# SOKRATES BEI EPIKTET

*von Klaus Döring, Freiburg i. Br.*

## I

Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Interesse an der Person des Sokrates im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert eine bemerkenswerte Renaissance erlebte. Augenfälligstes Zeugnis dafür sind die zahlreichen erhaltenen oder wenigstens dem Titel nach bekannten Schriften über Sokratesthemen[1]. Zeugnis ist aber auch, und in nicht geringerem Maße, die Rolle, die die Gestalt des Sokrates als Paradeigma in der Literatur dieser Zeit spielt. Gedacht ist dabei nicht so sehr an die Fülle der Sokratesapophthegmen, -anekdoten und ähnlichen Sokratesreminiszenzen, denen man auf Schritt und Tritt begegnet, sei es daß mit ihnen argumentiert, sei es daß mit ihnen die Argumentation illustriert wird; dies hatte es auch früher schon vielfach gegeben, wie die Telesfragmente und die philosophischen Schriften Ciceros, insbesondere die Tuskulanen, zeigen. Gedacht ist vielmehr in erster Linie daran, wie die Gestalt des Sokrates bei einigen Philosophen dieser Zeit zu einem der maßgeblichen oder sogar zu dem maßgeblichen Leitbild für ihr eigenes Denken und Handeln wird. Am ausgeprägtesten ist dies der Fall bei Epiktet, in dessen Denken die Orientierung an der Gestalt des Sokrates einen derart zentralen Platz einnimmt, daß eine durchgehende Interpretation der Stellen, an denen sich Epiktet auf Sokrates beruft, geradezu zu einer Darstellung der Grundzüge der epiktetischen Philosophie wird.

Woher stammt das Wissen, mit dem Epiktet in diesem Zusammenhang operiert? Schon ein flüchtiger Blick in die Vorträge und Gespräche Epiktets bzw. die Aufzeichnungen, die sein Schüler Arrian von ihnen gemacht hat[2], lehrt, daß die bei

1. Dion von Prusa, or. 54. 55. Favorin, Περὶ Σωκράτους καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης (*A. Barrigazzi*, Favorino di Arelate, Opere. Introd., testo crit. e comm., 1966, fr. 18–21). Galen, Πρὸς Φαβωρῖνον κατὰ Σωκράτους (de suis libris 12, scr. min. II 121,10–11 = Favorin Test. 19a *Barrigazzi;* Galen scheint sich in dieser Schrift gegen den von Favorin vertretenen sokratischen »Skeptizismus« gewandt zu haben, s. *Barrigazzi* S. 178). Plutarch, Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου. Ἀπολογία ὑπὲρ Σωκράτους (Lamprias-Katalog Nr. 189). Περὶ τῆς Σωκράτους καταψηφίσεως (Lampr.-Kat. Nr. 190). Apuleius, De deo Socratis. Maximos von Tyros, diss. 8. 18. 19 *Hob.* Pollux, Κατὰ Σωκράτους (Suda s.v. Πολυδεύκης, IV 163,32 *Adler*). Auch die Fälschung der Sokratesbriefe fällt wahrscheinlich ins 1. Jhdt. n. Chr. (*J. Sykutris*, RE Suppl. V Art. Sokratikerbriefe 983. *ders.*, Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker. Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. 18,2, 1933, 111–112).

2. Gegenüber der üblichen Auffassung, die in Arrians Aufzeichnungen mehr oder minder wortgetreue Nachschriften sieht, hat *Th. Wirth*, Arrians Erinnerungen an Epiktet. MH 24, 1967, 149–189. 197–216 (zugleich Diss. Zürich) mit gutem Erfolg nachzuweisen versucht, daß es sich vielmehr um freie Nachgestaltungen, zum Teil sogar um eigene Kompositionen Arrians handelt. Da es für unseren Zusammenhang jedoch ohne Belang ist, ob zu dem Sokratesbild, dem wir in den erhaltenen vier Büchern der Diatriben und in dem von Arrian zusammengestellten Encheiridion begegnen,

weitem wichtigste Quelle die Dialoge Platons sind, wobei Apologie, Kriton und Phaidon, also diejenigen Dialoge, die in besonderem Maße den Eindruck erwecken, authentisch zu sein, begreiflicherweise an erster Stelle stehen. Alles andere tritt demgegenüber in den Hintergrund. Ab und zu begegnet man Xenophonzitaten; an zwei oder drei Stellen haben möglicherweise verlorene Sokratikerschriften ihre Spuren hinterlassen; einmal werden drei Aristophanesverse zitiert, wobei einer der zitierten Verse bezeichnenderweise auch schon von Platon in der Apologie zitiert worden war; vereinzelt schöpft Epiktet schließlich aus jener Quelle, die sonst eine der wichtigsten und beliebtesten war, aus dem Arsenal der im philosophischen Schrifttum und in Florilegien tradierten Sokratesapophthegmen und -anekdoten. Aufs ganze gesehen ergibt sich folgendes Bild:

| Platon[1] | | Epiktet |
|---|---|---|
| Alc. I | 131d | 3,1,42 |
| Apol. | 17c | 3,23,25 |
| | 26e–27d | 2,5,18–19 |
| | 28e | 3,24,61 |
| | | 4,1,160 |
| | 28e–30a | 1,9,23–24 |
| | | 3,1,19–20 |
| | | 3,24,99 |
| | 30cd | 1,29,18–19 |
| | | 2,2,15 |
| | | 3,23,21 |
| | | Ench. 53,4 |
| | 32b (vgl. Xen., Mem. 1,1,18) | 3,24,61 |
| | | 4,1,164 |
| | 32cd | 2,13,24 |
| | | 4,1,160 |
| | | 4,1,164 |
| | | 4,7,30 |
| | 36d–38b | 3,24,61 |
| | 38a | 1,26,18 |
| | | 3,12,15 |
| Clitoph. | 407a | 3,22,26 |

| Xenophon | | Epiktet |
|---|---|---|
| Apol. | 2–3 | 2,2,8–9 |
| Mem. | 1,1,1 | 3,23,20 |
| | 1,1,7 | Ench. 32,3 |
| | 1,1,18 (vgl. Plat., Apol. 32b) | 3,24,61 |
| | | 4,1,164 |
| | 4,6,1 | 1,17,12 |
| fraglich: | | |
| Mem. | 1,1,19 (vgl. S. 206 A. 3) | 1,12,3 |
| | 2,2 (vgl. S. 209 A. 1) | 4,5,3 |
| sehr fraglich: | | |
| Mem. | 1,6,8–9.14 (vgl. S. 215 A. 3) | 3,5,14 |
| | 3,9,8 (vgl. S. 220 A. 5) | 2,12,7–8 |
| Aristophanes | | |
| Nubes | 103.225 (vgl. Plat., Apol. 19c). | 4,11,20 |
| | 179 | |

neben Epiktet auch Arrian Beiträge geleistet hat – feststellen ließe sich dies ohnehin nicht –, sprechen wir im folgenden sowohl von den Diatriben als auch vom Encheiridion so, als ob Epiktet der Verfasser wäre.

1. Zwischen echten und möglicherweise oder bestimmt unechten Platondialogen (Alc. I, Clitoph.) braucht hier nicht unterschieden zu werden, da für Epiktet ein solcher Unterschied nicht bestand.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | aus verlorenen Sokratikerschriften? | |
| Crito | 43d | 1,4,24 | Epiktet | |
| | | 1,29,18 | 2,1,32–33 | vgl. S. 218 A. 2 |
| | | 3,22,95 | 3,5,14 | vgl. S. 215 A. 3 |
| | | 4,4,21 | 4,5,3 | vgl. S. 209 A. 1 |
| | | Ench. 53,3 | | |
| | 46b | 3,23,21 | aus der anekdotischen Tradition | |
| | | Ench. 51,3 | 1,9,1 | vgl. S. 206 A. 3 |
| | 47d | 4,1,163 | 1,25,31, + 3,5,16 | vgl. S. 204 A. 3 |
| | 54a | 4,1,166 | 4,5,33 | vgl. S. 209 A. 2 |
| Gorg. | 474a (vgl. 472c) | 2,12,5 | fr. 11 | vgl. S. 211 A. 4 |
| | | 2,26,6 | | |
| Phaedo | 60d | 2,6,26 | | |
| | | 4,4,22 | | |
| | 77e | 2,1,15 | | |
| | 116d | 1,29,65 | | |
| | 117d | 1,29,66 | | |
| Symp. | 174a | 4,11,19 | | |
| | 218c–219d | 2,18,22 | | |
| sehr fraglich: | | | | |
| Phileb. | 48b–50a (vgl. S. 220 A. 5) | 2,12,7–8 | | |
| Prot. | 318a (vgl. S. 215 A. 3) | 3,5,14 | | |

Betrachtet man diese Tabelle, so könnte man meinen, der Sokrates Epiktets müsse im wesentlichen ein platonischer Sokrates sein. Wie sich zeigen wird, ist dies jedoch mitnichten der Fall. Sieht man sich nämlich die in der Tabelle enthaltenen Epiktetstellen im Kontext an, so stellt man sehr schnell fest, daß zwar die Materialien, mit denen Epiktet sein Sokratesbild dokumentiert, in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle ursprünglich aus den Dialogen Platons stammen, daß aber die Art und Weise, in der Epiktet mit ihnen operiert, was Auswahl, Ponderierung, Interpretation und Formulierung anbetrifft, so sehr von seinem eigenen an der Stoa orientierten Denken und dem spezifischen Stil seiner Vorträge geprägt ist, daß das Ergebnis keineswegs ein platonischer, sondern ein typisch epiktetischer Sokrates ist. Sokrates ist für Epiktet das Paradeigma des καλὸς καὶ ἀγαθός bzw. des Philosophen par excellence. Er muß folglich so gewesen sein, wie ein solches Paradeigma stoischer und epiktetischer Lehre zufolge zu sein hat. Dies ist das entscheidende Kriterium, dem sich das Sokratesbild Epiktets und die Zitate, mit denen er es belegt, zu fügen haben. Zugespitzt formuliert: Nicht die Platonzitate bestimmen Epiktets Sokratesbild, sondern Epiktets Sokratesbild bestimmt die Auswahl der Zitate und die Art, in der sie präsentiert werden.

Selbstverständlich steht Epiktet mit seinem Sokratesbild in einer Tradition und damit auch in einer Tradition der Sokrateszitate, und so stellt sich natürlich die Frage, wieweit er seine Platonzitate überhaupt eigener Platonlektüre verdankt und wieweit er sie möglicherweise von anderen übernommen hat. Da er seine Dichterzitate nachweislich zumeist, wenn nicht durchgehend, aus zweiter Hand hat[1], muß von vornherein damit gerechnet werden, daß dies auch bei seinen Platonzitaten, sei es teilweise, sei es insgesamt, der Fall ist. Tatsächlich gibt es Anhaltspunkte dafür, daß Vermutungen in dieser Richtung durchaus berechtigt sind. Da ist zunächst einmal die von *Schenkl*[2] aufgewiesene Tatsache, daß gerade einige der Kernzitate aus der Apologie und dem Kriton so, wie sie bei Epiktet stehen, mit Sicherheit aus zweiter Hand stammen. Den markantesten Fall dieser Art bildet das von Epiktet viermal (1,29,18. 2,2,15. 3,23,21. Ench. 53,4) zitierte berühmte Sokrateswort »Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht«[3], das bekanntlich eine Kurzfassung der Stelle Plat., Apol. 30cd darstellt[4]. Da es in derselben Kurzfassung auch Plut., tranq. an. 27, 475e. Max. Tyr. 12, 8a. Clem. Al., strom. IV, XI 80,4. Orig., c. Cels. VIII 8. Olymp., in Plat. Alc. 53,19–20, p. 36 *Westerink* erscheint, da es außerdem bei Dio Cass. 61,15,4 mit der von der speziellen Situation geforderten Änderung, daß für Anytos und Meletos Nero eintritt, Thrasea Paetus in den Mund gelegt ist und da es schließlich von Iustin in eigener Sache übernommen wird, wenn er Apol. I 2,4 den Kaiser und seine Adoptivsöhne wissen läßt: »Ihr könnt mich zwar töten, aber schaden könnt Ihr mir nicht«, kann kein Zweifel daran bestehen, daß es in dieser Form im philosophischen Schrifttum kursierte. Dasselbe gilt für die Stelle Clitoph. 407ab, die außer Epiktet (3,22,26) auch Dio Chrys. 13,16. Ps.–Plut., lib. ed. 7, 4e. Iambl., protr. 5, p. 28 *Pist.* und Themist., or. 26, 320d zitieren[5], ferner für den Satz des platonischen Sokrates, daß »man sein Leben nicht ohne fortwährende Prüfung verbringen soll«, den Epiktet zweimal übereinstimmend in der Fassung ὁ δὲ Σωκράτης ἔλεγεν ἀνεξέταστον βίον μὴ ζῆν zitiert (1,26,18. 3,12,15), während er in der platonischen Apologie (38a) ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ lautet, und für das Sokrateswort Plat., Crito 46b »Denn dies ist stets meine Art, daß ich nichts anderem von mir folge als derjenigen Überlegung, die sich mir beim Überlegen als die beste erweist«[6], das

1. Hauptquelle dürfte dabei der wegen der Unmenge seiner Zitate berühmte – und berüchtigte (D. L. 7, 180–181 = SVF II 1. SVF II 883. 884 u. ö.) – Chrysipp gewesen sein; s. *H. Schenkl*, Epicteti dissertationes ab Arriano digestae, ²1916, Praefatio XCI–XCII (im folgenden als >*Schenkl*< zitiert) und ihm folgend *W. A. Oldfather*, Epictetus. The discourses as reported by Arrian, 1925/28, Introduction XI (im folgenden als >*Oldfather*< zitiert). S. auch S. 202 A.4.
2. *Schenkl*, Praefatio XCII–XCIV.
3. ἐμὲ δ' Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δ' οὔ.
4. ἐμὲ μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν βλάψειεν οὔτε Μέλητος οὔτε Ἄνυτος· οὐδὲ γὰρ ἂν δύναιντο· οὐ γὰρ οἴομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι. ἀποκτείνειε μεντἂν ἴσως ἢ ἐξελάσειεν ἢ ἀτιμώσειεν.
5. Das einfache ποῖ φέρεσθε; wurde geradezu sprichwörtlich, s. Hor., epod. 7,1. Corp. Herm. 7,1. Lucian., Cynic. 18. Philostr., VA I 17, p. 18,6–7 *Kayser*. Euseb., adv. Hierocl. 47, p. 411,20 *Kayser*.
6. ὡς ἐγὼ . . . ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται.

Epiktet in leicht veränderter Gestalt 3,23,21 (vgl. Ench. 51,3) zitiert und dem wir auch bei Clem. Al., strom. I, VIII 42,1 und als Inschrift auf einer Sokratesherme im Nationalmuseum in Neapel[1] begegnen[2]. Schließlich dürfte es auch mit dem Sokrateswort 'Αλλ', ὦ Κρίτων, ... εἰ ταύτῃ τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτῃ ἔστω (Plat., Crito 43d) schwerlich anders stehen, das Epiktet fünfmal zitiert (1,4,24. 1,29,18. 3,22,95. 4,4,21. Ench. 53,3), und zwar in vier leicht voneinander abweichenden Fassungen, von denen bemerkenswerterweise keine mit der platonischen vollständig übereinstimmt[3].

All dies kann nun freilich keineswegs als ausreichender Beweis dafür gelten, daß Epiktet Schriften wie die platonische Apologie und den Kriton nicht aus eigener Lektüre kannte, denn natürlich kann man eine Schrift gelesen haben und sich bei Zitaten dann doch der gängigen Fassungen bedienen. So zitiert z. B., wie erwähnt, auch Plutarch, der die Apologie ganz gewiß aus eigener Lektüre kannte, den Anytos–Meletos–Satz in der verbreiteten Fassung. Im Falle Epiktets wird jedoch die Vermutung, daß er auch diejenigen platonischen Dialoge, aus denen er am häufigsten und ausgiebigsten zitiert, möglicherweise gar nicht im Original gelesen hat, dadurch bestärkt, daß bei ihm nirgends das Ganze eines dieser Dialoge in den Blick kommt. Es entsteht dadurch der Eindruck, daß er sie auch nie im Zusammenhang studiert hat[4]. Mag dieser Eindruck richtig oder falsch sein, so viel scheint mir auf jeden Fall sicher zu sein, daß Epiktets Lektüre platonischer Dialoge ganz gewiß nicht so umfangreich war, wie dies *Jagu*[5] annimmt, der bei nahezu allen Dialogen, aus denen Epiktet zitiert, Lektüre der Originale voraussetzt. Mit *Schenkl* und *Oldfather*[6] halte ich es vielmehr für wahrscheinlich, daß sie, wofern sie überhaupt je stattgefunden hat, ziemlich bescheiden war.

1. Abgebildet z. B. bei *G. M. A. Richter*, The portraits of the Greeks I, 1965, Abb. 503, dazu Text S. 113.
2. Statt λογιζομένῳ, das bei Platon mit deutlichem Rückbezug auf λόγῳ steht – unsere Übersetzung durch >Überlegung< und >überlegen< versucht dem Rechnung zu tragen –, schreiben Epiktet und Clemens σκοπουμένῳ; die Hermeninschrift hat dagegen als letzten erhaltenen Buchstaben gerade noch das λ von λογιζομένῳ.
3. Auch das Zitat aus den Nomoi (854 b), das 2,18,20 in leicht abgewandelter Form erscheint, hat Epiktet sicher aus zweiter Hand; wie Plut., fr. 136 *Sandb.* zeigt, stammt es aus der Literatur περὶ ἔρωτος. Es ist dies eines der wenigen Platonzitate Epiktets, die sich nicht auf Sokrates beziehen; allerdings leitet es zu einem platonischen Sokrateswort über (vgl. S. 225).
4. Wo Epiktet einmal ganze Schriften zitiert, handelt es sich um vage Bezugnahmen allgemeiner Art (4,5,3. 2,12,15; vgl. S. 208. 221).
5. *A. Jagu*, Epictète et Platon, 1946, bes. 136–142. Ähnlich scheint *B. L. Hijmans*, "ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus' educational system, 1959, bes. 3. 45,1. 75, zu denken (im folgenden als >*Hijmans*< zitiert).
6. *Schenkl*, Praefatio XCII–XCIV. *Oldfather*, Introduction XI. *F. Schweingruber*, Sokrates und Epiktet (Hermes 78, 1943, 52–79) 67–68 kommt zu dem Schluß, daß Epiktet Apologie, Kriton, Phaidon und vielleicht auch noch Symposion aus eigener Lektüre kannte, alles andere dagegen nur aus zweiter Hand.

## II

Es war behauptet worden, daß die Art und Weise, in der Epiktet seine Sokratestzitate auswählt und präsentiert, nur vom Inhalt und vom Ziel seines eigenen Philosophierens her verstanden und erklärt werden kann. Dies soll jetzt im einzelnen aufgezeigt werden. Wir wollen dabei nicht so vorgehen, daß wir Stelle für Stelle Zitat und Originaltext nebeneinander stellen und miteinander vergleichen – dies hat *Schweingruber*[1] für alle in Frage kommenden Stellen getan –, sondern so, daß wir die einzelnen Sokrateszitate in das Ganze der epiktetischen Philosophie einordnen. Ausgangspunkt soll dabei eines jener schon erwähnten Sokratesworte sein, die Epiktet mehrfach zitiert, nämlich das Sokrateswort »Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht«. Da es im Encheiridion zu denjenigen Merksprüchen gezählt wird, die man »bei jeder Gelegenheit parat haben[2] muß« (Ench. 53,1, vgl. 3,22,95), darf man davon ausgehen, daß es sowohl für Epiktets eigenes Denken als auch für sein Sokratesbild zentral ist.

Simplicius bemerkt in seinem Kommentar zu diesem Sokrateswort, mit dem das Encheiridion schließt: »Das am Ende hinzugefügte Wort ›Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht‹ ... verknüpft das Ende mit dem Anfang, indem es uns an das erinnert, was am Anfang gesagt wurde: daß derjenige, der Gut und Böse bei den Dingen ansiedelt, die in unserer Macht sind, und nicht bei den Außendingen, weder von irgendjemandem gezwungen noch irgendwann einen Schaden erleiden kann« (p. 525 *Schweigh.*, p. 138 *Dübner*). Damit sind wir bei jener Grunddihairesis, die das Fundament bildet, auf dem die ganze Lehre Epiktets aufgebaut ist, und mit der das Encheiridion deshalb beginnt, der Dihairesis zwischen dem, was in unserer Macht ist, dem Unsrigen, Eigenen (τὰ ἐφ' ἡμῖν, τὰ ἐμά, τὰ ἴδια), und dem, was nicht in unserer Macht ist, dem Fremden, den Außendingen (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, τὰ ἀλλότρια, τὰ ἐκτός)[3]. In unserer Macht sind einzig und allein die Dinge, die in den Bereich unserer Selbstbestimmung (προαίρεσις) fallen, die προαιρετικά, wie der Gebrauch, den wir von unseren Vorstellungen machen, unsere Anschauungen, Bestrebungen, Triebe, kurz das, was man die Aktivitäten des vernunftgeleiteten freien Willens nennen könnte; nicht in unserer Macht sind dagegen alle die Dinge, die nicht in diesen Bereich fallen, die ἀπροαίρετα, zu denen z. B. »unser Körper, die Teile unseres Körpers, Besitz, Eltern, Geschwister, Kinder, Heimat, mit einem Wort: alle

1. S. 199 A. 6.
2. Zu diesem πρόχειρον ἔχειν als Methode der Selbsterziehung vgl. *P. Rabbow*, Seelenführung, 1954, 122–127.334.336. *J. Dalfen*, Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels. Diss. München 1966, 143–146.
3. Hier wie im folgenden können die Grundgedanken der Philosophie Epiktets natürlich stets nur so weit referiert werden, wie dies für unsere spezielle Absicht erforderlich ist. Wer sich einen raschen Gesamteindruck verschaffen will, sei auf *M. Pohlenz*, Die Stoa I 327–341. II 161–167 und *M. Spanneut*, RAC Art. Epiktet 603–616 verwiesen. Als neuere Monographie ist zu nennen: *J. Xenakis*, Epictetus. Philosopher-Therapist, 1969. Jede intensivere Beschäftigung mit Epiktet hat auch heute noch von den beiden Werken *A. Bonhöffers* (Epictet und die Stoa, 1890, und Die Ethik des Stoikers Epictet, 1894) auszugehen, die im folgenden als ›*Bonhöffer* I‹ und ›*Bonhöffer* II‹ zitiert werden.

Menschen, mit denen wir zu tun haben,« (1,22,10) gehören. Unsere Selbstbestimmung ist absolut frei, sie kann von niemandem, nicht einmal von Gott – der dies freilich auch nie wollen würde, denn in seiner Güte hat er uns ja gerade in dieser Hinsicht sich selbst gleich gemacht (1,17,27) – beeinträchtigt werden, sie stellt das eigentliche Selbst des Menschen dar. Nur im Bereich der Selbstbestimmung können wir von niemandem und nichts daran gehindert werden, unsere positiven und negativen Bestrebungen (die ὀρέξεις und ἐκκλίσεις) unbeeinträchtigt zu verwirklichen. Nur wenn wir unsere Bestrebungen auf diesen Bereich beschränken, können wir daher zu wahrer Freiheit und Eudaimonie gelangen; nur im Bereich der Prohairesis kann folglich für uns Gut und Böse liegen.

Umgekehrt heißt das, daß wir, wenn wir wahrhaft frei und glücklich sein wollen, alle die Dinge, die nicht in den Bereich unserer Prohairesis fallen, als das erkennen und behandeln müssen, was sie sind: Dinge, die nicht in unserer Macht stehen und als solche weder gut noch böse sondern wertfrei (ἀδιάφορα) sind und die wir hinzunehmen haben, wie sie geschehen, oder, was für Epiktet dasselbe ist, wie Gott sie fügt. Gott aber, daran besteht für Epiktet keinerlei Zweifel, als die alles durchwaltende Vernunft fügt seinem Wesen entsprechend alles vernunftgemäß und damit zum Besten. Unsere Aufgabe ist es daher, seinen Willen zu erkennen und zu unserem eigenen zu machen, also das zu wollen, was er will. Das Vermögen dazu hat er selbst uns gegeben, indem er uns mit jener Fähigkeit ausstattete, die wir mit ihm gemeinsam haben und durch die wir uns als mit ihm verwandt, als seine Kinder erweisen, die Fähigkeit zur vernunftgeleiteten Selbstbestimmung (λόγος und προαίρεσις)[1]. Diese Fähigkeit gilt es theoretisch und praktisch auszubilden, wenn man ein καλὸς καὶ ἀγαθός, ein πεπαιδευμένος[2], ein wahrer φιλόσοφος, ein Mensch im eigentlichen Sinn des Wortes[3], wenn man frei und glücklich sein will. Gebildet zu werden heißt demnach zuvörderst zweierlei: 1. »zu lernen, was das Eigene und Fremde ist« (4,5,7), und 2. »zu lernen, ein jedes so zu wollen, wie es geschieht«, und das heißt, »wie es der angeordnet hat, der alles anordnet«, Gott (1,12,15), wobei hinzugefügt werden muß, daß dies beides natürlich auf das engste miteinander verknüpft ist, denn nur wer das erste gelernt hat, kann das zweite tun.

Ob jemand ein πεπαιδευμένος ist oder nicht, erweist sich nirgends untrüglicher als in der Konfrontation mit dem Tod. Wer angesichts des Todes dadurch, daß er sich ohne Murren in das Geschehende fügt, offenkundig werden läßt, daß er weiß, daß der Tod zu den Dingen gehört, die der Mensch nicht in seiner Gewalt hat, und somit nicht, wie allgemein behauptet, das größte aller Unglücke sondern ein ἀδιάφορον ist, dessen Bevorstehen einen nicht unglücklich und dessen Nichtbevorstehen einen nicht glücklich machen kann, der hat den endgültigen Beweis erbracht, daß er ein πεπαιδευμένος ist. Das Problem, wie sich ein πεπαιδευμένος angesichts des Todes verhält, muß daher im Mittelpunkt des epiktetischen Lehrens stehen und damit natürlich zugleich das

1. Zu diesen beiden Begriffen und ihrer Verflechtung ineinander vgl. *Bonhöffer* I 116–119.
2. Im Unterschied zu dem unreflektiert vor sich hin lebenden ἀπαίδευτος bzw. ἰδιώτης.
3. Alles dies meint dasselbe, s. *Bonhöffer* I 11–13.

Beispiel, das Sokrates durch sein Verhalten vor Gericht und im Gefängnis gegeben hatte. Die damit angesprochene Thematik war von jeher die zentrale Sokratesthematik gewesen, sie ist es auch für Epiktet. Ihr wollen wir uns daher zunächst zuwenden und beschreiben, wie sie sich aus der Perspektive Epiktets darstellt. Wir tun dies, indem wir alle jene Stellen, an denen sie bei Epiktet erscheint, miteinander verknüpfen und sie auf diese Weise sich gegenseitig erklären lassen[1].

Dem eigentlichen Selbst des Sokrates, seiner Prohairesis, konnten die Athener nichts anhaben. Was sie konnten, war dies: Sie konnten seinen Körper – oder, wie Epiktet gerne abschätzig sagt, sein »Körperchen« (σωμάτιον)[2] – ins Gefängnis schleppen und ihm Gift zu trinken geben, so daß er erstarrte[3]. Soll man deshalb mit Gott hadern? Lag für Sokrates etwa hier das Wesen des Guten (οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ)? Statt auf unsere eigenen irrigen Meinungen sollten wir lieber auf ihn, Sokrates, hören, und er sagt: »Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht«, und an anderer Stelle: »Wenn es dem Gott so lieb ist, soll es so geschehen«. Er hatte, wie man aus diesen Worten ersehen kann, die stärkeren, weil richtigen, Anschauungen (δόγματα) vom Wesen des Guten, sie die schwächeren, weil falschen, hielten sie es doch irrigerweise für etwas ihnen Nützliches und damit für ein Gut, ihn zu verurteilen und hinzurichten. Daher waren in Wahrheit nicht sie ihm sondern er ihnen überlegen, denn in dem, worauf es für einen Menschen ankommt, war er stärker als sie, und nach dem Gesetz Gottes soll das Stärkere stets dem Schwächeren in dem, worin es stärker ist, überlegen sein[4]. Sie waren dank ihrer größeren Anzahl körperlich stärker; mit seinem Körper konnten sie daher machen, was sie wollten. Hinsichtlich dessen aber, was den Menschen zum Menschen macht, hinsichtlich der richtigen Anschauungen und eines entsprechenden Handelns, war er der Überlegene (1,29,16–20). Sie schadeten daher nicht ihm sondern vielmehr sich selbst; denn indem sie ihn zu Unrecht anklagten und hinrichteten, büßten sie ihre sittliche Integrität und damit ihr Menschsein ein (4,1,123). Eine ungerechte Verurteilung wegen Asebie betrifft als solche, recht besehen, ohnehin nie den Verurteilten sondern immer nur den

1. Bei den im folgenden gegebenen Zitaten und Paraphrasen geht das für Epiktet so typische rastlose Hin und Her von Frage und Antwort, von Rede und echter oder fingierter Gegenrede natürlich zumeist verloren.
2. An anderen Stellen sagt er auch gerne σαρκίδιον; an der vorliegenden Stelle übrigens vielleicht (vgl. die kritischen Apparate der einschlägigen Ausgaben zu 1,29,16) πραγμάτιον.
3. Vgl. Plat., Phaed. 118a.
4. Dies in Anlehnung an die Begründung, die der Sokrates der platonischen Apologie gibt (30c, s. S. 198 A. 4). Daß Epiktet auch dies aus zweiter Hand haben kann und keineswegs persönlicher Lektüre der Apologie zu verdanken braucht, zeigen die oben S. 198 zitierten Stellen aus Maximus, Clemens und Origenes, an denen jeweils auf den Anytos-Meletos-Satz in der gewohnten Fassung die in der Apologie gegebene Begründung folgt (also nicht wie bei Platon in ihn eingeschoben ist); so heißt es z. B. Max. Tyr. 12, 8a: ἐμὲ δὲ Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δὲ οὔ· οὐ γὰρ θέμις ἀγαθῷ ἀνδρὶ ὑπὸ πονηροῦ βλαβῆναι. Bei Olympiodor (s. ebd.) sind wie bei Epiktet Anytos-Meletos-Satz und Begründung voneinander getrennt. Nur die Begründung bei Iulian., ep. 30, p. 56 *Bidez*.

jeweiligen Richter, wie dies ja auch im Fall des Sokrates war. Für den Richter hängt nämlich alles davon ab, ob er gerecht oder ungerecht urteilt. Dagegen ist es für den Angeklagten letzlich gleichgültig, ob er verurteilt wird oder nicht; für ihn kommt es allein darauf an, daß er sich nicht in unwürdiger Weise verteidigt und damit seine sittliche Persönlichkeit zerstört (3,18,4. 7–9)[1]. Aus diesem Grunde antwortete Sokrates dem Mann[2], der ihn mahnte, sich auf seinen Prozeß vorzubereiten, daß er dies sein ganzes Leben hindurch getan habe; habe er doch stets das Seine bewahrt (τετήρηκα τὸ ἐπ' ἐμοί), indem er weder privat noch öffentlich je etwas Unrechtes getan habe (2,2,8–9). Hätte Sokrates die Außendinge bewahren wollen (τὰ ἐκτὸς τηρῆσαι θέλων), dann hätte er vor Gericht nicht gesagt: »Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht«. Denn so töricht war er natürlich nicht, daß er nicht gewußt hätte, daß man mit einer derartigen Äußerung genau das Gegenteil erreicht, da man damit die Richter gegen sich aufbringt. Soweit soll man freilich nur dann gehen, wenn man wie Sokrates einen besonderen Grund dafür hat[3]. Normalerweise soll man, wenn man sich aus Gründen der Vernunft entschließt, sich vor Gericht zu verantworten, dies ohne Provokation der Richter in sachgemäßer Weise tun, freilich stets so, daß man dabei das Eigene bewahrt (τηροῦντι μέντοι τὰ ἴδια) (2,2, 15–20)[4].

Da Tod, Gefängnis, Verbannung und Gift zu den Dingen gehören, über die man keine Gewalt hat, sind sie als solche weder gut noch schlecht sondern wertfrei (vgl. S. 201). Worüber man demgegenüber Gewalt hat und wobei daher zwischen gut und schlecht zu unterscheiden ist, das ist die Art und Weise, wie man damit umgeht, die χρῆσις. Diese χρῆσις läßt sich mit dem Ballspiel vergleichen, bei dem »keiner der Spieler einen Streit über den Ball beginnt, weil er ihn für gut oder schlecht hielte, sondern darüber, wie man ihn wirft und fängt« (2,5,15). Wenn dies den Regeln entsprechend geschieht, dann ist das Spiel gut, nur dann ist es überhaupt ein Spiel (2,5,15–18). Wenn man in diesem Sinn unter Spiel den kunstgemäßen Umgang mit dem jeweiligen »Spielzeug« versteht, dann verstand sich Sokrates hervorragend darauf zu spielen, wie seine Worte vor Gericht beweisen: » ›Sag mir, Anytos‹, sagt er dort, ›inwiefern behauptest du, daß ich nicht an Gott glaube? Was sind die Dämonen deiner Meinung nach für Wesen? Nicht entweder Kinder von Göttern oder Kinder

1. Epiktets Lieblingsausdruck dafür ist ἀπόλλυσι (Gegensatz τηρεῖ, σῴζει) τὸν αἰδήμονα, τὸν πιστόν oder auch τὸν κόσμιον, τὸν ὅσιον, τὸν ἄνθρωπον u. a. m. (1,28,23. 2,2,4. 2,9,3. 3,7,36. 4,1,161. 4,13,13. 19. 20. Ench. 24,3–5 u. ö.; *Pohlenz*, Stoa I 335. II 165. 167).
2. Das folgende nach Xen., Apol. 2–3, wo Hermogenes als Partner des Sokrates genannt wird.
3. Epiktet denkt hier offenbar an die Sokrates von Gott übertragene Aufgabe der Elenxis (vgl. S. 222ff.), die ihn zwingt, nicht nur selbst nach der Wahrheit zu suchen, sondern auch die anderen dazu zu bringen, dies zu tun, auch wenn es für sie schmerzlich ist; denn »in Fragen der Lebensführung läßt sich keiner gerne überführen, und wir hassen den, der uns überführt hat; Sokrates aber pflegte zu sagen, man solle kein ungeprüftes Leben führen« (1,26,17-18 mit Anspielung auf Plat., Apol. 38a; vgl. S. 223).
4. Zu den Empfehlungen, die Epiktet für das angemessene Verhalten vor Gericht gibt, s. *Bonhöffer* II 101.

die teils von Menschen und teils von Göttern abstammen?‹ Und nachdem Anytos dies zugegeben hat, fährt er fort: ›Wer, meinst du, kann denn nun wohl glauben, daß es zwar Maulesel gibt, nicht aber Esel?‹[1] Wie mit einem Ball war dies gespielt. Und was war hier der Ball, mit dem gespielt wurde? Gefangenschaft, Verbannung, Gift, Verlust der Frau, Zurücklassen der Kinder als Waisen. Dies waren die Dinge, mit denen er spielte, und trotzdem spielte er und ging mit dem Ball in bester Ordnung um« (2,5,18–20).[2]

Wer sich der Dihairesis zwischen dem, was in seiner Macht ist, und dem, was nicht in seiner Macht ist, stets bewußt ist und daher nie auf Dinge, die nicht in seiner Macht sind, Anspruch erhebt, für den sind Rednerbühne und Gefängnis nichts anderes als zwei verschiedene Orte, ein höherer und ein niedrigerer. Seine Selbstbestimmung kann er, wenn er nur will, an beiden Orten gleichermaßen bewahren. Wenn er dies erreicht, dann ist er ein »Jünger des Sokrates« (ζηλωτὴς Σωκράτους, 2,6,26; vgl. 1,19,6) und kann wie er »in der Gefangenschaft Paiane schreiben«[3] (2,6,24–26). Im übrigen kann in Fällen wie dem des Sokrates sowieso nur in umgangssprachlicher Weise davon die Rede sein, daß ›man in Gefangenschaft ist‹. Denn »wo man entgegen seinem Willen ist, dort ist man in Gefangenschaft«, ganz gleich, wo man sich, rein räumlich gesehen, befinden mag. Umgekehrt »war Sokrates nicht in Gefangenschaft, denn er war freiwillig dort« (1,12,23).

Freiwillig war er dort, weil er gelernt hatte, »ein jedes so zu wollen, wie es Gott angeordnet hat« (s. S. 201); ebendies war es ja, was Epiktet in dem Sokrateswort »Wenn es dem Gott so lieb ist, soll es so geschehen« in exemplarischer Weise zum Ausdruck

1. Es ist dies eine stark geraffte Zusammenfassung dessen, was Sokrates in Platons Apologie 26e–27d sagt, wobei Epiktet übrigens Anytos und Meletos verwechselt; bei Platon ist es Meletos, der widerlegt wird. Auffällig ist eine gewisse Diskrepanz zwischen dem, was das Zitat eigentlich zeigt, und dem, was Epiktet aus ihm herausinterpretiert. Das Zitat zeigt, wie Sokrates mit seinem Ankläger spielt, Epiktet will mit ihm jedoch zeigen, wie Sokrates mit Gefängnis, Verbannung usw. spielt. Sollte sich diese Diskrepanz vielleicht daraus erklären, daß Epiktet das Zitat aus einem Kontext übernommen hat, in den es besser paßte? Bei Platon handelt es sich im übrigen um ein höchst ironisches Spiel, das Sokrates mit Meletos treibt: Während er selbst mit Meletos spielt, wirft er diesem vor, seinerseits mit ihm und den Richtern zu spielen; wenn Meletos nämlich eine Anklage erhebe, von der er selbst wisse, daß sie in sich widersprüchlich sei, und dabei darauf spekuliere, daß er, Sokrates, und die Richter dies nicht merkten, dann könne man das doch wohl nur als Spiel auffassen (27a 6–7: καίτοι τοῦτό ἐστι παίζοντος).
2. Dem Vergleich des Lebens mit einem Spiel, bei dem es für den Menschen darauf ankommt, die Spielregeln zu kennen und sie nach dem Vorbild des Sokrates und Diogenes zu befolgen, begegnen wir auch sonst bei Epiktet (2,16,35–37. 4,7,19. 29–31, s.S. 214; vgl. auch 1,24,20). Häufiger noch ist der Vergleich des Lebens mit der Teilnahme an einem Symposion oder einem Fest, das Gott veranstaltet und an dem er dem Menschen eine Zeitlang teilzunehmen gestattet (Symposion: Ench. 15, ferner 2,4,8–9. 2,16,37. fr. 17; Fest: 3,5,10. 4,1,104–110. 4,4,24–26; vgl. auch 2,14,23–28).
3. Nach Plat., Phaed. 60d (vgl. dazu *M. Schanz*, Sokrates als vermeintlicher Dichter. Hermes 29, 1894, 597–603). Dasselbe Motiv des Paiane-Schreibens als Ausdruck für den Gleichmut des Sokrates auch 4,4,22 (s. S. 212). Das schon von Cicero her bekannte »*semper-idem-vultus*«-Motiv (Cic., Tusc. 3,31. off. 1,90; weiteres bei *Sternbach* zu Gnom. Vat. 491) als Ausdruck für dasselbe 1,25,31. 3,5,16 (s. S. 215).

gebracht fand. Er kannte daneben aber auch noch ein anderes Sokrateswort, das dasselbe bezeugt, nämlich jene Sätze aus der platonischen Apologie (28de), in denen Sokrates seinen Richtern vor Augen hält, wie unsinnig es wäre, wenn man es zwar für selbstverständlich hielte, daß man im Krieg an dem Platz, an den man sich von einem Vorgesetzten gestellt sieht, ohne Rücksicht auf das eigene Leben ausharren muß, Entsprechendes den Anweisungen Gottes gegenüber aber nicht zu tun bereit sei. Wir finden dieses Sokrateswort bei Epiktet dreimal ausdrücklich zitiert (1,9,23–24. 3,1,19–20. 3,24,99), und für den Vergleich des Lebens mit dem Kriegsdienst, mit dem Sokrates dabei argumentiert, hat er eine ausgesprochene Vorliebe gehabt, wobei er neben dem Gedanken des Sokrates, daß man den Platz, der einem von Gott angewiesen sei, nicht verlassen dürfe, vor allem jenen gleichfalls wohl schon alten[1] komplementären Gedanken immer wieder ausspricht, daß man dann, wenn Gott einem wie ein Feldherr das Zeichen zum Rückzug gebe (τὸ ἀνακλητικὸν σημαίνει), diesen Rückzug ohne Murren und Zögern anzutreten, d. h. sich freiwillig aus dieser Welt zu entfernen habe.

»Der καλὸς καὶ ἀγαθός« sagt er 3,24,95 »ist sich stets bewußt, was er ist, woher er stammt und von wem er geschaffen ist, und er richtet seine Aufmerksamkeit einzig und allein darauf, wie er seinen Platz in guter Ordnung und in völligem Gehorsam gegen Gott ausfüllt«. Je nachdem wie es Gott will, wird er auf dieser Erde bleiben oder sie verlassen. Solange er aber hier auf Erden weilt, wird er jedes Amt, das Gott ihm zuweist, übernehmen, das eines Beamten ebenso wie das eines Privatmannes, das eines Ratsherrn ebenso wie das eines einfachen Bürgers, das eines Soldaten ebenso wie das eines Feldherrn, das eines Lehrers (?)[2] ebenso wie das eines Familienoberhauptes. In Erinnerung an die Worte des Sokrates wird er zu Gott sagen: »Welches Amt und welchen Posten du mir auch immer anvertraust, ich werde tausendmal lieber sterben als ihn verlassen«. Ebenso wird er es mit den Orten halten, an denen er sich befindet. Wenn Gott es will, wird er ebenso gerne in Rom wie in Athen, in Theben wie in Gyara sein; und wenn ihn Gott an einen Ort schickt, wo es für den Menschen nicht mehr möglich ist, seiner Natur gemäß zu leben, dann wird er darin ein »Zeichen zum Rückzug« sehen und diesem Zeichen Folge leisten (3,24,95–102).

Die Menschen können den Philosophen abwechselnd ins Gefängnis schleppen und ihn wieder freilassen. Er wird dies so lange mit sich geschehen lassen, als die Vernunft ihm befiehlt, mit seinem Körper zusammenzubleiben. Rät sie ihm jedoch, sich von seinem Körper zu trennen, so wird er nicht zögern, dies zu tun. »Wenn Gott das

1. Der Gedanke dürfte alt sein, obwohl er sich, soweit ich sehe, in dieser Form vor Epiktet nicht nachweisen läßt. Sollte er ursprünglich tatsächlich aus der Stelle Plat., Phaed. 62b 3–5 (ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν; vgl. zu dieser Stelle *P. Friedländer*, Platon III² 436 A. 7) abgeleitet worden sein, was ich mit *Burnet*, Plato's Phaedo, 1911, 63 für möglich, aber keineswegs wie *R. Hirzel*, Arch. f. Rel. wiss. 11, 1907, 272–273. 465–466 und in seinem Gefolge *E. Benz*, Der Todesgedanke in der stoischen Philosophie. Tüb. Beitr. 7, 1929, 76 für sicher halte – schließlich geht es bei Platon um das Verbot und bei Epiktet um das Gebot des Selbstmordes –, so war dies Epiktet jedenfalls nicht bewußt; für ihn stellte er offenbar eine konsequente Weiterführung des Apol. 28de von Sokrates geäußerten Gedankens dar.
2. Vermutlich korrupt.

Zeichen zum Rückzug gibt wie im Fall des Sokrates, dann muß man ihm wie einem Feldherrn auf sein Zeichen hin Folge leisten« (1,29,22–29).

Es mag vielleicht überraschen, daß Epiktet hier, wo es um die Frage geht, unter welchen Voraussetzungen es für den Menschen geboten ist, sein Leben freiwillig zu beenden, gerade auf das Beispiel des Sokrates verweist, denn zwischen dem Tod des Sokrates und einem aus sittlichen Gründen vollzogenen Freitod scheint doch ein erheblicher Unterschied zu bestehen. Wenn es für Epiktet einen solchen Unterschied offenkundig nicht gibt, so steht er damit jedoch keineswegs allein, sondern folgt nur den überkommenen Ansichten der Stoiker, die »das, was wir Selbstmord nennen, in aller Unbefangenheit auf eine Linie mit dem freiwilligen Erdulden eines gewaltsamen oder ungerechten Todes oder gar mit der freiwilligen Aufopferung des Lebens für das Wohl anderer stellen. . . . Auf dem Standpunkt der Stoa ist alles Sittliche gleich sittlich, folglich ist auch der freiwillige Tod, ob er nun nach unseren Begriffen ein Märtyrertod oder ein Selbstmord ist, nach seinem moralischen Wert derselbe, wenn er nur auf vernünftiger Überlegung beruht«[1]. In diesem Sinne hatte z. B. Cicero den Tod des Sokrates mit dem Freitod des jüngeren Cato auf eine Stufe gestellt[2].

Die menschliche Vernunft ist Teil der alles durchwaltenden göttlichen Vernunft. Als solche verbindet sie den Menschen mit Gott, macht ihn, wie Epiktet sagt, zu einem Verwandten und Sohn Gottes[3] und befähigt ihn zu erkennen, was Gott will, und damit natürlich auch, wann er ihm »das Zeichen zum Rückzug gibt«. Für Sokrates war dieses Zeichen mit der Einsicht gegeben, daß er sein Leben nur damit erkaufen konnte, daß er den Platz, den Gott ihm angewiesen hatte, verließ, denn dazu konnte

1. *Bonhöffer* II 35–36; zu Epiktets Beurteilung des Selbstmordes s. ebd. 29–39. *Benz* (S. 205 A. 1) 75–83.
2. Tusc. 1,74: *Vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis, ne ille me Dius Fidius vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit etc.* Cicero versucht an dieser Stelle, das Selbstmordverbot des platonischen Phaidon (61c–62c) mit der stoischen Lehre von der εὔλογος ἐξαγωγή (SVF III 757–768) zum Ausgleich zu bringen; er folgt dabei wahrscheinlich Poseidonios (s. *Hirzel* (S. 205 A. 1) 443).
3. Wer um diese seine Gotteskindschaft weiß, der weiß auch, daß Gott sich stets und überall um ihn kümmert und alles sieht, was er tut und was mit ihm geschieht, und gehört damit zu jenen, die wie Odysseus (Ilias K 279–280) und Sokrates sagen: οὐδέ σε λήθω / κινύμενος (1,12,3, vgl. 1,14. Die Erwähnung des Sokrates stellt vielleicht eine Reminiszenz an Xen., Mem. 1,1,19 dar; näher steht jedoch das, was Hermogenes Xen., Symp. 4,48 sagt). Er weiß ferner, daß seine eigentliche Heimat nicht eines der herkömmlichen Staatsgebilde ist, sondern der von Gott regierte Weltstaat, der Kosmos, und daß alle Menschen, die diesen Kosmos bewohnen, als Abkömmlinge desselben Vaters seine Verwandten sind (zur Bedeutung dieser Thematik für das Denken Epiktets s. *Bonhöffer* I 76–80. *R. S. Stanton*, The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius. Phronesis 13, 1969, 183–195). Wie Sokrates wird er daher auf die Frage, was für ein Landsmann er sei, nicht antworten, er sei ein Athener oder ein Korinther, sondern er sei ein Weltbürger (κόσμιος) (1,9,1–6; dasselbe Sokratesapophthegma, das man üblicherweise eher als Diogenesapophthegma kennt (D. L. 6,63; vgl. auch Theodoros Atheos D. L. 2,99), auch Cic., Tusc. 5,108. Musonius p. 42,1–2 *Hense*. Plut., de exilio 5, 600f, allerdings in anderem Zusammenhang: dort dient es jeweils dem Zweck zu illustrieren, wie unvernünftig es ist, wenn man die Verbannung für ein Unglück hält).

er natürlich unter keinen Umständen bereit sein. Folgerichtig sagte er daher zu seinen Richtern – und hier kombiniert Epiktet jenen Satz aus der Apologie, über den schon gesprochen wurde, mit einem weiteren, gleichfalls aus der Apologie (29c) stammenden Satz, der thematisch mit jenem ersten zwar eng zusammenhängt, bei Platon aber erst erheblich später folgt –: » ›Wenn ihr mir jetzt sagt: Wir lassen dich unter der Bedingung frei, daß du dich nicht mehr in der Weise unterredest, wie du es bisher getan hast, und unsere Jungen und Alten nicht mehr belästigst, dann werde ich antworten, daß ihr euch lächerlich macht, wenn ihr meint, daß ich zwar dann, wenn mich euer Feldherr auf einen Posten gestellt hat, diesen bewahren und bewachen und tausendmal lieber den Tod wählen muß, als ihn zu verlassen, wenn uns aber Gott ein bestimmtes Amt und eine bestimmte Lebensform zugewiesen hat, daß wir[1] diese dann verlassen sollen‹. Dies ist ein Mensch, der wirklich ein Verwandter Gottes ist«, fügt Epiktet hinzu. »Wir jedoch stellen unsere Überlegungen über uns an, als ob wir nichts als Bäuche, Eingeweide und Geschlechtsteile wären, denn wir haben Angst und sind voller Begehrlichkeit. Alle die, die uns dabei behilflich sein können, umschmeicheln wir, ebendieselben fürchten wir« (1,9,23–26).

## III

Die Tatsache, daß sich Sokrates vor Gericht, im Gefängnis und angesichts des Todes so verhielt, wie sich einer verhalten muß, der sich des Unterschiedes zwischen Eigenem und Fremdem wirklich bewußt und deshalb stets und überall bereit ist, die Dinge so zu wollen, wie Gott sie will, war nur mehr die endgültige und abschließende Bestätigung dafür, daß sein Leben wirklich das eines πεπαιδευμένος war, denn auch zuvor hatte es sich schon vielfach als ein solches zu erkennen gegeben; ebendeshalb konnte es ja, wie Epiktet einmal sagt (4,5,2; s. S. 208), als Paradeigma für alles dienen. Wir wollen uns daher jetzt der Frage zuwenden, in welcher Weise Epiktet das Leben und Wirken des Sokrates, soweit es dem Prozeß vorausgeht, darstellt und als Paradeigma benutzt.

In der Diatribe »Über die Freiheit« (4,1) stellt Epiktet dem Beispiel des ἀνὴρ ἀπερίστατος Diogenes, der »weder Frau noch Kinder noch eine Heimat noch Freunde noch Verwandte hatte, von denen er hätte wankend gemacht und von seinem Weg abgebracht werden können«, der also seine Freiheit in der totalen Loslösung von allen sozialen Bindungen verwirklichte, das des Sokrates gegenüber, der »Frau und Kinder hatte, aber als fremde Dinge, der eine Heimat hatte, soweit es seine Pflicht war und wie es seine Pflicht war, der Freunde und Verwandte hatte, der alles dies dem Gesetz und dem Gehorsam gegen dieses Gesetz untergeordnet hatte« (4,1,159; vgl. die Ausführung dieses Gedankens bis § 169), der also im genauen Gegensatz dazu seine Freiheit nicht außerhalb, sondern innerhalb des Rahmens der üblichen sozialen Bindungen verwirklichte. Gerade dies aber macht sein Leben in Epiktets Augen als

1. Diese von Platon abweichende Wendung vom »ich« zum »wir« ist für Epiktet typisch. Sie entspringt seiner steten Bemühung um Aktualisierung der beigebrachten Paradeigmata. Vgl. S. 209. 222.

Vorbild geeigneter als das des Diogenes, mag dies in seiner Konsequenz auch noch so einzigartig sein, denn sich wie Diogenes von allen sozialen Bindungen vollständig zu lösen, ist nach seiner Überzeugung eine gleichsam übermenschliche Aufgabe, die nur der zu vollbringen vermag, dem Gott dies als außerordentliche Begabung verliehen hat[1]; für den normalen Menschen geht es dagegen darum, sein ganzes Bemühen darauf zu richten, im Rahmen derjenigen menschlichen Gemeinschaft, in die er sich gestellt sieht, und als Glied dieser Gemeinschaft zum ἀγαθὸς ἀνήρ zu werden. Dafür aber ist ihm nach Epiktets Meinung Sokrates das hervorragendste Vorbild, und zwar sowohl für sein Handeln im privaten als auch für sein Handeln im öffentlich-staatlichen Bereich.

Was zunächst die engsten Angehörigen und Freunde und den Umgang mit ihnen anbetrifft, so muß man sich wie Sokrates stets bewußt sein, daß auch sie zu den »fremden« Dingen gehören, über die man keine Gewalt hat, wofür die Tatsache, daß sie einem jederzeit durch den Tod entrissen werden können, das handgreiflichste Dokument ist. Wer dies stets vor Augen hat, erspart sich Enttäuschungen und Kummer, nur er wahrt seine Freiheit. Dies besagt freilich durchaus nicht, daß man seinen Angehörigen gegenüber gefühllos sein soll. Im Gegenteil: Die Verwandtenliebe (φιλοστοργία) ist etwas Naturgegebenes; wer es an ihr fehlen läßt, handelt daher wider seine Natur und somit böse (1,11,17)[2]. Worauf es ankommt, ist dies, daß man die, die man liebt, in der richtigen Weise liebt. Auch »Sokrates liebte seine Kinder, aber als ein Freier, als einer, der sich bewußt war, daß man zuvörderst den Göttern in Liebe zugetan sein muß. Deshalb« – und hier stellt Epiktet ebenso wie 4,1,159 neben Sokrates' pflichtgemäßes Handeln im privaten Bereich sein pflichtgemäßes Handeln im öffentlich-staatlichen Bereich – »versäumte er nichts von dem, was sich für einen ἀγαθὸς ἀνήρ gebührt, weder als er sich vor Gericht verteidigte noch als er das Strafmaß für sich bestimmte[3] noch zuvor, als er Mitglied des Rates war[4] oder zu Felde zog[5]« (3,24,60–61).

Dasselbe Wissen um den Unterschied von Eigenem und Fremdem stiftet Eintracht und Friedfertigkeit unter den Menschen. Der καλὸς καὶ ἀγαθός wird sich mit niemandem streiten und nach Möglichkeit auch die anderen dazu bringen, dies nicht zu tun. »Als Beispiel steht uns auch hierfür, wie für alles andere, das Leben des Sokrates vor Augen, der nicht nur selbst überall den Streit mied, sondern auch andere sich nicht streiten ließ. Sieh bei Xenophon im Symposion[6], wieviele Streitereien er beigelegt hat, wie er ein andermal Thrasymachos, wie er Polos, wie er Kallikles ertragen hat[7], wie er seine Frau zu ertragen pflegte, wie seinen Sohn, als er von ihm mit Spitzfin-

1. S. bes. 3,22. 4,8,30–33. *Bonhöffer* II 71. *Hijmans* 20–22.
2. Vgl. D. L. 7,120 = SVF III 731. *Bonhöffer* II 90–91.
3. Plat., Apol. 36d–38b (danach Cic., de or. 1,232. D. L. 2,41–42).
4. Vgl. 4,1,164 (s. S. 214); nach Plat., Apol. 32b. Xen., Mem. 1,1,18.
5. Vgl. 4,1,160 (s. S. 213); nach Plat., Apol. 28e.
6. Vgl. 2,12,15 (s. S. 221).
7. Sc. bei Platon im 1. Buch der Politeia und im Gorgias.

digkeiten widerlegt wurde[1]. Denn er war sich absolut sicher, daß keiner über ein fremdes ἡγεμονικόν (d. h. über das Denken und Wollen eines anderen) Macht hat«. Derselben Einsicht folgend wird der καλὸς καὶ ἀγαθός sich nicht darum bemühen, daß andere sich naturgemäß und das heißt in diesem Zusammenhang verträglich verhalten, weiß er doch, daß dies nicht in seiner, sondern allein in ihrer Gewalt liegt. Er wird vielmehr darum bemüht sein, ungeachtet dessen, was die anderen nach ihrem Gutdünken tun, »sich selbst naturgemäß zu verhalten und stets nur das Eigene zu tun mit dem Ziel, daß auch jene sich dann (sc. seinem Vorbild folgend) naturgemäß verhalten« (4,5,1–5).

Wer einen Willen, der von der Vernunft geleitet ist, für das einzige Gut und einen Willen, der nicht von ihr geleitet ist, für das einzige Übel hält, für den ist es schlechthin unmöglich, mit anderen in Streit zu geraten. Denn worüber und mit wem sollte er sich streiten? Über Dinge, die ihn nicht betreffen? Und mit Menschen, die über die wichtigsten Dinge im Irrtum sind? Deshalb »ertrug Sokrates seine zänkische Frau und seinen herzlosen Sohn. Denn wozu führte ihr zänkisches Wesen? Daß sie soviel Wasser, wie sie wollte, über seinem Kopf ausschüttete und den Kuchen zertrat[2]. Und inwiefern betrifft mich das[3], wenn ich der Meinung bin, daß es mich nicht betrifft? Dies (sc. die Meinung, daß es mich nicht betrifft) ist vielmehr meine Sache, und wenn ich dies will, wird mich weder ein Tyrann noch ein Despot hindern können noch die Menge mich einzelnen, noch der Stärkere mich Schwächeren; denn dies ist einem jeden von Gott als etwas gegeben worden, was nicht beeinträchtigt werden kann. Dies sind Anschauungen, die im Hause Liebe stiften, im Staat Eintracht, unter den Völkern Frieden, die Gott gegenüber dankbar machen und überall Mut und Zuversicht geben, da man ja weiß, daß man es nur mit fremden und wertlosen Dingen zu tun hat« (4,5, 32–35).

Zu den Pflichten, die ein jeder Mensch gegenüber seinen Mitmenschen hat, gehört auch die Reinlichkeit. Da nämlich der Gemeinschaftstrieb (τὸ κοινωνικόν) zur Natur des Menschen gehört, ein schmutziger Mensch sich aber durch den üblen Geruch, den er

1. Nimmt man dies mit dem zusammen, was sonst noch im weiteren Verlauf der Diatribe über Sokrates' Geduld gegenüber Frau und Sohn gesagt wird, so bleibt es das Wahrscheinlichste, daß wir es hier mit einer (vermittelten?) Reminiszenz an das Gespräch zwischen Sokrates und seinem Sohn Lamprokles zu tun haben, das bei Xen., Mem. 2,2 steht. Als herzlos (§ 33: ἀγνώμων) mag man den Sohn dort bezeichnen, freilich nur der Mutter, nicht dem Vater gegenüber. Daß er seinen Vater widerlegt und dabei mit spitzfindigen Argumenten operiert, läßt sich jedoch beim besten Willen nicht behaupten, denn natürlich ist umgekehrt er der Widerlegte. *Oldfather* ad loc. vermutet daher, daß Epiktet sich hier auf eine Szene aus einem verlorenen Sokratikerdialog bezieht, von der er vermutlich durch Chrysipp wußte (vgl. S.198 A.1). Im übrigen: Kann es wirklich σοφιζόμενος heißen, oder muß man nicht vielmehr σοφιζομένου schreiben?
2. Epiktet bezieht sich hier auf zwei Sokrates-Xanthippe-Anekdoten, denen wir auch andernorts im stoischen – und sonstigen – Schrifttum begegnen: der ersten bei Seneca in einem Fragment aus der Schrift de matrimonio (fr. 62 *Haase*) und de const. sap. 19,1 (vgl. ferner Athen. 5,219b. D. L. 2,36. Gnom. Vat. 491), der zweiten in einem Fragment aus der Schrift Περὶ ὀργῆς des Antipater aus Tarsos, SVF III Ant. 65 (vgl. ferner Aelian., VH 11,12).
3. Vgl. S.207 A.1.

verbreitet, aus der Gemeinschaft der Menschen ausschließt, handelt der, der seinen Körper nicht hinreichend pflegt, wider die menschliche Natur. Überraschenderweise kommt Epiktet auch in diesem Zusammenhang auf das Beispiel des Sokrates zu sprechen. In der Diatribe 4,11 fordert er einen jungen Mann, der in der verwahrlosten Aufmachung eines Kynikers bei ihm erscheint, auf, sich entweder in die Einöde zurückzuziehen oder aber um seiner Mitmenschen und Mitschüler willen erst einmal ein Bad zu nehmen. Der junge Mann läßt sich indessen nicht so einfach überzeugen. Unter Anspielung auf eine Stelle des platonischen Symposions (174a) verweist er zu seiner Rechtfertigung darauf, daß auch Sokrates bezeugtermaßen nur selten gebadet habe[1]. Epiktet erkennt dies als sachlich zutreffend an, betont jedoch, daß Sokrates deshalb nicht etwa schmutzig und seinen Mitmenschen lästig gewesen sei. Im Gegenteil: »Sein Körper strahlte[2] und war so erfreulich und angenehm, daß die reizvollsten jungen Männer in ihn verliebt waren und lieber neben Sokrates als neben dem wohlgestaltetsten Mann zu liegen begehrten[3]. Sokrates hätte sowohl aufs Baden als auch aufs Waschen verzichten können, wenn er gewollt hätte. Gleichwohl war auch das seltene Baden von großer Wirkung«. Wenn Aristophanes Sokrates zu den »Bleichgesichtern, die ohne Schuhe gehen,« (Nub. 103) zähle, so sei darauf genausoviel zu geben wie auf seine Behauptung, Sokrates »wandle in den Lüften« und »stehle Kleider aus der Ringschule« (Nub. 225. 179)[4]. Alle anderen, die über Sokrates geschrieben hätten, würden demgegenüber einstimmig bezeugen, »daß er nicht nur angenehm zu hören, sondern auch angenehm anzusehen war«. Dasselbe werde im übrigen auch von dem Ahnherrn der Kyniker, Diogenes, berichtet, und es könne bei einem wirklichen Philosophen auch gar nicht anders sein, »denn man darf die Menge auch nicht durch sein abstoßendes körperliches Erscheinungsbild von der Philosophie fortscheuchen, sondern wie in allen Dingen muß man sich auch vonseiten des Körpers heiter und frei von Wirren zeigen«; andernfalls würde man als Philosoph zu Recht unglaubwürdig wirken (4,11,14–24).

Erwähnt sei an dieser Stelle schließlich noch die Bedürfnislosigkeit des Sokrates als etwas, auf das Epiktet als Vorbild verweist. Der ἀγαθὸς ἀνήρ wird nicht dem Irrtum verfallen, daß Luxus ein Gut sei, und wird daher nicht nach einem luxuriösen Leben streben. Nicht das Leben kränkelnder Schwelger wird er sich zum Vorbild nehmen, sondern das Leben gesunder Menschen. Er wird sich daran orientieren, »wie die Sklaven, wie die Arbeiter, wie die echten Philosophen leben, wie Sokrates gelebt hat, der noch dazu Frau und Kinder hatte, wie Diogenes, wie Kleanthes gelebt hat, der

1. Vgl. auch Aristoph., Av. 1554–1555. Nub. 837.
2. 4,11,19: ἔστιλβεν αὐτοῦ τὸ σῶμα; dasselbe 1,24,8. 3,22,88 von Diogenes. Zum Motiv der äußeren Schönheit und des »Glanzes« des »göttlichen Mannes« vgl. *L. Bieler*, Θεῖος ἀνήρ I, 1935, 49–54; zum Terminus στίλβειν ebd. 53 A.4. *Kittel*, Theolog. Wörterbuch zum NT VII 665–666 s.v. στίλβω.
3. Reminiszenz an Plat., Symp. 217a–219d?
4. Den Vorwurf des ἀεροβατεῖν hatte Sokrates in der platonischen Apologie (19c) als Beispiel für die absurden Behauptungen des Aristophanes herausgegriffen.

zur gleichen Zeit studierte und Wasser schöpfte[1]«. Wer das, was diese Männer hatten, haben will, wird es überall haben können, denn er wird stets mit dem zufrieden sein, was Gott ihm gibt[2] (3,26,23–24.28). Deshalb »ließ Sokrates (sc. dem König der Makedonen) Archelaos, als dieser nach ihm schickte, um ihn reich zu machen, melden: ›In Athen kann man vier Tagesrationen Gerstenmehl für einen Obolos[3] kaufen, und die Wasserbrunnen fließen‹[4]. Wenn nämlich,« so erläuterte er (vgl. Socr. ep. 19), »das Vorhandene für mich nicht ausreicht, so reiche doch ich für das Vorhandene aus und so denn auch dieses für mich« (fr. 11).

Ebenso wie für das Handeln im privaten Bereich zitiert Epiktet auch für das Handeln im öffentlich-staatlichen Bereich mit Vorliebe das Paradeigma des Sokrates. Er greift dabei jene bekannten Vorkommnisse aus dem Leben des Sokrates auf, mit denen dieser selbst in der platonischen Apologie sein Handeln als athenischer Staatsbürger illustriert hatte: seine Teilnahme an den Feldzügen nach Poteidaia, Delion und Amphipolis einerseits (Apol. 28e) und sein Verhalten im Arginusenprozeß und in der Leonaffäre andererseits (Apol. 32b–d). Von ihnen benutzt er die ersteren als Beispiel dafür, daß der ἀγαθὸς ἀνήρ seine Bürgerpflichten, soweit möglich, bereitwillig erfüllen wird, während ihm die letzteren dazu dienen zu zeigen, wann derselbe dem Staat und seinen jeweiligen Machthabern die Gefolgschaft versagen wird[5].

Sich, wenn erforderlich, mit allen Kräften für das Gemeinwesen, in dem man lebt,

1. Um sich seinen Lebensunterhalt zu verdienen, soll sich Kleanthes als Student nachts verdingt und Gärten bewässert haben (SVF I 463. 466).
2. Und wenn ihm Gott nichts mehr gibt, dann wird er darin das »Zeichen zum Rückzug« (s. S.205) sehen (ebd. § 29).
3. Zur Orientierung: Der übliche Tageslohn für einen freien Arbeiter (im Unterschied zum Sklaven) scheint gegen Ende des 5. Jhdts. 1 Drachme = 6 Oboloi gewesen zu sein; s. *Francotte*, RE Art. Industrie und Handel 1424.
4. Ganz ähnlich Gnom. Vat. 495. Zu dieser Anekdote sei hier nur so viel angemerkt (an anderer Stelle mehr), daß Epiktet in ihr zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Sokratesgeschichten miteinander verquickt hat: Aus den Worten, mit denen Sokrates bei Plut., tranq. an. 10, 470f einem Freund beweist, daß Athen nicht, wie dieser behauptet hat, eine teure, sondern eine wohlfeile Stadt ist, wofern man nämlich seine Ansprüche entsprechend gering hält (dasselbe in breiterer Ausführung bei Teles p. 12,8–13,9 *Hense*[2] und Gnom. Paris 333 von Diogenes), hat Epiktet die Begründung gemacht, mit der Sokrates die Einladung des Archelaos, von der auch sonst vielfach berichtet wird (für uns zuerst bei Ar., Rhet. 1398a 24–26), ausschlägt. Erinnert sei an das, was Alkibiades Plat., Symp. 219e von Sokrates sagt: daß er durch Geld noch viel weniger zu verletzen sei als Aias durch das Schwert.
5. Sokrates' Verhalten im Arginusenprozeß erwähnt er zweimal mit knappen Worten (3,24,61, s. S.208, und 4,1,164, s. S.214). Häufiger und ausführlicher (2,13,24, s. S.215 A.1. 4,1,160. 164, s. S.213. 4,7,30, s. S.214) kommt er auf den Widerstand zu sprechen, den Sokrates den sog. Dreißig Tyrannen entgegensetzte, als diese ihn an der widerrechtlichen Verhaftung des Salaminiers Leon zu beteiligen versuchten, denn damit war für seine Zeit natürlich ein höchst aktuelles Thema angesprochen. Daß die Dreißig Tyrannen etwas ganz anderes waren als das, was man sich zu seiner Zeit unter einem Tyrannen vorstellte, kam ihm ebensowenig in den Sinn wie etwa Seneca (ad Helv. 13,4. tranq. an. 5,1–3. ep. 28,8. 104,27–28). Schon Cicero hatte die Dreißig Tyrannen mit dem einen potentiellen Tyrannen Caesar parallelisiert (ad Att. 8,2,4).

einzusetzen, gehört zu den Pflichten des Menschen, die sich daraus ergeben, daß er von Natur her ein soziales Wesen ist (φύσει κοινωνικός)[1]. Es ist daher eine Forderung der Vernunft, dieser Pflicht nachzukommen und sich ihr nicht wegen irgendwelcher äußerer Gründe wie dem Bedürfnis nach Ruhe oder Angst vor Verletzung und Tod zu entziehen. Wer sich um jeden Preis vom öffentlichen Leben fernhalten und sich ausschließlich der Muße widmen will, handelt nicht wie ein wahrer Philosoph, denn er sucht sein Glück am falschen Ort, nämlich bei den Dingen, die nicht in seiner Gewalt sind (Ruhe, Gesundheit, Leben), anstatt es dort zu suchen, wo es allein zu finden ist: bei den Dingen, die er in seiner Gewalt hat, und das heißt hier, in der bereitwilligen Fügung in das jeweils von ihm als Staatsbürger Geforderte. »Wie wirst du noch mit Sokrates sagen können: ›Wenn es dem Gott so lieb ist, soll es so geschehen‹?«, fragt Epiktet einen Schüler, der glaubt, er sei ein Philosoph, wenn er sich mit nichts anderem als mit der Lektüre philosophischer Texte befaßt. »Glaubst du, Sokrates wäre, wenn er den leidenschaftlichen Wunsch gehabt hätte, im Lykeion und in der Akademie[2] der Muße zu leben und mit den jungen Leuten Gespräche zu führen, unbeschwert (εὐκόλως) ins Feld gezogen, sooft er dies tat? Hätte er nicht vielmehr gejammert und geseufzt: ›Ich Armer! nun lebe ich in Unglück und Elend, wo ich mich doch im Lykeion hätte sonnen können‹? ... Wie wäre er wohl noch Sokrates geblieben, wenn er in dieser Weise gejammert hätte? Wie hätte er noch in der Gefangenschaft Paiane schreiben können[3]?« (4,4,19–22).

Da es eine Forderung der Vernunft ist, einem Freund oder dem Vaterland, wenn sie in Gefahr sind, unter allen Umständen beizustehen, also auch dann, wenn dies mit Gefahr für Leib und Leben verbunden ist, da somit die Frage, ob man in einem solchen Fall helfen soll oder nicht, von der Vernunft ein für alle Mal entschieden ist, wäre es sinnlos, wenn man sich mit ihr an ein Orakel wenden wollte, denn dieses könnte, wie immer es ausfiele, ja doch keinen Einfluß auf die Entscheidung haben. Epiktet benutzt diesen Fall als Beispiel, wo es darum geht zu erläutern, in welchen Fällen es angebracht ist, ein Orakel zu befragen, und in welchen nicht. Da er sich auch dabei wieder auf die Autorität des Sokrates beruft, sei hier im Vorbeigehen kurz darauf eingegangen.

Xenophon (Mem. 1,1,6–9) hatte Sokrates die Ansicht zugeschrieben, daß es frevelhaft sei, wenn man die Orakel über Dinge befrage, die man durch eigene Einsicht und eigenes Nachdenken entscheiden könne; befragen dürfe und solle man sie nur über solche Dinge, die dem menschlichen Wissen prinzipiell entzogen seien, da die Götter sich bei ihnen das Wissen allein vorbehalten hätten, und dies seien der künftige Erfolg und Nutzen einer Handlung. Wie man einen Acker sachgemäß bebaue, wie man einen Krieg kunstgerecht führe u. a. m., könne man erlernen; ob einem später jedoch

1. Vgl. 1,23,1. 2,20,13; ferner 4,5,17. 4,11,1.
2. Gedacht ist an die beiden in diesen Bezirken gelegenen berühmten Gymnasien (vgl. *J. Travlos*, Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen, 1971, 42–43 mit Abb. 59–62. 345) als Stätten sokratischer Gespräche; vgl. Plat., Euth. 2a. Euthyd. 271a. Symp. 223d (Lykeion); Lys. 203a (Akademie und Lykeion).
3. Vgl. S.204 A.3.

Nutzen daraus erwachse, wenn man das eine bzw. das andere tue, das wüßten allein die Götter und danach dürfte man sie folglich fragen. Epiktet hat die Unterscheidung, die Sokrates hier von Xenophon zugeschrieben wird, als solche übernommen, inhaltlich jedoch den Bereich der Dinge, bei denen es ratsam ist, ein Orakel zu befragen, völlig anders bestimmt und auf dem Boden seiner Lehren auch völlig anders bestimmen müssen, denn da für ihn alles, was geschieht, als solches wertfrei (ἀδιάφορον) ist und nützlich oder schädlich, gut oder böse nur der Gebrauch sein kann, den man davon macht, dieser aber in die alleinige Kompetenz des Menschen fällt, kann gerade die Frage, ob etwas, was geschehen wird, einem nützen oder schaden wird, bei ihm keine Frage sein, die man an ein Orakel stellen darf (2,7,1–8. Ench. 32,1–2). Bei Epiktet lautet die Forderung des Sokrates daher, man solle Orakel nur in den Fällen befragen, in denen allein der Ausgang einer Sache als solcher Gegenstand der Überlegung ist und weder die Vernunft noch irgendein praktisches Wissen Mittel zur Beurteilung der fraglichen Angelegenheit an die Hand geben. Wenn daher z. B. der Fall eintrete, daß man einem Freund oder dem Vaterland in einer Gefahr beistehen müsse, dann wäre es unangebracht, erst einmal ein Orakel zu befragen, ob man dies tun solle oder nicht. Denn selbst wenn das Orakel schlecht ausfiele und einem damit Tod, Invalidität oder Verbannung voraussagte, würde die Vernunft, der »innere Mantis, der einem das Wesen von Gut und Böse gesagt und die Zeichen von beidem gedeutet hat« (2,7,3), dennoch von einem fordern, daß man sich auch unter diesen Umständen für den Freund und das Vaterland in Gefahr begibt (Ench. 32,3, vgl. 2,7, 1–3)[1].

Sokrates wußte um das Wesen von Gut und Böse und handelte demgemäß. Er hätte daher nie daran gedacht, auf schimpfliche Weise sein Leben zu retten, denn »nicht sein armseliges Fleisch wollte er unversehrt bewahren, sondern den zuverlässigen und ehrenhaften Mann, der er war (τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα[2])« (4,1,161), »nicht seinen armseligen Leib, sondern das, was durch die Gerechtigkeit gestärkt und bewahrt und durch die Ungerechtigkeit geschwächt und zerstört wird[3]« (4,1,163). Deshalb »rückte er, sooft er ins Feld ziehen mußte, als erster[4] aus und begab sich ohne Rücksicht auf sein Leben in Gefahr«; deshalb »dachte er, als er von den (Dreißig) Tyrannen ausgeschickt wurde, um den Leon zu holen, überhaupt nicht daran, dies zu tun, obgleich er wußte, daß ihn dies möglicherweise das Leben kosten werde«; deshalb verhielt er sich vor Gericht, als es um sein Leben ging, nicht wie einer, dem es allein darum geht, sein Leben für Frau und Kinder zu retten; deshalb weigerte er sich

1. Man fragt sich angesichts dieser sowie der sonstigen Einschränkungen, die Epiktet für den Gebrauch der Mantik macht (s. bes. die Diatribe 2,7), welche sinnvolle Funktion diese denn überhaupt noch haben kann. In der Tat gelingt es Epiktet nicht eigentlich, ihr eine solche zuzuweisen. Wie die Stoiker insgesamt (Ausnahme: Panaitios, s. fr. 68. 70–73 *van Straaten*) gestattet aber auch er sich keine Zweifel an ihrer grundsätzlichen Berechtigung (s. *Bonhöffer* II 44–46).
2. Vgl. S.203 A.1.
3. Nach Plat., Crito 47d.
4. Eine gelinde Übertreibung aus der Absicht heraus, das Vorbild des Sokrates so kräftig wie möglich herauszustreichen.

aus dem Gefängnis zu fliehen, als Kriton ihm mit dem Hinweis auf seine Kinder dazu riet; deshalb widersetzte er sich dem Befehl der Athener[1], als diese ihn dazu bringen wollten, als Vorsitzender des Prytanenkollegiums gesetzwidrig über Leben und Tod der Feldherrn der Arginusenschlacht abstimmen zu lassen[2] (4,1,160–166). Und wie er wird sich jeder verhalten, der ein wahrer Philosoph ist: Er wird vor einem Tyrannen, dessen Garde und deren Mordinstrumenten keine Angst haben, weil er weiß, daß sie nur seinem Leib, nicht aber seinem eigentlichen Selbst etwas anhaben können. Um kein »Spielverderber« zu sein[3], wird er den Anweisungen des Tyrannen Folge leisten, »solange dieser nichts Törichtes und Ungehöriges befiehlt. Wenn er aber sagt: ›Geh und hol den Salaminier Leon‹, dann wird er ihm antworten: ›Such dir einen anderen; ich spiele nicht mehr mit‹ «, und keine Drohung wird ihn darin wankend machen können (4,7,30–32).

## IV

Sokrates wußte um das Wesen und den wahren Wert der Dinge und handelte diesem Wissen gemäß – so ließe sich in Kürze zusammenfassen, was bisher an Äußerungen Epiktets über die Person des Sokrates zitiert wurde. Man könnte dasselbe aber auch umgekehrt ausdrücken und sagen: Dadurch, daß Sokrates stets und überall so handelte, wie einer handeln muß, der um das Wesen und den wahren Wert der Dinge weiß und damit das Wissen des Philosophen besitzt, erwies sich immer wieder von neuem, daß er dieses Wissen tatsächlich besaß, also tatsächlich ein Philosoph war. Daß dies die einzige Möglichkeit ist, sich als Philosoph zu erweisen, davon weiß freilich die Menge derer, die sich selbst als Philosophen ansehen und als solche anerkannt zu werden wünschen, wenig oder nichts. Sie meinen, wenn sie nur die philosophischen Lehrsätze hinreichend studiert hätten und in der Lage seien, sie scharfsinnig und wortgewandt zu explizieren, dann seien sie Philosophen. In Wirklichkeit sind sie jedoch Scheinphilosophen jenes Typs, den Epiktet nach Aussage Favorins (bei Gell., NA 17,19,1 = Epict. fr. 10,1) einmal mit dem Etikett ἄνευ τοῦ πράττειν, μέχρι τοῦ λέγειν[4] versehen haben soll.

Nicht durch Worte, sondern mit der Tat erweist man sich als Philosoph. Wer sich zwar mit den Lehrsätzen der Philosophen befaßt hat, dann aber, wenn er eine geliebte Stadt oder überhaupt die Welt verlassen muß, wie ein Kind jammert[5], hat kein Recht,

1. Ἀθηναίων κελευόντων nach Plat., Apol. 32 b8 ὑμῶν κελευόντων.
2. ἐπιψηφίζειν nach Xen., Mem. 1,1,18; Epiktet übernimmt von dieser Xenophonstelle (vgl. auch Mem. 4,4,2) die – wahrscheinlich unhistorische (vgl. *Breitenbach*, RE Art. Xenophon Nr. 6,1772) – Überlieferung, derzufolge Sokrates Epistates des Prytanenkollegiums war; nach Xen., Hell. 1,7,15, vgl. Plat., Apol. 32b war er nur einfaches Mitglied.
3. Zum Vergleich des Lebens mit einem Spiel vgl. S. 204.
4. Vgl. bes. 2,19 »Gegen diejenigen, die die Lehren der Philosophen nur aufgreifen, um darüber zu reden (μέχρι λόγου)«.
5. Vgl. S. 220 A.2. 226. *R. Renner*, Das Kind. Ein Gleichnismittel bei Epiktet. Festschr. z. 25jähr. Stiftungsfest d. Hist.-philol. Vereines d. Univ. München, 1905, 54–62.

sich als Philosoph zu titulieren. Wollte er zutreffend von sich sprechen, so hätte er zu sagen: »Ich habe einige philosophische Einführungsschriften durchgearbeitet und manches von Chrysipp gelesen; von einem Philosophen habe ich aber nicht einmal die Haustür passiert. Denn wo habe ich mich mit dem Geschäft abgegeben, mit dem sich Sokrates abgegeben hat, der so souverän starb, der so souverän lebte? oder mit dem sich Diogenes abgegeben hat?« Von ihnen hat gewiß keiner je gejammert, weil er eine bestimmte Person oder eine bestimmte Stadt verlassen sollte. Wer wie der wahre Philosoph jederzeit bereit ist, die Welt zu verlassen, wird es ohne Zögern über sich ergehen lassen, wenn er zu lebenslanger Verbannung oder zum Tod verurteilt wird (2,16,32–38).

Als Pseudophilosoph desselben Typs erweist sich auch derjenige, der, sobald er einem Mächtigen gegenübersteht, verstummt, weil er fürchtet, dieser könne ihn hinrichten lassen, falls er sich in unliebsamer Weise äußert. Er mag die komplizierten Schlüsse und Trugschlüsse der Stoiker zwar ausgiebig einstudiert haben, in der Kunst des Redens hat er sich nicht wirklich geübt. Wäre dies nämlich der Fall, so würde er sie nicht plötzlich aus Angst verlernen. »Sokrates dagegen übte sich fortgesetzt im Reden, er, der so freimütig mit den Tyrannen[1], den Richtern und im Gefängnis disputierte; Diogenes hatte sich im Reden geübt, der so offen mit Alexander, mit Philipp, mit den Seeräubern, mit dem, der ihn gekauft hatte, sprach«. Männern wie diesen, die sich im Reden wirklich geübt haben und sich auf sich selbst verlassen können, mag man den Umgang mit den Mächtigen[2] überlassen. Der reine Stubenphilosoph soll sich davon fernhalten und sich lieber in einen Winkel setzen, Syllogismen produzieren und sie anderen vorführen (2,13,19–26, vgl. 14–15). Ein wahrer Philosoph wird er freilich auf diese Weise nie werden. Wenn Sokrates, der ein solcher wahrer Philosoph war, einmal sagt: »Wie sich der eine freut, wenn er sein Ackerland verbessert, und ein anderer, wenn er sein Pferd verbessert, so freue ich mich, wenn ich von Tag zu Tag an mir selbst feststelle, daß ich besser werde«[3], dann dachte er dabei natürlich nicht an etwaige Fortschritte auf dem Gebiet stilistischer Perfektion oder der Kenntnis philosophischer Lehrsätze, sondern daran, daß er sich von Tag zu Tag darin vervollkommnete, »niemals mit jemandem zu hadern, nicht mit Gott und nicht mit einem Menschen, niemandem Vorhaltungen zu machen, stets mit derselben Miene fortzugehen und heimzukehren[4]. Das war es, was Sokrates wußte, und doch sprach

1. Gemeint sind offenbar die Dreißig Tyrannen. Möglich wäre freilich auch, daß Epiktet an die Antworten denkt, die Sokrates der Überlieferung zufolge Männern wie Archelaos von Makedonien (vgl. S.211), Skopas von Krannon und Eurylochos von Larissa (s. D. L. 2,25) zukommen ließ.
2. Dies oder etwas Ähnliches muß in der Lücke am Ende von § 24 gestanden haben.
3. In diesem Sokrateswort sieht man zumeist eine Reminiszenz an die Stelle Xen., Mem. 1,6,8–9. 14, die möglicherweise mit der Stelle Plat., Prot. 318a kontaminiert sei. *Oldfather* ad loc. scheint mir jedoch zu Recht angemerkt zu haben, daß sich das vorliegende Sokrateswort so sehr von diesen beiden Stellen unterscheidet, daß es näher liegt, an ein – vielleicht durch Chrysipp vermitteltes (s. S.198 A.1) – Zitat aus einer verlorenen Sokratikerschrift zu denken.
4. Vgl. S. 204 A. 3.

er nie davon, daß er etwas wisse und lehre[1]. Wenn ihn aber jemand um so dürftige Dinge wie wohlgeformte sprachliche Ausdrücke (λεξείδια) oder philosophische Lehrsätze (θεωρημάτια) bat, dann pflegte er ihn zu Protagoras oder Hippias zu bringen[2]«, wie er denn auch jemanden, der auf der Suche nach Gemüse zu ihm gekommen wäre, zu der zuständigen Person, nämlich zum Gärtner, gebracht hätte (3,5,14–17).

Nicht wie ein Philosoph zu reden, sondern wie ein Philosoph zu handeln, lernt man in der Werkstatt des Philosophen; wem es allein um dialektische und rhetorische Künste geht, für den ist die Schule des Rhetors bzw. Sophisten der richtige Ort. Immer wieder[3] sieht sich Epiktet veranlaßt, den fundamentalen Irrtum derer aufzudecken und zu brandmarken, die sich einbilden, sie seien Philosophen, wenn sie sich nur in den Lehrsätzen der Philosophen auskennen und die Gesetze der Logik beherrschen. Solche Leute haben nicht begriffen, worum es in der Philosophie geht. Wie sie einst bei Sokrates am falschen Platz waren, so sind sie jetzt bei ihm, Epiktet, am falschen Platz; denn ihnen geht es nicht um die Selbstvervollkommnung, zu der die Philosophie verhelfen will, sondern letztlich um die Befriedigung von Eitelkeit und Geltungsbedürfnis. Was sie suchen, ist, von einem möglichst zahlreichen Publikum wegen ihrer geistigen Brillanz bewundert zu werden. Wie wenig das, was sie für Philosophie halten, mit echter Philosophie zu tun hat, wird freilich nur zu schnell offenbar: Es braucht nur einmal der erwartete Beifall vonseiten des Auditoriums auszubleiben oder Spott lautzuwerden, schon ist es um ihren Seelenfrieden geschehen; und wenn sie gar einmal in etwas schwierigere Lebenssituationen geraten, dann entlarvt sich ihre vermeintliche Philosophie endgültig als das, was sie in Wirklichkeit ist: Rhetorik. Dem wahren Philosophen geht es nicht darum, aufgrund umfassender Kenntnis philosophischer Lehrsätze und der virtuosen Beherrschung dialektischer Kunststücke als Philosoph erkannt, bestaunt und gefeiert zu werden, sondern darum, in seiner ganzen Lebensführung – von den einfachsten Dingen wie Essen, Trinken, Schlafen usw. angefangen – wie ein Philosoph zu handeln, kurz: nicht darum, als Philosoph zu erscheinen, sondern darum, ein Philosoph zu sein. Ob er von der Menge als solcher erkannt wird oder nicht, wird ihm dagegen gleichgültig sein, so gleichgültig, wie es Sokrates einst war[4]. Dieser verzichtete, wie Epiktet seinen Schülern mehrfach[5] vorhält, so sehr darauf, den Philosophen, der er war, herauszustellen[6], daß die meisten Leute ihn überhaupt nicht als solchen erkannten und daher an ihn wie an einen Nichtphilosophen mit der Bitte herantraten, er möge sie kraft seiner guten Beziehungen bei den Philosophen als Schüler einführen[7]. Im Unterschied zu den geltungsbedürftigen Pseudophilosophen

1. D. h. er machte keine Reklame für sich als Philosoph und Lehrer der Philosophie.
2. Vgl. unten
3. S. bes. die Diatriben 2,9. 2,17. 2,19. 3,21. 3,23. 4,8, aber auch sonst auf Schritt und Tritt.
4. Vgl. auch das Beispiel von Epiktets Zeitgenossen Euphrates (RE Art. Euphrates Nr. 4) 4,8,17–20.
5. 3,23,22. 4,8,22–23. Ench. 46,1; vgl. auch die oben zitierte Stelle 3,5,17.
6. Ench. 46,1: οὕτως ἀφῃρήκει πανταχόθεν Σωκράτης τὸ ἐπιδεικτικόν.
7. Vgl. dazu den Wunsch, mit dem sich Hippokrates in Platons Protagoras (310e) an Sokrates wendet, und das, was Sokrates selbst im Theaetet (151b) über seine »Vermittlertätigkeit« sagt; ferner Theag. 127e–128a.

fühlte sich Sokrates durch derartige Wünsche nicht etwa gekränkt, sondern kam ihnen gerne nach. Ihm war »das eine genug, ein Philosoph zu sein; und zudem hatte er seine Freude daran, daß es ihn nicht ärgerte, wenn man ihn nicht als solchen ansah«, denn darin tat sich kund und lag die Bestätigung, daß er sich seiner spezifischen Aufgabe (ἴδιον ἔργον), der spezifischen Aufgabe eines καλὸς καὶ ἀγαθός, bewußt war. Diese nämlich besteht nicht darin, viele Schüler vorweisen und komplizierte Lehrsätze präzise darlegen zu können, sondern liegt dort, wo es für den Menschen um Nutzen und Schaden geht. Auf diesem Gebiet freilich forderte er jedermann heraus; doch tat er dies nicht etwa in der Weise, daß er lautstark verkündete, der geeignete Mann auf diesem Gebiet zu sein, sondern dadurch, daß er es tatsächlich war (4,8,22–26).

Daß es in der Philosophie um Selbstvervollkommnung geht, davon wissen die Pseudophilosophen, die »Vorlesungen und Disputationen nur um der eitlen Selbstdarstellung willen veranstalten« (so der Titel der Diatribe 3,23), nichts. Sie lesen die Sokratikerschriften daher auch nicht wie Sokratikerschriften, sondern wie Schriften des Lysias oder Isokrates. Was sie daran interessiert, sind allein stilistische Fragen[1]. Würden sie sie in der richtigen Weise lesen, dann würden sie ihre Aufmerksamkeit nicht auf solche Nichtigkeiten, sondern auf Wichtigeres richten, nämlich auf Sokratesworte wie »Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht« und »Denn dies ist stets meine Art, daß ich auf nichts anderes von mir achtgebe als auf dasjenige Argument, das sich mir beim Überlegen als das beste erweist« (3,23,20–22). Nicht, daß es keine Freude für das Ohr wäre, einer wohlgefügten Rede zu lauschen. Aber wie ein ernsthafter Mann nicht auf den Gedanken käme, sich deshalb, weil er gerne einen Kitharasänger hört, selbst hinzustellen und auf der Kithara zu spielen, so wird er es auch mit der Schönrednerei halten. »Es dürfte mir auch schlecht anstehen, ihr Männer von Athen, wenn ich in meinem Alter wie ein junger Bursche mit kunstvoll gedrechselten Worten vor euch erscheinen wollte«, sagt Sokrates vor Gericht (Plat., Apol. 17c) und trifft damit den Kern der Sache, denn es ist in der Tat nicht mehr als ein nettes Kunststückchen für junge Burschen, Wörter auszuwählen und zusammenzusetzen und dann mit Lesungen oder Rezitationen Bewunderung heischend vor ein Publikum zu treten (3,23,25–26).

Der Philosoph hat es mit ernsteren Dingen zu tun. Seine Schule, mahnt Epiktet, ist nicht eine Stätte, an der man sein Vergnügen findet, sondern ein Spital[2]. Nicht als

1. Die Art ihres Interesses an derartigen Texten veranschaulicht Epiktet dadurch, daß er einen von ihnen Überlegungen darüber anstellen – oder vielmehr, wie es ihm angemessener ist, vorführen – läßt, ob sich der Anfang von Xenophons Memorabilien nicht stilistisch verbessern lasse, wenn man statt des Plurals τίσιν ποτὲ λόγοις den Singular τίνι ποτὲ λόγῳ setze, weil dies »glatter« (λειότερον; vgl. zu diesem Terminus Demetr., de eloc. 176. 299) sei (3,23,20). *Oldfather* ad loc. nimmt an, daß eine solche Veränderung unter Rhetoren damals tatsächlich diskutiert worden sei. Da der Plural an dieser Stelle aber nur auf Kosten des Sinnes durch einen Singular ersetzt werden kann, dürfte die Absicht Epiktets vielmehr die gewesen sein, derartige rhetorische Bemühungen anhand eines unpassenden Beispieles zu karikieren. Vgl. auch 2,17,35.

2. 3,23,30: ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον. Der in späterer Zeit so überaus beliebte Vergleich des Philosophen mit einem Arzt ist – spätestens – im Kreise der Sokratiker aufgekommen; s. Antisthenes fr. 185. 186 *Decleva;* dasselbe von Aristipp fr. 28 C *Manneb.*; Plat., Resp. 489bc.

Gesunde, sondern mit den verschiedensten Krankheiten kommen die Schüler dorthin. Und da soll sich der Lehrer hinsetzen und ihnen geistvolle Gedanken und Sentenzen vortragen, damit sie schließlich, zwar voll des Lobes über seine Redekünste, aber ohne auch nur im mindesten geheilt zu sein, wieder von dannen gehen? Deshalb sollen junge Leute weite Reisen unternehmen[1], ihre Eltern, Freunde und Verwandten und ihren Besitz verlassen, um >Ah!< zu rufen, wenn der Meister seine Sentenzen rezitiert? Handelten so Sokrates, Zenon, Kleanthes (3,23,30–32)?

Wer meint, er könne den Beweis für seine Kompetenz auf dem Gebiet der Philosophie dadurch erbringen, daß er philosophische Abhandlungen von seiner Hand rezitiert, irrt gewaltig; diesen Beweis kann er allein durch sein Handeln erbringen, auf das Schreiben mag er getrost verzichten. Der Einwand, auch Sokrates habe schließlich die Gewohnheit gehabt, über philosophische Themen zu schreiben, ist als Gegenargument untauglich. Zwar trifft es durchaus zu, daß er diese Gewohnheit hatte, er schrieb sogar ungewöhnlich viel[2]. Aber er tat dies nicht, um sich damit der Öffentlichkeit als Philosoph zu präsentieren; sondern »weil er nicht immer einen Partner bei der Hand haben konnte, der seine (Sokrates') Ansichten kritisierte oder umgekehrt seine eigenen kritisieren ließ, kritisierte und prüfte er sich selbst und arbeitete jeweils einen bestimmten Begriff in der praktischen Erprobung aus[3]. Dies ist es, was ein Philosoph schreibt, die schönen Phrasen aber überläßt er anderen« (2,1,30–33).

## V

Mit all dem, was auf den letzten Seiten zitiert wurde, will Epiktet natürlich keineswegs behaupten, daß es so etwas wie seriöse Formen philosophischer Rede nicht gebe. Es geht ihm nur immer wieder darum klarzustellen, daß diejenige Rede, die allein

1. Epiktet denkt an seine eigene Schule im entlegenen Nikopolis.
2. Diese Bemerkung (2,1,32) hat viel – wie mir scheint, unnötige – Aufregung verursacht. Um Sokrates von der ihm hier zugeschriebenen ausgedehnten schriftstellerischen Tätigkeit für den eigenen Bedarf zu befreien, haben einige die Stelle für korrupt erklärt (s. die kritischen Apparate in den Ausgaben von *Schenkl* und *Souilhé*), während andere zu ihrer Interpretation so dubiose Hilfsmittel heranzogen wie die Bemerkung bei D. L. 1,16, derzufolge Sokrates zu denen gehörte, die »nach einigen« keinerlei Schriften verfaßten, und die mehrfach wiederkehrende Behauptung (Menedemos bei D. L. 2,60. Idomeneus bei Athen. XIII 611d u.ö.; dasselbe steht hinter der Aischines-Aristipp-Anekdote D. L. 2,62 = Aristipp fr. 111 *Manneb.*), die Dialoge des Aischines von Sphettos seien ursprünglich von Sokrates selbst verfaßt worden, nachdem Xanthippe sie nach Sokrates' Tod dem Aischines geschenkt habe, habe dieser sie jedoch als eigene Werke ausgegeben. Die Sache scheint indessen die zu sein, daß Epiktet hier die übliche Praxis seiner Zeit, die auch die seine gewesen sein dürfte (aus den Diatriben läßt sich darüber nichts Sicheres entnehmen; vgl. die unterschiedlichen Äußerungen bei *I. Bruns*, De schola Epicteti, 1897, 8–9. *Oldfather* zu 1,10,8. *Hijmans* 42–45), auf sein Vorbild Sokrates überträgt (ähnlich *Oldfather* I, Introd. XII,1). Im übrigen ist daran zu erinnern, daß Epiktet das Verfahren, welches Sokrates der vorliegenden Stelle zufolge schriftlich praktiziert haben soll, in seinen Vorträgen mündlich immer wieder anwendet, d. h. als »Lehrer sich in zwei Personen spaltet, die miteinander Zwiesprache pflegen« (*von Arnim*, RE Art. Epiktetos Nr. 3, 129).
3. Vgl. S. 224.

oder zuvörderst der Selbstdarstellung dient, in der Philosophie keinen Platz hat. 3,23,33 stellt er diesem unphilosophischen Typ der »Prunkrede«, wie wir uns im Deutschen in Ermangelung eines passenderen Ausdrucks zu sagen gewöhnt haben, dem ἐπιδεικτικὸς χαρακτήρ, drei Typen philosophischer Rede gegenüber: den vermahnenden, den widerlegenden und den belehrenden Typ, den προτρεπτικός, den ἐλεγκτικός und den διδασκαλικὸς χαρακτήρ. Eine etwas andere Dreiteilung finden wir 3,21,19. Hier unterscheidet Epiktet zwischen der ἐλεγκτικὴ χώρα, mit der Sokrates von Gott betraut gewesen sei, und der βασιλικὴ καὶ ἐπιπληκτικὴ χώρα und der διδασκαλικὴ καὶ δογματικὴ χώρα, mit der Diogenes und Zenon betraut gewesen seien. Sieht man davon ab, daß die speziell auf den Kyniker Diogenes zugeschnittene βασιλικὴ καὶ ἐπιπληκτικὴ χώρα nur an einer der beiden Stellen erscheint[1], so bleibt als Unterschied dies, daß Epiktet 3,23,33 zusätzlich zum ἐλεγκτικὸς χαρακτήρ noch den προτρεπτικὸς χαρακτήρ als besonderen Typ nennt. Dieser Unterschied ist freilich nicht gravierend, denn genauer besehen stellen ἐλεγκτικός und προτρεπτικὸς χαρακτήρ nur zwei verschiedene Seiten desselben Typs dar[2]. Daß auch Epiktet dies so sah, geht daraus hervor, daß er genau das, was er 3,23,34 als spezifische Leistung des προτρεπτικὸς χαρακτήρ bezeichnet, 2,26,4–5 als spezifische Fähigkeit des προτρεπτικὸς καὶ ἐλεγκτικὸς ἀνήρ beschreibt: das Vermögen, den Menschen den Widerspruch (μάχη) bewußt zu machen, der darin besteht, daß sie das tun, was sie in Wahrheit gar nicht tun wollen. Sie wollen nämlich das tun, was ihnen nützt und was sie zur Eudaimonia führt; aus Unkenntnis tun sie aber gerade das Entgegengesetzte und damit das, was sie eigentlich gar nicht tun wollen. Da jede Fehlhandlung (ἁμάρτημα) somit auf einem Irrtum beruht[3], besteht die einzige Möglichkeit, die Menschen von ihren Fehlhandlungen abzubringen, darin, sie von ihren falschen Ansichten über das, was ihnen nützt, zu befreien. Solange dies nicht geschieht, darf man sich nicht wundern, wenn sie weiterhin das Falsche tun, denn sie werden es ja weiterhin für das Richtige halten. »Daher pflegte Sokrates, der auf dieses (sc. protreptisch-elenktische) Vermögen vertraute, zu sagen: ›Was mich anbetrifft, so habe ich nicht die Gewohnheit, einen anderen als Zeugen für das, was ich sage, beizubringen, sondern ich begnüge mich stets mit meinem jeweiligen Gesprächspartner und lasse ihn seine Stimme abgeben und rufe

1. Ein gutes Beispiel dafür, wie es sich anhört, wenn ein Kyniker seinem »Amt« nachkommt und in »herrscherlicher Weise schilt«, bietet die Rede 3,22,26ff., die dem Zweck dient zu zeigen, wie der wahre Kyniker im Stil des Sokrates (sc. des ps.-plat. Kleitophon 407a ff.) wie ein Gott von der tragischen Bühne herab den Menschen ihre Verkehrtheiten mit aller Direktheit ins Gesicht schleudern und sie mit leidenschaftlichen Appellen zur Umkehr bewegen muß; ähnlich Dio Chrys. 13, 16ff. (gleichfalls unter Berufung auf die Kleitophonstelle) und im allgemeinen Ton auch Sen., v. b. 26,4ff.
2. Vgl. *Bonhöffer* I 8 A. 1.
3. Es ist dies das berühmte sokratische οὐδεὶς ἑκὼν ἐξαμαρτάνει (Plat., Prot. 345d), das Epiktet in der Fassung πάντες ἄκοντες ἁμαρτάνουσιν zitiert (1,17,14). Als platonisch zitiert er außerdem zweimal (1,28,4. 2,22,36) den Satz πᾶσα ψυχὴ ἄκουσα στέρεται τῆς ἀληθείας, der eine sehr freie Nachbildung der Stelle Soph. 228c darstellt.

ihn zum Zeugen auf, und dieser eine ersetzt mir die ganze Menschheit‹[1]«. So ging er vor, weil er wußte, daß der Mensch als vernunftgeleitetes Wesen nur dann von seinen ἁμαρτήματα abläßt, wenn man ihm den Widerspruch, in dem er sich befindet, wirklich einsichtig macht. Gelingt einem dies nicht, dann soll man nicht ihm Vorwürfe machen, weil er sich nicht überzeugen läßt, sondern lieber sich selbst, weil man sich als unfähig erwiesen hat, ihm das, worum es ging, so darzustellen, daß er es verstehen konnte (2,26,6–7; vgl. 2,12,4.11).

Die meisten Jünger der Philosophie ziehen freilich nicht diese Konsequenz, sondern die andere, falsche. Schuld daran ist u. a. dies, daß sie sich zwar das theoretische Wissen, das man für philosophische Gespräche braucht, angeeignet, aber nicht gelernt haben, wie man den angemessenen Gebrauch davon macht. Sobald sie daher einem Laien gegenüberstehen, der nicht dieselbe Vorbildung wie sie genossen hat und deshalb dem, was sie sagen, nicht immer gleich zu folgen vermag, sind sie nur zu schnell bereit, ihn wegen seiner Beschränktheit zu beschimpfen und auszulachen[2]. Ihnen hält Epiktet die gerade zitierte Äußerung des Sokrates über seine Gesprächsmethode vor[3], erinnert sie daran, daß es Sokrates mit dieser seiner Methode tatsächlich gelang, jedermann zu der jeweils gewünschten Einsicht zu bringen, und erläutert dies anhand einer Probe, die zeigt, wie es Sokrates z. B. zu machen pflegte, wenn er jemandem zu dem Wissen verhelfen wollte, was »Neid« ist: Durch geschickte, sprachlich auch einem Laien ohne weiteres verständliche Fragen brachte er seinen Gesprächspartner dahin, den allgemeinen Begriff des Neides, über den dieser natürlich schon verfügte, durch seine eigenen Antworten so »auszufüllen und zu artikulieren«[4], daß am Schluß des Gespräches eine korrekte Definition des Neides stand[5]. Wie machen es dagegen die

1. Frei nach Plat., Gorg. 474a, vgl. 472c.
2. Daß der Philosoph mit Laien anders umgehen muß als mit Leuten, die mit den Gedanken der Philosophie vertraut sind, liegt auf der Hand, denn den Laien muß natürlich das meiste von dem, was der Philosoph sagt, unsinnig erscheinen, weil es den üblichen Ansichten so sehr widerspricht. So wenig sich der Philosoph daher veranlaßt sehen wird, die Lehren der Philosophie vor der Menge zu verkünden, so wenig wird er andererseits auf gutgemeinte, aber vom Standpunkt der Philosophie her verkehrte Ratschläge eines Laien mit Barschheit reagieren; vielmehr wird er sie mit wohlwollender Nachsicht aufnehmen und damit so handeln, wie Sokrates handelte: »denn auch Sokrates übte Nachsicht mit dem Gefängniswärter, der weinte, als er das Gift trinken sollte, und sagt: ›Wie edel hat er uns beweint‹ (nach Plat., Phaed. 116d). Sagt er etwa zu ihm: ›Deswegen haben wir die Frauen weggeschickt‹ (nach Plat., Phaed. 117d)? Keineswegs, sondern das sagt er zu seinen Freunden, zu denen, die imstande waren, es zu hören; mit jenem aber geht er um wie mit einem Kind« (1,29,64–66, vgl. 30–32).
3. Das Zitat ist auch hier (2,12,5) wiederum sehr frei, jedoch keineswegs mit dem von 2,26,6 identisch, so daß ein Rückschluß darauf, ob Epiktet aus dem Originaltext oder aus zweiter Hand zitiert, nicht möglich ist.
4. 2,12,9: ἐκπεπληρωκὼς τὴν ἔννοιαν καὶ διηρθρωκώς.
5. Üblicherweise nimmt man an, daß der mit methodischen Hinweisen durchsetzte kleine Dialog, in dem diese Definition entwickelt wird (2,12,7–8), auf den Stellen Xen., Mem. 3,9,8 und Plat., Phileb. 48b–50a basiert. Da die Gemeinsamkeiten jedoch äußerst spärlich und sehr allgemeiner Art sind, halte ich es für wahrscheinlicher, daß Epiktet ihn unter Benutzung ihm bekannter akademisch-peripatetischer Definitionen des Neides (Ps.-Plat., Def. 416,13: φθόνος λύπη ἐπὶ φίλων ἀγαθοῖς ἢ

üblichen Jünger der Philosophie? Sie fordern eine Definition, und wenn diese nicht gleich mustergültig ausfällt, kanzeln sie ihren Gesprächspartner ab und überfahren ihn mit einem Schwall von komplizierten Fachausdrücken, die ihm als Laien unverständlich sind, auf die sie aber nicht zu verzichten vermögen. Am Ende derartiger Gespräche steht dann günstigenfalls der aus der Einsicht in die eigene Unfähigkeit hervorgegangene Verzicht, weiterhin philosophische Gespräche zu führen, üblicherweise aber allgemeine Verwirrung und gegenseitige Beschimpfung (2,12,1–13).

Daß einer, der sich an gegenseitigen Beschimpfungen beteiligt, kein echter Philosoph sein kann, ist selbstverständlich. Wie ein solcher sich verhält, lehrt wiederum ein Blick auf das Beispiel des Sokrates. Seine »hervorragendste und charakteristischste Eigenschaft war die, sich nie zu erhitzen während eines Gespräches, sich nie zu Beschimpfungen und Injurien hinreißen zu lassen, sondern Beschimpfungen zu ertragen und Streit zu beenden«. Will man wissen, welche Kraft er in dieser Hinsicht besaß, so mag man Xenophons Symposion lesen und man wird sehen, wieviele Streitereien er dort geschlichtet hat[1] (2,12,14–15).

Die Fähigkeit, Gespräche so zu führen, daß am Ende Einsicht und nicht Streit und Beschimpfungen stehen, ist eine der Voraussetzungen, die der zu erfüllen hat, der nicht nur für sich privat das Leben eines Philosophen führen, sondern zugleich das Amt eines Lehrers der Philosophie übernehmen will. Dieses Amt ist für Epiktet ein Amt von einzigartigem Rang; entsprechend hoch sind die Anforderungen, die der erfüllen muß, der es ausüben will: Zunächst einmal muß er natürlich – was wahrlich nichts Geringes ist – das Wissen und die Lebensführung eines Philosophen haben, sodann aber auch ein bestimmtes Alter, eine bestimmte spontane Bereitschaft und spezifische Eignung, ja, sogar eine bestimmte Körperbeschaffenheit[2]; vor allem aber – und das ist das eigentlich Entscheidende – muß »Gott selbst ihm den Rat geben, dieses Amt (χώρα) zu übernehmen«, wie er es einst im Fall des Sokrates, Diogenes und Zenon tat[3] (3,21,12.17–19). Wer solchermaßen von Gott berufen wurde, hat dann

οὐσιν ἢ γεγενημένοις. Ar., Rhet. 1387 b23–24: ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ εὐπραγίᾳ φαινομένη ... περὶ τοὺς ὁμοίους, vgl. NE 1108 b1–3. Top. 109 b36–37. 110 a1–2; allgemeiner die stoische Definition: φθόνος λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς, SVF I 434. III 412–416. 418) selbst erfunden hat, wobei er die abschließende Bestimmung, daß der Neid ein Gefühl der Unlust sei über Güter, »die einen betreffen« (2,12,8), in Anlehnung an die akademisch-peripatetische Bestimmung entwickelt zu haben scheint, daß der Neid ein Gefühl der Unlust ist über das Wohlbefinden von »Freunden« oder solchen, »die einem ähnlich sind«. Noch enger wäre die Verbindung zwischen der akademisch-peripatetischen und der epiktetischen Definition, wenn man mit *Schweighäuser* τοῖς οὐδὲν πρὸς αὐτόν mit hominibus nihil ad ipsum pertinentibus übersetzen dürfte. Dem steht jedoch entgegen, daß Epiktet zwar ununterbrochen Wendungen wie τὰ πρὸς ἐμέ u. ä. gebraucht, aber nie von οἱ πρὸς ἐμέ o. ä. spricht (vgl. den Index der *Schenklschen* Ausgabe S. 672), die Wendung also terminologisch zu sehr festgelegt war, als daß man hier an ein singuläres οἱ πρὸς ἐμέ denken könnte.

1. Ähnlich 4,5,3 (s. S. 208). 3,16,5 rühmt Epiktet die Fähigkeit des Sokrates, alle Menschen, mit denen er umging, auf sein Gesprächsniveau zu heben.
2. Vgl. 3,22,86ff. 4,11,19ff.
3. Vgl. S.219 . 222.

freilich auch die unabdingbare Pflicht, das ihm übertragene Amt auszuüben, denn jeder Verzicht darauf wäre gleichbedeutend mit Ungehorsam gegen Gott. Er wird es daher z. B. auch dann ausüben, wenn kaum Hoffnung besteht, daß man auf ihn hört. Apoll weissagte Laios, obwohl er genau wußte, daß dieser seine Weissagungen nicht befolgen würde. Warum weissagte er ihm trotzdem? Weil er sich selbst das Amt der Weissagung übertragen hatte und daher sich selbst untreu geworden wäre, wenn er es nicht wahrgenommen hätte. »Hat Sokrates vielleicht alle, die zu ihm kamen, überredet, sich um sich selbst zu kümmern? Nicht einmal den tausendsten Teil! Dennoch hat er diesen Posten, nachdem er ihm von der Gottheit (δαιμόνιον), wie er selbst sagt (Plat., Apol. 28e), angewiesen worden war, nicht mehr verlassen. Was sagt er vielmehr zu seinen Richtern (Plat., Apol. 29c. 30a)? ›Wenn ihr mich freilaßt unter der Bedingung, daß ich nicht mehr dasselbe tue wie jetzt, werde ich das nicht annehmen und nicht von meinem Tun ablassen, sondern ich werde an Jung und Alt, kurz, an jeden, der mir begegnet, herantreten und ihn nach dem fragen, wonach ich auch jetzt frage, am allermeisten aber werde ich euch, meine Mitbürger, fragen, weil ihr mir der Herkunft nach am nächsten steht‹ «[1]. Hätte ihn daraufhin jemand gefragt, warum er denn so aufdringlich sei und sich in fremde Angelegenheiten einmische, so hätte er geantwortet: »Du bist mein Mitbürger und Verwandter und trotzdem kümmerst du dich nicht um dich und stellst dem Staat einen schlechten Bürger und deinen Verwandten einen schlechten Verwandten und deinen Nachbarn einen schlechten Nachbarn«[2]. Und was gibt die Berechtigung zu einer so scharfen Kritik? Ist sie nicht Anmaßung? Wo diese Frage auftaucht, ist es etwas Bedeutendes, wenn man aus dem Wissen um seine Berufung und sein hohes Amt heraus entgegnen kann: »Ich bin der, dessen Aufgabe es ist, sich um die Menschheit zu kümmern«. Wie überall in der Natur gibt es auch unter den Menschen Ausnahmeerscheinungen[3]. Es wäre Torheit, wenn man von ihnen fordern wollte, sie sollten den übrigen gleich sein, oder wenn man ihrer Natur den Vorwurf machte, daß sie sie von den anderen verschieden gemacht hat (3,1,16–23).

Wie erwähnt (s. S. 219), unterscheidet Epiktet 3,21,19 drei Arten von philosophischen Ämtern und nennt als ihre exemplarischen Repräsentanten Sokrates, Diogenes und Zenon. Von diesen drei Ämtern ist das des Sokrates, die ἐλεγκτικὴ χώρα, ohne Zweifel das elementarste und wichtigste. Wenn alle Fehlhandlungen und, daraus resultierend, alle Unzufriedenheit, alle Angst und alles Unglück darauf beruhen, daß man sich über das, was einem nützt und schadet, was gut und schlecht ist, täuscht, vor allem ständig Dinge, bei denen weder das eine noch das andere der Fall ist, irrtümlich für nützlich oder schädlich, gut oder schlecht hält und wenn man deshalb ununterbrochen Dinge tut, die einem nützlich erscheinen, ohne es in Wirklichkeit zu sein[4], dann muß die dringlichste Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, die sein, sich unentwegt zu prüfen, ob seine Anschauungen über das, was gut, schlecht oder keines von beidem

1. Vgl. 1,9,23–24 (s. S. 207).
2. Vgl. 3,22,97.
3. Vgl. 1,2,30–37.
4. Vgl. S. 219.

ist, richtig oder falsch sind. Dies ist der Sinn des von Epiktet zweimal (1,26,18. 3,12,15) zitierten sokratischen Satzes, daß »man sein Leben nicht ohne fortwährende Prüfung verbringen soll«[1]. Die erste und wichtigste Aufgabe eines Lehrers muß demgemäß die sein, die Menschen dazu zu bringen, ebendies als ihre wichtigste Aufgabe zu erkennen und zu tun; mit anderen Worten: er muß den Prozeß der Reinigung der Seele in Gang zu setzen versuchen, wobei »Reinigung der Seele Einpflanzung richtiger Anschauungen (δόγματα) heißt, und eine reine Seele diejenige Seele ist, die die richtigen Anschauungen hat« (4,11,8)[2]. Dies ist die »erste und höchste Form der Reinlichkeit« (4,11,5) für den Menschen und die auf einer reinen, d. h. von falschen Anschauungen freien Seele beruhende Schönheit die eigentliche Schönheit des Menschen (3,1,6–9. 24–26), während die körperliche Reinlichkeit und Ansehnlichkeit zwar keineswegs entbehrlich, im Vergleich zur seelischen aber durchaus von untergeordneter Bedeutung und im übrigen, da die äußere Verfassung die innere widerspiegelt, bei Menschen mit reiner Seele eine Selbstverständlichkeit ist[3]. »Was meint Sokrates damit, wenn er zu dem schönsten und jugendlichsten aller Männer, zu Alkibiades, sagt: ›Versuch also, schön zu sein‹[4]?«, fragt Epiktet einmal einen jungen Mann, dessen einziges Interesse seiner eleganten äußeren Erscheinung gilt, und fährt fort: »Etwa: Frisier deine Lockenpracht und rupf dir die Haare aus den Beinen? Keineswegs, sondern: Verschönere deine Prohairesis, beseitige die minderwertigen Anschauungen« (3,1,42).

Der Prozeß der Reinigung der Seele – und damit der Weg der Philosophie – beginnt für Epiktet mit dem, was er das »Abwerfen« bzw. die »Beseitigung der dünkelhaften Einbildung« nennt (ἀποβαλεῖν bzw. ἐξελεῖν τὴν οἴησιν), und zwar der dünkelhaften Einbildung, man wisse durchaus Bescheid über das, was für den Menschen erforderlich und nützlich ist[5]. Solange man nämlich meint, alles das schon zu wissen, was man doch erst lernen soll und muß, kann ein wirkliches Lernen natürlich nicht stattfinden. Diese Meinung gilt es also zunächst einmal zu beseitigen, und das Instrument, das dies leistet, ist der Elenchos; er ist es folglich auch, mit dem Sokrates seine Erziehungsarbeit beginnt (3,14,8–9). Der sokratische Elenchos bringt den Menschen dazu, in der Überzeugung von der absoluten Richtigkeit seiner Anschauungen schwankend zu werden und an sich selbst die Frage zu stellen: Sind die Dinge wirklich das, wofür ich sie halte, oder sind sie nicht vielleicht etwas anderes? Sind, um den wichtigsten Fall zu nennen, die Dinge, die ich für gut halte, wirklich gut oder sind sie es in Wirklichkeit vielleicht gar nicht?

Als Stoiker ist Epiktet der Auffassung[6], daß sich in jedem Menschen vom Tag seiner Geburt an auch ohne sein Zutun bestimmte Vorstellungen von den ethischen

1. Vgl. S. 198.
2. 3,22,93 (vgl. 3,22,19) fordert Epiktet von dem wahren Kyniker, daß seine »Denkseele (ἡγεμονικόν) reiner sein muß als die Sonne«.
3. Vgl. S. 209–210.
4. Nach Plat., Alc. I 131d.
5. 2,17,1. 39. 3,14,8; vgl. 1,26,15. 2,11,6. 8.
6. Zur stoischen Lehre von den προλήψεις und den κοιναὶ ἔννοιαι s. *F. H. Sandbach*, ENNOIA and ΠΡΟΛΗΨΙΣ in Stoic theory. ClQ 24, 1930, 44–51. *Pohlenz*, Stoa I 56–59. II 32–35. 163–164.

Grundbegriffen wie »gut/schlecht«, »gerecht/ungerecht« u. dgl. bilden, die grundsätzlich richtig und daher auch bei allen Menschen gleich sind, die aber, solange sie nicht präzisiert werden, so allgemein und verschwommen bleiben, daß die Menschen dann, wenn es darum geht, im Einzelfall zu entscheiden, ob etwas gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht u. dgl. ist, zumeist fehlgehen; d. h. die mangelnde Klarheit der Begriffe hat zur Folge, daß die meisten Menschen sie, wie Epiktet zu sagen pflegt, nicht »richtig auf die einzelnen Fälle anwenden«[1]. So sind sich, um ein von Epiktet beigebrachtes Beispiel zu nennen, zwar alle Menschen darüber einig, daß »das Heilige allem anderen vorzuziehen und in jedem Fall zu respektieren ist«; Uneinigkeit stellt sich jedoch ein, sobald zur Diskussion steht, ob bestimmte Handlungen wie z. B. das Essen von Schweinefleisch heilig oder unheilig sind (1,22,4).

Im Sinn und in der Terminologie Epiktets kann man daher sagen: Der sokratische Elenchos weckt in den Menschen den Zweifel, ob sie die allgemeinen Begriffe wirklich so fehlerlos auf die einzelnen Fälle anwenden, wie sie bisher meinten. Damit erweckt er aber zugleich das Bedürfnis, die allgemeinen Begriffe zu klären oder, wie Epiktet mit Vorliebe sagt, zu »artikulieren« (διαρθροῦν)[2], denn da ein jeder bestrebt ist, das Gute als das ihm Nützliche zu tun und das Schlechte als das ihm Schädliche zu meiden, muß er natürlich auf das dringlichste daran interessiert sein, so genau wie möglich zu wissen, was jeweils gut und schlecht ist. Der Elenchos führt damit notwendig zur sokratischen Frage nach dem >τί ἐστιν;<. »Um die allgemeinen Begriffe nicht blindlings auf die einzelnen Fälle anzuwenden«, muß man, »wie Sokrates zu sagen pflegte, lernen, >was ein jedes Ding ist< « (4,1,41). Mit dieser Frage nach dem >τί ἐστιν;< bzw., was im wesentlichen dasselbe ist, denn die Begriffe finden in den Wörtern ihren sprachlichen Ausdruck[3], der Frage nach der genauen Bedeutung und dem wahren Sinn der Wörter beginnt sozusagen die »positive« Arbeit der Philosophie[4]; mit ihr pflegte daher Sokrates, wie Epiktet einmal unter Berufung auf das Zeugnis Xenophons[5] bemerkt, seine Gespräche zu beginnen (1,17,12)[6].

Wie Epiktet sich die Klärung eines Begriffes nach sokratischer Methode vorstellte, lehrt die schon zitierte[7] Stelle 2,12,7–9, an der er am Beispiel des Begriffes »Neid« vorführt, wie Sokrates seinen Partnern zu einem »artikulierten« Begriff zu verhelfen pflegte. Sind die Begriffe artikuliert, so hat man in ihnen die »Maßstäbe« (κάνονες) bzw. Kriterien (κριτήρια), die man braucht, um die »Vorstellungen« (φαντασίαι)[8], die

1. Epiktets Terminus technicus dafür ist ἐφαρμόζειν τὰς προλήψεις καταλλήλως (bzw. καταλλήλως τῇ φύσει) τοῖς ἐπὶ μέρους (bzw. ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις) o. ä.; vgl. 1,2,6. 1,22,9. 2,11,8. 10. 2,17,7. 4,1, 42 u. ö.
2. 2,11,18. 2,12,9. 2,17,7.10.13; vgl. *Bonhöffer* I 189–190.
3. Vgl. *Bonhöffer* I 199.
4. Im Unterschied zum »negativen« ἐξελεῖν τὴν οἴησιν (vgl. S. 223).
5. Gemeint ist die Stelle Mem. 4,6,1.
6. »Sokrates pflegte seine Gespräche mit der Untersuchung der Wörter zu beginnen, indem er fragte, was ein jedes bedeute«.
7. Vgl. S. 220.
8. Zu dem äußerst vielschichtigen Begriff der φαντασία bei Epiktet s. *Bonhöffer* I 138–145.

sich in einem bilden, auf ihre Beschaffenheit hin untersuchen und über ihre Zulassung oder Abweisung befinden zu können. Auch das ist wiederum ein elenktischer Prozeß. »Getreu dem Wort des Sokrates, daß man sein Leben nicht ohne fortwährende Prüfung verbringen soll[1], darf man keine Vorstellung ungeprüft akzeptieren«, sondern muß eine jede auf ihr wahres Wesen hin untersuchen (3,12,15). Um sich gegen das tiefere Eindringen übler Vorstellungen zu sichern, genügt nun freilich die Klärung der Begriffe allein nicht; hinzukommen muß die praktische Übung, die ἄσκησις. Da nämlich die Vorstellungen, und zwar gerade die üblen Vorstellungen, von sich aus so etwas wie eine verführerische Faszination und Anziehungskraft auf den Menschen ausüben[2], muß man sich zusätzlich zu der intellektuellen Schulung durch ständiges Üben in der Praxis gleichsam dagegen abhärten, dieser Faszination zu erliegen. Auf die einzelnen Anweisungen zur »Askese«, die Epiktet zu diesem Zweck gibt, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden[3]. Erwähnt werden muß nur dies, daß zu ihnen auch die Aufforderung gehört, sich am Beispiel herausragender Menschen zu orientieren. So empfiehlt Epiktet einmal, man solle, falls sich einem beim Anblick einer schönen Frau unzüchtige Vorstellungen aufdrängten, sein eigenes Verhalten an dem Verhalten herausragender Menschen messen und seinen Blick z. B. auf Sokrates richten und sehen, »wie er neben Alkibiades liegt und mit dessen jugendlicher Schönheit sein Spiel treibt«[4]. Wer die ihn bedrängenden üblen Vorstellungen solchen Überlegungen konfrontiere, der werde sie bezwingen und nicht von ihnen mitgerissen werden (2,18,20–23).

»Übe dich«, heißt es Ench. 1,5, »zu jeder widrigen Vorstellung zu sagen: ›Du bist eine Vorstellung und keineswegs das Vorgestellte‹. Dann untersuche und prüfe sie anhand der Maßstäbe, die du hast, zuerst und zumeist aber an diesem, ob sie Dinge betrifft, die in unserer Gewalt sind, oder Dinge, die nicht in unserer Gewalt sind. Und wenn sie etwas betrifft, was nicht in unserer Gewalt ist, dann sei dir alsbald das Urteil zur Hand: ›Sie geht mich nichts an‹ «. Mit diesem »ersten und wichtigsten Maßstab« sind wir wieder bei jener Grunddihairesis, von der wir ausgegangen waren. Sie ist als »Maßstab« für die Untersuchung der Vorstellungen deshalb von so elementarer Wichtigkeit, weil Vorstellungen, die unter der irrigen Annahme rezipiert werden, sie beträfen etwas, was uns angeht, die in Wirklichkeit aber etwas betreffen, was uns nichts angeht, zu den irrigen Anschauungen (δόγματα) führen, die vorgestellten Dinge gehörten zu denen, die uns betreffen. Hier aber liegt die Wurzel allen Unglücks, in der irrigen Anschauung, Dinge, die uns in Wirklichkeit nichts angehen, gingen uns etwas an; anders ausgedrückt: in dem Nichterkennen der ἀδιάφορα als ἀδιάφορα. Diese irrigen Anschauungen sind es, wie Epiktet immer wieder betont, die die Menschen verwirren und erschrecken, nicht die Dinge selbst. Nicht der Tod selbst ist etwas

1. Vgl. S. 198.
2. Zu dieser sog. πιθανότης τῶν πραγμάτων bzw. τῶν φαντασιῶν s. *Bonhöffer* I 141.142.144.
3. Es sei dafür auf das 3. Kapitel der Arbeit von *Hijmans* verwiesen.
4. Epiktet denkt hier an das, was Alkibiades im platonischen Symposion 218c–219d erzählt (Symp. 219 c4: κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας≈2,18,22 διαπαίζοντα αὐτοῦ τὴν ὥραν).

Schreckliches – er ist vielmehr ein ἀδιάφορον –, sondern die irrige Anschauung, er sei etwas Schreckliches, ist schrecklich; sie ist es, die den Menschen Angst macht. Daß dem so ist, ließe sich logisch deduzieren; es läßt sich aber auch aus der Empirie ablesen: Wäre der Tod wirklich etwas Schreckliches, so hätte er auch Sokrates als etwas Schreckliches erscheinen müssen (Ench. 5).

Die meisten Menschen freilich wissen nicht wie Sokrates, daß der Tod ein ἀδιάφορον ist, vielmehr glauben sie zu wissen, daß er etwas Schreckliches ist, und fürchten sich deshalb vor ihm. »Zu Recht bezeichnete Sokrates deshalb den Tod und dergleichen als ›Kinderschreck‹ (μορμολύκεια)[1]«. Aus demselben Grund nämlich, aus dem die Kinder vor derartigen Schreckmasken[2] Angst haben, haben die meisten erwachsenen Menschen vor dem Tod Angst: aus Unkenntnis und Mangel an Unterrichtung. Wie man den Kindern die Angst dadurch nimmt, daß man die Masken umdreht und ihnen zeigt, daß sich nichts Furchterregendes dahinter verbirgt, so nimmt man den Erwachsenen die Angst vor dem Tod, indem man sie lehrt, was der Tod in Wirklichkeit ist: ein naturgegebener und naturnotwendiger Vorgang, in den man sich zu fügen hat[3] (2,1,15–18, vgl. 3,22,106). Kurz: Wer von Angst, Unglück, Kummer und Jammern frei sein will, »muß lernen, was Tod, was Verbannung, was Gift, was Gefängnis ist«; hat er dies gelernt, dann kann er wie der platonische Sokrates »in der Gefangenschaft sagen: ›Lieber Kriton, wenn es den Göttern so lieb ist, soll es so geschehen‹ « (1,4,24).

1. Nach Plat., Phaed. 77a (vgl. Crito 46c).
2. Im Unterschied zu der üblichen Vorstellung von den μορμολύκεια als Schreckgespenstern (s. *Tambornino*, RE s.v. Mormo) denkt Epiktet an tönerne Masken, mit denen man den Kindern Angst einjagt, wie denn auch die Masken der Komödie in zwei Fragmenten des Aristophanes (fr. 31. 131 *Kock*) als μορμολύκεια bezeichnet werden.
3. Vgl. S. 205.