttlichen Wirklichkeit⁵⁴. Denn Moralität verlangt notfalls den Verzicht auf alle natürlichen Güter für sich selbst als Individuum oder Gruppe zugunsten der Ordnung des göttlichen Ganzen.

e) Die Stoa konnte sich zweifellos nicht von dem Vorurteil befreien, nur etwas Seiendes, die göttliche Physis komme als Fundament für die objektive Geltung aller unserer Wert- und Verpflichtungsurteile in Betracht. Andererseits wird diese Physis zunehmend (insbesondere bei Panaitios/Cicero) als Polis bzw. *societas civilis* gedacht im Sinne einer normativen Ordnung des Neben- und Miteinanderlebens von Personen, die sich auf der Basis ihrer Vernunftfähigkeit in einer unbedingt verbindlichen Weise gegenseitig als Subjekte anerkennen, respektieren und unterstützen⁵⁵.

⁵¹ Vgl. etwa *SVF* I 179.

⁵² Vgl. etwa *SVF* III 4.

⁵³ Vgl. etwa Cic. *Off.* I 17, wo im Kontext der Dinge der Lebensführung auch von deren Geringschätzung (*despicere*) die Rede ist.

⁵⁴ Vgl. *SVF* III 4 = D.L. VII 88: πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.

⁵⁵ Vgl. Cic. *Off.* III 21; 27; *Fin.* III 63; 64; 67.

Sittlich richtiges Handeln besteht so gesehen in der freien und strikten Befolgung der Gesetzlichkeit dieser Ordnung ⁵⁶.

Was dieses Gesetz gebietet und leistet, ist ein Bürgerbund zwischen allen Menschen ⁵⁷ bzw. zwischen Menschen und Göttern ⁵⁸.

Naturgemäss leben heisst für den Weisen, diese rechtlich-moralische Ordnung über alles zu stellen und die aussermoralischen Lebensgüter für sich und andere nur im Rahmen ihrer Gesetze zu verfolgen ⁵⁹.

IV

4.1. a) Mit diesem Gedanken ist das Konzept von Ethik als Glückstheorie im Prinzip durchbrochen. Die Pflicht, notfalls unter Verzicht auf die Verwirklichung des eigenen Strebens nach Glück moralisch-rechtlichen Forderungen zu entsprechen, lässt sich nicht aus dem Streben des Einzelnen nach Glück ableiten ⁶⁰.

Die Stoa behilft sich damit, den weitgehend formalen Begriff der εὐδαιμονία allein in Termini der Tugend und des mit ihr stets verbundenen Befindens zu interpretieren, den Begriff des (wahren) Nutzens ausschliesslich am Heil der sittlichen Person zu orientieren und das Verhältnis von

⁵⁶ Vgl. *SVF* III 520: τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι.

⁵⁷ Vgl. *Off.* III 29.

⁵⁸ Vgl. *Off.* III 23: *Hoc enim spectant leges, hoc volunt, incolumem esse civium coniunctionem; quam qui dirimunt, eos morte, exsilio, vinculis, damno coercent. Atque hoc multo magis efficit ipsa naturae ratio, quae est lex divina et humana.*

⁵⁹ Vgl. *Cic. Off.* III 13: *Etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc... sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.*

⁶⁰ Vgl. K.-H. ILTING, *Naturrecht und Sittlichkeit*, 143.

Moralität und empirisch bestimmbarer Wohlfahrt⁶¹ neu zu fassen⁶².

b) Dabei sind erste Ansätze erkennbar, moralisch-rechtliche Erwägungen von (empirischen) Nützlichkeitsüberlegungen grundsätzlich zu unterscheiden⁶³.

Der Weise orientiert sich einzig und allein an dem, was wahrhaft sittlich gut ist⁶⁴. Dieses ist so beschaffen, dass es nach Abzug alles Nutzens ohne irgendeinen Lohn oder Gewinn durch sich selbst gelobt zu werden verdient⁶⁵; es ist 'von Natur aus' lobenswert, auch wenn *de facto* es von niemandem gelobt wird⁶⁶.

Ein Zielkonflikt zwischen dem *honestum* und dem *utile* und ein abwägender Vergleich zwischen beidem verbietet sich für den Weisen von selbst⁶⁷. Er orientiert sich nur an Sittlichkeit und mit ihr verbundenem sittlichem Heil; das aussermoralische Wohl des Menschen hat den Status eines nur im Rahmen der Sittlichkeit wählbaren und zu nehmenden Guts⁶⁸ bzw. eines ἐπιγεγνόμενον⁶⁹.

c) Auf der Ebene der nichtweisen, aber gemeinhin als charaktervoll und tugendhaft anerkannten Männer und der alltäglichen Verwendung von *honestum* ist ein Zielkonflikt zwischen *honestum* und persönlichem Vorteil (*emolumentum*)

⁶¹ Cicero spricht von *vitae commoditas et iucunditas* und den dazu nützlichen Dingen: *facultates rerum atque copiae, opes, potentia, quibus et se possint iuvare et suos*, *Off.* I 9; vgl. II 1; I 17.

⁶² Vgl. hier vor allem Cic. *Off.* III 7 ff.

⁶³ Vgl. *Off.* III 12; 13; 17; 18; 19; I 42.

⁶⁴ *honestum, quod proprie vereque dicitur*, *Off.* III 13.

⁶⁵ *Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari*, *Fin.* II 45.

⁶⁶ *etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile*, *Off.* I 14.

⁶⁷ Vgl. *Off.* III 17.

⁶⁸ Vgl. *Off.* III 13.

⁶⁹ Vgl. die Formulierung in *Off.* III 19: *honestatem utilitas secuta est*, vgl. *SVF* III 76.

ausgeschlossen⁷⁰: ein *vir bonus* stellt nicht privaten Vorteil und Bequemlichkeit in Rechnung, wenn es um das *bonum commune* geht; und gerade dies meinen wir, wenn wir üblicherweise vom *honestum* sprechen⁷¹.

Auf dieser Ebene jedoch sind moralisch-rechtliche Grundbegriffe zumindest auch in Termini von empirischem Nutzen und Schaden definiert⁷², wird die normative Ordnung der Sittlichkeit (auch) funktional im Blick auf ihren allgemeinen Nutzen bestimmt⁷³.

Dabei erstreckt sich das im Handeln primär berücksichtigte Gemeinwohl in fortschreitender Annäherung an das wahre *honestum* in konzentrisch sich ausweitenden Kreisen von der familialen Hausgemeinschaft über Polis und Patria bis hin zur Menschheit im ganzen⁷⁴.

Nicht ausgeschlossen scheint auf dieser Ebene allerdings ein Zielkonflikt zwischen dem rechtlich-moralischen Verhältnis aller Menschen und der Wohlfahrt der politisch organisierten Gesellschaft bzw. der Menschheit im ganzen. Zum einen soll der Grundsatz gelten: «Dass einer dem anderen etwas nimmt und ein Mensch durch die Benachteiligung eines Menschen seinen Vorteil erhöht, ist mehr gegen die Natur als Tod, als Armut, als Schmerz...»⁷⁵. Andererseits ist im Konfliktfall berechtigter Interessen von Individuen die *Maxime* zu befolgen, «dass der Nutzen für jede Einzelperson und der Nutzen für alle zusammen iden-

⁷⁰ *Off.* III 17.

⁷¹ *Off.* III 17; 18.

⁷² Als Gerechtigkeitsgrundsätze gelten: *primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur*. Vgl. *Off.* I 31; I 21.

⁷³ Vgl. *Off.* III 31: *Itaque lex ipsa naturae, quae utilitatem hominum conservat et continet*.

⁷⁴ Vgl. *Off.* III 28. Zur Aktualität des stoischen Gedankens der schrittweisen Ausweitung altruistischer Einstellungen vgl. P. SINGER, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology* (Oxford 1983), insbesondere die Kapitel 1-3.

⁷⁵ *Off.* III 21.

tisch ist»⁷⁶, sodass die berechtigten Interessen dessen, der für die Gemeinschaft der Menschen von geringerem Nutzen ist, dem Wohl des Ganzen zu opfern sind⁷⁷.

4.2. Wie immer man dieses Schwanken Ciceros, das ein Schwanken der mittleren Stoa spiegelt, beurteilen mag, wir befinden uns hier jedenfalls inmitten einer hochaktuellen Diskussion.

Die utilitaristische Behandlung der Konfliktfälle, die Cicero wohl im Anschluss an Diogenes von Babylon, Antipater von Tarsos und Hekaton von Rhodos vorführt⁷⁸, hätte das Verdikt von Miss Anscombe in gleicher Weise getroffen wie die akademische Moralphilosophie von Sidgwick bis Hare: diese, so Anscombe, biete skandalöserweise kein Argument für die Überzeugung, es sei nicht recht, einen Unschuldigen zu töten, für welchen guten Zweck auch immer⁷⁹.

In den letzten Jahren wurde denn auch die utilitaristische Ethik durch die Integration von Gerechtigkeitsprinzipien entscheidend modifiziert⁸⁰.

Der neueste empiristische Vermittlungsversuch zwischen deontologischen und konsequenzialistischen Ethik-konzepten ist indessen noch nicht ausdiskutiert:

Soziale Gruppen, so Mackie, die in ihren Individuen durch Vererbung oder Tradition Moralität im deontologischen Sinn ausbilden, gedeihen und setzen sich durch. Der allgemeine Nutzen stellt sich durch natürliche Selektion hinter dem Rücken moralisch handelnder Subjekte ein.

⁷⁶ *Off.* III 26: *Ergo unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum; quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio.*

⁷⁷ Vgl. die Diskussion von Fällen in *Off.* III 29 ff.

⁷⁸ Vgl. W. GÖRLER, «Das Problem der Ableitung ethischer Normen bei Cicero», in *Der altsprachliche Unterricht*, Reihe 21, Heft 2 (1978), 9.

⁷⁹ Vgl. G. E. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», in *Collected Philosophical Papers I* (Oxford 1981), 33 f.

⁸⁰ Vgl. hierzu insbesondere J. RAWLS, *A Theory of Justice* (Oxford 1972).

Und Mackie verbeugt sich sogar mit diesem Gedanken noch vor stoischem Erbe: die Annahme einer Evolution durch natürliche Selektion ist der übliche moderne Ersatz für den Gedanken göttlicher Vorsehung⁸¹, deren wesentliches Geschäft es ja bekanntlich ist, Moralität und Nutzen letztendlich zu verbinden.

⁸¹ Vgl. J. L. MACKIE, *Ethics* (Harmondsworth 1977), 113.

DISCUSSION

M. Gigon: Zum vorgelegten Text *SVF* III 124-126, zwei Bemerkungen: Textlich ist die letzte Zeile von Frg. 126 mit Sicherheit verdorben und durch von Arnim falsch hergestellt; eine evidente Korrektur weiss ich im Augenblick nicht anzubieten.

Zweitens besteht eine sachliche Schwierigkeit: In allen drei Texten sind drei Bedeutungen von ἀξία unterschieden: (1) Der Wert einer Sache überhaupt, (2) der Preis, den der Interessent für eine Sache zu bieten bereit ist. Davon hebt sich (3) deutlich ab, sofern da neu vom Wert der σπουδαῖα (Frg. 125) und der Beiträge zum ὁμολογούμενος βίος die Rede ist (Frg. 126). Die Frage ist, wie sich dies zu der ἐκλεκτικὴ ἀξία des Antipater (Frg. 124) verhält, die sich gerade auf die ἀδιάφορα wie Leben, Tod usw. bezieht.

M. Forschner: Ich sehe wie Sie die sachliche Schwierigkeit der Texte *SVF* III 124-126 genau darin, zu klären, in welchem Verhältnis die ἐκλεκτικὴ ἀξία des Antipater zu den drei genannten Bedeutungen von ἀξία steht. Nicht ganz sicher bin ich mir, ob die ἐκλεκτικὴ ἀξία sich nur auf die ἀδιάφορα bezieht (dafür scheinen die bei Stobaios gegebenen Beispiele und der vermutete Diskussionshintergrund mit dem Kynismus zu sprechen) oder wertvolle ἀδιάφορα und καλά bzw. σπουδαῖα umfasst (dafür spräche die Argumentationsfigur bei Cicero, *Fin.* III 36). Nach meinem Interpretationsvorschlag könnte der Ausdruck ἐκλεκτικὴ ἀξία umfassend der begründeten Rede von wertvollen Dingen/Sachverhalten überhaupt, die im weiten Sinn naturgemäss sind, gedient haben.

M. Kidd: I agree with Professor Gigon that what we have in Stobaeus is a tripartition of ἀξία. This seems to me proved by the continued explanation by Stobaeus (*SVF* III 125) of the three classes of ἀξία, and by the corresponding tripartition in D. L. VII 105, although Diogenes reshapes Stobaeus' order into (3) (1) (2). Stobaeus' explanation shows that the first two categories refer to προηγμένα: καθ' ὅς λέγομέν

τινα τῆ ἀξία προῆχθαι, and indeed δόσιν in the first category is explained as a contributory ἀξία: ἐφ' ὅσον χρεῖαν τῆ φύσει παρέχεται. We are then left with no alternative but to refer Antipater's ἐκλεκτικὴ ἀξία to the third class which is defined as *περὶ μόνα τὰ σπουδαῖα*. This may be explicable when we remember that Antipater's definition of the τέλος was ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν (*SVF* III, Antipater, 57, pp. 252-3). In other words the context of ἀξία in this ἐκλογή is indeed in the sphere of *σπουδαῖα*, although the content of the choice lies among *τὰ κατὰ φύσιν*.

M. Forschner: Ihre Erklärung der Einteilung der ἀξίαι überzeugt mich bis dorthin, wo sie Antipaters ἐκλεκτικὴ ἀξία auf die Klasse der *σπουδαῖα* bezogen sehen. Für Ihre Interpretation spricht, dass dann die klar bezeugte Dreiteilung gewahrt bleibt, und dass der Bezug zur Telosformel Antipaters erhellend wirkt. Dagegen scheint mir zu sprechen die im Text unmittelbar folgende Erläuterung mit Beispielen, der vermutete Diskussionshintergrund mit Skepsis und Kynismus, sowie der allgemeine stoische Sprachgebrauch. Nach diesem korrespondiert der ἐκλεκτικὴ ἀξία als spezifische Form des Impulses (ὄρμη) die ἐκλογή: die auf alle naturgemässen Dinge gerichtete Art rationalen Strebens; und dies im Unterschied zur ὀρεξις, die allein auf das sittlich Gute gerichtet ist. Die Studie von Brad Inwood (*Ethics and Human Action in Early Stoicism*) belegt dies. Zudem scheint, wie die Telosformel des Diogenes zeigt (vgl. *SVF* III, Diog. Babyl. 44-46), die ἐκλογή noch der Qualifizierung durch das εὐλογιστεῖν zu bedürfen, um eindeutig für sittlich gutes Wählen zu stehen.

Gleichwohl gestehe ich zu, dass Ihr Vorschlag die eleganteste Lösung der Interpretationsprobleme des Stobaios-Textes darstellen würde.

M. Flashar: Ihre Einteilung (nach *SVF* III 124-125) hat mich nicht ganz überzeugt. Mir ist nicht klar, warum Sie aus der klar bezeugten Dreiteilung eine Vierteilung gemacht haben und dann noch Ihren 3. Punkt (ἐκλεκτικὴ) als Erklärung vom 2. Punkt (ἀμοιβή) verstehen wollen. Es muss m.E. bei einer Dreiteilung bleiben, in der Punkt 3 jedenfalls scharf abgesetzt ist von den beiden anderen Punkten.

M. Forschner: In der Tat ist die Dreiteilung der ἀξία klar bezeugt; offenkundig ist auch die deutliche Abgrenzung der ἀξία, die nur das sittlich Gute zum Inhalt hat, von den übrigen wertvoll zu nennenden Dingen/Sachverhalten. Das Problem ist damit aber nicht gelöst, in welchem Verhältnis Antipaters ἐκλεκτικὴ ἀξία zu den drei formelhaft genannten Bedeutungen von ἀξία steht. Mein Interpretationsvorschlag geht dahin, der (isolierten) ἐκλογή methodisch Fundierungsfunktion für die Erkenntnis der Klasse aller (objektiv) wertvollen Dinge zuzuweisen, während die in der Dreiteilung genannten Arten von ἀξίαι sich auf Gruppen bzw. Verhältnisse innerhalb dieser Klasse beziehen.

M. Dible: Besteht nicht eine der Unklarheiten des überlieferten Textes darin, dass die Beschreibung dessen, wie sich eine ἀξία konstituiert, einfach neben die Beschreibung der Wahl unter jeweils zwei Werten getreten ist? Was die beiden ersten Bestimmungen angeht, so könnte man sie folgendermassen verstehen: Die erste statuiert einen den Dingen inhärenten gesamten (τιμή) und jeweils anteiligen (δόσις) Wert. Als Terminus der Kaufmannssprache kann δόσις die Bedeutung «Rate» haben, was in der Wiedergabe des Diogenes-Zitates (*SVF* III 125) dann offenbar vernachlässigt, vielleicht missverstanden wird. Die ἀμοιβή, die der δοκιμαστής zu geben bereit ist, bezieht sich auf die Situation des Handelnden. Hier wird also die ἀξία aus der Perspektive des handelnden Menschen, nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Anordnung nach einem Wertsystem ins Auge gefasst.

M. Forschner: Ihre Bemerkung scheint mir den wesentlichen Punkt, den ich in bezug auf die ἀξία-Einteilung bei Stobaios zum Ausdruck bringen wollte, prägnant zu formulieren; einmal: im genannten Text steht die Beschreibung dessen, wie sich eine ἀξία konstituiert, einfach neben der Beschreibung der Wahl und der Verhältnisse zwischen wertvollen Dingen; zum zweiten: die ἀμοιβή des δοκιμαστής bezieht sich auf die ἀξία aus der Perspektive des Handelnden, nicht auf eine von der Handlungssituation abstrahierende systematische Ordnung wertvoller Dinge.

M. Long: Like you, I had always supposed that Antipater's ἀξία ἐκλεκτική (*SVF* III 124) referred to the non-moral value that one ἀδιάφορον has relative to another, in such a way that it motivates ὁρμή and therefore, action. On this view the ἀξία is determined by, or intrinsic to, the thing selected, e.g. health. But in view of Professor Kidd's cogent suggestion that ἀξία ἐκλεκτική should refer in some way to τὰ σπουδαῖα—the third category of value in Stobaeus' ensuing remarks—and that it could refer to Antipater's definition of the τέλος, perhaps ἐκλεκτική indicates the 'selective' value the agent *subjectively* determines. I don't think Stoic use of ὄρεξις presents a problem for this suggestion. Ὀρεξις, as the wise man's well-reasoned appetite, has to display itself in making choices; and hence, we could say, by deciding that this or that object is 'worthy of selection'. Of course, the *objective* preferability of, e.g., health to sickness (the 'first' sense of ἀξία in Stobaeus?) will be the first thing he must consider, but there will be times (cf. *SVF* III 191) when he finds it rational to select sickness instead of health etc.: e.g. Socrates has an opportunity (διδόντων τῶν πραγμάτων) to decide between death or escape from prison, and opts for (ἐκλέγειν) the former. This reading gives us a third sense of 'value' for ἀξία ἐκλεκτική, which avoids assimilating it to the first sense (προηγμένον). What do you think?

M. Forschner: Ich bin mir, wie gesagt, nicht sicher, dass Antipaters ἀξία ἐκλεκτική sich nur auf aussermoralisch Wertvolles und den Vergleichswert zwischen diesen Adiaphora bezieht. Ich habe aber auch Zweifel, ob die ἀξία ἐκλεκτική des Antipater die wertvolle Sache meint, für die ein Weiser sich in der konkreten Handlungssituation jeweils entscheidet. Falls Prof. Kidds Interpretation zutrifft, erscheint mir Ihr Deutungsvorschlag allerdings konsequent und plausibel.

M. Couloubaritsis: Vous avez proposé une interprétation de l'éthique stoïcienne à partir d'une synthèse de Kant et de l'eudémonisme. Or, contrairement aux stoïciens qui associent action et science, Kant montre que la métaphysique ne peut être l'objet d'une science, mais qu'en revanche elle peut être confirmée sur le plan de la raison pratique. Il en résulte que non seulement l'immortalité de l'âme devient un postulat de

la raison pratique, mais que, de plus, la liberté s'affirme comme la condition de la moralité. Dans ce contexte, l'immortalité de l'âme confirme la nécessité d'un jugement après la mort en fonction d'une éthique de l'intention, et la liberté rend possible ce point de vue. Comment pouvez-vous concilier le stoïcisme avec une telle perspective, dès lors que celui-ci ne considère ni la liberté comme condition de la moralité, ni l'immortalité de l'âme comme justification de l'intention de l'agent, mais, au contraire, pose le bonheur comme une valeur suprême? Ne pensez-vous pas qu'il y a une différence radicale entre 'métaphysiques' kantienne et stoïcienne, même si, sur de nombreux points, elles s'apparentent de façon manifeste?

M. Forscher: Ich stimme Ihnen selbstverständlich zu, wenn Sie auf die Unterschiede in der Metaphysik Kants und der der Stoa hinweisen, soweit die Ethik davon betroffen ist. Die wesentliche Nähe der Stoa zu Kant sehe ich in der Wertung von Moralität, in der Betonung der Rolle der Vernunft und in manchen Aspekten der Verhältnisbestimmung von Form und Materie sittlich guten Handels. Ein wichtiger Unterschied besteht in der Tat darin, dass Kant das mit der Tugend bzw. dem guten Willen verbundene Glück *qua* 'Zufriedenheit eigener Art' streng von jenem Glück *qua* Aktualisierung von (aussermoralischen) Fähigkeiten, Befriedigung von Bedürfnissen, Erreichen von Zielen in der Welt etc. trennt, die erfahrungsbestätigte Meinung vertritt, dass das eine das andere nicht zur Folge hat, und es für eine Forderung der Vernunft hält, dass Glück im zweiten Sinn der Moralität einer Person korrespondieren soll. Daraus resultieren dann die Postulate der Unsterblichkeit, des ausgleichenden Richters etc.

Genau diese Trennung (und mit ihr die Folgepostulate) setzt die Stoa nicht an. Wenn man mit guten Gründen sagen kann, die Stoa denke mit ihrer Verhältnisbestimmung von Tugend und Glück Sokratisch, so kann man auch sagen, Kant stehe mit seinem Konzept in christlicher Tradition; er nimmt die Bedürftigkeit und Verletzbarkeit des Menschen ernst.

M. Long: The clarity with which you have distinguished the eudaimonistic and 'Kantian' aspects of Stoic ethics is most impressive, and we

would need a long time to discuss your thesis at all adequately. May I simply for the moment give an off the cuff reaction?

You maintain that (1) all our sources for οἰκειώσεις stress the 'gulf' between man's goal as a *tieranaloge Naturwesen* and the truly good which is the 'moral' man's objective; (2) there is nothing, apart from virtue, which constitutes an objective that is valid without exception; (3) the Stoics rejected the Aristotelian recourse to man's specific nature as the basis for determining the human τέλος.

My impression is rather different. On (1) and (3) would it not be better to say that the Stoics treat human nature, in its normative sense, as an evolving phenomenon? I.e. from childhood to old age a human being passes through a series of 'constitutions' which prescribe their own οἰκεῖα objectives, but in such a way that nothing which was κατὰ φύσιν in an earlier constitution ceases to be such later. What the Stoics then claim is that living virtuously is the only thing that accords with man's constitution as a fully functioning rational being (cf. Seneca, *Epist.* 121); only as virtuous can he fulfil his specific nature *as a man*. But what virtue characteristically requires of him is to attend to *all* that is natural for him (outwardly, bodily, and spiritually).

As for (2), I have the impression that such καθήκοντα as honouring parents, brothers, native land (D.L. VII 108) are ones, unlike looking after one's health, that could never be set aside in unusual circumstances.

Finally, happiness. It is true, of course, that what the Stoics offer us as the sole content of happiness—the perfect moral life—strains any common sense notion of a life in which all properly human desires are fulfilled. But I think this was the 'Socratic' position they defended, and one which indicates their great divergence from Kant and the modern ethical tradition. The Stoics challenge us to think that a virtuous man does have *everything* that he needs in order to live εὐδαιμόνως—that happiness *consists in* 'Sittlichkeit'.

M. Forschner: Ich denke, dass sich unsere Einschätzung von Nähe und Ferne der stoischen zur Kantischen Ethik nicht substantiell, sondern nur in der Akzentuierung unterscheidet. Gewiss ist Kants Distinktion

des Menschen als Naturwesen und des Menschen als Vernunftwesen, des Reichs der Natur und des Reichs der Freiheit im Ansatz dualistischer als das stoische Konzept vom Menschen als einem Lebewesen, das sich schrittweise zu einem vernünftigen Lebewesen entwickelt. Gleichwohl scheint mir das Resultat ähnlich zu sein: die Relativierung der auf die spezifische Physis bezogenen aussermoralischen Lebensgüter und ihre Opferung in Konfliktfällen, sei dies nun aus der Perspektive und im Namen der göttlichen Allnatur, sei dies im Namen der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Daran ändert auch der stoische Gedanke nichts, dass es gerade die (normativ verstandene) spezifische Natur des Menschen ist, seine spezifische Physis selbst vollständig in den Ordnungsrahmen der Allnatur zu stellen. Wesentlich scheint mir doch (und neu gegenüber Plato und Aristoteles), dass die göttliche Allnatur und nicht die menschliche Physis zur letzten Begründungsbasis sittlicher Empfehlungen oder Forderungen wird.

Ihrer Erläuterung des stoischen Glücksbegriffs, der sich fundamental vom Kantischen unterscheidet, stimme ich voll und ganz zu: ein sittlich guter Mensch ist vollendet glücklich, Glück besteht in einem sittlich guten Leben. Dies ist zweifellos ein unzeitgemässer Gedanke mit einer Fülle bemerkenswerter Implikationen; aber ich vermute doch, dass hier Moralität *qua* Tugend in ihrer Beglückungsleistung für ihren (menschlichen) Besitzer etwas überschätzt wird. Das stoische Ideal des glücklichen Weisen scheint mir die Grenzen des für Menschen Erreichbaren zu übersteigen.

M. Gigon: Man wird schliesslich die letzte Frage nicht übersehen: Wenn die ἐκλογή bald das Leben, bald den Tod wählen wird, im Namen welcher Instanz wird sie dies tun? Antipater redet vom εὐλογιστεῖν, worin das aristotelische εὐλογον steckt, wenn auch in stoischer Umdeutung. Erwähnt wurde das Paradoxon: μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, ein Paradoxon, weil im üblichen Zustande das ἀγαθόν (~χρήσιμον, ὠφέλιμον, συμφέρον) gerade nicht καλόν ist. Bei Aristoteles hat das καλόν eine überaus wichtige Rolle, ohne dass es je gelingt, den Begriff καλόν definitiv näher zu fassen. — Es kommt dazu das ἐπαινετόν, bei

Zenon (Cic. *Fin.* III 27) und schon an wichtiger Stelle bei Aristoteles, *EN* I 12, 1101 b 10 ff. (Gegensatz von ἐπαινετόν und τίμιον).

Da stossen wir an die Grenze eines kaum näher zu fassenden ethischen Absolutum — Die Stoa rekurriert da auf das ὁμολογουμένως mit der All-Physis —. Ob das tragfähig ist, mag man bezweifeln.

Im übrigen möchte ich nach Anderer betonen, dass man mit dem Verständnis von εὐδαιμονία als 'Glück' im Sinne gutbürgerlichen Zufriedenseins nicht vorsichtig genug umgehen kann. Die aristotelische εὐδαιμονία der *Nik. Ethik* ist etwas sehr Anderes, die stoische auch und selbst die epikureische.

M. Forscher: 1) Letzter Bezugspunkt des εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ (*SVF* III, Diog. Babyl. 44-46, p. 219) ist zweifellos die göttliche Allnatur und das mit ihr zusammenstimmende menschliche Leben. Ich teile Ihre Zweifel an der Tragfähigkeit dieses ethischen Ansatzes.

2) Dass der neuzeitliche Glücksbegriff, wie er sich von Hobbes über Kant und den Utilitarismus bis zu gegenwärtigen Theoretikern der Wohlfahrt herausgebildet hat, nur noch Restbestände des antiken bewahrt, habe ich angedeutet.

M. Dible: Die Distanzierung der Stoiker von einer im wesentlichen anthropologischen Begründung der Ethik, auf die Sie aufmerksam machen, kommt auch darin zum Ausdruck, dass der Begriff des καλόν bei ihnen nicht mehr wie bei Aristoteles, in enger Beziehung zu dem des ἐπαινετόν steht. Das stoische καλόν bedarf der zuschauenden Mitmenschen nicht mehr. Cicero (*Off.* III 45) dokumentiert, wenn er vom «Lobenswerten, auch wenn es nicht gelobt wird» spricht, eine neuerliche Annäherung der Mittelstoiker an Aristoteles.

M. Flashar: Würden Sie bitte die modernen philosophischen Positionen, auf die Sie am Schluss Ihres Beitrages hingewiesen haben, noch etwas erläutern?

M. Forscher: Ich habe versucht, die stoische Ethik von aktuellen alternativen Ethik-Konzepten (deontologisch-teleologisch) her zu beleuchten. Die stoische Ethik enthält Züge von beiden. Ciceros *De officiis* zeigt ein sonderbares Schwanken zwischen geradezu Kantisch klingenden Gedanken von Recht und Gerechtigkeit unter Menschen und utilitaristischer Behandlung von Konfliktfällen, nach der (in deontologischem Sinn) unverletzbar Rechte von Individuen dem Wohl der Gemeinschaft geopfert werden. Jeder Mensch ist als Zweck an sich selbst zu behandeln, die Würde der Person ist unantastbar — dieses Postulat unseres sittlichen Selbstverständnisses findet etwa Miss Anscombe im Utilitarismus nicht beachtet. Präzise hat auch die Stoa diesen Gedanken nicht gefasst; wir verdanken ihn wohl dem Christentum. Eine neue empiristische Variante der Vermittlung von teleologischer und deontologischer Ethik bietet Mackie, der den Erfolg bestimmter sozialer Gruppen im Kampf ums Dasein gerade darin begründet sieht, dass diese in ihren Individuen Moralität im deontologischen Sinn ausbilden. Die göttliche Vorsehung bzw. deren moderner Ersatz, die natürliche Selektion, wirkt über deontologische Einstellungen der Akteure erfolgsorientiert.

