

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

“Die Oikeiosis-Lehre der Stoa und ihre Wirkung  
auf die abendländische Philosophie”

Verfasserin

**Else Gretel Höfer**

angestrebter akademischer Grad

**Magistra der Philosophie (Mag. phil.)**

Wien, im Oktober 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296  
Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie  
Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Kurt Walter Zeidler

## Die Oikeiosis-Lehre der Stoa und ihre Wirkung auf die abendländische Philosophie

<b>Inhalt</b>	3
<b>Einleitung</b>	4
<b>Teil 1: Vorbemerkungen</b>	5
<i>Kapitel 1: Der stoische Ursprung der Bestimmungsfrage</i>	
<b>Teil 2: Basisforschung</b>	9
<i>Kapitel 2: Theorie der Oikeiosis</i>	
<i>Kapitel 3: Inhalt der Lehre</i>	11
<i>Kapitel 4: Pneumalehre</i>	16
<i>Kapitel 5: naturalistische Ethik innerhalb der Oikeiosislehre</i>	17
<i>Kapitel 6: Prolepsis -Lehre</i>	18
<i>Kapitel 7: in memoriam Max Pohlenz</i>	26
<b>Teil 3: zurück zum Anfang</b>	27
<i>Kapitel 8: Die hellenistischen Philosophen</i>	
<b>Teil 4: commentarii</b>	
<i>Kapitel 9: Robert Bees' Sicht der Oikeiosis als Lehre im Gesamtsystem</i>	34
<i>Kapitel 10: Chang-Uh Lee, Oikeiosis: Stoische Ethik in naturphil. Perspektive</i>	53
<b>Teil 5: Oikeiosis-Lehre im Rückgriff auf die Stoa</b>	73
<i>Kapitel 11: Baruch de Spinoza</i>	73
<i>Kapitel 12: Immanuel Kant</i>	74
<i>Kapitel 13: John Locke</i>	77
<i>Kapitel 14: Jean-Jacques Rousseau</i>	79
<b>Teil 6: Neustoizismus und Oikeiosis</b>	81
<i>Kapitel 15: Pflicht- und Staatsauffassung</i>	
<b>Zusammenfassung/Abstract</b>	86
<b>Bibliographie</b>	92
<b>Lebenslauf</b>	93

## ***Einleitung***

Die Lehre von der Oikeiosis ist ein zentraler Gedanke der stoischen Philosophie. Die Oikeiosis besteht in der Hinwendung zu dem, was in der Selbstwahrnehmung als zugehörig betrachtet wird. Demnach eignet sich der Mensch die ihm naturgemäßen Dinge an, wobei er zwischen dem ihm Zutraglichen oder Schädlichem unterscheidet, da er wie jedes Lebewesen nach Selbsterhaltung strebt.

Die Pflanzenwelt durch Selbsterhaltung in vegetativer Kraft, die Tiere durch Selbsterhaltung in Bewegung und der Mensch durch Selbsterhaltung mittels rationalem Tätigsein.

Im Heranwachsen erkennt der Mensch dann die Vernunft als sein wahrhaft naturgemäßes Wesen. Die Zueignung wird jedoch auch auf das sittliche Tätigkeitsfeld der Gemeinschaft erweitert: Dem Individuum ist nicht nur es selbst, sondern auch die Eltern, Verwandte, Freunde usw. zugehörig, schließlich die gesamte Menschheit. (Der Mensch muss sich auch für den Staat einsetzen, ist daher selbst Kosmopolit). Somit verbürgt die Oikeiosis eine sinnvolle Wechselwirkung von Einzel- und Gemeinwohl.

In meiner Arbeit möchte ich die Oikeiosis-Lehre der Stoa aus der Sicht verschiedener Interpreten

1. dem Grunde nach beschreiben, d. h. was ihr Inhalt ist und was darunter zu verstehen ist, nämlich eine Ich-Philosophie im Sinne der Erhaltung des eigenen Seins,
2. Ihre Akzeptanz und Reflexion in der Nachfolgephilosophie der Stoa,
3. inwieweit in gesellschaftspolitischer Hinsicht, beispielsweise Justus Lipsius, Friedrich II. von Preußen, Rousseau, oder auch John Locke von der Stoa/Oikeiosis beeinflusst sind/wurden.
4. In der Ethik etwa Kant und Spinoza,
5. Oder auch die Verhaltensforschung des 20. Jahrhunderts eines Konrad Lorenz und Irenäus Eibl-Eibesfeldt, auf welche sich besonders Robert Bees beruft,

mit einzubeziehen sind.

Wichtige Werke sind für mich hauptsächlich:

Maximilian Forschner, Max Pohlenz, Long/Sedley, Robert Bees, Chang-Uh Lee, Reinhard Brandt, Günter Abel, Gerhard Oestreich, Jörg Thomas Peters und andere.

## **Teil 1: Vorbemerkungen**

### ***Kapitel 1: der stoische Ursprung der Bestimmungsfrage***

Dazu Reinhard Brandt: Er referiert in seinem Werk "Die Bestimmung des Menschen bei Kant"<sup>1</sup> dass mit dem Rückgriff auf den Hellenismus die deutsche Philosophie entschieden in die Moderne eintritt und führt weiter aus, dass in der Mitte des 18. Jahrhunderts in der deutschsprachigen Philosophie ein Orientierungswechsel erfolgt, nämlich weg von der Schulmetaphysik, welche ihre Struktur von der Scholastik übernahm. Sie wird abgelöst durch anthropologische Interessen, welche an die Stelle der Ontologie und der drei Seins- und Lehrbereiche wie Theologie, Kosmologie und Psychologie das Erkennen, Fühlen und Wollen bzw. Handeln des Menschen setzen.

*" 'Selbst' wird zum reflexiven Zauberwort der Epoche, eine Vokabel, die es in der traditionellen Metaphysik nicht zu geben braucht: Das 'Ich selbst' kam in ihr nicht vor, sie kultivierte die Erkenntnis aber nicht das Selbstbewusstsein und die Selbstbestimmung.*

*Kant, der bedeutendste Philosoph des neuen Selbstbewusstseins, kann besonders auf zwei Gedankenbereiche zurückgreifen, die hellenistischen Schulen der Skeptiker, Stoiker und Epikureer, [...]"<sup>2</sup>*

In seinen weiteren Ausführungen ist bei Brandt die Rede von der *Bestimmung des Menschen, und dass diese stoischer Herkunft* ist, denn der Ursprung der Bestimmungsphilosophie, so Brandt, geht nicht auf platonische, aristotelische oder epikureische Vorstellungen zurück. Die Bestimmung des Menschen ist eingebettet in die Vorstellung einer göttlichen, zweckmäßig eingerichteten Allnatur. Brandt zeigt dann anhand der stoischen Naturauffassung und Ethik das Umfeld der Bestimmungsphilosophie. Denn ohne diesen Rückbezug auf die Texte, welche den

---

<sup>1</sup> Reinhard Brandt: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, © Felix Meiner Verlag Hamburg 2007, S. 139

<sup>2</sup> Brandt, S. 141

gemeinsamen Fundus an Überzeugungen enthielten, lassen sich die Konsense und Differenzen in den Auseinandersetzungen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht verstehen.

Die bekannte Paraphrase der stoischen >oikeiosis< -Lehre von Diogenes Laertius lautet: *“Der erste Trieb, so sagen sie, der sich in einem lebenden Wesen regt, sei der der Selbsterhaltung; die Natur eigne sich selbst von Anbeginn an zu, wie Chrysipp im ersten Buch ‘Über die Endziele’ sagt mit den Worten: für jedes lebende Wesen sei seine erste ihm von selbst zugewiesene Angelegenheit sein eigenes Bestehen sowie das Bewusstsein [syneidesin] davon. Denn es war doch nicht zu erwarten, dass die Natur das lebende Wesen sich selbst entfremde, oder auch, dass sie, nachdem sie das Geschöpf einmal hervorgebracht, sich wieder die Selbstentfremdung noch die Selbstbefreundung habe angelegen sein lassen. Es bleibt also nur übrig zu sagen, dass sie es nach vollzogener Schöpfung mit sich selbst befreundet habe. Denn so wehrt es alles Schädliche ab und verschafft allem, was seiner Eigenart dienlich ist, freien Zutritt. Wenn aber einige [sc. die Epikureer] behaupten, die ‘Lust’ sei der erste Trieb für die lebenden Wesen, so weisen sie [sc. die Stoiker] dies als falsch nach.<sup>3</sup> Denn wenn es überhaupt eine Lust gibt, so sei sie, sagen sie, nur eine Folgeerscheinung, die dann eintritt, wenn die Natur nach Aufsuchen des ihr Gemäßen in den Besitz des für ihren Bestand Erwünschtem gekommen sei. Das ist, was den lebenden Wesen die heitere Stimmung und den Pflanzen das fröhliche Wachstum bringt. [...] Da aber den Vernünftigen die Vernunft zu vollkommener Führung verliehen sei, so sei das vernunftgemäße Leben die richtige Entwicklung des naturgemäßen Lebens; denn die Vernunft wird zur eigentlichen Bildnerin des Triebes.”*

Brandt führt dann weiter aus, dass eben gerade in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die Begriffe wie Bestimmung, Selbstbestimmung, Selbsterhaltung, Selbstgefühl und Selbstbewusstsein die Basis der >oikeiosis< ausmachen, ja

---

<sup>3</sup> Brandt, S. 151/554, *Bei Diogenes Laertius wird der Titel der Schrift von Chrysipp angeführt: ‘Beweise zu dem Satz, dass die Lust nicht Endziel sei’, 4 Bücher (Diogenes Laertius 1967, II 107 - Leben und Meinungen VII 2002).*

<sup>4</sup> Brandt, S. 151/554, *Diogenes Laertius 1967, II 47-48 - Leben und Meinungen VII 85-86*

charakteristisch sind. Wichtig und bedeutend ist, dass es eine Binnendimension der epistemischen und emotionalen Selbstreferenz gibt, welche nicht als eigentliche Erkenntnis, sondern als Bewusstsein und als Gefühl zu sehen sind. Dass demnach die >syneidesis<, das Selbstwissen oder Selbstbewusstsein keine Urteile formulierende Selbsterkenntnis ist.

Ich stimme mit Brandt überein, wenn er das Ich im 17. und 18. Jahrhundert beginnend als Ursprung der Beschäftigung mit dem Selbstbewusstsein sieht. Dazu gehört für mich auch und selbstverständlich René Descartes mit seinem >cogito ergo sum<, worauf dieser bekanntlich seine Philosophie aufbaute. Der eigentliche Ausgangspunkt der cartesianischen Philosophie ist zwar der Zweifel. Descartes stößt jedoch durch den Zweifel letztlich auf das Evidenteste und Unzweifelhafteste: das Selbstbewusstsein, denn selbst im Zweifel muss das Ich vorausgesetzt sein. Bewusstsein ist somit kein epistemisches Selbstverhältnis, da es keine Erkenntnis darstellt, sondern lediglich jede Erkenntnis begleitend ermöglicht. Das Bewusstsein, als epistemisches Selbstverhältnis, spielt eine fundierende Rolle als Untersuchungsobjekt in philosophischer und nur in der philosophischen Erkenntnis. Kant hätte ohne diesen schon vorbereiteten Erkenntnisbegriff den kategorischen Imperativ als ein jeder Kritik entzogenes, jenseits aller falliblen Erkenntnis stehendes Machtwort nicht konzipieren können.

Die >oikeiosis< ist ein Kunst-Terminus. Darunter ist in der stoischen Philosophie das differenzierte Selbstverhältnis und das wiederum von diesem bestimmte Aussenverhältnis organischer und vernünftiger Wesen zu verstehen. Diese Lehre spielt in der stoischen Ethik eine bedeutende Rolle und bildet einen der Ecksteine innerhalb des stoischen Systems. Das Streben nach Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung zerfällt in zwei Stufen: >prote horme< ist die erste, die zweite die der >ratio<, holt den ganzen Kosmos ein, welcher sich das Vernunftwesen Mensch zu eigen machen kann und auch soll.

Das Wort >oikeiosis< sagt somit aus, dass organische Gebilde eine Tätigkeit entwickeln, welche im Gegensatz zu den demokritischen und epikureischen Atomen stehen. Es geht hier nicht um eine mechanisch erklärbare Rückkoppelung der Teile zum Ganzen oder auch zu einander, sondern die Tätigkeit der organischen Gebilde besteht in einem reflexiven, vom Organismus selbst zu leistenden Prozess. Das wiederum bedeutet, dass Lebensförderliches gesucht und assimiliert wird,

dreier Komponenten:

1. Der Organismus muss über irgendeine Form von Selbstbewusstsein verfügen,
2. ferner über eine praktische Selbstsorge und
3. wenn die >oikeiosis< gelingt, wird sie von einem Gefühl der Lust, die misslingende von einem Gefühl der Unlust begleitet.

Die >oikeiosis< kann auf alle anderen lebenden Wesen ausgedehnt werden, wie etwa die Hausgenossen, die eigenen Kinder, andere verwandte Personen und mittels der >ratio< auf die gesamte Menschheit in der >kosmopolis<.

Noch einmal zu dem Kunstwort >oikeiosis< : Die Wiedergabe im Lateinischen wie auch in anderen Sprache ist schwierig. Der griechische terminus technicus wurde durch kein entsprechendes neueres Wort erfolgreich ersetzt. Cicero übersetzt mit >commendatio< oder auch >conciliatio<<sup>5</sup>. Es ist laut Brandt jedoch nicht akzeptiert und in eine neuere Sprache als adäquater Terminus übernommen worden; Long und Sedley schlagen >appropriateness< vor.<sup>6</sup> Ich schließe mich Brandts Meinung an, dass mit diesem Wort die terminologische Barriere nicht überwunden ist, da man unter diesem Titel die damit gemeinte >oikeiosis< nicht erkennt. Es würden damit weder im Deutschen oder gar in romanischen Sprachen die Übersetzungsprobleme gelöst werden können. Das deutsche Wort >Selbsterhaltung< sei ebenfalls zu weit gefasst. In nicht-griechischen Texten kommt es daher sehr oft zu divergierenden Terminologien, obwohl im Grunde von derselben Sache, nämlich der stoischen >oikeiosis< die Rede ist.

**Die Kernaussage der Stoa in der *oikeiosis* ist, dass es jedem Lebewesen um seinen spezifischen Bestand des eigenen Seins geht.** Cicero erklärt dieser Theorie jedoch eine klare Absage, wenn sie nicht auch mit einer Handlung gekoppelt ist: *“Es gilt daher, dass die Pflichten der Natur angemessener sind, die aus der Gesellschaft, als die die aus der Erkenntnis hergeleitet werden [...]. Denn die Erkenntnis und die Betrachtung der Natur ist in gewisser Weise mangelhaft und unvollendet, wenn keine Handlung folgt. Die Handlung aber wird am meisten geschätzt, die auf den Nutzen der Menschen zielt und zur Gesellschaft der Menschheit gehört; daher verdient sie den Vorzug vor der bloßen Theorie. Dies*

---

<sup>5</sup> Brandt, S. 153/555, vgl. Cicero 1989, 160 und 262, *De finibus* II 35 und III 21

<sup>6</sup> Brandt, S. 153

*zeigt jeder besonders gute Mensch durch die Tat und durch sein Urteil.<sup>7</sup>*

## **Teil 2: Basisforschung**

### ***Kapitel 2: Theorie der oikeiosis***

Maximilian Forschner erläutert in seinem Werk "Die stoische Ethik" unter Punkt IX. Oikeiosis<sup>8</sup> die Theorie der Oikeiosis, welche die systematische Funktion vormoralischen Verhaltens mit dem vernünftigen Handeln zu vermitteln versucht. Mit Entschiedenheit legt die Stoa Wert auf die wesentliche Differenz zwischen Mensch und Tier, und zwar auf dem Hintergrund der Prinzipienlehre. Denn alles Geschehen und alle Differenz basiert auf dem Prinzip des vernünftigen Logos. Der Mensch wird als von der Natur zur sittlichen Lebensform prädisponiert gedacht. Die Rekonstruktion der naturwüchsigen Orientierung des Menschen ist somit Ausgangspunkt der stoischen Ethik mit dem Ziel einer naturalen Basis der Sittlichkeit. Der Mensch ist von Natur aus weder gut noch schlecht, er wird moralisch neutral geboren. Mit der Reifung seiner Vernunft kann der Mensch natürlich auch einen sittlichen oder unsittlichen Charakter erwerben. Dies liegt in der stoischen Theorie der Affekte; diese können der Grund pathologischen Handelns sein, indem der Mensch [falsch] urteilt, was Dinge, Ereignisse und Zustände betreffen. Im vormoralischen Tun ist sein Tun dem Verhalten des Tieres vergleichbar. Dieses wird bestimmt von Wahrnehmung und Trieb [aisthesis und horme]<sup>9</sup>. Die stoische Oikeiosislehre wurde und wird in der Literatur ausgiebig diskutiert. Als erster argumentierte H. von Arnim für die peripatetische Autorschaft.<sup>10</sup> Von Arnim stützte sich dabei auf eine Analyse des von Arius Didymus stammenden und von Stobaeus überlieferten Abrisses der peripatetischen Ethik, dessen erster Teil<sup>11</sup> den Gang der Entwicklung der Sittlichkeit von den fundamentalen Naturtrieben bis zum Endziel des guten Lebens darlegt und die Oikeiosislehre zum speziellen Gesichtspunkt der ethischen Betrachtungen macht. Forschner sieht hier, sich auf v. Arnim beziehend, eine authentische Exposition der Ethik Theophrasts und seiner Umgebung, wobei als Ausgangspunkt Polemon und

---

<sup>7</sup> Brandt S. 153/154/555, vgl. Cicero 1992, 132, - *De officiis* I 43, 153

<sup>8</sup> Maximilian Forschner : *Die stoische Ethik, 2., durchgesehene und um ein Nachwort und einem Literaturnachtrag erweiterte Auflage, 1995, © Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, S.142*

<sup>9</sup> Forschner, S. 142

<sup>10</sup> *ibid.*, S. 142 H. v. Arnim, Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik, Sb. der Akad. der Wissenschaft Wien, Phil. hist. Kl. 204, 3, 1926

<sup>11</sup> *ibid.*, S. 143, Stob. Ecl. II, 16, 21 -128, 9 W.



Zenon gesehen werden können. Das Hauptinteresse von Karneades und Antiochos von Askalon bestand darin, die sachlichen Unterschiede der akademischen, peripatetischen und stoischen Schule auf bloß terminologische Differenzen zu reduzieren.<sup>12</sup> Für den Skeptiker Karneades, welcher in der Oikeiosis das verbindende Thema in den verschiedenen Ethiken sah, war es daher grundlegend wichtig, einen systematischen Überblick über alle bestehenden und möglichen ethischen Systeme zu gewinnen. Das höchste Gut war der einheitliche Gegenstand der Untersuchungen, wenngleich die Antworten divergierten. Es bestand Einigkeit darüber, was die Kunst der rechten Lebensführung betraf (der Gegenstand der φρονεσις), und was das Streben des Menschen (ορμη) reize und locke, welches mit der Natur des Menschen immer schon verbunden sein müsse. *“Die Bestimmung des höchsten Gutes als Ziel des menschlichen Lebens sei möglich nur im Rekurs auf das, worauf der erste Trieb des Menschen (πρωτη ορμη) vom Augenblick seiner Geburt an gerichtet ist [die πρωτα κατα φυσιν, prima secundum naturam].”*<sup>13</sup> Forschner sieht in seinen weiteren Ausführungen drei mögliche Antworten auf die Frage, welche die sachlichen Differenzen der bestehenden Schulen klassifiziert, und was unter dem Titel “das Erste Naturgemäße”, die Lust/Freude, die Schmerzlosigkeit zusammengefasst werden können. So sind sich in der Anerkennung und Bestimmung der πρωτα κατα φυσιν, Platons Nachfolger, Peripatos und Stoa gegen Aristipp, Epikur und Hieronymus im Grunde einig.<sup>14</sup> Forschner gibt nun in seinen weiteren Ausführungen die Position von Pohlenz wieder, wonach die Position des Karneades und seines Schülers Antiochos Eingang in den von Arius Didymus dargelegten Abriss der peripatetischen Ethik fand. C. O. Brink gelangt zu ähnlichen Schlussfolgerungen, bestimmt jedoch das Gewicht der stoischen Oikeiosislehre insofern anders als Pohlenz, als die fundamentalen Begriffe und Grundsätze der stoischen Ethik unabhängig von der Oikeiosislehre zu definieren sind.<sup>15</sup> S. G. Pembroke<sup>16</sup> folgt weitgehend der Meinung von Pohlenz und Brink. Interessant ist jedoch, dass er die genetische Betrachtung in kynischen und sokratischen Kreisen sieht. Robert Bees vertritt in seinem Werk: “Die Oikeiosislehre der Stoa” den Standpunkt, dass die

---

<sup>12</sup> Forschner, S.143, dazu auch u.a. Cicero, *De fin.*, IV,9.21; III, 5.41.

<sup>13</sup> *ibid.*, S.143

<sup>14</sup> *ibid.*, S.143, Cicero *De fin.* V, 6.17-18,21 ff.; IV, 6.15.

<sup>15</sup> *ibid.*, S.143/144

<sup>16</sup> *ibid.* S. 144, S.G.Pembroke, Oikeiosis, in A.A.Long (ed), *Problems in Stoicism.*

Oikeiosis nicht ein Prozess der Selbsterkenntnis ist, so wie es die *communis opinio* will, sondern eine genetische Programmierung des Verhaltens. Forscher bezieht sich in seinen weiteren Ausführungen noch auf das Werk von P. Moraux und seine neuere Darstellung des Aristotelismus bei den Griechen<sup>17</sup>, wonach die Oikeiosislehre des Arius Didymus als Frucht einer Auseinandersetzung mit der stoischen Theorie zu verstehen sei, deren Terminologie in peripatetische Lehrmeinungen integriert seien, da ihre Theorie teilweise hinsichtlich der Güterklassen und ihres Beitrages zum Glück von der peripatetischen Position her kritisiert werden. Forscher stellt dazu fest, dass mit großem philologischen Aufwand und Scharfsinn die Kontroverse über die Frage nach den Ursprüngen der stoischen Oikeiosislehre und nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu den peripatetischen Gedanken geführt wird, dabei aber der systematische Stellenwert unbeachtet gelassen wird, in dem das genannte stoische Lehrstück steht, nämlich vor dem Hintergrund des radikalen Gegensatzes zwischen natürlicher Güterethik und sokratisch-kynischer Moral. Durch die Aufklärung des 5. Jahrhunderts waren Natur und sittliche Norm in einen Gegensatz geraten. Kynismus und Sokratik begegnen der sophistischen Zersetzung des Ethisch-Politischen dann mit der grundlegenden Unterscheidung, die den Begriff des sittlich Guten aus seiner Verschränkung mit den (nicht sittlich zu nennenden) Gütern des Lebens löst. Eine radikale Entwertung der aussersittlichen Werte und Ziele des Lebens in der sokratisch-kynischen Tradition war die Folge. Den sokratisch-kynischen Grundsatz, dass allein die Tugend uneingeschränkt gut genannt werden kann gegenüber jeder Aufweichung in Akademie und Peripatos zu retten, setzte die stoische Variante ihren Vermittlungsversuch entgegen, wonach gleichwohl den aussermoralischen Lebensgütern (gegenüber den kynischen Tendenzen) ein gewisser Wert und gewisse Wertdifferenzen zuzuerkennen sind.

### ***Kapitel 3: Inhalt der Lehre***

Dazu wiederum Maximilian Forschner: "Das griechische Wort *οικειωσις* ist ein nominalisiertes Verbum; das ihm entsprechende Adjektiv *οικειος* ist abgeleitet von *οικος*, dem Wort für Haus, und bedeutet ganz allgemein 'zum Haus gehörig'. Es bezieht sich auf Personen, die zum Hauswesen gehören, wie auf solche, die durch Verwandtschaft oder Freundschaft mit ihm verbunden sind; es bezieht sich

---

<sup>17</sup> Forschner, S. 144

ferner auf lebendes und totes Inventar. Das Verbum οικειουν bedeutet in bezug auf Sachen 'sich aneignen', in bezug auf Personen aktiv 'auf seine Seite bringen', passiv 'mit jemanden vertraut bzw. bekannt sein'. Den Gegensatz zu οικειως bildet gemeinhin das Wort αλλοτριος, das 'was einem anderen gehört'. bzw. in einem weiteren Sinn 'was einem fremd ist'. Οικειως bezeichnet ursprünglich also einfach das, was zum Haus gehört, das Angehörige, Verwandte, Eigene, Nahe, Liebe, Vertraute im Gegensatz zum Fremden. Damit verbindet sich sehr früh eine zweite Bedeutung. Das "Eigene" im Sinne des nächsten Interessen-, Wirkens- und Aufgabenkreises des Einzelnen, dem die Polissittlichkeit gebietet, das 'Seine zu tun' und es nicht über 'Fremdem' zu vernachlässigen."<sup>18</sup> Forscher sieht eine enge Beziehung und Bedeutung zum sokratischen επιμελεισθαι, dem Interessenehmen, Sichsorgen um etwas, und zwar in erster Linie um sein eigenes Selbst, seine Tugend, sein Glück, das Leben der Polis. In stoischen Texten bedeutet das Wort οικειουν auch häufig 'etwas mit etwas bzw. jemanden mit jemandem bzw. mit etwas vertraut machen'. Diogenes Laertius, Cicero, Hierokles und auch Stobäus liefern die wichtigsten Texte der stoischen Oikeiosislehre, worauf auch A.A. Long/D.N.Sedley detailliert hinweisen, was von mir noch aufgezeigt werden wird. Diese Texte sind Ausgang und auch Fundament der stoischen Ethik. So zeigt Diogenes Laertius auf, dass das erste Streben eines Lebewesen auf seine eigene Erhaltung bedacht ist, und er tut dies aufgrund seiner eigenen Verfassung und Selbsterfahrung vom Augenblick der Geburt an, noch bevor es Nützliches und Schädliches kennen gelernt hat. Somit kann man von der Annahme ausgehen, dass die Natur das Lebewesen so geschaffen hat, dass es sich nicht selbst entfremdet, bzw. sich weder fremd noch nah sei.<sup>19</sup> Dieses instinktive Aussein-auf-etwas ist zielgerichtet und erstreckt sich auf die Nahrungssuche, Körperentfaltung, den Selbstschutz, und um daher auch unterscheiden zu können, in Fremdes, Gefährliches, Schädliches und andererseits in Nahes, Vertrautes, Schützendes und Lebensförderndes. Es ist auf eine Sicherung des Bestandes des eigenen Seins gerichtet. Dieses sich selbst zugeneigte Gerichtetsein auf sein eigenes Sein wird *nicht* durch eigene Zwecksetzung oder Wahl konstituiert, sondern ist aller Erfahrung und jedem Entschluss vorgeordnet und wird somit gestiftet durch die

---

<sup>18</sup> Forscher, S. 144/145

<sup>19</sup> *ibid*, S. 145/146

schöpferische Universalnatur.<sup>20</sup> Die Oikeiosis ist für das Lebewesen somit als zielgerichtete Aktivität und nicht als distanzloser Prozessverlauf zu verstehen und dieses findet je nach eigener Verfassung und Zustand dadurch auch seine Befriedigung. Dass alle Lebewesen in irgend einer Form schon immer eine Beziehung zu sich selbst haben, erklärt, dass sie bestimmte Dinge suchen und andere meiden und es ihnen in diesem ständigen Suchen und Meiden um ihr eigenes Sein geht. Hierokles betont den Gedanken, dass das erste, dessen ein Lebewesen inne wird, nicht die Dinge der Welt, sondern sein eigenes Sein ist, dass andererseits aber jede Selbst-Empfindung sich in Beziehung zu Anderen setzt.<sup>21</sup> Forscher weist hier auf Diogenes Laertius bzw. Chrysipp hin und bringt diesen Gedanken mit dem Terminus *syneidesis* (συνειδεις) -Mitwahrnehmung- in Verbindung, Cicero übersetzt dies mit *sensus sui* und Seneca formuliert diesen Sachverhalt im platonischen Sinn als ein Sicherverhalten der Seele zum Körper.<sup>22</sup> Ferner gehört die Selbstwahrnehmung auch zur Natur der Tiere.

So ist mit der äußeren Wahrnehmung schon von Geburt an eine innere "Mitwahrnehmung", quasi die Selbstaffektion verbunden. Diese reflexive Struktur, durch konstituierte Selbstaffirmation bedingt, zeigt jedem Lebewesen, dass es so etwas wie "Eigenes" und "Fremdes" gibt. Lust und Schmerz, Nutzen und Schaden, Hilfe und Bedrohung, all dieses kann man jedoch nur wahrnehmen, wenn man es als etwas Eigenes und/oder Fremdes erfährt. Nach Porphyrios<sup>23</sup> ist das Wahrnehmen -nach den Schülern Zenons- auch der Ursprung des strebenden Unterscheidens von Eigenem und Fremden und somit ist die Oikeiosis als Ursprung der Gerechtigkeit zu sehen. Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit kann ja nur bei einem sich wahrnehmenden und bejahenden Wesen empfunden werden. Porphyrius sagt ferner auch, dass Pflanzen die Wahrnehmung, Selbstwahrnehmung und Trieb fehlen, weshalb ihnen auch kein Unrecht geschehen könne. Im weiteren Textverlauf des Diogenes Laertius bezüglich der Oikeiosislehre wird deutlich, dass das was sachlich und zeitlich vorgängig zählt, nicht die Lust, sondern das eigene Sein, dessen Wahrnehmung und Entfaltung sind.<sup>24</sup> Wenn das Lebewesen in naturgemäßem Zustand/Tätigkeit, das ihm Eigene und Zuträgliche erreicht bzw. nicht erreicht hat, erfährt es Lust und/oder Schmerz. Dagegen spricht Epikur von

---

<sup>20</sup> Forscher, S. 146

<sup>21</sup> *ibid*, S. 146

<sup>22</sup> *ibid*, S. 146/147

<sup>23</sup> *ibid*, S. 147

<sup>24</sup> *ibid*, S. 147

der Lust/Freude als dem ersten und letzten Gegenstand des Strebens, *dem* Prinzip allen Tätigseins.

Was den Menschen betrifft, stellt die stoische Theorie der Oikeiosis, diesen zunächst auf eine dem Tier ähnliche Stufe, nämlich die der Wahrnehmung, Selbstwahrnehmung, Selbstaffirmation. Gemeinsam ist somit der sich hieraus einstellende Trieb zur Selbsterhaltung und auch Selbstentfaltung. Er ist somit bei allen Lebewesen gleich. Solange Mensch und Tier sich ähnlich sind, d.h. auf einer Stufe stehen, ähneln sich auch ihre Bedürfnisse, was die Nahrungssuche, Schutz vor Feindlichem, Regeneration (und auch der Zeugung), darunter auch die zielgerichteten spontanen Aktivitäten der Erhaltung des eigenen Seins angeht.

Epikur sah in dem auf Selbsterhaltung abzielenden Naturtrieb der Stoa eine ausschliesslich egozentrische Angelegenheit. Der lebende Organismus ist seiner Bestimmung nach auf Fortpflanzung aus, denn Cicero<sup>25</sup> sagt, dass es widersinnig wäre, *“wenn die Natur die Zeugung beabsichtige und um das Geliebtwerden des Gezeugten sich nicht kümmerte.”* Die Zuneigung betrifft also nicht nur das eigene Sein, sondern auch das der Nachkommenschaft. Nur bei einigen Tieren sei dieser Trieb auf die Brutpflege während der Zeit ihres Wachstums beschränkt, da sie vereinzelt leben. Andererseits gibt es Tierarten, welche einen Trieb zur instinktiven Vergemeinschaftung haben. Letzterer dient dem gegenseitigen Vorteil zur Erhaltung der Art. Als Beispiele dienen Cicero Ameisen, Bienen und Störche. Forschner bemerkt dazu, dass die Belege für die Verbindung von Selbsterhaltungstrieb und Arterhaltungstrieb die Stoa in dem gewaltigen zoologischen Material fand, welches während des Alexanderzuges und im Anschluss daran angehäuft wurde und bezieht sich hier auch auf Pohlenz.<sup>26</sup> Aus der Sicht der Stoa erscheint der Mensch von Natur und Instinkt her eindeutig als ein Lebewesen, welches auf ein Leben in der Gemeinschaft angewiesen ist. Forschner weist nun auf die Bedeutung von oikeion (οἰκειον) hin, welches als einem Lebewesen Angemessene zu sehen ist und bezieht sich hierbei auf Aristoteles.<sup>27</sup> Wenn also ein Lebewesen auf das für es Angemessene hinsteuert, dann versteht man die erst von der Stoa eingeführte Unterscheidung von oikeion (οἰκειον) und proton oikeion (πρῶτον οἰκειον) bzw. ta kata physin (τὰ κατὰ φύσιν) und ta prota physin (τὰ προτὰ φύσιν) und zwar im zeitlichen,

---

<sup>25</sup> Forschner, S. 148

<sup>26</sup> *ibid*, S. 148

<sup>27</sup> *ibid*, S. 148

nicht im wertenden Sinn.<sup>28</sup> Denn nur in der Einführung einer zeitlichen Abfolge einer Entwicklung kann man den stoischen Gedanken des Naturgemäßen auch verstehen. Ich möchte hier wiederum auf Robert Bees' Werk über die Oikeiosislehre der Stoa, welches er als "I. Rekonstruktion ihres Inhaltes" bezeichnet, hinweisen. Aus diesem Grund erscheint es mir wichtig, auch Forscher<sup>29</sup> zu diesem Komplex wörtlich zu zitieren:

*"Von einem προτον οικειον spricht die Stoa inbezug auf alle Lebewesen, inhaltlich sind damit stets die eigene Verfassung, die der Nachkommenschaft bzw. die der Lebensgemeinschaft und die ihrer Erhaltung dienenden Dinge gemeint.. Plutarch [Stoic.rep.1038 B = SVF III, 179] beklagt sich darüber, dass Chrysipp in all seinen Büchern über Naturphilosophie und Ethik mit dem Grundsatz operiere, die Lebewesen seien vom Augenblick der Geburt an sich selbst, ihre Teilen und ihrer Nachkommenschaft gegenüber wohlgesinnt. Nun gibt es wenig Sinn, einem Säugling einen Primäripuls zur Erhaltung seiner Nachkommenschaft zuzusprechen. Gemeint ist wohl eine Anlage (λογος σπερματικος), die dann in Erscheinung tritt, wenn die Zeugungs- bzw. Gebärfähigkeit erreicht und realisiert wird. So gesehen scheint die Stoa auch beim Tier eine Entwicklung der Oikeiosis angenommen zu haben derart, dass zur primären und je aktuellen Selbstliebe in einer bestimmten Lebensphase die instinktive Liebe zur eigenen Nachkommenschaft hinzutritt und erstere sogar in bestimmten Situationen überwiegen kann. Das Oikeiosis-Verhältnis Eltern-Kind ist nicht umkehrbar; zwar nimmt das Junge die Mutter nicht als etwas Fremdes und Schädigendes, sondern als etwas Vertrautes und nützlich wahr, doch diese Beziehung ist selbstbezogen. Ob die Stoa bei bestimmten Tieren einen instinctus sociales ansetzte, der ihr Leben von Anfang an leitet, oder ob sie diesen naturalen Impuls als aktuell tätigen erst einer bestimmten Entwicklungsphase zuordnete, bleibt unklar. Der Entwicklungsgedanke im Kontext der Oikeiosislehre scheint jedenfalls im Blick auf Tiere von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein. Um so mehr erhält er in stoischer Sicht für die Betrachtung des Menschen."*

Abschließend kann man, was den Inhalt der Lehre betrifft, feststellen, dass die durch die Oikeiosis begründete naturale Selbstliebe, welche sich in Tätigkeiten der Selbsterhaltung, Selbstentfaltung, auch Reproduktion und im Suchen des Zuträglichen und Meiden der schädlichen Dinge äußert, zunächst beim Menschen auf eine animalische Konstitution schließen lässt. Die Entwicklung des Logos,

---

<sup>28</sup> Forscher, S. 148/149

<sup>29</sup> ibid, S. 149

welcher beim Menschen etwa vom 7 bis zum 14. Lebensjahr beginnt, sieht die Stoa als einen Reifeprozess. Sobald jedoch die Vernunft einsetzt bzw. zur Entfaltung kommt, wird diese in ihrer gesunden Verfassung zum primären Gegenstand des Interesses. Laut Diogenes Laertius tritt beim Menschen zu Wahrnehmung und Trieb noch der Logos hinzu, und zwar nicht als Gegner, sondern als Bildner des Triebes.<sup>30</sup>

#### ***Kapitel 4: Pneumalehre***

Um die naturalistische Ethik und letztendlich die Oikeiosislehre, welche sich ja aus dieser entwickelt bzw. ergibt, zu verstehen, muss man sich mit der Pneumalehre der Stoa befassen, die ich möglichst kurz zu referieren versuche:

Ich beziehe mich auch hier wieder auf Maximilian Forschner, um bei dem geschlossen Bild seiner Stoa-Forschung zu bleiben. Forschner vertritt die Auffassung, dass die Denkungsweise der Stoa anthropozentrischer ist als die pythagoreische Tradition, da ihr an einer strengen Abgrenzung liegt. Alle Dinge und deren Gestalt und auch deren qualitative Eigenart verdanken diese dem Pneuma. Die ganze Hyle wird kontinuierlich vom Pneuma durchzogen, jedoch in unterschiedlicher Reinheit und Stärke, denn nicht die Materie, sondern das Pneuma stellt das Prinzip der Differenzierung dar! Das pneumatische Substrat in den verschiedenen Teilen der Hyle verfügt also über eine differenzierte Intensität und auch Qualität. Diese Eigenschaften begründen den Stufenaufbau des Seienden. Letzterer ist so geartet, dass das jeweils höher stehende Ding die Qualitäten der niederen in sich hat und durch neue überbietet. Wenn sich das Pneuma zum Logos verdichtet, ist die höchste endzweckhafte Stufe des Seins erreicht. Die Stoa unterscheidet streng zwischen Mensch und Tier, wenngleich beide Lebewesen auch vieles gemein haben, nämlich Zeugung-, Wachstums-, und Lebensbedingungen. Was Mensch und Tier jedoch zutiefst unterscheidet und ersteren auszeichnet, ist der Logos. Zur Begriffsbildung, Einsicht in die Zusammenhänge und Ereignisse, sittliche Einsicht und sittliches Verhalten befähigt nur der Logos. Nur der Mensch besitzt alle Eigenschaften des pneumatischen Substrates. Und so vermag sich der Kosmos in seiner Vielfalt und Einheit in jedem einzelnen Wesen zu spiegeln. Das Ziel jedes einzelnen Menschen wird daher auch als Nachahmung und Betrachtung

---

<sup>30</sup> Forschner S. 150

des Kosmos bestimmt. Pflanzen und Tiere sind demnach vom schöpferischen göttlichen Prinzip um der Menschen und der Götter willen gebildet. *„Allein die Partizipation am Logos als höchste Stufe des pneumatischen Substrats konstituiert Gemeinschaft im vollgültigen Sinn, eine Gemeinschaft von Göttern und Menschen, in der den Göttern die Hegemonie gebührt.“*<sup>31</sup>

### **Kapitel 5: naturalistische Ethik innerhalb der Oikeiosislehre**

Somit geht es bei der Physis, Psyche und dem Logos um verschiedene Formen der Einheitsbildung (συστάσις), welche die pneumatische Naturkraft zu einer Lebenseinheit organisiert und sich spezifisch zielgerichtet bewegt. Wenn man nun davon ausgeht, dass im Sinne der Oikeiosis der Wohlgeneigtheit dem eigenen Sein/Ich gegenüber ein instinktives Verhalten zugrunde liegt, dann kann man wohl von einer naturalen Bestimmtheit der Oikeiosis sprechen, folglich liegt diese Selbstaffirmation dann bei Mensch und Tier innerhalb der Organisation des eigenen Selbst/Ich vor. Das eigene Sein/Ich bildet sich natural zu sich selbst in der jeweils erreichten Lebensstufe in verschiedenen Phasen aus. Forscher verweist in diesem Zusammenhang auf Seneca, *Ep.* 121, 14-16, worin dieser die Betonung des Eigenrechts der kindlichen Lebensphase durch die *stoische Pädagogik* betont, welche erst in der Neuzeit von Rousseau wieder aufgenommen wurde.<sup>32</sup> Schon in der Kindheit unterscheidet sich, nach stoischem Verständnis, der Mensch vom Tier, wenn auch noch unterentwickelt, durch die Anlage der Vernunft. Das Kind entwickelt jedoch durch instinktive Triebe und bloßes Empfinden zur wachsenden Erfahrung durch gewisse „Vorgriffe“, Das Kind lernt so Nützliches vom Schädlichen zu unterscheiden. Auf Basis dieser Vernunftanlage bilden sich naturhaft (φυσικῶς) die Prolepseis =(Vorwegnahmen). Zunächst dienen diese ‚Vorwegnahmen‘ der primär animalisch strukturierten Verfassung und auch deren Güter. Gemäß dieser Lehre vermag ein Kind, wie schon gesagt, erst etwa ab dem 7. bis etwa dem 14. Lebensjahr seine Vernunft allmählich bewusst durch Begriffs- und Urteilsbildung, zu gebrauchen und einzusetzen. So auch in der Folge der Erwachsene, sodann gestützt auf den Logos. Durch den Reifungsprozess des Logos wird der Mensch seines zielhaften Wesens inne, darauf richtet sich nun die Oikeiosis und das mit ihr verbundene Streben. Aus der Prolepsis entwickelt sich das vernunftbegabte Wesen aufgrund seines Vorwissens des Guten und Schlechten in Stufen hin zur Oikeiosis zu seinem eigenen Sein. Die stoische Theorie gibt eine Antwort auf die Fragen, ob

---

<sup>31</sup> Forscher, S. 55/56

<sup>32</sup> *ibid.*, S. 150



Tätigkeiten gut oder schlecht sind, dies in Erhaltung und Entfaltung des eigenen Seins, was wiederum die Hauptursache der Tätigkeiten darstellt. Es sei allerdings festgehalten, dass, wenn dieser Vorgriff durch den Menschen hinsichtlich der Selbstentfaltung mittels der *Vernunft* des wahrhaft für den Menschen Eigenen und Guten naturgemäß erfasst ist, diese Dinge in den Rang des Gleichgültigen (*αδιαφορον*) herabsinken.<sup>33</sup> Der *Vernunft*, als methodisch reflektierend, fällt daher die Aufgabe zu, den Vorgriff auf das wahrhaft Gute zur Klarheit und vollen Bestimmtheit zu bringen.

### **Kapitel 6: Prolepsis-Lehre**

Die Oikeiosis ist ohne die Prolepsis nicht denkbar. Es herrscht jedoch Unklarheit über die Auslegung der >Vorgriffe<, weshalb ich hier Forscher zitieren möchte:

*“Mit dieser kurzen Skizze sind Grundthesen der stoischen Ethik angesprochen: (a) sie behauptet einmal die naturwüchsige Entstehung sittlicher ‘Vorgriffe’ (προληψεις); (b) sie behauptet zweitens die parallele Entstehung eines spontanen Strebens zur Realisierung des Inhaltes dieser Vorgriffe und eines naturwüchsigen Strebens derart, dass die primär animalischen Triebe allmählich von einem Vernunftinteresse überlagert werden. Gleichwohl gilt: ‘die sittliche Person konstituiert sich nicht naturwüchsig, sondern durch reflexive Klärung und willentliche Aufnahme der durch die Natur vorgegebenen Tendenzen.’”*<sup>34</sup>

Forschner hält dazu weiter fest, dass es bei Plutarch eine Passage gibt, in der Chrysipp darauf bestehe, dass seine Theorie des Guten und Schlechten am meisten an die “in unserer Natur wurzelnden Vorgriffe anknüpfe.” Bei Diogenes Laertius gibt es jedoch den Satz, dass [etwas] Gerechtes und Gutes naturwüchsig (*φυσικῶς*) erfasst würde. Was mit den in unserer Natur wurzelnden Vorgriffen (*εμφυτοὶ προληψεις*) bzw. dem naturwüchsigen Erfassen (*φυσικῶς νοεῖν*) genau gemeint ist, ist weder bei Plutarch noch bei Diogenes klar ersichtlich. Das Bedeutungsverhältnis der Termini *προληψεις* [naturwüchsige Vorgriffe] und *κοινὰ ἐννοιαὶ* (Vorstellungen die allen Menschen gemeinsam sind) ist ferner unklar. In diesem Zusammenhang erklärt Forscher weiter, dass daher nicht alle gemeinhin bekannten Vorgriffe den unhintergehbaren Ausgangs- und Bezugspunkt methodischer Begriffsbildung und auch Argumentation bilden; denn nur durch zunehmende Erfahrung und

---

<sup>33</sup> Forscher, S. 151

<sup>34</sup> *ibid.*, S. 151

verstandesgemäße Zergliederung (διαρῥωσις) gelangen sie zur Differenziertheit, Klarheit und Bestimmtheit, mitunter auch zu falschen Konnotationen. Die bei allen Menschen auftretenden naturhaft entstehenden Vorgriffe verdienen allerdings dadurch höchstes Vertrauen.<sup>35</sup> *“Die universale naturwüchsige Genesis sittlicher Vorstellungen wird allen Menschen auftretenden naturhaft entstehenden Vorgriffe verdienen allerdings dadurch höchstes teleologisch als Leistung der göttlichen Universalnatur interpretiert.”*<sup>36</sup>

Die Frage, ob es bei der Prolepsis um (keimhaft) angeborene bzw. apriorische Ideen geht, welche dem stoischen Dogma von der menschlichen Seele als einer tabula rasa bei der Geburt widerspricht (so Bonhoeffer)<sup>37</sup> beantwortet Forscher so, dass die Prolepsis der erste Begriff einer Sache ist, welche sich durch immer wiederkehrende einfache und unbewusste Handlungen ergibt. Cicero und Seneca beschäftigen sich speziell mit der Frage, wie sich die Stoa die Entstehung sittlicher Elementarvorstellungen mittels verschiedener Operationen und Leitlinien vorstellt. Die Stoa geht anscheinend von der Ansicht aus, dass sich die naturwüchsige, wie auch die methodisch bewußte Begriffs- und Urteilsbildung nach denselben Handlungen und auch Leitlinien vollzieht: usus/περιπτωσις; conjuncto/συνθεσις, similitudo/ομοιότης, collatio/αναλογία. Bei Cicero und Seneca wird für die Bildung sittlicher Elementarbegriffe und sittlicher Urteile primär die Analogie herangezogen; denn der Unterschied des Begriffs Prolepsis in den hellenistischen Schulen bezog sich offensichtlich nicht auf die Bedeutung des Wortes, sondern auf die Theorie der Genesis als mit dem Wort Gemeinten. In den Kontext der Oikeiosislehre gehört dann auch die Theorie der φυσικαι εννοιαι, folglich ist daraus zu verstehen, dass der Vorgriff des sittlich Guten als des der menschlichen Person Eigenen und Zuträglichen in Analogie zur Prolepsis des der animalischen Verfassung Eigenen und Zuträglichen gebildet wird. (Forschner bezieht sich hier auf Pohlenz, Die Stoa I, 57.) Für die Prolepsis im ganzen und als naturwüchsigen Begriff der Dinge votiert nach DL VII, 54 schließlich auch Diocles Magnes. Für das stoische Verständnis dürfte diese naturwüchsige sittliche Begriffs- und Urteilsbildung von Bedeutung sein. Wenn man nun die bisherige Interpretation der προλεψις als einen umrisshaften, unbestimmten,

---

<sup>35</sup> Forscher, S. 152

<sup>36</sup> ibid, S. 152

<sup>37</sup> ibid, S. 152 ff

undifferenzierten Vorgriff sieht, so wäre die Prolepsis ja von einem vollkommen bestimmten Ausdruck einer Sache (=ορος) zu unterscheiden. Forscher führt nun weiter aus, dass für die Prolepsis bzw. den Ausdruck eine erste Skizze, eine umrisshafte Beschreibung, stehen kann im Unterschied zur ιδιον αποδοσις, die einen Gegenstand präzise und vollständig in seinen allgemeinen und besonderen Merkmalen definiert. Wichtig ist hier die Aussage von Epiktet, welcher altstoisches Gedankengut vertritt und vermeint, dass die Prolepsis allen Menschen gemeinsam sei; Uneinigkeit beginne jedoch erst dort, wo es um die Applikation (εφαρμογη) der Prolepsis auf die einzelnen Dinge geht. Es werden Beispiele sittlicher Grundbegriffe von Epiktet angeführt, wie eine solche von ihm zitierte Prolepsis zu verstehen ist: gerecht (δικαιον), gut (αγαθον), schön (καλον), passend (πρεπον), nützlich (ωφελιμον) und wie daraus gebildete Urteile dann lauten, z.B.: *“das Gerechte ist schön und passend und zuträglich.”* Man kann daraus schließen, dass die Prolepsis nicht das Wesen einer bestimmten Sache vermittelt.<sup>38</sup>

Die Prolepsis stellt daher etwas Komplexes und undifferenziertes Ganzes dar, welches erst durch Zergliederung in seine Bestandteile aufgelöst und strukturiert werden muss. Erst dann kann es einer adäquaten Bestimmung eines bestimmten Gegenstandes dienen. Mit καθολον dürfte eher “unbestimmt allgemein” als “generisch allgemein” gemeint sein. Grundlegend wichtig finde ich nun Forschners weitere Ausführungen, was den Sprachgebrauch bei Aristoteles hinsichtlich des alltäglichen Vorwissens betrifft, wonach dieses der philosophischen Reflexion nicht im Sinne einer art- oder gattungsmäßigen Allgemeinheit, sondern im Sinne eines unbestimmt Allgemeinen, eines “zusammengegossenen Ganzen” vorausgehe. Wichtig halte ich ferner den Hinweis von Forscher auf den undifferenzierten und differenzierten Begriff.<sup>39</sup> Forscher führt dann weiter dezidiert aus:<sup>40</sup>

*“Wo Aristoteles in der Eudemischen Ethik und in der Metaphysik von den Anknüpfungspunkten spricht, den jeder für die Erforschung der Wahrheit bietet, nennt er das zwar richtig, aber unklar und verworren Gesagte [...] In diesem Zusammenhang notiert Aristoteles, dass jeder etwas habe, was der Wahrheit nahe stehe, dass man aber sehr wohl etwas im Ganzen haben, im Einzelnen aber verfehlen könne.*

---

<sup>38</sup> Forscher, S. 153

<sup>39</sup> ibid, S. 153

<sup>40</sup> ibid, S. 154

*Relevant wird dieser Sachverhalt für Aristoteles im Kontext der Verwendung mehrdeutiger Begriffe [...], zu denen eben auch alltagssprachlich verwendete sittliche Grundbegriffe wie "gut" gehören. Bei dem Prädikat ἀγαθόν ist der eigenartige Fall gegeben, dass das gleiche Wort bezüglich verschiedener Gegenstände weder völlig Gleiches, noch völlig Verschiedenes bedeute.*

*Damit eine Rede über einen Gegenstand hier eindeutig und adaequat wird, genügt es nicht, im unbestimmt allgemeinen Vorgriff über ihn zu sprechen; vielmehr muss der Vorgriff in seine verschiedenen Bedeutungen des Wortes verglichen und der besonderen Bedeutung zugeordnet werden.<sup>41</sup>"*

Wenn man nun die Theorie der Prolepsis innerhalb der Theorie der Oikeiosis auf Basis des bereits von Aristoteles thematisierten Problems der Verhältnisbestimmung von Spontaneität und Reflexion genauer wiederum von zunächst undifferenzierten und unreflektiertem Vorwissen hin zu differenzierten und begründetem Wissen verfolgt, dann kann man daraus erkennen, dass beide Theorien auf eine solche Entwicklung hinweisen. Forscher stellt jedoch zwei sehr wichtige Unterscheidungen zwischen Aristoteles und der Stoa fest:

- Für Aristoteles ist das was jeder als der Wahrheit nahestehend (οκείον) immer schon mitbringt oder auch mitbringen muss der Ausgangs- bzw. Bezugspunkt jeglicher ethischen Reflexion, nämlich ein unbestimmtes Ganzes [...] und Mehrdeutiges [...].
- Dieser bei Aristoteles in bezug auf die Ethik noch konstitutive Rahmen einer vorgängigen unmittelbar gelebten, auch erlebten und eingewöhnten Polisittlichkeit, wird von der Stoa der Leistung der Natur überantwortet und auch universalisiert. Da die Stoa den Menschen in seiner spezifischen Art innerhalb der Universalnatur als Leistungsträger und nicht in der Polisinstitution sieht, besitzt der Mensch daher ein unbestimmtes allgemeines Vorwissen über gut und schlecht.

Andererseits wird das Verhältnis dieses Vorgriffs zum differenzierten und begründeten Wissen von der Stoa auch nicht anders gedacht als von Aristoteles.

Die Lehre der Oikeiosis besagt nun, dass ein sich zu sich selbst verhaltendes Wesen je schon sein eigenes Sein affirmiert. Voraussetzung ist, dass dieses Wesen vernunftbegabt ist, und wenn dies der Fall ist, bildet sich naturwüchsig auch ein Vorwissen des Guten und Schlechten im Sinne des der eigenen Verfassung

---

<sup>41</sup> Forscher, S. 154, 155

dienenden Nützlichen und Schädlichen. Letztlich integriert ein solcher Prozess alle Entwicklungsstufen des bestimmten Seienden. Logischerweise kann der kindliche Vorbegriff auf Basis der animalischen Existenz hinsichtlich des Guten und Zuträglichen zunächst einmal nur unbestimmt sein. Um unterscheiden zu können bedarf es auch der Erfahrung, der Gewöhnung, wie auch der Methodik und Analyse, um dann differenziert und auch strukturiert entsprechend auf bestimmte Gegenstände angemessen reagieren zu können. Ebenso bedarf natürlich auch ein naturwüchsiger Vorgriff einer entsprechenden Bildung resp. Erziehung gemäß Analogie, wenn sich diese Vorgänge naturhaft vollziehen sollen. Genauer gesagt heisst dies, dass jedem Menschen als naturwüchsigem Vernunftwesen der Unterschied zwischen dem leiblich Guten und dem sittlich Guten, sowie das jeweilige richtige Verhältnis bewußt sein muss, d. h. es wird zumindest das Wissen vorausgesetzt. Was mit "gut" und der eigenen Verfassung förderlich ist und dass das "dem eigenen Sein Förderliche" auch etwas Mehrdeutiges sein kann, muss wiederum einer genaueren Bestimmung unterzogen werden.

Die Stoa entwickelt ihre Theorie des guten menschlichen Lebens auch im Blick auf die naturwüchsige Prolepsis. Der Begriff "gut" ist zwar enthalten, jedoch nicht explizit unterschieden und strukturiert. Aus dem Ansatz des sich in Stufen entwickelnden Wesens und *seiner Dikeiosis* heraus ergeben sich Probleme, nämlich:

- wie das Verhältnis des "ersten Naturgemäßen" (το πρωτον καταφυσιν)
- zum zielhaft Naturgemäßen, das Verhältnis des naturgemäßen Lebens (ο κατα φυσιν βιος)
- zum sittlichen Leben (ο ομολογουμενος) genau zu denken ist.

Auf die grundlegende Frage, weshalb wir ganz bestimmte Dinge und Zustände für erstrebenswert halten und hinsichtlich dieser Dinge und Zustände und auch auf diese anzustrebenden Tätigkeiten von gut oder schlecht sprechen, gibt die stoische Theorie der Oikeiosis die Antwort. Die Stoa ist davon überzeugt, dass dies jedem Lebewesen von Natur aus mitgegeben ist. Dieser vorgängige Trieb ist auf die Erhaltung des eigenen Seins gerichtet. Alle, aber auch wirklich alle aus dem Trieb resultierenden Interessen werden auf die planende und schaffende Allnatur zurückgeführt. Beim Tier geschieht dies durch ein Zusammenwirken von Wahrnehmung, Selbstwahrnehmung und Trieb instinktiv. Bei allen erwachsenen Menschen jedoch wird dies noch durch den Logos auf der Basis vermittelt, dass

schlussendlich Logos und eigene Verfassung als die Hauptursachen (συνεκτικόν αἰτιόν) anzusehen sind. Die spezifische Fähigkeit, welche nur dem Menschen im Unterschied zum Tier durch den Logos mitgegeben ist, ist bereits 'keimhaft' angelegt, was ihn, den Menschen, wiederum zur Entfaltung seiner naturwüchsigen Interessen befähigt. Diese Fähigkeit beinhaltet die Sprache und damit verbunden die Begriffsbildung, ferner das Erschließen und Erkennen von Zusammenhängen, wie auch den Impuls zum Handeln. Die Stoa verweist durch Cicero<sup>42</sup> in diesem Zusammenhang auf Kinder, welche ohne Anleitung und auch ohne Vorgabe weiterer Zwecke auf die Erkenntnis von Zusammenhängen aus sind und Freude bekunden, wenn sie durch eigenes Nachdenken Zusammenhänge herausfinden konnten. Dieses, von der Oikeiosis vorgegebene Streben zur Vernunft beinhaltet nicht automatisch die Einsicht nach sittlichem Verhalten. Insbesondere der erwachsene Mensch als Denkender und Strebender tut dies primär zunächst aus und durch sich selbst und nicht etwa aufgrund einer vorgriffähnlichen/vorgegebenen Natur. Die Hauptursache ist daher nicht etwa eine unwillentliche Wahrnehmung, Selbstwahrnehmung und etwa der mit diesen zusammenhängende instinktive Trieb. Es liegt in der Hand des Menschen, was er als wahr, gut bzw. falsch oder schlecht beurteilt, oder wozu er seine Zustimmung gibt. *„Die Freiheit der Zustimmung ist eine wesentliche Eigenschaft des ausgebildeten Logos.“*<sup>43</sup> Daraus resultierend erfährt der erwachsene Mensch, dass er nicht nur ein ihm etwas *Gegebenes*, sondern auch etwas *Aufgegebenes* zu erfüllen hat, welches er durch eigenes Tun vollenden, oder auch verfehlen kann. Forscher führt in diesem Zusammenhang aus, dass das Problem einer theoretischen oder praktischen Verfehlung die Stoa in eine kaum lösbare Aporie führt. Wenn im Bereich des menschlichen Logos der Akt der Zustimmung, welcher absolut in seiner Hand liegt, sich im Grunde selbst pervertiert, so ist diese Perversion letztlich nicht hauptsächlich auf externe Faktoren zurückzuführen, was dem Griechen letztendlich auch ein schwer fassbarer Gedanke ist. Die Stoa pocht einerseits auf die menschliche Verantwortung für Irrtum und Fehlverhalten und versucht andererseits zugleich entlastende Erklärungen zu finden. Als Resultat von Fehltritten sieht die Stoa daher den verführenden Schein der natürlichen und

---

<sup>42</sup> Forscher, S. 157

<sup>43</sup> *ibid*, S. 157

sozialen Umwelt an.<sup>44</sup>

In der Stoa haben die sich im menschlichen Wesen naturwüchsig bildenden Vorgriffe konstitutive Bedeutung. Damit verbunden sind die sich spontan bildenden Impulse des Logos als Naturkraft, um hieraus reflektiv und frei Orientierung gewinnen zu können. Die Disposition zu den Mitmenschen, den *instinctus socialis*, errang laut Forscher in der mittelalterlichen und frühen neuzeitlichen 'philosophia practica' einen bedeutenden Stellenwert. Laut Cicero<sup>45</sup> der sich auch ausführlich mit der stoischen Lehre des menschlichen Sozialtriebes befasst, geht die Lehre von der Oikeiosis zu den Mitmenschen mit ziemlicher Sicherheit auf Zenon zurück.

Die natürliche Liebe der Eltern zu ihren Kindern ist der erste von ihm angeführte Punkt. Diesen Trieb haben Mensch und Tier gemeinsam. In erster Linie sind bei jedem einzelnen Lebewesen diese Triebe zielgerichtet auf das, was ihm nützlich ist.

*"Dies kann bis zum Einsatz des eigenen Lebens für die Nachkommen bzw. die Gemeinschaft gehen. Dann schlägt Cicero einen gewaltigen Bogen mit dem nur auf den Menschen zutreffenden Satz: hieraus erwächst eine natürliche Wohlgeneigtheit (commendatio = οἰκείωσις) zwischen allen Menschen derart, dass der Mensch dem Menschen gerade deshalb, weil er Mensch ist, nicht als etwas Fremdes erscheinen sollte."<sup>46</sup>*

Die natürliche Selbstliebe und die der elterlichen Liebe zu den eigenen Nachkommen, sowie auch der naturale Sozialtrieb bzw. eine Wohlgeneigtheit zu allen Gattungsgliedern, ist nach Forscher nicht unbedingt so ohne weiteres als gegeben anzusehen. So ist Forscher auch der Meinung, dass die vorhandenen Parallelen aus anderen Quellen nicht unbedingt eine befriedigende Auskunft geben, und die menschliche Gattung als Gegenstand der Oikeiosis für Chrysipp und seine Vorgänger demnach nicht belegt ist. Erst zeitlich später zu datierende stoische oder von der Stoa beeinflusste Texte über Elternliebe, Herdentrieb und universaler Oikeiosis und die Ausweitung der Oikeiosis hinsichtlich naturwüchsiger Zuneigung vom Selbst zu Eltern/Kindern, Verwandten, Freunden, Mitbürgern, Volksgenossen bis hin zur gesamten Menschheit schließen diese Lücke. In diesem Zusammenhang verweist Forscher auf S. G. Pembroke, welcher mit Nachdruck auf die Ethische Elementarlehre und die bei Stobaeus erhaltenen Exzerpte von Hierokles hinweist, einem Spätstoiker (aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.) und dessen Ἠθικὴ στοιχειωσις und Φιλοσοφούμενα, Texte, die allem Anschein nach

---

<sup>44</sup> Forscher, S. 157

<sup>45</sup> ibid, S. 157

<sup>46</sup> ibid, S. 158

doch auf dem Boden altstoischer Tradition stehen, was wiederum besagt, dass die Theorie der Oikeiosis die Basis der Ethik darstellt. Hierin entwickelt Hierokles die Theorie von der konzentrischen Ausweitung der Oikeiosis vom Selbst bis hin zur gesamten Menschheit. Hierokles fordert darin die schrittweise Ausweitung unseres Verwandtschaftsgefühles mit abnehmender Intensität zur Peripherie. Das Ziel ist dann erreicht, wenn die Zuneigung mit gleicher Intensität uns selbst wie die gesamte Menschheit umfasst.<sup>47</sup>

*“Und genau dies scheint auch die Position von Ciceros Quelle in De fin. III. 19.63 zu sein: die commendatio zu allen Menschen erscheint hier einmal als Resultat eines naturalen Entfaltungsprozesses, zum anderen aber als Aufgabe (ut oporteat!), die dem Menschen als sittlichen Wesen gestellt ist.”<sup>48</sup>*

Schlussendlich kann von der stoischen Theorie der Oikeiosis gesagt werden, dass unterschieden wird:

- zwischen dem Menschen als sittlichem Wesen und dessen Leistung innerhalb des *instinctus socialis*, und
- der Selbstentfaltung des Logos als Naturkraft beim Menschen, und dem
- was durch die eigene Bildung der menschlichen Vernunft angestrebt wird.

Präsent ist allerdings bereits das naturale Streben in vorerst undifferenzierter und unvollendeter Form in unbestimmten allgemeinen Vorwissen. Ziel ist die freie sittliche Vernunft. *“Die Theorie der Oikeiosis will dem sittlichen Streben so eine naturale Basis sichern.”<sup>49</sup>* Aus stoischer Sicht ist jedoch wesentlich, dass eine sittliche Existenz in einer freien Gemeinschaft von Göttern und Menschen je nach Partizipation und Identifikation mit dem einen göttlichen Logos besteht. Das Bestreben der Stoa ist, dass die Verfangenheit der Subjekte zwar in partikularisierender Egozentrik auf ein gemeinsames Gesetz (*κοινος νομος*) hin transzendiert, dies jedoch bereits im vormoralischen Verhalten von Tieren und Menschen in Ansätzen zu derartiger “Transsubjektivität” zu orten ist.

Die Stoa unterscheidet strikt zwischen dem, was durch den Vollzug der Natur im Menschen geschieht und dem als sittlich zu nennenden Tun, was aus bewusster und willentlicher Zustimmung geschieht, denn sie bindet sittliches Leben an die Natur und dies wiederum in zweifacher Hinsicht. Einmal durch die sich spontan bildenden naturwüchsigen Vorgriffe und Regungen und an deren Inhalten und

---

<sup>47</sup> Forschner, S. 158, Hierokles, *Ethische Elementarlehre*

<sup>48</sup> *ibid*, S. 158

<sup>49</sup> *ibid*, S. 159



Regeln, an denen sich dann die sittliche Freiheit selbsttätig orientiert.

Abschließend dazu Forscher:

*“Dieser Gedanke hat zur Voraussetzung eine teleologische Interpretation von naturalen Zuständen und Vorgängen, in denen sich der auffordernde Charakter (die ‘Stimme’) der göttlichen Natur bekundet; zum anderen bietet Natur in jenen Vorgriffen und Regungen jene Basis, auf die sittliches Erkennen sich zurückbeugen und sittliches Streben anknüpfen und aufbauen kann. In diesem, und nur in diesem Sinn kann von einem ‘Naturalismus’ der stoischen Ethik gesprochen werden: Sittlichkeit setzt Natur voraus und vollendet sie, aber Sittlichkeit ist als absolut freies Leben des vernünftigen Subjekts gemäß der Natur von Natur als dem was diesem vorgegeben ist und von selbst geschieht, strikt unterschieden.”<sup>50</sup>*

### **Kapitel 7: in memoriam Max Pohlenz**

Max Pohlenz hat mit seinem Werk “Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung” zu seiner Zeit 1940, richtungsweisendes geleistet, was das Verständnis für die Oikeiosis-Lehre der Stoa und auch was die hellenistische Philosophie betrifft. (desgleichen Hans von Arnim in *Stoicorum Veterum Fragmenta = SVF*). Um Wiederholungen zu vermeiden, beziehe ich mich nur dann auf Pohlenz, wenn ich etwas bezüglich des Verständnisses der Prolepsis und Oikeiosis für wichtig erachte. Hinsichtlich der Prolepsis führt Pohlenz<sup>51</sup> aus, dass diese bei allen Menschen gleich auftritt, und so die Gefahr der Subjektivität birgt und er meint, dass sich die Stoiker mit Vorliebe hier auf die *communes notitiae*, die κοινὰ ἐννοιαί, berufen. Allgemeinvorstellungen und Begriffe bilden wir zunächst in unmittelbarem Anschluss nach unseren sinnlichen Wahrnehmungen, welche sich uns aufdrängen. Der Logos geht aber darüber hinaus. Aufgrund mannigfacher Assoziationen entwickelt er neue Vorstellungen und Begriffe. Hierzu bedienen wir uns der Analogie aufgrund von Erfahrungen und Ähnlichkeiten. Der Mensch tritt auch in andere Sphären ein, sodass er sich dadurch auch unkörperliches, nämlich Raum und Zeit vorstellen kann.

Mit der äußeren Wahrnehmung, *Synaisthesis*, ist auch ein “Fühlen” verbunden über die jedes Lebewesen von Geburt an verfügt. Pohlenz spricht auch hier vom

---

<sup>50</sup> Forscher, S. 159

<sup>51</sup> Max Pohlenz: *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 5. Auflage, © Vandenhoeck & Ruprecht 1978, Göttingen, Seite 56

eigenen Ich, was 'Zueignung' = Oikeiosis betrifft. Für die Bildung der sittlichen Begriffe schien den Stoikern die Analogie wesentlich. Forscher<sup>52</sup> bezieht sich zum Thema der menschlichen Seele als tabula rasa auf eine Parallelstelle mit DL VII, 52 und Aetius, Plac. IV 11 = SVFII, 83 und führt aus:

*Von (keimhaft) angeborenen bzw. apriorischen Ideen zu reden (so Bonhoeffer) widerspricht dem stoischen Dogma von der menschlichen Seele als einer tabula rasa bei der Geburt, vgl. Aetius, Plac. IV, 11 = SVF, 83."*

Pohlenz<sup>53</sup> führt zum Thema Seele als tabula rasa aus, dass der griechische Terminus *εμφυτοι προληψεις* nicht eindeutig sei und bereits Cicero Anlass gegeben habe, die stoische Lehre mit platonischen Elementen zu verbinden und daher 'angeborene' bzw. 'angelegte' Begriffe vorauszusetzen. Man habe daher diese Stelle mehrfach benutzt, den Stoikern apriorische Erklärungen, was die sittlichen Begriffe betrifft, zuzuschreiben.

*"Aber diese ist mit der Lehre, dass die Seele bei der Geburt der tabula rasa gleich, unvereinbar, und Plutarch selbst klärt uns an einer anderen Stelle an der er auf Chrysipps Ausspruch zurückkommt, über die Bedeutung des Terminus auf. Danach hat ihn Chrysipp verwendet, um den Unterschied der sittlichen Begriffe von solchen wie Weiß und Warm klarzustellen. Denn während diese rein aus den von außen kommenden Eindrücken gewonnen werden, haben die sittlichen Begriffe ihren Grund in der inneren Erfahrung, durch die das Lebewesen sich seiner selbst bewusst wird, und in der ihm angeborenen Tendenz zur Wertung, durch die das Vernunftwesen das wahre Gute in dem entdeckt, was seiner Vernunftnatur gemäß ist.*

*Die *εμφυτοι προληψεις* sind also keine angeborenen Ideen, sie sind aber auch nicht einfach mit den 'naturhaft sich entwickelnden' Prolepseis gleichzusetzen. Sie bilden unter diesen eine eigene Gruppe, die sich von den übrigen dadurch unterscheidet, dass sie nicht aus der äußeren Erfahrung stammt, sondern aus dem Erleben unseres Ich. So können diese Begriffe 'die in unserer Natur mitgegebenen' heißen."<sup>54</sup>*

### **Teil 3: Zurück zum Anfang**

#### ***Kapitel 8: Die hellenistischen Philosophen, Texte und Kommentare***

##### ***A. A. Long/D. N. Sedley, übersetzt von Karlheinz Hülsner***

Long/Sedley haben sich in diesem bereits als klassisch zu bezeichnenden Werk der

---

<sup>52</sup> Forscher, S. 152

<sup>53</sup> Pohlenz, S. 58

<sup>54</sup> *ibid*, S. 58/59

Mühe unterzogen, die wichtigsten Texte, hier der Stoa, was Antrieb und Zueignung betrifft, auszuarbeiten. Um das bisher Gesagte nachvollziehen und verstehen zu können, halte ich es daher für wichtig und somit auch für angebracht, diese Texte<sup>55</sup> im nachfolgenden Teil meiner Arbeit komplett zu zitieren:

#### **“57 Antrieb und Zueignung**

**A** Diogenes Laertius 7.85-86 (SVF 3.178)

(1) Sie [die Stoiker] sagen, der erste Trieb eines Lebewesen richte sich darauf sich selbst zu erhalten, weil die Natur es von Anfang an sich zu eigen mache, wie Chrysipp im ersten Buch seiner Schrift *Über die Endziele* sagt. (2) Für jedes Lebewesen, so erklärt er, ist das erste ihm Eigene seine eigene Konstitution und das Bewußtsein davon. Denn es stünde der Natur weder an, sich das Lebewesen selbst zu entfremden, noch es zwar zu schaffen, dann aber weder zu entfremden noch sich zueigen zu machen. Es bleibt also übrig zu sagen, dass die Natur als sie es konstruierte, es sich selbst zu eigen machte. So nämlich erklärt sich, dass das Lebewesen das abwehrt, was schädlich ist, und das akzeptiert, was ihm zu eigen ist. (3) Sie halten ausdrücklich für falsch, was manche sagen, nämlich, dass der erste Trieb sich bei den Lebewesen auf die Lust richtet. Sie sagen nämlich, dass die Lust, wenn sie denn auftritt, ein Nebenprodukt ist, das dann entsteht, wenn die Natur [einer Kreatur] ganz von sich aus das ausgesucht und angeeignet hat, was für ihre Konstitution erforderlich ist, auf welche [dann] die Tiere herumtollen und die Pflanzen blühen. (4) Die Natur, sagen sie, ist inbezug auf die Pflanzen und inbezug auf die Tiere nicht verschieden zu der Zeit, wenn sie *sie* ohne Trieb und Sinneswahrnehmung einrichtet (und lenkt) und wenn bei uns bestimmte Prozesse vegetativer Art stattfinden. Weil die Tiere aber zusätzlich mit dem Trieb ausgestattet sind, durch dessen [zusätzlichen] Gebrauch sie sich auf die Suche nach dem machen, was ihnen zueigen ist, deshalb ist es für *sie* naturgemäß, in Übereinstimmung mit ihrem Trieb verwaltet zu werden. (5) Und weil aufgrund eines vollendeten Managements den vernunftbegabten Lebewesen die Vernunft verliehen wurde, deshalb ergibt sich für *diese*, dass es für sie naturgemäß ist, in Übereinstimmung mit der Vernunft richtig zu leben. Die Vernunft kommt, nämlich als kunstverständige Könnlerin zum Trieb hinzu.

**B** Seneca, Epist. 121.6-15 [mit Auslassungen]

(1) Niemand bewegt seine Glieder mit Mühe, niemand ist zögerlich bei der

---

<sup>55</sup> A.A.Long/D.N.Sedley: Die hellenistischen Philosophen, *Texte und Kommentare*. Übersetzt von Karlheinz Hülsler, Sonderausgabe, © Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, August 2006, S. 413 bis 421

Aktivierung seiner selbst. Die Tiere verhalten sich so, sobald sie geboren sind; mit diesem Wissen beginnen sie ihr Leben . . . (2) So wenig aber veranlasst sie die Furcht vor Schmerz dazu, (ihre Glieder in passender Weise zu bewegen), dass sie die natürliche Bewegung auch auszuführen suchen, wenn ein Schmerz sie daran hindert. So das Kind das aufstehen möchte und sich daran gewöhnt, sich selbst zu tragen, - sobald es beginnt seine Kräfte zu erproben, fällt es und steht mit Tränen so oft wieder auf, bis es durch Schmerz eingeübt hat, was die Natur verlangt. . . Eine Schildkröte auf dem Rücken verspürt keinen Schmerz, ist indes unruhig durch ihr Verlangen nach der natürlichen Lage und hört nicht eher auf, sich zu mühen und zu zappeln, als bis sie auf ihren Füßen steht. Alle Lebewesen haben also ein Bewußtsein von ihrer Konstitution; es gibt eine für das Baby, eine andere für den Jungen, <wieder eine andere für die Jugend,> noch eine andere für den Greis: Alle sind passend auf die Verfassung bezogen, in der sie existieren.

**C** Hierokles I.34-39, 51-57; 2.1-9

(1) Es scheint richtig über die Sinneswahrnehmung zu sprechen. Denn sie trägt zum Wissen um den ersten eigentümlichen Gegenstand bei, den Gegenstand, von dem wir sagen, dass er der beste Anfangspunkt für die Elemente der Ethik sei. (2) Man muss sich klar machen, dass ein Lebewesen, sobald es geboren wird, sich selbst wahrnimmt. . . Als erstes nehmen die Lebewesen ihre eigenen Teile wahr ..., sowohl dass sie sie haben als auch zu welchem Zweck sie sie haben; und wir selbst nehmen unsere Augen und Ohren und alles übrige wahr. Wann immer wir also etwas sehen wollen, richten wir daher unsere Augen und nicht die Ohren auf den sichtbaren Gegenstand. . . Der erste Beweis dafür, dass jedes Lebewesen sich selbst wahrnimmt, ist deshalb das Bewusstsein, welches es von seinen Teilen und von den Tätigkeiten hat, für die es die Teile bekommen hat. (3) Der zweite Beweis ist die Tatsache, dass den Lebewesen ihre Ausstattung zur Selbstverteidigung durchaus nicht unbemerkt bleibt. Wenn Stiere mit Stieren oder mit Lebewesen einer anderen Art kämpfen, strecken sie ihre Hörner aus, als wären dies ihre angeborenen Waffen für die Begegnung. Dieselbe Disposition zu dem, was für es eigentümlich ist, und sozusagen zu seiner angeborenen Waffe hat auch jedes andere Lebewesen.

**D** Hierokles 9.3-10, 11.14-18

(1) Die eigentümliche Disposition zu sich selbst ist das Wohlwollen, und die eigentümliche Disposition zu seiner Verwandtschaft ist die liebevolle Zuneigung . . . Also genau wie unsere eigentümliche Disposition zu unseren Kindern die liebevolle Zuneigung und die zum äußeren Besitz die Wahl ist, so ist auch die eigentümliche

Disposition eines Tieres zu sich selbst >die Selbsterhaltung< und die zu Dingen, welche zu den Bedürfnissen seiner Konstitution beitragen, die Auswahl . . . (2) Wir sind ein Lebewesen, aber eins, das sich zusammenschart und auch noch jemand anderen braucht. Deshalb wohnen wir auch in Städten. Denn es gibt keinen Menschen, der nicht Teil einer Stadt wäre. Ferner schließen wir auch leicht Freundschaften; denn indem wir zusammen essen oder zusammen im Theater sitzen. . . [der Text bricht hier ab]

**E** Plutarch, *Die Stoic, repugn*, 12, 1038B (SVF 3.179, 2.724)

(1) Warum um Himmels willen quält er (Chrysipp) uns also in jedem Buch zur Physik und zur Ethik, indem er schreibt, dass wir sogleich, wenn wir geboren sind eine eigentümliche Disposition relativ zu uns selbst haben, ferner zu unseren Teilen und zu unserer Nachkommenschaft? (2) Im ersten Buch *Über die Gerechtigkeit* sagt er, dass selbst die Tiere - passend zu dem, was ihre Jungen brauchen - eine eigentümliche Disposition relativ zu ihrer Nachkommenschaft haben, ausgenommen die Fische, denn deren Brut nährt sich durch sich selbst.<sup>56</sup>

**F** Cicero, *De fin.* 3.62-68 (mit Auslassungen) [teilw. SVF 3.333, 340, 342, 369, 371, 616]

(Sprecher ist der Stoiker Cato): Wichtig ist nach ihrer Ansicht zu verstehen, dass die Liebe der Eltern zu den Kindern von der Natur hervorgebracht wird. Von diesem Ausgangspunkt aus erreichen wir stufenweise die universale Gemeinschaft des Menschengeschlechtes. Das muss als erstes klar sein aufgrund der Gestalt und der Glieder des Körpers, die durch sich selbst deutlich machen, dass die Reproduktion ein Prinzip ist, das die Natur besitzt. Es könnte für die Natur aber untereinander nicht stimmig sein, sowohl die Reproduktion zu wollen als auch nicht dafür zu sorgen, dass die Nachkommenschaft geliebt wird. Selbst bei den wilden Tieren kann man die Kraft der Natur beobachten; wenn wir die Mühe sehen, die sie darauf verwenden, ihre Jungen zur Welt zu bringen und aufzuziehen, scheinen wir die Stimme der Natur selbst zu hören. Wie es daher offensichtlich ist, dass wir natürlicherweise vor Schmerz zurückschrecken, so liegt es auf der Hand, dass wir von der Natur selbst getrieben werden, die zu lieben, die wir gezeugt haben. (2) Daraus ergibt sich, dass auch die wechselseitige Anziehung der Menschen untereinander ein Werk der Natur ist. Infolgedessen macht die bloße Tatsache, dass jemand ein Mensch ist, es für einen anderen Menschen zur Obliegenheit, ihn

---

<sup>56</sup> Long/Sedley: **F** Kontext: Plutarch meint, die hier referierte Lehre widerspreche der These Chrysipps, dass der Schlechte nichts ihm Eigentümliches habe

nicht als fremd zu betrachten. Gerade so, wie einige Teile des Körpers, etwa die Augen und die Ohren, sozusagen für sich selbst geschaffen sind, während andere, etwa die Beine und die Hände, dem Bedürfnis der anderen Glieder dienen, so sind einige große Tiere nur für sich selbst geschaffen, während . . . die Ameisen, Bienen und Störche manches auch der anderen wegen tun. Das Verhältnis der Menschen ist in dieser Hinsicht viel mehr gebunden. Daher sind wir von Natur aus geneigt, Vereinigungen, Gesellschaften und Staaten zu bilden. (3) Die Welt wird nach stoischer Lehre nach dem Willen der Götter gelenkt und ist gleichsam die gemeinsame Stadt und der gemeinsame Staat der Menschen und der Götter, und jeder einzelne von uns ist ein Teil dieser Welt, daraus folgt natürlicherweise, dass wir den allgemeinen Nutzen unserem eigenen vorziehen . . . Dies erklärt, warum derjenige Lob verdient, der zugunsten des Staates den Tod sucht, da unser Vaterland uns lieber sein sollte als wir uns selbst . . . (4) Desweiteren werden wir durch die Natur gedrängt, möglichst vielen Menschen nutzen zu wollen, und zwar besonders dadurch, dass wir sie lehren und ihnen die Grundsätze der Klugheit weitergeben. Man tut sich daher schwer, jemand zu finden, der das, was er selbst weiß, einem anderen nicht weitergibt. Somit neigen wir nicht nur zum Lernen, sondern auch zum Lehren . . . (5) Ebenso wie sie der Ansicht sind, dass die Menschen untereinander durch Rechte verbunden sind, so bestreiten sie, dass der Mensch rechtliche Bindungen zu den Tieren habe. Hervorragend bemerkte nämlich Chrysipp, dass alles andere der Menschen und der Götter willen geschaffen ist, dies aber um ihre Gemeinschaft und Gesellschaft willen, so dass die Menschen die Tiere für ihre Zwecke benutzen können, ohne dass dem irgend welche Rechte entgegenstünden. (6) Weil ferner die Natur des Menschen so beschaffen ist, dass eine Art bürgerliches Recht das Bindeglied zwischen ihm und dem Menschengeschlecht darstellt, wird derjenige gerecht sein, der dieses Recht aufrecht erhält, und derjenige ungerecht, der es übertritt. (7) Wie aber ein Theater eine gemeinsame Einrichtung ist und trotzdem jeder von dem Platz, den er eingenommen hat, mit Recht sagen kann, es sei seiner, so wird in der gemeinsam geteilten Stadt oder der Welt kein Recht dadurch gebeugt, dass jeder das besitzt, was zu ihm gehört. (8) Da wir fernersehen, dass der Mensch dazu geschaffen ist, seine Mitmenschen zu schützen und zu erhalten, entspricht es dieser Natur, dass der Weise in der Verwaltung des Staates eine Rolle spielen will und dass er, um natürlich zu leben, heiratet und von seiner Frau Kinder haben möchte.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Kontext: Zukommende Funktionen - Übergang von den eigenen zu denen anderer Leute

**G** Hierokles bei Stobaeus 4.671,7-673,11

[1] Jeder von uns ist sozusagen von vielen Kreisen ganz umgeben, wovon die einen kleiner und die anderen größer sind, die letzteren umschließend und die ersteren umschlossen, entsprechend ihren unterschiedlichen und ungleichen Beziehungen zueinander. [2] Denn der erste und engste Kreis ist der, den jemand wie um ein Zentrum herum gezogen hat, seinen eigenen Verstand. Dieser Kreis umschließt den Körper und alles, was um den Körper willen hinzugenommen wird. Denn es ist beinahe der kleinste Kreis, und er berührt fast das Zentrum. [3] Von da aus der zweite Kreis ist zwar weiter vom Zentrum weg, es umschließt aber den ersten. In ihm haben die Eltern, die Geschwister, die Frau und die Kinder ihren Platz. Als nächstes kommt der dritte Kreis, der die Onkeln und Tanten umfasst, die Großväter und Großmütter, die Neffen und Nichten, auch Vettern und Cousinsen. Der Kreis danach bezieht die übrigen Verwandten ein. Der nächste Kreis umschließt die Bewohner der Ortsgemeinde, die nächste die Mitglieder des Volksstammes, der nächste die Bürger der Stadt, und so weiter der Kreis der Leute aus den Nachbarstädten, dann der mit den Nachbarländern. [4] Der äußerste und größte Kreis, der alle diese Kreise umfasst, ist der des ganzen Menschengeschlechtes. [5] Nachdem man sich hierüber also einen Überblick verschafft hat, stellt sich für den gut temperierten Mann bei der passenden Behandlung jeder Gruppe die Aufgabe, die Kreise irgendwie zum Zentrum zusammenzuziehen und mit Eifer stets die Leute aus den umschließenden Kreisen in die umschlossenen zu versetzen. . . [6] Es obliegt uns, Leute aus dem dritten Kreis so zu respektieren, wie aus dem zweiten und die übrige Verwandtschaft so zu respektieren wie die Menschen aus dem dritten Kreis. Denn obwohl die größere Entfernung dem Blut nach etwas von dem Wohlwollen wegnimmt, müssen wir trotzdem ernsthaft bemüht sein, sie zu assimilieren. Das richtige Maß stellt sich nämlich dann ein, wenn wir durch unsere Initiative die Distanz zu jeder Person reduzieren. Die Hauptvorgehensweise dafür ist also dargestellt. [7] Wir sollten aber auch etwas im Bereich der Bezeichnungen tun, die wir gebrauchen, indem wir Vertretern auch Brüder und Onkeln und Tanten auch Väter und Mütter nennen . . . Denn diese Art der Anrede wäre einerseits ein sehr deutliches Zeichen für unser ernsthaftes Bemühen um sie alle und würde andererseits auch die angezeigte Zusammenziehung der Kreise vorantreiben und intensivieren.

H Anonymer Kommentar zu Platons<sup>58</sup> *Theaitetos*, 5.18-6.31

(1) Denn den Wesen derselben Art rechnen wir uns zu. (2) Stärker rechnet man sich freilich den Bürgern der eigenen Stadt zu. Dass man sich etwas zurechnet variiert nämlich in der Intensität. (3) Was also die Leute angeht (die Stoiker), welcher von dieser Zurechnung her die Gerechtigkeit einführen, -wenn sie sagen, dass die Zurechnung inbezug auf sich selbst dieselbe sei wie inbezug auf den am weitesten entfernten Mysier, dann wird durch diese ihre Annahme die Gerechtigkeit zwar bewahrt, aber niemand gesteht zu, dass die Zurechnung die gleiche sei. Denn das widerspricht den offensichtlichen Tatsachen und der Selbstbeobachtung. (4) Die Zurechnung auf sich selbst ist nämlich natürlich und vernunftlos, während die Zurechnung in bezug auf die Nachbarn zwar ebenfalls natürlich ist, aber keineswegs ohne Vernunft. (5) Wenn wir jedenfalls anderen Leuten schlechtes Benehmen vorwerfen, kritisieren wir sie nicht nur, sondern entfremden uns ihnen auch, während sie, nachdem sie sich fehlerhaft verhalten haben, zwar über die <Kritik> nicht erfreut sind, aber nicht sich selbst hassen können. (6) Somit ist die Zurechnung in bezug auf sich selbst und in bezug auf irgendjemand sonst nicht die gleiche, wo wir auch in bezug auf unsere eigenen Teile nicht dieselbe Zurechnungsbeziehung haben. Denn wir sind nicht in derselben Weise disponiert in bezug auf Augen und Finger, nicht zu reden von Fingernägeln und Haaren, da wir uns ihnen auch bei ihrem Verlust nicht in gleicher Weise entfremden, sondern mehr und weniger. (7) Wenn andererseits auch sie selbst sagen sollten, dass die Zurechnung gesteigert werden kann, dann mag es zwar Philanthropie geben. Aber die Situation Schiffbrüchiger, wo es unvermeidlich ist, dass nur einer von zweien überlebt, wird sich widerlegen. (8) Und sogar, wenn keine Umstände zur Betrachtung stehen, sind trotzdem gerade sie selbst in einer Position, widerlegt zu werden. Daher entwickeln auch die Vertreter der Akademie das folgende Argument.”

Bei der nachfolgenden Zusammenfassung des Punktes **57 Antrieb und Zueignung**<sup>59</sup> will ich Wiederholungen des bereits Gesagten vermeiden, andererseits möchte ich die Wichtigkeit unterstreichen, was unter *Antrieb und Zueignung* zu verstehen ist. Auch Long/Sedley führen aus, dass die Stoiker den “Antrieb” zum ersten Thema ihrer ethischen Theorie machen (siehe dazu 56 A.)

“A Diogenes Laertius 7.84 (SVF) 3.1)

Den ethischen Teil der Philosophie unterteilen sie (die Stoiker) (i) in die Lehre vom

---

<sup>58</sup> Kontext: Kommentar zu Platon, *Theait.* 143

<sup>59</sup> Long/Sedley, S. 418



Antrieb und [II] in die vom Guten und Schlechten, weiter [III] in die von den Leidenschaften, [iv] die von der Tugend, [v] die vom Endziel, [vi] die vom primären Wert und den Handlungen, [vii] die von zukommenden Funktionen und [viii] die von Ermutigungen und Entmutigungen. In dieser Weise nehmen Chrysipp, Archedemos, Zenon von Tarsos, Apollodor, Diogenes (von Babylon), Antipater und Poseidonios die Unterteilung vor. Den Zenon von Kiton und Kleantes behandelten diese Gebiete weniger eingehend, wie das eine frühere Generation tun kann. Sie nehmen aber auch Unterteilungen der Logik und Physik vor.<sup>160</sup>

Entgegen der Ansicht der Epikureer, wonach Lebewesen vom Augenblick der Geburt an davon angetrieben sind, die Lust zu suchen und den Schmerz zu meiden, argumentieren die Stoiker, dass die erste Motivation des Lebewesens mittels des angeborenen Bewusstseins seiner physischen Konstituenden und deren Funktionen festgelegt wird. Als <Zueignungsobjekt> des ersten Antriebes eines Lebewesens kann somit die <Selbsterhaltung> beschrieben werden. Interessant ist auch die Sichtweise von Long/Sedley in bezug auf das *Selbst*-Bewusstsein mit Bezug auf Seneca, Epist. 121.11-13, was in der Argumentation als inadäquat erscheinen mag. Folglich sollte hier nicht zu viel Gewicht auf den Ausdruck <Bewusstsein> gelegt werden. *“Es ist ein Versuch, Daten gerecht zu werden, die man heute durch Bezug auf natürliche Auswahl und genetische Kodierung erklären würde.”*<sup>161</sup>

#### **Teil 4: commentarii**

##### ***Kapitel 9: Robert Bees' Sicht der Oikeiosis als Lehre im Gesamtsystem der stoischen Philosophie***

Robert Bees<sup>62</sup> vertritt in seinem Werk aufgrund bislang nicht herangezogener Texte die Auffassung, dass die Ergebnisse moderner Verhaltensbiologie und Soziologie zu überraschenden neuen Erkenntnissen führen, nämlich, dass die

---

<sup>60</sup> Long/Sedley, S. 410, A Kontext ... Anfang von Diogenes' Doxographie der stoischen Ethik; gefolgt von 57 A

<sup>61</sup> *ibid.*, S. 419

<sup>62</sup> Robert Bees: Die Oikeiosislehre der Stoa, I. Rekonstruktion ihre Inhaltes, © Königshausen & Neumann GmbH Würzburg 2004, *EPISTEMA WÜRZBURGER WISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN*; Reihe Philosophie Band 258 - 2004

Oikeiosis nicht ein Prozess der Selbsterkenntnis gemäß der bisherigen 'communis opinio', sondern eine genetische Programmierung des Verhaltens ist. Demgemäß möchte ich bei meiner Arbeit nicht in erster Linie die Aufmerksamkeit auf die stoische Theologie und Kosmologie lenken, sondern hauptsächlich auf die Behauptung von Bees, nämlich der genetischen Programmierung des menschlichen Verhaltens eingehen.

Bees vertritt in der Einleitung seines V. Kapitels "*Genetische Programmierung des Verhaltens*"<sup>63</sup> die Auffassung, dass nach den vorangegangenen Ergebnissen die Oikeiosis nicht ein Prozess der Selbsterkenntnis und der Gewinnung personaler Identität sein kann, wie bisher angenommen wird, und verweist auf Kerferd.<sup>64</sup> Eine auf das Selbst<sup>65</sup> in diesem Zusammenhang verpflichtete Deutung ist mit den bisherigen Zeugnissen unvereinbar, da sie nicht unbedingt auf die nach aussen gerichtete soziale Oikeiosis passt. Bei der Stoa gehe es um eine rudimentäre Selbstwahrnehmung und nicht um ein intellektuelles Erfassen, und dies letztlich bei allen Lebewesen in gleicher Weise, somit kann nicht von einem Bewusstsein, welches sich auf sich selbst gründet, gesprochen werden. Bees vermerkt, dass Locke davon ausgeht, dass der Geist des Menschen bei der Geburt einem 'unbeschriebenen Blatt' gleiche, Wissen allein durch Erfahrung zustande komme. Dagegen lehnt die Stoa die tabula-rasa-Theorie, welcher Locke folgt, ab.<sup>66</sup> Neben der Oikeiosis vertritt die Stoa noch die Theorie einer angeborenen Struktur der sogenannten 'Vorbegriffe'.<sup>67</sup> Nach der Auffassung Bees' ist auch nicht der spezifisch stoische Ansatz, wonach das von der Oikeiosis erfasste Verhalten durch die Natur gesteuert wird, entsprechend berücksichtigt. Die Oikeiosis ist demnach ein angeborener Mechanismus. Die Natur weist den Lebewesen, quasi zur Selbsterhaltung, sonach von 'Anfang an', d. h. mit der Geburt das οἰκεῖον zu. Der Mensch kommt bereits durch den in der Vergangenheit liegenden Akt der 'Zueignung' mit der Anlage zum οἰκεῖον zur Welt. Hinter jedem einzelnen Vorgang der Hinwendung zum οἰκεῖον nach der Geburt steht die Natur. Bees verweist analog der vorliegenden Literatur, dass demnach der Urheber der 'Zueignung' die

---

<sup>63</sup> Bees, S. 200 ff

<sup>64</sup> ibid, S. 200 Kerferd

<sup>65</sup> ibid, S. 201 (*spricht von personal identity bei John Locke in: An Essay Concerning Understanding 1689*)

<sup>66</sup> ibid, S. 201, vgl. dazu Pinker 2002

<sup>67</sup> ibid, S. 201 (vgl. Kap. V.2.b)

Natur selbst ist.<sup>68</sup> Das Lebewesen wird 'zugeeignet'.<sup>69</sup> Demnach handelt nicht der Mensch aktiv, sondern die Natur. Der eigene Körper, die Nachkommen und die Mitmenschen sind die Ziele des 'Zugeeignet-Werdens' durch die Natur. Bees bezieht sich hier auf Plutarchs Formulierung (Plut. *Stoic. Repugn.* 1038c = SVF II 724 [p.206.21f.]<sup>70</sup> und erklärt, dass man dies so verstehen müsse, dass das Wahrnehmen und Ergreifen des οικειον nicht mit einem Vorgang zu bezeichnen sei, indem der Mensch sich 'zueignet', sondern, dass er vielmehr aufgrund seiner pränatalen Anlage, er kommt ja bereits 'zugeeignet' auf die Welt, immer wieder durch die Natur 'zugeeignet' handelt.

Bees<sup>71</sup> führt an, dass sich bei Cic., ac. 2.38 die Definition des οικειον findet, aufgrund der man auf die Theorien der aus der Oikeiosis und der daraus folgenden Handlungen schließen kann. Demnach ist das οικειον ein der Natur 'Angemessenes.' *"Wir sahen, dass es von der Natur selbst angelegt ist, es muss κατά φύσιν sein, und dazu passt, dass das πρώτον οικειον auch als πρώτα κατά φύσιν erscheinen kann."* Dieses besagt, dass das οικειον von allen Lebewesen 'erstrebt' wird und dies wiederum gehört zu den Wahrnehmungen, die einer Zustimmung bedürfen. Das Erstreben des οικειον gehört demnach nicht zu den Handlungen, die συγκαταθεσις voraussetze. Bees führt nun weiter aus, dass es sich hierbei um eine stoische Lehre handelt. Cicero argumentiert als Teil einer Widerlegung der skeptischen These, dass keiner Sache zugestimmt werden könne, wie sie von Arkesilaos vertreten wurde. Es gibt jedoch ein Zeugnis bei Plut., ade. Col. 1222aff. für die zwischen Arkesilaos und der Stoa geführten Debatte über das Argument, man müsse sich jeder Zustimmung zu einer Vorstellung enthalten. Wenn dem so sei, entgegnet die Stoa, so sei überhaupt kein Handeln möglich. Arkesilaos versuchte den Einwand so zu entkräften, dass sich das Eintreffen von Vorstellungen nicht ausschalten lasse, sich aus ihnen jedoch ein Trieb entwickle, den auch jene 'benutzen', die sich der εποχη verschrieben haben, welcher *"den Handlungsimpuls, der sie, wie die Natur es will (oder: ganz von selbst, ohne Zutun des Menschen) zu einem sich anbietenden Zutraglichen hinlenkt."*<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Bees, S. 203

<sup>69</sup> ibid, S 203

<sup>70</sup> ibid, S. 205

<sup>71</sup> ibid, S. 206 ff

<sup>72</sup> ibid, S. 207

Arkesilaos wollte die Stoa -evidentermaßen- mit ihren eigenen Waffen schlagen. Bees zitiert hier Pohlenz [1948-49: I, 174f.], wonach sich Arkesilaos an der Oikeiosislehre Zenons orientierte. Klarheit besteht darin, dass nur solche Handlungen einer Zustimmung bedürfen, welche ein Meinen betreffen, was aber bei den auf das οικειον gerichteten Handlungen nicht der Fall sei. Zwischen Bewegungen, welche eine Zustimmung brauchen und solchen bei denen unmittelbar ein Trieb entsteht, welcher durch eine Vorstellung 'geweckt' wird, wird demnach scharf unterschieden. Es geht hier um die Begrifflichkeit der stoischen Handlungstheorie, welche instinktiv abläuft.

Die Stoa hatte sich gegen Mißverständnisse zu wehren, was außerhalb der Stoa als οικειον angesehen werden konnte, was eben eine Angelegenheit der Definition ist. Denn es geht nicht um die Existenz von Handlungen, die ohne Zustimmung ablaufen. Hätte die Stoa dem zugestimmt, hätte sie damit ihre eigene Oikeiosislehre untergraben. Wenn auch an anderen Stellen gesagt wird, es gäbe kein Handeln ohne Zustimmung, der Trieb als Logos bezeichnet wird und die Triebe folglich mit der Zustimmung gleichgesetzt werden, muss die Oikeiosis davon ausgenommen sein. Bees<sup>73</sup> setzt sich nun mit dem Streit der einzelnen Schulen auseinander indem er Cic., *fin.* 5.17, Pohlenz [1940: 115] und ac.2.38 anführt und sich auf Antiochos bezieht, worauf er, Bees, bestätigt sieht, dass die in ac. gegebenen Definitionen für die Stoa gelten. Auch an anderer Stelle, ac.2.24, wird auf die Bestimmung eines 'Ersten Naturgemäßen' als Bedingung für das 'Streben' verwiesen. Demnach führen die 'ersten Eindrücke' zu einer Reaktion auf das Naturgemäße hin, und dies ausdrücklich bei allen Lebewesen, demnach bei Mensch und Tier. Es geht dabei nicht um eine Erkenntnis, welche erst später beim Menschen einsetzt, sondern zunächst um ein instinktives Handeln, welches immer an einen Trieb gebunden ist. Bereits unmittelbar nach der Geburt löst das οικειον einen natürlichen Trieb (appetitus/ορμη) aus. Die Oikeiosis ist an neugeborenen Kindern und Tieren belegt, diese verfügen jedoch noch über keine Vernunft. Somit kann die Erklärung, wonach Handeln mittels Zustimmung zu einer Vorstellung, welche dann den Trieb zur Handlung auslöst (φαντασια-συγκαταθεσις-ορμη) nicht gelten. Die Zustimmung zu einer Entscheidung stellt einen Akt der Vernunft dar, und dazu bedarf es einen 'vernunftbegabten Lebewesens',<sup>74</sup> [die zum Selbsterhalt führende Oikeiosis gleicht

---

<sup>73</sup> Bees, S. 208/209ff

<sup>74</sup> *ibid.*, S. 210ff

bei den Tieren das Fehlen der Vernunft aus]

Zunächst schaltet die Natur die Zustimmung aus, indem sie das Lebewesen bereits mit dem Trieb zum *οικειον* ausstattet. Lebewesen haben die Bewegung als charakteristische Eigenschaft, welche ihnen gestattet ihr naturgemäßes Leben zu steuern. Jedes Lebewesen kommt somit mit der Disposition zur Welt, das ihm Schädliche zu meiden, das Nützliche zu suchen. *“Die Erhaltung des Lebewesens durch die Bewegung zum οικειον ist, so muss man schließen, von der Natur bestimmt und die damit verbundenen Handlungen laufen ab wie ein mechanischer Prozess.”* Durch einen Weltlogos, d. h. mittels der göttlichen Natur wird die Selbsterhaltung des Lebewesen gesteuert. Ausschlaggebend ist die Einsetzung des Triebes. Tiere bewegen sich allerdings nach feststehenden Mustern.<sup>75</sup> Als Beispiel wird das Weben der Spinne und der Bau der Waben bei den Bienen angegeben. Tiere kennen nur eine bestimmte Art des Handlungsimpulses. Der Mensch besitzt außer der ‘vorstellenden Natur’, auch noch die Vernunft, welche ihm letztlich die Zustimmung oder Ablehnung einer Vorstellung ermöglicht. Bees verweist hier auf Cicero, *nat. der.* 2.34, wonach der Verstand als zusätzliche Gabe der Natur gewertet wird.<sup>76</sup> Man muss natürlich auch davon ausgehen, dass es auch bei Menschen Handlungen gibt, welche auch ohne Zustimmung nach einem bestimmten Muster ablaufen. Bees nähert sich nun schrittweise der Verhaltensforschung, verweist in diesem Zusammenhang zunächst auf Eibl-Eibesfeldt [1999:21], welcher von reaktionsauslösenden Reizen, sog. Schlüsselreizen, *“die auf das Schloss - den angeboreneren Auslösemechanismus - passen,”*<sup>77</sup> spricht. Der Auslösemechanismus (AAM), ein Begriff entweder von Lorenz oder Tinbergen geprägt, liegt bereits bei der instinktiven Furcht der Tiere vor ihren Feinden vor.<sup>78</sup> Lorenz [1978: 122] stellt die “arteigene Triebhandlung” unter zwei Aspekten: *“erstens der angeborene Auslösemechanismus (AAM), der dem Tier das ‘angeborene Erkennen’, einer biologisch relevanten Umweltsituation vermittelt, und zweitens die phylogenetisch programmierte, erbkoordinierte Bewegung, die durch den AAM in Gang gebracht, diese Situation mit ‘angeborenem Können’ meistert.”*<sup>79</sup> Wenn die Stoa von der *φανταστικη φυσικη* [vorstellende

---

<sup>75</sup> Bees, S. 211/212 ff

<sup>76</sup> *ibid.*, S. 212

<sup>77</sup> *ibid.*, S. 212

<sup>78</sup> *ibid.*, S. 212

<sup>79</sup> *ibid.*, S. 213

Natur] sprach, versuchte sie immer genau diesen Zusammenhang zu erfassen. Evident ist auch, dass sie nicht nur Instinkthandlungen beobachtete, sondern auch dazu das nötige Instrumentarium einer theoretischen Beschreibung hatte. Origines lieferte dazu Beispiele von der Spinne und den Bienen, welche sich nach einem natürlichen Muster bewegen. Das sind die für die Oikeiosis typischen Belege eigentümlicher Instinktbewegungen, welche bei Tieren und Menschen in gleicher Weise vorhanden sind, wofür wiederum Seneca, *ep.* 121.22ff, als gewichtiger Zeuge anzuführen ist.<sup>80</sup> Bees vertritt somit die Auffassung, dass die von der skeptischen Akademie übernommene Handlungstheorie aus der Oikeiosislehre stammt und daher den Rückschluss auf die Stoa erlaubt.<sup>81</sup>

Bees führt nun drei biologisch gesteuerte Formen der Oikeiosis an. Diese drei Formen der Selbsterhaltung, der Erhaltung der Nachkommen und der Mitmenschen werden durch einen kosmischen Zwang erklärt; andererseits findet sich auch jeweils eine biologische Begründung. Diese wiederum setzt auf den Vergleich von Tier und Mensch, deren Gleichartigkeit des Verhaltens in Bereichen, welche Zeugung und Erhaltung betreffen.<sup>82</sup> Die Oikeiosis zu sich selbst beinhaltet das Streben nach Selbsterhaltung, welchem wiederum ein triebhaftes Verhalten gemäß der Natur zugrunde liegt. Nur die Handlungen der Vernunft bedürfen der Zustimmung. Bei Cic., *nat. der.* 2.34, 122, *off.* 1.11 findet sich die Darstellung der Oikeiosis und ihren empirischen Belegen. Demnach setzt sich bei Säugetieren die Nahrung der Mutter in Milch um, und die eben geborenen Nachkommen streben naturgemäß nach der Brust.<sup>83</sup> Bei der Oikeiosis des Tieres spricht Seneca jedoch nicht von *appetitio*, sondern von *impetus*, meint jedoch dasselbe wie Cicero, nämlich den angeborenen Trieb mit dem Unterschied, dass Seneca den Ausdruck *impetus* auch beim Menschen verwendet. Hiermit ist bei Bees nochmals klargestellt, dass zweifelsohne hiermit die Triebe der Oikeiosis zu verstehen sind, die für alle Lebewesen gelten und in gleicher Intensität grundlegend bestehen. Seneca benutzt für den Menschen auch noch den *conatus* und greift auf Cic., *nat. deor.* 2.122 zurück.<sup>84</sup> Durch *impetus* wird eine Bewegung gekennzeichnet, welche ohne Zustimmung erfolgt. Durch Seneca findet jedoch eine Unterscheidung statt

---

<sup>80</sup> Bees, S. 213

<sup>81</sup> *ibid.*, S. 213

<sup>82</sup> *ibid.*, S. 213

<sup>83</sup> *ibid.*, S. 214

<sup>84</sup> *ibid.*, S. 215 ff

zwischen Bewegungen, die durch Urteil und mit Absicht geschehen, und anderen, welche ohne unser Bewusstsein zustande kommen. Nach stoischer Ansicht gehört der Zorn zu den Bewegungen, welche mit Zustimmung erfolgen, jedoch nicht zu den mit *impetus* begründeten Bewegungen, welche ohne den Willen zustande kommen. Die als *impetus* bezeichneten Bewegungen gelten als 'einfach' (da ohne Zustimmung). Bewegungen, die unter den Zorn fallen und daher einer 'Zustimmung' bedürfen, sind 'komplex'. Seneca benutzt für diese Oikeiosis-Handlungen *impetus*, und ist damit im völligen Einklang mit den vorstehenden Definitionen. Das Schema φαντασια-συγκαθεις-ορμη trifft hier nicht zu, da auf den Reiz unmittelbar die Reaktion erfolgt. Seneca, *ep.* 121, bezeichnet das Streben nach Selbsterhaltung als angeboren. Die Oikeiosis-Handlungen liegen demnach nicht nur im Ermessen eines Lebewesen, um sich selbst zu erhalten, sondern die Natur schreibt es ihm vor.<sup>85</sup> Somit ergibt sich aus der Selbstwahrnehmung auch geradezu zwingend die Kenntnis des Schädlichen. Bei den Tieren gibt ihnen die Natur die Kenntnis, die ihre Erhaltung gewährleistet und sie gibt ihnen als 'Werkzeug' die Oikeiosis mit. Für Bees ist hiermit wiederum evident, dass die Oikeiosis ein Mechanismus ist, welcher im Plan der Natur vorhanden ist. Bedeutungsvoll für Bees' Behauptung *einer genetischen Programmierung des Verhaltens* ist Senecas 121. Brief, wonach dies für alle Lebewesen gilt, zumal die Oikeiosis zu sich selbst zunächst in die vernunftlose Phase fällt. Nach Cic., *fin.* 3.21 = SVF 188 [p.45.19ff] stehen die Menschen als Kinder auf derselben geistigen Stufe wie die Tiere, da sie noch keinen Verstand haben. Nach stoischer Lehre ist dies logisch, da ihre Handlungen allein durch die Natur gesteuert sind. Deshalb kann Seneca bei Schildkröten, Bienen, Spinnen und Kindern den gleichen Zusammenhang herstellen. Deshalb spricht die Stoa immer von allen Lebewesen, was die Selbsterhaltung betrifft, da sie tierisches und menschliches Verhalten gleichsetzt. Die Frage bleibt nun zu klären, wie es mit den beiden anderen Formen der Oikeiosis steht, die ausschließlich in die Vernunftphase des menschlichen Lebens fallen. Bees bezieht sich hier auf einen Theaitet-Kommentar [5.366ff]<sup>86</sup>, wonach die Oikeiosis zu sich selbst 'vernunftlos' ist, während die Hinwendung zu den Mitmenschen 'nicht ohne Verstand' geschehe.<sup>87</sup> Wichtig ist dabei, dass beide

---

<sup>85</sup> Bees, S. 216 ff

<sup>86</sup> *ibid.*, S. 217, vgl. auch Punkt **H**, Long/Sedley, S. 417

<sup>87</sup> *ibid.*, S. 218 ff

Verhaltensweisen als φυσικη bezeichnet werden, worunter nicht nur ein naturgemäßes Handeln zu verstehen ist, sondern ein von der Natur gelenktes. Die Tiere gelten wahrscheinlich als Grundlage für das menschliche Verhalten, da in der Motivation ja kein Unterschied besteht.

Bei der Oikeiosis zu den Nachkommen vermerkt Bees, dass offensichtlich Selbsterhaltung und die Erhaltung der Nachkommen auf derselben Ebene angesiedelt seien und bezieht sich hier u. a. auch auf Hierokles 9.6f.<sup>88</sup> Dieser sieht die Oikeiosis zu den Nachkommen als eine von den Arten, was aber keine Parallelen hat. Das Kind habe allerdings keinen primären Impuls, welcher auf die Nachkommen ziele, da es die Anlagen, wie die Instinkte für Zeugung und Liebe bereits in sich trägt, ebenso die Ausstattung für den Trieb zu sich selbst. In gleicher Weise verbindet Seneca, wie auch Chrysipp die Oikeiosis zu sich selbst und den Kindern. Die Sorge um die Kinder und das Streben nach Ehe wird auch bei Plotin auf die Triebe zurückgeführt. Bees sieht den Bezug zur stoischen Oikeiosis durch deren Terminologie gesichert und verweist auf Diod. 2.50.7, wo die stoische Lehre inhaltlich, nicht terminologisch die Selbsterhaltung und Sorge für die Nachkommen darstellt und als Ausdruck der Natur verstanden wird, der allen Lebewesen zuteil werde.<sup>89</sup> Die vergleichbaren Handlungen zwischen Tieren und Menschen, d. h. die Sorge um die Kinder bzw. Nachkommen wird eben nicht anders erklärt als die Brutpflege bei den Tieren mit Ausnahme der Fische.<sup>90</sup> Für eine solche angeborene Disposition steht der Begriff φυσικος. Das Verlangen von Mann und Frau nach Geschlechtsverkehr gilt bei Philon in der stoischen Lehre als 'großes Streben', dem ein 'großes Begehren' zugrunde liegt, während die Liebe zu den Nachkommen als 'naturgegeben' angesehen wird.<sup>91</sup> Als Werkzeuge Gottes werden die Menschen gedacht, deren Glieder von Gott wie 'Marionetten' von einem unsichtbaren Ort gelenkt werden. Bezüglich der 'Marionetten' führt Bees aus, dass das Verhalten der Tiere natürlich anders zu bewerten ist, als das des Menschen und bezieht sich hier auch auf Marc Aurel, denn der Mensch handelt ja auch aus Vernunftgründen, und im Sinne einer sittlichen Handlung erscheint die bloße Reaktion der Glieder, wie sie Tieren eigen ist, 'nicht wertvoll'. So wie Philon<sup>92</sup> von einem Bild einer von Gott

---

<sup>88</sup> Bees, S. 219

<sup>89</sup> *ibid.*, S. 219, vgl. **F Long/Sedley S. 415**

<sup>90</sup> *ibid.*, S. 220 ff

<sup>91</sup> *ibid.*, S. 221 ff

<sup>92</sup> *ibid.*, S. 222



geführten Marionette spricht, geht Marc Aurel in gleicher Form von einer verborgenen Kraft in uns aus, welche 'die Fäden' zieht. Diese Bemerkungen/Ausführungen sind insofern wichtig, da die mit *νευροσπασειν* charakterisierten Bewegungen als 'natürliche Kräfte' angesehen werden, welche aufgrund des Zwanges der Allnatur entstehen, ohne dass der eigene Wille daran beteiligt wäre. Wenn demnach der Glaube als 'naturegegeben' gilt, hieße dies, dass der Mensch in Konsequenz jegliche Verantwortung ausschließt. Porphyrius sagt auch im Sinne der stoischen Theorie hinsichtlich des freien Willens, dass der Mensch gemäß der ihm eigenen Konstitution in der Lage sei, vielfach Bewegungen auszuführen, während andere Lebewesen nur zu bestimmten Bewegungen fähig sind. Der Mensch nimmt sich daher die Freiheit auf Vorstellungen entweder mit Zustimmung oder mit Nicht-Zustimmung zu reagieren. All dies hat natürlich wieder mit der Verknüpfung von Vorstellung und Trieb, Reiz und Reaktion zu tun. Dabei ist von Bedeutung, dass die Stoa grundsätzlich zwischen Dingen die in unserer Macht stehen unterscheidet, und denen die es nicht sind. Als erstes wird der freie Umgang mit den Vorstellungen genannt, bei den der Mensch folgen muss, das sind Kinder, Vaterland, eigener Körper, d. h. die Ziele der *Oikeiosis*. Epiktet<sup>93</sup> unterscheidet die menschlichen Beziehungen, wonach im ersten Fall eine Beziehung zwischen Eltern und Kindern zu verstehen ist, die nicht aufgrund einer Wahl zustande kommt. Im Sinne der Stoa stellt Plutarch die Beziehung zwischen Eltern und Kindern (bzw. zwischen den Geschwistern) in den Bereich, 'wo die Natur die Führung nicht dem urteilenden Verstand gibt, sondern den Ursprung der Liebe miteingeboren hat.' Die Natur hat bei der Gestalt des Körpers die Fortpflanzung mit eingeplant, gemäß dem teleologischen Verständnis des menschlichen Körpers, desgleichen bei den Tieren. Notwenigerweise ergibt sich demnach die Liebe zu den Nachkommen aus der Zeugung. Dasselbe Argument gilt bei der *Oikeiosis* zu sich selbst, denn sonst würde die Natur ein Lebewesen 'umsonst' hervorbringen. Zeugung und Sorge um das Gezeugte gehören zu einander und betreffen alle Lebewesen. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier lässt sich nicht erkennen. So kann man offensichtlich davon ausgehen, dass die Stoa bei Menschen und Tieren einen gleichartigen Naturtrieb zur Fortpflanzung und Erhaltung der Nachkommen annimmt. Interessant ist, was Bees<sup>94</sup> als von Galen

---

<sup>93</sup> Bees, S. 224 ff

<sup>94</sup> *ibid*, S. 225 ff

stammend anführt, wonach die Fortpflanzungsbereitschaft, stoisch gesehen, auf eine List der Natur zurückgeht.

*“Die Natur wollte ihr Werk unsterblich machen, was die Materie, aus der die Lebewesen bestehen jedoch nicht gestattete [14.2 [p. 143] = SVF II 1139 [329.41f.]. So blieb als Ausweg die Reproduktion, und diese erreichte sie durch einen ‘Kunstgriff’, der für alle Lebewesen, auch den Menschen gilt (...) die Schaffung geeigneter Organe, die mit dem Gebrauch der Organe verbundene Lust und ein ‘unsagbares Begehren’ in der Seele (...). Dadurch sorgt die Natur für die Erhaltung (...), vor allem dadurch, dass sie den Lebewesen, denen die vollkommene Weisheit fehlt, einen ‘Köder’ (...) einpflanzte.”*

Gemäß zenonischer Auffassung erscheint die Natur als Künstlerin. Dass die Natur die fehlende Weisheit durch die Oikeiosis ausgleicht, findet sich beim Trieb zur Selbsterhaltung. Genuin stoisch ist auch die starke Betonung der Libido bei der Fortpflanzung. So betont Seneca, *ep.* 116.3, dass die Lust eine ‘Zugabe’ der Natur sei, um die lebensnotwendigen Dinge den Menschen angenehmer zu machen.<sup>95</sup> In der Galen-Stelle sieht Bees stoisches Gut, was besagt, dass der Mensch wie das Tier von der Natur gelenkt wird und dadurch das kosmische Prinzip der Erhaltung durch biologische Mechanismen erfüllt wird. Man kann natürlich nicht davon ausgehen, dass der Mensch den Geschlechtsverkehr vollzieht und seine Nachkommen instinktiv wie ein Tier versorgt. Allen Lebewesen ist gemein, den Willen der Natur zu erfüllen. Mensch und Tier unterscheiden sich jedoch graduell, da dem Menschen die Einsicht in die Natur, entsprechend der Haltung zum Gesamtgeschehen, zugestanden wird.

Bei der Oikeiosis zu den Mitmenschen<sup>96</sup> heißt es bei Stobaeus, dass Heirat und Kindererziehung der auf Gemeinschaft angelegten P $\nu$ ysis entspräche. Hier wird allerdings nicht vom politischen Leben gesprochen. Die Ehe wird allerdings schon im sozial-politischen Kontext als Ausdruck der Menschengemeinschaft betrachtet. Wenn man von der Tatsache ausgeht, dass die Stoa die Tiere bei der Fortpflanzung mit dem Menschen auf die gleiche Ebene stellt, so kann man das als Beleg für naturgemäßes Handeln sehen. Diese Tatsache widerspricht jedoch einer Interpretation, welche nur den Verstand zum Antrieb entsprechender Verhaltensweisen des Menschen sieht. Die als vernunftlos geltenden Tiere besitzen

---

<sup>95</sup> Bees, S. 226 ff

<sup>96</sup> *ibid.*, S. 227 ff

ebenso die Eigenschaft zum Gemeinschaftstrieb. Musonius sieht die menschliche Gemeinschaft in Analogie zu den Bienen. Die nachfolgenden Ausführungen zu diesem Thema sieht Bees, was die soziale Haltung des Menschen betrifft, nicht aufgrund eines idealistischen Postulats, sondern es wird von den Tieren auf das Verhalten des Menschen geschlossen. Dies deckt sich auch mit der Auffassung von Cic., *off.* 1.157. Bei der Symbiose von Steckmuschel und Steckmuschelhüter, bei Ameisen, Bienen und Störchen wird das naturgesteuerte Verhalten zur Gemeinschaft, nämlich für die anderen Tiere ihrer Art 'etwas zu tun', beobachtet. Nach stoischer Sicht haben die Tiere keinen Verstand, sodass deren altruistisches Verhalten nicht aus einer verstandesgemäßen Einsicht, sondern aus einer Notwendigkeit zur Gemeinschaft erfolgt. Bei der sozialen Oikeiosis finden wir auch den Begriff φυσικος. Epiktet verteidigt das natürliche Gemeinschaftsgefühl mit dem sexuellen Trieb des Mannes, welcher auch bei Beseitigung der entsprechenden Organe nicht zum Verschwinden gebracht werden kann.<sup>97</sup> Bees hält fest, dass auch die Oikeiosis zu den Mitmenschen von derselben Art wie die beiden anderen Formen ist. Die Oikeiosis zu den Mitmenschen hat nach stoischer Lehre die gleiche Basis, wonach sich der Trieb zur Selbstliebe und Selbsterhaltung analog wie bei den Tieren stellt, was bedeutet, dass die Hinwendung zu sich selbst, wie auch zu seinen Mitmenschen aufgrund eines von der Natur gesteuerten Triebes geschieht. Die Anweisung, allen Menschen ohne Rücksicht von Herkunft und Rang zu nützen, gibt laut Seneca<sup>98</sup> die Natur selbst. Sich den Mitmenschen zuzuwenden, als 'Befehl' an die Erwachsenen, ist mit dem Impuls an das Neugeborene ident, nämlich sich am Leben zu erhalten. Wichtiges hierüber bezeugt auch Galen, demzufolge ein Lebewesen über bestimmte Vermögen verfüge, die es zu Oikeiosis und Allotriosis befähigen, welche die Selbsterhaltung, die Liebe zu den Nachkommen, sowie die Liebe zu den Nachkommen, den Trieb zur Gemeinschaft, sowie die Liebe zu den 'Gleichartigen' regelt. Hinsichtlich der Oikeiosis zu den Mitmenschen kommt hinzu, dass aus vernunftgemäßer Betätigung des Triebes letztlich eine sittliche Handlung entsteht.. Freundschaft und Eintracht, wie auch das Gegenteil, obschon empirisch, musste den Tieren nach strenger Auslegung abgesprochen werden, da Seelenregungen letztlich an die Vernunft gebunden sind. Weshalb die Stoa hier nicht von Oikeiosis spricht, mag in der Unterscheidung liegen, soweit die

---

<sup>97</sup> Bees, S. 229 ff

<sup>98</sup> *ibid.*, S. 230/231 ff

Beziehungen zu den Artgenossen gemeint sind; während die steuernde Oikeiosis bei der Selbsterhaltung und Liebe zu den Nachkommen durchaus gegeben ist. Pohlenz<sup>99</sup> (1940: 11) hat hier auf die Definition des Theaitet-Kommentars verwiesen, welche auf die Beziehung zu den Mitmenschen die Vernunft berücksichtige. **Die Oikeiosis ist nicht selbst vernünftig, sondern wird nur durch die Vernunft bestätigt.** Demnach müsste man also davon ausgehen, dass auch bei den Tieren von Oikeiosis gesprochen wird. Anscheinend wollte man jedoch das Verhalten des erwachsenen Menschen nicht mit dem der Tiere gleich setzen, was jedoch de facto geschah. Hier stellt Bees auch die Diskussion bei Forscher infrage, wonach diese, seiner Meinung nach, darunter leidet, dass die drei Formen der Oikeiosis als Ausdruck einer Entwicklung gedeutet werden.<sup>100</sup>

Bees sagt hierzu folgendes:

*“Es sind genetische Dispositionen, biologische Grundlagen des menschlichen Verhaltens, die die Stoa bei allen drei Formen der Oikeiosis aus der Beobachtung der Tiere ableitete. Keineswegs ist es so, wie die moderne Forschung ausnahmslos anzunehmen scheint, dass sukzessiv aufeinanderfolgende Oikeiosis eine schrittweise Entwicklung des Logos markieren, die im Telos gipfelte, vielmehr ist jede einzelne ‘Zueignung’ zu dem im Leben betroffenen Objekten (und dazu gehört das καλον eben nicht) in gleicher Weise von der Natur gelenkt. Die Oikeiosis wirkt in jedem Stadium des menschlichen Lebens völlig unabhängig von der Vernunft (was dadurch nicht beeinträchtigt ist, dass diese bei den Mitmenschen hinzutritt), schon dadurch sichtbar, dass die ausgelösten Triebe nach stoischer Sicht bei Menschen und Tieren prinzipiell gleich sind. Keinesfalls kann davon ausgegangen werden, dass der Mensch sich vermittels des Logos über die Triebe erheben würde und damit über die Gemeinsamkeit mit den άλλα ζῶα, den ‘übrigen Lebewesen’, um es in der Sprache der Stoa zu formulieren.”<sup>101</sup>*

Was die Erhaltung von Individuum und Art<sup>102</sup> angeht, wurde im Verlauf der bisherigen Arbeit schon mehrfach auf den charakteristischen Zug der Stoa hingewiesen, wonach ausschließlich das als ‘eigen’ zu werten ist, was der eigenen sozialen Gruppe nützt, während das zu meiden ist, was der Erhaltung schadet. So geht man auch von den gleichen Bedingungen bei Tier und Mensch aus, was die Selbsterhaltung, wie auch die Fortpflanzung betrifft. Zwischen dem eigenen Ich und

---

<sup>99</sup> Bees, S. 231 ff

<sup>100</sup> ibid, S. 232

<sup>101</sup> ibid, S. 232ff

<sup>102</sup> ibid, S. 234 ff

den Kindern wird die Verbindung durch den Samen hergestellt, welcher die Erbinformation (λογος) an das neue Lebewesen weitergibt. Die Erhaltung wird durch die Disposition bei den Eltern geregelt. Das Eltern-Kind-Verhältnis, welches auch durch die Oikeiosis gesteuert wird, liefert für die Stoa auch die Basis für die Gemeinschaft zwischen erwachsenen Individuen. Nach stoischer Lehre ist der Anfang der menschlichen Gesellschaft die Liebe zu den Kindern, wodurch wir durch die Natur angetrieben werden, woraus dann das Gefühl für die Mitmenschen entstehe. Wenn die Brutpflege am Anfang von Gemeinschaft und Gerechtigkeit stehe, so wirft Porph., *abst.* 322.7f. letztlich der Stoa vor, dass sie die Gerechtigkeit den Tieren verweigere, obwohl gerade die Brutpflege hier in hohem Maße vorhanden ist. Auch Plut., *soll. anim.* 962a wendet sich hier gegen die Stoiker. Andererseits führt Bees die plutarchische Schrift *De amore polis* an, wo Brutpflege bei den Tieren zur Gerechtigkeit führen kann. Die liebende Verbindung zwischen Eltern und Kindern ist der Samen und dieser steht für die Anlage in der menschlichen Natur. Die Mechanismen, die die Erhaltung der Nachkommenschaft lenken, sind dieselben wie die Hinwendung zu den Mitmenschen. Die Taten hervorragender Männer werden hier mit der Verteidigung eines Kalbes durch den Stier verglichen. Wenn sich Bees der 'Brutpflege' bei Tier und Mensch so ausgiebig widmet und nicht müde wird, immer wieder - in etwa die gleichen Beispiele - dafür anführt, so m. E. deshalb, weil er ja die genetische Programmierung des Verhaltens nachweisen will. Ich möchte diese Ausführungen insofern etwas abkürzen, indem ich mich nochmals auf Long/Sedley<sup>103</sup> beziehe:

*“... Die Stoiker waren am Tierverhalten vermutlich kaum um seiner selbst willen interessiert. Sie nahmen jedoch - sehr unüblich - an, dass die Prinzipien dieses Verhaltens ihnen die Grundbegriffe für ihre ethische Theorie liefern würden. ... Worauf das gegenwärtige Material hinweist, ist ein allgemeines Fundament in der Natur, eine Grundlage, die dem tierischen und menschlichen Verhalten bei der Selbsterhaltung und bei der Betreuung des Nachwuchses gemeinsam ist. Die Stoiker würden nicht sagen, wir sollten diese Dinge deshalb tun, weil die Tiere sie tun. ...”*

Die Liebe zu den eigenen Kindern/Nachkommen, zu den Mitmenschen, das Entstehen von Freundschaften wird, laut Bees<sup>104</sup>, als angeborenes Verhalten umschrieben, welches in der moderneren Verhaltensbiologie mit dem Instinkt

---

<sup>103</sup> Long/Sedley, S. 419

<sup>104</sup> Bees, S. 236 ff

gleichgesetzt ist und von der Stoa mit der Oikeiosis in Verbindung gebracht wird. Auch Freundschaften gelten als natürliche Anlagen. Die Ehe bildet die Keimzelle der Gemeinschaft. Zu diesem Kapitel zitiert Bees Cicero, *„ . . . wonach die Verbundenheit in konzentrischen Kreisen vom eigenen Ich zu den Eltern, Geschwistern, Frau, Kindern, den weiteren Verwandten usf. bis hin zur gesamten Menschheit verläuft...“* In diesem Kapitel gelangt Bees schlussendlich zu der Auffassung, dass die die drei Formen der Oikeiosis auseinander hervorgehen und in einer göttlich gesteuerten Erhaltung des Kosmos zusammen wirken. Jedes Lebewesen natürlich auch der Mensch, trägt durch Erfüllung der in ihm angelegten Triebe hierzu bei.<sup>105</sup> Bees konstatiert, dass in der modernen Verhaltensbiologie mit den gleichen empirischen Beobachtungen Tieren und Menschen soziale Verhaltensweisen assoziiert werden können. Die Mechanismen menschlicher Gemeinschaften sind jedoch als wesentliche Elemente der stoischen Oikeiosislehre heraus zu stellen. Das Sozialverhalten der Tiere verläuft dagegen über angeborene Auslösemechanismen. Durch “Bettelreaktionen” der Jungvögel wird das Füttern durch die Eltern ausgelöst. Dies wiederum verläuft nach einem genau festgelegten Schema. Bees bezieht sich hier auf Lorenz<sup>106</sup>, welcher auch in einer späteren Arbeit nachwies, dass die Fürsorge des Menschen gegenüber einem Kleinkind mittels bestimmter Merkmale des “Kindchenschemas” hervorgerufen wird. Bees führt weiter aus, dass ein Neugeborenes besser sieht, als bisher angenommen wird und es sich daher die Eigenschaften, welches das Bild seiner Mutter hat, sehr gut einprägen kann. Das Neugeborene ist somit darauf programmiert das Bild seiner Mutter zu erkennen und darauf zu reagieren.

- Bees führt nun fortlaufend eine Reihe von Forschern, wie Wickler, Peiper, Grammer, Vowinckel u. a. an, die seine Ansicht über die Pflegehandlungen bei den Nachkommen bei Mensch und Tier, wie bereits oben ausgeführt, untermauern, wobei es sich folglich bei der Oikeiosis bei den Nachkommen um einen angeborenen Mechanismus handle, da die stoische Deutung der Allnatur dafür Sorge, dass die von ihr geschaffenen Lebewesen, Tiere und Menschen, überleben. Wickler hat ferner nachgewiesen, dass das Instinktverhalten bei den Tieren zwischen Eltern und den Nachkommen mit demjenigen erwachsener Tiere gleich ist und sich Sozialverhalten aus dem Brutpflegeverhalten entwickelt. Dies gelte auch

---

<sup>105</sup> Bees, S. 237

<sup>106</sup> *ibid.*, S. 237 ff

für die Insektenstaaten, wie Termiten, Ameisen, Wespen, Bienen. Hier bezieht sich Bees auf Wilson<sup>107</sup>, auch was den *altruistischen Selbstmord* und die Einstellung der Stoa hierzu betrifft. In diesem Zusammenhang weist Bees noch auf Cic., *fin.* 3.63 hin, wo der Altruismus des Menschen für angeboren erklärt wird und so der altruistische Selbstmord durch die Stoa gebilligt ist.

- Eibl-Eibesfeld kommt zu den gleichen Ergebnissen bei seinen Beobachtungen, was die Eltern-Kind-Beziehung und die daraus sich ergebenden Verhaltensweisen ergeben, indem er auf die angeborenen Verhaltensmuster verweist.

Dazu Eibl-Eibesfeld - Bees<sup>108</sup>:

*“Die Erfindung der Brutpflege war. . . eine Sternstunde der Verhaltensevolution. Sie lieferte die Werkzeuge zum Freundlichsein, und in ihr entwickelte sich die Fähigkeit zu individualisierter Bindung - zur Liebe also -, die gleichzeitig die Wirkung atonaler Signale abschwächt. War dieser Familiarisierungsmechanismus einmal im Rahmen der Brutpflege entwickelt, da bedurfte es nicht besonders viel, auch andere über das Bekanntwerden als Austauschpartner altruistisch einzubinden, so war der Zusammenhang offensichtlich auch der Stoa bewusst, die aus der Oikeiosis zu den Nachkommen diejenige zu den Mitmenschen ableitete. Wir müssen denn schließen, dass von der Oikeiosislehre beschrieben ist, was in modernem Sprachgebrauch ‘Vorprogrammierung im menschlichen Sozialverhalten’ heißt.”*

So zeigt das stoische Konzept dreier Formen der Oikeiosis eine klare Einsicht in das Wirkungsgefüge, natürliche Triebe vorausgesetzt, welche wiederum ein soziologisches Modell darstellen, die das Überleben der menschlichen Gattung erklären.

- Trotter (1919) versuchte unter Berücksichtigung der Biologie das Verhalten des Menschen auf vier Grundtriebe zurückzuführen, darunter auch den ‘Herdentrieb’ (gregariousness), und argumentiert, dass der Gemeinschaftstrieb unabhängig von der Intelligenz der Lebewesen sei.

- Bees erwähnt nun in weiterer Folge Bierens de Haan, Tinbergen, welche im Grunde alle darin übereinstimmen, dass das Individuum das Gute sucht und das Schlechte meidet. Dazu zählen auch der Fortpflanzungsinstinkt, die Nahrungssuche, sowie das Leben erhaltende Fluchtverhalten.<sup>109</sup> In Rede stehen hier allerdings wieder nur die Tiere und nicht die Menschen. Dieselben Prinzipien des Überlebens

---

<sup>107</sup> Bees, S. 240 ff

<sup>108</sup> *ibid.*, S. 241 ff

<sup>109</sup> *ibid.*, S.243 ff

finden wir jedoch auch beim Menschen in der Oikeiosislehre. Die Tiere dienen nur als empirischer Beleg für das menschliche Verhalten. Die Stoa ging nachgewiesenermaßen beim Überlebensmechanismus von einem Wirkungsgefüge für alle Lebewesen aus.

Bees bezieht sich nun, was die neuere biologische Forschung hinsichtlich des gesellschaftlichen Überlebens betrifft, wiederum auf die Oikeiosislehre. Er sieht sich in seiner Argumentation bestätigt, gerade was die Soziobiologie der 60er Jahre, als Zweig der Verhaltensforschung, in ihren zoologisch-soziologischen Arbeiten vergleichend feststellte, nämlich Gesetzmäßigkeiten, die für alle Lebewesen gültig sind. Bees spricht nun von einem Kosten-Nutzen-Modell, was die Organisation von Gemeinschaften angeht, welche nach dem Fortpflanzungserfolg gemessen wird. Es wird nun zwischen direkter Fitness und indirekter Fitness unterschieden. Der Altruismus spielt in den Darlegungen von Bees eine immer wiederkehrende große Rolle. Somit ist ein Verhalten, welches die eigene Fitness reduziert altruistisch, eines das sie maximiert egoistisch. Hilfe, welche man in seine Nachkommen und Verwandte investiert, ist Verwandten-Altruismus. Hilfe gegenüber Nicht-Verwandten ist reziproker Altruismus. Bees argumentiert nun weiter, dass das stoische Konzept der Oikeiosis nicht identisch sei, jedoch identische Momente enthalte, andererseits ein Indiz dafür sei, dass die Lehre auf naturwissenschaftlicher Basis errichtet ist.

Daher erscheint die Oikeiosis zu den Nachkommen als Mechanismus, durch welchen die Natur die Fortpflanzung erzwingt, was nach Wuketits<sup>110</sup> und moderner Theorie die 'Macht der Gene' heißt. Bei der Stoa nennt man dies die 'Allkraft der Natur'. Auch ein Argument der Soziobiologen verweist auf die Stoa, was den bis zum Opfer des eigenen Lebens reichenden Einsatz der Eltern für ihre Nachkommen betrifft.

Die Familie ist gemäß der Stoa die Keimzelle der menschlichen Gemeinschaft. Nach Cicero *off.* 1.12 sichert die staatliche Gemeinschaft das Überleben der eigenen Familie, und wenn Plutarch das 'naturgegebene Band' zwischen Brüdern als wertvoller bezeichnet als die nach bewusstem Vorsatz geschlossene Freundschaft, so wird man hier die Unterscheidung zwischen "Verwandten-Altruismus" - "reziprokem Altruismus" suchen können.

*"Man findet die Kosten-Nutzen-Analyse, die den reziproken Altruismus nach*

---

<sup>110</sup> Bees, S. 245 ff



*moderner Theorie charakterisiert, in einschlägigem Kontext: (. . .) Sen., ben. 511.5) Nach Cic., off. 142 ist nichts dem Wesen des Menschen angemessener (nature hominis accommodatius) als das Wohltun. Doch bedürfe die Anwendung einiger Vorsichtsmaßregeln: keinem darf geschadet werden, die Wohltätigkeiten dürfen nicht die Möglichkeiten überschreiten, es muss jedem nach seinem Wert gegeben werden. Wenn hierbei entscheidend ist, nicht nur das zuvor für den Gebenden Geleistete, sondern auch der Nutzen für die Gemeinschaft (...) so ist die Verquickung zwischen dem Einzelnen und der Gruppe offensichtlich. Nach Seneca sollte der reziproke Altruismus durch ein Gesetz geregelt werden (...) also gewissermaßen Ausführungsbestimmungen zur sozialen Oikeiosis gegeben werden. Nun ist dies, wie Seneca selbst darlegt kein eigentlich neuer Gedanke, vielmehr setzte sich bereits Chrysipp damit auseinander. ...”<sup>11</sup>*

So auch mit großer Wahrscheinlichkeit bereits Zenon. Nicht nur die Soziobiologen, sondern natürlich auch die Stoa beschäftigte die Frage nach dem Grad, wann sich die Hilfeleistung für den Gebenden bezahlt macht. Zenon gab dafür die Antwort: genetische Programmierung (*πεφυκασι*), nicht Überlegung oder vernunfthaftes Kalkül. Bei der Stoa geht es in erster Linie darum, sich rational bewusst zu machen, was die Natur verlangt. Andererseits kann man durchaus davon sprechen, dass der stoischen Gesellschaftslehre eine klare Nutzenanalyse durchaus nicht fremd war. Cic., *off.*, 3.29ff<sup>12</sup> weist in aller Deutlichkeit darauf hin, dass der Mensch den eigenen Vorteil nicht zu Lasten des Nächsten suchen darf, gemäß dem allgemeinen Gebot, dass die Rechte des Mitmenschen, wer auch immer, zu schützen sind. Dies ist auch dann gültig, wenn es um das eigene Überleben geht. Davon kann nur abgewichen werden, wenn das Verbleiben des einzelnen mehr Vorteile für die Gemeinschaft bringt. Für das stoische Denken ist jedoch entscheidend, dass das Überleben des wertvolleren Menschen auf das Gesetz der Natur zurückgeführt wird. Das ist allerdings nicht als Freibrief für Unrecht tun aufzufassen, wie ausdrücklich betont wird. Das Kalkül an sich darf nicht über die Oikeiosis gestellt werden. Von Chrysipp (§42 = SVF III 689) vernehmen wir dann, dass das Leben als eine 'Rennbahn' zu sehen ist. Jeder muss sich anstrengen, um zu siegen. Mitkämpfer dürfen nicht behindert werden. Die Suche nach dem eigenen Nutzen sei unter dieser Prämisse gerechtfertigt. Folglich lässt die Natur den für die

---

<sup>11</sup> Bees, S. 246/247

<sup>12</sup> *ibid.*, S. 250 ff

Gemeinschaft nützlichen Menschen überleben. Wenn Chrysipp weiter sagt, dass die Bestattung der Eltern ganz einfach sein soll, da ihr Körper keinen Wert für uns habe, so stellt dies eine Konsequenz des Überlebensprinzips in einer Weise dar, wie die Soziobiologen sich das nie auszusprechen gewagt haben, denn wer tot ist kann unserer Fitness nicht mehr nützen. Investitionen sind daher nicht mehr zu rechtfertigen. Das in andere Investierte dient letztlich auch dem eigenen Interesse; letztlich hat der natürliche Selbsterhalt Priorität. Eigennutz kommt vor Gemeinnutz. Dies wiederum wird damit begründet, dass alles was der Mensch letztlich für sich tut, auch der Gemeinschaft zugute kommt. Daher sei es nicht 'asozial' alles um seiner selbst willen zu tun. Denn der Vorrang der Oikeiosis zu sich selbst gelte für alle. Bees sichert alles noch genauer *Seite 253, Fußnote 159* ab, und führt aus, dass es Epiktet nicht darum ginge rücksichtslosen Egoismus zu postulieren, es solle vielmehr gezeigt werden, dass die Oikeiosis zu sich selbst nicht für die Oikeiosis für die anderen aufgegeben werden kann und soll; denn beide stehen in einem naturbedingten Zusammenhang, wohlgedacht, insofern die Hilfer gegenüber den anderen den eigenen Interessen dient. Bees verweist hier auf Marc Aurel 6.54<sup>113</sup>:

*“Was dem Schwarm nicht nützt, nützt auch der Biene nicht.”*

Klar ist, dass die Stoa durchaus ein Bewusstsein bzw. Unterscheidung zwischen 'Egoismus' und 'Altruismus' hatte. Sie versuchte den Unterschied mittels der verschiedenen Formen der Oikeiosis zu erfassen, obwohl wiederum an anderen Stellen von unbedingtem Altruismus gesprochen wird.<sup>114</sup> Demnach ist nach Hierokles die Heimatstadt den Eltern vorzuziehen und die des Ganzen wichtiger als das eigene Überleben. Bees bezieht sich hier auf den Theaitet-Kommentar<sup>115</sup>, welcher demnach voraussetzt, dass die Oikeiosis zu sich selbst denselben Stellenwert einnimmt, wie die Oikeiosis zu allen Mitmenschen. Das Ideal ist eine Verbindung zwischen öffentlichem und privatem Nutzen. Ein treffender Vergleich findet sich bei Cic., *fin.* 3.67 mit dem Bild des Theaters, in welcher jeder seinen Platz hat, und so widerspreche auch in der Weltgemeinschaft nicht das Recht dem Anspruch des Einzelnen. Ähnlich wie in der Biologie und ihren Evolutionsprinzipien ringt auch die Stoa um eine Bestimmung der Verhältnisse. Die Soziobiologie wiederum versucht den je nach Verwandtschaftsgrad abnehmenden

---

<sup>113</sup> Marc Aurel, *Wege zu sich selbst, Studienausgabe, Griechisch-Deutsch, Artemis & Winkler Verlag GmbH & Co., KG, Düsseldorf-Zürich, © 1998 Patmos Verlag & Co., KG. 3. Auflage 2004*

<sup>114</sup> Bees, S. 253, *Fußnote 160*

<sup>115</sup> Long/Sedley, S. 417

Altruismus zu erklären. Grundsätzlich ist bei der Stoa immer wieder darauf hinzuweisen, dass hier eine Priorität des Ichs vertreten wird. Bees<sup>116</sup> weist noch auf das von Gehlen "elargierte Sippenehtos" hin, wie jener die stoische Idee von der konzentrierten Erweiterung der Gemeinschaft auf die gesamte Menschheit nannte, desgleichen auch Darwin. In dieser Richtung äußert sich auch Eibl-Eibesfeldt. Für die Soziobiologie ist die Oikeiosislehre ebenso Grundlage für die Selbserhaltung des Menschen, da sich die Oikeiosis als Sicherungsmechanismus einer Gemeinschaft erweist. Das Ganze steht über dem Teil. Eigenutz und Gemeinnutz sind identisch. Die soziobiologische These, dass "das Verhalten in der Regel auf die Maximierung der Gesamteignung ausgerichtet ist", ließe sich für die Oikeiosislehre in Anspruch nehmen.<sup>117</sup> Der stoische Kosmos sieht sich als ein sich selbst steuerndes System. Das Verhalten ist aufgrund biologischer Verhaltensdispositionen durch die Gene gesteuert, um den erzeugten Lebewesen ihr Überleben zu sichern. Vermittels der Weitergabe durch den Samen ging die Stoa von den σπερματικοι λόγοι aus, welche sowohl den göttlichen Kosmos wie das aller Lebewesen sichern sollen. Der Altruismus der Stoa wird mit Genverwandtschaft erklärt, da alle Menschen 'gleichartige Teile' der einen Natur sind. Zusammengefasst laut Bees heißt das, dass die Individualnatur von der Natur des Ganzen so 'in Dienst' genommen wird (modern: programmiert), dass sie dem Erhalt des Ganzen dient.

*"Es steht, um hier abschließend zu urteilen, die Stoa mit den drei Formen der Oikeiosis, die die Erhaltung des Individuums, der Nachkommen und der Artgenossen steuern, in grundsätzlicher Übereinstimmung mit dem soziobiologischen Modell. Zwar hat man hier feine Differenzierungen in den gegenseitigen Bezügen entwickelt, doch die entscheidende Erkenntnis, welche Kräfte es sind, die, unabhängig vom Willen des Einzelnen, das Bestehen einer Gesellschaft sichern, hatte zweifellos die Stoa bereits. Die stoische Oikeiosislehre stellt nichts anderes dar als ein kosmobiologisches Modell des Überlebens, und man kann gewiss sagen, es nahm einiges von dem voraus, was heute als Entdeckung des 20. Jahrhunderts betrachtet wird."<sup>118</sup>*

Die Definition der Oikeiosis von Bees<sup>119</sup>:

---

<sup>116</sup> Bees, S. 254 ff

<sup>117</sup> ibid, S. 256 ff

<sup>118</sup> ibid, S. 258

<sup>119</sup> ibid, S. 258

“Versuchen wir abschließend eine Definition, die die antiken Zeugnisse und die Ergebnisse der Verhaltensbiologie berücksichtigt:

*οικειωσις* ist ein angeborenen Mechanismus, der eine (instinktive) Hinwendung zu etwas bewirkt, dass per definitionem ‘eigen’, d. h. der Natur angemessen ist, in dem Sinne, dass die ausgelöste Handlung der Erhaltung des Individuums und der Art nützt.

Stoische *Oikeiosis* bezeichnet eine genetische Programmierung (*κατα τους σπερματιλους λογους*) des Verhaltens, die die Anweisungen der Liebe zu sich selbst, zu den Nachkommen und zu den Mitmenschen (daraus resultierend zum jeweiligen Streben nach deren Erhaltung) gibt. Zu unterscheiden sind die drei Formen der *Oikeiosis*, die sich nach ihren Bezugspunkten in Egoismus und Altruismus gliedern lassen.”

### **Kapitel 10: Chang-Uh Lee<sup>120</sup>**

### ***Oikeiosis:***

#### ***Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive***

In seiner Arbeit über die *Oikeiosis* versucht Lee sich dieser von der naturphilosophischen Seite her zu nähern. In erster Linie beschäftigt ihn m. E. die Frage, ob die *Oikeiosis* mehr im sokratisch-platonischen oder im aristotelischen Sinne geprägt ist, und erst in zweiter Linie gilt sein Augenmerk der Selbstwahrnehmung. Lee bezieht sich natürlich bei der Auslegung der *Oikeiosis* auch auf die antiken Quellen. Hauptsächlich widmet er sich jedoch den angelsächsisch-amerikanischen Interpreten, welche, wie ich finde, nicht grundlegend quellenorientiert, sondern auslegungsorientiert arbeiten. (Auch Bees sieht das so in seiner Arbeit auf S. 12) Zunächst geht es Lee jedoch um einen Diskussionsrahmen und nicht so sehr um die einzelnen stoischen ethischen Doktrinen oder deren Zusammensetzung, sondern um deren *Begründungsfragen*. Von Bedeutung sind für Lee<sup>121</sup> die *naturteleologischen und -theologischen* Aspekte, welche zwar durch überlieferte Texte gegeben sind, jedoch durch aktuelle Forschungen wie beispielsweise von G. Striker, M. Hossenfelder, B. Inwood und T. Engberg-Pedersen abgeschwächt bzw. relativiert wurden. Lee stellt sich die Frage, weshalb die *Oikeiosis*-Lehre für die stoische Ethik so wichtig ist, und will dies in seinem Werk untersuchen. Die ethische Konzeption der Stoiker deutet Lee als

---

<sup>120</sup> Lee, Chang-Uh: *Oikeiosis: in naturphilosophischer Perspektive*, Freiburg (Breisgau), Alber 2002, (Alber Reihe Thesen; Bd. 21) © Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/München 2002

<sup>121</sup> Lee, A- 19 ff

*naturalistisch* durch Zeus identifiziert und wird daher als das Prinzip der Verwaltung des Kosmos, quasi als eine *theologisch-kosmologische* Perspektive, verstanden. Den typischen Zug der Naturphilosophie, nämlich die Welt von einem biologischen Standpunkt aus zu betrachten, habe die Stoa von Aristoteles und als *ein* Element in ihr System übernommen, ebenso die platonische naturphilosophische Betrachtungsweise, nämlich die des technologischen Modells. Wichtig ist, zu sehen, dass die kosmologische Konzeption der Stoa sich als fester Bestandteil ihrer Ethik und zwar als Begründung zeigt. Lee verfolgt die These, dass die stoische Oikeiosis-Lehre zeigen soll, wie sich ein Mensch als animalisches Lebewesen geboren und auch so ausgestattet im Laufe der Zeit zu einem rationalen und moralischen Lebewesen entwickelt, welches dann das endgültige stoische Begründungsfundament in sich integrieren muss. Um Lees Arbeit zu verstehen, halte ich dessen Bemerkung auf *Seite A- 33, Fußnote 20* für wichtig:

*“Wie bereits erklärt, impliziert bei der Stoa das Wort ‘theologisch’ die Bedeutung des ‘kosmologisch’ und umgekehrt, aus diesem Grund, da sich ihre kosmologisch-naturphilosophische Lehre mit ihrer Theologie inhaltlich deckt. Daher sei angemerkt, dass in meiner Arbeit beide Wörter, ebenso ‘Kosmologie’ und ‘Theologie’, als miteinander deckungsgleich zu verstehen sind”*,

Eine der wichtigen Quellen über die Oikeiosis-Lehre ist ferner in *DL VII 85ff* als theoretischen Hintergrund dieser Naturkonzeption zu sehen, und Lee legt Wert darauf, diesen Text<sup>122</sup> in seinem Werk vollständig wiederzugeben:

*“(85) Der erste Impuls (πρωτη ορμη), sagen sie [= die Stoiker], sei im Lebewesen auf die Bewahrung seiner selbst (επι το τηρειν εαυτο) gerichtet, da die Natur es von Anfang an sich selbst zugehörig [und geneigt] gemacht hat (οικειουσης αυτω τες φυσεως απ αρχες), wie Chrysipp im ersten Buch seines Werkes Über Ziele (Περι τελων) sagt: >Das erste Zueigne (πρωτον οικειον) ist jedem Lebewesen seine eigene Verfassung (η αυτον συστασις) und das Bewusstsein dieser Verfassung (η ταυτης συνειδεσις); denn es wäre weder wahrscheinlich, dass die Natur das Lebewesen einem anderen zugehörig gemacht hätte (αλλοτριωσαι), noch das sie es geschaffen (ποιησασα) und dann weder einem anderen noch sich selbst zueigen gemacht hätte (οικειωσαι). Daraus folgt also, dass die Natur, nachdem sie das Lebewesen gebildet (συστηεσασθαι), es sich auch selbst zu eigen [und geneigt] gemacht hat. So kommt es denn auch, dass*

---

<sup>122</sup> Lee, S. 30 bis A-31

*es das Schädigende flieht und das Zugehörige liebend verfolgt.'*

[86] Die Aussage einiger Leute, dass der Grundimpuls (προτε ορμη) des Lebewesen auf Lust (ηδονε) zielt, weisen sie als falsch zurück. Lust halten sie, wenn sie sich wirklich ereignet, für ein Nebenprodukt (επιλεννημα), das nur dann entsteht, wenn die Natur die nötigen Mittel für ihre Verfassung (συστασις) aufgesucht und sich genommen hat; auf diese Weise bringen die Lebewesen die heitere Stimmung und die Pflanzen das fröhliche Wachstum hervor. Die Natur, sagen sie, hat keinen Unterschied gesetzt (συδεν διαλλαξαι) zwischen Lebewesen und Pflanzen, weil sie auch diese ohne Impuls und Wahrnehmung verwaltet (οικονομειν), und so ereignen sich bei uns auch pflanzliche Prozesse.

Aber das Lebewesen zusätzlich einen Impuls haben, durch dessen Gebrauch sie nach dem Zugehörigen suchen und danach gehen, liegt das Naturgemäße für sie (το κατα φυσιν) darin, dass sie nach ihrem Impuls verwaltet werden (διοκεισθαι). Aber das Vernunft (λογος) durch eine noch perfektere Führung (κατα τελειοτεραν) den rationalen Lebewesen gegeben worden ist, liegt das Naturgemäße für sie darin, dass sie nach Vernunft auf richtige Weise (ορθος) leben; denn Vernunft kommt als fachkundiger Benutzer und Gestalter des Impulses (τεχνιτης της ορμης) hinzu. [87] Aus diesem Grund sagt Zenon in seiner Schrift Über die Natur des Menschen als erster, Ziel (τελος) sei das mit der Natur übereinstimmende Leben (ομολογουμενωσ τε φυσει ξην), was dasselbe wie das tugendgemäße Leben (κατ αρετην ξην) ist, denn zu der Tugend führe uns die Natur. Ähnliches sagten Kleanthes in seiner Schrift Über die Lust und Poseidonios und Hekaton in ihrer Schrift Über Ziele. Das tugendgemäße Leben ist wiederum dasselbe wie das Leben gemäß der Erfahrung dessen, was sich von Natur ereignet (κατ εμπειριαν τω φυσει συμβαιπωντων ξην), wie Chrysipp im ersten Buch seiner Schrift Über Ziele sagt, denn unsere Naturen sind Teile der Natur des Ganzen (μερη της του φυσεωσ). [88] Deshalb wird das der Natur nachfolgende Leben (ακολουθωσ τη φυσει ξην) zum Ziel, was besagt, nach der eigenen Natur und der des Ganzen zu leben und nichts zu tun, was das gemeinsame Gesetz (νομοσ κοινοσ) verbietet, da die rechte Vernunft (ορθοσ λογοσ) ist, die alles durchdringt (δια παντων επχεθαι) und die mit Zeus identisch ist, dem Führer der Verwaltung (διοικησις) der wirklichen Dinge. Eben dies aber sei Tugend des glücklichen Menschen (ευδαιμθν) und der gute Fluss des Lebens (ευποια βιον): Stets alles zu tun auf der Basis des Zusammenklangs

*des eigenen, jeden einzelnen leitenden Geistes mit dem Willen dessen, der das Ganze verwaltet.*

*(παντα πραττειν κατα τεν συμφωσιαν τον παρ εκαστω δαιμονος προς την ολων διοικητον βουλησιν).<*

Lee verteidigt nun die §§ 85-88 als geschlossenen Zusammenhang und jeder, der die stoische Oikeiosis-Lehre interpretieren will, auch die Telos-Lehre in den §§ 87f, muss dies mit berücksichtigen. Vom Organisationsprinzip der Natur her gesehen besteht zwischen den animalischen und den nicht-animalischen Lebewesen keine Diskriminierung (§86) *“Die Natur hat ‘keine Differenzierung’ gemacht zwischen Lebewesen und Pflanzen, weil sie auch diese ohne Impuls und Wahrnehmung verwaltet.”*<sup>123</sup>

In meiner bis zu dieser Seite vorgelegten Arbeit habe ich auf die möglichst genaue Wiedergabe der Texte bei Forschner, Long/Sedley, Bees großen Wert gelegt, sodass ich, um mich nicht ständig mit den gleichen Quellen zu wiederholen, mir bei Lee erlaube, nur auf dessen spezielle Ausarbeitung zu verweisen, wo er sich von den Vorgenannten unterscheidet, oder auch deckungsgleich ist. Lee widmet sich nun der genauen Auslegung der §§ 85-88, wobei er zwischen dem intrinsischen und extrinsischen Oikeiosisprozess unterscheidet. Er sieht das Verwaltungsprinzip der Natur zugunsten all ihren Lebewesen als *uniform*, und meint, dass es das Prinzip der Natur sei, ihre Produkte planmäßig auf ihre besten, spezifischen Formen hin zu verwalten, und sieht darin nichts anderes als deren extrinsischen Oikeiosisprozess.<sup>124</sup> Lee sieht die Oikeiosis-Lehre als eine Theorie der *Handlung* als ein Element und er sieht daher den extrinsischen Oikeiosisprozess der Natur für die genrelle Oikeiosis-Theorie konstitutiv und zwar für die stoische Naturtheologie und -teleologie und insofern mit deren ethischer Theorie verbunden. *“Die Gesamtheit der Biographien aller Wesen in diesem Kosmos ist identisch mit der (Lebens-)Geschichte der (kosmischen) Natur.”*<sup>125</sup> Die Natur statue alle ihre Wesen mit dem ihrer Art nachspezifischen intrinsischen Oikeiosisprozess aus und bewahrt sich dadurch auch selbst. Der wohlwollende Verwaltungsprozess der Natur ist dem

---

<sup>123</sup> Lee, A- 37ff

<sup>124</sup> *ibid*, S. 36

<sup>125</sup> *ibid*, S. 38ff

Prinzip nach jedoch extrinsisch, wobei Lee zu diesem Kapitel abschließend bemerkt, dass *“... ein Leben, das mit ‘dem Leben gemäß der Erfahrung dessen, was sich von Natur ereignet’ und mit ‘dem Natur nachfolgenden Leben’ identisch ist, wobei Natur wieder mit Zeus, dem universalen bzw. kosmischen Gesetz [...], der rechten Vernunft [...], die alles durchdringt [...], und dem Führer der Verwaltung [...] identisch ist. Dies ist es, was der Text §§87-8 sagen will.”*

Bei Lees Ausführungen zu den *“Aristotelisierenden Interpretationen”*<sup>126</sup> widerspricht er den Ansichten von T. H. Irwin, T. Engberg-Pedersen, J. Annas, welche in der kosmologisch-theologischen Perspektive eine starke aristotelische Hypothese für die Konstruktion der stoischen Ethik sehen. Lee sieht keinen ersichtlichen Grund darin, weshalb man Diogenes Laertius, als die wichtigste Quelle für die Stoa, nicht gelten lassen kann bzw. soll. Seine, Lees, Position ist demnach klar. Die gegenteiligen Ansichten vernachlässigen die stoische Natur-Konzeption, wodurch sich die Stoa gegen Aristoteles und gegen alle anderen zeitgenössischen und vorangegangenen Schulen abhebt. Lee sieht sich darin durch Long bestätigt, der in seinem Aufsatz (1968a) zeigt, dass sich die Stoa von Aristoteles zu lösen versuchte, von ihm abgrenzte, um ihre eigenen Theorien zu entwickeln. Lee wirft den oben genannten Interpreten vor, dass sie in dem Begriff ‘kosmische Natur’ der Stoa eine *metatheoretische* Operation verstehen und sieht das als einen von Anfang an zu sehenden ‘systematischen Fehler.’

Abschließend zu diesem Kapitel Lee<sup>127</sup>:

*“Ich habe versucht, anhand von Irwins, Engberg-Pedersens und Annas’ Interpretationen zu zeigen, dass ihre stark aristotelische Orientierung fatale Folgen für das richtige Verstehen der stoischen Ethik nach sich zieht, besonders die letzten beiden blockieren nämlich systematisch jeden Zugang zu einer extrinsischen Perspektive bzw. die Suche nach einer Harmonisierung der intrinsischen und extrinsischen Perspektive. Außerdem wird der Begriff ‘Natur’ seiner normativen Idee völlig beraubt. Schließlich wird man in eine falsche Richtung verschlagen, wenn man die geschichtliche Bedeutung der stoischen Philosophie nur aus der Kontinuität mit Aristoteles verstehen will.*

*Die stoische Ethik steht weder auf demselben Boden wie die des Aristoteles, noch kann sie durch solch eine stark aristotelische Sichtweise richtig verstanden werden. Ich leugne nicht, dass ein Vergleich mit Aristoteles für*

---

<sup>126</sup> Lee, S. 40ff

<sup>127</sup> *ibid.*, S. A- 55



*das Verstehen einzelner Details der stoischen Ethik nützlich sein kann. Ich wende mich nur gegen den optimistischen Glauben, dass die aristotelische Sichtweise eine systematische Rekonstruktion ihrer Theorie erlauben könnte. ....”*

Zu diesem Kapitel noch die Auffassung Bees'.<sup>128</sup> Dieser sieht bekanntlich das menschliche Verhalten bei der Stoa durch die modernen Naturwissenschaften als genetisch programmiert erklärt, und sieht auch darin den Schlüssel für ein tieferes Verständnis der stoischen Oikeiosislehre, zu erreichen aber nur in Abkehr von der *communis opinio*, wonach die Oikeiosis ein Prozess der Selbsterkenntnis sei. Dann: *“...Doch wenn Subjekt der Oikeiosis nicht mehr der Mensch ist, sondern die Natur, so sind die Konsequenzen für die gesamte stoische Ethik, deren Ausgangs- und steten Bezugspunkt sie bildet, gravierend. Denn das Telos kann dann nicht mehr eine Loslösung von dem Trieb der Natur sein, ein ‘Bruch’ in der Entwicklung die Folge. Was die Vernunft des Erwachsenen zu leisten hat, ist dem Naturtrieb seine Zustimmung zu geben, damit die Übereinstimmung von Natur und Vernunft, die in der monistischen Sicht Zenons wesensmäßig dasselbe sind, zustande kommt und damit das Telos erreicht wird. Auch hier wird das Herkömmliche zu revidieren sein.”* Die Ausführungen Lees über seine Interpretationen der aristotelischen Ethik auch und in bezug auf die Stoa und im speziellen der Oikeiosis-Lehre schließe ich hier mit der Bemerkung ab, dass sich Lee im Widerspruch zu Engberg-Pedersen und Annas und deren Ausführungen sieht.<sup>129</sup> Lee versucht nun in einem weiteren Kapitel *“IV. Wahrnehmung und Oikeiosis”* die Begründung der Oikeiosis-Lehre innerhalb der kosmisch-theologischen Naturkonzeption zu belegen, und andere, die das ignorieren, zu widerlegen. Dazu Lee<sup>130</sup>:

*“In diesem Kapitel werde ich mich mit der Aufgabe beschäftigen, die einzelnen Bausteine dieser Lehre zu identifizieren und zu erklären und somit die Oikeiosis-Lehre in ihrer ganzen Systematik zu rekonstruieren. Ich werde zu zeigen versuchen, dass die Systematik der Oikeiosis-Lehre so reich ist, dass in ihr psychologische, handlungstheoretische und erkenntnistheoretische Elemente miteinander harmonisiert sind. Wenn diese Aufgabe erfolgreich gelöst sein wird, werden wir damit zugleich den Beweis dafür erbracht haben, dass diese stoische Philosophie außergewöhnlich holistisch war. “*

---

<sup>128</sup> Bees, S.14ff

<sup>129</sup> Lee, S. 58

<sup>130</sup> *ibid*, S. A- 59

Bei dem Kapitel der *Selbstwahrnehmung*<sup>131</sup> werden von Lee in erster Linie die Texte von Hierokles und Cicero herangezogen.

Zunächst stellt Lee fest, dass der klassisch-griechische Begriff der Selbstliebe bei den Stoikern, als ein fruchtbares Erbe der sophistischen und sokratischen Aufklärung, eine substantielle und positive Rolle bei ihrer Ethik spielt. Die Epikureer bedienten sich dieses Begriffes jedoch bei ihrem sogenannten Wiegenargument. Die Schlussfolgerung bei den Stoikern ist jedoch eine andere, insofern als die Selbstliebe auf Basis der animalischen φύσις dient und nicht der Lust.

Für Lee ist daher als Diskussionsgrundlage Cicero *Fin* III 16<sup>132</sup> wichtig, in dem Cato als Sprachrohr der Stoiker sich wie folgt äußert:

*“(1) Diejenigen, deren Lehre mir plausibel zu sein scheint, behaupten, dass das Lebewesen, sobald es geboren sei - denn von diesem Punkt muss ausgegangen werden - sich zugeeignet und sich zugeneigt ist. (ipsum sibi consiliari et commendari), damit es sich und seine Verfassung bewahrt und das, was seine Verfassung zu bewahren vermag, liebt (ad seconservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda), sich aber von seinem Untergang als etwas Fremdes abwendet (alienari) und auch von Dingen, die den Untergang herbeizuführen scheinen. (2) Ein Beweis dafür ist, dass Kinder, bevor sie Lust oder Schmerz empfangen haben, nach Dingen streben (appetere), die ihre Gesundheit fördern, und das Gegenteil meiden. Dies wäre unmöglich, wenn sie ihre Verfassung nicht lieben (diligere) und sich nicht vor ihrem Untergang fürchten würden. (3) Andererseits wäre es wiederum unmöglich, dass sie, wenn sie kein Bewusstsein von sich selbst hätten und sich deshalb nicht selbst lieben würden, nach etwas streben könnten (fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent). Hieraus folgt, dass die Selbstliebe (se diligere) deren Ausgangspunkt bildet.”*

Lee unterzieht nun diese o. a. Passage einer genaueren Analyse mit dem von ihm zitierten DL VII 85-88. Es bleibt für ihn jedoch die Frage offen, ob Cicero bei der Abfassung von *Fin* III die theologisch-teleologische Perspektive der Oikeiosis-Lehre und ihre Begründungsfunktion für die Ethik bewusst war oder nicht.

Zu [1] Den Begriff Oikeiosis, *consiliari*, sieht Lee nun wieder in enger Verbindung mit dem extrinsisch-transitiven Prozess der kosmischen Natur. Der Impuls zur ersten Aufgabe, dem Akt der Selbsterhaltung wird in DL VII 85 als Grundimpuls

---

<sup>131</sup> Lee, ab S. 60ff

<sup>132</sup> Lee, S. A- 61

(πρωτη ορμη) bezeichnet und der Impuls (ορμη) besagt, bedrohliche Dinge zu meiden. Diese beiden Typen von Streben sieht Lee nicht in zwei Akten, sondern nur in einem. Die Mittel sich selbst zu bewahren und das Gegenteil zu meiden, ist numerisch ein und dasselbe und liegt in direktem Zusammenhang mit dem Wort 'οικειουν' ['Zueignen'].

Gegenüber den epikureischen Hedonisten sieht Lee daher dieses Streben empirisch als bewiesen an. Demnach ist jedes Neugeborene bereits mit ορμη, *appetitus*, und den Dingen ausgestattet, welche seinen natürlichen Zustand begünstigen, das beinhaltet jedoch nicht die Lust nach Dingen, welche seine Zustände bedrohen könnten. Dies alles ist durch den Grundimpuls zu sich selbst, der Selbstliebe erklärbar.

Im Abschnitt [3] sieht nun Lee eine zentrale Bedeutung. Wenn ein Lebewesen Selbstbewusstsein/Selbstwahrnehmung besitzt, dann kann es auch über den Impuls verfügen, äußere Dinge als Mittel zur Selbsterhaltung zu suchen. Die Selbstliebe, gleich nach der Geburt, jedem Lebewesen von der kosmischen *und* seiner Natur bereits präsent, erlaubt daher die Grundeinstellung zu sich selbst. Das erklärt die enge Beziehung der Grundeinstellung zur Selbstwahrnehmung. Somit strebt jedes Lebewesen geradezu danach den grundlegenden Impuls dieser Verfassung zu erhalten. *“Denn in der Selbstwahrnehmung wird das eigene Sein und Sosein als etwas Gutes erfahren. Daraus ergibt sich die Selbstliebe.”*<sup>133</sup> Vermittels dieser Vorgänge erfährt das Lebewesen etwas Gutes und Lee erklärt dies mit der transitiven Oikeiosis. Lee bezieht sich nun auf DL VII 85 (S.30-31) - *das erste Zueigene ist jedem Lebewesen seine eigene Verfassung und deren Wahrnehmung - d. h. die 'Selbstwahrnehmung'* und sieht darin sowohl die desiderative wie auch kognitive Disposition als planmäßiges Ergebnis des extrinsischen Oikeiosisprozesses der kosmischen Natur, und für Lee gibt es in dieser Hinsicht weder eine Differenz noch eine Diskriminierung zwischen beiden. Und so ortet Lee in der Aussage von Cicero *Fin* III 16, was das Bild der Oikeiosis-Lehre betrifft, eine philosophisch bedeutungsvolle Aussage hinsichtlich des kausalen Verhältnisses der beiden Grundpositionen, was, wie er meint, einer Aufmerksamkeit sonst entgangen wäre.

Lee verweist nun in seinen weiteren Ausführungen in diesem Zusammenhang auf

---

<sup>133</sup> Lee, S. A- 63ff

einen 'guten' Kontrast zu dem aristotelischen Konzept der Handlungstheorie, bei dem die desiderative und die kognitive Komponente als *parallele* Prämissen für die Erklärung der Handlung nebeneinander hergehen und verweist auf MA (= De Motu Animalum) VI und VII, wo der praktische Syllogismus thematisiert wird. Kurz gefasst gibt es hier einen desiderativen und einen kognitiven Seelenteil. *“Der kognitive Seelenteil gibt dem desiderativen Auskunft über die Möglichkeit der Erfüllung des Guten, des Zieles, so dass sich die ορεξις aktiviert und, soweit keine Hindernisse vorkommen, eine Handlung zustande kommt.”*<sup>134</sup>

Die desiderative und kognitive Komponente gemäß der aristotelischen Rangordnung, was ihre Erklärungskraft betrifft, bewertet die Stoa, wenn es um das jeweilige Selbst geht, genau umgekehrt. Die ορμη, demnach die desiderative Komponente, setzt die kognitive Komponente, das Selbstbewusstsein, bei einer Handlung voraus. Das aristotelische Schema des praktischen Syllogismus wird drastisch relativiert, weil es nämlich von den wichtigen Grunddispositionen des Lebewesens, wie Selbstwahrnehmung und Selbstliebe absieht.

Für die Stoiker gilt daher dieses Schema: *“Die Handlung eines neugeborenen Lebewesens, nach bestimmten Dingen zu greifen, erklärt sich durch den Impuls zu diesen. Dieser Impuls erklärt sich durch den Grundimpuls, sich selbst zu lieben und zu erhalten. Dieser Grundimpuls der Selbstliebe wiederum steht in einer unauflöselichen Verbindung mit der Selbstwahrnehmung.”*<sup>135</sup> Das Lebewesen erfährt sich daher in der Wahrnehmung seines Selbst in seinem Sein und Sosein als etwas Gutes. Lee sieht die so eingerichteten Grunddispositionen der Lebewesen als extrinsisch-transitiven Oikeiosisprozess der kosmischen Natur.

Hier nun, was die 'Selbstwahrnehmung' betrifft, den Bezug zu dem wichtigen Text von Hierokles:

- Beginn des Tractatus *Elementa Ethica* (I, 1 - 2), Lehre über das erste Oikeion des Tieres. Hierokles hält das für den besten Anfang einer Grundlegung der Ethik und kündigt ohne Zweifel seine Absicht an, Argumente für die Oikeiosis-Lehre aufzustellen und das konzentriert bis *Kol. VI, 49*. Das ist mehr als die Hälfte der insgesamt zwölf Kolumnen hinsichtlich des Themas der Selbstwahrnehmung. Hierokles' Argumentation ist hauptsächlich empirisch, um zu belegen, dass jedes

---

<sup>134</sup> Lee, S. 64

<sup>135</sup> *ibid.*, S. A -65, 66ff

animalische Lebewesen sofort mit der Geburt über Selbstbewusstsein verfügt.

- Zu I 51 -II 3: Das neugeborene Lebewesen ist sich seiner Verfassung bewusst, welches sich an der Tatsache des geglückten Überlebens zeigt. Dazu zählt die Wahrnehmung der Glieder seines Körpers, wozu auch die Bestandteile seiner Verfassung und ihrer Funktionen gehören.
- Zu II 3-18: Die Erkenntnis seiner eigenen Verteidigungsmittel.
- Zu II 18-III 19: Die Erkenntnis seiner eigenen körperlichen Schwächen und Stärken.
- Zu III 19-52: Ebenso das Erkennen der Stärken und Schwächen eines möglichen Feindes.
- Zu III 56-IV 53: Das Lebewesen besitzt die Selbstwahrnehmung nicht nur gleich mit der Geburt, sondern kontinuierlich auf Dauer anhaltend. Daraus ist ersichtlich, dass Körper und Seele in einem kontinuierlich wechselseitigem Erleben stehen.
- Zu IV 53-V 38: Das Lebewesen nimmt sich auch während des Schlafes wahr.
- Zu V 38 - 43: Durch die nach der Geburt sofort einsetzende Selbstwahrnehmung wird die Kontinuität dieser impliziert und bewiesen, und dass
- Zu V 52- VI 24: folglich die Kontinuität nicht nur unaufhörlich mit der Selbstwahrnehmung verbunden ist, sondern vielmehr diese auch sachlich voraussetzt.

Für Hierokles ist das Ziel dieser Argumentation, nachzuweisen, dass sich jedes Lebewesen jederzeit selbst erlebt, sich empfindet, sich seines Lebens inne ist und somit folglich eine kontinuierliche Beziehung zu sich selbst hat. Nur auf Basis dieser Grunddispositionen kann etwas als Eigenes (οικειον) oder Fremdes (αλλοτριον) erfahren werden.

Anders als andere Stoiker oder Doxographen ist es für Hierokles wichtig dem Thema Selbstwahrnehmung eine große Bedeutung bei zu messen, weshalb er sich damit intensiv auseinandersetzt. Das erklärt schon die Einlassung am Anfang des Tractatus, diese folgt einer schulmäßigen Erklärung der pflanzlichen φυσικς – nicht

der animalischen ψυχη- , welche der noch nicht zu einem Lebewesen entwickelte Embryo besitzt [I 5-30], und lautet folgendermaßen [I31-37]<sup>136</sup>:

*“Nun muss man diesen Punkt betrachten, dass sich das tierische Wesen in zwei Dingen von dem nicht tierischen Wesen unterscheidet: in Wahrnehmung (αισθησις) und Impuls (ορμη). Von diesem beiden ist das eine nicht jetzt nötig zu behandeln, aber es scheint gut, einen kurzen Diskurs über die Wahrnehmung zu führen. Denn dieser trägt in der Tat zur Erkenntnis des ersten Oikeion bei und ist der Diskurs (λογος), der, wie wir gesagt haben der beste Anfang (αρχη) für die Grundlage der Ethik sein wird.”*

In diesem Text ist allerdings nicht von der Wahrnehmung, sondern von der Selbstwahrnehmung die Rede, was insofern erklärbar wird, als Hierokles die Wahrnehmung betreffend nach deren *Bedingung* fragt und folglich so an der Selbstwahrnehmung Interesse hat. Lee bedauert nun in Folge, dass sich der Text von VIII 28 bis X Ende, wo möglicherweise vom Impuls, seinem Verhältnis zur Selbstwahrnehmung und nicht zuletzt von der Telos-Lehre gesprochen worden sein dürfte, in einem ziemlich defekten oder lückenhaften Zustand befindet. Dies dürfte der Grund sein, weshalb man hier nichts Genaues über diese Dinge erfährt.

Laut Lees' Auffassung kann man aufgrund seiner Analyse von Cicero *Fin* III 16-17 davon ausgehen *“...dass Hierokles in diesem Textabschnitt wohl an den Impuls im Hinblick auf seine Bedingung, nämlich die Selbstwahrnehmung, interessiert ist, genau so wie er zur Wahrnehmung u. a. im Hinblick auf ihre Bedingung einen Zugang finden will.”* Hierokles und Cicero unterscheiden sich jedoch nur in der äußeren Anwendung der von ihnen untersuchten Elemente, und zwar dahingehend, was die grundlegenden Bedingungen für die Analyse der Handlungen der Lebewesen ausmachen. Das desiderative Element stellt Cicero früher dar, das kognitive Element später, während bei Hierokles dieses zuerst kommt. In einem wichtigen Aspekt, nämlich dem Punkt der Akzentuierung des Oikeiosisprozesses konvergieren Hierokles und Cicero *Fin* III 16 jedoch miteinander. Den Oikeiosisprozess des Lebewesens wollen beide hauptsächlich als einen *Identitätsprozess* betonen, einen Prozess, in dem das Lebewesen seine eigene Identität erkennt, liebt und auch beschützt.

Lee stellt zum Abschluss dieses Kapitels<sup>137</sup> einige interessante Fragen, nämlich:

---

<sup>136</sup> Lee, S.A- 67ff

<sup>137</sup> Lee, S. 68

*“... Was ist mit dem status [Fin III 16] als den Träger der Identität eigentlich konkret gemeint? Der Satz aus dem ersten Buch Chrysipps Schrift Über Ziele, wonach das erste Zueigne (προῶτον οἰκον) jedem Lebewesen seine eigene Verfassung (ἡ ταυτης συστασις) [DL VII 85] ist, macht deutlich, dass der status bzw. die Verfassung nichts anderes ist als das erste Zueigne. Trotzdem muss man weiter fragen, wie die Verfassung als Identitätsträger des Lebewesens inhaltlich bestimmt ist? Andererseits wirft derselbe Satz in DL VII 85 in Verbindung mit dieser Frage wiederum eine neue Frage auf: Wie kann man verstehen, dass das Bewusstsein der Verfassung, nämlich das Bewusstsein des ersten Zueignen, selbst auch ein erstes Zueigenes sei?” [Dieser letzten Frage will sich Lee auf Seite 75 (IV.3) widmen]*

Lee wendet sich nun in seinem Kapitel ‘Das Selbst’<sup>138</sup> eingehend der Bedeutung der συστασις zu und so der Frage, was das Selbstbewusstsein jedem Lebewesen im konkreten Sinne ist. Lee bezieht sich hier auf Hierokles und Seneca. Die eigene Verfassung des Lebewesens als sein Selbst ist bei den Stoikern der primäre Gegenstand des Oikeiosis-Aktes, was der Text von Diogenes Laertius, Cicero und von Hierokles (VI 49-53) bestätigt: *“Deshalb zwingt uns dieses Argument, darin übereinzustimmen, dass das Lebewesen, sobald es die erste Wahrnehmung erlangt hat, sich selbst und seiner Verfassung zugeeignet und zugeneigt ist (...)”* Lee weist noch auf eine wörtlich fast identische Aussage in VII 48-50 hin: *“Von daher ist es so, dass das Lebewesen mit der Geburt gleich sich selbst wahrnimmt und sich selbst und seiner Verfassung zugeeignet und zugeneigt ist.”* Die beiden Begriffe, nämlich die Selbstwahrnehmung und die Wahrnehmung der eigenen Verfassung werden von Hierokles in seinem Tractatus nirgendwo explizit miteinander identifiziert. Aus den Stichworten, wie etwa (κρασις, IV 8) lässt sich die Vermischung der Seele und des Körpers, dem wechselseitigen Erleben von beiden (...IV 10) und der Spannungsbewegung (...IV 33) erkennen. Hierokles betrachtet die συστασις als eine Totalität des Körpers und der Seele; daraus folgt, dass eine solche Totalität das Selbst konstituiert und letztendlich die Wahrnehmung dieser Totalität mit der Selbstwahrnehmung identisch ist. Dazu zitiert Lee aus IV 49-53: *“Und von den äußeren Teilen wird es (sc. das Erleben), sich nach innen wendend,*

---

<sup>138</sup> Lee, S. 68ff

*zurück in das Hegemonikum in der Brust gebracht, daraus entsteht eine Vorstellung (bzw. Wahrnehmung) aller Teile sowohl des Körpers als auch der Seele; dies ist identisch mit der Selbstwahrnehmung des Lebewesens."*

Lee sieht sich nun veranlasst, die Begriffe, nämlich die Vermischung der Seele und des Körpers, deren Wechselwirkung und wiederum deren Spannungsbewegung in dem Argumentationsvorgang (III 56-IV 53), wo diese theoretischen Ausdrücke vorkommen, zu klären. Es ist daher notwendig, des besseren Verständnisses wegen, ein leitendes Interpretationsprinzip zu finden, welches den begrifflichen Zusammenhang zwischen der Selbstwahrnehmung und der Wahrnehmung der eigenen Verfassung ermöglicht. Das 'leitende Interpretationsprinzip' sieht nun Lee in Senecas *Epistulae ad Lucilium* 121. Der in diesem Brief (121.5 und 11) genannte Begriff '*constitutio*' wird als mit dem Selbst des Lebewesens identisch verstanden und ist daher mit dem griechischen Ausdruck 'συστασις' und dem Ciceronischen '*status*' synonym. Seneca gibt anders als Hierokles, Diogenes Laertius und Cicero eine explizite Definition dieses Begriffes (121.10): "*Die Verfassung ist das Leitprinzip der Seele, das irgendwie in einer Beziehung mit dem Körper steht.* (Constitutio est principale animi quodam modo se habens erga corpus.)" Laut Lee wird das griechische Original wohl so geheißen haben: συστασις ηγεμονικον προς το σωμα εξον. Das bedeutet sonach, dass die συστασις die *constitutio*, welche die Identität des Lebewesens ausmacht, daher weder zu der ψυχη *simpliciter* noch zum σωμα *simpliciter* gehört. Hier besteht eine Relation zwischen Seele und Körper. Nach Seneca wird demnach die Seele als Subjekt verstanden, in dem die Identität des Lebewesens liegt, jedoch nur in einem ganz bestimmten Verhältnis zum Körper, um die Identität zu behaupten. Dies liegt im Kontrast zur cartesianischen Auffassung. Hier wird die Seele als Substanz verstanden, welche im Körper einen isolierten Zustand erfährt, um ihre eigene Tätigkeit zu entfalten. Bei der stoischen Auffassung kann die Seele nur in Relation mit dem Körper ihre volle Tätigkeit entfalten. Dies ist die Konzeption der *constitutio*, einer orthodoxen Lehre über die Auffassung der συστασις. Dies beweist, nach Lee, die Analyse des Passus III 56-IV 53 von Hierokles.

Ich möchte der Analyse von Seele/Körper, bzw. dem *status*, der *constitutio*, der συστασις in diesem Zusammenhang nicht die Aufmerksamkeit bzw. den Raum wie Lee geben, da dies meine Arbeit sprengen würde. Um seinen, Lees, naturphilosophischen Ansatz jedoch nachvollziehen zu können, kann man diese



Problemstellung aber nicht völlig außen vor lassen. Ich werde daher versuchen, die nachfolgenden Kapitel von Lee inhaltlich kurz zu fassen:

Hierokles liefert vier empirische Beweise über das Selbstbewusstsein des animalischen Lebewesens. Diese Beweise sind aber nicht hinreichend für den Nachweis, dass das Selbstbewusstsein *schon mit der Geburt* existiert. Hierokles lässt jedoch den Beweis der Bewusstseinskontinuität auf vier Prämissen beruhen.

Diese vier Prämissen sind<sup>139</sup>:

- Die Materialität der Seele, ihrer Vermischung mit dem Körper, ihrer Wahrnehmungsfähigkeit und der Spannungsbewegung dieser Vermischung.

Hieraus schließt Hierokles auf die Selbstwahrnehmung: *“Und von den äußeren Teilen wird die Wechselwirkung, sich nach innen wendend, zurück in das Hegemonikum in der Brust gebracht, daraus entsteht eine Wahrnehmung aller Teile sowohl des Körpers als auch der Seele, dies ist identisch mit der Selbstwahrnehmung des Lebewesens.”* [IV 49-53] Abschließend stellt Lee<sup>140</sup> zu seinem Kapitel “Das Selbst” fest, dass er fast alle wichtigen Punkte in Hierokles’ *Elementa Ethica*, welche sich in diesem Werk verbergen, angesprochen und ausgewertet hat. In Hierokles’ Werk sieht Lee als besonders wichtig an, dass dieser das Bild der Oikeiosis-Lehre systematisch um wichtige psychologische und physiologische Details ergänzt hat. Zusammen mit Ciceros *Fin* III 16 hebt es den intrinsischen Oikeiosisprozess des Lebewesens als Identitätsprozess hervor. Klar deutlich macht *Fin* III 16 darüber hinaus die kognitive (Selbstwahrnehmung) und die desiderative Grundeinstellung (Grundimpuls). Worin die letzte Begründung für den intrinsischen Oikeiosisprozess, in welcher diese beiden Grunddispositionen liegen und eine prominente Rolle spielen, zeigt dagegen DL in VII 85-6. Nach der altstoischen Überzeugung, DL VII und anderen Quellen, sind diese Dispositionen als die Lebens- und Handlungsprinzipien zu erklären, manifestiert in allen Lebewesen durch die kosmischen *σπερματικοί λόγοι*. In der sozialen Oikeiosis<sup>141</sup> sieht Lee allerdings ein Problem, welchem er sich in seinem Kapitel ‘Exkurs 2’ widmet. Hier konzentriert sich Lee auf das was ihm, aufgrund seiner Untersuchungen, wesentlich erscheint, und stellt dann interessanterweise folgende Thesen auf:

*“Die wesentlichen Punkte, die der Begriff der sozialen Oikeiosis nach jenen*

---

<sup>139</sup> Lee, S. 76

<sup>140</sup> *ibid*, S. 84ff

<sup>141</sup> *ibid*, S.A- 121ff

*Gelehrten beinhalten, lassen sich m. E. folgendermaßen zusammenfassen:*

1. *Durch die soziale Oikeiosis erhält man die Disposition zur Zuneigung zu der menschlichen Gesellschaft bzw. der Menschheit überhaupt.*
2. *Diese Art der Oikeiosis und nur sie ist der endgültige terminus ad quem der menschlichen Entwicklung.*
3. *Die in [1] genannte Disposition zur sozialen Oikeiosis überbietet diejenige, die für die personale Oikeiosis charakteristisch ist, und macht dadurch die soziale Gerechtigkeit möglich.*
4. *Die Disposition für die soziale Oikeiosis entwickelt sich aus der Liebe der Eltern zu den eigenen Kindern..*
5. *Punkt [4] lässt sich analog bei den Tieren beobachten.*
6. *Die Punkte [4] und [5] lassen den Schluss zu, dass die Disposition für die soziale Oikeiosis ebenso natürlich ist wie ihr Pendant für die personale Oikeiosis."*

Punkt 2 ist für Lee unorthodox und inakzeptabel. Eine instabile These ist [1], qualifiziert sich daher nicht als eine orthodoxe stoische These, sodass deren Inhalt modifiziert und eingeschränkt werden muss. Das hat zur Folge, dass auch alle anderen Punkte angemessen modifiziert werden müssen.

Zu [2] vermeint Lee, dass die bisherige Untersuchung deutlich machte, dass der endgültige *terminus ad quem* der menschlichen Entwicklung bei der Alten Stoa in der Idee der Homologie mit der göttlichen Natur liegt, die sich wiederum auf die Idee der *pars mundi* stützt. In der weiter oben zitierten Passage von Hierokles, wo es um das konzentrische Kreismodell ging, fehlt aber dieses Kernelement der stoischen Oikeiosis-Lehre. Lee stellt dann die Frage der Zuneigung zu der menschlichen Gesellschaft bzw. der Menschheit überhaupt, und setzt sich kritisch mit dem Punkt [1] auseinander. Nach seiner, Lees', Meinung ist die Quellenlage zu diesem Thema nicht eindeutig. Es gäbe Quellen, die im Kontrast zu der sonst bekannten stoischen philanthropischen Zuneigung stünden, nämlich der einer 'misoanthropischen' (menschenfeindlichen) Neigung. Lee stellt dann eine latente Tendenz zum moralischen 'Elitärismus' fest, und verweist auf die bekannte stoische Lehre, nach welcher sich die Gruppe der Weisen von den Toren bzw. den Schlechten (οἱ φαῦλοι) unterscheidet. Die Ersteren erhalten das Prädikat 'moralisch gut' und erwerben daher die Fähigkeit zu einer 'moralischen Gemeinschaft.' In der Alten Stoa gibt es harte Urteile über die Masse, *expressis*

verbis in Zenons Schrift *Politeia*. Hierzu Lee<sup>142</sup> :

*“Ein Skeptiker namens Kassius und seine Schüler übten nach DL VII 32f. Kritik an Zenon. Denn nach jenen erklärt Zenon in der Anfangspartie seiner Schrift Politeia alle, die nicht tugendhaft wären, für Leute, die zueinander in einem Verhältnis der Gehässigkeit, der Feindschaft, der Knechtschaft und Entfremdung stünden; dies gelte ebenso wohl von Eltern und Kindern als auch von Brüdern und Verwandten in ihren gegenseitigen Beziehungen [DL VII 32]. Dementsprechend stelle er andererseits in derselben Schrift nur die wirklich Tugendhaften als solche hin, die man als Mitbürger, Freunde, Verwandte und Freie bezeichnen dürfe [ibid33]. Diese harte Kritik an der Masse zu der unsere Eltern, Kinder, Brüder und Verwandten gehören, ist im konzentrischen Kreismodell von Hierokles nicht nur nicht sichtbar, sondern steht auch im Gegensatz zu ihm.”*

In derselben Schrift ist jedoch paradoxerweise eine gegenteilige, positive Haltung gegenüber den Menschen im allgemeinen, nicht primär gegenüber den Weisen fest zu stellen, welche wir auch bei Hierokles oder in *Fin* III 63f finden können. Auch Plutarch berichtet in seiner Schrift *De Alexandri Vertute* 329 A f (= SVF I 262) folgendes:

*“Zenons viel bewunderte Schrift Politeia [...] ist auf diesen einen Hauptpunkt ausgerichtet: Wir dürfen nicht in einer Stadt oder in einem Gemeindebezirk -beide sind ja durch ein eigenes Prinzip der Gerechtigkeit gekennzeichnet- leben, sondern wir sollten alle Menschen als Mitbürger und Mit-Bezirksbewohner betrachten; es soll dabei ein und dieselbe Lebensweise und Ordnung herrschen wie bei den Herdentieren, die zusammen weiden und von einem gemeinsamen Gesetz (νομος κοινος) ernährt werden. Dies hat Zenon geschrieben, indem er sozusagen als einen Traum oder ein Bild der gut geordneten Bürgerschaft eines Philosophen ausmalte.”*

Es geht hier um keine konventionelle, sondern um eine ideale Bürgerschaft gründend auf dem Naturgesetz. Der Kosmos ist die politische Bürgerschaft der Götter und der Menschen, wobei die Götter die Herrscher und die Menschen die Untertanen sind. Sie sind Mitglieder einer Gemeinschaft dank der Teilhabe an der Vernunft, welche Naturgesetz ist. Lee fragt dann, weshalb dieser Entwurf Zenons im radikalisierten, stoischen Sinne von ‘Politik’ nur ein Traum oder ein Bild ist? Lee sieht den Lösungsansatz für das Problem unter (1) so: Zenon sieht alle Menschen wegen ihrer *potentiellen* Rationalität als Mitglieder der kosmischen Gemeinschaft,

---

<sup>142</sup> Lee, S. A- 125ff

also auf einer philanthropischen und einer theologischen Ebene und nicht nur nach dem Hierokleischen Kreismodell. Denn Zenon will 'nicht alle Menschen', die er trifft und sieht aufgrund mangelnder Qualifikation in der Gemeinschaft der Bürger haben. 'Ein Traum oder ein Bild' sei eher platonisch-sokratisch zu sehen, denn die Realität sei vielmehr die, dass die Menschen im allgemeinen kaum freie Bürger seien, sondern eher Sklaven, Feinde oder Fremde sind. Dieser Umstand führt zu Zenons negativem Urteil, aber nicht zur Abneigung gegenüber der Menschheit. Die Argumentation im Punkt (1) könne daher nicht als bare Münze genommen werden, sondern muss revidiert bzw. modifiziert werden. Wenn von der 'Menschheit' überhaupt die Rede sei, dann ist nicht die reale Masse gemeint, sondern die, der man ihrer potentiellen Rationalität zugeneigt ist. Dazu Lee<sup>143</sup>: *"Mit der 'menschlichen Gesellschaft' als Gegenstand der Zuneigung ist auch keine konventionelle Institution, sondern die Gemeinschaft solcher rationalen Lebewesen gemeint. Dieser Schluss erlaubt uns, mit der Zurückweisung von (2) und mit der Modifikation von (1) auch die übrigen Punkte (3)-(6) gelten zu lassen."*

Die Disposition zur sozialen, wie auch zur kosmischen Oikeiosis, müssen wir, nach Lee, als Zusatzbedingung beachten. Die Elternliebe, wie auch die Liebe zu den eigenen Kindern sei uns letztlich von der kosmischen Natur gegeben worden, und widerspricht nicht den Tatsachen hinsichtlich der Entstehung und Entwicklung der sozialen Oikeiosis, denn dies alles sei auch im kosmischen Sinne 'natürlich'. Der Begriff der sozialen Oikeiosis hat die Aufgabe, die Möglichkeit der Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu erklären und auch zu begründen. Lee bezieht sich nun auf das konzentrische Kreismodell, wie er es nennt, von Hierokles und dem anonymen Kommentar zu Platons Theaitetos, welcher direkten Bezug auf das Thema 'soziale Oikeiosis und Gerechtigkeit' nimmt. Es geht in diesem Kommentar um eine zeitgenössische Polemik gegen den Stoiker Hierokles. Diese Passage lautet (Anon., *In Plat. Theat.* V 18 ff.):

*"Wir eignen uns die Mitglieder derselben Spezies zu. Aber man eignet sich noch mehr seine eigenen Mitbürger zu. Denn die Oikeiosis variiert in ihrer Intensität. In bezug auf diejenigen [= die Stoiker], die aus der Oikeiosis die Gerechtigkeit erschließen, wird die Gerechtigkeit unter der Annahme aufrechterhalten, dass die Oikeiosis eines Menschen zu ihm selbst, wie sie sagen, mit seiner Oikeiosis zu dem fernsten Mysos gleich ist. Aber niemand stimmt dem zu, dass sie gleich sind; das*

---

<sup>143</sup> Lee, S. A- 129ff

*ist ja gegen die Realität und gegen das Selbstbewusstsein.“*

Hinsichtlich Oikeiosis und Gerechtigkeit sieht sich nun Lee veranlasst, festzuhalten:

- (i) Die Polemik des anonymen Kommentators berührt nicht den zentralen Punkt der orthodoxen stoischen Oikeiosis, womöglich deshalb, weil im konzentrischen Kreismodell von Hierokles das orthodoxe Kernelement nicht enthalten ist.
- (ii) Es wurde bisher auch nicht ausreichend auf die Interpretationstendenz in der Sekundärliteratur hingewiesen. Es geht darum die Version des Kreismodells der Oikeiosislehre und dessen Kritik des anonymen Kommentators unter dem Begriff 'social oikeiosis' intensiv zu erörtern, ob jene nun orthodox, oder zu den orthodoxen Lehren, ohne nähere Modifikation, gezählt werden könne.
- (iii) Der theologische Standpunkt, ein Kernelement der Oikeiosis-Lehre der orthodoxen Stoa, wurde außer acht gelassen, obwohl dies bei der Begründung der sozialen Gerechtigkeit direkt oder indirekt immer im Spiel ist.

Lee sieht zu (i) die Oikeiosis-Lehre in Hierokles Kreismodell als unorthodox. Im Kreismodell wird ausgesagt, dass die Intensität zu verschiedenen Gruppen reduziert wird. Der anonyme Kommentator scheint ja gerade dies zurückzuweisen. Aus der Sicht des Weisen gebe es aber keine Intensitätsdifferenz innerhalb der Oikeiosis. Im Grunde sind alle φίλοι, welche aufgrund ihrer Homogenität gleich behandelt werden sollten. (DL VII 124).

Orthodox sieht Lee jedoch die anderen Theorien zur stoischen Philosophie von Hierokles, wie die Selbstwahrnehmungstheorie, die Theorie der totalen Mischung in *Elementa Ethica* und die Theorie der Heirat in Stob. *Eccl.* IV 502.9-503.10 (vgl. S. 89), die im Rahmen der καθικοντα-Theorie stehen. Nur die im Kreismodell dargestellte Theorie im Rahmen der sogenannten sozialen Oikeiosis weicht von der orthodoxen Linie ab. Die Antwort auf diesen Umstand sieht Lee in der Geschichte des Hellenismus des zweiten Jahrhunderts nach Christus. Die Stoa hatte seinerzeit eine stabile Position, musste diese allerdings auch verteidigen. Es entstand das Bedürfnis nach einer ethischen Theorie, philosophisch fundiert und praktikabel im Kaiserreich. Hierokles war aktiv tätig und musste sich dem harten Wettkampf in den verschiedenen Schulen stellen. Lee sieht daher das Kreismodell als ein Ergebnis dieses Versuches. Lee<sup>144</sup> zitiert hierzu erläuternd Margherita Isnardi Parente (1989: 2226); *“ [...] Die Oikeiosislehre hat in ihrer systematischen Darstellung jenen spezifisch stoischen Zug aufbewahrt, der sich jedoch für ihre*

---

<sup>144</sup> Lee, S. 132, Fußnote (57)ff

*Einfügung in und Anpassung an verschiedene, an Philosophie interessierte Führungsschichten als hinderlich erwies. Die Lehre der 'sozialen Pflicht' führt uns handgreiflich vor Augen, wie die Anpassung der Gestalt des stoischen Weisen an das viel bescheidenere Maß für die Führung des gesellschaftlichen Lebens zustande gekommen war."* Das Hauptanliegen der Theorie im Hierokleischen Kreismodell kann man daher nach der Deutung Lees so verstehen, wie man als Noch-nicht-Weiser die verschiedenen καθέκοντα gegenüber den Eltern, Brüdern, Verwandten, Mitbürgern und Mitmenschen ohne Konflikte erfüllen kann. *"Diese Umformulierung soll nicht das Ideal des Weisen in der Ethik aufgeben, sie verschiebt nur die Perspektive zugunsten derer, die sich erst auf den Weg zum Weisen machen."* Lee führt nun an, weshalb seine Hypothese für die inhaltliche Verwandtschaft der Perspektivenverschiebung plausibel ist. Er bezieht sich hier auf *Off* I 7. Hierin geht es um die zwei Unterscheidungsmethoden in bezug auf das Thema 'pflichtgemäße Handlung' (καθέκον/*officium*). Ist das καθέκον hinsichtlich des höchsten Gutes [*finis bonum*] im Sinne einer pflichtgemäßen Handlung vollkommen [*perfectum*]? Oder bezieht sich das καθέκον auf *"die Vorschriften [praecepta], durch die ein Umgang mit dem alltäglichen Leben bis in alle seine Teile hinein gestaltet werden kann."* Der entscheidende Satz am Ende des Paragraphen: *"Die officia, für die die Vorschriften vermittelt werden sollen, beziehen sich zwar auf das höchste Gut, aber dies ist nicht so offensichtlich, weil jene viel mehr auf eine Unterweisung für das gemeinsame Leben [vita communis] ausgerichtet zu sein scheinen. Über diese muss in den vorliegenden Büchern gehandelt werden."*

In *III* 15 wird bestätigt: *"Diese officia also, über die wir in diesen Büchern sprechen, sind wie sie sagen, gleichsam eine Art der zweiten Vollkommenheit, [secunda honesta], diese sind nicht bloß den Weisen eigen, sondern der ganzen Menschheit gemeinsam [communia]."*

Zu (ii): Lee möchte in seinem Exkurs erreichen und zeigen, dass viele moderne Interpretationen, welche sich um die 'social oikeiosis' aus der Perspektive der orthodoxen Stoa gesehen, bemühen, auf einer unsoliden Grundlage stehen. Lee bezieht sich hier auf M. Schofield (1995), Julia Annas (1993, 267). Ich möchte mich, wie schon gesagt, nicht weiter auf einen derartigen 'schulwissenschaftlichen Disput' einlassen, da dies nicht Thema meiner Arbeit ist.

Zu (iii): Lee sieht in der Vorstellung der stoischen Gerechtigkeit in *Cic Fin III* 62ff einen theologischen Hintergrund. Die Grundlage dieser Gerechtigkeit beruht

letztendlich auf dem planmäßigen und fürsorglichen Werk der kosmischen Natur. *Fin* III 64 (vgl. S. 95) macht deutlich, dass das Prinzip der Gerechtigkeit letztlich aus der Idee der *pars mundi* folgt. Eine prägnante Parallele zu Cicero gibt Seneca in *Ep.* 95.52f. Darin geht es um den nachdrücklichen Aufweis dessen, dass unsere philanthropische Zuneigung, welche durch die Gerechtigkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Lebens ermöglicht wird, auf der theologischen Perspektive basiert, welche von der Idee der Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Wesen und von der Idee der *providentia* der kosmischen Natur getragen wird.

Lee: *“Das bisher Gesagte legt die Annahme nahe, dass die Darstellung der sozialen Oikeiosis in Fin III 62ff., dem altstoischen Standpunkt näher ist als die im Kreismodell von Hierokles. Aber dessen noch größerer Abstand zur orthodoxen Position selbst soll nicht zu seiner generellen kategorischen Entwertung führen; es soll vielmehr in kritischer Auseinandersetzung auf eine angemessene Weise ausgewertet werden.”*<sup>145</sup>

Abschließend zu meinen Ausführungen über Chang-Uh Lees ‘Sicht der Oikeiosis aus naturphilosophischer Perspektive’ sein Schlusswort<sup>146</sup>:

*“Zum Schluss eine Zusammenfassung: Die stoische Oikeiosislehre dient uns sozusagen als Hauptstück in ihrer Ethik. Ihre Eigenart und Stärke liegt darin, aus einem entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkt eine ethische Theorie zu konstruieren: Die Konstruktion der Geschichte, wie ein Mensch durch seine Säuglingszeit und Kindheit hindurch in die Mündigkeit hineinwächst und er dabei seine prä-rationalen Erfahrungen in ein vollkommen rationales Wissen über die Welt umgestaltet, geht mit der Konstruktion der Theorie darüber, wie er handeln und leben soll, einher. Aber jene ist, wie ich in dieser Arbeit zu zeigen versucht habe, als eine integrale Lehre zu verstehen. Nicht nur handlungstheoretische, psychologische und linguistische, sondern auch (selbst)wahrnehmungs- und bewusstseinstheoretische Ansätze bestimmen den Inhalt dieser Lehre. Dabei muss immer berücksichtigt werden, dass hinter all diesen Ansätzen ihre eigenartige naturtheologische Perspektive eine hintergründige, aber wichtige und ausgezeichnete Rolle spielt. Ein detaillierter Aufweis, wie diese*

---

<sup>145</sup> Lee, S. 136

<sup>146</sup> *ibid.*, S.A- 229

*Perspektive eine systematische und begründende Rolle für die stoische Oikeiosislehre im besonderen und ihre Ethik im allgemeinen spielt, blieb meines Wissens eine Lücke, die von bisherigen Stoaforschern häufig übersehen wurde und nicht voll geschlossen worden ist.“*

## **Teil 5: Oikeiosis-Lehre im Rückriff auf die Stoa**

### ***Kapitel 11: Baruch de Spinoza, das Prinzip “conatus”***

Das zentrale Thema der ‘Ethica’ Spinozas<sup>147</sup> im engeren Sinne ist die Macht des Verstandes, auf dem seiner Auffassung nach die menschliche Freiheit begründet ist, denn für Spinoza liegt der Grund unserer Stärke in unserer Erkenntnis und nicht, wie bei Descartes, im Willen. Es geht Spinoza, wie gesagt, in erster Linie um die Nicht-Existenz der Willensfreiheit des Menschen. Den Beweis hierfür will er mit der *conatus*-These liefern, denn der Selbsterhaltungstrieb und die daraus folgernde Nutzenmaximierung sind demnach bestimmend für unsere Handlungen. Diesen Impulsen vermag kein freier Wille entgegenzuwirken. Der *conatus* ist daher Identitätserhalt. Was ist nun ein Einzelding? Wenn etwas mit dem Eigennamen benannt werden kann, dann kann man ihm einen *conatus* zusprechen.

Ein Individuum strebt danach sein SEIN zu bewahren, als ein adaptives Verhalten zu verstehen. Die Strukturelemente des Agierens des Menschen kraft seiner eigenen Natur beginnt Spinoza im dritten Teil der Ethik. Hierzu auch Wolfgang Bartuschat<sup>148</sup>:  
*“... Spinoza stellt der Beschreibung des affektiven menschlichen Lebens eine Theorie der wirklichen Essenz [actualis essentia] eines einzelnen Dinges voran [...] unter den Bedingungen der das Agieren eines Dinges mitbestimmenden Äußerlichkeit als “Streben” [conatus] mit dem jedes Ding in seinem Sein [in suo esse] zu beharren strebt.”* (III. 7.)

Unter *conatus* versteht Spinoza demnach die Selbsterhaltung und Selbsterhaltung in Bewahrung. Das Hauptprinzip jedes Dinges (Wesens) ist der Selbsterhaltungstrieb [*conatus*], ein Beharrungsvermögen im Sein.

*“Jedes Ding strebt soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren.“*

III, prop. 6, S. 273

---

<sup>147</sup> Spinoza, Die Ethik in der Übersetzung von Jakob Stern (1888) © 1977 Philipp Reclam jun., GmbH & Co., Stuttgart, Ausgabe 2002, Nr. 851

<sup>148</sup> Wolfgang Bartuschat, Baruch de Spinoza, © C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, (Oscar Beck), München 1996, Beck'sche Reihe; 537; Denker, S. 83 ff



Der Selbsterhaltungstrieb ist somit ein universeller, zentraler Bestandteil jeder *essentia*

*“Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als das wirkliche Wesen des Dinges selbst.”* III, prop. 8, S. 275

*“Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, schließt keine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit in sich.”* III, prop. 8, S. 275

*“Der Geist strebt, sowohl insofern er klare und bestimmte als auch insofern er verworrene Ideen hat, in seinem Sein auf unbestimmte Dauer zu verharren, und ist sich dieses seines Strebens bewusst.”* III, prop. 9, S. 247

Der Mensch strebt somit im allgemeinen danach *laetitia* (Lust) zu maximieren und *tristitia* (Trauer) zu minimieren. Wichtig ist dazu:

*“Alles, wovon wir uns vorstellen, dass es zur Lust beiträgt, suchen wir zu fördern, um seine Verwirklichung herbeizuführen. Alles hingegen, wovon wir uns vorstellen, dass es dem widerstrebt oder dass es zur Unlust beiträgt, suchen wir zu entfernen und zu zerstören.”* III, prop. 28, S. 317

*“Alles das, wovon wir uns vorstellen, dass es die Menschen mit Lust ansehen, werden wir ebenfalls zu tun bestrebt sein; dagegen werden wir das, wovon wir uns vorstellen, dass die Menschen es verschmähen, zu tun verschmähen.”* III, prop. 29, S. 318ff.

Spinoza fügt dem Streben das Sein zu erhalten noch eine Prämisse präskriptiver Art, welche von der Vernunft diktiert ist, hinzu, insofern jeder verfolgen soll, was für ihn von Vorteil ist:

*“Jeder verlangt oder verschmäht nach den Gesetzen seiner Natur notwendig das, was er für gut oder für schlecht hält.”* IV, prop. 19, S. 481

Spinoza vertritt m. E. einen höchst aufgeklärten Egoismus innerhalb einer naturalistisch geprägten Philosophie. Mir ist beim Studium der *‘Ethica’* ein Bezug Spinozas zur Stoa explizit nicht aufgefallen. Im *conatus*-Prinzip sehe ich jedoch eine absolute Nähe zur Oikeiosis-Lehre, wobei ich die Willensfreiheit außer acht lasse. Was das Verhältnis und die Nähe Spinozas zur Stoa hinsichtlich der *οικειωσις* und auch der chrysippischen *συναισθησις* betrifft, möchte ich hiermit nochmals ausdrücklich auch auf Max Pohlenz<sup>149</sup>, vgl. S. 229, hinweisen.

## **Kapitel 12: Immanuel Kant**

---

<sup>149</sup> Max Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, 2. Band Erläuterungen, 4. Auflage 1972, Nachträge etc.*, von Horst-Theodor Johann, © Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1949

Reinhard Brandt<sup>150</sup> befasst sich in seinem Essay *Selbstbewusstsein und Selbstsorge, Zur Tradition der οικειωσις in der Neuzeit* mit der These, dass die Ästhetik und die Ethik im 18. Jahrhundert auf der Oikeiosis-Lehre der Stoa beruhe. Brandt bezieht sich zunächst auf Cicero in *De finibus*, worin dieser zwei Stufen der stoischen οικειωσις vorstellt [...], wobei die zwei Lebensstufen der οικειωσις einer Wertehierarchie entsprechen; wobei die erste die eher Animalisch-Liebenswürdige (“quae prima dilexerat”), und die zweite dem des Vernünftig-Schätzbaren (“pluris aestimavit”) entspricht.

In Kants Schrift *Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*<sup>151</sup> von 1764 argumentiert dieser auf der Grundlage der stoischen Differenz von gefälliger Schönheit und achtungsgebietendem Erhabenen. Cicero spricht in *De officiis* von der ‘venustas’ und der ‘dignitas’. Bestimmend für die *Kritik der Urteilskraft* ist dieses Muster der doppelten Ästhetik, wobei das Geschmacksurteil des Schönen (venustas) auf der Seite des Lebensgefühls ist, während der Geistesbezug zum Erhabenen (dignitas) sich zunächst gegen das Leben wendet und doch in uns ein Gefühl der Lust erzeuge. Brandt sieht in der Differenz von Schön und Erhaben den Bezug zur οικειωσις und deren zwei Stufen begründet, nämlich die πρώτη ορμη als erste, die wir mit den übrigen Lebewesen weitgehend teilen. Die zweite Stufe ist die der Vernunft. Mit dieser haben wir in expliziter Erkenntnis am allgemeinen Welt-Logos teil, werden dadurch Weltbürger und erkennender Kosmopolit. In weiterer Folge sagt Brandt<sup>152</sup>, dass das Geschmacksurteil der “Kritik der ästhetischen Urteilskraft” einerseits in Abgrenzung gegen den Hedonismus und den Rationalismus andererseits gewonnen wird, und zwar gegen die nur private Äußerung des kulinarisch Angenehmen und gegen das allgemeine und notwendige Erkenntnisurteil des wahren oder Guten. Im Schönheitsurteil sollen jedoch Wohlgefallen und Mittelbarkeit des Urteils auf einer epistemischen Grundlage möglich sein. Wie ist Hedonismus und Rationalität zu vermeiden, jedoch andererseits zu vereinen? *“Kants Lösung: Nicht die Lust bildet den Ausgangspunkt sondern das Spiel von Einbildungskraft und Verstand (...) die Erkenntniskräfte tätig und nicht auf ein Objekt fixiert sind.”* In diesem Spiel der Erkenntniskräfte gewinnen

---

<sup>150</sup> Reinhard Brandt, *Selbstbewusstsein und Selbstsorge, Zur Tradition der οικειωσις in der Neuzeit*.  
In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 85, S. 179-197, ©Walter de Gruyter 2003, S. 186ff

<sup>151</sup> Brandt 2003a, S. 188

<sup>152</sup> *ibid.*, S. 191

wir erstens die gesuchte Mittelbarkeit, welche zweitens im Subjekt ein Wohlgefallen erzeugt, welches jedoch nicht identisch ist mit der Lust des Angenehmen, diese wiederum ist gebunden an die zufällige Naturausstattung eines Individuums. Brandt: *“Das Grundmuster für diese kühne Konstruktion liegt, so meine These, in der stoischen οικειωσις, wie sie in unserem Eingangstext formuliert ist.”*<sup>153</sup> In weiterer Abfolge stellt Brandt<sup>154</sup> dann fest, dass eine οικειωσις mit der Natur im ganzen die Voraussetzung innerer Harmonie und die Einstimmung der Natur zu unseren Lebens- und Erkenntniszwecken ist. *“Wir können es als eine Gunst, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, dass sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austeilte, und sie deshalb lieben, so wie ihre Unermeßlichkeit wegen mit Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen: gerade als ob die Natur ganz einheitlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.”* [Kant 1900 ff, V 380,20-25 Kritik der Urteilskraft II§67] Liebe und Achtung, Brandt sieht sich hier in seiner Interpretation bestätigt: *“Der Ursprung liegt in der stoischen οικειωσις-Lehre, wie sie in Cicero De finibus dargelegt wird.”*

Abschließend noch Brandt<sup>155</sup> hinsichtlich der Nähe Kants zu antiken Autoren. Der vielleicht berühmteste Kantische Satz ist ein fast wörtliches Seneca-Zitat, das aus den korrespondierenden beiden Stellen zweier Schriften -*Ad Helviam Matrem de Consolatione* und den *Epistulae morales ad Lucillum*- kompiliert ist:

“Zwei (Duo, *Cons.* VIII 2) Dinge erfüllen das Gemüt (animus, *Cons.* VIII 4) mit immer neuer (novus, *Luc.* 64,6) und zunehmender Bewunderung (admireris, *Luc.* 64,6; admiratorque, *Cons.* VIII 4) und Ehrfrucht (veneror, *Luc.* 64,7) je öfter (saepe, *Luc.*, 64,6) und anhaltender (multum auferre temporis, *Luc.* 64,4) sich das Nachdenken (contemplatio, *Luc.* 64,6; contemplator, *Cons.* VIII 4) damit beschäftigt. Der bestirnte Himmel (mundus, *Cons.* VIII 4; *Luc.* 64,6) über mir und das moralische Gesetz (virtus, *Cons.* VIII 2, *Luc.* 64,6) in mir (propria, *Cons.* VIII 2) [Santozki 2002, 171].

---

<sup>153</sup> *ibid.*, S. 191ff

<sup>154</sup> Brandt 2003a, S. 193

<sup>155</sup> *ibid.*, S. 195

### ***Kapitel 13: Lockes Theorie der Arbeit und der personalen Identität***

Bei meiner Quellensuche wurde ich auch auf Jörg Thomas Peters<sup>156</sup> Werk: *Der Arbeitsbegriff bei John Locke* aufmerksam, stellte jedoch beim genaueren Studium dieser Dissertation fest, dass ich mit seiner Art der Recherche und Quellenwiedergabe nicht konform gehen kann. Kurz dafür einige Beispiele. Auf Seite 7/8 erklärt Peters den Begriff *oikos* und bezieht sich hierbei auf Aristoteles. Ab Seite 37ff mit der Überschrift *“1,2 Ciceros Oikeiosis-Lehre”* beginnt Peters sich dann mit diesem Thema auseinander zu setzen. Bekanntlich ist die Oikeiosis-Lehre nicht von Cicero, er ist eben “nur” deren Chronist. Obwohl Peters die Stoa, was die Oikeiosis anbelangt, des öfteren zitiert, fällt ihm dieser eklatante Unterschied in seiner Arbeit nicht wirklich auf. Auch was Filmer betrifft, S. 128, bezieht sich Peters auf die ‘Ciceronische Oikeiosis-Lehre’. Die Oikeiosis-Theorie ist *stoisch*, nicht *ciceronisch*. Peters kritisiert in diesem Zusammenhang auch Brandt dahingehend, weshalb dieser Cicero in seiner Auseinandersetzung mit Locke nur am Rande erwähnt. (Seite 38).

Aus diesem Grund beschäftige ich mich, was John Locke betrifft, mit Reinhard Brandt<sup>157</sup> und dessen Essay *“Selbstbewusstsein und Selbstsorge, Zur Tradition der oikeiosis in der Neuzeit”*. In einem dieser Teilbereiche stellt Brandt die neuzeitliche Rezeption der stoischen oikeiosis-Theorie zur Diskussion, und ist der Auffassung, dass die ganze neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie von der oikeiosis-Lehre inspiriert wurde und nennt den “Kampf ums Dasein” (‘struggle for life’) und auch Heideggers “Sorge als Sein des Daseins” als Beispiele. Für die von Brandt einbezogene Zeit, das 17./18. Jahrhundert, ist zu beachten, *“dass es keinen bekennenden Stoizismus mehr gibt wie bei Justus Lipsius und Guillaume Du Vair [...], die es den Autoren ermöglicht, nach eigenen Erkenntnissen und Systeminteressen auf die hellenistischen Lehren zurückzugreifen”*

Zur Debatte steht Lockes<sup>158</sup> *Second Treatise of Government*. Hier entwickelt Locke

---

<sup>156</sup> Jörg Thomas Peters, *Der Arbeitsbegriff bei John Locke*, -Münster: Lit, 1997, (Münsteraner Philosophische Schriften; 3. Diss. Duisburg, 1996) © Lit Verlag, Dieckstr. 73 48145 Münster

<sup>157</sup> Brandt 2003a, S. 181ff

<sup>158</sup> *ibid*, S. 182 ff

eine neuartige Theorie des ursprünglichen Erwerbs äußeren Besitzes. ("estate", "property"). Locke geht davon aus, dass zwei neuere Vorschläge nicht haltbar sind; nämlich die von Grotius entwickelte vertragliche Lösung, und die andere, welche Sir Robert Filmer gegen Grotius entwickelte. Für Locke gilt daher: Der ursprüngliche Erwerb ist "without any express Compact of all Commoners" zu denken. Im *First Treatise of Government* geht Locke von der Voraussetzung aus, dass Filmers eigener Vorschlag darin widerlegt ist, sodass die Antwort auf die Frage, wie die ursprüngliche private Aneignung rechtlich möglich sein soll, erst noch gefunden werden muss. Nach Lockes eigenen Prämissen soll folgendes gelten: 1. Der Mensch ist gegenüber allen anderen Menschen (nicht gegen Gott) im freien Selbstbesitz seiner eigenen physischen Existenz. 2. Er hat die Pflicht sich selbst zu erhalten. 3. Dieser Pflicht kann er nur durch den Verzehr äußerere Güter genügen. 4. Alle anderen Güter befinden sich durch eine Schenkung Gottes im rechtlichen Allgemeinbesitz der Menschen. Und 5. gilt, wie wir schon wissen, dass der persönliche Erwerb der zur Selbsterhaltung nötigen Güter weder durch einen vererbaren Herrschaftstitel Adams (Filmer) noch durch eine Vereinbarung aller Menschen untereinander (Grotius) ermöglicht werden kann. Locke entwickelt hierzu zwei Gedankengänge: a) von den äußeren Güter, welche wir mit dem Zweck der Selbsterhaltung erwerben, werden dann Teile aus diesem Selbstbesitz in die äußere Natur hineininvestiert. Dadurch wird der rechtliche Status dieser Dinge verändert. Gemeinbesitz wird dann Privatbesitz. (...) Die Privataneignung fördert paradoxerweise das Gemeinwohl. Die zweite Überlegung und suggestive Frage ist, ...*"wann denn etwas beginne, das Seine eines im Selbstbesitz befindlichen Menschen zu sein."* Mit dem Wort "appropriate" bezeichnet Locke die letzte Stufe des naturalen Vorganges von der Verdauung bis zur Arbeit am äußeren Gegenstand *"...he gathered from the Trees in the Wood, has certainly appropriated them to himself."* Dabei kommt Locke ds Wort appropriate sehr entgegen, da es den doppelten Effekt des physischen und des rechtlichen Sichzueignens hat. "Appropriate" wird somit zu einem 'forensic term.' Locke bestimmt genau den Geltungsbereich dieser Ich-Zueignung und damit Ich-Erweiterung, nämlich beim Übergang vom Allgemeinbesitz in den Privatbesitz. Brandt bezieht sich nun auf die Auskunft der Lexika hinsichtlich der "appropriatio" und des "appropriare" in der lateinischen Literatur und führt diese in Abfolge seines

Essays ausführlich an.<sup>159</sup> Er kommt zum Schluss, dass Pape “appropriate” durchgehend mit “assimilieren” übersetzt; οικειωσις und οικειουν ist für Brandt hierzu zweifellos der korrespondierende griechische Begriff. So liegt der Schluss nahe, dass John Locke als Mediziner und Griechischlektor die stoische οικειωσις-Theorie vor Augen gehabt haben musste, als er sein Argument entwickelte. Die Verwendung der Lockeschen Stichwörter das “to own” und “to appropriate” sind im Sachbereich deckungsgleich mit οικειουν, und man kann davon ausgehen, dass Lockes Arbeitstheorie mit der stoischen Theorie der Selbsterhaltung in einer natürlichen Lebenswelt konform geht. In Lockes Theorie der personalen Identität findet man wieder den Terminus “appropriate”: (...) die Eigentumstheorie stellt die Extension des Ich im Raum dar; wir haben es aber hier auch mit dem zeitlichen Analogon zu tun. In beiden Fällen wird, so Brandt, mit der stoischen οικειωσις-Lehre die rechtliche Ich-Behauptung auf natürlicher Grundlage konstruiert. Diese extensionale Ich-Behauptung wird in beiden Fällen als Leistung des Subjekts, physisch und psychisch, nachgewiesen. Die natürliche Selbstsorge ist neben dem Selbstwissen ein Leitmotiv der Lockeschen Identitätstheorie. Das “conscious of myself” und “concerned for myself” bilden somit das notwendige Substrat einer natürlichen Selbstkonstitution.

#### ***Kapitel 14: die Definition des Erhaltungsprinzips bei Rousseau***

Elke Oberparleiter-Lorke<sup>160</sup> beschäftigt sich u. a. auch mit dem *Ursprung des Erhaltungsprinzips* in ihrer Dissertation: “*Der Freiheitsbegriff bei Rousseau*” und dessen besonderem Stellenwert hinsichtlich seiner Bedeutung bei Rousseau. Trotz der Bedeutung des ‘Erhaltungsprinzips’ darf nicht übersehen werden, dass der Schlüsselbegriff bei Rousseau die *Freiheit* ist. Das Selbsterhaltungsprinzip ist demnach nicht voll abgeklärt. Er entlehnt dieses Prinzip der naturphilosophischen Tradition der Geschichte der abendländischen Ethik. So ist m. E. auch der

---

<sup>159</sup> Brandt 2003, S. 184ff

<sup>160</sup> Elke Oberparleiter-Lorke, *Der Freiheitsbegriff bei Rousseau: Rousseaus praktisches System der Freiheit im Kontext der deutschen Transzendentalphilosophie und eines modernen, interpersonalen Freiheitsbegriffes*, (Epistemata: Reihe Philosophie, Bd. 208) Diss. 1996, Würzburg, © Verlag Königshausen & Neumann GmbH Würzburg 1997, Seite 148

unverfängliche Hinweis auf die "römischen Rechtsgelehrten" zu verstehen, für welche das Naturgesetz Gesetz war. Und *"...die Natur allen belebten Wesen für ihre gemeinsame Erhaltung mitgegeben hat."* (Zweiter Discours, S. 69)

Es ist die antike Naturphilosophie, welche ihm durch Plutarch vertraut wurde. Mit dem "römischen Rechtsgelehrten" ist in erster Linie Cicero aufgrund seiner Adaption der griechischen Philosophie anzunehmen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang daher die *Fußnote 25*, S. 151 von Oberparleiter-Lorke:

*"Rousseau bezieht sich sowohl im Emile (...) als auch im zweiten Discours (...) nur beiläufig auf Cicero, jedoch besteht Einigkeit darüber, dass Rousseaus amour de soi die Dikeiosis-Lehre wie sie Cicero in De Officiis und in De finibus dargestellt hat, als Vorlage dient (...)."*

Die Sorge um die eigene Erhaltung ist bei Rousseau im stoischen Sinne modifiziert, wie es Cicero mit der Lehre der mittleren Pflichten überliefert hatte. Was Rousseau betrifft, gibt es laut Oberparleiter-Lorke<sup>161</sup> inzwischen neuere Untersuchungen, welche auf die stoischen Ansätze und deren Bedeutung für den Ursprung des Erhaltungsprinzips hinweisen. Bekannt ist Rousseaus absolute Vorliebe für Plutarch, auch Cato, Cicero und Seneca. Die Autorin führt weiter auf Seite 157 aus, dass im Hinblick auf den Interpretationsstand bezüglich des Naturbegriffs bei Rousseau offen bleibt, ob sich Rousseau sowohl an der Stoa, wie auch an dem Hedonismus im von Hobbes vermittelten Ansatz orientiert. Es wird auch regelmäßig auf eine Anknüpfung Rousseaus an die Darstellung der Oikeiosis-Lehre bei Cicero verwiesen, wobei eine stärkere Hinwendung zur stoischen Position deutlich wird. *"Rousseau definiert sein Erhaltungsprinzip in Anlehnung an den stoischen Begriff des Kathekonta, an die mittleren Pflichten der Lebenshaltung:*

*"... es sei denn, dass man diese Worte in einem körperlichen Sinn nimmt und Laster diejenigen Eigenschaften des Individuums nennt, die seiner Selbsterhaltung schaden können und Tugenden diejenigen, die dazu beitragen können. In diesem Fall müsste man den am tugendhaftesten nennen, der am wenigstens den einfachen Antrieben der Natur widersteht..."* (Zweiter Discours, S. 165)<sup>162</sup>

Der doppelte Begriff der Tugend, einen physischen und einen moralischen, ist das Erbe der Stoa. Carneades hatte dies kritisiert und findet sich bei Cicero:

*"Aufs ganze gesehen, ist die Untersuchung über das pflichtgemäße Handeln eine*

---

<sup>161</sup> Oberparleiter-Lorke, S. 155

<sup>162</sup> *ibid.*, S. 160

*zweiseitige: die eine Seite ist die, welche sich auf das höchste Gut bezieht, die andere die, welche auf den Vorschriften beruht, nach denen in jeder Hinsicht das tägliche Leben gestaltet werden kann. [Cicero, De officiis, I. Buch [7]]*<sup>163</sup>

Cicero fügt dem noch die rein stoische Sicht hinzu:

*“Ferner gibt es noch eine andere Einteilung des pflichtgemäßen Handelns. Man spricht nämlich von einer sozusagen mittleren Pflicht und einer vollkommenen. Das vollkommene Handeln wollen wir, meine ich, ‘das Rechte’ nennen, da die Griechen es *chartorthomo*\*, das hier zu behandelnde allgemein *chathächon*\* nennen. [\*in griechischer Schreibweise].“*

Die Erläuterung der *Kathekonta*:

*“Zunächst ist jeder Art von Lebewesen von der Natur gegeben, dass sie sich, ihr Leben und ihren Körper schützt, dem ausweicht, was schadenbringend scheint, und alles, was zum Leben notwendig ist, sucht und beschafft, wie Nahrung, Verstecke und anderen dergleichen mehr [...].“*

Dies entspricht bereits prinzipiell Rousseaus Begriff der *conservation de soi-même* und schließlich ist davon die Rede im V. Buch [Piso an Lucius] vom “*se ut conservet*”:

*“...Wir wollen also nach den Gepflogenheiten der Alten, an die sich auch die Stoiker halten, von folgendem ausgehen: Jedes Lebewesen liebt sich selbst und strebt nach Selbsterhaltung, sobald es geboren ist, weil dieses Verlangen ihm zum Schutze seines ganzen Lebens als erstes von der Natur gegeben ist, damit es sich erhält und sich in der Verfassung befindet, die am besten der Natur entspricht. [Ebenda, V. Buch [23/24]]“*

## **Teil 6: Neustoizismus und Oikeiosis**

### ***Kapitel 15: Pflicht- und Staatsauffassung***

Justus Lipsius (Joest Lips, 1547-1606) leitete eine neue Geistesbewegung, den “*Neustoizismus*”, ein.<sup>164</sup> Eine heute kaum mehr bewusste Fortwirkung des Neustoizismus stellt die preußische Pflicht- und Staatsauffassung des 17. und 18. Jahrhunderts dar. Damals sprach man in Preußen von einer “*niederländischen Bewegung*”, welche auf Lipsius und den Niederländer Hugo Grotius mit seiner Naturrechtslehre zurückging.

Justus Lipsius verfasste sechs Bücher der Politik oder der bürgerlichen Lehre, die

---

<sup>163</sup> Oberparleiter-Lorke, S. 160

<sup>164</sup> Hans Joachim Störig, „*Kleine Weltgeschichte der Philosophie*“, 4. Auflage: Mai 2003, Fischer Taschenbuchverlag Frankfurt/M. Sept. 1999, ©Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, S. 221



besonders die Fürstenherrschaft berücksichtigen, EA Leiden 1589, dt. Frankfurt a. M. 1598 [*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant*]<sup>165</sup> Die ethische Schrift *De constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis* (Leiden 1584) stellt das politische Hauptwerk des vielseitig Gelehrten dar. Es gilt als praktisch philosophische Antwort auf die religiösen Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts in den Niederlanden. Der Autor setzt seine Werke in diesen ausdrücklichen Zusammenhang. 'In jenem Opus habe er die Bürger zu geduldigem Ertragen der Fährnisse der Zeit und zum Gehorsam unterwiesen, nunmehr wolle er die "Herrschenden zum Regieren" anleiten.'

Die gemeinsame Basis dieser Ansätze war zu jener Zeit in Europa bis zur Aufklärung die breit rezitierte Verbindung stoischer Tugend- und taciteischer Herrschaftslehre (Lipsianismus). Durch die ausgiebige Befassung mit den Lehren Senecas und Tacitus' erschienen Lipsius die Bürgerkriegswirren seiner Zeit als Folge mangelnder Affektkontrolle. Er hielt die bürgerlichen, wie auch adeligen Führungsschichten (mit Einschränkung) für eine Selbstdisziplinierung erziehbar. Mit Machiavelli sprach er jedoch der breiten Bevölkerungsmasse diese Befähigung ab. Daher ein doppeltes politisches Programm: affektsteuernde Herrschaftstechniken zwecks Fremddisziplinierung der Massen. Dadurch wurde der Lipsianismus zur praktischen Philosophie des frühmodernen Staates. Die ersten beiden Bücher schildern das gesellschaftliche Leben als Ordnung gegenseitigen Nutzens. Lipsius plädiert für den Prinzipat zum Wohle des Untertanen, basierend auf der Sicherheit wie der beidseitigen Wohlfahrt.

Günter Abel<sup>166</sup> führt in seinem Werk aus, dass der einzelne Mensch von Anfang an selbst dafür verantwortlich gemacht wird, ob sich die Welt positiv oder negativ darstellt, was von dem Einsatz seiner 'rechten Vernunft' abhängt. In der geschichtlichen Situation des späten 16. Jahrhunderts bedurfte es aufgrund einer gedoppelten Notwendigkeit eines tätigen, zugleich innerlich distanzierenden und befreienden Mitwirkens des Menschen. Der Neustoizismus erfordert daher eine kraftvolle, standfeste, widerständige und kämpferische Auseinandersetzung mit der

---

<sup>165</sup> Hauptwerke der politischen Theorie, ©1997 by Alfred Kröner Verlag in Stuttgart, Bd. 379, S.273ff

<sup>166</sup> Günter Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit: zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, - Berlin, New York: de Gruyter, 1978, © 1977 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30, S. 67ff

Wirklichkeit. Lipsius übte scharfe Kritik an der nur theoretisierenden Schulphilosophie und fordert eine auf eine Realitätsbewältigung abzielende praktische Philosophie. Für Lipsius ist die Stoa eine Philosophie der Kunst des Lebens. Für den einzelnen bedeutet dies, dass er aktiv handeln muss. Die altstoische Trennung nach Weisheit und Philosophie wird im Neustoizismus insoweit verändert, dass auch als Weisheit nur noch gilt, was dem menschlichen Leben nützlich ist. Lipsius selbst vollzieht den Übergang von Philologie zur Philosophie und dann weiter zur Politischen Theorie. Ausgangspunkt alles Tätigseins hat dabei stets das eigene Ich zu sein. Das gesamte Werk Lipsius' wurzelt zugleich in der Weisheit der Antike und den Anforderungen der eigenen Zeitsituation. Wie bereits ausgeführt, wird die Stoa von Lipsius allen anderen philosophischen Schulen vorgezogen, weil keine so edel sei und sich so intensiv um den Menschen und das allgemeine Wohl bemühe wie diese. Die damaligen Unruhen waren Ausgangspunkt für den Neustoizismus. Bei der Reform zum Besseren jedoch war auch eindeutig das individuelle und vernunftgeleitete Ich beteiligt. Der Neustoiker ordnet sich zunächst selbst. Erst dann, nach Sicherstellung seines eigenen Ideals privater Glückseligkeit, tritt er wieder stabilisierend in die Gesellschaft ein. Das höchste Gut besteht für den Neustoizismus, wie für alle stoischen Traditionen, für die auf die unmittelbare Selbsterhaltung folgende Seelen-, Gemüts- und Geistesruhe das vernunftorientierte Leben in Übereinstimmung mit der Natur zu erstreben und zu erreichen. Was den stoischen Weisen betrifft, welcher sich im Status des Fortschreitens befinde, versucht Lipsius mit Seneca herauszustellen, dass dieser auch real existiere, nämlich Sokrates als berühmtes Beispiel. Der *Constantia* fällt die Aufgabe zwischen Herrschaft und Untertanenschaft zu, oder aber die gegebene Spannung zwischen Autonomie und Unterwerfung in einem zu leisten.

Diese Aporie stellt zweifelsohne ein Problem zwischen Ethik und Politik dar, Die Stoiker betrachten jedoch nur das als gut, was absolut gut ist und dies gilt auch für die Beurteilung der Übel. Wenn bislang in Abels Ausführungen die "Oikeiosis" nicht explizit vor kam, so halte ich diese Lehre doch auch für die Basis des Neustoizismus. Abel<sup>167</sup> hierzu:

*"Wie jeder Naturgegenstand und insbesondere alles Lebendige danach trachtet, sich selbst in seinem jeweiligen Bestand, seiner Bewegung und seiner zeitlichen Dauer zu erhalten, wie also die 'conservatio sui' die alles Seiende*

---

<sup>167</sup> Abel, S. 80f

*charakterisierende Auszeichnung ist, so ist auch die quasi-organische Machtordnung des Politischen an ihrer Selbsterhaltung wesentlich interessiert. Kein Wunder also, wenn sehr viel später Nietzsche das Prinzip der Selbsterhaltung bei dem stoisch beeinflussten Spionza als restteleologisch kritisiert., und wenn er in Machiavelli einer der 'redlichsten' Figuren der Geschichte sieht. Für Machiavelli, wie für Nietzsche ist nicht Selbsterhaltung, sondern sich auslassende und neue Setzung das axiologisch höher eingestufte Prinzip."*

Nackte Macht allein erreicht keine Sicherung von Herrschaft, eine Herrschaftsordnung muss Sittlichkeitscharakter haben. Ethik ist daher in der politischen Philosophie des Lipsius ein notwendiger Bestandteil in Verbindung mit politischer Klugheit. Ethik geht so in politische Moral über.

Gerhard Oestreich<sup>168</sup> und seine Forschungen zu Justus Lipsius sind in historisch-politischer Hinsicht, was den Neustoizismus betrifft, als zentral anzusehen, besonders was den deutschsprachigen Raum betrifft. Einleitend dazu noch die Ausführungen von Max Pohlenz: Die Wissenschaft war zur damaligen Zeit so weit gekommen, dass es Lipsius wagen konnte, aus den verstreuten Angaben der antiken Autoren die stoische Gesamtanschauung wiederherzustellen. Seine *Manuductio ad Stoicam philosophiam* und seine *Physiologia Stoicorum 1604 und 1610* sind aus der Arbeit an Seneca entstanden, jedoch "*e philologia philosophiam feci*" hat er selbst erklärt. Zu Friedrich II. von Preußen, (Friedrich der Große) bemerkt u. a. Pohlenz, dass dieser zum überzeugten Bekenner der stoischen Moral wurde, wobei das Weisenideal als Chimäre von ihm abgelehnt wurde, da sich dieses über die Grenzen der menschlichen Natur hinwegsetze. Marc Aurel wurde zu seinem Vorbild. Das Gedicht "*Le Stoicien*" schrieb er am 15. Nov. 1761 nieder.<sup>169</sup>

Es gibt also neben Lipsius und Guillaume Du Vair mit Friedrich II. noch einen bekennenden Stoiker, was Brandt [2003a : S. 182] anscheinend entgangen ist.

Vor allem in Frankreich und in der Republik der Vereinigten Niederlande fungierte etwa um 1600 der politische Neustoizismus als Ideologie fast wie eine Religion der

---

<sup>168</sup> Gerhard Oestreich, „*Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606)*, der Neustoizismus als politische Bewegung, Hrsg. u. eingel. von Nicolette Mout. - Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989, (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 38) ©1989, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

<sup>169</sup> Max Pohlenz, „*Die Stoa*“, Geschichte einer geistigen Bewegung, 5. Auflage 1978, ©Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959, S. 473 u. S. 230 in Pohlenz 2. Band *Erläuterungen*

gebildeten Kreise. In ganz Europa fand das Gedankengut von Lipsius und seinen Nachfolgern einen beträchtlichen Widerhall, der lange Zeit andauerte. Es ist wenig bekannt, dass Brandenburg-Preußen jenes Land war, wo Lipsius seine größten Erfolge verbuchen konnte, da hier der vom Neustoizismus durchdrungene Regierungs- und Verwaltungsstil seinen Eingang fand. Wichtig wurde die zweite Welle der "Niederländischen Bewegung" welche mit Grotius' naturrechtlichen Staats- und Rechtsdenken einsetzte. Seine größte Blüte hatte diese im aufgeklärten Absolutismus Friedrich II. von Preußen.<sup>170</sup>

Auch in den Ausführungen Oesterichs kommt der Begriff *oikeiosis* explizit nicht vor. Die Selbsterhaltung der Macht im politischen Sinne und das darin postulierte Streben der Gemeinschaft sieht die *oikeiosis* als Grundlage bzw. Basis an, denn jeder Einzelne hat über seinen Egoismus hinaus ein Streben zur Gemeinschaft. Die Aufgabe des Menschen ist, den anderen nicht zu schaden, sondern sie zu lieben und ihnen Wohltun. Es geht um die natürliche Menschenliebe, wobei Abkunft und Abstammung keine Rolle spielen; Grundlage bleibt immer die Gemeinschaft. In seinem Gemeinschaftsbegriff geht Seneca zunächst vom Gemeinschaftsbegriff der Weisen aus, d. h. von der staatlichen Gemeinschaft zur wirklichen Gemeinschaft aller Menschen.<sup>171</sup> Naturrecht und Stoa hängen seit ihren Ursprüngen eng zusammen. Lipsius, wie auch Grotius (auch Du Vair) übernehmen viele Prinzipien des römischen Stoizismus. Seneca ist das Vorbild des 17. Jahrhunderts. Hinter Lipsius' politischer Philosophie steht ein reales Menschenbild. Lipsius lebte in einer sehr schweren Zeit und wer nicht untergehen wollte, musste kämpfen. Innerhalb dieses Rahmens sah Lipsius das Ideal des politischen Menschen, dem damaligen Zeitgeist entsprechend, als selbstverantwortlich handelnder, die Affekte beherrschender und den Kampf bejahender Bürger. Lipsius hat das stoische Weltbild, die stoische Ethik und deren Geschichtsphilosophie vermittelt. Dies ist seine großartige -auch bleibende- Leistung.

Die Europäische Union, gegründet als Folge der Kriegswirren zweier Weltkriege in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, gab in Brüssel dem Gebäude des Rates der Europäischen Union, auch Consilium genannt, den Namen von Justus Lipsius. Das Menschenbild innerhalb des breiten Spectrums der Oikeiosis-Lehre ist nicht

---

<sup>170</sup> Oesterreich, S. 33

<sup>171</sup> Oestreich S. 65 u. S. 101 bis 104

nur universalistisch, sondern auch zutiefst politisch zu sehen, was m. E. Hierokles<sup>172</sup> bei Stobaeus 4.671,7-673,11 klar und umfassend vermittelt.

***Zusammenfassung/Abstract:***

Die Philosophie der Stoa gilt als eine der einflußreichsten und wirkmächtigsten geistigen Bewegungen der Spätantike und wird von ganz bestimmten philosophischen Inhalten und Positionen, insbesondere auf dem Gebiet der Ethik, bestimmt. Die Grundzüge der stoischen Philosophie, gegliedert 1. In die Logik (Denk- und Erkenntnislehre), 2. Physik (Naturlehre), 3. Ethik (Moral und Glückslehre), 4. Die Lehre von der Apartheia (Erleidenslosigkeit) und 5. Die Lehre von der Eudaimonia (Glückseligkeit).

Ohne Zweifel stellt die Ethik das Kernstück der stoischen Philosophie dar. Diese beschäftigt sich mit den Fragen nach den Werten des menschlichen Handelns, sittlichen Normen und Zielen. Die Menschen sollen in Übereinstimmung mit dem allherrschenden Naturgesetz (Allnatur), der Vernunft leben. Demnach liegt im praktischen Handeln die höchste Aufgabe zur Erreichung des Glücks. Die Vernunft ist sich selbst der letzte Zweck, was bedeutet, das sie ständig bestrebt ist, sich möglichst vollkommen zu verwirklichen und zu erhalten. Besondere Geltung bekommt in dieser Hinsicht die Selbsterhaltung-*oikeiosis*. In der persönlichen Vernunft des vernunftbegabten Wesens ist diese am vollkommensten realisiert. Der höchste Zweck der Welt ist demnach die persönliche Vernunft, welche jedes einzelne Wesen ganz im Sinne des hellenistischen Individualismus entwickelt. Der Selbsterhaltung dient ein von der Natur in uns angelegter Trieb, welcher zur Verwirklichung der eigenen Natur als Vernunftwesen führt. Dieses ist Kern und Eckpunkt der stoischen Oikeiosis-Lehre, welche das Fundament der stoischen Ethik bildet. In diesem Sinne zu leben heißt für die Stoiker tugendhaft leben, was bedeutet sein Leben mit sich und der Natur im Einklang zu gestalten. Für die Stoiker ist somit die Oikeiosis ausreichend zur Erlangung der Glückseligkeit und stellt zudem das Ideal des weisen Philosophen dar, welches der Mensch durch ständiges stufenweises moralisches Fortschreiten anstrebt. Ausgangspunkt ist gemäß der Oikeiosis die kontinuierliche Entwicklung des Menschen von einem prä-rationalen und biologischer Notwendigkeit orientierten Lebewesen, welches sich erst nach und

---

<sup>172</sup> Long/Sedley, G S. 416f

nach zu einem Vernunftwesen entwickelt. Anfangs entwickelt sich das Kind, was seine Handlungen betrifft, wie das Tier am ersten Naturgemäßen. Der in der Zeit vom 7. Bis 14. Lebensjahr reifende Intellekt bildet ohne Anleitung Vorbegriffe (prolepsis) des sittlich Guten. Die Oikeiosis-Lehre kann man m. E. als *Trieblehre* bezeichnen, was ausdrücklich gegen die epikureische Auffassung steht, welche die Lust als erstes Handlungsziel auffasst. So gesehen kann man durchaus die 'soziobiologischen' Aussagen von heute mit instinktivem Verhalten gleichsetzen. Andererseits darf man zu Gunsten einer modernen Deutung der *Oikeiosis* als genetische Prägung Basis und Hintergrund einer teleologischen Auffassung der Natur, was explizit als Ursache bei den Stoikern gesagt ist, nicht außer Acht lassen. Ferner muss beachtet werden, dass bei den Stoikern die Theologie zur Kosmologie wird und später dann die Anthropologie hinzu kommt. Der Mensch ist bei den Stoikern durch den Logos in Theologie und Kosmologie immer im Mittelpunkt. Hierauf weist auch Forscher hin, der die Auffassung vertritt, dass die Denkungsweise der Stoa anthropozentrischer ist als die pythagoreische Tradition. Bei den Stoikern wird stets darauf hingewiesen, dass der Mensch nicht nur für sich selbst, sondern auch um der Gemeinschaft und dem großen Ganzen willen existiert, sodass alle Menschen von Natur aus miteinander verwandt und gleich sind. Die Stoiker begreifen sich als *Weltbürger* und somit als Glieder *einer* politischen Weltordnung, was durchaus den Schluss zulässt, dass man die Stoiker als Kosmopoliten und antik-griechische Vorläufer der Idee einer multikulturellen Gesellschaft ansehen kann.

**Die Kernaussage der Stoa in der *oikeiosis* ist, dass es jedem Lebewesen um seinen spezifischen Bestand des eigenen Seins geht.** Gemäß dem Titel meiner Diplomarbeit, "*Die Oikeiosis-Lehre der Stoa und ihre Wirkung auf die abendländische Philosophie*" habe ich versucht, mich chronologisch diesem Schwerpunkt der stoischen Ethik zu nähern und herauszuarbeiten, dass die Sicherung auf den Bestand des eigenen Seins gerichtet ist. Besonders Hierokles betont den Gedanken, dass das erste, was einem Menschen inne wird, das eigene Selbst ist und sich diese Selbst-Empfindung dann in Beziehung zu anderen setzt. Im Sinne der Erhaltung des eigenen Seins halte ich daher die Oikeiosis-Lehre für eine *Ich-Philosophie*. Auch Brandt erklärt in seinen Ausführungen durch die Betonung des Selbst die anthropologischen Interessen mit Beginn der Neuzeit gegenüber der metaphysisch geprägten Scholastik in der Philosophie und vertritt daher die Auffassung, dass die Bestimmung des Menschen stoischer Herkunft ist. Die Stoa

ist nach meiner Überzeugung auch nicht aristotelisch, da sie von einer Allnatur und nicht von einem unbewegten Beweger ausgeht, gleichfalls ist sie auch nicht sokratisch-platonisch, da die Stoiker die Ideenlehre strikt ablehnen. Desgleichen ist die Stoa auch nicht epikureisch. Und ich füge hinzu auch nicht christlich. Die Stoa war Wegbereiter des Christentums, was schließlich ihren Untergang besiegelte, was durch den Neuplatonismus und dessen Abbildgedanke noch forciert wurde. Die Konsequenz aus der stoischen Auffassung hat mit Kausalbestimmung, Zielbestimmtheit, Determination einerseits und Freiheit andererseits zu tun. Das ist aber ein anderes Thema. In diesem Zusammenhang ist natürlich auch wichtig zu erwähnen, dass der Mensch moralisch neutral geboren wird. Der Mensch kann selbstredend daher einen sittlichen oder auch unsittlichen Charakter erwerben, was wiederum mit der stoischen Theorie der Affekte zu tun hat. Die Sicherung des Bestandes des eigenen Seins ist somit nicht gleichzusetzen mit dem sittlich Guten. Oberste Maxime ist jedoch danach immer zu streben. So ist an dieser Stelle noch anzufügen, dass gemäß Porphyrius das Wahrnehmen der Ursprung des strebenden Unterscheidens von Eigenem und Fremden und dadurch die Oikeiosis auch als Ursprung der Gerechtigkeit anzusehen ist. Denn Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit kann nur bei einem sich selbst wahrnehmenden und bejahenden Wesen empfunden werden. Porphyrius sagt ferner, dass Pflanzen die Wahrnehmung, wie auch Selbstwahrnehmung und Trieb fehlen, somit könne ihnen auch kein Unrecht geschehen. Die Selbstwahrnehmung gehört auch zur Natur der Tiere. Die Pneumalehre ist innerhalb der naturalistischen Ethik und letztendlich der Oikeiosis-Lehre insofern von Bedeutung, als die ganze Hyle kontinuierlich in unterschiedlicher Reinheit und Stärke vom Pneuma durchzogen wird. Die differenzierte Intensität und auch Qualität begründen so den Stufenaufbau des Seienden. Alle Eigenschaften des pneumatischen Substrates besitzt jedoch nur der Mensch. Forscher sagt dazu, *'die universale naturwüchsige Genesis sittlicher Vorstellungen wird teleologisch als Leistung der göttlichen Universalnatur interpretiert.'*

Zur Frage, ob es bei der Prolepsis um "keimhaft" angeborene bzw. apriorische Ideen geht, welche dem stoischen Dogma von der menschlichen Seele als einer tabula rasa bei der Geburt widerspricht, vermeint Forscher, dass die Prolepsis der erste Begriff einer Sache ist. Besonders Cicero und auch Seneca beschäftigen sich mit dieser Frage, welche Operationen und Leitlinien einer Begriffs- und Urteilsbildung zugrunde liegen. Diese kommen zu dem Schluss, dass primär die

Analogie herangezogen wird in bezug auf die Theorie der Genesis. Epiktet, als Vertreter altstoischen Gedankengutes, vermeint, dass die Prolepsis allen Menschen gemeinsam sei. Die Stoa ist der Auffassung, dass die Prolepsis als vorgängiger Trieb auf die Erhaltung des eigenen Seins gerichtet und jedem Lebewesen von Natur aus mitgegeben ist. Beim Tier geschieht dies durch ein Zusammenwirken von Wahrnehmung, Selbstwahrnehmung und Trieb instinktiv. Im Unterschied zum Tier wird beim erwachsenen Menschen durch den Logos die Basis vermittelt, welche wiederum 'keimhaft' angelegt ist, was den Menschen an der Entfaltung seiner naturwüchsigen Interessen befähigt. Als wesentlicher Punkt darf dabei die Sprache jedoch nicht vergessen werden.

Die Oikeiosis-Lehre gewinnt in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung und ist doxographisch bestens belegt. Ich fand es daher innerhalb meiner Arbeit für angebracht, insbesondere die Texte von Long/Sedley-Hülser komplett zu zitieren, sodass ich es mir an dieser Stelle erspare, nochmals einzeln darauf einzugehen.

Robert Bees versucht in seinem Werk *Die Oikeiosislehre der Stoa* die Rekonstruktion ihres Inhaltes. Nach Bees' Meinung wurde die Oikeiosis bislang vor allem als vernunftgesteuerter Prozess beschrieben. Bees vertritt jedoch eine gegensätzliche Auffassung insofern, als die Oikeiosis gemäß seiner genauen philologischen Forschung nicht durch Vernunft, sondern als ein durch die Natur bzw. Affekte des Menschen ausgelöster Prozess zu sehen sei. Wichtig ist dabei natürlich, dass dem Menschen neben der 'vorstellenden Natur' die Vernunft die Zustimmung oder Ablehnung seiner Vorstellung bzw. Handlungen ermöglicht.

*Die Oikeiosis ist nicht selbst vernünftig, sondern wird nur durch die Vernunft bestätigt.* Bees greift hierbei auf die heute bekannte Verhaltensforschung, insbesondere auf Konrad Lorenz und Irenäus Eibl-Eibesfeldt, wie auch die des Soziobiologen E. O. Wilson zurück. Zusammengefasst sieht Bees daher aus unserer heutigen Sicht die Oikeiosis als ein *genetisches Programm* an und somit als einen angeborenen Mechanismus. Wenn die stoischen Quellen in ihrer Vielfalt immer wieder erkennen lassen, dass die Prolepsis und Oikeiosis bei der Geburt im Menschen bereits 'keimhaft' angelegt seien und die Stoa auf der anderen Seite die Seele als tabula rasa aus diesem Grunde strikt ablehnt, so bin ich der Ansicht, dass man Bees' Deutung einer genetischen Prägung, auch aufgrund seiner fundierten und umsichtigen Quellenforschung durchaus akzeptieren kann.

Chang-Uh Lee versucht sich in seinem Werk *Oikeiosis: Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive* der Deutung der Oikeiosis von der



naturphilosophischen Seite zu nähern und dies zu begründen, wobei es ihm ein besonderes Anliegen ist, die Oikeiosis gegenüber der aristotelischen Vereinnahmung abzugrenzen und auch zu verteidigen. Lee geht es in erster Linie um die *naturteleologischen und -theologischen* Aspekte. Lee deutet die ethische Konzeption der Stoa als *naturalistisch* durch Zeus identifiziert, was als das Prinzip des Kosmos gesehen werden soll. Die Stoiker fassen bekanntlich die *Weltvernunft* als persönliche Vernunft auf. Daraus erklärt sich, dass sie die Weltvernunft als Gott sahen und daher mit Zeus identifizieren. Dies hatte zur Folge, dass die Stoiker die Welt als Ganzes nach dem Muster des Menschen, welcher ja ein mit einer vernünftigen Seele ausgestattetes Lebewesen ist, sahen. Lee räumt allerdings dann doch auch ein, dass er die Naturphilosophie der Stoa vom biologischen Standpunkt aus gesehen aristotelisch und platonisch beeinflusst sieht. Nach Lee hat die Telos-Lehre der Oikeiosis im Hintergrund als theoretische Grundlage DL VII 85ff, was er vollständig wiedergibt. Lee unterzieht nun diese §§ 85-88 einer genauen Auslegung, wobei er zwischen dem intrinsischen und extrinsischen Oikeiosis-Prozess unterscheidet. Nach Lees Auffassung statet die Natur ihre Wesen mit einem intrinsischen Oikeiosisprozess aus und bewahrt sie dadurch sich selbst. Allerdings sei der wohlwollende Verwaltungsprozess extrinsisch. Lee bezieht sich in seinen Ausführungen wieder auf Zeus, *dem universalen bzw. kosmischen Gesetz der rechten Vernunft, die alles durchdringt und dem Führer der Verwaltung identisch ist*. Lee widmet sich dann in Folge wiederum der Verteidigung der eigenständigen stoischen Ethik gegenüber Aristoteles und ich sehe ihn hier weitestgehend einig mit Bees. Bei der *Selbstwahrnehmung* bezieht sich Lee in erster Linie auf die Texte von Hierokles und Cicero, insbes. auf Cic *Fin* III 16 und analysiert diesen Text mit DL VII 85-88, wobei Lee den Akt der Selbsterhaltung und den Impuls bedrohliche Dinge zu meiden als einen Akt und nicht als deren zwei sieht. Intrinsische, extrinsische, auch desiderative, wie kognitive Dispositionen als Organisationsprozess der kosmischen Natur als Grunddispositionen der Lebewesen sind für Lee in seinen Ausführungen bedeutend. Ich vermisse bei Lee die ausführliche Befassung mit der Prolepsis, dies würde m. E. die Auseinandersetzung mit dem desiderativen/kognitiven Element erübrigen. Diesem Thema widmet er lediglich eine größere Fußnote auf *Seite A 103* seines Werkes. Lee geht es im Grunde darum in seinem Exkurs zu erreichen und aufzuzeigen, dass viele moderne Interpretationen, welche sich um die *social oikeiosis* bemühen auf einer unsoliden Grundlage stehen. Die stoische Gerechtigkeit hat nach Lee einen

theologischen Hintergrund. Außerdem bezieht sich Lee, was die soziale Oikeiosis betrifft, auf das 'Kreismodell' von Hierokles. Hinter all den Ansätzen der stoischen Ethik sieht Lee eine naturtheologische Perspektive, was seiner Meinung nach bislang nicht ausreichend gewürdigt wurde.

Bei meinem Kapitel *im Rückgriff auf die Stoa* sehe ich auch Spinoza in dessen *Ethica* mit dem Prinzip *conatus* in der Linie der Oikeiosis-Lehre. Spinoza vertritt, wie bereits von mir ausgeführt, einen aufgeklärten Egoismus innerhalb einer naturalistisch geprägten Philosophie. Auch in seiner Affekten-Lehre sehe ich Spinoza stark von der Stoa beeinflusst.

Kants *Kritik der Urteilskraft* kann ebenfalls in der Linie der Oikeiosis-Lehre gesehen werden. Brandt sieht im Spiel der Erkenntniskräfte-Einbildungskraft das Grundmuster für die kühne Konstruktion seiner These der stoischen Oikeiosis, nämlich im Muster der doppelten Ästhetik, wobei das Geschmacksurteil des Schönen auf der Seite des Lebensgefühls ist, während der Geistesbezug zum Erhabenen sich zunächst gegen das Leben wendet. In der Differenz von Schön und Erhaben sieht Brandt die zwei Stufen der Oikeiosis, nämlich die *proté horme* und den *logos*.

Brandt sieht sich auch hinsichtlich der Oikeiosis bei Lockes *Second Treatise of Government*, wie auch im *First Treatise of Government* bestätigt, insofern er in beiden Fällen die stoische Oikeiosis-Lehre als rechtliche Ich-Behauptung auf natürlicher Grundlage konstruiert sieht, da Locke genau den Geltungsbereich der Ich-Zueignung und somit Ich-Erweiterung bestimme.

Wenn es bei Rousseau in erster Linie um den Freiheitsbegriff in Oberparleiter-Lorkes Dissertation geht, so sieht sie jedenfalls beim *Selbsterhaltungsprinzip* bei Rousseau einen direkten Bezug zur Oikeiosis-Lehre.

Der letzte Teil meiner Arbeit behandelt den *Neustoizismus* und dessen Bezug zur Oikeiosis-Lehre. In der Haltung des bekennenden Stoikers Lipsius sehe ich dieselbe eindeutig bestätigt, fundiert m. E. noch durch die Arbeiten von Abel und Oestreich. Letztere lassen für mich in ihren Ausführungen klar erkennen, dass der Ausgangspunkt allen Tätigseins das eigene Ich zu sein hat. Daraus folgernd die Feststellung, dass sich der Mensch nur dann stabilisierend in die Gemeinschaft einbringen kann, wenn dessen eigene Sicherstellung gewährleistet ist.

## Bibliographie

- Abel Günter, *Stoizismus und frühe Neuzeit* zur Entstehungsgeschichte moderneren Denkens im Felde von Ethik und Politik,- Berlin, -Berlin, New York: de Gruyter, 1978, © 1977 by Walter de Gruyter & Co.
- Bartuschat Wolfgang, *Baruch de Spinoza*, © C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1996, Beck'sche Reihe; 537; Denker,
- Bees Robert, *Die Oikeiosislehre der Stoa*, I. Rekonstruktion ihres Inhaltes, © Königshausen & Neumann GmbH Würzburg 2004, Epüistema Würzburger Wissenschaftliche Schriften; Reihe Philosophie Band 258 - 2004
- Brandt Reinhard, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, © Felix Meiner Verlag Hamburg 2007,  
Brandt Reinhard, *Selbstbewusstsein und Selbstsorge*, Zur Tradition der Selbstsorge οικειωσις in der Neuzeit.  
In: Archiv der Geschichte der Philosophie, Bd. 85, S. 179-197, © Walter de Gruyter 2003
- Forschner Maximilian, *Die stoische Ethik*, 2., durchgesehene und um ein Nachwort versehenen Literaturnachweis erweiterte Auflage, 1995, © Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt
- Hauptwerke der politischen Theorie, © 1997 by Alfred Kröner Verlag Stuttgart, Bd. 379,
- Lee Chang-Uh, *Oikeiosis: stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, Freiburg (Breisgau) Alber 2002 (Alber Reihe Thesen Bd. 21 ) © Verlag Karl Alber GmbH Freiburg /München 2002
- Long A. A./ D. N. Sedley: *Die hellenistischen Philosophen*, Texte und Kommentare, übersetzt von Karlheinz Hülsner, Sonderausgabe © Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2006
- Marc Aurel, *Wege zu sich selbst*, Studienausgabe Griechisch/Deutsch, Artemis & Winkler-Verlag GmbH & Co., KG., Düsseldorf-Zürich © 1998 Patmos Verlag & Co., KG., 3. Auflage 2004
- Oberparleiter-Lorke Elke, *Der Freiheitsbegriff bei Rousseau*, Rousseaus praktisches System der Freiheit im Kontext der deutschen Transzendentalphilosophie und eines modernen, interpersonalen Freiheitsbegriffes, (Epistema: Reihe Philosophie, Bd. 208) Diss. 1996, Würzburg, © Verlag Königshausen & Neumann GmbH Würzburg 1997
- Oestreich Günter, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606)*, der Neostoizismus als politische Bewegung, Hrsg. u. eingel. von Nicolette Mout.- Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989, (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 38) © 1989, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen
- Peters Jörg Thomas, *Der Arbeitsbegriff bei Jon Locke*, - Münster: Lit, 1997, (Münsteraner Philosophische Schriften; 3. Diss. Duisburg, 1996) © Lit Verlag, Dieckstr. 73, 48145 Münster
- Pohlenz Max, *Die Stoa, geschichte einer geistigen Bewegung*, 5. Auflage ©Vandenhoeck & Ruprecht 1978, Göttingen
- Pohlenz Max, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2. Band Erläuterungen, 4. Auflage 1972, Nachträge etc. von Horst-Theodor von Johann, © Vandenhoeck & Ruprecht 1949
- Spinoza, *Die Ethik*, in der Übersetzung von Jakob Stern (1888), © 1979 Philipp Reclam jun., GmbH & Co., Stuttgart, Ausgabe 2002, Nr. 851
- Störig Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 4. Auflage: Mai 2003, Fischer Taschenbuchverlag Frankfurt/M. Sept. 1999, © Verlag W. Kohlhammer Stuttgart

## Lebenslauf

15. 01. 1935 geboren in Mannheim/Deutschland
- 1941 - 1945 Besuch verschiedener Volksschulen mit Unterebrechungen durch Kriegswirren
- 1945 - 1949 Liselotte Mädchenrealgymnasium Mannheim
- 1949 - 1951 kaufm. Lehre bei Holzimportfirma Mannheim
- 1951 - 1955 Chefsekretariat, dto.
- 1955 - 1967 Heirat und Tätigkeit im ehemgemeinschaftl. Geschäft in Stuttgart
- 1968 - 1985 Wien, Familie/Haushalt drei Kinder
- 1986 Scheidung
- 1987 - 1995 Tätigkeit im Verkauf in verschiedenen Antiquitätengeschäften in Wien
- 2000 Pension
- 2002 WS Beginn des Studiums und Studienberechtigungsprüfung an der Universität Wien



