

Plutarch

Gegen die Stoiker

Plutarchs Moralia | Band 1



Plutarchs Moralia

Herausgegeben von

Diego De Brasi, Anna Ginestí Rosell, Felix John,
Felix Johannes Meister, Rainer Nickel, Angela Pabst,
Marion Schneider und Theofanis Tsiampokalos

Band 1

Plutarch

Gegen die Stoiker

Einleitung, Text und Übersetzung von Rainer Nickel

Mit Aufsätzen von Rainer Nickel, Francesco Padovani,
Udo Schnelle und Elsa Simonetti

Unter der Koordination von Anna Ginestí Rosell

VANDENHOECK & RUPRECHT

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Forschungskollegs
„Dialogkulturen. Wissenschaftliche Reflexionsräume für Kultur- und Sozialwissenschaften“
der KU Eichstätt-Ingolstadt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2025 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapur; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh,
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf
der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Aulus Gellius, Noctes Atticae. Brescia: Boninus de Boninis, 3. März 1485,
fol. 17r: Textseite mit Initiale P(lutarchus). © SLUB / Deutsche Fotothek / Regine Richter.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen

Satz: satz&sonders, Dülmen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
E-Mail: info@v-r.de

ISBN 978-3-525-36396-6 (print)

ISBN 978-3-647-36396-7 (digital) | ISBN 978-3-666-36396-2 (eLibrary)

In memoriam Boris Dunsch

Inhalt

Vorwort	9
Übersicht lateinische und griechische Titel sowie Stephanus-Paginierung	11
Einleitung	
Inhaltsübersichten der antistoischen Schriften Plutarchs	19
1. <i>De Stoicorum repugnantiis</i> (1033A–1057C) – Über die Widersprüche im stoischen System	19
2. <i>Compendium argumenti Stoicos absurdiora poetis dicere</i> (1057C–1058D) – Eine Auswahl von Argumenten für die Behauptung, dass die Stoiker größeren Unsinn reden als die Dichter	27
3. <i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i> (1058E–1086B) – Über den Gegensatz zwischen der stoischen Philosophie und dem gesunden Menschenverstand	28
Zitierte Literatur	38
Zu Text und Übersetzung	39
Abkürzungen	39
Text und Übersetzung von Rainer Nickel	
<i>De Stoicorum repugnantiis</i> – Über die Widersprüche im stoischen System	42
<i>Compendium argumenti Stoicos absurdiora poetis dicere</i> – Eine Auswahl von Argumenten für die Behauptung, dass die Stoiker größeren Unsinn reden als die Dichter	154
<i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i> – Über den Gegensatz zwischen der stoischen Philosophie und dem gesunden Menschenverstand	160
Literaturhinweise	295
Textausgaben und Übersetzungen	295
Hinweise zu den drei antistoischen Schriften	295
Index rerum	297

Essays

Würdigung des stoischen Entwurfs eines stimmigen Lebens als Antwort auf Plutarchs Polemik <i>Rainer Nickel</i>	303
Die Verteidigung des gesunden Menschenverstandes und die Konstruktion des antiken Intellektuellen <i>Francesco Padovani</i>	321
Stoizismus und frühes Christentum <i>Udo Schnelle</i>	355
Preservation and Destruction: Plutarch's Critique of Stoic Theology <i>Elsa Giovanna Simonetti</i>	381

Vorwort

„Aber ich kann mich noch schwerer von Plutarch lösen: Er ist so allumfassend und so gehaltvoll, dass er sich bei jeder Gelegenheit, und sei das Thema noch so abwegig, in das eigene Anliegen einfügt und einem eine freigebige und unerschöpfliche Hand voll Reichtümer und Ausschmückungen reicht“.¹

Michel de Montaigne beschreibt die Lektüre Plutarchs hier als eine intellektuell nährenden Erfahrung – ein Eindruck, dem sich auch spezialisierte Plutarch-Forscher heute ebenso wenig entziehen können. Plutarch von Chaironeia ist zweifellos eine der großen Gestalten des griechischen Kulturlebens in der Kaiserzeit. Aus seiner vielfältigen literarischen Tätigkeit sind zahlreiche Werke mit unterschiedlichen Inhalten und in verschiedenen literarischen Formen überliefert. All diese überlieferten Werke wurden bereits unmittelbar nach Plutarchs Tod und bis in die frühe Moderne – etwa bei Montaigne, Shakespeare oder Goethe – breit rezipiert, sodass Plutarch heute als eine der einflussreichsten Gestalten der Antike gelten darf. Dieser Einfluss betrifft übrigens selbst unser heutiges Verständnis der Antike, zumal Plutarchs Œuvre uns Einblicke in wesentliche Bereiche des antiken Lebens ermöglicht; dazu zählen unter anderem Philosophie, Religion, Literatur und Rhetorik ebenso wie Geschichte, Politik, Medizin, Astronomie und Zoologie. Umso erstaunlicher ist es daher, dass abgesehen vom biographischen Werk zu vielen seiner Schriften bis heute philologisch fundierte, kommentierte Übersetzungen ins Deutsche fehlen. Die mit diesem Band initiierte Reihe soll diese fundamentale Lücke nun schließen und sowohl einem allgemein interessierten Lesepublikum als auch Spezialistinnen und Spezialisten aller altertumswissenschaftlichen Disziplinen einen zeitgemäßen Zugang zu den Texten Plutarchs ermöglichen.

Dank der International Plutarch Society (IPS) ist die Forschung zu Plutarch international gut vernetzt und hat in den letzten Jahrzehnten nicht nur an Umfang, sondern auch an wissenschaftlicher Tiefe erheblich gewonnen. In Deutschland trägt eine eigene Sektion der IPS zur aktiven Vernetzung der an Plutarch interessierten Forscherinnen und Forscher bei. Bei einem unserer Treffen im Oktober 2017 sprachen wir ausführlich über den Mangel

1 Michel de Montaigne, Essais III,5 (Sur des vers de Virgile): „Mais je me puis plus malaisément deffaire de Plutarque : il est si universel & si plain, qu'à toutes occasions, & quelque sujet extravagant que vous ayez pris, il s'ingere à vostre besongne, & vous tend une main liberale & inespisable de richesses, & d'embellissemens“.

an aktuellen deutschen Übersetzungen vieler nicht-biographischer Schriften Plutarchs, der sogenannten *Moralia*. Es war unser schmerzlich vermisster Kollege Prof. Dr. Boris Dunsch, der die Anregung gab, dass wir uns als deutsche Sektion dieser Aufgabe widmen sollten, und der uns mit seinem unerschütterlichen Optimismus überzeugte. Aus diesem Grund ist ihm dieser erste Band gewidmet.

Ziel der Reihe „Plutarchs *Moralia*“ ist es, die Schriften Plutarchs in der Gegenwart zugänglich zu machen. Der Schwerpunkt liegt daher auf der Übersetzung in heutiges Deutsch. Kurze Anmerkungen helfen bei der Annäherung an den antiken Text. Die Werke werden nicht in der traditionellen Überlieferungsreihenfolge, sondern in thematisch zusammengestellten Bänden präsentiert, die jeweils von Fachleuten auf dem entsprechenden Gebiet eingeleitet, übersetzt und kommentiert werden. Für den griechischen Text werden bestehende Editionen herangezogen, miteinander verglichen und das Ergebnis mit einem reduzierten kritischen Apparat versehen. Die synoptische Darstellung trägt zur besseren Nachvollziehbarkeit der Übersetzung bei und erhöht die Verwendbarkeit des Bandes, sei es für die allgemeinbildende Lektüre, den Einsatz in Schule und Universität oder auch für die wissenschaftliche Forschung. Die thematische Zusammenlegung der Werke ermöglicht es, sie im aktuellen Kontext der Forschung zu präsentieren. Zu diesem Zweck enthält jeder Band mehrere Essays, die sich mit aktuellen Fragestellungen zu den jeweiligen Werken auseinandersetzen.

Unser erster und aufrichtiger Dank als Herausgeberteam gilt dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht – und ganz besonders Kai Pätzke, der von unserem Projekt sofort überzeugt war und uns während der langen Entstehungszeit bis zu diesem ersten Band stets mit Freundlichkeit und höchster Professionalität begleitet hat. Wir freuen uns auf die weitere Zusammenarbeit bei den kommenden Bänden von „Plutarchs *Moralia*“, die sich den Themen Zoologie und Symposion widmen werden.

April 2025

Die Herausgeberinnen und Herausgeber

Übersicht lateinische und griechische Titel sowie Stephanus-Paginierung

PLUTARCHS MORALIA

Lateinischer Titel	Paginierung nach Stephanus	Griechischer Titel
<i>De liberis educandis</i>	1A–14C	Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς
<i>Quomodo adolescens poetas audire debeat (De audiendis poetis)</i>	14D–37B	Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν
<i>De audiendo (De recta ratione audiendi)</i>	37C–48D	Περὶ τοῦ ἀκούειν
<i>Quomodo adulator ab amico internoscatur (De adulatore et amico)</i>	48E–74E	Πῶς ἂν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου
<i>Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus (De profectibus in virtute)</i>	75A–86A	Πῶς ἂν τις αἰσθοίτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῆ
<i>De capienda ex inimicis utilitate</i>	86B–92F	Πῶς ἂν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοίτο
<i>De amicorum multitudine</i>	93A–97B	Περὶ πολυφιλίας
<i>De fortuna</i>	97C–100A	Περὶ τύχης
<i>De virtute et vitio</i>	100B–101E	Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας
<i>Consolatio ad Apollonium</i>	101E–122A	Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον
<i>De tuenda sanitate praecepta</i>	122B–137E	Ἵγιεινὰ παραγγέλματα
<i>Conjugalia praecepta</i>	138A–146A	Γαμικὰ παραγγέλματα
<i>Septem sapientium convivium</i>	146A–164D	Τῶν ἑπτὰ σοφῶν συμπόσιον
<i>De superstitione</i>	164E–171F	Περὶ δεισιδαιμονίας
<i>Regum et imperatorum apophthegmata</i>	172B–208A	Ἀποφθέγματα βασιλέων καὶ στρατηγῶν
<i>Apophthegmata Laconica. Instituta Laconica. Lacaenarum apophthegmata</i>	208A–242D	Ἀποφθέγματα Λακωνικά. Τὰ παλαιὰ τῶν Λακεδαιμονίων ἐπιτηδεύματα. Λακαινῶν ἀποφθέγματα.
<i>Mulierum virtutes</i>	242E–263C	Γυναικῶν ἀρεταὶ
<i>Aetia Romana et Graeca</i>	263D–304F	Αἰτία Ῥωμαϊκὰ καὶ Ἑλληνικά
<i>Parallela minora</i>	305A–316B	Συναγωγή ἱστοριῶν παραλλήλων Ἑλληνικῶν καὶ Ῥωμαϊκῶν
<i>De fortuna Romanorum</i>	316C–326C	Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης

<i>De Alexandri magni fortuna aut virtute I</i>	326D–333C	Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς λόγος α΄
<i>De Alexandri magni fortuna aut virtute II</i>	333D–345B	Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς λόγος β΄
<i>Bellone an pace clariores fuerint Athenienses (De gloria Atheniensium)</i>	345C–351B	Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ενδοξότεροι
<i>De Iside et Osiride</i>	351C–384C	Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος
<i>De E apud Delphos (De E Delphico)</i>	384D–394C	Περὶ τοῦ Ε τοῦ ἐν Δελφοῖς
<i>De Pythiae oraculis</i>	394D–409D	Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν
<i>De defectu oraculorum</i>	409E–438D	Περὶ τῶν ἐκλειπόμενων χρηστηρίων
<i>An virtus doceri possit</i>	439A–440C	Εἰ διδασκτὸν ἡ ἀρετὴ
<i>De virtute morali</i>	440D–452D	Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς
<i>De cohibenda ira</i>	452F–464D	Περὶ ἀοργησίας
<i>De tranquillitate animi</i>	464E–477F	Περὶ εὐθυμίας
<i>De fraterno amore</i>	478A–492D	Περὶ φιλαδελφίας
<i>De amore prolis</i>	493A–497E	Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔκγονα φιλοστοργίας
<i>An vitiositas ad infelicitatem sufficiat</i>	498A–500A	Εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαμονίαν
<i>Animine an corporis affectiones sint peiores</i>	500B–502A	Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χεῖρονα
<i>De garrulitate</i>	502B–515A	Περὶ ἀδολεσχίας
<i>De curiositate</i>	515B–523B	Περὶ πολυπραγμοσύνης
<i>De cupiditate divitiarum</i>	523C–528B	Περὶ φιλοπλουτίας
<i>De vitioso pudore</i>	528C–536D	Περὶ δυσωπίας
<i>De invidia et odio</i>	536E–538E	Περὶ φθόνου καὶ μίσους
<i>De se ipsum citra invidiam laudando (De laude ipsius)</i>	539A–547F	Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως
<i>De sera numinis vindicta</i>	548A–568A	Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων
<i>De fato</i>	568B–574F	Περὶ εἰμαρμένης
<i>De genio Socratis (De Socratis daemónio)</i>	575A–598F	Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου

<i>De exilio</i>	599A–607F	Περὶ φυγῆς
<i>Consolatio ad uxorem</i>	608A–612B	Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν γυναῖκα (Παραμυθητικὸς εἰς τὴν γυναῖκα τὴν αὐτοῦ)
<i>Quaestionum convivalium l. ix</i>	612C–748D	Συμποσιακῶν προβλημάτων βιβλία θ´
<i>Amatorius</i>	748E–771E	Ἔρωτικὸς
<i>Amatoriae narrationes</i>	771E–775E	Ἔρωτικαὶ διηγήσεις
<i>Maxime cum principibus philo- sopho esse disserendum (Maxime cum principibus philosophandum esse)</i>	776A–779C	Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι
<i>Ad principem ineruditum</i>	779D–782F	Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον
<i>An seni sit gerenda respublica</i>	783B–797F	Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον
<i>Praecepta gerendae reipublicae</i>	798A–825F	Πολιτικά παραγγέλματα
<i>De unius in republica dominatione, populari statu, et paucorum imperio</i>	826A–827C	Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας
<i>De vitando aere alieno</i>	827D–832A	Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανεῖζεσθαι
<i>Vitae decem oratorum</i>	832B–852E	Περὶ τῶν δέκα ῥητόρων
<i>Comparationis Aristophanis et Menandri compendium (Aristo- phanis et Menandri comparatio)</i>	853A–854D	Συγκρίσεως Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου ἐπιτομὴ
<i>De Herodoti malignitate</i>	854E–874C	Περὶ τῆς Ἡροδότου κακοηθείας
<i>De placitis philosophorum l. v</i>	874D–911C	Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλο- σόφοις, βιβλία ε´
<i>Aetia physica</i>	911C–919E	Αἴτια φυσικά
<i>De facie in orbe lunae</i>	920B–945E	Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης
<i>De primo frigido</i>	945F–955C	Περὶ τοῦ πρώτως ψυχροῦ
<i>Aquane an ignis sit utilior</i>	955D–958E	Πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμώτε- ρον
<i>Terrestriane an aquatilia animalia sint callidiora (De sollertia anima- lium)</i>	959A–985C	Πότερα τῶν ζῶων φρονιμώτερα, τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἔνυδρα
<i>Bruta animalia ratione uti (Gryl- lus)</i>	985D–992E	Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι (Γρύλλος)
<i>De esu carnium I</i>	993A–996C	Περὶ σαρκοφαγίας λόγος α´

<i>De esu carniū II</i>	996D–999B	Περὶ σαρκοφαγίας λόγος β´
<i>Platonicae quaestiones</i>	999C–1011E	Πλατωνικὰ ζητήματα
<i>De animae procreatione in Timaeo</i>	1012B–1030C	Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας
<i>Epitome libri de animae procreatione in Timaeo</i>	1030D–1032F	Ἐπιτομὴ τοῦ περὶ τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ ψυχογονίας
<i>De Stoicorum repugnantiiis</i>	1033A–1057B	Περὶ Στωϊκῶν ἐναντιωμάτων
<i>Stoicos absurdiora poetis dicere</i>	1057C–1058E	Σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι
<i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i>	1058E–1086B	Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς
<i>Non posse suaviter vivi secundum Epicurum</i>	1086C–1107C	Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ’ Ἐπίκουρον
<i>Adversus Colotem</i>	1107D–1127E	Πρὸς Κωλώτην
<i>De latenter vivendo (An recte dicendum sit latenter esse vivendum)</i>	1128A–1130E	Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας
<i>De musica</i>	1131B–1147A	Περὶ μουσικῆς

Einleitung

Mit seinen antistoischen Schriften 1) *De Stoicorum repugnantiiis* (1033A–1057C) „Über die Widersprüche im stoischen System“; 2) *Compendium argumenti Stoicos absurdiora poetis dicere* (1057C–1058D), „Eine Auswahl von Argumenten für die Behauptung, dass die Stoiker größeren Unsinn reden als die Dichter“; 3) *De communibus notitiis adversus Stoicos* (1058E–1086B), „Über den Gegensatz zwischen der stoischen Philosophie und dem gesunden Menschenverstand“, verfolgt Plutarch die Absicht, Selbstwidersprüche und Unstimmigkeiten im stoischen System – besonders bei Chrysipp – und auffallende Abweichungen von allgemeinen Vorstellungen und Ansichten offen zu legen.¹ Denn obwohl die Stoiker immer besonders stolz darauf waren, dass ihr System in sich stimmig sei und auch Lehre und Leben bei ihnen übereinstimmten,² glaubt Plutarch eine Reihe von inneren Widersprüchen gefunden zu haben, die noch dazu ganz wesentliche philosophische Themen betreffen.

Plutarchs Hinweise konfrontieren die Leserschaft mit den Konsequenzen, die sich aus den stoischen Thesen ergeben. Dazu einige Beispiele: Wie kommt das Böse in die Welt, wenn Gott eine vernünftige Weltordnung geschaffen hat? Wie kann man Gott um Gesundheit, Schönheit oder Reichtum bitten, wenn diese „Werte“ nach stoischer Auffassung gar keine echten Werte sind? Ist es denkbar, dass Gott den Menschen Wertloses (*adiáphora*) schenkt? Welche Folgen hätten die stoische Abschaffung der Gegenwart und die Beschränkung der Zeit auf Vergangenheit und Zukunft? Sind scheinbar gleiche Dinge wirklich gleich oder nur ähnlich? Ist ein Ei dem anderen oder eine Biene der anderen wirklich gleich? Unterscheiden sich böse Taten hinsichtlich ihres Gewichts, ihrer Bedeutung oder Stärke oder sind sie als Grenzüberschreitungen völlig gleich? Und gilt das auch für gute Taten? Begeht wer anderen ein Unrecht antut, auch ein Unrecht an sich selbst? Ist es nicht von Bedeutung, ob man Glück nur einen Augenblick lang oder lange Zeit erlebt? Wie ist das Unglück mit der göttlichen Fürsorge und Vorsehung

1 Die Einleitung berücksichtigt vor allem die Ausführungen von Cherniss 1976. Bei der Anfertigung der deutschen Übersetzung war die englische Übersetzung von Harold Cherniss eine große Hilfe.

Der Lampriaskatalog kennt insgesamt 8 Schriften, die sich gegen die Stoa oder speziell gegen Chrysippos richteten, dazu Daniel Babut, Notice, in: Casevitz/Babut 2004, 3–7, auf eigene Schriften zum Thema verweist Plutarch in 1036A–B und 1040D. Eine weitere Schrift richtete sich gegen Stoiker und Epikureer.

2 So sieht es Epikt. *ench.* 49.

zu vereinbaren? Die Inhaltsübersichten wollen den Zugang zu Plutarchs antistoischen Schriften erleichtern und zur Lektüre der Texte anregen.

Mit Fragen wie diesen will Plutarch keine antistoische Polemik begründen. Er will lediglich auf die Selbstwidersprüche aufmerksam machen, auf die er in Chrysipps Werken stieß. Die drei Schriften, die hier in Übersetzung vorgelegt werden, enthalten jedoch auch viele Informationen, die der Rekonstruktion der stoischen Lehre dienen können. Schon Hans von Arnim hat für seine vierbändige Edition der Stoikerfragmente zahlreiche Fragmente und Testimonien aus Plutarchs Werken gewonnen.³

Hier stellt sich aber auch die Frage, wie gründlich Plutarch selbst die zahlreichen Werke des Chrysipp gelesen hat. Denn gerade dieser Stoiker gehört zu den Philosophen, dessen Schriften man schon in der Antike kaum las. Sogar prominente Kenner der griechischen Philosophiegeschichte wie Cicero und Seneca lassen keine besonders intensive Lektüre des Stoikers erkennen.⁴ Auch Epiktet (Epikt. *diss.* 1,4,6–9) stellt im Rahmen seiner Überlegungen über ein zentrales Thema der Stoa, über den sittlichen Fortschritt (*prokopé*), zwar fest, die Schüler der Stoiker, die viele Bücher des Chrysipp gelesen und die Fähigkeit erworben hätten, ohne fremde Hilfe Chrysipp zu lesen, seien stolz darauf, große Fortschritte auf dem Weg zur Weisheit gemacht zu haben. Aber obwohl er mehrfach darauf hinweist, dass man in der Stoa gewöhnlich an Chrysipps Lehren ausgebildet wurde, bleibt es zweifelhaft, ob die Anfänger wirklich den direkten Zugang zu Chrysipp gesucht haben. Es ist viel wahrscheinlicher, dass sie sich darauf beschränkten, nur „Einführungen“ in sein Werk oder „Zusammenfassungen“ seiner Lehren zu lesen, wie es Epiktet auch für sich selbst bezeugt (Epikt. *diss.* 2,16,34; ebd. 2,17,40). In seinem *Encheiridion* (49) stellt er sogar fest: „Wenn jemand stolz darauf ist, dass er die Schriften des Chrysipp versteht und erklären kann, dann sprich zu dir selbst: ‚Wenn Chrysipp nicht schwer verständlich geschrieben hätte, dann hätte er nichts, worauf er hätte stolz sein können.‘ Was aber will ich? Ich will die Vernunftnatur erkennen und ihr folgen. Ich frage daher, wer sie mir erklärt; und da ich gehört habe, dass Chrysipp es tut, wende ich mich an ihn. Aber ich verstehe seine Schriften leider nicht ...“⁵

3 von Arnim 1903–1924.

4 Wie konnte Cicero dann aber kompetente Aussagen über Chrysipps angeblich so „trockenen und glanzlosen“ Stil treffen (*de or.* 1,50)? Oder handelt es sich um ein tradiertes „Vorurteil“?

5 Epikt. *ench.* 49,1 (ed. G. J. Boter): „Ὅταν τις ἐπὶ τῷ νοεῖν καὶ ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι τὰ Χρυσίππου βιβλία σεμνύνηται, λέγε αὐτὸς πρὸς σεαυτὸν ὅτι ‘εἰ μὴ Χρῦσιππος ἀσαφῶς ἐγεγράφει, οὐδὲν ἂν εἶχεν οὗτος ἐφ’ ᾧ σεμνυεῖται.’ ἐγὼ δὲ τί βούλομαι; καταμαθεῖν τὴν φύσιν καὶ ταύτη ἔπεσθαι. ζητῶ οὖν τις ἐστὶν ὁ ἐξηγούμενος καὶ ἀκούσας ὅτι Χρῦσιππος ἐρχομαι ἐπ’ αὐτόν. ἀλλ’ οὐ νοῶ τὰ γεγραμμένα.“

Wie intensiv Plutarch an Chrysipps Schriften gearbeitet hat, ist eine umstrittene Frage. Die heutige Forschung nimmt eher an, dass Plutarch tatsächlich über einen unmittelbaren Zugang zu den zitierten Schriften Chrysipps und anderer Stoiker verfügte, auch wenn dabei eine Zwischenquelle wie seine „*Hypomnēmata*“ möglicherweise verwendet wurde.⁶ Spätestens hier stellt sich jedoch die grundsätzliche Frage nach der Authentizität von Fragmenten. Sind die als Fragmente bezeichneten Texte – einschließlich der aus Plutarchs Schriften gewonnenen Passagen – wirklich Fragmente? Oder sind es eben nur „Gedankensplitter“ über einen Autor, nicht aber eines Autors selbst? Es ist immer wieder festzustellen, dass die sogenannte „indirekte Überlieferung“ den Autor beiseite drängt, sodass die Unterscheidung von Authentizität und Legendenbildung manchmal ausgeschlossen ist. Denn die indirekte Überlieferung ist von den Meinungen und Interessen der Überlieferer mehr oder weniger stark geprägt. Fälschungen und Unterschiebungen sind nicht auszuschließen. Zu bestimmten Aussagen werden im Laufe der Zeit zusätzliche Bemerkungen und Kommentare hinzugefügt. Die Grenzen zwischen Zitat, Paraphrase und Interpretation werden verwischt. Die reiche doxographische Literatur lässt später Gedachtes oder Erdachtes in die Darstellung einfließen. Anonymes Überlieferungsgut wird prominenten Autoren einfach untergeschoben. Lehrmeinungen verschiedener Autoren werden kombiniert und vermischt. Lehrer-Schüler-Verhältnissen werden nachträglich mithilfe einschlägiger Sukzessionsliteratur konstruiert usw. Man braucht diese Situation nicht zu beklagen, sollte sie aber im Auge behalten, wenn man heute auf Begriffe wie „stoisch, Stoa, Stoiker“ stößt oder modernen Autoren einen „stoizistischen Denkstil“ unterstellt⁷ oder wenn gar der Intellektuellen-Jahrgang 1929 pauschal für seinen „erfahrungsgesättigten Stoizismus“ gerühmt wird,⁸ der mit dem Fatalismus der Älteren und

6 Eine kurze und sehr nützliche Übersichtsdarstellung der verschiedenen Strömungen zur Frage nach der Kenntnis der Schriften Chrysipps und anderer Stoiker von Plutarch bietet Hershbell 1992, 3339–3342. Für eine direkte Lektüre der stoischen Schriften plädiert David Babut (siehe seine Einleitung zu *Stoic. rep.*, Babut 2004, 13), der Meinung schließt sich Jan Opsomer an; hierzu s. etwa Opsomer 2014, 90. Chr. Zu dieser Frage siehe auch Helmig/Bonazzi 2008. Jüngst hat sich auch Weisser 2016, v. a. 212; 218 dafür ausgesprochen, dass Plutarch die originalen Schriften exzerpiert und dann anhand solcher Aufzeichnungen seine uns überlieferten Texte gestaltet hat. Den Wortlaut der als Zitat markierten Stellen hält Weisser für weitgehend authentisch, was selbstredend Missverständnisse oder Manipulationen durch Herauslösung aus spezifischen Kontexten nicht ausschließt.

7 So U. Greiner (ZEIT vom 26. März 2009) in einer Rezension von Cees Noteboom: *Nachts kommen die Füchse*, Frankfurt 2009.

8 So F. Illies (ZEIT vom 12. März 2009) anlässlich des achtzigsten Geburtstags von Harald Juhnke, über Ralf Dahrendorf bis Heiner Müller und Christa Wolf und andere.

dem Zynismus der Jüngerer nichts zu tun habe, weil er das Gute vom Bösen zu trennen wusste – und immer Haltung bewahrt habe.

Eine Plutarch vorliegende Einführung in Chrysipps Lehre könnte der Stoiker Antipater von Tarsos verfasst haben. Als Nachfolger des Diogenes von Seleukeia in der Leitung der stoischen Schule war Antipater dazu zweifellos autorisiert. Hinzu kommt, dass Plutarch sich außer auf Chrysipp nur auf den Stoiker Antipater bezieht – abgesehen von den ersten Kapiteln der Schrift *De Stoicorum repugnantiis*, wo auch Zenon und Kleantes genannt werden. Weiterhin erwähnt er auch keinen Stoiker nach Antipater. Auch wenn Plutarch auf ein stoisches Kompendium zurückgreifen konnte, bleibt noch offen, ob man auch für die Gegenposition eine bestimmte Quelle identifizieren kann. Es ist durchaus denkbar, dass ein Angehöriger der Platonischen Akademie eine Sammlung antistoischer Argumente zusammenstellte. Einen möglichen Hinweis gibt Plutarch selbst, indem er in seiner Schrift *De communibus notitiis* den Dialogpartner Diadumenos als überzeugten Akademiker vorstellt, der die Aufgabe hat, die stoischen Lehrmeinungen auf ihre Widersprüche hin zu prüfen und zu widerlegen.

Wenn man zudem berücksichtigt, dass der Stoiker Antipater von Tarsos ein entschiedener Gegner des skeptischen Akademikers Karneades von Kyrene (ca. 214-129 v. Chr.) war, liegt die Annahme nahe, den Verfasser dieser antistoischen Schrift in der engeren Umgebung des Karneades zu vermuten. Wenn dieser selbst es nicht gewesen sein sollte, kommt Kleitomachos von Karthago, der Schüler des Karneades und Leiter der Akademie von 127/126 bis 110 v. Chr., infrage. Dafür spricht übrigens auch, dass der skeptische Akademiker kein Interesse an einer Darstellung eigener dogmatischer Lehrmeinungen hat, wie Plutarchs Schrift veranschaulicht, sondern lediglich auf Widerlegung bzw. auf Feststellung von Widersprüchen innerhalb des stoischen Systems zielt.

Kleitomachos soll 400 Schriften verfasst haben, in denen er die Lehren des Karneades zu erklären versuchte (Diog. Laert. 4,67). Auch Cicero erfuhr durch die Vermittlung des Kleitomachos von den Lehren des skeptischen Akademikers (*Luc.* 102), der übrigens auch – das ist gut bezeugt – eine schlichte Einführung in die Lehren der skeptischen Akademie für den römischen Dichter Lucilius verfasste. Vielleicht war diese Schrift sogar Plutarch bekannt. Cicero jedenfalls hat bei der Abfassung seines dritten Buches „Über das Wesen der Götter“ (*De natura deorum*) aus Kleitomachos geschöpft, und es ist auffallend, dass *nat. deor.* 3,66–95 über die Vorsehung (*providentia*)⁹

9 Eine ausgesprochen skeptische Position referiert Cic. *nat. deor.* 3,77–79, wo Argumente für die Nichtexistenz der göttlichen Vorsehung wiedergegeben werden. Daraus spricht der Geist des Karneades.

deutliche Übereinstimmungen mit Plutarchs *De Stoicorum repugnantiiis* 30–37 und *De communibus notitiis* 31–34 aufweist, was nicht zuletzt ein wertvolles Indiz für die Benutzung derselben Quelle durch Cicero und Plutarch ist.¹⁰

Offen bleibt noch die Frage, ob Plutarch zwei Quellen, eine prostoische und eine antistoische, benutzte oder ob er nur auf eine einzige Schrift des Skeptikers Kleitomachos zurückzugreifen brauchte, weil dieser selbst schon die stoischen Ansichten des Antipater von Tarsos zur Veranschaulichung seiner akademisch-skeptischen Position von vornherein in seine Darlegungen einbezogen hatte.

Inhaltsübersichten der antistoischen Schriften Plutarchs

1. *De Stoicorum repugnantiiis* (1033A–1057C) – Über die Widersprüche im stoischen System

(1)¹¹ Schon im ersten Satz (1033A) stellt Plutarch fest, dass die Stoiker die Forderung nach einer Übereinstimmung von Lehre und Leben nicht konsequent erfüllen. (2–4) Die Diskrepanz zwischen Leben und Lehre zeigen die Stoiker vor allem in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft und zur Politik: Einerseits halten sie sich von der Politik fern und entsprechen so eher den epikureischen Vorstellungen als ihren eigenen Absichten, andererseits handeln sie, wenn sie sich in die Politik begeben, nicht in Übereinstimmung mit ihren politikfeindlichen Prinzipien. (5) So werden z. B. die von Chrysipp erlassenen Vorschriften für das politische Verhalten des „Weisen“, der Idealfigur, die die stoischen Prinzipien umfassend verkörpert, in der Praxis nicht eingehalten. (6) Auch im Blick auf die politisch relevanten religiösen Einrichtungen und Riten sind bei den Stoikern die Widersprüche zwischen Lehre und Wirklichkeit noch größer als bei den Epikureern. (7) Im Anschluss daran greift Plutarch den Schulgründer Zenon von Kition (335–262 v. Chr.) unvermittelt an, indem er dessen Auffassung von Tugend (*areté*) kritisiert und ihm unterstellt, er habe nach Belieben manchmal einen einheitlichen und manchmal einen pluralistischen Begriff von Tugend vertreten. Es könne aber entweder nur eine einzige oder mehrere verschiedene Tugenden geben. Beides zugleich sei nicht akzeptabel.

10 Hans von Arnim erörtert in der Praefatio zu seinen *Stoicorum Veterum Fragmenta* die Schwierigkeiten einer zuverlässigen Rekonstruktion der stoischen Lehre mit Hilfe von Fragmenten und Testimonien.

11 Die Zahlen entsprechen der Kapitelzählung.

(8) Wenn Zenon für die Auseinandersetzung mit Platon das Studium der Dialektik empfiehlt, die er im Wesentlichen als die Kunst versteht, Argumente sowohl für als auch gegen einen Sachverhalt begründet vorzubringen, dann gibt er seine sonst vertretene Meinung auf, dass man in einem Streitfall nicht beide Seiten zu hören brauche, bevor man ein Urteil fälle.

(9–10) Darauf kritisiert Plutarch Chrysipps widersprüchliche Aussagen über die Reihenfolge, in der die philosophischen Disziplinen Logik, Ethik, Naturphilosophie und Theologie zu studieren seien. Die Reihenfolge dieser Disziplinen ist nicht nur für das stoische System, sondern auch für das Curriculum der „jungen Leute“ von großer Bedeutung. Denn wenn alle ethischen Fragen naturphilosophische und theologische Voraussetzungen haben, versteht es sich von selbst, dass zuerst diese geklärt werden müssen. Chrysipp darf also nicht leichtfertig von der sachlich begründeten Ordnung abweichen und die Reihenfolge Naturphilosophie und Theologie, Logik, Ethik gegen die Reihenfolge Ethik, Logik, Naturphilosophie und Theologie austauschen, ohne in einen Widerspruch zu sich selbst zu geraten.

(11) Anschließend weist Plutarch auf einen Widerspruch in der stoischen Auffassung vom „richtigen Handeln“ hin: Richtiges Handeln bedeutet Handeln im Sinne des Gesetzes, falsches Handeln dagegen gesetzwidriges Handeln. Aber allein der Weise versteht das Gesetz, und alle anderen sind demnach unfähig, richtig zu handeln. Das Gesetz ist also sinnlos. Denn es kann nur für den Weisen gelten. Der (minderwertige) Durchschnittsmensch ist unfähig, es zu befolgen. Alles, was ein Durchschnittsmensch leisten kann, sind „mittlere“, d. h. weder gute noch böse, Handlungen. Das Gesetz kann ihn noch nicht einmal zur Vorsicht vor den gesetzlichen Verboten anhalten, weil er auch zur Vorsicht unfähig ist. Nur der Weise ist vorsichtig und tut daher nichts, was das Gesetz verbietet. Weil diese Vorsicht „vernünftig“ ist, beruht sie auch nicht auf der Furcht vor dem Gesetz.

(12) Die stoische Behauptung, dass es für den Durchschnittsmenschen nichts Nützliches und Brauchbares geben kann, steht im Widerspruch zu der ebenfalls stoischen Annahme moralisch indifferenter „mittlerer Werte“. Diese sind zwar weder gut noch böse, können aber für jedermann durchaus nützlich und brauchbar sein, wie zum Beispiel Gesundheit oder materieller Wohlstand.

(13) Es ist ein fundamentales Prinzip der stoischen Ethik, dass es kein mehr oder weniger beim Guten und beim Bösen gibt: Entweder ist etwas „gut“ oder „böse“. Graduelle Abstufungen sind ausgeschlossen. „Zu den berühmtesten Paradoxien der Stoa gehörte der Satz, dass alle Fehlhaltungen unter sich gleich sind, und Cicero durfte bei den biederen römischen Richtern auf das nötige Gelächter rechnen, wenn er ihnen erzählte, sein Gegner Cato bekenne sich zu der Lehre, es sei das gleiche Verbrechen, ob jemand seinem Vater oder einem Haushahn unberechtigtweise den Hals

abdrehe. Die Stoa wollte damit aufs Schärfste einprägen, dass die Fehlhandlungen ein absoluter Begriff seien, der so wenig wie ‚Wahr‘ oder ‚Gerade‘ ein mehr oder minder vertrage“¹². Cicero benutzt den Vergleich in seiner Rede *Pro Murena* 61 und erörtert das Problem in *De finibus* 4,74–76 ausführlich anhand verschiedener Beispiele. Aus der Feststellung, dass Gier eben Gier sei, folgt nach Cicero jedoch nicht, dass alle Formen und Abstufungen von Gier gleich seien. Und in seinen *Paradoxa Stoicorum* III erläutert Cicero die stoische Position: Unter dem Gesichtspunkt, dass alle Verfehlungen unerlaubte Handlungen sind, besteht zwischen diesen kein Unterschied. Allen Verfehlungen ist nämlich gemeinsam, dass sie eine Grenzüberschreitung oder Regelverletzung darstellen. Auch Horaz, *Satiren* 1,2,62 macht darauf aufmerksam,¹³ dass ein Fehlverhalten gleiches Gewicht hat, ob es an einem „hochwertigen“ oder einem „minderwertigen“ Objekt begangen wird. In *sat.* 1,3,115–117 erklärt er jedoch im Widerspruch dazu, es gebe keinen vernünftigen Grund (*ratio*), einen kleinen Diebstahl einem frevlerischen Tempelraub gleich zu setzen und ihn gleich zu bestrafen. Wie Plutarch feststellt, unterscheidet auch Chrysipp selbst zwischen mehr oder weniger bedeutenden guten bzw. bösen Handlungen. Wie man auch manche richtigen Handlungen für nicht erwähnenswert hält, so gilt das auch für Fehlhandlungen. Diese Ansicht steht zwar im Gegensatz zu der stoischen Doktrin, dass alle „guten“ Taten gleich gut und alle „bösen“ gleich schlecht seien, entspricht aber der – manchmal ebenfalls durchaus widersprüchlichen – Lebenswirklichkeit. (14) Dennoch hält Plutarch Chrysipp vor, er lege grundsätzlich keinen Wert darauf, Selbstwidersprüche zu vermeiden. Um weitere Beispiele ist Plutarch nicht verlegen: Chrysipp greift Platon an, weil es seiner Meinung nach besser sei, nicht zu leben, wenn man nicht wisse, wie man leben müsse. Dann aber lobt er Antisthenes und Tyrtaios, die dasselbe behaupten. (15) Anschließend wirft Chrysipp dem platonischen Kephalos (*Politeia*) vor, er beschreibe die Furcht vor den Göttern als Mittel gegen das Unrecht. Außerdem kritisiert er an Platon, er lasse auch noch andere Güter neben der Gerechtigkeit zu, und erklärt, alle Tugenden würden von denjenigen vernichtet, die nicht darauf beständen, dass einzig und allein die Tugend ein Gut sei. Dann aber hält er im Gegensatz zu Aristoteles daran fest, dass die anderen Tugenden durchaus existieren könnten, auch wenn die Gerechtigkeit von denjenigen

12 Pohlenz 1948/1992, Bd. 1, 153.

13 Vgl. Hor. *sat.* 1,2,63: „Macht es etwa einen Unterschied, ob man sich an einer hochgestellten Frau oder an einer Sklavin vergeht?“ Dazu auch Hor. *sat.* 1,3,120–123. Das stoische Prinzip der Gleichheit des Vergehens ist in diesem Fall (aus heutiger Sicht) unbestreitbar gültig. Im Fall der Tötung des Vaters und des Haushahns ist es jedoch absurd, die Taten gleich zu setzen. Im Horaz-Beispiel (*sat.* 1,2,62) verlangt die Achtung der Menschenwürde die Gleichsetzung der Taten, im Cicero-Beispiel (*Mur.* 61) verbietet sie diese.

beseitigt werde, die die Lust als ein Ziel bestimmen: Dieser Standpunkt – so Plutarch – stehe im Widerspruch zu Chrysipps eigener Auffassung von der Einheit der Tugend. (16) Aufgrund seiner These, dass Ungerechtigkeit nur im Verhältnis zu anderen verwirklicht werden könne, verwirft Chrysipp Platons Standpunkt, dass der Mensch Ungerechtigkeit schon in seiner eigenen Seele begehe. Dagegen aber bemerkt er an einer anderen Stelle, dass der ungerecht Handelnde Unrecht an sich selbst begehe.

(17) Plutarch macht darauf aufmerksam, Chrysipp habe zwar die Auffassung vertreten, seine Lehre von den Gütern und den Übeln stehe im Einklang mit dem täglichen Leben. Aber im Widerspruch dazu weise Chrysipp doch selbst darauf hin, diese Lehre isoliere den Menschen von der Welt, die ihn eigentlich gar nichts angehe und daher auch keine Bedeutung für sein Glück (*eudaimonía*) habe. Denn alles, was man von den Göttern erbitte, wie z. B. Gesundheit und Schmerzlosigkeit, sei doch weder gut noch böse und daher völlig irrelevant. (18) Dagegen steht dann aber wieder die Aussage, dass für das tägliche Leben nicht das Gute und das Böse, sondern allein das „Mittlere“ Bedeutung habe, obwohl dieses – im Gegensatz zu gut und böse – weder nützlich noch schädlich und demnach weder wählbar noch abzulehnen sei.

(19) Plutarch lehnt zwar den stoischen Materialismus ab. Aber wenn man nun einmal im Sinne der Stoiker davon ausgeht, dass die seelischen Vorgänge sinnlich wahrnehmbar sind, dann kann man doch nicht davon überrascht werden, wenn man gleichsam über Nacht und ohne es zu merken aus einem schlechten zu einem guten oder aus einem unvernünftigen zu einem vernünftigen Menschen wird.¹⁴

(20) Dass die Stoiker nicht anders als die Anhänger Epikurs jede politische Tätigkeit einerseits strikt ablehnen und andererseits politisches Engagement – z. B. aus Gewinnstreben – empfehlen, kann Plutarch nur mit der inneren Widersprüchlichkeit des stoischen Systems erklären.

(21) In seiner *Politeia* sagt Chrysipp, die Bürger des Staates würden nichts tun oder produzieren, was nur dem Vergnügen diene. Doch dann erklärt er, die Natur habe vieles um der Schönheit willen geschaffen. Wenn Chrysipp also die Freude an der Schönheit verurteile, dann handle er gegen die Natur, was ein Stoiker nicht zulassen dürfe. Schließlich sei es ein krasser Wider-

14 Diesen Vorgang beschreibt Plutarch in Kap. 4 seiner Schrift *Compendium argumenti Stoicos absurdiora poetis dicere*. Ausführlich geht Plutarch auch in der Schrift *De communibus notitiis* (Kap. 10) darauf ein. Indizien für graduelle Fortschritte in der *areté* legt Plutarch in einer eigenen Schrift dar (*mor.* 75B–86B) Dass lt. Lehre der Stoa der Mensch die schmale Grenze zwischen dem Durchschnittsmenschen und dem Weisen überschreiten kann, ohne es zu merken, wird auch von anderen Autoren erwähnt: *SVF* III 539–543 (Pohlenz 1948/1992, Bd. 1, 154).

spruch, die Freude an der Schönheit abzulehnen, dann aber die Natur zu loben, die die Schönheit schuf.

(22) Wie widersprüchlich Chrysipps Einstellung zum Vorbildcharakter der Natur ist, zeigt Plutarch an einigen dem Menschen traditionell verbotenen Verhaltensweisen, die sich mit einem entsprechenden Verhalten von Tieren als natürlich rechtfertigen lassen. Andere dürfen dagegen nicht unter Hinweis auf ein entsprechendes Verhalten unvernünftiger Lebewesen als „natürlich“ erlaubt werden.

(23) Im Gegensatz zu Epikur hält Chrysipp es für ausgeschlossen, dass etwas ohne Ursache und durch Zufall geschieht. Dann räumt er aber doch auch ein, dass es Zufallsentscheidungen geben kann und muss. Das gilt zumindest für Entscheidungen, die keine besondere Bedeutung haben und im Bereich des Indifferenten liegen.

(24) In diesem Abschnitt geht es nicht um stoische Selbstwidersprüche. Aber dass Chrysipp jetzt die (akademische) Dialektik verteidigt, steht im Gegensatz zum 8. und 10. Kapitel der vorliegenden Schrift. Eigentlich hätte ein „Dogmatiker“ wie Chrysipp die Dialektik der Akademiker (einschließlich des Sokrates) nicht akzeptieren dürfen.

(25) In dem kurzen Abschnitt über die Schadenfreude und den Neid weist Plutarch darauf hin, dass Chrysipp diese einerseits für nicht existent erkläre,¹⁵ dann aber wieder davon ausgehe, dass es Schadenfreude und Neid gebe und sie miteinander in Verbindung ständen und auf dieselbe seelische Disposition zurückgingen: auf das Bedürfnis nach Überlegenheit.

(26) Der wichtigste Gedanke ist hier die Frage, ob Glück von seiner Dauer abhängt. Aristoteles hatte die Auffassung vertreten (*eth. Nic.* 1,6 1098a18-20), eine kurze Zeit reiche nicht aus. Zum Glück gehöre ein „volles Menschenleben“.

(27) Auf der einen Seite betont Chrysipp, dass alle Tugenden miteinander verbunden seien. Demnach handle jemand, der eine einzelne Tugend verwirkliche, im Sinne aller Tugenden. Dann aber stellt er fest, dass ein Tugendhafter z. B. *nicht immer* tapfer sei und demnach nicht immer im Sinne aller Tugenden handle. Das gelte umgekehrt auch für das Fehlverhalten des Durchschnittsmenschen: Diese sei z. B. nicht immer auch feige oder unbeherrscht, auch wenn er ansonsten durchschnittlich handle. Mit dieser Korrektur des unitarischen Tugendbegriffs wird Chrysipp offensichtlich den Bedingungen des täglichen Lebens gerecht. An diesem Beispiel ist übrigens auch zu erkennen, dass Plutarch bei seiner Feststellung stoischer Selbstwidersprüche manchmal nicht sehen will, inwieweit Chrysipp sich ganz un-

15 Er unterscheidet sich von Aristoteles, der der Ansicht war, der Schadenfrohe ärgere sich nicht, sondern empfinde tatsächlich Freude: Arist. *eth. Nic.* 2,7 1108b1-6.

dogmatisch an die Bedingungen des Alltags anpasst. Das gilt etwa auch für die in Kap. 23 angerissene Frage nach der Abhängigkeit des Handelns vom Zufall.

(28–29) Chrysipp lobt zwar die Rhetorik als Mittel des ästhetischen Umgangs mit Sprache, duldet aber sprachliche Nachlässigkeiten und Fehlgriffe. Diesen Widerspruch will Plutarch nicht hinnehmen.

Darauf erwähnt Plutarch eine allgemeingültige Regel: Man müsse vermeiden, anderen seine eigenen Fehler vorzuhalten. Er reagiert damit recht heftig auf Chrysipps Kritik an einer physiologischen Theorie Platons. Er glaubt Platon unter Berufung auf mehrere Autoritäten verteidigen zu müssen und hält Chrysipp zugleich massive Rechenfehler vor: Wer selbst Fehler mache, dürfe anderen keine – vermeintlichen – Fehler vorwerfen. Plutarch offenbart hier bemerkenswerte Kenntnisse der Mathematik, mit der er sich nach eigenem Bekunden (*mor.* 387F) in seiner Jugend intensiv beschäftigt hat. Die von ihm überlieferten Zahlen firmieren inzwischen unter „Berühmte Aufgaben der Stochastik“,¹⁶ nachdem Fabio Acerbi 2003 erstmals eine Rekonstruktion der Berechnungsmethode gelungen ist.¹⁷ Die Kritik an der Aussage, die Chrysipp ohne Sachwissen hierzu tätigt, ist mithin berechtigt, zumal der Stoiker nahezu zeitgleich zu Archimedes lebte, für den die Nutzung der Kombinatorik ebenfalls nachgewiesen ist.¹⁸

(30) Nach Plutarch bezeichnete Chrysipp herkömmliche Güter wie Reichtum, Gesundheit und Schmerzfreiheit ebenso als wertvoll wie den Umgang mit Prominenten und das Geldverdienen. In einem anderen Zusammenhang entwertet er diese Werte aber wieder, indem er darauf hinweist, dass man die Götter doch nicht um etwas bitten dürfe, was auch schlechte Menschen besitzen könnten.

(31) Es sei ausgeschlossen, dass es göttliche Vorsehung gebe, wenn es den Menschen trotzdem schlecht gehe. Das sei ein höchstmöglicher Widerspruch. Außerdem könne man nur mithilfe der Tugend (*areté*) die Dinge recht gebrauchen, damit sie wertvoll seien. Wenn die Götter aber keine *areté* vermittelten, verhindern sie den rechten Gebrauch der Dinge und ließen es zu, dass sie wertlos seien. Dann seien die Götter den Menschen auch nicht nützlich und betrieben keine Vorsehung. Der grundsätzliche Widerspruch besteht also darin, dass die betrübliche Situation der Menschen mit einer göttlichen Vorsehung nicht vereinbar sei.

(32–33) Chrysipp gibt Gott zwar schöne und menschenfreundliche Namen, unterstellt ihm aber stets grausame, barbarische und abschreckende

16 Haller/Barth ²2017, 13–15.

17 Acerbi 2003, 465–502.

18 Dazu Netz/Noel 2010, 230–256.

Taten, d. h. er beschreibt die Götter als gütig, lässt sie aber grausame Taten vollbringen, die die Menschen vernichten. (34–35) Denn wenn Chrysipp behauptet, dass alles – einschließlich des Bösen und Hässlichen – im Sinne der allgemeinen Natur und der ihr innewohnenden Vernunft geschieht, mag sie nun Zeus, Schicksal oder Vorsehung heißen, dann bekennt er sich zu der unerträglichen Behauptung, dass die Gesetzlosigkeit nicht gesetzlos ist, Unrecht nicht gegen das Recht geschieht oder Verbrechen im Sinne der Vorsehung geschieht. Chrysipp behauptet allerdings auch, dass Gott ein Verbrechen bestrafe. Das geschehe jedoch so pauschal, dass die Strafe auch die Anständigen treffe. Diese Ungeheuerlichkeit sei auch nicht sinnlos. Denn das Böse erweise sich auf diese Weise als nützlich, weil es ohne das Böse das Gute nicht gäbe.

(36–38) Im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Behauptung von der Gleichheit aller Regelverstöße (Kap. 18) nimmt Chrysipp hier wieder an, dass sich böse Taten voneinander unterscheiden. Es ist aber ausgeschlossen, dass das Böse aus einer Unachtsamkeit Gottes, wie Chrysipp meint, in die Welt kommt. Denn dann wäre Gott nicht allmächtig. Im Gegensatz zu Chrysipp hält Antipater von Tarsos, den Plutarch namentlich erwähnt, an der Vorstellung von einem menschenfreundlichen, gütigen und ewigen Gott fest.

(39–40) Die Götter leben, solange sie Nahrung bekommen. Dagegen benötigen Zeus und der Kosmos keine Nahrung von außen. Sie ernähren sich aus sich selbst. Diese Paradoxie besteht darin, dass etwas, das sich aus sich selbst heraus ernährt, nicht ewig sein kann, weil es sich doch allmählich selbst verzehrt – wie ein Feuer, das dadurch, dass es brennt, auch seine eigene Nahrung verbrennt.

Chrysipps Behauptung, einzig und allein der Kosmos sei unabhängig (autark), spricht den Göttern die Unabhängigkeit ab. Außerdem steht die Annahme der alleinigen Unabhängigkeit des Kosmos im Gegensatz zu seiner eigenen Aussage über die Unabhängigkeit der Götter.

(41) Plutarch kann nicht akzeptieren, dass die Seele laut Chrysipp einerseits aus einer Erhitzung und andererseits aus einer Abkühlung entsteht. Besonders anfechtbar ist für Plutarch die Behauptung, die Seele trete erst nach der Geburt des Kindes in seinen Körper ein, sobald sich die Atemluft durch die Abkühlung außerhalb des Mutterleibes verändert habe.

(42–43) Widersprüchliche Aussagen über die Qualität der Luft und der anderen „Elemente“ spiegeln Gedankenexperimente zur Erklärung natürlicher Phänomene wider. Mit Recht verdient die Luft besondere Aufmerksamkeit. Dass die Eigenschaften der Dinge auf einer unterschiedlichen Dichte von Luft beruhen, entspricht der materialistischen Weltansicht der Stoiker. Es ist durchaus nicht abwegig, Härte, Festigkeit oder auch optische Wirkungen auf unterschiedliche Luftverhältnisse zurückzuführen. Der Stoiker