

## ZUR PSYCHOLOGIE DER STOA

In dieser Zeitschrift N. F. LXXVIII S. 353 ff. versuchte ich nachzuweisen, dass sich Panaitios' Seelenkunde nicht so weit von der der Altstoa entfernt habe, wie man bisher annahm. Dagegen bemerkt M. Pohlenz, Antikes Führertum, Leipz. 1934 S. 65, 1: „Philippson (a. a. O.) versucht vergeblich, den Gegensatz zu Chrysipp abzuschwächen“. Das Urteil eines so gründlichen Kenners hat mich zu einer Nachprüfung der nicht unwichtigen Frage veranlasst. Das Ergebnis lege ich hier vor.

Der Angelpunkt dieser Frage ist: Hat Chrysipp die Willenstriebe, die er ausdrücklich neben dem Logos als Inhalte des ἡγεμονικόν anerkennt, beim Menschen für reinen λόγος gehalten, und hat Panaitios, wie Pohlenz an obiger Stelle sagt, Logos und Triebe als vollkommen selbständig nebeneinander aufgefasst, ist er also, nach Pohlenz' Ausdruck, Dualist gewesen?

Es empfiehlt sich, die Ansichten der wichtigsten Vorgänger der Stoa auf diesem Gebiete zu ermitteln.

Sokrates erscheint in seinen ethischen Hauptsätzen als reiner Rationalist: Alle Tugenden sind Wissen (ἐπιστήμαι, φρονήσεις, λόγοι; Aristoteles H Z c. 13, 1144b 19ff. Xenophon Mem. III 9, 5) und: Kein Mensch fehlt freiwillig, d. h. alle Fehlhandlungen beruhen auf Fehldenken (Xenoph. Mem. III 9, 4ff.). Von einem selbständigen Triebe neben dem Denken ist also bei ihm nicht die Rede<sup>1)</sup>. Eine psychologische Begründung dieser Sätze finden wir für ihn nicht bezeugt.

Das hat Platon nachgeholt. Aber seine seelenkundlichen Anschauungen haben sich, wie seine Philosophie überhaupt, allmählich verändert, so dass er auch seine Nachfolger ver-

---

<sup>1)</sup> Das Irrationale in uns, das bei ihm eine Rolle und sogar eine grosse spielt, hat er mit obigem Satze nicht in Beziehung gesetzt.

schieden beeinflusst hat. Im Protagoras (356 d ff.) hält er an dem sokratischen Satze, dass die Tugend Wissen sei, fest. Unsere guten und schlechten Handlungen beruhen auf einer richtigen oder falschen Messkunst. Einen Streit zwischen Wollen und Wissen kennt er nicht. Dem entspricht, wenn im Phaidon 78 b ff. die Seele als eine Einheit aufgefasst wird, deren Tätigkeit im Denken des Unveränderlichen besteht, während alle Sinnlichkeit (Wahrnehmen und Begehren), die auf das Veränderliche geht, dem Leibe zugewiesen wird.

Mit dieser Anschauung und so mit dem sokratischen Rationalismus bricht der Staat (s. Prächter in Überweg Teil I 373 ff.). Hier wird zuerst die Seele in drei Teile zerlegt: das λογικόν, das θυμοειδές, das ἐπιθυμητικόν. Der vernünftige Teil soll herrschen, der begehrende dienen, sucht sich aber ihm zu entziehen; der mutartige soll diesen jenem gefügig machen und das Denken beim Handeln unterstützen (434 d ff., 439 d ff., 580 d ff.). Damit ist die einseitige Betonung der Vernunft als alleiniger Quelle der Tugend und des Lasters aufgegeben. Allerdings besteht noch ein Schwanken. Einerseits wird das fehlerhafte Verhalten noch auf eine Falschmeinung zurückgeführt (412 c, 503 a, 429 b, 430 b, 422 b f.), jedoch hinzugefügt, dass durch die Affekte eine Änderung der richtigen Meinung bewirkt werden kann (413 b f.), andererseits werden 441 c ff. die niederen Seelenteile als wirkend ohne Vermittlung des Denkens hingestellt, und 602 c ff. wird im Gegensatz zum Protagoras die richtige Messung des Nützlichen auf das λογιστικόν, die falsche auf die niederen Teile zurückgeführt. Da diese aber kein Denken besitzen, können bei ihnen nur die Lust- und Unlustgefühle, die ihnen, wie wir sogleich sehen werden, zugesprochen werden, als Maßstäbe gelten. Diese drei Seelenteile entstammen nun nicht rein psychologischen Beobachtungen, sondern in der Hauptsache der Analogie der drei Stände des Idealstaates (s. 580 d ὡς περ πόλις διήρηται εἰς τρία μέρη). Jedenfalls ist mit dieser Dreiteilung die Einheitlichkeit der Seele, die dem zweiten Unsterblichkeitsbeweise im Phaidon zu Grunde lag, aufgegeben. Die vernunftlosen Vorgänge sind nicht mehr körperlich, sondern seelische, aber selbständige und von der Vernunft verschiedene.

Es kreuzt sich aber mit dieser Einteilung eine andere, mehr erfahrungsgemässe. In 580 d ff. wird nämlich festgestellt, dass jeder der drei Seelenteile seine besonderen ἡδοναί

und ἐπιθυμίας hat. Diese sind also nicht allein dem ἐπιθυμητικόν eigen, das Platon deshalb nun lieber χρηματιστικόν nennen will. Sie sind auch nicht Seelenteile, sondern Eigenschaften der drei genannten.

An ihnen hat Platon festgehalten. Im Timaios weist er jedem einen besonderen Sitz im Leibe an und betont so ihre Selbständigkeit noch mehr (69 eff.). Das ἐπιθυμητικόν hat teil an Lust- und Unlustgefühlen, die mit Begierden verbunden sind (77 b). Er erkennt also richtig die Gefühle als Ursachen der Begierden. Die Schuld an Verfehlungen wird ferner 81 eff. ebenfalls nicht der falschen Meinung, sondern deterministisch in einer neuen Fassung des sokratischen Satzes von ihrer Unfreiwilligkeit einer schlechten Körperbeschaffenheit oder der falschen Erziehung beigemessen (86). Die niederen Teile fasst er als das θνητόν zusammen, den höheren nennt er θεῖον und, auf die Stoa vorweisend, ἡγεμονοῦν (41 c, 70 b). So werden denn in den Gesetzen die beiden niederen Teile nicht mehr geschieden und 734 b erklärt, dass jeder mit Notwendigkeit gegen seinen Willen zügellos ist und zwar entweder durch Unwissenheit oder durch Unbeherrschtheit (vgl. die aristotelische Unterscheidung des ἀκόλαστος und des ἀκρατής) oder durch beides. Die sittlichen Fehler stammen also z. T. aus dem λογιστικόν, z. T. aus dem ἄλογον, und dass der spätere Platon so unterschieden hat, bezeugt Aristoteles H η 1182 a 24.

Der Reichtum an originalen, oft widersprechenden Gedanken, die Platon in der Fülle und Tiefe seines Geistes fortschreitend entwickelt hatte, war wie eine Erbmasse, in die sich die späteren Denker und Schulen teilten. Das gilt auch von der Seelenlehre.

Auch die des Aristoteles ist nicht immer dieselbe. Sie entwickelt sich vom Metaphysisch-Platonischen seiner Frühzeit zum Empirisch-Eigenen der Blütezeit unter allmählicher Loslösung von der Akademie, ohne jedoch ihren Ursprung je zu verleugnen. Im Eudemos, einem seiner frühesten Dialoge, herrscht noch die Psychologie des Phaidon. Die Menschenseele ist der einheitliche, unsterbliche Nus; ihre sinnlichen Vorgänge stammen aus dem Leibe. Sie ist ein εἶδος, eine Idee im platonischen Sinne, nicht im späteren aristotelischen ein εἶδος τινός, die Form eines Körpers (Jäger, Aristot. S. 38 ff.). Im Προτρεπτικός, der auch noch in die platonische Zeit fällt, werden zwei Teile, wohl nach spätplatonischer

Weise (s. o. S. 142) unterschieden: der νοῦς oder der λόγος, τὸ ἄρχον, das ἦτοι μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἔσμεν, und das ἀρχόμενον. Jenes ist ἀπλοῦν, dieses σύνθετον und μεριστόν und hat πλείους καὶ διαφοροὶ ἐνέργειαι (also nicht μέρη, sondern nach späterem Ausdrucke δυνάμεις), vgl. W. Jäger, Aristot. S. 260 ff. Noch wird also nicht nur der νοῦς (wie auch später der νοῦς ποιητικός), sondern auch der λόγος von allen anderen Seelentätigkeiten streng getrennt (Jäger S. 263).

Über die Entwicklung seiner Psychologie in dem mittleren Zeitabschnitte, an dessen Beginn nach Jäger Περὶ φιλοσοφίας steht, lässt sich Sicheres nicht feststellen. Ich wende mich daher zu der Seelenlehre, die seine Schulschriften ergeben.

In ihnen herrscht die Neigung, die Seele, die nunmehr nicht nur als Prinzip des Wahrnehmens, Denkens und Wollens, sondern auch als die des Lebens gilt, als eine Einheit zu betrachten. In dem psychologischen Hauptwerke, den drei Büchern Περὶ ψυχῆς, die mindestens der Hauptmasse nach der Spätzeit entstammen, definiert er sie (β 1, 412 a 21) als Entelechie eines organischen Körpers. Da nun dieser seiner Tätigkeit nach einheitlich ist, muss dasselbe für die Vollendung dieser, für die Seele, gelten. Und wirklich sagt Aristoteles sogleich (b 9) τὸ κυρίως (ἐν) ἡ ἐντελέχεια. Eben dahin zielt, wenn er sie β 1, 412 a 19, 412 b 16, 414 a 13 und ebenso in der Metaphysik ζ 10, 1035 b 14; η 3, 1043 a 35 für einen Begriff (den eines physischen Körpers) erklärt. Denn ein Begriff ist seinem Wesen nach eine Einheit und kann nur im Denken, nicht tatsächlich geteilt werden. Wie Platon, dem er darin ψβ 414 a 19 zustimmt, hält er sie also für unkörperlich. Im Unterschiede zu ihm und seinem Eudemos erklärt er sie aber für keine Substanz im eigentlichen Sinne, sie ist nur eine κατὰ λόγον οὐσία (M ζ 10, 1035 b 14), während Platon sie zu den Ideen rechnet, die allein wahrhaft sind. Ferner weicht er darin von ihm ab, dass er sie zwar auch für unkörperlich, aber nicht ohne Körper hält (ψ β 2, 414 a 20). Wenn er sie demnach so an den Leib bindet, müsste er sie gegen seinen Lehrer für sterblich halten. Darüber weiter unten!

Die Einheit der Seele zeigt sich bei ihm auch in der Annahme eines einheitlichen Bewusstseins, in dem alle Seelenvorgänge sich vollenden und untereinander verbinden. So lässt er die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne durch ein

κοινὸν αἰσθητήριον zusammengefasst werden (ψ 425 a 24 ff.; 455 a 15; 467 b 28; 469 a 10 ff.). Aber das Lebewesen unterscheidet sich überhaupt dadurch, dass es ein μέσον (κύριον) hat (424 b 1). Bei den vernunftlosen Tieren ist diese μεσότης die Einheit des θρηπτικόν, der αἰσθήσεις und φαντασῖαι, der ὀρέξεις und zwar im Herzen (468 b 28 ff.). Beim Menschen tritt der νοῦς (λόγος) hinzu. Da dieser aber in enger Beziehung zu jenen niederen Seelenvorgängen steht, muss auch er der μεσότης angehören. So wird 460 b 17 das κύριον, durch das wir die Vorstellungen beurteilen (der λόγος), zwar von dem, das die Vorstellungen liefert, unterschieden, aber nur als δύναμις. In Wirklichkeit ist das κύριον eins, die ganze Seele (vgl. 421 b 6 τὸ ἐπικρίνον, 461 b 25 τὸ κύριον und ἐπικριτικόν). Und in H 1113 a 6 wird das προαιρούμενον, der durch Überlegung ausgelöste Wille, als ἡγούμενον bezeichnet, wie von den Stoikern die einheitliche Seele als ἡγεμονικόν.

Im schroffen Widerspruche zur Einheit der Seele, ihrer Gebundenheit an den Leib und zur Sterblichkeit steht die Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός. Während alle übrigen Teile (oder wie wir sehen werden, genauer Vermögen) der Seele mit dieser und deshalb mit dem Leibe untrennbar verbunden und nur begrifflich trennbar sind, daher mit dem Samen in den Leib eintreten und mit dem Leibe vergehen, endlich aufeinander wirken, ist dieser allein trennbar, göttlich, unsterblich, tritt bei der Geburt von aussen in den Menschen. Er ist reines ποιεῖν (daher sein Name, der aber in seinen Schriften noch nicht vorkommt) und ἀπαθής. Da er aber in Begriffen (νοητά) wirkt, die aus der Sinnlichkeit stammen, wird ihm ein νοῦς παθητικός untergelegt, der ihm jene liefert, selbst jedoch vergänglich ist, eine sehr fragliche Hilfshypothese, da er doch von diesem νοῦς Wirkungen erleidet, also nicht ἀπαθής bleibt. Überhaupt steht dieser Begriff eines νοῦς ποιητικός im Widerspruch zu seiner übrigen Psychologie und seinem ganzen späteren System. Er selbst hat nirgends versucht, diese Widersprüche zu heben, und es ist bekannt, wie vergeblich seine Ausleger sich damit abgemüht haben. Mit Recht betrachtet Jäger diese Lehre als eine Nachwirkung seines Platonismus, als einen Versuch, die Unsterblichkeit der Seele, die er im Eudemos so warm verteidigt hatte, zu retten. Und es ist sehr möglich, dass dieser Versuch nur ein vorübergehender war. Er erscheint im Π. ψυχῆς, am ausführlichsten im Buch III c. 4 und 5. Berührt

wird er auch I 408 b 29 ff. (allerdings mit einem ἴσως) und Buch II 413 b 24 ff. (auch hier durch eine εἴκοι eingeschränkt), dann in dem Buch II Περὶ ζῴων γεν. (wohl dem Werke Π. ψυχ. ziemlich gleichzeitig) 736 b 28; 737 a 10; 744 b 21, endlich in dem verhältnismässig frühen K der Metaphysik 1070 a 24 ff. Sonst wird die Lehre weder in der Metaphysik noch in den Ethiken berührt, und selbst in Π. ψυχ. widerspricht sie anderen Äusserungen. Denn in diesem Buche setzt er 413 a 4 ff. zu der Bemerkung, einige Teile der Seele könnten vom Leibe trennbar sein, hinzu: εἰ μεριστὴ πέφυκεν. Wenn es aber fraglich ist, ob es Seelenteile gibt, so auch, ob es einen νοῦς als Teil gibt. Er fängt also zu schwanken an. Wir dürfen also von diesem Fremdkörper in seiner Psychologie absehen, zumal er für die Stoa ohne Bedeutung ist, und daran festhalten, dass Aristoteles in seiner Reifezeit die Seele für eine Einheit hielt.

Hat diese einheitliche Seele Teile? Auch in der Beantwortung dieser Frage herrscht ein gewisses Schwanken. Dies sahen wir oben in ψ β 413 a 5 an dem Zusatz: εἰ μεριστὴ πέφυκεν (von Natur, nicht im Denken). Kurz darauf 413 b 18 ff. fragt er, nachdem er von den verschiedenen Seelenvermögen gehandelt hat, πότερον . . . τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ εἰ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καὶ τόπῳ, und beweist, dass alle ausser dem unsterblichen Teile, bei dem eine Trennung möglich sei, so eng zusammenwirken, dass sie nicht als wirkliche Teile der Seele gelten dürfen: τὰ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερόν, ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασιν (die Platoniker). τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν. Es gibt also (abgesehen von jener möglichen Ausnahme) keine örtlich trennbaren Seelenteile, sondern nur in der Abstraktion. In der Eudemischen Ethik finden wir ebenfalls 1221 b 32 den Zusatz εἰ μεριστὴ ἐστὶν (ἢ ψυχὴ). Vorher 1219 b 32 heisst es: διαφέρει δ' οὐδὲν (für die Ethik) οὐτ' εἰ μεριστὴ ἢ ψυχὴ οὐτ' εἰ ἀμερῆς, dann aber bestimmter: ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφόρους . . ., ὥσπερ ἐν τῷ καμπύλῳ τὸ κοῖλον καὶ τὸ κυρτὸν ἀδιαχώριστον, καὶ τὸ εὐθὺ καὶ τὸ λευκόν. Danach ist des Aristoteles Ansicht klar: Es gibt verschiedene Seeleneigenschaften; diese sind aber nur im Denken voneinander zu trennen, keine wirklichen, durch ihren Sitz unterschiedenen Teile. Wenn er von Teilen spricht, ist es nur in diesem Sinne. Meist bezeichnet er sie wie hier als δυνάμεις. Ähnlich wie in dieser Ethik äussert

er sich in der Nikomachischen *a. c.* 13 1102 a 29 ff. Auch hier sagt er, es sei für den vorliegenden Gegenstand (die Ethik) gleichgültig, ob man die Seeleneigenschaften für tatsächlich trennbare Teile wie beim Leibe halte, oder nur für begrifflich trennbare, wie das Konvexe und Konkave an einer gekrümmten Fläche (s. oben). Im folgenden spricht er dann von *δυνάμεις*. So hat ihn denn auch das Altertum verstanden. Galen sagt *Plat. et Hipp. plac. S. 501 M.*: 'Ο δὲ Ἀριστοτέλης τε καὶ Ποσειδώνιος μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δὲ εἶναι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὀρωμμένης; sie halten die Seele für eine einheitliche Substanz, die vom Herzen ausgeht (s. Bonitz, *Ind. Arist.* 365 b 34 ff. und Galen *a. a. O.* 490 ἐκ τῆς καρδίας καθάπερ Ἀριστοτέλης τε καὶ Θεόφραστος ὑπελάμβανον) und keine Teile, sondern *δυνάμεις* hat (vgl. Jäger S. 355).

Welche *δυνάμεις* (oder Teile im uneigentlichen Sinne) nimmt nun Aristoteles an? Die platonische Dreiteilung, sowie die spätere Zweiteilung verwirft er *ψ γ c. 9, 432 a 24*; τρόπον γάρ τινά ἄπειρα (μόρια) φαίνεται καὶ οὐ μόνον ἄ τινες λέγουσι διορίζοντες λογιστικόν καὶ θυμικόν καὶ ἐπιθυμητικόν, οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. Denn es gebe andere Teile, die grösseren Abstand aufwiesen als diese und solche, die man weder zum ἄλογον noch zum λόγον ἔχον rechnen könne. Ebenso beweist er an der schon erwähnten Stelle *H a c. 13, 1102 a 27 ff.*<sup>2)</sup>, dass sich die Zweiteilung nicht durchführen lasse. Zum ἄλογον gehöre zwar das allen Organismen gemeinsame θρεπτικόν, aber das ὀρεκτικόν habe beim Menschen auch am λόγος teil, da es fähig sei, diesem zu gehorchen (das ist für Chrysipp wichtig).

Wir sahen, dass er *ψ γ 432 a 24* auf die Frage nach der Zahl der μόρια unter Ablehnung der platonischen Einteilungen antwortet: τρόπον τινὰ ἄπειρα φαίνεται (ebenso *433 b 2* πάμπολλα γίνεται). Unter diesen erkennt er aber eine Anzahl hauptsächlich an: *414 a 31* δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν; *413 b 12* (ἢ ψυχῆ) ὤρισται θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει (= ὀρεκτικῶ und κινητικῶ κατὰ τόπον); *433 b 2* θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν (βουλευτικόν), ὀρεκτικόν. Die vier Hauptarten sind danach 1. das θρεπτικόν (dies allein ein wirkliches ἄλογον), 2. das

<sup>2)</sup> Vorher heisst es: λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) καὶ ἐν τοῖς ἔξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἓνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς. Danach müsste Arist. dort schon an der wirklichen Teilung der Seele und an der Zweiteilung gezweifelt haben. Kaum wäre dann an den Eudemos zu denken.

αἰσθητικόν, 3. das ὀρεκτικόν (diese beiden können zum ἄλογον und zum λόγον ἔχον gerechnet werden), 4. das διανοητικόν oder νοητικόν. Als Unterarten gehören zum αἰσθητικόν φαντασία, μνήμη, ἀνάμνησις (willkürliches Erinnern), zur ὄρεξις die ἐπιθυμία und βούλησις, zum διανοητικόν die νόησις, δόξα, λόγος (βούλευσις).

Welche Seelenkräfte wirken nun nach Aristoteles zusammen, damit eine Willenshandlung zustande kommt? Das ist für uns die Hauptfrage. In ψ β heisst es 413 b 20 von den Teilen zerschnittener Gliedertiere, jeder Teil habe αἴσθησις: εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τι καὶ ἡδονή· ὅπου δὲ ταῦτα, ἔξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. Ebenso 414 b 4 ψ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τοῦτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη . . . οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμία mit dem Zusatz: τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη. Das wird ergänzt 431 a 9: Das αἰσθάνεσθαι und νοεῖν ist an sich nur einer Aussage (τῷ φάναι) ähnlich; ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφάσα ἢ ἀποφάσα (ἢ ψυχὴ) διώκει καὶ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις τοῦτο ἢ κατ' ἐνεργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικόν καὶ φευκτικόν οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο. Also mit jeder Vorstellung (αἴσθησις oder φαντασία) ist ein Gefühl (Lust oder Unlust) verbunden als Reaktion des Allgemeinbewusstseins (der αἰσθητικῇ μεσότης) auf jene. Das Gefühl ist gleichsam eine Bejahung oder Verneinung der Vorstellung als eines Gutes oder Übels, ein Urteil über den Wert des Gegenstandes (ψ β 424 a 6 [ἢ μεσότης] κρίνει τὰ αἰσθητά· τὸ γὰρ μέσον κριτικόν). Es löst mit Notwendigkeit ein Begehren oder Ablehnen, also einen Trieb aus. Dieses beides ist zwar nach seiner Beschaffenheit unter sich und vom Wahrnehmen verschieden, aber Vorgänge derselben einheitlichen Seele und danach tatsächlich nicht verschieden. Aristoteles hat also erkannt, dass nicht die Vorstellung an sich, sondern das an sie geknüpfte Gefühl des Beifalls oder Missfallens ein Wollen auslöst<sup>3)</sup>.

<sup>3)</sup> Aristoteles nennt die Gefühle (Lust und Unlust, sowie ihre Unterarten) wie Epikur πάθη. Die Stoa versteht unter πάθη Leidenschaften und hat, wie das sonstige Altertum, keinen eigenen Ausdruck für Gefühl im allgemeinen. Platon spricht Tim. 77 b von αἴσθησις ἡδέια und ἀλγεινή; ebenso Cicero wohl nach Panaitios Off. I 14 sentit, quid sit ordo (ästhetisches Gefühl), 105 sentiunt . . . voluptatem (αἰσθάνεσθαι). Dagegen scheidet

Aber in diesen Vorgang kann sich beim Menschen als Vernunftwesen noch eine andere δύναμις einschalten. Aristoteles fährt nämlich 431a 14 fort: τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ (δυνάμει) τὰ φαντάσματα (φαντασῖαι) οἷον αἰσθήσεις ὑπάρχει. ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει, διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ. . . . τὸ δὲ ἔσχατον (der schliessliche Vorgang) ἐν καὶ μία μεσότης · τὸ δ' εἶναι αὐτῇ (der διανοητικῇ ψυχῇ) ἕτερον (als die φαντασία). Also Vorstellen und Denken sind verschiedene δυνάμεις, aber sie wirken ungetrennt in dem einheitlichen Bewusstsein (μεσότης). Das Denken, auch δόξα (434a 10) oder ὑπόληψις καὶ λόγος (Z. 17) und zwar die καθ' ἕκαστα δόξα (Z. 17 und 20) genannt, wird stets durch Vorstellungen ausgelöst. Wenn es nun ein Gut bejaht oder ein Übel verneint, dann begehrt oder meidet die Seele das. Es schiebt sich also zwischen Vorstellung und Wille. Das erhält aber 431b 6 noch eine notwendige Ergänzung: <ἐνί>οτε (so schreibe ich) δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν ὡσπερ ὀρών λογίζεται καὶ βουλευεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα · καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἦδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει. Zwischen Vorstellung und Wille kann sich also eine δόξα (auch bei Aristoteles schon als κρίνειν bezeichnet) einschieben; aber auch sie bedarf zur Vermittlung des Gefühls. Die von einer Vorstellung hervorgerufene ὄρεξις wird 433a 23 f. ἐπιθυμία, die durch Dazwischenkunft eines λόγος βούλησις genannt. Ausgelöst aber werden beide erst durch Gefühle, die er πάθη nennt. Deren Hauptarten sind ἡδονή und λύπη, die mehrere Unterarten, so φόβος, ὀργή haben. Die ἐπιθυμία ist kein πάθος, sondern eine ὄρεξις.

Zwischen den beiden genannten Arten der ὄρέξεις kann nun Streit entstehen, in der bald die eine, bald die andere siegt. In ψ γ c. 9 wird als nächste Ursache unseres Handelns das ὀρεκτικόν bewiesen. Da heisst es 433a 1: καὶ ἐπιτάττωντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται (manchmal der Mensch), ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει οἷον ὁ ἀκρατής. Andererseits (433a 6) οἱ . . . ἀκρατεῖς ὄρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες (manchmal) οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσιν

---

det Aristoteles ἡδονή von der αἴσθησις (und δῖα νοία) scharf Η κ 1175b 34 ff. (Ihre Gleichsetzung sei ἀποπον und rühre daher, dass sie nie getrennt aufträten). Es ist daher ein Irrtum von W. Wundt Phys. Psych.<sup>2</sup> 494, wenn er Aristoteles wegen obigen Vergleiches des Rationalismus zeilt.

τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ πρακτικῷ νῷ. Zuweilen besiegt auch eine Begierde die andere (434a 16) ὡσπερ σφαῖρα (ein Ball den anderen beim Spiel?). Aus H κ c. 5, 1175b 8 erfahren wir, dass auch hier die eigentliche Ursache die Intensität der Gefühle ist: ἡ ἡδίων (ἡδονή) τὴν ἑτέραν ἐκκρούει . . . χαίροντες σφόδρα ὅπου οὐ πάνυ δρώμεν ἕτερον; umgekehrt ἄλλα ποιούμεν ἄλλοις ἡρέμα (mässig) ἀρεσκόμενοι, wie im Theater die Leute meist dann an ihren Leckereien knabbern, wenn die Schauspieler schlecht sind.

Bestätigt und ergänzt wird diese Psychologie durch H α c. 13, 1102a 27 ff. Die Stelle handelt, wie oben gesagt, von den Teilen oder Kräften des sog. ἄλογον und λόγον ἔχον. Zu ersterem gehöre eigentlich nur das allen Organismen gemeinsame θρεπτικόν. Und nun heisst es b 13 weiter: εἶοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις (δύναμις) τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου. Denn wir lobten (oder tadelten) am ἐγκρατῆς oder ἀκρατῆς den λόγος . . . φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. Wie abgespannte (παραλελυμένα) Glieder bei solchen, die sich nach rechts bewegen wollen, in entgegengesetzter Richtung abgelenkt werden, so bei der Seele. Aber auch dieses Vermögen (das ὀρεκτικόν) schein, wie gesagt, am λόγος teilzuhaben (kein reines ἄλογον zu sein); denn beim ἐγκρατῆς gehorche es dem λόγος, beim σώφρων stimme es sogar von vorn herein mit ihm überein. Wir werden sehen, wie Chrysipp sowohl den Vergleich des ἀκρατῆς mit dem körperlich Abgespannten als die Annäherung des ὀρεκτικόν an das λογικόν von Aristoteles (dessen Ethika er also kannte) übernommen hat. Ja selbst die rationalistische Übertreibung des Stoikers, das πάθος eine δόξα zu nennen, scheint Aristoteles vorgeahnt zu haben; H κ 1175b 34 sagt er: οὐ μὴν εἰοικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι . . . ἄτοπον γάρ· ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται τισιν ταῦτόν. Auch der Ausdruck ὀρμή, durch den die Stoa ὄρεξις ersetzt, findet sich<sup>4</sup> hier so einmal (H 1102b 21), sonst nur in η μ, da aber häufig.

Die Übereinstimmung geht weiter. H η c. 8, 1150b 19 ff. sagt Aristoteles: ἀκρασίας τὸ μὲν προπέτεια τὸ δὲ ἀσθένεια· οἱ μὲν γὰρ (die ἀσθενεῖς) βουλευόμενοι οὐκ ἐμμένουσιν, οἷς ἐβουλευσάντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ (die προπετεῖς) διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους. Zur προπέτεια seien hauptsächlich die ὄξεις und die μελαγχολικοὶ geneigt, da jene διὰ τὴν ταχύτητα, diese διὰ τὴν σφοδρότητα den λόγος nicht ab-

warteten, sondern der φαντασία gehorchten, während einige (die ἐγκρατεῖς) προαισθόμενοι καὶ προιδόντες καὶ προεγείραντες ἑαυτοῦς καὶ τὸν λογισμὸν οὐχ ἠτῶνται ὑπὸ τοῦ πάθους. Die Intensität des πάθος (Lust oder Unlust), das von der φαντασία ausgelöst wird, entscheidet, ob das von ihr hervorgerufene Urteil, die δόξα oder der λογισμός, siegt. Das sahen wir schon oben S. 149 aus Η κ c. 5. Dem entspricht die Rolle, die der τόνος, die ἀσθένεια und προπέτεια in der stoischen πάθος-Lehre spielt (vgl. vorläufig Arn. III 41, 21 ff.). Selbst des Aristoteles Vergleich des ἀκρατῆς mit dem, der bei bestem Willen sein Lachen nicht verbeissen kann (H 1150b 10), findet sich bei Chrysipp (III 117, 36 Arn.) wieder.

Noch sei auf die Bemerkungen über die Lust in Η κ c. 4f. aufmerksam gemacht. Ich greife hier nur zwei heraus, die bestätigen, dass mit allem Vorstellen und Denken Gefühle verbunden sind und erst diese das Wollen auslösen: κατὰ πᾶσαν αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή · ὁμοίως δὲ (κατὰ πᾶσαν) καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν (1174b 20) . . . τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν (τῆς ψυχῆς) ἢ ἡδονή (Z. 23), und οἰκειότεραι δὲ ταῖς ἐνεργείαις (den Vorstellungen) αἰ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων (als die Willensregungen). Diese sind zeitlich und ihrer Natur nach von den Vorstellungen getrennt, jene sind mit ihnen nahe verbunden und so untrennbar von ihnen, ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν, εἰ ταῦτόν ἐστιν ἢ ἐνέργεια τῆ ἡδονῆ.

Diese Lehre, die ich hier soweit wiedergegeben habe, wie sie für das Folgende Bedeutung hat, ist ein Höhepunkt der empirischen Psychologie, den sie im Altertum weder vorher noch nachher erreicht hat, und dessen Nachwirkungen auf die der neuen und neuesten Zeit zu untersuchen wohl lohnte<sup>4</sup>). Die auf die Stoa haben wir zum Teil schon berührt und werden wir noch genauer erkennen. In einem vor allem bleibt sie hinter Aristoteles zurück, in dem Mangel an Einsicht in die Natur der Gefühle. Noch sei hervorge-

<sup>4</sup>) ψ β c. 11, wo der Tastsinn erörtert ist, heisst es (424a 2 ff.): Wir bemerken das Wärme und Kalte, das Harte und Weiche nicht, wenn es (an Intensität unserer augenblicklichen Empfindungsstärke) gleich ist, sondern nur die darüber hinausgehenden (Reize), da unser Wahrnehmungsvermögen gleichsam ein Zentralbewusstsein (μεσότης, s. o. S. 144f.) für die Gegensätze der äusseren Reize (αἰσθητὰ) ist. Es ist das moderne Gesetz der Relativität unserer inneren Zustände, die allgemeine Fassung des Weberschen Gesetzes (s. Wundt Physiol. Psychol. I<sup>2</sup> 350f.), das Aristoteles schon entdeckt hat.

hoben, dass Aristoteles die ethischen Tugenden nicht wie Sokrates für ἐπιστήμαι, sondern für ἔξεις erklärt (1103a 9 u. ö.), und dass er auch gegen diesen (und Platon) die Willensfreiheit verteidigt, ohne die Schwierigkeiten zu lösen, die seine eigene Seelenlehre dieser bereitet (s. Zeller II b S. 58 ff.).

Fassen wir, um den Vergleich zu erleichtern, das Hauptergebnis zusammen: Aristoteles hält in seiner Reifezeit die Seele für eine Einheit, die keine eigentlichen Teile hat, sondern δυνάμεις oder uneigentliche Teile, die nicht wirklich, sondern nur begrifflich trennbar sind (abgesehen von dem rätselhaften νοῦς). Die Unterscheidung dieser in ein ἄλογον und λόγον ἔχον scheint ihm undurchführbar. Nur das θρεπτικόν ist ein ἄλογον; die übrigen, die man diesem zugerechnet hat, wie die αἴσθησις und ἐπιθυμία stehen beim Menschen zum λόγος in Beziehung. Die hauptsächlichsten δυνάμεις der Seele, die ursprünglich (bei den Pflanzen allein) Lebensprinzip ist, sind das θρεπτικόν, αἰσθητικόν (φανταστικόν), ὀρεκτικόν, διανοητικόν, die wieder Unterarten haben. Sie entstehen alle in einer Zentrale (μέσον, μεσότης, κύριον, ἡγούμενον), die ihren Sitz im Herzen hat. Der Wille wird immer durch ein Gefühl (Lust oder Unlust) ausgelöst, eine Reaktion der Zentrale auf eine Vorstellung (αἴσθησις oder φαντασία), und bejaht gleichsam oder verneint deren Gegenstand (das αἰσθητόν oder φανταστόν), ist also eine Art κρίσις. An die Vorstellung kann aber eine δόξα oder ein λόγος geknüpft sein, über die auch das Gefühl urteilt. Bei einem Widerstreit zwischen den δόξαι und λόγοι entscheidet die Stärke der mit ihnen verbundenen Gefühle. —

Wie verhält sich nun die Seelenlehre der Altstoa zu der des Aristoteles? Sie unterscheidet sich metaphysisch darin von ihm (und Platon), dass sie die Seele für einen Körper hält (so schon Zenon I 142 Arn.). Indes nahm auch Aristoteles an, dass die Seele (abgesehen von dem fraglichen νοῦς ποιητικός) nicht ohne Körper bestehen könne. Beide halten sie für sterblich (Aristoteles mit Ausnahme jenes νοῦς). Jedenfalls sind diese Unterschiede für ihre empirische Psychologie ohne Einfluss. In dieser stimmen sie so weitgehend überein, dass man eine Kenntnis der einschlägigen Schriften des Aristoteles schon bei Zenon voraussetzen darf. Die Altstoa<sup>5)</sup> verwirft wie Aristoteles (s. o. S. 146) Platons Dreitei-

<sup>5)</sup> Vgl. zum folgenden Rh. Mus. N. F. 78, 355 ff. und Hermes 67, 252 ff.

lung der Seele (II 226, 27; III 112, 16 Arn.), insofern dieser λόγος, θυμός, ἐπιθυμία als substantiell und örtlich geschiedene Teile betrachtet. Als besondere δυνάμεις lässt sie diese selbstverständlich gelten. Nach Galen (III 112, 14 ff. Arn.) erkennt Chrysipp in Π. ψυχῆς eine δύναμις ἐπιθυμητική und θυμοειδῆς an; wenn er aber in Π. παθῶν dies bezweifelt, so wohl weil ἐπιθυμία und θυμός πάθη und diese nur als Unterarten der ὁρμῆ δυνάμεις sind. Scheinbar weicht sie von Aristoteles, dem die Seele eine im strengen Sinne unteilbare Einheit ist, ab, indem sie acht Seelenteile annimmt, ausser dem ἡγεμονικόν die fünf Sinne, das σπερματικόν und das φωνητικόν<sup>6)</sup>. Aber diese Teilung hindert die Altstoa ebensowenig wie Aristoteles die Seele als eine Einheit zu betrachten. Denn wie dieser alle ihre Betätigungen von einem Zentrum im Herzen ausgehen lässt (s. oben S. 143), sieht jene in ihnen Ausstrahlungen des ἡγεμονικόν, das sie gleichfalls in das Herz verlegt (II 228, 3; 235, 20 u. ö.). Sie unterscheidet nur deshalb die sieben (niedereren) Teile vom ἡγεμονικόν, weil es sich bei ihnen an besonderen Körperstellen durch eigene Organe auswirkt: II 827 τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων; II 824 οἱ δὲ πολυμερῆ (ἀξιοῦσιν τὴν ψυχὴν εἶναι) διορίζοντες καὶ τοῖς τόποις τὰ μέρη ὡσπερ οἱ Στωικοί. Dass das Herz Ausgangspunkt für die Wirksamkeit aller Seelenteile, auch des αἰσθητικόν und θρεπτικόν ist, bezeugen die Fragm. II 837—9.

Von Aristoteles (s. oben S. 146) übernahm ferner Zenon dem Namen und der Sache nach die Ansicht, dass diese Seelenteile mehrere δυνάμεις besitzen (er nennt sie I 142

<sup>6)</sup> Den Anfang der von Diels Doxogr. S. 205 angeführten Stelle aus Tertullian D. an. c. 14 lese ich: dividitur autem (anima) in partes nunc in duas a Platone, nunc in tres (nämlich auch von Platon), <nunc in quatuor> a Zenone, nunc in quinque <ab Aristotele> (dies ergänzt richtig Diels). Dass Platon neben der Zweiteilung ursprünglich und meist die Dreiteilung hat, ist bekannt und s. oben S. 141 f. Danach ist nunc in quatuor fast notwendig, da Tertullian sonst ununterbrochen von 2 bis 10 aufsteigt. Und dass den Stoikern neben 8 Seelenteilen durch Zusammenfassung der 5 Sinne in das eine αἰσθητικόν auch 4 Teile zugesprochen wurden, zeigt (Galen) Histor. phil. c. 24 (Diels a. a. O. S. 615, 3): Στωικοί δὲ τέσσαρα μέρη τῆς ψυχῆς εἶναι φασί κτλ. Wenn meine Vermutung (Rh. Mus. a. a. O. S. 359 f.) über Posidons angebliche zwölf Teile der Gesamtseele bei Tertullian richtig ist, so hat dieser sich nicht gescheut, δυνάμεις des ἡγεμονικόν als Teile der Seele zu rechnen; was ihm bei seiner polemischen Absicht und sonstigen Art durchaus zuzutrauen ist.

Arn. ποιότητας der Seelensubstanz). Als die des ἡγεμονικόν betrachtet er φαντασία, συγκατάθεσις (εἶξις), ὄρμη, λόγος (I 143 Arn.). Er weicht also nur in der συγκατάθεσις von ihm ab. Sie tritt an Stelle der πάθη, Lust und Unlust, die bei Aristoteles zwischen Vorstellung und Trieb vermitteln (s. oben S. 147).

Über das Verhältnis des ἡγεμονικόν zu seinen δυνάμεις nach Ansicht der Altstoa belehrt uns Plutarch D. virt. mor. c. 3 S. 441 c ff. (I 202 und III 459 Arn.). Es beginnt: Κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι νομίζουσιν. Genannt sind von diesen vorher die Stoiker Ariston, Zenon, Chrysippos. Ihre „gemeinsame“ Lehre wird also vorgetragen; sie geht auf Zenon zurück; nicht erst Chrysipp hat sie im Gegensatze zu ihm aufgestellt, wie Pohlenz Ant. Führ. 63 anzunehmen scheint, der sich Anm. 2 auf diese Stelle für Chrysipp beruft. Beide lehren also: das παθητικόν und ἄλογον sei nicht διαφορᾶ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσιν καὶ ταῖς κατὰ ἔξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίγνεσθαι καὶ ἀρετήν. Sie leugnen also, dass das παθητικόν, wie Platon annahm, ein besonderer, vom λογικόν durch einen substantziellen Unterschied (διαφορᾶ τινι καὶ φύσει) getrennter Seelenteil sei (womit nicht gesagt ist, dass sich πάθος und ὄρμη, deren Unterart das πάθος ist, nicht von λόγος als δύναμις unterscheidet; es ist hier vom παθητικόν und λογικόν als Teilen der Seele, nicht vom πάθος und λόγος als δυνάμεις die Rede), sondern das παθητικόν sei eine Wandlung des einheitlichen ἡγεμονικόν (nicht des λόγος, wie Pohlenz a. a. O. sagt). Nun aber fährt Plutarch fort: (Diese, Zenon und Chrysipp, lehrten gemeinschaftlich) μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ (τὸ ἡγεμονικόν) · λέγεσθαι δὲ ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὄρμης . . . παρὰ τὸν αἰροῦντα λόγον ἐκφέρηται · καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον, ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα . . . προσλαβόντα. Schon von Zenon stammt also die extrem rationalistische Ansicht, dass das ἡγεμονικόν nichts Vernunftloses in sich habe, eine Folgerung aus der, dass das ἡγεμονικόν beim Menschen λογικόν sei. Schon Zenon definierte wie Chrysipp (III 113, 27 Arn.) das ἄλογον des πάθος als vernunftwidrig (nicht vernunftlos), und Ringeltaubes Vermutung (Dissertation Göttingen 1913 S. 11), dass diese Definition nicht von Zenon stamme, wird durch unsere Stelle

widerlegt. Schon Zenon hat das πάθος für einen λόγος (richtiger δόξα) erklärt. Dazu stimmt, dass er nach einem doppelten Zeugnisse des Cicero und Posidons bei Galen (I 212 Arn.) die λύπη als δόξα definiert hat, und letzterer fügt hinzu, dass auch viele andere von Zenon aufgestellte und von Chrysipp übernommene Pathos-Definitionen das gleiche tun. Das bestätigt auch Themistios (I 208 Arn.): οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη . . . εἶναι τιθέμενοι λόγου (τοῦ λογικοῦ) κρίσεις διημαρτημένας. Es ist also falsch, und Galen widerlegt sich durch obiges Posidonzitat selbst, wenn er (III 113, 1 ff. Arn.) behauptet: Während Chrysipp die πάθη für κρίσεις τινὰς τοῦ λογικοῦ erkläre, halte sie Zenon nicht für τὰς κρίσεις αὐτάς, sondern für τὰς ἐπιγινόμενας αὐταῖς συστολάς κλ. Es ist durchaus möglich, dass er wie Chrysipp (III 116, 6 ff.), die συστολαί usw. nicht für die πάθη selbst, sondern für deren Folgen und diese für κρίσεις hielt. Grade von Zenon im Gegensatz zu Chrysipp finden wir die πάθη nie als συστολή usw. definiert. Dafür spricht auch, dass er in obiger Plutarchstelle das πάθος einen λόγος nennt und die σφοδρότης des πάθος, d. h. doch wohl die συστολαί usw. aus der falschen κρίσις (d. h. dem λόγος πονηρός) entstehen lässt. Wahrscheinlich hat er überhaupt noch nicht gefragt, ob das πάθος selbst λόγος oder dessen Folge sei.

Falsch ist auch, wenn Galen III 113, 1 ff. behauptet, Chrysipp habe die πάθη schlechthin für κρίσεις τοῦ λόγου erklärt. Wieder widerlegt er sich selbst. Denn er berichtet III 112, 35 ff.: Chrysipp versuche zu beweisen, ὡς ἄμεινον εἶη κρίσεις ὑπολαμβάνειν αὐτὰ καὶ οὐκ ἐπιγινόμενά τινα ταῖς κρίσεσιν. Wenn er die erstere Ansicht nur für besser erklärte, so hielt er offenbar die zweite auch für zulässig und zog wahrscheinlich jene nur vor, weil ihm die κρίσις (δόξα) die Hauptursache des πάθος schien (a potiori fit nominatio)<sup>7)</sup>. Das ist wieder eine rationalistische Übertreibung, die er selbst nicht durchführen kann, und die sich Aristoteles nicht zu schulden kommen lässt, so sehr er die Rolle der δόξα beim Entstehen der ὄρεξις anerkannte (s. o. S. 146). Aber mit Zenon brauchte sich Chrysipp nicht im Widerspruch zu fühlen, da

<sup>7)</sup> Auch sonst scheut er sich nicht Begriffe, die er selbst unterscheidet, gelegentlich, weil sie in enger Beziehung stehen, gleichzusetzen. So heisst es III 170 τὰς ὁρὰς συγκαταθέσεις εἶναι; dann werden sie unterschieden: die συγκ. gehen auf Urteile, die ὁμ. auf Objekte.

jener, wie wir sahen, gelegentlich auch das πάθος als δόξα definierte. Seinerseits definiert Chrysipp in der Überlieferung die ἐπιθυμία nie als δόξα, sondern als ὄρεξις (s. Index Arn. 54 a).

Aus Plutarch D. virt. mor. sehen wir, dass nach Zenon und Chrysipp im ἡγεμονικόν des Menschen nichts Vernunftloses ist. Das braucht nicht, wie Pohlenz a. a. O. S. 63 meint, zu bedeuten, dass es „reiner“ λόγος sei; es kann auch heissen: Alle Vorgänge in ihm sind vom λόγος mitbestimmt und daher logisch. Die Beteiligung anderer Seelenkräfte ist damit nicht ausgeschlossen. Wir wissen ja, dass die Altstoa, ähnlich wie Aristoteles, dem ἡγεμονικόν neben dem λόγος drei andere δυνάμεις: φαντασία (αἴσθησις), συγκατάθεσις, ὄρμη, zuweist. Diese Unterscheidung würde sinnlos sein, wenn die anderen δυνάμεις mit dem λόγος zusammenfielen oder seine Unterarten wären. Im letzteren Falle müssten sie als λόγος definiert werden. Bei der φαντασία ist das ausgeschlossen und geschieht auch nie. Diokles Magnes bringt (II 24, 21 ff. Arn.), als stoische Lehre, die φαντασίαι der λογικά ζῶα seien λογικά. Darum sollen sie nicht selbst λόγοι sein. Ebenso werden III 171 Arn. die ὄρμαι den συγκαταθέσεις gleichgesetzt (πάσας τὰς ὄρμας συγκαταθέσεις εἶναι) und doch beide streng geschieden: Diese seien Zustimmungen zu Urteilen (ἀξιώμασι); jene gingen auf die Objekte der Urteile, denen die συγκαταθέσεις zustimmten. Aber über diese wird weiter unten gehandelt werden.

Auch die ὄρμη gehört zwar dem λογικόν (ἡγεμονικόν) an, ist aber kein λόγος. Sie wird allgemein als φορὰ τῆς ψυχῆς ἐπί τι oder (ἀφορμή) ἀπό τινος definiert (III 40, 6; 92, 4 Arn.). Beim Menschen als einem ζῶον λογικόν ist sie ὄρμη λογική, wird aber nicht λόγος genannt, sondern φορὰ τῆς διανοίας (= τοῦ ἡγεμονικοῦ I 50, 6; III 75, 9) ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν. Wenn wirklich Chrysipp nach Plutarch (III 42, 5 Arn.) in Π. νόμου die ὄρμη als λόγος definiert hat, so würde er damit ebenso die Ursache für die Wirkung gesetzt haben, wie wenn er die ὄρμη συγκατάθεσις, das πάθος δόξα nennt. Dabei will ich gar nicht betonen, dass er das πάθος, eine Art der ὄρμη, ἀπειθὲς λόγῳ (III, 113, 27), παρὰ τὸν λόγον (III 114, 13) nennt. Denn hier ist λόγος im engeren Sinne, im Gegensatze zur δόξα, die auch eine Art des λόγος ist, gemeint. Aber er kann die ὄρμη im strengen Sinne nicht dem λόγος gleichgesetzt haben, da er sie (wie die φαντασία und

συγκατάθεσις) als besondere δύναμις vom λόγος scheidet. Ja, wenn Pohlenz A. F. S. 63 (mit Recht) sagt, der Trieb (ὄρμη) ist (für Chrysipp) ein „Akt des λόγος“, so darf er ihn nicht, wie er kurz vorher tut (wieder im Sinne Chrysipps), für „reinen λόγος“ erklären, denn das Agens ist nicht gleich seinem Akt, sondern dessen Ursache.

Das Verhältnis der δυνάμεις zum ἡγεμονικόν nach Ansicht der Altstoa klärt besonders eine Jamblichstelle II 226, 9ff. auf: Πῶς οὖν διακρίνονται (αἱ δυνάμεις); ἔναι μὲν (die Sinneswahrnehmungen, wie ich hinzusetze, auch das σπερματικόν und das φωνητικόν) διαφορότητι τῶν ὑποκειμένων (der Körperteile) ἔναι δὲ ἰδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον (das Herz). ὥσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικόν ἐν ταύτῳ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὄρμη, λόγον συνείληφε. Diese δυνάμεις des ἡγεμονικόν sind also durch verschiedene Beschaffenheit von einander getrennt; sie sind in demselben (dem ἡγεμονικόν), aber nicht dieselben. Der Vergleich mit dem Apfel und seinen δυνάμεις ist besonders bezeichnend. So wenig wie dessen Süsse und Wohlgeruch zusammenfallen, können es ὄρμη und λόγος. So massgebend dieser für jene ist, die ὄρμη muss eine Eigenschaft haben, die sie vom λόγος unterscheidet. Ähnlich verglichen die Stoiker nach Sextus (230, 13 ff. Arn.) das ἡγεμονικόν und seine Eigenschaften mit einem Becher, der zugleich konkav und konvex ist, und noch bezeichnender das λογικόν und ἄλογον (dieser Ausdruck vielleicht nicht altstoisch) mit der Flüssigkeit und Süsse des Honigs. Diese Vergleiche sind dem Aristoteles entlehnt (s. o. S.145) oder nachgebildet. Man darf annehmen, dass sie damit wie dieser die Einheitlichkeit des höheren Seelenteiles, aber zugleich die Verschiedenheiten seiner δυνάμεις betonen wollten. Diese fallen substantziell zusammen, sind aber qualitativ von ihm und untereinander verschieden, daher begrifflich unterscheidbar.

Plutarch bezeichnet III 111, 17 f. Arn. das παθητικόν der Altstoa als ἄλογον, wie Sextus II 230, 22 ff. die αἰθήσεις. Ob schon Zenon und Chrysipp diese Bezeichnung angewandt haben oder auch nur zugelassen hätten, lässt sich bezweifeln, da sie alle Betätigungen des menschlichen ἡγεμονικόν als logisch, d. h. vom λόγος beeinflusst ansahen. Auch Aristoteles will deshalb über die Zulässigkeit dieses Begriffes bei der φαντασία und ὄρεξις nichts entscheiden (s. o. S.146). Dass

aber diesen δυνάμεις, die sie selbst vom λόγος unterschieden, auch etwas Irrationales innewohne, konnten sie nicht leugnen und haben es, soweit wir wissen, nicht getan; allerdings ist auch die Anwendung dieses Begriffes auf jene δυνάμεις durch sie nicht bezeugt. Aber Chrysipp gesteht es doch in seiner Pathoslehre, die wir etwas genauer kennen, mittelbar, wenn auch vielleicht, ohne es zu wollen, zu, wie ich sogleich zeigen werde.

Ist das πάθος nach Ansicht der Altstoa rein rational?

Aristoteles versteht, wie gezeigt (s. o. S.147), unter πάθη Lust und Unlust, unsere Gefühle, zu denen ausser den sinnlichen auch die intellektuellen (Zustimmung und Ablehnung) und die sittlichen wie ästhetischen (Gefallen und Missfallen) gehören, irrationale δυνάμεις, ἐπιγεννήματα (Folgen oder Begleiter) der φαντασία. Die gesamte Stoa (auch die sog. mittlere) sieht in ihnen Leidenschaften, Seelenstörungen, übermässige (πλεονάζοντα) und krankhafte Regungen. Das allgemeine Gefühl kennt sie als übergeordnete Gattung nicht und lässt es unbenannt, obwohl sie εὐπάθειαι anerkennt, die doch schon dem Namen nach πάθη, Gefühle sind. Bezeichnenderweise stellt sie der λύπη keine εὐπάθεια gegenüber; jene ist immer eine Seelenstörung, dem Weisen fremd (III 107, 14 ff. Arn.).

So bleibt ihr nichts übrig, als sie für eine Art der ὁρμή (Trieb) zu erklären (III 378 Arn.), während Aristoteles richtiger diese für eine Folge des Gefühls hält. Die ὁρμή ist, wie wir sahen, nach der Stoa eine besondere δύναμις des ἡγεμονικόν neben φαντασία, συγκατάθεσις, λόγος und von diesen auf das bestimmteste unterschieden, wenn sie auch alle Eigenschaften desselben Seelenteiles, des ἡγεμονικόν, sind. Deshalb wird sie auch nie als λόγος definiert, sondern als πορὰ τῆς ψυχῆς, beim λογικόν ζῶον πορὰ τῆς διανοίας, d. h. des ἡγεμονικόν, das beim Menschen λογικόν ist (darum heisst diese λογικὴ ὁρμή III 40, 6—12 Arn.) und zwar ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν; sie ist daher πρακτικὴ ὁρμή (III 40, 12; 40, 28; 41, 27). (Ob davon eine andere, etwa θεωρητικὴ, unterschieden wird, ist nicht überliefert).

Keine ὁρμή kommt ohne φαντασία und συγκατάθεσις zustande (III 42, 26 und 35), und zwar löst die φαντασία eine συγκ., diese eine ὁρμή aus (III 26, 41—43; 283, 16 f.). Am klarsten kommt die Ansicht der Altstoa III 106, 45 zum Ausdruck: simul obiecta species (φαντασία) est cuiuspiam, quod

bonum videatur (συγκατάθεσις), ad id adipiscendum impellit (ὁρμή) ipsa natura. Noch genauer schiebt Seneca Br. 113, 18 zwischen συγκατάθεσις und ὁρμή noch eine δόξα ein.

Die φαντασία wird niemals λόγος genannt. Wohl gibt es λογικαὶ φαντασίαι, nämlich αἱ τῶν λογικῶν ζῶων (II 24, 21 f.). Von ihr erfahren wir auch, was λογικός in solchen Verbindungen bedeutet, sie ist logisch, nicht weil sie selbst λόγος ist, sondern weil sie dem λόγος dient (II 61, 24 f.). In ähnlicher Weise ist auch die ὁρμή logisch (s. o. S. 157), und so jede δύναμις des ἡγεμονικόν.

Die φαντασία löst aber erst durch die συγκατάθεσις<sup>8)</sup> eine ὁρμή aus. Deren Wesen ist nicht leicht zu bestimmen, da sie in der Überlieferung nicht eingehend behandelt wird. Aus gelegentlichen Bemerkungen müssen wir es erkennen. Sie bezieht sich im Unterschiede zur ὁρμή, die auf ein Objekt (κατηγόρημα) geht, auf Urteile (ἀξιῶμα, III 40, 29 ff.). Dies bestätigt auch ihre Wortbedeutung: Zustimmung. Sie entspricht daher dem Gefühl (πάθος) bei Aristoteles, der dieses ebenfalls für eine Art Urteil erklärt, die Lust für ein bejahendes, die Unlust für ein verneinendes (s. o. S. 147); merkwürdiger Weise scheint die Stoa den der λύπη entsprechenden Gegensatz der συγκατάθεσις, die Ablehnung, nicht berücksichtigt zu haben; doch vgl. II 39, 23 μὴ συγκατατίθεσθαι. Auch darin gleicht die stoische συγκ. dem aristotelischen πάθος, dass sie zwischen φαντασία und ὁρμή vermittelt (s. o. S. 147 und S. 158).

Die πάθη des Aristoteles sind wie unsere Gefühle irrational: sie enthalten nur gleichsam (οἷον π. ψυχ. 431a 9) ein Urteil, können ein solches (eine δόξα) veranlassen, sind es aber nicht. Auch die συγκαταθέσεις beziehen sich nur auf eine Art ἀξιῶματα (ἀξιῶμασί τισιν III 40, 29), sind aber selbst keine. Bei den ἄλογα ζῶα, denen sie auch zugesprochen werden (ὁμοίως ἐν πᾶσι τοῖς ζῴοις θηροῦσιν αὐτό [τὸ συγκατατίθεσθαι] II 286, 14), sind sie ἄλογοι, bei den λογικοῖς λογικαί. Aber wir wissen, sie brauchen deshalb nicht λόγοι zu sein. Und sind es nicht; denn in der Aufzählung der δυνάμεις (oben S. 152 f.) wird der λόγος der συγκατάθεσις (wie der φαντασία und der ὁρμή) entgegenstellt. Die συγκατάθεσις ist also irrational, wenn es auch wahrscheinlich die Altstoa ver-

<sup>8)</sup> Sie wird auch mit εἶς (III 111, 35), συγκατατίθεσθαι durch εἶκειν bezeichnet (II 286, 16; 291, 11, III 42, 21).

mieden hat, sie so zu nennen, weil sie beim ζῷον λογικόν alle δυνάμεις für λογικάί hielt.

Dieses Schwanken wird noch durch folgendes verständlich. Die ἀξιώματά τινα, auf die die συγκ. sich bezieht, können unbewusste Urteile sein (und sind es bei den Tieren immer). Diese können aber in das Bewusstsein erhoben und wirkliche ἀξιώματα werden, an die sich wieder eine συγκ. knüpft, die sie zu δόξαι oder λόγοι macht. So sagt Seneca (III 40, 18) bei der Erklärung der συγκ.: oportet me ambulare; tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobavi (συγκ.) hanc opinionem meam. Die συγκ. folgt hier also nicht auf eine φαντασία, sondern auf eine δόξα<sup>9)</sup>. Wir verstehen danach, dass die Altstoa sich scheute, die συγκ. gradezu dem λόγος gleichzusetzen (sie schliesst sich z. T. der alogischen φαντασία an), andererseits warum sie, wie wir sehen werden, die δόξα eine συγκ. nennt; diese wird von einer solchen ausgelöst. Da die συγκ. Zustimmung zu Urteilen ist, so kann sie selbst kein ἀξίωμα sein. Sie ist intuitiv und unterscheidet sich dadurch vom λόγος. Jeder λόγος ist ein durch diskursives Denken erzieltes Urteil. Dennoch ist die συγκ., da sie urteilt (κρίνει), wie der λόγος wahr oder falsch. Die ψευδής συγκ. wird z. B. III 41, 23 erwähnt und ihr ἀμαρτάνειν III 42, 37 als ἀκαταλήπτοις συγκατατίθεσθαι erläutert. Eine ἀληθής συγκ. wird zufällig nicht erwähnt, aber als Gegensatz zur ψευδής gefordert, und wenn III 146, 30 der Satz, der Weise irre nie (ψευδός ὑπολαμβάνει), damit begründet wird, dass er niemals ἀκαταλήπτοις συγκατατίθεται, so werden dadurch die ἀληθείς σ. bestätigt.

Die ψευδεῖς σ. werden nun teils auf Schwäche zurückgeführt: III 42, 30 die Unweisen stimmen aus Schwäche falschen Vorstellungen zu, und die ψευδής συγκ. wird deshalb ἀσθενής genannt (III 41, 11 ff. und 41, 24); teils entspringt sie bei der προπετής συγκ. (41, 23) aus Voreiligkeit (προπέτεια): τὸ πρὸ καταλήψεως συγκατατίθεσθαι κατὰ τὸν προπετῆ φαῦλον εἶναι (der voreilige Unweise stimmt Vorstellungen bei, ehe er sie genau erkannt hat) III 147, 6 (vgl. temeritas III 69, 35). Wir wissen, dass auch Aristoteles die Fehlhandlungen

<sup>9)</sup> Unmittelbar vorher gibt Seneca die für jedes ζῷον, auch das ἄλογον, gültige Kausalreihe: φαντασία, ὄρμη, συγκατάθεσις, πράξις (κίνησις). Beim Menschen tritt dann nach obigem noch hinzu hinter die συγκατάθ.: δόξα, zweite συγκατάθ. und nun erst die πράξις.

des ἀκρατῆς auf diese beiden Eigenschaften und zugleich auf die Intensität der die Vorstellungen begleitenden Gefühle zurückführt (s. o. S. 149f.), also auf ein irrationales Element der Seele. Auch darin gleicht also die συγκ. dem πάθος des Aristoteles. Der Weise dagegen stimmt nicht ἀσθενῶς, sondern ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως zu (147, 2), hat βεβαίαν συγκατάθεσιν (41, 19). Ihm eignet οὐδὲ τὸ παράπαν ἀκαταλήπτῳ τινὶ συγκατατίθεσθαι (III 146, 30), die firma (Ggs. ἀσθενῆς) et constans (ἀμετάπτωτος) assensio (I 16, 30), die ἀπροπτωσία, διάθεσις ἀσυγκατάθετος πρὸ καταλήψεως (II 40, 9), eine ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι. Daher folgt, nec notitias rerum (ἐννοίας) nec artes (ἐπιστήμας) sine adsensione posse consistere (II 35, 16), und dass die Dialektik, die Kunst diskursiver, wissenschaftlicher Erkenntnis, darin besteht, ne cui falso assentiamur (III 69, 30). Die συγκατάθεσις ist daher die Voraussetzung nicht nur der falschen, sondern auch der wahren ἀξιώματα. Mit Recht heisst es deshalb II 291, 2 πάσα δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις (ἐπιστήμη) συγκατάθεσις ἔστιν, nur dass hier wieder in der uns nun schon bekannten altstoischen Weise gleichgesetzt wird, was nur im Kausalverhältnis steht.

So wird denn die δόξα, die der Altstoa immer als falsch und dem Weisen fremd gilt (III 147, 27), gradezu eine ἀσθενῆς καὶ ψευδῆς συγκατάθεσις genannt (I 20, 6; II 29, 37; III 93, 7), μεταπτωτική (II 41, 10), und das δοξάζειν ein ψευδεῖ (τινὶ) συγκατατίθεσθαι (III 147, 27). Daher heisst es III 147, 4 διττὰς εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσιν τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ, wo der Wechsel zwischen der irrationalen συγκ. und der rationalen ὑπόληψις bemerkenswert ist. In Wirklichkeit kann sie keine συγκ. sein, da sie ein ἀξίωμα ist, während diese nur Zustimmung zu einem solchen und die Tiere wohl συγκ., aber nicht δόξα haben. Die δόξα muss also ein λόγος sein und zwar ein ψευδῆς λόγος, wenn auch die Altstoa es, wie es scheint, vermied, sie so zu nennen, weil sie dem ὀρθὸς λόγος widerstrebt. Sie verdient gleichsam den Namen λόγος nicht.

Fassen wir zusammen: die ὁρμή ist ihrem Wesen nach als δύναμις kein λόγος, ebensowenig die φαντασία und συγκατάθεσις, ihre Vorbedingungen. Wenn sie aber durch einen λόγος oder eine δόξα ausgelöst wird, erhält sie dadurch eine rationale Färbung.

Dies Ergebnis wird durch die altstoische Lehre vom πά-

θος bestätigt. Dieses wird immer als ὁρμή oder κίνησις ψυχῆς (s. Index, IV 109a Arn.) definiert und, ebensowenig wie die ὁρμή, als λόγος ausser III 111, 25; diese Stelle ist aber kein Zitat, sondern ein Referat Plutarchs, der vielleicht λόγος für δόξα gesetzt hat und wie gezeigt, nicht gegen den Sinn der Altstoa, deren Lehre nach Z. 13 hier erörtert wird.

Aber nicht jede ὁρμή ist ein πάθος. Auch die εὐπάθειαι sind ὁρμαί. Aber bei ihnen vollziehen sie sich nach III 107, 1; 7; 11 cum ratione (prudenter), bei den πάθη sine ratione (Z. 12). Diese sind Folgen (ἐπιγινόμενα) von δόξαι, die, aus συγκαταθέσεις ψευδεῖς stammend, selbst immer ψευδεῖς sind. Da diese δόξαι der πάθη darüber urteilen, ob der Gegenstand einer φαντασία ein Gut oder Übel sei (II 93, 36; 106, 46; 130, 32; 131, 4), sind sie κρίσεις und zwar κρίσεις διημαρτημένα (III 111, 25). Wir wissen (s. o. S. 154), dass schon Zenon die πάθη deshalb uneigentlich δόξα nannte und einzelne so definierte, Chrysipp aber es für besser hielt, sie κρίσεις zu nennen als ἐπιγενόμενα ταῖς κρίσεσιν. In Wirklichkeit wird die Definition des πάθος als δόξα statt als deren Folge III 93, 1 richtig als eine gedrängtere (pressius) bezeichnet und, gewiss im Sinne Chrysipps, als ihr Zweck, zu betonen, dass wir die πάθη (weil sie δόξαι sind) in unserer Gewalt haben. Dennoch ist diese Begriffsvertauschung<sup>10)</sup> verfehlt. Sie entspringt dem Bestreben, das Irrationale zu rationalisieren, das noch bis ins 18. Jahrhundert die empirische Psychologie verfälscht hat. Aristoteles tadelt schon eine ähnliche, die Gleichsetzung von ἡδονή und διάνοια, und erklärt sie richtig: διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται ταῦτόν (1173b 33ff.).

Aber auch nicht jede κρίσις ist ein πάθος (III 93, 24) oder besser hat ein solches zur Folge. Bei einem ὀρθὸς λόγος ist das selbstverständlich. Posidon hält (III 131, 17ff.) dem Chrysipp seine eigene Ansicht vor, dass die Weisen und οἱ προκόπτοντες, obgleich sie wissen, dass sie die grössten Güter, bzw. Übel besitzen, nicht in πάθη geraten. Auch falsche λόγοι verursachen solche nicht notwendig. Denn die so Getäuschten sind der Belehrung (durch den ὀρθὸς λόγος) fähig, während das bei den Leidenschaftlichen nicht der Fall ist

<sup>10)</sup> Wie weit die Altstoa in solchen Begriffsvertauschungen ging, zeigt Seneca Br. 113, 23: Kleanthes nennt die ambulatio einen spiritum a principali usque in pedes permisum, Chrysipp, ihn noch übertrumpfend: ipsum principale, genau, wie er das πάθος für eine δόξα erklärt; die Ursache wird ohne weiteres für die Wirkung gesetzt.

(94, 37). Das hier für die ersteren gebrauchte Beispiel, der falsche λόγος, dass die Atome die Elemente seien, ist als theoretischer Satz nicht recht passend, wohl aber das für die letzteren gebrauchte praktische (ethische), es sei Pflicht, in Leidenschaft zu geraten; es ist auch auf jene anwendbar. So sagt Chrysipp, allerdings in anderem Zusammenhange (es handelt sich um die Heilung des πάθος): Auch der, welcher dem falschen λόγος folge, dass die Lust das höchste Gut sei, könne überzeugt werden, dass jedes πάθος ἀνομολογούμενον sei (die Seelenharmonie störe). Aber die κρίσις, die ein πάθος auslöst, ist ja nach der Altstoa παρὰ λόγον (III 114, 13), also kein λόγος, sondern (s. o. S. 159) eine ψευδής συγκατάθεσις oder eine von dieser hervorgerufene δόξα. Auch eine solche ist nicht immer Ursache eines πάθος, sondern, wie es an der angeführten Stelle (93, 25) heisst, ἡ κινητικὴ ὁρμὴ βιαίου καὶ πλεοναζούσης. Und 95, 10 ff. sagt Chrysipp gradezu: die Menschen folgten oft (nämlich in der Leidenschaft) nicht dem λόγος, sondern einer βαιοτέρᾳ φροσῶ. So bestätigt er selbst, dass das πάθος eigentlich kein λόγος und keine δόξα sind (diese sind nur, wie er selbst sagen würde, συναιτιαί), sondern eine andere Kraft oder Eigenschaft, die er oben βίαιος καὶ πλεονάζουσα ὁρμὴ nennt. Und so lautet denn auch die eigentliche Definition des πάθος bei Zenon und Chrysipp: ὁρμὴ πλεονάζουσα (s. Index IV 109 a).

Aber sie erhält noch Zusätze: die ὁρμὴ ist ἄλογος. Das heisst in diesem Falle nicht vernunftlos, auch nicht unvernünftig, auf einem falschen λόγος beruhend (obgleich beide Prädikate auf sie anwendbar wären), vielmehr widervernünftig, d. h. ἀπειθῆς τῷ λόγῳ, sie lehnt den αἰρῶν λόγος ab, der Güter und Übel mit folgerechter Überlegung auswählt. Diese ὁρμὴ entsteht also dadurch, dass eine falsche oder übereilte δόξα über ein richtiges Vernunfturteil siegt (III 113, 21—33). Was Aristoteles als eine Art der sittlichen Verfehlungen aufstellte, wird hier allgemein auf das πάθος übertragen. Da nun der Mensch als λογικὸν ζῷον von Natur dazu bestimmt ist, dem λόγος zu folgen, so ist diese ὁρμὴ als παρὰ λόγον auch παρὰ φύσιν (s. Index a. a. O.).

Das entscheidende Merkmal ist aber der πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς. Er wird III 114, 1 erklärt als τὸ τὴν καθ' αὐτοὺς (ἡμᾶς) καὶ φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν (vgl. 130, 12). Das πάθος besteht danach in dem Übermass der Intensität einer ὁρμῆ. Woher stammt aber dieses? Bei dem Gewicht,

das Chrysipp auf die δόξα legt, könnte man denken, dass sie den πλεονασμός bewirkt. Nicht die Meinung, dass es sich um Güter und Übel schlechthin, sondern um grosse handelt (III 130, 31 ff.), soll schuld sein. Die vermeintliche Grösse der Objekte könnte also die Heftigkeit der ὀρμαί verursachen. Ausserdem wird dieser δόξα (s. Aristoteles 1152 a 5: Der ἀκόλαστος οἰόμενος δεῖν τὰ σωματικά ἡδέα διώκειν) der Gedanke beigelegt, es sei Pflicht, hierüber in heftige Leidenschaft zu geraten<sup>11)</sup>. Aber diesen Weg versperrt uns Chrysipp selbst. Οὐ γὰρ ἐν τῷ κρίνειν ἀγαθὰ ἕκαστα τούτων λέγεται ἀρρωστήματα ταῦτα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐπὶ πλέον ἐκπεπτωκέναι κτλ., erklärt er im Θεραπευτικός (III 130, 21). Also nicht die falsche Krisis (δόξα) kennzeichnet das πάθος, sondern der πλεονασμός. Und ebendort sagt er (III 130, 8): Οἰκείως . . . ὀρμὴ πλεονάζουσα λέγεται εἶναι τὸ πάθος . . . τοῦ πλεονασμοῦ ἐν αὐτῇ (τῇ ὀρμῇ) γινομένου κατὰ τὴν τοῦ λόγου ἀποστροφὴν καὶ τὸ ἄνευ τοῦ πλεονασμοῦ τούτου (τοῦ λόγου) σωστικόν; ohne den πλεονασμός würde die ὀρμή „die Vernunft bewahren“. Dasselbe bezeugt eine, wenn auch nicht wörtliche, Mitteilung Plutarchs De virt. mor. c. 10 S. 449 d (III 468 Arn.). Dieser (wahrscheinlich wie Galen dem Posidon folgend) verweist, um den Ursprung der πάθη<sup>12)</sup> im ἄλογον zu beweisen, auf deren grosse Unterschiede κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον und fährt fort: τὰς ἐπιτάσεις τῶν παθῶν καὶ τὰς σφοδρότητας (τὸν πλεονασμόν) οὗ φασι (die Altstoiker) γίνεσθαι κατὰ τὴν κρίσιν, ἀλλὰ τὰς δήξεις καὶ τὰς συστολάς καὶ τὰς διαχύσεις εἶναι τὰς τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον τῷ ἀλόγῳ δεχομένας<sup>13)</sup>. Er bestätigt damit, dass sie den πλεονασμός nicht auf die κρίσις zurückführen, sondern auf die δήξεις usw. Diese entspringen also jedenfalls nicht der κρίσις (δόξα) und so dem λόγος in weiterem Sinne. Dass sie nach Plutarch den πλεονασμός im ἄλογον bewirken lassen, sagt nichts für die Altstoiker, von denen es 119, 24 Arn. heisst: ἐρίζοντες πρὸς τοῦνομα καὶ τὸ ῥῆμα (ἄλογον). Der Ausdruck stammt wohl von Plutarch. Auch

<sup>11)</sup> Dem Einwurfe Posidons (III 131, 15 Arn.), die Weisen und Fortgeschrittenen freuten sich und trauerten nicht übermässig trotz jener Überzeugung, hätte Chrysipp entgegen können: Sie halten es nicht für ihre Pflicht.

<sup>12)</sup> Pohlenz schreibt in der neuesten Plutarchausgabe 119, 24 Arn. wohl richtig, Reiseke folgend, πάθεισιν statt des überlieferten πλείοσι.

<sup>13)</sup> So schreibt Pohlenz a. a. O. richtig, der Hauptdschr. G folgend, auf τὸ ἄλογον Z. 34 Arn. verweisend.

das ἄλογον, das er öfters (s. Index zu Arn. 140a) der συστολή zufügt, beweist nichts, da es wie bei der ὁρμή in der Definition des πάθος auch hier ἀπειθῆς τῷ λόγῳ bedeutet (s. III 95, 47 συστολήν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ). Mag Chrysipp daher auch Anstand genommen haben, diese Erscheinungsweisen des πλεονασμός ἄλογοι im Sinne des Irrationalen zu nennen, so ist das ein Eigensinn; dem Wesen nach sind sie es. Das gesteht er selbst in den soeben angeführten Stellen (III 130, 3; 21): Das πάθος liegt nicht im κρίνειν; der πλεονασμός ist schuld an dem Ungehorsam gegen den λόγος. Ja er bedenkt sich nicht (III 116, 4 Arn.), die πάθη, statt wie gewöhnlich als δόξαι, als συστολαί, ἐπάρσεις usw. zu definieren: τὴν τε γὰρ λύπην ὀριζόμενος μείωσίν φησιν εἶναι ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν, τὴν τε ἡδονὴν ἔπαρσιν ἐν αἰρετῷ δοκοῦντι. So gesteht er in Περὶ ἀνωμαλίας (III, 95, 2): τὰ γὰρ (ταῖς δόξαις) ἐπιγινόμενα πάθη ἐκκρούει τοὺς λογισμοὺς. Nicht also die δόξα, sondern der πλεονασμός ist das wesentliche Merkmal des πάθος und dieser keine κρίσις (δόξα oder λόγος), sondern eine βιαία φορά, von der er III 113, 32 gesteht, dass sie nicht κατὰ τὸν λόγον, sondern κατὰ τὴν ψυχὴν κινεῖσθαι. Er gibt damit zu, dass diese φορά nicht rational ist.

Mit Recht wirft ihm Posidon diesen Widerspruch vor, das πάθος eine κρίσις zu nennen und dann es wieder zu leugnen. In welche Verlegenheit ihn dieser rationalistische Starrsinn brachte, zeigt ein besonderer Fall. Er fragt in Buch II Περὶ παθ. (III 117, 20), woher es komme, dass die λύπη mit der Zeit abnehme, auch wenn die δόξα bleibe. Er meint, mit der Zeit lasse die συστολή und der Trieb zu ihr nach, oder vielleicht bleibe auch dieser Trieb, aber die Folgen (die συστολή) träten nicht ein διὰ ποῖαν ἄλλην ἐπιγινομένην διάθεσιν ἀσυλλόγιστον<sup>14</sup>). Er flüchtet also zu einem ignominium.

Dabei bedient er sich III 117, 20ff. Arn. der Analogie derer, die, obgleich sie weiter weinen wollen, aufhören zu weinen, wenn die Gegenstände eine der trauererregenden unähnliche Vorstellung erwecken<sup>15</sup>) und etwas Hinderliches ein-

<sup>14</sup>) Das Wort kann bedeuten 1. unerschliessbar, 2. ἄλογος (vgl. Aristoteles περὶ 1228a 26 διὰ πάθος ἀλόγιστον).

<sup>15</sup>) Ich lese gegen Müller und Arnim: καὶ (obgleich) [[μὴ]] βουλόμενοι κλαίειν [[κλαίουσιν]], ὅταν μὴ (μὴ von jenen getilgt) ὅμοιαν κτλ. Im ganzen Abschnitt ist nur vom ungewollten Aufhören die Rede (ἀνέσεως Z. 20, ἀνίσθαι Z. 27, παύσις Z. 33), nicht vom ungewollten Beginn, und ὅταν ἐνίστηται . . . μηδέν passt nicht zu μὴ βουλόμενοι κλαίουσιν.

tritt oder nicht, ebenso derer, die zu lachen aufhören, obgleich die lächerliche Vorstellung dieselbe bleibt. Und hier meint er nun, dass, wie bei diesen psychophysischen Erscheinungen, so bei den πάθη das ungewollte Aufhören damit zu erklären sei, dass die Dinge im Anfang mehr wirkten. Das Nachlassen des πλεονασμός ist also in beiden Fällen eine Ermüdungserscheinung. Die Intensität lässt mit der Zeit nach. Aber die Stärke wessen? Die δόξα kann bleiben, auch deren Wirkung, der Trieb zum πλεονασμός; die Abnahme muss bei einer anderen, mit dem λόγος nicht zu erschliessenden διάθεσις (der Seele), die weder δόξα noch ὁρμή ist, eintreten.

Nicht aber nur beim Erlöschen des πάθος spielt die Intensität die Hauptrolle, sondern auch bei seinem Entstehen. Sie entscheidet, ob die vom λόγος oder die von der δόξα ausgelöste ὁρμή den Sieg davonträgt. Und wir erfahren auch, welchem Begriff die Altstoa und so auch Chrysipp diese διάθεσις unterordnet: Der τόνος, der nicht nur die physische Welt, sondern auch die Seele zusammenhält (Index S. 145b), beherrscht auch unser sittliches Tun und entscheidet in dem Kampfe zwischen λόγος und δόξα. Galen berichtet III 123, 1 ff.: αἰτιᾶται (Chrysipp im Περὶ παθῶν ἠθικός) τῶν οὐκ ὀρθῶς πραττομένων ἀτονίαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς· οὕτω γὰρ αὐτὰς ὀνομάζει, καθάπερ γε καὶ τάναντία τὸ μὲν εὐτονίαν τὸ δὲ ἰσχύν. ὅσα γὰρ οὐκ ὀρθῶς πράττουσιν ἄνθρωποι, τὰ μὲν εἰς μοχθηρὰν κρίσιν ἀναφέρει, τὰ δὲ εἰς ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς, ὥσπερ γε καὶ ὡν κατορθοῦσιν ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας. ἀλλὰ τοιούτων, ὥσπερ ἡ κρίσις ἔργον ἐστὶ τῆς λογικῆς δυνάμεως, οὕτως ἡ εὐτονία ῥώμη τε καὶ ἀρετὴ δυνάμεως ἐτέρας παρὰ τὴν λογικὴν, ἣν αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει τόνον· ἀφίστασθαι τέ φησιν ἔστιν ὅτε τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων ἡμῖν ἐνδόντος τοῦ τόνου τῆς ψυχῆς καὶ μὴ παραμείναντος ἕως παντὸς μὴδ' ἐξυπηρετήσαντος τοῖς τοῦ λόγου προστάγμασιν. Danach entscheidet im Streite zwischen der ὀρθῆ und der οὐκ ὀρθῆ κρίσις der τόνος, die εὐτονία oder ἀτονία der einen und anderen κρίσις, welcher von beiden der ὁρμή gehorcht. Und während die κρίσις der λογικὴ δύναμις angehört, ist der τόνος eine ἄλλη δύναμις, die als besondere zu den oben S. 153 genannten hinzutritt, also nicht λόγος ist. Chrysipp räumt damit, wie die Gegner (Galen und Plutarch d. h. Posidon) ihm vorhalten, gegen seinen Willen ein, dass es neben dem λογικόν ein ἄλογον gibt. Chrysipp vergleicht diesen τόνος mit dem der Muskeln (νεῦρα) und die ἀτονία

τῶν προεκκελυμένων νεύρων mit der der ψυχῇ (III 123, 21 ff.). Der ψυχῇ (wir würden sagen, dem Allgemeinbewusstsein) also, nicht dem λόγος gehört der τόνος an.

Aber die εὐτονία oder ἰσχύς (ῥώμη) der δόξα bei ἀτονία oder ἀσθένεια des ὀρθός (αἰρῶν) λόγος genügt nicht, damit ein πάθος entsteht. An vielen Beispielen (z. B. III 124, 18) zeigt Chrysipp, dass der Leidenschaftliche, auch wenn er das Richtige erkennt, also der ὀρθός λόγος εὐτονία besitzt, der falschen δόξα folgt. Die von dieser δόξα ausgelöste ὀρμή muss, wie wir wissen, πλεονάζουσα, d. h. der τόνος der ὀρμή übermässig sein. Auch welcher Inhalt der δόξα diesen πλεονασμός hervorruft, ist oben S. 163 gesagt: die Ansicht, dass die vermeintlichen Güter und Übel, auf die die ὀρμή sich bezieht, gross und es Pflicht sei, sich über sie heftig zu erregen. Erst dieser πλεονασμός der πάθη stösst die λογισμούς bei Seite (ἐκκρούει III 95, 3).

Chrysipp vergleicht die πλεονάζουσα ὀρμή der Leidenschaftlichen gern (so III 114, 1 ff.) mit der πλεονάζουσα κίνησις der Laufenden. Wie diese παρὰ τὴν ὀρμὴν (gegen den ursprünglichen Antrieb) immer schneller weiterstürzen und nicht leicht innehalten, die Richtung wechseln oder den Lauf verlangsamten, so handeln jene παρὰ τὸν λόγον und steigern sich in ihrer Erregung, anstatt sie zu hemmen. Und auch die Laufenden bewegen sich dabei κατ' ἄλλην τινὰ βίαν ἔξωθεν αὐτῶν (128, 26 f.), wie die Leidenschaftlichen διὰ ποιὰν ἄλλην διάθεσιν (ausserhalb des λόγος). So vergleicht er III 127, 3 die ἀκρατεῖς mit den τόνῳ τρέχοντες. Der τόνος ist bei beiden Ursache der Fehlleistung.

Sichtbar ist die Altstoa in dieser Lehre von der des Aristoteles beeinflusst. Auch dieser führt die ἐγκράτεια und ἀκрасία auf Stärke oder Schwäche der Vernunft bzw. der Seele, auch auf προπέτεια, zurück (s. o. S. 149)<sup>16</sup>). Auch er vergleicht die ἀκρατεῖς mit den Laufenden (o. S. 149) und mit denen, die wider Willen lachen (o. S. 150), und die Leidenschaften mit den παραλελυμένα τοῦ σώματος μέρη. Aber ein wesentlicher Unterschied bleibt und zwar zu Gunsten des Aristoteles. Dieser versteht unter πάθη nicht wie jene Leidenschaften, sondern Gefühle, Lust und Unlust, wie deren Unterarten. Das ist nicht ein blosser Wortstreit; denn es hat

<sup>16</sup>) Aristoteles unterscheidet aber (1203b 12—23) die σωφροσύνη von der ἐγκράτεια, während die Altstoa diese jener unterordnet (III 64, 21).

wichtige Folgen, psychologische und ethische. Abgesehen davon, dass er die ἐπιθυμίας richtiger als die Altstoa unter die ὀρέξεις zählt, die πάθη sind ihm nicht an sich πλεονάζοντα, sondern, wie der Peripatiker des Stobaios sagt, nur πλεοναστικά, fähig, das Mass zu überschreiten, und nur wenn sie das tun, also nicht alle, verwerflich. Eine weitere Folge ist, dass er die Intensität, Stärke und Schwäche, nicht, wie die Altstoa den τόνος, für eine besondere δύναμις der Seele, sondern für eine Eigenschaft der Gefühle hält, die ihrerseits Rückwirkung des Zentralbewusstseins (der μεσότης der Seele) auf die Vorstellungen und Urteile sind. Die Intensitäten der Gefühle, ihre Stärke und Schwäche, entscheiden, ob die richtigen oder die verkehrten Vorstellungen und Urteile übereinander obsiegen.

An Stelle der aristotelischen πάθη treten in der Altstoa die συγκαταθέσεις. Beide stimmen darin überein, dass sie Zustimmungen (oder Ablehnungen) zu (oder von) Vorstellungen sind. Beide δυνάμεις sind unwillkürlich, also insofern irrational, ihrem Inhalt nach aber als Urteile, dann auch beim ζῶον λογικόν als Rückwirkungen des Zentralbewusstseins (der μεσότης, bzw. des ἡγεμονικόν oder λογικόν) rational. Dagegen führt die Altstoa die Intensität der ὀρμαί nicht wie Aristoteles auf die der Gefühle, so auf die der συγκαταθέσεις, sondern auf eine besondere δύναμις der Seele zurück, auf den τόνος. Nicht die Stärke der συγκαταθέσεις ist Ursache des πλεονασμός. Im Gegenteil nennt sie die δόξα, die für dessen hauptsächlichliche Ursache gilt, eine ἀσθενής συγκατάθεσις (III 41, 24; 93, 8). Das ist eine Verschiebung, wie wir sie bei dieser Schule gewohnt sind: Nicht die συγκαταθέσεις ist schwach, sondern die Seele oder noch genauer der entgegenstehende λόγος. Daher sagt Chrysipp selbst III 43, 31 richtiger: ἡμᾶς φαύλους ὄντας ὑπ' ἀσθενείας συγκατατίθεσθαι ταῖς τοιαύταις (ψευδέσι) φαντασίαις. Wir also, unsere Seele, unser λόγος, nicht unsere συγκαταθέσεις sind schwach. In der συγκατάθεσις steckt somit eine Ahnung dessen, was wir intellektuelle Gefühle nennen, und was Aristoteles richtig als Art der Lust- und Unlustgefühle erkannt hat. Da aber die Altstoa in ihrer rationalistischen Neigung Wesen und Bedeutung der Gefühle verkannt hat, ist auch ihre συγκατάθεσις ein Zwitter geblieben<sup>17)</sup>.

<sup>17)</sup> Noch grösser ist der Gegensatz der Altstoa und des Aristoteles in der Auffassung der Tugenden, die jene im Widerspruch zu diesem als

Ich fasse zusammen: Die Altstoa betont in Rücksicht auf ihre Ethik die logische Natur der menschlichen Seele, die in der Tat alle deren Vorgänge beeinflusst. Aber sie trennt selbst φαντασία, συγκατάθεσις, ὄρμη und τόνος vom λόγος und erkennt daher ihre irrationale Natur gewissermassen an, wenn sie auch jene aus obigem Grunde bei der Einheit aller seelischen Vorgänge wahrscheinlich nicht ἄλογοι genannt und unter dem Begriffe des ἄλογον zusammengefasst hat. Niemals hat sie, auch Chrysippos nicht, eine der niederen δυνάμεις reinen λόγος genannt. Wenn sie wirklich, wie Plutarch (III 111, 22) behauptet, gesagt hat, das ἡγεμονικόν habe nichts Irrationales in sich, so hat sie das sicherlich nur in dem eben angegebenen Sinne getan. Nennt man Dualismus in der Psychologie die allein richtige Ansicht, dass nicht alle seelischen Vorgänge aus der Vernunft entspringen, so war auch die Altstoa dualistisch<sup>18)</sup>. —

Durch diesen an sich kann sich also, wie Pohlenz in seiner Schulausgabe der Tusculanen I und II (Leipzig 1912) S. 132 meint, Panaitios nicht von der Altstoa unterschieden haben. Untersuchen wir, ob er und worin in seiner Seelenlehre von ihr abweicht! Leider sind die Nachrichten über sie so wenig und so lückenhaft, manche auch nur vermutungsweise auf ihn zurückführbar, dass sie nur mit grösster Vorsicht benutzt und ergänzt werden dürfen.

Panaitios hielt, wie die ganze Stoa, die Seele für stofflich und zwar ex inflammata materia. Das bezeugt mit Namensangabe (ut potissimum videri video Panaetio) Cicero Tusc. I 42 (s. Pohlenz Kommentar dazu a. a. O.). Dass er aber in der Seelenteilung von ihr abwich, besagt wieder eine namentliche Mitteilung bei Nemesios c. 15 S. 96: Παναίτιος δὲ . . . (im Unterschiede zu Zenon, der acht Teile annahm) τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὄρμην κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται . . . τὸ δὲ σπερματικὸν οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως. Er behielt also von den unmittelbar vorher bei Nemesios

---

ἐπιστήμαι definiert. Das beruht auf einer ganz verschiedenen psychologischen Analyse dieses Begriffes, was hier nicht weiter besprochen werden kann.

<sup>18)</sup> Grade die Senecastelle D. ir. I 8, 3, die nach Pohlenz A. F. 63, 2 beweisen soll, dass das πάθος = λόγος sei, widerlegt es: affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est. Πάθος und λόγος werden hier aufschärfste geschieden, jenes ist nicht eine Veränderung des λόγος, sondern animi d. h. τῆς ψυχῆς (τοῦ ἡγεμονικοῦ).

erwähnten acht Teilen Zenons das λογικόν (ἡγεμονικόν) und die fünf Sinne bei, verwarf aber die beiden anderen Teile, die er als körperlich betrachtete. Ebenso berichtet Pseudogalen hist. phil. c. 24 (S. 615, 6 Diels Doxogr.) von seinem Schüler: Μνήσαρχος δὲ (auch hier werden vorher die Seelenteile der Altstoa aufgezählt, aber nur vier, da die fünf Sinne passend als αἰσθητικόν zusammengefasst sind) τὴν Στωικῶν ὑπόληψιν ἐπικρίνων τὸ φωνητικόν καὶ τὸ σπερματικόν περιεἶλεν οἰηθεὶς τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ταῦτα <μὴ> (so richtig Diels S. 206) μετέχειν, μέρη δὲ τῆς ψυχῆς ᾗθη μόνον τὸ λογικόν καὶ τὸ αἰσθητικόν. Dazu stimmt Tertullian D. an. c. 14: *dividitur (anima) in partes . . . sex a Panaetio*. Merkwürdig ist, dass in den beiden ersten Stellen das ἡγεμονικόν τὸ λογικόν genannt wird. Ginge das auf Panaitios zurück (was aber nicht notwendig ist), so würde Panaitios dem Ausdrucke nach rationalistischer sein als die Altstoa, die es in den wörtlichen Zitaten nie so nennt, wohl zuweilen διανοητικόν und διάνοια. Wenn er ferner nach Nemesios von einer ὁρμή (τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως) sprach, so hielt er diese nach dem Zusammenhange wie die Altstoa für eine δύναμις und sicher des λογικόν, nicht für ein μέρος τῆς ψυχῆς. Aber ob er auch an dessen anderen drei δυνάμεις festgehalten hat, ist zweifelhaft. Zwar nach Jamblich (II 826 Arn.) lehrten Zenon, Chrysipp und alle, die die Seele für einen Körper hielten, also — sollte man meinen — auch Panaitios, dass, wie der Apfel Süsse und Wohlgeruch in sich schlösse, so das ἡγεμονικόν die φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή, λόγος.

Aber dagegen spricht, wie mir scheint, eine Cicerostelle. In den Offizien, deren erste beiden Bücher ausgesprochener Massen Panaitios' Π. καθήκοντος zur Quelle haben, heisst es I 101: *Duplex est enim vis animorum atque natura* (so für naturae auch Pohlenz); *una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, . . . altera in ratione*. *Vis ist* = δύναμις; dass dafür nachher *pars* gesetzt wird (wenn es nicht Glossem ist), kann uns nach früher (s. o. S. 145) Gesagtem nicht auffallen. Da Panaitios nur das λογικόν und αἰσθητικόν als Teile der Gesamtseele annimmt, kann die ὁρμή nicht der zweite sein; *animorum* muss also das ἡγεμονικόν (das Cicero nirgends in den Offizien besonders bezeichnet) bedeuten. Die Stelle besagt somit, dass das ἡγεμονικόν zwei δυνάμεις hat, den λόγος und die ὁρμή. Nicht dass Panaitios die φαντασία und συγκατάθεσις der Seele abgesprochen hat. In Tusc. Buch II, das,

wie Pohlenz (Kommentar S. 132) gezeigt hat, auf eine Schrift des Pan. zurückgeht, heisst es ausdrücklich *visione et specie* (φαντασία) *moveri homines*. Das entspricht der Altstoa (s. o. S. 157). Und die *συγκατάθεσις* berührt er Off. I 18 *ne... his (incognitis) temere assentiamur* (προπετιῶς συγκατατίθεσθαι) und 128 *quod abhorret ab oculorum auriumque assensione*. Wahrscheinlich ordnete er beide dem λόγος unter. Dass die συγκ. ihm als κριτικὴ δύναμις nahe steht, sahen wir oben S. 158. Die φαντασία kann er ebenfalls, wenn auch nicht dem λόγος, so doch dem λογικόν im engeren Sinne zugerechnet haben. Sie wie ihr Stammverb φαίνεσθαι (vgl. δοκεῖν und δόξα) können im gewöhnlichen und philosophischen Gebrauche Erscheinen und Scheinen bedeuten, so dass es wahre und falsche gibt. Sie entsteht in dem und durch das λογικόν, wenn sie auch unmittelbar oder mittelbar von αἰσθήσεις stammt. Dieser Bericht wird bestätigt und ergänzt durch Tusc. II, wo, wie gesagt, Cicero eine Schrift des Panaitios benutzt, S. 47: *Est enim animus in partes tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers*. Dass auch hier animus das ἡγεμονικόν und nicht die Gesamtseele bedeutet und partes δυνάμεις jener, nicht Teile dieser, geht aus dem folgenden hervor, wo gefordert wird, *haec (ratio) ut imperet illi parti, quae oboedire debet*. Denn wie wir von Aristoteles und der Altstoa wissen, ist es die ὁρμή, die der ratio so verpflichtet ist; vom αἰσθητικόν, dem zweiten Teile der Gesamtseele, kann das nicht gesagt sein. Diese Stelle stimmt also mit obiger der Offizien völlig überein; nur dass nun die beiden δυνάμεις (partes) nicht ratio und appetitus, sondern rationis particeps (λογικόν) und expers (ἄλογον) genannt werden. Zeller hält es III 1<sup>4</sup> 584, 1 für denkbar, dass Cicero, nicht Panaitios dieser echt stoischen Forderung die unstoische Fassung gegeben hat. Mit Pohlenz glaube ich, dass sie letzterem wohl zuzutrauen ist. Für Posidon steht diese Unterscheidung fest. Und in der Darstellung der altstoischen Lehre fassen Plutarch III 111, 17 und Sextus II 230, 22 ungescheut die dem λόγος entgegenstehenden δυνάμεις als ἄλογον (bei Plutarch = τὸ παθητικόν) zusammen (Philon allerdings versteht unter irrationale die sieben Teile der Gesamtseele ausser dem rationale = ἡγεμονικόν). Warum die Altstoa Anstand nahm dem ἡγεμονικόν des Menschen ein ἄλογον zuzusprechen, ist oben S. 156 gesagt. Aristoteles hat sich wie Platon des Ausdruckes bedient, aber indem auch

er öfters betont, dass dieser nicht ganz zutreffend sei. Im selben Sinne mag ihn Panaitios, der sich überhaupt von der sprachlichen Pedanterie der Schule frei macht, gebraucht haben.

Denn aus diesem, vielleicht nur gelegentlich gebrauchten Ausdrücke folgt nicht notwendig, wie Pohlenz A. F. S. 63 ff. meint, dass sich Panaitios das Verhältnis der ὁρμαί zum λόγος völlig anders als die Altstoa oder als Chrysipp, der aber, wie gezeigt, hierin mit Zenon durchaus übereinstimmt, gedacht und im Gegensatz zu ihr angenommen habe, dass das Triebleben sich selbständig neben den Urteilsfunktionen entfalte. Auch die Altstoa hat die ὁρμή als besondere δύναμις dem λόγος entgegengestellt. Sie betrachtete (Aristoteles folgend) die vier δυνάμεις und so auch jene beiden als Eigenschaften (Funktionen) des einen ἡγεμονικόν, die örtlich an dasselbe Substrat gebunden und deshalb keine getrennte Seelenteile seien, aber so wenig zusammenfielen wie die des Apfels, seine Süsse und sein Wohlgeruch (s. o. S. 156). Wir sahen sogar, dass sie als entscheidend für das Verhältnis der ὁρμή zum λόγος, wieder im Anschluss an Aristoteles, ein Element einführten, dessen irrationale Natur Chrysipp ausdrücklich zugab, und das, wie sich zeigen wird, bei Panaitios dieselbe Rolle spielt, den τόνος. Dass dieser sich das Verhältnis völlig anders gedacht habe, ist nirgends überliefert und folgt aus der Bezeichnung der ὁρμή als ἄλογον nicht. Im Gegenteil wird sich ergeben, dass er sich die ὁρμή bald aus dem λόγος, bald gegen ihn genau so entfalten lässt, wie die Altstoa<sup>19)</sup>.

Auch nach Panaitios wird die ὁρμή durch eine φαντασία hervorgerufen. So der Körperschmerz (πόνος, ἀλγηδών), von dem Tusc. II handelt: § 42 falsa eius (doloris) visione et specie moveri homines dico vehementius; 54 qui doloris speciem ferre non possunt, abiciunt se . . . qui autem restiterunt, discedunt saepissime superiores. Die falsche Vorstellung des Schmerzes kann also eine ὁρμή πλεονάζουσα (vehementius), ein πάθος, hervorrufen. Um das zu verhindern und die ὁρμή dem λόγος zu unterwerfen, obversentur species

<sup>19)</sup> Nach A. F. S. 134 scheint Pohlenz anzunehmen, Panaitios habe dem ἄλογον nur animalische Triebe zuerkannt. Das wäre ein arger psychologischer Irrtum. Aber wir wissen das Gegenteil. O I 11—15 zählt er die sittlichen Triebe auf. Unter dem 'huc et illuc rapit' (O I 101) sind beide Arten zu verstehen.

honestae animo (§ 52); sie können also dem λόγος gehorsame ὄρμαί auslösen. Auch Panaitios denkt sich wohl diese Wirkung durch συγκαταθέσεις vermittelt. Off. I 18 ne . . . his (incognitis, ἀκατάληπτοις) temere (προπετῶς) assentiamur. Hier wird vor theoretischen Irrtümern (ὄρμαί τοῦ λόγου) gewarnt, die durch voreilige Zustimmung zu ἀκατάληπτοι φαντασῖαι verursacht werden. I 128 ab omni, quod abhorret ab oculorum auriumque approbatione, fugiamus. In diesem Falle handelt es sich um ἀφορμαί, Abkehr von sinnlichen Vorstellungen, mit denen sich ein sittliches Missfallen verbindet, der unbenannte Gegensatz zur συγκατάθεσις (s. o. S. 158). Auch nach Panaitios ruft nun die συγκατάθεσις, die er wahrscheinlich wie die φαντασία, dem λογικόν zurechnete (s. o. S. 169 f.), in diesem ein Urteil (κρίσις) hervor. Fällt der λόγος sofort im Anschluss an eine wahre (mit einer ἀληθῆς συγκατάθεσις verbundene) Vorstellung das Urteil, so wird sie die ὄρμή beherrschen (T. II 51 ratio . . . imperabit illi parti inferiori, dem ἄλογον). Im vorliegenden Falle des Körperschmerzes ist dieses Urteil eine cogitatio, quid patientia, quid fortitudine, quid magnitudine animi dignissimum sit (53), ein cogitare, quam id (dolorem ferre) honestum sit (58), ferner, dass der Schmerz kein malum oder wenigstens tolerabile esse (43). Es tritt dann kein massloser Trieb, kein πάθος ein. Eine falsche Vorstellung dagegen löst (im λογικόν) eine δόξα, ein falsches Urteil, aus, und dieses kann bei praktischen Fragen eine heftigere ὄρμή veranlassen, wenn wir meinen, wie hier beim Körperschmerz, dass ein grosses und unerträgliches Übel (oder Glück) vorliege (T. II 42; vgl. o. S. 166). Dann geschieht es, dass die appetitus longius evagantur et tamquam exsultantes . . . modum transeunt (Off. I 102; πλεονάζουσι, vgl. o. S. 162 f.). Das werden sie aber dann tun, wenn nicht die ratio praesit, appetitus obtemperent (ebd. 101 T. II 51; vgl. o. S. 162, ἀπειθῆς λόγῳ), wenn die appetitus non satis a ratione retinentur (Off. I 102). Dann sind sie παρὰ φύσιν; denn rationi subiecti sunt lege naturae (ebd. vgl. o. S. 162). Wir hatten oben gesehen, dass auf theoretischem Gebiete vernunftwidrige Urteile durch Voreiligkeit (temere Off. I 18) entstehen. Durch eben diese kann auf praktischem die Vernunft ausser Wirksamkeit gesetzt werden (O. I 10) omnis . . . actio vacare debet temeritate, 102 ut appetitus . . . rationi (non) praecurrant, 103 ut ne quid temere ac fortuito . . . agamus, T. II 47 ut ratio coerceat temeritatem. Die Ver-

nunft kann aber vor oder nach der δόξα ihr Urteil fällen und dann mit dieser in Streit treten. Welche Seelenkraft entscheidet nun diesen? Panaitios antwortet darauf ebenso wie die Altstoa: die Spannkraft der Seele, der τόνος (contentio); s. T. II 54f. und Philolog. 1930 S. 382. Je nach ihrer εὔτονια oder ἀτονια wird der λόγος oder die δόξα siegen. Dieser τόνος ist daher eine Eigenschaft des λόγος und der δόξα, also des λογικόν, aber auch der ὁρμή (s. den πλεονασμός) d. h. nach Panaitios des ἄλογον; dennoch fällt er mit keiner dieser δυνάμεις zusammen. Wir haben gesehen, dass Chrysipp sich gezwungen sah, in ihm eine eigene διάθεσις (δύναμις) der Seele und zwar ἀσυλλόγιστος anzuerkennen. Cicero aber sagt T. II 47, doch wohl nach Panaitios, nachdem er dem λογικόν das ἄλογον entgegengestellt hat: Est in animis omnium fere natura molle quiddam (= ἄτονον) . . . , enervatum (= ἄνευρον). Dies ist also ein Vermögen des ἄλογον, von dem die Schwäche (und natürlich auch die Stärke) der übrigen Seelenvermögen herkommt. Das folgende zeigt, dass darunter die contentio (der τόνος) gemeint ist.

Trotz der Bedeutung aber, die diesem Seelenelement beigelegt wird, gilt ihm doch, genau wie der Altstoa, die δόξα, also eine Äusserung des λογικόν, als eigentliche Ursache des πάθος. *Opinio est enim quaedam effeminata ac levis, heisst es T. II 52, qua cum liquescimus . . . mollitia*<sup>20)</sup>, (*dolorem*) *ferre non possumus*, und § 53 *Videsne igitur opinionis esse, non naturae malum?*

In den Grundzügen hat das schon Pohlenz Kommentar S. 132, 5 mit gewohnter Klarheit dargestellt, und auch er betont: „Entscheidend ist also auch bei Panaitios das Urteil, und er kann den stoischen Satz F. III 42 unterschreiben: *opinio facit, non natura vim doloris aut maiorem aut minorem*“. Damit widerlegt er aber selber, dass, wie er A. F. S. 65 sagt, es Panaitios darauf ankam, ein Triebleben festzustellen, das sich selbständig neben den Urteilsfunktionen entfaltet. Da der Trieb für Panaitios auch nach Pohlenz immer von einem Urteil (δόξα oder λόγος) abhängig ist, ist er niemals selbständig. Und auch die Ansicht, dass die Wirksamkeit des Urteils vom τόνος des ἡγεμονικόν, also von einem ἄλογον, abhängt, teilt Panaitios mit der Altstoa. Ob man nun die δόξα

<sup>20)</sup> Wir also, d. h. unser Seelentonos muss schwach sein, damit die δόξα wirkt. Fälschlich wird die opinio selbst effeminata genannt, aber auch dies ist altstoisch, vgl. συγκατάθεσις ἀσθενής.

für die Ursache des πάθος erklärt oder sie, wie auch Zenon gelegentlich getan hat, und was Chrysipp vorzog, sie zu dessen Hauptmerkmal machte, ist ein Wortstreit. Die Tusculanenstelle gibt die erstere Auffassung, ob Panaitios die zweite abgelehnt hätte, wissen wir nicht. In der Regel pflegte er sich um solche Spitzfindigkeiten nicht zu kümmern.

Aber Pohlenz sucht seine Ansicht noch anderweit zu stützen. Er schreibt a. a. O. Anm. 1: „dass sich P. das Verhältnis von Logos und Trieben völlig anders denkt als Chrysipp, empfindet man besonders Tusc. II 48, wo er es durch die Analogie von Herren und Sklaven, Vater und Sohn illustriert, beide also als vollkommen selbständig nebeneinander auffasst“. Vollkommen selbständig? Wie wäre das nach der von Panaitios betonten Abhängigkeit des Triebes vom Urteil möglich? Mir scheint, Pohlenz hat in die Vergleiche (der von Feldherr und Soldat kommt hinzu) etwas hineingelegt, was er nicht enthalten soll. Das tertium comparationis ist nicht die Selbständigkeit. Sonst müsste man dieselbe Folgerung für die Altstoa ziehen, die nach II 226, 31 ff. das Verhältnis des ἡγεμονικόν zu den übrigen Teilen der Seele auch mit dem des ἄρχων zu dem ὑπηρετής (den ἀρχόμενοι) verglich. Der Vergleichungspunkt ist vielmehr die verschiedene Stärke des Widerstandes, die die Triebe der Vernunft entgegensetzen. Panaitios hat den Vergleich von Aristoteles. Dieser will in der Nikom. Ethik 1102b 16 ff. beweisen, dass beim ἐγκρατής die ὄρμαί in gewisser Bedeutung des Wortes teilhätten am λόγος (nicht ἄλογοι seien). Dies λόγον ἔχον sei wie τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. Panaitios hat nach Tusc. II 48—51 den Vergleich auf den σώφρων einerseits, auf den ἀκρατής andererseits ausgedehnt. Der σώφρων gehorcht dem λόγος wie ein probus filius einem iustus pater auf den Wink, der ἐγκρατής wie ein miles pudens einem imperatori severo, auf einen Anruf des Ehrgefühls, der ἀκρατής (oder ἀκόλαστος) wie ein Sklave dem Herrn, vinculis prope ac custodia (vgl. Aristoteles a. a. O. 1102b 34 νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις und zu dem Verhältnis von ἀκρατής und ἀκόλαστος 1152a 4 ff.). Überhaupt hat sich Panaitios in manchem noch enger an Aristoteles angeschlossen als die Altstoa. Ich verweise hier nur auf Off. I 103, wo Cicero scheinbar unvermittelt vom πάθος auf das Spiel übergeht. Auch hier ist ihm die Nikom. Ethik Vorbild. Wie in ihr 1176b 27 ff. sachgemäss gezeigt wird, dass die Eudaimonie in der Ausübung

der Tugend, nicht im Spiel und Scherz liegt, so hier: Wir müssen unsere Leidenschaften bändigen. (Darin liegt unsere Aufgabe.) Neque enim ita generati sumus, ut ad ludum et iocum facti esse videamur. Auch in seiner Unterscheidung der theoretischen und untheoretischen Tugenden (s. Philolog. 1930 S. 381 ff.), in der milderen Beurteilung der πάθη (3 ff. I 103 appetitus omnes contrahendos sedandosque esse, nicht opprimendos, mediocritas Off. I 89 unter Berufung auf die Peripatetiker und 140) und der Lust nähert er sich dem Stagiriten. Bei diesen Ketzereien und vor allem über die ihm ganz eigene, Ethik und Ästhetik vereinende Lehre vom πρέπον (s. Philol. 1930, 386 ff.) und vom Verhältnis der individuellen zur allgemeinen Persönlichkeit, würden „sich jedem orthodoxen Stoiker die Haare sträuben“ (Pohlenz A. F. S. 63), aber nicht bei der Psychologie der ὁρμή, wie sie Panaitios gibt. Und hätte er ὁρμή und λόγος für völlig selbständig gehalten, so würde er, anstatt an der Unsterblichkeit zu zweifeln, wohl eher an das Fortleben des höheren Seelenteiles geglaubt haben, wie Platon und Posidon. —

Über die Seelenlehre des letzteren sei hier nur wenig hinzugefügt, um sein Verhältnis zur Altstoa und Panaitios, seinem Lehrer, anzudeuten. Während wir von diesem kein gegen die altstoische Pathoslehre gerichtetes Wort kennen, hat Poseidonios, wie wir aus Galen sehen, heftig und nicht immer ganz ehrlich<sup>21)</sup> sie und besonders die Chrysipps bestritten. Daraus kennen wir auch seinen Standpunkt. Nachdem Galen Plac. Hipp. et Plat. zu Beginn des sechsten Buches dargelegt hat, dass Platon mit Recht das ἐπιθυμητικόν und θυμοειδές als örtlich und substanzuell getrennte Teile oder εἶδη bezeichnet habe, fährt er 501, 10 fort: ‘Ο δὲ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἶδη μὲν ἢ μέρη τῆς ψυχῆς (die beiden) οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δὲ εἶναι φασὶ μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὀρμωμένης. ὁ δὲ Χρῦσιππος ὡσπερ εἰς μίαν οὐσίαν, οὕτω καὶ εἰς δύναμιν μίαν (nämlich die ὁρμή) ἄγει καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν. Der im einzelnen ungenaue Bericht bestätigt, was oben festgestellt ist, dass Aristoteles (nicht nur diese, sondern mehrere) δυνάμεις (nicht wie Platon μέρη) der einheitlichen Seele, Chrysipp des einheitlichen ἡγεμονικόν annahm und sie in das Herz verlegte. Nun erfahren wir, dass auch Posidon gegen Platon nicht Teile, sondern

<sup>21)</sup> Vgl. Rh. Mus. LXXVIII S. 358, 1.

δυνάμεις einer im Herzen<sup>22)</sup> liegenden ουσία (des ἡγεμονικόν) aufstellte; aus anderen Stellen bei Galen sehen wir aber, dass er θυμός und ἐπιθυμία, Platon entsprechend, für die hauptsächlichsten neben dem λογικόν hielt und, wie dieser in späterer Zeit (und wie Panaitios), als ἄλογον dem λογικόν entgegenstellte. Das bezeugt Seneca. In Brief 92, in dem Posidon § 10 zitiert wird, werden zuerst (§ 1) drei Seelenteile unterschieden: das ἡγεμονικόν und zwei partes ministrae, im Unterschiede von den altstoischen σπερματικόν und φωνητικόν ganz aristotelisch (s. o. S. 146) das θρεπτικόν und τόπω κινητικόν. In hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale. Illud huic servit. Und § 8 Irrationalis pars (richtiger vis) animi duas habet partes, alteram animosam . . . alteram . . . voluptatibus deditam. Die letztere Einteilung und ihre sittliche Bestimmung ist (auch in Einzelheiten) ganz platonisch<sup>23)</sup>.

Dass nun Posidon in der Tat, wie Pohlenz A. F. S. 64 sagt, dem ἄλογον ein selbständiges Leben zuerkannt hat, zeigt Galen a. a. O. S. 441, 16 ff. Aber die Stelle ist nicht in Ordnung. Sie lautet nach der Überlieferung bei Müller: Καὶ γὰρ καὶ ταῦθ' (die Ansicht Chrysipps, dass die δόξαι Ursache der πάθη seien) ὁ Ποσειδώνιος μέμφεται καὶ δεικνύναι πειρᾶται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ διὰ τῆς παθητικῆς ὀλκῆς γίνεσθαι, προηγῆσθαι δὲ αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ γενᾶσθαι γὰρ τῷ ζῷω τὴν ὁρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ. Mit Notwendigkeit erkennt Pohlenz Jahrb. f. Philol. Suppl. 1898 S. 560 ff. hinter θεωρητικῷ eine Lücke und ergänzt vor διὰ τῆς παθ. ὀλκῆς: ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ. Aber auch so ist die Stelle nicht heil; denn sie würde die kontradiktorischen Urteile enthalten: Die παθητικὴ ὀλκὴ ist Ursache aller falschen Meinungen auf praktischem Gebiete, und die falschen Meinungen sind hier Ursache der παθητικῆς ὀλκῆς (προηγῆσθαι δὲ

<sup>22)</sup> In 596, 6 ff. fasst Galen seine eigene (platonische) Ansicht (δέδεικται), nicht Posidons zusammen, dass den drei δυνάμεις drei gesonderte Sitze entsprechen. Vgl. dagegen Aetios (II 838 Arn.) Οἱ Στωικοὶ πάντες ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ (εἶναι τὸ ἡγεμονικόν).

<sup>23)</sup> Es ist bemerkenswert, dass § 14 die antiochische Unterscheidung der vita beata und beatissima bestritten wird, doch wohl auch nach Posidon. Seneca erwähnt sie sonst, soweit ich weiss, nirgends, erwähnt Antiochos überhaupt nicht.

αὐτῆς, nämlich der πρακτ. ὀλκῆς τὰς ψευδ. δόξας). Das ist unmöglich. Nun schreibt aber eine der besten und ältesten Handschriften L: αὐταῖς für αὐτῆς<sup>24</sup>). Setzen wir das ein und tilgen danach τὰς ψευδ. δόξας als Glossem, so lautet die Stelle: προηγεῖσθαι δὲ αὐταῖς (den ψευδ. δ.), nämlich die παθητ. ὀλκή, und das Ganze besagt: Auf praktischem Gebiete entstehen alle falschen Meinungen unter dem Einfluss des παθητικόν (ἄλογον), aber nur dann, wenn das λογιστικόν sich im Urteil (d. h. in dessen τόνος) schwach erweist. Denn der Trieb entsteht zwar manchmal auf Grund eines Urteils des λογιστικόν, oft aber infolge einer Erregung des παθητικόν. Wie die Altstoa, nimmt er danach selbstverständlich an, dass die Urteile, welche sittliche ὀρμαί auslösen, im λογιστικόν entspringen. Während aber jene die Meinungen als Ursachen der unsittlichen ὀρμαί, der πάθη, betrachtet, lässt Posidon gerade diese δόξαι, die natürlich auch für ihn κρίσεις des λογικόν sind, unter dem Einfluss des ἄλογον entstehen, das die Oberhand gewinnt, wenn das λογικόν schwach (ἄτονον) ist. Wir wissen, dass auch die Altstoa wider Willen zugestehen muss, dass der τόνος, also ein alogisches Moment, eigentliche Ursache des πάθος ist. Posidon zieht also, wie er selbst bei Galen öfters betont, nur die Folgerung aus diesem ihrem Eingeständnisse. Aber so wenig Chrysipp seinen übertriebenen Rationalismus, ebenso wenig kann Posidon die Verselbständigung des Irrationalen durchführen. Mit seiner Anerkennung der Einheit des ἡγεμονικόν bekennt auch er sich im Grunde zum Monismus. Indem er daher folgerecht dem Zentralbewusstsein Teile ab- und nur δυνάμεις zuspricht, gesteht er, dass diese in jedem Augenblicke einheitlich sind, dass sich in jedem einzelnen seelischen Vorgange Rationales und Irrationales untrennbar vereinigt, wie das Aristoteles unübertrefflich gezeigt hat. Im Grunde gesteht er selbst zu, dass das ἄλογον nicht ohne das λογικόν erregt werden kann, und zwar an einer Stelle, wo er das Gegenteil beweisen will. Bei Galen 453, 16 nämlich sagt er: Manchmal werden wir nicht erregt, trotzdem wir durch die Vernunft überzeugt sind, dass ein Übel für uns vorhanden ist oder droht, werden es aber φαντασίαν ἐκείνων αὐτῶν λαμβάνοντες · πῶς γὰρ ἄν τις λόγῳ κινήσειε τὸ ἄλογον, ohne eine Vorstellung zu erwecken? Also einer Vorstellung bedarf es nach Posidon, um das ἄλο-

<sup>24</sup>) Zum Dativ bei προηγεῖσθαι vgl. Galen S. 596, 13.

γον zu erregen. Die Vorstellungen aber entstehen im λογικόν (Galen 596, 11).

Bei der Frage, warum Posidon im ἄλογον neben dem ἐπιθυμητικόν noch ein θυμοειδές angenommen hat, darf ich hier nicht verweilen. Neben dem Einfluss Platons, dem er auch in der Auffassung dieses Vermögens gleicht (s. Seneca Br. 93, 8), kann sein Lehrer auf ihn gewirkt haben, der nach Off. I 13 einen ursprünglichen Herrschaftstrieb im Menschen annahm. Dass das θυμοειδές in der Psychologie Posidons eine grössere Rolle spielte, ist aus der Überlieferung nicht zu ersehen. Vielleicht hat sie Galen zu Gunsten seines Platonismus übertrieben.

Die selbständige Bedeutung, die Posidon dem ἄλογον beilegte, hat nun auch sein sittliches Ziel massgebend beeinflusst. Im ersten Teile seiner Telosformel gibt er nach seiner Weise die Chrysipps wieder, ergänzt sie aber seiner Psychologie gemäss durch den Zusatz: κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς. Chrysipp erläuterte die seine durch πάντα πράττειν κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὄλου διοικητοῦ βούλησιν (III 4, 6 Arn.). Im engen Anschluss daran (man hat das, soweit ich weiss, bisher nicht beachtet) erklärt Posidon seine Formel: κατὰ πᾶν ἔπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ ὄντι . . . τῷ τὸν ὄλον κόσμον διοικοῦντι, setzt aber wieder hinzu: τῷ δὲ χείροني καὶ ζῳώδει (μή)ποτε συνεκκλίνοντας φέρεσθαι (Galen S. 449, 1 ff.).

Auch in seiner Tugendlehre kommt dieser Dualismus zum Ausdruck. Ich habe Philol. 1930, 358 ff. gezeigt<sup>25)</sup>, dass Panaitios im Anschluss an Aristoteles (und, seinem Lehrer folgend, Hekaton) zwei Arten von Tugenden unterschied, die vollkommenen, die ἐπιστήμαι sind und auf Theoremata beruhen und die unvollkommenen, die δυνάμεις sind und aus Gewöhnung entspringen. Das hat Posidon übernommen: τῶν . . . ἀλόγων τῆς ψυχῆς μερῶν ἀλόγους ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρετὰς εἶναι, τοῦ λογιστικοῦ δὲ μόνου λογικὴν ὥστε εὐλόγως ἐκείνων μὲν αἱ ἀρεταὶ δυνάμεις εἰσίν, ἐπιστήμη δὲ μόνου τοῦ λογιστικοῦ (Galen 447, 1 ff.). Kennzeichnend ist hier nicht nur die Übereinstimmung, sondern auch der Unterschied. Pan-

<sup>25)</sup> Zu dessen Ergänzung sei auf Ἀλκινόου (Ἀλβίνου) εἰσαγωγή c. 30 hingewiesen, wo die Unterscheidung der beiden Tugendarten wörtlich mit der Hekatons bei Stobaios II 63, 15 und 55, 13 übereinstimmt.

aitios betrachtete die vollkommenen Tugenden als die des Weisen, der die vollkommene Vernunft besitzt, die unvollkommenen als die des Guten im gewöhnlichen Sinne, der nur auf Grund einer natürlichen Vernunft handelt. Dieser besitzt alle Tugenden; sie sind aber nur unvollkommene Analogien (similitudines) der vollkommenen des Weisen. Dagegen sind bei Posidon die Tugenden nach den Seelenvermögen, denen sie angehören, geschieden; Vernunfttugend ist nur eine (λογική ἀρετή = ἐπιστήμη d. h. φρόνησις), das ἄλογον aber hat mehrere (ἀρετάς, etwa σωφροσύνη die des ἐπιθυμητικόν, ἀνδρεία die des θυμοειδές); vgl. Pohlenz Jahrb. S. 1898 Suppl. S. 624, wo auch Posidons (Aristoteles folgende) Unterscheidung der ἐγκράτεια von der σωφροσύνη besprochen wird.

Dieser Gegensatz zwischen Posidon und Panaitios bestätigt, dass letzterer die Tugenden (und so auch die πάθη) im wesentlichen aus dem λογικόν ableitet und nicht einmal im Sinne seines Schülers ein Dualist ist.

Magdeburg

Robert Philippson.