

Die frühe stoische Theorie des Werts

KATJA VOGT

Als gut gilt den Stoikern allein Tugend, als schlecht deren Gegenteil. Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Reichtum und Armut sind weder gut noch schlecht, sondern indifferent (*adiaforon*). Unter den indifferenten Dingen haben einige Wert (*axia*) und sind deshalb vorzuziehen, andere haben Unwert (*apaxia*) und sind deshalb zurückzuweisen.¹ Ohne die Theorie des Werts wäre unverständlich, wie der Weise zwischen konkreten Handlungsoptionen abwägt. Entscheidungen, die auf nichts anderes bezugnehmen als darauf, dass die Tugend gut und ihr Gegenteil schlecht ist, erscheinen kaum möglich. Wären die Dinge, die mit der Lebensführung zu tun haben (*quae ad vitam degendam pertinerent*) völlig unterschiedslos, so ließe sich keine Aufgabe für die Weisheit finden: es müsste nicht ausgewählt werden (Cicero, *De fin.* 3.50; SVF 1.365; LS 58I). Insofern die Dinge der Lebensführung sich jedoch in ihrem Wert unterscheiden, gibt es eine spezifische Leistung und Aufgabe der Weisheit – das Aus- und Abwählen von Dingen mit mehr oder weniger Wert bzw. Unwert.

Obwohl die Unterscheidung zwischen Gut und Wert im Zentrum der stoischen Ethik steht, haben bislang wenige Interpreten hervorgehoben, wie schwierig sich die Handlungsüberlegung des Weisen rekon-

1 Der Ausdruck ‚Unwert‘ ist ohne Frage nicht elegant, hat jedoch den Vorteil, den Gegensatz zwischen *axia* und *apaxia* genau zu erfassen. Die deutschen Übersetzungen, die dieser und den folgenden Paraphrasen der stoischen Theorie zugrundeliegen, sind in vielen Fällen in Auseinandersetzung mit Karlheinz Hülsers Übersetzungen in der deutschen Ausgabe der Fragmentsammlung von Long und Sedley sowie Malte Hossenfelders Übersetzungen in Hossenfelder, 1996, *Antike Glückslehren*, Stuttgart: Kröner, entstanden. A. A. Long, David N. Sedley, ²1992, *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1 *Translations of the principal sources, with a philosophical commentary*. Vol. 2 *Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge: Cambridge University Press (abgekürzt: LS). A. A. Long und D. N. Sedley, 2000, *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, übersetzt von Karlheinz Hülsner, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.

struieren lässt. In einem jüngst erschienenen Aufsatz macht Rachel Barney zurecht darauf aufmerksam, dass die Quellen in dieser Frage ein außerordentlich komplexes Bild entwerfen.² Wie Barney hervorhebt, sprechen die Quellen dafür, dass der abwägende stoische Weise *in jeder Handlungsentscheidung* zwischen indifferenten Dingen, die mehr oder weniger Wert bzw. Unwert haben, wählt.³ Gleichzeitig machen eine Vielzahl von Texten deutlich, dass es dem Weisen letztlich allein um das Gute geht. Dass alle Handlungsentscheidungen als Fälle des Aus- und Abwählens von Indifferentem zu verstehen sind, kann daher nicht gleichbedeutend mit der These sein, in der Überlegung spiele der Bezug auf das Gute keine Rolle. In Ciceros berühmter Erläuterung der *oikeiōsis* wird deutlich, dass der Tugendhafte das Gute als wichtigsten Bezugspunkt seines Lebens und Handelns sieht: Er erkennt Übereinstimmung (*homologia*) als das letztlich einzig Erstrebenswerte, und diese Einsicht prägt seine Handlungsüberlegung *im ganzen* (Cicero, *De fin.* 3.21–22). Gegen die Auffassung, für die Handlungsüberlegung des Weisen sei der Bezug auf das Wertvolle hinreichend, spricht weiter, dass die Stoiker das Gute als Gegenstand der Wahl bezeichnen: Während das Wertvolle Gegenstand des *Auswählens* (*eklogê*) ist, ist richtigerweise nur das Gute Gegenstand der *Wahl* (*hairesis*).⁴ Wertvolles, so Cicero, ist der stoischen Theorie zufolge auszuwählen (*seligendum*), Gutes dagegen zu erstreben (*expetendum*) (*De fin.* 3.22).⁵ Beide Unterscheidungen machen deutlich, dass der tugendhafte Akteur sich in praktisch relevanter Weise auf das Gute bezieht.

Die Interpretation muss damit die Frage beantworten, inwiefern das Handeln des Weisen einerseits auf das Aus- und Abwählen von indifferenten Dingen *beschränkt*, und andererseits grundlegend durch das Erstreben des Guten geprägt ist. Diese Frage ist, insofern sie über den Begriff des Guten in mehrere zentrale Bereiche der stoischen Philosophie (die Konzeption der Vernunft, der Natur, der Tugend etc.) führt, sehr umfassend.⁶ Im Folgenden werde ich mich weitgehend auf einen Aspekt der Thematik beschränken – auf die Frage, wie sich der

2 Rachel Barney, 2003, *A Puzzle in Stoic Ethics*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Vol. 24, S. 303–340. Zu der schwierigen Quellenlage in dieser Frage vgl. Brad Inwood, 1999, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, in: Katerina Ierodiakonou (Hrsg.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, S. 95–127, 112.

3 Barney, 2003, S. 314.

4 Check Stobaeus 2.75.1–6, 2.78,7–12, 2.79.1–4 und 15–17.

5 Epiktet erklärt, die Seele habe ein natürliches Verlangen (*orexis*) nach dem Guten (*Dissert.* 3.3.2–4).

Weise in der Handlungsüberlegung auf Wertvolles bezieht, und ob in der Abwägung Gutes und Wertvolles konkurrierende Gesichtspunkte der Überlegung abgeben oder nicht.

Die Handlungsüberlegung, so meine These, ist insofern auf Dinge von Wert oder Unwert *beschränkt*, als (1) in *jeder* Abwägung zwischen Handlungsoptionen, in denen Indifferentes aus- oder abgewählt wird, entschieden wird, so dass (2) Handlungsoptionen, in denen Indifferentes aus- und abgewählt wird, *nicht* gegen solche abgewogen werden, in denen Gutes gewählt würde. Ich werde zu zeigen versuchen, dass das Erstreben des Guten nicht als ein direktes Anstreben verstanden werden darf, welches dem Auswählen des Wertvollen entgegenstehen könnte. Vielmehr ist das Gute in der Weise Gegenstand des Erstrebens, dass es – einmal erkannt – einen grundlegenden Perspektivwechsel bezogen darauf herstellt, *warum* es gilt, Wertvolles auszuwählen.

1. Entscheidungen gegen Wertvolles

Mit dieser Interpretation der stoischen Theorie von Wert und Gut wende ich mich v. a. gegen folgende Sicht: Der Weise wählt normalerweise das Wertvolle; sobald jedoch ‚die Tugend auf dem Spiel steht‘ verzichtet er auf Gesundheit, Leben oder Ansehen. Dieser Deutung zufolge erscheint die stoische Unterscheidung zwischen Gut und Wert als Unterscheidung zwischen moralischen und außermoralischen Gütern. Die stoische Theorie hätte mindestens Ähnlichkeit mit der heute teilweise vertretenen Auffassung, moralische Gründe (verstanden als Gründe, die auf moralische Güter bezugnehmen) hätten eine Art prinzipieller Priorität gegenüber außermoralischen Gründen. Immer dann, wenn das Gute einen relevanten Gesichtspunkt der Überlegung abgibt, so diese Lesart, wird sich der Weise im Sinne des Guten entscheiden. In allen anderen Fällen wägt er den relativen Wert von Gesundheit, Reichtum usw. ab.⁷

Diese Sicht der stoischen Ethik ist in offensichtlicher Weise anachronistisch, was in der Diskussion keineswegs übersehen wird.⁸ Gleich-

6 Vgl. Michael Frede, 1999, *On the Stoic Conception of the Good*, in: Katerina Ierodiakonou (Hrsg.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, S. 71–94.

7 Die so gefasste Sichtweise ist eine Schematisierung – als solche kann sie keinem einzelnen Interpreten zugeschrieben werden. Trotzdem sei betont, dass sie viele Darstellungen der stoischen Ethik prägt.

8 Vgl. Barney, 2003, S. 331.

wohl scheint es, dass nicht genug betont werden kann, *wie* anachronistisch sie ist: Nicht erst dann, wenn die moderne Unterscheidung zwischen moralischen und außermoralischen Gütern mit Gegensätzen wie etwa dem der Pflicht und Neigung in Verbindung gebracht wird, lesen wir die stoische Theorie anachronistisch; bereits die Begriffe der Moral oder Sittlichkeit führen Kategorien ein, die in der *frühen* stoischen Ethik keinen theoretischen Ort haben. Ohne Frage erschweren die Quellen den Versuch, diesen Aspekt im Blick zu behalten. Oft bleiben dem Interpretieren – in Ermangelung direkter Zitate von Zenon, Kleanthes oder Chrysipp – nur die Darstellungen bei Cicero und Seneca. Beide Autoren bieten zweifellos viele Details, die für die Rekonstruktion der frühen Theorie wesentlich sind; gleichzeitig geht es Cicero und Seneca oft nicht darum, die frühe Theorie klar abgegrenzt von späteren Argumenten darzustellen. So wirft bereits Ciceros Verwendung des lateinischen *honestum* schwierige Fragen auf: Während es an einigen Stellen scheint, als sei das *honestum* das Tugendhafte im Sinne der frühen Stoiker (vgl. z. B. *De fin.* 3.21), scheint die stoische Figur Cato denselben Begriff im Sinne von ‚rechtschaffen‘ zu verwenden (3.27). Die Übersetzung derartiger Stellen durch Ausdrücke wie ‚rechtschaffen‘ oder ‚sittlich gut‘ verführt zu der weiteren Annahme, in der stoischen Theorie sei generell *neben* dem Begriff der Tugend auch ein Begriff des Sittlichen, ‚Noblen‘ oder Moralischen im Spiel. Diese Annahme wird – was die Rekonstruktion der *frühen* Theorie erschwert – bereits für die mittlere Stoa durch die Quellen bestätigt. In *De officiis* I.9 berichtet Cicero, dass Panaitios zufolge in der Handlungsüberlegung drei Fragen zu bedenken seien, deren erste lautet, ob eine mögliche Handlung ehrenhaft sei oder nicht. Eine solche Kategorie des ‚Sittlichen‘ oder ‚Ehrenhaften‘ lässt sich für die frühe Theorie, soweit sie bezeugt ist, nicht aufzeigen; im Gegenteil, es ist nicht klar, welchen theoretischen Ort diese Kategorie einnehmen könnte.

Die Interpretation, derzufolge sich Gut und Wert ähnlich wie moralische und außermoralische Güter zueinander verhalten, orientiert sich an Beispielfällen, in denen der Weise etwa zwischen seinem Vorteil und ‚dem Ehrenhaften‘ wählen muss. In Situationen dieser Art müsste Wertvolles gegen Gutes bzw. ‚Ehrenhaftes‘ abgewogen werden. ‚Das Ehrenhafte‘ könnte innerhalb der frühen Theorie nur als Verfasstheit der Seele eines Akteurs ins Spiel kommen, und müsste letztlich als dessen Tugend verstanden werden. Die Tugend jedoch kann nicht mit der richtigen Auswahl zwischen Dingen von Wert und Unwert konkurrieren, da sie gewissermaßen *darin besteht*, dass in diesem Bereich richtig gewählt wird. Diese Überlegung stellt die Interpretation vor eine

schwierige Frage. Angenommen, die hellenistische Ethikdiskussion wird zumindest teilweise so geführt, dass Theorien daran gemessen werden, wie sie Entscheidungen in Ausnahmesituationen erläutern können: Welche Situationen betrachten die frühen Stoiker selbst als Testfälle für ihre Theorie?

Wenn wir die Quellen zur stoischen Ethik daraufhin untersuchen, welche ‚Ausnahmeentscheidungen‘ – d.h. Entscheidungen, in denen der Weise sich gegen etwas Wertvolles entscheidet – als exemplarisch genannt werden, so ergibt sich folgendes Bild: (1) Ariston, ein Schüler und Kritiker von Zenon, entwirft eine Situation, in der Gesunde einem Tyrannen dienen und dabei umkommen müssen, während Kranke vom Dienst verschont bleiben. In dieser Lage würde der Weise sich gegen die Gesundheit entscheiden, was aus Aristons kritischer Sicht gegen die ‚klassisch‘ stoische These spricht, Gesundheit sei etwas Vorzuziehendes (SE, M 11.64–7; SVF 1.361; LS 58F).⁹ (2) Die stoische Figur Cato in Ciceros *De finibus* erklärt, für den Weisen sei es dann angemessen, am Leben zu bleiben, wenn sich in diesem vorwiegend Naturgemäßes finde; wenn dagegen ein Überwiegen des Naturwidrigen eintrete oder voraussehbar sei, sei es angemessen für ihn, sich das Leben zu nehmen (3.60–1; SVF 3.763; LS 66G). (3) In *De officiis* 3.89–90 führt Cicero den berühmten Fall des Schiffbruchs an: Wenn ein Weiser bei einem Schiffbruch sehe, dass ein Dummkopf eine Planke erwischt hat, wird er sie ihm dann entreißen? Die stoische Antwort auf diese Frage lautet Nein. Stellen wir uns nun vor, dass nur eine Planke da ist, aber zwei weise Schiffbrüchige – reißen dann beide die Planke an sich, oder verzichten beide? Die stoische Antwort lautet nun, derjenige verzichte, der sehe, dass zu leben für den anderen um seinetwegen und um der Gemeinschaft wegen wichtiger ist. (4) In den folgenden Abschnitten von *De officiis* referiert Cicero mehrere Fallanalysen, in denen Versprechen oder Eide eine Rolle spielen. Die stoische Position, die sich hier entnehmen lässt, besagt u.a., dass Zusagen, sich unsinnig zu benehmen, erst gar nicht gegeben werden sollten (3.93), dass Versprechen gebrochen werden müssen, wenn sie schreckliche Untaten fordern (3.95), und dass Eide zu halten sind, auch wenn dies gegen den eigenen Vorteil steht (3.107–8).

Fälle im Sinne von (1) stellen für die These, in der Abwägung des Weisen könnten Gesichtspunkte des Guten und Wertvollen nicht in Konkurrenz treten, kein Problem dar: Der Weise bezieht sich in der

⁹ Aus Aristons Sicht kann zwischen Indifferentem wie Gesundheit und Leben allein aufgrund der Umstände gewählt werden (SE, M 11.64–7; SVF 1.361; LS 58F).

Abwägung auf Gesundheit und Leben, zwei wertvolle Dinge. Auch Fall (2) ist in dieser Hinsicht unproblematisch: Der Weise bezieht sich in der Entscheidung über sein eigenes Leben allein auf Wertvolles. Jede vernünftige Entscheidung, so der Text, müsse sich an den naturgemäßen Dingen bemessen, da diese der Stoff für die Weisheit seien. Wie genau die frühe stoische Theorie in der Frage des Selbstmords zu interpretieren ist, kann hier nicht diskutiert werden.¹⁰ Deutlich ist jedoch, dass die zitierte Passage nicht als Beleg für die Auffassung herangezogen werden kann, in der Abwägung des Weisen könnten Gutes und Wertvollen einander gegenüberstehen. Da (1) – anders als (2) – nicht auf weiterführende Fragen verweist, werde ich im Folgenden wesentlich ausgehend von diesem Fall erläutern, wie der Weise zwischen verschiedenen Handlungsoptionen abwägt.

Für Fälle vom Typ (3) oder (4) haben wir meines Wissens keine frühere Quelle als den Text bei Cicero, der auf das 6. Buch von Hekaton zurückgeht (so Cicero in 3.89). Hekaton ist ein Schüler des Panaitios und Gefährte des Posidonios; er ist damit klar nicht der frühesten Generation von Stoikern zuzurechnen. Fälle im Sinne von (4) scheinen von der frühen Diskussion einigermaßen weit entfernt: Sie setzen voraus, dass Versprechen und Eide zu halten sind, und führen in eine Art Kasuistik bezogen auf diese Regeln. Wenngleich es bereits in der frühen Stoa eine Debatte darüber gibt, wie sinnvoll *praecepta*, d. h. Handlungsregeln, sind (vgl. Seneca, *Ep.* 94.2, 31, 50–1; LS 66I), ist klar, dass derartige Anweisungen nicht an die Stelle der *richtigen* Handlungsüberlegung des Weisen treten sollen. Beispiele vom Typ (3) werfen die schwierigsten Fragen auf: Wenngleich die Zeugnisse zur frühen Theorie keine Konfliktfälle nennen, in denen das für den Akteur Wertvolle gegen das für andere Wertvolle (z. B. das eigene Leben gegen das Leben des anderen Schiffsbrüchigen) steht, scheint es, dass die Theorie derartige Fälle erfassen müsste. Eine Theorie, die allein Handlungssituationen berücksichtigt, in denen das *eigene* Leben, Vermögen, Ansehen etc. auf dem Spiel stehen, wäre in unplausibler Weise begrenzt. Wie sich fremdes und eigenes Wertvolles der stoischen Theorie zufolge zueinander verhalten, ist eine außerordentlich schwierige Frage, die ich hier nicht aufnehmen kann.¹¹ Entscheidend für eine Interpretation der Be-

10 Vgl. zu dieser Frage J. M. Cooper, 1999, *Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide*, in: J. M. Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, S. 515–541.

11 Naheliegend erscheint der Gedanke, die Antwort hierzu müsse in der Theorie liegen, derzufolge man diejenigen, die zunächst ferner sind, zunehmend wie Nahe be-

griffe des Guten und Wertvollen ist jedoch zunächst, dass diese Situationen keinen Bezug auf das Gute einführen, in dem dieses mit Wertvollem konkurrieren würde. Beispiele, die auf eigenes und fremdes Wertvolles bezugnehmen, müssen nicht als Fälle interpretiert werden, in denen der Wert des Lebens mit dem Gut, ‚das Ehrenhafte/Sittliche zu tun‘, konkurrieren würde; vielmehr scheint es, dass der Weise sich durchweg auf Wertvolles bezieht – allerdings auf teilweise für ihn Wertvolles, teilweise für andere Wertvolles.

2. Gut, Nutzen und Indifferentes

Die Stoiker unterscheiden zwischen Gutem, Schlechtem, und dem, was weder gut noch schlecht ist. Gut sind die Tugenden – Klugheit, Gerechtigkeit, Mut, Besonnenheit etc. – schlecht deren Gegenteile. Weder gut noch schlecht ist das, was weder nutzt noch schadet: Leben, Gesundheit, Schönheit, Stärke, Wohlstand, Ansehen, edle Geburt, sowie ihre Gegensätze Tod, Krankheit, Schmerz, Hässlichkeit, Schwäche, Armut, schlechtes Ansehen, niedrige Geburt etc. (DL 7.101–2; LS 58A).¹² Als Gut bestimmen die Stoiker den Nutzen sowie das vom Nutzen nicht Verschiedene: Tugend und tugendhafte Handlung nutzen, der tugendhafte Mann und sein Freund sind vom Nutzen nicht verschieden: Der Tugendhafte ist insofern nicht identisch mit der Tugend, als er diese besitzt, aber er ist zugleich nicht völlig von ihr verschieden – er zählt damit als ‚vom Nutzen nicht verschieden‘ (SE, M 11.22–6, teilweise SVF 3.75; LS 60G).

Die These, allein die Tugend sei gut, erweist sich damit als summarische Vereinfachung: Erstens sind insofern mehrere Dinge gut, als die Stoiker – obwohl meist nur von *der* Tugend die Rede ist – die Tugenden für unterscheidbar halten und damit mehrere Tugenden kennen. Dieser Aspekt wird dadurch zusätzlich kompliziert, dass neben der Unterscheidung zwischen den ‚klassischen‘ Tugenden eine weitere Einteilung besteht, die dieser gegenüber grundlegender ist: Die Stoiker verstehen die physikalische, die ethische und die logische Tugend als die

trachten solle (vgl. Stobaeus 4.671,7–673,11). Wie genau dies aussehen könnte, ist jedoch außerordentlich schwierig. Vgl. zu dieser Frage Frede, 1999, insb. S.91–93.

12 In dieser Liste wird Lust nicht genannt, Schmerz dagegen wohl. Zu der Frage, ob Lust zu den vorzuziehenden *Adiafora* gehört, vgl. Katja Vogt, 2004, *Die frühe stoische Theorie der Emotionen*, in: Barbara Guckes (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

„allgemeinsten Tugenden“ (Aetius 1, *prooem.* 2; SVF 2.34; LS 26A). Als gut gilt damit weiter jeder Bereich philosophischen Wissens. Zweitens unterscheiden die Stoiker zwischen dem Gut, das selbst Nutzen ist, und solchen Gütern, die vom Nutzen nicht verschieden sind, d. h. zwischen Tugendhaftem und Tugend. Drittens ist vom Weisen und seinem Freund die Rede: Die Aussagen, der Tugendhafte sei ein Gut, und, der Freund sei ein Gut, beziehen sich – da nur der Tugendhafte Freunde hat (DL 7.124; SVF 3.631; LS 67P) – auf dieselben Personen, heben jedoch unterschiedliche Aspekte hervor: Der Tugendhafte ist ein Gut, insofern er im Besitz der Tugend ist, und, insofern er Freund anderer Tugendhafter ist. Überliefert ist zudem eine Unterscheidung zwischen Prozessgütern, z. B. der Freude, und Zustandsgütern, z. B. wohlgeordneter Muße; die Tugenden bilden eine Unterklasse der Zustandsgüter – sie werden als Haltungsgüter bezeichnet. Als Beispiele werden auch Haltungen des Expertentums sowie verfestigte „Lebensinhalte“ (etwa die Liebe zur Geometrie) genannt (Stobaeus 2.73, 1–13; LS 60J). Diese weitere Differenzierung zeigt, dass letztlich jeder Zustand oder Prozess der richtig verfassten Seele als ein Gut zählt.¹³

Gesundheit, Krankheit und ähnliche Dinge gelten den Stoikern zunächst insofern als indifferent, als sie weder zum Glück noch zum Unglück beitragen (SE, M 11. 59; SVF 3.122 und DL 7.104; SVF 3.119; LS 58B). Bei Diogenes Laertius heißt es zudem, diese Dinge seien weder gut noch schlecht, insofern sie *weder nutzen noch schaden* (7.103; LS 58A). Die im Text folgenden Erläuterungen lauten (1), dass Dinge wie Gesundheit oder Reichtum nicht nutzen, insofern sie nicht *mehr nutzen als schaden* und (2), dass die Stoiker das nicht als gut bezeichnen, was man *sowohl gut als auch schlecht verwenden* könne, was auf Gesundheit und Reichtum zutreffe. Für sich genommen wirft (2) schwerwiegende Probleme für das Verständnis der Theorie auf: Wäre Wertvolles *allein* deshalb nicht gut, weil es gut und schlecht verwendet werden kann, so würde es zwar nicht – wie Gutes – *immer* nutzen, bezogen auf eine einzelne Situation wäre es jedoch, wenn es richtig verwendet wird, gut und würde insofern nutzen. Fügt man die Überlegung hinzu, dass der Weise nichts schlecht gebrauchen wird, so verschwimmt – bezogen auf ihn – die Unterscheidung zwischen Gutem und Wertvollem: Im Rahmen des guten Gebrauchs könnte der Weise Gutes und Wertvolles auf einer Skala, der

13 Bei Stobaeus sind eine Reihe von weiteren Differenzierungen überliefert: Stobaeus 2.71,15 (SVF 3.106, 109; LS 60M), 2.77,6 (SVF 3.113), 2.68,4 (SVF 3.103), 2.70, 21 (SVF 3.104; LS 60L), 2.58,5–15 (teilweise SVF 3.95, LS 60K).

des Nutzens, bemessen. (1) erfasst hingegen die Unterscheidung, insofern sie auch mit Bezug auf das richtige Handeln des Weisen grundlegend ist: Dass Gesundheit oder Reichtum nicht nutzen, liegt im Sinne von (1) daran, dass sie *nicht mehr* (*ou mallon*) nutzen als schaden. Nutzen zu bringen sei das eigentümliche Charakteristikum des Guten, so wie ‚wärmen‘ eigentümlich für das Heiße sei.

Entsprechend wird der Weise z. B. Gesundheit *nicht deshalb* auswählen, weil sie in der gegebenen Situation und unter richtiger Verwendung *nutzt* – die erste Aussage bei Diogenes, derzufolge indifferente Dinge *weder nutzen noch schaden*, bleibt als grundlegende Erläuterung des Indifferenten bestehen. Insofern Nutzen allein dem Guten zukommt, können die indifferenten und die guten Dinge nicht an einem gemeinsamen Maßstab des Nutzens bemessen werden. Dass Gutes und Indifferentes nicht nach *einer* Skala bemessen werden kann, erläutern die Stoiker ausgehend von der Frage, wie wir den Begriff des Guten bilden (Cicero, *De Finibus* 3.33–4; SVF 3.72; LS 60D): Begriffe werden ihnen zufolge aufgrund von Erfahrung, durch Zusammensetzung, aufgrund von Ähnlichkeit oder durch einen Analogieschluss gebildet. Der Begriff des Guten entstehe in der letztgenannten Weise – der Verstand ‚klettere‘ ausgehend von den naturgemäßen Dingen durch einen Analogieschluss hinauf zum Begriff des Guten. Ähnlich wie Honig nicht durch den Vergleich mit anderen Dingen, sondern aufgrund seines eigenen spezifischen Geschmacks als süß wahrgenommen werde, so werde dieses Gute nicht durch Vergleich mit den wertvollen Dingen als wertvoller und damit gut erfasst. Ganz gleich, wieviel Wert zu dem Wert einer wertvollen Sache addiert werde, so werde sie immer nur wertvoll, nicht gut sein. Der spezifische Wert (d. h.: das Gut-sein) der Tugend sei damit ein der Art nach anderer Wert.¹⁴

3. Vorzuziehendes, Naturgemäßes, Wertvolles

Die Theorie des Indifferenten wird im Zusammenhang mit dem Begriff des Naturgemäßen und damit im Kontext der stoischen Telos-Formel eines Lebens in Übereinstimmung bzw. Lebens in Übereinstimmung

¹⁴ Ähnlich ist der Vergleich überliefert, der König sei nicht Teil derjenigen, die den Rang der Bevorzugten haben, sondern den Bevorzugten werde – ihm nachgeordnet – ihr Rang gegeben (Stobaeus 2.84,18–85,11; SVF 3.128; LS 58E). Ähnlich könnten Dinge, die wertvoll sind, unterschiedlich hoch eingeschätzt werden, das Gute selbst sei jedoch nicht Teil dieses Vergleichs.

mit der Natur genauer erläutert¹⁵: Von den indifferenten Dingen sind einige in Übereinstimmung mit der Natur, andere sind der Natur entgegengesetzt, und wieder andere sind weder das Eine noch das Andere. In Übereinstimmung mit der Natur sind Dinge wie Gesundheit und Stärke; ihr entgegen stehen Krankheit und Schwäche; weder in Übereinstimmung mit der Natur noch ihr entgegenstehend sind solche Zustände von Seele und Körper, in denen die Seele für falsche Vorstellungen und der Körper für Verletzungen empfänglich ist (Stobaeus 2.79,18–80,13; teilweise LS 58C). Die Dinge, die in Übereinstimmung mit der Natur sind, sind zu nehmen (*lêpta*), die ihr entgegenstehen, sind nicht zu nehmen (*alêpta*) (Stobaeus 82,20–1; LS 58C). Was in Übereinstimmung mit der Natur ist, hat Wert (z. B. Gesundheit, Leben, Reichtum), was ihr entgegensteht, hat Unwert (Stobaeus 2.83,10–84,2; = SVF 3.124; LS 58D). Unter den Dingen, die Wert haben, haben einige viel Wert und andere wenig, ebenso haben von denen, die Unwert haben, einige viel Unwert, andere wenig. Was viel Wert hat, ist vorzuziehen (*proêgmena*), was viel Unwert hat, zurückzuweisen (*apoproêgmena*). Das Vorzuziehende ist das, was wir ausgehend von einem ‚Grund für das Vorziehen‘ (*proêgoumenon logon*) wählen (Stobaeus 2.83,10–85,11; SVF 3.124 und 128; LS 58 D und F). Fasst man diese Erklärungen mit den oben angeführten Bestimmungen des Indifferenten zusammen, so ergeben sich folgende Gleichsetzungen: Das vorzuziehende Indifferente ist zugleich das Wertvolle und das Naturgemäße.¹⁶

Inwiefern die indifferenten Dinge naturgemäß sind, wird am deutlichsten im Zusammenhang der Theorie der ersten Antriebe und der *oikeiōsis* (‚Aneignung‘). Die Stoiker nehmen an, dass Lebewesen mit einem ersten Antrieb (*hormê*) ausgestattet sind, der sich auf die Selbster-

15 Die kürzere Formel stammt von Zenon, die längere von Chrysipp. Obwohl zu bezweifeln ist, ob die überlieferte Erklärung, die längere Formel sei eine Erläuterung der kürzeren, nicht eine nachträgliche Konstruktion ist, scheint Folgendes deutlich: In Zenon's Erläuterungen der Ethik spielt die Natur und das Naturgemäße dieselbe Rolle wie bei Chrysipp; wir können daher davon ausgehen, dass beide Formeln im Kern dasselbe zum Ausdruck bringen sollen. Beide Gesichtspunkte betont Gisela Striker, 1991, *Following Nature: A Study in Stoic Ethics*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 9, 1–73, S. 4–5. Die Stoiker Diogenes, Archedem und Antikpater bieten Versionen der Formel, die den Bezug auf das Naturgemäße deutlicher erläutern. Die verschiedenen Formeln sind zusammengefasst bei Stobaeus 2,75,11 (SVF 1.179, 1.552, 3.12; teilweise LS 63B).

16 Barney (2003, S. 333f.) wirft die Frage auf, ob diese Gleichsetzungen überzeugend sind. Sie schlägt vor, den Begriff des Naturgemäßen als den umfassenderen Begriff zu verstehen, was uns die Möglichkeit gäbe, nicht nur das Vorzuziehende, sondern auch z. B. Handlungen der Gerechtigkeit als naturgemäß zu verstehen.

haltung richtet. Die eigene Konstitution und das Bewusstsein von dieser wird von Anfang an als das Eigene (*prōton oikeion*) empfunden. Indem die Natur das Lebewesen konstituiert, macht sie es sich selbst zueigen. Aus diesem Grund weist ein Lebewesen das zurück, was ihm schadet, und nimmt an, was ihm ‚eignet‘ (*ta oikeia*) (DL 7.85; SVF 3.178; LS 57A). Die ersten, natürlichen Antriebe richten sich damit auf den Erhalt des natürlichen Zustands eines Lebewesens mit allen Körperteilen und Organen, sowie auf das, was dem Erhalt dieser Verfassung dient, und hierzu gehören Erfassen und Erkenntnis (Cicero, *De fin.* 3.17–18). Ausgehend von dieser Theorie der ersten Antriebe gilt den Stoikern zweierlei als schätzenswert (*aestimabile*, d. h.: wertvoll im Sinne der *axia*): das, was selbst ‚naturgemäß‘ (*secundum naturam*) ist und das, was Naturgemäßes bewirkt; insofern beides *axia* hat, ist es wert, gewählt zu werden (Cicero, *De fin.* 3.20, LS 59D).

Wie aber ist, wenn wir diesen Zusammenhang zwischen den Begriffen des Vorzuziehenden, Wertvollen und Naturgemäßen annehmen, Aristons Beispielfall zu verstehen, in dem der Weise auf Gesundheit verzichtet, um am Leben zu bleiben (SE, M 11.64–7; SVF 1.361; LS 58F)? Wenn der Weise sich mit Bezug auf Wertvolles nicht auf eine Skala des Nutzens bezieht (s. o.), so scheinen zwei weitere Optionen zu verbleiben: (i) Gesundheit hat *normalerweise* Wert, weil sie *naturgemäß* ist. Im Ausnahmefall jedoch, *verliert* sie ihren Wert und hat *Unwert*. Sie ist nicht mehr *vorzuziehen*, sondern *zurückzuweisen*. Nach dieser Interpretation wäre Gesundheit – wenngleich durchweg naturgemäß – abhängig von der jeweiligen Situation von Wert oder Unwert sowie vorzuziehen oder zurückzuweisen. (ii) Gesundheit hat *Wert* und gehört zu den *vorzuziehenden Dingen*. In einer Ausnahmesituation jedoch ist Gesundheit – wenngleich sie weiterhin zu den wertvollen, weil naturgemäßen Dingen gehört – *nicht auszuwählen*; sie zeigt sich in der Abwägung, verglichen mit anderen Gesichtspunkten, als nachrangig. Dieser Interpretation zufolge ist Gesundheit in jeder Situation wertvoll und naturgemäß und vorzuziehen; situationsabhängig zeigt sie sich als auszuwählen oder abzuwählen.

Die stoische Theorie kann nur im Sinne von (ii) interpretiert werden: In den Fragmenten ist nirgends davon die Rede, in Ausnahmesituationen würde das Wertvolle ‚umschlagen‘ und nun Unwert haben. Wenn sich der Weise in einer Ausnahmesituation richtigerweise gegen die Gesundheit entscheidet, tut er dies nicht, weil Gesundheit durch die extreme Situation ihren Wert verlieren würde, sondern vielmehr deshalb, weil in der gegebenen Situation etwas auf dem Spiel steht, das *mehr* Wert hat.

In Aristons Beispiel wäre es das Leben, das mehr Wert hat als die Gesundheit. Der Weise kann zwischen verschiedenen wertvollen Dingen auswählen, insofern er erkennt, was von Natur aus wieviel Wert hat.

4. Das der Natur angemessene Handeln

Vorzuziehende indifferente Dinge zeigen sich damit als *wertvoll*, weil oder insofern sie *naturgemäß* sind. Sich in seiner naturgemäßen Verfassung zu erhalten gilt den Stoikern als angemessen (*kathêkon*) (Cicero, *De fin.* 3.20, LS 59D). Eine Handlung im Sinne der *kathêkonta* ist definiert als Tätigsein, das an die Einrichtung der Natur angepasst ist (DL 7.108). Entsprechend gelten die Tätigkeiten, die das Naturgemäße nehmen und dessen Gegenteil zurückweisen, als *kathêkonta*. Ein Tätigsein im Sinne der *kathêkonta* gibt es auch bei Tieren: auch diese zeigen Aktivitäten, die aus ihrer Natur folgen (*akolouthôs tē heautôn fusei*; Sto-beaus 2.85,13; SVF 3.494; LS 59B).¹⁷ Insofern die *kathêkonta* Tätigkeiten sind, die aus der gesamten Natur eines Lebewesens folgen, ihr entsprechen und sie erhalten, spreche ich von ihnen als angemessene Tätigkeiten.¹⁸ Einige Handlungsweisen sind unabhängig von den Umständen angemessen (z. B. sich um seine Gesundheit zu kümmern), andere abhängig von den Umständen (z. B. Opfern von Eigentum) (DL 7.109).

Wer die indifferenten, vorzuziehenden Dinge auswählt, die zugleich das Naturgemäße oder das diesem Zuträgliche sind, handelt angemessen. Was genau jedoch wird ausgedrückt, wenn eine Handlungsweise als *kathêkon* bzw. angemessen bezeichnet wird? Cicero spricht von den *kathêkonta* als Pflichten bzw. *officia*. Die Stoiker unterscheiden jedoch das Handeln im Sinne der *kathêkonta* von dem eigentlich richtigen Handeln, dem Handeln im Sinne der *katorthômata*. Wenn das

17 Dem Bericht bei Diogenes Laertius zufolge nehmen die Stoiker an, Aktivität im Sinne der *kathêkonta* gebe es nicht nur auch bei Tieren, sondern ebenso bei Pflanzen (DL 7.107; teilweise SVF 3.493; LS 59C).

18 Long und Sedley übersetzen *proper function*, was Huelser durch „zukommende Funktionen“ wiedergibt. Für diese Übersetzung spricht, dass sie den Kern des Gedankens gut erfasst: Die *kathêkonta* sind solche Aktivitäten, die ein Lebewesen ausführt, das sein eigenes ‚gutes Funktionieren‘ erhält. An vielen Stellen ist die an Long und Sedley anschließende Übersetzung trotzdem schwierig: Innerhalb einzelner Sätze wird oft kaum deutlich, was hier jeweils mit dem Ausdruck ‚zukommende Funktion‘ gemeint sein soll. Dieser scheint mir daher – zumindest im Deutschen – letztlich eher für die Erläuterung der Theorie als für die eigentliche Übersetzung der Quellen geeignet.

Angemessene nicht das Richtige ist, so scheint es aus moderner Sicht, dass das Angemessene nicht das sein kann, was zu tun geboten ist.

Die Handlung, die der Einrichtung der Natur gemäß und damit *kathêkon* ist, ist bestimmt als das, „was im Leben folgerichtig ist“, und für das sich, „wenn es getan ist, eine plausible Rechtfertigung geben lässt“ (Stobaeus 2.85,13; SVF 3.494; LS 59B). Als angemessen gelten Handlungen, die die Vernunft uns zu tun gebietet, wie etwa das Ehren der Eltern, der Brüder und des Landes, oder das Zusammensein mit Freunden; den angemessenen Handlungen sind die entgegengesetzt, die die Vernunft uns nicht zu tun gebietet, wie etwa die Eltern zu vernachlässigen; Tätigkeiten, die weder angemessen noch diesem entgegengesetzt sind, sind solche, die die Vernunft weder gebietet noch verbietet, wie etwa einen Zweig aufzuheben (DL 7.108–9; SVF 3.495 und 496; LS 59E). In *De Finibus* 5.20 heißt es, den Stoikern zufolge sei es „geboten, allein erstrebenswert und einzig gut, alles zu tun, um zu erreichen, was naturgemäß sei, sogar wenn man es nicht erreiche“. Chrysipp beschreibt das Leben des Tugendhaften als Leben der angemessenen Handlungen: „Derjenige, der zum höchsten Punkt fortschreitet, führt alle angemessenen Handlungen ohne Ausnahme aus und unterlässt keine.“ (Stobaeus 5.906,18–907,5; SVF 3.510; LS 59I). Die Quellen lassen demnach keinen Zweifel daran, dass das Angemessene *geboden* bzw. *von der Vernunft geboten* ist.

An welcher Stelle der Theorie jedoch kommt dann das eigentlich *richtige* Handeln ins Spiel? Warum ist nicht das Handeln, das von der Vernunft geboten ist, bereits das richtige Handeln? Sextus berichtet, den Stoikern zufolge seien alle Handlungen allen gemeinsam, würden sich jedoch darin unterscheiden, ob sie aus sachverständiger oder unsachverständiger Einstellung geschehen. Der Tugendhafte ehrt seine Eltern aufgrund von Klugheit und handelt damit richtig; er tut etwas, was auch andere tun, was jedoch ohne die Tugend der Klugheit als Handlungsgrundlage nur angemessen, nicht richtig, wäre (M 11.200–1; teilweise SVF 3.516; teilweise LS 59G).¹⁹ Diesem Beispiel zufolge liegt der Unterschied zwischen tugendhaftem und angemessenem Handeln in der

19 Cicero gibt ein Beispiel, das aufgrund des Handlungstyps ‚eine Leihgabe zurückgeben‘ (etwas, was Cicero ohne Frage als pflichtgemäß betrachtet, was sich jedoch nicht direkt auf die früh-stoischen Listen von Indifferentem beziehen lässt) schwierig ist: Wer eine Leihgabe auf gerechte Weise zurückgibt, handelt im Sinne der vollkommenen angemessenen Handlung, und damit richtig; wer dagegen die Leihgabe zurückgibt, handelt nur angemessen – seine Handlung ist nicht gut, aber auch nicht schlecht (Cicero, *De fin.* 3.59; LS 59F).

Verfasstheit der Seele des Akteurs: Der Tugendhafte führt dieselben Tätigkeiten aus wie der Dummkopf, aber er handelt aus der Verfassung der Tugend heraus, und damit richtig. Das Handeln im Sinne der *kathêkonta* ist selbst nicht *richtig*, ist aber trotzdem das, was – konsistent und mit der Haltung des Weisen durchgeführt – das richtige Handeln und die Tugend herstellt. Das richtige Handeln besteht damit *zugleich* aus angemessenen Handlungen *und* unterscheidet sich vom angemessenen Handeln: Die Handlungen werden *vollkommen* ausgeführt, d. h. alle für sie relevanten Urteile werden ausgehend von einer gefestigten Haltung der Erkenntnis und Tugend gefällt. Wie genau jedoch verweist der relevante Unterschied – ob etwas vollkommen ausgeführt wird oder nicht – auf die Rolle des Guten in der Handlungsüberlegung?

5. Der Bezug auf das Gute

Diejenige Übereinstimmung, die entsteht, wenn ein Akteur zunehmend konsistent das verfolgt, was naturgemäß und vorzuziehend indifferent ist, ist das eigentliche Gut des Menschen – sie ist das an sich schätzens- und erstrebenswerte (Cicero *De fin.* 3.20–21; LS 59D). Sobald ein Akteur erkannt hat, dass das Gute in genau dieser Geordnetheit und Harmonie besteht, bezieht er sich – mehr als auf alles andere – auf diese (3.22). Die Einsicht darin, dass das eigentlich Gute die Konsistenz oder Übereinstimmung sei, muss mit dem Umschlag von Torheit zu Weisheit, von Schlechtigkeit zu Tugend, von Nichtwissen zu Erkenntnis koinzidieren²⁰: Nur wer *insgesamt* über Erkenntnis verfügt, kann auch erkennen, was eigentlich gut ist. Dieser Umschlag verändert gewissermaßen die gesamte Person – all ihre Urteile, alle Prozesse und Haltungen ihrer Seele. Wie genau aber schlägt er sich in der Handlungsüberlegung nieder? Was ändert sich am Bezug auf Wertvolles, wenn eine Person in dem grundsätzlich anderen Zustand der Tugend ist, und erkannt hat, was eigentlich gut ist?

Der Weise stimmt nur solchen Vorstellungen zu, die sich selbst durch ihre Präzision als erfassend (*kataleptikê*) und damit zugleich wahr ausweisen²¹; seine Zustimmung (*sunkatathesis*) ist durchweg fest und

²⁰ Zu der These, dass es keinen Übergang von Schlechtigkeit zu Tugend gibt vgl. DL 7.127 (LS 61I).

²¹ Zur erfassenden Vorstellung vgl. u. a.: DL 7.46 (SVF 2.53; LS 40C; FDS 33), SE, M 7.251 (SVF 2.65; LS 40E; FDS 333).

unverrückbar (Stobaeus 2.111,18–112,8: teilweise SVF 3.548; LS 41G). Weiter stimmt der Weise den erfassenden Vorstellungen so zu, dass die neuerworbene Annahme sich als ein fester Bestandteil in jenes komplexe Gebilde einfügt, das Erkenntnis als Haltung der Seele ist.²² Insofern der Weise auch in praktischen Kontexten allein erfassenden Vorstellungen zustimmt, handelt er immer richtig. Wer nicht weise ist, handelt letztlich immer falsch: Als ‚Minderwertiger‘ kann er nie so zustimmen, dass er Erkenntnis erwirbt (Stobaeus 2.99,3–8; LS 59N), und genau deshalb kann keine seiner Handlungen den Status des Richtigen haben.

Handlungen werden der stoischen Theorie zufolge durch die Zustimmung zu solchen Vorstellungen ausgelöst, die einen zum Handeln auffordernden Charakter haben (Stobaeus 2.86,17–87,6; teilweise SVF 3.169; LS 53Q). So könnte z. B. die Handlung, einen Mantel anzuziehen, durch die Zustimmung zu der Vorstellung, jetzt werde man den Mantel anziehen²³, ausgelöst werden. Normalerweise gehen in derartige Handlungen mehrere Zustimmungen ein: (i) Zustimmungen zu Vorstellungen, denen wertende Aussagen entsprechen (z. B. die Zustimmung zu der Vorstellung, Gesundheit sei wertvoll). (ii) Zustimmungen zu Vorstellungen, die etwas über die gegebene Situation aussagen (z. B. die Vorstellung, der die Aussage „Es regnet“ korreliert). (iii) Zustimmungen zu Vorstellungen, die empirische Zusammenhänge (mögliche oder regelmäßige Folgen etc.) zum Ausdruck bringen (z. B. „Wer im Regen nass wird, kann sich erkälten“). (iv) Erst abschließend erfolgt dann diejenige Zustimmung, die den Antrieb und damit die Handlung direkt auslöst (z. B. „Ich werde den Mantel anziehen“ oder „Ich werde den Mantel anziehen, um mich nicht zu erkälten“). Urteile im Sinne von (i), (ii) oder (iii) sind normalerweise mit weiteren, z. T. bereits in der Vergangenheit gefällten Urteilen verknüpft.

22 Zur Bestimmung der Erkenntnis vgl. u. a. SE, M 7.151–7 (LS 41C).

23 Die Frage, wie genau die Aussage bzw. das *lekton* zu konstruieren ist, das der Handlung auffordernden Vorstellung entspricht, ist schwierig. Brad Inwood schlägt vor, das *lekton*, dem zugestimmt werde, sei präskriptiv; sein Beispiel lautet ‚It is fitting for me to eat this cake‘ (1985, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, S. 45ff., insb. 55–56 und 60–66). Grundsätzlich scheinen sich zwei Optionen zu bieten: (i) Entweder wir gehen von einer Aussage aus, die einen Ausdruck wie ‚es ist angemessen für mich‘ oder ‚ich sollte‘ enthält (ein Beispiel in diesem Sinne gibt Seneca, *Ep.* 113,18; SVF 3.169), (ii) oder von einer Aussage im Futur, die zum Ausdruck bringt, was der Handelnde *jetzt tun wird* (‚ich werde jetzt...‘). Da jede präskriptive Formulierung mit einem Ausdruck wie ‚ich sollte‘ oder ‚es ist angemessen für mich‘ arbeitet, die innerhalb der stoischen Begrifflichkeit des Richtigen und Angemessenen zu verorten wäre, werde ich mich an dieser Stelle – bewusst provisorisch – an Formulierungen im Sinne von (ii) halten.

In der Handlungsüberlegung werden damit Annahmen verschiedenster Art relevant – im Extremfall wäre es möglich, dass sehr vieles von dem, was ein Akteur annimmt, im Hintergrund einer Entscheidung steht. Damit ist deutlich, dass jede Handlung, die durch die handlungsauslösende Zustimmung entsteht, auf das Netz von Annahmen zurückverweist, das wir uns in der Seele von Akteuren vorstellen müssen. Dieses Netz ist – in einer vagen Beschreibungsweise – beim Dummkopf lose geknüpft: Seine Annahmen haben den Status von Meinungen; sie sind nicht so miteinander verbunden, dass eine einzelne Zustimmung zu einer erfassenden Vorstellung Teil eines festgefügteten Körpers von Wissen und damit unverrückbar würde. Hieraus erklärt sich, warum auch dann, wenn Weiser und Dummkopf allen unter (i) bis (iv) als Beispielen genannten Vorstellungen zustimmen würden, und jeweils alle Vorstellungen erfassend wären, der Dummkopf nicht wie der Weise handeln würde. Die handlungsauslösende Zustimmung ist nicht fest und unverrückbar, und damit kann sein Handeln nicht *richtig* sein.

Im Anschluss an diese handlungs- und erkenntnistheoretische Rekonstruktion des richtigen Handelns lässt sich mindestens Folgendes sagen: Derjenige innere Zustand, den der Weise erreicht hat, kann als festes Gefüge von Erkenntnis beschrieben werden; damit dieses besteht, müssen seine Annahmen in ihrer Gesamtheit ein System bilden, das durch seine Konsistenz über eine intrinsische Stabilität verfügt.²⁴ Der Weise kann, so er Weiser geworden ist und den beschriebenen Zustand erreicht hat, nicht mehr hinter diese erreichte Konsistenz zurückfallen. Obwohl die bei Cicero angesprochene *homologia* mehrere Aspekte hat, scheint es, dass diese auf Erkenntnis bezogene Konsistenz einen wichtigen Gesichtspunkt dessen abgibt, was der Weise als gut erkennt.²⁵ Gleichzeitig ist es genau diese Konsistenz, die sein Auswählen und Handeln prägt: Zum ersten Mal, so Cicero (*De finibus* 3.20), beginnt das, was wahrhaft gut ist ‚anwesend zu sein‘ (*in esse*) und verstanden zu werden, wenn die Auswahl im Sinne der *kathêkonta* zunächst

24 Erkenntnis wird vierfach bestimmt: Erstens als festes und durch Raisonement nicht verrückbares Erfassen, zweitens als System solcher *epistêmai*, das im tugendhaften Mann existiert, drittens als ein System von Expertenwissen, das – wie die Tugenden – über eine intrinsische Stabilität verfügt, sowie viertens als ein durch Raisonement nicht zu erschütternde Habitus in der Aufnahme von Vorstellungen (Stobaeus 2.73,16–74,3; teilweise SVF 3.112; FDS 385).

25 Vgl. Frede, 1999, S. 82–83. Zu der hier nur in Andeutung diskutierten Frage, was genau Cicero als das Gute ausweist und was genau der Weise erstrebt, vgl. auch S. 84–86.

zu einer dauerhaften Haltung, und dann zu einer konsequenten Übereinstimmung mit der Natur geworden ist. Die Konsistenz des konsequent naturgemäßen Auswählens ist gewissermaßen eine andere Beschreibung der Konsistenz, die in der Seele dessen besteht, der über Erkenntnis verfügt – sie ist letztlich die praktisch gewendete Konsistenz des Urteilens. Somit erscheinen mindestens Erkenntnis *und* Tugend – verstanden als Verfasstheiten der Seele – als gut. Die oben erläuterten Grundbestimmungen des Guten verwiesen in ähnlicher Weise darauf, dass der Begriff des Guten einen komplexen Bereich von Haltungen und Aktivitäten der richtig verfassten Seele erfasst; alle Bereiche des Wissens, die tugendhafte Handlung sowie alle seelischen Prozesse und Zustände des Weisen erschienen als gut. Wie auch der Verweis auf tugendhafte Handlungen in der Bestimmung des Guten zeigt, muss die zu erstrebende Übereinstimmung nicht allein als ein *innerer* Zustand verstanden werden: Die Handlungen, in denen Naturgemäßes ausgewählt wird, sind in einem relevanten Sinn *in Übereinstimmung mit der Natur*, und somit scheint es, dass der Weise Übereinstimmung in einem mehrfachen Sinn als das Gute erkennt.

Sein Erstreben des Guten jedoch verbleibt auf einer anderen Ebene als das Auswählen des Wertvollen: Die Übereinstimmung ist nichts, das in irgendeiner anderen Weise erstrebt werden könnte als durch das richtige Aus- und Abwählen von Indifferentem. Das Gute wird an keiner Stelle Wertvollem *vorgezogen*, der richtig Handelnde gibt nicht Wertvolles für Gutes auf. Die Einsicht in das Gute zeigt vielmehr, weshalb es darum geht, mit Bezug auf Wertvolles nicht um dessen *Erhalt*, sondern um *richtige Urteile über Wert und Unwert* bemüht zu sein.²⁶ Sie erklärt, dass alles daran hängt, weiterhin nicht nur angemessen, sondern *vollkommen* angemessen – und d. h. als richtig Urteilender – zu handeln. Der Bezug auf das Gute prägt damit die Einstellung, in der der Weise zwischen Wertvollem abwägt, grundlegend: Ohne dass der Weise an irgendeiner Stelle das Gute auswählt, erstrebt er es in jedem Aspekt seines Überlegens und Entscheidens.

26 Vgl. hierzu die berühmten Bilder des Bogenschützen und des Würfelnden (Cicero, *De fin.* 3.22 und 3.54–55).