

Oikeiosis – Zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs

Von Gerhard SCHÖNRICH (München)

I.

Oikeiosis – auf ein handliches Format gebracht – ist das Konzept der personalen (und sozialen) Identität eines Individuums, das sich in allen seinen kognitiven, volitiven und affektiven Einstellungen zugleich auf sich selbst bezieht. *Oikeiosis* wird aber auch mit dem Gedanken der Selbsterhaltung des Kosmos zusammengebracht. Damit erstreckt sich ihre Geltung auf den gesamten Einteilungsbereich der Philosophie, wie sie die Stoiker verstanden, nämlich auf Logik (bzw. Erkenntnistheorie), Physik und Ethik. Diese Lehre, so meint Pembroke in seinem Forschungsbericht, brauche nicht aktualisiert zu werden.¹ Schon eine flüchtige Lektüre der einschlägigen Texte stelle die überraschende Modernität dieser im wesentlichen bereits in der älteren Stoa konzipierten Theorie vor Augen.

Die Modernität dieses Konzepts bestünde dann in der Akzentuierung des Gedankens der Selbsterhaltung gegen das aristotelische Konzept eines statisch begriffenen Seins. Die stoische Theorie der *Oikeiosis*, darauf hat schon Dilthey² aufmerksam gemacht, ist tatsächlich die Wurzel für das neuzeitliche Prinzip der Selbsterhaltung. Mit diesem Begriff wird der Ausdruck *οἰκείωσις* auch oft genug übersetzt.

Zuvor schon ist Blumenberg in einer kritischen Auseinandersetzung mit Diltheys Genealogie zu einer allerdings sehr viel zurückhaltenderen Einschätzung gekommen. Er vertritt die These, die stoische Konzeption habe die aristotelische Position der statisch verstandenen Wesensformen nicht wirklich verlassen, sondern lediglich auf das Ganze des Kosmos erweitert.³

Auch in der Anwendung des Selbsterhaltungsprinzips auf die personale Identität, wie sie in der abstrakten Formel Zenons: dem *homologoumenos zen* zum Ausdruck kommt, wird nach Blumenberg noch keineswegs die Moderne antizipiert. Die Formel sei ein Prinzip der Selbsterhaltung für die Konstanz des Willens nur im Hinblick auf dessen Voraussetzung: die Natur. Somit folge die *Oikeiosis* einer Norm, die sie nicht selbst hervorgebracht habe.

¹ S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in: A. A. Long (Hg.), *Problems in Stoicism* (London 1971) 114–149, hier 114.

² In: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Ges. Schriften II, 283–292.

³ H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung*. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: *Akademie des Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* Nr. 11 (1969) 21.

Die Divergenz dieser Bewertungen ist so auffällig, daß man die Ursache in verschiedenen Grundvoraussetzungen der Interpretation suchen muß. Ist *Oikeiosis* als Identifikationsprozeß angemessen beschrieben? Und vor allem: erschöpft sie sich in der Selbsterhaltung? Ich will mich im folgenden auf den Teilbereich der Ethik und hier auf die personale *Oikeiosis* beschränken.

Das nominalisierte Verbum *Oikeiosis*⁴ leitet sich von dem griechischen Wort für „Haus“ ab, das auch auf die Personen angewendet wird, die Mitglieder des Haushalts sind oder in einer verwandtschaftlichen Beziehung zu diesen Mitgliedern stehen. Es bedeutet aber auch ganz allgemein: „Besitz“. So kann sich die Bedeutung der Wortwurzel auf all das ausweiten, was einer Person – auch in einem nicht ökonomischen Sinn – zugehört. Der Ausdruck *Oikeiosis* schließt drei Bedeutungskomponenten ein: 1) die *Aneignung* bzw. das Vertrautmachen von etwas, 2) das *Interesse* daran und schließlich 3) den *Geltungsanspruch*, auch die Verantwortung, die damit verbunden wird. In diesem Sinn wird das Verbum *oikeiousthai* schon vor den Stoikern gebraucht. Die reflexive Verwendungsweise, mit der wir es zu tun haben, ist allerdings erst für die Stoiker typisch. Sie folgen einem linguistischen Muster, dessen bekanntestes Beispiel das delphische *gnothi seauton* darstellt, das eine nach außen gerichtete Relation zur Immanenz wendet. Der implizite Selbstbezug der *Oikeiosis* ist das wichtigste Unterscheidungsmerkmal, das die stoische Lehre von der biologisch orientierten „oikeiotes-Theorie“ des Theophrast unterscheidet.⁵ Es ist dieses Merkmal, das die *Oikeiosis*-Theorie zu einer neuen und eigenständigen Lehre im griechischen Denken macht. Wie wichtig es den Stoikern gewesen sein muß, bezeugt eine Anekdote über Kleantes: er verglich die konkurrierende Schule der Peripatetiker mit einer Leier, die zwar schöne Klänge von sich gebe, sich selber aber nicht vernehme (Diogenes Laertius, VII, 173).

Die Frage der Übersetzung von *Oikeiosis* ist schon eine Frage der Interpretation; sie stellte sich bereits bei der Übernahme in die lateinische Tradition: *conciiliatio* und *commendatio* stehen hier gleichberechtigt nebeneinander. Ein deutsches, englisches oder französisches Wort, das alle Bedeutungskomponenten berücksichtigen würde, gibt es nicht. Aus Gründen, die freilich erst am Ende deutlich werden können, werde ich den reflexiven Sinn von *oikeiosis* bzw. *oikeiousthai* und der lateinischen Äquivalente je nach Kontext mit 1) Sich-Zueignen, 2) Sich-Vertrautmachen und 3) Sich-Orientieren wiedergeben.

Die wichtigsten Dokumente⁶ zur stoischen *Oikeiosis*lehre finden sich bei Dio-

⁴ Zur Semantik und Etymologie vgl. im folgenden: M. Pohlenz, Grundfragen der Stoischen Philosophie, in: Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge (1940) 12 Anm. 1; Pembroke, a. a. O. 115f.; G. B. Kerferd, The Search for Personal Identity in Stoic Thought, in: Bull. of the John Rylands Univ. Libr. of Manchester 55 (1972) 177–196, hier 180ff.; H. Görgemanns, *Oikeiosis* in Arius Didymus, in: W. W. Fortenbaugh, On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus (New Brunswick-London 1983) 165–189, hier 185f.

⁵ Zu dem Verhältnis beider Theorien, vgl. C. O. Brink, *Oikeiosis* and *oikeiotes*. Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory, in: *Phronesis* I (1956) 123–145; eine Übersicht über die Diskussion des historischen Ursprungs der stoischen Lehre gibt H. Görgemanns, a. a. O. 166ff.

⁶ Zugrunde liegen die Ausgaben der Bibliotheca Oxoniensis.

genes Laertius, VII, 85 ff., bei Cicero, *De fin.* III, 16 ff., 62 ff. und in Senecas Lucilius-Brief 121.⁷ Die Quellen, die die genannten Autoren benutzt haben, sind uns unbekannt. Der Passus bei Diogenes Laertius geht wahrscheinlich auf ein ziemlich spätes Kompendium zurück; die Art, in der hier auf den Schulgründer Zenon und vor allem auf Chrysipp Bezug genommen wird, läßt aber vermuten, daß dessen Buch „*Peri Telon*“ in systematischer Weise benutzt wurde.⁸ Ciceros Text beruht ebenfalls auf einem Handbuch wahrscheinlich aus der Zeit von Chrysipps Nachfolger Diogenes von Babylon oder dessen Schüler Antipater⁹. In Senecas Brief schließlich ist – jedenfalls, was den Mittelteil (10–16) anbetrifft – der Einfluß von Poseidonios und Archedemos nachweisbar, die wiederum eindeutig auf Chrysipp als direkte Quelle zurückweisen.¹⁰ Trotz der mißlichen Situation, daß uns die altstoische Lehre von der Oikeiosis nur aus zweiter Hand zugänglich wird, ist die Hoffnung nicht unbegründet, die Grundzüge dieser Theorie werden sich in wechselseitiger Stützung und Ergänzung der Textstücke erschließen lassen.

Auf ihren Kern reduziert, vermitteln uns diese Texte ein scheinbar ebenso einfaches wie eingängiges Theorem:¹¹ Der erste Impuls eines Lebewesens richtet sich nicht – wie Epikur lehrt – auf die Lust, sondern auf die Selbsterhaltung. Im Falle der Pflanzen tritt die Natur unmittelbar als Regelungsinstanz auf; bei den Tieren übernimmt der Instinkt diese Aufgabe. Beim Menschen schließlich tritt die Vernunft an die Stelle des Instinktes: sie steuert den Impuls und richtet ihn auf das Ziel der Selbsterhaltung hin aus. Bereits die Tiere besitzen von diesem Selbstbezug ein – wenn auch dumpfes – Bewußtsein, das den Bezugspunkt für ihr Streben nach allem bildet, was der Selbsterhaltung nützt. Dies und die Vermeidung all dessen, was diesem Ziel schadet, bildet für die Tiere das Naturgemäße. Für den Menschen, der sich seinen Impulsen gegenüber frei verhalten kann, besteht das Naturgemäße in einem Leben in Übereinstimmung mit der Vernunft, dem Logos. Gemäß dem Logos leben, besagt soviel wie: gemäß der Tugend leben. Und das Leben gemäß der Tugend ist wiederum identisch mit der Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der natürlichen Vorgänge; es folgt darin nur der Vernunft des Weltganzen. Die Natur darf nach der stoischen Physik selbst als vernünftig bezeichnet werden: sie ist von dem Logos durchdrungene und geformte Materie.

Dieses Konzept einer personalen Oikeiosis verbindet sich mit dem Konzept einer sozialen Oikeiosis, die – ausgehend von dem Selbst als Mittelpunkt – nach dem Modell immer weiter ausgreifender konzentrischer Kreise vorgestellt wird:

⁷ *Hierokles'* leider verstümmelten Text klammere ich hier aus: „Ethische Elementarlehre“, hg. von Arnim (Berlin 1906): er folgt offensichtlich dem Schema bei Diogenes Laertius. Unberücksichtigt bleibt auch der mit nicht-stoischen Lehrmeinungen vermischte Text von *Arius Didymus* bzw. *Stobaios* (*Anthologium* 2, 7.13 f., hg. von C. Wachsmuth).

⁸ Vgl. Pohlenz, a. a. O. 8; B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford 1985) 188.

⁹ Vgl. Pohlenz, a. a. O. 2; Pembroke, a. a. O. 120.

¹⁰ Vgl. Pohlenz, a. a. O. 6f.

¹¹ Vgl. z. B. die Darstellung bei Pohlenz, a. a. O. 8.

zuerst die Kinder und nächsten Angehörigen, dann Freunde und Nachbarn bis hin zur Menschheit als ganzer.¹²

In der Lehre von der Oikeiosis werden Behauptungen ganz verschiedenen Typs sowie deren Implikate¹³ miteinander verknüpft: Erstens *empirische Feststellungen* wie „Lebewesen streben nach Selbsterhaltung“, „Vernunft steuert die Impulse“, die aus einzelnen Beobachtungssätzen über bestimmte Verhaltensweisen induziert werden. Zweitens *normative Behauptungen* wie „Ein Leben gemäß der Tugend ist gut“, „Eine Natur, die ihre Lebewesen mit dem Impuls zur Selbsterhaltung ausstattet, ist gut“, die apriorische Geltung beanspruchen. Drittens *definitorische Festlegungen* wie „Selbsterhaltung heißt alles Nützliche zu erstreben, alles Schädliche zu meiden“, „Tugend ist, sich von der Vernunft leiten lassen“. Viertens *teleologische Sätze* wie „Vernünftige Lebewesen sind Teil eines universalen Zweckzusammenhangs“, „Die Natur führt die vernünftigen Lebewesen zur Tugend“.

Zu einem *argumentativen* Zusammenhang wird die Lehre von der Oikeiosis, wenn ein Behauptungstyp die Leitfunktion übernimmt. Empirische Feststellungen sind keine aussichtsreichen Kandidaten für diese Rolle; sie können keine universalen und notwendigen Behauptungen über die Vernunftnatur der Lebewesen im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang aller Dinge begründen. Definitorische Festlegungen wiederum evozieren einen Zirkel,¹⁴ wenn zunächst stipuliert wird, daß das „Leben in Übereinstimmung mit der Natur“ der Maßstab für das ist, was als das Gute zu gelten hat und um seiner selbst willen gewollt wird, um dies dann ohne ein weiteres unabhängiges Argument auf das zu übertragen, was das Gute für vernünftige Lebewesen ist. Warum soll ein vernünftiges Lebewesen über den Impuls zur Selbsterhaltung hinaus nach Übereinstimmung mit der Natur streben? Mit welchem Recht werden Vernunft und Natur in ein analytisches Verhältnis gebracht, wonach es vernünftig ist, gemäß der Natur zu leben und natürlich, gemäß der Vernunft zu leben?

Wirklich aussichtsreiche Kandidaten für die gesuchte Leitfunktion sind offenkundig nur die teleologischen und die apriori-normativen Behauptungen.

¹² B. Inwood meint in seinem Kommentar „The Two Forms of Oikeiosis in Arius and the Stoa“ zu dem Papier von H. Görgemanns, a. a. O. 190–201, die personale Oikeiosis sei von der sozialen, die auch historisch das frühere Konzept darstelle, abgeleitet. Wenn die Stoa aber überhaupt dem griechischen Denken etwas Neues gegeben hat, dann doch den Ausgangspunkt bei dem freien und selbstbewußten Individuum, aus dessen Strukturen sich folglich auch der zentrale Gedanke der Oikeiosis begründen lassen muß. Wie aus dem folgenden hervorgeht, läßt sich zumindest die Beweisidee der personalen Oikeiosis rekonstruieren. Für die soziale Oikeiosis als Ausgangspunkt sehe ich keine solche Grundlage; sie läßt sich vielmehr an die personale anschließen. Vgl. hierzu Pembroke, a. a. O. 123 ff., und Görgemanns, a. a. O. 185 f.

¹³ Zu einer am Verfahren der Aussagenlogik orientierten Rekonstruktion vgl. A. Graeser, Zirkel oder Deduktion? Zur Begründung der stoischen Ethik, in: Kantstudien 63 (1972) 213–224, bes. 219.

¹⁴ Vgl. A.: Graeser, a. a. O. bes. 213 u. 220; G. Striker, The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy I (1983) 145–167, hier 158.

II.

Die skizzierte Lesart der Lehre von der *Oikeiosis* zielt ersichtlich auf ein teleologisches Argument, in dessen Dienst alle anderen Behauptungstypen gestellt werden. *Oikeiosis* ist nur ein anderer Ausdruck für eine Disposition, welche die Weltvernunft immer schon getroffen hat, um auch noch die scheinbar freie Wahl von Handlungszwecken der vernünftigen Wesen in den teleologischen Gesamtzusammenhang sicher einzubinden. Da sie die spezifischen Dispositionen in den verschiedenen Entwicklungsphasen des vernünftigen Lebewesens auf die im Zusammenhang aller Dinge niedergelegten Ziele hin orientiert, wäre sie genauer als die Meta-Disposition zu beschreiben, die in letzter Instanz erklärt, warum Lebewesen so handeln wie sie handeln.

Kritik an dieser Deutung, die letztlich den Gedanken menschlicher Handlungsfreiheit ad absurdum führt, hat schon die Antike geübt.¹⁵ Wie auch immer diese Frage geklärt werden mag – es gibt immerhin auch Hinweise auf Spielräume des Handelns¹⁶ –, so erweist sich der naturalistische Dispositionsbegriff doch – und das allein ist entscheidend – als unverträglich mit der Lehre von der Willensfreiheit als Freiheit der Zustimmung (*synkatathesis*), wie sie die Stoiker vertreten haben.

Es besteht kein Zweifel, daß die Stoiker das Weltgeschehen als Ausdruck einer unausweichlichen Gesetzmäßigkeit (*heimarmene*) gedeutet haben,¹⁷ die wiederum personal als göttliche Kraft vorgestellt wurde.¹⁸ Die Frage ist nur, wie die Stellung des vernünftigen Wesens, das sich prinzipiell Einsicht in diesen Zusammenhang verschaffen kann, selbst bewertet wird. Denn auch am Begriff der menschlichen Freiheit als *Freiheit der Zustimmung* haben die Stoiker – darüber sind ebensowenig Zweifel angebracht – energisch festgehalten.

Die Verwendung des Dispositionsbegriffs als Interpretament oder gar wie in der angelsächsischen Literatur als Übersetzung für *Oikeiosis*¹⁹ versperrt allerdings den Zugang zu dieser Freiheit, die sich dem Verständnis erst in der selbstreflexiven Einsicht öffnet. Denn die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge wird in dieser Interpretation ignoriert. Das Wissen um die Akte der Selbsterhaltung bleibt dem System der Selbsterhaltung äußerlich.²⁰

Eine Disposition ist auf das Auftreten bestimmter externer Reize als Randbedingungen bezogen. Liegen diese Bedingungen vor, dann erfolgt notwendig auch

¹⁵ Um die wichtigsten zu nennen: Plutarch, *Stoic. rep. cp.* 34 1050 C; Alexander von Aphrodisias, *SVF II*, 982; Chalcidius, *SVF II*, 943. Vgl. ausführlich zu diesem Komplex und zu weiteren Belegen: M. Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Stuttgart 1981) 98 ff., hier bes. 107 f.

¹⁶ Vgl. Forschner, a. a. O. 111 f.

¹⁷ Vgl. Cicero, *De fato IX*, 20; *SVF II*, 912–921.

¹⁸ *SVF II*, 928.

¹⁹ Vgl. den Sprachgebrauch bei Pembroke, a. a. O. 116, der *oikeionsthai* mit „disposed to“ übersetzt, und bei Inwood (1985), a. a. O. bes. 190 ff.

²⁰ Vgl. Engberg-Pedersen, *Discovering the Good: oikeiosis and kathekonta in Stoic Ethics*, in: M. Schofield und G. Striker (Hg.), *The Norms of Nature* (Cambridge 1986) 145–183, hier 161.

die entsprechende Handlung. Um eine Disposition zu bestimmen, ist also ein Kausalwissen vorausgesetzt, das sich auf diese Randbedingungen bezieht. So ist in der Definition der Disposition „zerbrechlich“ mitgesetzt: „für alle Zeitpunkte eines Intervalls gilt: wenn dieses Glas auf einen harten Boden fällt, zerbricht es“. Ein Kleinkind etwa schreit aufgrund einer Disposition dann, wenn es Hunger hat. Und ein Lebewesen ist aufgrund der Metadisposition dazu disponiert, in einer bestimmten Entwicklungsphase diese Disposition zu haben, in einer anderen nicht mehr. Ein allwissender Betrachter, etwa Zeus, könnte in Kenntnis der Dispositionen und Randbedingungen die jeweiligen Handlungen der vernünftigen Lebewesen so voraussagen, wie wir voraussagen können, daß ein Kleinkind schreit, wenn es Hunger hat.

Gewiß, die Last der Entscheidung mag faktisch die gleiche bleiben, ob wir eine Determination unserer Handlungen im Kausalwissen der Gottheit nun annehmen oder nicht; solange wir die Vorentscheidung nicht kennen, bleibt uns die Qual der Wahl. Für das Selbstverständnis der handelnden Individuen macht es gleichwohl einen Unterschied, ob sie sich als freie Wesen begreifen können oder nicht. Und für die Oikeiosis wiederum ist die Selbstverständigung vernünftiger Lebewesen über diese Freiheit qua Einsicht in den Zusammenhang, in den sie sich gestellt finden, ein integraler Bestandteil.

Die Schwierigkeiten im Umgang mit dem Dispositionsbegriff liegen in der Reflexivität des vernünftigen Lebewesens begründet, das sich seine Dispositionen und Handlungen in der Innenperspektive zuschreiben können muß. Die Disposition zur Selbsterhaltung schließt das Wissen, so disponiert zu sein, und das Wissen um eben dieses Wissen mit ein. Ein solcher Sachverhalt läßt sich nicht mehr als Disposition beschreiben, denn der Disposition bleibt das Kausalwissen äußerlich, mit dessen Hilfe wir entsprechende Beispiele als Fall dieser Disposition identifizieren könnten. Von einer angemessenen Deutung der Oikeiosis ist also zu fordern, daß sie die Momente der Einsicht und Freiheit berücksichtigt.

Wir brauchen uns aber nicht unter Berufung auf zwei scheinbar miteinander unverträgliche Meinungen der Stoiker mit der bloßen Forderung begnügen. Gegen die Annahme eines solchen Determinismus läßt sich ein Argument aufbieten, das L. W. Beck in einem anderen Kontext ausgearbeitet hat.²¹ (Ich meine sogar, daß es sich nur unter den Voraussetzungen des stoischen Monismus stringent formulieren läßt.) Danach kann es, solange die Selbstverständigung über die eigene Freiheit oder Unfreiheit zur Oikeiosis selbst gehört, gar kein Gesetz geben, aufgrund dessen Handlungen kausal vorhergesagt werden könnten. Ein solches Gesetz müßte aus dem gegebenen Gesamtzustand induziert werden, der meine Dispositionen und die Randbedingungen, unter denen sie wirksam werden, einschließt. Zu dem Gesamtzustand gehört aber die Einsicht in diesen Zusammenhang notwendig dazu. Ein Bewußtseinszustand ist für die Stoiker ein Zustand der von dem ebenfalls materiell verstandenen Pneuma durchdrungenen Ma-

²¹ Vgl. im folgenden L. W. Beck, *Akteur und Betrachter. Zur Grundlegung der Handlungstheorie* (Freiburg/München 1976; engl. 1975) 142ff.

terie. Wenn der Handelnde also um seine Determination weiß, ändert sich damit auch der Gesamtzustand hinsichtlich der Anordnung des Pneumas, auf den sich das Gesetz bezieht. Es müßte ein neues Gesetz induziert werden, das eben diese Einsicht mit in Rechnung stellt. Für dieses neue Gesetz gilt aber das gleiche, es kann in der Einsicht des Handelnden eingeholt und ad absurdum geführt werden. Durch seine Einsicht ist dieser stets in einem anderen Zustand, als der, auf den sich der allwissende Zeus bezieht. Mit der von der Stoa geforderten Einsicht in die natürlichen Zusammenhänge, nimmt sich der Handelnde selbst von dem Kausalgesetz aus, da er der Gottheit einen Schritt voraus ist.

Es ist gut vorstellbar, daß dies ein stoisches Argument war. Denn erst vor dem so rekonstruierten Hintergrund wird die Forderung nach Einsicht in den natürlichen Gesamtzusammenhang überhaupt als moralisches Postulat verständlich. Die in der Oikeiosis eingeschlossene Einsicht sowie die damit verbundene Selbsterkenntnis ist die Bedingung der Freiheit, wie sie die Stoiker verstanden.

Nach dem Scheitern eines teleologisch konzipierten Naturalismus bleibt auf der Suche nach einem konsistenten Argument, wenn die Auflistung der Behauptungstypen vollständig ist, nur noch die Möglichkeit, die apriori-normativen Behauptungen mit einer Leitfunktion zu versehen.

III.

Diese unvermeidliche Vorklärung hat eine Schwierigkeit beseitigt, die das Verständnis der Basistexte belastet. Zunächst Diogenes Laertius, VII, 85 ff.²²

„85. Der erste Impuls [ὄρμη], der sich in einem Lebewesen regt, so sagen sie [die Stoiker], sei der zur Selbsterhaltung; die Natur mache es von Anfang an mit sich vertraut [οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀτ' ἀρχῆς], wie Chrysipp im ersten Buch *Περὶ τελῶν* sagt: für jedes Lebewesen sei seine erste, ihm von sich aus zugewiesene Angelegenheit [πρῶτον οἰκείον] seine eigene Konstitution [σοῦτασιν] sowie das Bewußtsein [συνειδηοῖν] davon. Denn daß die Natur das Lebewesen sich selbst entfremde, oder daß sie es, nachdem sie es einmal geschaffen hat, weder sich entfremde [ἀυτοτριῶσαι] noch mit sich selbst vertraut mache [οἰκειῶσαι], ist unwahrscheinlich. Es bleibt also nur festzustellen, daß sie es, nachdem sie es geschaffen hat, mit sich selbst vertraut gemacht hat [οἰκειῶσαι]. Deshalb wehrt das Lebewesen alles ihm Schädliche ab und nimmt alles ihm Nützliche [τά οἰκεία] an.

86. [...] Da aber den Lebewesen überdies auch noch der Impuls zuteil geworden sei, durch dessen Mitwirkung sie zu den ihnen eigentümlichen Dingen [τά οἰκεία] fortschreiten, bestehe das, was der Natur gemäß ist [κατὰ φύσιν], darin, den Impuls entsprechend auszurichten. Da im Blick auf eine vollkommener Ordnung den vernünftigen Wesen die Vernunft verliehen worden sei, so sei das Leben gemäß der Vernunft [κατὰ λόγον] eben das ihnen Naturgemäße. Denn die Vernunft tritt als Bestimmungsinstantz des Impulses hinzu.

87. Deshalb erklärte als erster Zenon in seinem Buch *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως* das mit der Natur übereinstimmende Leben zum Ziel, was soviel heißt wie: gemäß der Tugend leben. Denn zu dieser leitet uns die Natur [...] Wiederum ist das Leben gemäß der Tugend identisch mit dem Leben gemäß der Erfahrungseinsicht in die natürlichen Vorgänge, wie Chrysipp im ersten Buch *Peri telon* sagt. Denn unsere Naturen sind Teile des Weltganzen.

²² Zugrunde liegt die Übersetzung von O. Apelt (in der Philosophischen Bibliothek). Sie wurde von mir, wo sie ungenau schien, verbessert; gelegentlich habe ich die Verbesserungen von Graeser, a. a. O. 218ff., übernommen.

88. Daher stellt sich als Endziel das der Natur folgende Leben dar, d. h. das der eigenen Natur wie der des Weltganzen folgende Leben, wobei man nichts tut, was von der Weltvernunft mit einem Verbot belegt ist; diese aber ist die aufrechte Vernunft, die alles durchdringt und identisch ist mit Zeus [...]"

Bereits eine erste noch kursorische Lektüre läßt drei Feststellungen und darauf aufbauende Schlußfolgerungen zu:

1) Die Oikeiosis ist nicht mit der Selbsterhaltung identisch; diese wird vielmehr als Ergebnis der Oikeiosis dargestellt. Die Übersetzung Apelts macht diesen abgeleiteten Sinn deutlich: die Selbsterhaltung ist die erste Angelegenheit eines jeden Lebewesens, die es sich selbst zuweist. Die Handlung des Zuweisens ist schon Oikeiosis, nicht erst die daraus folgende Selbsterhaltung. Darüber hinaus wird diesem Lebewesen ein Bewußtsein von eben dieser Oikeiosis zugesprochen. Beide Sachverhalte wird man schwerlich anders interpretieren können als ein ursprüngliches Selbstverhältnis eines Lebewesens, das in allen Akten der Selbsterhaltung schon vorausgesetzt ist.

Ein solches Selbstverhältnis entzieht sich der empirischen Beobachtung, zumindest der von außen. Weiterhin gilt, daß in allen Fällen, in denen Verhalten als ein Fall von Selbsterhaltung gedeutet wird, ein Selbst unterstellt wird, dem als Agens dieses Verhalten von außen nur dann zugeschrieben wird, wenn es sich dieses Verhalten auch selbst, d. h. in der Innenperspektive zuschreiben kann, sei es auch in noch so dumpfer Weise. Auch Tiere verfügen nach Meinung der Stoiker über eine Art von Selbstwahrnehmung (*synaisthesis*): sie bildet den Grund dafür, von *Selbsterhaltung* und nicht von irgendeiner beliebigen Aktivität des Lebewesens zu sprechen.²³

2) Der Konstatierung von Reflexivität²⁴ folgt ein Gedankenexperiment, in dem zwei Möglichkeiten erwo-gen und zurückgewiesen werden: es wird eine Natur vorgestellt, die *erstens* die Oikeiosis zur Selbstentfremdung (p) umpolt, und *zweitens* die Lebewesen weder zur Selbstbefreundung (q) noch zur Selbstentfremdung (p) einrichtet. Beide Experimente gehen offenkundig negativ aus. Es wäre kurzschlüssig, als logische Struktur der argumentativen Verknüpfung folgendes Schema anzusetzen: 1) nicht p; 2) entweder p oder q; 3) also q.²⁵ Denn für 2) müßte gelten, daß es ein Drittes nicht gibt. Genau diese Voraussetzung kann aber nicht gemacht werden, weil es durchaus vorstellbar ist, daß die Natur gegenüber der Alternative: Selbstbefreundung oder Selbstentfremdung gleichgültig bleibt, indem

²³ Die philologische Frage, ob in dem zitierten Text der Ausdruck *syneidesis* durch *synaisthesis* zu ersetzen ist, muß hier offen bleiben. Daß die Stoa in der Selbstwahrnehmung der Tiere auch ein begriffliches Moment mitgedacht hat, das den Gebrauch von *syneidesis* philosophisch rechtfertigt, geht klar aus dem Sprachgebrauch von Seneca, 121, 9 hervor: Seneca unterstellt hier auch den Tieren eine angeborene *notitia* der jeweiligen *constitutio*. Vgl. auch die Verwendung von *scientia* (121, 19) in einem analogen Kontext.

²⁴ Die Behauptung von Inwood (1983), a. a. O. 195, die Texte würden keinerlei Spuren von Reflexivität aufweisen, ist schon in bezug auf Diogenes Laertius unverständlich. Erst recht gilt dies im Blick auf die Belege bei Cicero und Seneca.

²⁵ Dies behaupten Long und Sedley in ihrem Kommentar zu dieser Stelle. Vgl. A. A. Long und D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Bd. I, 351.

sie einem anderen Prinzip folgt. Die Negation der Prämisse 2) muß also unabhängig von der Geltung von 1) erfolgen.

Die Geltung der ersten Prämisse ist unstrittig, da die erste Erwägung leicht als selbstdestruktiv zu durchschauen ist: eine Natur, die Lebewesen hervorbringt, die sich auf das ihnen Schädliche hin ausrichten, zerstört sich letztlich selbst. Eine solche Natur läßt sich nicht einmal widerspruchsfrei denken.

Das Ergebnis des zweiten Gedankenexperiments dagegen: die Erwägung einer Natur, die Lebewesen hervorbringt, die weder auf Selbsterhaltung noch auf Selbstentfremdung hin angelegt sind, sondern sich indifferent gegenüberstehen, liegt keineswegs klar zutage. Eine solche Natur läßt sich nämlich durchaus vorstellen: sie würde sich nicht schon selbst zerstören, bloß weil ihren Lebewesen jede Oikeiosis mangelt. Wie ein Blick auf das epikureische Konzept lehrt, von dem sich dieses Textstück ja ausdrücklich absetzt, können andere Mechanismen wie der Impuls zur Lust die Funktion der Oikeiosis durchaus ersetzen. Warum ist für Chrysipp eine solche Natur nicht annehmbar? Welcher weiteren Annahme widerstreitet eine solche Vorstellung?

Der Widerstreit in dem zweiten Teil des Gedankenexperiments entsteht, wenn folgende Behauptung interpoliert wird: Die Natur bzw. die Vernunft ist der Struktur nach selbst als Oikeiosis anzusprechen, d. h. sie ist durch die Momente der Reflexivität und Impulsivität zu charakterisieren. Erst unter dieser Voraussetzung wird schlüssig, warum es, wie es im Text heißt, nicht zu erwarten steht, daß die Natur Lebewesen hervorbringt, die sich indifferent gegenüberstehen. Eine solche Natur wäre zwar widerspruchsfrei denkbar; sie wäre aber nicht mit der ihr beigelegten normsetzenden Kraft in Übereinstimmung: sie definiert ja allererst das, was *homologia* sein soll. In der Selbstanwendung dieser Norm ergibt sich, daß eine Natur bzw. Vernunft zuvörderst mit sich selbst übereinstimmen muß. Wenn sie nach dem Modell der Oikeiosis gedacht wird, dann müssen auch die von ihr hervorgebrachten Lebewesen von dieser Art sein. Die Oikeiosis tritt also in einer Doppelrolle auf: in der Gestalt der Weltvernunft ist sie Norm; als Handlung bzw. Handlungsstruktur vernünftiger Lebewesen folgt sie einer Norm. Erst aufgrund dieser in den Text einzusetzenden Annahme über die Struktur dieser Vernunft bzw. Natur wird der Schluß auf die Oikeiosis der Lebewesen bündig.

3) Der weitere Text versucht dann diese beiden schrittweise zu entwickelnden Theoreme, nämlich Oikeiosis als selbstreflexive Handlungsstruktur der Lebewesen und Oikeiosis als ursprüngliche Handlung der Weltvernunft im Begriff des naturgemäßen Lebens, das ein vernunftgemäßes Leben sein soll, in Übereinstimmung zu bringen. Die Idee einer Oikeiosis der Weltvernunft ist dabei als notwendige Bedingung der Oikeiosis als Handlungsstruktur vernünftiger Wesen zu denken. Das Argument, in dem beide Theoreme miteinander verknüpft werden, bildet also einen dritten Schritt der Explikation der Oikeiosis-Lehre. Ich meine, daß die Abfolge dieser drei – unterschiedliche Begründungsniveaus beschreibenden – Schritte die Beweisidee der Oikeiosis-Lehre darstellt, wie sie vermutlich schon Zenon, spätestens Chrysipp ausgearbeitet haben muß.

IV.

1. Oikeiosis als Selbstverhältnis des handelnden Lebewesens

Die Stoiker analysieren eine Handlung als prozessualen Zusammenhang dreier Momente.²⁶ *Erstens* qualitativ: dem Handeln liegt eine Vorstellung [phantasia] zugrunde, der es folgt. *Zweitens* energetisch: das Handeln beruht auf einem Impuls [horme], der die Vorstellung (Handlungsplan) verwirklicht. Und *drittens* regelhaft: der Impuls unterliegt der Zustimmung [synkatathesis], die wiederum nach einer Regel gegeben wird, etwa: „Stimme zu, wenn es der Selbsterhaltung nützt.“

Die Zustimmung ist also der Schlüsselbegriff. Nun wird eine Zustimmung nur Propositionen (einer Teilklassse der sogenannten lekta) gegeben. Die Stoiker entwickeln deshalb ein in logischen und linguistischen Termini formulierbares Modell, das die Handlung letztlich als das Ergebnis eines Imperativs an den Handelnden erklärt. Der Imperativ repräsentiert den Impuls, der sich auf den prädikativen Gehalt der Proposition richtet, zu der die Zustimmung erfolgt.²⁷

Es gibt nach Auffassung der Stoiker keine nicht-rationalen seelischen Momente, die mit den rationalen konfliktieren könnten. Die drei unterschiedenen Momente verschmelzen im praktischen Kontext in eine urteilende Stellungnahme zu dem, was uns nützlich, oder im Fall einer Ablehnung zu dem, was uns schädlich ist.

Die Oikeiosis ist auf diese Handlungsanalyse hin entworfen, genauer gesagt: sie bildet die Handlungsstruktur, die in jedem konkreten Handlungsvollzug realisiert wird. Ciceros Text (III, 16)²⁸ ist hier deutlicher:

„Gleich vom Augenblick seiner Geburt an – und davon muß man ausgehen – macht sich ein Lebewesen mit sich selbst vertraut [ipsum sibi conciliari] und orientiert sich auf seine Selbsterhaltung hin [commendari ad se conservandum], auf seine Konstitution und auf die Wertschätzung der Dinge, die zur Erhaltung dieser Konstitution dienen [ad sum statum eaque, quae conservantia sunt eius status, diligenda]; aber es weist seinen Untergang von sich [alienari] und all die Dinge, die diesen herbeizuführen scheinen. Den Beweis dafür sehen sie [die Stoiker] darin, daß die kleinen Wesen, noch ehe sie mit Lust oder Schmerz in Berührung kommen, nach dem verlangen, was ihnen zuträglich ist [salutaria appetant], das Gegenteilige [contraria] aber von sich weisen. Das wäre nicht so, wenn sie nicht auf ihre Konstitution [status] bedacht wären und ihren Untergang nicht fürchteten. Nun wäre es aber unmöglich, nach etwas zu verlangen, wenn sie nicht ein Gefühl von ihrer Existenz hätten [nisi sensum haberent sui] und daher sich selber liebten [se diligenter]. Daraus muß man einsehen [intelligi debet], daß der Anfang ‚allen Handelns und Begehrens‘ von der Selbstliebe abgeleitet ist [principium ductum esse a se diligendo].“

²⁶ Vgl. bes. Sextus Empiricus, Adv. Math. VIII, 197ff.; SVF II, 72 ff.

²⁷ Inwood, bes. 64. Der Impuls ist dann jenes von der Zustimmung kontrollierte Ereignis, das die Lücke zwischen praktischem Wissen und Handeln überbrückt. Er kann im linguistischen Modell als Aufforderung verstanden werden, die der Handelnde an sich selbst richtet.

²⁸ Ich orientiere mich im folgenden an der sehr eleganten, manchmal aber undeutlichen Übersetzung von K. Atzert in der zweisprachigen Artemis-Ausgabe, die ich, wo mir dies – wie im Fall von III, 16 – unabdingbar schien, verbessert habe.

Cicero beschreibt die Oikeiosis²⁹ formelhaft als *ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum*, was man ebenso formelhaft mit *Sich-Orientieren auf Selbsterhaltung* wiedergeben kann. Dem *qualitativen* Moment entspricht der *sensus sui*, die Vorstellung, die der Handelnde mehr oder weniger deutlich von sich hat. Im Fall der vernünftigen Lebewesen ist das die begriffliche Vorstellung von sich als dem Selbst der Selbsterhaltung, das Bewußtsein [syneidesis], das im Text von Diogenes Laertius angesprochen wird. Dem *energetischen* Moment entspricht der Impuls zur Selbsterhaltung, der in Ciceros Text auch als *se diligere*, d. h. als Selbstliebe oder Selbstinteresse wiedergegeben wird. Das dritte, *regelmäßige* Moment wird durch Affirmation der eigenen Konstitution (*status* als Entsprechung zu dem griechischen *systemasis*, das Seneca mit *constitutio* wiedergibt) gebildet.

Es kommt in diesem Kontext alles darauf an, den Ausdruck „Konstitution“ richtig zu verstehen. Welchen Sinn sollte es haben, daß sich ein Lebewesen die Aufgabe, seine jeweilige biologische Verfassung zu erhalten, eigens zuweist? Zumindest für die vernünftigen Lebewesen muß doch gelten, daß es sich zu dieser in einer freien Zustimmung verhalten kann. Die freie Zustimmung aber impliziert auch die Möglichkeit einer Ablehnung. Wie kann man aber seine biologische Verfassung negieren?

Daß mit dem Ausdruck *status* und seinen Äquivalenten keineswegs nur die jeweilige biologische Verfassung eines Lebewesens gemeint sein kann, geht klar aus Senecas Text (121, 5) hervor: der Sinn für die eigene Konstitution zeigt sich nach Seneca am meisten daran, daß die Lebewesen ihre Glieder richtig bewegen, der Künstler seine Werkzeuge mit leichter Hand gebraucht, der Kapitän sein Schiff sicher steuert. Die Konstitution beschränkt sich keineswegs auf das Vorhandensein eines natürlichen oder künstlichen Instrumentariums; sie schließt das Wozu dieses Instrumentariums ein. Sie ist, kurz gesagt, die Tauglichkeit für die jeweiligen Zwecksetzungen, die der Handelnde verfolgt. Erst die eigene Konstitution als *oikeion*, d. h. als ausdrücklich affirmierte Konstitution, hat nach Seneca eine „freie Handhabung der Glieder“ zur Folge (121, 9). Jedes Lebewesen weiß „wie es mit sich umgehen muß“ (ebd.). Die Oikeiosis verleiht dem natürlichen Faktum bzw. dem faktisch vorhandenen technischen Geschick also eine neue Qualität: die der Selbstverständigung über die jeweilige Zwecksetzung als Handlungsmöglichkeit. In diesem Horizont erscheinen dann die Dinge als *oikeia* oder *allogria*, als zweckentsprechend oder zweckfremd.

Seneca macht sich nun selbst folgenden Einwand: Wie kann sich das Kleinkind die Konstitution eines vernünftigen Wesens zueignen, obwohl es noch nicht ver-

²⁹ Die Aufschlüsselung der einzelnen Momente, die Engberg-Pedersen, a. a. O. 151 anbietet, ist verschoben. Er läßt das erste Moment aus und beginnt seine Reihe mit *se diligere*. Das zweite Moment ist dann *suum statum*, als drittes Moment führt er *eaque, quae conservantia sunt eius status* an: die Dinge, die der Selbsterhaltung dienen, d. h. die *oikeia*, von denen Diogenes Laertius spricht (VII, 85). Die Dinge selbst sind jedoch kein Moment einer Strukturbeschreibung der Handlung; sie gelangen erst im Rahmen der Zwecksetzung zur Präsenz, die qua Impuls auf sie ausgeht. Diese Zwecksetzung aber ist im Begriff des *status* mitgemeint.

nünftig ist? Damit reagiert er auf das Problem, daß die Konstitution, die das Lebewesen affirmiert, einer Entwicklung unterworfen ist. Jedes Alter hat seine eigene Konstitution, die es sich zueignet; jedes Alter verständigt sich über sich selbst im Hinblick auf seine Zwecksetzungen. Darin, daß sich also der Jüngling nicht die Konstitution des Erwachsenen zueignet oder umgekehrt, erkennt Seneca das Naturgemäße (*secundum naturam*) (121, 16).³⁰

„Jedes Alter ist anders, das des Kleinkindes, des Knaben, des Heranwachsenden, des Greises. Dennoch bin ich derselbe [idem sum], der ich als Kleinkind, als Knabe, als Heranwachsender war. Obwohl also jedes Alter eine andere Verfassung hat, ist die Aneignung [*conciatio*] der eigenen Verfassung dieselbe [eadem est]. Denn die Natur macht mich mir nicht als Knabe, als Jüngling oder als Greis, sondern als mich selbst vertraut [Non enim puerum mihi aut iuvenem aut senem, sed me natura commendat].“ (121, 16)

Die Oikeiosis, so fordert Seneca, muß allerdings dieselbe in allen Phasen und allen Zueignungsakten sein, andernfalls ist die Kontinuität der Entwicklung nicht gewährleistet. Die zeitliche Abfolge der angeeigneten Konstitutionen hat ein invariantes Selbst zur Voraussetzung, das sich nicht mit der jeweiligen Konstitution wandelt. Seneca faßt es als Bezugspunkt „worauf anderes bezogen wird“ [*debet enim aliquid esse ad quod alia referantur*] (121, 16). Das in der Formel *ipsum sibi conciliari* angesprochene Selbst geht nicht in der jeweiligen Konstitution auf; es ist selbst nicht zeitlich, begleitet aber alles Zeitliche als ständiger logischer Bezugspunkt. Er ist die Bedingung dafür, daß sich in allem, worauf sich ein Lebewesen richtet, es sich zugleich auf sich selbst richtet.

Wenn die Analyse der Handlungsstruktur anhand des beschriebenen qualitativen, energetischen und regelhaften Aspekts richtig war, dann muß sich diese Differenzierung hier wiederfinden. Tatsächlich spricht Seneca von einem *sensus* als *qualitativo* einheitlichem Selbstgefühl, das allen Lebewesen als Konstituens ihres Verhaltens notwendig zukommt: „Es ist nämlich notwendig, daß sie [die Lebewesen: *animalia*], das fühlen [*id sentiant*], wodurch sie auch anderes fühlen.“ (121, 12) Erst unter dem *energetischen* Aspekt des Impulses wird dieses unmittelbare Selbstgefühl als Selbst interpretierbar, das sich auf sich als Gegenstand eines Interesses richtet. Das in der Oikeiosis-Formel angezeigte Besitzverhältnis beschreibt nach Seneca nämlich nicht ein Selbst, das sich zufällig zu einem Gegenstand distanziert, sondern in diesem Verhältnis für sich Sorge trägt: *mei curam ago* (121, 17) bzw. sich wertvoll ist: *sibi carus est* (121, 14). Diese Reflexivität der Selbstfürsorge bzw. des Selbstwertes darf nicht als possessives Selbstverhältnis mißverstanden werden. Es ist das Selbst als Selbst, das sich in einer ursprünglichen Handlung auf sich hin orientiert: *primum sibi ipsum conciliatur animal* (121, 17). Will man diesen Aspekt der Systematik zufolge als *regelhaftes* Moment der Zustimmung beschreiben, dann kann dies nur so wiedergegeben werden: orientiere dich in deinem Verhalten auf dich selbst hin, weil du nur so der Bezugspunkt in all den Verhaltensweisen sein kannst, die der Selbsterhaltung dienen oder schaden. Die zum zweiten Analyseschritt überleitende Frage ist dann: Wie

³⁰ Die Übersetzung des Seneca-Textes stammt von mir.

kommt diese ursprüngliche Reflexivität zustande? Ist mit ihrer Beschreibung die Oikeiosis erschöpfend dargestellt?

2. Oikeiosis als Handlung der Weltvernunft

Dieser zweite Analyseschritt entwickelt weder ein teleologisches Argument noch untersucht er Behauptungen wie: Jedes Lebewesen strebt nach Selbsterhaltung. Behauptungen wie diese werden vielmehr erst im Lichte der in diesem Schritt zu entfaltenden Annahmen interpretierbar. Der zweite Schritt besteht also in der konstruktiven Einführung eines Natur- bzw. Vernunftbegriffs, der, wie das bei Diogenes Laertius zitierte Gedankenexperiment verdeutlicht, als Begründungsinstanz der personalen Oikeiosis gedacht ist. Der scheinbar einfache Sachverhalt, wie ihn Diogenes Laertius mit der Behauptung beschreibt: die Natur macht jedes Lebewesen mit sich selbst vertraut (VII, 85) gewinnt deutlichere Konturen erst auf dieser Folie.

Daß die Stoiker die Selbstbeziehung des Menschen unter die Natur als Agens subsumierten, geht aus der Parallelstelle bei Seneca hervor: das *ipsum sibi conciliari*, wie es Cicero und Seneca gemeinsam verwenden, wird hier im Kontext des Problems der Identität der Oikeiosis in den verschiedenen Lebensaltern als: *mibi [...] me natura commendat* (121, 16) expliziert, was man deutlicher noch mit: „Die Natur stiftet eine vertrauliche Beziehung zwischen mir und mir“ übersetzen kann.

Diese Stelle ist insofern auffällig, als sie abweichend von der sonst üblichen medialen bzw. passivischen Form von *oikeiousthai* bzw. *conciliari* und *commendari* eine Aktiv-Konstruktion mit der Natur als dem grammatischen und logischen Subjekt verwendet. Das gibt uns einen Hinweis darauf, wie sich die Stoiker die Lösung der mindestens seit Platon bekannten Paradoxien der Selbstbeziehung dachten. Im Charmides (168 e) führt Platon am Beispiel des Selbsthörens das Scheitern des Versuchs vor, durch die Beziehung auf sich selbst Bestimmtheit zu gewinnen. Der Bezug eines solchen Selbst auf sich setzt doch voraus, daß bekannt ist, woraufhin der Bezug zu erfolgen hat. Die Vertrautheit mit sich schließt ein Wissen mit ein, daß ich es bin, der sich in einem Selbstgefühl gegeben ist.³¹

Die Einführung einer Natur als einer unabhängigen dritten Instanz, die das *me* auf das *mibi* so bezieht, daß sie eine ursprüngliche Vertrautheit stiftet, läßt die Paradoxien des Selbstbezugs gar nicht erst entstehen. Deshalb ist der zumindest implizite Rekurs auf die Natur in der Formel des *ipsum sibi conciliari* unverzichtbar. Oikeiosis wäre ohne dieses fundierende Moment nicht in konsistenter Weise zu konzipieren. Dennoch beschreibt diese Konstruktion keine Teleologie im Sinne des Aristoteles mehr; eher handelt es sich um eine im Lebewesen als Subjekt „invertierte Teleologie“. Die Natur bzw. Weltvernunft als Stifterin der Selbstbe-

³¹ Vgl. D. Henrich, Selbstverhältnisse (Stuttgart 1982) 114, unter ausdrücklichem Bezug auf Diogenes Laertius, VII, 85.

ziehung ermöglicht die Selbstaneignung des Lebewesens, dessen Selbstsein sich zwar nicht diesem selbst verdankt, das sich aber – dies ist im folgenden Schritt zu zeigen – dazu aufgefordert sieht, die Oikeiosis der Weltvernunft nachzuvollziehen. Die auf diese Weise begründete Reflexivität ist für sich genommen ein leerer Begriff, aus dem sich nichts ableiten läßt. Sie wurde in diesem Schritt auch nur als eine notwendige Bedingung für das Funktionieren der handlungstheoretisch analysierten Oikeiosis aufgewiesen.

3. Oikeiosis als unbedingte Orientierung

In einem dritten Schritt ist nun die Frage zu beantworten: warum ist es überhaupt notwendig, die Oikeiosis zu vollziehen? Warum soll überhaupt Oikeiosis sein? Eine solche Frage stellt sich nicht für Tiere: hier wird sie durch den Instinkt beantwortet. Sie stellt sich aber um so dringlicher für vernünftige Lebewesen, denen es prinzipiell freisteht, einer Handlung zuzustimmen oder nicht. Das diesen Lebewesen Naturgemäße ist nach Diogenes Laertius das „Leben gemäß der Vernunft [...] Denn die Vernunft tritt als Bestimmungsinstanz des Impulses hinzu.“ (VII, 86)

In äußerster Verkürzung führt Diogenes Laertius in dem zitierten Text unter Berufung auf Zenon und Chrysipp den Bogen wieder zurück zum Ausgangspunkt: das mit der Natur übereinstimmende Leben ist Tugend. Tugend aber ist identisch mit dem „Leben gemäß der Erfahrungseinsicht in die natürlichen Vorgänge“ (VII, 87). In dieser Engführung erscheint das Verhältnis von Weltvernunft und Sittlichkeit als ein analytisches Verhältnis. Die Einsicht in die „natürlichen Vorgänge“ und die auf diese Einsicht hin erfolgende Zustimmung wären dann Folge einer Disposition dieser Vernunft. Daß diese Deutung falsch sein muß, hat das Argument gegen den Determinismus gezeigt.

Auch hier bietet der Text bei Cicero eine nicht nur ausführlichere, sondern argumentativ strenger durchgearbeitete Darstellung:

„Nachdem nun die ersten Impulse [initiis] der Natur dahingehend festgestellt sind, daß es gilt alles Naturgemäße um seiner selbst willen anzunehmen, das Gegenteilige aber abzulehnen, stellt sich zunächst die Aufgabe [officium] – mit officium gebe ich das griechische [kathekon] wieder –, sich in seinem natürlichen Zustande zu halten [ut se conservet in naturae statu], sodann an allem festzuhalten, was naturgemäß ist, und das Gegenteilige zu verwerfen. Hat man sich zwischen Wahl und Verwerfung [selectione et reiectione] entschieden, so tritt folgende Lage ein: 1. Die getroffene Wahl verpflichtet zu entsprechendem Handeln. 2. Die getroffene Wahl behält Gültigkeit und Dauer. 3. Die getroffene Wahl bleibt bis ans Ende in konstanter, unverbrüchlicher Übereinstimmung mit der Natur, und darin liegt schließlich die erste vernunftgemäße Einsicht [intellegi] in das, was im wahren Sinne sittlich gutes Handeln genannt werden kann und als solches seinen Anfang nimmt.“ (III, 20)

Cicero bringt nun an dieser Gelenkstelle als neuen Begriff den der Pflicht (officium) ins Spiel. Dem Begriff ist hier jedoch nur dann ein Sinn abzugewinnen, wenn sich das Naturgemäße nicht als naturwüchsiges Geschehen dispositionell festgelegter Verhaltensweisen vollzieht, sondern als Aufgabe erscheint, die getan oder nicht getan werden *kann*, weil sie nur getan werden *soll*: es gilt, „das Natur-

gemäß um seiner selbst willen [propter se]“ (III, 20) anzunehmen. Die Orientierung der Handlungszwecke auf das Naturgemäße ist Sache des *intellegere*: der vernunftgemäßen Einsicht in das, was die sittliche Qualität des Handelns ausmacht.

Zu diesem Ziel muß sich das vernünftige Lebewesen freilich erst einmal selbst auffordern. Der erste Analyseschritt zeigte bereits, daß jede Handlung als Befolgung eines Imperativs erklärbar ist, den der Handelnde an sich selbst richtet. Folgt er dieser Selbstaufforderung, d. h. hat der Handelnde sich zwischen der prinzipiellen Alternative entschieden und das Naturgemäße gewählt, dann gelten für alles folgende die von Cicero aufgelisteten Handlungsmaximen. Daß die grundsätzliche Entscheidung für das Naturgemäße auch zu entsprechendem Handeln verpflichtet, daß sie Geltung für alle folgenden Handlungen beansprucht und daß diese invariante Gültigkeit die des Naturgemäßen ist, folgt analytisch aus der einmal getroffenen Entscheidung. Wer die einmal frei gewählte Übereinstimmung mit der Natur aufhebt, kann seine Handlungen nicht mehr als Handlungsgeschichte eines einheitlichen „Selbst“ begreifen. Das heißt aber nicht, daß das Naturgemäße und das Vernunftgemäße identisch sind. Die durch ein vernünftiges Lebewesen frei herbeigeführte Übereinstimmung mit der Natur folgt nicht analytisch aus der Natur dieses vernünftigen Lebewesens. Oikeiosis als unbedingte Orientierung an der Natur wird zwar ihrer selbstreflexiven Struktur nach durch diese Natur ermöglicht, ist aber selbst keine naturnotwendige Handlung, sondern die freie Zustimmung eines „Selbst“ zur Übereinstimmung mit der Natur. Die Handlungsmaximen sind also solche des „Selbsthandelns“.³²

Aber nicht nur die Relation auf das Naturgemäße, sondern auch der Inhalt des Naturgemäßen nimmt in der Selbstreflexivität der Oikeiosis eine andere Gestalt an. Die Einsicht in den Gesamtzusammenhang der Dinge soll ja unserem zuvor aufgestellten Postulat zufolge in der Konzeption dieses Gesamtzusammenhanges mit berücksichtigt werden. Das Naturgemäße muß deshalb ein der Handlung immanentes Ziel sein. Die eingesehene Übereinstimmung mit der Natur ist eine qualitativ andere als die instinkthaft vollzogene. Cicero beschreibt sie als „Ordnungsgesetz für das Handeln [rerum agendarum ordo]“ und als „das Walten einer Harmonie <zwischen Denken und Handeln>, die der einsichtige Mensch viel höher einschätzt „als alles, wozu er bisher <nur instinktmäßig> sich hingezogen fühlte. Aus dieser vernunftgemäß gewonnenen Einsicht schließt er, daß hierin das höchste, an sich schätzens- und begehrenswerte Gut liegt.“ (III, 21)

Die Übereinstimmung (*convenientia*) – der Ausdruck entspricht dem griechischen *homologia* – auf die hin alles Handeln ausgerichtet werden soll, ist die Sittlichkeit (*honestum*). Sie beinhaltet nicht nur Einsicht, sondern wird auch nur in der Einsicht gewonnen. Diese Reflexivität läßt sich auf das Beweisverfahren übertragen.

Engberg-Pedersen deutet den Übergang von der abstrakten Strukturformel

³² Dieser Ausdruck ist in bewußter Anlehnung an den Sprachgebrauch Kants in § 40 der „Kritik der Urteilskraft“ gebraucht. Kant spricht hier von den Maximen des Selbstdenkens, des An-der-Stelle-jedes-anderen-Denkens und des Jederzeit-mit-sich-selbst-einstimmig-Denkens.

(III, 16) zu der Selbstreflexion des vernünftigen Lebewesens (III, 21) als Wechsel von einem objektiven zu einem subjektiven Standpunkt.³³ Damit, so möchte man Engberg-Pedersen verstehen, leitet Cicero ein *argumentum ad hominem* ein: Ist einmal akzeptiert, daß das oberste Ziel für vernünftige Lebewesen nur in der beschriebenen *homologia* bestehen kann, dann muß ich als Individuum dieses Ziel auch für mich übernehmen. Das „Selbst“, von dem bislang die Rede war, ist nur dann richtig verstanden, wenn sich jeder Sprecher darunter subsumiert. Nach Engberg-Pedersen verknüpfen die Stoiker den Inhalt der Untersuchung mit der Tatsache, daß jemand in eben diese Untersuchung verwickelt ist.³⁴

Dieses Argument läßt sich mit den methodischen Mitteln der Sprachpragmatik³⁵ noch stärker machen: Demnach entstünde ein Selbstwiderspruch, wenn versucht werden sollte, den propositionalen Gehalt der Untersuchung, nämlich die Einsicht in das wahre Gut, d. h. die *homologia* zu bestreiten. Man müßte die Widerlegung zwangsläufig mit den in dieser Einsicht entwickelten Mitteln formulieren. Und es entstünde eine *petitio principii*, wollte man versuchen, diese Einsicht in einer deduktiven Schrittfolge zu begründen. Denn das Argument, das die *homologia* als oberstes Gut begründet, setzt voraus, daß sie um ihrer selbst willen gewollt wird.

Indes, diese Interpretation, so schlüssig sie zu sein scheint, findet keine Stütze im Text. Dabei wäre es für Cicero ein leichtes gewesen, den fraglichen pragmatischen Selbstwiderspruch herzustellen. Die Dialogform, in der die Untersuchung dargeboten wird, drängt eine solche Demonstration geradezu auf. Doch nichts dergleichen erfolgt. Statt dessen fügt Cicero unmittelbar vor der zitierten Ableitung des höchsten Zieles eine Zwischenbemerkung ein, die eine weiterreichende Argumentationsmöglichkeit eröffnet:

„So wie du sagst, ist es. [...] Über Dinge <wie wir sie hier behandeln>, mit schönen Worten reden zu wollen, ist kindisch, sie schlicht und durchsichtig darzulegen zu können, ist Sache eines gebildeten und einsichtsvollen Mannes [intelligentis viri].“ (III, 19)

Die Bemerkung weist zugleich vor und zurück. Sie weist auf die zuvor getroffene Feststellung zurück, daß begriffliche Erkenntnis (*comprehensio*) und ebenso ihr systematischer Gebrauch in den Wissenschaften, als Selbstwert (*propter se*) gewollt wird. In der Erwähnung des gebildeten und einsichtsvollen Mannes, d. h. eines Mannes, der ein Interesse an seiner Vernunft nimmt, weist die Zwischenbemerkung auf die nun folgende Untersuchung der zu erzeugenden Einsicht (*intellegere*) in das höchste Gut vor, das um seiner selbst willen gewollt wird.

Auch hier liegt die Schlußfolgerung nahe: wer sich einmal auf begriffliche Operationen eingelassen hat, wie in dieser Untersuchung, hat etwas um seiner selbst willen getan; er hat einen Selbstwert anerkannt. Wer dies bestreiten wollte, hätte

³³ Engberg-Pedersen, a. a. O. 156.

³⁴ Vgl. ebd. bes. 165 ff.

³⁵ Vgl. K. O. Apel, Das Problem einer philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: B. Kanitscheider (Hg.), Sprache und Erkenntnis (Innsbruck 1976) 55–82.

sich im Bestreitungsversuch in einen Widerspruch verwickelt, da er ja Begriffe in Anspruch nehmen müßte, um sich überhaupt verständlich zu machen. Doch auf dieses Manöver läßt sich Cato, der im Dialog die Position des Stoikers vertritt, gar nicht ein. Und selbst wenn er es sich zunutze gemacht hätte, bliebe doch immer noch die tiefergehende Frage offen: Warum soll kein Widerspruch sein? Es ist, wie aus dem folgenden hervorgeht, offenkundig diese Frage, die Cicero vorranglich beschäftigt, denn der Widerspruch, den er im Bestreitungsversuch der entwickelten Einsicht in das höchste Gut tatsächlich identifiziert, ist nicht der *pragmatische* zwischen dem propositionalen Gehalt der Einsicht und der Tatsache ihrer Bestreitung in einer Behauptung, sondern der *existentielle* Widerspruch in der eigenen Lebensführung.

Die Kunst der Lebensführung ist die Weisheit (*sapientia*): Sie kann nach Cicero „nicht eine beliebige sein, sondern muß nach einer festliegenden Form geregelt werden, und diese sehen wir in der Übereinstimmung und Harmonie <mit der Natur>“ (III, 24). Wie die Kunst des Schauspielers oder des Tänzers, so trägt auch die Kunst der Lebensführung ihr Ziel in sich, freilich mit dem Unterschied, daß nur der Weisheit ein unbedingter Selbstwert zukommt. Indem sie alle Tugenden einschließt, die die Stoiker für die Lebensführung als relevant ansehen, vollendet sich in der Weisheit die mögliche Einsicht in den Gesamtzusammenhang der Weltvernunft. Sie ist das Wissen um die göttlichen und menschlichen Dinge (vgl. SVF II, 36); sie ist dies für die endlichen Vernunftwesen aber nicht extensiv, sondern intensiv als die Einsicht, daß es nur einen einzigen unbedingten Zweck gibt, nämlich den, sich keine anderen unbedingten Zwecke zu setzen, außer den der Einsicht in eben diesen Sachverhalt.³⁶ In der Einsicht verwirkliche ich folglich das, was die Stoiker Tugend nennen (und auch die mir mögliche *eudaimonia*).

In diesem letzten Schritt wird nun das Interesse an der eigenen Vernunft – über den Gedanken des Interesses an mir selbst vermittelt – auf das Interesse an dem Naturgemäßen bezogen: Nur in der beschriebenen Einsicht ist die Aufforderung des *homologoumenos zen* vollkommen verwirklicht, weil sie als Selbstaufforderung verstanden wird, die, ist sie einmal in ihrem Pflichtcharakter eingesehen, auch schon erfüllt ist. Die Handlung, in der diese Einsicht selbst besteht, ist die *Oikeiosis* in der Form, in der die Natur qua Vernunft als handelnd vorgestellt wird, wenn sie eine ursprüngliche Übereinstimmung zwischen mir selbst stiftet: als *wirkliche Selbsttätigkeit* – *Aktualität* im besten Sinn.

Wird dies also eingesehen, wozu die Untersuchung, die Cicero und Cato faktisch anstellen, ja hinführen soll, dann bleibt die *Oikeiosis* nicht mehr formal, sondern wird als unbedingte Aufforderung an jedes Selbst verstanden, die nicht mehr negiert werden kann, ohne sich in der eigenen Lebensführung zu desorientieren. Denn mit der Einsicht ist die *Oikeiosis* als unbedingter Selbstzweck auch dann anerkannt worden, wenn sie nicht befolgt wird. Sie ist das Kriterium für alle Zustimmungen oder Ablehnungen eines Zweckes, also auch für die denkbare Ablehnung des Selbstzweckes. Insofern ist die Einsicht in die *Oikeiosis* – einmal ak-

³⁶ Vgl. M. Hossenfelder, Die Philosophie der Antike. Geschichte der Philosophie, hg. von W. Röd, Bd. III (München 1985) 55.

tualisiert – nicht mehr hintergebar. Gewiß, man kann anders leben, lebt dann aber nicht mehr aus der Aktualität der Oikeiosis, sondern gegen sie. Aktuell bleibt sie in jedem Fall. Auch der Riß, der durch die eigene Lebensführung geht, bestätigt noch ihren Anspruch auf unbedingte Geltung.

V.

Die Modernität dieses Konzepts – um den anderen Sinn von Aktualität wenigstens noch zu erwähnen – ist nicht zu übersehen. Auf dem Selbstverhältnis, wie es die Stoiker unter dem Titel der Oikeiosis analysierten, baut jede Transzendentalphilosophie auf. Der Mensch als Selbstzweck, der in allem, was er will, sich zunächst auf sich selbst bezieht, ist, was die Moderne angeht, wohl zuerst Kants Einsicht gewesen. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sagt Kant in bezug auf den kategorischen Imperativ:

„Der Grund dieses Princips ist: *die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst*. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor.“³⁷

Es mag hier offen bleiben, ob mit dieser Einsicht zugleich das Prinzip gefunden ist, das theoretische und praktische Philosophie in ein und derselben Selbsttätigkeit der Vernunft begründet. Der Horizont unserer heutigen Diskussionen jedenfalls ist durch die mit der Oikeiosis-Lehre vorgegebene Richtung bestimmt.³⁸

Ihre Spuren lassen sich auch bei Heidegger verfolgen. Seine Formel von dem *Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht* weist zurück auf Senecas Formulierung der Sorgestruktur als *curam agere*. Heidegger hat in der Beschreibung des Menschen als „Sorge“ die antiken Wurzeln durchaus anerkannt.³⁹

Vor allem aber – und das scheint mir der wichtigste Zug zu sein – gibt die Oikeiosis-Lehre auch noch der Thematisierung des Freiheitsprinzips in der Moderne die Richtung vor. Das gilt nicht nur für Kant, sondern auch noch für eine Freiheitsphilosophie wie die von Krings.⁴⁰ Die Oikeiosis wurde ihrer einen Dimension nach als ein Unbedingtes herausgestellt, das sich, um überhaupt real zu werden, ein Bedingtes entgegensetzen muß: die jeweilige Konstitution als Inbegriff der biologischen, gesellschaftlichen und technischen Handlungsmöglichkeiten. Das Unbedingte, so läßt sich im Blick auf Krings formulieren, gewinnt seine Realität eben nicht auf unbedingte Weise, denn die vorgegebene Konstitution wird nicht aus der Oikeiosis in absoluter Selbstmacht herausgesetzt, sondern lediglich auf die Oikeiosis als Letztinstanz der Rechtfertigung von Handlungsmöglichkeiten bezogen. Wird diese Aporie von Unbedingtem und Bedingtem zugunsten einer Seite aufgehoben, so droht, das ist auch die Konsequenz der von den Stoikern entwickelten Denkfigur, die absolute Leere der Willkür bzw. die Beliebigkeit eines orientierungslosen Daseins.

³⁷ Kant, Akademie-Ausgabe, Bd. 4, 429.

³⁸ Zu Kant vgl. die Diskussion in G. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie (Frankfurt a.M. 1983) bes. § 10.

³⁹ Vgl. Sein und Zeit, 196ff., wo Heidegger die Cura-Fabel des Hyginus zitiert.

⁴⁰ Vgl. dazu die Aufsatzsammlung: H. Krings, System und Freiheit (Freiburg/München 1980).