

Die pervertierte Vernunft

Zur stoischen Theorie der Affekte

Von Maximilian FORSCHNER (Erlangen)

Die Affektenlehre gehört zu den zentralen Lehrstücken der ethischen Systeme des Hellenismus. Hier spiegeln sich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Auffassung vom Menschen und seiner Bestimmung. Auf keinem Gebiet scheint auch innerhalb der stoischen Schule die Diskussion heftiger geführt worden zu sein als auf diesem. Poseidonios hat sein erstes Buch über die Affekte mit einer Polemik gegen die sogenannte „intellektualistische“ Auffassung Chrysipps gefüllt und eine wesentliche Differenz zwischen Zenon und Chrysipp rekonstruiert. Auf diese angebliche schulimmanente Differenz zwischen Zenon und Chrysipp und ihre Wertung durch Poseidonios stützen sich nicht nur hellenistische Kommentatoren,¹ sondern auch neuzeitliche Interpreten² in ihrer kritischen Würdigung der altstoischen Position. Die Adäquatheit der poseidonianischen Rekonstruktion ist inzwischen mit guten Gründen bezweifelt worden.³ Dies zwingt auch zu einer Revision des Intellektualismusvorwurfs gegen Chrysipp. Eine entscheidende Frage wurde im Zusammenhang dieser primär doxographischen Nachzeichnung kaum gestellt, eine Frage, die gleichwohl von entscheidendem Interesse ist: Welchen Sinn hat die Neuformulierung der Affektenlehre durch die alte Stoa gegenüber der akademischen und peripatetischen Position?

I.

1) Das für uns Überraschende an der altstoischen Definition des Pathos ist zweifellos, daß es sich nach ihr beim Affekt um eine Art von Urteil handeln soll (τὰ πάθη κρίσεις εἶναι).⁴ Allerdings ist die Auffassung, nach der Affekte als Meinungen (δόξαι, προσδοκίαι) über ein vergangenes, gegenwärtiges oder zukünftiges

¹ Vor allem Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis* (ed. Iwan Müller, 1874), v. a. Buch IV und V.

² Vgl. v. a. M. Pohlenz, *De Posidonii libris περὶ παθῶν*, in: *Neues Jahrb. für d. klass. Altertum*, Suppl. XXIV (1898) 535–634; ders., *Zenon und Chrysipp*, in: *Kleine Schriften*, Bd. I (1965) 1–38; ders., *Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie*, in: *Nachr. Gött. Ges.* 73 (1922) 163 bis 194; K. Reinhardt, *Poseidonios* (1921) 263–327.

³ Vgl. J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus* (Leiden 1970) cap VI, 3; J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge 1977) cap 2.

⁴ DL VII, 111 = SVF III, 456; Plutarch, *De virtute morali* 441 C; 446 F = SVF III, 459; Galen, *De plac. Hipp. et Plat.* IV, 1, p. 334 M = SVF III, 461; ebd. IV, 2, p. 336 M = SVF III, 463.

Übel bzw. Gut gelten, nicht neu. Zenon dürfte hier von Platon⁵ bzw. der Akademie⁶ beeinflusst sein. Und auch nach Aristoteles haben, wie zu zeigen sein wird, Affekte mit Urteilen zu tun. Für das Wort Urteil (*κρίσις*) findet sich in den Texten auch *λόγος* (Vernunft)⁷, *ὑπόληψις* (Annahme)⁸, *δόξα* (Meinung)⁹, *ἕξις ἡγεμονικοῦ* (Habitus des Hegemonikon)¹⁰. Diese z. T. allgemeineren Bestimmungen legen nahe, daß die Stoa bei der Charakterisierung des Affekts als Urteil nicht an ein Urteil im engeren Sinn gedacht haben mag. Mit „Hegemonikon“ qua Logos meint sie jenes Prinzip, das den Menschen zum Menschen macht, und das als einigende und gestaltende Kraft all seine unterscheidbaren Eigenschaften, Zustände und Handlungen bestimmt. Dieser Terminus steht für die anthropologische Grundthese der Stoa, daß der Mensch eine spezifische Einheit darstellt, die sich in einer spezifischen Form des Verhaltens und des Selbstempfindens dokumentiert.¹¹ Das Hegemonikon ist, um in der Terminologie der stoischen Ursachenlehre zu sprechen, das *συνεκτικὸν αἴτιον* (die immanente Hauptursache) für alle nicht gewaltsam von außen bestimmten Zustände und Verhaltensweisen der Lebewesen. Das Spezifische des menschlichen Hegemonikon gegenüber dem tierischen ist der Logos, d. h. die Fähigkeit, Dinge zu unterscheiden, zu erschließen, wählend zu erstreben und zu meiden etc.¹² Durch die allmähliche Herausbildung des Logos werden nun auch jene Funktionen des Hegemonikon, die der heranwachsende Mensch mit den Tieren teilt, in ihrem Wesen verändert: d. h. alles Verhalten und Befinden des Menschen ist in irgend einer Form durch Bewußtsein und Willen vermittelt. Der stoischen These von der Einheit der seelischen Kraft¹³ korrespondiert die These von der qualitativen Einheit aller menschlichen Äußerungen.¹⁴ Wenn die Stoa und speziell Chrysipp also in der Definition des Affekts von Urteil (*κρίσις*), Annahme (*ὑπόληψις*), Meinung (*δόξα*) sprechen und ihn als einen bestimmten Zustand des Hegemonikon (*ἡγεμονικὸν πῶς ἔχον*) bestimmen, so ist damit zunächst nicht mehr und nicht weniger gesagt als daß sie den Affekt als eine Weise *menschlichen* Verhaltens auffassen. Dies schließt in sich die Aufgabe, ihn auch in Termini der urteilenden und wählenden Vernunft (*τὸν αἰροῦντα λόγον*)¹⁵ zu definieren.

⁵ Laches 195 b 5; Protagoras 358 d; Nomoi 644 c–d.

⁶ Aristoteles präsentiert sie als akademisches Lehrstück NE 1115 a 9; Rhet. 1382 a 21.

⁷ SVF III, 459.

⁸ SVF III, 456.

⁹ SVF III, 459.

¹⁰ SVF III, 459.

¹¹ Zur Lehre vom Hegemonikon vgl. SVF II, 834–849.

¹² Vgl. SVF II, 726, 732, 879 u. ö.

¹³ SVF II, 823 = Alex. v. Aphrodisias, De anima libri mant. p. 118, 6 Bruns. *μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις* . . . ; SVF III, 462 = Galen De Hipp. et. Plat. plac. IV, 4: *μηδὲ γὰρ εἶναι τινα τοιαύτην . . . επιθυμητικὴν τε καὶ θυμοειδῆ προσαγορεύοντες, τὸ ὅλον γὰρ εἶναι τὸ τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονικὸν λογικόν.*

¹⁴ Vgl. SVF II, 825 = Jamblichus de anima apud Stobaeum Ecl. I, p. 373, 15 W: *οἱ μὲν Στωικοὶ πάσας τῆς ὀποιασοῦν ψυχῆς τὰς ἐνεργείας συμμιγνύσουσιν τοῖς διοικουμένοις καὶ ἀψύχοις, οἱ δ' ἀπὸ Πλάτωνος οὐ πάσας.*

¹⁵ SVF III, 459.

2) Urteile haben im Unterschied zu Dingen die Eigenschaft, wahr oder falsch zu sein.¹⁶ Insofern es sich bei *menschlichem* Verhalten immer auch um eine urteilende Stellungnahme zu sich selbst, zu Anderen, zu Dingen und Ereignissen handelt, unterliegt es dem Kriterium von wahr und falsch. Im Blick hierauf definiert die Stoa den Affekt als falsches Urteil (*κρίσις πονηρά* bzw. *φαύλη και διηματορημένη*).¹⁷ Diese Definition fügt sich in das Grundschema der stoischen Handlungstheorie: *φαντασία* – *συγκατάθεσις* – *δρμή*. Das in der Seele entstehende Vorstellungsbild eines Gegenstandes (*φαντασία* als *τύπωσις ἐν ἡγεμονικῶ*) wird vom *λόγος* daraufhin geprüft, ob es wahr oder falsch bzw. ob das in der *φαντασία* Dargestellte erstrebenswert oder nicht erstrebenswert ist. Das bejahende oder verneinende Urteil ist ein Akt der Zustimmung (*συγκατάθεσις*), die in unserer Hand ist (*ἐφ' ἡμῖν*). Wird etwas als für mich erstrebenswert beurteilt, so ist dieses Urteil von einem Handlungsimpuls (*δρμή*) begleitet.¹⁸ Das Handeln (*τὸ ποιεῖν*) wird auf einen Handlungsimpuls (*δρμή*) zurückgeführt, der im Menschen nicht ohne ein bejahendes Urteil über das Handlungsziel zustandekommt.¹⁹ Die Stoa scheint also keine Strebungen und Gefühle im Menschen zu kennen, die ohne den Logos tätig sind bzw. eintreten. So gesehen beruht jede affektive Gemütsbewegung auf einem Fehlurteil. Allerdings ist damit nicht gesagt, daß jedes Fehlurteil auch einen Handlungsimpuls und eine Affekthandlung auslöst. Dies führt uns zu weiteren Definitionsmerkmalen.

3) Nur wenn eine *φαντασία* durch die *συγκατάθεσις* anerkannt wird, ist sie für das Erkennen, Streben und Handeln des Menschen von Bedeutung. Nun schied die Stoa Sachverhalte, die für unsere Lebensführung nicht von Bedeutung sind von jenen, die bedeutsam sind oder doch im Falle richtiger oder falscher Urteile über sie bedeutsam sein können. Die Unterscheidung bloß theoretischer Urteile und bloß theoretischer Akte der Zustimmung von praktischen Urteilen macht sich fest an der Gliederung der Dinge in *ἀγαθὰ* (gute), *κακά* (schlechte) und *μεταξὺ ἀγαθῶν και κακῶν* (= *ἀδιάφορα*, indifferente). Offensichtlich sieht die Stoa die Möglichkeit rein theoretischer Urteile darin begründet, daß es Dinge bzw. Sachverhalte gibt, die für das menschliche Leben, wie immer man es auslegt, keinerlei Relevanz besitzen. Die orthodoxe Stoa unterteilt die außermoralischen Dinge bzw. Sachverhalte (*ἀδιάφορα*) graduell²⁰ in solche Gegenstände, deren Beurteilung keinerlei Begehren oder Abneigung erwecken kann²¹ (Beispiele dafür sind,

¹⁶ Zu ‚wahr‘ und ‚falsch‘ als Eigenschaften nicht von Dingen, sondern von Urteilen vgl. A. Graeser, Zenon v. Kition (1974) 23–30.

¹⁷ SVF III, 459.

¹⁸ Zur stoischen Lehre von *συγκατάθεσις* und *δρμή* vgl. Cicero, De fato 42 ff.; Acad. post. I, 40 = SVF I, 61; Alex. v. Aphrodis. De fato cp. 14 = SVF II, 980, 981.

¹⁹ Chrysipp definiert den menschlichen Impuls geradezu als Logos, der zum Handeln auffordert. SVF III, 175 = Plutarch Stoic. rep. 1037 F: *καὶ μὴν ἡ δρμή . . . τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν*. Vgl. A. Graeser, a. a. O. 148.

²⁰ Vgl. Stob. Ecl. II, 79, 1 = SVF III, 118.

²¹ *τὰ μῆτε δρμῆς μῆτε ἀφορμῆς κινητικὰ* SVF III, 118; SVF III, 119 = DL VII, 104; SVF III, 120 = Seneca Ep. 82, 15; SVF III, 121 = Stob. Ecl. II, 82, 5; SVF III, 122 = Sextus, Adv. Math. XI, 59.

ob die Zahl der Haare auf unserem Kopf, ob die Zahl der Sterne gerade oder ungerade ist etc.) und in solche, die zwar objektiv gesehen nichts zur εὐδαιμονία (für das sittlich geglückte Leben, den ὁμολογούμενος βίος) beitragen, deren Beurteilung und Gebrauch indessen mit dem geglückten Leben in einem Zusammenhang steht: es sind dies jene Dinge, deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein das naturgemäße Leben des Menschen (κατὰ φύσιν βίος) fördern oder beeinträchtigen (als Beispiele werden genannt: Gesundheit, Geistesgaben, Stärke, Schönheit, Ruhm, Reichtum etc.),²² Dinge, deren Beurteilung immer auch eine praktische Seite hat, insofern mit ihr eine Form der ὁρμή oder ἀφορμή verbunden ist.²³ Sie gliedern sich (auch unter dem Aspekt einer hierarchischen Wertung) in seelische (περὶ ψυχῆν), körperliche (περὶ σῶμα), und äußere (τὰ δ' ἐκτός) „Güter“ (der stoische Terminus für diese Güter ist προηγμένα d. h. solches, was vorgezogen wird).²⁴ Ἀδιάφορα werden sie insofern genannt, als einmal ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein nicht über die εὐδαιμονία entscheidet – man kann auch ohne sie sittlich und glücklich sein (ἐνδέχεται γὰρ καὶ χωρὶς τούτων εὐδαιμονεῖν),²⁵ als sie zum anderen sowohl gut wie schlecht gebraucht werden können.²⁶ Relevant für das, was uneingeschränkt gut (ἀγαθόν) genannt werden kann, sind sie, weil die *Art ihres Gebrauchs* (χρησῆς), d. h. die Qualität der theoretischen und praktischen Stellung zu ihnen das vollendete oder schlechte Leben ausmacht.²⁷ In diesen Zusammenhang²⁸ gehört das dritte Definitionsmerkmal des Affekts: ein Affekturteil hat zum Prädikat eines der beiden gegensätzlichen κατηγορήματα gut/schlecht bzw. sehr gut/sehr schlecht, und zwar spricht es das Prädikat fälschlicherweise Dingen und Zuständen zu, die in die Klasse der ἀδιάφορα gehören, nämlich den κατὰ φύσιν ἀγαθὰ bzw. κακά.²⁹ Ein Affekt ist also dadurch gekennzeichnet, daß wir in ihm etwas für uneingeschränkt gut bzw. schlecht halten, das es nicht ist. Andererseits reicht diese Definition auch in stoischer Sicht für die Charakteristik des Affekts nicht zu.

4) Als weitere Bestimmung fügt die Stoa hinzu: es muß sich um ein frisches

²² Vgl. SFV III, 117–123, 128, 136, 138, 140, 145, 499.

²³ Die κατὰ φύσιν (naturgemäße Dinge) und παρὰ φύσιν (naturwidrige Dinge) sind ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς κινήσιμα vgl. SVF III, 121, 119.

²⁴ Vgl. Stob. Ecl. II, 80, 22 = SVF III, 136; Sextus, Adv. Math. 11, 59 = SVF III, 122; Stob. Ecl. II, 84, 18 = SVF III, 128; Cicero De fin. 3, 50 = SVF III, 129; De fin. 3, 53 = SVF III, 130.

²⁵ SVF III, 119 = DL VII, 104.

²⁶ SVF III, 122 = Sextus Adv. Math. XI, 59.

²⁷ τῆς ποιῆς αὐτῶν χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὐσῆς καὶ κακοδαιμονικῆς DL VII, 104 = SVF III, 119. Die Nähe der stoischen Ethik zur kantischen Position wird nirgends deutlicher als in der Theorie der ἀδιάφορα. Mit Kant nennt die Stoa gut im uneingeschränkten Sinn (ἀγαθόν) nur den λόγος und die ihm entsprechende ὁρμή, während unter die ἀδιάφορα all das fällt, was dem vernünftigen Streben in irgend einer Weise vorgegeben ist und was es gut und schlecht gebrauchen kann. Vgl. I. Kant, GMS AA IV, 393 ff.

²⁸ J. B. Gould hat in seiner sonst korrekten Darstellung der Position Chrysipps gerade diesen für das Verständnis wichtigen Zusammenhang außer acht gelassen a. a. O. 181 ff.

²⁹ SVF III, 480 = Galen, De Hipp. et. Plat. plac. IV, 5 p. 368 M.: οὐ γὰρ ἐν τῷ κρίνειν ἀγαθὰ ἕκαστα τούτων λέγεται ἀδρόσσημα ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐπὶ πλέον ἐκπεπρωμέναι πρὸς ταῦτα τοῦ κατὰ φύσιν . . . οὐχ ἁπλῶς τῷ ψευδῶς ὑπεληφέναι περὶ τινῶν, ὡς ἀγαθῶν ἢ κακῶν, ἀλλὰ τῷ μέγιστα νομίζειν αὐτά.

Urteil handeln (δόξα πρόσφατος, opinio recens).³⁰ Was mit dem wohl von Zenon³¹ bereits getroffenen Definitionszusatz πρόσφατος gemeint sein kann, ist nicht eindeutig. Denn die bei Galen und Stobäus erwähnten Definitionen (λύπη = δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας; λύπη = δόξαν εἶναι πρόσφατον τοῦ κακὸν αὐτῶ παρεῖναι)³² lassen im unklaren, ob πρόσφατος (frisch) als nähere Bestimmung der δόξα oder als nähere Bestimmung des κακόν bzw. ἀγαθόν gemeint ist: m. a. W. muß das Urteil oder muß das beurteilte Ereignis „frisch“ sein? Bei Stobäus wie bei Galen wird das πρόσφατος sowohl auf δόξα als auch auf ἀγαθόν (bzw. κακόν) bezogen, ohne daß damit auch nur die geringste Verschiedenheit des Sinnes angedeutet wird. Dies hat die Interpretation zu berücksichtigen. Die von Galen notierte Exegese (πρόσφατος bedeute „zeitlich naheliegend“, τὸ ὑπόγειον κατὰ τὸν χρόνον)³³ legt die Auslegung nahe, die zeitliche Nähe des beurteilten Ereignisses sei für die Entstehung bzw. Existenz eines Affekts konstitutiv. Erst Ciceros Erklärung³⁴ macht hinlänglich deutlich, daß das Wort πρόσφατος in Wahrheit zu δόξα gehört und nur im übertragenen Sinn auf das äußere Ereignis bezogen werden kann.³⁵ Denn ein Gut oder Übel kann „frisch“ (recens) nur genannt werden, sofern es als Gut oder Übel vom vorstellenden und beurteilenden Subjekt aktuell gemeint ist. Die Aktualität der zustimmenden Meinung entscheidet, ob ein wann auch immer eingetretenes oder möglicherweise eintretendes Ereignis zum aktuellen Gut oder Übel wird. Dies ist ja die stoische Grundansicht, daß ein Gut bzw. Übel immer ein *vermeintes* Gut oder Übel (ein opinatum bonum oder malum) ist. Zur Erläuterung führt Cicero den Affekt der Königin Artemisia an, die ihr Leben lang um ihren Gatten trauerte und aus Gram sich schließlich verzehrte. Bei ihr – so Cicero – war die Meinung (opinio) je neu und frisch (recens), daß der Verlust des Gatten das größte Übel sei. Das Definitionsmerkmal πρόσφατος besagt also eindeutig, daß es sich beim Affekt um eine innerlich frische und lebendige, das seelische Zentrum unmittelbar erfüllende und erregende (falsche) Meinung handelt. Ist die Meinung in diesem Sinne nicht mehr lebendig, sondern nur noch in einem rein theoretischen Sinn vorhanden, dann findet auch kein πάθος mehr statt. Dies erklärt den Umstand, daß falsche Meinungen über ein Ding bzw. Ereignis bleiben können, ohne daß sie noch mit einem πάθος verbunden sind.³⁶ In alledem zeigt sich der Grundzug der stoischen Affektenlehre: die Hauptursache (das συνεκτικὸν αἴτιον) einer affektiven Bewegung des Menschen wird nicht in die Qualität eines äußeren Ereignisses und in das Plötzliche, Un-

³⁰ Zur Definition des Affekts als δόξα πρόσφατος: SVF III, 463 = Galen De Hipp. et Plat. plac. IV, 2; SVF III, 481 = Galen, De Hipp. et Plat. plac. IV, 7 u. ö.; SVF III, 391 = Andronicus Περὶ παθῶν; SVF III, 394 = Stob. Ecl. II, 90, 7; SVF III, 393 = Cicero Tusc. disp. IV, 14 übersetzt opinio recens; vgl. auch SVF III, 385 = Cicero Tusc. dis. III, 25.

³¹ Vgl. Cicero Tusc. III, 75.

³² SVF III, 481 = Galen, De Hipp. et Plat. plac. IV, 7; vgl. Stob. Ecl. II, 90 = SVF III, 394.

³³ SVF III, 481.

³⁴ Tusc. III, 75.

³⁵ So richtig A. Bonhoeffer, Epictet und die Stoa (1890, Neudr. 1968) 267; vgl. auch O. Gigon, Cicero, Gespräche in Tusculum (1973) 277, Anm. zu III, 75.

³⁶ Vgl. hierzu u. a. SVF III, 466 = Galen De Hipp. et Plat. plac. IV, 7.

erwartete, Ungewohnte seines Eintretens gesetzt,³⁷ sondern in die Beschaffenheit des Subjekts, in eine *verkehrte Sinnesart*,³⁸ aus der die pathologischen Zustände und Handlungen resultieren.

5) Die Stoa begnügt sich nun nicht, die den Affekt kennzeichnende (falsche) Meinung über etwas als Gut bzw. Übel durch das Wort *πρόσφατος* näher zu charakterisieren. Sie fügt noch die weitere Bestimmung hinzu, nämlich, daß mit dieser Vorstellung eines Gutes oder Übels auch noch die Meinung verbunden sei, es sei notwendig (*δεῖν*) bzw. es gehöre sich (*καθήκειν*), darüber Lust oder Schmerz bzw. Begierde oder Furcht zu empfinden.³⁹ Allerdings sagt diese Bestimmung nichts anderes als daß es sich beim Affekt nicht um ein theoretisches, sondern um ein praktisches Urteil handelt. Das Werturteil (X ist sehr gut bzw. X ist sehr schlecht) ist mit dem Imperativ (es gehört sich, X zu bewahren, herbeizuführen, zu vermeiden) ebenso wie mit der Affirmation der entsprechenden Empfindungen (es ist richtig, X gegenüber Lust, Schmerz, Begierde, Furcht zu empfinden) begrifflich untrennbar verbunden.⁴⁰

6) Das letzte, wohl entscheidende und auch am schwierigsten zu interpretierende Definitionsmerkmal ist das des Affekts als eines exzessiven Impulses (*ὁρμή πλεονάζουσα*).⁴¹ Es konvergiert am deutlichsten mit alltäglichen Auffassungen des Phänomens und scheint andererseits die stoische These vom Affekt als Urteil zu sprengen.

Die Charakteristik des Affekts als *δόξα πρόσφατος* wie als *ὁρμή πλεονάζουσα* macht eindeutig, daß es sich nicht um ein theoretisches Urteil über einen Gegenstand handelt, der den Zustand des Subjekts nicht berührt. Chrysipp erklärt ausdrücklich, daß der Irrtum, in welchem das *πάθος* besteht, nicht identisch sei mit einem falschen theoretischen Urteil.⁴² Wir haben gesehen, daß die Möglichkeit rein theoretischer Urteile mit der Unterscheidung der *ἀδιάφορα* zusammenhängen muß. Stobäus macht auf den Umstand aufmerksam, daß ein theoretischer Irrtum nach erfolgter Belehrung ohne weiteres aufgegeben werde, daß bei dem im Affekt Befindlichen hingegen die bloße Belehrung nichts ausrichte. Der Affekt

³⁷ In diese Richtung denken wohl Galen und Poseidonius SVF III, 481.

³⁸ Der term. techn. hierfür ist *διαστροφή τῆς διανοίας* bzw. *τοῦ λόγου* bzw. *τοῦ ἡγεμονικοῦ* vgl. SVF III, 228–236, 412.

³⁹ Andronicus *Περὶ παθῶν* 1 = SVF III, 391: *λύπη* bzw. *ἡδονή* = *δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας*, *ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι* (bzw. *ἐπαίρεσθαι*); Stob. Ecl. II, 90 = SVF III, 394 verwendet statt *δεῖν καθήκειν*; Cicero, Tusc. IV, 14 übersetzt mit *rectum esse videtur* bzw. *oportet* vgl. III, 25; III, 61; III, 68; III, 74.

⁴⁰ So m. E. korrekt A. Graeser, Zenon von Kition (1975) 168; A. A. Long *The Stoic Concept of Evil*, in: *Philosophical Quarterly* 18 (1968) 338. Bonhoeffer sieht wohl nicht ganz richtig im *δεῖν* bzw. *καθήκειν* eine nähere Ausführung des Gedankens, welcher in dem Wort *πρόσφατος* liegt, a. a. O. 271.

⁴¹ Die Belegstellen für diese Definition sind zahlreich; vgl. u. a. SVF III, 377, 378, 384, 412; DL VII, 110.

⁴² Vgl. Galen *De Hipp. et Plat. plac.* IV, 2 = SVF III, 462: *οὐχί εἰ διημαρτημένως φέρεται καὶ παριδῶν τι κατὰ τὸν λόγον*; SVF III, 389 = Stob. Ecl. II, 89: *πάντες δ' οἱ ἐν τοῖς πάθεσι ὄντες ἀποστρέφοντες τὸν λόγον, οὐ παραπλησίως δὲ τοῖς ἐξηπατημένοις ἐν ὄρωσιν, ἀλλ' ἰδιαζόντως*.

ist also dadurch gekennzeichnet, daß das falsche Urteil mit einem exzessiven Impuls verbunden ist, der nicht durch theoretische Überlegung allein außer Kraft gesetzt werden kann. Die Schwierigkeit besteht nun offensichtlich darin, das monistische Seelenkonzept mit der Unterscheidung von Urteil und Impuls in Einklang zu bringen.

Folgt man der Darstellung Plutarchs, so wird *ὁρμή* von Chrysipp geradezu mit praktischer Vernunft gleichgesetzt: *ὁρμή* ist der Logos des Menschen, der ihn zum Handeln *auffordert*.⁴³ Bei Stobäus findet sich eine vergleichbare Definition: *ὁρμή* ist der *Drang* der Vernunft zum Handeln.⁴⁴ Stobäus erwähnt die stoische These, daß alle *ὁρμαί* Zustimmungen seien,⁴⁵ womit sicher zum Ausdruck gebracht werden soll, daß nach stoischer Ansicht kein zum Handeln drängender und das Handeln tragender Impuls zustandekommt ohne eine affirmative Bestätigung des axiologischen Wahrheitsgehaltes des Handlungsziels.⁴⁶ Eine Menge weiterer Quellen belegt, daß die Stoa unter der *ὁρμή* des Menschen eine *Funktion der vernunftbegabten Seele*, des Hegemonikon verstanden wissen will.⁴⁷ Der vorhandene Quellenbefund ergibt eindeutig, daß mit *ὁρμή* nicht der Trieb im Sinne einer der Vernunft selbständig nebengeordneten oder gegenüberstehenden, nicht-vernünftigen Seelenkraft gemeint ist, sondern die *Vernunft selbst in einer Weise ihres Verhaltens* (*ἡγεμονικὸν πως ἔχον*): es ist das auf die Verwirklichung des Begehrten und Gebilligten gerichtete Streben, das sich in Handlungen äußert, falls externe Umstände diese Äußerung nicht verhindern.⁴⁸ Die *ὁρμή* des Menschen ist eine freie Tätigkeit der Seele, sie gehört zu dem, was absolut in unserer Hand ist.⁴⁹ Das Problematische dieser Bestimmung der *ὁρμή* scheint auf den ersten Blick darin zu liegen, daß sie wohl das zu beschreiben versucht, was wir alltags- und bildungssprachlich unter Strebungen, nicht aber das, was wir unter Gefühlen verstehen. Dasselbe gilt für das Wort *πάθος*, das die verfehlte Form der *ὁρμή* abdecken soll. Von den vier stoischen Primäraffekten (*φόβος*, *ἐπιθυμία*, *ἡδονή*, *λύπη*) würden wir prima facie die Furcht und die Begierde dem Begriff des (aversiven und appetitiven) Strebens, die Lust und dem Schmerz dem Begriff des Fühlens zurechnen. Die Stoa hat zwischen Fühlen und Streben nicht bestimmt unterschieden. Dies wohl deshalb, weil es ihrer Ansicht nach in beidem um Bewegungsformen der Seele geht. Der Unterschied von *φόβος/ἐπιθυμία* einerseits, *ἡδονή/λύπη* andererseits liegt darin, daß es sich im einen Fall (bei *φόβος/ἐπιθυμία*) um eine Bewegung auf einen anderen Gegenstand hin (*ὄρεξις*) oder von ihm weg (*ἔκκλισις*), um eine *Bewegung des Übergangs* (*μεταβατικῶς κινεῖσθαι*),⁵⁰ im ande-

⁴³ Stoic. rep. 1037 F = SVF III, 175: *καὶ μὴν ἡ ὁρμή . . . τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικῶς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν.*

⁴⁴ Stob. Ecl. II, 86 = SVF III, 169: *φορὰ διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν.*

⁴⁵ Stob. Ecl. II, 88 = SVF III, 171: *πάσας δὲ τὰς ὁρμάς συγκαταθέσεις εἶναι.*

⁴⁶ So m. E. richtig A. Graeser, a. a. O. 148.

⁴⁷ Vgl. etwa DL VII, 159; Sextus Emp. Adv. Math. VII, 237.

⁴⁸ Diese These wird durch die Stoa der Kaiserzeit, speziell durch Epiktet, voll bestätigt, vgl. dazu A. Bonhoeffer, Epictet und die Stoa (1890, Neudr. 1968) 250 ff.

⁴⁹ Vor allem Epiktet unterstreicht diesen Aspekt der *ὁρμή*; vgl. Ench. I, 1; Diss. III, 22.43; IV, 1.70; IV, 4.28.

⁵⁰ Vgl. SVF II, 453 = Philo, De sacrific. Abel et Cain.

ren Fall um eine Veränderung der immanenten seelischen Spannung (τονική κίνησις), um eine *stationäre Bewegung*, um eine Lockerung (ἐπαρσις) oder Verkrampfung (συστολή) des Seelenpneumas handelt.⁵¹

Die Stoa hat den Affekt eben nicht nur in ethischen und psychologischen, sondern auch in physiologischen Termini beschrieben. Unter physiologischem Aspekt stellt sich ihr der Affekt als (exzessive) krankhafte Bewegung des körperlich gedachten Seelenpneumas dar, deren Grundformen als Appetenz (ὄρεξις) und Aversion (ἐκκλισις), als Lockerung (ἐπαρσις) und Verkrampfung (συστολή) definierbar sind.⁵² In den verschiedenen Definitionen des Affekts zeigt sich deutlich die von der Stoa intendierte Einheit von Physik, Ethik und Logik. Das Phänomen des affektiven Pneumas läßt sich physiologisch als widernatürliche Bewegung, psychologisch-handlungstheoretisch als exzessiver Impuls, logisch als frisches (falsches) Werturteil beschreiben, wobei die verschiedenen Beschreibungen sich auf in der Sache distinkte, aber nur im Verein auftretende Züge des Phänomens handelt.

Was ist nun mit der Bestimmung des Affekts als exzessivem Impuls gemeint? Sicher belegt ist die altstoische These, daß – jedenfalls von dem Zeitpunkt an, in welchem das Kind zum vernünftigen Menschen geworden ist –, die ὁρμή nicht etwa eine besondere unvernünftige Seelenkraft neben dem Logos, sondern daß sie eine spezifische Funktion desselben darstellt. Sicher ist auch, daß die Mittlere Stoa und die akademischen wie peripatetischen Gegner diese Bestimmung des Affekts (als ὁρμή πλεονάζουσα) zum Anlaß nahmen, Chrysipp Selbstwidersprüche anzulasten und auf eine Position separater Seelenteile bzw. Seelenkräfte zu rekurrieren.⁵³ Und in der Tat suggeriert diese Formulierung zusammen mit anderen (κίνησις ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς bzw. κίνησις ἀπειθῆς τῷ λόγῳ) die Vorstellung von der ὁρμή als einer nichtvernünftigen, dem Logos nicht gehorchenden und d. h. wohl auch möglicherweise wider besseres Wissen agierenden Instanz. Nimmt man allerdings die stoische Einheitsthese ernst, so kann ἄλογος κίνησις und ὁρμή πλεονάζουσα nur eine *widervernünftige Bewegung der Vernunft selbst* bedeuten. „Ἄλογος bzw. ἀπειθῆς τῷ λόγῳ meint dann nicht „ohne Beteiligung von Vernunft“ bzw. „ohne Rücksicht auf Vernunft“, sondern „wider den rechten Gebrauch von Vernunft“ (παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον).⁵⁴ Die Stoa hat ganz offensichtlich alle Verfehlungen des Menschen, seien sie theoretischer oder praktischer Art, in eine Perversion der Vernunft selbst und nicht in ein falsches Ver-

⁵¹ Vgl. v. a. SVF II, 451 = Nemesios, De nat. hom. cap. 2. Zum Ganzen vgl. S. Sambursky, Physics of the Stoics, London 1959, v. a. cap. II, 2. Συστολή und ἐπαρσις sind aus der zeitgenössischen Biologie und Medizin übernommene Termini. Συστολή etwa wurde für die Beschreibung der Kontraktion des Herzens verwendet, Aëtius Plac. IV, 22, 3 = Diels Dox. Graec. 431, 11.

⁵² Zur Definition des Affekts als ἄλογος ἐκκλισις, συστολή, ὄρεξις, ἐπαρσις vgl. SVF III, 391 = Andronicus Περὶ παθῶν; SVF III, 393, 394, 412, 464; DL VII, 111–114.

⁵³ Zu Panaitios vgl. v. a. Cicero De off. I, 101: duplex est enim vis animorum atque natura; una pars in appetitu posita est . . . altera in ratione; zu Poseidonius vgl. v. a. Plutarch, virt. mor. 3; Galen, De Hipp. et Plat. plac., IV u. V. Auch die Formulierung des Diogenes Laertius VII, 86, der den Logos einen τεχνίτης τῆς ὁρμῆς nennt, geht in diese Richtung.

⁵⁴ Stob. Ecl. II, 89 = SVF III, 389.

hältnis der Vernunft zu anderen Seelenvermögen gesetzt. Sie führt falsche Urteile wie widervernünftige Gefühle, Strebungen und Handlungen nicht auf die Dominanz a-logischer Seelenkräfte, sondern auf die *Selbstverkehrung des Logos* bzw. des Hegemonikon zurück, das eben die Eigenschaft hat, sich sowohl κατὰ φύσιν als auch παρὰ φύσιν bewegen zu können.

Πάθος ist also in stoischer Sicht eine Perversion der Vernunft. Diese allgemeine Definition reicht allerdings noch nicht für die Bestimmung dessen, was den Affekt ausmacht. Eine κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς ist auch das rein theoretische falsche Urteilen. Von Affekt kann nur die Rede sein im Blick auf eine widernatürlich fühlende, strebende und handelnde Vernunft (das Hegemonikon als ὁρμή). Über eine ὁρμή ἄλογος verfügt indessen auch jener, der die Erreichung der ἀδιάφορα, d. h. der leiblichen und seelischen (außermoralischen) Lebensgüter zum Ziel seines Strebens macht und sie mit rational kalkulierender Vernunft verfolgt. Alltagssprachlich würden wir von diesem Menschen nicht sagen, daß er affektbestimmt fühlt, strebt und handelt. Allerdings handelt es sich, in Kantischer Terminologie, um einen pathologischen Willen, und es scheint sicher, daß die Stoa in ähnlicher Richtung gedacht hat. Die Frage ist nur, ob mit der Definition des Affekts als πλεονάζουσα ὁρμή die kranke (unsittliche) Seele überhaupt gemeint ist oder ein spezifisches Fühlen und Streben, in dem sich ein pathologisches Hegemonikon äußert, aber nicht äußern muß; m. a. W.: ist πάθος primär ein Verhaltens- oder primär ein Dispositionsbegriff? Meint es primär ein Verhalten, so wäre die Frage, ob die Stoa die den affektiven Bewegungen korrespondierende pervertierte Disposition unterschieden hat von einer pervertierten Disposition, die sich nicht in affektiven Gefühlen, Strebungen und Handlungen äußert. Über eine mögliche Unterscheidung pathologischer Dispositionen durch die Stoa wissen wir nichts. Der Terminus πλεονάζουσα ὁρμή indessen scheint eine ganz bestimmte Art von unsittlichem Fühlen, Streben und Handeln zu beschreiben. Um zu illustrieren, was mit ihm gemeint ist, verwendet Chrysipp folgendes Gleichnis: eine Person, deren Impulse exzessiv sind, ist wie ein Läufer; dieser, einmal in Bewe- seine Beine gehorchen seiner Absicht, sind Schritt für Schritt unter Kontrolle; eine Person, deren Impulse exzessiv sind, ist wie ein Läufer; dieser einmal in Bewegung, vermag nicht mehr anzuhalten, wann er will; er schießt übers Ziel hinaus.⁵⁵ Plutarch notiert ein anderes Bild, das den Affekt mit den unsetzten und unbeholfenen Bewegungen eines kleinen Kindes vergleicht.⁵⁶ Chrysipp charakterisiert diese affektiven Bewegungen als „Ungehorsam gegenüber dem Logos“ (ἀπειθῶς τῷ λόγῳ) bzw. als „Überschreiten des von der rechten Logosnatur gesetzten Maßes“ (τὸ τὴν κατὰ λόγον ὑπερβαίνειν συμμετρίαν) und zeigt damit an, daß der das Handeln leitende Impuls im affektiven Stadium sich von rationaler Kontrolle überhaupt (und nicht nur von sittlich-rationaler Kontrolle) emanzipiert und nicht gesteuert werden kann. Die Charakterisierung des Affekts als πλεονάζουσα ὁρμή meint also nicht nur, daß die menschliche Seele strebend und

⁵⁵ SVF III, 462 = Galen, De Hipp. et Plat. plac. IV, 2; vgl. SVF III, 478 = Galen, De Hipp. et Plat. plac. IV, 6.

⁵⁶ SVF III, 459 = Plutarch, De virtute morali 447 A.

fühlend auf einen als gut bzw. schlecht beurteilten Sachverhalt gerichtet ist, der es nicht ist, sondern daß das falsche Streben und Fühlen im Menschen den Charakter eines *gewaltsam sich vollziehenden Naturereignisses* annimmt. Dies heißt: im Affekt verändert und entäußert sich die Vernunft selbst zu einer naturalen Bewegung, die von Vernunft selbst nicht mehr gesteuert oder zurückgenommen werden kann. Der Mensch pervertiert sein Wesen, d. h. er verhält sich so, als ob er nicht Mensch wäre.⁵⁷

II.

1) Die stoische Theorie des Affekts steht allem Anschein nach in der Nachfolge der sokratischen Tradition und des von ihr ins Auge gefaßten Tugendwissens. Dieses Tugendwissen formuliert sich in den bekannten Sätzen, daß Tugend ein praktisches Wissen (*ἐπιστήμη καὶ τέχνη*), daß sie lehrbar sei, und daß niemand wissentlich/willentlich sich vergehe (*οὐδείς ἐκὼν ἁμαρτάνει*).⁵⁸ Alles Fehlverhalten, mithin auch die Affekte, beruhen so gesehen auf einer irrenden Vernunft, die das Tugendwissen verfehlt. Sokrates habe, so jedenfalls der Verfasser der *Magna Moralia*, die Tugend mit dem Wissen identifiziert, den alogischen Seelenteil aufgehoben und damit auch das Phänomen des Affekts (*πάθος*) und der sittlichen Gewöhnung (*ἔθος*) ignoriert.⁵⁹ Faßt man, wie dies Aristoteles offensichtlich getan hat, die sokratische Definition bzw. die Bedeutung des die Tugend definierenden Wissens im Sinne bekannter, alltäglicher Wissensformen auf,⁶⁰ dann hat Sokrates beim Menschen als Menschen weder selbständig tätige, dem Wissen voraufliegende und zum Handeln drängende Anlagen, Triebe und Impulse in Rechnung gestellt, noch das Phänomen jener seelischen Konfliktsituation bedacht, in der das Verfolgen des Schlechten von einem Wissen um das Gute begleitet wird.

2) Platon hat, jedenfalls in der *Politeia*, die Betonung der Einsicht als alleiniger Quelle von Tugend und Laster abgelehnt.⁶¹ Seine Zwei- bzw. Dreiteilung der Seele (*τὸ ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογικόν*) macht Tugend und Laster definierbar in Termini des Herrschaftsverhältnisses verschiedener seelischer Kräfte, ihrer differenten Zielsetzungen und Freuden. Ferner wird der Gedanke faßbar, daß die Seele zugleich widersprechende Vorstellungen, Strebungen und Lüste in sich bergen kann.⁶² Die niederen Seelenteile sind tätig auch ohne Vermittlung des vernünftig erwägenden Teils;⁶³ ja, sie bilden Meinungen über Gutes und Schlechtes wie der *Logos*.⁶⁴ Jeder Teil hat die ihm eigene Lust, das ihm eigene Streben, die

⁵⁷ SVF III, 462 = Galen, *De Hipp. et Plat. plac.* IV, 2.

⁵⁸ Vgl. Platon, *Apologie* 20 a-c; 25 c-26 a; *Gorgias* 460 a-f; Aristoteles NE 1144 a 18 ff.; EE 12/6 b 15 ff.; MM 1182 a 7 ff.; Xenophon, *Mem.* III, 9, 5; vgl. dazu Helmut Kuhn, *Sokrates* (1959) 37 ff.

⁵⁹ MM 1182 a 7 ff.; vgl. dazu EE 1216 b 15 ff.; NE VI 1144 a 18 ff.; VII, 3 ff.

⁶⁰ Vgl. u. a. EE 1216 b 15 ff.

⁶¹ *Politeia* 434 d ff.; 439 d ff.; 580 d ff.

⁶² Vgl. *Politeia* 603 d: *μυρίων τοιοῦτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνωμένων ἢ ψυχῆ γέμει ἡμῶν*; vgl. 436 b.

⁶³ *Politeia* 441 c ff.

⁶⁴ *Politeia* 603 a.

ihm eigene Vorstellung von gut und schlecht.⁶⁵ Die Lust, das Streben, die Meinung des einen Teils kann von jenen eines anderen Teils verdrängt, überwogen oder abgetötet werden.⁶⁶ In diesem Kontext begegnet auch wieder die sokratische Rede von willentlich (ἐκούσιος) und unwillentlich (ἄκούσιος), verbunden mit der These, daß niemand willentlich/wissentlich sich des Guten beraubt. Von willentlich spricht Plato offensichtlich nur bei einem Begehren und Streben, das auf vernünftiger Überlegung beruht, das ein von der Vernunft als richtig erkanntes Handlungsziel verfolgt und es auch gegen konkurrierende Ansprüche der anderen Seelenteile aufrecht erhält. Wer unter der Macht von Lust und Schmerz, von Begierde und Furcht die richtige Überzeugung verfehlt oder ändert und die ihnen gemäßen Ziele verfolgt, handelt unter einer Art von Zwang (er wird bestohlen, bezaubert oder überwältigt).⁶⁷ Ein Affekt (πάθος bzw. πάθημα) ist nach Plato demgemäß eine zwanghafte, eine unwillentliche Handlung bzw. ein zwanghafter Gemütszustand. ἄκούσιος bzw. βιασθεῖς meint allerdings nicht: ohne Lust, ohne Streben, ohne Urteil, sondern: ohne bzw. gegen das vernünftige Urteil, das vernünftige Streben, die vernünftige Freude. Hier konvergiert Platons Ansicht mit der der Stoa. Der wesentliche Unterschied im Blick auf das stoische Konzept ist Platons Annahme diskreter Seelenteile, die über eine *eigenständige naturwüchsige Dynamik* verfügen und nicht von selbst eine harmonische Einheit bilden. Das sittliche Ziel wird von Platon ähnlich formuliert wie in der Stoa: eine vernünftige und ruhige Gemütsverfassung, die annähernd sich selbst gleichbleibt.⁶⁸ Anders als die Stoa jedoch spricht Platon den πάθη eine Art autonomer Existenz im Menschen zu, die es zu mäßigen und zu kontrollieren gilt, die aber, solange und insofern wir Menschen sind, (leider) nicht völlig (παρὰ πλήσιον) eliminierbar ist.⁶⁹ Wo das monistische Konzept der Stoa nur den Gedanken einer kranken oder gesunden Seele zuläßt, spricht Platon von widersprüchlichen Tendenzen, deren Kampf auch ein rechtschaffener Mann nicht ganz vermeiden kann.⁷⁰

Platon stellt also in dualistischem Ansatz von Natur aus antinomisch wirkende Seelenteile in Rechnung, eine auf Erkenntnis und praktische Darstellung des wahren, bleibenden Seins gerichtete, gesetzliche Vernunft (λόγος καὶ νόμος), und einen Teil, der Erhaltung und Genuß des vergänglichen menschlichen Lebens betreibt und dessen Tun als Leiden (πάθος) charakterisiert wird, weil seine Aktivität und seine Befindlichkeit gebunden ist an den Gewinn, den Besitz, die Verhütung und Beseitigung von Dingen und Zuständen, die uns widerfahren und die vergänglich sind.⁷¹

⁶⁵ Politeia 580 d f. ⁶⁶ Politeia 413 b f.

⁶⁷ Ebd.: κλαπέντες ἢ γοητευθέντες τοῦτο πάσχουσιν . . .

⁶⁸ Ebd. 604 e: φρόνιμόν τε καὶ ἡρόχιον ἦθος, παρὰ πλήσιον ὄν ἀεὶ αὐτὸ αὐτῶ.

⁶⁹ Im Timaios 69 c f. spricht Platon dem sterblichen Teil der Seele gewaltige und unausweichliche Affekte zu (δραῖνὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα) wie Lust (ἡδονή), Schmerz (λύπη), frecher Mut (θάρρος), Furcht (φόβος), Zorn (θυμῆ), Hoffnung (ἐλπίς), die als Köder des Übels, als Vertreiber des Guten, als unüberlegte Ratgeber bezeichnet werden.

⁷⁰ Ebd. 603 e: μετριάσει δὲ πῶς πρὸς λύπην.

⁷¹ Ebd. 604 a 10 ff.: Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀντιτείνειν διακελευόμενον λόγος καὶ νόμος ἐστίν, τὸ δὲ ἔλκων ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος . . .

3) Die aristotelische Beschreibung, Analyse und Beurteilung des Affekts differenziert und korrigiert den platonischen Ansatz.⁷²

a) In der Untersuchung der menschlichen Seele⁷³ unterscheidet Aristoteles drei Momente:⁷⁴ ein vernunftloses (*τὸ φυτικόν*), ein in sich selbst vernünftiges (*τὸ λογικόν*) und ein vermittelndes Moment, das nicht von sich aus vernünftig ist, aber in Beziehung steht zur Vernunft, indem es auf sie hören, ihr gehorchen oder widersprechen kann (*τὸ ὁρεκτικόν*). Das *φυτικόν* fungiert als jenes Prinzip, das die unbewußten Vorgänge der Ernährung, des Wachstums und der Reproduktion leitet.⁷⁵ (Aristoteles rechnet also mit Lebensprozessen im Menschen, die ohne Urteil und bewußtes Streben sich vollziehen.) Das zweite Moment fungiert als Prinzip bewußter Empfindungen und Strebungen, die zum Handeln drängen. *Ὁρεξις* in seiner für die Ethik relevanten Bedeutung meint eine zielgerichtete seelische Bewegung, die durch Vorstellung vermittelt ist. Der wesentliche Unterschied des menschlichen Strebens zu dem der Tiere besteht darin, daß es von Natur nicht in bestimmter Richtung festgelegt ist.⁷⁶ Dieses Nichtfestgelegtsein hat verschiedene Bedeutung:

α) das menschliche Streben richtet sich naturwüchsig zwar wie alles Streben formell auf Erhaltung, Vollendung und Genuß des Lebens, doch dieses Ziel ist materialiter weder im dominanten noch im inklusiven Sinn präfixiert: d. h. menschliches Streben geht nicht von selbst auf ein material bestimmtes höchstes Ziel, dem es alle sekundären Ziele hierarchisch zu- und unterordnet und es geht auch nicht von selbst auf bestimmte zusammenstimmende Ziele, in deren Erreichung bzw. Vollzug sein höchstes Ziel besteht. Menschliches Streben ist naturwüchsig ungeordnet.⁷⁷ β) das menschliche Streben ist nicht festgelegt in dem Sinne, daß es einer Formung durch rechte oder falsche Gewöhnung und einer Leitung durch vernünftige oder unvernünftige Überlegung offensteht.⁷⁸ Dies heißt einmal, daß die zum Handeln drängenden Impulse bzw. die sie aus sich entlassende Disposition eine bildbare Instanz darstellen; die Bildung dieser Instanz erfolgt rückwirkend durch wiederholtes gleichförmiges Handeln, sie wird so erst zum festen Habitus (*ἔξις*).⁷⁹ Von einem sittlichen (bzw. unsittlichen) Habitus kann nur die Rede sein, wenn der Weg und das Ziel des Strebens gewußt und bejaht ist.⁸⁰ Dies heißt also zum anderen, daß die zum Handeln drängenden Impulse in irgendeinem Verhältnis zum „logischen Teil“ der Seele im engeren Sinn stehen und je nach dem Habitus und der Tätigkeit der Vernunft sich ihrer-

⁷² Die m. E. beste Darstellung und Analyse der aristotelischen Lehre vom Affekt bietet jetzt F. Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (1976), v. a. cap. IV u. V.

⁷³ Vgl. v. a. NE I, 13; De anima II, 4; III, 3 f.; III, 9 f.

⁷⁴ Zum Problem der Seelenteile bei Aristoteles und in der Stoa vgl. R. Philippson, *Zur Psychologie der Stoa*, in: *Rheinisches Museum*, 9. Folge, 86. Bd. (1937) v. a. 143–151.

⁷⁵ De anima 416 a 18 ff.; NE 1102 a 32 ff.

⁷⁶ Vgl. NE 1103 a 19 ff.

⁷⁷ De anima 433 b 5 ff.; NE 1166 b 7 ff.

⁷⁸ NE II, 1.

⁷⁹ NE 1103 b 21: ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται.

⁸⁰ NE 1105 a 30.

seits unterschiedlich verhalten.⁸¹ Aristoteles charakterisiert die Relation zwischen sittlicher Einsicht auf der einen, Habitus des Strebens auf der anderen Seite als Wechselverhältnis: eine bestimmte Qualität sittlicher Einsicht nicht ohne eine bestimmte Qualität des Charakters und umgekehrt.⁸² Gleichwohl wehrt er sich dagegen, nach sokratischem Vorbild charakterliche Tugend mit dem Habitus sittlicher Einsicht zu identifizieren.⁸³ Προαίρεσις, der überlegte Entschluß, leistet die Fusion des vernünftigen praktischen Urteils der φρόνησις mit der Kraft des richtigen Strebens (ὄρεξις),⁸⁴ ohne daß diese Fusion zu einem untrennbaren Ganzen führte. Aristoteles insistiert darauf, daß alles (menschliche) Handeln aus einem Zusammenspiel von heterogenen Momenten, von Denken, Streben und Empfinden resultiert.⁸⁵

Das aristotelische Konzept der Sittlichkeit setzt das affektive Streben des Menschen nicht als etwas an, was es approximativ zu eliminieren gilt, sondern als konstitutives Element sittlichen Handelns. Daraus erhellt, warum die aristotelische Rede vom πάθος jener ausschließlich negativen Wertung entbehrt, die wir bei Plato und dann in der Stoa finden. Dies entspricht seiner Intention, die dem Menschen erreichbare Vollendung des Lebens zu reflektieren. Unter πάθος versteht Aristoteles jede Art zielgerichteter Gemütsbewegung, die von Lust und Unlustempfindung begleitet ist und ohne die Vermittlung von Überlegung und Entschluß auftreten und tätig werden kann.⁸⁶ Insofern wir von gut und schlecht nur im Blick auf überlegtes und gewolltes Handeln sprechen, fallen die πάθη als solche nicht unter die Klasse von Tugenden (ἀρεταί) und Lastern (κακίαι).⁸⁷ Die Funktion der Vernunft besteht im Aufweis des dem Menschen spezifischen Endziels und in der Überlegung der Mittel, aber nicht in der Kreation eines reinen Vernunftwillens. Die aristotelische Vernunft muß sich die Impulse selbst, den Drang und die Energie zum Handeln geben lassen.⁸⁸ Die Bildung des sittlichen Strebens erfolgt deshalb auch nicht primär durch Belehrung und Reflexion, sondern durch Gewöhnung des naturalen Strebens an ein Verhalten, das die sittliche Einsicht als vernünftig anerkennt. Das Ziel ist erreicht, wenn der Habitus des Strebens mit dem Habitus vernünftiger sittlicher Einsicht konvergiert derart, daß Streben und Einsicht in konkreten Handlungssituationen eine harmonische Einheit bilden. Entsprechend der μεσότης – Struktur der ethischen Areté bestimmt sich die rechte Ordnung des affektiven Bereichs als μετριοπάθεια: beim sittlichen Menschen stehen die spontanen Regungen in Übereinstimmung

⁸¹ NE 1144 b 12: ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει.

⁸² NE 1144 b 13 ff.

⁸³ Vgl. NE 1144 b 15 ff.

⁸⁴ Als Ursache des Handelns wird προαίρεσις von Aristoteles sowohl νοῦς ὀρεκτικῶς (strebende Vernunft) wie ὄρεξις διανοητικῆ (überlegtes Streben) genannt, NE 1139 b 4.

⁸⁵ Vgl. u. a. NE 1147 a 24–b 19 und den Kommentar von H. H. Joachim, Aristotle, The Nicomachean Ethics (Oxford 1951) 228 f.

⁸⁶ λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, φόβον, θάρασος . . . ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη NE 1105 b 20; ἔτι ὀρεγόμεθα καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, NE 1106 a 3; vgl. Rhetorik 1378 a 20.

⁸⁷ Πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὐθ' αἱ ἀρεταὶ οὐθ' αἱ κακίαι NE 1105 b 28.

⁸⁸ So m. E. richtig O. Höffe, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles (1971) 40.

mit der Vernunft,⁸⁹ d. h. bestimmte Gemütsregungen (wie Zorn, Mitleid, Furcht, Hoffnung etc.) stellen sich ein zur rechten Zeit (ὄτε), in den rechten Situationen (ἐφ' οὓς), aus dem rechten Beweggrund (οὗ ἕνεκα), in der rechten Weise (ὡς δεῖ), den entsprechenden Menschen gegenüber (πρὸς οὓς),⁹⁰ und andere (in sich negative) Regungen (wie Schadenfreude, Schamlosigkeit, Neid etc.) treten überhaupt nicht auf.⁹¹

b) Die Frage ist, wie die aristotelische Unterscheidung von Empfinden/Streben einerseits und Urteilen andererseits sein Konzept des Affekts bestimmt; im Zusammenhang der Definition der ethischen Areté kommen die drei Ethiken auf die Affekte (πάθη) zu sprechen.⁹² Aus den entsprechenden Passagen von De anima, De motu an., sowie von NE und EE geht hervor, daß Aristoteles unter Affekten im engeren Sinn spezifische Bewegungen des *menschlichen* Strebevermögens verstanden wissen will.⁹³ Das menschliche Strebevermögen umfaßt die Grundformen „Begierde“ (ἐπιθυμία), „Mut“ (θυμός) und „Wünschen“ (βούλησις).⁹⁴ Jedes Streben beruht darauf, daß das Strebevermögen von der Vorstellung (im weitesten Sinn) eines zu Erstrebenden bewegt wird, d. h. etwas erleidet. Die Beantwortung der Frage, was den Affekt unterscheidet von anderen Arten des Strebens, ist insofern schwierig, als Aristoteles keinen für alle Affekte zutreffenden Oberbegriff nennt.⁹⁵ Trotz schwankender terminologischer Unterscheidungen und mangelnder systematischer Geschlossenheit der aristotelischen Rede vom πάθος lassen sich jedoch einige konsistente Theoreme aus dem vorwiegend phänomenologisch aufbereiteten Material herauslesen.

α) Körperliche Lust und körperlicher Schmerz sind an unmittelbare körperliche Empfindungen gebunden. Die Empfindungen, die als angenehm bzw. unangenehm erfahren werden, bewegen als solche das Strebevermögen. Die einzige Strebung, zu der der Organismus von sich aus fähig ist, ist die Begierde (θυμός und βούλησις setzen das Urteilen voraus).⁹⁶ Dies gibt einen Hinweis, warum Aristoteles die Begierde als solche nicht zum Affekt im engeren Sinn rechnet.

β) Der Affekt im engeren Sinn beruht auf *einer Annahme, daß etwas der Fall*

⁸⁹ NE 1102 b 27 f.; 1104 b 24 ff.; 1106 b 18 ff.; 1151 b 34 ff.

⁹⁰ NE 1106 b 21 f.

⁹¹ NE 1107 a 9 ff.

⁹² NE 1105 b 23; EE 1220 b 13 f.; MM 1186 a 13 f. vgl. Rhet. 1378 a 19 ff.

⁹³ Vgl. dazu v. a. F. Ricken, a. a. O. 49 ff.

⁹⁴ De anima 433 b 13 ff.

⁹⁵ Rhetorik II, 2–11 behandelt die Affekte im einzelnen und unterscheidet a) Zorn (ὄργή): für ihn steht als generischer Begriff ὄρεξις („Streben“); b) Furcht, Scham, Mitgefühl, Empörung, Mißgunst, Ehrgeiz: für sie steht λύπη („Schmerz“) als genus; c) Liebe und Haß werden dem Begriff des „Wünschens“ (βούλεσθαι) zugeordnet; d) Dankbarkeit (χάρις): für sie wird kein genus genannt; e) schwierig ist die Einordnung der Begierde. Die Stellen, die das Streben unterteilen, weisen auf einen Unterschied zwischen Begierde (ἐπιθυμία) und Mut (θυμός) hin, andererseits wird NE 1105 b 21 und EE 1220 b 13 die Begierde zusammen mit Furcht, Scham, Zorn etc. dem πάθος subsumiert; dort steht auch die generische Bestimmung, alle πάθη seien seelische Regungen, die von Lust und Schmerz begleitet sind (NE 1105 b 23; EE 1220 b 13 f.; MM 1186 a 13 f.; Rhet. 1378 a 19 ff.).

⁹⁶ Vgl. De an. 414 b 2; 433 a 24; NE 1149 a 25 ff.

sei,⁹⁷ d. h. die Gemütsbewegung wird dadurch ausgelöst, daß der Mensch etwas als etwas interpretiert, im Unterschied zu körperlichem Streben, das durch die bloße Wahrnehmung und Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen entsteht. Nicht Sinneseindrücke bewegen das affektive Streben, sondern Sachverhalte: die Annahme, daß etwas angenehm, schmerzhaft, gut, schlecht, gerecht, ungerecht etc. war, ist, sein werde. Nur ein urteilsfähiges Wesen kann deshalb Affekte haben.⁹⁸

γ) Der Affekt ist eine *spontane* Reaktion, ein unmittelbarer Handlungstrieb auf die Annahme eines Sachverhalts hin und nicht ein durch Überlegung vermitteltes Streben (ὄρεξις βουλευτική). Aristoteles definiert den Entschluß (προαίρεσις) als ὄρεξις βουλευτική;⁹⁹ insofern kann er sagen, die affektive Regung sei unwillentlich (ἀπροαίρετως).¹⁰⁰ Mit der körperlichen Begierde hat der Affekt gemein, daß es sich um Handlungsimpulse handelt, die nicht durch Reflexion vermittelt sind. Dies ist das Entscheidende: der Umstand, daß affektive Regungen durch Urteile ausgelöst werden, nimmt ihnen nach Aristoteles noch nicht den Charakter des Unwillkürlichen.

δ) Von der Frage, ob eine spontane Reaktion oder ein von Überlegung geleitetes Streben vorliegt, ist die Frage zu unterscheiden, ob die spontane Reaktion der Vernunft entsprechend oder nicht entsprechend ist. Ferner entzieht die Charakteristik der Affekte als unwillkürlich diese noch nicht dem menschlichen Verantwortungsbereich. Die Disposition zu spontanen Regungen ist durch Verhaltenswiederholung gestaltbar. Aristoteles unterscheidet spontanes Streben von überlegtem Streben. Das Verhältnis von beiden wird von ihm nicht so bestimmt, als ob die Spontaneität zugunsten der Reflexion aufgehoben werden könnte oder sollte. Die Definition der ethischen Areté als ἔξις προαιρετική¹⁰¹ bedeutet nicht, daß Gemütsregungen eines sittlichen Menschen jederzeit und in jeder Hinsicht durch eine aktuelle vernünftige Überlegung bestimmt sind, sondern daß sie habituell spontan auf Überlegung hintendieren und daß sie in der konkreten Handlungssituation (die häufig keinen Reflexionsspielraum läßt) von sich aus das anstreben und treffen, was eine vernünftige Erwägung als das Richtige bestimmen würde.¹⁰²

c) Das Streben denkt nicht, das Denken strebt nicht.¹⁰³ Bestimmte affektive Regungen, die durch falsche Urteile ausgelöst werden, sind prinzipiell eliminiert-

⁹⁷ Vgl. Rhet. II, 2–11, wo von φαίνεσθαι bzw. οἶεσθαι bzw. δοκεῖν die Rede ist (1378 a 30–32; 1378 b 35; 1379 a 7.b 3; 1385 b 17.20 ff. 34; 1387 b 30; 1388 b 9; 1379 a 34.b 35; 1383 b 17; 1387 a 24); de anima 427 b 21 f. spricht von δοξάζειν. Wie Platon (Politeia 400 c 1 ff.; 429 c 7 ff.; Phaidros 253 d 7) ist Aristoteles der Ansicht, daß der Affekt von einer Meinung über etwas (δόξα) ausgelöst sei. Hierin liegt die Verbindung zur stoischen Definition des Affekts als Urteil.

⁹⁸ Vgl. De anima 427 b 21 f. – 428 a 21.

⁹⁹ NE 1139 a 23.

¹⁰⁰ NE 1106 a 3: ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαίρετως, vgl. Rhet. 1378 a 20.

¹⁰¹ NE 1106 b 36.

¹⁰² NE 1107 a 1107 a 1: ᾧ ἄν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

¹⁰³ Διάνοια δ' αὐτῇ οὐθὲν κινεῖ (das Denken allein setzt nichts in Bewegung) NE VI, 2 1139 a 35 f.

bar. Richtet sich das Streben auf Mittel und Ziele, die vernünftige Überlegung (unter mehreren Möglichkeiten) als zutreffend erkannt und bejaht hat, so spricht Aristoteles von einer ὄρεξις βουλευτική. Das überlegte Streben unterscheidet sich vom affektiven Streben darin, daß die Zielursache der Strebensbewegung reflektiert ist. Insofern Überlegung immer ein Erwägen mehrerer Möglichkeiten ist, impliziert reflektiertes Streben auch das Moment der Entscheidung, der Vorzugswahl, des Entschlusses (προαίρεσις). In der handlungstheoretischen Anwendung der Ursachen auf den Entschluß operiert Aristoteles mit den Begriffen Zielursache (οὗ ἕνεκα) und Wirkursache (ὄθεν ἢ κίνησις): Ursprung (im Sinne der Wirkursache) der Handlung ist der Entschluß. Der Entschluß seinerseits ist ein Effekt, dessen Wirkursache im Streben (ὄρεξις) und in der das Ziel und die Mittel aufweisenden Vernunfttätigkeit liegt.¹⁰⁴ Beide Elemente nun, die das Entscheiden bewirken, das Denken und das Streben setzen ein erkanntes (νοητόν) und ein erstrebtes (ὄρεκτόν) Ziel, ein οὗ ἕνεκα voraus,¹⁰⁵ um den Entschluß bewirken zu können. Wendet man indessen die Rede von diskreten seelischen Vermögen auf das Entscheiden selbst an, so fragt sich, was denn nun eigentlich entscheidet: das Denken oder das Streben? Die aristotelische Antwort ist vergleichsweise vage: was beim Denken die Bejahung und Verneinung, das ist beim Streben das Verfolgen und Fliehen.¹⁰⁶ Gemeint ist damit wohl, daß die Entscheidung für ein Ziel bzw. ein Mittel weder bloß Sache des Denkens noch bloß Sache des Strebens ist, sondern aus einem Zusammenspiel von κατάφασις und δίωξις bzw. ἀπόφασις und φυγή sich ergibt. Darauf deutet auch die alternative Definition der προαίρεσις als strebender Verstand (ὄρεκτικὸς νοῦς) bzw. als überlegtes Streben (διανοητικὴ ὄρεξις).¹⁰⁷ Jedenfalls kommt der aristotelische Versuch, die verschiedenen Arten seelischer Tätigkeiten verschiedenen Vermögen zuzuordnen und diese Vermögen begrifflich scharf zu trennen, am Phänomen des Entschlusses (προαίρεσις) an seine Grenze.

III.

Die stoische Theorie der Affekte ist im Zusammenhang mit der aristotelischen Theorie zu sehen und nur als Resultat einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser verständlich. Für die Stoa hat die Erreichung des Status der Rationalität eine Veränderung der gesamten Konstitution des Menschen zur Folge. *Menschliches* Tun läßt sich nach dem Dogma der orthodoxen Stoa nicht in Termini dreier bzw. zweier unabhängiger seelischer Komponenten analysieren. Wenn Chrysipp erklärt, es gebe im Menschen nichts derartiges wie ein begehrendes, ein mutartiges

¹⁰⁴ Προάξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις – ὄθεν ἢ κίνησις, ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα – προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος NE VI, 2 1139 a 31 ff.

¹⁰⁵ Διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ. ἀλλ' ἢ ἕνεκά του καὶ πρακτικῆ· NE VI, 2 1139 a 35 f.

¹⁰⁶ Ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὄρεξει δίωξις καὶ φυγή NE VI, 2, 1139 a 21.

¹⁰⁷ NE 1139 b 4.

und ein rationales Vermögen, sondern das Hegemonikon (im Sinne der ἀρχὴ κινήσεως, des Ursprungs aller menschlichen Bewegungen) sei als ganzes rational (λογικόν),¹⁰⁸ so ist damit gemeint: alles menschliche Tun und alle ihm zugrundeliegenden seelischen Bewegungen und Zustände (Wahrnehmen, Fühlen, Streben, Denken) sind kausal betroffen von dem Umstand, daß der Mensch Beziehungen und Zusammenhänge zwischen den Dingen zu sehen und diese Beziehungen in Gestalt von Sätzen zum Ausdruck zu bringen vermag.¹⁰⁹ Die alte Stoa hat alles *menschliche* Empfinden, Streben und Urteilen auf eine συγκατάθεσις zurückgeführt.¹¹⁰ D. h. die Möglichkeit, daß ein zum Handeln drängender Impuls (ὁρμή) zustandekommt ohne eine Affirmation des Inhalts des in dem entsprechenden ἀξιῶμα zum Ausdruck gebrachten Urteils, wird nicht in Betracht gezogen.¹¹¹ Über etwas trauern, Schmerz empfinden, etwas begehren etc. heißt immer (auch), den entsprechenden Sachverhalt für gut bzw. schlecht halten. Wann immer vom Menschen etwas gesagt wird, was unter die Kategorie des πῶς ἔχον, des Sichverhaltens (im Gegensatz zum πρὸς τί πῶς ἔχον, das ein dem Gegenstand äußerliches Bewegtwerden zum Ausdruck bringt) fällt, ist der Mensch als urteilendes und stellungnehmendes Subjekt angesprochen.

1) Diese Auffassung führt zunächst zur Absage an das aristotelische Konzept selbständiger Vermögen, die ohne Vermittlung des λογικόν tätig sind. Chrysipps Ansicht ist gut belegt, daß die menschliche Seele acht „Teile“ bzw. „Kräfte“ bzw. „Funktionen“ hat, daß sie alle in der Einheit des Hegemonikon gründen und daß das Hegemonikon in ihnen allen auf spezifische Weise fungiert.¹¹² Daraus folgt, daß Chrysipp keinerlei *menschliche* Aktivität ins Auge faßt, in der nicht das als λογικόν charakterisierte menschliche Hegemonikon im Spiele ist.

Die These von J. M. Rist ist kaum zu bestreiten, daß Chrysipp die aristotelische Unterscheidung überlegter und willentlicher, bewußter und unwillentlicher, sowie unbewußter und unwillentlicher seelischer Tätigkeiten abgelehnt hat;¹¹³ Rists These versteht sich allerdings als Antwort auf eine Unterscheidung, die R. P. Haynes und A. A. Long der alten Stoa im Zusammenhang der Theorie der Lust und des Affekts zusprachen: der Unterscheidung physischer und psychischer Bewegungen und Zustände.¹¹⁴ Nun ist Rist sicherlich darin rechtzugeben, daß für die Stoa jeder Zustand und jede Bewegung des Menschen zugleich eine

¹⁰⁸ Μηδὲ γὰρ εἶναι τινα τοιαύτην . . . ἐπιθυμητικὴν τε καὶ θυμοειδῆ προσαγορεύοντες, τὸ ὅλον γὰρ εἶναι τὸ τῶν ἀνθρώπων ἡγεμονικόν λογικόν SVF III, 462 = Galen, De Hipp. et Plat. plac. IV, 353 M.

¹⁰⁹ DL VII, 49; Sextus Emp., Adv. Math. VIII, 275 f. Vgl. A. A. Long, Hellenistic Philosophy (London 1974) 125, 175.

¹¹⁰ Stob. Ecl. II, 88; πάσας τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι. Vgl. Plutarch Adv. Col. 26.

¹¹¹ Vgl. A. Graeser, Zenon von Kitium (1975) 148.

¹¹² Vgl. SVF II, 823–911.

¹¹³ Vgl. J. M. Rist, Stoic Philosophy (Cambridge 1969) 37 ff.; vgl. Aristoteles De motu an. 703 b 5 ff.

¹¹⁴ So R. P. Haynes, The Theory of Pleasure of the Old Stoa, in: American Journal of Philology 83 (1962) 412–419; A. A. Long, Aristotle's Legacy to Stoic Ethics, in: Bulletin of the Institute of Classical Studies of the Univ. of London 15 (1968) 72–85.

rationale und physische Seite hat.¹¹⁵ Was indessen Haynes und Long mit unglücklichen Termini als stoische Ansicht zum Ausdruck bringen wollen, ist korrekt: die Stoa spricht von Lust und Schmerz bzw. von seelischen Bewegungen und Zuständen in verschiedener, strikt zu trennender Bedeutung: von Zuständen, insofern sie aus der unabänderlichen Vorgegebenheit der menschlichen Konstitution und der äußeren Umstände resultieren und als solche angesprochen werden, und von Zuständen, insofern sie aus der tätigen Stellungnahme zu ihnen sich ergeben bzw. in ihnen bestehen. So kann ἡδονή in stoischer Terminologie schlicht einen vorgegebenen Zustand bedeuten.¹¹⁶ Stobäus referiert Chrysipps These, daß der Weise Schmerz empfinde, aber sich ob dieser Qual nicht quält.¹¹⁷ Plutarch wirft der Stoa (in Verkennung der Bedeutung von πάθος) vor, sie könne ihre Leugnung naturwüchsiger πάθη nicht durchhalten und führe sie unter anderen Namen wieder ein, indem sie statt von λύπη, φόβος, ἐπιθυμία von διηγμός, συνθρόσις, προθυμία spreche.¹¹⁸ Dieser Hinweis stimmt überein mit Ciceros Notiz, wonach die Stoiker streng unterschieden zwischen *cupiditas* und *desiderium naturae*.¹¹⁹ Natürlich hat auch der stoische Weise Hunger und Durst, empfindet Lust und Schmerz etc.¹²⁰ Die Stoa weigert sich jedoch im Gegensatz zu Aristoteles, diese Zustände und Vorgänge einer wie auch immer gearteten Tätigkeit *des Menschen* zuzuschreiben. Es sind dies naturale Vorgegebenheiten, ἀδιάφορα;¹²¹ hier ist nicht der Mensch, sondern die vorgängige Macht der Natur am Werk.¹²² Zu Momenten des menschlichen Fühlens, Strebens und Handelns werden sie erst dadurch, daß die Person zu ihnen Stellung bezieht. Von ὁμῆ und πάθος spricht die Stoa nicht im Sinne eines naturalen Vorgangs oder Zustands, sondern im Sinne einer Weise des Stellungnehmens zu Dingen und Ereignissen. Als πάθος im eigentlichen Sinn bedeutet λύπη nie Schmerz simpliciter, sondern Schmerz *über* etwas, ἐπιθυμία Begierde *nach* etwas, φόβος Furcht *vor* etwas und ἡδονή Lust *an* etwas. Ἀπάθεια meint denn auch nicht Freisein von Lust und Schmerz, sondern Freisein vom Schmerz am Schmerz, Freisein von der Begierde nach Lust etc. Das leitende Interesse der Stoa in der Abkehr von Aristoteles dürfte wohl gewesen sein, im Kontext handlungstheoretischer und ethischer Begrifflichkeit jeden Einschlag naturalistischer Vorstellungen zu vermeiden und den Menschen ganz auf seine Freiheit zu stellen. Ihr Ziel war die Konzeption eines Tugendbegriffes, der von jenen Momenten des schlechthin Vorgegebenen gereinigt war, die das aristotelische Strebensmodell noch enthielt.

¹¹⁵ Vgl. Rist, a. a. O. 41, 22–36.

¹¹⁶ DL VII, 102 = SVF III, 70; Aulus Gellius, Noct. Att. XII, 5; Stob. Ecl. II, 80 = SVF III, 136.

¹¹⁷ Flor. 7, 21 = SVF III, 574: Ἐλεγεν δὲ ὁ Χρύσιππος ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφόν, μὴ βασανίζεσθαι δέ. μὴ γὰρ ἐνδιδόναι τῆ ψυχῆ.

¹¹⁸ Plutarch, virt. mor. 9, 449 a.

¹¹⁹ De fin. II, 27.

¹²⁰ Vgl. Galen, De Hipp. et Plat. plac. IV, 22, 486 Kühn 257 zit. bei A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa, 236; vgl. SVF III, 567–581.

¹²¹ DL VII, 102 = SVF III, 70; Stob. Ecl. II, 80 = SVF III, 136.

¹²² Vgl. dazu v. a. Epiktet, Diss. III, 20, 15, der von einer φύσις ἔλκουσα spricht.

2) Es wurde wiederholt darauf hingewiesen, daß die Stoa in der Konsequenz ihrer monistischen Interpretation dieser Welt als Logos-strukturierten Gebildes nicht mit der Existenz eines ἄλογον τῆς ψυχῆς rechnen darf, das – wie dies Aristoteles und die peripatetische Schule unterstellte – unter der Leitung eines λογικὸν τῆς ψυχῆς einen eigenständigen Spielraum hätte.¹²³ Die Stoa nimmt das menschliche Streben und Fühlen als Ganzes in die Vernunfttätigkeit hinein. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung stoischer Theoreme, die lange Zeit ihren Blick auf vorsokratische, kynische, platonische (und semitische) Elemente konzentrierte, verlagert inzwischen ihr Augenmerk auf den aristotelischen Hintergrund.¹²⁴ A. A. Long verwies in diesem Zusammenhang darauf, daß der stoische Begriff der λογικὴ ὁρμή ganz analog der aristotelischen βουλευτικὴ ὄρεξις konzipiert sei.¹²⁵ Dies ist m. E. nur in dem Sinne richtig, daß die Stoa die aristotelischen Unterscheidungen als Folie benutzte, von der sie sich abhob. Die stoische ὁρμή wird nicht mehr unterschieden in ἐπιθυμία, θυμός und βούλησις (je nach der Rolle der Vorstellung bzw. der Vernunft für das Streben): jedes Streben als *menschliches* Streben ist ein zum Handeln drängender Impuls, der aus einem Akt der Zustimmung (συγκατάθεσις) zu einem als gut bzw. schlecht qualifizierten Sachverhalt resultiert.¹²⁶ Die stoische ὁρμή ist nicht, wie die ὄρεξις bei Aristoteles, die Tätigkeit eines nicht-logischen Vermögens, sondern der Logos selbst in seiner appetitiven Gestalt:¹²⁷ Urteilen, Zustimmen, Streben, Fühlen sind nur verschiedene Modi ein und desselben Logos. Den Anlaß zu dieser Umbildung des aristotelischen Modells dürfte dessen ambivalente Definition der προαίρεσις als νοῦς ὀρεκτικῶς einerseits, als ὄρεξις διανοητικὴ andererseits geboten haben. Zwar verfügen wir über keinen Beleg der stoischen Argumentation in dieser Frage, doch läßt sie sich plausibel vermuten: ein Streben, das das von der urteilenden Instanz Gesagte zu verstehen und ihm zu folgen vermag, kann nicht einem alogischen Vermögen zugerechnet werden, sondern muß selbst in irgendeiner Weise rational sein. Den Gedanken, Urteilen, Streben und Fühlen in *einem* Vermögen vereint zu denken, hatte Platon vorgeprägt. Die platonische bzw. akademische Dichotomie unterscheidet zwischen Begierde und Mut auf der einen und dem vernünftigen Seelenteil (λογιστικόν) auf der anderen Seite, wobei auch dem vernünftigen Seelenteil ein Streben und eine ihm eigene Lust zukommt. Umgekehrt bilden auch die niederen Seelenteile Meinungen (δοξάζειν) über Gut und Schlecht.¹²⁸ In

¹²³ Vgl. A. Graeser, a. a. O. 151.

¹²⁴ Im Anschluß an v. Arnim, E. Grumach u. O. Rieth v. a. von A. A. Long, *Aristotle's Legacy* . . . ; J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, 1–21, L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge/Mass. 1966) 19–22.

¹²⁵ *Aristotle's Legacy to Stoic Ethics*, a. a. O. 81.

¹²⁶ SVF III, 171, 177.

¹²⁷ SVF II, 823, 826.

¹²⁸ *Politeia* 439 c 2 ff.; 580 d 7 ff.; 581 b 9; 603 a; übrigens findet sich dieser Gedanke auch noch bei Aristoteles, *Topik* 126 a 13; *De an.* 432 b 5 f.; Die *Topik* weist die einzelnen Affekte verschiedenen Seelenteilen zu; Liebe und Haß, die ein Wünschen sind, sind im λογιστικόν (126 a 12 f.; 106 b 2), ebenso die Scham 126 a 8.

der Vereinigung von Urteilen, Streben und Fühlen in *einem* Vermögen folgt die Stoa Platon und nicht Aristoteles.

Die Ablehnung der Rede von Seelenteilen verschärft den Gedanken menschlicher Verantwortung: die Stoa stellt nicht mehr seelische Elemente in Rechnung, deren naturwüchsige Dynamik, orientierungslos und auf mögliche Exzessivität hin angelegt, gegenüber dem überlegten Streben ein relatives Eigenleben hat und bewahrt. Unmöglich wird in der Beurteilung menschlichen Strebens der Verweis auf unabänderliche Momente des Charakters. Schwierig wird die Erklärung des Phänomens, daß das Bewußtsein des Guten von entgegengesetzten Strebungen begleitet und im Handeln außer Kraft gesetzt werden kann. Die seelische Konfliktsituation des Beherrschten und Unbeherrschten war für Plato wie für Aristoteles der Ausgangspunkt für die Annahme selbständiger Seelenteile. Sie wurde erklärbar als Kampf gleichzeitig agierender Meinungen und Strebungen. Dieses Modell eines Kampfes verschiedener Parteien ist im stoischen Ansatz nicht mehr verwendbar.¹²⁹ Es wird abgelöst vom Gedanken des Wechsels, des Umschlags, der Veränderung des λόγος (τροπή, μεταβολή, ἀλλοίωσις). Was für Plato und Aristoteles Zeichen innerer Antagonie, ist für die Stoa Zeichen eines zeitlichen Nacheinanders, einer Abfolge von widersprüchlichen Meinungen und Strebungen, die so schnell sich vollziehen kann, daß sie als Gleichzeitigkeit erscheint.¹³⁰ Umgekehrt wird die Tugend des Weisen definiert als konsistent mit sich übereinstimmender, fester und unwandelbarer λόγος.¹³¹

Nun scheint allerdings erst Chrysipp die menschliche Seele mit der λογική δύναμις identifiziert und alle seelischen Handlungen und Zustände als Modifikationen ihrer Tätigkeit interpretiert zu haben. Von Poseidonius wissen wir, daß Zenon nicht die Urteile selbst, sondern die ihnen folgenden seelischen Bewegungen πάθη genannt habe,¹³² während Chrysipp es für besser hielt, sie als Urteile aufzufassen und nicht als etwas, was zu den Urteilen hinzutritt.¹³³ M. Pohlenz hat aus dieser Notiz (ganz im Sinne Galens) einen weitreichenden Gegensatz zwischen Zenon und Chrysipp konstruiert: Zenon habe die Definitionen des πάθος (als πλεονάζουσα ὁρμή und ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς) nicht in dem streng intellektualistischen Sinn aufgefaßt wie Chrysipp, sondern Tugend und Pathos noch als Verhältnis des Trieblebens zum Logos verstanden.¹³⁴ Ob das Konzept eines Logos intellektualistisch genannt werden kann, der die Modi

¹²⁹ So richtig A. Graeser, a. a. O. 150 gegen R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, in: Rhein. Mus. 86 (1937), der von „Kampf zwischen δόξα und λόγος“ spricht, 162 f.

¹³⁰ Ἐνός λόγου τροπήν ἐπ' ἀμφοτέρα, λανθάνουσαν ἡμᾶς δέξεται καὶ τάχει μεταβολῆς Plut. De virt. mor. VII, 446 F = SVF III, 459.

¹³¹ λόγον οὖσαν αὐτὴν (sc. ἀρετήν) ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον Plut. De virt. mor. III 441 C.

¹³² Bei Galen, De Hipp. et Plat. decr. IV, 1 p. 405 M = SVF III, 461: Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγινόμενάς αὐταῖς συστολάς καὶ χύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη.

¹³³ De Hipp. et Plat. decr. IV, 1. p 336, 2 M = SVF III, 461: ὡς ἄμεινον εἶη κρίσεις ὑπολαμβάνειν αὐτὰ καὶ οὐκ ἐπιγινόμενά τινα ταῖς κρίσεσιν.

¹³⁴ M. Pohlenz, Zenon und Chrysipp, Kleine Schriften, Bd. I (1965) 15 ff.; Die Stoa I, 88 ff.

des Vorstellens, Begehrens, Urteilens, Strebens, Fühlens in sich vereint, sei dahingestellt. Sicher scheint jedenfalls, daß Chrysipp die πάθη als physiologische Veränderungen unmittelbar, auch zeitlich mit den κρίσεις verbunden dachte, während Zenon sie als Folgeerscheinungen abgesondert hatte. In der Ansicht, den Affekt nach seiner physiologischen Seite als Veränderung (συστολή, ἔπαρσις etc.) des körperlich gedachten Seelenpneumas zu bezeichnen, waren Zenon und Chrysipp sich einig.¹³⁵ Nun hat die Stoa im Kontext der Affekte von Ursache und Wirkung gesprochen:¹³⁶ Genaugenommen handelt es sich beim Affekt um eine seelische Bewegung, die logisch von einer φαντασία ὀρμητική über die συγκατάθεσις zur ὁρμή fortschreitet. Der Träger dieser Bewegung ist das Hegemonikon. Spreche ich den Affekt als ἄλογος κίνησις ψυχῆς, bzw. als συστολή, ἔπαρσις etc. an, so charakterisiere ich deskriptiv das Ganze der affektiven Bewegung. Nenne ich ihn falsches Urteil bzw. exzessiven Impuls, so hebe ich die zwei wesentlichen Momente des Ganzen hervor. Mit κρίσις bzw. συγκατάθεσις (Stellungnahme der Person zu etwas) nenne ich das αὐτοτελές bzw. συνεκτικὸν αἴτιον, d. h. das Wesen, das, was den Affekt zu dem macht, was er ist, mit ὁρμή das οὗ δ' αἴτιον, die Folge. Chrysipp hat also wohl deshalb die Charakterisierung des Affekts als δόξα bzw. κρίσις bevorzugt, weil damit die dem affektiven Prozeß immanente Hauptursache angezeigt ist.¹³⁷ Die (vermutlich) zenonische Definition hingegen, wonach die πάθη unvernünftige seelische Bewegungen darstellen, die auf Urteile folgen, läßt gerade offen, ob das Urteil als Hauptursache der affektiven Bewegung (αὐτοτελές αἴτιον) oder als Mit- bzw. Nebenursache (συναίτιον bzw. προκαταρκτικὸν αἴτιον) anzusprechen ist. Auch Platon und Aristoteles haben den Affekt in eine Beziehung zum Urteil gesetzt: im Affekt wird etwas als gut oder schlecht interpretiert. Doch das Urteil hat primär die Funktion eines auslösenden Faktors, der aitiologische Primat liegt in der Eigendynamik des nichtvernünftigen Seelenteils. Es scheint, daß Chrysipp mit seiner Präzisierung der Zenonischen Definition ihre Interpretation im Sinne Platons bzw. Aristoteles' unmöglich machen wollte. Daraus jedoch einen prinzipiellen Unterschied zwischen Zenon und Chrysipp ableiten zu wollen, entbehrt jeder gesicherten Grundlage.

3) Die Stoa verwahrte sich mit Entschiedenheit dagegen, ihr Ideal der ἀπάθεια als Gefühlslosigkeit auszulegen.¹³⁸ Der Lehre von den πάθη als Krankheiten der Person korrespondiert denn auch die Lehre von den εὐπάθειαι, d. h. den Gemütsbewegungen einer gesunden Seelenverfassung.¹³⁹ Dabei gilt von den πάθη wie von den εὐπάθειαι: es handelt sich nicht um etwas, was am Menschen geschieht, sondern um Bestimmungen seines Tuns. Dem Affekt der ἐπιθυμία entspricht die

¹³⁵ Vgl. etwa SVF III, 466.

¹³⁶ Vgl. SVF III, 394 = Stob. Ecl. II, 90, 7 W.; SVF III, 385 = Cicero Tusc. III, 11, 24.

¹³⁷ So m. E. richtig bereits R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, a. a. O. 154, und neuerdings A. Graeser, a. a. O. 167.

¹³⁸ Der Weise ist ἀπαθής im Sinne von „affektlos“, aber nicht σκληρός (hartherzig) und ἄτεγκτος (gefühllos) DL VII, 117; vgl. Seneca Ep. 71, 27, Epiktet Diss. III, 2, 4.

¹³⁹ Die wichtigsten Quellen hierzu: DL VII, 115, 116; Andronicus Περὶ παθῶν 6; Plutarch, virt. mor. 9; Cicero Tusc. IV, 12; vgl. SVF III, 431–442.

βούλησις;¹⁴⁰ war jene als widervernünftiges Begehren (ἄλογος ὄρεξις) definiert, so wird diese als εὐλογος ὄρεξις bestimmt. Die von Andronicus genannten Spezifikationen der βούλησις (εὐνοια, εὐμένεια, ἄσπασμός, ἀγάπησις) verdeutlichen, was mit diesem Terminus gemeint ist: ein mit Gefühl verbundenes Streben, das für sich selbst wie für den anderen das sittlich Gute um des sittlich Guten willen anzielt.¹⁴¹ Dem Affekt der Furcht (φόβος als ἄλογος ἔκκλισις) korrespondiert der vernünftige Status der Vorsicht (εὐλάβεια als εὐλογος ἔκκλισις). Richtet sich die βούλησις auf das wirklich Gute, so hütet sich die εὐλάβεια vor dem sittlich Schlechten. Die Spezifikationen der εὐλάβεια (αἰδώς und ἄγνεια)¹⁴² verdeutlichen das Gemeinte: ein aversiver Impuls gegenüber moralischen und religiösen Verfehlungen. Dem Affekt der Lust (ἡδονή = ἄλογος ἔπαρσις) korrespondiert der Zustand der Freude (χαρά = εὐλογος ἔπαρσις), der Zufriedenheit als Gemütsverfassung des sittlich Denkenden, Strebenden und Handelnden: τέρωμις als vernünftige Freude am eigenen Tun, εὐφοροσύνη als Freude an der Sittlichkeit anderer, εὐθυμία als Zufriedenheit mit allem Geschehen, das nicht in unserer Hand liegt. Daß die Stoa schließlich der λύπη d. h. dem seelischen bzw. geistigen Schmerz keine εὐπάθεια entgegenzustellen wußte, ist aus systematischen Gründen folgerichtig. Der affektive Schmerz wird definiert als ein das Gemüt bedrückendes Urteil, daß ein Übel bestehe.¹⁴³ Nun kann als Übel im strikten Sinn nur das moralisch schlechte Handeln bezeichnet werden. Der Weise ist frei davon und auch die ihm äußeren Ereignisse bieten keinen vernünftigen Grund zur Trauer, da sie, soweit er sie nicht zu ändern vermag, als in die vernünftige Ordnung des Weltgeschehens integriert zu betrachten sind.¹⁴⁴

Bleibt noch die Frage, in welcher Weise sich die εὐπάθεια von den Tugenden unterscheiden. Diogenes Laertius spricht von der Freude (χαρά) und ähnlichem als ἐπιγεννήματα der Tugend,¹⁴⁵ also genau so, wie Zenon offensichtlich die πάθη als ἐπιγεννήματα falscher Werturteile charakterisiert hatte. Denn die Tugenden (φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία) werden definiert in Termini des Wissens.¹⁴⁶ Bedeutet ἐπιγέννημα Begleiterscheinung, so gäbe dies nach heutigem Sprachgebrauch für die χαρά und ihre Spezifikationen einen guten Sinn: die seelische bzw. geistige Lustempfindung ist weder eine Handlungsdisposition noch

¹⁴⁰ DL VII, 115 = SVF III, 431; Andronicus Περὶ παθῶν 6 = SVF III, 432.

¹⁴¹ Vgl. dazu die Definition der εὐνοια (Wohlwollen): βούλησις ἀγαθῶν ἐτέρῳ αὐτοῦ ἐνεκεν ἐκείνου SVF III, 432.

¹⁴² SVF III, 431, 432.

¹⁴³ SVF III, 391; 394: δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας.

¹⁴⁴ Vgl. Cicero Tusc. IV, 14; IV, 67; in der Konsequenz dieser Position wird z. B. auch die Reue und Zerknirschung über eigene schlechte Taten als unvernünftig und abnorm abgelehnt (vgl. Stob. Ecl. II, 102; 113; Epiktet, Diss. II, 22, 35; frgm. 71; Marc Aurel VIII, 10; 2; 53; VI, 32); die vergangenen Taten sind der διάνοια gleichgültig; allerdings bezeugt Plutarch (Comm. not. 25) die Ansicht Chrysippos, gewisse λύπαι seien zwar schädlich, machten uns aber nicht schlechter; gedacht ist hier wohl an Gefühle wie Reue etc., die den προκόπτων zur Besserung anregen. Vgl. dazu A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa, 305.

¹⁴⁵ DL VII, 94; vgl. Stob. Ecl. II, 58.

¹⁴⁶ Stob. Ecl. II, 59 = SVF III, 262; Andronicus 19 = SVF III, 266.

eine Handlung, sondern ein Gefühl, das die Handlungen begleitet. Allerdings versteht die Stoa weder die *πάθη* noch die *εὐπάθειαι* als etwas, was in irgendeiner Weise Widerfahrnischarakter hat, sondern als etwas, was in unserem Tun enthalten ist bzw. aus unserem Tun sich ergibt. Die *εὐπάθειαι* werden denn auch zu den *τελικὰ ἀγαθὰ* gerechnet.¹⁴⁷ Für die *βούλησις* und die *εὐλάβεια*, die in Termini des Strebens (*ὄρεξις* und *ἐκκλισις*) definiert sind, ist ohnehin klar, daß sie nicht unter den Begriff einer passiven Empfindung bzw. eines passiven Gefühls subsumierbar sind. *Ἐπιγέννημα* bedeutet also wohl Begleiterscheinung bzw. Folge. Eine *κατ' ἀρετὴν προᾶξις* ebenso wie die *εὐπάθεια* ist im Verständnis der stoischen Begrifflichkeit die notwendige Folge bzw. Begleiterscheinung der Tugend als Disposition.

Die Stoa versteht die menschliche Seele als freie Vernunft, die in sich die Momente des Denkens, Strebens und Fühlens (Selbstempfindens) vereint. Die Kehrseite dieses geschlossenen, monistischen Seelenmodells ist die Eliminierung all jener Momente aus dem Begriff der menschlichen Person, die nicht in Dispositionen, Akten und Zuständen des Denkens, bewußten Strebens, Zustimmens und Fühlens aufgehen. Das Interesse der Stoa an Einheit und systematischer Geschlossenheit führt sie gerade zu einer strengen Unterscheidung des Menschen als Naturwesen vom Menschen als Vernunftwesen. Was in Aristoteles' Anthropologie und Ethik als organische (begrifflich noch unscharf strukturierte) Einheit sich wechselseitig bedingender, aufeinander aufruhender und miteinander verwobener heterogener Elemente erscheint, tritt in der Stoa sich gegenüber: der Mensch als Vernunftwesen verhält sich in absoluter Freiheit zu sich selbst als Naturwesen.

Die stoische Theorie der Affekte markiert, wenn man so will, besonders eindrucksvoll den Beginn eines Weges, der die abendländische Philosophie zur Bildung eines Begriffes des freien menschlichen Vernunftsubjekts führt, der dieses aller Abhängigkeit von der Verflechtung mit ihm vorgängigen (und von seinem Bewußtsein und seiner Freiheit nie völlig einholbaren) Bedingungen seines Fühlens, Strebens und Denkens entledigen und auf eine unbedingte Freiheit stellen zu können glaubt.

¹⁴⁷ DL VII, 96; Stob. Ecl. II, 72.