ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange

TOME XXXII

ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE

NEUF EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

I. G. KIDD, KLAUS BRINGMANN, OLOF GIGON,
LAMBROS COULOUBARITSIS, FERNANDA DECLEVA CAIZZI,
ALBRECHT DIHLE, PIERRE GRIMAL,
ANTHONY LONG, MAXIMILIAN FORSCHNER

Entretiens préparés et présidés
par Hellmut Flashar et Olof Gigon

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDŒUVRES - GENÈVE

1986

Depuis 1974, la Fondation Hardt n'avait plus consacré d'Entretiens à la philosophie antique. D'où le choix du thème de ces XXXIIes Entretiens, qui ont eu lieu en août 1985. Organisés et présidés par les professeurs Hellmut Flashar (Munich) et Olof Gigon (Berne), ils ont traité de quelques *Aspects de la philosophie hellénistique*.

A l'époque hellénistique, la philosophie a assumé dans l'ensemble du monde grec, y compris l'Orient hellénisé, et à Rome une fonction spirituelle, intellectuelle, sociale et politique d'une importance décisive. Epicurisme et stoïcisme, au premier chef, mais aussi le platonisme de l'Académie, les péripatéticiens et les pyrrhoniens ont formé dans leurs écoles et par l'action pédagogique de leurs sectateurs des hommes de caractère; ils leur ont inculqué des méthodes pour aborder et résoudre leurs problèmes personnels, ceux de l'Etat et de la société, agissant à la manière d'un levain dans la pâte de la civilisation.

Le premier philosophe mis en évidence, en raison de son rôle de truchement entre la pensée hellénique et le monde romain, c'est Posidonius. Le professeur I. G. Kidd (St Andrews) a traité de sa méthodologie et de l'autosuffisance, pour Posidonius, de la vertu; le professeur Klaus Bringmann (Bonn) l'a présenté comme historien et psychologue.

Epicure et les épicuriens ont fait, eux aussi, l'objet de deux exposés: le professeur Olof Gigon (Berne) a traité de la psychologie du Maître; le professeur Anthony Long (Berkeley), des principes qui régissaient la vie de ses disciples.

Deux exposés également sont consacrés aux stoïciens: celui du professeur Lambros Couloubaritsis (Bruxelles), sur la psychologie de Chrysippe, et celui du professeur Maximilian Forschner (Erlangen), qui montre les prolongements, jusqu'à nos jours, de leur enseignement moral.

On constatera que ces six exposés s'attachent principalement à la psychologie et à l'éthique. C'est le cas, également, de celui de Mme Fernanda Decleva Caizzi, professeur à Milan, sur le rôle et l'influence des pyrrhoniens et des philosophes de l'Académie au IIIe siècle.

La philosophie était-elle alors une approche globale, intellectuelle et spirituelle, de l'homme et du monde? Ou bien était-elle devenue une discipline spécialisée? Ou encore un élément de culture générale? Le professeur Albrecht Dihle (Heidelberg) pose ces questions et en esquisse la solution.

Le professeur Pierre Grimal (Paris), membre de l'Institut, montre enfin quelle a été l'influence des écoles philosophiques sur la genèse de l'idée de monarchie à Rome, à la fin de la République.

Fr. suisses 68.—

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

Tome XXXII

ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE

PUBLIÉ SUR LA RECOMMANDATION DU

CONSEIL INTERNATIONAL DE LA PHILOSOPHIE
ET DES SCIENCES HUMAINES

AVEC LE CONCOURS FINANCIER DE L'UNESCO

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange
TOME XXXII

ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE

NEUF EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

I. G. KIDD, KLAUS BRINGMANN, OLOF GIGON,
LAMBROS COULOUBARITSIS, FERNANDA DECLEVA CAIZZI,
ALBRECHT DIHLE, PIERRE GRIMAL,
ANTHONY LONG, MAXIMILIAN FORSCHNER

Entretiens préparés et présidés
par Hellmut Flashar et Olof Gigon

VANDŒUVRES-GENÈVE
26-31 AOÛT 1985

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1986 by Fondation Hardt, Genève

PRÉFACE

*Depuis 1974, la Fondation Hardt n'avait plus consacré d'Entretiens à la philosophie antique. D'où le choix du thème de ces XXXII*es *Entretiens, qui ont eu lieu en août 1985. Organisés et présidés par les professeurs Hellmut Flashar (Munich) et Olof Gigon (Berne), ils ont traité de quelques* Aspects de la philosophie hellénistique. *La Fritz Thyssen-Stiftung, sise à Cologne, a pris à sa charge les frais de voyage des participants, ce qui a constitué une aide très précieuse: les ressources propres de la Fondation Hardt sont en effet fort modestes.*

A l'époque hellénistique, la philosophie, fille des époques archaïque et classique, a assumé dans l'ensemble du monde grec, y compris l'Orient hellénisé, et à Rome une fonction spirituelle, intellectuelle, sociale et politique d'une importance décisive. Epicurisme et stoïcisme, au premier chef, mais aussi le platonisme de l'Académie, les péripatéticiens et les pyrrhoniens ont formé dans leurs écoles et par l'action pédagogique de leurs sectateurs des hommes de caractère; ils leur ont inculqué des méthodes pour aborder et résoudre leurs problèmes personnels, ceux de l'Etat et de la société, inspirant les penseurs politiques et les hommes au pouvoir, agissant à la manière d'un levain dans la pâte de la civilisation.

Ce ne sont que quelques aspects de ces activités philosophiques qui ont été pris en considération. Le premier philosophe mis en évidence, en raison de son rôle de truchement entre la pensée hellénique et le monde romain, c'est Posidonius. Le professeur I. G. Kidd (St Andrews) a traité de sa méthodologie et de l'autosuffi-

sance, pour Posidonius, de la vertu; le professeur Klaus Bringmann (Francfort) l'a présenté comme historien et psychologue.

Epicure et les épicuriens ont fait, eux aussi, l'objet de deux exposés: le professeur Olof Gigon (Berne) a traité de la psychologie du Maître; le professeur Anthony Long (Berkeley), des principes qui régissaient la vie de ses disciples.

Deux exposés également sont consacrés aux stoïciens: celui du professeur Lambros Couloubaritsis (Bruxelles), sur la psychologie de Chrysippe, et celui du professeur Maximilian Forschner (Erlangen), qui montre les prolongements, jusqu'à nos jours, de leur enseignement moral.

On constatera que ces six exposés s'attachent principalement à la psychologie et à l'éthique. C'est le cas, également, de celui de M^me^ Fernanda Decleva Caizzi, professeur à Milan, sur le rôle et l'influence des pyrrhoniens et des philosophes de l'Académie au III^e^ siècle.

La philosophie était-elle alors une approche globale, intellectuelle et spirituelle, de l'homme et du monde? Ou bien était-elle devenue une discipline spécialisée? Ou encore un élément de culture générale? Le professeur Albrecht Dihle (Heidelberg) pose ces questions et en esquisse la solution.

Le professeur Pierre Grimal (Paris), membre de l'Institut, montre enfin quelle a été l'influence des écoles philosophiques sur la genèse de l'idée de monarchie à Rome, à la fin de la République.

Comme chaque année, la Fondation Hardt publie les exposés présentés et les discussions auxquelles ils ont donné lieu. Ce trente-deuxième volume (le premier a paru en 1954) est conçu sur le modèle de ceux qui l'ont précédé. Un soin particulier a été, à nouveau, apporté par M. Bernard Grange à la vérification des références, au contrôle des épreuves et à l'élaboration des index, complément sans lequel un ouvrage collectif n'a qu'une médiocre utilité pour le progrès de la connaissance! Le mérite de la correction des volumes des Entretiens lui revient entièrement.

Imprimer et diffuser de tels ouvrages, et les vendre à un prix abordable pour les bibliothèques publiques et pour les particuliers, ne serait pas concevable sans une aide extérieure, tant sont modestes, comme nous le disions, les ressources propres de la Fondation

Hardt. Une fois de plus, deux entreprises genevoises, Sodeco Saia S.A. et Montres Rolex S.A., ont fait office de mécènes. Et, comme elle l'avait fait en 1977, l'Unesco, par le truchement du Conseil international de la philosophie et des sciences humaines (CIPSH), a accordé un généreux subside de publication; qu'elle veuille bien trouver ici le témoignage de notre reconnaissance pour ce soutien matériel et moral d'importance. Notre gratitude est également acquise au Bureau de la Fédération internationale des Associations d'études classiques (FIEC), qui a proposé l'octroi de ce subside, et à M. Jean d'Ormesson, de l'Académie Française, secrétaire général du CIPSH, qui s'est intéressé personnellement à la publication de ce volume.

TABLE DES MATIÈRES

Page

I. I. G. KIDD

Posidonian Methodology and the Self-Sufficiency of Virtue 1

Discussion 22

II. KLAUS BRINGMANN

Geschichte und Psychologie bei Poseidonios 29

Discussion 60

III. OLOF GIGON

Zur Psychologie Epikurs 67

Discussion 91

IV. LAMBROS COULOUBARITSIS

La psychologie chez Chrysippe 99

Discussion 143

V. FERNANDA DECLEVA CAIZZI

Pirroniani ed Accademici nel III secolo a. C. 147

Discussion 179

VI. Albrecht Dihle

Philosophie — Fachwissenschaft — Allgemeinbildung 185

Discussion 224

VII. Pierre Grimal

Les éléments philosophiques dans l'idée de monarchie à Rome à la fin de la République 233

Discussion 274

VIII. Anthony Long

Pleasure and Social Utility — The Virtues of Being Epicurean 283

Discussion 317

IX. Maximilian Forschner

Das Gute und die Güter. Zur Aktualität der stoischen Ethik 325

Discussion 351

Indices 361

I

I. G. KIDD

POSIDONIAN METHODOLOGY AND THE SELF-SUFFICIENCY OF VIRTUE

It was suggested when these *Entretiens* were first mooted that I should say something about the present state of Posidonian studies and their future direction. Certainly, as to the latter, I would not presume so far; Posidonian studies will go their own sweet way, as they have done in the past, whatever I have to say about them. To be sure, the student of Posidonius now has some modern tools: among much else, two editions of fragments, Theiler's commentary and shortly, I hope, my own which is now nearing completion; and on the historical side one may mention the recent thorough and learned spadework of Jürgen Malitz.[1] But none of this approaches anything like the last word on Posidonius; they are no more than tools for further investigation both of detail and of the larger questions of substance still far from understood or answered; and the tools themselves must be sharpened by

[1] Posidonius, I: *The Fragments*, ed. by L. EDELSTEIN and I. G. KIDD (Cambridge 1972); Poseidonios, *Die Fragmente*, hrsg. von W. THEILER (Berlin 1982); J. MALITZ, *Die Historien des Poseidonios*, Zetemata 79 (München 1983). In addition, of course there has been a great deal of recent work on Stoicism, which is of the greatest importance for Posidonius.

continual critical appraisal. I am reminded of Denys Page's remark on the appearance of Fraenkel's massive three-volume *Agamemnon*: the study of the *Agamemnon* may now begin. I would merely add 'again'.

In fact what impresses me more and more in my own long battle with Posidonius, is the difficulty and complexity of the operation as well as its fascination. I am a little chary of writing in general terms on Posidonius, which I regard still as a dangerous ploy, but I should like to begin with a few preliminary remarks on the problems of methodology with which we are faced, before trying to illustrate this in a particular passage which has important wider consequences.

One obvious problem facing a student of Posidonius is the wide diversity of his interests, which range over the whole range of intellectual enquiries and disciplines in the ancient world, the history of which the unfortunate commentator must himself attempt to master. For example, one can hardly begin to understand Posidonius' new definition of parallel lines in Proclus (F 197 EK) without some knowledge of the mathematical debate on the notorious fifth postulate of Euclid; or appreciate Posidonius' originality in the mapping of India in Pliny (F 212 EK) unless against the background of the common ancient disorientation of that continent; or assess the strange tale of Eudoxus of Cyzicus in Strabo (F 49, lines 146-293 EK) without some acquaintance with the history of the monsoon trade routes; or indeed investigate any question relating to mathematical geography unless one is familiar with the history of hellenistic astronomy. But this is by no means all, for Posidonius' range was not by any means merely a mark of *polymathia*, but an integrated organic whole, where the relationship of the parts to each other and to the whole makes it dangerous to consider one discipline on its own. For this reason, for example, I find it hard to subscribe to

the persistent view that the pompously grandiose conception of history in Diodorus' preface (I 1, 3) can be Posidonius.

But by far the greatest problems of methodology derive from the fragmentary nature of the evidence. It really is necessary to keep reminding oneself of this. Suppose, horrendous idea, that Plato's dialogues had not survived. How would we make out? I am not just thinking of the miserable pickings in the doxographies, or of the evidence of later intelligent and well-read characters like Plutarch and Cicero. But consider trying to reconstruct Plato from Aristotle, who knew him personally, presumably understood him, and was a philosopher of the first rank; which of course is exactly part of the trouble.

Accordingly, I think that the interpretation of fragmentary evidence tends to be far more complex than is sometimes assumed, or to put it another way, that ancient writers (as indeed modern authors) use and employ earlier and contemporary sources in highly diverse and complicated ways. Therefore it would be naive and unsafe to assume that all, or indeed any writers simply reproduce a single source at any given time as if they were impersonal unintelligent tape recorders.[2] We forget the greater amount of material available to them, the different forms of availability, transmission and accessibility (or inaccessibility), above all the continual oral discussion of common topics in learned subjects that was going on, and finally that even the most unoriginal writer, and most of our authors are far from that, transforms his material and adds his own contribution, at the lowest level in presentation and selection, but in most cases remoulded through his own thought.

Because of all this, I treat with considerable caution the method which starts from horizontal linguistic parallel

[2] Compare the remarks of A. E. Douglas, *Cicero*, Greece & Rome, New Surveys in the Classics No. 2 (Oxford 1968), 27 ff.

without regard to context. Apart from the dangers of coincidence and of circularity of argument, it can expand too readily under the assumption mentioned above. A loose analogy occurred in the enquiry into the historical Socrates, where straightforward parallel passages in different authors led to confusion and contradiction. Progress came rather from attempting first to gauge and assess the report and reaction of each author, or in other words to attempt to understand by refocusing the report as seen through the lenses of each individual reporter.

This seems to me to be at least one way ahead in Posidonian studies where there is much yet to be done. So to some extent I stop thinking about a 'fragment' of Posidonius, and rather orientate the problem from the point of view of the reporter. Now this is no light matter, for there are nearly seventy different reporters who name Posidonius, apart from others who probably used him, and each reporter is different. The variation does not merely lie with the obvious differences between the doxographies and the writers of extended and continuous argument like Seneca and Galen. Of the former class, Stobaeus is different from Diogenes; even in Stobaeus, Aetius is different in character from Arius Didymus, and Arius' method and purpose on natural philosophy in Book 1 of the *Eclogae* is different from his excerpt on Stoic ethics in Book 2; while in my view, the so-called 'Diocles fragment' in D. L. VII shows a marked lack of homogeneity in use of sources. Of the latter category, Cicero, Strabo, Seneca, Plutarch, Galen, Diodorus, to name a few, write, think, argue, present and use evidence each in their own way, from their own point of view, related to their own beliefs, reading, education, understanding, purpose and subject in hand. So if one is going to have any hope of understanding the inevitable distortion of reports, one must proceed like Aristotle from the known to the unknown, and first and foremost know

the reporter better than your quarry. Ideally one has to read the whole of Seneca to be armed for a single Senecan 'fragment', because the basic question is: how is Seneca using Posidonius? And that should lead us back to Posidonius himself.

To begin with, one must not assume uniformity even in a single reporter. For example, it has been strongly held that Seneca is in a different position in *Naturales quaestiones* and in *Epist.*, in that in the former Seneca did not know and use Posidonius (i.e. his *Meteorology*) directly, but only through Asclepiodotus. In fact this rests on a false argument of analogy. Asclepiodotus almost certainly wrote an *Epitome* of Posidonius' *Handbook on Tactics*, and at least part of it still survives. Aelian and Arrian both name Posidonius in the credits, but used Asclepiodotus in fact, and so knew Posidonius through him. But although Seneca cites Asclepiodotus five times in *Nat.* it does not follow that he used only Asclepiodotus. In fact he cites Posidonius specifically more often, and at least in one place (F 228 EK), he *supplements* Posidonius with Asclepiodotus, and it seems to me little doubt that this is what happens throughout. So that turns out to be false quarry, but it need not have been.

One elementary point which is often forgotten is that Seneca wrote in Latin and Posidonius in Greek. This can create genuine problems, because the languages do not always match; the greater fluidity of Greek can cause real problems of translation. For example, in *Epist.* 94 and 95, where Seneca is discussing the ethical status of *praecepta*, he translates the generic term παραινετικὸς τόπος as *praeceptiva pars*. But in F 176 EK (*Epist.* 95, 65 ff.) where he presents Posidonius' list of species of this τόπος, such as *suasio*, *consolatio*, *exhortatio* etc. and wants a noun for the species *praecepta*, he coins *praeceptio* with apologies. *Praeceptiva pars* and *praeceptio* have subsequently been confused and caused

distortion in the understanding of these *Letters*.[3] Another instance is the Posidonian classification of arts in *Epist.* 88 (F 90 EK). Posidonius called the top class of arts (i.e. philosophy) τέχναι ἐλεύθεραι, which Seneca translated *artes liberales* pointing out quite fairly and openly that you must not confuse this with the usual reference of *liberales* in Latin to the ἐγκύκλιοι. But some commentators have in fact done so, with painful consequences.[4] The trouble is that Seneca alas, is not above using interlinguistic ambiguity for his own purposes. In a general, very characteristic attack on Stoic syllogistic argument in *Epist.* 83 (F 175 EK), he slams Posidonius' defence of Zeno's syllogism that the philosopher will not be drunk. Posidonius mildly pointed out the ambiguity between being drunk and being a drunkard. Seneca says caustically that there is no linguistic ambiguity. There is not in Latin, where a distinction is made between *ebrius* and *ebriosus*; but there could be confusion in Greek.

But of course the main problem in dealing with a continuous text like Seneca, is concerned with what part a Posidonian allusion plays in the argument, and in particular, with how far it extends. Seneca can be quite explicit and with explicit criticism, as he is on Posidonius' theory of the rainbow (F 134 EK). But in another place (F 132 EK) he omits to acknowledge by name Posidonius' theory of comets, and pins him out of context on comets as portents (from the *History*), throwing the balance of evidence completely out. Naturally, you find examples (F 105 EK) where Seneca cites Posidonius in brief rhetorical support out of context for a purely Senecan position, in this case on

[3] I. G. KIDD, "Moral Actions and Rules in Stoic Ethics", in *The Stoics*, ed. by J. M. RIST (Berkeley 1978), 247 ff.

[4] I. G. KIDD, "Philosophy and Science in Posidonius", in *A & A* 24 (1978), 7 ff.

chance or luck. An amusing and notorious example is *Epist.* 92 (F 184 EK), which Reinhardt used in large meaty chunks as the main evidence for Posidonius on virtue and the happy life. I am now pretty certain that the Posidonian contribution is an aside of four words, because the nub of the argument, the axis on which the argument is organised is a quotation from Vergil's *Aeneid*, which could not have come from Posidonius. But in another *Letter* (88, F 90 EK), it can be shown that Seneca uses Posidonius in a sustained argument in part of it, within his own Senecan framework. There are other cases (e.g. F 121 EK on parhelion or mock sun) where we simply have to admit that the evidence is insufficient to say how far Seneca follows Posidonius. One may always expect a *mélange*, but always the control is Seneca. In Aristippus' immortal phrase about the beautiful Lais: I have Lais, not she me.

From this general background, I now want to concentrate on a particular passage, Seneca *Epist.* 87, 31-40 (F 170 EK) and on a particular issue, which is itself of considerable importance, highly controversial yet very typical, indeed central to hellenistic ethics, namely the relationship of external and physical goods to happiness and to the end and goal for man.

Very briefly: in the whole history of Greek moral philosophy a central issue, naturally, was what is the end, aim, criterion of our actions and behaviour, or what was the content or definition of happiness (εὐδαιμονία). From Socrates on (apart from the Epicureans, who thought it lay in some form of pleasure, and Sceptics who were not going to commit themselves) there was a certain agreement that our end lay in moral excellence (ἀρετή), moral right and wrong. The Academics and Peripatetics added, however, that virtue (if I may use the convenient but inadequate label), although by far and away the chief ingredient, was

insufficient for happiness, which was only completed and perfected by those physical and external goods like health and wealth, which related to other aspects of our human condition. The Stoics said no. The only thing that mattered for happiness was virtue, the moral intelligence of what was the right thing to do. These other so-called 'goods', and the Stoics refused to call them 'goods' at all, were only the material or content of virtue, and could be used for good or evil, but in comparison with virtue itself, they were indifferent. However, they were not without value, and the Stoics had a whole sub-department of ethics devoted to a value system among these moral 'indifferents', where health and wealth were given precedence (προηγμένα), promoted, preferred to others in the class. But such value was only relative in comparison with virtue which was the only thing assigned absolute value as far as happiness was concerned. Virtue, in other words, was different *in kind* from the others, and the only good. And this became the distinguishing stamp of Stoicism.

But Diogenes Laertius in his report on the Stoics says (a) that Posidonius, who was not only a Stoic, but the chief Stoic of his time, placed health and wealth in the category of goods (F 171 EK), and (b) that he said that virtue was not sufficient for happiness (F 173 EK). If true this would be historically fascinating, because it is certainly the case that this is one of the main areas in which Stoics, particularly in the 2nd and 1st centuries B.C. were subjected to sharp criticism, under the impact of which it might be thought that they were driven to modify their views. Moreover, it is agreed that Posidonius devised a new analysis of moral psychology against Chrysippus, in which he recognized the natural goals of irrational aspects of the mind. Accordingly almost all Posidonian commentators have found plausibility in Diogenes' statements, and have

supported to a greater or lesser extent some unorthodox mitigation on his part of the central Stoic position.[5]

I have to say, however, that I find Diogenes incredible, for three categories of reason. First, philosophically, because Diogenes' claim would subvert fundamentally the whole Stoic philosophical system. Second, historically, because the evidence shows that although Stoics of this period rephrased, presented differently or even reanalysed the main positions on which they were attacked, they did not withdraw from the fundamental tenets; and this is assumed in general statements by Cicero and others. Lastly, in the particular case of Posidonius, the suggestion runs counter to all other evidence, especially in Galen's extended presentation of Posidonian ethics, but most crucially of all in Seneca's *Epist.* 87, where we have the benefit of complete context of argument. For this reason, Seneca's *Letter* deserves more detailed analysis than it has yet received.

What we must not do is start at § 31, where Posidonius' name is first mentioned. What is going on at this point in the *Letter*? From the beginning of the *Letter* Seneca was arguing that wealthy trappings are superfluous. Simple necessities are all that are needed. Wealthy possessions are *impedimenta*. Virtue is sufficient for the happy life (11). From § 12 a succession of rather boring and ineffectual Stoic syllogisms are offered to prove that riches are not a 'good'. Then at § 28 the following syllogism is given: that which, in desiring to attain it, involves us in many evils is

[5] K. REINHARDT, *Poseidonios* (München 1921), 336-342; L. EDELSTEIN, in *AJPh* 57 (1936), 308 f.; M. POHLENZ, *Die Stoa* II (Göttingen 1949), 120; M. van STRAATEN, *Panétius* (Amsterdam 1946), 154 ff.; M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée* (Paris 1964), 364; 480 ff.; J. M. RIST, *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969), 8 ff.; A. DIHLE, "Posidonius' System of Moral Philosophy", in *JHS* 93 (1973), 51 n. 6; M. T. GRIFFIN, *Seneca. A Philosopher in Politics* (Oxford 1976), 296 n. 5; F. H. SANDBACH, *The Stoics* (London 1975), 127; W. THEILER (Hrsg.), Poseidonios, *Die Fragmente*, II 383.

not a good. In desiring to attain riches, we become involved in many evils. Therefore riches are not a good.

Now at this point, half way through § 28, Seneca brings in his alter ego, his own anonymous 'objector' (*inquit*), which is a common feature of his style, useful in rhetorical argument with himself. The objector offers two difficulties with the above syllogism: (a) (28) *unam*: but in desiring to attain virtue, we become involved in many evils, and so on that line of reasoning virtue would not be a good either; (b) (29) *altera*: anyway, if it is through wealth that we become involved in many evils, wealth is not only not a good, but is positively an evil. And yet Stoics maintain merely that it is not a good. Moreover, Stoics are accused by the 'objector' of granting that wealth is of some use—*inter commoda illas numeratis*; but wealth cannot even be an advantage, if it is through riches that we suffer *incommoda*. I shall return to this reference to *commoda* later.

Well, Seneca cannot take his own objections lying down, so he offers an interim counter-objection to these objections (30) from *quidam*, i.e. some Stoics, presumably: it is wrong to assign disadvantage (*incommoda*) to wealth. Wealth harms no one; it is man's own folly or another's wickedness that harms him. It is not the sword that slays. Wealth does not harm just because you are harmed on account of wealth. But Seneca is not satisfied with this, because at this point (31) he brings in Posidonius with a better answer (*melius*).

At this point, it might be helpful if I sketched the apparent bare spinal development of argument in the supposedly Posidonian sections (31-40).

(31-32): Posidonius' better answer to how wealth may be said to be a cause of evil is given in terms of a logical distinction of causes. Wealth is distinguished from 'goods' in this area.

(33-34): Seneca's rhetorical objector (*inquit*) suggests that wealth then is an evil, which is countered.
(35): A syllogism is specifically assigned to Posidonius which produces the conclusion that wealth, health and the like are not goods.
(36-37): Seneca's objector suggests that on this reasoning they are not even 'advantages' (*commoda*). This is countered.
(38-40): Posidonius reports a refutation by Antipater of a fallacious Peripatetic syllogism that wealth is not a good. Seneca comments.

At first sight this looks like a continuous argument. But one must remember that we have three elements here: Posidonius, Seneca, and his tame objector. So, whose argument is it? The rhetorical objector must come from Seneca, of course, and cannot therefore be Posidonius. But the arguments which specifically counter the 'objections' may either come from Seneca, or they may be based on Posidonius. I can prove that the latter happens elsewhere in Seneca, but it need not be so. Each section must be examined on its own and in relation to the whole.

What is Posidonius' answer a better answer to? Surely objection (b) of § 29, that if we become involved in many evils through wealth, wealth is not only not a good, but positively an evil. He argues that riches are a cause of evil, but not because they themselves do anything, but because they rouse men to do evil. In logical terms this is a distinction between *causa efficiens*, which necessarily harms straight off, and *causa praecedens*, an antecedent cause. As the latter, riches may swell the temper, beget pride, arouse envy and so derange the mind that a reputation for having money, even when it is going to harm us, delights us. But the implication is that since wealth is not a *causa efficiens*, i.e. a necessary principal and self-sufficient cause, it is not *the* cause of evil, and so is not itself an evil. And so the

objection is answered directly. Now I labour this point, because it has been inferred from this argument that for Posidonius wealth was an evil. This is clearly false, against both the sense of the argument, and above all the context. Actually this is the one paragraph where I feel fairly sure of myself. There may be some Senecan colouring and terminology in this passage, but the argument could hardly be more characteristic or in tune with our other evidence for Posidonius. He not only had a reputation as αἰτιολογικός (T 85 EK) and an interest in the classification of causes (F 190 EK), but there is extensive evidence in Galen that he applied a methodology of cause to ethical problems, and particularly to the central problem for him of πάθη (F 34 EK) and to the problem of evil (F 169 EK; F 35 EK). Seneca himself tells us elsewhere (F 176 EK) that it was Posidonius who insisted on a category called *aetiologia* in admonitory or precept ethics. The outcome is Posidonian too. Galen (F 169 EK) is quite explicit in making Posidonius deny that evil can arise outside us. The root is in ourselves, in our own mental powers or faculties. The names of the causes may be Posidonian too, because the labels are different from other Stoic technical terms for causes.[6] So far, so good.

But let us move to § 32 where the argument shifts to contrast the *effect* of goods with that of wealth. Goods should be free of blame; unmixed, they do not corrupt nor disturb or seduce the mind. It is true that they elate and expand the spirit, but *sine tumore*. Goods produce *fiducia* and *magnitudo animi*; wealth produces *audacia* and *insolentia*. Is this Posidonius or Seneca? Well, the area of discussion is still right—function within cause and effect. Also the terms *extollunt* and *dilatant* recall the Stoic technical terms ἔπαρσις and διάχυσις, which Posidonius also used (F 152 EK;

[6] Cf. e.g. Cic. *De fato* 40-41.

F 34 EK) and the distinction *sine tumore* may mark the difference between ἄλογος ἔπαρσις (πάθος) and λογικαί, i.e. εὐπάθειαι (such as the wise man experiences). But there are disturbing factors. In the first place the terms of result, *fiducia* etc., look Senecan not Posidonian; but worse still, while the general conclusion would be that wealth is not a good, the contrast between the two is pushed further by implying that wealth corrupts (*corrumpunt*), which is definitely not Posidonius' theory of διαστροφή (F 169 EK). Indeed the contrast between *bona* and *divitiae* is pushing the argument back to the thesis that wealth is an evil, which is in sharp contrast to the argument in § 31. I want to suggest that § 32 is Seneca, and its purpose is to answer objection (a) of § 28, i.e. desiring to obtain virtue, we become involved in many evils, and so on that line of reasoning virtue would not be a good either. So my working hypothesis now is that Posidonius was brought in to answer objection (b), while Seneca, following Posidonius' lead, deals with objection (a).

My suspicions seem to be confirmed by §§ 33-34, where the irrepressible objector chips in with "By that way of arguing, wealth is actually an evil, not only not a good". But *isto modo* can only refer to § 32, and has to be countered by reiterating the argument of § 31. Seneca has as it were to pull himself back in line with Posidonius. But you have to watch him like a hawk, for again he twists slightly out of position. The antecedent cause not only rouses but drags on (*adtrahentem*) the mind. Now Posidonius actually coined the phrase ἡ παθητικὴ ὁλκή (F 169, line 80 EK), but the emotional pull was not explained by *speciem boni veri similem* (§ 33); that was Chrysippus' theory which Posidonius attacked by demanding to know what made the image (φαντασία) persuasive (*credibilem*) (F 164 EK), and answered his question in terms of δυνάμεις of the mind (F 169, lines 66 ff. EK). And when the objector continues (§ 34): but

virtue too incorporates an antecedent cause leading to envy (which clearly relates to objection (a) of § 28 again), Seneca's reply is confused from the Posidonian point of view: (a) it does not have this cause of itself, but virtue is a *causa efficiens* and so, of itself, can only produce good (which is Posidonian but also looks to § 32), and (b) the power of its image of truth is overwhelming, which reverts to Seneca and Chrysippus, as I argued above. So the objector interlude here adheres closely to § 32, and pulls together §§ 31-32 as a combined answer to the earlier double objection (a) (b) of §§ 28-29. It all develops from the Posidonian base of § 31, but the only part we can take as genuine Posidonius is the argument from causes that wealth is not an evil.

If Seneca has been ploughing his own furrow with Posidonius' work horses, and wants to return to him, it makes sense now to reiterate his name, as he does. He appears to quote him (35): Posidonius says that we should syllogise (*interrogandum*) like this. Things which do not give to the mind *magnitudo*, *fiducia*, *securitas* are not goods. Wealth, good health and the like produce none of these; therefore they are not 'goods'. This sounds positive enough, but it is where the short hairs on the back of my neck begin to rise. If I am offered a Latin quotation of Posidonius, I assume that I should be able to translate it back into Posidonian Greek. But what is the Greek for *fiducia*? I am astonished that no one has ever thought of asking this question. You can of course translate practically anything into Greek, which is a noble and subtle language, provided that is that you know exactly what you mean. But we are talking about technical terms, and which came first. *Magnitudo animi* is μεγαλοψυχία, which is a Stoic sub-virtue.[7] *Securitas* in Seneca is the opposite of *sollicitudo*, freedom

[7] D. L. VII 92-93; 128.

from cares or πάθη;[8] Cicero uses it to translate either ἀταραξία (*Nat. deor.* I 53) or εὐθυμία (*Fin.* V 23). *Fiducia* in Seneca is not far from *constantia*: unshaken confidence, assurance, even boldness, and I suppose could have relations with θαρραλεότης, which is in the same Stoic sub-class as μεγαλοψυχία;[9] and Cicero can use *constantia* for εὐπάθεια (*Tusc.* IV 14). Now none of these terms survives in Posidonian ethics, which admittedly is a dangerous argument in a fragmentary tradition. But also they have, especially *fiducia*, a powerful Roman stink. So this is where it was necessary to read large swatches of Seneca, and what emerged was that for Seneca the three terms form again and again in the *Letters* and *Moral Essays* a kind of holy trinity, that comprise the content of the *beata vita*.[10] Does this destroy the Posidonian evidence? I don't think so. I suggest that Seneca imported his own terms into the framework of a Posidonian syllogism. But worse is to come. Seneca says that Posidonius went on to intensify (*intendit*) his syllogism: what gives not *magnitudo animi* etc., but on the contrary *insolentia* etc. are evils. But we are driven to these things by chance things (*a fortuitis*); therefore they are not goods. Now we may ignore the problem of terms (*fortuita* is a Senecan term for external and physical goods), but the form of the syllogism this time is weird. The major premise leads us to expect that the conclusion will be, X is an evil. But the conclusion is that *fortuita* are not 'goods'. And indeed if the subject is still health, wealth etc., and this is after all an extension of the first syllogism, the conclusion must be that they are not goods, but not evils either. Seneca must be telescoping, and in his own

[8] Sen. *Epist.* 24, 1-2.

[9] *SVF* III 269; 264.

[10] E.g. *Epist.* 92, 3; 44, 7; *Const. sap.* 10, 3; 13, 5. Compare I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969), 126 ff.

terms again (*fortuita*). But our evidence is still that Posidonius argued syllogistically that wealth classified with health was not a 'good'.

In § 35 Seneca had managed to twist the argument again to imply that if wealth is not a good, yet it incites to evil (although not itself an evil). So the ever-handy objector is brought in to clarify (36): by that line of reasoning, these things (i.e. wealth too) will not even be 'advantages' (*commoda*). This is answered (36/7) by distinguishing *commodum* and *bonum*. 'Advantage' is what has a preponderance of usefulness over distress; 'good' should be pure and totally free from harm. So what has a greater proportion of benefit is not a good; good is what benefits and nothing else. Also *commoda* are applied to animals, *imperfecti homines* (προκόπτοντες) and *stulti* (φαῦλοι); *bonum* applies to the σοφός only.

Does Seneca have a Stoic technical term in mind in *commodum*? One has to be careful, because different Latin writers use different terms in translation. Cicero, for example, in *Fin.* III 69 uses *commodum* to translate εὐχρήστημα ('advantage' distinguished from 'benefit', ὠφέλημα, which belongs only to 'goods'), which he says belongs to the class of *praeposita*, which is his technical term for προηγμένα. But it can be shown that Seneca used the term *commodum* precisely for προηγμένον itself. G. Kilb amassed the evidence in 1939,[11] but he missed the clinching example (*Epist.* 74, 17), where Seneca equates *commodum* with *productum*. Therefore the argument places wealth and health firmly and explicitly in the category of προηγμένα, as having a preponderance of benefit, within the class of indifferents. As such it is still radically distinguished from 'good' both in its effect and in its application. And this is orthodox Stoicism.

[11] G. Kilb, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum* (Freiburg 1939).

Is the *commodum* argument Seneca or Posidonius or both? Again the sequence of thought is curious. Our objector, repeating again *eadem ratione ne commodum quidem erunt* ("on this reasoning they will not even be an advantage") of § 29, demands at this point to know why wealth and the like should not be regarded as *incommoda* (ἀποπροηγμένα). But the answer, by concentrating exclusively on the difference between *commodum* and *bonum*, ignores *incommoda* and explains how wealth can be *commodum* although not a *bonum*. Apart from the mismatch of the argument, from the Senecan side it comes as something of a surprise that he now suddenly classifies wealth as προηγμένον after all his stress on the negative side of the corrupting dangers of wealth. In fact this ambivalent attitude to wealth is very characteristic of Seneca, abundantly common in his writing.[12] Posidonius, on the other hand, proved that wealth is not an evil, nor a good. He paired it with health; as goals of our irrational δυνάμεις such factors operate in animals as well as in morally imperfect humans (F 150-160 EK), and have relative value (F 161 EK). The evidence fits exactly. Also Posidonius was brought in to answer objection (b) of § 29, which included the problem of *commoda*. I am now suggesting that if the Senecan fat, cosmetics and distortions are removed, the spine of Posidonius' argument emerges: wealth is not κακόν (the argument of causes); wealth, health and the like are not ἀγαθά (they do not cause ἀγαθά); such things are προηγμένα, of relative value. If this is Posidonius' position, it is completely orthodox.

Before attempting a final judgement we must untangle the somewhat mystifying appendix of §§ 38-40, about which much unconsciously hilarious comment has been written. Seneca presents us with a herculean knot. Herculean knots were a popular feature, as the reef knot, in

[12] M. T. GRIFFIN, *Seneca*, 295.

hellenistic jewellery, where it had amuletic associations.[13] So we have a magical knot difficult to unloosen, but I think that Seneca is being sarcastic. Posidonius said that Antipater refuted the following syllogism: good does not arise from evil; riches result from many cases of poverty; therefore riches are not a good. Edelstein [14] and others have thought that Posidonius was expressing approval of Antipater's refutation of the conclusion, and that therefore he held that riches *are* a good. I am afraid that this is nonsense because it ignores context. The syllogism was not a Stoic syllogism; it was fabricated (*fingunt*) by Peripatetics who also *solvunt* it, i.e. loosen or prove it wrong. It is the Peripatetics who hold that wealth is a good, and here are making up and aping a Stoic syllogism in order to counter it. Such 'counter' syllogisms were common in inter-School debate.[15] Antipater was not denying the conclusion, but trying to wreck the minor premiss. Seneca gets sidetracked into criticising Antipater on detail and showing off his Greek, and then using this for a general attack on the verbal sophistry which he thought was unfortunately characteristic of ethical arguments in the Schools of the time.[16] It has nothing to do with the previous Posidonian argument, and only confirms that Posidonius approved of Antipater's destruction of a Peripatetic attack on the Stoic dogma that wealth was *not* a good.

My analysis of the complex nature of the Senecan report, or so-called 'fragment', despite its many puzzles, leads me to think that on the crucial subject of the self-sufficiency of virtue, Posidonius remained an orthodox Stoic. For him, the moral status of wealth in relation to

[13] R. A. HIGGINS, *Greek and Roman Jewellery* (London ²1980), 154; cf. e.g. Plate 46.

[14] *AJPh* 57 (1936), 309.

[15] Sen. *Epist.* 87, 38; cf. *Epist.* 82, 9 f.

[16] Sen. *Epist.* 82, 19-20; 87, 41.

virtue was no different from Chrysippus and standard Stoicism. And this is entirely in tune with the evidence from Galen, indeed with all the evidence except Diogenes. But within this orthodox framework, there are plenty of signs of individuality and innovation, a situation which seems to me to be typical of Posidonius in general.

What is new and distinctively Posidonian is the approach and method of argument (as Seneca implies), namely an analysis of cause applied to the problem of wealth in the psychology of action. This immediately gives a reorientation for the moral evaluation of wealth. For the older Stoa the evaluation of wealth was based on worth (ἀξία) related to 'the things according to nature', which derive from our initial natural human characteristics later superseded by rational adulthood. For Posidonius it was linked also to its effect and function in moral psychology. It is thus tied to the problem of the explanation of the emotions (πάθη and εὐπάθειαι), which, as Posidonius said at the beginning of Περὶ παθῶν, was the starting point for him of all ethical problems (F 30; 150 EK). Again and again in the extended evidence in Galen's *De Placitis*, Posidonius criticises Chrysippus for not asking, and anyway even if he were asked, for being unable to answer through his psychology, what is the real cause or explanation of mental disturbance and immoral decision (e.g. F 34; 157; 163-167; 169 EK). Chrysippus said that it came from outside, Posidonius that the root lay within our own mental structure (F 169 EK). So wealth cannot be a real cause of distorting emotion. So it may be that the 'causes' argument was also part of an argument against Chrysippus in internal discussion within the School. Nevertheless, wealth could be a factor as an antecedent cause, and we can trace the pattern of this in Posidonian thinking from Galen. For as an antecedent cause it can provoke false beliefs, which, if the rational aspect of the mind is in a weak state, an irrational

power (ἄλογος δύναμις) in us could develop an 'overreaching impulse' (πλεονάζουσα ὁρμή), which by its 'emotional pull' (παθητικὴ ὁλκή), can demand an assent to an evil action (F 169, lines 78-84 EK). On the other hand, external and physical advantages are natural goals of the irrational aspects of our mind for which we have a natural affinity (οἰκείωσις). Such things are οἰκεῖα φύσει (F 160 EK); but they are not goods, because they are always subject and relative to the absolute authority of moral reason; they are not ἁπλῶς οἰκεῖα (F 161 EK). In his *History*, which I believe was for Posidonius the descriptive canvas of human behaviour which supplied material for the explanations of moral philosophy, Posidonius opposed Plato and Lycurgus in their desire to banish gold from their cities. The behaviour of certain Celtic tribes showed, he said, that it was not gold itself, but their own character which governed their actions (F 240 EK). If we overreach ourselves and take a bribe, or embezzle what is entrusted to us, it is precisely because we do not understand the relative value of money. It is no use blaming money itself for our moral mistake, or society or other people or environment, although all these may be relative factors as antecedent causes. Now there is no doubt that Posidonius was interested in and addressed himself to all forms of causation both in the natural philosophy of physical cosmology and in the microcosm of human behaviour. He was not content to let the matter rest with the fundamental general explanations of the Stoic principles, which he considered an incomplete picture of actuality, but was concerned to investigate if he could the whole chain of causation and explanation, including antecedent causes. Hence his interest in environment and φυσιογνωμονία (F 169, lines 84 ff. EK) as an antecedent factor, illustrated both in his ethical works and in the Περὶ ὠκεανοῦ. So in his preoccupation with πάθη as a key topic in moral philosophy, he was bound to consider the role of wealth and

luxury, illustrated so abundantly as fact in his *History*, in the ethical analysis of his moral psychology. And so a superficial reading could overstress the relative value placed on such a factor. But, as in more common Stoic parlance, external and physical 'goods' are κατὰ φύσιν and have relative value or disvalue, yet are moral 'indifferents' in relation to virtue and no more than its ὕλη or content, so in Posidonian aetiology, antecedent causes are οἰκεῖα, and so part of our human situation, but they are not principal or perfect causes. Only virtue (or vice) is the *causa efficiens*. For Posidonius, that which was responsible for such disturbance of our moral balance or ὁμολογία is our own moral intelligence and understanding, and nothing else, and each of us in the end is solely responsible for that.

DISCUSSION

M. Long: Perhaps I might begin discussion by taking you up on Seneca, *Epist.* 87, 35. I fully share your uncertainty about what Greek term, if any, underlies *fiducia*, and I am impressed by your observation concerning Seneca's liking for the triad, *magnitudo animi*, *fiducia*, *securitas*. However, the Posidonian tenor of these terms is confirmed, I think, by the fact that they are plainly the contraries of *insolentia*, *tumor*, *arrogantia* in the 'intensified' syllogism which follows. The latter set of terms evidently refers to πάθη, which, as you rightly emphasized, were Posidonius' particular interest in ethics. It is tempting, then, to take *magnitudo animi*, *fiducia* and *securitas* as 'good states of mind', which the later doxographical tradition called εὐπάθειαι. To be sure, they do not correspond exactly to the standard trio, χαρά, βούλησις, εὐλάβεια; but εὐθυμία, which you suggested as a possible Greek original for *securitas* is listed as a species of χαρά in Andronicus' classification (*SVF* III 432). From the absence of the term εὐπάθεια in Stobaeus' doxography of Stoic ethics we can perhaps infer that the precise demarcation of these 'good states of mind' was a late entry into Stoicism. Be that as it may, there seems no reason to doubt that Posidonius himself would have acknowledged the existence of 'good states of mind', antithetical to the πάθη which are the product of κακά.

M. Kidd: I think that this is a valuable suggestion for the original content of Posidonius' syllogism, and may well be right. I would still wish to argue, because of the peculiar Senecan trinity of *magnitudo animi*, *fiducia* and *securitas*, that we should not be looking here for a straight translation of Posidonian terms, but rather accept that Seneca substituted his own. But the Posidonian syllogism may well have been in the terms you suggest.

M. Dihle: May I ask a question with regard to § 31? You were saying that the terminology in which the distinction of the two causes is

introduced has got a Posidonian flair. Could you explain this observation in more detail? For neither the distinction between αἰτία προκατάρχουσα and αἰτία αὐτοτελής is typical of Posidonius nor is its application to moral questions, as can be seen from the well-known Stoic simile of the cylinder.

M. Long: You said, I think, that Posidonius' originality was particularly evident in his method of analysing the causes of moral weakness (e.g. the distinction between *causa efficiens* and *praecedens* in Seneca, *Epist.* 87, 31), and you seemed to endorse his criticism of Chrysippus for explaining the origin of moral weakness solely by reference to external causes. But how original is Posidonius here, and is his criticism justified? Chrysippus himself based his concept of moral responsibility upon the distinction between 'antecedent' (external) and 'principal' (internal) causes, identifying the latter with the mind or character of the agent. Moreover, in Aulus Gellius' seemingly excellent evidence for his position (*SVF* II 100), which uses this distinction between causes, Chrysippus treats the wrong-doing of *mala ingenia* as a 'fated' consequence, not of external causes, but of the way these *ingenia* are fashioned 'by nature'.

M. Kidd: May I answer the questions of Professors Dihle and Long together? In my remarks on § 31 I was speaking of individuality of nomenclature only. The terms used by Seneca seem to be different labels from those generally used, for example by Cicero in *De fato* 40-41. Of course I agree that the distinction between principal internal cause and antecedent external cause was already made by Chrysippus and common Stoic analysis, and I do not think that Posidonius would have differed from the Chrysippean account in Aulus Gellius. But in the older Stoa this analysis seems to have been principally directed to the problem of fate and free will. When I talked at the end of my paper about a distinctive Posidonian approach I meant that while the older Stoa tended to argue about external 'goods' in terms of ἀξία, Posidonius seems to have been the first to apply, in tandem with his new psychology, the argument of causes in his analysis of the effect and valuation of external 'goods' in the psychology of action.

M. Flashar: Wie steht es mit Diogenes Laertius VII 103 (= F 171 EK)? Wenn seine Berufung auf Poseidonios nicht das Richtige trifft, wie ist das Zeugnis zu erklären? Hatte Diogenes unglaubwürdige Quellen? Ist peripatetischer Einfluss im Spiel?

M. Kidd: If my paper is right, this is an important question. Either we must believe Seneca or Diogenes. Seneca, where we have the benefit of context and argumentation must be preferred to isolated statements in Diogenes. So, if my arguments convince, Diogenes must be wrong. This seems to me far from inconceivable. As I mentioned, the so-called Diocles 'fragment' on Stoic philosophy in D. L. VII is very uneven in its report on sources. In the section on cosmos, Posidonius is the most important source quoted, even for the standard Stoic account. In meteorology the case is surprisingly different, where Posidonius is important but not dominant. In the ethical section Posidonius fades to insignificance; here the source certainly does not come however indirectly from Posidonius, and therefore misrepresentation may occur. But to explain misrepresentation, we are now in the realm of conjecture. I can briefly offer three different possibilities; no doubt you can contribute more!

1. Misunderstanding over the use of a term could arise. For example, Stoics sometimes used ἀγαθόν loosely or untechnically, no doubt in argument with opponents; so Chrysippus, in Plut. *De Stoic. repugn.* 30, 1048 A.

2. There could arise misunderstanding or distortion of a Stoic argument, or from the implications of opponents. Confusion or distortion of the Stoic classification of ἀξία (D. L. VII 105) may have bolstered the anti-Stoic argument in Alex. Aphr. *De an.* p. 163, 4 Bruns (=*SVF* III 192) to the effect that δῆλον ὡς χρείαν ὁ σοφὸς ἕξει τούτων (i.e. προηγμένων). Similarly, debate and confusion could arise over the classification of προηγμένα (D. L. VII 107), as to whether one should be preferred for its own sake, or for the sake of something else; cf. Cicero, *Fin.* III 57 on *bona fama* (εὐδοξία).

3. Posidonius' new psychology could have led to misunderstanding. In particular his statement that the goals of the irrational δυνάμεις of soul

were οἰκεῖα φύσει could have been seized on without regard for the crucial addition that they were ἁπλῶς οἰκεῖα.

M. Dihle: I cannot offer an additional explanation but supplement your last one. As we know from Strabo, Posidonius was denigrated within his own school for having peripatetic inclinations. Perhaps Posidonius' doctrine that the objectives of irrational striving are οἰκεῖα was misrepresented as identification of Stoic προηγμένα with Peripatetic (non-moral) ἀγαθά.

M. Kidd: Strabo's ascription to Posidonius of τὸ 'Αριστοτελίζον (T 85 EK) was in relation to aetiology not ethics, but the possibility of Peripatetic confusion is very real, as Cicero makes clear to us.

M. Gigon: Es ist nicht leicht, D. L. VII 103 und VII 127-8 wegzuschaffen. D. L. VII 103 ist vielleicht nur eine grobe Zusammenfassung von VII 127-128. Doch dieser Text steht einerseits in fester Verbindung mit D. L. III 78, V 30 und VI 11 (Problem der αὐτάρκεια) andererseits in deutlicher Beziehung zu aristotelischen Thesen (χορηγία, χρεία), muss also als poseidonisch anerkannt werden. Weiterhin halte ich Seneca *Epist.* 87, 35 mit den zwei Syllogismen, die sorgfältig voneinander unterschieden werden, für eine recht genaue Umsetzung eines Textes des Poseidonios (sonderbar bleibt der leicht epikurisierende Charakter von *fiducia* und *securitas*. Sollte Poseidonios hier demokritische Termina gegen Epikur ausgespielt haben?).

Aristotelisierend ist auch Seneca *Epist.* 87, 37: die Reihe von ζῷα und ἀτελεῖς ἄνθρωποι (= παῖδες) ist aristotelisch, ebenso die Formel *a maiore sui parte*, die an Cic. *Fin.* V 91-92 erinnert.

M. Kidd: Philosophically, I think that D. L. VII 103 and 127-128 must stand (or fall) together. But I agree that 127-128 has peculiarly suspicious features. Χορηγία is certainly an Aristotelian term and does not seem to have been used in Stoic sources; χρεία has the same ambience, and appears significantly in the passage from Alexander which I already mentioned. This increases the likelihood of a Peripatetic origin

for this confusion, but may still be combined with one of my suggestions.

I am not persuaded, for the reasons given in my paper, that the syllogisms in § 35 are exact translations. I cannot believe that in this context and with this author, *fiducia* and *securitas* reflect Epicurean tones. The recurrence of the triad in Seneca's works convinces me that the words are Seneca's.

The sequence in § 37 of *animalia*, *imperfecti homines* (in the sense of children) and *stulti* seems to me Posidonian. He was much interested in animals (F 33; 165, line 149; 166, lines 11-17 EK) and in children (F 159; 169 EK).

M. Dihle: Do you think that Seneca's *imperfecti homines* are the προκόπτοντες? I'd rather think of the ἀτέλειοι, children, for instance, who are not yet fully equipped with mental force. Thus the sequence *animalia* - *imperfecti* - *stulti* would make sense.

M. Kidd: I am grateful for this suggestion. It had not occurred to me, and I think that it may well be right.

M. Long: In regard to Diogenes Laertius VII 128, it is easy to see how *even orthodox* Stoics could be described as denying the 'self-sufficiency' of ἀρετή. Chrysippus has insisted against Aristo that virtue cannot function without the availability of προηγμένα for it to 'select', and a preponderance of ἀποπροηγμένα was the official ground for the wise men's 'well-reasoned' suicide.

M. Kidd: Yes, this is possible, but I am not sure to what extent if any the earlier debate between Chrysippus and Aristo was still at a later period a live issue within the School.

M. Dihle: The use of the word χρεία is ambiguous throughout the history of Hellenistic philosophy. Perhaps Diogenes (=Posidon. F 173 EK) simply misunderstood χρεία which denoted 'use' in his source—which would fit in with traditional Stoic doctrine in the given context—as meaning 'need'.

M. Kidd: An interesting suggestion. I think that the ambiguity of χρεία could be involved either unconsciously or deliberately in misrepresentation.

M. Flashar: Ich möchte noch einmal nach dem Verhältnis Ihrer Fragmentensammlung zu derjenigen von Theiler fragen. Theilers Fragmentensammlung ist um etwa 25% umfangreicher als die Ihre, weil er auch Texte aufnimmt, die in der Überlieferung nicht explizit mit dem Namen des Poseidonios verbunden sind. Es handelt sich dabei teilweise um ganz wichtige Texte, die in der Poseidoniosforschung eine grosse Rolle spielen. Was machen Sie mit dem Material? Es war ja eine wohlerwogene, methodische Maxime, in Ihre Edition nur die namentlich bezeugten Fragmente aufzunehmen, aber für die Rekonstruktion eines Poseidoniosbildes kann man ja von dem anderen Material nicht generell absehen.

M. Bringmann: Sie haben in sehr überzeugender Weise gezeigt, wie Seneca Poseidonios in einer Argumentationskette benutzt, die seine eigene, und nicht die des Poseidonios ist. Die Argumentationskette Senecas haben Sie von § 31 bis § 40 in Ihre Fragmentsammlung (F 170) aufgenommen. Mit Sicherheit können aber nur § 31 und, mit gewissen Anstrichen, § 35 für Poseidonios in Anspruch genommen werden. Meine Frage geht nun dahin: Was soll man als 'Fragment' abdrucken? Den Text, dessen poseidonische Herkunft gesichert ist? Oder den gesamten Kontext, auch wenn er nicht Poseidonios, sondern dem 'Berichterstatter', in diesem Falle Seneca, zuzuweisen ist?

M^me Decleva Caizzi: Pare anche a me, come osservava il professore Bringmann, che l'esempio da Lei scelto, e cioè l'interpretazione della *Lettera* 87 die Seneca, mostra che il taglio della citazione offerta nella Sua edizione (F 170) potrebbe forse essere oggi modificato.

Più in generale, vorrei chiederLe se, dopo aver lavorato alla stesura del commento ai frammenti, riterrebbe opportuno apportare qualche modifica all'edizione Edelstein-Kidd.

Secondariamente: sono del tutto d'accordo con il criterio ivi adottato nella selezione dei frammenti, e cioè la presenza del nome: ma poichè è ovvio che esso non ha valore assoluto, ma di necessario punto di partenza, mi interesserebbe sapere se, nel commento, Lei ha utilizzato alcuni dei testi che compaiono nella raccolta di Theiler, o eventualmente altri, dove Poseidonio non sia espressamente citato.

M. Kidd: May I answer Professors Flashar, Bringmann and Decleva Caizzi together?

I am well aware that I am regarded as a 'minimalist' and Theiler as a 'maximalist' in our collections of fragments. Well, Posidonian studies are a broad church and admit beneficially different approaches. I am a 'minimalist' only in so far that I believe that we must start from the primary evidence which has still been insufficiently studied, before proceeding as one must and should do to the wider possible field. I am also aware of course that the name Posidonius in a source carries no absolute or exclusive force, but I do not see how we can form criteria for the judgement of possible unnamed evidence, unless we distinguish and exhaustively examine the named evidence as our primary sources. It is widely believed, I think correctly, that Diodorus used Posidonius in Books V and XXXIII-XXXVI. But so far no special study has produced criteria which will free us from the alternative of either printing the whole of these books of Diodorus as Posidonius or none of them. Such criteria can only come from a double examination, first of the evidence of the named fragments, and secondly from the detailed study of Diodorus himself, as Jane Hornblower attempted for Hieronymus of Cardia. And each reporting author will be different in this respect.

As for the internal form of my own edition in respect to a fragment such as F 170, I believe that the reader should be given enough context and related argument, so that he can exercise his own judgement on the extent and character of the imputed evidence for Posidonius. My own judgements, distinctions and argumentation may then be consulted in the Commentary in which related passages from other authors can also be brought into play.

II

KLAUS BRINGMANN

GESCHICHTE UND PSYCHOLOGIE BEI POSEIDONIOS

Was der Historiker Poseidonios seinem Vorgänger Polybios voraushat, ist «die *durchgängige* Verknüpfung des politischen Geschehens mit den sozialen Zuständen und mit der menschlichen Psychologie...». So hat K. v. Fritz das Besondere des Poseidonischen Geschichtswerks gekennzeichnet [1]. Ohne Zweifel ist mit dieser knappen Formulierung Wesentliches erfasst, und K. v. Fritz hat selber, neben vielen anderen, ausgezeichnete Beobachtungen beigesteuert, die sein Urteil über den Historiker Poseidonios stützen [2]. Allenfalls liesse sich einwenden, dass die Katego-

[1] K. v. FRITZ, «Poseidonios als Historiker», in *Historiographia Antiqua. Commentationes Lovanienses in honorem W. Peremans* (Leuven 1977), 183.

[2] Vgl. den in Anm. 1 genannten Aufsatz (S. 163 ff.); von den zahlreichen übrigen Würdigungen des Historikers Poseidonios nenne ich nur: K. REINHARDT, *Poseidonios* (München 1921), 19 ff.; ders., «Poseidonios von Apameia», in *RE* XXII 1 (1953), 630 ff. und 822-24; ders., «Philosophy and History among the Greeks», in *G & R* S. S. 1 (1954), 82 ff.; F. JACOBY, in *FGrHist* 87, II C: Kommentar (1926), 154 ff.; O. GIGON, «Der Historiker Poseidonios», in *Festgabe H. v. Greyerz* (Bern 1967), 83 ff. = ders., *Studien zur antiken Philosophie* (Berlin/New York 1972), 242 ff.; H. STRASBURGER, *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung* (Wiesbaden ^{3}1975); ders., «Poseidonios on Problems of the Roman Empire», in *JRS* 55 (1965), 40 ff.; ders., «Komik und Satire in der griechischen Geschichtsschreibung», in *Festgabe P. Kirn* (Berlin 1961), 38 ff. (alle Beiträge sind wieder abgedruckt in *Studien zur Alten Geschichte*, hrsg. von

rie «menschliches Handeln» der Poseidonischen Geschichtsauffassung besser gerecht würde als der Begriff des «politischen Geschehens».

Die Frage, die noch nicht hinreichend geklärt zu sein scheint, ist folgende: welches das spezifische Verhältnis ist, in dem die drei Faktoren: menschliches Handeln — soziale Zustände — menschliche Psychologie zueinander stehen. Ich meine, dass die Schlüsselrolle der Psychologie zukommt, genauer: der Lehre des Poseidonios von den Affekten. Historische Analyse war für Poseidonios, wie sich zeigen wird, letzten Endes psychologische Ursachenforschung oder, anders gewendet, Sitten und Bräuche der Völker, soziale Zustände und Ereignisgeschichte sind das weite Feld, auf dem sich menschliches Verhalten und Fehlverhalten studieren liessen. Dieses Studium wiederum war ohne das richtige Verständnis der Bedeutung und der Ursachen der Affekte überhaupt nicht möglich.

Das aber bedeutet: Der Historiker Poseidonios ist ohne den Psychologen und Anthropologen nicht zu verstehen, und die angemessene Interpretation seines Geschichtswerks setzt die Kenntnis seiner Ethik und speziell seiner Psychologie voraus. Es ist meine Absicht, dies an ausgewählten Beispielen zu demonstrieren, und ich kann nur hoffen, dass meine bescheidene Kompetenz *in philosophicis* den Versuch nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt [3]. Zuvor muss ich jedoch wenigstens kurz zu der Frage Stellung nehmen, auf welche Texte sich eine Interpretation des Poseidonischen Geschichtswerks eigentlich stützen kann.

W. SCHMITTHENNER und R. ZOEPFFEL, II [Hildesheim 1982], der Aufsatz aus *JRS* 55 [1965] in der deutschen Originalfassung). Das Buch von J. MALITZ, *Die Historien des Poseidonios*, Zetemata 79 (München 1983) ist nützlich wegen der sorgfältigen Präsentation des Materials.

[3] Hilfreich waren mir in dieser Hinsicht: I. G. KIDD, «Posidonius on Emotions», in *Problems in Stoicism*, ed. by A. A. LONG (London 1971), 200 ff. sowie der Erläuterungsband der Fragmentsammlung von W. THEILER, Poseidonios, *Die Fragmente*, II, Texte und Kommentare 10, 2 (Berlin/New York 1982).

Bekanntlich ist das Geschichtswerk als ganzes verloren. Was wir besitzen, sind mehr oder weniger wörtliche Zitate sowie die nichtwörtliche Wiedergabe einzelner Stellen durch antike Autoren. Dies sind die Fragmente im Sinne der Sammlung von Edelstein-Kidd [4]. Nun ist gewiss der Grundsatz unanfechtbar, dass die Ausgangsbasis für jede Untersuchung verlorengegangener Werke die durch Angabe von Autor und Werk gesicherten Fragmente bilden müssen. Aber zugleich muss gesagt werden, dass dies eine unzureichende Grundlage wäre. Der Grund liegt in der elementaren Tatsache, dass ein Geschichtswerk einen Erzählzusammenhang darstellt. Wie das einzelne Zitat oder die frei wiedergegebene Episode zu verstehen ist, lehrt in den meisten Fällen erst der Zusammenhang, in dem das aus dem Kontext Gerissene seinen Sitz hatte. Was uns nun die namentlich bezeugten Fragmente vor Augen führen, sind, in vielen Fällen, um eine Formulierung von H. Strasburger zu gebrauchen [5], «fettleibige Monarchen» (F 58 und 77 EK), «Extravaganzen grössenwahnsinniger Deuteragonisten» (F 66 EK) oder «roher Emporkömmlinge» (F 59 EK), «sklavisches Schmeichlertum» (F 57 EK), «im Luxusleben verkommene Duodezvölkchen» (F 54 und 62a EK). Überhaupt fehlte es nicht an Ausmalung des Grässlichen und Absonderlichen. Das Geschichtswerk scheint sich in dieser Hinsicht nicht von den Schriften zur Ethik unterschieden zu haben, und diese Analogie ist aufschlussreich.

Wir wissen, dass Poseidonios in περὶ τοῦ καθήκοντος scheussliche und obszöne Vorfälle zusammengestellt hat und dass auf Cicero diese Sammlung einen abstossenden Eindruck machte (Cic. *Off.* I 159 = F 177 EK). Aber die

[4] L. Edelstein and I. G. Kidd (edd.), Posidonius, I: *The Fragments* (Cambridge 1972); zu den Kriterien, nach denen Material in die Fragmentsammlung aufgenommen worden ist, vgl. Introduction, pp. xv-xix.

[5] H. Strasburger, in *Festgabe P. Kirn* (s.o. Anm. 2), 38 f.

Vorführung des Scheusslichen und Obszönen war kein Selbstzweck. Sie diente vielmehr dazu, ein Problem des rechten menschlichen Handelns zu erörtern: den Konflikt zwischen Schamgefühl und Loyalität gegenüber dem Vaterland. Man wird von vornherein annehmen dürfen, dass auch im Geschichtswerk Schwelgerei, Grausamkeit und Extravaganz nicht um ihrer selbst willen geschildert worden sind. Welches aber die Absichten waren, die Poseidonios verfolgte, ist in den meisten Fällen nicht der zufällig überlieferten, aus dem Zusammenhang gerissenen Einzelstelle zu entnehmen. Wir sind darauf angewiesen, in grossen Zügen den Erzählzusammenhang zu fassen, in dem sie ihren ursprünglichen Sitz hatte. Dass wir im grossen ganzen dazu in der Lage sind, verdanken wir Diodor, der in den Büchern XXXIII-XXXVII seiner Universalgeschichte Poseidonios für die Zeit von 145 bis 87/86 v. Chr. ausgeschrieben hat [6].

Wie sehr das einzelne Zitat seinen Sinn erst durch den Zusammenhang erfährt, in dem es seinen Platz hatte, ist an folgendem Beispiel gut zu sehen. Athenaios hat aus dem VIII. Buch des Poseidonischen Geschichtswerks eine Stelle bewahrt, die den prachtvollen Aufzug eines reichen Sikelioten namens Damophilos anschaulich vor Augen stellt: «Von Schwelgerei nun war er ein Sklave und von Bösartigkeit, durch das Land fuhr er mit vierrädrigen Wagen, mit Pferden und hübschen Bedienten, mit einem zügellosen

[6] Hinzu kommen die aus Poseidonios zurückgehenden ethnographischen Partien aus den Büchern I-V. Ob und inwieweit das aus Diodor stammende Material in eine Fragmentsammlung Eingang finden darf, ist eine umstrittene Frage. Nach den Kriterien von Edelstein und Kidd gehört es nicht hinein. Demgegenüber hat Theiler alles aus den Büchern I-V und XXXIII (XXXII)-XXXVII abgedruckt. Einen Mittelweg ist Jacoby gegangen, indem er viel Material aus Diodor in einen Anhang verweist. Ich habe mich dafür entschieden, den Begriff des Fragments in dem strengen Sinn von Edelstein und Kidd zu nehmen und dementsprechend nach ihrer Sammlung zu zitieren (= EK). Stellen aus den Diodorexzerpten gebe ich nach der Dindorfschen Ausgabe, setze aber in Anmerkungen die Ziffern der Fragmentsammlungen von Theiler (= Th) bzw. Jacoby (= J) hinzu.

Schwarm von Schmeichlern und militärisch aufgeputzten Knaben» (F 59 EK). Diese Stelle hat Diodor in XXXIV 2, 34 sehr genau paraphrasiert [7], und in den umfangreichen byzantinischen Exzerpten, die im 2. Kapitel des XXXIV. Buches vereinigt sind, zeigt sich nun auch, welche Funktion die von Athenaios im Wortlaut bewahrte Detailschilderung im Rahmen einer Analyse der Ursachen des Ersten Sizilischen Sklavenkrieges (136-132 v. Chr.) besessen hat.

Aus diesem Befund ist die, m. E. richtige, Schlussfolgerung gezogen worden, dass die den Ersten Sizilischen Sklavenkrieg betreffenden Diodorexzerpte auf das Geschichtswerk des Poseidonios zurückgehen [8]. Das aber bedeutet: Die genannten Diodorexzerpte bieten eine sichere und zugleich eine zureichende Grundlage für das Studium der historischen Methode des Poseidonios. Auf dieser Überzeugung beruht der im folgenden vorgetragene Versuch einer Analyse.

Ein moderner Historiker wäre vermutlich geneigt, die eigentliche Ursache des Sklavenaufstandes in den wirtschaftlichen Verhältnissen zu suchen. Sein Hauptinteresse würde sich auf die Konzentration von Land und Sklaven in der Hand einer kleinen Schicht reicher Grossgrundbesitzer richten. Davon war auch bei Poseidonios die Rede, aber bezeichnenderweise nur insoweit, als das Ökonomische eine der Voraussetzungen des Geschehens bildete. Die eigentliche, d. h. die unmittelbar wirkende Ursache aber lag

[7] F 136 e Th = F 108 f J; Original und Paraphrase lauten wie folgt:

... διὰ μὲν τῆς χώρας τετρακύκλους ἀπήνας περιαγόμενος καὶ ἵππους καὶ θεράποντας ὡραίους καὶ παραδρομὴν ἀνάγωγον κολάκων τε καὶ παίδων στρατιωτικῶν (F 59, 4-6 EK).

ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς χώρας ἵππους τε πολυτελεῖς καὶ τετρακύκλους ἀπήνας μετ' οἰκετῶν στρατιωτικῶν περιήγετο· πρὸς δὲ τούτοις εὐπρεπῶν παίδων πλῆθος, ἔτι δὲ κολάκων ἀνάγωγον παραδρομὴν ἔχειν ἐφιλοτιμεῖτο (Diod. XXXIV 2, 34).

[8] Vgl. Ed. SCHWARTZ, «Diodoros», in *RE* V 1 (1903), 690 = ders., *Griechische Geschichtschreiber* (Leipzig 1957), 76.

für ihn im Psychologischen. Sklaven rebellierten nicht gegen abstrakte Verhältnisse, gegen soziale und ökonomische 'Strukturen'. Vielmehr wurde der Aufstand als eine Explosion der Affekte oder, genauer, als die Explosion einer bis zum Wahnsinn gesteigerten Wut der Sklaven über die ihnen zugefügten Leiden betrachtet (Diod. XXXIV 2, 33) [9]. Dies ist der Aspekt, der Poseidonios interessierte, und an diesem Punkt setzte seine Analyse an.

Bekanntlich hielt Poseidonios die richtige Bestimmung des Wesens der Affekte für die Grundlage der gesamten Ethik (F 30 EK). Erfassung des Wesens aber bedeutet Ergründung der Ursachen. In der Auseinandersetzung mit Chrysipp hat Poseidonios diesen immer wieder mit der Frage nach den Ursachen der Affekte konfrontiert, und er hat in der Absicht, die Phänomene von ihren Ursachen her zu erklären, aus dem gesamten Umkreis des damaligen Wissens ein gewaltiges Material zusammengebracht. Auf diese Weise ergab sich als das Besondere seiner wissenschaftlichen Methode ein Aitiologisieren und Aristotelisieren, das einen Mann wie Strabon so irritiert hat (T 85 EK). Nun bildete aber fraglos die Geschichte ein Feld, auf dem sich Ursachen und Wirkungen der Affekte untersuchen und demonstrieren liessen. Eine solche Auffassung der Geschichte war Poseidonios gewissermassen vorgegeben. Zu erinnern ist nur an die thukydideische Reduktion aller politischen Dynamik auf die menschlichen Urinstinkte der Furcht, der Habgier und des Machtstrebens. Da Poseidonios von der grundlegenden Bedeutung der Affekte für das menschliche Leben überzeugt war, ergab sich gewissermassen von selber, dass historische Analyse psychologische Ursachenforschung sein musste.

Hinzu kommt noch ein anderer Gesichtspunkt: Poseidonios war auch der Erbe jener Auffassung, dass Ge-

[9] F 136 d Th = F 108 c J.

schichtsschreibung ein Mittel moralisch-politischer Erziehung ist. Dementsprechend bedient er sich in der Darstellung des Ersten Sizilischen Sklavenkriegs bestimmter Mittel ethischer Erziehung, die nach Senecas Referat (F 176 EK) für seine Pädagogik konstitutiv sind. Gemeint sind *aetiologia*, d. h. die Aufdeckung der Ursachen, *ethologia*, d. h. die Darstellung vorbildlicher und abschreckender *exempla*, sowie *praeceptio*, d. h. die direkte Unterweisung. Mit anderen Worten: Poseidonios' Interesse an der Geschichte ist das des Anthropologen und Moralisten. Auch als Historiker analysiert er menschliches Verhalten, vor allem die Affekte, denn die Geschichte ist das Feld, wo Begehrlichkeit und Machttrieb herrschen. Und umgekehrt ist Geschichtsschreibung auch ein Stück angewandter Pädagogik. Es versteht sich von selbst, dass Poseidonios von seinem Ansatz her die auf Thukydides zurückgehende Verengung historischer Betrachtung auf staatliche Machtpolitik wieder zurückgenommen hat. Menschliches Verhalten und Fehlverhalten sind ja nicht nur auf der Ebene staatlicher Politik zu fassen, sie begegnen in gleicher Weise auf der Ebene des Privaten und des Gesellschaftlichen. Menschliches Verhalten stiftet die Einheitlichkeit in der Vielfalt der historischen Lebensäusserungen, und insofern war es Poseidonios möglich, in seinem Geschichtswerk den inneren Zusammenhang aller Lebensbereiche einzufangen. Wie sich das alles äussert, ist an der Darstellung des Ersten Sizilischen Sklavenkriegs gut abzulesen.

Zunächst das Aitiologische, die Erforschung der Ursachen. Die Analyse setzt bei den Phänomenen ein, den Greueln, die die aufständischen Sklaven begingen. Was aber war die Ursache? In einem ersten Schritt bediente sich die Analyse der Methode des Ausschliessens: Die Sklaven taten das Schreckliche nicht aus angeborener Grausamkeit, οὐ δι' ὠμότητα φύσεως (Diod. XXXIV 2, 40) [10]. Zum Beweis

[10] F 136 e Th = F 108 k J.

wird angeführt: Die Tochter des reichen Damophilos, die Mitleid mit den von ihren Eltern gepeinigten Sklaven gezeigt hatte, verschonten sie, ja sie beschützten das Mädchen und sorgten dafür, dass sie in Sicherheit gebracht wurde. Daraus wird dann die Schlussfolgerung gezogen: Im einen wie im anderen Fall, im Wüten der Sklaven gegen ihre grausamen Herren wie in ihrer Fürsorge für die Tochter des sadistischen Damophilos, wurde eine psychische Disposition aktualisiert, die in jedem Menschen steckt: die Neigung zu gerechter Vergeltung. Was die Sklaven dazu antrieb, die grässlichsten Verbrechen zu begehen, war der auf die Spitze getriebene Affekt der Vergeltung, die Wut, die Poseidonios nach Senecas Referat als *cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum* definierte (F 155, 4 f. EK).

Die Analyse war damit an einen Punkt angelangt, dass weiter gefragt werden musste. Was hatte bei den Sklaven jene Explosion rasender Wut ausgelöst? Wieder ging Poseidonios von den Phänomenen aus. Er stiess darauf, dass die Sklavenhalter den ihnen Ausgelieferten Entsetzliches angetan hatten. Aber warum hatten sie das getan? Doch gewiss nicht, weil sie sich an ihren Sklaven rächen wollten. Die seelische Verfassung, aus der die Grausamkeit der Sklavenhalter erwuchs, war nicht so leicht zu erklären wie die Wut der Misshandelten. Die Ursachen waren eher verdeckt, also musste die Analyse tiefer dringen. Um die Richtung zeigen zu können, die sie nimmt, muss ich weiter ausholen. Ausgangspunkt sind zwei Stellen aus den Diodorexzerpten. Die erste gibt die Diagnose einer kollektiven seelischen Erkrankung: «Denn aufgrund des masslosen Reichtums derer, die die herrliche Insel ausbeuteten, gaben sich fast alle, die zu Reichtum kamen, zuerst der Schwelgerei hin, dann der Anmassung und der mutwilligen Gewalttätigkeit» (Diod. XXXIV 2, 26) [11]. Die zweite Stelle vertieft die Diagnose

[11] F 136 c Th = F 108 b J.

anhand eines individuellen Falles: «(Damophilos) übertraf die Schwelgerei der Perser an Aufwand und Erlesenheit, er übertraf sie aber auch an Anmassung. Denn seine unerzogene und ungebildete Art erzeugte, in den Besitz absoluter Macht und gewaltiger Reichtümer gelangt, zuerst Übersättigung, dann mutwillige Gewalttätigkeit und zuletzt seinen eigenen Untergang und grosse Leiden für sein Vaterland» (Diod. XXXIV 2, 35) [12].

Der springende Punkt, auf den ich die Aufmerksamkeit lenken möchte, scheint mir darin zu liegen, dass das Fehlverhalten des Damophilos auf seinen ἀναγώγος καὶ ἀπαίδευτος τρόπος zurückgeführt wird. Poseidonios war also an einem psychologischen Problem interessiert, und dieses Problem ist im Lichte der Philosophie, die er lehrte, so zu formulieren: Das Fehlverhalten des Damophilos betraf die Güter, die als solche zwar moralisch indifferent sind, in deren Gebrauch sich jedoch die ἀρετή zu bewähren hat. Gemeint sind Reichtum und Macht, die das Mittel zur Befriedigung des menschlichen Bedürfnisses nach sinnlichem Genuss, ἥδεσθαι, und nach Herrschaft über andere, κρατεῖν, darstellen (F 169, 10 ff. EK). Poseidonios ordnete unter Rückgriff auf die platonische Psychologie dem Streben nach sinnlichem Genuss und dem Machttrieb zwei irrationale Seelenkräfte, τὸ ἐπιθυμητικόν und τὸ θυμοειδές, zu (F 32 EK). Die von diesen irrationalen Seelenkräften ausgehenden Affekte definierte er als «überschiessende Antriebe», πλεονάζουσαι ὁρμαί, die zum Exzess tendieren, so wie die Schwerkraft des Körpers einen Läufer über das Ziel hinausschiessen lässt (F 34, 14 ff. EK). Daraus ergibt sich die Forderung, dass die irrationalen Seelenkräfte unter die Kontrolle der δύναμις λογιστική gebracht werden müssen. Poseidonios hat ihr eine so hohe Bedeutung beigemessen, dass er sie in eine seiner Telosformeln aufnahm (F 186,

[12] F 136 e Th = F 108 f J.

13 ff. EK). Dementsprechend wies er der ethischen Erziehung die Aufgabe zu, die irrationalen Seelenkräfte in der Weise zu besänftigen, dass sie sich der Herrschaft der rationalen Seelenkraft fügen (F 31 EK).

Dies sind die Grundzüge der Poseidonischen Ethik und Psychologie. Ich habe sie deshalb nachgezeichnet, weil so, wie ich glaube, vollkommen deutlich wird, wie die zitierten Stellen aus den Diodorexzerpten zu verstehen sind. Damophilos und mit ihm die Mehrheit der reichen Grossgrundbesitzer sind unfähig, ihre Affekte, die auf Genuss und Machtausübung gerichteten «überschiessenden Antriebe» der Kontrolle der rationalen Seelenkraft zu unterwerfen. In Besitz absoluter Macht über Menschen und gewaltiger Reichtümer wissen diese Menschen nicht mehr, was sie noch tun sollen, und die zum Exzess tendierenden Affekte lassen sie weit über das Mass 'natürlicher' Triebbefriedigung hinausschiessen. Genuss wird zu sinnloser Schwelgerei und das Streben, anderen überlegen zu sein und zu herrschen, entartet in sinnlose Grausamkeit.

Die eigentliche, d. h. die unmittelbar wirkende, Ursache der an den Sklaven begangenen Grausamkeiten fand Poseidonios also in dem ἀνάγωγος καὶ ἀπαίδευτος τρόπος, der Damophilos und Seinesgleichen der Zugkraft der irrationalen Seelenkräfte, der παθητικὴ ὁλκή (F 169, 80 EK), auslieferte. So missbrauchten sie die moralisch indifferenten Güter, Reichtum und Macht, in einer Weise, dass sie sich selber und ihrem Vaterland Urheber einer Katastrophe wurden. Ihre seelische Verfassung ist durch die absolute Herrschaft der irrationalen Seelenkräfte über die rationale gekennzeichnet. Insofern kann Poseidonios den reichen Damophilos, der Gewalt über Leben und Tod seiner Sklaven besitzt, als einen Sklaven von Schwelgerei und Bösartigkeit bezeichnen (F 59, 3 f. EK) und so am historischen Beispiel die evidente Richtigkeit der stoischen Überzeu-

gung demonstrieren: τοὺς δὲ φαύλους δούλους (*SVF* III 355, 2).

Die hier vorgelegte Interpretation der 'eigentlichen' Ursache des Ersten Sizilischen Sklavenkriegs steht, wenn ich nicht irre, in vollständiger Übereinstimmung mit der durch Seneca überlieferten Poseidonischen Bestimmung des Verhältnisses von Reichtum und moralisch verwerflichem Handeln (F 170, 1-7 EK). Reichtum ist, so heisst es, nicht als solcher Ursache für Verwerfliches. Er ist es nur insofern, als er Menschen, die entsprechend disponiert sind, zu verwerflichen Taten antreibt: *Posidonius, ut ego existimo, melius, qui ait divitias esse causam malorum, non quia ipsae faciunt aliquid, sed quia facturos irritant.* Der Unterscheidung liegt die logische Distinktion von *causa efficiens* und *causa praecedens* zugrunde. Reichtum ist nun insofern eine 'vorausgehende', d. h. von der unmittelbar wirkenden *causa* zu unterscheidenden Ursache, als er die Seele aufgeblasen macht, Übermut erzeugt, Neid erweckt und deren rationale Kraft so weit ihrer Funktion «entfremdet», dass der Ruf des Geldes uns auch dann noch reizt, wenn er uns schaden wird: *inflant* (sc. *divitiae*) *animos, superbiam pariunt, invidiam contrahunt, et usque eo mentem alienant ut fama pecuniae nos etiam nocitura delectet.* Wenn aber nun der Reichtum in dieser Weise die *causa antecedens* verwerflichen Handelns ist: was ist dann die *causa efficiens*? Nichts anderes, so müsste man wohl im Sinne des Poseidonios antworten, als eine seelische Disposition, bei der die rationale Seelenkraft die ihr zukommende Funktion einer Kontrolle der irrationalen nicht zu leisten vermag.

Es wäre demnach ein modernes Missverständnis, wenn man Poseidonios die These unterstellen wollte, dass der Mensch nichts anderes als das Produkt der Verhältnisse sei. Ob dieser die moralisch indifferenten Güter, Reichtum und Macht, 'in Übereinstimmung mit der Natur' gebraucht oder ob er sie missbraucht, hängt von dem Verhältnis der

verschiedenen Seelenkräfte zueinander ab. Entsprechend diesem Seelenmodell werden die eigentliche Ursache sowie die Voraussetzungen und Bedingungen der *causa efficiens* aufgedeckt. Die Sklaven beherrschte ein bis zum Wahnsinn gesteigertes Verlangen, Rache für das zu nehmen, was man ihnen angetan hatte. Sie reagierten, und insofern erscheint bei ihnen das Überschiessen des Affekts als entschuldbar. Poseidonios stellte ausdrücklich fest, dass sie nicht aus angeborener Brutalität handelten. Aber die Sklavenhalter beurteilte er anders. Sie hatten es schuldhaft dahin kommen lassen, dass ihre Affekte in hemmungslose Genusssucht und sinnlose Grausamkeit ausarteten.

Worin aber lag nun die Schuld des Damophilos und der anderen sizilischen Grossgrundbesitzer? Die Antwort ist dem Schlüsselbegriff des ἀνάγωγος καὶ ἀπαίδευτος τρόπος zu entnehmen. Sie wurden schuldig, weil sie in keiner Weise der Forderung nach ethischer Erziehung nachgekommen waren. Gerade die Reichen und die Mächtigen aber — dies ist die zugrunde liegende 'Moral' — haben eine solche Erziehung als Gegengewicht gegen die Verlockungen von Reichtum und Macht am allernotwendigsten. Denn Reichtum und Macht sind die Voraussetzung und Bedingung, unter denen sich das gefährdete Gleichgewicht der Seelenkräfte auflöst, und ihr Besitz wirkt verstärkend auf eine vorhandene Fehldisposition ein. Insofern griffen Schuld und Verhängnis ineinander. Aber diese Verknüpfung befreite die Sklavenhalter nicht von ihrer moralischen Verantwortung. Menschliches Handeln unterliegt nicht blinder Notwendigkeit, und Poseidonios sagt ja auch deutlich genug, dass nicht alle Mitglieder der Klasse der Grossgrundbesitzer der seelischen Verwilderung anheimfielen.

Poseidonios sah in den verschiedenen seelischen Verfassungen die eigentliche Ursache für verwerfliches und vorbildliches Verhalten. In der Aufdeckung der eigentlichen Ursache aber liegt das Ziel der psychologischen Analyse.

Alles andere ist diesem Ziel untergeordnet, und in der Erforschung der *causae antecedentes*, der Voraussetzungen und Bedingungen, entfaltete sich seine grosse wissenschaftliche Energie: Klima und Landesnatur, die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustände, Diät und Lebensweise, Gewöhnung und Erziehung — alles konnte eine Rolle spielen. Wie Poseidonios vorging, zeigt die Analyse des Verhaltens der Sklaven. Ihr Aufstand wird, wie gesagt, als Ausbruch fuchtbar gereizter Wut gedeutet. Die Schuld trug die Grausamkeit ihrer Herren. Aber es hatten viele Faktoren zu jener Explosion der ὀργή beigetragen. Poseidonios hat das wie in seinen berühmten ethnographischen Exkursen so dargestellt, dass in der Beschreibung der Lebensweise und der Lebensbedingungen die seelische Verfassung der Sklaven aufgedeckt wird. Die Sklaven gewöhnten sich gezwungenermassen — so heisst es — an Raub und Mord, denn ihre Herren verweigerten ihnen Kleidung und Nahrung. Ausdrücklich wird festgestellt, dass ihre ganze Lebensform darauf ausgerichtet war, die Verwilderung von Seele und Körper zu fördern: «Da sie als Hirten an das Übernachten im Freien gewohnt und militärisch ausgerüstet waren, schwollen ihnen Mut und Tollkühnheit. Sie trugen Keulen, Lanzen und beachtliche Knüppel und hatten sich Felle von Wölfen und Wildschweinen umgelegt, und so boten sie einen furchterregenden Anblick, der von dem regelrechter Soldaten nicht weit entfernt war. Ein Rudel kräftiger Hunde folgte jedem Einzelnen, und die Menge an Nahrung, Milch und Fleisch, liess Seele und Körper verwildern» (Diod. XXXIV 2, 29 f.) [13]. Worum es hier geht, ist nichts anderes, als die Bedingungen eines bestimmten Seelenzustandes offenzulegen. Denn wie Diodor sagt: «Der θυμός war ihre stärkste Waffe» (Diod. XXXIV 2, 24b) [14].

[13] F 136 c Th = F 108 d J.

[14] F 136 e Th = F 108 h J.

Auf die Erfassung des seelischen Zustandes zielt auch die Analyse des Aufstandes der armen Freien. Diese benutzten, so heisst es bei Diodor XXXIV 2, 48 [15], die Erhebung der Sklaven dazu, die Landgüter der Reichen zu plündern und zu zerstören. Einem modernen Historiker mag naheliegen, die Ursachen beispielsweise in der Verschuldung oder, allgemeiner ausgedrückt, in der wirtschaftlichen Notlage der sizilischen Unterschichten zu suchen. Aber diesen Weg ging Poseidonios nicht. Er stellte fest, dass die Armen nicht nur geplündert, sondern darüber hinaus ganz sinnlos erscheinende Zerstörungen angerichtet hatten. Das aber bedeutete, dass die Phänomene sich nicht einfach mit einer Deutung in Übereinstimmung bringen liessen, der zufolge es den Armen um nichts anderes als um Beutemachen gegangen sei. Vielmehr zeigte die Sinnlosigkeit der angerichteten Verwüstungen — dies ist die Richtung, die die Analyse gegangen ist — dass ein «überschiessender Antrieb» zu sinnloser Zerstörung, eben ein Affekt, den Verheerungen zugrunde lag. Aber welcher Affekt war es? Die Antwort lautet: Es war die Missgunst auf das Glück der Reichen — wie wir uns ausdrücken wurden, der Sozialneid, der als die eigentliche Ursache der Ausschreitungen dingfest gemacht werden kann. Wie sich die Missgunst der Armen in Aktion umsetzte, hat Poseidonios mit einem Umschlag der Gefühle zu erläutern versucht: In dem Augenblick, als das Glück der Reichen zu Fall kam, wandelte sich Missgunst in Schadenfreude, und diese hat dann, so fügt sich die historische Darstellung zu der Lehre von den Affekten, vermöge der ihnen innewohnenden Zugkraft, ihrer παθητικὴ ὁλκή (F 169, 80 EK), die Armen dazu hingerissen, das Unglück der Reichen noch zu vergrössern. Indem sie das taten, vergrösserten sie den Lustgewinn und kompensierten sie die Unlustgefühle, die ihnen die Miss-

[15] F 137 Th = F 108 v J.

gunst bereitet hatte. Wiederum ist nicht der Reichtum als solcher die Ursache für verwerfliches Handeln. Aber er ist insofern eine *causa antecedens*, als er Missgunst in der Seele der Armen auslöste — *(divitiae) invidiam contrahunt*, so lautet in Senecas Wiedergabe die Formulierung des Poseidonios (F 170, 6 EK). Neid also ist die letzte Wurzel des Geschehens. Aber um den Mechanismus zu verstehen, der den Affekt des Neides in die gewaltsame Aktion umsetzte, bediente sich der philosophische Historiker einer psychologischen Theorie von der Mischung und dem Umschlag der Gefühle [16].

Das dramatische Geschehen des Sklavenaufstandes bot auch Gelegenheit, ein weiteres den philosophischen Historiker interessierendes Problem psychologisch auszuloten: das der Attraktion des falschen Führers auf die Verführten. Chrysipp hatte gelehrt, dass Verführung von aussen komme, vom verführerischen Einfluss anderer Menschen oder, wie es verallgemeinernd heisst, «aus dem eigentlichen Wesen der Dinge» (F 169, 51-54 EK). Poseidonios widersprach: Die Wurzel der Verführung liegt im Menschen selber (F 35, 18 ff. EK), in seiner Verführbarkeit, und das heisst: in seiner seelischen Struktur. Nun zeigte gerade die Geschichte, dass psychische Ausnahmezustände und Fehldispositionen die grosse Chance der Scharlatane und falschen Führer bedeuteten. So kam die Stunde des syrischen Sklaven Eunus, eines Gauklers, Feuerspeiers und falschen Propheten, in dem Augenblick, als die Sklaven des Damophilos ihre Qual nicht länger ertragen konnten. Sie kamen zu dem Wundermann und fragten, ob die Götter wohl dem geplanten Anschlag gegen ihren Herrn geneigt seien. Eunus gab den Sklaven die Antwort, die sie hören

[16] Im Hintergrund scheint die Lehre zu stehen, die Platon im *Philebos* (44 b ff., speziell 47 d ff.) erörtert, möglicherweise in Auseinandersetzung mit seinem Schüler Herakleides Pontikos: vgl. K. BRINGMANN, «Platons Philebos und Herakleides Pontikos' Dialog περὶ ἡδονῆς», in *Hermes* 100 (1972), 523 ff.

wollten, der Anschlag gelang, der Anstoss zu einer allgemeinen Erhebung der Sklaven war damit gegeben. Als der Erfolg sich dann einstellte, wählten sie Eunus zum König — wie es in den Diodorexzerpten heisst, «weder aufgrund seiner Tapferkeit noch wegen seiner Tüchtigkeit als Feldherr, sondern vor allem wegen seiner Zauberkünste, und weil er mit dem Aufstand begonnen hatte» (Diod. XXXIV 2, 14) [17]. Dann folgt der sarkastische Zusatz: «zugleich aber auch deshalb, weil sein Name so etwas wie ein gutes Vorzeichen des Wohlwollens für die Untertanen war». Sehnten sich die Sklaven nach einem guten Herrn, so griffen sie wie die Ertrinkenden zum Strohhalm.

Vergleichbares zeigt das grösste, teilweise wörtlich zitierte Stück, das aus dem Geschichtswerk erhalten ist, die sogenannte Athenionepisode (F 253 EK). Erzählt wird, wie der peripatetische Philosoph Athenion zu Beginn des Mithridatischen Krieges in Athen die Macht ergreift und die Stadt ins Lager des Königs manövriert. Hintergrund der geschilderten Machtergreifung ist der dramatische Zusammenbruch der römischen Macht in Kleinasien. Was sich nun im Schatten dieser Ereignisse in Athen abspielte, war für Poseidonios das Satyrspiel, das der Tragödie folgt. Der Geschichtsschreiber hat alle Register mimetisch-sarkastischer Darstellungskunst gezogen, um bei der Präsentation der historisch völlig unbedeutenden Episode nicht hinter dem zurückzubleiben, was in seinen Augen Wahrheit war [18]. Athenion, der peripatetische Pseudophilosoph, dem die Philosophie nur ein einträgliches Gewerbe und sonst gar nichts bedeutet, sieht seine Stunde gekommen, als in Kleinasien eine Umkehrung der Machtverhältnisse stattfindet. Das psychologische Problem, das der köstlichen

[17] F 136 b Th = F 108 a J.

[18] Zum Verhältnis von Poseidonios' Darstellung zu den historischen Zusammenhängen vgl. E. BADIAN, «Rome, Athens and Mithridates», in *AJAH* 1 (1976), 105 ff.

Erzählung zugrunde liegt [19], ist die Verführbarkeit der Massen durch die in ihnen liegenden Sehnsüchte. Athenion trifft bereits mit den Botschaften, mit denen er die Athener aus der Residenz des Königs überschüttet, den springenden Punkt, den Affekt der Begehrlichkeit. Poseidonios schreibt: «Deshalb versetzte er die Athener mit seinen Briefen in hohe Aufregung — er habe grössten Einfluss beim Kappadoker, so dass sie nicht nur von den fälligen Schulden befreit in Eintracht leben, sondern auch die Demokratie zurückgewinnen und grosse Geschenke für sich privat wie für den Staat erhalten würden. Das setzten die Athener in die Welt und glaubten schon, Roms Herrschaft sei gestürzt [20].» Die Zauberworte sind: Befreiung von Schulden und Eintracht — Demokratie — privater und öffentlicher Wohlstand. Was stört, sind die Römer. Aber wer sich bereits in einem psychischen Ausnahmezustand befindet, bildet sich seine eigene Wirklichkeit. Mag der Wunsch der Vater des Gedankens sein, die Massen glauben schon felsenfest: Es ist zu Ende mit Rom. So ist die Atmosphäre vorbereitet, in der die auf den psychischen Zustand der Massen berechneten Phrasen des Demagogen wie die Botschaft des Erlösers aufgenommen werden: «Was also rate ich euch? Nicht länger mehr zu dulden die Anarchie, die der römische Senat bei uns andauern lässt, bis er die Frage unserer Verfassung prüfe; nicht länger mit anzusehen, dass unsere Heiligtümer verschlossen, unsere Gymnasien verwahrlost, unsere Theater ohne Volksversammlung, unsere Gerichte verstummt und unsere Pnyx, durch Götterspruch ihm zugeweiht, dem Volk vorenthalten bleibt. Lasset uns, Männer Athens, nicht länger ertra-

[19] Vgl. hierzu K. REINHARDT, in *G & R* S. S. 1 (1954), 85 ff. Reinhardt hat den ersten, im Wortlaut erhaltenen Teil des Fragments in kongenialer Weise auch ins Deutsche übersetzt: *Poseidonios* (1921), 33-36.

[20] F 253, 26-32 EK; der Übersetzung liegt der von Edelstein und Kidd abgedruckte überlieferte Text zugrunde.

gen, dass der heilige Jakchosruf nicht mehr erschallt, das hehre Haus des Göttinnenpaars geschlossen und die Stätten der Philosophen verstummt sind[21].» Daraufhin unter Begeisterungsstürmen zum Strategen gewählt bedankt er sich mit dem denkwürdigen Wort: «Jetzt seid ihr selbst eure Strategen, und ich stehe dem vor. Und wenn ihr mit mir eure Kraft vereint, so werde ich nicht mehr, nicht weniger vermögen als ihr alle zusammen.» Das ist gewiss pompöser Unsinn, aber es wirft zugleich ein scharfes Licht auf die Situation: auf die geheime συμπάθεια, die den Verführer und die Verführten miteinander verbindet. Was dann folgt, ist das böse Erwachen. Der Philosoph entpuppt sich als Tyrann, und was die Athener erhalten, sind Gewaltherrschaft anstelle der Demokratie, Terror und Zwietracht anstelle der Eintracht, Mangel an Lebensmitteln anstelle privaten und öffentlichen Reichtums...

In der Athenionepisode sind die psychologische Analyse und die Entlarvung des falschen Philosophen auf bewunderswerte Weise in der Erzählung geleistet. Unverkennbar ist auch das warnende *fabula docet*. Überhaupt wimmelte es von abschreckenden und vorbildlichen *exempla*. Der grausame Damophilos, der Sklavenkönig Eunus und der falsche Philosoph Athenion gehören ebenso hierher wie der grosse Marius, dessen seelisches Gleichgewicht unter dem Ansturm der Affekte, Habgier, Ehrgeiz und Missgunst, im Konflikt um das Oberkommando gegen König Mithridates zusammenbricht und so für sich und sein Vaterland eine Katastrophe heraufbeschwört[22] — ganz zu schweigen von den Protagonisten der Schwelgerei und der Grausamkeit in den niedergehenden hellenistischen

[21] F 253, 94-103 EK.

[22] Vgl. K. v. Fritz, «Sallust and the Attitude of the Roman Nobility at the Time of the Wars against Jugurtha (112-105 B.C.)», in *TAPhA* 74 (1943), 166 ff. und ders., «Poseidonios als Historiker» (s.o. Anm. 1), 183 ff.

Monarchien. So wurde die Geschichtsschreibung Poseidonios zum Medium, in dem sich Aitiologie und Ethologie verbinden.

Die von Poseidonios angewendete Methode, die psychologische Analyse mit dem Erziehungsmittel des historischen *exemplum* verknüpft, ist nun das distinktive Merkmal, das die Diodorexzerpte aus den Büchern XXXIII-XXXVII auszeichnet. Die Arbeitsweise Diodors, der den einzelnen Teilen seiner Universalgeschichte jeweils ein Vorgängerwerk zugrunde gelegt hat, und die 'innere Form' der historischen Betrachtungsweise führen in gleicher Weise darauf, dass wir in den Exzerpten der Bücher XXXIII-XXXVII Poseidonios fassen. Wie sich das in der historischen Methode niederschlägt, möchte ich noch an zwei Beispielen erläutern: an den Diodorexzerpten, die den Seleukidenkönig Demetrios II. und den Freiheitshelden der Lusitaner Viriathus betreffen (Diod. XXXIII 1-9) [23].

Im Jahre 145 schien der Thronprätendent Demetrios ans Ziel seiner Wünsche gelangt zu sein. Sein Rivale, König Alexander Balas, verlor nach der Schlacht am Oinoparas Thron und Leben, Demetrios' gefährlicher Verbündeter, König Ptolemaios VI., starb an den Verletzungen, die er in der Schlacht erlitten hatte. Demetrios wurde König, aber er entfremdete sich das Volk von Antiocheia und das seleukidische Reichsheer, dem er seine kretischen Söldner vorzog. Unter der Führung des Diodotos Tryphon, eines ehemaligen Generals des Alexander Balas, kam es zur Rebellion und zur Proklamierung des minderjährigen Antiochos (VI.) zum Gegenkönig. Die Frage, mit der Poseidonios an die kurz skizzierten Ereignisse heranging, galt nicht den sachlichen politischen Hintergründen. Er

[23] Demetrios II.: Diod. XXXIII 4 = F 99 Th und Diod. XXXIII 9 = F 106 Th; Viriathus: Diod. XXXIII 1, 1-4 = F 96 a Th; Diod. XXXIII 1, 5 = F 96 b Th; Diod. XXXIII 7, 1-3 = F 105 a Th und Diod. XXXIII 7, 4-7 = F 105 b Th.

fragte: Wie kam es, dass das Glück des Demetrios in dem Augenblick ins Wanken geriet, als es endlich gesichert erschien? Und er sucht die Antwort im Fehlverhalten des Königs. Da er durch seinen Sieg von dem Zwang zur Rücksichtnahme befreit war, verfiel er in tyrannische Brutalität, er beging die ruchlosesten Gewalttaten und trieb seine Untertanen auf diese Weise zum Abfall. Und warum handelte der König zu seinem eigenen Schaden so? Zugrunde lag, so erfahren wir, eine entsprechende seelische Disposition: αἰτία δ' ἦν αὐτῷ τῆς διαθέσεως ... ἡ φύσις (Diod. XXXIII 4, 1) [24]. Wie Damophilos so geriet auch der König unter die Herrschaft der irrationalen Seelenkräfte, so dass er Reichtum und Macht zu Schwelgerei und Grausamkeit missbrauchte. Die eigentliche Ursache lag, wie gesagt, in seiner seelischen Disposition, aber es waren doch auch die Umstände, die die Störung der Harmonie der Seelenkräfte verstärkten und den offenen Ausbruch der Krankheit begünstigten. Der Fortfall der äusseren Bedrohung enthob ihn des Zwanges zur Selbstbeherrschung, und sein Ratgeber, der zugleich sein Verderber war, verstärkte seinerseits noch die verderblichen Neigungen des Königs. Als er schliesslich vor dem Widerstand, der sich gegen ihn erhob, nach Laodikeia fliehen musste, war er nicht mehr fähig, aus der Erfahrung zu lernen und sein Leben zu ändern: «Als Demetrios sich in Laodikeia aufhielt, verbrachte er seine Tage in Leichtfertigkeit, er veranstaltete Zechgelage und gab sich hemmungslos den aufwendigsten Genüssen hin. Er blieb in seinem Verhalten auch darin der gleiche, dass er an vielen, wie es sich gerade traf, Gewalttaten verübte, und er konnte durch die Rückschläge, die er erlitt, nicht mehr gebessert werden» (Diod. XXXIII 9) [25]. Das Aitiologische, die Rückführung eines historischen

[24] F 99 Th.

[25] F 106 Th.

Umsturzes auf eine psychologische Disposition und auf die sie verschärfenden historischen Umstände, treibt das *exemplum*, das warnende Beispiel, aus sich hervor. In der Person Demetrios' II. verkörperte sich so auf das genaueste die innere Gefährdung, der nach Poseidonios' Auffassung auch die herrschende Klasse Roms nach der Zerstörung Karthagos und nach den Kimbernkriegen zu unterliegen drohte (Diod. XXXIV/XXXV 33, 1-8; XXXVII 2, 1-3 und 3, 1-5) [26].

Aber die Geschichte war nicht nur ein Schatzhaus abschreckender Beispiele. Es gab auch die grossen Vorbilder, die eindringlich Wesen und Voraussetzungen lobenswerten Verhaltens vor Augen führten. Beispiele richtigen, d. h. moralisch guten Handelns gab es auf allen Stufen der Gesellschaft, in der griechisch-römischen Welt ebenso wie in der Welt der Barbaren. Poseidonios war an dem Problem gerechter Herrschaftausübung interessiert, und dieses Problem stellte sich ihm in Gestalt der Frage, wie der vorbildliche Herrscher beschaffen sei und welches die Bedingungen der Ausbildung seiner Persönlichkeit sind. An der Darstellung des Viriathus (Diod. XXXIII 1 und 7) [27] lässt sich nun gut zeigen, dass Poseidonios auch die grossen historischen Persönlichkeiten am Massstab der stoischen Anthropologie misst. Der Aufstieg des Viriathus vom einfachen Hirten zum bewunderten Führer der Lusitaner entsprach in Poseidonios' Sehweise dem stoischen Bild von der gelungenen Entwicklung eines menschlichen Lebens. Diese reicht bekanntlich vom unbewussten Streben des Neugeborenen nach den naturgemässen Gütern über die Gewöhnung an das richtige Verhalten bis zur rationalen Einsicht in die Ordnung der Natur, d. h. bis zur Moralität des Handelns [28]. Viriathus nun leistete, mit guten Anlagen

[26] F 178 Th = F 112 J; F 211 a und 216 Th sowie F 211 b Th.

[27] F 96 a und b sowie F 105 a und b.

[28] Vgl. Cic. *Fin.* III 16-22.

versehen, auf der ersten Stufe seiner Entwicklung die Anpassung an die gebirgige Umwelt, er gewöhnt sich an eine schlichte, tätige Lebensweise. Der ständige, erfolgreich bestandene Kampf mit Räubern und wilden Tieren begründet seinen Ruf unter den lusitanischen Hirten, und er wird zum Führer im Kampf gegen die Römer gewählt [29]. Im Krieg macht er weitere Fortschritte — mit einem Schlüsselwort der stoischen Ethik wird er als ein προκόπτων bezeichnet —, er gewann auch als Feldherr Ansehen, und er bewies die wahre Tugend eines Herrschers, die Gerechtigkeit; denn er liess bei Belohnungen und bei der Verteilung der Beute jedem das Seine zukommen [30]. Als er dann anlässlich seiner Hochzeit mit der Tochter des Fürsten Astolpas mit Überfluss und Luxus konfrontiert wird, zeigt er nicht nur durch sein Verhalten, dass die äusseren Güter nur insoweit einen Wert besitzen, als sie der Befriedigung naturgemässer Bedürfnisse wie dem Stillen des Hungers dienen. Er wird darüber hinaus als ein Mann vorgestellt, der in Übereinstimmung mit der Natur lebend zu rationaler Einsicht in die Ordnung der Werte gelangt ist und es versteht, seine Einsicht in knappe, treffende Bemerkungen zu kleiden: «Denn die Redeweise eines Mannes, der in Übereinstimmung mit der Natur lebt, ist kurz und bündig, von der Tugend geprägt», heisst es (Diod. XXXIII 7, 7) [31]. Wäre der zitierte Satz nicht in den Exzerpten aus einem Geschichtswerk überliefert, wäre man versucht, ihn unter die Stoikerfragmente einzuordnen — als Paraphrase des Dogmas, dass allein der Weise der wahre Redner ist [32]. In Viriathus war, dies ist die Quintessenz der Analyse seiner

[29] Diod. XXXIII 1, 1 f. = F 96 a Th.

[30] Diod. XXXIII 1, 2 f. = F 96 a Th und Diod. XXXIII 1, 5 = F 96 b Th.

[31] F 105 b Th: ἀνδρὸς γὰρ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῶντος σύντομος λόγος ἐστὶν ἀρετῇ συνησκημένος.

[32] Vgl. Diogenes von Babylon, F 99, in *SVF* III p. 237, 11 f. und F 117, p. 241, 29 ff.; vgl. auch *SVF* III 594; 622; 654; 655.

Persönlichkeit, die unverdorbene menschliche Natur in einer einfachen Umwelt ihren eigenen Impulsen folgend zu ihrer Erfüllung gelangt: «Er betrachtete die Selbstgenügsamkeit als den grössten Reichtum, die Freiheit als sein Vaterland, die der Tapferkeit entspringende Überlegenheit als den sichersten Besitz. Er war aber auch ein Mann, der in der Unterhaltung den springenden Punkt traf, indem er seine untadligen Worte aus dem Inneren einer selbsterzogenen und unverdorbenen Natur hervorbrachte» (Diod. XXXIII 7, 3) [33].

Wahre Vorbilder gab es trotz allem auch in der durch Habsucht und Machtgier gefährdeten herrschenden Klasse Roms. Poseidonios hat bei aller Kritik nicht Schwarz in Schwarz gemalt. Seine Fähigkeit und seine Bereitschaft zu genauer Beobachtung liessen ihn die Unterschiede sehen. Noch aus den Ausnahmen der Gegenwart vermochte er eine Vorstellung von der Lebensweise und der seelischen Verfassung der unverdorbenen Vergangenheit zu gewinnen: «Früher aber, sagt Poseidonios, waren die Bewohner Italiens so genügsam, dass auch noch zu unserer Zeit wirklich wohlhabende Leute ihre Kinder dazu erzogen, nach Möglichkeit Wasser zu trinken und zu essen, was gerade da war. Und oft fragte der Vater oder die Mutter den Sohn, ob er Birnen oder Nüsse zum Essen haben wolle, und wenn er etwas gegessen hätte, sei er satt gewesen und habe sich schlafen gelegt» (F 267 EK). Gewöhnung an einfache Nahrung und schlichte Lebensweise sind eine notwendige Voraussetzung für die richtige Entwicklung des Menschen, und insofern reicht ein innerer Zusammenhang von der Gewöhnung an der naturgemässen Gebrauch der πρῶτα κατὰ φύσιν bis zur Ausbildung von Einsicht und Gerechtigkeit.

[33] F 105 a Th.

Nach dieser Anthropologie sind in den Diodorexzerpten hochgestellte Römer als Vorbilder der alten, schlichten Lebensweise und einer gerechten Herrschaftsausübung charakterisiert: Q. Mucius Scaevola, P. Rutilius Rufus, C. Sentius, L. Sempronius Asellio, C. Longus und ein römischer Ritter namens Publius [34]. Es handelt sich um Männer, die sich in dem Jahrzehnt zwischen dem Kimbern- und Bundesgenossenkrieg der Ausbeutung und Misshandlung der Bundesgenossen widersetzt und in den Provinzen mit Wohlwollen und Gerechtigkeit regiert hatten. Wie ich glaube, sprechen gute Gründe für die Annahme, dass die aus den Diodorexzerpten kenntliche Herleitung des Bundesgenossenkriegs aus der Psychopathologie der herrschenden Klasse auf das Geschichtswerk des Poseidonios zurückgeht. Vor diesem düsteren Hintergrund erschienen dann die leuchtenden Vorbilder, die das Prinzip gerechter Herrschaft verwirklicht hatten. Vorbilder aber gab es nicht nur in der Spitze der Gesellschaft: «Denn der Eifer für die Tugend», heisst es bei Diodor XXXVII 7, «wohnt nicht nur in Männern von hoher Stellung, sondern auch in Leuten geringeren Standes» [35].

[34] Diod. XXXVII 5, 1-4 = F 213 Th; Diod. XXXVII 6 = F 213 Th; Diod. XXXVII 5 a = F 214 Th; Diod. XXXVII 8, 1-4 = F 215 Th. Bei Athenaios (VI 274 c ff.) verkörpern, neben Q. Aelius Tubero, Q. Mucius Scaevola und P. Rutilius Rufus die alte Einfachheit der Diät (= F 81 Th = F 59 J). Edelstein und Kidd haben den betreffenden Abschnitt nicht in ihre Fragmentsammlung aufgenommen, sondern nur die ihn umgebenden Textstücke (= F 265-267 EK). Doch ist dessen Poseidonische Herkunft schon in Hinblick auf die Würdigung des Mucius Scaevola in Diod. XXXVII 5, 1 (= F 213 Th) wahrscheinlich. Wie das Lob der Wenigen, die in einer Zeit des moralischen Niedergangs die Werte des alten Rom repräsentierten, mit der Anklage gegen den Luxus und die Ungerechtigkeit der Vielen zusammenhängen, ist einem Fragment aus dem XLIX. Buch des Geschichtswerks zu entnehmen (F 78 EK). Dort wird auf zwei Punkte bezug genommen: auf die Schwelgerei des Apicius und seine Rolle als Ankläger des 'gerechten' Sulpicius Rufus. Den grossen Zusammenhang, in den alles gehörte, geben die Diodorexzerpte des XXXVII. Buches.

[35] F 215 Th.

Die Vorbilder gerechter und massvoller Herrschaftsausübung aber waren die Verkörperung einer ethischen Haltung, die sich in eine positive Lehre fassen liess. Denn wie Seneca in Anknüpfung an Poseidonios erläutert, zielt die *ethologia* in anderer Form auf das Gleiche wie die *praescriptio*: *nam qui praecipit dicit: 'illa facies, si voles temperans esse', qui describit ait: 'temperans est, qui illa facit, qui illis abstinet'* (F 176, 11-13 EK). Der Grundsatz, dass aus der Geschichte Lehren zu ziehen seien, liegt aber auch der *aetiologia* zugrunde, und Poseidonios hat nicht gezögert, die Lehren der Geschichte von der analysierenden Darstellung zu abstrahieren und in die Form der ethischen Maxime zu kleiden. So springt aus der Erzählung des Ersten Sizilischen Sklavenkrieges die Nutzanwendung hervor: «Nicht nur in der Ausübung politischer Herrschaft ist es notwendig, dass die an der Spitze Stehenden die geringeren Leute massvoll behandeln, sondern auch in den privaten Häusern müssen sie, sofern sie bei rechter Vernunft sind, ihren Sklaven mit Milde begegnen. Denn Überhebung und Härte bewirken in den Städten Bürgerkriege unter den Freien, in den einzelnen Häusern aber Anschläge der Sklaven gegen ihre Herren und fürchterliche gemeinsame Erhebungen in den Städten. In dem Masse, in dem Herrschaftsausübung in Grausamkeit und Gesetzlosigkeit umschlägt, verwildern die Sitten der ihr Unterworfenen bis zum Wahnsinn» (Diod. XXXIV 2, 33) [36]. Die Einsicht in diese grundlegende Wahrheit hatten die sizilischen Grossgrundbesitzer ebenso verloren wie beispielsweise König Demetrios II. oder die herrschende Klasse Roms am Vorabend des Bundesgenossenkriegs. Auf dieser Wahrheit beruht die gesamte Gesellschaftsordnung, und vor ihr wird die Unterscheidung zwischen privatem Haushalt, einzelner Stadt und grossem Reich gegenstandslos. Die Frage, die Poseidonios

[36] F 136 d Th.

stellte, lautete: Wie kommt es, dass Menschen die Prinzipien, auf denen die Stabilität jeder Form von Herrschaft beruht, entweder beachten oder missachten? Auf diese Frage hatte er eine Antwort zu bieten, und diese Antwort war das Ergebnis psychologischer Ursachenforschung. Die richtig durchgeführte Untersuchung des Wesens der Affekte bedeutete in seinen Augen nicht nur die Grundlegung der gesamten philosophischen Ethik (F 30 EK), sie war auch das Instrument, mit dem die geschichtlichen Lebensäusserungen analysiert werden konnten. Oder mit anderen Worten: Beschäftigung mit Geschichte war nicht zuletzt angewandte Psychologie. Athenaios dürfte den springenden Punkt getroffen haben, wenn er ein Zitat aus dem Keltenexkurs des Geschichtswerks mit den Worten einführt: «Poseidonios, der Stoiker, beschreibt in dem von ihm verfassten Geschichtswerk viele Sitten und Bräuche bei vielen in einer Weise, die seiner Richtung des Philosophierens nicht fremd ist» (T 80 EK).

Ich zweifle nicht, dass das Geschichtswerk des Poseidonios in Anbetracht der Prämissen, auf denen es beruht, eine Sonderstellung innerhalb der antiken Historiographie eingenommen hat, und es erscheint auch verständlich, wenn Philologen und Althistoriker in ihm einen grossen Wurf erblicken [37]. Was die Althistoriker anbelangt, so ist der Eindruck freilich zwiespältig. H. Strasburger hat den Historiker Poseidonios und seine Stellung innerhalb der antiken Historiographie fast, möchte man sagen, begeistert gewürdigt. Aber die Mehrheit der modernen Althistoriker, die sein Geschichtswerk als eine Quelle für die Rekonstruktion geschichtlicher Vergangenheit benutzen, betrachten ihn, wie K. v. Fritz mit Recht feststellt, «mit einigem Misstrauen» [38]. K. v. Fritz scheint der Annahme zuzunei-

[37] Dies gilt vor allem für K. Reinhardt, K. v. Fritz und H. Strasburger (s.o. Anm. 2).

[38] K. v. Fritz, «Poseidonios als Historiker» (s.o. Anm. 1), 190.

gen, dass dem unter Althistorikern verbreiteten Misstrauen gegen die historischen Darstellungen des Poseidonios eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung aus einzelnen Verstössen gegen die historische Faktentreue zugrunde liege. Demgegenüber möchte ich annehmen, dass die Ursachen tiefer liegen und auf das engste mit dem 'philosophischen' Charakter des Werkes zusammenhängen.

Was Poseidonios gibt, ist eine Beschreibung und Analyse menschlicher Verhaltensweisen in therapeutischer Absicht. Daraus ergab sich nicht nur die oft konstatierte Sorglosigkeit im Umgang mit Chronologie und Fakten, sondern auch eine eigentümliche Verengung der historischen Wahrnehmung. Es scheint so, dass der Philosoph als Historiker über der ingeniösen Rückführung geschichtlicher Katastrophen auf die Psychopathologie die sachlichen Probleme, um deren Lösung doch in der Geschichte auch gekämpft wird, eher vernachlässigt hat. Poseidonios mag meisterhaft dargestellt haben, dass Marius' seelisches Gleichgewicht unter dem Ansturm der Affekte zusammenbrach und er sich und seinem Vaterland Urheber des Unglücks wurde. Es ist auch sicher zutreffend, dass ihn das Ressentiment gegen Metellus Numidicus und Sulla vollständig beherrschte. Aber seine Rolle in der Politik ergab sich doch erst im Zusammenhang einer Auseinandersetzung, in der sachliche und persönliche Motive ineinandergriffen. Marius' Bündnis mit dem Volkstribunen Sulpicius Rufus war gewiss das Mittel, ihm das Kommando gegen Mithridates zu verschaffen, aber es diente doch auch zu dem Zweck, ein fundamentales Sachproblem der damaligen Politik zu lösen: wie denn die in den römischen Bürgerverband aufgenommenen Bundesgenossen auf die Stimmkörperschaften der *tribus* verteilt werden sollten. Dabei ging es unter anderem um nichts Geringeres als zu verhindern, dass der mühsam errungene Friede durch Benachteiligung der Neubürger wieder verspielt würde. Ob bei

Poseidonios von dieser Seite der Geschichte des Jahres 88 viel die Rede war? Man darf es bezweifeln. Oder wie steht es mit seiner Darstellung der Reformen des C. Gracchus? Auch in diesem Fall scheint Poseidonios alle Mittel seiner hochentwickelten Darstellungskunst dazu benutzt zu haben, die seelische Verfassung des scheiternden 'Tyrannen' dem Leser vor Augen zu stellen. Aber waren seine Reformgesetze nur Mittel, um die Teile des Staates, die den irrationalen Seelenkräften, dem ἐπιθυμητικόν und dem θυμοειδές, entsprachen, die Ritter und das Militär, von der Kontrolle des die rationale Seelenkraft repräsentierenden Senats zu befreien? Der Gedanke mag in politischer und philosophischer Hinsicht interessant sein, stellt er doch eine Weiterentwicklung und Nutzanwendung des platonischen Staatsmodells dar [39]. Aber die sachlichen Probleme und die politischen Ziele des C. Gracchus erscheinen in dieser Perspektive eher in tendenziöser Verzerrung. Wenn dies aber das Bild war, das Poseidonios entwarf: kann man es dann den Althistorikern verdenken, wenn sie den Historiker Poseidonios mit Argwohn betrachten?

Poseidonios will mit seinem Geschichtswerk belehren und aufklären, und er bedient sich hierzu der stoischen Anthropologie und einer modifizierten, von der stoischen Orthodoxie abweichenden Psychologie. Geschichtsschreibung in diesem Sinne ist also auch so etwas wie philosophische Aufklärung mit anderen Mitteln. So ist im Fall des Viriathus, um nur dieses eine Beispiel zu erwähnen, sein Bild historischer Grösse ganz an dem stoischen Konzept gelungener Daseinsverwirklichung orientiert: Viriathus erscheint als der Menschentypus, der in Übereinstimmung mit der Natur lebt und von der Gewöhnung an den rechten Umgang mit den προηγμένα und ἀποπροηγμένα bis zu

[39] Diod. XXXIV/XXXV 25, 1 = F 165 Th = F 111 b J: vgl. dazu K. Reinhardt, in *RE* XXII 1, 636.

Tugend und Einsicht voranschreitet. Der Argwohn liegt nahe, dass hier philosophische *praeceptio* in *ethologia* umgewandelt worden ist, und kein Historiker wird sich des Eindrucks erwehren können, dass die Geschichte als Magd der Philosophie erscheint. Nun ist aber die moderne Geschichtswissenschaft auch in Widerspruch zu der Tendenz des philosophischen 18. Jahrhunderts aufgekommen, die Geschichte in den Dienst der 'Aufklärung' zu nehmen. Dieser Tendenz gegenüber gewann die entstehende neue Geschichtswissenschaft, wie A. Heuss es ausgedrückt hat [40], «mit ihrer Inanspruchnahme der 'blossen' geschichtlichen Wirklichkeit eine 'höhere' Stufe der Kritik». Es liegt auf der Hand, dass unter diesem Gesichtspunkt das Geschichtswerk des Poseidonios in den Augen moderner Althistoriker einer überwundenen Stufe der Beschäftigung mit Geschichte anzugehören scheint.

Und schliesslich ein letzter Gesichtspunkt: Poseidonios analysiert Ursachen und Bedingungen historischer Krisen und Katastrophen. Er fragte: Warum haben Menschen — Individuen, Klassen, Völker — unter bestimmten Umständen nicht in Übereinstimmung mit den Prinzipien rationaler Einsicht gehandelt? Immer geht es dabei um die Aufdeckung eines seelischen Zustandes, auch wenn die Klärung der Bedingungen und Voraussetzungen die Berücksichtigung sozialer und ökonomischer Verhältnisse nach sich zog. Es ist diese Seite des Poseidonischen Geschichtswerks, die bei oberflächlicher Betrachtung den Eindruck der Modernität vermitteln kann. Tatsächlich aber lässt sich

[40] A. Heuss, «Alexander der Grosse und das Problem der historischen Urteilsbildung», in *HZ* 225 (1977), 63 f. In diesen Zusammenhang gehört das berühmte Wort Rankes aus dem Vorwort zu den *Geschichten der germanischen und romanischen Völkern* von 1824: «Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zu Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht; er will blos zeigen, wie es eigentlich gewesen.»

an diesem Punkt sehr klar erfassen, dass die Fragestellung der modernen Geschichtswissenschaft seit dem frühen neunzehnten Jahrhundert in eine ganz andere Richtung läuft als die des Poseidonios. Der moderne Historiker fragt nach den überpersönlichen Daseinsgestaltungen, nach den Zuständen oder, wie man heute sagt, den Strukturen in Staat, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft sowie nach den Ursachen und Bedingungen ihres Wandels. Das Hauptinteresse richtet sich nicht so sehr auf die Ereignisse und die Psychologie der handelnden Menschen, sondern auf die unpersönliche 'Struktur', die der erlebten und unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeit zugrunde liegt, also auf das, was B. G. Niebuhr als den «Zustand» bezeichnet, der als solcher erst «das eigentliche Substrat der historischen Vorfälle gewährt» [41]. Diesem Satz könnte Poseidonios, so möchte ich vermuten, im Prinzip zustimmen. Nur würde er als das «eigentliche Substrat» die menschlichen Verhaltensweisen betrachten und dem modernen Historiker — von ihm ist hier im Sinne des Idealtypus die Rede — vorwerfen, dass er bei der Richtung seiner Fragestellung Gefahr läuft, die *causae antecedentes* mit der *causa efficiens* zu verwechseln. Dem würde der moderne Historiker entgegenhalten, dass die Psychologie eine unsichere und zugleich unzureichende Methode historischer Forschung ist, und er könnte Poseidonios vorwerfen, dass er beispielsweise bei der Erforschung der Ursachen des Ersten Sizilischen Sklavenkrieges die überpersönlichen Zustände bereits an dem Punkt wieder beiseite lässt, wo ein moderner Historiker erst zu fragen beginnt. Was aber unsere modernen Historiker so interessiert: Besitzverteilung — Zahl der Sklaven — Todesrate und Reproduktion — Verwendung von Sklavenarbeit innerhalb der drei Sektoren der Wirtschaft — Arbeitslöhne und Ernährung — Arten der Bodennutzung und Ähnli-

[41] Zitat nach A. Heuss, «Vom geschichtlichen Wissen», in *HZ* 239 (1984), 14.

ches: alles das ist für Poseidonios kaum Gegenstand besonderen Interesses gewesen. Denn was trug die Kenntnis dieser strukturellen Faktoren, die sich letztlich in der Abstraktion von Tabellen und Zahlenkolonnen erfassen lassen, zur Erklärung jener Explosion der Affekte bei, die Sizilien in eine Katastrophe stürzte? Zwischen dem modernen Althistoriker und Poseidonios liegt die kopernikanische Wende, die die Beschäftigung mit der Geschichte aufgrund der Entdeckung der Geschichtlichkeit der überpersönlichen Daseinsgestaltungen um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert genommen hat. Ob darin nicht die tiefere Ursache der Distanz liegt, von der K. v. Fritz spricht?

DISCUSSION

M. Dihle: Vielleicht darf man die Frage nach der geschichtlichen Aitiologie als Thema der Geschichtsschreibung auch aus der Perspektive der historiographischen Tradition betrachten. Polybios' Konzept der ἱστορία μετ' ἀποδείξεως sieht u.a. vor, dass man Ereignisse psychologisch, d.h. aus den wechselnden Verhaltensweisen der Akteure erläutert (vgl. *De orat.* II 63 ff.). Polybios hat sich im erhaltenen Teil des Werkes zweimal ausführlich mit dieser Aufgabe beschäftigt, im Blick auf Hannibal und auf Philipp V. Im Fall Hannibals lehnt er die Erklärung ab, die angeblich viele heranziehen, dass nämlich die Überfülle der Macht Hemmungen beseitigt und schlimme Taten provoziert. Statt dessen glaubt er, den Einfluss der Freunde und Ratgeber für wechselnde Verhaltensweisen verantwortlich machen zu können. Bei Philipp V. hingegen akzeptiert er sowohl die erste als auch die zweite Erklärungsmöglichkeit. Polybios differenziert nicht zwischen der φύσις des Menschen und seinen τρόποι oder ἤθη, wie es die Philosophen tun. Vielmehr kennt er nur das Paar φύσις/τύχη zur Bezeichnung der Faktoren, die das Handeln bestimmen. Da man aus diesem Überblick sehen kann, dass Polybios offenbar über keine geschlossene und zulängliche Theorie menschlichen Handelns zur Erklärung geschichtlicher Ereignisse verfügte, liegt es nahe, für Poseidonios eine sehr bewusste Korrektur seines Vorgängers in der Geschichtsschreibung gerade in dieser Hinsicht anzunehmen.

M. Bringmann: Sie weisen auf einen sehr wichtigen Punkt hin. Poseidonios war offenbar überzeugt, seinem Vorgänger, der mit einer Vielzahl psychologischer Erwägungen, mit militärischen, verfassungsrechtlichen und politisch-pragmatischen Gesichtspunkten operierte, überlegen zu sein. Er besass, wie er glaubte, ein geschlossenes und auf die Fülle aller historischen Phänomene anwendbares Modell zur psychologischen Analyse menschlichen Verhaltens. Das führte zu einer, an Polybios gemessen, breiteren Erfassung der geschichtlichen Welt und zu

einer Ursachenanalyse, die den Vorteil grösserer Tiefe und Geschlossenheit zu bieten schien. Poseidonios fügt sich insoweit durchaus in die Geschichte der Historiographie ein. Seit Thukydides' Auseinandersetzung mit Herodot ist das Bestreben, den Vorgänger zu übertreffen und zu korrigieren, ja eines der Hauptmotive ihrer Weiterentwicklung.

M. Dihle: Darf ich eine generelle Frage anschliessen? Der Topos vom Nutzen der Geschichtsschreibung bezieht sich vor Poseidonios durchweg nur auf die Einsicht in staatsmännisches Handeln. Darum erfährt eigentlich auch nur das Handeln der Könige, Feldherren, Gesetzgeber eine psychologische Erklärung. Poseidonios hingegen hat offenbar menschliches Handeln schlechthin auch als Historiograph im Auge, und entsprechend gilt sein anthropologisches Erklärungsmodell für alle Menschen, die in geschichtliche Vorgänge verwickelt sind. Die Definition eines rhetorischen Handbuches des 2. Jhdts. n.C. (Ps. Dion. Hal. *Ars rhet.* XI 2, p. 376 Us.-R.), Geschichtsschreibung sei eine Form der Darlegung ethischer Theorie, passt also genau auf sein Geschichtswerk. Gibt es diese Konzeption irgendwie schon vor Poseidonios? Etwa in der sog. tragischen Geschichtsschreibung? Oder ist er gerade hierin der eigentliche Neuerer?

M. Bringmann: Zumindest seit Ephoros' Universalgeschichte ist politisch-moralische Belehrung eines der Hauptziele der antiken Geschichtsschreibung. In diesem Punkt konnte Poseidonios ebenso an die Tradition anknüpfen wie in der Rückführung von Handlungen auf psychologische Ursachen. Aber in der systematischen Geschlossenheit, in der psychologische Analyse und moralisch-politische Belehrung integriert sind, sowie in der Einbeziehung aller in das historische Geschehen verwickelten Menschen ist er ein wirklicher Neuerer. Weder die sog. tragische Geschichtsschreibung noch die moralisierende Richtung noch Agatharchides von Knidos scheinen ihm darin vorangegangen zu sein.

M. Forschner: Lässt sich ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen dem neuen (bzw. wiederbelebten platonisch-aristotelischen) Seelenmo-

dell des Poseidonios und dem neuen Interesse für Geschichte feststellen und näher bestimmen? Hat, und inwiefern hat das modifizierte anthropologische Modell die Beschäftigung mit Geschichte freigesetzt; oder hat das Gewicht der Ursachenforschung in Bezug auf menschliche Handlungen und Handlungszusammenhänge eine Revision der stoischen Psychologie nahegelegt? Meine Frage zielt auf die spezifische *philosophische* Leistung des Poseidonios in seinen Neuerungen gegenüber Chrysipp.

M. Bringmann: Ihre Frage schneidet ein sehr schwieriges Problem an, und ich fürchte, dass jede Antwort auf eine Entscheidung der Frage hinausliefe, ob das Ei oder die Henne zuerst da war. Ich kann also nur eine Vermutung äussern. Poseidonios war daran interessiert, die überlieferten stoischen Lehren an dem Material zu überprüfen, das die verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen seiner Zeit bieten konnten. Ethik und vor allem Psychologie liessen sich auf verschiedene Weise empirisch studieren: durch Beobachtung des täglichen Lebens und durch geschichtliche Studien. Beides führte darauf, die platonisch-aristotelische Seelenlehre der Chrysipps vorzuziehen. Die Gegenposition zur Psychologie Chrysipps war Poseidonios also bereits vorgegeben. Mit anderen Worten: Geschichte und Beobachtung des täglichen Lebens — Poseidonios studierte die Äusserungen des θυμός bei ganz kleinen Kindern und Tieren — sprachen dafür, dass Platon gegen Chrysipp recht hatte.

M. Long: I wonder whether Panaetius might be regarded as a Stoic who helped to prepare the way for Posidonius' moral concerns as a historian. We have no evidence, so far as I know, for any historiographical work by Panaetius. However, two features of Cicero's *De officiis*, presumably inspired by Panaetius, seem relevant to your interpretation of Posidonius' historical interests. First, the focus upon historical figures as *exempla* to illustrate ethical points; I see no reason to doubt that many of the Greek and early Roman *exempla* in Cicero were already present in Panaetius' Περὶ τοῦ καθήκοντος. Second, and more significantly, the doctrine of the four *personae* (*Off.* I 107-115) provides a

conceptual framework for analysing the particular τρόπος of individuals; the third *persona* deals explicitly with social status, wealth, opportunities in a career, all of which *in casu sita temporibus gubernantur.*

M. Bringmann: Ich bin Ihnen für den Hinweis auf Panaitios sehr dankbar. Tatsächlich ist ein Zusammenhang mit den Werken Περὶ τοῦ καθήκοντος (auch Poseidonios hat bekanntlich eine Schrift mit diesem Titel verfasst) anzunehmen — sowohl was die Analyse des τρόπος von Individuen wie die Verwendung des historischen *exemplum* betrifft. Das Geschichtswerk und die moral-philosophische Abhandlung beziehen sich auf den gleichen Problemkreis: auf den Umgang des Menschen mit den Gütern, die als solche zwar moralisch indifferent sind, in deren Gebrauch sich aber die ἀρετή zu bewähren hat. Über den Unterschied, der zwischen beiden liegt, sei nur folgendes gesagt: Das Geschichtswerk ist im wesentlichen deskriptiv, es schildert Versagen und Bewährung handelnder Menschen und ἔθιμα und νόμιμα von Völkern. Schriften Περὶ τοῦ καθήκοντος sind viel stärker systematisch und normativ angelegt. Aber das ist deutlich, dass das Geschichtswerk der Ethik im weiteren Sinne zuzuordnen ist und der Zusammenhang mit Panaitios Περὶ τοῦ καθήκοντος (und wie ich hinzufügen möchte, mit der einschlägigen Schrift des Poseidonios) eng gewesen zu sein scheint.

M. Kidd: One of the major questions to ask an investigator of Posidonius as a historian, which presumably would have some bearing of the character of the *History*, is why Posidonius wrote a history at all, and such a massive one at that. Presumably for Posidonius, history was on the same level as the sciences. Then if he regarded the sciences as necessary tools for the philosopher of nature (Sen. *Epist.* 88), what relationship did history bear for the philosopher of ethics, and how may this affect its form and content?

M. Bringmann: Ich meine, dass das Verhältnis zwischen Geschichtswerk und Ethik in Analogie zu dem von 'Naturwissenschaft' und philosophischer φυσιολογία zu sehen ist. Der Philosoph kennt nach Poseidonios die Prinzipien, die die Erforschung der Ursachen möglich

machen. Naturkunde und Kenntnis der Geschichte werden erst dadurch zu einer 'Wissenschaft', dass die spezifisch philosophischen Prinzipien auf sie Anwendung finden: *sed ut procedat (*sc. *mathematicus), impetranda illi quaedam principia sunt; non est autem ars sui iuris cui precarium fundamentum est* (Sen. *Epist.* 88, 27 = F 90 EK). Das Geschichtswerk ist durch die auf den *principia* der Ethik beruhenden Analyse ein 'wissenschaftliches' Werk geworden, und ich vermute, dass Poseidonios in diesem 'wissenschaftlichen' Charakter das Besondere seines Geschichtswerks erblickt hat. Es liegt auf der Hand, dass Form und Inhalt von diesem wissenschaftstheoretischen Ansatz bestimmt sind und die Stärken wie die Schwächen des Geschichtswerks eng mit diesem Ausgangspunkt des Historikers Poseidonios zusammenhängen.

M. Kidd: Do you not think that more could be made of the Athenion fragment (F 253 EK) which is a major piece of direct evidence, and a very extraordinary one ? As you know, only Posidonius mentions Athenion, everyone else who refers to the Athenian tyranny of 88 B.C. (Appian, Plutarch, Pausanias) names only Aristion. If you are a separatist, as I am, believing in the existence of both tyrants, then two questions immediately present themselves:

1) Why did the others not mention Athenion?

2) Why did Posidonius spend so much time on him in such vivid and striking prose?

If the answer to (1) is that Athenion was a minor incident historically speaking, then only a moralist historian could have treated the Athenion episode at the length and in the manner which Posidonius did. As for the content, while it is true that Posidonius makes clear the πάθη of the Athenian mob, his major thrust is against Athenion, the disastrous leader, and, although a supposed philosopher, the antithesis of the philosopher king. Does this reflect a known preoccupation of Posidonius with the crucial relation between ruler and ruled (cf. F 60; 284 EK)?

M. Bringmann: Ich danke Ihnen für diesen sehr wertvollen ergänzenden Hinweis. Zunächst teile ich mit Ihnen die Meinung, dass Athe-

nion nicht mit dem bekannteren 'Tyrannen' Aristion gleichgesetzt werden darf (die m.E. durchschlagenden Argumente stehen bei F. Jacoby, *FGrHist* 87, Komm. 185, 15 ff.). Den Grund dafür, dass kein Historiker, ausser Poseidonios, den 'Tyrannen' Athenion erwähnt, sehe ich in dem Umstand begründet, dass er in der Folge der Ereignisse eine eher nebensächliche Rolle spielte. Wirkliches Gewicht in der 'pragmatischen' Geschichte kam Aristion zu. Umgekehrt bot die Athenionepisode Poseidonios die Möglichkeit einer psychologischen Analyse des Verhältnisses von Führer und Geführten, und auf dieses Problem, und nicht auf die genaue Gewichtung der Bedeutung, die Athenion für den Fortgang der Ereignisse hatte, kam es dem philosophischen Historiker an. In diesem Punkt stimme ich Ihnen ebenso zu wie in der Auffassung Athenions als einer Perversion des Philosophenkönigs.

M. Gigon: Die Interpretation des Geschichtsablaufes als Entfaltung der menschlichen Affekte, vorwiegend unter ihren grausamen und grässlichen Formen, führt zur Frage: «Wozu dies alles?» Könnte dies nicht zur epikureischen Formel drängen, es sei besser, aus der Geschichte auszutreten und sein Leben auf ein λαθὲ βιώσας zu beschränken? — Es gibt natürlich auch die positiven Aspekte, allen voran Viriartus. Ich glaube allerdings nicht, dass man ihn vom stoischen Porträt aus σοφός her interpretieren darf. Er zeigt vielmehr, wie weit eine menschliche Natur ἀδίδακτος und αὐτοδίδακτος zu gelangen vermag. In dieser Weise sind Viriartus, Eunous und Marius (und Spartacus?) unter einander vergleichbar: Menschen von sozial niedrigster Abkunft, die sich autonom immerhin eine Strecke weit emporarbeiten können, auch wenn sie wie Eunous und Marius ein Ende mit Schrecken nehmen.

Die Psychologie des Chrysippos dient der Konstruktion des σοφός als des vollkommenen Menschen. Die des Poseidonios will die in der Geschichte wirksamen Kräfte sichtbar machen.

Eine offene Frage scheint mir zu bleiben, wie es zu den Fehldispositionen und Fehlleistungen überhaupt kommt. Der Begriff der ὁρμὴ πλεονάζουσα lässt allzu viele Dinge offen.

M. Bringmann: Ich darf zunächst Ihrem ersten Einwand entgegenhalten, dass in den Augen des Poseidonios der Versuch, sich aus der

Geschichte zurückzuziehen, einen vergeblichen Fluchtversuch aus der Realität des Lebens bedeutet hätte. Worum es ihm geht, ist zu zeigen, dass Menschen der Geschichte ausgeliefert sind und sich unter Umständen in ihr bewähren müssen. Sich zu verstecken und vor allem die Augen zu schliessen wäre ja einer Selbsttäuschung gleichgekommen.

Was Viriartus anbelangt, nur soviel: Bei Diodor wird er in einer Weise verherrlicht, die ihn auf der letzten Entwicklungsstufe zumindest als Annäherung an das Ideal des σοφός präsentiert. Die Charakterisierung seiner συντομία liest sich wie eine Paraphrase des Satzes ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ῥήτωρ. Ich bin sicher, dass Poseidonios Marius auf keiner Stufe seiner Laufbahn so enthusiastisch gezeichnet hat wie Viriartus.

Und schliesslich zu der Frage, wie es zu den Fehldispositionen und Fehlleistungen komme. Hier rechnet Poseidonios offenbar mit komplexen Verhältnissen, bei denen Veranlagung, Erziehung, äussere Umstände, Tradition und natürliche Gegebenheiten wie Klima und Ernährung eine Rolle spielen (dies habe ich an Beispielen zu erläutern versucht). Der Begriff der ὁρμὴ πλεονάζουσα zeigt demgegenüber nur an, auf welche Weise bei Störung innerhalb der Hierarchie der Seelenkräfte Affekte bis zum Exzess entarten. Er bezeichnet den Wirkungsmechanismus, dem die von der Herrschaft des rationalen Seelenteils emanzipierten Affekte unterliegen.

III

Olof Gigon

ZUR PSYCHOLOGIE EPIKURS

Die Absicht der folgenden Darlegungen ist eine doppelte: einmal die innere Kohärenz im Denken Epikurs sichtbar zu machen und sodann auch zu verfolgen, wie sehr Epikurs Positionen aus der Auseinandersetzung mit den Thesen des Protagoras, Demokrits und des Aristoteles herauswachsen. Unser Umgang mit der griechischen Philosophie ist ja immer noch gestört durch den von der Antike selbst geschaffenen und geförderten Aberglauben, dass mit Sokrates etwas radikal Neues begonnen habe und dass mit dem Tode des Aristoteles die Epoche der griechischen Philosophie, die wir (noch) ernst zu nehmen hätten, zu Ende gegangen sei. So gilt es zu beachten, dass Sokrates zwar etwas Neues gesetzt hat, dass aber seine Leistung durch diejenige der Sophistik längst vorbereitet war, und dass auf der anderen Seite Epikur wie Zenon aus guten Gründen über Platon und Aristoteles hinausgeschritten sind um womöglich diejenigen Fragen zu beantworten, die die Früheren augenscheinlich nicht hatten bewältigen können.

Je mehr man sich mit Epikurs Denken beschäftigt, desto eindrucksvoller zeigt sich die Geschlossenheit seines ganzen Systems. Ich möchte hier nur zwei Momente vor-

wegnehmend skizzieren. Das eine ist die unerbittliche Konzentration aller Einzelheiten auf das Eine Telos des Philosophierens und des Lebens. Was dies bedeutet, ist von antiken wie modernen Intepreten nicht immer begriffen worden. So will *Sent.* 10 nichts anderes sagen als dass im Prinzip jedes nur denkbare Verhalten gerechtfertigt ist, wenn und soweit es als ein πρὸς τὸ τέλος dazu beiträgt, das Telos, das wir summarisch ἡδονή nennen dürfen, zu erreichen.

Ergänzend treten dazu *Sent.* 6 und 7, die feststellen, dass eine politische Aktivität als ἄρχων und βασιλεύς dann gerechtfertigt ist, wenn sie dazu verhilft, das Telos zu erreichen; wann und inwieweit das möglich ist, ist eine zweite Frage. Grundsätzlich gilt, dass schlechthin Alles legitim ist, was dem Telos näher zu bringen vermag.

Umgekehrt geben *Sent.* 11 und 12 zu verstehen, dass Alles, was nicht dem Erreichen des Telos dient, gleichgültig ist. Die Befassung mit der Naturphilosophie ist nur sinnvoll, soweit sie uns dem Telos näher zu bringen fähig ist (diesen Vorbehalt mag man sokratisch nennen); dass sie faktisch unentbehrlich ist, um uns dem Telos näher zu bringen, ist Epikurs antisokratische Überzeugung.

Das zweite Moment ist der erstaunliche Parallelismus der fundamentalen Positionen in der praktischen und in der theoretischen Philosophie. Ausgangspunkt aller Praxis ist die unmittelbar von jedem Lebewesen erfahrene Hedone. Sie ist als solche immer und überall ein ἀγαθόν. Ausgangspunkt aller Theoria ist die unmittelbar von jedem Lebewesen erfahrene Wahrnehmung des hier und jetzt vorhandenen Gegenstandes. Diese Wahrnehmung ist unbedingt und unfehlbar ein ἀληθές.

Beides ist evident als ein Geschehen im gegenwärtigen Augenblick. Der Begriff der Evidenz (ἐνάργεια) ist ein entscheidender, und zwar, um dies gleich anzumerken, bei Epikur wie schon zuvor bei Aristoteles; zu Epikur s. das

Glossarium Epicureum H. Useners *s.v.*; zu Aristoteles muss hier der Hinweis auf den letzten Satz der *Vita Marciana* genügen. Es kommt indessen alles darauf an, über das punktuelle Geschehen im gegenwärtigen Augenblick hinauszugelangen, und zwar in zwei Richtungen: einmal von der Evidenz, in der jedes Lebewesen sich aufhält, zum Paradoxon, das nur dem Menschen zugänglich ist, und sodann vom punktuellen Hier und Jetzt zum Kontinuum in Zeit und Raum.

Die im gegenwärtigen Augenblick in Bewegung setzende Hedone ist zwar der Ausgangspunkt, aber nicht der Endpunkt aller Praxis. Denn vom Endpunkt, vom Telos ist zweierlei zu fordern: es muss erreichbar, dem Menschen prinzipiell verfügbar sein, und es muss (dies ist noch ein fernes eleatisches Erbe) ein Zustand der vollkommenen Ruhe, nicht der unaufhörlichen Bewegung sein. Damit gelangen wir zu dem Telos, von dem *Sent.* 3 spricht (vgl. etwa Cic. *Fin.* I 37); die Beseitigung alles Schmerzenden und Bekümmernden. Dieses Telos hat den Charakter des Paradoxon; Karneades hat es sehr wohl begriffen, wenn er in seiner Polemik, die Cicero in *Fin.* II benutzt, immer wieder hervorhebt, dass Epikur gegen alle Vernunft und gegen den Sprachgebrauch unter Hedone zwei völlig verschiedene, ja entgegengesetzte Zustände versteht.

Der 'Positivität' der Hedone im landläufigen Sinne steht die 'Negativität' der Hedone in *Sent.* 3 gegenüber. Was Karneades nicht beachtet, ist, dass diese Negativität ihren eminenten Sinn hat, wenn man sie von der Stellung des Menschen in der Welt her, so wie sie Epikur versteht, interpretiert. In einer Welt, die so unvollkommen ist, dass sie sich nur mit Mühe und für eine begrenzte Zeit zu erhalten vermag, kann der Mensch gar nicht mehr erreichen als den Zustand der Freiheit von Schmerz und Kummer. Mehr zu erhoffen ist nicht möglich wenn man nicht jener Rhetorik verfallen will, die die Epikureer wie die

Peripatetiker an der Stoa verachtet haben; doch von diesem Zustand lässt sich erhoffen, dass er verwirklicht werden kann.

Die Theoria beginnt mit der unfehlbaren Wahrnehmung des Hier und Jetzt sich Zeigenden, das immer wieder ein anderes und in jedem Augenblick unfehlbar wahr wirklich ist. Der Endpunkt jedoch ist das Wissen vom unveränderlich Seienden der Atome und des Leeren. Sie sind die fundamentale Wirklichkeit, die paradoxerweise gerade nicht wahrnehmbar ist. Epikur insistiert auf diesem Moment noch über Demokrit hinaus, wenn er erklärt, die Atome könnten nicht, wie Demokrit behauptet hatte, jede beliebige Grösse haben; denn dann müssten Atome existieren, die für uns als Atome wahrnehmbar würden. Doch dies ist radikal ausgeschlossen (*Ep. ad Hdt.* 55). Vom Wahrnehmbaren muss alles Erkennen ausgehen und beim niemals Wahrnehmbaren, rein Denkbaren muss alles Erkennen enden.

Über dieses Paradoxon gelangen wir nicht hinaus. Das wahrhaft Wirkliche ist für uns weder wahrnehmbar noch als solches evident, sondern nur den Schlussfolgerungen des Denkens zugänglich.

Angemerkt sei, dass das eigentümliche und wichtige Fragment Demokrits *Vorsokr.* 68 B 125, über das wir noch später zu reden haben werden, schon auf das Paradoxon hinweist: Wahrhaft seiend sind nur die Atome und das Leere, das wir nicht wahrnehmen; 'süss' und 'sauer' werden als seiend bezeichnet nur auf Grund eines Vertrages und Herkommens, der das Wahrnehmbare als Seiendes gelten lässt, obschon es Seiendes nicht ist. Umgekehrt jedoch vermöchte das Denken niemals zum Seienden der Atome und des Leeren zu gelangen, wenn es nicht vom Wahrnehmbaren als seinem unanfechtbaren Ausgangspunkt ausgehen könnte.

Das Hier und Jetzt des ἡδύ und des ἀληθές ist also das erste. Doch für Epikur kommt es nun darauf an, zum Kontinuum in Zeit und Raum zu gelangen.

Was das ἡδύ des Augenblicks angeht, so ist es aus dem Kontinuum der Zeit nicht herauszulösen. Jedes Jetzt hat ein Vorher und Nachher. Es unterscheidet den Menschen fundamental vom Tiere, dass er in den drei Dimensionen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft lebt. Es konstituiert ihn, dass er die Erinnerung an das Vergangene und die Erwartung der Zukunft hat, und nicht nur dies: das Ganze der drei Dimensionen überschauend weiss er, woher das gegenwärtige ἡδύ kommt und wohin es führt.

Nun ist es vor allem gegen Platon eine wesentliche These, dass zwar das gegenwärtige ἡδύ schlechthin ein ἀγαθόν ist, dass aber die Voraussetzung dieses Gegenwärtigen nicht auch ein ἀγαθόν zu sein braucht, sondern ἀγαθόν oder κακόν, Lust oder Schmerz sein kann; desgleichen ist die Folge des gegenwärtigen ἀγαθόν keineswegs immer ein ἀγαθόν, sondern bald Lust, bald Schmerz.

Dazu kommt endlich, dass Lust und Schmerz kommensurabel sind und gegen einander verrechnet werden können. Damit gelangen wir zu jener μετρητικὴ τέχνη, die der platonische *Protag.* 352 a - 357 e vorführt (und uns bewusst im unklaren darüber lässt, von wem sie konstruiert wurde) und die Epikur übernommen hat (Cic. *Fin.* I 32-33), natürlich von demselben Autor, den auch Platon in seinem Dialoge benutzt hat.

Für uns ist hier nur zweierlei wichtig. Mit dieser Techne gelangen wir über den Kompetenzbereich der Wahrnehmung hinaus zu einer anderen Instanz; ausschliesslich das Denken ist fähig, das Kalkül zwischen gegenwärtiger und künftiger Lust und ihr gegenüberstehendem Schmerz durchzuführen. Ausserdem befindet sich hier die Quelle aller existenziellen Fehlentscheidungen. Man vergreift sich im Kalkül, indem man entweder nur mit

der gegenwärtigen Lust und dem gegenwärtigen Schmerz rechnet oder das Gegenwärtige mit dem Künftigen falsch verrechnet.

Was auf der anderen Seite das ἀληθές des Augenblicks angeht, so ist es aus dem Kontinuum des Raumes nicht auslösbar. Der wahrgenommene Gegenstand kann in einer kalkulierbar grösseren oder geringeren Distanz vom Beobachter liegen. Zum Wahrnehmen des augenblicklich Gegenwärtigen (das als solches wahr bleibt) muss ergänzend ein Denken dazu treten, das die räumliche Distanz mit einkalkuliert und so zu einem im Kontinuum des Raumes konsolidierten Wissen zu gelangen vermag. Gleichzeitig liegt da die Fehlerquelle im Felde des Wissens. Alles, was der populäre Sprachgebrauch Sinnestäuschung zu nennen pflegt, lässt sich auf eine fehlende oder unzureichende Berücksichtigung der räumlichen Distanz zurückführen. Das geht aus dem grundlegenden Bericht bei Sextus, *Adv. math.* VII (= *Adv. log.* I) 211-216, mit den Stichworten ἐπιμαρτύρησις und ἀντιμαρτύρησις, klar hervor. So zeigt es sich, dass der Aufbau des ethischen Telos mit demjenigen der theoretischen Erkenntnis bemerkenswert parallel läuft.

Doch nun ist etwas näher auf die epikureische Erkenntnislehre einzutreten. Ich bemerkte schon, dass der Ausgangspunkt für Epikur wie für Demokrit und Aristoteles die unmittelbare Wahrnehmung ist, jene Wahrnehmung, die Parmenides aus dem Bereich der Aletheia ausgeschlossen und in denjenigen der Doxa verwiesen hat.

Die hier und jetzt stattfindende Wahrnehmung ist als solche weder kommunizierbar noch sprachlich formulierbar. Doch bei diesem Befund kann man nicht stehen bleiben, — hat auch der geschichtliche Kratylos nicht stehen bleiben können, wenn er, wie eine in mehreren Brechungen vorliegende Erzählung will (Arist. *Metaph.* I 6, 987 a 32 - b 1; D.L. III 5-8), Lehrer Platons gewesen ist. Wie er sich

zurechtgefunden hat, wissen wir nicht. Was für uns fassbar und wichtig ist, sind die Theoreme des Protagoras, Demokrits, des Aristoteles und Epikurs selber.

Was Protagoras betrifft, so gehe ich davon aus (was an anderer Stelle dargelegt werden soll), dass Platon im *Theaet.* 152 a - 172 b und 177 c - 183 c, mit der nötigen Sorgfalt interpretiert, die Lehre des Protagoras in ihren Hauptzügen zuverlässig wiedergibt; es wird ja ausdrücklich die Voraussetzung gemacht, dass Sokrates wie Theaitetos das Buch des Protagoras gründlich kennen, und Platon rechnet mit Lesern des Dialoges, die es auch kennen. Für Protagoras ist wahr, was sich mir hier und jetzt zeigt. Diese Wahrnehmungen sind mit einander strikte inkommensurabel, weshalb denn auch das Argument der περιτροπή, das nach Sextus, *Adv. math.* VII (= *Adv. log.* I) 389, zuerst Demokrit, dann Platon (im *Theaet.* 171 a-c plus 179 b, doch wohl aus Demokrit übernommen) gegen Protagoras eingewandt haben, daneben trifft.

Dies gilt nicht nur von isolierten Sinnesqualitäten, sondern auch von Ganzheiten (bemerkenswert *Theaet.* 157 b 9 das Wort ἄθροισμα, bei Platon nur an dieser Stelle, bei Epikur ein viel verwendeter *terminus technicus*, also Zitat aus Protagoras) und nicht bloss vom 'Wahren', sondern auch vom 'Gerechten'. Für Protagoras ist gerecht das, was sich einer Gruppe hier und jetzt als gerecht zeigt. So lange es sich als ein solches zeigt, ist es gerecht; und zeigt es sich nicht mehr als gerecht, so ist es nicht mehr gerecht. Die Wendungen, die 167 c 4-7, dann 172 b 2-6, endlich 177 c 7 - d 2 auftreten, erinnern deutlich an Epikur *Sent.* 38 und erlauben die Folgerung, dass wir auch da eine These und teilweise den Wortlaut des Protagoras vor uns haben.

Protagoras hat indessen mit der Tatsache rechnen müssen, dass eine solche These jede Kommunikation unmöglich macht. Wenn nur das wahr und gerecht ist, was sich

mir hier und jetzt als solches zeigt, dann fällt nicht allein jede Verständigung zwischen mir und anderen Menschen darüber, was wahr und gerecht ist, dahin, sondern auch jede Möglichkeit, dass der Eine den Anderen zu belehren vermag. Und da gerade Protagoras als Sophist den Anspruch erhoben hat, Lehrer zu sein, musste er auf irgendeine Weise diesen Anspruch legitimieren. Das geschieht in 166 d - 167 c, und ich denke, dass Platon auch da die Lehre des Protagoras leidlich korrekt wiedergegeben hat.

Was sich dem Einzelnen als wahr oder gerecht zeigt, ist eines. Doch was für den Menschen als Lebewesen zuträglich oder schädlich ist, ist etwas anderes. Da gibt es Realitäten, die der eine kennt, der andere nicht, und über die der eine als Fachmann den anderen zu belehren vermag. Der Arzt hat ein Sonderstatut, das mit demjenigen des Landwirtes verglichen wird, der weiss, wie er seine Pflanzen zu pflegen hat; der Vergleich ist im platonischen Kontext (167 b 6 - c 2) so unerwartet, dass man ihn gerne Protagoras selber zuschreiben möchte. Überspitzt gesagt steht bei Protagoras der unabsehbaren 'Beliebigkeit' im Felde des Wahren und Gerechten die Geordnetheit im Felde des für die Erhaltung des Lebens Zuträglichen gegenüber. Dieser Gegensatz erinnert nicht zufällig an die Zweiteilung der Welt bei Epikur (angedeutet schon bei Demokrit), wie eine Zone des αὐτόματον von einer anderen Zone unterschieden wird, in der eine teleologisch arbeitende Physis herrscht.

Demokrit hat die These des Protagoras, dass wahr ist, was sich mir hier und jetzt zeigt, zu widerlegen gesucht. Für ihn ist das, was sich im vorübergehenden Augenblick zeigt, gerade nicht das Wahre und Seiende. Das bestätigt zunächst Sextus *Adv. math.* VII (= *Adv. log.* I) 369, wonach für Demokrit alles, was sich zeigt unwahr ist, während auf der Gegenseite für Protagoras und Epikur alles, was sich zeigt, wahr ist. Da hätte also Epikur über Demokrit hinweg auf Protagoras zurückgegriffen.

Aristoteles freilich macht Schwierigkeiten: *Metaph.* III 8, 1012 a 31-33 stellt zwei Thesen einander gegenüber, ohne Namen beizugeben. Für die eine ist nichts wahr (was nach III 5, 1009 b 11-12 Demokrit ist), nach der anderen alles, was nach III 4, 1006 a 9-15 Protagoras gehört. Stimmt diese Zuteilung, so hat Sextus sie einfach übernommen und durch Epikur ergänzt. Es entsteht jedoch eine Komplikation dadurch, dass nach *De an.* I 2, 404 a 28-29, gerade Demokrit behauptet haben soll, alles, was sich zeigt, sei wahr.

Wir kommen über den Widerspruch nur hinweg, wenn wir annehmen, Demokrit habe in charakteristischer Abwandlung der Doktrin des Parmenides eine Wahrheit auf der Ebene der Aletheia und eine andere Wahrheit auf derjenigen der Doxa von einander unterschieden.

Wahr auf der ersten Ebene sind nur die Atome und das Leere: das allein wahrhaft Seiende und paradoxerweise das dem Denken des Menschen Unzugänglichste; ihre Wahrheit ist so 'in der Tiefe', dass wir zweifeln können, ob sie überhaupt existiert, oder so verborgen, dass wir sie nie erreichen können.

Die Atome verbinden sich zu immer anderen Kombinationen. Diese Kombinationen allein sind für uns wahrnehmbar, wie schon Protagoras gelehrt hatte. Doch Demokrit bringt eine wesentliche Korrektur an. Wenn sich mir hier und jetzt 'Süsses' zeigt, so ist das für Protagoras gleichzeitig das sich Zeigende und auch das Seiende; für Demokrit ist es bloss ein sich Zeigendes, da seiend nur die Atome sind, die Protagoras nicht kennt. Festen Boden gewinnt Protagoras, wie wir sahen, nur im Bereich des Zuträglichen. Demokrit geht einen anderen Weg. Er arbeitet mit dem Gegensatz Physis-Nomos, der sich an der Interpretation kultureller und politischer Phänomene herausgebildet hatte. Die Sprache ist Nomos als das, was sie faktisch ist; und so ist auch der Vorgang, durch den

zahlreiche Erscheinungen, die unter einander unabsehbar verschieden sind und doch Ähnlichkeiten aufweisen (von der Kategorie des Ähnlichen als einer «diskret teleologischen» Kategorie Demokrits habe ich kurz anderswo gesprochen: *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus* [Xanthi 1984], I 233 ff.), zu konstanten Grössen zusammengefasst werden, Nomos. Dieser Nomos hat also seine eigene, durch Konvention konstituierte Wahrheit. Sie reicht bei Demokrit gerade aus, um trotz *Vorsokr.* 68 B 125 sowohl ein System der Farben (*Vorsokr.* 68 A 135, 73-78) wie auch ein solches der Geschmäcke (*Vorsokr.* 68 A 135, 65-67) zu entwerfen; dieses zweite System hat bekanntlich Aristoteles in *De an.* II 10, 422 b 10-14 stillschweigend übernommen.

Für Aristoteles genügt in unserem Zusammenhang mehr oder weniger der Hinweis auf *Metaph.* I 1, 980 a 27 - 981 a 7. Er geht von Protagoras aus, sofern auch er die einzelne punktuelle Wahrnehmung als unfehlbar setzt. Dann aber nimmt er wie Demokrit die Kategorie der Ähnlichkeit in Anspruch und gelangt damit zu einer scheinbar tadellos kohärenten Abfolge: Viele ähnliche Wahrnehmungsdata ergeben eine Empeiria und viele Empeiriai gestatten den Sprung vom statistisch festgestellten Allgemeinen zum eidetisch geforderten Allgemeinen der konstanten Form und des konstanten 'Naturgesetzes'. Was an dem hier und jetzt mir sich Zeigenden das Einmalige und immer wieder Andere ist (von dem Protagoras ausgegangen und bei dem er geblieben war), wird einfach vernachlässigt.

Und nun Epikur. Für ihn wie für Protagoras und Aristoteles ist zunächst die einzelne Wahrnehmung schlechthin unfehlbar. Er scheint nach fr. 288 Usener Demokrits Satz *Vorsokr.* 68 B 125 und dessen Begriff des Nomos ausdrücklich abgelehnt zu haben. Es ist nicht bloss

das Ergebnis der Abmachung unter den Menschen, dass wir den Wein bald süss, bald sauer nennen, sondern er ist wirklich bald dies, bald jenes. Denn fürs erste stehen die Atomformen in einer spezifischen Relation zu den wahrnehmbaren Qualitäten. Die Atome sind in sich qualitätslos, doch haben sie die verschiedensten geometrischen Formen, runde und eckige, sind mit vielen oder wenigen Ecken, Spitzen, Stacheln und Haken ausgestattet. Der Modellfall sind die winzig kleinen, vollkommen runden und darum unendlich beweglichen Atome, die in ihrer Massierung das Organ der Vernunft konstituieren. Sie sind so klein, dass sie auch als Masse niemals wahrnehmbar werden, und verfügen gleichzeitig über jene unendliche Beweglichkeit, die erfahrungsgemäss das menschliche Denken charakterisiert. In Ansätzen ist diese These schon bei Demokrit vorbereitet, doch erst Epikur scheint sie systematisch ausgebaut zu haben. Weiterhin ist alles wahr, was sich dem Einzelnen hier und jetzt so und in einem anderen Augenblick anders zeigt. Denn in jedem wahrnehmbaren Gegenstand finden sich Atome der verschiedensten Art; sie sind in unaufhörlicher Bewegung, und so tritt bald diese, bald jene Art in den Vordergrund. Es kommt dazu, dass die Atomgruppen durch Kanäle in den Körper des Wahrnehmenden eindringen, und diese Kanäle werden ihrerseits bald weiter, bald enger und lassen bald diese, bald jene Atomgruppen passieren. Dass der Wein bald süss, bald sauer schmeckt und wir ihn so oder anders nennen, ist also in den Sachen selbst begründet und nicht bloss, wie Demokrit behauptete, Ergebnis eines Nomos (s. vor allem Plut. *Adv.Col.* 3-7, 1108 F - 1110 D). Unverkennbar hat sich Epikur da durch Anaxagoras anregen lassen, etwa wenn er von der πολυμιξία der Atome in jedem Gegenstande spricht. Insofern mag denn auch die Nachricht zutreffen, dass er unter den früheren Philosophen Anaxagoras besonders geschätzt habe (fr. 240 Usener).

Von der Aitiologie des Irrtums vor allem im Bereich des Sehens haben wir schon gesprochen. Er ergibt sich dann, wenn die räumliche Distanz zwischen dem Wahrnehmungsgegenstand und dem Wahrnehmungsorgan nicht zureichend einkalkuliert wird (so wie die ethische Fehlleistung durch die Vernachlässigung des Kalküls der Folgen der gegenwärtigen Entscheidung zustande kommt).

Bei Aristoteles gibt es Vergleichbares. Auch bei ihm spielt die räumliche Distanz eine wesentliche Rolle, und wenn er darauf beharrt, dass, gegen den Augenschein, bei allen fünf Organen (auch bei Schmecken und Tasten) die Wahrnehmung durch ein Medium hindurch erfolgt (*De an.* II 11, 423 b 7-8 u.a.), so meint er zunächst zwar etwas anderes als Epikur im Sinne hat; doch das epikureische Theorem, wie es Sextus *Adv. math.* VII (= *Adv. log.* I) 211-216 vorführt, lässt sich mühelos in den Entwurf des Aristoteles einzeichnen.

Die Lehre von der Seele ist bei Epikur wie schon in Aristoteles *De an.* (dessen nahezu chaotischer Zustand an dieser Stelle nicht näher diskutiert werden soll) von zwei Problemen beherrscht: Von der Frage nach der Beziehung zwischen Seele und Körper und von der Frage nach der Einheitlichkeit oder Vielheitlichkeit der Seele selbst.

Dass die Seele vom Körper verschieden und zugleich ein Teil des Körpers ist wie die Hand oder das Herz, ist die Formel Epikurs, durch die er die aristotelische Formel ersetzt, derzufolge der Körper das Instrument der Seele ist derart, dass weder der Körper ohne die Seele, noch die Seele ohne den Körper aktionsfähig sind; ein Teil der Seele hat bei Aristoteles ein Sonderstatut, derjenige nämlich, den er in der Regel «Nous» nennt. Doch darüber, ob dieser Teil ohne den Körper aktionsfähig ist oder nicht, hat sich Aristoteles nie endgültig geäussert; es war ihm wohl klar, dass jede der beiden möglichen Antworten unabsehbare und höchst beunruhigende Konsequenzen nach sich zog.

Bei Aristoteles ist die Leistung der Seele vor allem die, dass sie den Körper in Bewegung setzt, und zwar so, dass sie selber unbewegt ist. Als unbewegte bewegt sie den Körper. Das Modell ist evidentermassen die Relation des Unbewegten Bewegers zum ewigen bewegten Kosmos. Was aber im Falle des Kosmos sinnvoll ist, wie *Metaph.* XI 7, 1072 a 21 - b 1 zeigt, führt im Falle der menschlichen Seele zu den grössten Komplikationen, die weder durch *De an.* I 3, 406 b 24-25 noch durch I 4, 408 a 34 - b 18 überwunden werden. Aristoteles polemisiert gegen Platon und Demokrit, die beide die Bewegung des Körpers so erklären, dass die Bewegung der Seele einfach an den Körper weitergeleitet wird. Doch gerade *De an.* lässt uns begreifen, dass Epikur wie auch die Stoa seine Lösung des Problems als unbefriedigend verworfen haben.

Es kommt dazu, dass Aristoteles zwei Forderungen erhebt, die er als erster formuliert zu haben erklärt. Einmal geht er von einem System der Seelen aus, das auch Pflanzen und Tiere einschliesst. Es beginnt bei der allen Lebewesen gemeinsamen vegetativen Seele und endet bei dem, was Aristoteles in der Regel «Dianoia» nennt; und zwar ist es bis zur Dianoia hinaus ein kumulatives System. Der Mensch hat nicht nur seine ihm eigentümliche Seele, sondern auch diejenige der Pflanze und des Tieres. Nur der auf die unbewegt seienden Dinge hin ausgerichtete «Nous» ist aus dieser Kumulation ausgeschlossen; das ergibt sich eindeutig etwa in *De an.* II 1, 413 a 6-7; II 2, 413 b 24-32 u.a. Die Frage ist indessen berechtigt, warum die Kumulation gerade zwischen Dianoia und Nous abgebrochen werden muss. Man versteht wiederum, dass Epikur diesen gesamten Aufbau verworfen hat, höchst wahrscheinlich, wie ihm der Abbruch der Kumulation als unzulässige Willkür erschien. Die Seele des Menschen ist zwar auch für ihn von derjenigen des Tieres verschieden, doch sucht er beiden in

einem prinzipiell homogenen System ihren Platz zuzuweisen.

Eine zweite Forderung des Aristoteles ist die, dass die Seele auf den Körper abgestimmt sein muss, wie er dies I 3, 407 b 13-26 in scharfer Polemik gegen die Pythagoreer erklärt: ist der Körper das Instrument der Seele, so muss er auch so beschaffen sein, dass er als Instrument tauglich ist. Dieses Argument hat nun Epikur in aller Form aufgenommen und es gegen die kugelgestaltigen Weltgötter Platons eingesetzt (zu denen später die Gottheit der Stoa dazu tritt): Wenn wir schon annehmen, dass das Denken der Gottheit mit demjenigen des Menschen wesensähnlich ist, so muss gefolgert werden, dass die Gottheit eines Körpers bedarf, der ihr ebenso als Instrument dient wie dem menschlichen Denken sein Körper. Natürlich ist der Körper der Gottheit von anderer Beschaffenheit als der unsrige; und die Gegner haben nicht gezögert, über die Quasi-Körperlichkeit der Götter Epikurs zu spotten. Was dabei übersehen wird, ist, dass Aristoteles selber im Aufbau seines Kosmos mit einer Zone rechnet, die mit einem Körper erfüllt ist, der gemessen an der Körperlichkeit der uns erfahrbaren vier Elemente auch nur einen Quasi-Körper besitzt. Denn wie soll man einen Körper nennen, der wie der Aither, von dem *De caelo* spricht, weder leicht noch schwer ist, also fundamentale Eigenschaften der uns erfahrbaren Körperlichkeit nicht besitzt? Für uns das wichtigere ist, dass es Epikur auf diesem Wege gelingt, den Anthropomorphismus der Götter seiner griechischen Religion (vgl. dazu von weitem fr. 226 Usener) philosophisch zu begründen. Dass bei Aristoteles die Rechnung nicht aufgeht, weil bei ihm der Nous ein Teil der Seele ist, der, wie schon bemerkt, gerade nicht auf den Körper abgestimmt und gerade nicht auf ihn als Instrument angewiesen ist (also grundsätzlich in der Tat in jeden beliebigen Körper eingehen könnte), sei hier nur am Rande vermerkt.

Was endlich die Teile der Seele angeht, so ist Aristoteles fürs erste hin und her gerissen zwischen einem Aufbau, der nur den Menschen angeht (man wird an das in *De an.* bewusst zurückgedrängte Schema der vier Teile denken, das der Psychologie der *Nik. Ethik* zugrundeliegt) und der Einbeziehung von Pflanzen und Tieren, die zu einer nirgends eindeutig fixierten Vielzahl von Seelen führt; in III 8, 432 a 23 fragt er zwar ausdrücklich nach der Zahl der Seelenteile, die sich damit ergeben, doch diese Zahl wird nirgends genannt. Sie muss wie die Zahl der Tugenden, von der *EN* III 5, 1115 a 5 flüchtig spricht, in einem älteren systematischen Entwurf ausdrücklich gewähnt gewesen, dann aber im Zuge der Auflösung des Systematischen ins Aporetische argumentieren, das die Pragmatien weithin kennzeichnet, untergegangen sein. Wir wissen nicht mehr, mit wie vielen Seelenteilen Aristoteles zu guter Letzt gerechnet hat. Wir sehen auch nicht klar, wie er die Teile als Teile verstanden hat: Wie weit darf von Teilen gesprochen werden, ohne dass damit die Einheitlichkeit der Seele im ganzen in Gefahr gerät?

Epikur hat alle diese Probleme gekannt, nicht dass ihm *De an.*, so wie wir es lesen, vorgelegen hätte, wohl aber, dass ihm die Gesamtheit der in *De an.* verhandelten Probleme bekannt gewesen sein muss, in welcher Form auch immer dies geschehen ist. Jedenfalls hatte er nicht nur Zugang zu den sogenannten Jugenddialogen des Aristoteles.

Aristoteles beginnt bekanntlich seine Doxographie mit der Unterscheidung zweier Leistungen der Seele: hier dem Wahrnehmen und Erkennen, dort der Bewegung des Körpers; er unterscheidet zwar vier Arten von Bewegung (I 3, 406 a 12 ff.), nennt aber als wichtigste absonderlicherweise gerade nicht diejenige, die sämtlichen Lebewesen ohne Ausnahme zukommt, nämlich Wachstum und Dahinschwinden, sondern die Ortsbewegung, über die nicht ein-

mal alle Tiere verfügen, wohl aber der Mensch und (dies ist 'unterirdisch' wohl das entscheidende Moment) die Lebewesen im supralunaren Raume; denn die einzige Bewegung, an der auch die Gestirne teilhaben, ist eben die Ortsbewegung.

Für Epikur kommt es nur auf den Menschen an und bei diesem zunächst auf das Phänomen des Lebens und Sterbens schlechthin (das in *De an.* weitestgehend ausgeklammert ist). Lebendigkeit aber wird an zwei Dingen wahrnehmbar, an der Lebenswärme und an der Atmung. Dies ergibt für ihn zwei im Biologischen verankerte Seelenteile: das Warme (dass für Epikur die Atome, aus denen sich das Denken konstituiert, gerade nicht aus Feuer sind, wie bei Demokrit, der hier noch ganz unter dem Einfluss des Parmenides steht, sei ausdrücklich hervorgehoben) und dazu das Pneuma, das eingeatmet wird und kalt ist, also temperierend auf das Warme einwirkt (bei Aristoteles kann man da *De an.* II 8, 420 b 20-21 vergleichen). Interessant ist nun, dass Epikur bei einem weiteren Schritt einen Einwand des Aristoteles gegen Demokrit berücksichtigt zu haben scheint. Dieser hatte betont, dass man nicht nur nach der Ursache der Bewegung des Körpers, sondern auch der Ursache der Ruhe zu fragen habe (I 3, 406 a 22-24). Das Problem als solches ist ein sonderbares. Denn für Aristoteles ist zunächst einmal wie für Demokrit der gesamte Kosmos in ununterbrochener Bewegung; unbewegt sind bei Aristoteles nur der oberste Unbewegte Beweger und die unbewegte Seele des Menschen. In dieses System zeichnet sich sozusagen sekundär eine Alternanz von Bewegung und Ruhe ein, unverzichtbar für die Lebewesen und den Menschen ins besondere (vgl. *EN* VII 14, 1154 b 20-31; X 6, 1176 b 34-35).

Von dieser Überlegung ausgehend schliesst Epikur an die zwei schon genannten Seelenteile einen dritten an, ein Prinzip der Ruhe, das er «Aer» nennt. Damit haben wir

drei Seelenteile, alle drei biologischen Phänomenen zugeordnet und bestimmten Elementen der äusseren Welt entsprechend.

Doch die Leistungen zunächst des Wahrnehmens, dann die des in der Praxis wie in der Theorie kalkulierenden Denkens gehören nicht hieher. Ein vierter Seelenteil muss angenommen werden, von den drei übrigen strikte abgetrennt und keinem der Elemente in der äusseren Welt entsprechend. Es liegt ein «Chorismos» vor, an anderer Stelle als bei Aristoteles, und dennoch dem aristotelischen «Chorismos» nicht unverwandt.

Dieser vierte Teil hat keinen eigenen Namen, ganz einfach, weil (sozusagen sprachtheoretisch gesehen) alle verfügbaren Namen auf erfahrbare Realitäten in der äusseren Welt verweisen. Das ist die Doktrin, die uns vor allem in fr. 314 und 315 Usener, sowie Lucr. III 231-257 vorliegt.

Nun gibt es schon bei Aristoteles ein entsprechendes Theorem, nicht leicht fassbar, vor allem, weil es (aristotelisch gesprochen) in die Kompetenz mehrerer verschiedener Disziplinen fällt, also in der Kosmologie, in der Psychologie, in der Erkenntnislehre und in der Ethik immer nur unter einem begrenzten Aspekt behandelt werden kann; ganz abgesehen davon, dass wir es hier in eminenter Weise mit einer Doktrin zu tun haben, die auch in den Dialogen mehr als einmal zur Sprache gekommen sein muss.

Neben den vier erfahrbaren Elementen nimmt Aristoteles ein fünftes an, dessen Benennung bekanntlich merkwürdig schwankt. Aristoteles kann es «Aither» nennen, den «Kreiskörper», den «ersten Körper», während die doxographische Tradition fast ausschliesslich vom «fünften Körper» spricht (zum einzelnen s. Paul Moraux, «Quinta essentia», in *RE* XXIV 1 [1963], 1171-1263; 1430-32). Ich betone dies, weil ich nicht recht einsehe, mit welchem

Rechte die bei Cicero *Tusc.* I 22; 41; 65-66 und unabhängig davon bei Clem. Rom. *Recogn.* VIII 15 vorliegende Mitteilung, dass Aristoteles diese fünfte Natur, wie dann Epikur, ἀκατονόμαστον genannt habe, verworfen werden kann. Wer im Namen des einheitlichen Systems die Mitteilungen Ciceros Angaben als Missverständnisse od. dgl. abschiebt, vergisst, dass wir ja schliesslich seit W. Jaeger dazu verpflichtet sind, damit zu rechnen, dass einerseits in den Dialogen Theoreme vorkamen, die nicht in die Pragmatien übernommen wurden und andererseits die Pragmatien, also die Arbeitspapiere des Aristoteles in der Zeit unmittelbar nach seinem Tode eine andere Gestalt gehabt haben können als sie in ihrer endgültigen Redaktion durch Andronikos von Rhodos erhalten haben.

Man wird eher umgekehrt argumentieren, dass die Koinzidenz zwischen Cicero *Tusc.* I 22 und den genannten Berichten über Epikur im Begriffe des ἀκατονόμαστον so eigentümlich ist, dass sie unmöglich einem blossen Zufall oder Irrtum zugeschrieben werden kann. Man sieht in keiner Weise, wer ein Interesse daran gehabt haben könnte, gerade in diesem Punkte Epikur an Aristoteles oder Aristoteles an Epikur zu binden.

Es bleibt also dabei, dass Epikur kühn, aber seinem sonstigen Verhältnis zu Aristoteles entsprechend einen aristotelischen Terminus aufgenommen und in sein System eingebaut hat.

Eine besondere Beachtung verdient sodann Lucr. III 288-322. Es hat einen ausgezeichneten systematischen Sinn, wenn die drei biologisch fundierten Seelenteile auch drei Temperamente der Tiere konstituieren: Das Warme kehrt im hitzigen Temperament des Löwen wieder, das kalte Pneuma in der Ängstlichkeit des Hirsches, der ruhige «Aer» im ausgeglichenen Gemüt des Rindes. Da haben wir zunächst eine Dreiheit, die unverkennbar mit dem bekannten aristotelischen Schema Hyperbole-Elleipsis-Meson zu-

sammenhängt. Unter den in der Liste *EN* II 7 aufgeführten Triaden kommen mehrere der epikureischen Trias nahe, ohne sich ganz mit ihr zu decken.

Wichtiger ist, dass auch der Mensch diese drei Temperamente besitzt und insofern dem Tiere nahe steht. Er hat jedoch auch den vierten Seelenteil, der dem Tiere nicht zukommt. Dieser vermag die drei tierartigen Teile zwar nicht ganz, aber doch soweit zu verdrängen, dass es dem Menschen gelingt, mit diesem seinem vierten Teil «ein der Götter würdiges Leben zu führen» (Lucr. III 322). Er hat diesen Teil mit den Göttern gemeinsam, und das Leben der Götter ist das Paradeigma, an dem er sein eigenes Leben orientieren soll.

Zu betonen ist immerhin an dieser Stelle, dass die vier Teile ein unauflösbares Ganzes darstellen. Keiner der Teile vermag für sich allein zu existieren, obschon der Satz gilt, dass das Lebewesen im Ganzen Verstümmelungen und Verletzungen an den drei Teilen, die biologisch die Lebendigkeit des Lebendigen ausmachen, leichter erträgt als eine Gefährdung des vierten Teiles, der als Phronesis, Logos und Nous das Ganze regiert. So sind denn auch die Atome, aus denen das Warme, das Pneuma und der Aer bestehen, über den ganzen Körper hin verteilt, während der vierte Teil seinen Sitz im Herzen hat (Lucr. III 136-160; bei Aristoteles müsste einmal die Funktion des Herzens im gesamten Entwurf der Psychologie verfolgt werden, was hier nicht geschehen kann). Dennoch bleibt das Ganze eine einzige Natur. Restlos transparent wird freilich das Gleichgewicht zwischen Vielheitlichkeit und Einheitlichkeit der Seele nicht; doch das ist es auch bei Aristoteles nicht.

Es ist angemessen, zum Schluss zu fragen, worin das der Götter würdige Leben, das die Leistung des vierten Seelenteiles ist, besteht. Ich beginne mit einem Moment, das Epikur selber besonders wichtig war, das aber auch eine Verbindung zu Aristoteles herstellt.

Es ist bekannt, dass Aristoteles in der Ethik den Bereich des Eros mit grösstem Misstrauen angerührt, denjenigen der Philia aber umso höher geschätzt und ausführlich behandelt hat. Eine Eudaimonia ohne Philia ist für ihn unvorstellbar (*EN* VIII 1, 1155 a 5-6; IX 9, 1169 b 16-22).

Epikurs These ist grundsätzlich dieselbe; nur zieht er daraus die Konsequenz, dass auch die Eudaimonia der Götter nicht ohne Philia bestehen kann, und zwar nicht ohne jene vollkommene Philia wie sie nur unter Lebewesen möglich ist, die einander an Vollkommenheit ebenbürtig sind. Dies führt zwingend zur Annahme einer Vielheit von Göttern, die in ewiger Geselligkeit beisammen sind. So gelingt es Epikur in einem zweiten entscheidenden Punkte die Tradition griechischer Religion gegen ihre Kritiker von Xenophanes an philosophisch zu restituieren, nicht nur den Anthropomorphismus, sondern auch den Polytheismus. Denn wenn schon der Mensch der Gottheit ähnlich sein soll, bzw. die einzige Leistung der Gottheit für den Menschen darin besteht, das Paradeigma der Eudaimonia zu sein, dann wird diese Gottheit zu ihrer Vernunft hinzu auch das Instrument der Körperlichkeit besitzen und an ihrer Eudaimonia auch befreundete Götter teilnehmen lassen.

Auf die Welt und die Welten wirken die epikureischen Götter nicht ein. Darin sind sie die unmittelbaren Erben des aristotelischen Unbewegten Bewegers; der überaus bezeichnende Unterschied ist, dass der Unbewegte Beweger als der sich selbst Denkende bei sich selbst verharrt, während die epikureischen Götter als die ihrer unzerstörbaren Eudaimonia sich Freuenden bei sich selbst verweilen.

Man hat immer wieder gegen Epikur geltend gemacht, dass seine Götter sozusagen nur bedingt unvergänglich sind. Im strengsten Sinne ewig sind ja nur die Atome und

das Leere, und die Götter sind nichts als Atomkompositionen besonderer Art. Dies ist natürlich richtig. Diese Götter sind geworden und dann ewig; man ist versucht, für einmal an Platon zu denken, dessen Kosmos auch geworden und dann ewig ist.

Wichtiger scheint mir indessen Folgendes zu sein. Die epikureische Gottheit kann unter dem Gesichtspunkt der Physik (als Atomkomplex) wie unter demjenigen der Ethik (als Inbegriff der Eudaimonia) betrachtet werden, und diese beiden Gesichtspunkte lassen sich nicht leicht vereinigen. Doch genau dasselbe gilt auch von der Gottheit des Aristoteles. Der Unbewegte Beweger hat seinen Platz in einer kosmologisch-physikalischen Konstruktion. Die Gottheit, die in alle Ewigkeit diejenige Eudaimonia besitzt, die wir nur in seltenen Augenblicken zu gelangen vermögen (*Metaph.* XI 7, 1072 b 14-15 und 24-26), ist eine lebendige Person; und das Denken vermag nur durch einen halsbrecherischen Sprung vom physikalischen Prinzip zur Person zu gelangen, bei Aristoteles wie bei allen späteren Theologen.

Die Philia unter Göttern und Menschen hat bei Epikur allerdings einen Sinn, den sie bei Aristoteles nicht hat. Bei diesem ist sie im Aufbau der politischen Gemeinschaft das neben der Gerechtigkeit unentbehrliche Moment. Bei Epikur ersetzt (scharf formuliert) die private Gemeinschaft der Freunde, die sich zusammengetan haben, die politische Gemeinschaft der Bürger, die in der Öffentlichkeit tätig sind. Die epikureische Philia wie die Hedone signalisieren einen Auszug aus dem öffentlichen in das private Wirken.

Dies besagt nicht, wie ich eingangs betonte, dass die politische Aktivität völlig verworfen wird. Sie ist vielmehr gerechtfertigt, wenn sie sich als ein Weg zum Telos des menschlichen Daseins auszuweisen vermag. Das sagen *Sent.* 6 und 7. Es dürfte allerdings Epikurs Überzeugung

gewesen sein, dass sie sich nur in äusserst seltenen Fällen so auszuweisen fähig ist; den Eros wird er, nebenbei gesagt, ähnlich beurteilt haben; man darf an die Briefstelle erinnern, die sich im epikureischen *Sent. Vat.* 51 erhalten hat.

Der Freund wird bereit sein, sein Leben dem Freunde zu opfern. An diese These mag man den Satz anknüpfen, den die Gegner Epikurs immer als eine unbegreifliche Inkonsequenz angegriffen haben: Der vollkommene Mensch wird selbst dann die Eudaimonia besitzen, wenn er im ehernen Stier des Phalaris zu Tode gebraten wird (fr. 601 Usener). Der Platoniker würde da auf den Sokrates des *Gorgias* verweisen und darauf rechnen, dass in einem anderen Leben der notwendige Ausgleich erfolgen wird. Für Epikur ist dieser Weg nicht gangbar. Er greift auf das Theorem zurück, dessen Bedeutung schon eingangs hervorgehoben wurde. Es zeichnet den Menschen aus, dass er nicht wie das Tier an den gegenwärtigen Augenblick gebunden ist, sondern sich an Vergangenes erinnert, Künftiges erwartet. Der vollkommene Mensch wird auch im Stier des Phalaris heiter sein, weil er sich (wie es Epikur selber an seinem Todestag getan hat) an die vergangene Zeit erinnert, die er lustvoll verbracht hat. Diese Erinnerung ist es, die die Gegenwart aufwiegt. Ihr entspricht die Erwartung, schärfer gefasst, die Hoffnung. Es ist bedenkenswert, dass derselbe Philosoph, der über die Unvollkommenheit der Welt schonungslos geurteilt hat, mit der Hoffnung so ernsthaft umgegangen ist wie kaum ein Grieche sonst. *Sent.* 16 ist dafür, so diskret und behutsam auch formuliert wird, ein eindrücklicher Beleg.

Vorausgegangen ist auch da zu einem gewissen Teile Aristoteles. Ich denke dabei weniger an die Diskussion περὶ τύχης in *EN* I 9-11, 1100 a 1 – 1101 b 9 (die eine sorgfältigere Interpretation verdiente als ihr bisher, zum mindesten in den grossen Kommentaren, zuteil geworden ist)

als an die Bemerkungen in der Untersuchung über die φιλαυτία, IX 4, 1166 a 24-26 und 1166 b 13-17: die Erinnerung und die Erwartung des σπουδαῖος treten da der Erinnerung und Erwartung des μοχθηρός gegenüber.

Hier hat auch die vielumstrittene Doktrin von *Sent.* 34, 35 ihren Platz. Der Ungerechte, der gegen die Abmachung ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι, ohne die keine Gemeinschaft existieren kann, gehandelt hat (dass die Formel von *Sent.* 33 schon auf die Sophistik zurückgehen muss, lehrt Aristoteles *Pol.* III 9, 1280 a 34 - b 5), wird nur Schmerzendes und Bekümmerndes erwarten dürfen; und eben diese schlimmen Erwartungen sind seine eigentliche Strafe. Das Problem, das da im Hintergrund steht, kennt auch Platon: Wenn die Gerechtigkeit die soziale Tugend *par excellence* ist und die Gesellschaft selbstverständlich immer bereit sein wird, gerechtes Handeln (oder doch den Schein des gerechten Handelns) zu honorieren, wie kann man es da vermeiden, dass der Einzelne gerecht handelt, nicht der Sache, sondern des Honorares wegen? Platon versucht das Problem auf eine nicht unbedenkliche Weise zu überspielen (wie das geschieht, ist hier nicht zu erörtern); Epikur stellt sich dem Problem und spricht von den schlimmen Erwartungen, die sich an die ungerechte Tat heften, als von einem Zustand, der als solcher den Zugang zum Telos des Lebens hoffnungslos versperrt (*Sent.* 17, auch Cic. *Fin.* I 50-53, obschon da die rücksichtslose Verkürzung eines ausführlicheren und nuancierteren Textes manches verunklärt hat).

Im Umgang mit den Göttern gibt es weder Erinnerung noch Erwartung. Denn wir haben weder von ihnen etwas empfangen, woran wir uns zu erinnern hätten, noch sollen wir etwas von ihnen erhoffen (oder befürchten). Das letzte Wort ist jedoch damit nicht gesagt. Der vierte unserer Seelenteile ist dadurch ausgezeichnet, dass er Eindrücke von den Göttern aufzunehmen fähig ist. Diese Eindrücke

verschaffen als solche nur die Gewissheit, dass es Wesen gibt, die die vollkommene Eudaimonia besitzen und unvergänglich sind. Mehr brauchen wir von ihnen streng genommen nicht zu wissen. Denn dieses Wissen genügt, damit wir ihnen gegenüber die richtige Haltung einnehmen. Es ist die Haltung der Verehrung, da es sich schickt, das Vollkommene zu verehren, einfach weil es vollkommen ist (Cic. *Nat. deor.* I 45). Es gehört zu den absonderlichsten Phänomenen des hellenistischen Philosophierens, dass, wenn wir Cicero folgen, weder die Stoa noch (wie wir annehmen müssen) die Akademie und der Peripatos diese Haltung begriffen zu haben scheinen. Sie versteifen sich auf die These, dass eine Beziehung zwischen Mensch und Gottheit nur auf einer sozusagen geschäftlichen Basis sinnvoll ist: Wir bitten die Gottheit um ihre Gaben, die Gottheit gewährt sie und wir revanchieren uns mit Gegengaben. Epikur hat, auf psychologische Erwägungen gestützt archaische Formen griechischer Religion in seine Philosophie hineingenommen, den Anthropomorphismus und den Polytheismus. Doch in der Sache der Beziehung zwischen dem Menschen und der Gottheit hat gerade er als einziger nicht archaisch gedacht und das primitive «do ut des», das dem Stoiker bei Cicero so wichtig ist, nicht angenommen.

Man möchte gerne vermuten, dass neben der systematischen Kohärenz auch diese Haltung den Göttern gegenüber eines der Momente war, die der epikureischen Lehre ihren ungeheuren Erfolg verschafft haben, jenen Erfolg, den etwa Cicero (oder Ciceros griechischer Gewährsmann) in *Fin.* II 49 nur mit dem grössten Bedauern zu registrieren vermag.

DISCUSSION

M. Couloubaritsis: Vous avez raison de relever chez Epicure l'existence d'un ἀκατονόμαστον qui serait la condition physique de la connaissance intellective. Il reste néanmoins le problème de la nature de cette 'qualité' qui domine un ensemble de fonctions. Car, si l'on tient compte de parallèles historiques, chez les Grecs, l'absence de dénomination (ἀνώνυμον) n'exclut pas une élucidation de la chose. Par ailleurs, la plupart des philosophes qui envisagent l'intellect d'une façon matérielle lui attribuent une nature précise, comme par exemple Anaxagore (χρῆμα identique à lui-même), Démocrite (atomes sphériques), Aristote (un ἕτερον σῶμα qui serait un élément analogue à l'élément astral et ἄνευ ὕλης, c'est-à-dire sans substrat — et non, comme on dit souvent, im-matériel). Quelle est cette 'nature' pour la perspective épicurienne? A-t-elle quelque chose à voir avec les atomes sphériques de Démocrite?

M. Gigon: D'une part, le ἀκατονόμαστον est composé, comme les autres parties de l'âme, d'atomes sphériques; d'autre part, les atomes qui constituent le ἀκατονόμαστον ne sont précisément pas du feu comme chez Démocrite. Le terme doit être pris dans son sens strict; on ne peut dire des atomes du ἀκατονόμαστον que ceci: c'est qu'ils n'ont aucune qualité sensible; et pour autant que tous les ὀνόματα se rapportent à des qualités sensibles, ils n'ont pas non plus de ὄνομα. En effet, la doctrine d'Aristote concernant le ἕτερον σῶμα est très proche de celle d'Epicure.

M^me^ Decleva Caizzi: Lei ha accennato all'inizio della sua esposizione all'importanza dell'opera di Protagora, le cui linee essenziali possono essere ricostruite grazie al *Teeteto* di Platone.

Personalmente credo che non sia sempre agevole distinguere ciò che spetta a Protagora — a parte naturalmente alcune frasi dove è chiaro che Platone sta citando — da ciò che è rielaborazione platonica del materiale

protagoreo allo scopo non solo di confutarlo, ma anche, e soprattutto, di pervenire alle proprie personali conclusioni (e questo specialmente nella cosidetta *Apologia*). Mi chiedo tuttavia se Epicuro, oltre ad avere conoscenza diretta dell'*Aletheia* di Protagora, e su questo punto concordo pienamente con Lei, non avesse anche letto il *Teeteto*, recuperando e valorizzando positivamente le implicazioni che Platone scorgeva in Protagora, e che, per parte sua, rifiutava in modo deciso. Credo che il *Teeteto* sia stato sin dal suo apparire un dialogo molto importante per la filosofia ellenistica.

M. Gigon: Je suis entièrement d'accord: il faut être extrêmement prudent en dégageant la doctrine de Protagoras du *Théétète* de Platon (mais la chance de trouver quelque chose de substantiel est plus grande que pour le *Protagoras*). D'accord aussi concernant l'importance très grande du *Théétète* pour toute la philosophie de l'hellénisme. Qu'Epicure n'ait pas seulement connu le livre de Protagoras lui-même, mais aussi le dialogue de Platon, est parfaitement vraisemblable.

M. Long: Your account of Epicurus, with which I sympathize, assumes his careful reflection on a wide range of Aristotelian theses. F. H. Sandbach has recently challenged the current tendency to presume that Hellenistic philosophers knew or were interested in Aristotle's technical writings (*Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, suppl. vol. 1985). In the light of his negative arguments, it seems we have to consider each possible instance of Aristotelian influence point by point. Would you agree that Aristotle's account of pleasure in *EN* VII is so close to the Epicurean position (*e.g.* 1154 b 27-28, ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει) that a completely independent development of the latter is scarcely credible?

More generally, if Epicurus developed much of his philosophy as a critical and sometimes positive reaction to Aristotle, why is his manner of indicating this so indirect? He, and Zeno of Citium, were quite open about their hostility to Plato.

M. Gigon: Ich bin überzeugt, dass Epikur die Pragmatien des Aristoteles gekannt hat, wenn auch nicht in der Form, in der wir sie heute

lesen. Das gilt vor allem für die Lehre von der ἡδονή (*EN* VII). Im übrigen scheint es so zu sein, dass Epikur seine philosophischen Gegner nur in den *Briefen* persönlich und grob angegriffen hat, während die Lehrschriften sich zumeist auf allgemeine Andeutungen beschränken (vgl. D.L. X 26). Dass dabei sein Verhältnis zu Platon (dessen Lehre vom ἀγαθόν in Περὶ τέλους bösartig ironisiert wird) ein vollständig anderes war als dasjenige zu Aristoteles, scheint mir klar zu sein (in der Stoa ist es genau umgekehrt).

M. Kidd: May I ask you a question on theory of knowledge? In Plato's *Theaetetus* sensations and perception for Protagoras are infallible but not true. Whether this is Plato or Protagoras is, of course, arguable. But Aristotle in *De an.* I 2, 404 a 28 f., says that for Democritus τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον. This appears however to be contradicted in *Metaph.* III 5, 1009 b 11 f. Nevertheless, the *De anima* passage must reflect a view of the time, and in the end became a key sentence for the whole of Hellenistic philosophy. A problem for Epicurus was the passage on from 'the here and now', and presumably here πρόληψις played a key role. Does this have any connection with the Aristotelian advance from perception to ἐμπειρία?

M. Gigon: Ich bin nur teilweise einverstanden. Für Protagoras im *Theaitetos* scheint mir in der Tat das φαινόμενον hier und jetzt sowohl unfehlbar wie auch das einzig Seiende-Wahre zu sein, während der Atomist Demokrit zwischen der sensiblen Wirklichkeit (Arist. *De an.* I 2, 404 a 28 f.) und der intelligiblen Wahrheit der Atome und des Leeren (*Metaph.* III 5, 1009 b 11 f.) scharf unterscheidet; Protagoras ist ja kein Atomist gewesen, hatte also zu einer solchen Distinktion keinen Grund. Epikur verwandelt die Antithese Demokrits in einen Übergang. Da glaube ich in der Tat auch, dass Epikurs Relation von αἴσθησις zu πρόληψις mit der aristotelischen Relation von αἴσθησις und ἐμπειρία in Beziehung steht.

M. Dihle: Es wurde uns in eindrucksvoller Weise gezeigt, wie eine Reihe philosophischer Zetemata, die Aristoteles behandelt hatte, durch

Epikur sehr viel weitergehend systematisiert wurde. Muss man nicht aber hinzusetzen, um welchen Preis das geschah? Aristoteles konnte auf die Frage nach dem freien Entschluss des Menschen als eine Ursache im Geschehensablauf deshalb keine definitive Antwort geben, weil er zugleich am Konzept einer vernünftigen, an einem Ziel orientierten Weltordnung festhalten musste. Indem Epikur den Teil der Naturwissenschaft, der auf dieses Konzept führte, einfach beiseite liess und der Welt eine vernünftige Ordnung absprach, konnte er eine in sich schlüssige, auf die Faktoren Zufall und Freiheit reduzierte Ursachenlehre entwerfen. Das spricht für die Geschlossenheit, aber nicht unbedingt für die intellektuelle Qualität seiner Lehre.

Das Eindringen wissenschaftlicher Forschung in den Lehrbetrieb der Hellenistischen Schulen, das ihrer ursprünglichen Zielsetzung zuwiderläuft, erklärt sich wohl aus dem Zwang, sich mit den Konkurrenten argumentativ auseinandersetzen zu müssen. Das gilt vermutlich schon für Epikur selbst, wird aber z.B. am Beispiel Chrysipps noch deutlicher.

M. Gigon: Ich stimme völlig zu, dass die systematische Geschlossenheit der epikureischen Lehre erkauft wird mit der Preisgabe alles dessen, was bei Aristoteles die offene wissenschaftliche Forschung ausmacht. Aristoteles will 'wissen', weil der Mensch als solcher auf das Wissen angelegt ist; Epikur ist da Sokratiker, sofern nur dasjenige Wissen legitim ist, das die Eudaimonia befördert. Der Gegensatz lässt sich allerdings wohl nicht ganz auf die Annahme einer vernünftigen Weltordnung hier, auf Freiheit und Zufall dort reduzieren. Überspitzt könnte man eher sagen, dass bei Aristoteles der Blick auf die Geordnetheit des supralunaren Raumes die Aussicht auf die Ungeordnetheit des sublunaren Bereiches verstellt; während für Epikur das Gegenteil gilt. Gemeinsam ist beiden allerdings (was man nicht übersehen wird) die Annahme einer im begrenzten Felde der biologischen Phänomene teleologisch sinnvoll wirkenden Physis.

Dass im übrigen dort, wo Schulen sich etablieren und einander Konkurrenz machen, die Auseinandersetzung mit den Konkurrenten zwangsläufig neben die Frage nach den Sachen tritt und diese gelegentlich denaturiert, ist klar.

M. Flashar: Sie haben dargelegt, dass in der Problematik des Verhältnisses von Bewegendem und Bewegtem, in der Analogie von Kosmos und Mensch, von Seele und Körper, von Gott (bezw. Götter) und Welt Epikur zu einer grösseren systematischen Geschlossenheit gelangt ist als Aristoteles. Aber dies hängt auch mit der ganz anderen Struktur des philosophischen Denkens zusammen, die bei Aristoteles aporetisch und offen für den Diskussionszusammenhang ist. In dem Augenblick, wo die Lehre von dem einen unbewegten Beweger erreicht ist (*Metaph.* Λ [=XI] 7), wird diese modifiziert (Λ 8) in Rücksicht auf die Ergebnisse der Fachwissenschaft (Eudoxos, Kallippos), während Epikur z.B. bei seiner Konzeption der anthropomorphen Götter in den Intermundien auf keinerlei wissenschaftliche Diskussion seiner Zeit Rücksicht zu nehmen sich veranlasst sah.

M. Gigon: Dass Epikurs Philosophie dogmatisch ist, diejenige des Aristoteles dagegen aporetisch offen, ist vollkommen richtig. Da gerät Epikur paradoxerweise eher in die Nähe des von ihm in den Sachen selbst erbittert bekämpften Platon, der seiner tiefsten Intention nach auch Dogmatiker gewesen ist.

M. Long: I fully agree about the very different aims and methods of Aristotle vis à vis those of Epicurus. However, some qualifications seem in order. If we match Epicurus' *Letters* and *Kuriai Doxai* against our Aristotle, we are not comparing comparables. From fragments of Epicurus Περὶ φύσεως (*e.g.* Book XXVIII) one gets the impression that he was extremely concerned in his detailed writings to explore different aspects of philosophical problems, and to work out his new solutions in a manner which was by no means narrowly dogmatic or inattentive to abvious objections.

M. Gigon: Sehr wesentlich ist in der Tat, dass wir bei Epikur zwei Typen von Schriften genau unterscheiden müssen. Auf der einen Seite stehen die *Briefe*, die *Kyriai Doxai*, auch Περὶ τέλους (nur im Blick auf diesen Text hat Cicero in *De finibus* immer wieder behaupten können, Epikurs Lehre sei kinderleicht, ja, allzu leicht zu verstehen, im Gegen-

satz zur Stoa). Die Fragmente von Περὶ φύσεως bezeugen im Gegensatz dazu ein höchst anspruchsvolles, grösste wissenschaftliche Exaktheit anstrebendes Argumentieren. In einem gewissen Umfang kann man die Relation der aristotelischen Dialoge zu den Pragmatien vergleichen.

M. Bringmann: Sie haben ein eindruckvolles Bild der inneren Geschlossenheit der epikureischen Seelenlehre entworfen und dabei sowohl Epikurfragmente als auch 'Epicurea' herangezogen — etwa Cicero, Lukrez, Sextus Empiricus. Ich möchte nun fragen, ob Epikurs Schule sich nicht in hellenistischer Zeit genötigt sah, in der Abwehr von Angriffen — Neue Akademie-Stoa — die Positionen des Meisters neu zu durchdenken und neu zu formulieren. Wenn dies aber der Fall sein sollte: lassen sich gewisse Modifikationen der Lehre des Meisters feststellen? Und falls dies nicht zutreffen sollte: Warum haben die Epikureer nicht etwas Vergleichbares getan wie die Stoiker, die sich der Kritik der Schule des Karneades zu erwehren hatten?

M. Gigon: Einzelne Ergänzungen der Lehre Epikurs sind in den ihm nachfolgenden Generationen sicher vorgenommen worden. Dass Epikur selber schon gegen die Stoa polemisiert hat, ist aus chronologischen Gründen nicht allzu wahrscheinlich. Da waren die Schüler genötigt, sich gegen die massiven Angriffe des Kleanthes und Chrysipp zu verteidigen. Für die Neue Akademie hingegen war die Stoa der Hauptgegner (vgl. D.L. IV 62), und dasselbe wird man auch vom Peripatos annehmen. Es kommt dazu die nie bestrittene Tatsache, dass für die Epikureer die Lehre des Archegeten als die endgültige und unüberholbare Wahrheit galt. Das ergibt sich aus Cicero ebenso wie aus Lukrez. Eine vergleichbare Lage stellt sich für die andern Schulen erst in der Epoche des philosophischen Klassizismus ein (1. Jhdt. v. Chr.), wo denn Platon für die Akademie, Aristoteles und Theophrast für den Peripatos die einzige und höchste Autorität werden.

M. Forschner: Epikur bezeichnet es als evident, dass ἡδονή das Ziel allen Lebens sei, auch des menschlichen. Und er hat wohl dabei auf Phänomene hingewiesen.

Gegen diese These ist die Stoa (vor allem in ihrer Oikeiosis-Lehre) ebenfalls phänomenologisch vorgegangen.

Bei Aristoteles und im Aristotelismus findet sich nicht die Behauptung, die ἡδονή sei das τέλος (sie wird nur als Begleitphänomen, bzw. Bestandteil des τέλος aufgefasst).

Den zentralen gedanklichen Einwand von stoischer und peripatetischer Seite gegen Epikurs Telosbestimmung kann man wohl mit der Formel vom *hedonistischen Fehlschluss* benennen: aus dem Umstand, dass das Erreichen Strebenszielen mit Lust verbunden ist, folgt nicht, dass (all) unser Streben auf Lust zielt.

Gibt es bei Epikur und im Epikureismus Belege, dass er gegen diesen Einwand in irgend einer Form argumentiert hat?

M. Gigon: Die Dinge scheinen mir da doch etwas anders zu liegen. Für Epikur hat wie schon vor ihm für Aristippos und Eudoxos die ἡδονή eine privilegierte Stellung, da angenommen werden darf, dass für alle Lebewesen sie es ist, die das Handeln von Anfang an in Gang bringt.

Die Position des Aristoteles ist, soweit wir sie aus der *Nikomacheischen Ethik* kennen, augenscheinlich mehrerer Deutungen fähig. Man wird an II 3, 1104 b 8-16 und X 4, 1174 b 31-33, 1175 a 15-21 (dazu Cic. *Fin.* V 30!) u.a. denken. Eine Eudaimonia ohne ἡδονή ist ein Widersinn, was natürlich auch für die Eudaimonia der Theoria gilt (X 7, 1177 a 22-27). Der Unterschied zwischen der Position des Aristoteles, dass die Theoria unlösbar mit der ἡδονή verbunden ist, und derjenigen Epikurs, dass die Theoria unentbehrlich ist, um die ἡδονή zu erlangen (*Sent.* 12), ist zu guter Letzt nicht mehr sehr gross.

Anders die Stoa. Da bin ich allerdings z.T. Dirlmeier folgend, der Meinung, dass die Oikeiosis-Lehre ursprünglich nicht in der Stoa Zenons, sondern in der Ethik Theophrasts (in der, wie Cic. *Fin.* V 24-70 lehrt, das Prinzip der organischen Entwicklung beherrschend war) zuhause ist. Da wird das Streben nach ἡδονή sozusagen neutralisiert dadurch, dass es in ein Streben nach Selbsterhaltung (mit der φιλαυτία als Ausgangspunkt) transformiert wird. Das hat dann die Stoa aufgegriffen.

Im übrigen hat Epikur auf zwei Ebenen operiert: das elementare Streben nach ἡδονή hat für ihn wir für Aristoteles Evidenz und bedarf keiner Begründung. Anders steht es freilich mit der These *Sent.* 3, die wie Cicero, *Fin.* I zeigt, eigens begründet werden musste. Von einem «hedonistischen Fehlschluss» zu reden scheint mir das Gesamtproblem etwas zu sehr zu vereinfachen.

IV

LAMBROS COULOUBARITSIS

LA PSYCHOLOGIE CHEZ CHRYSIPPE

1. *Introduction*

Lorsqu'on aborde la pensée de Chrysippe, deux questions s'imposent d'emblée: peut-on l'étudier sans la confondre avec celle des autres stoïciens, en particulier avec les pensées de Zénon et de Cléanthe? Quel est le statut de sa psychologie compte tenu de la division tripartite de l'activité humaine qu'il défend, où s'articulent la logique, l'éthique et la physique? [1]

La plupart du temps, les interprètes étudient le stoïcisme dans son ensemble, se contentant de relever les différences entre les penseurs qui forment ce courant de pensée lorsqu'elles sont claires. Cette méthode a été mise en question par J. Gould dans la monographie qu'il consacre à Chrysippe, en limitant l'étude de celui-ci aux textes dans lesquels sa pensée figure d'une façon explicite [2]. Si pareille

[1] Si l'on se tient aux témoignages de Plutarque et de Sextus Empiricus. En fait cette classification correspondrait à l'ordre pédagogique et nullement à l'ordre réel, qui situe l'éthique au sommet. Voir *Stoicorum Veterum Fragmenta* de VON ARNIM, vol. II, fr. 42 et 44 pour la première classification, et fr. 43 pour la seconde. Nous citerons selon cette édition en utilisant les chiffres romains pour les volumes et les chiffres arabes pour les fragments.

[2] J. B. GOULD, *The Philosophy of Chrysippus* (Leiden 1970). Voir en particulier les critiques que cet auteur adresse aux exégètes modernes, pp. 1-6, 14-17.

méthode me paraît requise pour un philosophe comme Posidonius, qui est relativement isolé [3], elle est moins convaincante pour les anciens stoïciens, qui forment l'esprit d'école, leurs divergences appartenant au domaine de l'attribution d'un fonds commun, déjà établi par Zénon. C'est pourquoi je proposerai une interprétation qui se limite à l'ancien stoïcisme et qui tient compte seulement des divergences explicites sur ce fonds commun, dans l'ensemble assez précis.

Quant à la seconde question, il est certain que depuis le *Traité de l'Ame* d'Aristote la psychologie émerge comme une nouvelle discipline, intégrée cependant à la physique. D'autre part, bien qu'elle s'ouvre à des problèmes de logique et d'éthique, jamais néanmoins la psychologie ne se confond avec ces deux disciplines, même si pour le stoïcisme la division tripartite du savoir renvoie à une unité sous-jacente (cf. *SVF* II 38). Dans ces conditions, j'éviterai de traiter de problèmes appartenant à ces deux disciplines; je tenterai plutôt d'élucider les conditions physiques de la psychologie de Chrysippe, en éprouvant notamment la thèse traditionnelle qui réduit cette discipline à un *monisme* radical. Pour ce faire, j'étudierai successivement la nature de l'âme, son essence, ses parties et le statut de ses fonctions.

2. *La nature de l'âme*

La conception de Chrysippe concernant l'âme, bien qu'elle réhabilite sa nature corporelle défendue par les présocratiques, s'adresse néanmoins, en partie, à la thèse platonicienne de l'incorporéité de l'âme, déjà mise en question par Aristote dans le *De anima*. Aussi me semble-t-il utile, pour mieux discerner la spécificité de la psychologie de

[3] Comme le soutiennent I. G. Kidd et, dans une moindre mesure, W. Theiler.

Chrysippe à ce sujet, de revenir quelques instants à Aristote.

Pour celui-ci, l'âme est «l'*eidos* d'un corps naturel possédant la vie en puissance» (II 1, 412 a 20-21) ou encore «l'entéléchie première d'un corps naturel ayant des fonctions» (412 a 27-29, b 5-6). Or, par entéléchie, Aristote entend ici l'*unité* des parties fonctionnelles que l'âme à la fois réalise et coordonne. Ce type d'unité, qui garantit aux parties leur intégration dans un tout, ainsi que leur harmonie interne, ne renonce pas pour autant à l'unité progressive, soutenue à l'intérieur d'un même être, par différents degrés de mélanges, s'établissant à partir des quatre éléments jusqu'à l'*ousia*, par la médiation des homéomères et des anhoméomères. Il advient seulement que ces divers degrés d'unité se soumettent à l'unité propre de l'*ousia* comme constituant la complexité de son substrat. C'est pourquoi, le dualisme fondé sur la différence entre l'*eidos* et l'*hypokeimenon* se résorbe dans l'unité métaphysique de l'entéléchie, en tant que celle-ci exprime l'actualisation de la puissance matérielle.[4]

Comparée à cette psychologie, celle de Chrysippe manifeste une profonde ambiguïté: d'une part, Chrysippe conserve, nous le verrons, contre Aristote, un certain dualisme, en distinguant plus nettement l'âme du corps, d'une façon cependant qui s'écarte de la position platonicienne, dans la mesure où il défend la corporéité de l'âme; d'autre part, il adopte, de nouveau contre Aristote, ce que j'ai appelé ailleurs «le renversement zénonien», qui instaure, face à un substrat indéterminé, antérieur aux quatre éléments, un *logos* matériel (*pneuma*), qui récupère et généralise le *logos* onto-

[4] Sur cette question, voir nos études: «L'Être et l'Un chez Aristote», in *Revue de philosophie ancienne* I (1983), 49-98 et 143-195; «La notion d'*entelecheia* dans la *Métaphysique*», in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel De Corte*, éd. A. Motte et Ch. Rutten (Bruxelles-Liège 1985), 129-155; «Le statut du devenir dans Métaphysique Z et H», in *Aristoteles. Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, I, hrsg. von J. Wiesner (Berlin/New York 1985), 288-310.

logique d'Aristote [5]. Ce «renversement zénonien» abroge les limites hénologiques que le Stagirite associe aux êtres au moyen des notions d'*eidos* et de *genos*, et situe les conditions métaphysiques des choses entre, d'une part, la complémentarité de ces deux catégories aristotéliciennes que sont le «produire» (τὸ ποιοῦν) et le «pâtir» (τὸ πάσχον), et, d'autre part, l'individualité irréductible des choses. Si bien qu'en éliminant l'*eidos* d'Aristote, ce «renversement zénonien», que Chrysippe adopte, conduit à une difficulté radicale, suscitée par l'antinomie entre un *pneuma* universel et la multiplicité des choses singulières, dont certaines, comme l'homme, prétendent à un certain type d'immortalité. Cette perspective, un peu insolite pour une pensée qui défend le matérialisme radical, me semble suffisamment importante pour être prise comme point de départ de mon étude de la nature de l'âme.

Aussi difficile que paraisse au départ la position de Chrysippe par rapport à celle d'Aristote, du fait de l'émergence de l'individualité comme la réalité même de la chose, elle a au moins le mérite d'éviter de soumettre l'individu à l'*eidos*. On ne peut oublier en effet que le Stagirite considère les marques de l'individualité comme le résultat des mouvements propres à l'épanouissement de l'embryon qui, du fait de la matière, échouent à réaliser l'idéalité intrinsèque à l'*eidos* humain, qui coïncide avec l'image du père [6]. Chrysippe surmonte cette insuffisance d'Aristote en situant l'individualité dans une «qualité appropriante» (ἰδίως ποιόν), qui exprime la marque de l'individu comme tel [7]. Selon

[5] «Le renversement zénonien», in *Actes du II^e Congrès International des Etudes Chypriotes* (Nicosie 1985), I 443-447.

[6] Arist. *GA* I 19-23; II 4, 738 b 9 ss.; IV 1, 765 b 6 ss., et surtout IV 3, 767 a 36 ss.

[7] Nous traduisons cette expression par «qualité appropriante» plutôt que par «qualité propre», comme on le fait généralement, pour marquer l'individuation dont il y est question. Nous garderons cette dernière traduction pour un autre type de qualité, qualifiée d'ἰδιότης.

Simplicius, cette qualité qui s'approprie la totalité de la chose, advient d'un seul tenant (ἀθρόως) et disparaît ensuite de nouveau, mais pendant toute la vie elle demeure la *même*, quoique certaines parties de la chose qu'elle s'approprie tantôt apparaissent et tantôt disparaissent (*SVF* II 395). Si Chrysippe se permet de passer ainsi de l'*eidos* aristotélicien à une sorte d'*eidos* «atomisé» (*ibid.*), c'est parce que déjà chez Zénon, tout ce qui est mû ou qui est possédé est envisagé selon une «qualité» différenciante (κατὰ διαφοράν) (II 390), ce qui suppose une multiplicité de sens pour la notion de qualité. En insistant sur la «qualité appropriante», Chrysippe confère à l'*eidos* aristotélicien le caractère de singularité qui lui manquait et accorde l'hérédité en fonction d'une équivalence généalogique du père et de la mère [8]. Toutefois, cette émergence de l'individualité n'élimine pas toutes les difficultés, dans la mesure où elle paraît surgir d'un fonds sans fond, de ce *pneuma* qui pénètre, selon différents degrés de complexité, toutes choses et qui assume l'enchaînement causal du Destin, la finalité de la Providence du Logos et le surgissement des choses individuelles comme des événements singuliers. Serait-ce là la raison qui pousse les stoïciens postérieurs à Chrysippe à développer le système catégorial en y intégrant également le *pos echon* et le *pros ti pos echon*, qui attestent une concrétisation plus décisive de la chose? [9] S'il s'avérait que Gould a raison de refuser à Chrysippe un système catégorial élargi [10], rien ne s'oppose à soutenir que l'idée de la «qualité appropriante» a paru insuffisante à constituer un véritable principe d'indi-

[8] Cf. *SVF* II 749. Voir aussi II 747, que l'on peut comparer au texte d'Aristote cité n. 6 ci-dessus.

[9] Sur cette question voir V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Paris [4]1979; [1]1953), 13 ss.

[10] J. B. GOULD, *op. cit.*, 103-107.

viduation [11]. Tout au plus exprimerait-il l'aspect physique de l'accord avec soi et d'une appropriation de son être propre (*oikeiôsis*), qui consiste, pour l'homme, en un accord intime avec sa propre raison. Or, contrairement à ce qu'on croit généralement, ce phénomène d'individuation accentué ne s'oppose pas à la mise en valeur d'une structure dualiste fort subtile comme celle de Chrysippe.

En effet, dans un texte sur lequel je reviendrai plus loin, Jamblique note que «les adeptes de Chrysippe et de Zénon et tous ceux qui conçoivent l'âme au sens d'un corps (σῶμα) soutiennent que les fonctions (δυνάμεις) [12] sont comme des qualités qui appartiennent au substrat et considèrent l'âme comme une *ousia* au sens d'un substrat préalable aux fonctions, et déduisent de ces *deux* réalités une nature composée de choses *dissemblables*» (*SVF* II 826). En d'autres termes, trois sont, selon Jamblique, les éléments fondamentaux de la psychologie de Chrysippe: un substrat corporel (le corps), des fonctions qui s'enracinent en lui et une *ousia* corporelle différente du corps, mais qui apparaît comme la condition essentielle des fonctions. Nous verrons que Jamblique distingue parmi ces fonctions celles qui sont liées organiquement au corps de celles qui en sont issues par le jeu des parties de l'âme, comme la sensation, la représentation, l'élan psychique, etc. Composé de réalités dissemblables, dont l'une accomplit l'unité des fonctions, l'être vivant selon Chrysippe inscrit, dans son essence même, un dualisme corporel, qui défie le monisme psychologique qu'on ne cesse de lui attribuer, du seul fait que l'âme est

[11] Selon l'expression d'A.-J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme* (Paris 1973), 13.

[12] Nous traduisons δύναμις par «fonction» plutôt que par «faculté», dans la mesure où ce terme est appliqué à des parties de l'âme et à des opérations qui sont davantage que des facultés. Voir sur cette question A.-J. VOELKE, *op. cit.*

entièrement soumise à l'*hégémonikon* [13]. Un approfondissement donc de cette dualité corporelle est la condition même pour établir le statut de sa psychologie.

Or, déjà Aristote objectait à Démocrite sa conception de l'âme parce qu'elle envisageait une identité entre l'âme composée de sphéroïdes et le corps composé d'autres atomes, incluant de la sorte deux corps dans un seul. Si une telle âme, dit-il, «réside dans tout le corps sensible, il est nécessaire, une fois qu'on considère l'âme comme un corps, que dans la même chose existent deux corps» (*De an.* I 5, 409 b 2-4) [14]. D'autre part, Aristote relève une inconséquence dans ce type d'analyse qui est également celle d'Empédocle, dans la mesure où l'on ne discerne aucune instance unificatrice. Certes, dit Aristote, à propos d'Empédocle, les éléments jouent bien leur rôle de matière, mais ce qui manque, en l'occurrence, et qui est le plus important (τὸ κυριώτατον), c'est le principe qui les unifie (τὸ ἑνοποιοῦν) et les rassemble (τὸ συνέχον) (I 5, 410 b 10-12). Bref, par cette assertion, nous sommes déjà de plain-pied dans un lieu qui anticipe manifestement le stoïcisme. Car ces objections au matérialisme présocratique de la seconde génération, c'est-à-dire celui qui, à la suite des mises en questions parménidiennes, suppose des fondements pluriels pour le devenir des choses, trouvent, au-delà de l'aristotélisme, une nouvelle forme de solution dans l'idée stoïcienne d'une complémentarité entre matière active et matière passive. Mais tout en tenant compte des objections aristotéliciennes,

[13] Par cette expression d'ἡγεμονικόν, les stoïciens entendent la partie principale et supérieure de l'âme (II 837; 879), celle qui renferme la pensée (τὸ λογιστικόν ou τὸ διανοητικόν) (II 828; 836; 879; 894; III 306). Chez Chrysippe, cette supériorité est décisive dans la mesure où il nie toute partie irrationnelle de l'âme et défend son unité (cf. II 823 et 900).

[14] Sur cette question, voir mes études «Considérations sur la notion de *Noûs* chez Démocrite», in *AGPh* 62 (1980), 129-145, et «Pensée et action chez Démocrite», in *Actes du 1er Congrès Intern. sur Démocrite*, Xanthi, 6-9 octobre 1983 (Xanthi 1984), I 327-337.

Zénon et Chrysippe ne font-ils pas que déplacer le problème en introduisant un dualisme plus raffiné? En fait, en deçà des présocratiques, il y a l'ombre de Platon, et sa conception de l'immortalité de l'âme. Car, paradoxalement, si les anciens stoïciens rejettent le caractère incorporel de l'âme, ils n'en gardent pas moins l'idée d'une certaine immortalité, que Platon n'a jamais cessé de défendre depuis le *Phédon*, et qui pourtant semblait fort ébranlée par l'hylémorphisme aristotélicien. Se tenant dans cette ambiguïté, la psychologie de Chrysippe ne saurait être pensée en dehors de cet enracinement platonicien, que tous les efforts qu'il déploie pour rejeter le platonisme — notamment par le refus du caractère incorporel de l'âme, de sa tripartition et d'une irrationalité constitutive — ne parviennent jamais à anéantir entièrement. Les arguments principaux qu'il retient pour établir la nature corporelle de l'âme me semblent confirmer cette hypothèse.

Dans un premier argument, il soutient que la mort constitue une séparation de l'âme du corps; cependant aucune chose incorporelle ne se sépare du corps, car une chose incorporelle ne s'attache pas au corps; or l'âme s'attache et en même temps se sépare du corps; donc l'âme est un corps (II 790; cf. 791; 792).

Cet argument fait implicitement appel à une constatation psychologique qu'on trouve déjà avant le stoïcisme, et qui suppose des effets corporels aux affections de l'âme, c'est-à-dire des caractéristiques psychosomatiques, qu'il est possible d'établir chez Chrysippe à partir de son étude des passions [15]. Mais il y a également le présupposé fondamental de la survie de l'âme. Cette possibilité d'une survie de l'âme après la mort sous un mode corporel est déjà soutenue par Zénon et Cléanthe (I 146 et 522). Or, en réamé-

[15] Voir déjà Cléanthe, qui fonde là-dessus un argument en faveur de la corporéité de l'âme (*SVF* I 518).

nageant la thèse de Cléanthe selon laquelle toutes les âmes survivent jusqu'à la conflagration finale, Chrysippe considère que seules les âmes des sages survivent jusqu'à la fin, les autres se désintégrant au fil du temps (II 811; cf. 809; etc.). Bien plus, il soutient que l'âme une fois séparée du corps prend une forme *sphérique* (II 815; cf. 816). Ces deux thèses me semblent d'une très haute importance, car elles nous obligent à nuancer le monisme psychologique qu'on lui attribue.

En effet, affirmer, comme le fait Chrysippe, que seules les âmes des sages peuvent persévérer jusqu'à la fin des temps, suppose toute l'éthique du sage, et, par conséquent, la mise en valeur des conditions qui président à la neutralisation des passions [16]. Bien plus, cela suppose que la nature de l'âme peut assumer un tel état purifié, capable de transgresser les lois physiques de la corruption. L'assertion qui situe la séparation de l'âme en fonction de la sphéricité corporelle peut appuyer cette thèse, puisque cette forme traduit la perfection. D'autre part, la valorisation de l'éther, comme forme supérieure du feu, que paraît attester Chrysippe, et qui serait même pour lui l'*hégémonikon* du Monde, permet de spéculer en faveur d'une nature psychique semblable, quant à la matière, à celle qui dirige le Monde (cf.II 634; 642; 643; 644; 1063; 1064). On ne peut oublier, en effet, que, chez Aristote, l'éther, en tant qu'élément céleste, renferme des propriétés éminentes, puisqu'il réalise le mouvement circulaire et éternel du monde supralunaire et pénètre même le monde sublunaire, intimement associé au *pneuma*, pour soutenir la transmission génétique de l'Intellect [17]. Chez Chrysippe, le cinquième élément disparaît au

[16] Donc aussi l'édification d'une «symétrie» dans l'âme (cf. *SVF* III 462). Nous y reviendrons.

[17] Voir mon étude «Le problème du Νοῦς θύραθεν», in *Mélanges E.P. Papanoutsos* (Athènes 1980), I 159-197; 190-195. Quant au problème du cinquième élément, voir P. MORAUX, «Quinta essentia», in *RE* XXIV 1 [1963], 1171-1263 et

profit du *pneuma* et du feu, mais la réhabilitation d'Aristote n'est pas moins attestée par le fait qu'il oppose au Divin Soleil de Cléanthe la divinité de l'éther, qui se meut d'une façon circulaire (II 579) et qui assigne une sphéricité au ciel (II 555), en laquelle s'édifient les astres (II 527; 580). Bien plus, le parallélisme qu'il établit entre la structure du Monde et notre âme, toutes les deux axées sur l'Intellect qui dirige et qui pénètre toutes ses parties, laisse supposer que l'*hégémonikon* pourrait être constitué de la même substance corporelle (cf. II 634). Tous ces points nous obligent à refuser à Chrysippe un monisme psychologique radical et absolu. Nous verrons que ce refus peut être également établi par l'analyse qu'il propose de l'essence de l'âme. Mais avant d'aborder cette question fondamentale, voyons encore un autre argument qui appuie le caractère corporel de l'âme, lequel, certes, ne lui est pas assigné nommément, mais s'accorde néanmoins à sa façon de penser [18].

Ce nouvel argument est basé sur le rapport entre parties et tout. Il considère que ce dont la partie est un corps est également un corps; or la sensation de l'âme se produit dans une partie corporelle; donc l'âme est également corporelle (II 793; 794).

Une fois encore, Aristote peut être un bon guide pour élucider le sens de ce dont il est réellement question dans cette idée. Car, pour éclairer sa propre conception de l'âme, il recourt également à une partie, l'œil. Si l'œil, dit-il, était un animal, la vue et la puissance appartenant à l'organe

---

1430-32, ainsi que son «Introduction» du *De caelo*, dans la coll. Budé (Paris 1965), pp. XXXIV-LX; Ch. LEFÈVRE, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie* (Louvain 1972), 22-23, 265-268 et 282-285, ainsi que son étude antérieure: «*Quinta natura* et psychologie aristotélicienne», in *RPhL* 69 (1971), 18. Pour ce qui est du rapport entre Aristote et les stoïciens concernant l'éther, voir D. E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology* (Colombus, Ohio 1977), 92 ss.; 158 ss.

[18] D'autres arguments encore ont été proposés par les stoïciens, que je n'aborderai pas ici, mais qui concernent l'hérédité et le caractère psychosomatique de l'homme (voir le fragment cité n. 15 ci-dessus).

seraient son âme (entéléchie première), dont l'actualisation produit la vision (entéléchie seconde) (*De an.* II 1, 412 b 17 ss.). Or, en introduisant de la sorte l'entéléchie dans une partie du corps, Aristote se place pour ainsi dire au seuil d'une mise en question des fondements métaphysiques de sa propre pensée, qui suppose une entéléchie unique pour l'homme, les parties étant intégrées dans le tout comme des parties manifestant une multiplicité d'actes [19]. Aussi s'empresse-t-il de soulever une difficulté qu'il laisse néanmoins, en cet endroit, dans son caractère aporétique, mais qu'il développe dans sa biologie, voire même dans *Métaph.* Z, provoquant au demeurant l'antinomie soulevée par Nuyens, entre conceptions hylémorphique et instrumentaliste de l'âme[20], et dont le sens me semble avoir été bien élucidé, contre Nuyens, par Ch. Lefèvre [21]. Cette aporie dit que dès lors qu'on envisage l'âme à partir de l'entéléchie, il n'est pas clair si l'on doit la comprendre à la façon d'un pilote qui dirige un navire (413 a 8-9). Autrement dit, Aristote soulève en l'occurrence la difficulté qu'il y a de soutenir, d'une part, que l'âme constitue l'unité même de l'homme et, d'autre part, qu'elle dirige son activité à partir d'un centre directeur comme le pilote d'un navire. C'est là une difficulté qui n'est pas étrangère également à la pensée de Chrysippe, une fois que, d'une part, il soutient l'unité de l'individu, alors même qu'il distingue l'âme du corps et que, d'autre part, il situe l'*hégémonikon* au centre de l'homme, comme une partie du cœur. En somme, l'argument qui justifie la corporéité de l'âme à partir des parties du corps se laisse déborder par une question plus fondamentale encore: la question du statut même d'une

[19] Voir mon étude «La notion d'*entelecheia* dans la *Métaphysique*» (*art. cit., supra* n. 4).

[20] Cf. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Paris/Louvain 1948).

[21] Ch. Lefèvre, *op. cit.*, ainsi que mon compte rendu de ce livre dans *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles*, 1973, 238-246.

partie du corps, laquelle prétend renfermer en elle le siège directeur de l'ensemble de l'être humain. Ce rapprochement aporétique avec Aristote me semble d'autant plus utile que ces deux penseurs situent ce siège directeur dans le cœur. Nous y reviendrons.

Mais au moment de quitter le problème concernant la nature de l'âme, nous pouvons tirer une première conclusion: la pertinence des arguments concernant la nature corporelle de l'âme ne peut dissimuler les difficultés que ces arguments recouvrent par la présence d'une double corporéité, celle du corps et celle de l'âme, lesquelles, comme le notait déjà Jamblique, entraînent la composition de réalités dissemblables. La question dès lors qui se pose est celle de savoir quel est le statut, l'essence même de l'âme, et si cette essence peut expliquer cette unité des choses dissemblables de façon telle que la dissemblance ne prenne pas le dessus sur l'unité même.

3. *L'essence de l'âme*

Le problème de l'essence de l'âme qui devrait faire partie du problème de sa nature aurait été traité par Chrysippe dans la première partie du livre I de son Περὶ ψυχῆς. Cependant, les informations que nous possédons à son sujet sont fort elliptiques. C'est pourquoi je me permets de déborder de nouveau le cadre restreint des quelques passages qui font état du problème. Comme point de départ de mon analyse, je prendrai un passage très significatif de Diogène Laërce qui permet de faire la transition avec ce qui précède.

Pour les stoïciens, dit-il, tandis que la *physis* «est un feu capable de produire comme l'art, cheminant vers la genèse, ce qui est un *pneuma* d'espèce igné et artiste, l'âme est en revanche capable de sentir (ψυχὴ αἰσθητική) et elle est, de ce fait, le *pneuma* qui, en nous, s'épanouit *avec* le corps (τὸ

συμφυές); c'est pourquoi elle est un corps et elle subsiste après la mort» (*SVF* II 774). La séparation donc entre la corporéité du corps et celle de l'âme non seulement justifie la subsistance de l'âme après la mort, mais lui assure un type de *pneuma* qui, contrairement au *pneuma* qui appartient à la *physis*, suppose une dualité de nature, qui est fort judicieusement qualifiée de *« symphyes »*. Contrairement à ce que prétendent beaucoup d'interprètes, ce terme ne signifie ni quelque chose d'«inhérent» à l'homme, ni quelque chose d'«inné» [22]; il indique plutôt une unité qui sauvegarde pleinement la dualité qualitative. Qu'il me suffise à ce propos de rappeler les formes variées de mélange retenues par Chrysippe. Il admet, on le sait, quatre types de mélanges: la παράθεσις représente la pure juxtaposition des choses, la μίξις suppose une coexistence de corps qui sauvegardent leur qualité propre, la κρᾶσις établit une copénétration des corps, parfois, sinon le plus souvent, de caractère liquide [23], et la σύγχυσις implique un mélange plus complet, où la qualité des choses se modifie en une qualité toute neuve. Or, pour Chrysippe, la coexistence de l'âme et du corps appartient à la *mixis*, c'est-à-dire à ce mélange dans lequel, comme il dit, «les qualités qui s'épanouissent ensemble (τῶν συμφυῶν) subsistent» (II 471; cf. 473). En d'autres termes, Chrysippe fonde sa conception de l'âme sur un type de mélange qui associe l'unité et la dualité. Et ce type de mélange n'a rien à voir, en tant que tel, avec celui qui associe, à l'origine, les principes actif et passif, car en

[22] Traductions proposées par Bréhier, Gould et beaucoup d'autres. Par contre, Anthony LONG propose d'une façon plus correcte la traduction de «Grown together» («Soul and Body in Stoicism», in *Phronesis* 27 [1982], 34-57; 38). Mais déjà A.-Ed. CHAIGNET parlait de nature analogue (*Histoire de la psychologie* II [Paris 1889], 42).

[23] Encore que ce type de mélange soit très ambigu, au point que les doxographes y font référence pour le rapport entre l'âme et le corps. Je crois cependant que Chrysippe tient à la différence entre *mixis* et *krasis*, et attribue la *symphysis* à la *mixis*.

l'occurrence le corps auquel s'associe l'âme est déjà une nature fort élaborée, et le *pneuma* qui le pénètre de part en part est également d'un type très complexe, puisqu'il est un *pneuma* psychique. Enfin, si l'on confronte, dans le texte de Diogène Laërce, la première partie qui concerne la *physis*, et la seconde qui se rapporte à la *psyché*, on se rend compte que la *symphysis* surajoute à la capacité de la *physis* de produire quelque chose d'une façon ignée et artiste, la capacité de l'âme de sentir (αἰσθητική). Nous verrons dans la suite l'importance de cette précision. Mais, pour l'instant, constatons que l'essence de l'âme peut être qualifiée de *pneuma symphyes*.

D'autres textes donnent quelques précisions supplémentaires. C'est ainsi qu'il apparaît que Chrysippe, à l'instar de Zénon et de Cléanthe, considère également l'âme comme un *pneuma* qui est igné et qui renferme de la chaleur (II 773), ce qui la rapproche manifestement de la *physis*. Aétius ajoute qu'il s'agit d'un *pneuma* chaud mais intelligent (νοερόν) (II 779). Tous ces éléments ne modifient pas le sens que nous avons retenu pour qualifier l'essence de l'âme, c'est-à-dire comme *pneuma*. La définition, cependant, bien que correcte (cf. II 777), est, me semble-t-il, trop large pour éclairer davantage la *symphysis*. Dans des *Scholies* à Homère, on trouve cependant une précision qui présente manifestement une portée plus adéquate du fait de son caractère matérialiste accentué: «l'âme est un *pneuma symphyes* et une *exhalaison* (ἀναθυμίασις) capable de sentir et qui émerge des liquides du corps» (II 778). Galien ajoute qu'il s'agit d'une exhalaison qui provient du sang et de l'air que nous respirons (II 781; 782; 783; etc.), au point que tout se passe comme si le *pneuma* psychique se nourrissait (cf. 783)[24]. Par là, nous rencontrons le lieu même où l'âme

[24] Cette formulation n'est pas une métaphore, car elle proviendrait des premiers stoïciens (cf. II 847). Du reste, Cléanthe, qui porte le Soleil au centre de son système, dit que celui-ci se nourrit des exhalaisons de l'Océan, tandis que les

et le corps édifient leur liaison, leur *symphysis* matérielle. Mais cette relation intime n'abolit pas l'autonomie métaphysique du *pneuma* psychique. Galien nous apprend en effet que l'âme est, selon les stoïciens, «un corps subtil qui se meut de lui-même selon des *logoi spermatikoi*» (II 780). En fait, deux idées différentes s'entrecroisent dans ce passage: l'automotricité de l'âme et la conformité de cette motricité au Logos. Commençons par la première idée, qui rejoint une thèse platonicienne (cf. par exemple, *Phèdre* 245 c-e; ainsi que l'exposé d'Aristote, *De an.* I 2, 404 a 20 ss.).

La corporéité de l'âme chez Chrysippe ne doit pas dissimuler cette parenté au platonisme, qui confère à l'âme une certaine autonomie après la mort. Seulement, chez les stoïciens, l'automotricité du *pneuma* prend un statut plus général que l'Ame platonicienne (cf. *Lg.* X 895 a ss.), puisqu'elle est une essence corporelle des corps. Pour bien comprendre la portée de cette automotricité, il convient de commencer par se rappeler la thèse commune aux stoïciens anciens, selon laquelle l'être (τὸ ὄν) implique par essence l'automotricité. Par être, il faut entendre, bien sûr, seulement les corps (II 319; 320; 329), en tant que l'être n'a de sens, pour eux, que relativement au produire (τὸ ποιεῖν) et au pâtir (τὸ πάσχειν), et, par conséquent, ne concerne pas le Tout (τὸ πᾶν), qui suppose également un au-delà infini, mais l'ensemble de l'univers (τὸ ὅλον) (II 525). Or, l'automotricité de l'être est due au fait qu'il est «un *pneuma* qui se meut de soi-même vers soi-même et à partir de soi-même», ou

---

autres corps célestes se nourrissent de l'exhalaison qui se répand sur la surface terrestre (cf. I 501; 504). Rien ne s'oppose donc à ce que le métabolisme de l'homme mette en œuvre des processus parallèles également chez Chrysippe. Mais il faut reconnaître que les témoignages ne sont pas très clairs, même s'ils se réfèrent à ses prédécesseurs ou à ses disciples (cf. III 30). En revanche, l'affirmation que l'âme est une exhalaison, qui semble soutenue par tous les anciens stoïciens, est décisive pour établir un rapport étroit entre âme et corps.

encore un *pneuma* qui se meut selon le double mouvement d'aller-retour, que l'on peut qualifier, avec Chaignet, de *diaule*, en vertu de ce que nous rapporte Philon (II 459) [25]. Ce double mouvement en sens contraire, semblable à un double mouvement à la fois centrifuge et centripète, produit une sorte de *tension en mouvement* (τονικὴ κίνησις), qui par son *extension* dirigée vers l'extérieur, produit les qualités et les grandeurs, et par son *intension* dirigée vers l'intérieur, réalise l'unité et l'essence des choses (II 451) [26]. En somme, l'automotricité apparaît comme l'essence même du *pneuma* et, de ce fait, constitue la loi fondamentale qui régit l'être dans toute sa complexité, c'est-à-dire en tant qu'il se manifeste comme *hexis* (pierres, minéraux...), *physis* (plantes) ou *psyché* (animaux, homme...). Dès lors, en considérant le *pneuma* comme l'essence de l'âme, l'ancien stoïcisme ne pouvait qu'inscrire l'automotricité à la racine de l'âme. Mais du même coup la première partie du témoignage de Galien ne fait-il pas seulement qu'affirmer une pure banalité qui concerne toute chose corporelle en tant qu'elle est pénétrée d'une forme de *pneuma*? Oui. Mais à condition de considérer qu'il s'agit en l'occurrence d'un *pneuma* déjà plus complexe. C'est pourquoi il faut faire un pas supplémentaire et dégager, d'une façon plus précise, le sens qu'il convient d'attribuer à l'automotricité propre à l'âme, en particulier à l'âme humaine.

En effet, par son double mouvement, le *pneuma* implique d'emblée une différenciation qualitative et quantitative, et une unification qui réalise, au travers des quatre éléments originaires qu'il produit en les séparant en éléments actifs (le feu et l'air) et passifs (l'eau et la terre), des choses singulières selon un certain état de complexité. Toutefois,

[25] A.-Ed. Chaignet, *op. cit.*, 42.

[26] Autrement dit, ce double mouvement, qu'on rencontrera plusieurs fois dans mon exposé, établit à la fois l'unité et la diversité qui caractérisent tout corps individuel.

en dépit de sa profusion, le *pneuma* ne répond que selon trois états fondamentaux qui sont, on l'a vu, l'*hexis*, la *physis* et la *psyché*, cette dernière pouvant même donner un état supérieur, la *logiké psyché*. Dans son état quasi originaire du devenir, s'établit en fait une distinction entre ce qui rassemble (τὸ συνέχον), qui est d'essence pneumatique, et ce qui est rassemblé (τὸ συνέχεσθαι) (II 440; 441; 442; etc.). Or, dès ce niveau élémentaire, la cohésion productrice des choses réalise un état premier que les stoïciens anciens appellent l'*hektikon* et dont l'*hexis* exprime son aspect propre de rassemblement et de cohésion (συνεκτικόν). Cet état est accompagné d'une *tension* (τόνος) qui lui est propre et qui assure aux choses leur stabilité même (cf. 449; 439; 440; etc.). Pénétrés par le *pneuma*, les corps qui constituent cet état, comme par exemple les minéraux, se permettent une certaine continuité (συνέχεια) intrinsèque grâce à l'action du *tonos*, que l'on peut trouver, d'une autre façon, sur le plan de l'univers, où la tension entre les parties peut assurer la continuité de toutes les choses (σύνολον) (II 447; 448). Il convient d'insister sur l'importance qu'acquiert cette notion de *tonos*, qui trouve sans doute son origine dans la problématique médicale des nerfs, des tendons et des ligaments, que Chrysippe utilise encore, mais qui prend une expansion impressionnante dans le système physique des stoïciens [27]. Dès lors, il suffit que le *pneuma* se manifeste selon de nouvelles qualités et des tensions unificatrices différentes pour que son double mouvement permette de passer de l'état *hektikon* à l'état *physikon*. Celui-ci met en œuvre un *pneuma* qui non seulement rassemble (συνέχειν) mais épanouit (φύειν), comme c'est le cas des plantes. A ce titre, la *physis* se donne comme une *hexis* qui est d'emblée en mouvement, c'est-à-dire qui se meut (ἐστὶ δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη) (II 458). Tout se passe donc comme si le double

[27] Sur cette question, cf. D. E. Hahm, *op. cit.*, 153 ss.

mouvement du *pneuma* se manifestait par le mouvement d'épanouissement du corps, grâce à une extension dominante relativement à une intention unifiante. Ce mouvement met en œuvre un ensemble de processus, comme la nutrition, l'accroissement et d'autres fonctions du même ordre, ainsi qu'un corps avec des organes végétatifs (II 708; 711). Dans ces conditions, il suffit que s'ajoutent à l'état *physikon* d'autres qualités différenciantes et un autre type de tension unifiante pour atteindre un état plus complexe encore, qui n'est autre que l'état *psychikon*, qui constitue le lieu propre de la psychologie. Par là-même, l'âme apparaît comme une *physis* qui reçoit en plus de l'épanouissement qui lui est propre et du mouvement spontané (cf. II 708), la sensation (αἴσθησις), la représentation (φαντασία), l'élan psychique (ὁρμή) et, dans le cas de l'homme, également le *logikon* — c'est-à-dire une participation à la fois à la pensée et au langage (II 458; 460; 714; 715; 716; 718; etc.). Ainsi, le double mouvement du *pneuma* trouve dans cet état *psychikon* un développement extrêmement riche, puisque le mouvement s'y manifeste dans toute sa plénitude, par l'une des fonctions de l'âme: l'*hormé*. Mais, inversement, et en particulier dans le cas de l'homme, le mouvement interne et intensif d'unification se découvre un enracinement solide dans l'une des parties de l'individu unifié, l'*hégémonikon*, où s'établit le centre de la pensée et de la parole. Nous atteignons donc par là-même le point culminant de la complexité du processus propre au *pneuma*. Mais cette complexité, déjà suffisamment établie pour les animaux qui sont privés du *logikon*, permet de voir que si les stoïciens refusent aux plantes le statut ou l'état psychique, comme le soutient encore Aristote, c'est parce que, pour eux, cet état suppose la sensibilité, la représentation et l'élan psychique qui autorise un mouvement autonome. Cette divergence permet de mieux comprendre maintenant l'observation que nous avions faite plus haut, en partant d'un texte de Dio-

gène Laërce, qui suppose que l'essence de l'âme doit présenter un caractère sensitif (ψυχὴ αἰσθητική), grâce auquel l'état psychique se distingue de la *physis*. Ce détour nous a donc permis d'éclairer ce point et de montrer, par surcroît, que l'âme est associée, non pas à n'importe quel *pneuma*, mais à un *pneuma* psychique extrêmement complexe, qui ne se contente pas de manifester un type de feu chaud et pensant, mais rend possible des caractères spécifiques, qui sont, pour l'homme, la sensation, la représentation, l'élan psychique et ce qui a rapport au *logos* (la pensée et la parole). Avec ce point nous avons franchi une étape décisive pour l'élucidation de l'essence de l'âme, c'est-à-dire comme étant le *pneuma*. Dès lors, il reste à aborder la seconde partie de la proposition que j'ai retenue ci-dessus, et qui considère que l'automotricité de l'âme s'accomplit conformément à des *logoi spermatikoi* (cf. II 780).

En effet, ce dont il est question dans ce *pneuma* qui ajoute à sa nature subtile une intelligence productrice (cf. II 779), ce n'est pas les germes reproducteurs, ni une intelligence extrinsèque à la chose psychique, qui serait le Divin en tant que tel, le Logos propre au *holon*, et moins encore une intelligence intrinsèque qui traduirait le *logikon* qui caractérise l'homme; c'est plutôt un *logos* propre au psychique lui-même, sorte de *logos* ontologique, qui manifestant le *pneuma psychikon* dans son état propre, renferme en lui les *raisons* mêmes (λόγοι) de la chose qui prend le statut de *psyché*, et l'organise en vertu de ce statut même. Bref, les raisons séminales constituent les conditions ontologiques qui président à l'accomplissement du corps psychique et, comme telles, elles sont en quelque sorte incorruptibles (cf. II 717).

La thèse est proche de celle qu'on trouve dans la biologie d'Aristote, où le *logos* est également ontologique [28].

[28] Cf. mon livre *L'avènement de la science physique. Essai sur la* Physique *d'Aristote* (Bruxelles 1980).

De sorte que tout porte à croire que la formule de Galien qui associe automotricité et raisons séminales réalise une synthèse entre platonisme et aristotélisme. C'est peut-être là que réside, en fin de compte, l'originalité du stoïcisme. Et cette originalité ressort clairement de la définition que Chrysippe donne de l'âme et qui, par sa concision, retient les articulations principales de ce que je viens d'établir: «l'âme est un *pneuma* qui nous est *symphyton* et continu, du fait qu'il pénètre tout le corps, et ceci aussi longtemps que le souffle est présent dans le corps» (ἡ ψυχὴ πνεῦμα ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον, ἔστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς εὔπνοια παρῇ ἐν τῷ σώματι) (II 885).

Ainsi donc, l'essence de l'âme est bien le *pneuma* en tant qu'il s'épanouit conjointement avec le corps. Ce qui veut dire qu'en plus de toutes les caractéristiques ou fonctions que nous avons relevées pour l'état psychique (sensation, représentation, élan psychique et le *logikon*), il convient d'y ajouter un corps *approprié* au *pneuma* psychique. Ce corps qui possède de la chair et des os (*hektikon*) ainsi que des organes végétatifs (*physikon*) et sensitifs (*psychikon*), peut réaliser cette coappartenance à une chose une et individuelle, plus exactement, ce coépanouissement (*symphysis*), qui, tout en assurant notre subsistance aussi longtemps que le souffle est présent en nous, garantisse néanmoins notre survie après la mort, donc aussi la sphéricité de l'âme séparée du corps. Voilà l'enjeu de la conception chrysippéenne de l'âme. Mais le texte de Galien qui nous rapporte cette définition de l'âme ne se réduit pas seulement à cet aspect *essentiel* du problème; il met déjà en chemin un autre problème aussi redoutable: le problème des parties de l'âme et de l'*hégémonikon* (cf. II 885).

4. *Le principe de l'âme*

C'est surtout grâce au traité de Galien *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon* que nous avons conservé la plupart

de nos informations concernant le principe de l'âme et sa localisation dans le cœur. Faut-il le rappeler, cette étude a été déterminante en faveur de l'interprétation qui réduit la psychologie de Chrysippe au monisme radical. Or, nous venons de constater que cette interprétation doit être nuancée. Si bien que si l'on tient maintenant compte du fait que l'étude du principe de l'âme suit l'étude de l'essence de l'âme, comme le souligne Galien (II 885), on ne peut tenir a priori l'interprétation traditionnelle pour infaillible. Nous pouvons d'ailleurs l'éprouver, dès le départ, grâce au précédent aristotélicien, qui du fait de la présence chez Aristote, d'une part, d'une conception hylémorphique de l'âme (à tendance moniste) et, d'autre part, d'une conception instrumentaliste de l'âme (à tendance quasi dualiste), les interprètes n'ont pas hésité à lui attribuer deux théories divergentes correspondant à des périodes de sa vie [29]. Or, le cas de Chrysippe me paraît, paradoxalement, beaucoup plus clair: nous venons de voir en effet que la nature et l'essence de l'âme nous conduisent vers une psychologie quasi dualiste; et si, d'autre part, on rapproche le problème de l'*hégémonikon* de la conception instrumentaliste de l'âme d'Aristote, illustrée, on l'a vu, par l'exemple du pilote du navire, ce dualisme se maintient, en dépit de l'idée dominante chez les interprètes. A condition que les textes de Chrysippe me donnent raison, il reste néanmoins un dernier problème à résoudre: l'absence chez lui de parties irrationnelles de l'âme, qui assureraient la fonction «irascible» (θυμοειδής) et la fonction «concupiscible» (ἐπιθυμητική), accorde une primauté à la raison dont le caractère absolu paraît s'opposer à tout dualisme psychologique. Bien que ce problème ne soit pas entièrement indépendant de ce dont il est question dans ce paragraphe, il concerne néanmoins davantage la problématique de l'élan psychique (ὁρμή), par

[29] Notamment depuis Jaeger et Nuyens.

laquelle j'achèverai mon travail. Nous le garderons cependant à l'esprit, tout le long de l'exposé qui suit, car il constitue en quelque sorte l'écueil ultime à franchir pour établir la cohérence de la psychologie de Chrysippe. Mais commençons par le point le plus naturel: l'étude des parties de l'âme, grâce auxquelles peuvent se déployer les fonctions que nous avons mises en évidence jusqu'ici: l'*aisthesis*, la *phantasia*, l'*hormé* et le *logikon*.

La conception de Chrysippe concernant les parties de l'âme est bien connue: huit parties la constituent dont l'une, l'*hégémonikon*, en est le principe qui dirige en quelque sorte les sept autres. «C'est, dit-il, à partir de l'*hégémonikon* que les sept parties de l'âme sont devenues et se sont étendues (ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα) dans le corps» (II 836). De ces sept parties, les cinq constituent les sens et les deux autres les organes géniteurs et la voix (II 827; 828; 830; 831; 832; 836; etc.). Quant à l'*hégémonikon*, il constitue bien la partie rationnelle (*to logistikon*) de l'âme, celle qui, se tenant au sommet (ἀνώτατον, κυριώτατον) (II 836; 837), domine et dirige les autres. Autrement dit, il n'est pas seulement le siège de la pensée et du raisonnement (τὸ διανοητικόν, τὸ λογιστικόν) (cf. II 828; 835), mais également le *principe* (ἀρχή) même de l'âme. Pour expliquer la dépendance des parties à ce principe, les stoïciens en général et Chrysippe en particulier font usage d'un certain nombre de métaphores, comme par exemple, les tentacules de la pieuvre, la toile relativement à l'araignée, les branches par rapport au tronc de l'arbre, le fleuve par rapport à sa source, les gouvernés par rapport aux gouvernants, etc. Ce dernier exemple pose plus explicitement le caractère instrumentaliste de cette conception de l'âme (cf. II 830) qui est néanmoins implicite dans l'ensemble des métaphores. Bien entendu, ce ne sont que des métaphores, parallèles à celle du pilote du navire proposée par Aristote. Mais, dans le stoïcisme, les métaphores, tout comme l'usage des mots et

les multiples variations qu'ils impliquent, jouent un rôle méthodologique important. En l'occurrence, ces métaphores révèlent, au travers de la dissymétrie du rapport entre principe et parties périphériques, leur internécessité. Grâce au double mouvement, le *pneuma* psychique qui appartient à l'épanouissement de l'homme, produit par son mouvement *extensif* une diversification de fonctions qualitativement différentes, et par son mouvement *intensif* une unification dans une partie centrale. De sorte que dans l'être constitué, l'activité du *pneuma* est permanente et établit en fait un pont entre le centre et la périphérie. Autrement dit, les parties périphériques ne procèdent pas et n'émanent pas de l'*hégémonikon*, mais tant celui-ci que celles-là sont le résultat du double mouvement qui appartient au *pneuma* psychique, et c'est encore ce même *pneuma* qui réalise leur fonctionnement grâce aux tensions qu'il met en œuvre. Cela signifie donc aussi que les parties ne sont pas résorbées dans l'*hégémonikon* — qui, ne l'oublions pas, est également une partie —, mais constituent seulement des extensions (ἐκτεινόμενα) (836) qui permettent à l'*hégémonikon* d'émettre, au moyen de la tension intrinsèque du *pneuma*, des messages aux différentes parties. C'est ainsi, pour prendre un exemple, que la vision est un *pneuma* qui distend sa tension (διατεῖνον) à partir de l'*hégémonikon* jusqu'aux yeux (*ibid.*). La même chose peut être dite pour toutes les parties, comme l'indique le texte en question d'Aétius, attribué à Zénon ou à Cléanthe, mais qui s'applique également à Chrysippe — à condition de situer l'*hégémonikon* dans le cœur et non plus dans la tête (cf. II 836). Tout se passe comme si, sous l'action d'un stimulus externe, l'*hégémonikon* s'instituait comme partie émettrice des messages que reçoivent en retour les autres parties, lesquelles jouent le rôle à la fois de récepteurs de stimuli et de récepteurs de messages. Envisagées par ce biais, même si elles sont soumises au travail de déchiffrement du *logistikon* (cf. II 879), les parties périphé-

riques ne sont pas moins importantes que la partie centrale qui s'en sert comme ses instruments. Car le transfert du *pneuma* psychique et les tensions qu'il met en œuvre peuvent subir de telles perturbations que son fonctionnement ne puisse se réaliser à la perfection. Toute la problématique de l'erreur dans la φαντασία et celle des passions trouve sa source dans cette possibilité pour l'*hégémonikon* de faillir non pas sous l'effet de parties irrationnelles, que Chrysippe rejette (II 885), mais par la distorsion (διαστροφή) que subit le rapport entre le centre et la périphérie. Je reviendrai tout à l'heure sur ce phénomène qui trouble l'équilibre interne de l'âme et qui fait jaillir en elle l'*alogon*, non plus comme produit d'une partie irrationnelle de l'âme, mais comme distorsion de son ordonnance interne.

Ce jeu entre un centre et une périphérie, qui aboutit chez Chrysippe à situer le centre dans un organe central, le cœur, a été déjà pensé par Aristote, dans le *De part. anim.* Lorsque celui-ci situe le cœur au centre de l'homme, comme principe directeur de son âme, il souligne que partout où la chose est possible, il faut que le principe soit unique et, dans ce cas, parmi les lieux possibles, le milieu est le lieu le plus naturel, car, dit-il, «le milieu est *un* et peut être atteint de tout point d'une façon semblable ou presque semblable» (III 4, 666 a 14-16). Chez Chrysippe, une telle assertion prend plus de poids encore, dans la mesure où il conçoit un principe matériel qui puisse articuler ce mécanisme, à savoir ce *pneuma* psychique qui, en s'appuyant sur les huit parties de l'âme, peut réaliser les différentes fonctions de celle-ci, c'est-à-dire la sensation, la représentation, l'élan psychique et le *logikon*. De plus, en situant l'*hégémonikon* dans le cœur, l'approche en question de Chrysippe se découvre une fécondité que le maître du Lycée n'aurait jamais pu soupçonner. En effet, Aristote pose déjà le problème philosophique du tout et des parties, au point que lorsqu'il étudie, dans *Metaph.* Z (= VI) 10, le cas où les

parties sont antérieures ou postérieures au tout, il retient une possibilité supplémentaire, selon laquelle il peut y avoir également simultanéité entre une partie et le tout; c'est le cas du cœur ou du cerveau — peu importe, dit-il, que ce soit l'un ou l'autre —, quand ils sont considérés comme principes en lesquels résident, en premier, «le *logos* et l'*ousia*» (1035 b 25-27). Au point de vue génétique, cette coïncidence est évidente, parce que le cœur est le premier organe à se former, et c'est en lui que réside le *logos* qui rend possible l'épanouissement de l'être naturel, comme si le *logos* impliquait une sorte d'information génétique, qui détermine l'ordonnance de l'être naturel et son *eidos* [30]. Il est certain que de ce point de vue non seulement la partie s'identifie au tout, mais cette partie, en tant qu'elle régit le processus de genèse et d'épanouissement, devient en quelque sorte le centre directeur de l'être formé, une sorte d'*hégémonikon*, pour reprendre ici l'expression stoïcienne. Bref, elle constitue, pour reprendre la métaphore d'Aristote, une sorte de pilote de navire. Et comme il le remarque, dans le *De part. anim.* III 3, 665 a 10-13, «le cœur est le principe de la vie, de tout mouvement et de toute sensation» [31]. Toutes ces données se retrouvent chez Chrysippe, mais adaptées à une physique du *pneuma* et du *tonos*.

En effet, nous venons de le voir, l'essence de l'âme suppose un *pneuma* psychique qui puise son information pour ainsi dire génétique dans des *logoi spermatikoi*, qui sont le correspondant stoïcien du *logos* et de l'*ousia*, qu'Aristote situe dans le cœur; d'autre part, l'âme manifeste des fonctions (sensation, représentation, élan psychique, *logikon*), qui, comme chez Aristote, trouvent également leur source dans le cœur. On pourrait sans doute prolonger cette origine aristotélicienne de la psychologie de Chrysippe en

[30] Voir en particulier *PA* I 1, 639 b 10 ss.

[31] Sur le cœur, voir aussi *GA* II 4, 739 b 33 ss.

ajoutant d'autres notions, comme le *pneuma*, le *sperma*, etc. Mais ce n'est pas cela l'essentiel, puisque Chrysippe réaménage profondément toutes ces notions. Ce qui me paraît plus important, c'est le fait que par cette théorie du cœur comme principe de l'âme, Aristote parvient à concilier sa psychologie instrumentaliste à sa psychologie hylémorphique, même si cette conciliation ne va pas sans quelques difficultés. La position de Chrysippe, dans ce contexte, me semble plus facile encore, car, avec sa théorie du *pneuma*, il surmonte les difficultés sous-jacentes à l'analyse d'Aristote, comme la division de l'âme en parties successives (végétative, sensitive, rationnelle), dont les premières sauvegardent encore un caractère «ir-rationnel» (*alogon*). En d'autres termes, alors qu'Aristote n'explique pas suffisamment comment le principe situé dans le cœur domine les différentes fonctions périphériques, situées dans le corps, comme si ces parties (les sens, les organes nutritifs et reproducteurs, etc.) étaient en quelque sorte autonomes et irréductibles à l'action du *logos*, Chrysippe parvient, au contraire, tant par la physique du *pneuma* et du *tonos* que par sa psychologie de l'*hégémonikon*, à établir la présence du *logos* jusque dans les parties périphériques, *comme si* le centre était en même temps à la périphérie. En poussant en quelque sorte les quelques éléments introduits par Aristote dans toutes leurs conséquences, Chrysippe non seulement s'accorde à la métaphysique stoïcienne, qui, depuis Zénon, situe l'enchaînement causal de l'*heirmarméné* et la providence du Logos au centre de sa réflexion, mais assure à la psychologie stoïcienne ses assises les plus cohérentes. Car il faut bien discerner ici que l'instrumentalisme, tel qu'il l'assume, c'est-à-dire par une sorte de transfert de ce qui appartient *au centre* vers la *périphérie*, autorise une séparation ontologique entre l'âme et le corps, l'âme étant en quelque sorte autonome dans sa propre sphéricité. A telle enseigne que séparée du corps, la corporéité de l'âme ne peut que retrouver

sa forme naturelle qui est, nous l'avons vu, *sphairoeidés* (II 815 ; 816). C'est en fait le *pneuma psychique* qui garantit cette forme, grâce à cette physiologie de l'homme qui situe l'*hégémonikon* dans le cœur et le cœur au centre de l'homme. L'instrumentalisme confirme donc le quasi-dualisme de la psychologie de Chrysippe, que supposent la nature et l'essence de l'âme, et permet de discerner que le mélange impliqué par la *symphysis* sauvegarde une *différence* ontologique entre corporéité du corps et corporéité de l'âme.

Dans ces conditions, on comprend sans peine tout l'effort que déploie Chrysippe pour démontrer la localisation de l'*hégémonikon* dans le cœur, en recourant à un ensemble d'arguments qui semblent irriter Galien. D'après celui-ci, Chrysippe critique les thèses qui s'opposent à la localisation dans le cœur du principe de l'âme en faisant appel, pour étayer son argumentation, à l'introspection (le fait de ressentir dans la poitrine des troubles comme la colère et d'autres passions) (II 887; 891), à des observations extérieures (le fait de porter la main au cœur, de baisser la tête quand on dit «moi», etc.) (II 891 ; 895 ; 899; etc.), aux étymologies (II 884; 896; etc.) et à une série de témoignages poétiques et doxographiques qui anticiperaient son argumentation (II 890; 904; etc.). Aussi critiquable que soit le procédé de Chrysippe, on ne peut perdre de vue sa valeur herméneutique, qui se réfère à l'idée qu'il convient d'appuyer une thèse en faisant appel à toutes les manifestations du comportement humain. Mais comparée à la dialectique d'Aristote et à sa méthode aporétique, elle me paraît fort en retrait car, comme le rappelle Galien, elle ne semble invoquer les observations et les témoignages que pour justifier une thèse déjà acceptée par lui (II 885), alors que le Stagirite pose l'aporie, l'étudie en cherchant toutes les possibilités pour la résoudre, ce qui le sollicite à tenir compte de ce qui a été dit et de ce qui n'a pas été dit à son propos, pour ensuite seulement établir une argumentation positive et

constructive à partir des résultats de sa critique et de ses conclusions concernant le champ dans lequel devrait être trouvée la solution [32]. En d'autres termes, par rapport à la démarche d'Aristote, qui est foncièrement critique, celle de Chrysippe paraît dogmatique, ce qui expliquerait, au-delà d'animosités subjectives, l'attitude de Galien à son égard. Cela n'empêche pas Chrysippe d'arriver à la même conclusion que le Stagirite concernant la localisation du principe de l'âme dans le cœur, et de proposer une psychologie plus cohérente que celle d'Aristote. Et ceci est d'autant plus remarquable que nous ne pouvons envisager sa pensée qu'en fonction de quelques fragments et de témoignages doxographiques, alors que la psychologie d'Aristote, qu'elle soit envisagée au point de vue statique, dans *Le Traité de l'âme*, ou au point de vue génétique, dans les traités de biologie, ne parvient pas à réaliser sa pleine cohérence, les grands problèmes, comme celui de l'intellection ou du fonctionnement instrumental de l'âme, demeurant elliptiques sinon énigmatiques.

5. *Les fonctions de l'âme*

Dans la mesure où le savoir et l'action sont profondément liés chez les stoïciens, les quatre fonctions de l'âme que nous avons relevées (sensation, représentation, élan psychique et *logikon*) sont imbriquées entre elles. Mais cette imbrication suppose toute l'articulation du comportement de l'homme, qui met en jeu aussi bien la logique que l'éthique. C'est pourquoi mon propos ne saurait prétendre élucider cette perspective de la pensée de Chrysippe, qui

[32] En ce qui concerne la démarche d'Aristote, voir mon étude «Dialectique et philosophie chez Aristote», in Φιλοσοφία 8-9 (1978-79), 229-256, ainsi que les applications que j'ai établies dans mon livre déjà cité (n. 28) et mon article «La fondation aristotélicienne de la notion de justice», in *Mélanges R. Legros* (Bruxelles 1985), 79-101.

demande au demeurant une étude plus circonstanciée [33]. Je me contenterai, en cet endroit, de mettre en évidence les fondements physiques des fonctions en question, en vue notamment de discerner si celles-ci s'accordent également à la psychologie quasi dualiste que j'ai établie jusqu'ici ou si, au contraire, elles supposent une psychologie à caractère plus moniste, comme on le soutient généralement.

En prolongeant les quelques indices que j'ai mis en relief ci-dessus concernant la connaissance sensitive, on peut dire que le rapport entre le principe de l'âme et le monde extérieur se réalise selon un double processus: d'un côté, il y a diffusion d'un aspect de la chose qui tombe de l'extérieur sur l'organe du corps vers le principe, afin qu'il soit senti (II 836; 879; 882; etc.); de l'autre, c'est à partir de ce principe jusqu'à l'organe que s'établit une diffusion, grâce au *pneuma* et à sa tension, qui produit la sensation (II 836; 866). La distension de la tension qui se réalise à partir de l'*hégémonikon* est *différente* selon l'organe ou la partie concernée. Jamblique, qui rapporte la pensée de Chrysippe à ce propos, indique bien que ces fonctions organiques supposent des substrats corporels différents, qui subissent précisément l'action du *pneuma* par la distension provenant de l'*hégémonikon* (II 826). Du reste, ce passage de Jamblique prolonge celui que j'ai déjà cité au début de mon exposé, où il est dit que Chrysippe soutient que les fonctions (δυνάμεις) sont comme des qualités appartenant au substrat (ἐν τῷ ὑποκειμένῳ) (*ibid.*). Or, cette fonctionnalité des parties de l'âme ne représente en vérité qu'un aspect du problème des fonctions, puisque Jamblique s'empresse d'ajouter qu'il existe également d'autres fonctions qui se distinguent, à propos d'un même substrat, par leur qualité propre (ἰδιότητι ποιότητος): «car, tout comme la douceur et le parfum de la

[33] Il s'agit d'une partie de sa pensée fort étudiée, à l'exception, peut-être, des fondements physiques de la notion de vertu.

pomme appartiennent au même corps, de même l'*hégémonikon* rassemble dans le même substrat la représentation, l'assentiment, l'élan psychique et la raison» (*ibid.*). A ce titre, l'âme, en tant qu'elle est un *pneuma* psychique pénétrant tout le corps et assurant aux fonctions leur activité, est bien une *ousia* au sens d'un substrat préalable aux fonctions (ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην) (*ibid.*). Il s'ensuit que le double mouvement du *pneuma* psychique assure à l'homme à la fois la diversité des fonctions, par son mouvement extensif, et l'unité essentielle de l'âme, par le mouvement d'intension. Comme l'indique un passage d'Alexandre d'Aphrodise, pour les stoïciens, «la fonction de l'âme est une, dans la mesure où c'est la même âme qui, en vertu de son mode d'être, tantôt pense, tantôt se met en colère, tantôt désire» (II 823). Cette accentuation de l'unité fonctionnelle de l'âme, qui accorde à l'*hégémonikon* la part du lion dans l'activité humaine, et qui a permis à Pohlenz de fonder le monisme psychologique de Chrysippe, ne doit pas amoindrir la différenciation fonctionnelle que rappelle le texte précédent de Jamblique et qui ressort clairement de la théorie du double mouvement [34]. Sans arriver à la position extrême de Philippson, qui s'y appuie pour aboutir à la thèse qu'il existe de l'irrationnel dans l'âme [35], il me semble néanmoins important d'insister sur ce principe de différenciation, révélé par Jamblique. Car, si, par définition, la qualité *différencie*, il est possible d'arriver à deux types de différenciations: le premier est absolu, et Chrysippe l'utilise dans l'usage qu'il fait de la «qualité appropriante» (ἰδίως ποιόν), au point que Philon nous apprend que, selon Chrysippe, deux de ces qualités appropriantes ne peuvent appartenir au même sujet (II 397); le second est relatif, et c'est le

[34] M. POHLENZ, «Zenon und Chrysipp», in *Kleine Schriften* I (Hildesheim 1965), 1-38. Cette étude a été initialement publiée en 1938.

[35] R. PHILIPPSON, «Zur Psychologie der Stoa», in *RhM* 86 (1937), 140-179.

cas de la «qualité propre» (ἰδιότητι ποιότητος) utilisée dans le texte de Jamblique, où la douceur et le parfum peuvent appartenir à la *même* pomme, mais, bien entendu, selon un autre rapport (II 826). Cette précision me permet de dire que l'unité de l'âme ne s'oppose pas à la diversité de fonctions, à condition de considérer que l'*hégémonikon* s'institue comme un substrat actif qui assume diverses qualités propres selon des relations différentes[36]. Mais ces relations ne se font pas à vide; au contraire, d'après l'exemple que j'ai retenu de la vision, ils supposent un rapport de *tension* entre l'*hégémonikon* et ce à quoi il tend son message grâce au double mouvement du *pneuma* psychique. En d'autres termes, ce rapport est en quelque sorte un rapport d'intentionnalité, qui adapte le mode d'être de l'âme selon ce dont il est chaque fois question. S'il y a donc ici dualisme, ce n'est pas au sens de l'existence d'une partie irrationnelle de l'âme, comme le souhaite Philippson, mais au sens d'une dualité plus subtile, qui s'appuie sur le fait que l'*hégémonikon* n'assure ses modifications fonctionnelles que relativement à des qualités propres, qui ressortent soit par les parties corporelles de l'homme, soit par les effets qu'elles rendent possibles, et qui font surgir les fonctions propres de l'âme, comme la sensation, la représentation, l'élan et la pensée. Cette complexité du phénomène psychique, due au double mouvement du *pneuma*, oblige Chrysippe à réaménager profondément la thèse de Zénon concernant l'accueil par l'âme du monde extérieur, selon le mode, déjà aristotélicien de l'impression (τύπωσις).

[36] Ma lecture des passages en question — qui embarrassent les interprètes — permet, grâce à la théorie du double mouvement, de préserver l'absence d'un système catégorial élargi chez Chrysippe, tout en aménageant la possibilité de cet élargissement par les stoïciens ultérieurs. Mais c'est là un problème qui déborde mon propos. Cf., en plus de E. Bréhier (*Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nouvelle éd. revue, Paris 1951) et J. B. Gould (*The Philosophy of Chrysippus*), l'étude de M. E. Reesor, «The Stoic Concept of Quality», in *AJPh* 75 (1954), 40-58.

En effet, dans le livre II de son Περὶ ψυχῆς, il considère que ce mode d'impression analogue à l'empreinte d'une bague dans la cire, échoue à rendre compte de la complexité du phénomène d'appréhension, le réduisant au caractère univoque et cumulatif des impressions, alors que la connaissance met en œuvre une temporalité et une variété d'impressions. Aussi préfère-t-il expliquer ce processus par une genèse intrinsèque (τὸ ἐγγεγενημένον) à l'âme qui suppose une altération (ἀλλοίωσις) et une variation (ἑτεροίωσις) (II 54; 55; 56). Genèse intrinsèque, altération et variation ne peuvent être identifiées, comme on le fait généralement. Quand Chrysippe utilise pour la représentation les expressions ἐγγίγνεσθαι et ἀλλοίωσις, il les associe au *pathos* que subit l'âme: la genèse intrinsèque est produite par le sensible (II 54) et aboutit à une sorte d'altération — qui se rapproche encore de la *typôsis*. En revanche, l'*heteroiôsis* ajoute à l'altération une variation: en variant avec les réceptions, l'âme s'adapte mieux aux multiples données de l'expérience externe et interne. L'exemple retenu par Chrysippe est clair: l'*hégémonikon* se représente *variablement* (ποικίλως φαντασιούμενον), et les choses se passent en lui comme elles arrivent pour l'air, quand plusieurs personnes parlent en même temps, où s'entrecroisent un nombre inexprimable d'impacts variables (II 56; 871). En d'autres termes, l'*hégémonikon* apparaît comme la condition de rassemblement et d'organisation de la variabilité d'impacts sensitifs que lui assure le double mouvement du *pneuma* psychique. Par là-même, en plus de la mémoire, ce sont la *techné* et la *science* qui deviennent possibles, par une sorte de système (σύστημα) d'appréhensions (II 56; 68; 95; 879). Par l'*heteroiôsis*, Chrysippe cherche précisément à rendre compte de la diversité de l'expérience humaine que rassemble l'*hégémonikon*, l'unité de cette diversité étant assurée par le double mouvement du *pneuma* psychique, lequel reçoit d'une façon plus adéquate que l'air un nombre inexprimable d'impacts.

Comme le rappelle Galien, pour Chrysippe tous les sens tendent ensemble (συντείνειν) à la partie centrale qui est dans le cœur (II 896). Cependant, cette recherche d'une unité par l'*hégémonikon* n'altère pas la diversité que manifeste l'expérience, et qui est soutenue, d'une façon physique, par le double mouvement du *pneuma*. Il n'empêche qu'entre l'*heteroiôsis*, qui rend possible la connaissance originaire, et la *techné* et l'*épistémé*, qui expriment un savoir élaboré, s'établissent des degrés où les critères de vérité jouent un rôle essentiel [37].

Chez les stoïciens, on le sait, plus que la sensation, c'est la représentation (φαντασία) qui constitue le centre de gravité du savoir. De la chose individuelle, la sensation n'appréhende qu'un de ses aspects (cf. II 879), grâce auquel se meut l'âme, produisant, par le double mouvement du *pneuma* psychique, le représenté (τὸ φανταστόν) (cf. II 54). Pour qu'il y ait représentation chez les stoïciens, dit Sextus Empiricus, il faut le concours de cinq facteurs: le sens, le sensible, le lieu, le mode et la pensée (II 68). Bref, la représentation stoïcienne recueille en elle des éléments qui sont diversifiés chez Aristote, comme le sens, le sens commun, l'imagination et la pensée. Cela n'empêche pas les stoïciens de retenir quelques idées essentielles de l'aristotélisme: à la naissance de l'homme l'*hégémonikon* est comme une feuille vierge, sur laquelle s'inscrivent d'abord les données sensibles, qui suscitent la mémoire et l'expérience (ἐμπειρία) (II 83); de plus, les sensations sont vraies, tandis que parmi les représentations les unes sont vraies et les autres fausses (II 78). Cependant, ils s'éloignent d'Aristote

[37] J'ai étudié cette différence chez Aristote dans mon étude «Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote?», in *RIPh* 34, 133-134 (1980), 440-471. Chez les stoïciens, le passage du savoir originaire au savoir élaboré met en œuvre un certain nombre de procédés qui demandent une étude circonstanciée: au processus de rencontre avec les organes sensoriels succèdent des processus associatifs variables: similitude, analogie, transposition, composition, opposition, etc.

en conférant un caractère plus actif à l'*hégémonikon* par l'idée d'une appréhension (κατάληψις) et d'un assentiment (συγκατάθεσις) [38] qui, à l'origine, sont dominés par l'élan psychique (ὁρμή) (II 74; 75). C'est pourquoi leur théorie de la représentation est fort subtile: en associant sensibilité et intelligibilité, la représentation se pose d'emblée dans la précarité, c'est-à-dire introduit l'imaginaire et l'erreur (II 54; 65; 781; 927; 994; III 117; etc.). Pour sortir de cette déchéance qui s'oppose au caractère de vérité de la sensation, ils introduisent un type particulier de représentation, la φαντασία καταληπτική (I 60; 62; 69; II 56; 90; 105). Depuis Zénon, ce type de représentation est interprété comme provenant de la chose et se conforme à la chose même (I 59; cf. II 60; 65; 69; 87); ce qui confirme le phénomène d'intentionnalité pneumatique que nous avons entrevu ci-dessus. Chrysippe renforce ce point de vue en indiquant que les représentations vraies et puissantes sont *kataleptikai*, et que l'assentiment les accompagnant constitue sa possession même (κατάληψις), les représentations fausses et, parmi les vraies, celles qui sont faibles, étant seulement de l'ordre de l'*akatalepton* (II 70; 90; 91). Or, ce processus se produit grâce à l'*hégémonikon* et se tient à la base de l'institution de la *techné* et de la science, grâce à la multiplicité d'appréhensions et à leur organisation (II 96). Bien entendu, ce dernier processus est déjà fort élaboré et ne peut être confondu au processus originaire du savoir; il met en œuvre une *katalepsis* qui concerne un lieu intermédiaire entre la *doxa* et le savoir (cf. II 90), alors que le processus originaire se déploie sur deux plans de représentations, l'un en tant qu'il se tourne vers la sensibilité, l'autre

[38] En fait, le problème de l'assentiment est vaste: cette opération concerne la sensation, l'élan psychique, le jugement, la formation, la science et même la sagesse suprême (cf. II 68; II 90; 93) et la *doxa* (I 67). Elle ne constitue pas un critère de vérité, mais est l'expression d'une *conviction* vraie ou fausse.

vers la pensée. Diogène Laërce rapporte en effet que, pour les stoïciens, les représentations sont les unes *aisthétikai*, les autres *logikai* (et concernent les incorporels et autres notions propres au *logos*). Tandis que les premières de ces représentations proviennent des choses, les secondes sont des pensées (νοήσεις) et supposent le *logos* (II 61; cf. II 187). Ces deux plans de la connaissance originaire permettent de mieux comprendre les critères de vérité retenus par Chrysippe: l'*aisthésis* et la *prolepsis*.

En effet, tout porte à croire que dans le livre I de son Περὶ λόγου, Chrysippe aurait utilisé ces deux critères, alors que dans le livre II de sa *Physique*, il ne serait question que de représentation cataleptique (cf. II 105). Or, si l'on tient compte de la critique que Galien lui adresse en II 841, qui lui reproche de soutenir, dans son traité *Sur la thérapeutique des passions*, que quelques *notions* et les *prolepseis* (qui constituent un rassemblement, ἄθροισμα) sont des parties de l'âme grâce auxquelles s'est constitué le *logos* qui est en elle, alors qu'il dit, au contraire, dans le Περὶ λόγου, que chacune des notions et des *prolepseis* sont des parties du *logos* et non de l'âme, puisque le *logos* lui-même fait partie de l'âme (II 841), il apparaît aussitôt que les *prolepseis*, comme les notions (ἔννοιαι), appartiennent plus directement au *logos* et sont des représentations *logikai* plutôt que des représentations sensitives comme les représentations cataleptiques (II 89). En distinguant deux critères de vérité, l'*aisthésis* et la *prolepsis*, Chrysippe non seulement s'accorde à cette distinction, mais l'envisage selon son fondement originaire: la sensation est à la représentation cataleptique ce qu'est la présaisie notionnelle (πρόληψις) à la représentation noétique, c'est-à-dire à la notion (ἔννοια). Dès lors, on ne peut identifier, comme on le fait le plus souvent, les notions communes (κοιναὶ ἔννοιαι) à la *prolepsis*, dans la mesure où elles constituent déjà un ordre de vérité très élaboré, paral-

lèle à la *techné* et à la science [39]. La connaissance originaire a un tout autre statut, et il est certain que, pour les stoïciens, le *logos* qui rend à l'être humain sa spécificité se compléterait dès la première semaine (cf. II 83) et s'achèverait vers l'âge de quatorze ans (I 149). Du reste, aucune connaissance innée n'est pensable pour eux, au point que Chrysippe soutient que même l'âme ne se forme qu'à la naissance par le refroidissement que subit le nouveau-né (II 806). La connaissance naît par les sens, grâce à l'action de l'*hégémonikon*, et des représentations (sensitives ou noétiques) se produisent. Et, comme l'explique Aétius, les premières notions à se former sont les *prolepseis*, car le terme d'*ennoia*, les stoïciens l'attribuaient plutôt aux notions qui sont le résultat de l'exercice et de l'enseignement (II 83). Contrairement à Aristote, qui pose à l'origine du savoir une difficile association entre sensation et pensée, qui n'a de sens que parce qu'il situe l'universel à la fois *kata pantos* et *kath auto* [40], Chrysippe, qui atteste d'emblée la primauté de la chose singulière, confère une unité aux représentations (φαντασίαι) par leur propre dédoublement en représentations sensitives et noétiques, soutenues par deux critères différents de vérité: l'*aisthésis* et la *prolepsis*. Or, s'il est vrai que cette unité est assurée par l'*hégémonikon*, dont la présence est déjà active dans la connaissance sensitive, il n'est pas moins vrai que le dédoublement en question, qui entraîne *deux* critères de vérité à l'origine même du connaître, suscite au cœur même de l'activité de l'*hégémonikon* un dualisme subtil qui expliquerait l'existence de l'imaginaire, de l'erreur et de la *doxa*. Unis à la corporéité du corps, les sens attestent leur propre activité centrifuge que l'activité centripète de l'*hégémonikon* ne paraît pas toujours maîtriser.

[39] Sur cette question, voir la mise au point de R. B. Todd, «The Stoic Common Notions: a Re-examination and Reinterpretation», in *SO* 48 (1973), 47-75.

[40] Voir mon étude citée ci-dessus n. 37.

Le double mouvement du *pneuma* psychique semble bien inscrire dans la psychologie de Chrysippe les conditions d'un dualisme, que la différence entre corporéité du corps et corporéité de l'âme rend incontournable. Mais l'étude de l'essence de l'âme nous a révélé une dernière notion, la notion d'élan psychique (ὁρμή), qui, comme nous venons de l'indiquer en passant, domine, à l'origine, aussi bien l'appréhension que l'assentiment (cf. II 74; 75). Cette notion[41] est d'autant plus importante qu'elle détermine la problématique des passions, qui constitue le dernier rempart en faveur de l'interprétation moniste de la psychologie de Chrysippe.

*
* *

Pour Chrysippe, comme pour ses prédécesseurs, seuls les animaux possèdent cet élan qui préside à leur mouvement et à leur comportement (cf. II 708; 714; ainsi que II 458; 821; 836; 837; 839; 844; 848; etc.). Comme dans le cas des fonctions précédentes de l'âme, c'est son statut originaire qu'il convient surtout de mettre en évidence, et qui fonde les processus plus élaborés de l'âme, en particulier les vertus et les passions. Comme le fondement physique des vertus ne s'oppose pas à l'action de l'*hégémonikon*, je ne le traiterai que latéralement à l'occasion du problème de l'émergence des passions.

Pour l'ancien stoïcisme, l'*hormé* est envisagée comme un mouvement de l'âme (II 458; III 377; etc.). Par là il faut comprendre également les mouvements qui régissent les sept parties de l'âme soumises à l'*hégémonikon* et qui se lient à un corps comme leur substrat. Tout comme les autres

[41] Pour Chrysippe, comme pour ses prédécesseurs, seuls les animaux possèdent cet élan particulier qui préside à leur mouvement et à leur comportement (cf. II 708; 714; ainsi que II 458; 821; 836; 837; 839; 844; 848; etc.). A cette notion, il aurait consacré des pages importantes de ses traités concernant l'âme et les passions, ainsi qu'un traité spécifique (cf. *SVF* III p. 201, 29).

fonctions que nous venons d'étudier, l'élan psychique ne possède pas non plus de partie de l'âme qui lui soit propre, mais se manifeste comme une fonction propre de l'*hégémonikon* qui s'établit dans le jeu des parties. Au texte de Jamblique, que nous avons cité ci-dessus (II 826), on peut ajouter un passage de Diogène Laërce, qui dit que l'*hégémonikon* est la partie principale de l'âme, dans laquelle se produisent les représentations, les élans psychiques et le *logos* (II 837). Et comme le précise Philon, si la représentation se constitue par la récolte des choses extérieures qui imprègnent la pensée par l'intermédiaire des sens, l'*hormé,* sœur de la représentation, se constitue conformément à la puissance tonique, la tension de la pensée (II 844). Le lien donc entre l'élan et la pensée propre à l'*hégémonikon* est essentiel et exclut toute irrationalité constitutive dans l'âme. Sur ce point, la psychologie de Chrysippe reste inébranlable (II 823; 900). C'est en partant de cette position que l'on peut comprendre le déploiement subtil de la problématique de l'élan psychique et de l'émergence dans l'âme d'une irrationalité non constitutive mais fonctionnelle.

Pour Chrysippe, en effet, l'élan concerne, dans son état originaire, le besoin de conservation que ressent tout animal, la nature lui assurant, dès l'origine, un mode d'accord avec soi-même, une sorte d'appropriation. Dans son traité *Sur les fins*, il dit que ce qui est propre à tout animal, c'est sa propre constitution et la conscience qu'il en a; car il est invraisemblable que l'animal soit, en vertu de la nature, étranger par rapport à lui-même; la nature ne peut l'avoir aliéné, ni l'avoir produit en dehors de l'appropriation de soi, elle l'a constitué de façon qu'il soit proche de lui-même, lui permettant de repousser ce qui lui est nuisible et de rechercher ce qui lui est propre (III 178; 181). C'est par ce discernement originaire, par cette sorte de *krisis*, que l'animal assume sa conservation et son épanouissment. Comme le souligne d'ailleurs Diogène Laërce, dans la suite de son

exposé, l'élan psychique, loin de constituer une inclination vers le plaisir, est ce qui permet aux animaux, par surcroît à leur nature végétative, d'établir ce qui leur est propre. C'est pourquoi, pour les animaux, se comporter conformément à la nature consiste à se diriger selon l'élan. Il s'ensuit que le *logos* qui est donné à l'homme s'accorde à une protection plus parfaite (κατὰ τελειοτέραν προστασίαν) et permet l'accord avec soi-même et avec la nature (cf. I 179; III 178). Pour l'homme, l'expression *kata physin* signifie «le fait de vivre correctement en conformité avec le *logos*». [42] Il est superflu, me semble-t-il, d'insister sur l'importance de ce texte qui révèle que les différents états du *pneuma* (*hektikon, physikon* et *psychikon*) n'abolissent pas l'idée traditionnelle de ce qui est *kata physin*, mais lui imposent un sens plus nuancé qui s'adapte à chaque niveau selon ce qui lui est propre. Pour l'homme, le *kata physin* suppose un mode d'appropriation qui s'accorde au *logos*. L'essence de cette appropriation n'est autre que l'élan psychique qui lui permet d'éviter ce qui lui est nuisible et de rechercher ce qui lui est propre.

Le rapport étroit entre élan psychique et *logos* est confirmé par un extrait du traité *Des lois* de Chrysippe, où il fait également intervenir la notion inverse d'*aphormé* qui, pour les stoïciens, signifie une aversion ou une abstention. En effet, alors que l'élan est le *logos* de l'homme en tant qu'il ordonne l'action, l'*aphormé* est ce même *logos* en tant qu'il l'interdit (III 175). Or, cette retenue n'est pas une sorte d'affaiblissement de la tension du *pneuma* (*atonia*), mais, au contraire, une tension bienfaitrice (*eutonia*). C'est dire que le *logos* dans son rapport à l'*hormé-aphormé* institue une *krisis* originaire, qui fonde tout jugement dans l'ordre de l'action. Mais tandis que l'*hormé* met en œuvre un mouvement de la

[42] Quant au plaisir, il n'y apparaît que comme une conséquence (ἐπιγέννημα) qui se produit lorsque la nature ainsi comprise réussit, lors de son mouvement de recherche de ce qui appartient en propre à l'animal, à atteindre les fins qui s'accordent à sa constitution (III 178; cf. 181; 182; 183; etc.).

pensée vers la chose à réaliser par l'action, l'*aphormé* requiert un mouvement d'abstention (III 169; 170; cf. 264). Cette précision n'empêche pas Chrysippe d'inclure ces deux attitudes dans l'usage qu'il fait du terme *hormé*, comme cela ressort d'un texte de Clément d'Alexandrie, qui dit que l'*hormé* est le mouvement de la pensée *epi ti è apo tou*; à quoi il oppose la passion (πάθος), en tant qu'elle est une *hormé* qui déborde et excède les mesures du *logos* (III 377). En d'autres termes, l'élan psychique conforme au *logos* implique une certaine vérité (II 201), en fonction d'un choix ou d'une aversion légitimes (III 119; 131) qui aboutit, par un jugement correct (ἡ ὀρθὴ κρίσις) à la tension favorable de l'âme (*eutonia*) (III 473). La conséquence de ce type d'élan psychique *kata physin* est l'institution d'une *symétrie* interne à l'âme, celle-ci étant définie, par Chrysippe, «un élan naturel (ὁρμή) conforme au *logos*» (III 462; 476). A l'inverse, l'élan psychique qui excède les mesures du *logos* rompt cette symétrie et produit les passions (III 377; 378; 379; 384; etc.; ainsi que les témoignages 456 à 490, en particulier le texte 462). Sans nous arrêter ici sur la classification des passions et des conditions de leur provocation, nous dirons néanmoins que leur multiplicité, qui est d'ailleurs parallèle à la multiplicité des choix possibles ou d'abstentions que produit l'élan conforme au *logos*, suscite de nouveau le problème de la diversité fonctionnelle par rapport à l'unité propre à l'*hégémonikon*. Une fois encore l'intentionnalité pneumatique opère dans son rapport avec des choses, des événements extérieurs. Mais tout comme il porte pour ainsi dire à découvert le mouvement, qui pourtant s'inscrit dans l'essence même du *pneuma*, l'élan psychique dévoile en quelque sorte la notion même de τόνος utilisée, en l'occurrence, aussi bien pour indiquer l'état du corps que pour situer celui de l'âme.

Cette analogie entre corps et âme par rapport au *tonos* ou sans lui, est poussée par Chrysippe dans toutes ses

conséquences, lui permettant de comparer les défaillances de l'âme aux troubles du corps (III 471; 471a; 472; 473). C'est dans ce cadre qu'il situe ce type de jugement (κρίσις) qui, désobéissant au *logos* (ἀπειθές), produit un excès de l'élan, perturbant la symétrie de l'âme (III 377; 378; 379; 380; 381; 382; 384; 385; etc.). Cette distorsion (διαστροφή) du *logos* (382), qui s'accompagne de perversité et de désordre (III 459), produit l'*alogon* (III 389; 459; 462). Comme Chrysippe le précise, c'est le changement et la modification de direction de la tension sous l'effet des passions qui produit l'irrationnel (ἄλογον), car celui-ci se dit lorsque l'élan étant dans l'excès, le *logos* est porté par la force vers des choses inconvenantes (τῶν ἀτόπων); si bien que la passion est un *logos* pervers et désordonné, soumis par la force et par la violence provenant d'un jugement défectueux et erroné (III 459). Autrement dit, c'est dans la défaillance du jugement (κρίσις) que s'insère la distorsion qui dévie le *logos* de son élan propre. Or, si pareille déviation du *logos* est possible, entraînant dans son sillage même un type d'irrationalité fonctionnelle, il faut que quelque chose la provoque, en tant qu'elle rend le jugement défaillant. Dans la mesure où la *krisis* s'inscrit, dès l'origine, dans cette capacité de l'élan psychique de discerner ce qui est propre à l'homme et ce qu'il convient d'éviter, cette défaillance devrait émerger de cette origine même, c'est-à-dire du fonds qui institue l'élan psychique, donc du *pneuma* et de ses tensions internes *ou* du corps et de ses tensions propres. Autrement dit, s'il est vrai que Chrysippe rejette toute partie irrationnelle de l'âme, il ne maintient pas moins deux domaines parallèles, le corps et l'âme, qu'il se permet de penser analogiquement selon les mêmes troubles possibles en vertu de leur constitution analogue dans l'ordre des parties et des tensions (de l'*atonie* et de l'*eutonie*). Intégré dans la conception de l'âme qu'il développe, où le rapport entre le corps et l'âme s'établit selon un épanouissement

conjoint (*symphysis*), ce parallélisme entraîne un rapport profond entre corps et âme dans l'émergence des passions. Rien cependant ne permet d'établir un lien entre ce qui est dit du corps et de l'âme pour situer les passions du côté du corps, dans la mesure où l'analogie en question semble jouer, dans ces textes, un rôle méthodologique: les perturbations du corps servent à établir les défaillances parallèles ou analogues de l'âme. Si l'on veut trouver en l'occurrence un rapport étroit entre corps et âme, il faut reprendre l'analyse dès le début, au travers de la problématique de l'exhalaison pneumatique que j'ai laissée ici entre parenthèses.

Mais cela ne nous empêche pas de constater que le texte de Galien qui précède la mise en valeur de ces analogies (III 473) révèle que, pour Chrysippe, dès lors que le jugement correct s'explique en fonction de l'eutonie de l'âme, il s'ensuit que tout comme le jugement est l'œuvre d'une fonction logique, de même l'eutonie est une force et une vertu appartenant à une *autre* fonction (ἑτέρας) que la fonction *logikè*, qu'il qualifie de *tonos*, et qui est responsable des passions, mais s'éclipse sous la domination du *logos*, pour se manifester comme eutonie. Bien entendu, on ne saurait confondre ce *tonos* à un quelconque élément irrationnel, dans la mesure où il s'agit d'une fonction physique liée au déploiement du *pneuma*. Toutefois, on peut l'envisager comme «quelque chose» qui est susceptible de mettre en question la maîtrise absolue du *logos* [43]. Un rapprochement avec le rôle du *tonos* pour le corps en fonction des exemples retenus par Chrysippe, notamment du coureur qui, dans

[43] Il s'agit là d'un point que les interprètes oblitèrent. Voir en dernier lieu l'étude de J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme* (Paris 1981), qui consacre une partie aux stoïciens (pp. 245-371). L'auteur pousse le monisme psychologique de Chrysippe dans toute sa radicalité (voir en particulier pp. 267-269), ne tenant compte ni du problème en vertu duquel le *tonos* demeure extérieur au *logos*, ni du parallélisme entre âme et corps, qui présuppose une impossibilité d'associer maladies du corps et de l'âme en fonction d'un tout indissociable.

son élan, excède la symétrie conforme au *logos* (cf. III 462), serait éclairant. Mais même sans se référer à cette problématique, on peut constater que ce même *tonos*, qui dans la connaissance régit le rapport entre l'*hégémonikon* et les parties suscitant l'erreur, détermine également dans l'action l'élan de l'âme vers telle ou telle chose. Le désir, le plaisir, la peur ou la peine s'insèrent du même coup comme des tensions possibles de l'âme dans ce qui est à rechercher ou à éviter. Confronté au monde extérieur, l'homme ne peut acquérir par son seul élan psychique les conditions de son action, quand bien même celui-ci serait soumis au *logos*. Car, pour produire son équilibre interne, une symétrie dans l'âme, grâce au jugement correct, il doit *contrôler* les tensions de l'âme dans son élan vers telle ou telle chose, et établir l'eutonie et réaliser la vertu.

Dès son origine, l'action se déploie selon une *différence* intrinsèque à l'âme, différence entre la fonction *logikai* de l'*hégémonikon* et la fonction *toniké* du *pneuma* psychique. Donc, s'il est vrai que Chrysippe refuse une irrationalité constitutive de l'âme, il n'est pas moins vrai que par cette notion de *tonos* il assure à l'action et à l'élan psychique un obstacle à franchir, la nécessité d'une conversion. C'est cette exigence, issue de la physique du *pneuma*, qui garantit au sage sa valeur et sa possibilité de s'approprier son âme «sphérique» pour survivre jusqu'à la fin des temps. Sans cette sorte de *dualité* intrinsèque à l'âme, qui est probablement due au lien que le *pneuma* confère au coépanouissement (σύμφυσις) de l'âme et du corps, cette sorte d'immortalité n'aurait aucun sens.

L'étude donc des passions et de l'absence de toute partie irrationnelle dans l'âme ne s'oppose pas au dualisme impliqué par la *symphysis*. Tout en valorisant le *logistikon*, la psychologie de Chrysippe ne défend pas moins un dualisme modéré, grâce auquel s'explique la possibilité d'une séparation de l'âme après la mort selon cette forme parfaite qu'est

la forme sphérique. C'est pourquoi, au lieu de parler de monisme psychologique, je parlerai, pour Chrysippe, de *holisme* psychologique, cette expression permettant d'envisager d'une façon plus adéquate le rapport entre le tout et les parties de l'âme, ainsi que le rapport entre l'*hégémonikon* et les diverses fonctions de l'âme, c'est-à-dire par la présence incontournable du *tonos* et de mélanges irréductibles à l'unité absolue.

DISCUSSION

M. Long: On the question of how Chrysippus' psychology stands in relation to Aristotle's, two general points seem to need some clarification. First, you take Chrysippus to posit the soul's immortality, aligning him in this respect with Plato and contrasting him with Aristotle. My impression is rather different. Aristotle, though with notorious obscurity, does attribute immortality to the 'active intellect', whereas the Stoics at most attribute a *limited* survival to the souls of the virtuous.

Secondly, the relation of the body and soul. On the Aristotelian hylomorphic model, soul is the incorporeal form of a body which potentially has life. In Stoicism, soul is itself a body. How are we to understand the relationship between this bodily soul and the body with which it is compounded during a creature's life? What, in other words, is the body from which the soul is separated when a creature dies?

M. Couloubaritsis: 1) Il est certain qu'on ne peut parler pour les stoïciens d'une immortalité au sens strict du terme, même si l'on trouve des témoignages dans cette direction (*SVF* II 807), puisque leur système suppose l'ἐκπύρωσις, de sorte que seul Dieu est immortel. Cependant, dans la mesure où il y a survie, *après* la mort et la *séparation* de l'âme, on peut utiliser ce terme, l'âme étant cause non seulement de la vie mais également de la mort (cf. II 337). Du reste, chez les Grecs, le terme «immortalité» a un sens très large, au point que même Platon l'utilise pour signifier la séparation de l'âme du corps et la survie pendant un temps fini, en dehors du cycle des réincarnations. Quant à Aristote, il me semble téméraire de conclure, avec la tradition thomiste, à pareille immortalité, en se basant sur un seul passage (*De anima* III 5), auquel on pourrait ajouter l'ἀθανατίζειν de l'*Ethique à Nicomaque* X. Je crois avoir montré ailleurs le caractère *extérieur* à l'homme de cet «intellect agent», confirmant, mais d'une façon indépendante de toute contamination néo-platonicienne, la position des philosophes arabes. En partant en effet d'un texte du *De juventute* 10, 472 a 22-24, où Aristote utilise l'expression νοῦς θύραθεν pour les atomes sphériques de Démocrite, j'ai établi que

cette expression signifie, chez lui, «l'ensemble des intelligibles venant du dehors» et que cela constitue en fait le νοῦς ποιητικός du *De anima* III 5, l'intellect de l'homme (νοῦς παθητικός) étant transmissible d'une façon génétique et s'actualisant sous l'action de ces intelligibles (cf. mes études «Le problème du Νοῦς θύραθεν», in *Mélanges E.P. Papanoutsos* [Athènes 1980], I 159-197 et «Considérations sur la notion de *Noûs* chez Démocrite», in *AGPh* 62 [1980], 129-145).

2. Je ne crois pas qu'on puisse parler à propos d'Aristote d'une âme 'incorporelle'. Ni l'εἶδος, ni l'ἐντελέχεια ne peuvent être qualifiés d'ἀσώματον. Leur immatérialité est d'un autre type: en tant qu'elles servent à réaliser la *spécificité* et l'*unité* d'un corps qui, en l'occurrence, a la capacité de vivre (de s'actualiser selon une multiplicité d'actes), ces notions, mais surtout l'εἶδος, peuvent être considérées dans l'ordre de la raison et du savoir, ἄνευ ὕλης, c'est-à-dire non pas d'une façon immatérielle (= ἄυλος), mais sans le substrat. S'il y a quelque dualisme chez Aristote, il faut le chercher du côté de l'intellect patient, qui se transmet par l'activité génétique comme un ἕτερον σῶμα, de nature analogue à l'élément astral (voir mon article sur le νοῦς θύραθεν cité ci-dessus). Quant aux stoïciens, ils inscrivent le dualisme dans la σύμφυσις de deux corps, comme si l'âme absorbait les propriétés de l'intellect patient d'Aristote, en les amplifiant au travers du concept de πνεῦμα. Compte tenu de mon exposé, le rapport entre âme et corps apparaît de trois façons différentes:

1) Comme le πνεῦμα ψυχικόν suppose en lui l'ἕκτικόν et le φυσικόν, il restructure les fonctions corporelles de l'ἕξις (éléments minéraux) et de la φύσις (organes végétatifs) en fonctions corporelles propices à sa *spécificité* (αἴσθησις, φαντασία, ὁρμή, λογικόν), c'est-à-dire en chair, os, etc. (ἕκτικόν), en organes de nutrition, de croissance, etc. (φυσικόν), et en organes sensitifs, géniteurs et phonétiques (ψυχικόν). Autrement dit, le corps qui se lie à l'âme selon une μίξις du type de la σύμφυσις est un corps complexe constitué de tous les éléments organiques et matériels qui demeurent dans leur état inerte après la mort, lorsque l'âme σφαιροειδής (selon Chrysippe) se détache pour persévérer dans sa propre identité comme ψυχή, c'est-à-dire indépendante d'une σύμφυσις.

2) En tant qu'elle est un πνεῦμα psychique, l'âme n'est pas seulement envisagée par l'ἀναθυμίασις, mais également comme σύμφυσις (p. ex. II 778; 782; 783). Bien qu'elle émerge des liquides du corps, l'âme ainsi comprise est capable de sentir (αἰσθητική). Nous atteignons sans doute par là le lieu même où l'âme s'établit dans son lien au corps. Pour les stoïciens, l'âme se cristallise à la naissance par une sorte de refroidissement.
3) Ce dernier point permet également de comprendre qu'avant la naissance l'épanouissement de l'homme (φύσις) s'accomplit d'une façon végétative (nutrition, croissance...). Mais à la naissance ces fonctions, bien qu'elles conservent une forme d'indépendance matérielle, sont intégrées dans l'ordre imposé par la σύμφυσις et en fonction de la finalité propre à l'ἡγεμονικόν. Résorbé dans le ψυχικόν (avec son corps propre), le φυσικόν (et son corps propre) perd l'autonomie qu'il avait avec les plantes.

M. Forschner: Sie haben versucht, bei Chrysipp einen subtilen Dualismus in seiner Seelenlehre aufzudecken und damit die gängige Rede vom Monismus der Chrysipp'schen Psychologie zu korrigieren. Dieser Dualismus zwischen «Herz» und «Seele» führt nach Ihren Worten zu einer profunden Ambivalenz im Kern der stoischen Affektenlehre. Könnten Sie diese Konsequenz etwas näher explizieren?

M. Couloubaritsis: Si l'on tient compte du parallèle âme-ἡγεμονικόν/corps-cœur, il y a d'emblée un dualisme dans le fait que tout comme l'ἡγεμονικόν n'est qu'une partie de l'âme, de même le cœur n'est qu'une partie du corps. D'autre part, si le couple ἡγεμονικόν-cœur constitue le centre de l'homme, le couple âme-corps remplit, à partir de ce centre même, l'espace qui sépare le centre d'une périphérie organique. C'est dans cet espace que l'ὁρμή, qui est l'une des quatre fonctions spécifiques du ψυχικόν, réalise son règne, grâce à la loi du double mouvement propre au πνεῦμα et à la loi du τόνος. Or, précisément, si le double mouvement permet à l'ὁρμή d'établir son unité grâce à l'ἡγεμονικόν, et sa diversité par un ensemble de passions, par contre, le τόνος instaure une *autre* puissance, qui règle ou dérègle le rapport établi par l'ὁρμή entre

le centre et la périphérie (*SVF* III 473). Du fait de cette coprésence de l'unité/diversité et du règlement/dérèglement, il y a symétrie ou dissymétrie dans l'âme. C'est le dérèglement qui produit l'ἄλογον. De sorte que nous avons ici deux formes de dualisme: 1) à cause du double mouvement du πνεῦμα, il y a unité de commande (ἡγεμονικόν) et multiplicité de passions; 2) à cause du τόνος, il y a extériorité par rapport au λογικόν qui permet soit un accord (εὐτονία), soit un désaccord (ἀτονία).

V

FERNANDA DECLEVA CAIZZI

PIRRONIANI ED ACCADEMICI NEL III SECOLO A.C.

« Vetus autem quaestio et a multis scriptoribus Graecis tractata, an quid et quantum Pyrronios et Academicos philosophos intersit. Utrique enim σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, ἀπορητικοί *dicuntur, quoniam utrique nihil adfirmant, nihilque comprehendi putant. »* Il problema sollevato da Aulo Gellio (XI 5, 6), sulla scia dei dieci libri di Favorino sui tropi pirroniani, sembra assumere una notevole importanza nei primi secoli dell'era cristiana. La sua nascita coincide, con ogni probabilità, con l'opera di Enesidemo dallo stesso titolo di quella di Favorino, nel cui primo libro si affrontava anche la διαφορὰ τῶν τε Πυρρωνείων καὶ τῶν 'Ακαδημαϊκῶν (Phot. *Bibl.* cod. 212, p. 169 b 36).

L'analisi di Enesidemo poggiava su una elaborazione del pirronismo che, nella forma che avrebbe assunto in Sesto Empirico, era destinata a costituire un punto di riferimento obbligato per una forma di scetticismo che si differenziava da quello accademico [1].

Richiamandosi a Pirrone, un filosofo estraneo all'Accademia e perdipiù cronologicamente precedente ad Arcesilao, Enesidemo intendeva certamente sottolineare l'esi-

[1] Per comodità uso convenzionalmente i termini scepsi, scetticisimo e scettico anche se nel III secolo a. C. i corrispondenti vocaboli greci non avevano ancora questo significato.

stenza di una posizione scettica 'ortodossa' o ideale, che non risultasse indissolubilmente legata alla vicenda culturale dell'Accademia e rispetto alla quale fosse anzi necessario verificare le credenziali per potersi chiamare, a buon diritto, filosofi aporetici. Tuttavia, la contrapposizione tra scetticismo accademico e scetticismo pirroniano non è così radicale come potrebbe sembrare a prima vista. Già da quanto si legge in Fozio risulta che la critica rivolta contro gli Accademici, per quanto severa, non escludeva punti di contatto [2], ma soprattutto la trattazione che Sesto (*PH* I 232 sgg.) dedica ad Arcesilao parte dalla premessa che vi sono molti elementi di affinità tra l'Accademico e i Pirroniani.

Ho già avuto l'occasione di insistere sull'importanza che ebbe nell'antichità l'idea di 'tradizione pirroniana' e sui riflessi che essa ha avuto nella storiografia moderna sullo scetticismo [3]. Il problema della differenza tra Accademici e Pirroniani costituisce un buon esempio in proposito. Se infatti nel caso dell'Accademia la questione del mutarsi delle posizioni dei singoli filosofi che ne fecero parte è sempre stata tenuta presente, in misura maggiore o minore, così che non si possa pensare una storia dello scetticismo accademico che non si ponga come obiettivo primario la ricostruzione delle posizioni dei suoi rappresentanti, la stessa cosa non si è verificata per il pirronismo, in riferimento al quale si è assistito con notevole frequenza alla semplice, vorrei dire quasi automatica proiezione a ritroso nel tempo di temi e motivi attestati solo in età tarda.

[2] L'uso stesso della categoria della *diaphora* implicava un'affinità che richiedeva delle precisazioni per mostrare le differenze (cfr. K. JANÁCEK, «Bemerkungen zu Sextus Empiricus, PH I 210-241», in *Philologus* 121 (1977), 90 sgg.; anche l'espressione οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, μάλιστα τῆς νῦν (Phot. *Bibl.* cod. 212, p. 170 a 14-15) mostra che il giudizio non riguarda egualmente tutti gli Accademici.

[3] «Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide», in *Lo Scetticismo antico*, a cura di G. GIANNANTONI (Napoli 1981), I 95 sgg.

È altamente probabile che si parlasse di Pirroniani anche in età ellenistica, prima cioè che Enesidemo li rilanciasse stabilmente sulla scena filosofica, ma è bene ricordare che l'epiteto appare per la prima volta solo in Cicerone (*De orat.* III 62), in un passo nel quale i Pirroniani sono accostati ad altre scuole che si proclamarono socratiche e ritenuti estinti da tempo [4]. Tuttavia, le citazioni di Ippoboto e Sozione nella vita laerziana di Timone [5] rendono del tutto verosimile che, sul finire del III e agli inizi del II secolo, si parlasse di un gruppo di filosofi che prendevano il nome da colui che consideravano loro maestro, e cioè appunto da Pirrone. Da questo punto di vista, è altrettanto lecito oggi parlare di Pirroniani in riferimento al III secolo [6]. Ma questo significa anche che sappiamo *di chi* parliamo, ovvero che cosa il vocabolo indicava allora? In altri termini, in quale misura è lecito utilizzare per gli inizi gli elementi caratterizzanti e distintivi elaborati a partire da Enesidemo per i due gruppi? Domanda, quest'ultima, che richiede forse di esser precisata in un duplice ordine di considerazioni: 1) furono tali differenze utilizzate o comunque tenute presenti dai filosofi del III secolo? 2) se anche ciò non avvenne in modo esplicito, è storicamente legittimo presupporle già a partire dal III secolo?

A conferma del fatto che non siamo davanti ad un problema marginale, mi sia consentito addurre un solo

[4] Cfr. *Pirrone. Testimonianze*, a cura di F. Decleva Caizzi (Napoli 1981), p. 271.

[5] Cfr. D.L. IX 109 = fr. 31 Wehrli (*Die Schule des Aristoteles*, Suppl.-Bd. II: *Sotion* [Basel/Stuttgart 1978]); D.L. IX 112 = fr. 32 W.; D.L. IX 115 = fr. 33 W., 22 Gigante (M. Gigante, «Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia ellenistica», in *Omaggio a Piero Treves* [Padova 1983], 151 sgg.).

[6] Tralascio la questione del destino del gruppo nel II secolo: si conviene normalmente che non vi fosse continuità di scuola dagli immediati discepoli di Timone fino ad Enesidemo, malgrado gli sforzi che furono compiuti per sostenerla; in ogni caso, l'inserimento dei Pirroniani nelle biografie e nelle successioni garantiva la permanenza della tradizione quanto bastava per giustificarne un recupero da parte di Enesidemo.

esempio, ricavato da uno dei più bei libri sullo scetticismo antico, quello di Victor Brochard [7]. In quest'opera la celebre distinzione di Sesto (*PH* I 2-4) tra coloro che, cercando la verità, pensano d'averla trovata (i dogmatici come Aristotele, Epicuro, gli Stoici), coloro che affermano che non si può trovare (gli Accademici, come Clitomaco, Carneade ed altri) e coloro che continuano a cercarla (gli scettici) serve allo studioso per distinguere precisamente Pirrone da Arcesilao: rivolto il primo a cercare sempre la verità ('zetetico'), non disperando di poterla un giorno scoprire; Arcesilao invece convinto che essa non può essere trovata. Questa distinzione corrisponde, sempre secondo Brochard che su questo punto si riallaccia a R. Hirzel, al carattere empirico del pirronismo di contro al carattere dialettico dello scetticismo accademico: «Les pyrrhoniens se bornent à constater un fait: la nouvelle Académie tranche une question de principe.»

Eppure, non è difficile verificare che in nessuna delle fonti antiche su Pirrone appare il tema della ricerca del vero [8].

In realtà, se per un verso la distinzione addotta da Sesto né corrisponde puntualmente a quanto si legge in altri passi della sua opera [9], né rispecchia un dato acquisito sul discrimine tra pirronismo ed Accademia scettica a partire da Enesidemo, per un altro verso, e ben a maggior ragione, essa non è applicabile retrospettivamente [10].

[7] *Les sceptiques grecs* (Paris ^{2}1923; rist. 1969), 97.

[8] Cfr. *Pirrone. Testimonianze*, commento a T. 39; 67; 70.

[9] Cfr. K. JANÁCEK, *Sextus Empiricus' Sceptical Methods* (Praha 1972), 27 sgg.

[10] Ciò emerge anche da ricerche non orientate primariamente in direzione storica; basti citare lo studio recente di G. STRIKER, «Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern», in *Phronesis* 26 (1981), 153 sgg., la quale, proponendosi l'esame di due forme teoriche di scetticismo, senza particolare attenzione al problema delle persone che le hanno difese, mostra tuttavia l'inadeguatezza, rispetto ad Arcesilao, dello schema elaborato dagli Scettici tardi, per ragioni essenzialmente estrinseche di politica culturale.

La storia dei rapporti tra il pirronismo e l'Accademia non si lascia rinchiudere in una formula unica e valida per tutte le situazioni; particolarmente complicata essa ci appare poi, e la cosa non deve stupire, nella sua fase iniziale.

Benché la mancanza di fonti spinga a colmare le lacune facendo ricorso a materiale tardo, bisogna affrontare il problema tenendo presenti due importanti principii metodologici: primo, che è necessario evitare generalizzazioni e periodizzazioni troppo rigide, fondate su testimonianze che riguardano epoche successive; secondo, che è opportuno affrontare ogni autore in modo per quanto possibile autonomo, cercando di inserirlo in un sistema di relazioni fondate su elementi storicamente pertinenti.

Le pagine che seguono costituiscono il tentativo di fissare alcuni dati che aiutino a ripercorrere nel modo meno schematico possibile, compatibilmente con lo stato infelice delle fonti, la storia dei rapporti tra Accademici e Pirroniani nel III secolo a. C.

*
* *

Non c'è dubbio che l'aspetto più carente delle ricostruzioni del periodo, per quanto attiene al nostro problema, sia quello cronologico che pure è, in ogni indagine storica, di importanza fondamentale. È evidente che, se si riuscisse a porre, in questo settore, dei punti sufficientemente fermi, alcuni problemi cruciali per la storia del primo scetticismo troverebbero, o si avvierebbero a trovare, delle risposte se non nuove certo meno dibattute e controverse.

Il rapporto tra Pirrone ed Arcesilao è uno dei temi comuni della storiografia. Il primo fu assai più anziano del secondo, ma le date che racchiudono le rispettive esistenze non escludono la possibilità di contatti diretti, tantomeno

dunque quella di contatti indiretti. Pirrone esercitò un influsso di qualche sorta su Arcesilao? La domanda appare più che legittima, mentre improbabile risulta invece, per ragioni cronologiche, l'inversa, l'ipotesi cioè che Arcesilao influisse su Pirrone: non è affatto privo di senso chiedersi invece se l'Accademico esercitasse un qualche ruolo nella costituzione della tradizione pirroniana.

È quasi d'obbligo prendere le mosse dai versi celebri di Aristone di Chio e di Timone di Fliunte. Il primo parodiava un verso omerico sulla Chimera (*Il.* VI 181) dicendo, in riferimento ad Arcesilao: «Davanti Platone, di dietro Pirrone, in mezzo Diodoro» (*SVF* I 343-344); il secondo, nei *Silli* (fr. 31-32 Diels), in un contesto purtroppo assai oscuro, cui si aggiunge l'incertezza della tradizione testuale, collegava Arcesilao con Pirrone, Menedemo e Diodoro [11].

A questi versi, che costituiscono probabilmente la testimonianza più antica relativa all'affinità che fu scorta tra i due, si suole contrapporre il totale silenzio in proposito della tradizione accademica: un silenzio per il quale sono state offerte varie giustificazioni, nel complesso scarsamente soddisfacenti e talora non molto onorevoli per Arcesilao [12].

Affrontando ancora una volta la questione, vorrei accantonare i legami e le differenze concettuali che di volta in volta gli studiosi hanno accolto o respinto, sulla base di una ricostruzione complessiva del pensiero di questi filosofi, per concentrare piuttosto l'attenzione su altri dati che ci illuminino sulla presenza o sull'assenza di Pirrone nella cultura della prima metà del III secolo.

[11] Cfr. la discussione in *Pirrone. Testimonianze*, p. 186 sgg.

[12] Si veda da ultimo D. SEDLEY, «The Motivation of Greek Scepticism», in *The Sceptical Tradition*, ed. by M. BURNYEAT (Berkeley/Los Angeles/London 1983), 15-16.

È bene cominciare la verifica, rispettando anche la priorità cronologica, da Epicuro e dalla sua scuola. È interessante notare che, a differenza di quanto ci risulta per Zenone, nel suo caso siamo informati in modo esplicito che egli conosceva Pirrone, pur se non personalmente. Antigono racconta (D. L. IX 64 = T. 28) che Pirrone avrebbe attirato a sé, per la sua abilità nelle indagini filosofiche, Nausifane ancor giovane. «Questi affermò che occorre assumere la disposizione (διάθεσις) di Pirrone ed avere invece dei contenuti di pensiero (λόγοι) personali. Nausifane soleva dire che Epicuro, il quale ammirava il modo di vivere di Pirrone (ἀναστροφή), gli chiedeva frequentemente notizie su di lui.» Sempre in Diogene Laerzio, ma questa volta nella vita di Epicuro (X 8 = T. 30), leggiamo che Epicuro chiamava Pirrone «ignorante ed indotto» [13].

Il discepolato di Nausifane presso Pirrone è confermato anche da Sesto Empirico (*M.* I 1-2 = T. 31) e da Eusebio (*PE* XIV 20,14 = T. 29): Nausifane diviene l'anello che permette il completamento della successione che da Senofane, attraverso gli Eleati, gli Atomisti e Pirrone scende fino ad Epicuro (Clem. Al. *Str.* I 14, 64,2-4 = T. 25 A). Un passo di Seneca (*Epist.* 88,43) mostra che egli sosteneva, rispetto all'apparenza sensibile, tesi analoghe a quelle di Democrito ed aveva un posto nella dossografia tra i pensatori scetticheggianti per aver detto che *hoc unum certum est, nihil esse certi* (*ibid.* 45).

Tralascio le gravi difficoltà cronologiche che le notizie in nostro possesso comportano [14], per sottolineare invece la distinzione che Nausifane faceva nei confronti di Pirrone tra διάθεσις e λόγοι, tra disposizione mentale con il conse-

[13] Non sono persuasa dalla pur molto sottile interpretazione che del giudizio dà D. SEDLEY, «Epicurus and his Professional Rivals», in *Etudes sur l'épicurisme antique*, Cahiers de Philologie 1 (Lille 1976), 137; cfr. M. GIGANTE, *Scetticismo e epicureismo* (Napoli 1981), 41.

[14] Cfr. *Pirrone. Testimonianze*, commento a T. 28, spec. pp. 184-185.

guente modo di vita (l'ἀναστροφή ammirata da Epicuro) da una parte, e le teorie che ne permettono il raggiungimento e la giustificano dall'altra.

Questa divaricazione tra teoria e pratica, a netto favore della seconda, costituisce con ogni probabilità la giusta chiave di lettura per comprendere quella che vorrei chiamare la fase iniziale della storia del pirronismo: una fase nella quale i *logoi* di Pirrone non esercitarono un sostanziale ruolo culturale, nel senso che o non uscirono dall'ambito dei seguaci più stretti, o furono accantonati da coloro che, come Nausifane, sarebbero stati in grado di farli circolare in cerchie filosofiche più ampie ed influenti [15].

Un passo di Diogene Laerzio (X 121 b), in un contesto dossografico, attribuisce ad Epicuro l'affermazione secondo cui il saggio δογματιεῖν τε καὶ οὐκ ἀπορήσειν: queste sono indubbiamente parole rivolte contro degli scettici: ma contro *quali* scettici?

Se si ammette la possibilità che la terminologia rispecchi quella originariamente usata da Epicuro [16] si deve subito rilevare che il verbo ἀπορεῖν appare legato alla tradizione pirroniana solo a partire da Enesidemo, mentre non compare mai nelle testimonianze antiche relative a Pirrone e nei frammenti di Timone; esso è invece indiscutibilmente connesso con la tradizione socratico-platonica.

Questa considerazione, che già di per sé induce a dubitare che l'obiettivo di Epicuro fosse Pirrone, viene ulterior-

[15] Sono ora propensa a modificare quanto scrivevo in *Pirrone. Testimonianze*, p. 197 sg., ed a dare invece ragione a V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 78-79, che già aveva messo in luce questo punto, pur senza trarne tutte le conseguenze. Una possibile difficoltà è offerta da D.L. IX 102, dove si citano quanti scrissero su Pirrone: Timone, Enesidemo, Numenio e Nausifane. È però evidente che Diogene li elenca perchè li trova, in una forma o nell'altra, nelle sue fonti, ignorando nella maggior parte dei casi natura e contenuto delle loro opere.

[16] In questo caso avremmo l'esempio più antico del verbo δογματίζω, forse confermato da Numenio scettico, in D.L. IX 68 = T. 42. Solo in tempi recenti l'attenzione degli studiosi si è concentrata sul significato di δόγμα: cfr. ora J. Barnes, «The Beliefs of a Pyrrhonist», in *Elenchos* 4 (1983), 16 sgg.

mente rafforzata dall'esame dell'attività polemica della sua scuola, e in particolare dell'opera di Colote.

Nel corso del resoconto plutarcheo dello scritto di Colote *Come non sia possibile vivere secondo i principii degli altri filosofi*, leggiamo che la fama di Arcesilao, il più amato dei filosofi del tempo, addolorò non poco Epicuro (*Adv.Col.* 26, 1121 E = fr. 239 Usener): naturalmente questo non è argomento determinante, in quanto la frase potrebbe essere il frutto di un'illazione poco benevola dello stesso Plutarco. Molto più significativo è invece l'esame degli obiettivi polemici di Colote. I filosofi attaccati sono, come è noto, Democrito, Parmenide, Empedocle, Socrate, Platone e Stilpone, nominati esplicitamente; a cui si aggiungono due gruppi di filosofi non citati per nome, probabilmente in rispetto alla prassi, normale presso gli antichi, di evitare di nominare i contemporanei (cfr. *Adv.Col.* 24, 1120 C). Plutarco li identifica con i Cirenaici e con gli Accademici.

La larga coincidenza tra la lista dei filosofi attaccati da Colote e quella di coloro che, secondo Cicerone (*Ac. pr.* II 5,14; II 23, 72 sgg.) e lo stesso Plutarco (26, 1122 A), gli Accademici solevano invocare come precursori delle proprie posizioni scettiche rende legittimo supporre, anche senza che sia necessario pensare ad un'opera scritta, che la scelta dell'epicureo Colote sia influenzata da fonte accademica.[17] Ma ciò che occorre sottolineare è che né Pirrone, né tantomeno i Pirroniani entrano nel dibattito. Eppure, la menzione di Democrito, quella di pensatori come Stilpone, di contemporanei come i Cirenaici, fanno sì che ci si potrebbe aspettare, da parte di Colote, almeno un cenno a Pirrone. Non credo d'altra parte verosimile che Plutarco, se

[17] Così già L. CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici* (Roma 1889-1893; rist. Milano 1985), II 26; B. EINARSON-PH. DE LACY (edd.), Introduzione a *Plutarch's Moralia* XIV (London/Cambridge, Mass. 1967), p. 165. Ne dubita D. SEDLEY, «The Motivation...» (*art. cit.* n. 12), 24 n. 27.

tale cenno avesse trovato nello scritto epicureo, l'avrebbe ignorato o sorvolato, posto il vivo interesse che egli nutriva per il pirronismo e il fatto che non mancano altrove, nelle sue opere, menzioni di Pirrone.

Si può dunque concludere con sufficiente sicurezza che Colote non menzionava Pirrone. La prima ed ovvia deduzione che si ricava da questo fatto è che egli non lo trovava citato nelle sue fonti, e cioè appunto tra coloro che, in ambiente accademico, solevano essere addotti come precursori. Ma se ne può trarre anche una seconda deduzione, forse non meno significativa: che cioè né Pirrone né i Pirroniani erano, allorché Colote scriveva, figure note per teorie riguardanti il problema della conoscenza e del sapere, o comunque abbastanza significative da meritare una citazione. Eppure, se dei versi come quelli di Aristone e di Timone fossero già stati diffusi, sarebbe stato naturale aspettarsi che Colote cogliesse l'occasione per rinfacciare ad Arcesilao, che accusava di non dire nulla di personale (*Adv.Col.* 26, 1121 F), il plagio nei confronti di Pirrone. A quanto sembra, invece, ciò non accadde [18].

La data dell'opera di Colote non è purtroppo determinabile con precisione. Sappiamo da Plutarco che essa fu dedicata a Tolemeo Filadelfo, che fu al potere dal 285 al 247: essa va dunque collocata entro questa cornice, tenendo tuttavia conto che la data di nascita del suo autore viene comunemente fissata intorno al 325.

La tendenza generale degli studiosi, nel fissare le date di elaborazione di dottrine o di pubblicazione di opere altrimenti non databili, è di farle coincidere con il momento in cui i loro autori godono della massima autorità istituzionale e cioè, nel caso di filosofi che furono anche scolarchi, con

[18] Un altro scritto polemico di Colote, *Contro l'Eutidemo di Platone*, sembra confermare una critica contro lo scetticismo accademico; cfr. A. Concolino Mancini, «Sulle opere polemiche di Colote», in *Cronache Ercolanesi* 6 (1976), 61 sgg.; 66.

gli anni dello scolarcato (che sono poi, spesso, gli unici punti di riferimento abbastanza sicuri). Tuttavia, questo è un criterio che, preso di per sé, non ha alcun valore e rispetto al quale si potrebbe obiettare — credo con buon fondamento — che, come nella moderna vita accademica, una carica prestigiosa si consegue in genere per aver precedentemente acquisito titoli *ad hoc*, e non viceversa.

La ricerca che qui viene presentata richiede soltanto che si ammetta la possibilità, tutt'altro che assurda, che sia la posizione filosofica di Arcesilao sia l'opera polemica di Colote siano state concepite ed elaborate in un lasso di tempo che ha come *terminus ante quem* la morte di Epicuro [19]. Nessuno dei dati in nostro possesso pare opporsi a quest'ipotesi di lavoro, mentre, come si vedrà, essa consente di spiegare altri fatti in modo soddisfacente.

Per quanto riguarda l'altro scritto polemico della scuola epicurea che tocca da vicino la questione che ci interessa, e cioè *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari* di Polistrato, non è certo cosa facile stabilire contro chi sia precisamente diretto. Il ricorso a forme come ἔνιοι, τινες fa pensare che, come Colote, anche Polistrato si rivolgesse a contemporanei senza nominarli e che quindi la situazione non muterebbe sostanzialmente neppure se possedessimo l'opera integra. L'unico riferimento inequivocabile ad una corrente specifica (i Cinici, col. XXI 6-10), è tuttavia anch'esso generale e forse non si accompagnava alla specificazione di singoli rappresentanti.

K. Wilke aveva scorto nell'opera una polemica contro i Pirroniani e ne aveva addirittura inserito il nome, frutto di incertissima congettura, nell'indice della sua edizione [20];

[19] H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin-New York 1971), 36, sottraendosi alla tendenza sopra indicata, pensa che la posizione di Arcesilao sia stata elaborata negli anni 290-280.

[20] K. Wilke (ed.), *Polystrati Epicurei* Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως *libellus* (Leipzig 1905).

l'ipotesi è stata ripresa dall'ultimo editore, G. Indelli, il quale, fermo restando ció su cui tutti concordano, e cioè che sarebbe sbagliato restringere il campo ad un solo ed omogeneo gruppo di filosofi, privilegia purtuttavia e cerca di rafforzare la tesi che il carattere dello scritto sia fondamentalmente di polemica antiscettica, e che con ció si debba intendere antipirroniana, essendo Arcesilao, semmai, toccato solo *en passant* [21].

In realtà, l'ipotesi che il bersaglio polemico siano i Pirroniani presenta difficoltà di gran lunga superiori rispetto agli argomenti a favore che sembrano poter essere addotti, ed è forse opportuno soffermarsi su almeno alcune di esse.

Nel capitolo 6º dell'opera di Polistrato si confuta l'opinione di quanti pensano che non esistano valori φύσει, poiché essi variano, a differenza di quanto accade per oggetti come la pietra, il bronzo o l'oro, che sono uguali dovunque e quindi κατ' ἀλήθειαν. Polistrato accusa gli avversari di non distinguere i πρός τι dai καθ' αὑτά, esigendo, come fanno, che i primi siano equivalenti ai secondi, e privandoli di verità poiché così non si verifica. In tal modo costoro assumono un atteggiamento tracotante ed inducono gli altri a non far nulla con coraggio, poiché chi non crede nei valori non può cavarsela nella vita o aver fiducia in ciò che fa. La presenza attestata nella tarda tradizione pirroniana di un analogo modo di argomentare sembrerebbe rendere naturale la conclusione che bersaglio di Polistrato siano qui i Pirroniani suoi contemporanei. I passi relativi si leggono in Sesto (*M.* XI 68 sgg.) e, in forma più breve, in Diogene Laerzio (IX 101). In entrambi gli autori si contrappone φύσις a νόμος, affermando che, per esempio, fuoco e neve provocano in tutti gli stessi πάθη perché questi

[21] Polistrato. *Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, a cura di G. Indelli (Napoli 1978), 55; 71-72; e, dello stesso, «Polistrato contro gli Scettici», in *Cronache Ercolanesi* 7 (1977), 85 sgg.

dipendono dalla loro natura, mentre il bene non è uguale per tutti, e dunque non è φύσει.

Non si deve però perdere di vista, allorché si utilizzano testi come questi, che l'argomento ha valore dialettico, in quanto i tropi scettici, nella loro globalità, implicano che non si possa conoscere la natura neppure del fuoco e della neve; le sensazioni di caldo o di freddo non ci consentono di esprimerci su ciò da cui provengono: basti pensare a Sesto, *PH* I 82, dove, nel contesto del secondo tropo, si cita l'esempio di Demofonte, maggiordomo di Alessandro, che al sole rabbrividiva di freddo e all'ombra ardeva di caldo (cfr. D.L. IX 80).

Come moltissimo del materiale argomentativo raccolto in Sesto Empirico, esso deriva da fonti non scettiche in senso stretto, e di ciò ci informa egli stesso (*PH* I 85: «...per accontentarci di esporre alcuni dei molti esempi che si trovano presso i dogmatici»).

Assume così un particolare significato il parallelo con i *Discorsi duplici* (II, fine), ma soprattutto con passi simili in Platone (*Phdr.* 263 a; *Alc. I* 111 b-c) e in Aristotele (*EN* V 10, 1134 b 24)[22].

Questa diffusione del tema deve indurre alla cautela nell'identificare proprio con i Pirroniani gli avversari di Polistrato, tanto di più perché l'affermazione dell'Epicureo secondo cui, per i suoi avversari, alcune cose esistono ed altre non esistono, nonché il ragionamento (coll. XXIV-XXV) secondo cui ciò che vale per i concetti etici dovrebbe, se gli avversari fossero coerenti, essere riferito anche ad altri termini, come sano-nocivo, leggero-pesante, si adatta molto male a chi effettivamente estendeva il di-

[22] Come ha acutamente mostrato M. Isnardi Parente («L'Epicureo Polistrato e le categorie», in *PP* 26 [1971], 280 sgg.; cfr. anche, della stessa autrice, «A proposito di due recenti studi epicurei», in *Rivista critica di storia della filosofia* 35 [1980], 402 sgg.), lo scritto di Polistrato fa riferimento, rielaborandola in modo personale, alla distinzione accademica tra relativi e *per se*.

scorso a tutte le determinazioni delle cose (Pirrone, T. 1; 53). L'obiezione di Polistrato, secondo cui tanto varrebbe ritenere πάντα ψευδῆ... ἃ περιφανῶς ἕκαστος θεωρεῖ ὃ ἐργάζεται (col. XXV, 2 sgg.) appare singolarmente sfasata se rivolta contro Pirrone. Non avrebbe forse Polistrato avuto buon gioco per attaccarlo con molta maggiore decisione, come colui che, negando la verità di tutte le cose, veramente vuole ἀναισχυντεῖν καὶ μάχεσθαι τοῖς φανεροῖς (*ibid.*, 7-9)?

La critica ai valori, ricondotti alla sfera del *nomos*, ha diffusione vastissima, ma se si accompagna all'esaltazione della *physis*, così come appare in Polistrato, sembra portarci, tra il IV ed il III secolo, nel grande alveo del cinismo. In Pirrone, la considerazione che giusto ed ingiusto sono 'per convenzione' e non esistono secondo verità si inquadra in un contesto differente, volto a mostrare che, sul piano ontologico, le cose non sono tali che ci sia consentito asserire su di esse alcunché di determinato. La convenzionalità dei valori è solo un caso, anche se dotato di grande evidenza, della situazione umana, in cui le espressioni 'è' e 'non è' sono solo il prodotto di convenzione ed abitudine. Una concezione di questo tipo lascia ben poco spazio ad una *physis* che, a quanto risulta dal capitolo iniziale di Polistrato, pare contenere in sé la norma del συμφέρον.

L'opera di Polistrato sembra piuttosto presupporre, oltre agli scettici accademici [23], anche altri avversari eredi della tradizione sofistica classica, figure di eristi e di retori che non dovettero scarseggiare nei secoli IVe III, anche se la mancanza di fonti e dell'arte drammatica di Platone ci rende spesso difficile precisarne i contorni. Si deve notare inoltre che la polemica dell'Epicureo, non solo contro le argomentazioni cavillose, ma anche e soprattutto contro il deleterio influsso esercitato sul pubblico, sull'uso della

[23] Cfr. anche D. FOWLER, «Sceptics and Epicureans», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), 244-245.

retorica, sul gusto di compiacere al prossimo e della chiacchiera ingannatrice richiama più per affinità che per contrasto certi temi tipici dei *Silli* di Timone, ed ancora una volta male si adatta a quanto sappiamo di Pirrone e dei suoi immediati seguaci, inclini all'isolamento, alieni dal procacciarsi fama e dalle dispute capziose.

Per quanto riguarda la cronologia, sappiamo che Polistrato fu successore di Ermarco, il quale aveva assunto la direzione della scuola alla morte di Epicuro; poiché era stato suo compagno a Mitilene, è naturale supporre che fosse allora in età avanzata e che non occupasse a lungo la carica. Ciò renderebbe compatibile la direzione di Polistrato con la notizia di Valerio Massimo secondo cui egli andrebbe annoverato tra i diretti discepoli di Epicuro [24].

A differenza di quanto si verifica per lo scritto di Colote, non si possono trarre, rispetto all'opera polistratea, conclusioni sufficientemente certe perché siano realmente significative. Ma è forse lecito avanzare, sia pur con la massima cautela, l'ipotesi che, se effettivamente egli non prendeva in considerazione Pirrone o i Pirroniani, ció potrebbe essere indizio di una datazione alta, che lo avvicina nel tempo all'opera di Colote.

È necessario, a questo punto, richiamare brevemente la biografia di Timone di Fliunte, cercando di precisarne la cronologia per metterla a confronto con gli altri dati a nostra disposizione.

Se, come pare più che verosimile, egli non trattò nei *Silli* di personaggi ancora viventi, occorre collocarne la morte dopo quella di Cleante, e cioè negli anni tra il 231 e il 225. Aggiungo subito che questo non significa datare anche la composizione dei *Silli* in questo quinquennio: l'opera fu con ogni probabilità composta in modo non continuativo

[24] I 8, 17; si veda la discussione in G. INDELLI (ed.), Polistrato. *Sul disprezzo irrazionale* (*op. cit. supra* n. 21), 20 sgg.

in periodi differenti, come si ricava da D.L. IX 111, che ci informa che non solo il primo libro aveva una struttura diversa dagli altri due, ma anche che il terzo, il quale comprendeva i filosofi più recenti, era stato da alcuni indicato come *Epilogo*.

Se Timone muore intorno al 225, giustamente Wachsmuth ne poneva la nascita intorno al 315-310 [25]. L'incontro con Stilpone poté avvenire negli anni tra il 295 ed il 290, posto che questi era già famoso nel 307-306, ma, come osserva Döring, che ne colloca la morte intorno al 280 [26], non doveva allora essere vecchissimo.

Tornato in patria e sposatosi, Timone si imbatté in Pirrone negli anni ottanta, e non a caso lo descrisse come un vegliardo in un'apostrofe solenne (fr. 48 Diels = T.60). Non sappiamo quanto durasse il soggiorno ad Elide, ma certo qualche anno, posto che vi ebbe dei figli e se ne allontanò soltanto perché spinto da necessità economiche.

Non è assurdo pensare che gli anni settanta siano stati da lui dedicati ad arricchirsi (o, più verosimilmente, a metter da parte il denaro che consentisse la sopravvivenza sua e dei suoi familiari), esercitando la professione di sofista, specialmente sull'Ellesponto, a Calcedone. Il soggiorno ateniese andrà dunque collocato a partire dagli anni sessanta; esso sarebbe durato, se si eccettua un soggiorno a Tebe (testimoniato da una battuta di Arcesilao e segnalato perciò esplicitamente nella biografia, cfr. D.L. IX 110 e 115) fino alla morte, e cioè per circa quarant'anni.

[25] C. WACHSMUTH (ed.), *Corpusculum poesis epicae Graecae ludibundae*, Fasc. II: *Sillographorum Graecorum reliquiae*; praecedit *Commentatio de Timone Phliasio ceterisque sillographis* (Leipzig 1885), 13. La datazione più alta che appare spesso nei manuali non tiene conto degli argomenti di Wachsmuth ma non ha dalla sua nessuna prova certa.

[26] Kl. DÖRING, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien* (Amsterdam 1972), 140.

Timone fu conosciuto ed apprezzato da Antigono Gonata (277-239) e da Tolemeo Filadelfo (285-244). La biografia laerziana non ci parla di soggiorni a Pella o ad Alessandria, ma ciò non significa che essi non avessero luogo. In particolare, l'incontro con il poeta Arato (che lasciò Atene per la Macedonia nel 277) avvenne probabilmente proprio a Pella, poiché la battuta di Timone sui correttori del testo omerico (D.L. IX 113) non può che riguardare l'edizione di Zenodoto che difficilmente fu anteriore al 276 [27]. È possibile che la fama che egli si era fatto esercitando l'attività di sofista a Calcedone attirasse l'interesse di Antigono. D'altra parte, anche la descrizione degli eruditi del Museo di Alessandria (fr. 12 Diels) potrebbe far pensare che Timone si fosse recato personalmente in Egitto.

Comunque sia, ciò che conta è l'ipotesi, verosimile nel quadro complessivo delle vicende della sua vita, che il trasferimento ad Atene avvenisse negli anni sessanta: esso coincise indubbiamente con una svolta, che diede inizio a quella che potrebbe esser detta la seconda fase della storia del pirronismo. Essa può essere ricostruita in una certa misura, e consisté essenzialmente, come già aveva osservato Dal Pra [28], nell'inserimento della figura di Pirrone nei dibattiti del tempo. Ciò che cominciava a circolare non era più qualche notizia sulla sua διάθεσις, cui Timone dedicava peraltro ampio spazio (T. 51), ma un'informazione specifica sui λόγοι che la fondavano e la giustificavano.

È proprio dall'esposizione di tali teorie che risultava, probabilmente per la prima volta, la significativa conver-

[27] Così, contro Wachsmuth, U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos* (Berlin 1881), 43, nota; ma si veda ora soprattutto R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age* (Oxford 1968), 121 sg.

[28] *Lo Scetticismo greco* (Roma-Bari ²1975), I 109-110.

genza tra Arcesilao e Pirrone. È ovvio che ciò non potesse mancare di attirare l'attenzione anche degli avversari o dei rivali dell'Accademico, che se ne servirono con intenti più o meno polemici.

Non ci stupiremmo di apprendere che la battuta di maggior successo in questo campo fosse quella di Aristone di Chio, lo stoico che ascoltò, come Arcesilao, le lezioni di Polemone e che, dopo la morte di Zenone, svolse il suo insegnamento al di fuori della scuola, nel Cinosarge.

Il suo interesse per Pirrone è testimoniato anche dal fatto che Eratostene, che fu discepolo sia di Arcesilao sia di Aristone negli anni cinquanta e che a quest'ultimo dedicò uno scritto, si occupò del filosofo di Elide (T. 14) mettendone in risalto l'ἀδιαφορία, un motivo che la tradizione attribuisce costantemente anche ad Aristone [29].

Tuttavia, il verso parodistico che Aristone indirizzava ad Arcesilao presuppone che Pirrone sia ora qualche cosa di più e di diverso dal saggio ἀδιάφορος dell'aneddotica; è evidente che, se Pirrone fosse stato allora noto solo per il suo modo di vivere, non avrebbe avuto senso dire di Arcesilao che egli era «davanti Platone» e «di dietro Pirrone»: l'allusione presuppone un contrasto sottile tra Platone e Pirrone ed indica che Arcesilao si fregia, ufficialmente, dell'etichetta di platonico fondandosi su una interpretazione e appropriazione di Platone che Aristone non giudicava legittima, in quanto avveniva in una chiave che

[29] Il tema appare anche in Suidas, *s.v.* Θεόδωρος, dove questi è detto «uditore di Zenone di Cizio, ma anche di Brisone e di Pirrone scettico. Teorizzando e trasmettendo l'"indifferenza' fondò una propria setta, che fu detta teodorea» ecc. Per i problemi ed i dubbi che il testo di Suidas ha sollevato, cfr. *Pirrone. Testimonianze*, p. 194 sgg. Si deve in ogni caso ricordare che a Teodoro non sono attribuite teorie gnoseologiche e che eventuali affinità tra dottrine cirenaiche e pirronismo, testimoniate in Sesto, non passarono per questa via. Le dottrine cirenaiche sui *pathe* furono elaborate prima di Teodoro (E. MANNEBACH (ed.), *Aristippi et Cyreanaicorum Fragmenta* [Leiden/Köln 1961], 116-117).

lo avvicinava a Pirrone (cioè ad uno scettico) [30]. Se quest'interpretazione del verso di Aristone è corretta, non è necessario scorgervi l'intento di accusare Arcesilao di plagio nei confronti di Pirrone; il filosofo di Elide era probabilmente lo strumento più adeguato di cui allora disponeva Aristone per mostrare che Arcesilao tradiva Platone pur dicendosi suo continuatore, ed in quale direzione ciò avvenisse.

Prima di vedere come il tema del rapporto tra Arcesilao e Platone comparisse nei *Silli* di Timone, è opportuno parlare di un altro filosofo che forse trasse un certo impulso da Timone alla polemica contro Arcesilao: si tratta di Ieronimo peripatetico, autore di un'opera περὶ ἐποχῆς di cui sappiamo solo che vi si menzionava Fedone di Elide (fr. 24 Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft X). Il ruolo di Ieronimo risulta da due testimonianze in Diogene Laerzio, probabilmente conservate tramite Antigono di Caristo. Nella vita di Arcesilao (IV 41) è detto che egli attaccava l'Accademico (μάλιστα δὲ ἐπετίθεντο αὐτῷ οἱ περὶ Ἱερώνυμον τὸν Περιπατητικόν κτλ.) mentre nella vita di Timone (IX 112) si riferisce una sua battuta che non solo a mio parere non va intesa in senso negativo, ma assume significato pieno se si suppone che egli volesse così contrapporre due diversi modi o stili di vita: «Come presso gli Sciti lanciano dardi sia coloro che fuggono sia coloro che inse-

[30] A. M. Ioppolo, «'Doxa' ed 'epoché' in Arcesilao», in *Elenchos* 5 (1984), 336 sgg., scorge piuttosto in Aristone l'esigenza di estraniare Arcesilao dalla tradizione socratica, rivendicata a sè anche dagli Stoici, riconducendone lo scetticismo a Pirrone. Mi pare che l'una cosa non escluda l'altra. Non sono invece d'accordo con l'ipotesi che Pirrone fosse considerato un moralista nella tradizione precedente Enesidemo e che questo basti a spiegare il silenzio di Crisippo sul suo scetticismo, perché il verso di Aristone parla in senso opposto. La polemica di Aristone contro lo scetticismo di Arcesilao è attestata anche da aneddoti come quelli che leggiamo in D.L. VII 162 e 163.

guono, così, tra i filosofi, alcuni danno la caccia ai discepoli inseguendoli, altri fuggendo, come proprio Timone» [31].

Si apre così uno spiraglio sui termini della contesa tra i due scettici: Ieronimo doveva in certo modo schierarsi dalla parte di Timone, forse sottolineando la maggior coerenza di questi rispetto ai principii professati. L'episodio narrato in D.L. IV 42 (= fr. 6 Wehrli), secondo cui Arcesilao avrebbe personalmente accompagnato un discepolo che non gradiva le sue lezioni da Ieronimo rivela — a parte l'ovvia reminiscenza socratica — che gli Accademici cercarono di difendere Arcesilao, mostrando che, quanto ad ἀτυφία, egli non era in nulla inferiore ai Pirroniani: si ricordi che esso segue alla citazione del fr. 34 D. dei *Silli* ed è introdotto dalla parole οὐ μὴν ἀλλ' οὕτως ἄτυφος ἦν ὥστε κτλ. Sullo sfondo stanno le accuse di Timone, ma anche, probabilmente, quelle di Ieronimo.

In questo stesso clima di rivalità tra le due scuole (uso il termine «scuola» in modo non impegnativo per quanto riguarda i Pirroniani) vanno forse spiegati alcuni curiosi punti di affinità tra la biografia di Pirrone, maestro di Timone, e quella di Polemone, maestro di Arcesilao [32].

Ieronimo fu attivo negli anni intorno alla metà del secolo: possiamo supporre, dunque, che si interessasse al nesso tra ἐποχή ed imperturbabilità, e che, se sostenne le parti dei Pirroniani contro gli Accademici, ciò avvenne probabilmente perché l'ἀταραξία e l'ἀπάθεια di Pirrone gli sembravano vicine al proprio ideale dell'ἀοχλησία [33].

[31] Il modo di 'fare lezione' aveva molta importanza: cfr. per esempio Pirrone, T. 10; Timone, in D.L. IX 114.

[32] Cfr. D.L. IV 17-19. Il parallelismo con spunti contenuti nella biografia di Pirrone non si lascia, forse, giustificare in base al semplice fatto che si tratta di materiale in entrambi i casi antigoneo. Antigono raccoglieva notizie presso i discepoli, diretti o indiretti, di coloro di cui scriveva la vita, e coglieva gli echi delle rivalità e delle polemiche.

[33] Cfr., non a caso, Stilpone, fr. 196 Döring e Sext. Emp. *PH* I 10 per quella che sembra una definizione assai antica: ἀταραξία δέ ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία καὶ

Lo scritto περὶ ἐποχῆς non va sottovalutato, perché probabilmente esso affrontava la questione del πρῶτος εὑρετής e contribuiva a porre le premesse perché si potesse parlare di una scuola pirroniana.

La testimonianza di Ascanio di Abdera (T. 1) secondo cui Pirrone avrebbe introdotto «il concetto dell'inapprensibilità e della sospensione» mostra chiaramente che, ad un certo momento, si sentì l'esigenza di rivendicare a Pirrone la priorità cronologica rispetto all'Accademia. La terminologia usata e l'espressione τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος indicano che si tratta di una rivendicazione successiva ad Arcesilao ed al suo dibattito con Zenone, e non implica che già Pirrone usasse questi vocaboli tecnici. Forse la notizia passata in Diogene Laerzio fu raccolta proprio da Ieronimo [34].

γαληνότης. Si veda anche *Pirrone. Testimonianze*, p. 209; 247. Non sono perciò d'accordo sul modo con cui la questione viene presentata da F. WEHRLI, in FR. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, hrsg. von H. FLASHAR (Basel/Stuttgart 1983), 575 sg. In una relazione presentata al convegno internazionale su *Diogene Laerzio storico del pensiero antico* (Napoli-Amalfi 30 settembre-3 ottobre 1985), M. Gigante ha sostenuto che il titolo περὶ ἐποχῆς che Diogene Laerzio attribuisce a Ieronimo va corretto in περὶ συνοχῆς come risulta da *POxy.* 3656 (*The Oxyrhynchus Papyri*, Vol. LII [London 1984], p. 47 sgg.) dove, appunto, si attribuisce a Ieronimo un σύγγραμμα περὶ συνοχῆς. Περὶ ἐποχῆς sarebbe dunque un errore della tradizione medievale. Ciò è certamente possibile, ma non del tutto sicuro, né si possono escludere due opere differenti dello stesso autore, in quanto allo stato attuale delle nostre conoscenze gli elementi di contenuto non sono determinanti in un senso o nell'altro. Credo che, da quanto sono venuta dicendo, risulti, almeno in linea teorica, la piena compatibilità tra un dibattito sull'ἐποχή ed il problema del comportamento morale.

[34] «Prolegomeni ad una raccolta...» (*op. cit. supra* n. 3), 116 sg.; *Pirrone. Testimonianze*, p. 135 anche per le questioni connesse con il nome Ascanio. Alla luce delle considerazioni addotte appare improbabile anche per ragioni cronologiche la correzione di Ἀσκάνιος in Ἑκαταῖος, se questi fu attivo al tempo di Alessandro Magno e di Tolemeo I. Non si può però neppure escludere che Ieronimo — o chi per lui — traducesse in terminologia filosofica attuale ciò che la sua fonte esponeva con altre parole, meno tecniche.

Sempre in questo quadro culturale, in cui si discute della figura di Pirrone, va collocata la notizia relativa a Numenio (D.L. IX 68 = T. 42) pur con le cautele richieste dal problema dell'identificazione del personaggio [35].

Parallelamente, si consolida in questi stessi anni l'immagine del pirronismo come corrente filosofica e si raccolgono le notizie su personaggi minori, dei quali è per noi difficile misurare l'effettiva influenza, ma che diventano importanti e meritano di essere segnalati perché confermano il séguito di Pirrone e ne accrescono il prestigio, facendo del pirronismo un movimento concorrenziale anche socialmente alle grandi scuole ellenistiche [36].

Non c'è dubbio però che tra tutti la figura di spicco fosse Timone, come la tradizione biografica e ciò che di lui ci è rimasto confermano: è a lui che si deve il fatto che Sozione, che ne commentò i *Silli*, dedicasse ai Pirroniani l'undicesimo libro delle *Successioni*.

Prima di passare ad esaminare più da vicino quanto sappiamo sui rapporti tra Arcesilao e Timone, è bene rilevare ancora che non è stato possible trovare testimonianze sicure che attestino, prima dell'arrivo di Timone ad Atene, il collegamento di Pirrone con una teoria scettica: in altre parole, non ci sono prove che i suoi *logoi* circolassero e fossero tenuti presenti negli ambienti filosofici ateniesi. Allorché gli Epicurei attaccano lo scetticismo accademico e, congiuntamente, le tendenze scetticheggianti che serpeggiavano nella cultura precedente e contemporanea, Pirrone non fa parte del quadro. Ciò significa che la divaricazione tra διάθεσις e λόγοι posta da Nausifane non ha contribuito

[35] *Pirrone. Testimonianze*, p. 204 sg.

[36] Appartengono a costoro Filone ed Euriloco, sui quali sembra si sia fermata l'attenzione del biografo perché entrambi menzionati da Timone (frr. 49 e 50 Diels). Filone è però usato anche da Antigono, non sappiamo per qual tramite, per importanti notizie su Pirrone (T. 20).

a far conoscere le teorie pirroniane neppure in contesti polemici.

Se è così, il silenzio di Arcesilao su Pirrone risulta più facilmente spiegabile: egli non cita Pirrone perché, se anche gli era giunta voce della sua esistenza, ne ignora totalmente le teorie. Lo scetticismo di Arcesilao, comunque si voglia definirlo, si sviluppa dunque in modo del tutto indipendente da Pirrone, e ciò è rispecchiato, correttamente nella sostanza, dal silenzio della tradizione accademica, che resta legata, da questo punto di vista, all'impostazione di Arcesilao; così come la Stoa, a quanto sembra, non allargherà il dibattito a chi originariamente non vi aveva né preso parte né avuto alcun ruolo filosofico.

La presenza e l'attività di Timone segna dunque una svolta. Nel clima dei vivaci dibattiti del secondo terzo del secolo si inserisce ora un filosofo che, grazie all'opera ed alla parola del discepolo, si collega a temi che fino ad allora sembravano essere appannaggio esclusivo dell'Accademia di Arcesilao.

Nella persona di Pirrone si uniscono due aspetti per vari motivi importanti, ma che proprio nell'unione stretta divengono particolarmente significativi: da una parte una figura eccezionale sul piano della διάθεσις e del modo di vita, impassibile ed indifferente, dall'altra parte una teoria diretta ad annientare qualunque pretesa di conoscenza.

Per quanto attiene al primo aspetto Pirrone, come s'è visto, era già noto in Grecia da tempo, assai prima del soggiorno ateniese di Timone; ma per quanto singolare e perciò degno di ammirazione apparisse il suo modo d'essere e di vivere, egli non si sarebbe discostato, nel destino, da altre analoghe figure, testimoniateci dalla commedia del IV secolo o dalla tradizione cinica: figure che ben poca traccia teorica lasciarono dietro di sé.

Viceversa, la diffusione dei *logoi* che secondo Pirrone potevano soli portare l'uomo ad essere felice (T. 53), uniti

ai racconti sul personaggio che ne alimentavano la leggenda, rivelò l'esistenza d'una scepsi che sembrava poter essere vissuta, ovvero che era tale da conseguire appieno il proprio fine morale. In modo concorrenziale a Socrate, Pirrone veniva ora ad incarnare la figura limite del *sophós*.

Passiamo ora alle testimonianze più dirette relative ai rapporti tra Timone ed Arcesilao. Ho già accennato ai frr. 31 e 32 Diels dei *Silli*, tratti da una scena, importante per la loro esatta comprensione, che però non ci è più possibile ricostruire. In essi Arcesilao viene messo in collegamento con Menedemo, Diodoro e Pirrone. Forse l'allusione a Pirrone τό πᾶν κρέας 'tutta carne' vuole essere un modo per contrapporre il filosofo di Elide ai gonfi ma vuoti Accademici, pieni di τῦφος (per il tema, cfr. frr. 11; 20; 34; 35 Diels), ma ciò che non sappiamo è quale significato conferire alla apparente decisione di Arcesilao di dirigersi verso Diodoro o Pirrone: forse per mettere la propria interpretazione di Platone sotto l'ombra di questi ultimi ? Quel che è certo è che né da Aristone né da Timone trae legittimazione l'ipotesi d'un diretto legame tra Arcesilao e Pirrone. Sarà Numenio d'Apamea, in modo arbitrario, a trasformare il verso di Aristone in una successione cronologica [37], mentre il biografo di Arcesilao raccoglierà le voci tendenziose di quanti parleranno di emulazione nei confronti di Pirrone (D.L. IV 33: ἀλλὰ καὶ τὸν Πύρρωνα κατά τινας ἐζηλώκει...).

A parte i versi dei *Silli*, che restano purtroppo oscuri, tutte le altre testimonianze che possediamo sull'incontro-scontro tra l'Accademico ed il Pirroniano hanno in comune il fatto che non sembrano toccare temi epistemologici, quasi che, in questo campo, ciò che univa i due filosofi

[37] Fr. 25 Des Places = Pirrone, T. 34.

fosse sentito come predominante rispetto agli eventuali punti di divergenza.

Questa considerazione va naturalmente avanzata con cautela, poiché nasce dall'esame di fonti che possono, per la loro stessa natura, esprimere un quadro parziale ed unilaterale. In questa direzione va però anche la tarda notizia di Numenio d'Apamea (fr. 25 Des Places = T. 34) secondo cui gli scettici Mnasea, Filomelo e Timone chiamarono scettico Arcesilao, facendone così uno dei loro [38], nonché l'elogio che Timone avrebbe rivolto ad Arcesilao nel *Banchetto funebre* scritto in suo onore (D.L. IX 115). Per quest'ultima opera, non ha senso pensare ad un mutamento d'opinione rispetto ai *Silli*, che non furono, per quanto riguarda Arcesilao, ad essa precedenti.

Il contrasto, almeno per quanto concerne quello dei due su cui siamo più informati, e cioè Timone, riguarda gli esiti morali della filosofia, il comportamento del filosofo. E forse anche questo fatto contribuì ad accentuare unilateralmente, nella tradizione che da Crisippo attraverso Carneade scende fino a Cicerone, l'aspetto morale della filosofia di Pirrone [39].

Se Aristone, parodiando Omero, aveva accusato Arcesilao di tradire Platone nel momento stesso in cui se ne diceva seguace e gli rimproverava di essere corruttore di giovani e tracotante (D.L. IV 40-41), Timone nei *Silli* (fr. 34 Diels) gli rinfacciava di cercare il plauso della folla e di farlo servendosi proprio del nome di Platone: «Ciò detto, si immerse nella turba circostante. Essi l'ammiravano, come i fringuelli attorno alla civetta, e ne mostravano la nullità, perchè amava compiacere al volgo. Non è gran cosa, misero; a che ti gonfi, come uno stolto?» Paragonando Arcesilao alla civetta, circondata dall'ammirazione

[38] Per la terminologia, cfr. *Pirrone. Testimonianze*, p. 192.

[39] Cfr. *Pirrone. Testimonianze*, T. 69 e il relativo commento.

dei fringuelli, con arguta e sottile polemica egli metteva a confronto, ispirandosi ad una favola di Esopo [40], la nuova con l'antica civetta. Gli uccelli la credono sapiente perché è simile nell'aspetto a quella d'un tempo, ma in realtà essa non vale nulla e si pavoneggia stoltamente, circondata da ammiratori stolti quanto lei. Arcesilao, insomma, secondo Timone, si fa forte del prestigio di Platone. Che questi poi, per parte sua, non riscuotesse particolari simpatie presso Timone risulta bene dai frammenti dedicatigli nei *Silli*, dominati dal gioco di parole Πλάτων/πλατύς/πλάττειν [41], che prosegue l'antica polemica di Antistene contro il τῦφος platonico (frr. 151-152 Decleva Caizzi).

Sulla stessa linea è, sostanzialmente, l'aneddoto narrato in D.L. IX 115: ad Arcesilao che gli chiedeva perché fosse passato da Tebe ad Atene, Timone avrebbe risposto: «Per ridere, vedendovi fare la ruota». (Intendo il participio ἀναπεπταμένους nel significato di 'dispiegare le penne', con riferimento, caro a Timone forse proprio per influsso di Pirrone (T. 20), all'ambito dei volatili.) Infine, si ricordi l'altra battuta di Timone, rivolta ad Arcesilao che attraversava la piazza dei Cercopi (D.L. IX 114): «che ci fai tu qui, nel luogo di noi liberi?» che assume senso proprio in riferimento alle figure dei Cercopi, i due mitici briganti sfruttati anche dalla commedia: socialmente assai poco raccomandabili, ma capaci di far ridere Eracle, il che salvò loro la vita allorchè furono catturati dall'eroe [42].

[40] Cfr. Dio Chr. *Or.* LXXII 14-15, che la applica in modo analogo a Timone, e *Corpus Aesopicarum fabularum*, edd. A. HAUSRATH, H. HAAS, H. HUNGER, Vol. I, Fasc. 2 (Leipzig 1959), pp. 188-190.

[41] Frr. 19; 20; 30; 35 Diels.

[42] Sui Cercopi, cfr. W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, s. v. Kerkopen*. L'espressione ἀγορὰ Κερκώπων era proverbiale (Zenob. I 5, ecc.) ἐπὶ τῶν πονηρῶν καὶ κακοήθων. Tra l'altro, uno di loro si chiamava Σίλλος; cosa forse non insignificante per Timone, essi avevano culto in Beozia.

Traspare indubbiamente da questi testi un contrasto di modi, di generale atteggiamento verso la vita, che aveva precedenti nel IV secolo: l'incontro tra il tipo del filosofo accademico, che il commediografo Efippo per esempio (fr. 14 Kock) [43] aveva descritto come elegante, di modi raffinati, pieno di dignità, ed il filosofo mal vestito, ai margini della società, ascetico, di costumi incerti, impersonato dai Cinici o da certi Pitagorici noti attraverso i frammenti delle commedie [44].

La differenza tra Timone ed Arcesilao sembra manifestarsi in questi aneddoti proprio nell'atteggiamento di scherno e nel riso che, distaccando il seguace di Pirrone dal resto dell'umanità e dalla realtà stessa lo avvicina all'ideale dell'ἀτυφία e dell'atarassia; si tratta d'un tema che trova eredi e paralleli, per quanto ci è possibile vedere, più nella tradizione cinica che in quella pirroniana, così come al cinismo rinvia il tema della libertà che appare nella battuta citata sopra.

In questo quadro è anche interessante notare che i versi che Timone dedica a Socrate nei *Silli* sembrano contenere spunti da cui risulta che lo scettico ne sottolineava — so di andare su questo punto contro l'opinione corrente [45] — con apprezzamento lo spirito ironico e pungente ed il gusto per lo scherno [46]. Inoltre, accusando Platone di averne snaturato la figura attribuendogli dottrine non sue e «non

[43] Cfr. anche Antifane, fr. 33 Kock: «*A.* Mio caro, riconosci chi è mai questo vecchio? *B.* A vederlo, è un Greco; bianco è il mantello, bella la tunica grigia, morbido il berrettino, ben fatto il bastone, lussuosa la babbuccia, che dire di più? Mi sembra proprio di vedere l'Accademia.»

[44] Cfr. per es. Alessi, frr. 196-197; 221 Kock; Antifane, fr. 134; 135; 160 Kock; Aristofonte, fr. 9; 12 ecc. Kock.

[45] Cfr. la discussione del frammento in G. CORTASSA, "Note ai *Silli* di Timone di Fliunte», in *RFIC* 106 (1978), 140-146, alla quale rinvio per i riferimenti linguistici e terminologici.

[46] Si veda specialmente, fr. 25 Diels, v. 3: μυκτὴρ ῥητορόμυκτος, ὑπαττικὸς εἰρωνευτής. Cfr. διαμυκτηρίζειν in D.L. IX 113; mentre σιλλαίνειν indica lo

volendo che restasse ἠθολόγον» [47], Timone non si limitava ad alludere al fatto, tutto sommato banale, che Socrate aveva abbandonato la fisica per occuparsi di problemi etici, mentre Platone gli attribuiva teorie che gli erano estranee, ma giocava sul significato principale del vocabolo, che è quello di 'commediante', 'imitatore di caratteri', ἀλαζών [48]; l'epiteto ricorda il giudizio di Colote sui λόγοι ἀλαζόνες di Socrate (Plut. *Adv.Col.* 18, 1117 D-E) e *scurra Atticus*, l'insulto che Cicerone (*Nat.deor.* I 93) ci informa essergli stato rivolto dagli Epicurei. È bene ricordare, in proposito, che oltre all'ἀλαζών, anche l'εἴρων è una maschera della commedia [49], che su di esse, in riferimento a Socrate e ai sofisti, giocano sia Aristofane sia Platone, e che al genere comico appartengono secondo Eustazio (*ad Il.* II 212, p. 204, 22 sgg.) anche i *Silli* di Timone.

Sesto ci racconta che Pirrone soleva dilettarsi grandemente della poesia omerica, che ascoltava come fosse una rappresentazione comica [50]; Timone, che, come abbiamo visto, dichiara che il luogo che gli si confaceva era la piazza dei Cercopi, descrive schernendoli con tratti da commedia i filosofi rissosi e vanitosi. Anche Socrate, malgrado tutto, sembra appartenere alla categoria dei derisori, non forse a quella dei perfetti derisori, se viene detto ὑπαττικὸς εἰρωνευτής, cioè ironico non perfetto, che non si spinge fino in

---

scherno associato allo stravolgimento degli occhi, μυκτηρίζειν indica l'arricciar del naso. Pollux II 78 mostra il legame con εἴρων: τὸν δ' εἴρωνα ἔνιοι μυκτῆρα καλοῦσι (cfr. G. CORTASSA, *art. cit.*, 144).

[47] Fr. 62 Diels, *ap.* Sext. Emp. *M.* VII 9-10; cfr. Cic. *Rep.* I 16.

[48] Per il termine, cfr. W. KROLL, «Ethologos», in *RE* Suppl.-Bd. III (1918), 442-443.

[49] Cfr. F. M. CORNFORD, *The Origin of Attic Comedy* (Cambridge 1934), 136 sgg.

[50] T. 21; per echi di Aristofane e della commedia nelle testimonianze su Pirrone, cfr. *Pirrone. Testimonianze*, pp. 173, 191, 213, 224.

fondo, ma tuttavia non privo di meriti [51], per aver mostrato quanto poco seria fosse l'apparente serietà dei suoi interlocutori, e per averlo fatto mascherandosi di fronte ad essi per poterli smascherare con più successo; in questo senso, Socrate non è forse così lontano dallo spirito di Timone come si suole credere. Irrimediabilmente lontano ne resta invece Platone che, pur offrendo un ritratto di Socrate non totalmente infedele rispetto alle sue originarie caratteristiche, gli attribuisce, tradendone lo spirito, teorie di tipo scientifico; le stesse teorie per diffondere le quali viene fondata una vera e propria scuola di successo, l'Accademia, alla quale lo 'scettico' Arcesilao si fa forte d'appartenere.

Il confronto tra due passi di Sesto Empirico pare confermare sia la distinzione che i Pirroniani fecero tra Socrate e Platone, sia il rispetto che riservarono al primo, isolando ciò che pensavano gli spettasse e fosse degno di apprezzamento anche all'interno degli stessi dialoghi platonici.

In *PH* II 22-28 Socrate viene citato per aver confessato la propria ignoranza sulla natura dell'uomo; dopo le proposte in proposito di Democrito, di Epicuro, degli Stoici e dei Peripatetici, che vengono tutte criticate, segue quella di Platone, di cui si precisa però che non fu presentata in modo dogmatico, ma κατὰ τὸ πιθανόν, poiché è impossibile esprimere un giudizio saldo sull'uomo, che appartiene al mondo del divenire. Lo stesso tema viene ripreso in *M.* VII 264 sgg.; ora però la definizione platonica precedentemente accolta con le cautele indicate viene severamente criticata e non si fa più cenno al suo valore meramente persuasivo: in altre parole, scompare ogni traccia dell'esegesi accademica di Platone. Tuttavia, il cenno a Socrate e a ciò che egli dice dell'uomo nel *Fedro* (229 e - 230 a) non solo rimane, ma

[51] Per il valore proverbiale di 'Αττικὸς μυκτήρ/εἴρων cfr. G. CORTASSA, *art. cit.*, 144; intendo ὑπαττικός in modo analogo ad ὑπάτυφος che Timone riferisce a Senofane (fr. 60 Diels), cioè con valore limitativo ma non assolutamente negativo.

viene ampliato rispetto alla versione degli *Schizzi pirroniani*. La cosa è molto significativa, perché si tratta, non a caso, del passo dove compare il tema del *typhos*, che sarà assai caro alla tradizione cinica e a quella pirroniana antica [52].

Si può dunque supporre che, a proposito della figura di Socrate, Timone si spingesse sul terreno stesso di Arcesilao. Forse egli gli muoveva un'accusa per così dire interna al platonismo, rimproverandogli di tradire Socrate proprio in quanto restava legato a Platone. Questi non solo non poteva essere considerato un filosofo scettico, per essersi dedicato alla «sapienza lusingatrice» (fr. 67 Diels = T. 61) e per essere stato preso dalla smania di apprendere (fr. 54 Diels), ma non poteva neppure, dal lato morale, essere accostato a filosofi che, pur da lontano, si avvicinavano all'ἀτυφία di Pirrone: non un vero sapiente, ma un vanitoso sofista era da considerarsi il grande ed ammirato Platone.

Per concludere, non sarà inutile riepilogare i punti principali dell'analisi che è stata tentata, per soffermarsi brevemente su alcune sue implicazioni.

Il collegamento tra Arcesilao e Pirrone avviene solo dopo l'arrivo ad Atene di Timone, con la diffusione della sua parola e dei suoi scritti, e non prima del secondo terzo del secolo. In precedenza, Pirrone era solo un filosofo poco conosciuto realmente, ammirato per la sua διάθεσις e per l'ἀδιαφορία che si esprimeva in un modo di vivere coerente e fuori dal comune, ma di cui si ignoravano i λόγοι.

La fama che egli aveva conseguito per il suo comportamento, arricchita dalla testimonianza di Timone e sommata alla costante importanza che il nesso teoria-prassi ebbe nel primo pirronismo, giustifica il fatto che egli fu accostato alle teorie estremiste di Aristone e di Erillo nella tradizione dossografica sul *telos*.

[52] Cfr. il mio «Τῦφος. Contributo alla storia di un concetto», in *Sandalion* 3 (1980), 53-66.

Viceversa, il silenzio su Pirrone degli Stoici e degli Accademici nel quadro della disputa sulla conoscenza catalettica nasce dal fatto che Pirrone era stato totalmente estraneo a tale discussione. La posizione filosofica di Arcesilao — e il conseguente scontro con la Stoa — viene elaborata in modo del tutto autonomo rispetto a Pirrone ed i collegamenti, diretti o indiretti, stabiliti tra i due sono il frutto di tarde illazioni basate su un fraintendimento delle parole di Aristone e di Timone. La tesi dell'indipendenza dello scetticismo accademico da quello pirroniano, certamente non nuova, risulta ora rafforzata ma ciò non implica che si debba supporre tra le due forme di scetticismo un solco profondo ed invalicabile; tanto per cominciare, nulla vieta di ammettere per entrambi analoghe anche se indipendenti influenze: per esempio da parte della tradizione democritea o di certi spunti socratico-cinici (basti pensare a Monimo). Inoltre, resta aperto un problema rilevante, cui avevo accennato all'inizio: quanto influì la posizione di Arcesilao sul formarsi della tradizione pirroniana?

Secondo la ricostruzione che altrove ne ho proposto, ciò che suscitò la massima ammirazione verso Pirrone fu la sua capacità, superiore a quella di chiunque altro, di prendere atto che gli uomini agiscono 'per abitudine e convenzione' e che, quanto più di questo ci si renderà conto, tanto più si potrà essere felici. Il che non significa vivere 'secondo il fenomeno', ma *tenendo conto* che l'uomo vive secondo il fenomeno, e che nulla di ciò cui egli conferisce verità o realtà ne possiede veramente. La funzione paradigmatica di Pirrone sta nel mostrare tramite la propria esistenza non solo e non tanto che noi non conosciamo nulla, ma che *non c'è nulla da conoscere*. Se questa ricostruzione è corretta, ne segue (1) che non si addice parlare, per Pirrone, di ἄδηλα, se con ciò si intende una realtà sconosciuta per noi; e (2) che non gli spetta neppure l'idea del 'fenomeno' come criterio pratico. Resta però da vedere, per esempio, in

quale misura l'εὔλογον di Arcesilao avrebbe potuto suggerire ai Pirroniani l'idea della vita secondo il fenomeno e quanto, parallelamente, il concetto accademico di ἄδηλα [53] influì sull'elaborazione dualistica del pirronismo.

Resta il fatto che, a stare alle testimonianze, lo scontro-incontro tra Arcesilao e Timone non sembra toccare questioni teoriche relative ai principii della scepsi; tanto meno si può parlare, per il III secolo, di un dibattito sulla differenza tra Accademici e Pirroniani analogo a quello suscitato da Enesidemo. L'urto riguarda piuttosto la relazione tra scetticismo e vita morale ed in quest'ambito viene messa anche in discussione la relazione di Arcesilao con Socrate e Platone.

Vorrei, infine, ricordare una testimonianza come quella di Ario Didimo [54]: «La filosofia è caccia ed aspirazione alla verità. Di quanti hanno filosofato, alcuni dicono d'aver raggiunto la méta, come Epicuro e gli Stoici; altri cercano ancora il compimento, in quanto esso sta presso gli dèi e la sapienza non è cosa dell'uomo. Questo affermavano Socrate e Pirrone». Essa mostra forse meglio di ogni altra che l'elaborazione dello scetticismo antico avvenne in età ellenistica in un clima che non escludeva affatto interferenze e contaminazioni tra filone accademico e filone pirroniano.

Le oscillazioni che le testimonianze tarde rivelano hanno la loro radice e remota giustificazione nel III secolo. Sottraendosi a schematismi e forzature, ciò andrà sempre tenuto presente.

[53] Sul concetto di ἄδηλα in Arcesilao si veda ora A. M. Ioppolo «'Doxa' ed 'epoché' in Arcesilao» (*art. cit. supra* n. 30), 361.

[54] Stob. II 1, 17 = T. 70.

DISCUSSION

M. Kidd: I was entirely persuaded by your general position on Pyrrho, but I was slightly unclear on the implications you derive from the statement of Nausiphanes in D.L. IX 64. Nausiphanes says that one should go to Pyrrho for his διάθεσις, but for λόγοι to himself (i.e. Nausiphanes). This says nothing about λόγοι of Pyrrho, but I had the impression that you thought that it implied Pyrrhonian λόγοι. Is this correct, and if so, what form of λόγοι do you have in mind?

M^me Decleva Caizzi: Effettivamente ritengo che la frase di Nausifane debba essere interpretata nel senso che egli aveva ascoltato i λόγοι di Pirrone, ma non li riteneva inseparabili dalla διάθεσις pirroniana: a suo parere era non solo possibile, ma anche opportuno, avere dei λόγοι personali. Quanto al fatto che si potesse parlare di λόγοι di Pirrone, esso è confermato da varie testimonianze, da cui risulta che, pur non scrivendo nulla, egli teneva discorsi, probabilmente al di fuori da ogni contesto scolastico istituzionale, secondo la maniera propria anche dei Cinici.

Si può aggiungere forse che la frase di Nausifane sembra una sorta di giustificazione anche per altre figure che, nella lora attività culturale, si allontanarono molto dal maestro: penso a Ecateo di Abdera e, per alcuni aspetti, allo stesso Timone; un fenomeno analogo, forse, potè verificarsi per Eratostene nei confronti di Aristone.

M. Dihle: It is a pleasure to note that the result of Professor Decleva Caizzi's splendid exposé neatly corresponds to the evaluation which Eduard Schwartz gave, in his posthumously edited book on Greek ethics, of Pyrrho's personality and the difference between Pyrrhonic and Academic scepticism. But may I ask a question with regard to the part played by personalities like Pyrrho and Socrates in Hellenistic philosophy? Among all those who became, in some way or another, models of *the* philosopher like Diogenes of Sinope, Socrates, Timon the Misan-

throp, Pyrrho, Socrates is the only one who not only led the way to philosophical life but also had a genuine and persistent interest in philosophical theory. This cannot only be concluded from the image which Plato and other Socratics gave of their master. It is also well attested by Aristophanes. Does this very fact account for the origin of theoretical scepticism in the context of the Academy, for Arkesilaos' being independent of Pyrrho?

M. Long: I agree with what Professor Dihle was saying about Arcesilaus' affinity to Socrates, provided that one distinguishes between *exploring* theories in all kind of areas (as Arcesilaus did) and *having* theories, which Arcesilaus, in my opinion, did not. In this case, Arcesilaus seems so distant from Pyrrho, as presented by Timon, that I would find it surprising, rather than the reverse, if the Academic had acknowledged a relationship with Pyrrho; as for Pyrrho, he appears to have been sublimely unconcerned with philosophical theories. Your very original exploration of the chronology and dissemination of early Pyrrhonism is persuasive; and I agree that Academic scepticism decisively influenced later Pyrrhonism. But it needs to be emphasized that even after Timon's account of Pyrrho was available in Athens, the Academics, so far as our evidence goes, continued to ignore him. We hear nothing about Pyrrho from reports of Carneades, Clitomachos or Philo.

M. Kidd: May I follow Professor Long's remarks on Socrates' interest in theories? It is noteworthy in this period that for some philosophers their philosophy is their lives, although they become related to theoretical Schools of philosophy: so Socrates to Platonism, the Cynics to Stoicism, and Pyrrho to what became Scepticism. If Long is right, as he must be, about Socrates, would you agree that Pyrrho is nearer to the analogy of the Cynics than to that of Socrates?

M. Gigon: La formule d'Antigonos dans D.L. IX 64: «L'essentiel est d'adopter la διάθεσις de Pyrrhon; les λόγοι, chacun les formulera comme il voudra» est, fait remarquable, assez proche de celle d'Anti-

sthène, D.L. VI 11 (= Fr. 70 Decleva Caizzi): «La seule chose indispensable, c'est la σωκρατικὴ ἰσχύς; les λόγοι n'ont que peu d'importance.»

Peut-on dire que Pyrrhon a été présenté systématiquement comme un «Supersocrate», ce qu'on a essayé de faire aussi pour Timon le Misanthrope dans une tradition difficile à saisir et ce qu'Aristoxène a fait avec son portrait de Pythagore, dans une autre perspective, bien entendu?

Enfin, il me paraît significatif que ce pyrrhonisme ait été repris au temps de Cicéron, donc à une époque où le platonisme s'est 'reconverti' au dogmatisme et où le système définitif de la philosophie d'Aristote a été construit dans l'édition d'Andronicos de Rhodes. La pensée aporétique, abandonnée par l'Académie après la mort de Philon, a trouvé dans le pyrrhonisme renouvelé une nouvelle chance et une nouvelle vigueur.

M^me^ Decleva Caizzi: Credo sia del tutto corretto affermare che la differenza tra Socrate da una parte e Diogene di Sinope o Pirrone dall'altra sta nell'atteggiamento di interesse o di rifiuto verso le teorie filosofiche, e che lo scetticismo di Arcesilao si qualifica in relazione all'ἐξετάζειν socratico, cui Pirrone resta estraneo. Le implicazioni morali del falso sapere, sottolineate in modo probabilmente analogo da Pirrone e dai Cinici, risultano peraltro chiaramente anche dal Socrate platonico, nel quale l'attenzione alle tesi filosofiche, legata certamente al desiderio di trovare il vero, si accompagna alla confutazione del sapere apparente, rappresentato in modo emblematico, anche se non esclusivo, dai sofisti. È noto che agli occhi dei Cinici anche Platone diventa un sofista, simbolo del τῦφος e della δόξα; e anche questo, almeno a giudicare da Timone, avvicina Pirrone ai Cinici. Negando che la virtù abbia bisogno d'altro che non sia la forza socratica i Cinici accantonano un aspetto della ricerca filosofica che doveva invece essere importante in Socrate, e non solo nel Socrate platonico. Ma se questo avvicina Pirrone al Cinismo, non si deve trascurare un fondamentale elemento che li differenzia, e cioè il fatto che in Pirrone il rifiuto delle teorie filosofiche si accompagna o, per dir meglio, poggia sul rifiuto della φύσις e della verità. Mentre i

Cinici accolgono un ordine assoluto di valori che contrappongono al νόμος, Pirrone ne nega l'esistenza: Diogene dichiara di cercare l'uomo (V B Frr. 272 sgg. Giannantoni), Pirrone ammonisce che è difficile liberarsi dall'uomo (T. 15 Decleva Caizzi). Di qui anche la differenza tra le loro figure ed i ruoli rispettivamente svolti. Per esempio, manca nello scettico un vero e proprio scontro con la società, manca l'aggressività simboleggiata dal κύων. Non è certo un caso se i Cinici si mantennero a lungo come corrente abbastanza omogenea e caratterizzata, mentre i Pirroniani — per quanto possiamo sapere — si dedicarono perlopiù ad attività di vario genere e finirono col perdere, perlomeno ad occhi estranei, l'impronta distintiva del maestro. Da questo punto di vista mi pare si possa dire che l'influsso di Pirrone sulla filosofia ellenistica fu assai meno importante di quello di altre figure consimili, a dispetto, o forse proprio a causa, della radicalità estrema della sua posizione filosofica, che finiva con il porlo al di fuori della stessa filosofia il che può forse pure contribuire a spiegare il silenzio delle fonti accademiche. Anche se non è facile dire se e in quale misura Pirrone fosse considerato un 'super-Socrate', propendo a credere che ciò non avvenisse, perché, pur nelle loro divergenze profonde, i Socratici non potevano rinnegare ciò che caratterizzava in modo inequivocabile il maestro a cui si richiamavano: la continua ricerca della verità e la vita vissuta come prova che essa esiste; e ciò dovette valere sia per coloro che concepissero il vero come irraggiungibile, sia per coloro che lo concepissero come meta raggiunta. D'altra parte Timone, se non mi inganno, riconobbe bensì a Socrate qualche merito, ma non gli assegnò uno spazio privilegiato (come avvenne, in certa misura, per Senofane); in tal modo non favorì l'istituirsi d'una relazione, sia pur competitiva, tra i due. Anche questo, forse, contribuì a mantenere il solco tra Accademici e Pirroniani.

M. Dihle: 'Υπαττικός ist nur bei Timon bezeugt, ὑπαττικίζω bei Gregor von Nyssa. Kann man annehmen, dass hier ἀττικός im Sinn von «fein, witzig, gebildet, urban» zugrunde liegt? Gerade im Zusammenhang von Ironie oder Polemik (εἰρωνεία, μυκτήρ) könnten diese Eigenschaften sichtbar werden. Timons ὑπαττικός verweist dann auf denjenigen, der den Ton des feinen Umgangs nicht ganz trifft. Das Wort selbst,

zu dem es in den wenigen Timon-Fragmenten erstaunlich viele mit ὑπο-zusammengesetzten Parallelen gibt, parodiert seinerseits die unelegante Art der Wortbildung, welche für philosophische, insbesondere stoische Terminologie bezeichnend ist und zu den vielen Neologismen der philosophischen Sprachen führt. Das Wort ὑπαττικός wäre dann selbst ein ὑπαττικόν.

M^me^ Decleva Caizzi: Sono grata al professor Dihle per queste osservazioni, che, per quanto mi risulta, gettano luce su un aspetto fino ad oggi non rilevato del difficile linguaggio di Timone.

VI

Albrecht Dihle

PHILOSOPHIE — FACHWISSENSCHAFT — ALLGEMEINBILDUNG

Einen namhaften Vertreter zeitgenössischer Philosophie hörte ich einmal sagen, die Philosophie sei ihrer Natur nach Beschäftigung mit dem Unklaren, Unabgegrenzten. Sobald man ein Sachgebiet hinlänglich abgesteckt und gegliedert habe, werde es Gegenstand einer von der Philosophie abgelösten Wissenschaft. Ob dieses eine erschöpfende Beschreibung der Philosophie sei, mag man bezweifeln, doch erweist sich der Gedanke als sehr erhellend, wenn man ihn auf die griechische Philosophiegeschichte anwendet. Es sei nur an die zugleich naturphilosophisch und naturwissenschaftlich gemeinte Welterklärung der Vorsokratiker erinnert, an Platons und seiner Schüler Bemühen um genaue Abgrenzung der Sachgebiete und nicht zuletzt daran, wie aus der umfassenden — philosophischen und wissenschaftlichen — Aktivität des Peripatos die selbständigen, von der Philosophie emanzipierten Einzelwissenschaften hervorgingen [1].

Betrachtet man allerdings gerade die hellenistische Philosophie unter diesem Gesichtspunkt, gerät man in Schwierigkeiten. Die damals neu auftretenden Schulen kennzeich-

[1] G. Giannantoni, in *La scienza ellenistica*, ed. G. Giannantoni e M. Vegetti (Roma 1984), 52 f.

net gerade ein Bestreben, das genau abgegrenzte, abgeschlossene und nicht weiter ergänzungsbedürftige System einer *ars vitae* zu entwerfen [2]. Das in disziplinierter, nachprüfbarer Ausdrucksweise dargelegte und gesicherte Grundwissen vom Aufbau der Welt und der Stellung des Menschen in ihr soll den Adepten befähigen, sich in bewusstem Handeln mit der Naturordnung in Übereinstimmung zu setzen und derart das ihm zugedachte Lebensziel zu erreichen. *Mores ... totiusque vitae rationem ad caelestis ordinis exempla formare*, wie es Boethius die Philosophie selbst formulieren lässt (*Cons.* I 4, 4). Die Philosophie des Hellenismus hatte also ein besonders klar abgegrenztes Sachgebiet, das in drei ebenso klar definierten Teildisziplinen behandelt wurde. Ganz folgerichtig und in einer weit zurückreichenden Tradition zählt deshalb noch Galen im *Protreptikos* die Philosophie unter die verschiedenen, nach Gegenstand und Würde in Gruppen abgestuften τέχναι, durch die sich das menschliche vom tierischen Leben unterscheidet (5; 9; 14) [3].

Diese Konzeption war in der Zeit um 300 v.C. etwas Neues. Zwar die Vorstellung, Philosophie sei eine *ars vitae et moriendi*, war mit dem *exemplum Socratis* gegeben. Aber die frühen Sokratiker hatten die Nachahmung des Sokrates vornehmlich im Lebensvollzug gesucht und sie mit philosophischen Einzellehren sehr verschiedener Herkunft und zumeist wohl ohne viel Systematik, vor allem aber ohne

[2] Vgl. etwa Epikur fr. 219 Usener; zum antiken Philosophie-Begriff A.-M. MALINGREY, *Philosophia* (Paris 1961) sowie A.-J. FESTUGIÈRE im Kommentar zu *De vetere medicina* (Paris 1948), 56 f. Die Definition der Philosophie als *ars vitae* ist natürlich in hellenistischer und nachhellenistischer Philosophie weit verbreitet (etwa Muson. p. 9, 14 f.; 76, 14 f. Hense; Plut. *Quaest. conv.* I 1, 2, 613 B; D. Chr. *Or.* LXX 7 ff.) und hängt mit anderen Definitionsversuchen wie *sui naturaeque cognitio* (Sen. *Epist.* 82, 6) eng zusammen. Zur Dreiteilung der Philosophie auch Cornut. *ND* 14.

[3] Vgl. ferner *Schol. ad* Dion. Thr., *ap. Grammatici Graeci* I, vol. III p. 112; Philostr. *Gymn.* 1; Vitr. I 1, 3 ff.

Anspruch auf umfassende Welterklärung verbunden (vgl. Pyrrho fr. 29 Decleva Caizzi). Platons Deutung der *vita Socratica* des Philosophen als fortgesetzte kognitive Annäherung an die ewige Welt unerreichbarer Formen verbot die Verfestigung der Philosophie zu einem abgeschlossenen, unüberholbaren System. Aristoteles und seine Schüler glaubten zwar, wie Ludwig Edelstein gezeigt hat [4], an die Möglichkeit einer abschliessenden Abgrenzung und Aufarbeitung aller wichtigen Sachgebiete; doch es gibt kein Zeugnis dafür, dass man im frühen Peripatos ernstlich mit einem absehbaren dogmatischen Abschluss der Philosophie als Summe des gesamten dem Menschen erreichbaren und notwendigen Wissens rechnete (Arist. fr. 53 Rose). Die oben erwähnte Dreiheit der philosophischen Disziplinen, die man als Ausdruck der Philosophie als eines abgegrenzten und abgeschlossenen Lehrsystems zu verstehen hat, geht zwar auf Xenokrates [5], also noch in vorhellenistische Zeit zurück. Aber es ist kein Zufall, dass diese Einteilung in den doxographischen Quellen vor allem als Eigentümlichkeit der stoischen Philosophie erscheint. Bei Stoikern und Epikureern nämlich wurde zuerst der Gedanke fruchtbar, man könne ein abgeschlossenes, systematisch gegliedertes Wissen vermitteln, aus dem sich prinzipiell alle Fragen sittlicher Lebensführung in einem rational nachvollziehbaren Beweisgang ableiten lassen. Die Stoiker haben den λόγος κατὰ φιλοσοφίαν in eben dieser Weise verstanden [6].

Aus dem Anspruch auf die erreichte Abgeschlossenheit und Vollständigkeit der eigenen Philosophie ergibt sich notwendigerweise ein problematisches Verhältnis zur Wis-

[4] L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity* (Baltimore 1967), 120 ff.

[5] Xenokrates fr. 1 Heinze; A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico* (Napoli 1980), 59 ff.

[6] A. M. Ioppolo, *op. cit.* (*supra* Anm. 5), 61 f.

senschaft, sofern diese als Forschung, als methodische Suche nach dem noch nicht Gewussten, betrieben wird. Die Wissenschaftsfeindlichkeit Epikurs — wie übrigens auch etlicher der sogenannten Kleinen Sokratiker — ist wohlbekannt [7]. Ähnliches gilt für den Gründer der Stoa (*SVF* I 259), und noch in der zweiten Generation der Schule vertrat Ariston von Chios diesen Standpunkt (*SVF* I 349/350) [8]. Dass in beiden Schulen ganz unabhängig von solchen theoretischen Stellungnahmen wissenschaftliche Forschung sich dennoch auf die Dauer durchsetzte, dass es also stoische Sprachwissenschaft oder epikureische Mathematik geben konnte, lag einfach daran, dass beide Schulen nicht nur miteinander in Wettbewerb standen, sondern sich auch der Angriffe aus dem Lager der undogmatisch-skeptischen Philosophen zu erwehren hatten. In diesem Kampf konnte man nicht auf Argumente verzichten, die sich aus der methodischen Auswertung neuer empirischer Daten, also aus wissenschaftlicher Forschung, ergaben. Diese stand ja in der Umwelt dieser Philosophien in hoher Blüte.

Im Peripatos dominierte ohnehin noch auf Generationen die wissenschaftliche Ausrichtung des philosophischen Lehrbetriebs, die, wie an der Kritik Theophrasts an der Teleologie seines Lehrers zu sehen, immer wieder die Allgemeingültigkeit philosophischer Grundpositionen in Frage stellte (*Metaph.* 10 b 16 ff. = IX 30 Fobes). Das geschah auf Kosten der Geschlossenheit und der Attrakti-

[7] Antisthenes fr. 66 Decleva Caizzi; Bion fr. 5 A Kindstrand; Aristipp. fr. 23; 149; 153 Mannebach; Xen. *Mem.* IV 7, 1 ff.; Megariker fr. 77 Döring; Epikur fr. 227-229 Usener. Der geringe Wert der μαθήματα gegenüber der Philosophie wurde bisweilen mit wenig schmeichelhaften Vergleichen erläutert. Wer jene dieser vorzieht, gleicht den Freiern der Penelope, die sich mit den Mägden abgaben (Aristipp. fr. 23 Mannebach), oder Odysseus, der im Hades zwar viele Tote, aber nicht die Herrscherin der Unterwelt zu Gesicht bekam (Aristo Chius, in *SVF* I 349).

[8] A. M. Ioppolo, *op. cit.* (*supra* Anm. 5), 72 ff.

vität des philosophischen Systems. Diese nämlich ergaben sich in den Augen der Zeit nur aus der Zuordnung aller Einzellehren zur Ethik, zur *ars vitae*, und nicht aus dem Anreiz zu fortgesetzter Forschung. Das zeigt sich deutlich in den verschiedenen Definitionen und bildhaften Beschreibungen der Philosophie, die aus dieser Zeit auf uns gekommen sind [9]. Ob nun die Philosophie mit einem Garten oder einem Ei verglichen wurde, immer entspricht der wertvollste Teil, um dessentwillen der verglichene Gegenstand insgesamt seine Funktion und Gestalt besitzt, der Ethik.

Auch bei der Intensivierung des Bemühens, eine Dogmatik auf der Grundlage der Schriften der Gründer und mit Berücksichtigung der Errungenschaften konkurrierender Philosophien zu entwerfen, die seit dem 1. Jhdt. v.C. zu beobachten ist, orientiert sich alle Systematik stets an der ethischen Zielsetzung des Philosophierens. Dass Philosophie ganz selbstverständlich mit praktischer Lebenskunst in eins gesetzt wird, gibt Galen einmal ganz unabsichtlich zu verstehen. Im *Gutachten für den epileptischen Knaben* betont er, keine Diätvorschriften für Philosophen geben zu wollen, auch keine Rezepte zur Heilung des von ihm nie untersuchten Patienten, sondern Anweisungen für die Lebensführung des Durchschnittsmenschen (4 = XII p. 371 Kühn; vgl. Favorin. fr. 23 Barigazzi).

Herr Kidd [10] hat vor einigen Jahren in einem für unser Thema grundlegenden Aufsatz dargelegt, welche Bedeutung Poseidonios, dem unter den hellenistischen Philosophen kaum einer an spezifisch wissenschaftlicher Produktivität gleichkam, der Wissenschaft im Verhältnis zur Philosophie zuschrieb. Es zeigt sich dabei folgendes: Im System der τέχναι gehört für Poseidonios das, was wir Wissenschaft nennen, insgesamt in die Rubrik dessen, was man um der

[9] Z.B. D. L. VII 39-41. Vgl. *SVF* III 68.

[10] In *A & A* 24 (1978), 7 ff.

Erziehung willen betreibt, also zur ἐγκύκλιος παιδεία nach der von Poseidonios selbst freilich vermiedenen Terminologie [11]. Aus der Sicht des Poseidonios bilden diese durch ihren pädagogischen Zweck definierten Wissenschaften oder τέχναι die zweithöchste Gruppe nächst der zur ἀρετή, zur Erfüllung des Lebenszieles leitenden Philosophie.

Das Problem, ob die derart beschriebenen *artes* für die Philosophie nützlich, notwendig oder gar einer ihrer Teile seien, hatte Poseidonios aus der Schultradition übernommen; er beantwortete es im Grunde ganz wie die stoische Orthodoxie: Gegen die epikureische Verachtung von Bildung und Wissenschaft hatte Chrysipp gelehrt, die *artes liberales* seien für den Philosophen eine gute Propädeutik und ein Hilfsmittel, dessen man sich in kluger Weise bedienen solle (*SVF* III 738). Zwar sind sie nach stoischer Meinung nur ἐπιτηδεύματα, keine ἐπιστῆμαι (III 294), als solche aber προηγμένα (III 128 u.ö.), indem sie die Eudaimonie zwar nicht konstituieren, aber bei ihrem Erwerb hilfreich sind (III 136). Die Rangfolge der τέχναι ist für Alt- und Mittelstoiker die gleiche: Die θεωρητικαί stehen, wie schon für Aristoteles [12], höher als die πρακτικαί, doch die ἀρετή übertrifft sie beide insofern, als sie als einzige πρακτικὴ καὶ θεωρητική ist (III 202). Die Meinungen älterer Stoiker zu diesem Thema unterscheiden sich auch nicht grundsätzlich von denen, die man in der Akademie hegte [13]. Wie so oft, hatte Chrysipp auch hier radikalere Lehren des Schulgründers dem philosophischen Klima des 3. Jhdts. v.C. angepasst.

Wie sich nach Poseidonios' Meinung philosophische und fachwissenschaftliche Betrachtungsweise voneinander

[11] H. Fuchs, «Enkyklios Paideia», in *RAC* 5 (1962), 365 ff.; A. Stückelberger (ed.), *Senecas 88. Brief* (Heidelberg 1965), vor allem 40 ff.; W. Theiler (Hrsg.), Poseidonios, *Die Fragmente* (Berlin 1982), F 447 mit Kommentar.

[12] Arist. *EN* X 7, 1177 a 12 ff.

[13] H. Fuchs, *art. cit.* (*supra* Anm. 11), 381.

unterscheiden, erfährt man aus einer Reihe höchst aufschlussreicher Fragmente [14], auf die ich hier nicht näher eingehen möchte, weil ich Herrn Kidds Interpretation nichts hinzuzufügen habe. Leider gibt es keine entsprechenden Zeugnisse aus altstoischer Quelle, aber es steht zu vermuten, dass Poseidonios mit der scharfen Trennung zwischen deduktiver, von Grundwahrheiten ausgehender Argumentation des Philosophen und induktiver, von der Einzelbeobachtung ausgehender Hypothesenbildung des Fachwissenschaftlers sich durchaus in den Bahnen seiner Schule bewegte. Anregungen aus dem Peripatos sind hier natürlich nicht auszuschliessen.

Aber ein anderes Detail muss den modernen Betrachter befremden.

Subsumiert man, wie es in den uns zugänglichen philosophischen Quellen durchweg geschieht, die Fachwissenschaften der ἐγκύκλιος παιδεία, bleibt für die um ihrer selbst oder um der anstehenden Probleme willen betriebene Wissenschaft kein Raum. Als Teile der ἐγκύκλιος παιδεία dienen in letzter Instanz alle Wissenschaften nur der Erziehung und der Vorbereitung auf die Philosophie.

Dazu passt die Vielzahl der Stimmen, die eine Beschäftigung mit verschiedenen Wissenschaften empfehlen, zugleich aber vor jedem Übermass warnen, weil Zeit und Kraft nicht den wirklich wesentlichen Aufgaben entzogen werden sollen (Ps. Plut. *Lib. educ.* 10, 7 C; Vitr. I 1, 16). Vor allem Seneca warnt vor jedem Übermass wissenschaftlicher Betätigung (*Epist.* 88; ferner *De brev.* 13 u.a.). In der für ihn typischen Prägnanz formuliert Seneca (*Epist.* 88, 2) den Grundsatz, dass man die *artes liberales* nicht lernen, sondern gelernt haben müsse. Ausführlicher liest man dasselbe bei Philon (*De congr. erud.* 139-150). Sinn und Wert haben die Wissenschaften demnach nur als philosophische Propädeutik.

[14] 18 EK = 255 Th; 46 EK = 463 Th; 47 EK = 463 Th; 90 EK = 447 Th.

Dass es Experten in den Wissenschaften, vor deren allzu eingehendem Studium der philosophische Erzieher seine Zöglinge warnte, gab und auch geben musste, war in hellenistisch-römischer Zeit eine Selbstverständlichkeit. Seneca etwa verbreitet sich darüber, wie ein Grammatiker, ein Philologe oder Antiquar und ein Philosoph die Schrift Ciceros vom Staat lesen (*Epist.* 108, 23 ff.), ohne die jeweilige Berechtigung ihrer Standpunkte und Intentionen zu bezweifeln. Dass die τέχναι insgesamt, nicht allein die Philosophie, das menschliche Leben lebenswert gemacht haben, ist ein Gedanke, den Seneca durchaus zustimmend, wenn auch nicht ohne Korrektur, aus Poseidonios (*Epist.* 90) übernimmt und den noch Galen seinem *Protreptikos* zugrunde legt [15]. Aber den relativen Wert der Fachwissenschaft bestimmte der Philosoph stets im Verhältnis zu seinem Metier, also zur τέχνη περὶ βίον, und dabei musste sich herausstellen, dass eine exklusiv und zur Perfektion betriebene Fachwissenschaft eigentlich nur entweder eine *ars ludicra* zur Ergötzung des Wissenschaftlers selbst oder eine *ars sordida* für seinen Lebensunterhalt sein konnte. Ihr möglicherweise sich ergebender praktischer Nutzen aber konnte in gar keinem Fall den Vergleich mit den Segnungen der Philosophie für das menschliche Leben aushalten.

Theophrast warnte gerade im Interesse der wissenschaftlichen Forschung vor einem Zuviel wissenschaftlicher Fragestellung [16]. Infolge der Wirkung des Zufalls (z.B.

[15] Dass die τέχναι den Menschen befähigen, seine Abhängigkeit von der τύχη zu vermindern, ist ein alter, z.B. bei Galen (*Protr.* 2) ausgeführter Topos.

[16] Fr. 10 Wimmer = *Doxographi Graeci* p. 485, 14. In der physikalischen wie der ethischen Theorie wies Theophrast dem Zufall eine bedeutsamere Rolle zu, als es sein Lehrer getan hatte. Doch hatte auch dieser das Naturgeschehen als nicht vollkommen rational und fehlerlos bezeichnet (Arist. *Ph.* II 8, 199 a 33 ff.). Vgl. W. W. FORTENBAUGH, *Quellen zur Ethik Theophrasts* (Amsterdam 1984), 37 ff.

CP I 5, 1) kann nicht alles seine Erklärung im Sinn widerspruchsfreier Theorie finden, und deshalb gerät das Fragen nach letzten Ursachen, das die Einzelwissenschaft mit der Philosophie verbindet, bisweilen ins Absurde.

Aus anderen Motiven hatte sich demgegenüber Isokrates gegen ein Übermass an Wissenschaft gewandt. Mit Platon stimmte er darin überein, dass nichts so wie die mathematischen Wissenschaften den Geist schärfen (παροξύνειν) könne. Man dürfe sie aber nur dann bis zur Grenze des Möglichen (περιττολογία καὶ ἀκρίβεια) betreiben, wenn man damit seinen Lebensunterhalt bestreiten wolle. Ein solches Wissen trage nämlich nichts zur politisch-moralischen Bildung (εὐβουλία) und zur Kommunikationsfähigkeit (εὖ λέγειν) bei, also zu den beiden erklärten Zielen isokratischer Erziehung (*Or.* XV [*Antid.*] 261 ff.) [17], die eben auch eine *ars vitae* vermitteln wollte. In dieser Tradition stand Nausiphanes, der Lehrer Epikurs, wenn er aus Wissenschaft, Philosophie und Rhetorik ein Programm zusammenstellte, das zur πολιτικὴ ἀρετή leiten sollte (Sext. Emp. *Adv. math.* I 2).

Platons Hochschätzung der Zahlenwissenschaften Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musiktheorie gründete sich auf die Überzeugung, dass diese den Menschen von der verwirrenden Welt der Sinne ablenken und auf die Dialektik, die kognitive Annäherung an die Intelligibilia, vorbereiten können (z.B. *Rep.* VII 537 b ff.; *Leg.* VII 817 e ff.). Bei einer solchen Funktionsbestimmung konnte von der Möglichkeit eines Zuviel mathematischer Studien keine Rede sein. Aber es lässt sich aus der Perspektive Platons die Mathematik von der Philosophie oder Dialektik auch gar nicht genau trennen.

Ähnliches gilt für Aristoteles und den frühen Peripatos im Hinblick auf alle Wissenschaften. Sie stehen zwar in

[17] H. Fuchs, *art. cit.* (*supra* Anm. 11), 380.

einer Rangfolge je nach ihrer Nähe zur Prinzipienlehre, zur πρώτη φιλοσοφία (*Metaph.* V 1, 1026 a 16), nicht aber notwendigerweise gemäss dem Beitrag, den sie zum rechten Leben des Gebildeten leisten können. Zur Philosophie gehören sie letztlich alle, weil sie jeweils ein Stück der Wirklichkeit erschliessen, um die es der Philosophie insgesamt zu tun ist (vgl. Arist. *Metaph.* III 2, 1004 a 3) [18].

Wir sind damit wieder an dem Punkt angelangt, an dem sich die spezifisch hellenistiche Philosophie von ihrer Vorgängerin trennte. Die Herausbildung abgeschlossener Lehrsysteme, die den Weg zur Eudaimonie weisen sollen, macht die Philosophie selbst zur Fachwissenschaft, eben zur τέχνη περὶ βίον, freilich, angesichts der Bedeutung des Zieles, zur wichtigsten aller τέχναι, aller Handwerke, Künste, Wissenschaften. Deren Rang kann man deshalb nur an dem Verhältnis ablesen, in dem sie zur Philosophie stehen, und diese misst ihnen ihren Wert nur danach zu, in welchem Umfang sie dem Streben nach der Eudaimonie förderlich sind.

Im 90. *Brief* korrigiert Seneca die Meinung des Poseidonios zur Bedeutung der Philosophen der Urzeit: Diese hätten nicht alle, sondern nur die zum sittlichen Leben erforderlichen *artes* erfunden. Ein ähnlicher Gedanke begegnet schon bei Cicero, der die grossen Gestalten der römischen Vorzeit als Philosophen im Lebensvollzug, aber ohne *doctrina* beschreibt (*De orat.* III 56). Aber in Anbetracht der eindeutig ersten Stelle, die auch Poseidonios der zur sittlichen Tüchtigkeit leitenden Philosophie zuweist, liegt Senecas Kritik an Poseidonios' Entwurf durchaus auf der Linie des von dem Kritisierten selbst eingehaltenen Denkens.

[18] Zum Problem πρώτη φιλοσοφία und Einzelwissenschaften bei Aristoteles vgl. auch *Metaph.* I 2, 982 a 20 ff.; X 3, 1060 b 32 ff.; *Top.* V 5, 134 a 35 f., dazu H. I. MARROU, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, deutsche Ausgabe (Paderborn 1981), 241.

Platon hatte demonstriert, Erziehung und sittlicher Aufstieg des Menschen seien gleichzusetzen mit dem lebenslangen Bemühen, sich in einer Kette kognitiver Akte dem wahren, intelligiblen Sein zu nähern, das doch selbst unerreichbar bleibt. Aristoteles hatte in dieser Tradition die Beteiligung an der allseitigen Erfassung der empirisch gegebenen Wirklichkeit als Inhalt des βίος θεωρητικός, der höchsten Lebensform, bestimmt. Für beide liess sich darum die Philosophie nicht als Sondergebiet aus dem gesamten Feld geistiger, erkennender Tätigkeit ausgrenzen. Mit der von allen hellenistischen Schulen im Rahmen einer strikten Dogmatik gegebenen Bestimmung des Zieles der Philosophie und der Lebensführung wurde die Philosophie als *ars vitae* auch insofern zur Fachwissenschaft, als sie die Grenzen aller sinnvollen intellektuellen Tätigkeit im Vorhinein den Menschen anzugeben wusste, also — um das eingangs zitierte Aperçu aufzugreifen — keine Wissenschaft vom noch nicht Definierten blieb.

Nun gab es in der hellenistischen Welt Fachgelehrte in grosser Zahl, und nicht wenige unter ihnen wie Eratosthenes und Krates von Mallos standen philosophischen Schulen nahe oder hatten eine philosophische Ausbildung absolviert. Die in der Konsequenz des dogmatisch-philosophischen wie übrigens auch des rhetorischen Erziehungsprogramms liegende Abwertung der Fachwissenschaften zu Elementen reiner Propädeutik konnte aber den wohldefinierten Berufsstand des Gelehrten, etwa des wissenschaftlich ausgebildeten Arztes oder des Grammatikers, in seinem Selbstbewusstsein offenbar nicht beeinträchtigen, so wenig wie das Berufsprestige des Rhetors. Jedenfalls gibt es darauf keinen Hinweis in den Quellen.

Freilich haben wir Texte, in denen Philosophen den Fachwissenschaftler oder Techniker auf die Grenzen seines Tuns hinweisen. Dazu gehören z.B. die von Herrn Kidd analysierten Poseidonios-Fragmente (o.S. 189), die

Nachrichten über Poseidonios' vor Pompeius gehaltene Vorlesung gegen den Rhetor Hermagoras (Plut. *Pomp.* 42, 10; Hermag. Temn. fr. 6 Matthes) und natürlich die von Stückelberger gesammelten Einteilungsschemata der τέχναι aus philosophischer Quelle, die übrigens alle in irgendeiner Weise an den platonischen *Gorgias* anknüpfen [19]. Umgekehrt gibt es Zeugnisse dafür, dass Vertreter verschiedenster Disziplinen ihr Metier als Teil der Philosophie oder als mit ihr eng verbunden zu erweisen suchen. Hier werden also nicht einzelne τέχναι von der Philosophie in den Kreis ihrer ethisch motivierten Unterweisung einbezogen wie die Rhetorik [20] von den Stoikern und später von der Akademie. Vielmehr suchen Vertreter einzelner τέχναι den Anschluss an die Philosophie. Das bekannteste Beispiel dafür ist Ciceros Entwurf einer Redekunst auf philosophischer Basis in *De oratore,* wobei er sich auf die schon oben erwähnte sekundäre Einbeziehung zahlreicher Einzelwissenschaften und τέχναι in philosophische Systeme, in diesem Fall in das akademische, beziehen konnte. Eine ähnliche Anbindung an die Philosophie begegnet aber auch in den Vorreden der *Geographie* Strabons [21], der Architekturschrift Vitruvs und vor allem in nicht wenigen Texten aus der griechischen Medizin. So betrachtete sich die von dem Poseidonios-Schüler Athenaios gegründete Pneumatiker-Schule als die Repräsentantin stoischer Physik [22]. Schliesslich weist Galen wiederholt [23] darauf hin, dass der wahre

[19] A. Stückelberger (ed.), *op. cit.* (*supra* Anm. 11), 42 f.; Plat. *Grg.* 463 e ff.

[20] Bekanntlich fand die Rhetorik, ebenso wie die Grammatik und Sprachtheorie, als Teil der Dialektik Aufnahme in das stoische System. Vgl. etwa K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Abh. Sächs. Akad. der Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Bd. 49, H. 3 (Berlin 1957).

[21] Vgl. G. Aujac, *Strabon et la science de son temps* (Paris 1966), 94.

[22] F. Kudlien, in *RE* Suppl.-Bd. XI (1968), 1097 ff.

[23] *De usu partium* X 14 Helmreich; in Hippocr. *Aer.* (hebr.) G 50g Wasserstein; *De temper.* I 1; 2 Helmreich.

Arzt ein Philosoph sei. Am ausführlichsten tritt er den Beweis dafür an in der kleinen Schrift *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, wo er die spezifischen Tätigkeiten und Qualifikationen des Arztes den drei Disziplinen der Philosophie, Logik/Physik/Ethik, entsprechen lässt [24].

Das alles sind zunächst Zeugnisse für das Prestige der Philosophie im Geistesleben der Zeit. Der vollkommene Philosoph oder Weise stoischer Prägung beherrscht eben alle Wissenschaften, und darum sind die wenigen Weisen der Vorzeit notwendigerweise nicht nur Philosophen, sondern auch Fachwissenschaftler gewesen. Das sucht etwa Strabon im ersten Buch seiner *Geographie* für Homer, Galen in der Schrift *Über die Lehren Platons und Hippokrates'*, aber auch an anderen Stellen, für Hippokrates nachzuweisen. Polymathie und Philosophie sind für Strabon (I 1, 1, p. 1-2), anders als für Heraklit, gerade keine Gegensätze.

Eine Verschwisterung mit der Philosophie vermag jeder Einzeldisziplin erhöhtes Ansehen und über das Fach hinausgreifende Bedeutung zu verleihen. Es scheint aber nirgends bezeugt zu sein, dass man die Philosophie in die Schranken fordert und als Vertreter einer Einzeldisziplin dieser eine vergleichbare lebensgestaltende, also moralische und pädagogische Bedeutung zuschreibt. Diese Konstellation ist wohlbekannt nur aus der Kontroverse zwischen Philosophie und Rhetorik, und zwar aus vielen Zeugnissen von Isokrates bis Aelius Aristides [25]. In diesem oft erörterten und für die Geschichte der Erziehung höchst wichtigen Streit waren sich die Gegner aber im wesentlichen gerade darin einig, dass den Wissenschaften als ἐγκύκλιος παιδεία eine propädeutische Rolle zukomme. Die Einordnung ent-

[24] Einen ähnlichen Anspruch erhebt Columella: In der *Vorrede* zum ersten Buch seiner Lehrschrift erscheint die Landwirtschaft als umfassende Wissenschaft von der Natur und als Weg zu sittlich vollkommener Lebenspraxis.

[25] H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa* (Berlin 1898), 4 ff.

sprach dem etablierten Erziehungssystem der hellenistisch-römischen Welt, in dem Elementarunterricht, ἐγκύκλιος παιδεία und Philosophie oder Rhetorik aufeinander folgten, in der Sprache neuerer Pädagogik also die primäre, sekundäre und tertiäre Bildung vermittelten [26]. Philosophie und Wissenschaft im Streit um Erziehung und Bildung jedoch — dieses Phänomen scheint es in der hellenistisch-römischen Zeit nicht gegeben zu haben. Der modernen Erziehungs- und Bildungstheorie ist die Vorstellung geläufig, wissenschaftliche Forschung habe als Wahrheitssuche immer auch moralisch-pädagogische Funktion, ganz unabhängig von ihrem jeweils behandelten, fachspezifischen Gegenstand. Diese Überzeugung leitet, neben anderen Gesichtspunkten, Auswahl und Zusammenstellung der Fächer im System der heutigen Sekundarschulen. Man beruft sich dabei auf den platonischen Sokrates, wenn man den Weg zu jeglicher Erkenntnis, nicht das fertige Wissen für den wesentlichen pädagogischen Faktor hält. In der Vorstellungswelt des Hellenismus hingegen setzte der Inhalt der als *ars vitae* verstandenen Philosophie einen unüberbrückbaren Abstand zwischen dieser und allen anderen τέχναι, in denen man der blossen Wahrheitssuche keinen pädagogischen Wert zuschrieb. Seit sich im Zeitalter der Sophistik der intellektuelle Teil der Erziehung als der dominierende durchgesetzt hatte, behaupteten Philosophie oder Rhetorik unbestritten den ersten Rang unter den Medien der Erziehung, und der Wert aller übrigen bemass sich an ihrem Verhältnis zu einer von diesen beiden.

Nun erlangte aber die Lebensform des beruflich tätigen Fachgelehrten gerade im Hellenismus weite Verbreitung und soziale Wertschätzung. Es gab damals zum ersten Mal

[26] H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (Freiburg/München 1957).

wohlfundierte Institutionen [27], die solchen Männern — Ärzten, Geometern, Astronomen, Grammatikern, Geographen, Antiquaren u.v.a. — Lebens- und Arbeitsmöglichkeiten gewährten. Im Hellenismus zeigte sich das erste Mal in der Geschichte das veritable Berufsbild des Intellektuellen. Ein reiner βίος θεωρητικός liess sich nunmehr durchaus nicht nur im Rahmen lebenslang betriebener Philosophie verwirklichen, sondern ebensowohl als Grammatiker oder Astronom. Dafür gibt es viele Beispiele aus hellenistischer Zeit. Bei Anaxagoras oder Aristoteles konnte man demgegenüber alle wissenschaftlichen Tätigkeiten, gerade im Hinblick auf ihre Rolle in der Lebensführung, der Philosophie subsumieren.

Es wäre deshalb merkwürdig, wenn nicht irgendein Zeugnis davon Kunde gäbe, dass man das Dasein des Gelehrten nicht auch einmal ausdrücklich als Lebensinhalt proklamiert und dem des Philosophen, des Fachmanns für die Unterweisung im rechten Leben, gegenübergestellt hätte. An der alten Auffassung von einer alle Wissenschaften einschliessenden Philosophie, die sich im Peripatos am längsten gehalten hatte, konnte man angesichts der fortschreitenden und von mancherlei Erfolgen begleiteten Spezialisierung der Wissenschaften bei genauerem Nachdenken nicht festhalten, und die Philosophie selbst war zur Fachwissenschaft geworden. Ebensowenig aber konnte angesichts der Erfolge und des Ansehens der Fachgelehrten die Bestimmung der Wissenschaften als philosophische Propädeutik überall das letzte Wort sein.

Wir haben in der Tat ein Zeugnis, an dem sich ablesen lässt, dass man Wissenschaft als sinnstiftenden Lebensinhalt, also als Erfüllung des βίος θεωρητικός, gegenüber der

[27] Vgl. G. Giannantoni, in *op. cit.* (*supra* Anm. 1), 44 sowie E. Gabba, *ibid.*, 11 ff. zur politischen Bedeutung der Wissenschaftspflege im Hellenismus.

Philosophie gelegentlich auch als unabhängige, vermutlich sogar gleichberechtigte Grösse betrachtete.

Sueton berichtet in der Biographie des Grammatikers L. Ateius Philologus, eines aus Athen stammenden Freigelassenen, dass es Eratosthenes gewesen sei, der sich als erster φιλόλογος genannt habe (*Gramm.* 10). Diese Nachricht hat man bisher durchweg so interpretiert, dass der grosse Gelehrte damit den Titel eines γραμματικός zurückgewiesen habe. Seine wissenschaftliche Aktivität sei eben von grosser Vielseitigkeit gewesen und habe weit über das Gebiet des Literarischen hinausgereicht. So steht es noch in Pfeiffers *Geschichte der Philologie*. Nur Ed. Schwartz, freilich zögernd und mit der Anmerkung, die Bedeutung dieser Deklaration sei unklar, wies auf den Gegensatz φιλόσοφος/φιλόλογος hin [28].

Der γραμματικός-Titel zur Bezeichnung nicht des Schreibkundigen, sondern des Experten in Dichterexegese, Text- und Literarkritik war zu Eratosthenes' Zeiten neu. In den ersten Jahrzehnten des Hellenismus hiessen solche Leute κριτικοί, so etwa Philetas und Zenodot [29]. Der frühste Beleg für γραμματικός [30] in dieser Bedeutung steht in einem auf die Zeit um 275 v.C. datierbaren Fragment des Dichters Philikos von Kerkyra (*Supplem. Hellenist.* 677), und das Wort scheint sich seit der Jahrhundertmitte in der Wissenschaft Alexandriens allgemein durchgesetzt zu haben. Jedoch geriet der κριτικός-Titel nicht in Vergessenheit. So führte ihn beispielsweise in der Mitte des 3. Jhdts. v.C. Herakleides, der Verfasser der Reisebeschreibungen Grie-

[28] R. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie* (Hamburg 1970), 196 ff.; Ed. Schwartz, *Charakterköpfe aus der Antike* (Leipzig ^{4}1943), 189.

[29] R. Pfeiffer, *op. cit.* (*supra* Anm. 28), 116; 197.

[30] Zur Frage des γραμματικός-Titels vgl. Praxiphanes fr. 10 Wehrli; *Schol. ad* Dion. Thr., *ap. Grammatici Graeci* I, vol. III p. 164 und 448; Sext. Emp. *Adv. math.* I 49.

chenlands (*GGM* I 97 ff.) [31]. Eine bewusst herbeigeführte Wiederbelebung erfuhr er dann, als sich im 2. Jhdt. v.C. Krates und seine Anhänger in ausdrücklicher Opposition zu Alexandria so bezeichneten (Sext. Emp. *Adv. math.* I 79; 248). Auch Krates' Tätigkeit reichte weit über das Feld der Grammatik im alexandrinischen Sinn hinaus. Es hätte also für Eratosthenes nahegelegen, sich gleichfalls mit diesem Wort zu benennen, wenn er lediglich auf seine Vielseitigkeit hinweisen und den modernen Titel eines γραμματικός vermeiden wollte.

Der Schlüssel zur Lösung des Problems liegt in dem Umstand, dass φιλόσοφος der offizielle Titel aller fest angestellten Mitglieder des Museions von Alexandria war. Von der frühhellenistischen Zeit bis zur Spätantike hiessen sie οἱ ἀπὸ τοῦ Μουσείου ἀτελεῖς καὶ σιτούμενοι φιλόσοφοι [32]. Das lehren epigraphische, papyrologische und literarische Zeugnisse. Im Kontext des Zitates, das Athenaios (I 22 d) aus dem Spottgedicht des Timon von Phleius auf die Gelehrten des Alexandriner Museions erhalten hat, ist von οἱ ἐν αὐτῷ (*sc.* τῷ Μουσείῳ) τρεφόμενοι φιλόσοφοι die Rede, und diese Formulierung stammt mit grösster Wahrscheinlichkeit aus dem Wortlaut des herangezogenen Gedichtes, also aus dem 3. Jhdt. v.C. Der Philosophen-Titel wurde manchmal auch für die Mitglieder der nach alexandrinischem Vorbild in anderen Städten gegründeten Museia herangezogen. Unter den Vertretern der vielen wissenschaftlichen Disziplinen,

[31] Fr. Pfister, *Die Reisebilder des Herakleides* (Wien 1951), 17 f. über die Wahrscheinlichkeit der Emendation des überlieferten κρητικός in κριτικός. Auch bei Heron von Alexandrien ist der κριτικός-Titel bezeugt (*Def.* 136, 23, p. 128, 13 Heiberg).

[32] Weitere Belege für den Philosophentitel der im Museion angestellten Gelehrten, *OGI* 714; *CIG* 4724 adn.; *Syll.*[3] 900, 52; Papyri bei N. Lewis, in *Mnemosyne* S. IV 16 (1963), 257. 'Echte' Philosophen, die dort wirkten, erscheinen als Πλατωνικὸς φιλόσοφος (*Sammelbuch,* 6012) oder ἐγλεκτικὸς (sic) φιλόσοφος (*Inschr. Griech. Städte aus Kleinasien* XIII 789). Zur Existenz einer philosophischen 'Sektion' am Alexandriner Museion vgl. M.N. Tod, in *JHS* 77 (1957), 132 ff.

die in Alexandria und anderen Museia tätig waren — vgl. die Aufzählung bei dem Alexandriner Chronographen Andron zum Jahr 146 v.C. (*FGrHist* 246 F 1) — befanden sich zwar auch Philosophen. Werden diese aber unter den φιλόσοφοι des Museions eigens genannt, erscheinen sie bezeichnenderweise meist als φιλόσοφοι Στωικοί oder Πλατωνικοί. Sogar ein ἐκλεκτικὸς φιλόσοφος, der vermutlich Mitglied des Museions von Alexandria war, ist uns inschriftlich bezeugt (*Inschr. Griech. Städte aus Kleinasien* XIII 789). Οἱ ἀπὸ τοῦ Μουσείου ἀστρόλογοι, γραμματικοί, γεωμέτραι o. dgl. finden sich in unseren Texten hingegen nirgends.

Φιλόσοφος als amtlicher Titel der am Museion in Alexandria angestellten Gelehrten erinnert daran, dass die Pflege der Wissenschaft dort nach dem Vorbild des Peripatos inauguriert wurde [33], wenn sich auch die Rolle, die Demetrios von Phaleron dabei gespielt hat, nicht mehr genau bestimmen lässt (fr. 66 Wehrli). Jedenfalls aber bezieht sich der Titel auf einen Philosophie-Begriff, der umfassende, in zahlreiche Einzeldisziplinen aufgegliederte wissenschaftliche Forschung diesem Wort subsumiert und der zweifellos der im frühen Peripatos herrschenden Auffassung entspricht (Arist. *Metaph.* III 2, 1004 a 3). Spätere Peripatetiker (Kritolaos fr. 33 f. Wehrli) [34] übernahmen demgegenüber von den übrigen hellenistischen Schulen das Verständnis der Philosophie als *ars vitae*, in der alle Wissenschaftspflege dem pädagogisch-moralischen Zweck untergeordnet war und entsprechend begrenzt wurde. Die Kontinuität, die in der Vorstellung der Zeitgenossen zwischen Peripatos und Museion bestand, drückt sich auch darin aus, dass zahlreiche Gelehrte und Literaten des Alex-

[33] P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford 1972), 314 ff. Dass die Beziehungen zum Peripatos bei den Gelehrten des Museions auch gerade fachspezifisch gelten, ist wohlbezeugt, etwa in der Medizin im Fall des Erasistratos (Galen. *Nat. fac.* II 4).

[34] P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen* I (Berlin 1973), 413.

andriner Milieus in unserer Überlieferung als Peripatetiker oder Philosophen erscheinen, so etwa der Kallimachos-Schüler Hermippos, Satyros, Sotion, Herakleides Lembos, Agatharchides [35], ohne dass man eine Zugehörigkeit zur Schule des Aristoteles oder einer anderen Schule in jedem Fall nachweisen könnte.

Angesichts dieses Befundes kann es m.E. keinen Zweifel geben, dass sich Eratosthenes mit seiner Deklaration von einem Titel distanzierte, der ihm von Amts wegen zukam. Dass die Mitwelt Eratosthenes tatsächlich als Philosophen zu titulieren hatte, wie es seiner Stellung als Präsident des Museions entsprach, beweist die Einleitung zur Methodenschrift des Archimedes, die dieser seinem Kollegen in Alexandrien widmete. Eratosthenes wird darin als ἐφεστὼς φιλοσοφίας angeredet.

Eratosthenes' Abneigung gegen seine Dienstbezeichnung war um so bemerkenswerter, als in seinem umfangreichen Schriftenverzeichnis auch einige Schriften über spezifisch philosophische Themen aufgeführt sind [36]. Er hatte während seines Aufenthaltes in Athen ausgiebig philosophische Studien betrieben und war dabei zu seinem Landsmann, dem Akademiker Arkesilaos, vor allem aber zu dem Stoiker Ariston in nähere Verbindung getreten. Der Letztgenannte darf geradezu als sein philosophischer Lehrer betrachtet werden [37].

Unter allen Philosophen der Zeit war Ariston derjenige, der die Philosophie als *ars vitae* am schärfsten von den

[35] Hermippos (E. Maass, *Aratea* [Berlin 1892], 121; Hieron. *Vir. ill.* prol.); Sotion und Satyros (Athen. VI 248 d; XII 541 c); Herakleides Lembos (*Suda, s.v.* Ἡρακλείδης, 462); Agatharchides (Strab. XIV 2, 15, p. 656). Zum Ganzen vgl. Fr. Leo, *Die griechisch-römische Biographie* (Leipzig 1901), 118 ff. Freilich muss man beachten, dass nicht nur der Titel Peripatetiker, sondern auch die Bezeichnung Philosoph solchen Gelehrten und Literaten beigelegt werden kann. Vgl. auch C. O. Brink, in *CQ* 40 (1946), 11 f.

[36] G. Knaack, in *RE* VI 1 (1907), 385.

[37] A. M. Ioppolo, *op. cit.* (*supra* Anm. 5), 23 f.

übrigen Betätigungen des Intellektes trennte. Nicht nur die Fachwissenschaften, die ἐγκύκλιος παιδεία, hielt er für den Philosophen für unnütz. Er beschränkte darüber hinaus das stoische Lehrsystem auf die Ethik und verwarf Dialektik und Physik als philosophische Disziplinen eigenen Rechts. Aus der Ethik wiederum verbannte er alle Kapitel, die sich auf die praktische Anwendung der philosophischen Grundeinsichten bezogen, wollte also nur Grundsatzwissen als Gegenstand philosophischer Lehre anerkennen [38]. Man darf sagen, dass Ariston von allen Philosophen, sofern sie nicht wie die Kyniker auf die Vermittlung systematisierten Wissens überhaupt verzichteten, mit der Transformation der Philosophie in eine eng definierte Einzelwissenschaft am weitesten ging.

Ist es da so merkwürdig, dass ein besonders vielseitiger und erfolgreicher Gelehrter, der in seinen Athener Lehrjahren unter dem Eindruck dieses offenbar mit grosser Suggestivkraft ausgestatteten Mannes gestanden hatte, im späteren Leben sich selbst nicht mehr als Philosoph verstehen konnte, wie es seine offizielle Titulatur vorsah?

Das von Eratosthenes statt dessen herangezogene Wort φιλόλογος wurde in der nachklassischen Antike nie zu einer klar definierten Berufs- oder Tätigkeitsbezeichnung, sondern benannte stets den Gelehrten schlechthin, ohne fachspezifische Eingrenzung. Darum taucht φιλόλογος bzw. seine latinisierte Form, die sich seit dem 2. Jhdt. v.C. in Rom einbürgerte, auch niemals in den juristischen Texten auf, die sich auf die Privilegierung der intellektuellen Berufe im Kaiserreich beziehen (z.B. *Dig.* L 4, 18, 30). Hier ist stets von den vier Berufen der *philosophi*, ῥήτορες oder σοφισταί, *grammatici* und ἰατροί die Rede [39]. Demgegenüber

[38] A. Dihle, in *JHS* 93 (1973), 50 ff.

[39] Zur seltenen Privilegierung des Elementarlehrers (γραμματοδιδάσκαλος) vgl. W. V. Harris, in *ZPE* 52 (1983), 98 ff. Zum Ganzen G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford 1969), 32.

konnte man zusammenfassend von den Gelehrten des Alexandriner Museions, die viele Disziplinen vertraten, in unterminologischer Ausdrucksweise als den φιλόλογοι sprechen, wie es etwa Strabon in seiner Beschreibung des Museions tut (XVII 1, 8, p. 794).

Hat Eratosthenes' prägnante Verwendung des Wortes in dessen späterer Geschichte Folgen gehabt? Φιλόλογος und seine Ableitungen begegnen bereits im 4. Jhdt. v.C., bei Platon und in der Komödie [40]. Das Bedeutungsfeld ist weit und schliesst den Geschwätzigen ebenso ein wie jeden, der sich um Wissen, Rede, Bildung oder Überlieferung bemüht. In dieser positiven Verwendung unterscheidet es sich anfangs kaum von φιλόσοφος, φιλόμυθος oder φιλομαθής.

Seit hellenistischer Zeit ist φιλόλογος, jedenfalls in der lebendigen Sprache, nur noch in der Bedeutung 'gelehrt, wissenschaftlich' bezeugt. Das zeigt sich ausser an der schon zitierten Strabon-Stelle etwa in den Schriften Philodems, wenn er sich über die dem Gelehrten eigene Empfindlichkeit gegenüber Kritik äussert (*Lib. dic.* 37, 7; *Mort.* 26, 1), ferner bei Seneca (*Epist.* 108), Epiktet (*Diss.* II 4), Porphyrios (*Plot.* 14), Synesios (*Dion* 5, 43 A/B Terzaghi u.v.a.[41]). Die Bedeutung 'geschwätzig' verschwand und musste darum von den Lexikographen (Hesych. *s.v.*) erklärt werden, weil sie in der attizistischen Literatur künstlich

[40] H. KUCH, Φιλόλογος, Dt. Akad. Wiss., Schr. der Sekt. für Altertumsw. 48 (Berlin 1965); G. R. F. M. NUCHELMANS, *Studien über* φιλόλογος, φιλολογία *und* φιλολογεῖν (Diss. Nijmegen 1950). Vom Gegensatz zwischen unnützer Gelehrsamkeit (φιλολογία) und rechter, gelebter Philosophie ist wiederholt bei Epiktet die Rede, z.B. *Diss.* III 2, 13.

[41] Weitere Stellen etwa Zeno *ap.* Phld. *Lib. dic.* VIII a 9; X a 2. Firmicus Maternus (*Math.* III 7, 4) nennt die Gelehrten gleichfalls *filologi* und stellt als solche (III 7, 1) Grammatiker, Geometer und Astronomen den Philosophen zur Seite.

wiederbelebt wurde (Athen. V 211 d) [42]. Diese Erscheinung gibt es bekanntlich bei vielen Wörtern. Areios Didymos stellt demgegenüber den φιλόλογος, den Gelehrten, den nur der stoische Weise rein verkörpern kann, dem λογόφιλος, dem Schwätzer, entgegen (bei Stob. II 7, p. 105, 4 Wa.).

Nirgends jedoch knüpft sich an das Wort eine fachspezifische Konnotation. Φιλόλογα ζητήματα, so schon Epikur, sind wissenschaftliche Probleme schlechthin, im Gegensatz zu philosophischen (*Sent. Vat.* 74, 1; fr. 9, 1 Arr.). Das unter dem Namen des Thessalos von Tralleis stehende astrologisch-medizinische Lehrbuch neronischer Zeit spricht von der Wissenschaftlichkeit der Medizin mit der Wendung τὸ φιλόλογον τῆς ἰατρικῆς und gibt eminenten Ärzten den Titel ἀρχιερεὺς φιλολόγων [43]. Besonders aufschlussreich ist die Verwendung des Wortes im astrologischen Werk des Vettius Valens. Dort ist von φιλόλογοι ἐπιστημονικοί (I 3, p. 18, 31 Kroll) oder φιλόλογοι γράμματα καὶ παιδείαν ἀσκοῦντες (I 2, p. 7, 27) die Rede, und sie werden den μουσικοὶ καὶ φιλόσοφοι und den ῥήτορες καὶ γεωμέτραι (II 16, p. 72, 2-3; 21 Kroll) zur Seite gestellt.

Dass von einem als φιλόλογος bezeichneten Gelehrten normalerweise vielseitige Interessen erwartet werden können, lässt sich aus Senecas 108. *Brief* und aus der Tatsache entnehmen, dass zwei so vielseitige Gelehrte wie Apollodor von Athen und Demetrios von Skepsis (*FGrHist* 244 T 2,

[42] Der Text stammt aus Athenaios' eigenem Werk über die Seleukiden. Der Prätendent Alexander Balas wird dort προσηνὴς ... ἐν πᾶσι καὶ φιλόλογος ἐν ταῖς ὁμιλίαις genannt, also als umgänglich und gesprächig bezeichnet.

[43] Thess. Trall. I *prooem.* 4; 12; II *epil.* 3 Friedrich. Ärzte, die ihre Kunst mit dogmatischer Philosophie verbinden, nennt der Autor im Gegensatz zu den Empirikern διαλεκτικοὶ ἰατροί (I *prooem.* 5). Die besondere Affinität der Medizin zur Philosophie erscheint schon bei Aristoteles (dazu L. EDELSTEIN, *op. cit.* [*supra* Anm. 4], 126). Eine Inschrift des 1. Jhdts. n.Chr. (*SEG* XXVI 1311) ehrt sogar einen Mann als «Philosophen und Tierarzt»!

bzw. D.L. V 84) diese Bezeichnung in unserer Überlieferung wie einen Beinamen tragen.

Wenn sich die Philosophie auf gelehrtes Studium beschränkt, ohne in der Lebenspraxis angewendet zu werden, wird sie zur Philologie, wie es Seneca pointiert ausdrückt (*Epist.* 108, 23). Ganz wie der φιλόλογος (II 4) ist auch der σχολαστικός [44] für Epiktet (*Diss.* I 11, 39 u.ö.) oder Marc Aurel (I 16, 4) ein gelehrter Pedant, der den Lebensfragen nicht gewachsen ist. Cicero berichtet Atticus (XIII 52, 2) über seine Unterredung mit Caesar nach dessen Rückkehr aus dem Bürgerkrieg, bei der es nur um gelehrte Dinge, φιλόλογα *multa*, gegangen sei. Die Junktur φιλόσοφοι καὶ φιλόλογοι begegnet im nachklassischen Griechisch als umfassende Bezeichnung aller Vertreter intellektueller Berufe — mit Ausnahme der Rhetoren. Philosophische, rhetorische, d.h. literarisch-belletristische, und philologische, d.h. wissenschaftliche, Bücher zählt deshalb Censorin als die drei möglichen Informationsquellen auf [45].

In der Umgangssprache scheint sich die Bedeutung von φιλόλογος sogar dahin erweitert zu haben, dass man jeden so nennen konnte, der sich auf eine Sache besonders versteht, also den Experten (ἔμπειρος). Das tadelt der Attizist Phrynichos (*Ecl.* 372 Fischer) und verweist darauf, dass der φιλόλογος doch ein φιλῶν λόγους sei, ein Freund des als Lehre weitergegebenen Wissens und darum nur den bezeichne, der die παιδεία studiere (σπουδάζων περὶ παιδείαν) — also den Gelehrten. Das entspricht lateinischem *studiosus* in der Plinius-Korrespondenz (III 5,5; 19).

Φιλολογεῖν, das dazugehörige, von Phrynichos verworfene Verb hat die Bedeutung «studieren, hinter den Büchern sitzen und arbeiten» gerade auch in der ausserliterarischen Sprache gehabt. In einem Papyrusbrief des 2.

[44] Zur Geschichte des mit φιλόλογος konkurrierenden Wortes σχολαστικός vgl. den Anhang.

[45] Cens. *De die nat.* 1, 6.

Jhdts. n.C. (*POxy.* 531) ermahnt ein Vater seinen hoffnungsvollen Sohn zu dieser löblichen Tätigkeit, und bei Cicero findet sich zuerst die Bildung συμφιλολογεῖν zur Bezeichnung des wissenschaftlichen Gesprächs [46].

Indem Eratosthenes sich von einer Amtsbezeichnung distanzierte, berichtigte er einmal die darin bezeugte ältere Konzeption der Philosophie als umfassender Wissenschaftspflege. Zugleich lehnte er damit ab, ein Philosoph in neuem Sinn, ein Fachmann der *ars vitae* zu sein. Zwar gibt es keinen Grund zur Annahme, dass Eratosthenes die Philosophie von ihrem unbestrittenen ersten Platz in der Reihe der geistigen Tätigkeiten verdrängen wollte. Aber der Titel des Philologen deutet auch an, dass Eratosthenes gelehrte Tätigkeit nicht allein als Teil der παιδεία verstehen, ihre Würde nicht nur aus ihrer propädeutischen Rolle für die Philosophie herleiten wollte. Vielmehr sagt der demonstrative Wechsel der anerkannten Berufsbezeichnung, dass gelehrte Tätigkeit unabhängig von ihrem Nutzen für den Wissenschaftler selbst oder seine Mitmenschen auch wie die Philosophie sinngebender Lebens- und Berufsinhalt sein könne, dass also der βίος θεωρητικός unter den Bedingungen der neuen Zeit des Hellenismus nicht ein Privileg des professionellen Philosophen sei, sondern sich auch im Dasein des Gelehrten und Forschers erfülle. Ich habe kein anderes Zeugnis gefunden, das in ähnlicher Weise die Vorstellung von der Eigenständigkeit der Wissenschaft gegenüber Philosophie und Erziehung belegt.

Man darf gerade Eratosthenes einen derart demonstrativen Akt zutrauen. Das ergibt sich aus dem Umstand, dass er sich auch sonst wiederholt gegen eine *fable convenue* ausgesprochen hat: Gegen die weit verbreitete Alexanderkritik der Philosophen lobte er den grossen Makedonen, dass er in seiner Regierungspraxis dem Rat des Aristoteles

[46] *Fam.* XVI 21, 8; später Iambl. *In Nic. arithm.* p. 125, 22 Pistelli.

nicht gefolgt sei (Strab. I 4, 9, p. 66-67). Gegen die in Antike und Moderne immer wieder angestellten Versuche, die Irrfahrten des Odysseus geographisch zu verifizieren, verwies er auf den fiktiven Charakter der Dichtung (Strab. I 2, 15, p. 23-24). Gegen die in Historiographie und Herrscherideologie allgemein akzeptierte Überlieferung vom dionysischen Erlebnis Alexanders in Indien machte er geltend, wie durchsichtig diese Legendenbildung sei (Arr. *Anab.* V 3, 1; Strab. XV 1, 7, p. 687). Umgekehrt aber vertraute er Pytheas von Massilia mit guten Gründen, dessen Berichte sonst durchweg auf Skepsis gestossen waren (Strab. II 4, 2, p. 104-105). In diesen Zusammenhang gerückt erscheint die Reklamation des Philologen-Titels bedeutsamer und verdient vielleicht unsere weiterreichende Interpretation. Dass auch andere Fachgelehrte so dachten und ihre Tätigkeit eben nicht nur im Sinn des Broterwerbs oder der philosophischen Propädeutik verstanden, wird durch die nacheratosthenische Geschichte des Wortes φιλόλογος immerhin nahegelegt, doch auch durch ein paar Beobachtungen zum Gebrauch des Wortes φιλόσοφος.

Dass die Tätigkeit des wissenschaftlich geschulten Arztes der des Philosophen zur Seite gestellt werden konnte, wurde schon erwähnt [47]. Die ethischen Implikationen des Arztberufes, die Physiologie als ärztliche Grundwissenschaft und die medizinischen Schultraditionen legten für die allgemeine Vorstellungswelt diese Annäherung nahe. Auch die Bezeichnung φιλόσοφος für den schlechthin Weisen oder Wissenden (vgl. Hesych. *s.v.*), der diese Eigenschaft dann in seiner ganz bestimmten Fachwissenschaft

[47] Celsus (*prooem.* 8) vertritt die Auffassung, bis zu den Tagen des Hippokrates sei die Medizin Teil der Philosophie gewesen. Hippokrates *a studio sapientiae disciplinam hanc separavit.* Poseidonios hingegen sucht gerade die Übereinstimmung zwischen Hippokrates und Platon in der Psychologie, also einer philosophischen Teildisziplin, zu erweisen.

bewährt, so wie es Strabon im Vorwort seines geographischen Werkes darlegt, hat uns beschäftigt. Daneben aber gab es, ganz abgesehen vom Fortleben des Philosophentitels für die besoldeten Mitglieder des Alexandriner Museions, offensichtlich auch die fortdauernde, wenn auch nicht durchgehende Verwendung des Philosophentitels speziell bei Mathematikern und Astronomen. Noch der spätantike Archimedes-Kommentator Eutokios stellt die ἄλλη φιλοσοφία den μαθήματα (i.S.v. Mathematik) gegenüber und nennt, ebenso wie der Platoniker Proklos, die Mathematiker vor Archimedes οἱ πρὸ αὐτοῦ φιλόσοφοι [48]. Das steht an Stellen, wo mathematische Spezialprobleme erörtert werden, also kein besonderer Hinweis auf die Personalunion von Philosoph und Mathematiker oder Astronom zu erwarten ist. Denselben Sprachgebrauch findet man bereits bei Kleomedes [49], Pappos und Heron von Alexandrien, also in der hohen Kaiserzeit. Noch früher ist Geminos anzusetzen, der nur in ihrer Wissenschaft qualifizierte Astronomen gelegentlich φιλόσοφοι nennt (12, 19). Gewiss ist dieser Wortgebrauch nicht einheitlich. So unterscheidet Geminos an anderer Stelle den Philosophen Aristoteles vom Astronomen bzw. Astrologen Eudoxos (17, 49), und der Stoiker Boethos wird als Verfasser eines Arat-Kommentars (17, 48; fehlt in *SVF* III) unter dem Astronomen-Titel eingeführt. Aber es wird aus allen diesen Beispielen deutlich, dass Mathematiker und Astronomen immer wieder Philosophen genannt werden, also eine Bezeichnung tragen, die sonst im

[48] Eutoc. *In Archim. Sph. Cyl.* I *prooem.* p. 2, 16 Heiberg; *In Archim. Circ. prooem.* p. 228, 14 Heiberg. Ähnlich Procl. *In Euc. elem.* prol. II p. 65 Friedlein; ferner Papp. *Synag.* VIII 1, p. 1022 Hultsch.

[49] Hero Alex. *Pneum.* I, p. 2, 5 Schmidt; *Def.* 137, 3, p. 156, 16 Heiberg. Pappos nennt seinen Kollegen Hierios einen φιλόσοφος (*Synag.* III 3, p. 34 Hultsch) und wird in einem späteren Traktat ebenso genannt (Anonym. *De fig. isop.*, in Pappi Alexandrini *Collectionis quae supersunt* p. 1164, 17 Hultsch). Cleom. *De mot. circ.* II 6, 123; vgl. W. SCHUMACHER, *Untersuchungen zur Datierung des Astronomen Kleomedes* (Diss. Köln 1975), 102.

Verständnis der Zeitgenossen auf die besondere Qualifikation in der *ars vitae* deutete.

Die freigiebige Verwendung des Philosophentitels für Mathematiker und Astronomen kann verschiedene Gründe haben, etwa das besondere Interesse der Stoa an der Astronomie. Die mathematische Erschliessung der kosmischen Erscheinungen hatte für die Welterklärung dieser Schule besondere Bedeutung, und so erklärt sich die mehrfach bezeugte Personalunion des Astronomen und Stoikers (Krates von Mallos, Aratos, Boethos u.a.).

Am nächsten liegt natürlich der Gedanke an die hohe Schätzung, der sich die Mathematik bei Platon und allen seinen Nachfolgern erfreute [50]. Der Aristoteles-Schüler Eudemos (fr. 133 Wehrli) hatte das bereits nachdrücklich in seiner *Geschichte der Geometrie* hervorgehoben. Arkesilaos, um nur ein späteres Beispiel zu nennen, war ein Schüler des Mathematikers Autolykos von Pitane, der selbst offenbar keine philosophischen Interessen verfolgte. Theon von Smyrna verfasste sein arithmetisches Elementarwerk ausdrücklich als Einführung in die platonische Philosophie, und noch die neuplatonischen Kommentare lehren auf Schritt und Tritt, wie eng die Mathematik mit der Schulphilosophie verbunden war. So liest man im *Timaios-Kommentar* des Proklos davon, wie die Mathematik auf die höhere Schau vorbereite (*In Ti.* I, I p. 41, 2 ff. Diehl), dass auf der Mathematik die Wissenschaftlichkeit (ἐπιστημονικόν) der Physik, also einer philosophischen Disziplin, beruhe (*In Ti.* III, II 51, 5 ff.), und wie, wenn das ἄλογον der Seele durch rechte Sitte (ἤθη) gemäss einer ὀρθὴ δόξα zur guten praktisch-politischen Lebensführung erzogen sei, die λογικὴ οὐσία durch Mathematik und Dialektik zur Schau der φύσις

[50] G. E. R. Lloyd macht darauf aufmerksam, dass es gerade die besondere Pflege der mathematischen Wissenschaften in der Schule Platons war, welche diesen die Emanzipation von der Philosophie zu erleichtern vermochte (*Greek Science after Aristotle* [London 1973], 52 f.). Vgl. K. Gaiser, in *CronErc* 13 (1983), 59 ff.

τῶν ὄντων emporgehoben werde (*In Ti.* V, III 351, 19 ff.). Dabei bleibt jedoch die Mathematik ein Mittel der Propädeutik, und gegen die Pythagoreer betont Proklos, dass nicht die Mathematik allein, sondern nur verknüpft mit der Physik, also einer der philosophischen Disziplinen, die Welt erklären könne (*In Ti.* III, II 23, 9 ff.; 231, 5 ff.). Dass die Mathematik einen Teil der Philosophie, ja sogar ihren besten (γενναιότατον) ausmache, liest man einmal bei dem Platoniker Maximos von Tyros (XXXVII 7 f. Hob.). Aber das ist rhetorischer Überschwang. Die Rede, in der diese Äusserung steht, entwirft ein Erziehungsprogramm, das in gut platonischer Tradition in einer aufsteigenden Linie angeordnet ist. Sie führt von Gymnastik, Rhetorik, Poesie über Arithmetik, Logistik (i.S.v. Rechenkunst), Geometrie und Musik zur Philosophie, d.h. zur Ruhe des Gemüts und zur Schau des Alls. Denn dass die Schau das höchste sei, was der Mensch erreichen kann, ist Maximos' feste, gleichfalls gut platonische Überzeugung. Eben wegen ihres theoretischen Charakters steht für ihn die Mathematik, sofern sie nicht praktischen Zwecken dient (XXXVII 7), an der Spitze der τέχναι, bleibt aber ein Hilfsmittel der Philosophie (XXVII 4). Dasselbe gilt für Theon (*Expos. rer. math.* p. 15-16 Hiller): Den fünf Weihegraden des Mysterienkultes entsprechen fünf Stufen des philosophischen Aufstiegs im Sinn der platonischen Tradition. Die unterste Stufe, der Reinigung des Mysten entsprechend, bilden die fünf Wissenschaften der Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik [51] und Astronomie. Dann folgen als zweite Stufe die drei philosophischen Disziplinen. Auf der dritten Stufe

[51] In den in diesem Zusammenhang herangezogenen Texten platonischer und pythagoreischer Herkunft ist unter Musik durchweg die Musiktheorie als mathematische Wissenschaft zu verstehen. Aristides Quintilianus hingegen (II 3) stellt die Philosophie an die Spitze aller, auch der mathematischen Wissenschaften, die das λογικόν der Menschenseele zur Einsicht führen, während die Musik den höchsten Rang unter allen Lehrgegenständen einnimmt, die der Erziehung des

folgt die Lehre von den νοητά, dann als vierte das philosophische Lehramt und auf der fünften Stufe erreicht der Adept das Lebensziel der ὁμοίωσις θεῷ. Die Mathematik bleibt demnach Dienerin der Philosophie, ohne ihr Teil zu werden.

Die Platoniker unterscheiden sich bei aller Hochschätzung der Mathematik demnach nicht grundsätzlich von den Stoikern, und Philon setzt sich weder zu den einen noch zu den anderen in Widerspruch, wenn er den Unterschied zwischen der Philosophie als Grundwissenschaft und der Mathematik als Fachwissenschaft statuiert (*De congr. erud.* 146).

Unter den Philosophen waren es nur die Pythagoreer, die so weit gingen, die Mathematik gelegentlich mit der Philosophie zu identifizieren. Proklos, der sich hierbei auf die Geschichte der Mathematik des Eudemos stützt (fr. 133 Wehrli), sagt, dass Pythagoras die Mathematik zu einem ethisch-pädagogischen System gemacht habe, und nach Aristoteles (*Metaph.* I 5, 985 b 23 ff.) ist bei den Pythagoreern die Mathematik zur Lehre von den ἀρχαί aller Dinge geworden.

Diese Aussagen bestätigen sich in neupythagoreischen Texten, wenngleich diese zumeist einen platonisch-pythagoreischen Synkretismus bezeugen und darum voll von platonischer Terminologie sind. Das gilt etwa hinsichtlich wiederholter Aussagen darüber, dass der Gegenstand der Mathematik ein ἄυλον und darum von besonderem Wert sei, oder dass nur die Mathematik die ὀρθότης θεωρίας und damit auch die Wissenschaftlichkeit der Philosophie als Lebenskunst garantiere (Nicom. *Ar.* I 2-3). Die Mathematik habe als wichtigstes Hilfsmittel der Philosophie zu gel-

---

ἄλογον durch συνήθεια dienen. Auch für diese Auffassung, bei der an die Musikpraxis zu denken ist, lässt sich die Autorität Platons in Anspruch nehmen. — Zum Motiv der fünffachen Stufung im späteren Platonismus vgl. H. Dörrie, in *Mullus. Festschrift Th. Klauser, JAC* Erg.-Bd. 1 (Münster 1964), 79 ff.

ten (I 3, 3). Aber über diese Aussagen hinaus, die ganz im Sinn der Platoniker getroffen werden, erklärt Numenios (fr. 2 des Places), die Betrachtung der Zahlen sei überhaupt das höchste Ziel philosophischer Bemühung um die Frage, τί ἐστι τὸ ὄν. Er vertritt damit genau die von Aristoteles den Pythagoreern zugeschriebene Position, die ein orthodoxer Platoniker bei aller Hochschätzung der Zahlen nicht teilen konnte [52]. Eine immerhin vergleichbare Formulierung des Xenokrates (fr. 60 Heinze) [53] wurde in die Schultradition bezeichnenderweise nicht rezipiert, denn dort galt keine der mathematischen Disziplinen als ἐπιστήμη ἀνυπόθετος, als Wissenschaft von den letzten Ursachen (Ps. Plat. *Def.* 414 b; vgl. Plat. *Rep.* VI 510 b).

Solche Zeugnisse aus der pythagoreisierenden Tradition könnten auf den Schluss führen, es handele sich um antipythagoreische Stellungnahmen, wenn in späten, durchweg platonisch bestimmten Texten wiederholt erklärt wird, die Mathematik sei zwar unentbehrlich, jedoch kein Teil der Philosophie. Indessen gibt es bei Ptolemaios, dem letzten grossen Vertreter der exakten Wissenschaften, den die Antike hervorgebracht hat, eine Begründung für die Identifikation von Mathematik und Philosophie, die in ganz andere Richtung weist.

In der Vorrede zum *Almagest* greift Ptolemaios zurück auf die alte Einteilung der Philosophie in einen praktischen und einen theoretischen Teil. Diese vor allem bei Aristoteles wichtige Einteilung wurde, weil sie sich besonders für eine Gliederung der Ethik als des Hauptteiles der Philosophie eignete, niemals obsolet. Sie liess sich zwanglos mit der hellenistischen Dreiteilung der philosophischen Diszi-

[52] Zur schwierigen Frage nach der Abgrenzung der pythagoreischen von der platonischen Zahlenlehre vor allem W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft* (Nürnberg 1962), 15 ff. und 42 ff.

[53] Xenokrates definierte die Seele als ἀριθμὸς ἑαυτὸν κινῶν.

plinen verbinden (Sext. Emp. *Adv. math.* VII 14 ff.), und man findet sie z.B. in mittelstoischem Kontext (Panaet. fr. 108 van Straaten; Sen. *Epist.* 94, 45). Dieselbe Einteilung lag aber auch nahe, wenn es darum ging, System und Methode anderer τέχναι zu bestimmen. So schreibt Heron von Alexandrien der Mechanik einen theoretischen Teil zu (λογικόν), zu dem die Grundwissenschaften Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Physik rechnen, sowie einen praktischen (χειρουργικόν), der die manuellen Fähigkeiten wie Hausbau oder Metallbearbeitung umfasst [54].

In der Beschreibung des theoretischen Teils schliesst sich Ptolemaios an die Einleitung des 5. Buches der *Metaphysik* an. Aristoteles (*Metaph.* V 1, 1026 a 18 ff.) erörtert dort die drei Sachgebiete Theologie, Physik und Mathematik und ihr Verhältnis zueinander. Diesen Erwägungen fügt Ptolemaios einen weiteren Gedanken hinzu: Theologie und Physik sind weitgehend auf Vermutungen angewiesen, die eine wegen der Unfassbarkeit, die andere wegen der Veränderlichkeit ihres Gegenstandes, weshalb es in der Physik auch so viele unterschiedliche Lehrmeinungen gibt. Der Gegenstand der Mathematik ist demgegenüber sowohl fassbar als auch unveränderlich, so dass eigentlich nur hier innerhalb des theoretischen Teiles der Philosophie das eigentliche Ziel des Bemühens erreichbar erscheint, nämlich beweisbares und sicheres Wissen, wie es Ptolemaios in der Schrift Περὶ κριτηρίου (3, 2; 12, 4) definiert.

Während die Betonung des rein theoretischen, mit der Unstofflichkeit des Gegenstandes gegebenen Charakters der Mathematik durchaus platonischen und pythagoreischen Gedanken entspricht, wie man sie etwa bei Nikomachos von Gerasa finden kann (*Ar.* I 1, 1 f.), führt der Verweis auf die Unsicherheit theologischer und physikalischer Studien in eine andere Richtung. Hier spricht nicht

[54] Heron, bei Papp. *Synag.* VIII 1 f.

der Philosoph, wie ihn die hellenistisch-römische Zeit kennt und für den die Theologie ein fester Bestandteil gesicherter physikalischer Dogmatik ist, sondern der Fachgelehrte, dem es um die Genauigkeit und Beweisbarkeit der Resultate seiner Forschung geht.

Dass Ptolemaios seine Wissenschaft gerade in diesem Sinn als Philosophie verstand und bezeichnete, verrät er in der Vorrede (I 1, 1) zum *Tetrabiblos*, also zu einer astrologischen Spezialschrift. Im Anschluss an die äusserst sorgfältige Definition der Aufgabe versichert er, nunmehr in einer der Philosophie entsprechenden Weise zu prozedieren (κατὰ τὸν ἁρμόζοντα φιλοσοφίᾳ τρόπον).

Gewiss darf man Ptolemaios' Überlegungen zum Verhältnis Philosophie/Wissenschaft nicht unbesehen in die hellenistische Zeit übertragen. Dass man sein Fach der Philosophie subsumiert, um ihm grösseres Ansehen zu verschaffen, haben wir schon kennengelernt. Doch scheidet dieses Motiv vermutlich im Fall des Ptolemaios aus. Die Aristoteles-Stelle, auf die sich Ptolemaios stützt, setzt den älteren, umfassenden Philosophie-Begriff voraus, welcher der Kanonisierung der drei philosophischen Disziplinen, wie sie seit hellenistischer Zeit massgebend war, vorausgeht und die Philosophie noch nicht als Spezialgebiet abgrenzt. Schliesslich war die aristotelische *Metaphysik* vermutlich erst seit späthellenistischer Zeit zugänglich. Die Gedankenführung, die man im Proömium des *Almagest* findet, passt also nicht in die hellenistische Zeit.

Andererseits ist aber der Sprachgebrauch, demzufolge gerade der Mathematiker oder Astronom auch ein Philosoph genannt werden kann, schon in hellenistischer Zeit anzutreffen, und dasselbe gilt für die Erörterung der Frage, ob speziell die Mathematik einen Teil der Philosophie ausmache oder nicht. Dieses Thema interessierte nicht nur die Pythagoreer, deren Bedeutung zudem gerade im Hellenismus gering war.

Schwerlich sind es aber jene Klassifikationsversuche der Philosophen allein, die der Mathematik ihre Sonderstellung unter den Wissenschaften und den Mathematikern den Titel des Philosophen gesichert haben.

Gerade der Mathematiker kann nämlich in hellenistisch-römischer Zeit auch ohne jede Affinität zu einer der Schulphilosophien als Vertreter des βίος θεωρητικός in eigenem Recht auftreten und folgerichtig deshalb als Philosoph apostrophiert werden, der seine Würde nicht aus der Rolle seiner Disziplin als philosophischer Propädeutik oder ihrem praktischen Nutzen herzuleiten braucht. Eben dieses zeigt eine merkwürdige Stelle bei Plutarch (*Marcell.* 17). Es werden dort die spektakulären technischen Vorkehrungen beschrieben, die man unter Anleitung des Archimedes im belagerten Syrakus traf. Plutarch fährt dann fort, es sei bemerkenswert, dass Archimedes über die Anwendung seiner genialen Entdeckungen niemals etwas publiziert habe. Er habe nämlich seinen ganzen Ehrgeiz darein gesetzt, Mechanik als reine, praxisfreie Wissenschaft zu treiben (τὸ καλὸν καὶ περιττὸν ἀμιγὲς τοῦ ἀναγκαίου) und alle angewandte τέχνη als banausisch verachtet. Der Gegenstand der mathematisch-mechanischen Studien habe dabei die Grösse des Vorhabens garantiert, und die Darlegung der Resultate die wissenschaftliche Präzision und Energie des Forschers erwiesen. Niemals habe man nämlich schwierigere Probleme der Mathematik (γεωμετρία) in einfacherer und klarerer Form erörtert finden können. Im folgenden setzt dann Plutarch das derart gekennzeichnete mathematische Genie des Archimedes zu der in vielen Anekdoten beschriebenen, an skurrilen Zügen nicht armen Lebensführung des grossen Gelehrten in Beziehung, und eben damit wird der Beweis für die gestaltende Kraft der Wissenschaft für ein ihr ganz gewidmetes Leben geliefert.

Ob hinter Plutarchs etwas langatmigen Ausführungen ein Selbstzeugnis des Archimedes steht, in dem er sich zur

'reinen' Wissenschaft bekannte, lässt sich schwerlich noch bestimmen. Aber einerlei, ob hier Archimedes oder Plutarch spricht, es waren die überragenden Gestalten der hellenistischen Wissenschaftsgeschichte, und unter ihnen vornehmlich die Mathematiker und Astronomen, bei denen man die Anzeichen für das auf keine Schulphilosophie gestützte Selbstbewusstsein des produktiven Gelehrten aufspüren konnte. Diese Männer wollten ihr Metier gewiss nicht nur als philosophische Propädeutik, vielmehr als Lebensinhalt verstanden wissen. Damit aber konnte eine Fachwissenschaft in die Rolle der Philosophie als *ars vitae* eintreten.

Allgemein durchgesetzt hat sich diese Auffassung in der hellenistisch-römischen Welt jedoch nicht. Ihre Bildungsmächte, Philosophie und Rhetorik, waren eben doch der Wissenschaft, wie sie Eratosthenes, Archimedes, Apollonios von Perge oder Hipparch verstanden, zu wenig gewogen[55]. Die Inanspruchnahme des Philosophentitels durch den professionellen Mathematiker, also den Vertreter der intellektuell anspruchsvollsten Wissenschaft, und die Begründung dieses Sprachgebrauchs bei Ptolemaios verweisen also auf eine bis in die Spätantike hinein nicht ausdiskutierte Frage.

[55] Vgl. G. E. R. Lloyd, *op. cit.* (*supra* Anm. 50), 31 f.

ANHANG

Das andere Wort, das vornehmlich in der Spätantike den Gebildeten und Gelehrten bezeichnen konnte, hat eine verwikkelte Geschichte. Σχολαστικός ist von σχολάζω abgeleitet, und dieses bedeutet zunächst «Musse oder Zeit haben». Dementsprechend bedeutet σχολαστικός bei seinem ersten Auftreten (Aristoteles, *Pol.* VI 8, 1322 b 37 u.ö.) soviel wie «müssig, ohne Arbeit oder Beschäftigung». Diese Bedeutung hält sich bis in die Kaiserzeit (Plut. *Sol.* 22), und zwar auch in fachsprachlichem Gebrauch (Vett. Val. IV 16, p. 186, 3 Kroll) und keineswegs nur in Bezug auf Personen (Anon. *Hermipp. de astrol.* 83 Kroll).

Indessen hat sich die Vorstellung, Musse solle der Kontemplation, also der Wissenschaft oder Philosophie, gewidmet sein, schon früh mit σχολάζω verbunden. Während noch Xenophon das Verb in Verbindung mit dem Dativ nur im Sinn von «Zeit haben für» (φίλοις *Cyr.* VII 5, 39; πρός τι *Mem.* III 9,9) verwendet, ist es seit frühhellenistischer Zeit mit dem Dativ oder einem entsprechenden praepositionalen Ausdruck verbunden (μετά, παρά), zum *terminus technicus* für das Studium bei einem Lehrer geläufig (Teles p. 40, 5 Hense; Phylarch. *FGrHist* 81 F 24; *Acad. Ind.* p. 89 Mekler). Im absoluten Gebrauch kann es entweder das Philosophieren schlechthin (Teles p. 45 f. Hense) oder das Erteilen eines schulmässigen Unterrichtes in Philosophie, Rhetorik oder irgendeiner Wissenschaft bezeichnen (Apoll. Perg. *Con.* I *praef.*; Phld. *Rh.* I p. 95 Sudh.; Dion. Hal. *Amm.* 1, 5). Freilich ist der Sprachgebrauch nicht einheitlich. Zwei Gymnasialinschriften der Zeit um 100 v.C. (*SIG*^{3} 714, 10; 717, 35) zeigen das: Der Fechtlehrer und der Rhetor, die in Eretria angestellt waren, ἐσχόλαζον τοῖς τε παισὶ καὶ ἐφήβοις, während die wohlerzogenen Athener Epheben ἐσχόλασαν δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ τοῖς φιλοσόφοις. Es zeigt sich an der doppelten Verwendungsmöglichkeit einmal, dass die Konnotation des Zeithabens für

etwas durchaus noch empfunden wurde, zum anderen aber auch, dass das Wort zu σχολή in der Bedeutung «Lehrgespräch» (seit Plato), «Schule» (seit Aristoteles) gehört. Teles (p. 42, 11; 50, 6) schildert, wie die Vielgeschäftigkeit des Lebens vom Knaben- bis zum Greisenalter den Menschen nicht zur Ruhe kommen lässt (σχολάσαι), diese Ruhe aber sollte eben der philosophischen Besinnung dienen. Dementsprechend kann Philodem (*Oec.* col. 22, 30-35) den πολιτικοὶ καὶ πρακτικοί die σχολάζοντες περὶ τὴν ἀλήθειαν gegenüberstellen.

Nun bleibt σχολάζειν sowohl in der Bedeutung «unbeschäftigt oder funktionslos sein» als auch im Sinn von «Zeit haben für, sich widmen» in vielen Ausdrucksweisen auch ausserhalb des Bedeutungsfeldes von Unterricht und Schule durch die ganze Kaiserzeit erhalten. Ganz richtig notiert das *Lexikon* des Hesych zu dem zugrundeliegenden Wort σχολή: Οὐ μόνον τὸ μηδὲν δρᾶν, ἀλλὰ καὶ τὸ περί τι σχολάζειν· καὶ ἡ διατριβή. Dementsprechend gibt es τῇ γεωργίᾳ σχολάζειν, τῇ προσευχῇ σχολάζειν, τῷ θεῷ σχολάζειν, und Epiktet (*Diss.* II 14, 28) beschreibt das rechte Philosophenleben, in dem lebenslanges Bemühen um das Verständnis von Welt und Mensch die Vorbereitung auf den Tod bedeutet, mit den Worten σχολάζειν τῷ τὴν πανήγυριν ἱστορήσαντας ἀπελθεῖν. Bei dem Kirchenhistoriker Theodoros Anagnostes findet sich der Ausdruck σχολάζειν τῇ πόλει (*Epitome* 364) in der Bedeutung «sich in Musse dem Stadtleben hingeben».

Vor dem Hintergrund dieses vielfältigen Gebrauchs wird die Bedeutungsgeschichte des von σχολάζειν hergeleiteten σχολαστικός verständlich.

Die Angabe bei *LSJ*, das Wort sei bei Theophrast und Poseidonios in der Bedeutung «Gelehrter» bezeugt, lässt sich nicht verifizieren. Die *Theophrast-Vita* des Diogenes Laertios belegt nur, dass Theophrast dieses Wort benutzte (V 37), aber nicht, in welchem Sinn und in Bezug auf welche Person (vgl. die Anmerkung M. Gigantes zur Übersetzung der Stelle [Bari 1962]). Diogenes selbst nennt Theophrast in demselben Kapitel εὐεργε-

τικὸς καὶ φιλόλογος. Das zweite Wort haben manche, darunter Gigante, als «gesprächsfreudig, ansprechbar» verstanden. Da aber das ganze Kapitel sowohl von der Gelehrsamkeit als auch von der Beliebtheit des grossen Peripatetikers handelt, kann man es durchaus auch im Sinn von «gelehrt» verstehen (s.o.S. 205 f.).

In der abschätzigen Schilderung, die Poseidonios (F 253 EK) vom Werdegang des Philosophen Athenion gibt, lassen sich die Worte μετὰ τούτου πρὸς τὸ σοφιστεύειν ὥρμησε μειράκια σχολαστικὰ θηρεύων (Z. 20 f.) auch so verstehen, dass Athenion junge Müssiggänger einzufangen suchte. Freilich spricht auch nichts dagegen, μειράκια σχολαστικά einfach als «Studenten» wiederzugeben.

Die von Diogenes Laertios überlieferte Episode (IV 53) aus dem Leben des Bion von Borysthenes (T 3 Kindstrand) ergibt leider gleichfalls kein sicheres Zeugnis für den hellenistischen Sprachgebrauch. Es heisst dort, Bion habe Matrosen angeworben, diese in ἐσθῆτας σχολαστικάς gesteckt, um mit diesem Anhang vorgeblicher Schüler einen Auftritt im Gymnasium zu inszenieren. Der Ausdruck belegt zwar die Bedeutung «zum (philosophischen) Schulbetrieb gehörig», jedoch nicht für das 3. Jhdt. v.C.

Mehrdeutig bleibt auch der Gebrauch des Wortes bei Chrysipp. Dieser hatte (*SVF* III 702) sich gegen diejenigen gewandt, die den Philosophen einen σχολαστικὸς βίος vorwarfen, und er hatte die ἀπραγμοσύνη oder ὀλιγοπραγμοσύνη des Philosophen gerade als Vorzug bezeichnet (III 703/704). Plutarch sieht hier einen Widerspruch zum stoischen Lob des βίος πολιτικός und unterstellt dem Stoiker, mit dem Verweis auf die Annehmlichkeiten des βίος σχολαστικός diesen mit dem βίος ἡδονικός gleichgesetzt zu haben. Der βίος σχολαστικός, um den es hier geht, ist zunächst einmal das von Erwerbs- und Staatsgeschäften freie Leben. Dass diese Musse der Philosophie oder Wissenschaft gewidmet wird, ist eine zwar naheliegende, aber nicht notwendige Implikation der Debatte.

DISCUSSION

M. Gigon: Es scheint mir interessant, festzuhalten, dass die Medizin vom Anfang der Philosophie gegenüber ein Sonderstatut gehabt hat: sie behauptet wie keine andere Wissenschaft ihre Unabhängigkeit (man hat nie versucht, sie einfach als Teil der Philosophie zu begreifen), und gleichzeitig ist nicht erst bei Demokrit (*Vorsokr.* 68 B 31) die Medizin die Pflege des Körpers wie die Philosophie diejenige der Seele: zahllose psychische (ethische wie politische) Phänomene lassen sich schon von der Sophistik, von Platon und Aristoteles an nur anhand des Modells der Medizin transparent machen.

M. Dihle: Das ist ein wertvoller Hinweis. Dass man lange Zeit die Medizin als Parallelerscheinung zur Philosophie betrachten konnte, mag auch mit der durchgehenden Bindung ärztlicher Tätigkeit und Ausbildung an eine Schultradition zusammenhängen. Vgl. John Glucker, *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen 1978).

M. Forschner: Ist es nicht ein wenig missverständlich, die hellenistische Verhältnisbestimmung von φιλοσοφία als τέχνη περὶ τὸν βίον zu den einzelnen τέχναι unter dem Titel «Philosophie und Fachwissenschaften» zu verhandeln? Der Ausdruck 'Wissenschaft' meint heute einiges, was von der Antike bis ins 18. Jahrhundert auszeichnendes Merkmal von Philosophie war. Müsste man in der Übersetzung von τέχνη nicht Differenzierungen vornehmen, um präziser festzustellen, was die einzelnen Schulen zur Philosophie selbst rechneten, ihr als Propädeutik vorordneten oder als für die Philosophie irrelevant, bzw. schädlich, abtaten?

M. Dihle: Das deutsche Wort 'Wissenschaft' ist in seiner umgangssprachlichen Verwendung zweifellos ungeeignet, bei der Wiedergabe der Vielfalt der Verhältnisse herangezogen zu werden, welche die hellenistische Philosophie zwischen ἐπιστήμη und τέχνη, τέχνη und φιλοσοφία,

τέχνη und ἐγκύκλιος παιδεία, usw. statuiert hatte. Sie haben also durchaus recht, wenn Sie meinen ungeordneten Sprachgebrauch rügen. Indessen lässt sich vielleicht gerade in diesem modernen und ungenauen Gebrauch des Wortes Wissenschaft am ehesten deutlich machen, dass ungeachtet aller Unterschiede in den Definitionsversuchen der einzelnen Schulen überall im philosophischen System für die Pflege fachorientierter Disziplinen um ihrer selbst willen zwischen der Philosophie als *ars vitae* und den in die Propädeutik eingestuften wissenschaftlichen Tätigkeiten kein Platz blieb.

M. Long: Relating to the point first raised by Forschner: the status in Stoicism of the 'special sciences' has an interesting bearing on their conception of ἀρετή as the τέχνη περὶ ὅλον τὸν βίον. Virtue, both generally and specifically, is an ἐπιστήμη and an invariant διάθεσις, as well as being a τέχνη; but the 'encyclical' τέχναι are *not* ἐπιστῆμαι, and admit of degrees (*SVF* III 294; II 393). Presumably the Stoics wanted to make it absolutely clear that, though 'expertise' is a property common to moral excellence and the special sciences, the latter lack the utterly systematic and infallible certainty which constitutes the wise man's 'knowledge' of how to live his life correctly.

M. Dihle: Ihr wichtiger Hinweis unterstreicht, dass sich die Frage nach der Klassifikation geistiger Tätigkeiten in jeder Schule anders stellt. Das macht eine einheitliche Übersetzung für die ganze hellenistische Philosophie recht schwierig, weshalb man in der gelehrten Literatur auch meistens die griechischen Termini beibehält.

M. Flashar: Für das Verhältnis von Einzelwissenschaft, Philosophie und Allgemeinbildung ist zentral die Einleitung in *De partibus animalium* bei Aristoteles (I 1, 639 a 1 ff.). Aristoteles spricht von δύο τρόποι τῆς ἕξεως, von denen er die eine ἐπιστήμη, die andere παιδεία τις nennt. Mit ἐπιστήμη ist die Wissenschaft (hier die Zoologie) gemeint, natürlich unter Einschluss der Erklärung der Phänomene, wie sie Aristoteles gibt. Was mit παιδεία gemeint ist, lässt sich schwerer bestimmen. Offenbar ist es nicht eine vage Allgemeinbildung, auch nicht die philosophische

Festeren Boden betritt man erst bei Philodem. Dieser stellt in der *Rhetorik* (II p. 265, 17 ff. Sudh.) die ῥήτορες σχολαστικοί den ἔμπρακτοι gegenüber, also die Redelehrer und -theoretiker den forensischen Rednern. An anderer Stelle ergibt sich die Gleichsetzung von σχολαστικός und διατριβικός (*Epicurea* fr. 53 Usener). Diese mit der Vorstellung von Theorie und Unterricht verbundene, oft auch den Tadel der Praxisferne und Pedanterie einschliessende Bedeutung begegnet in der Kaiserzeit nicht selten, etwa beim Autor Περὶ ὕψους (3, 4) zur Kennzeichnung ungeschickt-gelehrter Wortwahl oder bei Plutarch (*De recte ratione audiendi* 15, 46 A), der die rhetorische Deklamation als σχολαστικὴ μελέτη bezeichnet. Die negative Akzentuierung braucht das Wort nicht immer zu haben (z.B. Plut. *Cic.* 5, 2), und in eben der neutralen Bedeutung «theoretisch, wissenschaftlich, schulmässig» wurde es im 1. Jhdt. v.C. auch ins Lateinische übernommen, in substantivischem wie adjektivischem Gebrauch und mit besonderem Bezug auf die Rhetorik (Varro, *Men.* 144 Buecheler; Verg. *Catal.* 5, 4; Sen. *Contr.* I *praef.* 12; *Suas.* 3, 6, u.v.a.).

Die bis hierher geschilderten Bedeutungsnuancen bestimmen die Geschichte des Wortes in der Spätantike. Dort kommt seit dem 3. Jhdt. n.C. der σχολαστικός-Titel des juristisch ausgebildeten Advokaten oder beamteten Justitiars (ἔκδικος) auf, der auf Papyri, Inschriften und in literarischen Texten bis zum 7. Jhdt. n.C. reichlich belegt ist. (Zu den zahlreichen Belegen bei Preisigke und Lampe z.B. noch *CIG* 2746, Aphrodisias, 4. Jhdt.; *Inschriften Griech. Städte aus Kleinasien* IV 32, Assos, 6. Jhdt.; XVII 2, 3823, Ephesos, 5. Jhdt.; Pallad. *De gent. Ind.* I 3; Synes. *Ep.* 105; Callin. *Vita Hypat.* 58, 9, p. 8, 2 f. edit. Teubn. u.ö.; zum Ganzen A. Claus, Ὁ σχολαστικός [Diss. Köln 1965]).

Daneben konnte man σχολαστικός aber auch in der Bedeutung «gelehrt, gebildet», d.h. ohne Bezug auf eine juristische Ausbildung, verwenden. Das gilt für den Rhetor der Inschrift *OGI* 693 (2.-3. Jhdt. n.C.) oder den γραμματικός des *PLips.* 56

(4. Jhdt. n.C.) und für einen von Palladios erwähnten Mönch (*Hist. Laus.* 21).

Indessen bleibt auch die negativ akzentuierte Bedeutung erhalten. Schon Epiktet (*Diss.* I 11, 39; IV 1, 138) und Kaiser Marcus (I 16, 4) reden vom σχολαστικός als einem lebensuntüchtigen, gelehrten Pedanten, der gerade in den Lebensfragen versagt, auf welche die Philosophie die Antwort gibt. Epiktet verwendet übrigens auch φιλόλογος in solchem Zusammenhang (s.o. S. 207). Dieser Sprachgebrauch muss im 2. Jhdt. n.C. bereits fest geworden sein, was sich aus der Zuordnung des Adjektivs zum Gegensatz Theorie/Praxis herleitet (s.o. S. 207 f.), und er wurde auch ins Lateinische übernommen (Apul. *Met.* II 10). In einer spätantiken Anekdotensammlung, dem *Philogelos*, ist dann der so charakterisierte σχολαστικός, der gelehrte Tölpel, zur stehenden Witzfigur geworden.

Haltung gegenüber der Wissenschaft, sondern es hängt mit einer methodisch sachgerechten Verfahrensweise den Gegenständen der Wissenschaft gegenüber und mit der Erzielung einer Urteilsfähigkeit zusammen [1]. Die anschliessend im Text entwickelten 'Orientierungspunkte' (ὅροι) sind also gewissermassen Anforderungen, die an den πεπαιδευμένος gestellt werden, wobei Aristoteles an den Hörer seiner Pragmatie denkt, der also eine — von Fach zu Fach auch verschieden — spezifische (nicht allgemeine) 'Vorbildung' haben muss, um eine wissenschaftliche Darlegung beurteilen zu können. Dieses eigenartige 'Dreiecksverhältnis' von Wissenschaft, Philosophie und spezieller Bildung scheint im Hellenismus keine Fortsetzung gefunden zu haben.

M. Dihle: Vermutlich lässt sich der Unterschied zwischen der von Ihnen herangezogenen Aristoteles-Stelle und den wenigen vergleichbaren Zeugnissen aus hellenistischer Zeit damit erklären, dass die aristotelisch-frühperipatetische Konzeption der Philosophie — jedenfalls *idealiter* — alle Fachdisziplinen einschloss, während diese im Hellenismus dort, wo sie anerkannt werden, der 'Bildung' i.S.v. Propädeutik für die Philosophie subsumiert wurden.

M. Kidd: Strabo's criticism of Eratosthenes (I 2, 2, p. 15) is interesting for your position. He berates him for vacillating between his desire to be a philosopher and his reluctance to devote himself entirely to this profession, ἀλλὰ μόνον μέχρι τοῦ δοκεῖν προϊόντος, ἢ καὶ παράβασίν τινα ταύτην ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν ἐγκυκλίων πεπορισμένου πρὸς διαγωγὴν ἢ καὶ παιδιάν. What do you think Strabo has in mind by ἐγκύκλια here? Presumably not mathematical geography? His poetical writings perhaps? Does this have any bearing on φιλόλογος? Does παιδιά simply have the opposition to σπουδή that you find in Plato's *Phaedrus* and elsewhere?

M. Dihle: Strabon kritisiert Eratosthenes hier und anderswo besonders scharf, weil offenbar die Kritik am wichtigsten Gewährsmann die

[1] Vgl. dazu ausführlich und mit den aristotelischen Parallelen W. KULLMANN, *Wissenschaft und Methode* (Berlin 1974), 6-153.

eigene Leistung hervorhebt. Die sprichwörtliche Vielseitigkeit des Eratosthenes — man nannte ihn bekanntlich Beta, weil er überall der Zweitbeste war — legte den Vorwurf des mangelnden professionellen Ernstes nahe, und das wog am schwersten in der Philosophie.

M. Kidd: The sciences were also part of the ἐγκύκλια. But the ἐγκύκλια included a motley group. Stobaeus (*SVF* III 294) lists them as φιλομουσία, φιλογραμματία, φιλιππία, φιλοκυνηγία καὶ καθόλου τὰς ἐγκυκλίους λεγομένας τέχνας. Originally the pure sciences were closely associated with philosophy, and as such they were in a different position from the other ἐγκύκλιοι. Plato clearly distinguished the exact sciences from philosophy, but regarded them as propaedeutic. This was taken further by Aristotle and the Peripatetics in separate studies. In your picture of the enclosed master art of life of the hellenistic period the problem would be sharpened. In fact there were two alternative master arts, so do you think that some of the ἐγκύκλια associated with rhetoric, while the sciences continued with philosophy, but now with the problem of justification? There could be three possible views:

1) The *artes liberae* have no relation to the good life; if so they are useless, but they may be a παιδιά.
2) They have no relation to the happy life, but they may be useful for ordinary living as practical arts.
3) They have some relation to the happy life, but the question then is what that relationship could be. To my knowledge, Posidonius is the only surviving writer who seems to attempt to give a detailed and coherent answer to this. He says clearly that it is by means of the sciences that the philosopher is able to amass the descriptive material of the working of the universe, or in the case of history, the description of human behaviour, which then forms the material for his aetiological explanations. As such, the sciences are not only useful for philosophy, they are *necessary* for it, although not a part of philosophy.

M. Dihle: Ihr Beitrag trifft genau das Wesentliche: Als Disziplinen gehören die Wissenschaften zur Propädeutik des Philosophen, als syste-

matische Erschliessung des Wissens von der Welt bilden sie gleichsam den Stoff der Philosophie, und in beiderlei Hinsicht sind sie notwendig, jedenfalls nach Meinung des Poseidonios.

M. Long: Your extremely interesting account of the ordering of topics in the Platonic tradition has helped me to understand the eleven books of Sextus Empiricus' so-called *Adversus mathematicos*. Beginning with grammar, he moves to rhetoric, geometry, astrology, music (I-VI), and then to philosophy divided into logic (VII-VIII), physics (IX-X), and ethics (XI). The question I should now like to ask concerns the scope and sense of the term μαθηματικός. In his preface (*Adv. math.* I 39), Sextus states that his plan is οὐ καθολικὴν μόνον πρὸς πάντας τοὺς μαθηματικοὺς ... ποιήσασθαι τὴν ἀντίρρησιν ἀλλὰ καὶ εἰδικωτέραν πρὸς ἕκαστον. Is there a history for the terms which would clarify its apparent use in Sextus to embrace both philosophy in the standard Hellenistic sense and the special sciences?

M. Dihle: Vielen Dank für diese wichtige Ergänzung. Freilich müsste man jetzt eine Geschichte der Wortgruppe μάθημα, μαθηματικός anschliessen, um zu erklären, wie sich der umfassendere Wortgebrauch zu der frühen, wohlbekannten Einschränkung des Sinnes auf 'Mathematik' verhält.

M. Couloubaritsis: Vous avez fait allusion à la division aristotélicienne du savoir en *Metaph.* V 1. Or, pour Aristote, la théologie est la philosophie première, alors que la physique n'est qu'une philosophie seconde, dans la mesure où il existe une entité immobile, Dieu, qui ne peut être l'objet de la physique. A telle enseigne qu'il dit que si Dieu n'existait pas, la physique serait la philosophie première et tout ce qu'il attribue au domaine de la science de l'être en tant qu'être serait étudié par la physique (*Metaph.* III 3, 1005 a 35 ss.; V 1, 1026 a 15 ss.). Je crois qu'une des raisons de l''oubli' de la *Métaphysique* d'Aristote, après sa mort, est la mise en question par Théophraste du premier moteur immobile — ce qui montre, au demeurant, que la dénomination moderne de son traité sur les principes, par *Métaphysique*, est problématique.

D'autant plus que la *Physique* elle-même constitue une étude des principes. Or, cette mise en question me semble capitale, car elle explique le recours stoïcien à l'automotricité du πνεῦμα. Dès lors, la question qui se pose est la suivante: quel est, dans le contexte des disciplines que vous avez relevées pour l'époque hellénistique et qui manifestent déjà une émancipation de la science par rapport à la philosophie, le nouveau rapport entre physique et théologie?

M. Dihle: Soweit ich sehen kann, ist in der Tat in den hellenistischen Systemen die Theologie ein Teil der Physik. Das passt genau zu Ihrer Beobachtung. Man kann hinzufügen, dass die Theologie auch keine unmittelbare Beziehung zur Ethik hat. Erst Poseidonios führt die Götter in den Zusammenhang moralischer Unterweisung ein (A. Dihle, *Der Kanon der zwei Tugenden* [Köln/Opladen 1968]).

M. Long: Professor Couloubaritsis has raised the interesting question of the position of theology in Hellenistic philosophy. I have some difficulty with his suggestion that Theophrastos, by the ἀπορίαι he posed concerning Aristotle's unmoved mover, 'destroyed' metaphysics; Theophrastos' aporetic method seems to be entirely in line with the investigation of first principles that Aristotle himself regards as characteristic of 'first philosophy'. But quite independently of Theophrastos, we know how Chrysippus, for instance, assessed theology. He called it τελεταί (*SVF* II 42; 1008), and regarded it as the final topic of physics, which in turn he regarded as the part of philosophy which should be the last for students to learn.

Actually, the evidence for the evaluation of the parts of philosophy, and of the application of the similes, is inconsistent. In D.L. VII 40 what corresponds to the yolk of the egg is physics, but in Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII 16, it is ethics. Again, Diogenes (*loc. cit.*) says Chrysippus was one of the Stoics who ended with ethics, but that is contradicted by Chrysippus' own words as quoted in *SVF* II 42.

M. Dihle: Ich bin nicht sicher, ob die Reihenfolge der Teildisziplinen im philosophischen System, die wechseln kann, etwa aus didakti-

schen Gründen, auf den unveränderlichen Zweck der Philosophie einen Einfluss hat. Denn darin, dass um der Ethik willen Philosophie betrieben wird, stimmen doch alle Definitionen und Gleichnisse überein.

M. Flashar: Die Medizin ist in der Tat als die einzige Einzelwissenschaft angesehen worden, die der Philosophie in ihrem Anspruch, eine *ars vitae* zu sein, ebenbürtig an die Seite gestellt werden kann. Ganz allgemein wird ja der philosophische oder nichtphilosophische Charakter der Medizin seit dem 5. Jhdt. vielfach in Anspruch, Apologie oder Polemik behandelt. Für Galen ist der «beste Arzt, der zugleich Philosoph ist», in dem Ideal des Hippokrates verkörpert, das nun aber ganz unhistorisch stilisiert wird, wenn vom philosophischen Arzt z.B. auch λογικὴ μέθοδος verlangt wird. Einen besonders konkreten Ausdruck findet die Stellung der Medizin in ihrem Verhältnis zur Philosophie in der pseudo-hippokratischen Schrift Περὶ εὐσχημοσύνης, wo sich ja das berühmte Wort ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος findet (Cap. 5, IX p. 232 Littré). Beide werden als verwandt angesehen durch die Gemeinsamkeit ihrer Objekte, unter denen εἴδησις τῶν πρὸς βίου χρηστῶν καὶ ἀναγκαίων wohl am nächsten zur *ars vitae* führt. Interessant ist dabei, dass nicht nur die Einführung der Philosophie (hier: σοφία) in die Medizin verlangt wird, sondern auch das Umgekehrte (μετάγειν τὴν σοφίαν ἐς τὴν ἰητρικὴν καὶ τὴν ἰητρικὴν ἐς τὴν σοφίαν). Man wüsste gern Sicheres über die Datierung der Schrift; wenn unter den zwischen Philosophie und Medizin gemeinsamen Bereichen u.a. auch ἡσυχίη, γνωμολογία, ἀδεισιδαιμονία genannt werden, mag epikureischer Einfluss naheliegen. Jedenfalls ist die Nähe zur hellenistischen Philosophie deutlich; der ganz späten Datierung in das 1.-2. Jhdt. n. Chr. (durch U. Fleischer [1]) stehe ich skeptisch gegenüber.

M. Dihle: Vielen Dank für den Hinweis. Die von Ihnen herangezogene Terminologie ist ohne den Hintergrund hellenistischer Philoso-

[1] U. Fleischer, *Untersuchungen zu den pseudohippokratischen Schriften* παραγγελίαι, περὶ ἰητροῦ *und* περὶ εὐσχημοσύνης, Neue deutsche Forschungen, Bd. 10 (Berlin 1939), 108.

phie kaum denkbar. Aber verweist nicht das Ionische der Schrift eher auf den Archaismus der Kaiserzeit als auf den Hellenismus?

M. Kidd: With regard to the fascinating remarks by Plutarch on Archimedes in *Marcell.* 17, you bring out the strange philosophical criticism against pursuing a science for its own sake. Could this attitude be partly due to the common philosophical opposition in the usual classification of βίοι, to the θεωρητικὸς βίος?

M. Dihle: Leider gibt es keinen Hinweis auf die Rolle, welche die Wissenschaftspflege im Streit zwischen Theophrast und Dikaiarch um die Bewertung der Lebensformen gespielt haben könnte. Interessant ist der Vorwurf, dass die Philosophen einen σχολαστικὸς βίος führen, mit dem sich Chrysipp (*SVF* III 702-704) auseinandersetzte (vgl. den Anhang zum Vortrag).

M. Long: Would you agree that in spite of the official limitation of philosophy in the Hellenistic period to a τέχνη περὶ βίον the subjects which were actually studied could hardly be restricted to this supposedly practical function? Stoic logic, as developed by Chrysippus, is an obvious example. Moreover, Epictetes warns his audience not to think that mastery of books on logic by Chrysippus will do anything by itself to equip them for the good life.

M. Dihle: Ganz offensichtlich hat sich durch die ganze hellenistische Zeit hindurch die wissenschaftliche Tätigkeit gerade innerhalb der Philosophenschulen ständig ausgeweitet, und zwar ganz im Gegensatz zum restriktiven Programm dieser Philosophie. Das geschah einmal natürlich unter dem Zwang, in der Auseinandersetzung mit Gegnern und Konkurrenten immer wieder neue und stichhaltige Argumente zu finden. Aber ausserdem haben Chrysipp oder Poseidonios eben auch einfach Freude an der gelehrten Arbeit gehabt. Dazu bedarf es keiner theoretischen Rechtfertigung, was schon Aristoteles wusste. Uns macht es ja auch Spass!

VII

Pierre Grimal

LES ÉLÉMENTS PHILOSOPHIQUES DANS L'IDÉE DE MONARCHIE À ROME À LA FIN DE LA RÉPUBLIQUE

La transformation qui éleva un régime monarchique, le principat, sur les ruines de l'ancienne République romaine, eut, assurément, bien des causes. D'abord la victoire, par les armes, d'Octave et de ses 'maréchaux' sur les forces commandées par Antoine. Mais cette victoire, qui fut décisive, n'est en fait que le dénouement d'un long débat, qui dépassait de beaucoup la personne des deux chefs, et qui avait pour objet le choix du 'meilleur gouvernement' — comme le montre, au moins de manière symbolique, l'entretien rapporté (ou imaginé) par Dion Cassius entre Octave, Agrippa et Mécène, à ce moment décisif de l'histoire [1]. L'hypothèse, avancée par Agrippa, d'un retour à la République, ne se réalisa pas. Est-ce parce que le vainqueur, une fois le pouvoir conquis, ne pouvait se résigner à l'abandonner? Ou bien parce que des conceptions nouvelles de la vie politique avaient surgi, à Rome et dans les cités italiennes, au cours de la guerre civile, parce que la monarchie était devenue fatale, aux yeux mêmes de ceux qui, une

[1] Dio Cass. LII 14 sqq.

génération plus tôt, en repoussaient l'idée avec horreur? Il est certain, en tout cas, que cette monarchie n'aurait pu être durable, si elle ne s'était appuyée sur des aspirations profondes des Romains, décidés ou résignés à accepter un 'roi', même si les restes d'une antique pudeur leur interdisaient de le nommer ainsi. On s'interrogera sur les tentatives des deux premiers princes pour rendre au peuple la gestion de la *res publica*: tentatives peu sincères, disent les historiens modernes, prompts à accuser d'hypocrisie Auguste et Tibère. Mais était-ce une simple comédie, lorsque le Sénat suppliait le prince de ne pas abandonner son rôle de gardien, sa *statio* à la tête de l'Etat? Il est difficile de ne pas voir, dans tous ces faits, la preuve qu'une mentalité nouvelle s'était formée, une manière différente de penser la vie politique.

Nous voudrions ici nous interroger sur la manière dont ce phénomène, d'ordre essentiellement spirituel, mental, a pu se produire. Ce qui revient à se demander quel fut à cet égard le rôle joué par la pensée des philosophes et, par conséquent, quelle fut l'action exercée dans l'ordre politique par des spéculations et des théories élaborées dans les écoles grecques, trois ou quatre siècles auparavant. Autant de questions qui importent non seulement pour comprendre la naissance de l'empire, mais aussi pour prendre une conscience plus claire de la continuité qui unit la Grèce et Rome et suivre le cheminement des forces spirituelles et des idéologies qui dominent le cours de l'histoire.

Mais, avant d'aborder l'analyse de l'idée monarchique elle-même, telle que nous pouvons la saisir, sous son double aspect, idéologique et pratique, dans la Rome du premier siècle avant J.-C., afin de discerner ce que doit à la philosophie l'image que l'on en donne, peut-être ne sera-t-il pas inutile de remonter un peu plus haut.

L'influence de la philosophie sur la vie politique ne commença pas, quoi qu'on en ait dit, avec la célèbre

ambassade de 155. Celle-ci ne fit que révéler publiquement, et non sans scandale, l'intérêt porté par les membres de l'aristocratie dirigeante aux théories venues de l'école. Mais, ce que les 'nobles' se plaisaient à connaître, à entendre exposer dans des conversations privées, ne devait pas être porté sur la place publique. Les idées émises par des philosophes irresponsables sont des jeux, séduisants, certes, mais qui présentent de graves dangers, pour des esprits naïfs ou intéressés à ébranler les institutions. Et l'on renvoya les scolarques athéniens dans leur patrie. Trois quarts de siècle plus tard, de même, les censeurs prendront leurs précautions contre les rhéteurs latins. Mais cela ne veut pas dire que la philosophie elle-même n'ait pas exercé son influence, plus discrètement, sur les plus éclairés des Romains, et cela depuis plusieurs générations. On pense à Appius Claudius et, plus récemment, à Ennius, à son *Epicharme* et à son *Evhémère*. Bien plus, il semble probable que Caton, lorsqu'il écrivit ses *Origines*, dut une partie de son dessein à ce qu'il pouvait connaître des théories politiques diffuses chez les penseurs helléniques et qui confluaient dans l'œuvre d'Aristote.

Certes, les fragments des *Origines* sont trop peu nombreux et en général trop brefs pour qu'il soit possible de le démontrer d'une manière absolument décisive. Pourtant certains indices ne sauraient être négligés. Une scolie de Servius nous apprend, par exemple, que le Censeur connaissait et utilisait la distinction établie, depuis longtemps, par les théoriciens grecs de la politique, entre les différentes formes de gouvernement: démocratie, aristocratie, monarchie [2]. Comme cette indication intervient, chez Caton, à

[2] Fragment des *Origines, ap.* Serv. *Aen.* IV 682: *et quidam hoc loco uolunt tres partes politiae comprehensas, populi, optimatium, regiae potestatis. Cato enim ait de tribus istis partibus ordinatam fuisse Carthaginem.* Cette distinction des trois types d'institutions remonte à Hérodote, mais elle a été souvent reprise et nuancée par la suite. Voir J. de ROMILLY, «Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote», in *REG* 72 (1959), 81 sqq.

propos de Carthage, on peut penser qu'elle concerne une comparaison avec d'autres régimes politiques. Carthage, de même, est l'un des exemples auxquels se réfère volontiers Aristote [3]. Dans un autre passage, à propos des Sabins, Caton établissait une filiation entre les coutumes des Lacédémoniens, celles des Sabins et celles des Romains [4]. Or, Sparte, comme Carthage, figure parmi les exemples d'institutions étudiés par Aristote [5] et particulièrement caractéristiques.

Ces deux passages permettent de supposer, au moins à titre d'hypothèse, que Caton procédait, dans sa réflexion politique, à la manière des penseurs grecs. En soi, cela ne saurait surprendre. On a montré récemment, en effet, que les préceptes et la pratique de la rhétorique lui étaient familiers [6], et nul ne saurait douter qu'il n'ait eu avec la *paideia* hellénique des contacts étroits, tout au long de sa carrière [7], et non pas seulement pendant sa vieillesse. Et cela jette peut-être une lumière nouvelle sur le dessein qu'il eut d'écrire les *Origines*: il s'agissait moins d'un livre d'histoire (il se défend d'ailleurs lui-même d'avoir voulu imiter les Annales des Pontifes) que d'un véritable traité de politique, voire de politique comparée, une recherche analogue, toute proportion gardée, à celle qui avait porté Aristote à entreprendre sa grande enquête sur les constitutions et les *nomima* des cités grecques et barbares [8].

Une autre idée essentielle de la pensée historique et politique des Grecs assimilait la vie des cités à celle des êtres

[3] R. Weil, *Aristote et l'histoire* (Paris 1960), 228 sqq.

[4] *Orig.* fr. 51 Peter, *ap.* Serv. *Aen.* VIII 638.

[5] R. Weil, *op. cit.*, 231 sqq.

[6] A. D. Leeman, *Orationis ratio* (Amsterdam 1963).

[7] Sur les occasions de ces contacts, Enzo V. Marmorale, *Cato maior* (Bari ^{2}1949), 147 sqq.

[8] R. Weil, édition de Polybe, *Histoires,* Livre VI, Coll. des Univ. de France (Paris 1977), 51.

vivants; comme ceux-ci, elles naissaient, se développaient et mouraient. Qualifiée de «lieu commun» [9], parfois de «posidonienne» [10], cette conception domine la philosophie aristotélicienne de l'histoire et, d'une manière générale, le système du monde conçu par le Stagirite [11]. Aristote en déduit que le rôle principal du législateur est moins d'établir des lois que d'assurer le salut du régime politique existant [12], en éliminant ou du moins en combattant les forces de décadence et de transformation. Et, dans ce combat, il trouve une aide dans la connaissance des autres législations, celles des cités étrangères [13]. Les deux aspects de la réflexion politique: enquête étendue aux cités étrangères, et, d'autre part, conscience du caractère mouvant de tout système institutionnel, indissolubles chez Aristote, se retrouvent dans la pensée de Caton. Nous avons vu comment les *Origines* semblent bien répondre à la première intention, cette connaissance des autres indispensable si l'homme d'Etat veut disposer d'une expérience étendue hors des limites de sa propre cité. Quant au sentiment de la fragilité des institutions, de la vie et de la mort des Etats, peut-être en trouvons-nous une trace dans ce que Caton disait de Capoue, dont il rapportait la naissance, la décadence, puis la renaissance, sur une durée relativement brève [14].

Une telle conception de la vie des cités justifiait une politique à la fois conservatrice et réformatrice: conserva-

[9] Dès Anaximandre (*Vorsokr.* 12 B 1, *ap.* Simpl. *In Ph.* I 2, *Comm. in Arist. Gr.* IX p. 24, 13 sqq.).

[10] M. Ruch, «La théorie de la croissance organique dans la pensée historique des Romains», in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* I 2 (Berlin 1972), 827-841.

[11] Arist. *Pol.* IV 4, 1290 b 25 sqq.; cf. aussi *Rh.* I 4, 1360 a 23 sqq. et *Pol.* VII 5, 1326 b sqq.

[12] *Rh., ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] *Orig.* fr. 69 Peter, *ap.* Vell. I 7, 2-4.

trice, dans la mesure où l'homme d'Etat devait s'attacher à sauvegarder les institutions nationales, réformatrice, dans la mesure où celles-ci devaient être adaptées, chaque fois, aux circonstances, pour faire face aux dangers à mesure qu'ils se présentaient. Assez pessimiste, Aristote (ne faisant exception que pour une *politie* parfaite..., mais existait-elle?) estimait que, s'il était possible de prolonger la vie d'une constitution, celle-ci n'en était pas moins périssable.

Une semblable réflexion trouvait sa confirmation dans l'histoire de Rome. L'exemple de la Grèce montrait que le plus grand danger couru par les Etats était la Discorde, la στάσις, qui affaiblissait la cité à l'intérieur, la jetait dans la guerre civile et en faisait une proie pour les ennemis de l'extérieur. Il convenait donc d'assurer la concorde entre les citoyens — et Aristote en analyse les moyens, longuement (dans l'ensemble du livre V de la *Politique*). Sur ce point, la tradition romaine, qui avait divinisé *Concordia* depuis, au moins, le temps de Camille, se voyait justifiée. Les premiers siècles de l'histoire romaine fournissaient assez d'épisodes (sécessions de la plèbe, 'grève' des enrôlements, etc.) pour illustrer les théories des philosophes, et cette histoire suggérait plusieurs leçons, d'abord la nécessité de maintenir l'union entre les différents éléments de la cité, ensuite que Rome n'était pas à l'abri des forces de décadence et de mort qui avaient été fatales à tant de cités grecques.

Lorsque Polybe écrira les célèbres chapitres du livre VI sur les causes de la grandeur romaine et, corrélativement, les raisons qui expliquent la décadence des Etats, il n'apportera pas à Rome une révélation. Le langage qu'il tient est proche de celui que nous croyons découvrir chez le Caton des *Origines*, vers le même moment et, sans doute, un peu plus tôt. C'est aussi, à quelques variantes près, celui des péripatéticiens, sinon celui d'Aristote lui-même. On comprend, dans ces conditions, la mélancolie de Scipion Emilien devant l'incendie de Carthage. Son ami Polybe, élabo-

rant quelque peu les idées d'Aristote, ou celles de Dicéarque [15], qui en découlaient, lui avait enseigné que les cités sont mortelles. La fin de Carthage apportait à ces propos de l'historien philosophe une confirmation tragique. Le sort qui frappait la ville ennemie, s'il était l'effet d'une loi universelle, ne s'abattrait-il pas un jour sur Rome? [16]

Ces postulats de la réflexion philosophique sur la vie des cités vont dominer les générations à venir, aussi bien les écoles issues de l'enseignement aristotélicien que la *praxis* des hommes d'Etat romains. Ils prépareront les esprits à l'idée que les formes institutionnelles évoluent, qu'il est légitime d'agir sur les lois et que l'ordre du monde exige que les institutions, sous peine de périr, s'adaptent aux circonstances. En d'autres termes, les Romains, au moins ceux à qui appartenait le pouvoir, n'érigeront plus le *mos maiorum* en absolu; ainsi l'un des principaux obstacles qui s'opposait à l'établissement d'une monarchie — l'entêtement, la fidélité au serment prêté en 509 de ne jamais rappeler les Tarquins [17] — se trouvait-il levé.

Pourtant, ce n'était encore qu'une possibilité. Le mot de *rex* demeurait odieux, et César était mort parce qu'on le lui avait offert. La raison de cette offre n'est pas tout à fait claire. En fait, César, dictateur ou consul, possédait tous les pouvoirs, politiques, judiciaires, militaires, qu'il aurait eus s'il avait été officiellement roi [18]. Il se fit offrir la royauté pour des raisons qui n'étaient pas seulement politiques. Une tradition digne de foi rapporte que ce dessein lui avait été suggéré par les *Livres Sibyllins*, affirmant que les Parthes ne

[15] Sur les sources de la philosophie polybienne de l'histoire, voir J. de ROMILLY, «L'historiographie grecque», in *Actes du IX^e Congrès de l'Association G. Budé*, Rome 1973 (Paris 1975), 128 sqq.

[16] Sur ces larmes de Scipion, voir A. E. ASTIN, *Scipio Aemilianus* (Oxford 1967), Appendix IV, 282-287.

[17] App. *prooem.* 6 et *Reg.* fr. 11; Dion. Hal. V 1, 3; Liv. II 1, 9.

[18] J. CARCOPINO, *Jules César* (Paris ⁵1968), 471 sqq.

pouvaient être vaincus que par un roi [19]. Même si le dictateur n'avait pas besoin de cette prophétie des Livres sacrés pour concevoir cette ambition, il est significatif que sa réalisation fut envisagée dans un contexte religieux. Si le terme de roi était banni de la langue politique, parce qu'il était associé à l'idée de tyrannie, d'un pouvoir incontrôlé sur les hommes, et si, par conséquent, il semblait incompatible avec la *libertas*, il n'en restait pas moins que le mot n'avait pas disparu du vocabulaire officiel. Il figurait, on le sait, parmi les titres sacerdotaux, avec le *rex sacrificulus* et, de plus, chacun connaissait l'existence du *rex nemorensis*, ce «roi de la forêt», qui régnait, auprès de Diane, sur la forêt sacrée d'Aricie. Un *rex* est un être plus qu'humain. La puissance que lui donnent les dieux lui appartient personnellement; elle n'est pas, comme c'est le cas pour les magistrats de la République, attachée à leur fonction et, par conséquent, passagère. Un 'roi' échappe à la communauté du peuple, il ne peut plus être remis au rang de simple citoyen, et la cité ne compte plus que des esclaves. Cette image du *rex* s'illustrait tout naturellement par ce que l'on savait des Diadoques. Le roi par excellence, le prototype du roi était Alexandre. Son destin le désignait comme tel. On se souvient qu'Octave, après s'être fait ouvrir, à Alexandrie, le sarcophage d'Alexandre, refusa de regarder les momies des Ptolémées, en disant qu'il «était venu voir un roi et non des cadavres» [20]. Le roi était promis à la domination universelle, et c'est cette idée qui paraît l'avoir emporté dans le concept de royauté, lorsque les *Livres Sibyllins* firent aux sénateurs, à propos des Parthes, et de César, la réponse que nous avons dite. La domination universelle, les Romains n'en faisaient pas fi; mais ils la

[19] Suet. *Iul.* 79. Cf. J. CARCOPINO, *Les étapes de l'impérialisme romain* (Paris 1961), 170, qui rapproche Cic. *Div.* II 110.

[20] Suet. *Aug.* 18, 1; Dio Cass. LI 16, 5.

voulaient pour le *Populus* entier, collectivement — le Peuple-Roi — et non au profit d'un seul homme.

C'est en face de cet enchevêtrement d'idées, où se mêlent politique et religion, que se trouvaient les penseurs romains pendant le dernier siècle de la République. Au fur et à mesure que s'affrontaient les rivalités pour conquérir le pouvoir, il apparaissait que le jeu normal des institutions n'était plus assuré. Ou bien des coups de force ou bien des lois nouvelles, de circonstance, votées sous la menace, paralysaient l'action des magistrats légitimes. Il semblait donc que se réalisât la prédiction de Polybe et, plus généralement, celle de tous les philosophes, de Platon à Aristote, et que le cycle fatal fût déjà amorcé: à la vieille république aristocratique qui avait triomphé de Carthage, avait succédé un état d'anarchie, auquel des tentatives de pouvoir personnel n'avaient pu remédier. Il pouvait paraître inévitable que la monarchie n'apparût à son tour. Le tableau que faisait Polybe du régime qui devait surgir alors n'était pas rassurant; c'était celui de la tyrannie, fondé sur la force brutale [21], avec ses massacres, ses proscriptions, la redistribution des terres — ce sont les paroles mêmes de Polybe; elles semblent décrire la politique de Sulla [22]. Jusqu'à ce moment, Rome n'avait pu échapper à la fatalité des cycles politiques que grâce à sa constitution 'mixte', qui équilibrait, en les opposant, comme des forces qui se composent, monarchie, aristocratie et démocratie. Equilibre qui peut être rompu, si les hommes d'Etat n'interviennent pas à temps pour le rétablir lorsqu'il est menacé, et, par conséquent, une révolution monarchique est toujours possible. Dans le *De republica*, Cicéron, qui résume à ce sujet un

[21] Plb. VI 9, 8–9.

[22] Voir P. PÉDECH, «Polybe face à la crise romaine de son temps», in *Actes du IX^e Congrès...* (*op. cit., supra* n. 15), 195-201, qui (p. 201 n. 2) explique la prévision de Polybe par l'exemple de la méthode comparative illustrée par Aristote (ci-dessus).

passage de Platon [23], se montre parfaitement conscient de ce danger. Il pense naturellement à Sulla, mais aussi redoute que le triumvirat, en apparence encore solide, n'aboutisse au pouvoir d'un seul. Puis, curieusement, il place dans la bouche de Scipion l'éloge de la fonction royale dans la cité:

«De ces trois premiers systèmes, écrit-il, à mon avis celui qui l'emporte et de beaucoup est le régime monarchique *(regium)*...» [24]. De la tradition platonicienne et aristotélicienne, Cicéron retient donc la nécessité dans l'Etat d'un élément *praestans et regale*, qui domine l'ensemble du système, à la manière d'une clef de voûte dont le poids maintient les claveaux... Dans les institutions romaines les plus anciennes, celles qui avaient été mises en place après la révolution de 509, cet élément royal, prestigieux et dominateur, était fourni par les magistratures, qui s'étaient substituées à l'*imperium* personnel du roi. Mais Cicéron savait, par expérience, que, dans la Rome de son temps, elles ne jouaient plus ce rôle, pour des raisons diverses; les élections étaient faussées; par la brigue ou la violence, on voyait accéder au pouvoir des personnages indignes de l'exercer (comme les consuls de 58, Pison et Gabinius). Il fallait trouver ailleurs les hommes capables d'être les 'modérateurs' de l'Etat: ceux que leur prestige et leur autorité morale élevaient au-dessus des autres citoyens.

On répète volontiers que Cicéron, en élaborant cette théorie des *principes* [25], pensait à lui-même et se considérait comme capable d'être l'un de ces 'rois' de la constitution mixte que la théorie exigeait. Ce n'est pas tout à fait une injure gratuite que lui adressaient ses adversaires lorsqu'ils l'appelaient 'le tyran d'Arpinum'. Mais l'opinion que le

[23] *Rep.* VIII 562 b sqq.; Cic. *Rep.* I 68.

[24] *Rep.* I 69.

[25] J. BÉRANGER, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat* (Bâle 1953), 31 sqq.

consul de 63 avait de lui-même n'explique pas tout. Le système décrit et souhaité dans le *De republica* est une application à la réalité politique contemporaine des principes que fournissaient à Cicéron la tradition philosophique unanime, et surtout l'œuvre d'Aristote. Rappelons par exemple que celui-ci, dans la *Politique*, reconnaissait à certains hommes, qui se révélaient d'une «excellence» (ἀρετή) supérieure aux autres, le droit de commander: «il ne saurait être question, écrit Aristote, de le [un tel personnage] commander; cela reviendrait à estimer qu'il faut commander à Zeus, en pratiquant avec lui l'alternance des pouvoirs. Il ne reste donc, ce qui semble bien être la solution fondée en nature, qu'à obéir en tout à un tel homme, sans rechigner, et la conséquence, c'est que de tels hommes seront rois à vie dans les cités» [26]. Ce qui revient à justifier, sans l'avouer tout à fait, une monarchie de droit divin. Aristote déclare même expressément, un peu plus haut, dans le même passage: «un tel homme est un dieu parmi les hommes» [27]. Or, Cicéron en est persuadé, ces personnages divins ou quasi divins, existent à Rome. L'un d'eux est, précisément, Scipion Emilien, le principal interlocuteur du *De republica*, comme le montre le Songe qui clôt le dialogue. Il est clair que l'expérience historique sur laquelle Cicéron entend fonder la doctrine politique exposée dans le *De republica* s'appuie finalement sur la conception aristotélicienne de la monarchie. Et celle-ci, à son tour, se réfère à la monarchie macédonienne et, plus généralement, aux conceptions grecques de la royauté, qu'une longue suite d'écrivains et de penseurs avait élaborées depuis les temps les plus lointains de l'hellénisme [28].

[26] *Pol.* III 13, 1284 b 30 sqq.; III 17, 1288 a 15 sqq. Voir P. GRIMAL, «Du *De republica* au *De clementia*», in *MEFRA* 91 (1979), 677.

[27] III 13, 1284 a 10-11.

[28] Nous suivons ici l'exposé de L. DELATTE, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sténidas* (Liège 1942), 121 sqq.

Les rois homériques sont «fils de Zeus», ou «nourris par Zeus», et Homère suit sur ce point ce que lui fournissaient les légendes relatives aux héros, qui, aux temps mythiques, avaient régné sur les villes. Plus récemment, Pindare assure que certaines âmes étaient l'objet d'un sort particulier; après avoir été purifiées, elles se rendaient dans le Soleil et revenaient s'incarner dans le corps d'un roi [29]. Sous une forme moins poétique, des idées analogues se retrouvent chez Xénophon [30] et Platon [31]. Ce caractère sacré de la fonction et de la personne du roi n'est pas une notion inventée par les philosophes, mais ce que l'on pourrait appeler la 'récupération' de croyances venues du fond des âges, et qui n'avaient jamais cessé de vivre au fond des âmes, même dans les cités les plus démocratiques. Ainsi s'explique la divinisation de Démétrios Poliorcète par les Athéniens, brusque résurgence d'un état très ancien, et non, comme on le dit parfois, imitation des royautés asiatiques. Nous avons vu que les Romains, de leur côté, avaient conservé le sentiment que le *rex* captait le bon vouloir des dieux. Ils étaient donc prêts à accepter ce que les philosophes leur disaient du charisme royal. Rappelons par exemple la *felicitas* de Sulla, les liens qu'il affichait avec Aphrodite, dispensatrice des grâces. Pompée, de même, est «heureux», et Cicéron considère que cette *felicitas* est pour un chef une qualité à la fois nécessaire et d'ordre irrationnel [32]. Argument d'avocat? Peut-être, mais qui ne peut être entendu que si l'opinion des auditeurs est prête à l'accepter. Ainsi, dans le cadre même des lois républicaines, ou ce qu'il en reste, on se prend à considérer que seuls des hommes 'exceptionnels' sont capables, par leur valeur et une prédes-

[29] Fr. 21 Puech.

[30] *Oec.* 21, 10.

[31] *Meno* 90 c-d; *Rep.* VI 500 c-d, où elles sont 'justifiées' à l'intérieur de la doctrine.

[32] *Pro lege Manilia de imperio Cn. Pompei.*

tination mystérieuse, de faire face aux crises que traverse l'Etat: au temps de Pompée, la révolte des Asiatiques, celle des Alliés, la sécession de Sertorius en Espagne, la hardiesse, de plus en plus grande, des pirates; que seuls ces chefs «envoyés par les dieux» pour le salut de Rome pourront conduire le peuple vers le salut. Seuls ils possèdent la qualité royale par excellence, le pouvoir de faire que tout leur réussisse. Et ce sera la signification du titre d'Augustus, que l'on décernera à Octave vainqueur, en janvier 27. Un roi vaincu n'est plus un roi.

Mais la réflexion grecque avait été plus loin. Elle avait ajouté à ces très anciennes croyances l'idée que le 'bonheur' du roi était mérité, justifié par l'éminence de ses vertus. Platon voulait que les philosophes fussent rois, ou, du moins, que les rois fussent philosophes [33]. Mais, avant lui, déjà, vertu (au sens le plus large d'excellence) et royauté passaient pour inséparables. Isocrate, vers 370 avant J.-C., assurait à Nicoclès que la puissance d'un roi correspond à la valeur de l'éducation morale qu'il se sera donnée et des maximes qu'il suivra [34]. Et cela bien avant l'enseignement d'Aristote et même celui de Platon, si l'on se réfère à la date des dialogues politiques. Il existait donc, chez les orateurs, une certaine conception de ce qui faisait le 'bon roi', opposé au tyran — celui dont le pouvoir, hérité ou, plus souvent, usurpé, s'exerçait dans la violence, la cruauté et la corruption morale. Aussi, lorsque les philosophes post-socratiques pareront l'idée royale de toutes les excellences, ils ne feront, ici encore, que 'récupérer' une opinion déjà traditionnelle.

Les stoïciens, dès le temps de Zénon, s'étaient préoccupés du problème que posait la généralisation des rois après Alexandre, et ils avaient composé, on le sait, de nombreux

[33] *Rep.* V 473 c-d.

[34] Isoc. *Or.* II (*In Nicocl.*) 11 (d'après la traduction G. Mathieu).

traités *Sur la royauté*. Tout en déclarant que la meilleure constitution était celle qui unissait les trois régimes [35], ils n'en avaient pas moins médité sur la royauté elle-même, la qualifiant de «brillant esclavage» [36]. L'Ancien Portique se trouvait, sur ce point, dans une position difficile, la théorie se trouvant en contradiction avec les conditions réelles de la vie politique à la fin du IVe siècle et au début du IIIe. L'un des principes du système était que l'homme «était né pour protéger et sauvegarder les autres hommes» [37]: animal «sociable», il eût agi contre sa nature s'il ne s'était pas préoccupé de la société dans laquelle il vivait. Les stoïciens en concluaient que le Sage (c'est-à-dire l'homme en qui se réalisaient toutes les excellences humaines) devait participer à la vie publique. Conclusion qui aurait dû inciter Zénon et ses disciples à préférer le régime démocratique à tous les autres. Or il n'en est rien. Car l'exercice du pouvoir exige que l'on possède la science du Bien et du Mal — et seul le Sage la possède. Donc seul le Sage peut se dire roi [38]. Seul il est digne de gérer les affaires publiques. Et ici nous reconnaissons l'enseignement de Platon. Mais, tandis que la République imaginée par celui-ci est un régime idéal, sans rapport avec la réalité des cités contemporaines, les stoïciens en accord avec eux-mêmes ne peuvent négliger l'action. Le problème se posait donc d'une manière aiguë: comment obtenir que le Sage dirige la vie politique? Cela ne pouvait être que s'il devenait, sinon lui-même roi, tout au moins le conseiller d'un roi. Platon l'avait essayé autrefois en Sicile, avec peu de succès. Zénon devint l'ami d'Antigone Gonatas, dans des conditions sur lesquelles

[35] D. L. VII 131 (= *SVF* III 700).

[36] Ael. *VH* II 20; E. KÖSTERMANN, «Statio principis», in *Philologus* 87 (1932), 358 sqq.; 430 sqq.

[37] Cic. *Fin.* III 68.

[38] D. L. VII 131 (= *SVF* III 700).

nous sommes mal renseignés; mais les lettres que cite Diogène Laërce, et qu'auraient échangées le roi et le philosophe, sont probablement authentiques [39]; elles montrent qu'Antigone, comme l'avait fait autrefois Philippe appelant Aristote à Pella, souhaitait avoir près de lui un homme capable «d'instruire le souverain de la Macédoine» et, avec lui, tous les Macédoniens [40]. On sait que Zénon, trop âgé, déclina l'offre du roi, mais qu'il lui envoya son disciple préféré, Persée.

Un autre disciple de Zénon, Sphairos, devint, lui, le conseiller du roi de Sparte, Cléomène, et contribua aux réformes introduites par celui-ci, dans un esprit apparemment conforme au stoïcisme [41].

Ainsi les rois, pouvait-on espérer, deviendraient 'philosophes', dans la mesure où ils seraient éduqués par des maîtres qui leur montreraient les voies de la sagesse.

Mais cela ne signifiait pas que le roi, ainsi formé, suivrait telle ou telle politique, et là intervient une distinction essentielle dans la doctrine du Portique, entre le Bien — l'*honestum*, τὸ καλόν — et les «indifférents». Seule possède la valeur l'action droite, κατόρθωμα, *actio recta*. Le contenu de cette action ne s'en trouve pas déterminé; tout dépend de la volonté qui anime l'agent. Pour reprendre la terminologie dont use Cicéron dans l'exposé qu'il prête à Caton de la doctrine stoïcienne, la matérialité de l'action relève du «convenable», non de l'action droite [42]. C'est le jugement du Sage qui détermine ce qui, dans chaque cas, est «convenable» [43]. Tout dépend des circonstances, et le Sage, précisément, possède la faculté de juger sainement de

[39] A. Grilli, «Zenone e Antigono II», in *RFIC* 91 (1963), 287-301.

[40] D. L. VII 6-9.

[41] I. Hadot, «Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques», in *REL* 48 (1970), 133-179.

[42] *Fin.* III 58 sqq.

[43] *Fin.* III 59: *iudicat (sapiens) igitur cum agit officium illud esse.*

celles-ci; c'est l'une de ses vertus, l'εὐκαιρία [44]. On ne s'étonnera donc pas de rencontrer des stoïciens engagés dans des politiques contraires. Ainsi, deux disciples directs de Zénon, Persée et Chrémonidès, ont été, le premier, un agent actif d'Antigone, au service duquel il exerça un commandement militaire, tandis que le second provoqua le soulèvement d'Athènes et la guerre contre la Macédoine, où périt finalement ce qui restait d'indépendance à la cité [45]. Ou bien encore, à Rome même, deux partis opposés, celui des Gracques et celui de Scipion Emilien et de ses amis, pouvaient se réclamer, l'un du stoïcien Blossius, l'autre du stoïcien Panétius. Au temps de Néron, enfin, Sénèque sera 'ministre' de Néron, tandis que Thrasea Paetus conduisait l'opposition.

Il n'est donc pas exact de prétendre que le stoïcisme soutenait les monarchies. Celles-ci n'étaient pour lui que des instruments, dont le Sage savait user, pour le bien de l'humanité et le sien propre [46]. Au regard des sujets du roi, le conseiller stoïcien devenait un garant de la 'vertu' du prince. Lorque les Athéniens votèrent un décret honorifique à la mémoire de Zénon, ils justifièrent leur décision en déclarant que Zénon était «toujours resté... un homme de bien; que, en exhortant à la vertu et à la tempérance les jeunes gens qui venaient le fréquenter, il les a poussés au bien, donnant comme modèle à tous sa propre vie, qui était conforme à la doctrine qu'il exposait...» [47]. Il semblait évident à tous qu'un roi ayant pour mentor un philosophe stoïcien, qui ressemblerait à Zénon, ne pourrait être que l'un des «bons rois» décrits par Isocrate. Ce ne sera certai-

[44] *Fin.* III 45 et 60. Voir notre *Sénèque ou la conscience de l'Empire* (Paris 1978), 17; 106, etc.

[45] Voir K. von Fritz, «Zenon», in *RE* X A (1972), 88.

[46] Stob. II 7, p. 111, 3-9 Wa. (= *SVF* III 690); Plut. *De Stoic. repugn.* 20, 1043 B-D (= *SVF* III 691).

[47] D. L. VII 10 (trad. É. Bréhier).

nement pas un hasard si, parmi l'entourage d'Auguste figureront deux stoïciens, Areios d'Alexandrie et Athénodore de Tarse, fils de Sandon. Et même si Agrippine se défendra d'avoir choisi Sénèque en raison de ses études philosophiques, il est certain que sa présence auprès de Néron contribuera à faire accepter le jeune prince tout au long du fameux *quinquennium*. Royauté et stoïcisme feront, à cet égard, bon ménage.

Ces raisons historiques, qui avaient en quelque sorte scellé une alliance (toujours révocable) entre le Portique et les rois, étaient renforcées par un point, essentiel dans la doctrine elle-même, qui accordait à la royauté une valeur éminente dans l'ordre du monde. Le roi suprême est Zeus et l'univers une monarchie qui lui obéit. Zeus est l'être même, et, en même temps, la volonté qui ordonne tout ce qui est, et il le fait «selon la loi» [48], à la manière de la meilleure sorte de rois que connût la pensée politique grecque, ceux qui «obéissaient aux lois» [49]. Nous retrouvons ici, transposée sur le plan de la métaphysique, la vieille conception homérique, à laquelle nous avons fait allusion, dans laquelle les rois sont, en quelque sorte, les hypostases de Zeus, lui-même roi de l'Olympe. Le Sage, qui rivalise avec Zeus, grâce à sa raison, est un dieu sur terre, donc un roi 'idéal'. Certes, nous l'avons dit, il devra, en pratique, se résigner à n'exercer cette royauté que par personne interposée et penser, comme Aristote [50], qu'une monarchie 'pure' n'est qu'une utopie, et qu'il faut la tempérer par des institutions mixtes, tenant compte et des grands et du peuple; le Sage n'en comprenait pas moins, à l'intérieur de sa conscience, que la royauté était fondée en nature et conforme à l'ordre du monde. Mais, ici encore, la forme

[48] Cleanth. Stoic. Ὕμνος εἰς Δία 2, *SVF* I 537.

[49] Arist. *Pol.* III 14 (royauté laconienne).

[50] R. WEIL, *op. cit.* (*supra* n. 3), 351 sqq.

idéale devait être adaptée aux circonstances, aux exigences de l'humanité moyenne.

Quelque sympathie qu'aient pu avoir les Romains qui, autour de Scipion Emilien, écoutaient les leçons de Panétius, ils ne pouvaient pas imaginer que l'on pût transporter dans la «fange de Romulus» (comme le dira plus tard Cicéron à propos de Rutilius Rufus) la royauté de Zeus, incarnée par un sage stoïcien, quel qu'il fût. Cependant, au moins à la manière d'un mythe, cette image du dieu-roi (qui n'était pas si éloignée de l'idée qu'ils pouvaient se faire de Jupiter, parèdre sur le Capitole de *Juno Regina*) venait confirmer et en quelque sorte sacraliser tout ce que les penseurs grecs avaient dit de l'âme royale. La notion apparaît pour nous avec la célèbre anecdote de Scipion, le premier Africain, salué roi par les Espagnols, et qui avait répondu qu'il voulait bien avoir l'âme royale, mais que son seul titre était celui d'*imperator* [51]. Si les Espagnols se référaient, de leur côté, à l'idée d'une royauté tribale, au pouvoir absolu de leurs propres 'rois', Scipion, lui, pensait, assurément, à toute l'idéologie élaborée par les penseurs helléniques et hellénistiques et qui décrivait le roi digne de ce nom comme le modèle de toutes les vertus, celles, précisément, que Scipion venait de montrer: intelligence et sagesse, clémence, magnanimité, justice, maîtrise de soi, lorsqu'il avait pardonné à ses adversaires ibères ou ilergètes, refusé d'accepter l'or que lui offrait un jeune homme pour qu'il libérât sa fiancée, accepté les justifications des chefs indigènes, contraints de servir les Carthaginois, lorsque, enfin, il s'était abstenu de faire violence à ses captives. Ce sont les mêmes vertus que possède Nicoclès, si l'on en croit Isocrate [52].

[51] Plb. X 40, 5; Liv. XXVII 19, 3-6. Polybe dit: βασιλικός, Tite-Live *regalem animum*.

[52] Isoc. *Or.* II (*In Nicocl.*): sûreté dans le jugement (φρονιμώτερον) 10; cf. 52; justice 16; *magnanimitas* 25; maîtrise de soi 29; 31; 32; clémence 23; 24.

On se souviendra, d'autre part, que le même Scipion affectait de s'entretenir familièrement avec Jupiter, et de lui demander une inspiration [53]. Ce qui, dit Tite-Live, avait eu pour effet que le peuple le comparait à Alexandre le Grand et se persuadait qu'il était de filiation divine. Nous retrouvons ici cette idée, que nous avons déjà signalée, et qui domina le monde hellénistique, selon laquelle Alexandre incarnait l'archétype du roi, équivalent, dans le monde terrestre, de Zeus-Ammon dans celui des dieux. Ainsi, en la personne de l'*imperator* Scipion confluaient les deux 'sources' de l'idée royale, la source religieuse, qui faisait du roi une émanation du dieu universel, et la source 'sophistique', représentée par le discours d'Isocrate (mais dont on pourrait trouver bien d'autres exemples), qui parait le roi idéal de toutes les vertus et offrait aux princes réels un miroir dans lequel se reconnaître. La théologie stoïcienne venait faire la liaison entre ces deux courants de pensée: le véritable roi est le Sage; celui-ci est l'image de Jupiter, dieu suprême, qui, lui-même, exerce sa royauté sur l'Univers entier. Et, naturellement, le Sage, roi idéal, est aussi le modèle de toutes les vertus. Comme bien souvent, les philosophes ont mis en système ces idées éparses, qui flottaient dans la conscience commune.

Certes, cette liaison établie entre Jupiter-roi et le régime monarchique, dont elle est une justification au moins théorique, sinon directement applicable dans la pratique, n'a pu être déterminante lorsque César voulut se faire proclamer roi. Les philosophes de ce que nous appelons le 'moyen stoïcisme' avaient fort peu développé cette idée. Panétius et ses disciples s'étaient plutôt attachés à montrer que les vertus stoïciennes convenaient, d'une manière générale, aux hommes d'Etat, ceux pour lesquels fut écrit le περὶ τοῦ καθήκοντος, source du *De officiis* cicéronien. Il se peut que

[53] Liv. XXVI 19.

l'insistance de ce traité sur la pratique et la vie politique soit due plus à Cicéron qu'à Panétius lui-même [54], mais il n'est pas douteux que la manière dont Cicéron accueille et interprète le stoïcisme de Panétius, en cette avant-dernière année de sa vie, alors qu'il adresse à son fils un véritable testament spirituel, n'accorde qu'une place fort restreinte à la théologie de la doctrine et, plus généralement, à la φρόνησις, vertu de connaissance, par laquelle nous pouvons comprendre l'Univers [55], mais insiste sur les vertus sociales, justice, grandeur d'âme et maîtrise de soi [56], dont le champ d'action est celui de la *praxis*. Une telle doctrine se révélait particulièrement utile pour la formation de ces 'orateurs' dont Cicéron avait décrit naguère le rôle dans la cité, et qui devraient reprendre la direction des affaires, une fois la *res publica* retrouvée. Le modèle monarchique, la théologie et la cosmologie qui le justifiaient semblent estompés, au profit d'une morale du 'convenable', adaptée au régime aristocratique en vigueur pendant le second siècle avant J.-C., — la République oligarchique telle qu'elle avait, semblait-il, fonctionné au temps de Scipion Emilien — régime idéal, embelli encore dans l'esprit de Cicéron par le contraste avec les années qui suivirent, et, sans doute, déjà quelque peu utopique lorsque Panétius l'élaborait. Ce régime suppose en effet une cité dans laquelle les dirigeants seraient tous des sages et, par conséquent, en droit, autant de 'rois', au sens où le Portique définissait ce mot. Ce qui, poussé à la limite, aboutissait à une 'monarchie pluraliste', s'il est possible d'associer ces deux mots. L'expérience montra qu'un tel équilibre n'était pas durable.

[54] Voir P. Boyancé, «Le stoïcisme à Rome», in *Actes du VII*e *Congrès de l'Association G. Budé,* Aix-en-Provence 1963 (Paris 1964), 222 sqq.; K. Büchner, *ibid.,* 255-256 (résumé).

[55] *Off.* I 18.

[56] *Off.* I 15.

Cette conception d'une république stoïcisante diffère sensiblement de la République de Platon: ce ne sont pas les philosophes qui auront le pouvoir, mais les dirigeants qui iront vers la philosophie; les hommes d'Etat, tout en restant essentiellement des hommes d'action, se réfèreront aux valeurs fondamentalès de la vie morale et justifieront chaque fois leur conduite par rapport à elles. Telle est bien la pensée qui anime Cicéron dans son *De officiis*, et cela explique le peu d'intérêt qu'il y témoigne pour la connaissance théorique. Le régime politique de Rome, la république des Scipions, est accepté comme un donné de fait. La tâche du philosophe consiste non pas à le modifier, en fonction de quelque vue théorique, mais à le moraliser. Sa réflexion ne peut donc porter que sur le *contenu* de la vie politique, non sur son principe. Elle joue sur le choix des préférables, donc, reste dans le domaine des indifférents, les *officia media* [57]. La philosophie, par conséquent, intervient dans la cité, mais seulement *a posteriori* [58].

On voit les raisons pour lesquelles les tendances monarchiques du stoïcisme se trouvèrent, au moins momentanément, 'mises de côté'. Malgré cela, cette théorie des 'devoirs' n'en exercera pas moins une influence certaine dans la création d'une idéologie qui aboutira, finalement, à la monarchie. Ce qui a été dit, naguère, du *princeps* stoïcien comme guide de la cité [59] demeure valable. Le *princeps* augustéen retiendra beaucoup de l'image que proposait Cicéron. En dehors de toute justification métaphysique du monarque, il reste sa justification morale, par les vertus qui seront les siennes. L'homme d'Etat cicéronien s'inspirera

[57] Cic. *Fin.* III 58.

[58] C'est ainsi que la même philosophie pouvait justifier la politique des Gracques, opposée à celle de Scipion Émilien. *Supra* p. 247 n. 41.

[59] M. POHLENZ, *Antikes Führertum* (Leipzig 1934); *Die Stoa* (Göttingen ^{2}1955-59).

des quatre vertus cardinales, nous l'avons dit, et plus particulièrement, des trois vertus pratiques, de courage, de justice, de modération. Les mêmes vertus seront inscrites sur le bouclier *(clupeus uirtutis)* décerné par le Sénat à Octave, qui devenait en même temps Auguste, en janvier 27 avant J.–C. La démarche est exactement la même que celle de Panétius: l'action politique d'Octave est acceptée pour ce qu'elle est, une donnée de fait. Elle se trouve justifiée par les 'vertus' qu'elle suppose, et qui désignent le vainqueur à la reconnaissance et à la vénération de la cité. Il n'est donc pas sans intérêt d'examiner la nature des vertus qui figurent sur le bouclier de 27.

Ces vertus sont au nombre de quatre: *uirtus, clementia, iustitia, pietas* [60]. Une seule d'entre elles figure expressément dans la liste des quatre vertus cardinales auxquelles se réfère le *De officiis*, la justice. C'était déjà l'une des vertus du 'bon roi' selon Isocrate [61]. Elle ne pouvait manquer de se trouver ici. Les trois autres ne correspondent pas à celles du traité. Que faut-il entendre par *uirtus*? Est-ce la *fortitudo*, l'ἀνδρεία, celle que le *De officiis* appelle *magnitudo animi*? [62] La *magnitudo animi* comprend, assurément, le courage, comme cela résulte de la définition que nous avons citée. Mais elle va au-delà, puisqu'elle élève l'homme qui la possède au-dessus des accidents qui peuvent le frapper et qui sont inhérents à la nature humaine [63]. C'est évidemment aussi une vertu 'royale', l'une de celles que possède Nicoclès [64]. L'homme d'Etat romain se doit aussi d'être supérieur à tous les coups de la Fortune. Cicéron peut donc substituer à la *fortitudo* pure et simple la *magnitudo animi*. Or, le *clupeus uirtutis*

[60] *Res gestae Divi Augusti* 34, 2 (VI 20).

[61] Ci-dessus, n. 52.

[62] I 15: *animi excelsi atque inuicti magnitudine.*

[63] Stob. II 7, p. 60, 9 sqq. Wa. = *SVF* III 264.

[64] Ci-dessus, n. 52.

n'accepte pas cette équivalence et use du mot *uirtus*. La raison en est, probablement, que *uirtus*, ici, désigne, d'une manière générale, l'excellence de qui la possède, son ἀρετή. Le mot éveille en effet des échos profonds dans la conscience romaine, ce que ne fait pas la *magnitudo animi*, notion adaptée du grec, comme le montre le fait que le mot est traduit de cette langue.

Pas plus que la *uirtus*, telle que les Romains la comprennent, la *clementia* n'appartient aux catégories de la morale stoïcienne. Elle est même, on le sait, exclue du nombre des vertus puisqu'elle implique, disaient les anciens stoïciens, une faiblesse de l'âme [65]. Quoi qu'on en ait dit [66], la *clementia*, au contraire, est une valeur permanente de la morale politique romaine; elle ne repose pas sur la pitié, *misericordia*, mais sur une aversion profonde à l'égard de la cruauté; sur le désir, toujours affirmé, d'accorder à l'accusé toutes ses chances et la réprobation qui s'attache à la fonction d'accusateur, aussi nécessaire soit-elle dans la cité [67]. Mais il se trouvait que ce que l'on considérait, avec plus ou moins d'exactitude, comme l'équivalent grec de la *clementia*, et qui est la 'douceur' (ἐπιείκεια) [68], était aussi une vertu royale, et l'image du 'bon roi' comportait cette vertu [69]. Ce que nous avons rappelé au sujet de Scipion le premier Africain et de sa conduite en Espagne montre que sa clémence était un aspect de son 'âme royale'. Cicéron accuse, dans le *Pro Rabirio*, les premiers rois de Rome d'avoir été cruels [70].

[65] D. L. VII 123 (= *SVF* III 641). Voir P. GRIMAL, «La clémence et la douceur dans la vie politique romaine», in *CRAI* 1984, 466 sqq.

[66] Notamment M. RUCH, éditeur de Cicéron, *Pro Marcello*, Coll. Érasme (Paris 1965), 10 sqq.

[67] P. GRIMAL, *art. cit. (supra* n. 65).

[68] J. de ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque* (Paris 1979), 53 sqq.

[69] Isoc. *loc. cit.*; J. de ROMILLY, *op. cit.* (*supra*. n. 68), 250 sqq.

[70] *Rab. perd.* 10: *crudelitas regia.*

Désormais, il faudra parler de *clementia regia*! Et c'est aussi bien ce que comprit César, dès avant la guerre civile, lorsqu'il demanda au Sénat que l'on fît preuve de modération à l'égard des complices de Catilina. On s'interroge sur les mobiles profonds d'une telle attitude, qui sera reprise dès les premiers mois de la guerre contre les Pompéiens et poursuivie jusqu'à la fin de sa dictature: inclination naturelle à la bonté? Mais la répression en Gaule n'en témoigne guère. Attitude politique? Probablement, la clémence étant plus propre à gagner les esprits et les coeurs que ne l'est la cruauté, ou simplement la sévérité. Mais elle contribue, surtout, à donner de celui qui la pratique systématiquement, une image véritablement royale, et là sans doute est le véritable mobile de César: donner de lui-même cette image royale imposée par la tradition grecque, depuis Philippe et Alexandre. Ici, la philosophie n'est pas en cause, dira-t-on. Certes, mais il ne se pouvait faire qu'elle ne récupérât cette notion commune, pour l'introduire dans le système des vertus. La *clementia* sera donc classée tantôt comme une 'espèce' de la justice, tantôt, plus souvent, comme une forme de la maîtrise de soi (σωφροσύνη). Cela, au temps de Panétius, puisque nous le trouvons dans le *De officiis* [71]. A partir de ce moment, la *clementia* va apparaître comme une forme de la modération dans le pouvoir, et c'est bien ainsi que Cicéron la définira dans le *Pro Marcello*: *in summa potestate rerum omnium modum* (modération dont la *clementia* de César est un aspect) [72].

On comprend dès lors pourquoi la *clementia* figure sur le *clupeus uirtutis*. Non seulement elle est un mot qui est cher aux Romains — dans la mesure où la modération dans le pouvoir est une garantie contre la tyrannie, contre la 'mauvaise' monarchie — mais elle suppose que le *princeps* qui la

[71] I 99 (à propos de la quatrième vertu); cf. § 102?

[72] *Marcell.* 1.

pratique, en même temps que la justice et la *uirtus*, se rapproche de ce Sage idéal que, de plus en plus, à mesure que s'accumulent les épreuves pour les Romains, ils aimeraient voir à la tête de l'Etat.

La quatrième vertu est la *pietas*. Il est clair qu'elle aussi est particulièrement chère à la pensée romaine. On pense naturellement à Virgile et au «pieux Enée». Il est inutile de rappeler ici que, pas plus que la *clementia* ne saurait être identifiée à l'ἐπιείκεια, la *pietas* ne peut l'être à l'εὐσέβεια. Le 'bon roi', certes, s'acquitte des devoirs envers les dieux. Ainsi faisait Nicoclès [73]: c'est là une condition indispensable pour que la cité demeure prospère, ou le redevienne. Mais on sait que la *pietas* romaine va beaucoup plus loin: elle comprend tout ce que chacun doit non seulement aux divinités mais aux membres de sa famille, père, mère, enfants, parents plus lointains par le sang ou par alliance et, progressivement, à l'ensemble de la *ciuitas*. Reconnue chez Auguste, cette *pietas* rappelle qu'il vengea son père mais, en même temps, elle fait de lui le protecteur des citoyens. Il était plus difficile aux stoïciens de la récupérer pour lui faire une place dans le système des vertus. Dans le *De officiis*, cette *pietas*, qui n'est pas nommée, mais seulement décrite, est rattachée à la *iustitia* [74], comme l'était, chez les anciens stoïciens, la piété envers les divinités.

Ainsi, les vertus reconnues à Auguste sont au nombre de quatre, comme les vertus cardinales chères aux philosophes, mais elles ne correspondent pas à celles-ci terme à terme: la φρόνησις, la *prudentia*, est absente. Nous avons vu le peu de place qu'elle tient dans le *De officiis*. C'est que les problèmes posés par la vie politique romaine relèvent de l'action, et que la vie contemplative, le βίος θεωρητικός [75], ne

[73] Isoc. *Or.* II (*In Nicocl.*) 20.

[74] I 50 sqq. et surtout 53-54.

[75] Voir A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato* (Torino 1963), 203 sqq.

convient guère à un *princeps*. La *prudentia*, cependant, est loin d'être absente de l'image idéale que l'on se forme alors du chef de la cité. Elle apparaît, explicitement, dans la quatrième des *Odes* romaines d'Horace (*Carm.* III 4), où le poète exalte le *consilium lene* et la *prudentia*, opposés à la force brutale [76]. Cette *prudentia*, affirme Horace, règlera les desseins politiques du *princeps*, la connaissance qu'il a des lois de l'histoire, et de l'évolution des Empires, lui permettra d'échapper à la fatalité qui menace tout ce qui grandit au-delà des limites naturelles [77]. Le poète a donc complété la série des 'vertus' que l'inscription du bouclier prêtait à Auguste, et cela, en conformité avec l'analyse que faisaient les philosophes (et non seulement les stoïciens) des excellences humaines.

Tel que le Sénat veut le faire apparaître, en ce mois de janvier 27 où Octave devient Auguste, le jeune vainqueur s'élève donc au-dessus de la cité à la fois comme un être de nature divine (*augustus*) et un 'sage' — sans que le mot soit prononcé — mais aussi un Romain, possédant les vertus de la tradition nationale. Il y a là une synthèse particulièrement remarquable, faisant concourir à l'exaltation du maître triomphant aussi bien les valeurs romaines que celles de la philosophie et, au-delà encore, celles du 'bon roi' des orateurs et des poètes grecs. Une synthèse qui désigne évidemment Auguste comme un roi, sans le titre. On voit le rôle joué par la philosophie dans cette construction politique: elle justifie *a posteriori* les vertus reconnues chez Auguste, celles dont il a fait la preuve par ses actions qu'il les possédait; elle les intègre dans un ordre du monde où le fait d'atteindre les plus hauts sommets de l'ἀρετή confère la royauté. Il est douteux que, si la pensée des Romains

[76] Cf. Fr. KLINGNER, *Römische Geisteswelt* (München 1956); P. GRIMAL, «Les *Odes romaines* d'Horace et les causes de la guerre civile», in *REL* 53 (1975), 150.

[77] P. GRIMAL, *ibid.*

n'avait été, dès ce moment, influencée par les philosophes, l'idée monarchique ait pu s'imposer aussi aisément.

*
* *

Nous avons jusqu'ici essayé d'évaluer le rôle joué par les philosophes dans cette mutation de la vie politique romaine en nous référant principalement au stoïcisme. Cela, parce que la doctrine du Portique se trouvait être dominante dans la pensée des hommes d'Etat romains depuis le milieu du second siècle avant notre ère, et aussi parce qu'elle avait élaboré, autour de la monarchie, tout un système cohérent qui se révéla particulièrement fécond. Nous avons vu sa contribution à la notion même de prince. Son action, d'ailleurs, ne se limitera pas à ces années de formation; on la retrouvera, au temps de Néron, lorsque Sénèque, dans le *De clementia*, exaltera la figure d'un Empereur 'solaire', véritable monarque stoïcien, image du dieu suprême [78]. Plus tard encore, le *Panégyrique de Trajan*, en reprenant le thème des vertus du Prince, assimilera encore plus étroitement le Sage et le 'monarque', sous le regard de la Providence. L'ambivalence de la pensée stoïcienne, tantôt religieuse, tantôt rationnelle, se prêtait bien à rendre compte de la complexité inhérente au régime impérial.

Mais le stoïcisme n'est pas la seule doctrine qui exerça son action sur la pensée politique romaine pendant les années cruciales du premier siècle avant notre ère. Nous avons dit par quels détours l'enseignement de Platon et d'Aristote avait pénétré les esprits, depuis le temps de Caton le Censeur. Il est certain aussi que le *De republica* de Cicéron a contribué à revaloriser, aux yeux des sénateurs contemporains de Pompée et de César, la composante

[78] P. GRIMAL, «Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron», in *REL* 49 (1971), 205-217.

monarchique de la 'constitution' romaine et, par conséquent, à préparer l'avènement d'une monarchie où le roi serait soumis aux lois, une monarchie «à la laconienne», pour reprendre la terminologie aristotélicienne [79]. Mais l'Académie et le Lycée restaient des doctrines 'savantes', qui exigeaient une préparation dialectique et, pour cette raison, moins aisément accessibles que le stoïcisme de Panétius et de ses disciples.

La troisième philosophie dominante était l'épicurisme. Là encore, la doctrine, en dépit du principe, souvent répété, que le sage ne doit pas se mêler à la vie politique, ne pouvait manquer de suggérer chez ses adeptes des prises de position qui ne furent pas sans conséquence pour le problème qui nous occupe. Si, pour les stoïciens, l'action dans la cité est un devoir imposé par notre nature même, l'idéal épicurien, qui place le Souverain Bien dans l'absence de trouble, incite évidemment les hommes à se tenir éloignés du tumulte et des luttes du forum. Ils ne peuvent donc appeler de leurs voeux, dans l'ordre politique, qu'un Etat bien policé, qui assure l'ordre et la liberté. Par exemple une monarchie forte, mais exempte de tyrannie, qui garantit à tous, sans violence, le loisir et la paix. C'est ce que reconnaît Lucrèce lorsqu'il écrit: *ut satius multo iam sit parere quietum | quam regere imperio uelle et regna tenere*: il vaut mieux obéir que chercher à commander [80]. La monarchie bien réglée est en effet une conquête de l'humanité. Cela résulte du passage de Lucrèce dont nous venons de citer la conclusion. Lucrèce, ici, reste fidèle à la doctrine d'Epicure, du moins si l'on en juge par un fragment de Colotès, que nous connaissons par Plutarque [81]:

[79] P. GRIMAL, *art. cit. (supra* n. 26), 677.

[80] V 1127-1128. Voir P. GRIMAL, «Le poème de Lucrèce en son temps», in *Entretiens Hardt* 24 (1978), 242.

[81] *Adv. Col.* 30, 1124 D.

« Les hommes, dit Colotès, qui ont établi des lois et des coutumes, qui ont institué dans les cités la royauté ou le pouvoir des magistrats, ceux-là ont assuré à l'existence une grande sécurité et une grande paix, et l'ont délivrée du trouble; si l'on ôte cela, nous vivrons une vie de bêtes sauvages et n'importe qui pourra, en quelque sorte, dévorer n'importe qui. »

Plusieurs indications peuvent être tirées de ce texte. D'abord, la prédominance des rois, ou, plus généralement, des législateurs et des politiques, sur les philosophes. Colotès allait plus loin et écrivait à Ptolémée II pour lui démontrer que les doctrines des philosophes, avant Epicure, ne permettaient même pas aux hommes de vivre [82]. Cette thèse de Colotès s'accorde avec la doctrine de Lucrèce: ce ne sont pas les philosophes qui ont organisé les cités, mais « quelques-uns » (*partim*) [83] des hommes d'action. Les philosophes pourront seulement prospérer dans une cité bien policée.

D'autre part, Colotès, comme Lucrèce, nous invite implicitement à distinguer deux sortes de monarchie, l'une, spontanée, qui donne le pouvoir aux plus forts physiquement, aux plus beaux et, finalement, aux plus riches, entraîne l'envie de la part des autres et contient des germes de discorde, monarchie, par conséquent, précaire — et une autre forme, établie après la période d'anarchie qui résulta de la situation précédente, et qui est, elle, réglée par des lois, une monarchie « à la laconienne ». Un régime pluraliste, démocratique ou aristocratique, peut sans doute, au moins théoriquement, parvenir au même résultat, qui est d'assurer la tranquillité. Mais on peut penser que la préférence des épicuriens allait à la monarchie, qui pouvait apparaître, ainsi qu'on l'a montré, comme le régime où les citoyens

[82] 1, 1107 D-E.

[83] Lucr. V 1143: *inde magistratum partim docuere creare.*

n'ayant pas à participer directement au pouvoir, les conditions étaient plus favorables à la vie intérieure [84]. Dans un régime pluraliste, au contraire, chacun pouvait être entraîné dans quelque action qui menacerait son *ataraxie*.

Lucrèce, lui, ne parle que de la création d'un *magistratus*, et non d'un *regnum*. Mais c'est qu'il adapte son langage à l'idéologie ambiante, qui est loin d'accepter, à ce moment, un éloge de la monarchie, quelle qu'elle soit. Cela ne viendra qu'une génération plus tard, lorsque Virgile, reprenant l'historique retracé par Lucrèce dans ce passage, opposera à l'anarchie provoquée par l'*inuidia* la monarchie d'Octave [85]. La victoire d'Actium réalise, dans cette perspective, ce qu'avaient obtenu les 'bons rois' selon Epicure. Dans cette mesure, l'épicurisme, lui aussi, aura contribué à préparer et rendre plausible l'établissement du principat.

De même que les stoïciens, dès les premiers temps, voulurent être les compagnons des rois, nous l'avons rappelé, de même les épicuriens furent les amis de quelques-uns des plus notables parmi les Diadoques: Epicure celui d'Antigone Monophtalmos et de Démétrios Poliorcète [86]. Nous avons vu aussi que Colotès, disciple direct du Maître, entretenait des relations apparemment assez étroites avec Ptolémée II, au point de le rendre arbitre de sa polémique contre les autres philosophes. L'influence de l'épicurisme s'exerça aussi sur les Séleucides. On sait que l'épicurien Philonidès fut le précepteur du jeune Démétrios, le futur Sôter, pendant la période où le jeune homme était l'otage

[84] Tiziano DORANDI (ed.), Filodemo, *Il buon re secondo Omero* (Napoli 1982), 24 sqq. avec la bibliographie et la discussion des thèses en présence.

[85] Verg. *Georg.* III *prooem.* (1-48); P. GRIMAL, «*Inuidia infelix* et la 'conversion' de Virgile», in *Hommages à J. Bayet* (Bruxelles 1964), 242-254.

[86] A. MOMIGLIANO, «Su alcuni dati della vita di Epicuro», in *RFIC* 63 (1935), 302-316.

des Romains [87], et qu'il dut cette fonction à l'amitié que lui portait Antiochos IV Epiphane [88].

On connaît, enfin, le rôle joué par Cinéas auprès de Pyrrhus. Conseiller du roi, il fonde ses conseils, dans une conversation fameuse, sur la doctrine d'Epicure: le véritable bonheur réside dans le plaisir, l'amitié, le repos et l'absence d'anxiété. La conquête du monde n'apportera rien de plus [89]. Il n'est guère douteux que Cinéas ait été lui-même adepte de l'épicurisme. Il est un excellent orateur, mais, bien que l'opinion le comparât à Démosthène, il ne tente pas d'exercer sur le peuple de la cité qui l'accueillerait (il était thessalien) une influence directe, il se met au service du roi et ainsi rend sa conduite conforme aux préceptes d'Epicure [90]. Devant le roi, il pratique la παρρησία, disant ce qu'il pense sans déguiser ses opinions, et n'ayant pas peur de contredire Pyrrhus. Nous verrons que c'est là un privilège auquel les épicuriens tiennent par-dessus tout.

Les sénateurs romains furent surpris, et intéressés, par la découverte qu'ils faisaient de l'épicurisme, en entendant les propos de Cinéas. Ils se réjouirent, nous dit-on, que leurs ennemis pratiquassent des maximes aussi contraires aux leurs et virent là un présage de victoire. Aussi, lorsque se présentèrent à Rome des 'missionnaires' épicuriens, Alkios et Philiskos, au début du second siècle avant J.-C. [91], le Sénat s'opposa à ce qu'ils donnassent un enseignement public et les fit expulser. Cette mesure ne fit que retarder la pénétration de la doctrine du Jardin à Rome; mais celle-ci

[87] R. PHILIPPSON, «Philonides», in *RE* XX 1 (1941), 63 sqq.; I. GALLO (ed.), *Frammenti biografici da papiri*, 2: *La biografia dei filosofi* (Roma 1980).

[88] W. CRÖNERT, *Die Epikureer in Syrien*, Jahrb. Arch. Inst. Wien X (1907), 146.

[89] Plut. *Pyrrh.* 14.

[90] D. L. X 121.

[91] Athen. XII 547 a. La date est incertaine, soit 173 soit 155; la première est la plus vraisemblable; voir P. GRIMAL, *Le siècle des Scipions* (Paris ²1975), 299.

était déjà connue et pratiquée en 121 avant J.-C. A ce moment, la conduite de Titus Albucius, qui s'était converti à l'épicurisme pendant son séjour à Athènes, provoquait l'indignation du préteur Scevola, mais plutôt l'ironie de Lucilius [92]. On reprochait à Albucius de vivre 'à la grecque', et ainsi de se ravaler au rang de ses 'amis' épicuriens [93]. Albucius eut des imitateurs et l'épicurisme recruta de nombreux adeptes, si bien que vers le milieu du premier siècle existait à Rome une véritable école épicurienne, qui s'était développée pendant la première moitié du siècle et comprenait un nombre, semble-t-il, assez important de sénateurs [94]. Cicéron lui-même avait failli devenir le disciple de l'épicurien Phèdre. Atticus, lui, reçut des leçons de celui-ci une empreinte qu'il conserva sa vie entière: dissimulant sa vie, évitant toute action politique directe, pratiquant le culte de l'amitié, mais se faisant volontiers le conseiller des hommes d'action (non seulement de Cicéron, mais d'Octave, lorsqu'il s'agit de restaurer certains sanctuaires tombés dans l'abandon), il nous apparaît comme le 'parfait épicurien' qui n'intervient pas directement dans la vie politique, mais s'efforce d'en atténuer les rigueurs et, en des temps difficiles, préserve non seulement, autant que cela était possible, son calme intérieur, mais évite à d'autres les tentations du désespoir. Vivre dans l'ombre des puissants, aider ses amis, travailler à apaiser les différends, prêcher pour la clémence et la douceur, tel est le rôle d'un épicurien. Et cela entraîne une conséquence fort importante: la philosophie épicurienne implique que le 'philosophe' sera au service des politiques, donc qu'il approuvera toute constitution, tout régime politique dans lesquels il pourra

[92] Lucil. II 19 Charpin = 88 sqq. Marx.

[93] Voir P. GRIMAL, in *Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé*, Paris 1968 (Paris 1969), 143.

[94] *Ibid.*, 146.

exercer cette fonction, que l'on aimerait qualifier d'humanitaire. Nous retrouvons ici les principes énoncés par Epicure lui-même. Un épicurien, pourrait-on dire, a besoin d'un 'roi', d'un puissant, qui lui assure et assure à l'ensemble de la cité des conditions de vie permettant l'épanouissement des esprits.

Dans la république romaine finissante, le pouvoir, exercé à tour de rôle par les 'nobles' ou les hommes qui accédaient à la *nobilitas*, faisait de chacun pour le temps de chaque magistrature, un 'roi' ou une manière de roi [95]. C'est ainsi que Philodème de Gadara devint le 'conseiller' de L. Calpurnius Piso Caenoninus, le consul de 58. Beau-père de César, Pison jouissait d'une certaine autorité au Sénat, où il devait contrebalancer l'influence de Gabinius, l'autre consul, qui était dévoué à Pompée. Nous ne pouvons ici étudier son action politique; il apparaît seulement qu'en cette période troublée, il s'efforça, non sans succès, d'éviter une épreuve de force entre les triumvirs et les chevaliers au moment où P. Clodius fit exiler Cicéron. Les reproches que lui adressera plus tard celui-ci sur sa conduite en ces circonstances le laissent clairement discerner. On peut penser que cette volonté d'apaisement (après tout, Cicéron ne tarda pas à revenir d'exil) lui a été dictée par sa foi épicurienne. Ce qui confère un intérêt tout particulier au traité de Philodème, intitulé *Le bon roi selon Homère* [96], conservé, on le sait, par un papyrus d'Herculanum, malheureusement très mutilé.

La doctrine de Philodème sur la royauté se laisse assez bien entrevoir: le roi doit être modéré, avoir une conduite privée conforme aux règles de la morale, se montrer juste

[95] Cf. le mot de Cinéas décrivant à Pyrrhus le Sénat comme «une assemblée de rois», c'est-à-dire, apparemment, des hommes parfaitement indépendants et ayant de «grands sentiments», une «âme royale».

[96] La plus récente édition est celle de Tiziano DORANDI, citée (*supra* p. 262 n. 84).

envers les hommes et reconnaissant, c'est-à-dire pieux envers les divinités. Un long développement est consacré aux divertissements que le roi pourra se permettre et, tout particulièrement, aux banquets — un problème qui avait préoccupé Epicure [97]. Philodème en vient, enfin, à des préceptes plus généraux: le bon roi devra se montrer clément et aimable (πραότητα διασκεῖν καὶ δ' ἐπιείκειαν) [98]. On reconnaît ici les vertus de Nicoclès! La doctrine épicurienne du 'bon roi' paraît bien ne faire autre chose ici que reprendre la tradition des orateurs et des sophistes. Philodème insiste aussi sur la nécessité pour le roi d'assurer l'union et condamne vivement la devise trop célèbre selon laquelle il faut «diviser pour régner». De même la violence et la guerre sont condamnées. Toutes les affaires, même les plus graves, devraient être réglées par le conseil des plus sages. Et Nestor est l'un des plus grands parmi les héros, sinon le plus grand.

Les modernes sont divisés sur les circonstances qui ont amené Philodème à composer cet ouvrage [99]. Il nous a semblé autrefois, et il nous semble toujours, que trop de détails correspondent à la situation politique de l'année 45 pour qu'il faille chercher une autre date au traité. Quoi qu'il en soit, à moins de penser que Philodème se livre à un pur jeu d'esprit, en dehors de toute référence à son temps, nous avons là un témoignage sur les aspirations politiques des épicuriens romains. Ils ne veulent pas tous, nous le verrons, instituer une monarchie dans Rome, mais tous aspirent à la paix et se disent las des violences que connaît la République depuis un demi-siècle et davantage. Ainsi Lucrèce adresse à Vénus une prière pour que Mars prenne quelque repos. De la même façon, Philodème rappelle que, dans l'*Iliade*, Zeus

[97] Plut. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 13, 1095 C sqq.

[98] Par. 4, col. XXIV, 11.

[99] T. Dorandi (ed.), *op. cit.*

déclare son aversion pour Arès [100]. Les épicuriens, certes, ne méconnaissent pas que certaines guerres sont légitimes, et Lucrèce accepte que Memmius se porte au secours de la patrie, s'il le faut; de même Philodème déclare (en accord avec toute la tradition relative à la royauté) que le bon roi aime vaincre, mais non pas faire la guerre. Car la guerre n'est pas une fin, elle n'a pour objet que d'assurer la paix.

Dans un article resté célèbre, A. Momigliano a montré qu'un grand nombre d'épicuriens furent les collaborateurs et les amis de César [101]. Il a montré aussi que l'un d'eux, le plus célèbre, Cassius, fut l'un de ses assassins. Et il y en eut d'autres qui furent hostiles au dictateur. Il serait donc tout à fait absurde d'affirmer que l'épicurisme, en tant que tel, disposait ses adeptes à agir en faveur de la monarchie. Mais il les incitait à l'accepter, au moins dans certaines conditions: la première était que leur fût assurée la liberté de parole (ce que Cicéron ne put obtenir de César, après leur rencontre, au retour de celui-ci [102]). La seconde était que fût écarté le risque de la tyrannie — et sur ce point, le pouvoir d'un seul comportait un risque grave. Philodème nous semble s'être défié tout particulièrement d'Antoine. Le nom de celui-ci avait été reconstitué dans un passage du *Traité sur les dieux* où il est question d'une situation politique où les rivaux(?) abandonneraient les affaires au seul Antoine [103]. La restitution du nom d'Antoine est aujourd'hui remise en question [104], mais l'opinion de Philodème n'en est

[100] *De bono rege secundum Homerum,* par. 5, col. XXVII, 30.

[101] A. MOMIGLIANO, compte rendu de Benjamin FARRINGTON, *Science and Politics in the Ancient World* (London 1939), réimprimé in *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1960), 375 sqq.

[102] Cic. *Att.* IX 18, 1.

[103] *De dis* I, col. XXV, 35–37. Cf. A. MOMIGLIANO, *op. cit. (supra* n. 101), 383.

[104] T. DORANDI (ed.), *op. cit.,* 27-28.

pas moins claire: l'état d'anarchie dans lequel est tombée la cité laisse craindre que ne s'y installe une tyrannie [105]. Apparemment, Philodème pense à Antoine, et les indices que nous avons relevés dans le traité *Sur le bon roi* nous confirment dans cette opinion. Quoi qu'il en soit, les raisons qui avaient poussé bon nombre de jeunes Romains groupés autour de César à adopter l'épicurisme c'est-à-dire le désir de paix, le goût, aussi, de l'amitié, voire l'attitude de César lui-même, ses qualités humaines, qui faisaient de lui, en une certaine manière, un héros épicurien [106] pouvaient les éloigner de lui et, plus encore, de son lieutenant Antoine lorsqu'ils crurent que tous deux trahissaient l'idéal politique de la secte. Rappelons que Pison, le protecteur de Philodème, prit violemment parti contre Antoine et la tyrannie [107].

Une lettre de Cassius à Cicéron, de janvier 45, nous renseigne assez bien sur l'état d'esprit qui régnait alors chez quelques-uns de ces épicuriens. Nous y trouvons, d'une part, un éloge de la *clementia* et de la *probitas*, opposées à la *crudelitas* et d'autre part l'affirmation que le plaisir et l'ataraxie ne peuvent être atteints que par la pratique de la justice et du bien moral (τῷ καλῷ) [108]. Morale qui ne diffère de la positioin stoïcienne que sur un point (souligné par Cassius): tandis que les stoïciens pensent que ces vertus doivent être recherchées pour elles-mêmes, l'épicurisme les considère comme le seul moyen de parvenir au Souverain Bien, qui est le calme intérieur. Dans la pratique, l'action sera la même, pour les stoïciens et pour les épicuriens. Dans la conscience de Cassius (dont Plutarque explique la con-

[105] *Ibid.*, 30.

[106] M. RAMBAUD, «César et l'épicurisme d'après les Commentaires», in *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé* (Paris 1969), 411 sqq.

[107] Cic. *Fam.* XII 2, 1 *(nullo adsentiente)*.

[108] *Fam.* XV 19, 2-3.

duite par des motifs peu honorables, et assez peu vraisemblables, une longue inimitié à l'égard de César, en particulier [109]), ce qui domine, c'est le sentiment que la liberté est la valeur suprême et que la mort est préférable à la servitude. Philodème, semble-t-il, ne tenait pas un autre langage [110].

Telles sont les hésitations que nous discernons chez les épicuriens de ce temps. Apparemment, donc, leur idéal philosophique n'était, en pratique, que difficilement conciliable avec l'établissement d'une monarchie. Mais cette conclusion n'est valable que pour ceux d'entre eux qui appartenaient à la vieille aristocratie et que le sentiment de l'honneur — de leur *dignitas* — attachait à la république oligarchique. Un tel obstacle n'existait pas pour d'autres, qui n'avaient pas les mêmes raisons de redouter l'abaissement de la classe dirigeante et le nivellement politique que ne manquerait pas d'entraîner la présence d'un 'roi' à la tête de la cité. Pour ceux-là, ce qui importait, c'était le rétablissement de la paix, la fin des guerres civiles, l'union à l'intérieur de la cité, la possibilité de vivre sans angoisse. Ils savaient (et Philodème le proclamait dans le passage du traité *Sur les dieux* que nous avons cité) que seul le Sage épicurien est véritablement un homme digne de ce nom, et que les plus riches et les plus puissants ne sont que des insectes à ses yeux [111]. Tityre ou son maître ne sauraient entrer dans le jeu des intrigues romaines, qui ont provoqué tant de souffrances, mais ils peuvent tout attendre du 'jeune dieu' qui s'élève au-dessus de tous et se présente comme une Providence dans l'Italie déchirée. Déjà César avait

[109] Plut. *Brut.* 8.

[110] *Mort.* 35, col. VI, 11 sqq.

[111] μόνον ἑαυτὸν / ἄνδρα νομιοῦντα, τῶν ἄλλων δὲ κατα/φρονήσοντα πάντων ὡς σέρφων, καὶ οὐ / μόνον τῶν ταπεινοτέρων, ἀλλὰ καὶ / τῶν αὖ μέγιστα χρήματα κεκτημέ/νων ἰδιωτῶν καὶ τῶν ἐπιφανεστά/των ἐν δυνάμεσι πολιτικαῖς... (I, col. XXV, 28-34).

éveillé des espoirs semblables parmi les paysans et les petits propriétaires de la Cisalpine. Et Virgile chante son apothéose sous le nom de Daphnis, le héros qui «aime la paix» *(amat otia)*, Virgile, qui ne saurait partager les scrupules orgueilleux d'un Cassius. A mesure que se déroule l'histoire du second triumvirat, le poète hésitera sur les moyens de réaliser le dessein de César et d'assurer la paix: il espérera, parfois, que cela puisse être obtenu grâce à la concorde entre Antoine et Octave — et c'est la quatrième *Eglogue*. Mais cet espoir est lui-même déçu et, tandis qu'il écrit les *Géorgiques*, il lui apparaît de plus en plus clairement que seul Octave est l'héritier spirituel et politique de son père adoptif. Après Actium lui vient la révélation définitive: le descendant des Iulii seul a vocation de briser le cycle fatal de l'*inuidia*; jusqu'à sa victoire, la cité se trouvait dans un état d'anarchie analogue à celui où était plongée l'humanité après l'expulsion des premiers rois, et pour les mêmes raisons. Mais Octave va jouer le rôle qu'Epicure, nous l'avons vu, attribuait aux 'politiques': instituer des lois, les faire respecter et, ainsi, permettre aux sages (et à quelques autres) d'atteindre le Souverain Bien [112]. Et, puisque les institutions 'pluralistes' ont démontré leur impuissance à réaliser cet idéal, il ne reste plus qu'à accepter la monarchie.

Il est significatif de constater que cette vision épicurienne de la monarchie — un régime tempéré par la présence de conseillers garantissant que l'autorité du roi ne sera pas absolue, c'est-à-dire soumise à son bon plaisir — figure à la fois chez Philodème et dans le discours que l'épicurien Mécène tient à Octave, dans la longue consultation rapportée par Dion entre Octave, Mécène et Agrip-

[112] P. GRIMAL, «*Inuidia infelix*...», in *Hommages à J. Bayet* (Bruxelles 1964), 242–254; cf. Epicur. fr. 530 Usener: οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.

pa [113]. Et, finalement, tout aboutit à la conclusion que Rome ne peut retrouver son équilibre que grâce aux 'vertus' d'un homme providentiel. Convergence remarquable avec la position des stoïciens, telle que nous avons cru pouvoir la définir.

L'œuvre d'Horace nous apporte quelques indications complémentaires sur la composante épicurienne du principat. Tandis que Virgile est surtout sensible à la mission du 'jeune dieu', Horace présente, dans les *Satires*, l'image d'une société véritablement épicurienne, fondée sur l'amitié et non plus sur l'origine et la classe de naissance. Mécène est l'ami d'Horace, fils d'un affranchi. Dans le cercle de Mécène, il n'existe aucune jalousie, aucune rivalité — ce que le 'fâcheux' ne peut imaginer. La richesse n'y est pas recherchée; elle ne peut que fournir, au mieux, les conditions d'une vie heureuse; la villa de Sabine n'est pas une propriété de rapport, elle n'a d'autre fonction que de «rendre le poète à lui-même». Et les amis de Mécène resteront à la place qui est la leur, sans se préoccuper des grands intérêts de l'Etat: les conseillers du prince sont là pour le faire. Et, comme dans toute société épicurienne, les banquets jouent un grand rôle; c'est là que les amis vivent leur véritable vie, dans le loisir insouciant du soir.

*
* *

L'avènement du principat ne fut donc pas seulement un phénomène politique ou militaire, mais, comme nous le proposions en commençant, une mutation spirituelle et morale de la société romaine, qui se produisit sous l'action de forces multiples, parmi lesquelles l'enseignement des philosophes fut décisif. Cet enseignement atteignit d'abord,

[113] Dio. Cass. *loc.cit.* (*supra* n.1).

comme il est naturel, l'élite intellectuelle, le milieu qui comprenait la classe dirigeante, les *nobiles* et ceux qui aspiraient à le devenir. Or, c'étaient évidemment ces hommes-là qui étaient portés à refuser un régime qui diminuerait leur influence. Mais la pression des événements, l'expérience des troubles provoqués par les *populares*, puis le début des guerres civiles incitèrent les hommes d'Etat à demander aux philosphies helléniques les éléments d'une solution. Or, le monde grec n'avait jamais cessé de connaître des régimes monarchiques, dont chacun pouvait être exemplaire: celui de Sparte, ou bien les 'tyrannies' qui subsistaient, à côté des démocraties, et surtout ceux des Diadoques. Philosophes et rhéteurs avaient fait porter leurs analyses sur ces monarchies, et, pour diverses raisons, leur avaient reconnu une sorte de bon droit. Toute cette réflexion, qui pénétra la pensée romaine au cours du second et du premier siècle avant J.-C., eut pour résultat de familiariser les Romains avec l'idée que toute monarchie n'était pas, en soi, exécrable. Et cela d'autant plus facilement que la conscience romaine conservait un souvenir lointain des royautés religieuses, dont elle avait transféré les prérogatives sur des magistrats. Il suffisait que l'*imperator* devînt grand pontife pour que se trouvât reconstituée une part importante, et essentielle, du pouvoir royal. César ne l'ignora pas!

Mais les philosophes apportèrent des arguments plus positifs. Les stoïciens appuyaient le caractère divin du monarque en montrant que ses vertus l'assimilaient au dieu suprême. Cette théorie ne faisait que justifier *a posteriori* la très ancienne conception des rois, fils de Zeus, mais elle en donnait une justification 'raisonnable', sinon tout à fait rationnelle. Le souvenir d'Alexandre n'était pas moins présent à la pensée romaine qu'il pouvait l'être à la pensée grecque. Les stoïciens auront beau se montrer souvent hostiles au conquérant macédonien, leur conception du roi n'en doit pas moins beaucoup à son exemple.

Les épicuriens, de leur côté, avaient répandu l'image du 'bon roi', qu'ils devaient en partie à leur maître Aristote, en partie à la tradition des sophistes et des rhéteurs. Le 'bon roi' était celui qui ne céderait pas à la tentation de la tyrannie, qu s'entourerait de bons conseillers, qui mènerait une vie vertueuse mais, par son autorité, éviterait à la cité les inconvénients de la démocratie et de l'aristocratie. Ainsi, la monarchie apparaîtrait comme le plus haut degré auquel peuvent atteindre les sociétés humaines. Ainsi se créait, peu à peu, l'idéal d'un prince qui réunirait en lui toutes les vertus, toutes les excellences de l'homme. Ce qui le rapprochait du Sage, tel que chaque école le concevait. Et comme les vertus du Sage étaient les mêmes pour toutes les écoles, puisqu'elles avaient leur commune origine dans le platonisme, le bon roi des épicuriens ne pouvait que ressembler à celui des stoïciens. On introduisit quelques nuances: la clémence, que les stoïciens finirent par accepter, non sans répugnance, d'abord, puis la *pietas*, qualité essentielle de l'homme romain, garante de l'ordre universel. C'est ainsi que les antiques vertus nationales s'assimilaient à celles dont les philosophes paraient le nouveau type de roi, celui que Rome attendait, sans trop le savoir, mais qu'elle accepta, progressivement, au cours du long règne d'Auguste. L'institution impériale, par ce qu'elle retenait de la tradition hellénique, agit comme un lien spirituel à l'intérieur de l'Empire et assura la survie, pendant des siècles, de la pensée des philosophes, en l'intégrant dans la romanité.

DISCUSSION

M. Dible: Die Philosophie hat vielleicht nicht immer die jeweils bestehende Monarchie und ihr ideologisches Fundament gerechtfertigt. Man sieht es an ihrer Stellungnahme zum Phänomen Alexander. Die offizielle Ideologie sowohl des hellenistischen Königtums als auch des Prinzipates, wie sie sich z.B. im Herrscherkult aussprach, rechnete mit dem Monarchen als einem charismatisch begabten und darum übermenschlichen Wesen. Alexander diente hier, auch wo er offiziell nicht genannt wurde, als Prototyp. Die Philosophie aller Schulen sah demgegenüber im Herrscher durchweg den Menschen, dessen an den Masstäben philosophischer, für jeden Menschen geltender Ethik gemessen grössere Tüchtigkeit seine Herrschaft legitimierte. Alexander wurde deshalb von allen Philosophenschulen sehr kritisch betrachtet, gerade weil er den Forderungen philosophischer Individualethik nicht genügte. Alfred Heuss (in *A & A* 4 [1954], 65 ff.) und Pierre Hadot (in *RAC* 8 [1972], 556 ff.) haben die Gegensätzlichkeit der beiden Herrscherbilder, des philosophischen und des charismatischen, sehr klar herausgearbeitet. In Rom waren es zuerst die grossen 'Gewaltsmenschen' der ausgehenden Republik, die das charismatische Herrscherbild und die Alexandertradition ausdrücklich für sich in Anspruch nahmen, Sulla, Pompeius, Caesar, Antonius, und auf der Gegenseite Mithridates, der deshalb bis in die Spätzeit stets ähnlich wie Kleopatra als Gestalt der römischen Geschichte figuriert, etwa bei Pseudo-Aurelius Victor.

Augustus vermied es ängstlich, an Caesar und über Caesar an Alexander anzuknüpfen, obwohl das sehr nahe gelegen hätte. Eine Versöhnung der charismatischen mit der philosophischen Tradition, die bei Seneca oder in den Berichten über Vespasian gleichsam unverbunden nebeneinander erscheinen, gab es erst im Zeitalter Trajans. Damals wurden Alexander und Caesar rehabilitiert, indem man ihnen charismatische und ethische Qualitäten zuschrieb, seit damals liess man die Reihe der Kaiser nicht mehr mit Augustus, sondern mit Caesar anfangen. Die Rechtfertigung des charismatischen Verständnisses durch die Philosophie erfolgt

also, sieht man von den merkwürdigen pseudopythagoreischen Traktaten ab, erstaunlich spät, während die Opposition gegen die Monarchie, insbesondere die mit der Vorstellung von Charismen verknüpfte Erbmonarchie, von Anfang an gerade durch 'philosophische' Argumente gestützt wird.

M. Grimal: Il est tout à fait exact qu'Alexandre a été jugé sévèrement par les philosophes hellénistiques. Du moins dans sa personnalité. Les stoïciens, en particulier, le considéraient comme un 'brigand heureux'. Mais cela n'empêche pas qu'il ait incarné une certaine idée, neuve alors, de la monarchie. Cette conception, qui met en cause la nature même de l'univers, relève de la métaphysique et elle est indépendante de la personne qui l'incarne. Les stoïciens acceptent la légitimité des Diadoques, malgré leur jugement sur Alexandre. Tout l'effort va consister à montrer que tel roi particulier 'mérite' d'être l'incarnation du roi idéal. Ce sera le cheminement suivi par Auguste — Virgile, le *clupeus uirtutis*, etc. — et la raison de l'hésitation devant le nom de 'roi', moins, peut-être, à cause de la répugnance des Romains et du serment de 509, qu'à cause du caractère de perfection impliqué par ce nom, auquel on n'ose se référer. On hésite à déclarer que tel homme est, en fait, un être divin. C'est seulement avec les Antonins qu'apparaîtra, sans pudeur, le terme de *domus diuina*. Longtemps, il y a autour du *regnum* comme des relents de sacrilège: seul Jupiter est *rex*. Mais cela ne concerne pas seulement la philosophie...

M. Long: In the light of your very interesting findings about the relation between political concepts and philosophy, how would you suggest we should respond to the apparent lack of serious interest in Greek philosophy among most Romans at the time of Cicero? Should we suppose that the terrible events of the civil wars made certain Romans look for theoretical explanations of the downfall of the Republic, and also to look to philosophy for justification of an ideology which could promise an avoidance of such problems in the future?

M. Grimal: Il est difficile de penser que l'élite des Romains, au temps de Cicéron, n'ait eu que peu d'intérêt pour la philosophie grecque.

Nous voyons au contraire que Lucullus, Pison, Caton (pris comme représentants chacun d'une tendance) avaient auprès d'eux des philosophes 'de métier'. Ces entretiens n'ont pas donné lieu à des écrits en latin, mais l'engouement pour la philosophie n'en était pas moins réel, et l'enseignement dispensé par ces 'philosophes domestiques' n'en a pas moins joué un rôle, important, dans l'évolution des idées. Et cela avait commencé depuis, au moins, le temps de Scipion Emilien.

L'explication de la guerre civile était déjà contenue dans l'enseignement de Polybe. Les remèdes proposés par cette 'philosophie de l'histoire' étaient connus. Ils seront repris par Salluste: agir sur les *mores*, la répartition de la richesse, les ambitions mauvaises, etc. La monarchie n'est pas conçue comme un remède universel, mais comme l'un des moyens possibles de réaliser cette révolution morale. On pensera aux *Lettres à César*. Il est certain que les guerres civiles ont conduit les Romains à tourner leur regard vers un 'sauveur', mais la réalité politique a joué un rôle, au moins autant que la philosophie.

M. Couloubaritsis: Vous avez mis en évidence l'apport égyptien dans la conception romaine du 'roi', notamment sur le plan généalogique qui régit la filiation entre le Soleil divin et le roi. Il est certain que l'expansion de l'Empire romain rend hautement probable cette influence. Mais n'y a-t-il pas également une influence grecque, due en particulier au modèle familial, au rapport platonicien entre le Bien et le Soleil, à l'idée du roi-philosophe, voire à la conception d'une théologie cosmique (cf. le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote)?

Si l'on se borne à une influence extérieure, ne croyez-vous pas qu'on risque de réduire la philosophie romaine à son caractère rhétorique et politique, alors que si l'on discerne son ascendance grecque et si on ajoute à cette idée 'égyptienne' des conditions internes, on peut établir une *originalité* romaine dans l'instauration de conditions métaphysiques à la formation de l'idée philosophique de la royauté politique que vous avez si bien décrite?

M. Grimal: Certes, l'originalité de Rome a été grande, puisqu'elle aboutit à créer un type jusque-là inconnu de monarchie, le Principat, et,

après lui, l'Empire. Si j'ai insisté sur le modèle égyptien, c'est parce que le rapprochement avec l'idéologie pharaonique est rarement mis en lumière. Mais il y eut d'autres courants: le roi platonicien, par exemple, et la politique d'Aristote sont présents dans la pensée romaine à la fin de la République. Je crois avoir souligné aussi la présence, dans la conscience commune, à cette époque, d'un sentiment mystique de la royauté. Tout cela est extrêmement complexe, et chaque tendance pouvait trouver dans la philosophie hellénistique des arguments en sa faveur.

M. Dihle: In der Tradition der römischen Jurisprudenz hat man bis in die Spätantike niemals zugegeben, dass der Kaiser im Sinn der alten Vorstellung vom νόμος ἔμψυχος als Charismatiker über dem Gesetz steht, dessen Ordnung die Menschen bindet. Wie würden Sie die Wirkung dieser spezifisch juristischen Meinung auf das öffentliche Bewusstsein einschätzen, das nach Ausweis der kaiserzeitlichen Sprache mit ihren zahlreichen juristischen Ausdrücken von der juristischen Fachtradition nicht unbeeinflusst blieb?

M. Grimal: Il me semble qu'il y a, dans cette observation, une remarque très juste sur le caractère romain du Prince comme législateur. L'Empereur a pris la suite des magistrats qui, depuis toujours, ont «dit le droit» et l'ont fait. Ce pouvoir du magistrat est traditionnel, il n'a pas besoin d'être justifié. C'est, si l'on veut, l'une des composantes romaines de la royauté. On pense à la juridiction du *pater familias* qui, lui aussi, est roi dans la *domus*, sous réserve des avis du *consilium*. La philosophie, ici, n'a rien à faire. Le *mos maiorum* suffit. Le *concilium principis* rend manifeste cette filiation.

M. Bringmann: Meine Frage betrifft das Verhältnis von Politik und Philosophie. Das römische Kaisertum scheint mir in erster Linie das Ergebnis der politischen Katastrophe der alten regierenden Klasse und des definitiven militärischen Sieges Octavians zu sein. Zusammen mit dem Alleinherrscher kam der Frieden, wie Lucan sagt. Darauf beruhte möglicherweise die Zustimmung, die das Kaisertum in der griechisch-römischen Welt fand. Dann aber stellt sich mir folgende Frage: Welche

Faktoren haben nun vor allem bewirkt, dass die Monarchie akzeptiert wurde: Resignation und Friedenssehnsucht oder ein geistiger Wandel, zu dem die Philosophie ganz wesentlich beitrug? Ich stimme Ihnen völlig zu, dass für eine geistige Begründung der Monarchie viele 'philosophische Elemente' angeführt werden können, die in der Zeit der späten Republik umliefen. Aber wenn ich nicht irre, sind sie doch damals nicht in diesem Sinne verwendet worden (das Beispiel Ciceros ist aufschlussreich genug). Mit der Etablierung der neuen Ordnung wurde das gewiss anders. Die Frage also, um die es mir geht, ist folgende: Welche Rolle kam dem philosophischen Denken zu: die einer geistigen Vorbereitung auf die Monarchie oder die einer Begründung und Rechtfertigung *a posteriori*?

M. Grimal: Je pense que le rôle joué par la philosophie a été double, comme vous le dites, à la fois dans la préparation des esprits et dans l'acceptation du fait royal. D'une part, il y a le *De republica* de Cicéron, qui met en lumière l'importance de la 'royauté' dans la structure politique (ce que nous appelons le 'pouvoir exécutif') et fonde sa justification sur plusieurs ordres de considérations, dont les principales relèvent de la philosophie politique (Aristote, Platon, etc.). D'autre part, il y a une justification *a posteriori*, qui apparaît surtout à partir de Néron, avec Sénèque et Lucain. Mais on n'oubliera pas non plus le rôle joué par la pensée épicurienne, et le traité de Philodème, pour nous le témoignage le plus important. L'épicurisme a facilité l'acquiescement. On pense à Mécène, à Atticus, à Horace.

M. Kidd: Is it not rather revealing of the lack of effective contact between philosophy and monarchy, that when Rome finally indeed achieves a philosopher king, no political philosophy of any kind emerges? Marcus Aurelius gives little indication that his philosophy was a political stimulus or clarification, but rather it sank to a kind of personal *consolatio*. Nor do we know of anyone writing of the character of his rule from the point of view of a political philosophy.

M. Grimal: La mention de Marc-Aurèle est intéressante, bien que son règne se situe loin de l'époque envisagée ici. Entre la fin de la

République et le milieu du IIe siècle après J.-C., une longue et importante évolution s'est produite dans les esprits et les institutions. Le roi, le monarque, tel qu'il apparaît avec les Julio-Claudiens, n'est pas *personnellement* un philosophe; on prend bien garde qu'il n'apparaisse pas comme tel. Les qualités qu'il peut avoir répondent à des valeurs politiques, nullement à une ascèse personnelle. Les Romains sont trop pragmatiques pour admettre qu'un philosophe, tel que l'école le montre, soit un homme de gouvernement. Le philosophe peut être un conseiller du roi, celui qui l'aide à résoudre des problèmes déterminés, à acquérir la maîtrise de soi; il ne saurait aller plus loin.

M. Gigon: Trois points me semblent particulièrement importants:

1) La place exceptionnelle de l'Egypte et de sa tradition pharaonique à partir d'Alexandre le Grand (sans oublier que les relations des Grecs avec l'Egypte ont toujours été infiniment plus directes que leurs relations avec le Proche-Orient asiatique).

2) La position curieuse de l'épicurisme envers la politique. A côté du λάθε βιώσας, Epicure a dû laisser à ses disciples une porte ouverte vers une activité politique. On peut penser à Kinéas, conseiller du roi Pyrrhus; et nous en saurions probablement davantage si nous possédions la correspondance complète, notamment les lettres qu'il a échangées avec Idoménée et avec Mithres.

3) Peut-on déterminer mieux qu'on ne l'a fait l'origine et le rôle des traités *Sur la royauté* qui ont surgi au IIe siècle avant J.-C. sous le nom de quelques vieux pythagoriciens (voir L. Delatte, H. Thesleff)?

4) Pour finir, une petite remarque: La σύγκρισις entre Alexandre et César de Plutarque est malheureusement perdue. Si elle existait, on saurait un peu mieux dans quelle perspective César a été, pour la première fois, comparé explicitement à Alexandre.

M. Grimal: Le rôle de l'Egypte dans la formation d'une idéologie du roi à Rome me semble, en effet, avoir été très important. Ce rôle a été constant, à travers tout l'Empire; il a pu commencer, en effet, à travers l'idéologie royale hellénistique, il s'est continué avec les contacts directs

entre la cour d'Alexandrie et les hommes d'Etat romains, puis, après Auguste, lorsque les empereurs furent reconnus comme les successeurs des pharaons. Cela n'exclut pas que d'autres idéologies royales aient pu, elles aussi, avoir une influence, notamment celle de la Perse. Mais les voies sont, ici, moins évidentes, et il faut attendre Néron et Tiridate pour que le rapprochement se fasse. Il y avait longtemps alors que la pensée égyptienne était présente à Rome.

L'épicurisme n'exclut pas la politique. Il faut nous y résigner. Pas plus qu'il n'exclut la poésie. Nous ne devons pas être dupes de formules absolues. Ce qui est important, c'est l'être intérieur, plus que les conditions et les circonstances, qui peuvent et doivent être dominées, surmontées.

Quant aux traités *Sur la royauté*, étudiés par L. Delatte, ils mériteraient que le sujet fût repris, selon la même méthode. Leur datation est très incertaine. Delatte place le traité d'Ecphante au I^er^ ou au II^e^ siècle de notre ère, mais la *Lettre d'Aristée* au II^e^ ou au premier *avant* J.-C., et insiste sur l'influence égyptienne. Les rapports de ces traités avec la pensée romaine sont, eux aussi, mal définis. Le domaine entier reste ouvert...

M. Bringmann: Ich möchte eine Frage anfügen, die mit dem von mir bereits angeschnittenen Problem zusammenhängt. Ich habe den Eindruck, dass philosophisches Denken, im weiteren Wortsinn verstanden, erst dann eine erhebliche Rolle spielte, als es zum Kaisertum keine politische Alternative mehr gab. Mit Hilfe philosophischer Ethik und in Anknüpfung an hellenistische Fürstenspiegel ist versucht worden, den Kaiser auf eine an ethische Normen gebundene Form der Herrschaftsausübung zu binden (es mag genügen, an Seneca, den jüngeren Plinius und das humanitäre Kaisertum des 2. Jahrhunderts zu erinnern). Meine Frage geht nun dahin, ob nicht in diesem Zusammenhang die Rolle des philosophischen Denkens stärker gewesen sein könnte als während des gewaltsamen Übergangs von der Republik zum Kaisertum.

M. Grimal: Assurément, le siècle de Néron et de Pline le Jeune est plus visiblement imprégné de philosophie que celui de Cicéron et de

César. Les grandes valeurs de la philosophie appartiennent désormais aux idées reçues. Elles sont plus apparentes; mais elles n'étaient pas absentes de la pensée romaine vers 50 avant J.-C., et elles ont facilité l'acceptation du fait royal, imposé par le résultat des guerres civiles.

M. Dihle: Das Bedürfnis der Menschen, ihre soziale oder politische Ordnung mit der kosmischen oder göttlichen übereinstimmen zu lassen und dadurch zu legitimieren, hat unter den verschiedensten Bedingungen zu der Vorstellung geführt, die Monarchie sei die beste, der Weltordnung entsprechende Staatsform. Wo politische Machtbildung besonders weit ausgriff, wie zum ersten Mal in Mesopotamien zur Zeit Sargons I., oder von anderen Machtzentren isoliert war wie in Ägypten, ergab sich die Konzeption der Universalmonarchie. Die Universalmonarchie konnte, wie z.B. bei Dion von Prusa oder Pseudo-Aristoteles *De mundo* zu lesen, auch mit dem kosmologischen Entwurf begründet werden, demzufolge ein oberster Weltgott das Geschehen lenkt. Es ist bei der Verbreitung dieses Denkmodells darum schwer zu entscheiden, ob es in die griechische Welt aus Ägypten kam. Dafür spricht nur der Umstand, dass kein anderes exotisches Land auf so lange Zeit das Interesse der Griechen fand.

VIII

ANTHONY LONG

PLEASURE AND SOCIAL UTILITY— THE VIRTUES OF BEING EPICUREAN

The essential message of Epicurean ethics—the *raison d'être* of his philosophical enterprise—was encapsulated in 'the fourfold remedy' or *tetrapharmakos*: "God presents no fears, death no worries. And while good is readily attain-

* In writing this paper I have benefited from comments by a good many friends, especially David Sedley and Gregory Vlastos. Full references to the literature referred to in the main text or the notes are given above.

Abbreviations and References

Ep. Men. = Epicurus, *Letter to Menoeceus*
KD = Epicurus, *Kyriai Doxai*
Sent. Vat. = Epicurean maxims preserved in a Vatican MS
Usener = H. USENER (ed.), *Epicurea* (Leipzig 1887)

ADKINS, A. W. H. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford 1960)
From the Many to the One (Ithaca 1970) — includes a chapter on Epicureanism

BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus. A Study* (Oxford 1928)

BOLLACK, J. "Les maximes de l'amitié", in *Actes du VIII^e Congrès de l'Assoc. G. Budé*, Paris 1968 (Paris 1969), 221-236

able, evil is readily endurable".[1] Incorporating, as it does, the first four of his so-called *Key doctrines* (κύριαι δόξαι), the fourfold remedy is a cure-all for unhappiness. Repeated and memorized by the Epicurean disciple, it was intended to remind him that supreme happiness was available to him at any time, provided that he wholeheartedly endorse and base his life upon the practical implications of its four propositions. *Prima facie* the fourfold remedy is astonishing in its simplicity, optimism, and complacency. Epicurus, however, had no scruples against using the tactics of the advertizing man in attracting the attentions of his au-

COLE, T.	*Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Case Western Reserve 1967)
FARRINGTON, B.	*The Faith of Epicurus* (London 1967)
FISHER, D. R.	"Why should I be just?", in *Proc. Aristot. Soc.* 77 (1976-77)
FRISCHER, B.	*The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece* (Berkeley 1982)
FURLEY, D. J.	"Lucretius the Epicurean. On the History of Man", in *Entretiens Hardt* 24 (1978), 1-27
GOLDSCHMIDT. V.	*La doctrine d'Épicure et le droit* (Paris 1977)
GUYAU, J. M.	*La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (Paris 1878)
MITSIS, P.	"Epicurus on Friendship and Altruism" (unpublished)
MÜLLER, R.	*Die epikureische Gesellschaftstheorie* (Berlin 1972)
NICHOLS, J. H.	*Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius* (Ithaca 1976)
PHILIPPSON, R.	"Die Rechtsphilosophie der Epikureer", in *AGPh* 23 (1910), 289-337; 433-446
RIST, J. M.	*Epicurus. An Introduction* (Cambridge 1972)
SIDGWICK, H.	*The Methods of Ethics* (London ^{5}1893)
SINCLAIR, T. A.	*A History of Greek Political Thought* (London 1951)

[1] Philodemus, *Adversus sophistas*, ed. F. SBORDONE (Napoli 1947), col. 4, 9-14: ἄφοβον ὁ θεός, ἀν[ύ]ποπτον ὁ θάνατος, κ[αὶ] τἀγαθὸν μὲν εὔκτητ̣[ον], τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκ[αρ]τέρητον.

dience.[2] He was confident that reason and experience would consolidate the truths he believed himself to be providing, once a disciple was willing to join him in examining the foundations of happiness and unhappiness.

Even so, the impression of complacency is harder to dispel. By the ready availability of 'good' Epicurus means sources of pleasurable feelings and equanimity; by the ready endurability of evil he means the brevity of intense pains and the relatively mild disturbance that long pains cause.[3] Underlying the assurances about availability of good and endurability of evil, there appears to be an assumption which is not generally stated in studies of Epicureanism: the material goods which a would-be Epicurean must minimally possess are assumed to be available in his or her environment, and likewise, that environment is assumed to be largely free from the evils which could cause even an Epicurean to fail to achieve a preponderance of pleasure over pain.[4] Notoriously, Epicurus insisted that "bread and water produce the acme of pleasure, when someone who has the need takes them" (*Ep. Men.* 131). As part of his doctrine of 'natural and necessary desires', he argued that we never *need* more than simple foods in order to achieve the greatest pleasure concomitant upon losing the pains of hunger. But a minimum diet is essential to an

[2] See FRISCHER, esp. 49-52; 77-84; 199-282, on 'advertizing' in Epicurean recruitment. Frischer's study is a most searching and original contribution to the social attitudes and organization of Epicureanism, even though some will hesitate, as I do, to accept his very interesting suggestions about the use made of iconography for recruitment purposes.

[3] Cf. *KD* 3-4; *Ep.Men.* 130; *Sent.Vat.* 25; 33; Lucr. II 1-61.

[4] In the literature I have consulted, GUYAU comes the closest to recognizing Epicurus' concern that his goal of life should be thoroughly realistic: "Pour rendre plus facile l'accès de la fin suprême, il va dégager de plus en plus de tout élément matériel la conception du plaisir" (44). But Guyau limited himself to pointing out the irrelevance to the goal of riches, luxury, honours and political power. Cf. also MÜLLER, 22 ff.

Epicurean, and we may add: minimum clothing, housing, medical care. An Epicurean also needs assurances that he or she will not be molested by wild animals, subjected to the privations and continuous torture, it may be, of a concentration camp, or living in an environment where vandalism, assault, mockery, and other forms of psychological pressure are the order of the day.

Answering to these minimal material needs and absences of external disturbance a ready, and partly effective, answer is available. Epicurus, plainly a man of some wealth in his later years, provided the garden he acquired just outside the city-wall of Athens as a source of food and protection to his immediate followers. Doubtless the other Epicurean communities, which followed the model of the Attic garden, made similar provisions. Thus, we may be encouraged to think, Epicureans were philosophers who completely opted out of city life, founded 'alternative' communities, and had the material wherewithal to live utterly self-sufficient lives, with their spiritual welfare safely secured by the master's teaching.

We know remarkably little, as it happens, about the original Garden, and even less about other Epicurean communities. I am prepared to believe that the Garden symbolized, and up to a point satisfied, the provision of those needs, external to the individual, which Epicurean happiness required. I repeat, however, that minimal subsistence, security, housing and medical care are presuppositions of Epicurean life-styles; and Epicurus himself endorses my point by his insistence upon the ready availability of good and endurability of evil. The effectiveness of his 'fourfold remedy' requires more than an Epicurean Garden, as its external conditions. It needs a neighbouring environment which will tolerate the Epicurean community—if that is what we have in the Garden—and will provide it with any basic materials absent from the Garden that its members

require in order to "live as happily as Zeus" (*Sent. Vat.* 33). The point I am making is just this: primitive man, as Lucretius for instance conceives of him, could not have lived the Epicurean life; the minimal subsistence and security would not have been available.

On the basis of this preamble, I want to raise certain questions concerning the relationship between Epicurean ethics, social and political theory, and anthropology. Was Epicurus simply complacent about or neglectful of the possibility that some people might lack the minimal provisions his ethics requires? Was he content to be parasitical upon the existence of a relatively stable, non-Epicurean community outside the Garden, which made that retreat's existence possible? What, in other words, is his moral assessment of the wider world, and are the prescriptions for happiness that he advances intended to change the lives of whole communities as well as individuals? Did Epicurus think, with John Stuart Mill, that "poverty, in any sense implying suffering, may be completely extinguished by the wisdom of society, combined with the good sense and providence of individuals?"[5] Mill, preceded by Bentham and followed by Sidgwick, regarded Epicurus as a utilitarian precursor. Does Epicurean ethics prove to be compatible with, or does it even concern itself with, 'the greatest happiness of the greatest number'?

In approaching these questions, it is essential to recognize the prejudice which informs most ancient, and a good many modern, evaluations of Epicureanism. If we think that direct intervention in political processes and established systems of education or cultural practices are the

[5] John Stuart MILL, *On Liberty*, in *Utilitarianism*, ed. M. WARNOCK (London 1962), 266. For Mill on Epicurus, cf. p. 256: "Those who know anything about the matter are aware that every writer, from Epicurus to Bentham, who maintained the principle of utility, meant by it, not something to be distinguished from pleasure, but pleasure itself, together with exemption from pain."

hallmark of a person's general concern for human well-being, Epicurus fails the test. One of his most famous *dicta* is the injunction to "liberate oneself from everyday affairs and politics" (*Sent. Vat.* 58). He repeatedly stresses the necessity, for a happy life, of disengagement from the populace in general, and of securing freedom from fear of one's neighbours. He implies in a good many places (and Lucretius dwells constantly on the theme) that fame, status, and political power are highly unpromising means to secure the goods that human beings, by their nature, require in order to live free from pain and anxiety. Cyril Bailey refers to "a marked churlishness and a depressing timidity about the [Epicurean] 'wise man's' action . . . an austere and almost cynical devotion to self-interest" (517; 520). Many other upper-class Englishmen, trained in highly competitive private schools, to become scholars of Balliol College and administrators of imperial Britain, will have shared Bailey's reactions. Bailey tries his best to credit Epicurus with 'nobility', but plainly feels the strain of attaching this quality to a philosophy which he finds a "rather arid desert . . . on its social side" (*ibid.*).

What was difficult for Bailey was virtually impossible for pagans such as Cicero and Plutarch or Christians like Lactantius. Profoundly troubled by Epicurus' virtual atheism and certain materialism, these, in their different ways, were all men of affairs, ambitious, involved in the political world. Stoics, to be sure, could agree with Epicurus on the insignificance of material prosperity for human happiness; but the Stoic takes part in politics, unless he is prevented from doing so, and his model of the physical world is a hierarchical political structure, organized and run by Zeus, with human beings in the second rank and other living beings disposed by descending ranks. Stoicism, as the Romans swiftly saw, could be readily accommodated to their native ideals of heroic struggle, patriotism, and self-

sacrifice. A Roman emperor could be a Stoic—but an Epicurean philosopher could not and would not run the world.

Apart from upper-class and theoretical impediments to sympathy for Epicurean withdrawal, we have to reckon, as Arthur Adkins has taught us, with the dominance of competitive values in ancient society, or at least its most influential echelons, and the difficulty moralists experienced in promoting the quiet or co-operative excellences to the kind of approval so readily accorded to status, wealth and power. The difficulties Cicero experiences in depreciating *gloria* and condemning the evils its pursuit has caused, while unable to refrain from egregious self-congratulation at his own consular achievements, may illustrate my general point.[6] By apparently advocating withdrawal from established society, by preaching the dangers of political life and insisting upon quietude as the recipe for happiness, Epicurus could not fail to be perceived as indifferent to, if not inimical to, the good of the existing social order. Not a man of action, in the obvious sense, he could scarcely be a philanthropist, someone concerned for human well-being quite generally.

The ancient charge against Epicurus is stated baldly by Lactantius: "Epicurus denies the existence of human society; he says that each person is concerned for himself; that there is no one who loves another except for his own sake".[7] There is a wealth of evidence, some of which I will shortly discuss, to show that Epicurus did not deny the existence of human society; nor does 'exclusively self-concern' pay regard to the kind of pleasures and friendships which inform the fully-developed Epicurean life. Lactantius' statements to contrary, and similar assertions by other

[6] This is particularly evident in the *De officiis*.

[7] Lact. *Inst.* III 17, 42 (Usener 523; 540). Cf. PHILIPPSON, 294; MÜLLER, 35.

ancient writers, are their inference; and his second sentence indicates how this runs. Epicurus, we are to understand, rejects the notion that association in a *polis* is essential to human flourishing, and thereby *implies* that each person is just concerned for himself. Therefore, we are to take it, he must deny the existence of human society *simpliciter*. This inference will only hold if human society requires the entirely disinterested or altruistic as its members. No ancient political theorist ever developed a view of society based upon such utopian premisses. Epicurus' supposedly anti-social leanings were also perceived in statements he is said to have made concerning the desirability of not marrying and of not having children.[8] We do not know the context of these remarks. In the light of his general optimism and philanthropic tone, they provide no basis for supposing him to advocate the rapid cessation of the human race.

Marxists, who have always been attracted to Epicurus, avoid such absurd misinterpretations of his social prescriptions. For Farrington (*The Faith of Epicurus*), the Epicurean Garden resembles the primitive 'city of pigs', described by Socrates in Book II of Plato's *Republic*. The comparison is suggestive; but I know of no evidence that the Garden had either the self-sufficiency or the diversity in trade and complexity of even the primitive Platonic city. Farrington wants to envisage the Epicurean community as a form of society in which the state has already 'withered away'. He writes: "Only the simple form of the State was 'natural', for this was held together by the natural impulse of friendship. The fully-developed State, with its code of laws enforced by external sanctions, was not natural to man" (27). This is to read Epicurus as Rousseau, to whom Farrington likens Epicurus (23). In fact, Epicurus nowhere

[8] Usener 525-526; see FRISCHER, 61-2, for discussion and bibliography.

says or implies that a simple state is more natural than a complex one, nor does he say or imply that a state which enforces its laws by external sanctions is not natural. The Epicurean approach to society is more complex and far more hard-headed than this naive defence of its simplest forms envisages.

Writing to one of the Ptolemies, Epicurus' follower Colotes stated a position we have every reason to think would have been endorsed by any sane member of the school: "Those who drew up laws and customs and established monarchical and other forms of government gave life great security and tranquillity, and banished turmoil; and if anyone should remove these things, we would live a life of beasts, and one man on meeting another will all but devour him." [9]

This passage, by no means isolated as we shall see, is sufficient to refute Farrington. Colotes chooses his terminology with care. Security (ἀσφάλεια), or 'a secure life', is described as 'nature's good' by Epicurus himself—that which people strive after "on the basis of nature's affinity" (κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον, *KD* 7); and the same point is reinforced in a further maxim where he says that anything which can provide confidence of not being molested by men is "a natural good" (*KD* 6). The positive value of laws, customs and government, provided that they yield the security Colotes claims for them, is thus an inevitable

[9] Plut. *Adv. Col.* 30, 1124 D. This important, but frequently neglected, evidence is handled most irresponsibly by FARRINGTON, 27 f. Unable to credit its positive approach to conventional society, he attaches to it, as if it were the next sentence of Colotes' remarks to Ptolemy, the following: 'λέγειν δεῖ πῶς τις ἄριστα τὸ τῆς φύσεως τέλος συντηρήσει καὶ πῶς τις ἑκὼν εἶναι μὴ πρόσεισιν ἐξ ἀρχῆς ἐπὶ τὰς τῶν πληθῶν ἀρχάς'. In fact this passage (31, 1125 C) is separated from the previous one by two pages of Greek text, and there is not the slightest indication that Plutarch is still quoting Colotes. (Usener includes the latter passage on its own as number 554.) Even the second passage, however, only says that a political career should be approached "reluctantly"—not that it should be avoided in every circumstance.

consequence of their relationship to a good that everyone naturally wants. Notice too that Colotes couples provision of "security and tranquillity" with "removal of turmoil": interpret these, as we may, by 'pleasure and the absence of pain', and we have constitutional government given the firmest sanction possible in Epicureanism: instrumentality in bringing about the one and only goods which are primary, final and intrinsic.

Colotes, anticipating Hobbes, has no illusions about the state of human life if the apparatus of government and law is removed; men will revert to the law of the jungle. Out of deference to Ptolemy perhaps, Colotes may give the impression that Hellenistic society has firmly distanced itself from that danger. Epicurus himself, however, dwells constantly on the need to find the right means of obtaining confidence (θαρρεῖν) of non-interference by hostile people: "Those who had the power to acquire complete confidence of (not being molested) by their neighbours, by having the firmest guarantee of security, thus lived together most pleasurably" (*KD* 40). So I am not suggesting that Epicurus supposed Athens or other Hellenistic states to be fully satisfactory in the security they provided; he almost certainly thought otherwise. What the evidence so far reviewed shows is just this: an Epicurean will value political communities, in so far as they are useful to the stable provision of those things that he regards as supremely worthwhile.[10] A simple society might fail this test, and a complex one could pass it. For reasons yet to be con-

[10] PHILIPPSON was perhaps the first modern scholar to recognize that Epicurus' attitude to society was not one of simple negation: "Epikur und alle seine Anhänger bis auf Philodem glaubten dass nur das Leben im Rechtsstaate dem Weisen die für seine Lebensführung nötige Sicherheit gebe", 297; cf. 302-9. His views on the naturalness of social justice, criticized and refined by MÜLLER, 92-104, have been interestingly amplified by GOLDSCHMIDT. See also NICHOLS, 16; FRISCHER, 40.

sidered, Epicurus will think a city like that which William Penn founded more likely to satisfy basic human needs than modern Detroit. But he does not categorically deny that the head of General Motors or the President of the USA could achieve an Epicurean happiness: "Certain people wanted to become famous and admired, thinking that they would thus acquire security from (being molested) by other men. Consequently, if such people's life was secure, they did obtain nature's good" (*KD* 7).

As we shall see, the Epicurean explanation for the origin of community life and of laws was the utility of these institutions in facilitating people's natural and necessary desires for a secure life. If Epicurus advises his followers to keep their heads down, he has at least three defences against the criticism that such a life-style is politically irresponsible and morally complacent. First, he can argue that his ethical theory provides human beings, who are natural and persistent pleasure-seekers, with the strongest of reasons for the peaceful co-operation which legal systems seek to promote. By living in the Garden he does not contract out of the provisions for mutual security which, as he sees it, are the foundation of the utilitarian justice that any community needs. Secondly, he can argue that contemporary societies, even if they do provide some measure of security for their members, do so inadequately; and that they compound these failings by systems of education, competitive values, religion, and other practices which do great harm to their citizens. Thirdly, he can argue that the Epicurean way of life, which threatens no one in its scrupulous adherence to justice and is positively philanthropic in its cultivation of friendship, provides society with a model of how to live best, at the present stage of human evolution.

In the remainder of this paper I propose to develop this set of arguments from three perspectives or bodies of

material—the basic ethical theory, justice and friendship, and social evolution.

The basic ethical theory

The importance of the social context to a just appreciation of Epicurean ethics was clearly perceived by Lucretius. Here is the opening of his sixth book (1-17; 24-26) [11]:

It was Athens of glorious name that first long ago bestowed on feeble mortals the produce of corn, and refurbished life, and established laws. It was Athens too that first bestowed soothing pleasures on life, when she gave birth to a man endowed with such insight, who long ago gave utterance to everything with truthful voice. Dead though he is, his godlike discoveries spread his fame of old and now it reaches to heaven. When he saw that mortals were already supplied with almost everything that need demands for their livelihood, and that their life as far as possible was firm and secure, that men had abundance of power through wealth and social status and fame and took pride in the good name of their sons,

[11] *Primae frugiparos fetus mortalibus aegris*
dididerunt quondam praeclaro nomine Athenae
et recreaverunt vitam legesque rogarunt,
et primae dederunt solacia dulcia vitae,
cum genuere virum tali cum corde repertum,
omnia veridico qui quondam ex ore profudit;
cuius et extincti propter divina reperta
divulgata vetus iam ad caelum gloria fertur.
nam cum vidit hic ad victum quae flagitat usus
omnia iam ferme mortalibus esse parata
et, pro quam possent, vitam consistere tutam,
divitiis homines et honore et laude potentis
adfluere atque bona gnatorum excellere fama,
nec minus esse domi cuiquam tamen anxia corda,
atque animi ingratis vitam vexare ‹sine ulla›'
pausa atque infestis cogi saevire querelis,
intellegit ibi vitium vas officere ipsum...
veridicis igitur purgavit pectora dictis
et finem statuit cuppedinis atque timoris
exposuitque bonum summum quo tendimus omnes...

yet that at home no one's heart was any less troubled,
and that they were constantly wrecking their life despite their
intentions, under a compulsion to rage with aggressive com-
plaints,
he recognized that the flaw was *there*, caused by the utensil
itself...
And so he purged people's hearts with his truthful words,
and established the limits of desire and fear, and
laid out the nature of the highest good to which we all
strive . . .

In these lines Lucretius looks back on the achievement of Epicurus within a broadly historical perspective.[12] His comments invite us to approach the ethics as the panacea for people's *internal* well-being. He imagines Epicurus as reviewing Athenian culture and society in the guise of someone asking the question: "Why are these people unhappy? Their material needs are satisfied. They have power and wealth and fame. They do not lack external security or stability. Yet *in spite of all this*, they are profoundly unhappy." Hence, Epicurus deduced, the flaw lay with people's minds—the utensil, as Lucretius calls it—the failure to understand the 'limits of desire and fear', and to know the means by which to secure the happiness for which they strove.

There is no need to argue at length for the accuracy of Lucretius' account of Epicurus' philosophical motivation and the causes of people's unhappiness. The poet's hagiography was well founded on words by Epicurus available to ourselves. My particular interest in the Lucretian panegyric is its starting from a highly positive assessment of the external amenities of Hellenistic Athens. This chimes with Colotes' comments on law and government that I mentioned a few minutes ago; and similar points concern-

[12] *See* FURLEY for an interesting discussion of Lucretius' treatment of human history as viewed before and after Epicurus' revelation.

ing the great benefits conferred by early legislators are made at length in a work by Epicurus' successor, Hermarchus (discussed below, p. 311). The congruence of other Epicureans on this point should encourage us to credit the founder himself with a similar judgement: that is to say, in setting out his ethical theory, he takes it to be self-evident that human beings have reached a level of civilization and technical sophistication more than sufficient to satisfy the external conditions of happiness.[13] By these he will include not just provisions for basic bodily needs but, still more importantly in terms of his great stress upon equanimity, the security which judicial systems and, at a more personal level, friends facilitate. Epicurus' assumptions concerning these external provisions need to be remembered when we read the *Letter to Menoeceus*, his longest surviving ethical manifesto. Too often this is treated as a complete statement of his moral doctrines; in fact, as a comparison with the *Kuriai Doxai* reveals, it omits any explicit mention of the two principal concepts of Epicurean social theory, the 'contract' which constitutes justice, and friendship. The absence from this letter of any treatment of these matters or of how Menoeceus can be confident of feeding and clothing himself etc. should not be read as evidence of Epicurus' lack of concern about such external necessities in his moral theory. Menoeceus, we must take it, is adequately provided for in these respects; what he needs education and practice in are the *internal* 'elements of happiness'.

That Epicurus is assuming a particular kind of society, in his address to Menoeceus, emerges from the letter itself. The concept of desires which are 'neither natural nor necessary' presupposes familiarity with and accessibility to wealth and luxury. Fear of the gods, we can infer from

[13] Cf. SINCLAIR, 260: "[Epicurus] knew that in the past the progress of civilisation had been helped forward by the active work of wise kings and rulers but... he regarded that work as completed".

Lucretius, is a malady affecting modern rather than primitive man; a contemporary parallel would be fear of nuclear war. Epicurus also assumes that Menoeceus can find a like-minded friend with whom he will need to rehearse the ethical doctrines 'day and night', in order to secure blessedness for himself (*Ep. Men.* 135).

From a philosopher who is reported to have said that "the pleasure of the stomach is the beginning and root of all good" [14] Menoeceus is told that what produces the pleasant life is "sober reasoning" (*Ep. Men.* 132). If Epicurus were advocating hedonism in place of some other ethical doctrine, this would seem austere, to say the least. But Epicurus does not set out to orient people towards pleasure and avoidance of pain. He takes it to be self-evident that these are the unavoidable objectives of all human (and animal) action, what everyone wants as the ingredients of happiness (cf. *Ep. Men.* 128-129; Cic. *Fin.* I 29 f.). The problem he seeks to resolve is the failure of people to get what they *naturally* want and strive after. His ethics, in essence, is a system of educating people in the means by which they can secure a whole lifetime in which pleasurable experience of body and mind predominates over pain. Menoeceus, he assumes, lacks nothing from his external environment to render such a life unattainable. Therefore, if he and other people continue to be unhappy, the impediment must be internal. On Epicurus' diagnosis, the internal impediments can be reduced to two factors—irrational fears, and vain and unlimited desires (ἢ γὰρ διὰ φόβον τις κακαδαιμονεῖ ἢ δι' ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν, Usener 485). Fear of death and fear of the gods, he proposes, can be dispelled by argument. Frustrated desires cause unhappiness owing to a misunderstanding of the limited range of desires we need to satisfy in order to be

[14] Athen. XII 546 f (Usener 409).

happy, the failure to make proper use of the materials available to satisfy the necessary desires, and the false supposition that pleasure or happiness can be increased beyond removal of pain and anxiety.

The two internal impediments to happiness can be overcome by *one* thing—virtue, and in particular, the virtue of prudence, *phronēsis*. Prudence is the essential internal instrument of our acquiring the pleasures that are readily available and of enduring the pains that we cannot avoid. The happy life, as Epicurus conceives of it, needs to be a highly intelligent life—one in which we see the utility for our happiness of applying rational judgement to every source of pleasure or pain that we encounter.

> For what produces the pleasant life is not continuous drinking and parties or pederasty or womanizing or the enjoyment of fish and other dishes of an expensive table, but sober reasoning which tracks down the causes of every choice and avoidance, and which banishes the opinions that beset souls with the greatest confusion. Of all this, the beginning and the greatest good is prudence. Therefore prudence is even more precious than philosophy, and it is the natural source of all the remaining virtues: it teaches the impossibility of living pleasurably without living prudently, nobly and justly, ‹and the impossibility of living prudently, nobly and justly› without living pleasurably. For the virtues are naturally linked with living pleasurably, and living pleasurably is inseparably linked with them. (*Ep. Men.* 132)

The cardinal importance of this thesis is indicated by the inclusion of its last sentences as the fifth *Kuria Doxa*, following the full statement of the 'fourfold remedy'. Notice that Epicurus states the effectiveness of prudence, as the producer of the pleasant life, in an utterly general way. He is not simply advertizing its efficacy as the instrument of day-to-day applications of the hedonistic calculus. What he describes is a mental disposition, a total rational outlook on life, a cast of mind which has insight into the causes

of *every* choice and avoidance, and which banishes the opinions that beset souls in the plural (not just Menoeceus' soul) with the greatest confusion. Moralists frequently contrasted with Epicurus—for instance Plato and Aristotle—would completely endorse his claim that a truly pleasurable life must be a virtuous life, and that a virtuous life cannot fail to be one endowed with pleasure. If Epicurus excludes certain virtues that they count, or interprets some of them differently, he cannot be interpreted otherwise than as saying that constituents of the moral life—as viewed by Greeks generally—are inseparably linked with hedonic happiness.

How, then, are they linked? "I [Epicurus] spit upon the honourable (τὸ καλόν) and those who vainly admire it, when it produces no pleasure" (Athen. XII 547 a). This vivid insistence on the strictly instrumental value of a moral virtue, its subordination and subservience to pleasure, has drawn heavy fire against Epicurus from antiquity to the present day. His liking for shocking phraseology disturbs those who fail to see the complete honesty and significance of his serious commitment to a moral life as the necessary means of happiness. The same point is made in all due solidity by Diogenes of Oenoanda; he is clarifying the difference between Epicurean and Stoic views on virtue:

> Now if, my fellow men, the question at issue between these people and ourselves involved examining "what is the means of happiness?", and they wanted to say the virtues, as is in fact true, there would be no need to do anything except to agree with them on the matter (fr. 26 Chilton).[15]

[15] εἰ μέν, ὦ ἄνδρες, τὸ μεταξὺ τούτων τε καὶ ἡμῶν προβεβλημένον ἐπίσκεψιν εἶχεν 'τί τῆς εὐδαιμονίας ποιητικόν', ἐβούλοντο δ' οὗτοι τὰς ἀρετὰς λέγειν, ὃ δὴ καὶ ἀληθὲς ἐτύγχανεν, οὐδὲν ἄλλ' ἔδει ποιεῖν ἢ τούτοις [συνο]μογνωμονοῦν[τας μὴ] ἔχειν πράγμα[τα]. (col. I, 6 sqq.)

Against the Stoics, Diogenes insists that pleasure is the end of the best lifestyle, with the virtues the means of the end's existence.

Now Epicurus, as I have said, must be studied with the recognition that, in his opinion, it is pure self-deception to suppose that human beings *can* have any ultimate goal other than their own happiness, construed as pleasure and absence of pain. Bentham and some others have agreed with him; and there are familiar refutations of this claim, which I can pass over here. For my purpose, the central importance of Epicurus is not the factual truth of hedonism as ethics or psychology, but what he makes of hedonism as a moralist, on the understanding that he is utterly convinced of its exceptionless truth for all human agency. Remember that all Greek philosophers, including the Stoics, insist that *eudaimonia*, a life-time of happiness or well-being, is every person's natural objective. In ordinary language and thought, it is extraordinarily difficult to envisage what could be meant by a life-time of happiness or well-being if virtue independently of pleasure is its only essential ingredient. The non-necessity of pleasure to such a life severs the natural tie between happiness and contentment or self-satisfaction, both of which we generally count as forms of pleasure. Such an objection can be brought against Stoic eudaimonism. (It does not of course undermine the ethics of Plato and Aristotle). The point I wish to emphasize is that Epicurus, supported by Diogenes of Oenoanda, goes as far as he consistently can in promoting the necessity of virtue for happiness. He makes it *the* means or instrument of the pleasurable life. More correctly, one should say, the *internal* means or instrument; for he has to assume an external environment capable of providing the materials for satisfaction of natural and necessary desires, and avoidance of unendurable pains.

Justice and friendship

No formal analysis or comprehensive list of Epicurean virtues has survived, if there ever were such things.[16] What Epicurus gives us in the *Letter to Menoeceus* (and *KD* 5) is simply 'prudence' (φρόνησις), and 'its offshoot virtues.' The latter are seemingly embraced by "living honourably (καλῶς) and justly". That these virtues actually "generate" the pleasurable life (τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, *Ep. Men.* 132) is a striking claim; among other things, it excludes any perch to the notion, ubiquitous in Greek popular morality, that justice and pleasure are natural antagonists. Epicurus appears to be saying that the only way we can dispose ourselves to the world so as fully to satisfy our natural and necessary desires for pleasure and absence of pain is by a rational plan of life that includes a commitment to "living honourably and justly."

Does this plan and commitment, I want to ask, require the successful pleasure-seeker to have a disposition which includes regard and sympathetic understanding for other people's needs for their happiness ? Let me repeat that what 'prudence' is said to launch is removal of the opinions that beset *souls* (in the plural) with confusion (*Ep. Men.* 132). Does this imply that someone endowed with prudence will be naturally interested in removing confusion from other people's souls as well as his own? The text does not require such a reading, but nor does it appear to exclude it. Again, prudence will minimally enable the prudent person to determine his own choices so as to secure happiness for himself. But do we know that the prudent pleasure-seeker's practical reasoning operates without any concern that other people pursue their happiness on a similarly rational foundation?

[16] The rather drab account in Cicero *De finibus* I reads like a second-rate attempt to show what an Epicurean will do with the four cardinal virtues of Stoicism.

We know, I submit, that it cannot. The prudent Epicurean will want his neighbours to share his commitment to justice; i.e. to perceive the utility of the social contract, that what I need for my own happiness can only be assured if I do nothing to frustrate your interest in the same goal for yourself. Epicurean justice is a commitment to the utility of not doing as one would not be done by (cf. *KD* 31-38). Coupled with prudence, it implies recognition of the fact that everyone has good reason to cultivate rationality and justice in his neighbours.[17] But justice, as so construed, will do nothing by itself to generate sympathy or pleasurable sentiments, even though it can be intelligibly advocated as a means of avoiding pain. The Epicurean life also needs to contain a sufficiency of pleasurable experiences, as these are ordinarily understood, to provide the agreeable memories and anticipations which will always suffice to make life more pleasurable than painful.[18] To give Epicurus' own testimony: "I write this to you on that blessed day of my life which was also the last. Strangury and dysentery had set in, with all the extreme intensity of which they are capable. But the joy in my soul at the memory of our past discussions was enough to counterbalance all this" (D.L. X 22). If the virtues, as advocated to Menoeceus, are to generate the pleasurable life, under such physically adverse conditions, they need to endow a person with experiences and attitudes that are intensely joyous.

This brings me to consider "living honourably" (καλῶς). The expression is phrased too broadly for us to ascertain more than its most general implications for living pleasurably, but that should encourage us to interpret it by standard Greek, rather than technical, usage. In its context

[17] For a recent defence of self-interest as the only rational foundation for morality, building upon Glaucon's argument in Plato, *Rep.* II 358 e-359 b, cf. FISHER.

[18] Cic. *Tusc.* V 95-96 (Usener 439).

in the *Letter to Menoeceus*, with the reference to virtues, living καλῶς must signify a morally good life. Since Epicurus couples it with living δικαίως, he could be simply adjoining two of the most general standard terms of ethical vocabulary, and saying that the Epicurean life must conform to the popular connotations of these words. But even if he is not referring to justice in its special Epicurean sense (and that is implausible), some point is to be sought in the addition of καλῶς. (For the conjunction of the two terms, cf. Arist. *Pol.* IV 4, 1291 a 41.) Καλῶς is a moral adverb of broader scope than δικαίως; it also invites the reader to find positive qualities in actions—courage, beneficence, nobility—which justice does not invoke. My suggestion is that "living honourably" should be interpreted as the positive recipe for social relations in Epicureanism, and thus be distinguished from the narrowly prudential requirements of justice.[19]

As I pointed out, there is a striking absence of reference to friendship in the *Letter to Menoeceus*. Yet its significance for the Epicurean life is repeatedly stressed as paramount in the *Kuriai doxai*, and elsewhere. "Of the things wisdom acquires for the blessedness of life as a whole, far the greatest is the possession of friendship" (*KD* 27). "Friendship dances round the world, announcing to us all that we should wake up and felicitate one another" (*Sent. Vat.* 52). And, of particular resonance for "living honourably", "The noble (γενναῖος) man is chiefly concerned with wisdom and friendship. Of these the former is a mortal good, but the latter is immortal" (*Sent. Vat.* 78).

A 'noble' man is one who lives καλῶς. Such a life, and what it demands according to the plainest meanings of

[19] Outside Epicureanism of course, καλός has a powerful political ring; cf. Aristotle, *EE* I 5, 12, 1216 a 25-27, ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἅπτονται τοῦ ζῆν οὕτως.

καλῶς, fits Epicurean statements on friendship too well to be accidental. In a list of the wise man's actions we are told that he will never give up a friend, and will sometimes die for him (D.L. X 120-1). This fits the maxim: "For the sake of friendship we should even take risks" (*Sent. Vat.* 28). According to Plutarch, Epicurus said that "though choosing friendship for the sake of pleasure, he takes on the greatest pains on behalf of his friends" (*Adv. Col.* 8,1111 B). According to the Ciceronian account, "Without friendship we are quite unable to secure a joy in life which is steady and lasting, nor can we preserve friendship itself unless we love our friends as much as ourselves. Therefore friendship involves both this [empathy] and the link with pleasure. For we rejoice in our friends' joy as much as in our own, and are equally pained by their distress. The wise man, therefore, will have just the same feelings toward his friend that he has for himself, and he will work as much for his friend's pleasure as he would for his own" (*Fin.* I 67-68). Plutarch, again, reports the thesis that Epicureans regard benefiting as more pleasurable than being benefited.[20]

In all these passages (and there is much more of the same kind) friendship involves attitudes and actions which would naturally be described as noble or honourable. Equally clearly, these attitudes and actions are never dissociated from the pleasure accruing to agent and recipient. I am prepared to conjecture, therefore, that the virtue of "living honourably", and its special contribution to the pleasurable life, is to be best explained (or at least illustrated), by its utility in securing the kind of friendships that do most to promote Epicurean felicity. The virtue itself can be interpreted as a purely instrumental good, in parallel

[20] *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 3, 778 C, and *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 15, 1097 A (= Usener 544).

with justice; its proposed link with friendship does not imply the upgrading of beneficence, noble endurance etc. to a *per se* value which ignores the social context or personal relationship of benefactor and benefited. (Nor, however, does it imply that an Epicurean cannot derive pleasure from benefiting strangers.) But, given the kind of relationship that Epicurean friendship prescribes, a conceptual link between 'living virtuously' (i.e. honourably) and friendship is strongly suggested by the following text: "All friendship is a virtue for its own sake; but it originates from (self-) advantage" (*Sent.Vat.* 23).[21] The word for virtue, ἀρετή, is generally emended to αἱρετή, to yield the sense, "choiceworthy for its own sake". It should be noted, however, that though the emendation is easy and makes for a more natural expression, Aristotle sanctions the designation of friendship as "a kind of virtue" (*EN* VIII 1, 1, 1155 a 3).

Either way, friendship, for an Epicurean, has a positive value and constitutive connexion with happiness, which needs to be clearly distinguished from that of mere justice. No pleasurable sentiment or intrinsic value pertains to just conduct. But friendship appears to be both a means to pleasure—by the benefits and security it provides—and also a major part of the pleasurable life—in fact, itself a pleasure.[22]

[21] Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετή [αἱρετή Usener]· ἀρχὴν δ' εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελίας. The MS reading is retained by BOLLACK, but RIST attempts (unconvincingly, I think) to give an instrumental sense to δι' ἑαυτὴν αἱρετή, p. 132: "perhaps he [Epicurus] merely means not that it [friendship] is ultimately valuable, ... but that it leads directly and without intermediaries to the acquisition of pleasure". Cf. MÜLLER, 118 ff., for discussion of the supposed "Überwindung des Utilitarismus" in this text.

[22] In trying to understand Epicurus' position on the value of friendship, I have been greatly helped by reading a paper, soon to be published I hope, by Philip Mitsis, which he was kind enough to send me. In the version I read (which should not necessarily be regarded as his final word), Mitsis argues that Epicurus' concept of friendship verges too closely on altruism to be consistent with the

I have been arguing that the complete Epicurean life should be construed as not only self-protective, law-abiding and irenic, but also as actively philanthropic. Friendship, nobly pursued, is taken to be a prime determinant of a life in which pleasure will consistently prevail over pain. This condition of Epicurean happiness is entirely consistent with the basic concepts of his moral system—the limit on natural and necessary desires, the notion that the pleasure ensuing on absence of pain can be varied but not increased, the superiority of mental to corporeal pleasure, and, above all, the importance of recollection and anticipation as factors in

---

main concepts and aims of his ethics. He finds a conflict between the Epicurean τέλος, as a pleasurable solipsistic state, to which friendship should contribute only instrumentally, and the apparent valuation of it as intrinsically desirable. Secondly, he argues that the value Epicurus places on friendship imperils the self-sufficiency and invulnerability to fortune that are necessary for lasting equanimity.

These two points are developed with a care and subtlety that cannot be justly summarized here. However, it is important to see that neither objection, in the form I have stated, appears to be decisive. Nowhere, so far as I can see, does Epicurus say that an Epicurean will act for his friends in ways which conflict with his own pleasure or happiness. If he endures great pains, or even gives up his life, for his friends, we are to conclude that he does not sacrifice his happiness in doing so. Moreover, ever since Plato's *Republic* (cf. II 357), philosophers had acknowledged that something could be good both instrumentally and intrinsically. If friendship can be a pleasure, i.e. if the enjoyment of a given action or mental state can consist in the benefiting of or the thought of a friend or of a friend's goods, no problem for a hedonist seems to arise. Why should benefiting a friend not be as clearly pleasurable as listening to music or playing tennis?

The second objection is more subtle, but I think it too lacks cogency. Epicurus says self-sufficiency is "a great good" (*Ep. Men.* 130), but he does not expect the wise man to be completely invulnerable to fortune (cf. *ibid.* 135). He recognizes that people need to come to terms with the loss of their friends (cf. *Sent. Vat.* 66), and he also appears to say that a friend's disloyalty will totally confound the wise man's life (*Sent. Vat.* 66-67). Even if we take this counterfactually, the Epicurean wise man should not be equated with his Stoic counterpart. His lasting happiness does depend upon certain minimum external provisions, a reasonably effective judicial system, and above all, friends. Without friends he would lack not only the best protection against external interference, but also the community that the pleasurable life requires.

securing the continuing dominance of pleasure over pain (cf. n. 18 above). The thesis also accords completely with what we know about Epicurus' life as a philosopher. Evidently he regarded himself as having achieved the happiness he promised to others. The principal source of that happiness, on his own account, was doing and writing and living the kind of philosophy by which, as he put it, "the suffering of the soul could be expelled" (Usener 221). Thus a life devoted to propagating and developing a cure-all for human unhappiness was found to be supremely pleasurable by its own founder.

But, it may be objected, one's friends are not mankind, much less one's fellow-citizens in general. Even if Epicurus' utterly general philanthropy is self-evident, his ethics restricts the scope of that sentiment to friends. It does nothing, the objection will continue, to promote in its adherents their own concern for the greatest happiness of the greatest number. Like so many well-known maxims, the 'greatest happiness principle' is rarely referred back to its original contexts. Mill himself said: "It is a misapprehension of the utilitarian mode of thought, to conceive it as implying that people should fix their minds upon so wide a generality as the world, or society at large; the thoughts of the most virtuous person need not ... travel beyond the particular persons concerned, except so far as it is necessary to assure himself that in benefiting them he is not violating the rights ... of any one else ... the occasions on which any person (except one in a thousand) has it in his power to (sc. multiply happiness) on an extended scale ... are but exceptional" (*On liberty*, p. 270). The honourable life in Epicureanism, or the joint contributions of friendship and justice, are quite consonant with this version of utilitarianism. Some Epicureans who had the power, as they saw it, to multiply happiness on an extended scale, fit Mill's exceptions—Diogenes of Oenoanda conspicuously, who erected

his great inscription, "Since it is right to help posterity (for they too are ours even if they are not yet born)—and besides it is philanthropic to assist strangers who are here" (fr. 2, col. IV, 13 sqq., Chilton).[23]

Social Evolution

If Epicurean ethics, considered purely as theory, anticipates much of Victorian utilitarianism, the resemblances are reinforced when we take account of Epicurean approaches to society and social evolution. Passages in Lucretius and in the strangely neglected work of Hermarchus, Epicurus' successor, indicate that the success of a social system is to be measured entirely by its utility in producing the primary goods that *all* of its members need.

First, the Lucretian account. Primitive people were solitary and brutish, totally occupied with satisfying their basic bodily needs. Pre-social, "they could not have the common good in view, nor did they know how to make mutual use of any customs or laws" (V 958-959, *nec commune bonum poterant spectare neque ullis moribus inter se scibant nec legibus uti*). Here is the totally self-centered human being, paraded by detractors of Epicurean ethics—"taught to apply his strength and live on his own account, just for himself" (V 961, *sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus*). With the invention of fire-making and rudimentary tech-

[23] δίκαιο[ν δ' ἐστὶ καὶ] τοῖς μ[εθ' ἡ]μᾶς ἐσομένοις βοηθῆσαι – κἀκεῖνοι γάρ εἰσιν ἡμέτεροι καὶ εἰ ‹μὴ› γεγόναςι πω – πρός δὲ δὴ φιλάνθρωπον καὶ τοῖς παραγεινομένοις ἐπικουρεῖν ξενοῖς. In his commentary on this text (Hull 1971) CHILTON explains Diogenes' philanthropic sentiment as an infiltration of Stoicism (so too MÜLLER, 128 f.). This, though not impossible, is scarcely compelling. Diogenes' philanthropic motivation seems entirely in line with the Epicurean tradition. I am grateful to Arthur Adkins for drawing my attention to Cornelius Nepos, whose life of Atticus exemplifies Epicurean philosophy in action along the lines suggested in this paper: cf. XXV 6 for Atticus' not seeking office, XXV 11, 5, for his helping as many as possible, and especially *sic liberalitate utens nullas inimicitias gessit, quod neque laedebat quemquam neque, si quam iniuriam acceperat, non malebat oblivisci quam ulcisci.*

nology, human beings started to socialize and to live as families. The outcome of this was a "softening" (*mollescere*, 1014) of their physical strength, and, it should be emphasized, of their emotional attitudes.

Then too neighbours began to form friendships, eager not
to harm one another and not to be harmed; and they gained
protection for children and for the female sex, when
with babyish words and gestures, they indicated that it
is right (*aequum*) for everyone to pity the weak. Yet
harmony could not be entirely created; but a good and
substantial number preserved their contracts honourably (*caste*).
Otherwise the human race would even then have been totally
destroyed, and reproduction could not have maintained the
generations down to the present day. (V 1019-27) [24]

Lucretius says as plainly as possible that the shift from primitive life to that of family and society involved a fundamental change in human nature. Like their pre-social predecessors, early social people sought the means of their own self-preservation. But the softening of their physical and emotional natures made it impossible to achieve this in a life that was solitary and hostile towards others. Thus "neighbours began to form friendships, eager not to harm

[24] *tunc et amicitiem coeperunt iungere aventes*
finitimi inter se nec laedere nec violari,
et pueros commendarunt muliebreque saeclum,
vocibus et gestu cum balbe significarent
imbecillorum esse aequum misererier omnis.
nec tamen omnimodis poterat concordia gigni,
sed bona magnaque pars servabat foedera caste;
aut genus humanum iam tum foret omne peremptum
nec potuisset adhuc perducere saecla propago.

one another and not to be harmed." It is sometimes supposed that Lucretius here conflates friendship and the social contract basis of justice, or that his *amicities* involves none of the connotations of Epicurean φιλία. I see no reason for either supposition. Epicurean friendship is as restrictedly prudential in its imagined origins as justice. We do better to suppose that justice, as a social contract institutionalized by laws and punishments, developed as an impersonal extension of implicit agreements embedded in the friendships between neighbours; in other words, that friendship is conceived to be prior to justice. However that may be, Lucretius seems to envisage early social man as conducting his life along lines which broadly accord with the normative principles of Epicurean ethics.

As is well known, the Lucretian story of social development beyond this stage is one of technological progress combined with, and helping to cause, fears and desires from which primitive men were free. The tone of his comments on this history or anthropology is sometimes dispassionate, sometimes positive, and often gloomy. He never, however, suggests that we would be better off by returning to primitivism.[25] Equally plainly, he sees much of modern culture as impeding the emergence of happiness by the fears it generates and the misconceptions of what is needed in order to satisfy those desires which are natural and necessary to happiness. The ideal society, we can conjecture, would be one which provided its members with internal and external security, and gave them the means of enjoying the kind of rustic simplicity, in company with friends, that inspires his happiest lines:

[25] Cf. FRISCHER, 39: "This addition of self-consciousness means that the Epicurean sage can retain the advantages of civilization that developed only in later phases of history (e.g. the concepts of justice and divinity, and technology), and can at the same time avoid the dangers and failures that characterize more advanced societies".

And so often, lying in friendly groups on the soft grass near some stream of water under the branches of a tall tree, at no great cost they would give pleasure to their bodies . . . Then were there wont to be jests, and talk, and merry laughter. (V 1392 ff.) (Bailey's translation) [26]

Hermarchus' treatment of social evolution is preserved in a long quotation or summary by Porphyry *De abstinentia* I 7-12.[27] Writing without Lucretius' Roman experience or poetic interests, Hermarchus focuses with great clarity and rigour upon one human institution—punishment for homicide, and its utilitarian grounds. The determining concepts of his analysis are utility (συμφέρον) and the prudence of early legislators and cultural leaders. What motivated these men, he argues, was principally the belief that murder "is not useful to the general structure of human life."[28] They succeeded in convincing some people by educating them in the rationality of this principle, and they established punishments to deter those who were not educable. Hermarchus then argues that observation and remembrance of utility would be sufficient, without laws, to protect public and private interests, if everyone clearly observed what was useful and harmful. "The threat of punishment," he adds, "is addressed to those who fail to take note of utility."[29]

[26] *Saepe itaque inter se prostrati in gramine molli*
propter aquae vivum sub ramis arboris altae
non magnis opibus iuncunde corpora habebant...
tum ioca, tum sermo, tum dulces esse cachinni
consuerant.

[27] Even if Porphyry is paraphrasing rather than quoting Hermarchus *verbatim* (cf. K. KROHN, *Der Epikureer Hermarchos* [Berlin diss., 1921], 6-8), Hermarchus can justly be called its author. For further discussion, see PHILIPPSON, 315-19; COLE, 71 ff.; GOLDSCHMIDT, *passim*; MÜLLER, 74 ff.

[28] I 7, 2 τὸ μὴ συμφέρειν εἰς τὴν ὅλην τοῦ βίου σύστασιν.

[29] I 8, 5 ἡ δὲ τῆς ζημίας ἀνάτασις πρὸς τοὺς μὴ προορωμένους τὸ λυσιτελοῦν.

In Hermarchus' analysis, social progress is the result of something analogous to Lucretius' change of human nature; but Hermarchus, with his eye on contemporary civilization, attributes this not to unconscious adaptation to the environment, but to an increase in rationality, generated in the general populace by a few outstanding individuals:

> The irrational part of the soul, by various forms of education, has arrived at the present state of civility, as a result of the civilizing devices applied to the irrational motion of desire by those who originally set the masses in order.[30]

These culture heroes, as we may call them, were endowed with prudence (φρόνησις). The principles of utility, to which they drew attention, and their general achievement in curbing other people's irrational desires, are strikingly reminiscent of the good results of 'prudence' that Epicurus indicates to Menoeceus. In discussing that context, I observed that Epicurus' statements could be taken to include the prudent person's interest in removing confusion from other people's souls as well as his own. Hermarchus plainly supposes that prudence is a quality of mind which naturally extends its benefits from the individual to society in general.

His assessment of the utility of good legislation is in line with the positive comments on government and law that Colotes advanced. Both these Epicureans were writing within or shortly after the lifetime of the founder. The much better known work of Lucretius, whose story of social evolution is constantly punctuated by castigation of human folly, very probably reflects a more pessimistic

[30] I 9, 5 τὸ γὰρ ἀνόητον τῆς ψυχῆς ποικίλως παιδαγωγηθὲν ἦλθεν εἰς τὴν καθεστῶσαν ἡμερότητα, προσμηχανωμένων ἐπὶ τῆς ἀλόγου φορᾶς ἐπιθυμίας τιθασεύματα τῶν ἐξ ἀρχῆς τὰ πλήθη διακοσμησάντων.

reaction to social institutions, under the heavy shadows of Roman civic strife. Yet even Lucretius, we should recall, ends book five and begins book six in an accent which commends *usus et impigrae simul experientia mentis* (V 1452), mentions how these taught people *pedetemptim progredientis* (V 1453), and notes the great cultural achievements of Athens.

Did Hermarchus, we must wonder, conclude his account of social evolution with a Lucretian analysis of what the world lacked before the gospel of Epicurus was proclaimed? Sentiment is ruthlessly excluded from our long surviving fragment; we hear nothing about friendship as a civilizing device. It is hardly mere speculation, however, to suppose that for Hermarchus Epicurus is in the line of the earlier culture heroes, men of great talent and prudence, but who lacked his unique insights into human psychology. Remember how Lucretius singles out the Athenian achievement in legislation and material well-being, but only to highlight the leaking utensil, the fears and desires that wreck these advanced people's lives. Hermarchus was doubtless less graphic. But he must have been as anxious as Lucretius to underline the need for Epicurus' philosophy by the people of his time.

Conclusion

The juxtaposition I have attempted between well-known principles of Epicurean ethics and less familiar features of their social philosophy is intended to remove prevalent misconceptions about the Epicurean's inactive political stance and withdrawal into a private world. The Epicurean way of life, I observed, requires an external environment capable of satisfying people's natural and necessary desires for pleasure and freedom from pain. Epi-

curus assumes that they have the accumulated cultural experience, intelligence, and wherewithal to secure food and to organize security by legal systems and other means. To a certain extent his contemporary citizens are already utilitarians, in his perception of their sociology, just as they already pursue the universal objectives of all human beings—pleasure, and avoidance of pain. But competitive values and misconceptions concerning what is fearful or desirable prevent contemporary societies from providing a context in which the pleasurable sentiments and mutual benefits that are essential to our happiness can properly develop. For a life of enduring pleasure, which also *has to be* an "honourable life", it is not enough to recognize the utility of refraining from mutual injury. Human nature has reached a stage where justice, as so construed, needs to be augmented by the mutual benefits that only friends will have the understanding and sentiment to bestow on one another. Thus the Epicurean is entitled to claim that his philosophy seeks to promote the greatest happiness of the greatest number. He withdraws from much of civic life, not simply to avoid pain to himself, but to secure the kinds of pleasures that only the like-minded, the similarly committed, can provide for each other. If these are the Millian 'number' whose happiness he directly considers along with his own, he can also say that the Epicurean community is open-ended, and offers itself as a model for the future well-being of society as a whole.

Thirteen years ago, on one of his remarkably enterprising searches at Oenoanda, Martin F. Smith recovered a piece of the great inscription which, in its apparently quite certain text, reads as follows in his translation:

> Then truly the life of the gods will pass to men. For all things will be full of justice and mutual love (*philallelia*), and there will come to be no need of fortifications or laws and all the things

which we contrive on account of one another. And with regard to the necessaries derived from agriculture . . .[31]

At this point about half of each line of the inscription becomes defective. In Smith's reconstruction, Diogenes proceeded to describe some of the agricultural activities, and to comment on the unavoidable interruptions to philosophy that this provision of the basic natural needs will involve. His supplements are highly plausible, but I will confine comment to the fully preserved section.

Evidently the Epicurean millennium is being described. Farrington would have appreciated this passage, for up to a point it supports the Marxist interpretation excellently. In this future life of felicitous farming and philosophy, the state *has* withered away. But I was not wrong, earlier, to criticize Farrington for regarding states with enforcible legal codes and defences as 'not natural to man.' Diogenes is describing an indeterminate future—when people will *no longer need* the kind of institutional forms of mutual protection they have at present. Universal justice and mutual friendship will render them redundant. But that time, he is saying, is not yet. Human nature, untransformed by Epicureanism, needs the judicial systems and other civilizing devices that Hermarchus acknowledged. What Epicureanism promises is not a return to primitivism, but a society

[31] New Fragment 21, col. I, 4 ff., in *Thirteen New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, Denkschrift Österr. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., 117 (Wien 1974), 21-5: τότε ὡς ἀληθῶς ὁ τῶν θεῶν βίος εἰς ἀνθρώπους μεταβήσεται. δικαιοσύνης γὰρ ἔσται μεστὰ πάντα καὶ φιλαλληλίας, καὶ οὐ γενήσεται τειχῶν ἢ νόμων χρεία καί πάντων ὅσα δι' ἀλλήλους σκευωρούμεθα. περὶ δὲ τῶν ἀπὸ γεωργίας ἀνανκαίων, ὡς οὐκ ἐσομένων ἡμ [...] On the rare and seemingly late word φιλαλληλία, Smith comments: "Even if the *term* φιλαλληλία was borrowed from the Stoics, that does not necessarily mean that the *idea* originated with them. [...] It is surely indisputable that... φιλαλληλία and φιλανθρωπία were characteristic of the Epicurean community from the beginning". In the rest of his note, with which I wholeheartedly agree, he refers to D.L. X 10, ἡ πρὸς πάντας αὐτοῦ [*sc.* Epicuri] φιλανθρωπία.

(perhaps a global society, if Diogenes is to be trusted, fr. 25, col. II, Chilton) that has greatly advanced under the guidance of philosophy.

Archaeologists think they have now discovered the location of Epicurus' Garden—it appears to have been situated just north of the Dipylon Gate, some 1000 metres from the city-wall and immediately to the south of the Academy. That location symbolizes the relation of Epicurus to his own society, as I conceive of it—just outside the formal boundary, but sufficiently close to have contact and influence. I have argued that prudence, in Epicurean ethics, secures hedonic felicity in three principal ways. First, it gives the individual the understanding which will enable him so to organize his desires and aversions that he can always acquire sufficient pleasure and tranquillity to counterbalance unavoidable pains. Secondly, it furnishes him with reasons to assent to the general utility of 'natural justice', and thus do nothing to put his own or other people's interests in non-aggression at risk. Thirdly, it trains his sentiments by displaying the intrinsic relationship between self-gratification and friendships which can involve the most active concern for another's happiness. In all of this we can recognize nuclei of ideas associated with even more famous names—Jesus, Marx, and Freud. Epicurus, though much of his thought is firmly rooted in the Greek tradition, was too innovative overall to gain a fair hearing from his intellectual rivals; and the process of rehabilitation is still far from complete.

DISCUSSION

M. Dihle: Darf ich zwei kleine sprachliche Bemerkungen machen und dann zu einer weiterreichenden Frage übergehen?

Wenn man den Ausdruck καλῶς ζῆν nicht im Sinn philosophischer Terminologie, sondern als umgangssprachliche Formulierung versteht, erübrigt sich die etwas schroffe Unterscheidung von δικαιοσύνη und φιλία. Colloquialismen aber sind bei Epikur und in der epikureischen Tradition häufig.

Im Fall von δι' ἑαυτὴν ἀρετή würde ich Useners Emendation bevorzugen, wobei inhaltlich kein grosser Unterschied zwischen beiden Lesungen besteht. Aber δι' ἑαυτήν ist ein Ausdruck mit finaler Bedeutung, den man ungern einfach mit einem Substantiv verbindet. Καθ' ἑαυτήν läge näher.

Nun zur eigentlichen Frage: Zu den Gründen für die verbreitete Feindschaft gegenüber Epikur könnte man auch das Missfallen am Naturbegriff dieser Schule rechnen. Während alle anderen Schulen die objektiv, auch ausserhalb des Menschen existierende Natur insgesamt als die letztinstanzliche, nicht relativierbare Grösse betrachten, aus der die Masstäbe des Sittlichen zu beziehen sind, reduziert Epikur die sittlich bedeutsame Natur auf die Natur des Menschen. Darin liegt aus griechischer Sicht die mangelnde 'Frömmigkeit' Epikurs. In der Tat sind Epikurs Aussagen über die Gesamtnatur auch widersprüchlich: Auf der einen Seite betont er die schlechte natürliche Ausstattung des Menschen, ganz im Gegensatz zu Stoa, und kann deshalb den Ur- oder Naturzustand gerade nicht als goldenes Zeitalter und als Orientierungshilfe menschlicher Bemühungen betrachten. Auf der andern Seite lobt er die Natur, dass sie den Menschen nur mit solchen Bedürfnissen ausgestattet hat, die sich leicht erfüllen lassen. Eine widerspruchsfreie Bewertung der Gesamtnatur findet sich bei Epikur nicht, vielleicht weil ihn nur die Natur des Menschen interessierte. Die Autonomie des Menschen, auch als soziales Phänomen, wird nirgends so wie bei Epikur betont, und

dazu stimmt die Reduktion der Ursachenlehre auf die Faktoren Zufall/freie Entscheidung.

M^me Decleva Caizzi: Ritengo persuasivi i risultati ai quali il Professor Long perviene e che la posizione di Epicuro possa anche essere illuminata tenendo presenti gli sviluppi della riflessione su analoghi temi non solo in Platone ed Aristotele, ma anche nei sofisti e nel pensiero politico del V secolo. Penso in particolare ad Antifonte, che tra tutti i sofisti, per quel che sappiamo, era colui che aveva messo l'accento più sul fatto che per l'uomo ciò che conta è avere più piacere possibile e meno dolore possibile e che questo è, come Long dice ottimamente a proposito di Epicuro, un fatto naturale ineludibile. Partendo da questa premessa, Antifonte aveva esaminato la funzione ed il valore della giustizia così come gli uomini l'hanno creata e realizzata storicamente (credo che avrebbe accolto l'analisi di Glaucone sullo scopo che gli uomini si erano posti nel creare la giustizia in *Rep.* II). Tuttavia, valutando in quale misura tale risultato fosse stato conseguito, era giunto ad un totale pessimismo sulla possibilità di riassorbire, salvaguardandolo, l'utile individuale in quello collettivo, ponendosi cosí in posizione antitetica a quella di Protagora (la concezione della pena che Platone gli attribuisce in *Prot.* 324 a-b rispetto a quella sostenuta da Diodoto in Tucidide III 45, 3, in un contesto ricco di reminiscenze antifontee, è in tal senso assolutamente caratteristica). Per quanto sembra di poter oggi comprendere, Antifonte non aveva soluzioni da offrire al problema che non andassero in senso esclusivamente individualistico ed egoistico accentuando così, però, la solitudine del singolo, e rigettandolo continuamente in ciò da cui cerca da sfuggire. Il tema della sofferenza appare in moltissimi frammenti antifontei. In altri termini, malgrado il punto di partenza, che credo Epicuro avrebbe totalmente condiviso, il risultato sembra un totale fallimento; forse anche la consapevolezza del rischio di un esito di questo tipo ha spinto Epicuro nella direzione che è stata qui illustrata.

M. Gigon: Die Stellung Epikurs zur Physis lässt sich systematisch recht gut festlegen. Im Bereich des Menschen wirkt eine Physis, deren Leistung man nur eine teleologische nennen kann: «Die Physis hält alles

bereit, was der Mensch braucht, und der Mensch braucht nur einzusehen, dass er nicht mehr braucht als das, was ihm die Physis immer schon bereitgestellt hat.»

So sehr also im Raume des Kosmos das αὐτόματον herrscht und eine Welt zustande bringt, die nur prekär und begrenzt 'lebensfähig' ist, so sehr kann sich der Mensch in seinem Umkreis unter der Fürsorge der Physis geborgen fühlen (vgl. *KD* 15; 468, 469, 471 Usener, u.a.).

M. Long: On ζῆν καλῶς καὶ δικαίως (*Ep. Men.* 132), I don't want to say that an ancient reader would instinctively draw a distinction between them, whereby he would associate καλῶς, but not δικαιῶς, with φιλία. My claim is rather that in Epicureanism justice and friendship are independent concepts. Hence even if we take the two adverbs as a hendiadys, what they jointly imply is a lifestyle that involves much more than the social contract; and the material on friendship I referred to seems to best exemplify what καλῶς ζῆν would involve for an Epicurean.

Δι' ἑαυτὴν ἀρετή is certainly much harsher as Greek than δι' ἑαυτὴν αἱρετή owing to the omission of any verb. I think, however, it is better to retain the MS reading, perhaps supposing the loss of a word such as νενόμισται.

Professor Dihle is quite right to remind us of the very strong opposition Epicurus incurred for removing teleology, and any basis for ethics, from the workings of non-human nature. I certainly did not mean to imply that his rejection of the traditional values of political ἀρετή was the only reason for the unsympathetic treatment so frequently accorded to his ethics. At the same time, as Professor Gigon points out, Epicurus' concept of φύσις and its relevance to human needs is carefully calculated to disarm the criticism of the teleological lobby (cf. *Sent. Vat.* 21). His rigorous criticism of the thesis that moral values can be founded upon cosmic nature seems to me to be one of the most remarkable achievements of Greek philosophy. As for cosmic order, I tried in *Phronesis* 22 (1977) to show how the Epicureans give a mechanistic account of the phenomena that the teleologists used in order to support their own position.

M. Dihle: Vielleicht kann man einen Text des 5. Jhdts. namhaft machen, der näher als Antiphon, Protagoras oder Plat. *Rep.* II an Epikur heranführt. Ich meine das *Sisyphos*-Fragment, das, wie ich glaube (in *Hermes* 105 [1977], 28 ff.), Euripides, nicht Kritias zuzuschreiben ist. Es steckt voll von philosophischer Terminologie, darf also als Zeugnis der Philosophie des 5. Jhdts. betrachtet werden. Hier ist nicht wie bei Antiphon von einem Gegensatz zwischen natürlichem und gerechtem Verhalten κατὰ νόμον die Rede. Vielmehr wird offenbar die 'Erfindung' der Gesetze für das gerechte Verhalten uneingeschränkt gutgeheissen, und zwar mit durchaus utilitaristischen Argumenten wie bei Protagoras, und nur die Kontrolle ihrer Einhaltung, der geschickten Lüge des klugen Mannes, der die Religion erfand, zugeschrieben.

M. Kidd: I have three questions.

The first is for clarification. In your discussion of social evolution, I was not certain whether you thought that the idea of social evolution was new with Epicurus, or whether his particular theory was novel. There surely were earlier evolution theories, as in the Protagoras myth in Plato's dialogue of that name.

My second question arises from Professor Dihle's interest in what he called Epicurean eschatology. I see this rather as an expression of Epicurus' utopian Republic. If so perhaps we should not be surprised that Epicurus embarked on such a discussion, because *Republics* were fashionable at the time. There are obvious differences from the structured nature of Plato's *Republic*, but do you think that there may be more points of similarity with Zeno's *Republic*?

The third question concerns what appears to be a statement in the *Letter to Menoeceus* (D.L. X 132) on the mutual implication of virtue and pleasure. Virtue is generally thought to be an instrument for the τέλος for Epicurus, rather than a necessary constituent of it. Does this statement raise problems for that view?

M. Long: I am grateful for all those observations. In my paper I was not attempting to trace the antecedents of Epicurus' views of justice and social institutions, but your references to Antiphon and Critias help to

illustrate the kind of theories that attracted him; and they also give us useful material with which to compare the effectiveness of his own position. Social evolution was certainly not his invention. It was presumably part of the atomist tradition, as first formulated by Democritus (see T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*). The Protagoras myth in Plato's dialogue, though radically different from Epicurus in its postulate of divine agents, seems to belong to the same cultural perspective. What is distinctive about the Epicurean approach is its rigorous insistence on the sufficiency of utility and experience to explain human development.

The suggested comparison with Zeno's *Republic* is interesting because Zeno's ideal society was certainly intended to remove many of the kinds of conventions and institutions which Epicurus also regarded as neither natural nor necessary. I doubt, however, whether Epicurus saw himself as adumbrating anything comparable to such a utopia. He seems to think that even in the world as it exists at present Epicurean wisdom is obtainable, and that there is no need to advocate wholesale reform of Hellenistic society.

On Kidd's third point—the mutual implication of virtue and pleasure—no problems seem to arise for the instrumentalist conception of virtue. If p implies q, and q implies p, it does not follow that p is a constituent of q, or q a constituent of p. On the other hand, even though Epicurus stops short of making virtue constitutive of the pleasurable life, he links them together with a closeness that might be illustrated by the mutual implication of, for instance, breathing and living.

M. Bringmann: Epikur und seine Schule haben, wie Sie gezeigt haben, der politischen Gemeinschaft durchaus eine bedeutende Rolle für die Sicherung der äusseren Bedingungen des 'guten Lebens' zugeschrieben. Ich frage mich nun, ob nicht unter Umständen aus der epikureischen Lehre die Forderung nach politischer Tätigkeit abzuleiten ist. Ich darf an die Κύριαι δόζαι erinnern. Dort wird dargelegt, dass das positive Recht eines Staates, sein Nomos, bei sich wandelnden Verhältnissen nicht mehr dem natürlich Gerechten zu entsprechen braucht. Daraus kann die Forderung einer Anpassung des Nomos abgeleitet werden, und

dies könnte ja durchaus das politische Engagement des Einzelnen notwendig erscheinen lassen. Liess sich also von den Voraussetzungen des epikureischen Systems her nicht auch die Beteiligung an praktischer Politik rechtfertigen ? Und konnten sich nicht der Caesar-Mörder Cassius und die vielen anderen, die Anhänger Epikurs waren und zugleich sich in der Politik engagierten, in Übereinstimmung mit den Lehren des Meisters glauben ?

M. Long: On the basis of the Epicurean doctrines of justice and law, the political activities of Cassius etc. could be well justified, as you suggest. How they would be compatible with ἀταραξία, which justice is ultimately intended to promote, is very hard to see!

M. Couloubaritsis: Vous avez établi très justement l'intérêt des épicuriens pour l'espace public. En prolongeant votre analyse, on relèvera un rapport intéressant entre Aristote et Epicure, qui pourrait conduire à une aporie importante.

Pour Aristote, si l'amitié régnait, la justice serait inutile. Or il admet, d'une part, une amitié limitée, conforme à la vertu, qui ne dépasse pas le rapport entre deux ou trois personnes et qui trouve son origine dans l'εὔνοια, et, d'autre part, une amitié politique qui est liée à l'ὁμόνοια et à la justice, dans la mesure où elle concerne des intérêts. Tout se passe donc comme si les épicuriens élargissaient le groupe restreint d'amis, en excluant de ce domaine la nécessité d'une justice, et situaient celle-ci (la justice) dans le cadre d'une société ouverte. De ce réaménagement de la conception aristotélicienne de l'amitié et de la justice ressort l'aporie suivante: soit les épicuriens acceptent la possibilité d'une amitié politique qui serait plus fondamentale que la φιλανθρωπία, ce qui les entraînerait à faire confiance au pouvoir public, soit, au contraire, ils refusent un tel concept qui détermine la concorde, et alors se pose la question de savoir quel est leur rapport avec le pouvoir. Bref, les épicuriens acceptent-ils, dans ce dernier cas, du fait d'une défaillance possible dans la concorde et dans la justice sociale, de prendre eux-mêmes le pouvoir?

M. Long: Your comparison with Aristotle is interesting, especially since Epicurus acknowledged the complexity of motives to form friend-

ships (Cf. Cicero, *Fin.* I 65-70). As I understand the Epicurean position, friendship entails justice but justice does not entail friendship. Both concepts are founded upon the security from harm that they provide, but friendship unlike justice is also constitutive of pleasure. The Epicureans seem to think that the mutual benefits of justice, as a social contract, are sufficiently perceived by people in general to give Epicureans themselves a reasonable basis for confidence in their relationship to the public domain. But, as Professor Bringmann remarked, Epicurus acknowledged that natural justice and actual legislation may conflict, which could never arise in the case of natural justice vis-à-vis friendship. Hence, in the present imperfect state of society, some Epicureans could certainly suppose that seizing power for themselves might be the only way by which natural justice could be re-established.

M. Forschner: Sie haben im Blick auf die Aktualität Epikurs seine praktische Philosophie an die utilitaristische Tradition der Neuzeit angebunden. Dies scheint mir, wenn man sich auf die Telos-Bestimmung beschränkt, naheliegend. Die signifikantesten Gemeinsamkeiten bestehen allerdings zwischen Epikur und Rousseau: beide sehen die Natur des Menschen als etwas an, was sich geschichtlich verändert, beide bestimmen den Naturzustand und den der depravierten Gesellschaft ähnlich; beide sehen das naheliegende Heilmittel einer unglücklichen Lebensform in einem Gemeinschaftsleben mit der Struktur der φιλία; beide entwickeln ähnliche politische Perspektiven, etc.

M. Long: Professor Forschner is an expert on Rousseau, and so his observation is particularly welcome.

M. Gigon: Die Beziehung Epikurs zur Politik lässt sich — in völliger Übereinstimmung mit seiner sonstigen Stellung — an *KD* 6-7 ablesen: wenn und soweit ἀρχή und βασιλεία zur ἀσφάλεια und somit zum τέλος einzuführen vermögen, können und sollen sie als ein Mittel auf dem Weg zum τέλος benützt und anerkannt werden.

Schliesslich waren nicht weniger als drei persönliche Schüler Epikurs in hohen politischen Ämtern tätig: Leonteus und Idomeneus bei König Lysimachos, Kineas als Berater des Königs Pyrrhos.

M. Long: Certainly, *KD* 6-7 do not exclude political power *in principle* as a means of securing the Epicurean τέλος; and I think it is a mistake to delete ἀρχῆς καὶ βασιλείας from *KD* 6 as Usener and Bailey do. But I am inclined to read *KD* 7, the clearer and fuller statement, counterfactually: political power could not be impugned if it actually generated ἀσφάλεια, but *in practice* it fails to achieve this. We should not, however, forget the pupils of Epicurus who you remind us were intimate with Hellenistic kings.

M. Dihle: Darf ich noch einen weiteren philosophischen Nachtrag liefern? Etwa zur Zeit, in die man die Inschrift des Diogenes von Oenoanda datiert, entstand der *Dialog über die Gesetze der Länder* aus der Schule des Bar Daisan von Edessa. Sein Ziel ist primär, die menschliche Entscheidungsfreiheit zu erweisen (vgl. *Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen* [Göttingen 1979], 123 ff.). Aber in der Darlegung findet sich eine merkwürdige Reminiszenz an die enge Verknüpfung von ἡδονή und δικαιοσύνη oder ἀρετή schlechthin, die für Epikur typisch ist: Die menschliche Natur lehrt den Menschen alles, was er zu tun hat. Sich liebevoll und hilfreich verhalten kann auch der Ungebildete, Schwache, Kranke. Alle Gebote rechten Tuns sind in der goldenen Regel beschlossen, und darüber hinaus bedarf es keiner besonderen Belehrung oder Offenbarung. Verhalten wir uns nämlich auf natürliche Weise im Sinn der goldenen Regel, haben wir ein Lustgefühl, verstossen wir dagegen, empfinden wir eine Art von Schmerz. In seiner Theorie der Verursachung hat sich Bardesanes an den Peripatos angelehnt, hier dagegen finden wir einen Nachklang epikureischer Doktrin.

M. Long: Your very interesting comments reinforce my impression that Epicurean ideas and influence continued to be strong and widely diffused in later antiquity.

IX

MAXIMILIAN FORSCHNER

DAS GUTE UND DIE GÜTER. ZUR AKTUALITÄT DER STOISCHEN ETHIK

I

1. Allgemeine Ethik hat es nach heute üblichem Sprachgebrauch mit den Prinzipien von Moralität oder mit den elementaren Merkmalen eines gelungenen menschlichen Lebens zu tun.

1.1. Unter 'Moralität' versteht man, jedenfalls im Deutschen, spätestens seit Kant, den Willen (unter Aufbietung aller Kräfte) zu Handlungen, die mit universal verbindlichen, weil rational begründbaren Normen übereinstimmen, die frei anerkannt und nicht durch Anwendung von Zwang durchgesetzt werden sollen [1].

Moralität ist im Verständnis dieser Tradition eine allgemeingültige normative Ordnung vernünftigen Neben- und Miteinanderlebens von Personen; eine Ordnung, die erstens von den Normadressaten selbst gewollt, und zwar um ihrer selbst willen und in unbedingter Weise gewollt ist, die zweitens Grundsätze beinhaltet, nach denen die Normadressaten sich selbst und einander als verantwortlich handelnde Personen anerkennen und verpflichten, die drit-

[1] Vgl. K.-H. ILTING, *Naturrecht und Sittlichkeit* (Stuttgart 1983), 115.

tens alle individuellen und kollektiven Ansprüche und Handlungsziele dem Kriterium überparteilicher Zustimmungsfähigkeit und Zumutbarkeit unterwirft.

Freiheit, autonome Selbstbindung freier Subjekte in Nichteinmischung und Kooperation, Achtung vor der Würde der Person, gegenseitige Verantwortung, Unparteilichkeit, Gleichbehandlung — dies sind entscheidende Grundbegriffe, mit denen die vorherrschende Richtung der kontinentalen neuzeitlichen Ethik die Idee der Moralität expliziert. Insofern Menschen in ihrem Wollen und Handeln faktisch dieser normativen Ordnung nicht genügen oder nur in defizienter Weise entsprechen, ist von Pflicht, (praktischem) Gesetz, (unbedingtem) Sollen, (kategorischem) Imperativ die Rede.

1.2. Neben dem Konzept von Ethik als Philosophie der Moralität findet sich eine andere, ungleich ältere, in den Traditionen des Utilitarismus, des Marxismus und der Scholastik noch in Restbeständen lebendige Auffassung von Ethik: nach ihr erforscht diese philosophische Disziplin die Prinzipien des geglückten menschlichen Lebens. Hier ist die Rede primär von Bedürfnissen, Interessen und Wünschen, von Gütern und Übeln, von Strebenszielen und einem dominanten oder umfassenden Ziel des Lebens, das es zu entdecken, zu bestimmen und mit ausgebildeter kognitiver und affektiver Tüchtigkeit (den sog. Tugenden) zu realisieren gilt.

Moralität kommt hier in einer untergeordneten oder begrenzten Weise ins Spiel, insofern die mit ihr angesprochenen Einstellungen, Handlungsweisen und Normen als Voraussetzung oder Bestandteil der Eudaimonie eine bestimmte Rolle übernehmen.

Es scheint mir möglich und naheliegend, einen Grossteil der aktuellen Diskussionen und Kontroversen auf dem Gebiet der Ethik vor dem Hintergrund des ungelösten

Problems der Verhältnisbestimmung des 'eudämonistischen' bzw. 'konsequentialistischen' und 'deontologischen' bzw. 'imperativistischen' Ansatzes zu lesen.

1.3. In diesem Zusammenhang von der Aktualität der stoischen Ethik zu sprechen könnte Verschiedenes bedeuten:

Einmal den Sachverhalt, dass die Stoa in der gegenwärtigen systematischen Ethikdiskussion einen bevorzugten historischen Bezugspunkt darstellt. Dies ist nun ersichtlich nicht der Fall.

Zum anderen den Gedanken, speziell die stoische Ethik enthielte Wahrheiten, die in der gegenwärtigen Diskussion zu ihrem Schaden ignoriert würden und die der ausdrücklichen Erinnerung bedürften. Dies scheint mir nur in begrenztem Ausmass zutreffend.

Schliesslich den Sachverhalt, dass die Stoa unser gegenwärtiges sittliches Selbstverständnis entscheidend mitgeprägt hat, und dass sie eine Entwicklungsstufe repräsentiert, in der das genannte Problem auf beispielhafte Weise zutage tritt. Dies ist nun in der Tat der Fall.

Denn was die stoische Ethik kennzeichnet, ist eine Mixtur des eudämonistischen bzw. konsequentialistischen und des deontologischen Vokabulars, ein Ineinandergreifen und eine Überlagerung der entsprechenden Argumentationsmuster.

Meine Grundthese ist, dass die Stoa entscheidende Gesichtspunkte dessen ausformuliert, was die kantische Tradition Moralität nennt, dass sie mit dieser Idee der Moralität in ein eminentes Spannungsverhältnis zu den ihr überkommenen eudämonistischen Ethikkonzepten gerät, und dass ihr vordringliches ethisches Bemühen darin besteht, diese Spannung gedanklich auszuhalten.

1.4. Scheinbar wie alle antiken Ethiken orientiert auch die stoische ihre Fragestellungen am Faktum des Strebens des

Menschen nach Glück, am Problem der präzisen begrifflichen Bestimmung von Glück, an der Suche nach den notwendigen und zureichenden Bedingungen seiner Realisierung.

Leitend scheint auch hier der (biologisch und) handlungstheoretisch fundierte Begriff eines artgemässen Endziels, das alle partikulären und intermediären Ziele ordnend verbindet, ihnen eine systematische Einheit gibt und den artspezifischen Bedürfnissen, Strebungen und Möglichkeiten ihrem Stellenwert entsprechend Erfüllung und Vollendung zu bieten vermag.

Was indessen die Stoa von der atomistischen Tradition ebenso wie von Platon und Aristoteles unterscheidet, ist der Gedanke, dass der teleologisch deutende oder rational konstruktive Ausgang von Anthropologie, näherhin von natürlichen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Tendenzen des Menschen und ihrer optimalen Erfüllung bzw. Vollendung für die Bestimmung von Moralität zwar einen Anhalt, aber keine zureichende Grundlage liefert.

Alle überkommenen Darstellungen der stoischen *oikeiosis*-Lehre etwa betonen den Hiatus, der zwischen den Strebenszielen des Menschen als eines tieranalogen Naturwesens und dem wahrhaft Guten als Strebensziel des sittlichen Menschen besteht.

Zwar behauptet die Stoa ein einziges leitendes Ziel des ganzen Menschen, aber es lässt sich nicht übersehen, dass ihr Begriff der Eudaimonia paradoxerweise nicht mehr in Termini der Erfüllung auch des natürlichen Strebens des individuellen Menschen als eines bedürftigen, verletzbaren, auf Selbsterhaltung bedachten Lebewesens definiert ist. Die überkommenen stoischen Telos-Formeln belegen ferner: der Masstab sittlicher Vollendung ist nicht mehr dominant die teleologisch interpretierte, am Modell organischen Wachstums orientierte spezifische Physis des Menschen, sondern eine gesetzgebende, vernünftige, göttliche Allna-

tur, zu der der moralisch gute Mensch in ein Verhältnis sich fügender Homologie tritt.

Was sich hier deutlich vorbereitet, ist der Gedanke einer absoluten Verbindlichkeit moralisch-rechtlicher Normen, die sich weder aus empirisch gestützten Regeln zur Beförderung individueller menschlicher Glückseligkeit noch aus dem Konzept einer optimalen wechselseitig vermittelten Bedürfnisbefriedigung ableiten lässt. Die eudämonistische und die sittliche Wertordnung treten in gewisser Weise auseinander; aussermoralische Werturteile und Empfehlungen einerseits, moralische Wert- und Verpflichtungsurteile andererseits verlangen nach unterschiedlicher Begründung. Zugleich wird die Verhältnisbestimmung beider Ordnungen zum drängenden Problem; sie scheint mir auch heute noch nicht ausdiskutiert zu sein.

II

2.1. Für das Konzept von Moralität ist offensichtlich die Beantwortung der Frage von besonderer Relevanz, für wie wichtig und wertvoll man Moralität hält [2].

Nach Kant hat in und ausser der Welt allein ein guter Wille «innern unbedingten Werth» [3]. Die Stoa sieht jenen die (primär moralisch definierte) Tugend zerstören, der neben sie noch vergleichbar Wertvolles stellt [4]. Am Grundsatz «Allein das sittlich Gute ist gut» entschied sich offensichtlich die Zugehörigkeit zur Schule [5].

[2] Vgl. B. WILLIAMS, «Moral Luck», in *Philosophical Papers* 1973-1980 (Cambridge 1981), 39.

[3] Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausg. IV (Berlin 1903/11), 393 f.

[4] Vgl. etwa Cicero, *Fin.* III 10: *quicquid enim praeter id, quod honestum sit, expetendum esse dixeris in bonisque numeraveris, et honestum ipsum quasi virtutis lumen extinxeris et virtutem penitus everteris.* Vgl. Cicero, *Off.* III 18.

[5] μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν. Vgl. *SVF* III 29-37.

Die Verteidigung dieses Grundsatzes erfolgte in drei verschiedene Richtungen:
einmal gegen den epikureischen Antipoden, der das sittlich Gute (τὸ καλόν) im Sinn eines faktisch unverzichtbaren Mittels zur Erlangung eines erfreulichen und angenehmen Lebens (τὸ ἡδύ) behandelte [6]; zum zweiten gegen die peripatetischen und akademischen Gegner, die das sittlich Gute als vorzügliches Gut unter Gütern verstanden wissen wollten [7]; und schliesslich gegen den Feind aus den eigenen Reihen, der die Exklusivität der Tugend dahingehend deutete, dass aus ihr eine völlige Gleichgültigkeit jener Dinge folgt, die man gemeinhin als Güter des menschlichen Lebens bezeichnet und schätzt [8].

Tatsächlich scheint in der frühen Stoa durch den Einfluss von Sokratik, Kynismus und Atomismus die Frage nach dem Verhältnis von sittlicher Integrität der Person und aussermoralischen Lebensgütern in den Vordergrund der ethischen Reflexion zu treten.

Sie treibt damit eine Diskussion weiter, die mit der paradoxen Maxime des Demokrit begann, es sei besser, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun [9], mit Platons Beweisanstrengung in der *Politeia* für den inneren Wert und Nutzen der Gerechtigkeit einen ersten Höhepunkt erreichte [10], und mit Aristoteles ' Versuch einer genaueren Verhältnisbestimmung der Wertprädikate καλόν, ἀγαθόν und ἡδύ [11] zu einem vorläufigen Abschluss kam.

[6] Vgl. etwa Cic. *Off.* III 12; sowie insbesondere *Fin.* II.

[7] Vgl. etwa Cic. *Off.* III 11; 20.

[8] Vgl. etwa *SVF* I 361 = Sext. Emp. *Adv. math.* XI 64-67.

[9] Vgl. H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* II (Berlin [6]1952), 156 (Demokritos B 45): ὁ ἀδικῶν τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος. Vgl. dazu auch Platon, *Grg.* 474 b-478 e.

[10] Vgl. *Rep.* II 357 a-360 d; 366 c-367 c.

[11] Vgl. vor allem *EE* VIII 3.

2.2. Die Stoa wollte, um ihre ethische Grundthese zu verdeutlichen, das Wort ἀγαθόν exklusiv auf Tugend und das, was an ihr teilhat [12], bezogen wissen. Ἀγαθόν sollte synonym mit καλόν verwendet werden und auf eine moralische Bedeutung festgelegt sein.

Die allgemeinere Redeweise von Dingen und Sachverhalten, die wir schätzen und denen wir eine Art von Wert zusprechen, wurde (wohl von Anfang an [13]) mit den Ausdrücken ἀξία, ἀξίαν ἔχοντα bestritten. Dass dann zwischen verschiedenen Weisen des Erstrebens und Wertschätzens von etwas und verschiedenen Arten wertvoller und schätzenswerter Dinge streng unterschieden wurde, ist folgerichtig, für die stoische Ethik vielfach belegt und von der Forschung wohl auch hinreichend kommentiert. Gleichwohl scheint mir die Pointe der Einteilung der wertvollen Dinge (τὰ ἀξίαν ἔχοντα), wie sie im Abriss der stoischen Ethik des Arius Didymus bei Stobaeus [14] und in einem Referat bei Diogenes Laertius [15] vorliegt und meines Erachtens durch eine Stelle in Ciceros *De finibus* [16] beleuchtet wird, immer noch nicht hinreichend geklärt [17].

2.3. Stobaeus berichtet, vom Wert (ἀξία) werde in der Stoa auf dreifache Weise gesprochen; und dann referiert er an formelhaften Wendungen:

[12] ἀρετὴ καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς. Vgl. *SVF* III 29-37. Mit den μετέχοντα ist wohl all das gemeint, was mit dem Vorliegen von ἀρετή als Disposition an Aktualität notwendigerweise verbunden ist: gutes Handeln (εὐπραξία) und gutes Befinden (εὐπάθεια).

[13] Auch den ἀγαθά wird, vermutlich schon von Zenon, ἀξία zugesprochen; vgl. *SVF* I 192 = III 128; vgl. III 126.

[14] *SVF* III 124 und 125 = Stob. II 7, p. 83, 10 - 84, 17 Wa.

[15] *SVF* III 126 = D.L. VII 105.

[16] *Fin.* III 17; vgl. auch Seneca, *Epist.* 92, 11-12.

[17] Vgl. dazu den neuesten Versuch von W. GÖRLER, «Zum Virtus-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre», in *Hermes* 112 (1984), 445-468.

(a) die Schätzung und Ehre an sich (τήν τε δόσιν καὶ τιμὴν καθ' αὐτό);

(b) der Kaufpreis des fachkundigen Prüfers (τὴν ἀμοιβὴν τοῦ δοκιμαστοῦ);

(c) der Wert, den Antipater Auswahlwert nannte (ἀξία ἐκλεκτική);

(d) der Wert, der nicht bei den gleichgültigen Dingen auftritt, sondern nur bei den sittlich guten (ἥπερ περὶ ἀδιάφορα οὐ γίνεται, ἀλλὰ περὶ μόνα τὰ σπουδαῖα).

2.3.1. Eine erste Interpretationsschwierigkeit ergibt sich aus dem Umstand, dass in dem zusammenhängenden Text bei Stobaeus wohl vier Bedeutungen von ἀξία auftauchen, in den beiden (von v. Arnim irreführend getrennt numerierten) Teilabschnitten aber jeweils explizit nur von dreien die Rede ist.

Nun lässt sich der Text wohl am besten verstehen, wenn man (c) als klärende Differenzierung bzw. Ergänzung des Antipater auffasst, die Arius Didymus in seinen Abriss hineingenommen hat, ohne die vermutlich von Diogenes von Babylon aufgelistete Dreizahl der Verwendungsweisen zu korrigieren. Diese Erklärung fügt sich zum Referat des Diogenes Laertius, dessen drei Formeln man ohne allzu grosse Schwierigkeit den Formeln (a), (b) und (d) bei Arius Didymus/Stobaeus zuordnen kann.

2.3.2. Worin besteht nun der Sinn der ergänzenden Differenzierung des Antipater?

Er besteht, wie ich meine, *in einer präzisen Einführung ebenso wie in einer gelungenen Begründung der objektiven Geltung des substantivischen Gebrauchs von 'gut'*, der allgemeinen Rede von Gütern im Sinne von wertvollen Dingen und Sachverhalten [18].

[18] Der ἐκλεκτικὴ ἀξία korrespondiert als spezifische Form des Impulses (ὁρμή) die ἐκλογή; diese ist die auf die naturgemässen Dinge gerichtete Art rationalen

Ehe man, wie Aristoteles dies recht locker und selbstverständlich mit seiner Wendung von τὰ φύσει ἀγαθά tat [19], von den natürlichen Gütern spricht, ehe man eine allgemeine bzw. objektive Güterordnung aufstellt und ehe man sich der Problematik situationsbezogener Güterabwägung zuwendet, mag es angebracht oder gar erforderlich erscheinen, zunächst überhaupt die Rede von einem Gut bzw. von den Gütern zu klären und zu begründen [20].

Wir gebrauchen 'gut' (heute wie damals) substantivisch in Sätzen der Form «X ist ein Gut», wobei für X Ausdrücke wie 'Leben', 'Gesundheit', 'Schönheit', 'Macht', 'Intelligenz', 'Besitz', 'Freiheit' etc. stehen. Um Bedeutung und Begründbarkeit solcher wertender Urteile zu klären, versetzen wir uns am besten in eine Situation, in der wir jeweils innerhalb eines Paares konträrer Gegensätze zu wählen haben. Die Gegensatzpaare sind isoliert zu betrachten: es stehen jeweils nur diese beiden gegensätzlichen Möglichkeiten zur Wahl, und es kommen jeweils keine weiteren relevanten Gesichtspunkte hinzu. Die Frage lautet dann nur, welche der beiden Möglichkeiten wir — *ceteris paribus* — wählen würden. Die Antwort liegt, in vielen Fällen jedenfalls, auf der Hand: wir möchten lieber leben als tot sein, lieber gesund als krank, lieber bei Verstand als von Sinnen etc.

2.3.3. Das Auffallende an der kurzen Erläuterung der Antipater-Ergänzung bei Stobaeus ist, dass sie genau zu dieser Art einer grundlegenden Einführung unserer Rede von Gütern passt:

Strebens und steht im Kontrast zur ὄρεξις, die allein auf das sittlich Gute gerichtet ist. Vgl. dazu jetzt die akribische Studie von Brad INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford 1985), 115 ff.; 198.

[19] Vgl. v.a. *EE* VIII 3.

[20] Vgl. zum Folgenden F. RICKEN, *Allgemeine Ethik* (Stuttgart 1983), 61 ff.; A. GEWIRTH, *Reason and Morality* (Chicago 1978), 48-63.

> «... und die dritte (*sc.* Art von Wert ist die), welche Antipater Auswahlwert nennt, der gemäss wir, bei gegebenen Umständen, eher das eine als das andere wählen, wie z.B. Gesundheit statt Krankheit und Leben statt Tod und Reichtum an Stelle von Armut» [21].

Erhellend ist ferner, dass auch eine Stelle in Ciceros *De finibus* aus dem Kontext der stoischen *oikeiosis*-Lehre, die ja unter anderem der Erläuterung und Begründung des Konzepts artspezifischer Strebensziele und Lebensgüter dient, bestens hiermit zusammenstimmt:

> «Ein hinreichendes Argument aber dafür, dass wir jenes, was von der Natur zuerst gebilligt ist, lieben, ist deshalb ersichtlich dies, dass es niemanden gibt, der nicht, wenn beides ihm offensteht, lieber alle Glieder seines Körpers tauglich und gesund als, zum gleichen Gebrauch, verkümmert und verrenkt haben möchte» [22].

In beiden Texten ist eine *isolierte Wahlsituation* ins Auge gefasst: mit der Wendung διδόντων τῶν πραγμάτων bei Stobaeus und dem Ausdruck *cum utrumvis liceat* bei Cicero ist die *ceteris-paribus*-Klausel, die Möglichkeit des Absehens von allen weiteren Gesichtspunkten, angesprochen, die in einer konkreten Wahlsituation eine einschränkende Rolle spielen mögen.

Die konträren Gegensatzpaare sollen jeweils für sich allein sprechen; und sie sind, eben als konträre Paare, für den unterstellten Einführungszweck unerlässlich: nur so ist es möglich, voneinander abgegrenzte Klassen von ἀξίαν

[21] Stob. II 7, p. 83, 13-84, 1: καὶ τὴν τρίτην, ἣν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ' ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἱρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλούτον ἀντὶ πενίας.

[22] *Fin.* III 17: *Satis esse autem argumenti videtur quam ob rem illa, quae prima sunt adscita natura, diligamus, quod est nemo, quin, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras omnis partis corporis quam, eodem usu, inminutas aut detortas habere.*

ἔχοντα, ἀπαξίαν ἔχοντα und (bei Unentscheidbarkeit) καθάπαξ ἀδιάφορα zu konstituieren [23].

2.3.4. Und ein Zweites, bei Cicero deutlich mit der Wendung *satis... argumenti* angesprochen, ist von Bedeutung: die Entscheidung für jeweils die eine der beiden konträren Möglichkeiten lässt sich nicht als Sache des subjektiven Beliebens oder der zeit- und ortbedingten Konvention deuten, sondern lediglich als Sache der *Einsicht*, dass nur die eine Möglichkeit *objektiv* den Vorzug verdient. Denn nehmen wir an, jemand möchte — *ceteris paribus* — ernsthaft lieber tot sein als leben, lieber krank als gesund, lieber geknechtet als frei etc., wir würden ihn nicht für einen Sonderling mit kauzigen persönlichen Präferenzen, wir würden sein Gemüt für zerrüttet halten.

Die entsprechenden Behauptungen könnte man nun deuten als durch sich selbst einsichtig, keiner weiteren Begründung mehr fähig und bedürftig, als letzte praktische Urteile, nach denen wir beständig uns orientieren, argumentieren und handeln. Wer sie nicht für wahr hält, verfügt über keinerlei praktisches Urteilsvermögen; mit ihm kann man sich nicht über praktische Dinge verständigen.

Wohl um sich hier nicht nur auf Evidenz zu berufen, um vielmehr die objektive Geltung dieser Urteile ganz sicherzustellen, wird die Theorie bemüht, dass die göttliche Allnatur uns mit bestimmten Präferenzen ausgestattet und mit uns selbst befreundet hat. Darauf verweist die Stellung des Ἐκλογή-Arguments bei Cicero; dies sagt sehr deutlich

[23] W. Görlers materialreicher und vielfach erhellender Aufsatz verfehlt gerade hier den springenden Punkt: «Die wohl nicht von Antipater stammenden Beispiele sind ein wenig grob geraten, denn es ist im Regelfall kaum an die Wahl zwischen Gegensätzen zu denken» (*art. cit.*, 448). Vgl. dagegen D.L. VII 102 = *SVF* III 117; D.L. VII 106 = *SVF* III 127 mit Listen konträrer Gegensatzpaare.

ein Chrysipp-Zitat bei Epiktet: «Der Gott selbst hat mich so gemacht, dass ich diese Dinge wähle» [24].

2.4. Die Stoa musste diesen Argumentationstypus der isolierten ἐκλογή ausbilden und bemühen, weil durch ein Zusammenspiel kynischer und skeptischer Thesen erstmals die Möglichkeit objektiv gültiger Urteile über Güter und Übel des menschlichen Lebens generell und radikal in Frage gestellt war [25]. Es bedurfte zunächst einer Sicherung der Basis. Von ihr aus konnte man dann folgerichtig die weiteren Schritte tun. Eine isolierte Auswahl zwischen Gegensatzpaaren liefert lediglich isolierte Elemente für Mengen objektiv guter, schlechter und gleichgültiger Dinge. Was fehlt, ist eine Ordnung der Beziehung und Gewichtung der Elemente einer Menge zueinander. Die Gesichtspunkte für die Erstellung dieser Güterordnung standen der Stoa aus der ethischen Tradition zur Verfügung: um seiner selbst willen, um eines anderen willen, um seiner selbst und eines anderen willen Erstrebtes; Teil-Ganzes; leiblich-seelisch-äusserlich; Materie-Form etc.

Mit der Formel δόσις καὶ τιμὴ καθ' αὑτό ist also wohl dies gemeint, dass die Dinge eine feste Stelle in einer allgemeinen Wertordnung haben, und dass ihnen in entsprechenden generellen Urteilen ihr Ort in diesem Rahmen zugesprochen wird. Δόσις und das epexegetische τιμή [26] kennzeichnen die Form vergleichender und in Beziehung setzender Wertung. Mit καθ' αὑτό sehe ich die Objektivität dieser generellen Einordnung von Dingen in ein festes Wertsystem, ihre subjekt- und situationsunabhängige Geltung

[24] *SVF* III 191 = Epict. *Diss.* II 6, 9: αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς τοιούτων ἐκλεκτικὸν ἐποίησεν.

[25] Cicero etwa spricht wiederholt davon, Ariston, Herillos und Pyrrhon hätten keinerlei (rationale) Wahl der Dinge mehr übriggelassen. Vgl. *Off.* I 6; *Fin.* III 12 u.ö.

[26] So W. Görler im Anschluss an Meinekes Konjektur, *art. cit.* (*supra* n. 17), 447-448.

zum Ausdruck gebracht: vor diesem Hintergrund kann man etwa in generellen Sätzen behaupten, dass leibliche Güter mehr wert sind als äussere, und dass seelische die leiblichen und äusseren an Gewicht überragen.

Nun hatten bereits Platon und Aristoteles erkannt, dass das Problem *richtigen Handelns* nicht schon durch das Vorliegen einer allgemeinen objektiven Güterordnung, die Auflistung von Situationstypen und die Zuordnung bestimmter Handlungsschemata gelöst ist.

Diese Dinge können für eine konkrete praktische Reflexion des Handelnden nur die, wenngleich unverzichtbare, Rolle von Gesichtspunkten übernehmen; der andere wesentliche Faktor ist die jeweilige Situation des Handelnden. Diese kann, was ihre handlungsrelevanten Merkmale betrifft, ausserordentlich komplex sein und je Neues enthalten [27].

Mit der Formel ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ sehe ich das Thema der Güterabwägung des Handelnden in einer konkreten Handlungssituation angesprochen.

Menschliches Wählen und Vornehmen hat angesichts elementarer Faktoren der *conditio humana* stets auch die Form des Inkaufnehmens von Übeln an sich; wir zahlen *in concreto* für ein Gut einen mehr oder weniger hohen Preis. Das Gewicht der Frage nach dem richtigen Handeln ergibt sich allererst aus ernsthaften Zielkonflikten; in bestimmten Situationen können sie dramatische, ja geradezu tragische Aspekte annehmen.

Solche Konflikte lassen sich — wenn überhaupt — rational entscheiden nur aufgrund einer praktischen Überlegung, die die konkurrierenden Ziele und Folgen von Handlungsalternativen in einer konkreten Situation gegeneinander abwägt. Die Frage nach ihrer objektiv gültigen Lösbarkeit scheint im Rahmen der Entwicklung der stoi-

[27] Vgl. vor allem Aristoteles, *EN* II 2, 1104 a; Platon, *Leg.* IX 875 d.

schen Ethik an Bedeutung eher zu- als abgenommen zu haben. Diogenes von Babylon bezeichnet das gute Abwägen (εὐλογιστεῖν) im Wählen und Abwählen der naturgemässen Dinge geradezu als Telos [28]. Die ἐμπειρία τῶν φύσει συμβαινόντων — ein wesentlicher Bestandteil sittlicher Erwägungs- und Urteilskraft — wird in einer Chrysipp zugeschriebenen und von Galen kommentierten Telos-Formel zur Charakterisierung der ἀρετή benützt [29].

Mit ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ ist also der objektive Wert eines bestimmten Handlungsziels in einer konkreten Entscheidungssituation gemeint, der seinen Preis hat, und den nur der erfahrene, fachkundige Prüfer richtig zu bestimmen vermag.

Das Gewicht dieser Formel erklärt sich aus dem Umstand, dass Ariston, Pyrrhon und Herillos offensichtlich die Situationsbedingtheit unseres konkret handlungsorientierten Schätzens von Dingen dazu benutzten, das Bestehen einer objektiven Güterordnung zu leugnen [30].

Die orthodoxe Stoa wurde damit zu einer Analyse des Begriffs der *Handlungssituation* und des situationsgerechten Handelns gedrängt. Ein wichtiges Resultat dieser Auseinandersetzung dürfte die Unterscheidung von Normal- und Ausnahmesituation sowie von normalerweise angemessenem Verhalten (καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως) und ausnahmsweise angemessenem Verhalten (καθήκοντα περιστατικά) gewesen sein. Dieses enthielt zweifellos das Zugeständnis, dass — mit Ausnahme der Tugend — keines der durch

[28] *SVF* III, Diog. Babyl. 44-46, p. 219: εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ. Das εὐλογιστεῖν könnte freilich schon sehr früh zur Charakterisierung des Telos gedient haben. Clemens von Alexandrien schreibt seine Verwendung bereits dem Kleanthes zu, *SVF* I 552.

[29] *SVF* III 4; III 12.

[30] Vgl. die diesbezügliche Kernthese Aristons bei Sext. Emp. *Adv. math.* XI 65: μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις.

eine isolierte 'Εκλογή begründeten Güter für sich genommen ein Handlungsziel in der Welt darstellt, das es *immer* zu verfolgen gilt. Die Beispiele von καθήκοντα περιστατικά (Selbstverstümmelung, Suizid, Kannibalismus, Verschleuderung von Besitz etc.) belegen gerade, dass hier jeweils die konträren Gegensätze von bestimmten Gütern zum Inhalt angemessenen Handelns werden.

Sieht man in Gütern (auch) Dinge, die menschliche Bedürfnisse befriedigen und Interessen erfüllen, dann verdanken wir der von Ariston provozierten stoischen Theorie der καθήκοντα περιστατικά die Einsicht, dass Bedürfnisse und Interessen, und seien sie noch so elementar und allgemein, in sittlich-normativer Betrachtung nicht unmittelbar relevant sein können. Der Grund der Berechtigung der Verfolgung eines Interesses liegt nicht im Interesse als solchem, und sei es auch das gemeinsame Interesse von vielen.

Was die orthodoxe Stoa gegenüber Ariston allerdings zu behaupten versuchte, ist dies: ausnahmsweise angemessenes Verhalten lässt sich seinerseits wiederum nur rechtfertigen durch den Verweis auf irgend ein aussermoralisches Gut, das es in der betreffenden Ausnahmesituation zu wahren und wofür es einen wenn auch hohen Preis zu zahlen gilt [31]. Moralisch Gutes und aussermoralisch Wertvolles trennen sich niemals vollständig; die Sphäre des aussermoralisch Wertvollen sinkt niemals ganz zu absoluter Gleichgültigkeit herab; moralisch gutes Handeln hat immer auch mit der Verfolgung aussermoralisch guter Sachverhalte zu tun.

[31] Dies zeigen meines Erachtens die jeweils angeführten oder angedeuteten Rechtfertigungsgründe für καθήκοντα περιστατικά; vgl. etwa Ciceros Darstellung der stoischen Behandlung des Suizid-Problems in *Fin.* III 60.

III

3.1. Die vierte Formel bei Stobaeus betont die Heterogenität des Werts der Moralität gegenüber allen anderen Gütern.

Dass das sittliche Gute um seiner selbst willen erstrebenswert ist, darin weiss die Stoa sich mit Akademie und Peripatos einig. Das Argument hierfür, das Cicero anführt, hat wieder die Form einer isolierten Wahl: jedermann möchte — *ceteris paribus* — lieber ohne unsittliches Tun als mithilfe einer Schandtat in den Besitz von etwas gelangen, was er sich wünscht [32].

Auf diese Weise lässt sich indessen Sittlichkeit allenfalls als ein Gut unter Gütern begründen, das in (unvermeidlichen) Konfliktsituationen in die Waagschale der Abwägung gelegt und, wenngleich besonders gewichtig, mit anderen Gütern als Preis verrechnet werden kann. Genau dieses aber scheint der Begriff des sittlich Guten (τὸ καλόν, *honestum*) auszuschliessen: in Ausnahmesituationen kann jedes isoliert bevorzugte Gut zum Kandidaten für einen Preis werden, den man für ein anderes Gut zu zahlen hat, nur Moralität nicht; sie liegt nicht auf dieser Ebene kommensurabler Werte, die sich in konkreten Entscheidungssituationen gegenseitig beschränken und relativieren können. Wird sie als solcher behandelt, ist ihr spezifischer Charakter zerstört.

3.2. Mit dieser Behauptung der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit des sittlich Guten hält Antipater die

[32] Vgl. *Fin.* III 36: *quis est enim, aut quis umquam fuit aut avaritia tam ardenti aut tam effrenatis cupiditatibus, ut eandem illam rem, quam adipisci scelere quovis velit, non multis partibus malit ad sese etiam omni inpunitate proposita sine facinore quam illo modo pervenire?*

Stoa für den Sachwalter Platons; ebenso hinsichtlich der These, dass Tugend zum Glück genügt [33].

Tatsächlich hat die Stoa wohl an Platons Diskussion zweier sokratischer Überzeugungen angeknüpft: dass Unrecht tun schlimmer sei als Unrecht leiden, und dass ein Ungerechter nicht glücklich sein kann [34]. Gleichwohl dürfte Aristoteles für die stoische Verhältnisbestimmung von Moralität und aussermoralischen Lebensgütern der relevantere Diskussionspartner gewesen sein: weil auch er die sokratischen Thesen aufbewahrt [35], aber in die Verhältnisbestimmung von Moralität, Glück und Gütern grössere Klarheit gebracht hatte.

Erst bei Aristoteles gewinnt das umgangssprachliche Wertprädikat καλόν (edel, schön, erfreulich) eine dominant moralische Bedeutung. Καλόν wird bei Platon noch in Beziehung gesetzt zum Nutzen einer Sache (κατὰ τὴν χρείαν) oder zum Vergnügen ihres Betrachters (κατὰ ἡδονήν); er nennt Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen und Gesetze schön [36]. Aristoteles hingegen nennt καλά nur jenen Teil der guten Dinge (τὰ ἀγαθά), die um ihrer selbst willen wählenswert (αὐτὰ αὐτῶν ἕνεκα ... αἱρετά) und zugleich an sich lobenswert sind (δι' αὐτὰ ... ἐπαινετά) [37]: die ἀρεταί und die aus den ἀρεταί resultierenden Leistungen [38].

Von den καλά will Aristoteles die natürlichen Güter (τὰ φύσει ἀγαθά) wie körperliche Vorzüge, Reichtum, Macht,

[33] *SVF* III, Antipater 56, p. 252 = Clem. Al. *Str.* V 14, p. 390, 11-13 Stählin: Ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν; und Ὅτι καὶ κατ' αὐτὸν αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν.

[34] Vgl. Plat. *Grg.* 468 a ff.

[35] Vgl. *EN* V 11, 1138 a 28-35; *Rh.* I 7, 1364 b 21-23.

[36] Vgl. Plat. *Grg.* 474 d ff.

[37] *EE* VIII 3, 1248 b 19 f.

[38] *EE* VIII 3, 1248 b 37.

Ehre, edle Geburt unterschieden wissen [39]. Der in diesen Dingen Gute (ὁ ἀγαθός) ist ein Mensch, der die natürlichen Güter zu seinem Nutzen und Wohl zu verwenden vermag [40]. Dazu bedarf es kognitiver und charakterlicher Tüchtigkeit. Aber das aristotelische Ideal ist der καλὸς κἀγαθός, der Mensch, der die sittlich schönen Dinge um ihrer selbst willen tut, und der zugleich tüchtig und erfolgreich ist in der Führung eines aussermoralisch gelungenen Lebens. Die natürlichen Güter werden in seiner Hand durch seine sittliche Einstellung geadelt [41], und er ist es, der dieser Güter würdig ist [42]. Menschliches Glück schliesst nach Aristoteles moralische Einstellung und aussermoralische Tüchtigkeit, ein sittlich gutes und aussermoralisch erfülltes Leben zusammen [43].

3.3. Mit welchen Argumenten die Stoa gegen diese Synthese im einzelnen argumentierte, wissen wir nicht. Die Diskussion dürfte im Rahmen der Theorie der καθήκοντα und κατορθώματα und der Teloslehre stattgefunden haben.

Der Ausgangspunkt scheint mir jedenfalls dort zu suchen, wo auch für Aristoteles selbst diese Verbindung brüchig wird und die einzigartige Verbindlichkeit des sittlich Guten zum Vorschein kommt: «Es gibt wohl einige Dinge, zu denen man sich nicht zwingen lassen darf, sondern lieber sterben und das Schrecklichste zu leiden auf sich nehmen muss» [44]. Zwar meint Aristoteles hier offensicht-

[39] *EE* VIII 3, 1248 b 27 ff.

[40] *EE* VIII 3, 1248 b 27.

[41] *EE* VIII 3, 1249 a 4-5: τὰ μὴ καλὰ μὲν φύσει ὄντα, ἀγαθὰ δὲ φύσει ὄντα, τούτοις καλά.

[42] *EE* VIII 3, 1249 a 8-9: ἄξιος δ' οὗτος τούτων.

[43] Vgl. *EE* VIII 3, 1249 a 1-16.

[44] *EN* III 1, 1110 a 26-27: ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανετέον παθόντι τὰ δεινότατα.

lich noch, anders als die kynisch geprägte Stoa, die Unbedingtheit sittlicher Verbindlichkeit liesse sich in Termini des strikt generellen Verbots bestimmter besonders abscheulicher Handlungsweisen formulieren. Aber Einigkeit scheint dahingehend durch, dass der Verlust sittlicher Integrität im Rahmen der angezielten Eudaimonie ein zu hoher Preis für die Bewahrung aussermoralischer Güter ist, und sei es das Gut des eigenen Lebens.

Nur, wie will Aristoteles mit seinem Konzept des Glücks, das moralisch Gutes und aussermoralisch Gutes nebeneinander stellt, die Unbedingtheit moralischer Forderungen begründen?

Vor dem Hintergrund dieser Anfrage an Aristoteles gewinnen einige Aspekte der stoischen Ethik jedenfalls klarere Konturen:

3.4. a) Die Stoa differenziert und gewichtet den bei Platon und Aristoteles in Ansätzen vorhandenen Gedanken, dass ein gelungenes menschliches Leben eine einheitliche Gestalt haben, dass es konstant und konsequent sein muss und dass dieses nur möglich ist, wenn man immer sittlich gut handelt [45].

b) Aristoteles spricht davon, dass beim καλὸς κἀγαθός die natürlichen Güter geadelt würden. Die Stoa greift diesen Gedanken auf für ihre zentrale These, dass das richtige Verhältnis von (moralisch definierter) Tugend und aussermoralischen Gütern nach dem Modell von Form und Materie zu denken ist [46]. Nur so lässt sich das Problem der Inkommensurabilität des Guten mit den Gütern lösen.

[45] Als Quelle für Zenons Lebensideal (ὁμολογουμένως ζῆν; καθ' ἕνα λόγον ζῆν; σύμφωνον ζῆν) kommen wohl sokratische Grundsätze in Betracht, vgl. Plat. *Grg.* 481 c ff.; *Rep.* I 352 b 7; *Laches* 193 e; *Lysis* 214 d. Zum zentralen aristotelischen Gedanken menschlicher Praxis als Selbstgestaltung vgl. A. W. MÜLLER, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles* (Freiburg/München 1982).

[46] Vgl. die Sammlung der hierfür relevanten Stellen bei W. GÖRLER, *art. cit.* (*supra* n. 17), 454 ff.

c) Es gibt genügend Hinweise dafür, dass die Stoa die aristotelische Unterscheidung von Poiesis und Praxis für ihre Zielkonzeption des menschlichen Lebens fruchtbar gemacht hat [47]. In diesen Kontext ist der mehrfach belegbare zeitgenössische Vorwurf zu stellen, die Stoa vertrete letztlich zwei Ziele, die sich nicht vereinen lassen. Der Vorwurf scheint eine Projektion eigener Schwäche zu sein und verkennt, dass die Stoa völlig richtig zwischen einem *zweifachen Zielaspekt* menschlichen Strebens und Handelns unterschieden wissen wollte: zwischen dem, was ich handelnd an konkreten Sachverhalten in der Welt bewirken will, und dem, worumwillen ich letztlich tue, was immer ich tue (dem umfassenden Ziel im Sinn meiner Vorstellung vom guten Leben) [48]. Beide Aspekte sind nicht zu trennen, aber sehr wohl zu unterscheiden [49].

d) Die Stoa erkennt in diesem Zusammenhang, dass Moralität als eine bestimmte Beschaffenheit der Person mit einer Disposition zu tun hat, bei gegebenen Umständen bestimmte Sachverhalte in der Welt zu bewirken, aber dass sie in dieser funktionalen Bestimmung nicht aufgeht. Ein moralisch guter Mensch will unter allen Umständen moralisch gut sein. Dieses Ziel — die Erhaltung einer bestimmten Beschaffenheit der eigenen Person — ist kategorial verschieden von jenen Zielen, die in Termini bestimmter empirischer Sachverhalte (und der Fähigkeit und Tendenz des Bewirkens dieser Sachverhalte) beschreibbar sind [50]. Letztere sind das, was die Stoa die naturgemässen Dinge (τὰ

[47] Vgl. etwa Cic. *Fin.* III 24; 25.

[48] Vgl. dazu F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, 78 ff.

[49] Vgl. Plut. *Comm. not.* 26, 1071 C; Cic. *Fin.* III 22; vgl. III 54.

[50] Eine rein funktionale Bestimmung von Moralität (wie im Utilitarismus) im Sinne der Auffassung, die sittliche Qualität eines Verhaltens richte sich ausschliesslich danach, wie die Sachverhalte zu bewerten sind, die das Verhalten (voraussichtlich) herbeiführt, kann keine Begründung liefern dafür, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Vgl. dazu A. W. MÜLLER, «Unrecht-Tun, Unrecht-Leiden und Utilitarismus», in *Ratio* 19 (1977), Heft 2, 105-120.

κατὰ φύσιν) nennt: d.h. sie werden bestimmt und begründet im Rückgriff auf die vorgegebene spezifische Physis des Menschen, seine Bedürfnisse, Fähigkeiten und Tendenzen. Das erstgenannte Ziel wird in Termini des absolut konsistenten Lebens [51] sowie der bewussten und willentlichen Übereinstimmung mit der Allnatur (und der besonderen menschlichen Natur im Rahmen der Allnatur) beschrieben [52]. Das besagt aber doch: die Stoa hält die aristotelische Orientierung an der Anthropologie, an der spezifischen Physis des Menschen, zur Bestimmung seines Endziels für unzureichend.

Dieses besteht, als Moralität, auch in einer relativierenden Distanz [53] zu uns selbst als endliche, bedürftige, verletzbare, aufeinander angewiesene Lebewesen, aus der Perspektive des Ganzen der göttlichen Wirklichkeit [54]. Denn Moralität verlangt notfalls den Verzicht auf alle natürlichen Güter für sich selbst als Individuum oder Gruppe zugunsten der Ordnung des göttlichen Ganzen.

e) Die Stoa konnte sich zweifellos nicht von dem Vorurteil befreien, nur etwas Seiendes, die göttliche Physis komme als Fundament für die objektive Geltung aller unserer Wert- und Verpflichtungsurteile in Betracht. Andererseits wird diese Physis zunehmend (insbesondere bei Panaitios/Cicero) als Polis bzw. *societas civilis* gedacht im Sinne einer normativen Ordnung des Neben- und Miteinanderlebens von Personen, die sich auf der Basis ihrer Vernunftfähigkeit in einer unbedingt verbindlichen Weise gegenseitig als Subjekte anerkennen, respektieren und unterstützen [55].

[51] Vgl. etwa *SVF* I 179.

[52] Vgl. etwa *SVF* III 4.

[53] Vgl. etwa Cic. *Off.* I 17, wo im Kontext der Dinge der Lebensführung auch von deren Geringschätzung *(despicere)* die Rede ist.

[54] Vgl. *SVF* III 4 = D.L. VII 88: πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.

[55] Vgl. Cic. *Off.* III 21; 27; *Fin.* III 63; 64; 67.

Sittlich richtiges Handeln besteht so gesehen in der freien und strikten Befolgung der Gesetzlichkeit dieser Ordnung [56].

Was dieses Gesetz gebietet und leistet, ist ein Bürgerbund zwischen allen Menschen [57] bzw. zwischen Menschen und Göttern [58].

Naturgemäss leben heisst für den Weisen, diese rechtlich-moralische Ordnung über alles zu stellen und die aussermoralischen Lebensgüter für sich und andere nur im Rahmen ihrer Gesetze zu verfolgen [59].

IV

4.1. a) Mit diesem Gedanken ist das Konzept von Ethik als Glückstheorie im Prinzip durchbrochen. Die Pflicht, notfalls unter Verzicht auf die Verwirklichung des eigenen Strebens nach Glück moralisch-rechtlichen Forderungen zu entsprechen, lässt sich nicht aus dem Streben des Einzelnen nach Glück ableiten [60].

Die Stoa behilft sich damit, den weitgehend formalen Begriff der εὐδαιμονία allein in Termini der Tugend und des mit ihr stets verbundenen Befindens zu interpretieren, den Begriff des (wahren) Nutzens ausschliesslich am Heil der sittlichen Person zu orientieren und das Verhältnis von

[56] Vgl. *SVF* III 520: τὸ κατόρθωμά φασι νόμου πρόσταγμα εἶναι.

[57] Vgl. *Off.* III 29.

[58] Vgl. *Off.* III 23: *Hoc enim spectant leges, hoc volunt, incolumem esse civium coniunctionem; quam qui dirimunt, eos morte, exsilio, vinclis, damno coercent. Atque hoc multo magis efficit ipsa naturae ratio, quae est lex divina et humana.*

[59] Vgl. Cic. *Off.* III 13: *Etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc... sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.*

[60] Vgl. K.-H. Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit*, 143.

Moralität und empirisch bestimmbarer Wohlfahrt [61] neu zu fassen [62].

b) Dabei sind erste Ansätze erkennbar, moralisch-rechtliche Erwägungen von (empirischen) Nützlichkeitsüberlegungen grundsätzlich zu unterscheiden [63].

Der Weise orientiert sich einzig und allein an dem, was wahrhaft sittlich gut ist [64]. Dieses ist so beschaffen, dass es nach Abzug alles Nutzens ohne irgendeinen Lohn oder Gewinn durch sich selbst gelobt zu werden verdient [65]; es ist 'von Natur aus' lobenswert, auch wenn *de facto* es von niemandem gelobt wird [66].

Ein Zielkonflikt zwischen dem *honestum* und dem *utile* und ein abwägender Vergleich zwischen beidem verbietet sich für den Weisen von selbst [67]. Er orientiert sich nur an Sittlichkeit und mit ihr verbundenem sittlichem Heil; das aussermoralische Wohl des Menschen hat den Status eines nur im Rahmen der Sittlichkeit wählbaren und zu nehmenden Guts [68] bzw. eines ἐπιγεννόμενον [69].

c) Auf der Ebene der nichtweisen, aber gemeinhin als charaktervoll und tugendhaft anerkannten Männer und der alltäglichen Verwendung von *honestum* ist ein Zielkonflikt zwischen *honestum* und persönlichem Vorteil *(emolumentum)*

[61] Cicero spricht von *vitae commoditas et iucunditas* und den dazu nützlichen Dingen: *facultates rerum atque copiae, opes, potentia, quibus et se possint iuvare et suos*, *Off.* I 9; vgl. II 1; I 17.

[62] Vgl. hier vor allem Cic. *Off.* III 7 ff.

[63] Vgl. *Off.* III 12; 13; 17; 18; 19; I 42.

[64] *honestum, quod proprie vereque dicitur*, *Off.* III 13.

[65] *Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari*, *Fin.* II 45.

[66] *etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile*, *Off.* I 14.

[67] Vgl. *Off.* III 17.

[68] Vgl. *Off.* III 13.

[69] Vgl. die Formulierung in *Off.* III 19: *honestatem utilitas secuta est*, vgl. *SVF* III 76.

ausgeschlossen [70]: ein *vir bonus* stellt nicht privaten Vorteil und Bequemlichkeit in Rechnung, wenn es um das *bonum commune* geht; und gerade dies meinen wir, wenn wir üblicherweise vom *honestum* sprechen [71].

Auf dieser Ebene jedoch sind moralisch-rechtliche Grundbegriffe zumindest auch in Termini von empirischem Nutzen und Schaden definiert [72], wird die normative Ordnung der Sittlichkeit (auch) funktional im Blick auf ihren allgemeinen Nutzen bestimmt [73].

Dabei erstreckt sich das im Handeln primär berücksichtigte Gemeinwohl in fortschreitender Annäherung an das wahre *honestum* in konzentrisch sich ausweitenden Kreisen von der familialen Hausgemeinschaft über Polis und Patria bis hin zur Menschheit im ganzen [74].

Nicht ausgeschlossen scheint auf dieser Ebene allerdings ein Zielkonflikt zwischen dem rechtlich-moralischen Verhältnis aller Menschen und der Wohlfahrt der politisch organisierten Gesellschaft bzw. der Menschheit im ganzen. Zum einen soll der Grundsatz gelten: «Dass einer dem anderen etwas nimmt und ein Mensch durch die Benachteiligung eines Menschen seinen Vorteil erhöht, ist mehr gegen die Natur als Tod, als Armut, als Schmerz...» [75]. Andererseits ist im Konfliktfall berechtigter Interessen von Individuen die Maxime zu befolgen, «dass der Nutzen für jede Einzelperson und der Nutzen für alle zusammen iden-

[70] *Off.* III 17.

[71] *Off.* III 17; 18.

[72] Als Gerechtigkeitsgrundsätze gelten: *primum ut ne cui noceatur, deinde ut communi utilitati serviatur.* Vgl. *Off.* I 31; I 21.

[73] Vgl. *Off.* III 31: *Itaque lex ipsa naturae, quae utilitatem hominum conservat et continet.*

[74] Vgl. *Off.* III 28. Zur Aktualität des stoischen Gedankens der schrittweisen Ausweitung altruistischer Einstellungen vgl. P. SINGER, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology* (Oxford 1983), insbesondere die Kapitel 1-3.

[75] *Off.* III 21.

tisch ist» [76], sodass die berechtigten Interessen dessen, der für die Gemeinschaft der Menschen von geringerem Nutzen ist, dem Wohl des Ganzen zu opfern sind [77].

4.2. Wie immer man dieses Schwanken Ciceros, das ein Schwanken der mittleren Stoa spiegelt, beurteilen mag, wir befinden uns hier jedenfalls inmitten einer hochaktuellen Diskussion.

Die utilitaristische Behandlung der Konfliktfälle, die Cicero wohl im Anschluss an Diogenes von Babylon, Antipater von Tarsos und Hekaton von Rhodos vorführt [78], hätte das Verdikt von Miss Anscombe in gleicher Weise getroffen wie die akademische Moralphilosophie von Sidgwick bis Hare: diese, so Anscombe, biete skandalöserweise kein Argument für die Überzeugung, es sei nicht recht, einen Unschuldigen zu töten, für welchen guten Zweck auch immer [79].

In den letzten Jahren wurde denn auch die utilitaristische Ethik durch die Integration von Gerechtigkeitsprinzipien entscheidend modifiziert [80].

Der neueste empiristische Vermittlungsversuch zwischen deontologischen und konsequenzialistischen Ethikkonzepten ist indessen noch nicht ausdiskutiert:

Soziale Gruppen, so Mackie, die in ihren Individuen durch Vererbung oder Tradition Moralität im deontologischen Sinn ausbilden, gedeihen und setzen sich durch. Der allgemeine Nutzen stellt sich durch natürliche Selektion hinter dem Rücken moralisch handelnder Subjekte ein.

[76] *Off.* III 26: *Ergo unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum; quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio.*

[77] Vgl. die Diskussion von Fällen in *Off.* III 29 ff.

[78] Vgl. W. GÖRLER, «Das Problem der Ableitung ethischer Normen bei Cicero», in *Der altsprachliche Unterricht*, Reihe 21, Heft 2 (1978), 9.

[79] Vgl. G. E. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», in *Collected Philosophical Papers* I (Oxford 1981), 33 f.

[80] Vgl. hierzu insbesondere J. RAWLS, *A Theory of Justice* (Oxford 1972).

Und Mackie verbeugt sich sogar mit diesem Gedanken noch vor stoischem Erbe: die Annahme einer Evolution durch natürliche Selektion ist der übliche moderne Ersatz für den Gedanken göttlicher Vorsehung [81], deren wesentliches Geschäft es ja bekanntlich ist, Moralität und Nutzen letztendlich zu verbinden.

[81] Vgl. J. L. Mackie, *Ethics* (Harmondsworth 1977), 113.

DISCUSSION

M. Gigon: Zum vorgelegten Text *SVF* III 124-126, zwei Bemerkungen: Textlich ist die letzte Zeile von Frg. 126 mit Sicherheit verdorben und durch von Arnim falsch hergestellt; eine evidente Korrektur weiss ich im Augenblick nicht anzubieten.

Zweitens besteht eine sachliche Schwierigkeit: In allen drei Texten sind drei Bedeutungen von ἀξία unterschieden: (1) Der Wert einer Sache überhaupt, (2) der Preis, den der Interessent für eine Sache zu bieten bereit ist. Davon hebt sich (3) deutlich ab, sofern da neu vom Wert der σπουδαῖα (Frg. 125) und der Beiträge zum ὁμολογούμενος βίος die Rede ist (Frg. 126). Die Frage ist, wie sich dies zu der ἐκλεκτικὴ ἀξία des Antipater (Frg. 124) verhält, die sich gerade auf die ἀδιάφορα wie Leben, Tod usw. bezieht.

M. Forschner: Ich sehe wie Sie die sachliche Schwierigkeit der Texte *SVF* III 124-126 genau darin, zu klären, in welchem Verhältnis die ἐκλεκτικὴ ἀξία des Antipater zu den drei genannten Bedeutungen von ἀξία steht. Nicht ganz sicher bin ich mir, ob die ἐκλεκτικὴ ἀξία sich nur auf die ἀδιάφορα bezieht (dafür scheinen die bei Stobaios gegebenen Beispiele und der vermutete Diskussionshintergrund mit dem Kynismus zu sprechen) oder wertvolle ἀδιάφορα und καλά bzw. σπουδαῖα umfasst (dafür spräche die Argumentationsfigur bei Cicero, *Fin.* III 36). Nach meinem Interpretationsvorschlag könnte der Ausdruck ἐκλεκτικὴ ἀξία umfassend der begründeten Rede von wertvollen Dingen/Sachverhalten überhaupt, die im weiten Sinn naturgemäss sind, gedient haben.

M. Kidd: I agree with Professor Gigon that what we have in Stobaeus is a tripartition of ἀξία. This seems to me proved by the continued explanation by Stobaeus (*SVF* III 125) of the three classes of ἀξίαι, and by the corresponding tripartition in D. L. VII 105, although Diogenes reshapes Stobaeus' order into (3) (1) (2). Stobaeus' explanation shows that the first two categories refer to προηγμένα: καθ' ἃς λέγομέν

τινα τῇ ἀξίᾳ προῆχθαι, and indeed δόσιν in the first category is explained as a contributory ἀξία: ἐφ' ὅσον χρείαν τῇ φύσει παρέχεται. We are then left with no alternative but to refer Antipater's ἐκλεκτικὴ ἀξία to the third class which is defined as περὶ μόνα τὰ σπουδαῖα. This may be explicable when we remember that Antipater's definition of the τέλος was ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν (*SVF* III, Antipater, 57, pp. 252-3). In other words the context of ἀξία in this ἐκλογή is indeed in the sphere of σπουδαῖα, although the content of the choice lies among τὰ κατὰ φύσιν.

M. Forschner: Ihre Erklärung der Einteilung der ἀξίαι überzeugt mich bis dorthin, wo sie Antipaters ἐκλεκτικὴ ἀξία auf die Klasse der σπουδαῖα bezogen sehen. *Für* Ihre Interpretation spricht, dass dann die klar bezeugte Dreiteilung gewahrt bleibt, und dass der Bezug zur Telosformel Antipaters erhellend wirkt. *Dagegen* scheint mir zu sprechen die im Text unmittelbar folgende Erläuterung mit Beispielen, der vermutete Diskussionshintergrund mit Skepsis und Kynismus, sowie der allgemeine stoische Sprachgebrauch. Nach diesem korrespondiert der ἐκλεκτικὴ ἀξία als spezifische Form des Impulses (ὁρμή) die ἐκλογή: die auf alle naturgemässen Dinge gerichtete Art rationalen Strebens; und dies im Unterschied zur ὄρεξις, die allein auf das sittlich Gute gerichtet ist. Die Studie von Brad Inwood (*Ethics and Human Action in Early Stoicism*) belegt dies. Zudem scheint, wie die Telosformel des Diogenes zeigt (vgl. *SVF* III, Diog. Babyl. 44-46), die ἐκλογή noch der Qualifizierung durch das εὐλογιστεῖν zu bedürfen, um eindeutig für sittlich gutes Wählen zu stehen.

Gleichwohl gestehe ich zu, dass Ihr Vorschlag die eleganteste Lösung der Interpretationsprobleme des Stobaios-Textes darstellen würde.

M. Flashar: Ihre Einteilung (nach *SVF* III 124-125) hat mich nicht ganz überzeugt. Mir ist nicht klar, warum Sie aus der klar bezeugten Dreiteilung eine Vierteilung gemacht haben und dann noch Ihren 3. Punkt (ἐκλεκτική) als Erklärung vom 2. Punkt (ἀμοιβή) verstehen wollen. Es muss m.E. bei einer Dreiteilung bleiben, in der Punkt 3 jedenfalls scharf abgesetzt ist von den beiden anderen Punkten.

M. Forschner: In der Tat ist die Dreiteilung der ἀξία klar bezeugt; offenkundig ist auch die deutliche Abgrenzung der ἀξία, die nur das sittlich Gute zum Inhalt hat, von den übrigen wertvoll zu nennenden Dingen/Sachverhalten. Das Problem ist damit aber nicht gelöst, in welchem Verhältnis Antipaters ἐκλεκτικὴ ἀξία zu den drei formelhaft genannten Bedeutungen von ἀξία steht. Mein Interpretationsvorschlag geht dahin, der (isolierten) ἐκλογή methodisch Fundierungsfunktion für die Erkenntnis der Klasse aller (objektiv) wertvollen Dinge zuzuweisen, während die in der Dreiteilung genannten Arten von ἀξίαι sich auf Gruppen bzw. Verhältnisse innerhalb dieser Klasse beziehen.

M. Dihle: Besteht nicht eine der Unklarheiten des überlieferten Textes darin, dass die Beschreibung dessen, wie sich eine ἀξία konstituiert, einfach neben die Beschreibung der Wahl unter jeweils zwei Werten getreten ist? Was die beiden ersten Bestimmungen angeht, so könnte man sie folgendermassen verstehen: Die erste statuiert einen den Dingen inhärenten gesamten (τιμή) und jeweils anteiligen (δόσις) Wert. Als Terminus der Kaufmannssprache kann δόσις die Bedeutung «Rate» haben, was in der Wiedergabe des Diogenes-Zitates (*SVF* III 125) dann offenbar vernachlässigt, vielleicht missverstanden wird. Die ἀμοιβή, die der δοκιμαστής zu geben bereit ist, bezieht sich auf die Situation des Handelnden. Hier wird also die ἀξία aus der Perspektive des handelnden Menschen, nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Anordnung nach einem Wertsystem ins Auge gefasst.

M. Forschner: Ihre Bemerkung scheint mir den wesentlichen Punkt, den ich in bezug auf die ἀξία-Einteilung bei Stobaios zum Ausdruck bringen wollte, prägnant zu formulieren; einmal: im genannten Text steht die Beschreibung dessen, wie sich eine ἀξία konstituiert, einfach neben der Beschreibung der Wahl und der Verhältnisse zwischen wertvollen Dingen; zum zweiten: die ἀμοιβή des δοκιμαστής bezieht sich auf die ἀξία aus der Perspektive des Handelnden, nicht auf eine von der Handlungssituation abstrahierende systematische Ordnung wertvoller Dinge.

M. Long: Like you, I had always supposed that Antipater's ἀξία ἐκλεκτική (*SVF* III 124) referred to the non-moral value that one ἀδιάφορον has relative to another, in such a way that it motivates ὁρμή and therefore, action. On this view the ἀξία is determined by, or intrinsic to, the thing selected, e.g. health. But in view of Professor Kidd's cogent suggestion that ἀξία ἐκλεκτική should refer in some way to τὰ σπουδαῖα—the third category of value in Stobaeus' ensuing remarks—and that it could refer to Antipater's definition of the τέλος, perhaps ἐκλεκτική indicates the 'selective' value the agent *subjectively* determines. I don't think Stoic use of ὄρεξις presents a problem for this suggestion. Ὄρεξις, as the wise man's well-reasoned appetition, has to display itself in making choices; and hence, we could say, by deciding that this or that object is 'worthy of selection'. Of course, the *objective* preferability of, e.g., health to sickness (the 'first' sense of ἀξία in Stobaeus?) will be the first thing he must consider, but there will be times (cf. *SVF* III 191) when he finds it rational to select sickness instead of health etc.: e.g. Socrates has an opportunity (διδόντων τῶν πραγμάτων) to decide between death or escape from prison, and opts for (ἐκλέγειν) the former. This reading gives us a third sense of 'value' for ἀξία ἐκλεκτική, which avoids assimilating it to the first sense (προηγμένον). What do you think?

M. Forschner: Ich bin mir, wie gesagt, nicht sicher, dass Antipaters ἀξία ἐκλεκτική sich nur auf aussermoralisch Wertvolles und den Vergleichswert zwischen diesen Adiaphora bezieht. Ich habe aber auch Zweifel, ob die ἀξία ἐκλεκτική des Antipater die wertvolle Sache meint, für die ein Weiser sich in der konkreten Handlungssituation jeweils entscheidet. Falls Prof. Kidds Interpretation zutrifft, erscheint mir Ihr Deutungsvorschlag allerdings konsequent und plausibel.

M. Couloubaritsis: Vous avez proposé une interprétation de l'éthique stoïcienne à partir d'une synthèse de Kant et de l'eudémonisme. Or, contrairement aux stoïciens qui associent action et science, Kant montre que la métaphysique ne peut être l'objet d'une science, mais qu'en revanche elle peut être confirmée sur le plan de la raison pratique. Il en résulte que non seulement l'immortalité de l'âme devient un postulat de

la raison pratique, mais que, de plus, la liberté s'affirme comme la condition de la moralité. Dans ce contexte, l'immortalité de l'âme confirme la nécessité d'un jugement après la mort en fonction d'une éthique de l'intention, et la liberté rend possible ce point de vue. Comment pouvez-vous concilier le stoïcisme avec une telle perspective, dès lors que celui-ci ne considère ni la liberté comme condition de la moralité, ni l'immortalité de l'âme comme justification de l'intention de l'agent, mais, au contraire, pose le bonheur comme une valeur suprême? Ne pensez-vous pas qu'il y a une différence radicale entre 'métaphysiques' kantienne et stoïcienne, même si, sur de nombreux points, elles s'apparentent de façon manifeste?

M. Forschner: Ich stimme Ihnen selbstverständlich zu, wenn Sie auf die Unterschiede in der Metaphysik Kants und der der Stoa hinweisen, soweit die Ethik davon betroffen ist. Die wesentliche Nähe der Stoa zu Kant sehe ich in der Wertung von Moralität, in der Betonung der Rolle der Vernunft und in manchen Aspekten der Verhältnisbestimmung von Form und Materie sittlich guten Handels. Ein wichtiger Unterschied besteht in der Tat darin, dass Kant das mit der Tugend bzw. dem guten Willen verbundene Glück *qua* 'Zufriedenheit eigener Art' streng von jenem Glück *qua* Aktualisierung von (aussermoralischen) Fähigkeiten, Befriedigung von Bedürfnissen, Erreichen von Zielen in der Welt etc. trennt, die erfahrungsbestätigte Meinung vertritt, dass das eine das andere nicht zur Folge hat, und es für eine Forderung der Vernunft hält, dass Glück im zweiten Sinn der Moralität einer Person korrespondieren soll. Daraus resultieren dann die Postulate der Unsterblichkeit, des ausgleichenden Richters etc.

Genau diese Trennung (und mit ihr die Folgepostulate) setzt die Stoa nicht an. Wenn man mit guten Gründen sagen kann, die Stoa denke mit ihrer Verhältnisbestimmung von Tugend und Glück Sokratisch, so kann man auch sagen, Kant stehe mit seinem Konzept in christlicher Tradition; er nimmt die Bedürftigkeit und Verletztbarkeit des Menschen ernster.

M. Long: The clarity with which you have distinguished the eudaimonistic and 'Kantian' aspects of Stoic ethics is most impressive, and we

would need a long time to discuss your thesis at all adequately. May I simply for the moment give an off the cuff reaction?

You maintain that (1) all our sources for οἰκείωσις stress the 'gulf' between man's goal as a *tieranaloge Naturwesen* and the truly good which is the 'moral' man's objective; (2) there is nothing, apart from virtue, which constitutes an objective that is valid without exception; (3) the Stoics rejected the Aristotelian recourse to man's specific nature as the basis for determining the human τέλος.

My impression is rather different. On (1) and (3) would it not be better to say that the Stoics treat human nature, in its normative sense, as an evolving phenomenon? I.e. from childhood to old age a human being passes through a series of 'constitutions' which prescribe their own οἰκεῖα objectives, but in such a way that nothing which was κατὰ φύσιν in an earlier constitution ceases to be such later. What the Stoics then claim is that living virtuously is the only thing that accords with man's constitution as a fully functioning rational being (cf. Seneca, *Epist.* 121); only as virtuous can he fulfil his specific nature *as a man*. But what virtue characteristically requires of him is to attend to *all* that is natural for him (outwardly, bodily, and spiritually).

As for (2), I have the impression that such καθήκοντα as honouring parents, brothers, native land (D.L. VII 108) are ones, unlike looking after one's health, that could never be set aside in unusual circumstances.

Finally, happiness. It is true, of course, that what the Stoics offer us as the sole content of happiness—the perfect moral life—strains any common sense notion of a life in which all properly human desires are fulfilled. But I think this was the 'Socratic' position they defended, and one which indicates their great divergence from Kant and the modern ethical tradition. The Stoics challenge us to think that a virtuous man does have *everything* that he needs in order to live εὐδαιμόνως—that happiness *consists in* 'Sittlichkeit'.

M. Forschner: Ich denke, dass sich unsere Einschätzung von Nähe und Ferne der stoischen zur Kantischen Ethik nicht substantiell, sondern nur in der Akzentuierung unterscheidet. Gewiss ist Kants Distinktion

des Menschen als Naturwesen und des Menschen als Vernunftwesen, des Reichs der Natur und des Reichs der Freiheit im Ansatz dualistischer als das stoische Konzept vom Menschen als einem Lebewesen, das sich schrittweise zu einem vernünftigen Lebewesen entwickelt. Gleichwohl scheint mir das Resultat ähnlich zu sein: die Relativierung der auf die spezifische Physis bezogenen aussermoralischen Lebensgüter und ihre Opferung in Konfliktfällen, sei dies nun aus der Perspektive und im Namen der göttlichen Allnatur, sei dies im Namen der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Daran ändert auch der stoische Gedanke nichts, dass es gerade die (normativ verstandene) spezifische Natur des Menschen ist, seine spezifische Physis selbst vollständig in den Ordnungsrahmen der Allnatur zu stellen. Wesentlich scheint mir doch (und neu gegenüber Plato und Aristoteles), dass die göttliche Allnatur und nicht die menschliche Physis zur letzten Begründungsbasis sittlicher Empfehlungen oder Forderungen wird.

Ihrer Erläuterung des stoischen Glücksbegriffs, der sich fundamental vom Kantischen unterscheidet, stimme ich voll und ganz zu: ein sittlich guter Mensch ist vollendet glücklich, Glück besteht in einem sittlich guten Leben. Dies ist zweifellos ein unzeitgemässer Gedanke mit einer Fülle bemerkenswerter Implikationen; aber ich vermute doch, dass hier Moralität *qua* Tugend in ihrer Beglückungsleistung für ihren (menschlichen) Besitzer etwas überschätzt wird. Das stoische Ideal des glücklichen Weisen scheint mir die Grenzen des für Menschen Erreichbaren zu übersteigen.

M. Gigon: Man wird schliesslich die letzte Frage nicht übersehen: Wenn die ἐκλογή bald das Leben, bald den Tod wählen wird, im Namen welcher Instanz wird sie dies tun? Antipater redet vom εὐλογιστεῖν, worin das aristotelische εὔλογον steckt, wenn auch in stoischer Umdeutung. Erwähnt wurde das Paradoxon: μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, ein Paradoxon, weil im üblichen Zustande das ἀγαθόν (~χρήσιμον, ὠφέλιμον, συμφέρον) gerade nicht καλόν ist. Bei Aristoteles hat das καλόν eine überaus wichtige Rolle, ohne dass es je gelingt, den Begriff καλόν definitorisch näher zu fassen. — Es kommt dazu das ἐπαινετόν, bei

Zenon (Cic. *Fin.* III 27) und schon an wichtiger Stelle bei Aristoteles, *EN* I 12, 1101 b 10 ff. (Gegensatz von ἐπαινετόν und τίμιον).

Da stossen wir an die Grenze eines kaum näher zu fassenden ethischen Absolutum — Die Stoa rekurriert da auf das ὁμολογουμένως mit der All-Physis —. Ob das tragfähig ist, mag man bezweifeln.

Im übrigen möchte ich nach Anderer betonen, dass man mit dem Verständnis von εὐδαιμονία als 'Glück' im Sinne gutbürgerlichen Zufriedenseins nicht vorsichtig genug umgehen kann. Die aristotelische εὐδαιμονία der *Nik. Ethik* ist etwas sehr Anderes, die stoische auch und selbst die epikureische.

M. Forschner: 1) Letzter Bezugspunkt des εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ (*SVF* III, Diog. Babyl. 44-46, p. 219) ist zweifellos die göttliche Allnatur und das mit ihr zusammenstimmende menschliche Leben. Ich teile Ihre Zweifel an der Tragfähigkeit dieses ethischen Ansatzes.

2) Dass der neuzeitliche Glücksbegriff, wie er sich von Hobbes über Kant und den Utilitarismus bis zu gegenwärtigen Theoretikern der Wohlfahrt herausgebildet hat, nur noch Restbestände des antiken bewahrt, habe ich angedeutet.

M. Dihle: Die Distanzierung der Stoiker von einer im wesentlichen anthropologischen Begründung der Ethik, auf die Sie aufmerksam machen, kommt auch darin zum Ausdruck, dass der Begriff des καλόν bei ihnen nicht mehr wie bei Aristoteles, in enger Beziehung zu dem des ἐπαινετόν steht. Das stoische καλόν bedarf der zuschauenden Mitmenschen nicht mehr. Cicero (*Off.* III 45) dokumentiert, wenn er vom «Lobenswerten, auch wenn es nicht gelobt wird» spricht, eine neuerliche Annäherung der Mittelstoiker an Aristoteles.

M. Flashar: Würden Sie bitte die modernen philosophischen Positionen, auf die Sie am Schluss Ihres Beitrages hingewiesen haben, noch etwas erläutern?

M. Forschner: Ich habe versucht, die stoische Ethik von aktuellen alternativen Ethik-Konzepten (deontologisch-teleologisch) her zu beleuchten. Die stoische Ethik enthält Züge von beiden. Ciceros *De officiis* zeigt ein sonderbares Schwanken zwischen geradezu Kantisch klingenden Gedanken von Recht und Gerechtigkeit unter Menschen und utilitaristischer Behandlung von Konfliktfällen, nach der (in deontologischem Sinn) unverletzbare Rechte von Individuen dem Wohl der Gemeinschaft geopfert werden. Jeder Mensch ist als Zweck an sich selbst zu behandeln, die Würde der Person ist unantastbar — dieses Postulat unseres sittlichen Selbstverständnisses findet etwa Miss Anscombe im Utilitarismus nicht beachtet. Präzise hat auch die Stoa diesen Gedanken nicht gefasst; wir verdanken ihn wohl dem Christentum. Eine neue empiristische Variante der Vermittlung von teleologischer und deontologischer Ethik bietet Mackie, der den Erfolg bestimmter sozialer Gruppen im Kampf ums Dasein gerade darin begründet sieht, dass diese in ihren Individuen Moralität im deontologischen Sinn ausbilden. Die göttliche Vorsehung bzw. deren moderner Ersatz, die natürliche Selektion, wirkt über deontologische Einstellungen der Akteure erfolgsorientiert.

INDEX LOCORUM

A. Auctores Vetustiores

Aelianus, Claudius, *VH* II 20: 246.

Aelianus, tacticus: 5.

Aenesidemus Cnossius, philosophus scepticus: 147, 149, 150, 154, 165, 178 / Διαφορὰ τῶν τε Πυρρωνείων καὶ τῶν Ἀκαδημαϊκῶν (=Πυρρωνείων λόγων liber I): 147 / Πυρρωνείων λόγων libri VIII: 147.

Aeschylus, *Ag.*: 2.

Aesopus: 172.

Aetius, doxographus, *Plac.* IV 3, 3, p. 388 Diels (= *SVF* II 779): 112 / IV 9, 4, p. 396 D. (= *SVF* II 78): 131 / IV 11, p. 400 sq. D. (= *SVF* II 83): 134 / IV 21, p. 410 D. (= *SVF* II 836): 121.

Aetius Amidenus, medicus: 4.

Agatharchides Cnidius, geographus: 61, 203.

Albucius, Titus: 264.

Alexander Aphrodisiensis, *De an.* p. 118, 6 Bruns (= *SVF* II 823): 128, 136 / p. 163, 4 Bruns (= *SVF* III 192): 24-5.

Alexis, poeta comicus, frr. 196-197 Kock: 173 / fr. 221 Kock: 173.

Anaxagoras: 77, 91, 199.

Anaximander, *Vorsokr.* 12 B 1, *ap.* Simpl. *In Ph.* I 2, *CAG* IX p. 24, 13 sqq.: 237.

Andron Alexandrinus, chronographus, *FGrHist* 246 F 1: 202.

Andronicus Rhodius: 84, 181 / Περὶ παθῶν 6 (= *SVF* III 432): 22.

Antigonus Carystius: 163, 165-6, 168 / *ap.* D.L. IX 64 (= Pyrrho, T 28 D.C.): 153, 180.

Antiochus Ascalonius: 224.

Antipater Tarsensis, philosophus Stoicus: 11, 18, 332, 340, 349, 351-2, 354, 357 / F 52, *SVF* III p. 251-252, *ap.* Stob. II 7, p. 83, 10 sqq. (= *SVF* III 124): 332-8, 351-4 / F 56, *SVF* III p. 252, *ap.* Clem.Al. *Strom.* V 14, p. 390, 11-13 Stählin: 341 / F 57, *SVF* III p. 252-3: 352.

Antiphanes, poeta comicus, fr. 33 Kock: 173 / fr. 134 K.: 173 / fr. 135 K.: 173 / fr. 160 K.: 173.

Antipho, orator: 318, 320.

Antisthenes, rhetor, fr. 66 Decleva Caizzi: 188 / fr. 70 D.C., *ap.* D.L. VI 11: 180-1 / frr. 151-152 D.C.: 172.

Apollodorus Atheniensis, *FGr Hist* 244 T 2: 206.
Apollonius Pergaeus, geometra: 218 / *Con.* I *praef.*: 219.
Appianus: 64 / *Praef.* 6: 239 / *Reg.* fr. 11: 239.
Appius Claudius Caecus: 235.
Apuleius Madaurensis, L., *Met.* II 10: 223.
Aratus Sicyonius: 163, 210-1.
Arcesilaus: 147-8, 150-2, 156-8, 162, 164-73, 175-8, 180-1, 203, 211 / *ap.* Plut. *Adv.Col.* 26, 1121 E-F (= Epicur. fr. 239 Us.): 155-6.
Archimedes: 203, 210, 217-8, 231.
Aristeas Iudaeus, *Ep.*: 280.
Aristides, Aelius: 197.
Aristides Quintilianus, *De musica* II 3: 212.
Aristippus, philosophus Cyrenaicus: 7, 97 / fr. 23 Mannebach: 188 / fr. 149 M.: 188 / fr. 153 M.: 188.
Aristo Chius, philosophus Stoicus: 26, 152, 156, 164-5, 170-1, 176-7, 179, 187, 203-4, 336, 338-9 / *SVF* I 349-350: 188 / 361 (= Sext. Emp. *Adv.math.* XI 65): 338. Cf. etiam *SVF* I 333-403.
Aristophanes: 174, 180.
Aristopho, poeta comicus, fr. 9 Kock: 173 / fr. 12 K.: 173.
Aristoteles: 3, 4, 67-9, 72-3, 76, 78-88, 91-8, 101-3, 105, 107-8, 110, 116-7, 119, 120, 123-6, 131, 134, 143-4, 150, 181, 187, 193, 195, 199, 203, 206, 208, 210-1, 214, 220, 224-9, 231, 235-9, 241, 245, 247, 259, 273, 277-8, 299, 300, 318, 322, 328, 337, 341-3, 357-8.
De an.: 78-9, 81-2, 100, 126 / I 2, 404 a 20 sqq.: 113 / I 2, 404 a 28-29: 75, 93 / I 3, 406 a 12 sqq.: 81 / I 3, 406 a 22-24: 82 / I 3, 406 b 24-25: 79 / I 3, 407 b 13-26:80 / I 4, 408 a 34 – b 18: 79 / I 5, 409 b 2-4: 105 / I 5, 410 b 10-12: 105 / II 1, 412 a 20-21: 101 / II 1, 412 a 27-29: 101 / II 1, 412 b 5-6: 101 / II 1, 412 b 17 sqq.: 109 / II 1, 413 a 6-7: 79 / II 1, 413 a 8-9: 109 / II 2, 413 b 24-32: 79 / II 8, 420 b 20-21: 82 / II 10, 422 b 10-14: 76 / II 11, 423 b 7-8: 78 / III 5: 143-4 / III 8, 432 a 23: 81.
De caelo: 80.
De juventute 10, 472 a 22-24: 143.
De mundo: 281.
EE, I 5, 12, 1216 a 25-27: 303 / VIII 3: 330, 333 / VIII 3, 1248 b 19 sq.: 341 / VIII 3, 1248 b 27 sqq.: 342 / VIII 3, 1248 b 37: 341 / VIII 3, 1249 a 1-16: 342.
EN: 81, 97, 358 / I 9-11, 1100 a 1 – 1101 b 9: 88 / I 12, 1101 b 10 sqq.: 358 / II 2, 1104 a: 337 / II 3, 1104 b 8-16: 97 / II 7: 85 / III 1, 1110 a 26-27: 342 / III 5, 1115 a 5: 81 / V 10, 1134 b 24: 159 / V 11, 1138 a 28-

35: 341 / VII: 92-3 / VII 14, 1154 b 20-31: 82 / VII 15, 1154 b 27-28: 92 / VIII 1, 1155 a 3: 305 / VIII 1,1155 a 5-6: 86 / IX 4, 1166 a 24-26: 89 / IX 4, 1166 b 13-17: 89 / IX 9, 1169 b 16-22: 86 / X: 143 / X 4, 1174 b 31-33: 97 / X 4, 1175 a 15-21: 97 / X 6, 1176 b 34-35: 82 / X 7, 1177 a 12 sqq.: 190 / X 7, 1177 a 22-27: 97.

Fr. 53 Rose: 187.

GA, I 19-23: 102 / II 4, 738 b 9 sqq.: 102 / II 4, 739 b 33 sqq.: 123 / IV 1, 765 b 6 sqq.: 102 / IV 3, 767 a 36 sqq.: 102.

Metaph.: 101, 216, 228 / I 1, 980 a 27 – 981 a 7: 76 / I 2, 982 a 20 sqq.: 194 / I 5, 985 b 23 sqq.: 93 / I 6, 987 a 32 – b 1: 72 / III 2, 1004 a 3: 194, 202 / III 3, 1005 a 35 sqq.: 228 / III 4, 1006 a 9-15: 75 / III 5, 1009 b 11-12: 75, 93 / III 8, 1012 a 31-33: 75 / V: 215 / V 1: 228 / V 1, 1026 a 15 sqq.: 228 / V 1, 1026 a 16: 194 / V 1, 1026 a 18 sqq.: 215-6 / VI (= Z): 109 / VI 10: 122 / VI 10, 1035 b 25-27: 123 / X 3, 1060 b 32 sqq.: 194 / XI 7: 95 / XI 7, 1072 a 21 – b 1: 79 / XI 7, 1072 b 14-15 et 24-26: 87 / XI 8: 95.

PA: 122 / I 1, 639 a 1 sqq.: 225-6 / I 1, 639 b 10 sqq.:123 / III 3, 665 a 10-13: 123 / III 4, 666 a 14-16: 122.

Περὶ φιλοσοφίας: 276.

Ph.: 117, 229 / II 8, 199 a 33 sqq.: 192.

Pol.: 243 / III 9, 1280 a 34 – b 5: 89 / III 13, 1284 a 10-11: 243 / III 13, 1284 b 30 sqq.: 243 / III 14: 249 / III 17, 1288 a 15 sqq.: 243 / IV 4, 1290 b 25 sqq.: 237 / IV 4, 1291 a 41: 303 / V: 238 / VI 8, 1322 b 37: 219 / VII 5, 1326 b sqq.: 237.

Rh. I 4, 1360 a 23 sqq.: 237 / I 7, 1364 b 21-23: 341.

Top. V 5, 134 a 35 sq.: 194.

Aristoxenus Tarentinus: 181.

Arius Didymus Alexandrinus, doxographus: 4, 249 / *ap.* Stob. II 1, 17, p. 6, 19 sqq. Wa. (= Pyrrho, T 70 D.C.): 178 / *ap.* Stob. II 7, p. 83, 10 – 84, 17 Wa. (= *SVF* III 124-125): 331-2, 340, 351-3 / *ap.* Stob. II 7, p. 105, 4 Wa.: 206.

Arrianus, Flavius: 5 / *Anab.* V 3, 1 (= Eratosthenes): 209.

Ascanius Abderites, philosophus, *ap.* D.L. IX 61 (= Pyrrho, T 1 D.C.): 167.

Asclepiodotus, tacticus: 5 / *Epitome Posidonii tacticorum*: 5.

Ateius Praetextatus, «Philologus», L., *ap.* Suet. *Gramm.* 10: 200.

Athenaeus: 206 / I 22 d (= Timo Phliasius): 201 / IV 151 e (= Posidon. T 80 EK): 54 / V 211 d: 206 / VI 248 d: 203 / VI 274 c sqq. (= Posidon. F 81 Th *sive* 59 Jacoby): 52 / XII 541 c:

203 / XII 542 b (= Posidon. F 59 EK): 32-3 / XII 546 f (= Epicur. fr. 409 Us.): 297 / XII 547 a (= Epicur. fr. 512 Us.): 263, 299.
Athenaeus e Attalia, medicus: 196.
Athenodorus Tarsensis, Sandonis filius, philosophus Stoicus: 249.
Atticus, T. Pomponius: 264, 278.
Augustinus, Aurelius, sanctus: 194.
[Aurelius Victor]: 274.
Autolycus Pitanaeus, astronomus: 211.

Bardesanes, *sive* Bar Daisan e Edessa, *De legibus gentium dialogus*: 324.
Bion Borysthenites: 221 / T 3 Kindstrand, *ap.* D.L. IV 53: 221 / fr. 5 A Kindstrand: 188.
Blossius, C., Cumanus, philosophus Stoicus: 248.
Boethius, Anicius Manlius Severinus, *Cons.* I 4, 4: 186.
Boethus Sidonius, philosophus Stoicus: 210-1 / *Comm. in Aratum*: 210.

Caesar, C. Iulius: 207, 239, 240, 251, 256, 259, 265, 267-70, 274, 279, 281, 322.
Callimachus: 203.
Callinicus, monachus, *Vita Hypatii* 58, 9, p. 8, 2 sq., ed. Teubneriana: 222.
Carneades: 69, 96, 150, 171, 180.
Cato Censorius, M. Porcius: 235-7, 247, 259 / *Orig.*: 235-8 / fr. 51 Peter, *ap.* Serv. *Aen.* VIII 638: 236 / fr. 69 P., *ap.* Vell. I 7, 2-4: 237 / fr. 80 P., *ap.* Serv. *Aen.* IV 682: 235.
Celsus, Aulus Cornelius, *Prooem.* 8: 209.
Censorinus, *De die natali* 1, 6: 207.
Chremonides Atheniensis, Zenonis auditor: 248.
Chrysippus: 8, 13-4, 19, 23, 26, 34, 43, 62, 65, 94, 96, 99-109, 111-3, 115, 118-35, 138-45, 165, 171, 190, 221, 229, 231, 338.
Περὶ λόγου: 133 / I: 133 / Περὶ νόμου: 137 / Περὶ παθῶν θεραπευτικὸς βίβλος: 133 / Περὶ τελῶν: 136 / Περὶ ψυχῆς I: 110 / II: 130 / Τὰ φυσικά II: 133.
SVF II 42: 229 / 1008: 229 / III 128: 190 / 136: 190 / 139 (= Plut. *De Stoic.repugn.* 30, 1048 A): 24 / III 191 (= Epict. *Diss.* II 6, 9): 336 / III 202: 190 / III 294: 190 / III 702-704: 231 / III 738: 190.
Cf. etiam *SVF* II 1-1216 et III 1-777.
Cicero, M. Tullius: 3, 4, 9, 25, 62, 84, 90, 96, 171, 181, 242-3, 250, 252-4, 264-5, 267, 275, 278, 280, 288-9, 336, 345, 349.

Ac. pr. II 5, 14: 155 / II 23, 72 sqq.: 155.
Att. IX 18, 1: 267 / XIII 52, 2: 207.
De fato 40-41: 12, 23.
De orat.: 196 / III 56: 194 / III 62: 139.
Div. II 110: 240.
Fam. XII 2, 1: 268 / XV 19, 2-3: 268 / XVI 21, 8: 208.
Fin.: 95 / I: 98, 301 / I 29 sq.: 297 / 32-33: 71 / 37: 69 / 50-53: 89 / 65-70: 323 / 67-68: 304 / II: 69, 330 / II 45: 347 / 49: 90 / III 10: 329 / 11: 330 / 12: 330, 336 / 16-22: 49 / 17: 331, 334-5 / 20: 330 / 22: 344 / 24: 344 / 25: 344 / 27: 358 / 36: 340, 351 / 45: 248 / 54: 344 / 57: 24 / 58: 253 / 58 sqq.: 247 / 59: 247 / 60: 248, 339 / 63: 345 / 64: 345 / 67: 345 / 68: 246 / 69: 16 / V 23: 15 / 24-70: 97 / 30: 97 / 91-92: 25.
Manil.: 244.
Marcell.: 255.
Nat. deor. I 45: 90 / 53: 15 / 93: 174.
Off.: 62, 251-4, 257, 289, 359 / I 6: 336 / 9: 347 / 14: 347 / 15: 252, 254 / 17: 345, 347 / 18: 252 / 21: 348 / 31: 348 / 42: 347 / 50 sqq.: 257 / 53-54: 257 / 99: 256 / 102: 256 / 107-115: 62-3 / 159 (= Posidon. F 177 EK): 31 / II 1: 347 / III 7 sqq.: 347 / 12: 347 / 13: 346-7 / 17: 347-8 / 18: 329, 347-8 / 19: 347 / 21: 345, 348 / 23: 346 / 26: 349 / 27: 345 / 28: 348 / 29: 346 / 29 sqq.: 349 / 31: 348 / 45: 358.
Rab. perd. 10: 255.
Rep.: 192, 241, 243, 259, 278 / I 16: 174 / I 68: 242 / I 69: 242.
Tusc. I 22: 84 / 41: 84 / 65-66: 84 / IV 14: 15 / V 95-96 (= Epicur. fr. 439 Us.): 302.
Cineas Thessalus, orator et philosophus Epicureus: 263, 265, 279, 323.
Cleanthes Assius: 96, 99, 106-8, 112, 121, 161 / *SVF* I 518: 106 / I 522: 106 / I 537, Ὕμνος εἰς Δία, 2: 249 / I 552 (= Clem. Al. *Strom.* II 21, p. 183, 2 sqq. Stählin): 338.
Clemens Alexandrinus, T. Flavius, *Strom.* I 14, p. 40, 20 sqq. Stählin (= Pyrrho, T 25 A D.C.): 153 / II 13, p. 145, 3-6 Stählin (= *SVF* III 377): 138 / II 21, p. 183, 2 sqq. Stählin (= Cleanthes, *SVF* I 552): 338 / V 14, p. 390, 11-13 Stählin (= Antipater, F 56, *SVF* III p. 252): 341.
[Clemens Romanus], *Recogn.* VIII 15: 84.
Cleomedes, astronomus: 210 / *De mot. circ.* II 6, 123: 210.
Clitomachus, philosophus Academicus: 150, 180.
Clodius Thrasea Paetus, P.: 248.
Colotes Lampsacenus: 155-7, 174, 261-2, 291, 295, 312 /

In Platonis Euthydemum: 156 / *Ne vivi quidem posse secundum aliorum philosophorum decreta*: 155, 161 / *ap.* Plut. *Adv. Col.* 1, 1107 D-E: 261 / 30, 1124 D: 260-1, 291-2.

Columella, L. Iunius Moderatus, *De re rustica* liber I, *praef.*: 197.

Cornutus, L. Annaeus, *ND* 14: 186.

Crates Mallota: 195, 201, 211.

Critias: 320.

Critolaus, *ap.* Philonem Alex. *De aet. mundi* 75 (= *SVF* II 459): 114.

Critolaus, philosophus Peripateticus, fr. 33 sq. Wehrli: 202.

Demetrius Phalereus, fr. 66 Wehrli: 202.

Demetrius Scepsius, *ap.* D.L. V 84: 206-7.

Democritus: 67, 70, 72-7, 79, 82, 91, 93, 105, 143-4, 153, 155, 175, 284, 321 / *Vorsokr.* 68 A 135, 65-67: 76 / A 135, 73-78: 76 / B 31: 224 / B 45: 330 / B 125: 70, 76.

Demosthenes: 263.

Dicearchus Messenius: 231, 239.

Dio Cassius Cocceianus, LI 16, 5: 240 / LII 14 sq.: 233, 270-1.

Dio Chrysostomus: 197, 281 / *Or.* LXX 7 sqq.: 186 / LXXII 14-15: 172.

Diocles Magnes, *ap.* D.L. VII: 4, 24 / *ap.* D.L. VII 51 (= *SVF* II 61): 133.

Diodorus Iassius, philosophus Megaricus (*RE* V 1, 705 sqq., Nr. 42): 152, 170.

Diodorus Siculus: 4, 32-3, 47, 66.

I-V: 32 / I 1, 3: 3.

V: 28.

XXXIII-XXXVI: 28/XXXIII-XXXVII: 32, 47 / XXXIII 1-9: 47 / 1, 1-4 (= Posidon. F 96 a Th): 47, 49, 50 / 1, 5 (= Posidon. F 96 b Th): 47, 49, 50 / 4 (= Posidon. F 99 Th): 47-8 / 7, 1-3 (= Posidon. F 105 a Th): 47, 49, 51 / 7, 4-7 (= Posidon. F 105 b Th): 47, 49, 50 / 9 (= Posidon. F 106 Th): 47-8.

XXXIV 2, 14 (= Posidon. F 136 b Th *sive* 108 a Jacoby): 44 / 2, 24 b (= Posidon. F 136 e Th *sive* 108 h J): 41 / 2, 26 (= Posidon. F 136 c Th *sive* 108 b J): 36 / 2, 29 sq. (= Posidon. F 136 c Th *sive* 108 d J): 41 / 2, 33 (= Posidon. F 136 d Th *sive* 108 c J): 34, 53 / 2, 34 (= Posidon. F 136 e Th *sive* 108 f J): 33 / 2, 35 (= Posidon. F 136 e Th *sive* 108 f J): 37 / 2, 40 (= Posidon. F 136 e Th *sive* 108 k J): 35-6 / 2, 48 (= Posidon. F 137 Th *sive* 108 v J): 42 / *Excerpta Byzantina ad* XXXIV 2: 33.

XXXIV/XXXV 25, 1 (= Posidon. F 165 Th *sive* 111 b

J): 56 / 33, 1-8 (= Posidon. F 178 Th *sive* 112 J): 49.
XXXVII: 52 / XXXVII 2, 1-3 (= Posidon. F 211 a et 216 Th): 49 / 3, 1-5 (= Posidon. F 211 b Th): 49 / 5, 1-4 (= Posidon. F 211 b Th): 49 / 5, 1-4 (= Posidon. F 213 Th): 52 / 5 a (= Posidon. F 214 Th): 52 / 6 (= Posidon. F 213 Th): 52 / 7 (= Posidon. F 215 Th): 52 / 8, 1-4 (= Posidon. F 215 Th): 52.
Diogenes Babylonius, philosophus Stoicus: 332, 338, 349, 352-3 / F 44-46, *SVF* III p. 219: 338, 352, 358 / F 99, *SVF* III p. 237, 11 sq.: 50 / F 117, *SVF* III p. 241, 29 sqq.: 50.
Diogenes Laertius: 4, 9, 19, 24, 110, 112, 116, 167, 220, 247.
III 5-8: 72 / 78: 25.
IV 17-19: 166 / 33: 170 / 40-41: 171 / 41: 165 / 42 (= Hieronym. Rhod. fr. 6 Wehrli): 166 / 53 (= Bion Borysth. T 3 Kindstrand): 221 / 62: 96.
V 30: 25 / 37: 220-1 / 84 (= Demetrius Scepsius): 206-7.
VI 11 (= Antisth. fr. 70 Decleva Caizzi): 25, 180-1.
VII: 4, 24 / 6-9: 247 / 10: 248 / 39-41: 189 / 40: 229 / 51 (= Diocles Magnes, = *SVF* II 61): 133 / 85-86 (= *SVF* III 178): 136-7 / 87 (= *SVF* I 179): 137, 345 / 88 (= *SVF* III 4): 338, 345 / 92-93: 14 / 102 (= *SVF* III 117): 335 / 103 (= Posidon. F 171 EK): 8, 24-5 / 105 (= *SVF* III 126): 24, 331-2, 351 / 106 (= *SVF* III 127): 335 / 107: 24 / 108: 356 / 121 (= *SVF* III 355, 2): 39 / 123 (= *SVF* III 641): 255 / 127-128 (= Posidon. F 173 EK): 8, 14, 25-6 / 131 (= *SVF* III 700): 246 / 156 (= *SVF* II 774): 111, 117 / 159 (= *SVF* II 837): 136 / 162: 165 / 163: 165.
IX 61 (= Ascanius Abd., = Pyrrho, T 1 D.C.): 167 / 64 (= Antig. Caryst., = Pyrrho, T 28 D.C.): 153, 180 / 64 (= Nausiphanes): 179 / 65 (= Timo Phl. *Silli* fr. 67 D., = Pyrrho, T 61 D.C.): 176 / 66 (= Eratosth. *FGr Hist* 241 F 23, = Pyrrho, T 14 D.C.): 164 / 67 (= Philo Athen., = Pyrrho, T 20 D.C.): 168, 172 / 68 (= Numen.scept., = Pyrrho, T 42 D.C.): 154, 168 / 69 (= Euryloch., = Timo Phl. *Silli* fr. 49 D.): 168 / 69 (= Philo Athen., = Timo Phl. *Silli* fr. 50 D.): 168 / 80: 159 / 101: 158 / 102: 154 / 109-110 (= Sotion, fr. 31 Wehrli): 149 / 109-116 (*Vita Timonis*): 149 / 110: 162 / 112 (= Sotion, fr. 32 W.): 149, 165-6 / 113: 163, 173 / 114: 166, 172 / 115 (= Hippobotus/Sotion, fr. 33

W. = fr. 22 Gigante): 149, 162 / 115 (= Timo Phl. *Silli* fr. 73 D.): 171-2.
X 8 (= Pyrrho, T 30 D.C.): 153 / 10: 315 / 22 (= Epicur. fr. 138 Us.): 302 / 26: 93 / 120-121: 304 / 121: 263 / 121 b: 154 / 132 (=Epicur. *Ep. ad Men.* 132): 320.
Diogenes Oenoandensis, philosophus Epicureus: 299, 300, 307-8, 315, 324 / fr. 2, col. IV, 13 sqq. Chilton: 308 / fr. 25, col. II Chilton: 316 / fr. 26, col. I, 6 sqq. Chilton: 299 / *fr. novum* 21, col. I, 4 sqq. (in *Thirteen New Fragments of Diog. of Oen.*, ed. M.F. Smith): 315.
Diogenes Sinopeus, philosophus cynicus: 179, 181-2.
Dionysius Halicarnassensis, *Amm.* 1, 5: 219 / *Ant.Rom.* V 1, 3: 239 / [*Ars rhet.*] XI 2, p. 376 Us.-R.: 61.
[Diotogenes], *De regn.*: 243, 279.

[Ecphantus], *De regn.*: 243, 279-80.
Empedocles: 105, 155.
Ennius, Quintus, *Epicharmus*: 235 / *Euhemerus*: 235.
Ephippus, poeta comicus, fr. 14 Kock: 173.
Ephorus, historicus: 61.
Epictetus: 223, 231 / *Diss.* I 11, 39: 207, 223 / II 4: 205, 207 / II 6, 9 (= Chrysipp. *SVF* III 191): 336, 354 / II 14, 28: 220 / III 2, 13: 205 / IV 1, 138: 223.
Epicurus: 25, 67-82, 84-98, 150, 153-4, 157, 161, 175, 178, 188, 193, 260-3, 265-6, 270, 279, 283-93, 295-308, 310, 312-24.
Ep.: 93, 95 / *Ep. ad Hdt.* 55: 70 / *Ep. ad Men.*: 296, 301-3, 312 / 128-129: 297 / 130: 285, 306 / 131: 285 / 132: 297-8, 301, 319-20 / 135: 297, 306.
Περὶ τέλους: 93, 95.
Περὶ φύσεως: 96 / lib. XXVIII: 95.
Sent. sive *KD* (Κυρίαι Δόξαι): 95, 296, 303, 321 / 1-4: 284 / 3: 69, 98 / 3-4: 285 / 5: 298, 301 / 6: 68, 87, 291, 323-4 / 7: 68, 87, 291, 293, 323-4 / 10: 68 / 11: 68 / 12: 68, 97 / 15: 319 / 16: 88 / 17: 89 / 23: 305 / 27: 303 / 28: 304 / 31-38: 302 / 33: 89 / 34: 89 / 35: 89 / 38: 73 / 40: 292.
Sent. Vat. 21: 319 / 25: 285 / 33: 285, 287 / 51: 88 / 52: 303 / 58: 288 / 66-67: 306 / 74,1: 206 / 78: 303.
Epicurea (ed. H. Usener) fr. 53: 222 / 138, *ap.* D.L. X 22: 302 / 219: 186 / 221: 307 / 226: 80 / 227-229: 188 / 239, *ap.* Plut. *Adv.Col.* 26, 1121 E-F (= Arcesilaus): 155-6 / 240: 77 / 288: 76 / 314: 83 / 315: 83 / 409, *ap.* Athen. XII 546 f: 297 / 439, *ap.* Cic. *Tusc.* V 95-96: 302 / 468: 319 / 469: 319 /

471: 319 / 485: 297 / 512, *ap.* Athen. XII 547 a: 299 / 523, *ap.* Lact. *Inst.* III 17, 42: 289 / 525-526: 289 / 530: 270 / 540, *ap.* Lact. *Inst.* III 17, 42: 289 / 544, *ap.* Plut. *Maxime cum princ. philosopho esse disserendum* 3, 778 C et *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 15, 1097 A: 304 / 546, *ap.* Plut. *Adv.Col.* 8, 1111 B: 304 / 554, *ap.* Plut. *Adv.Col.* 31, 1125 C: 291 / 601: 88.

Fragmenta, ed. G. Arrighetti, 9, 1: 206.

Erasistratus, medicus, *ap.* Galen. *Nat.fac.* II 4: 202.

Eratosthenes: 179, 195, 200-1, 203-5, 208, 218, 226-7 / *FGrHist* 241 F 23, *ap.* D.L. IX 66 (= Pyrrho, T 14 D.C.): 164 / *ap.* Arr. *Anab.* V 3, 1: 209 / *ap.* Strab. I 2, 15, p. 23-24: 209 / I 4, 9, p. 66-67: 209 / II 4, 2, p. 104-105: 209 / XV 1, 7, p. 687: 209.

Euclides: 2.

Eudemus Rhodius, philosophus Peripateticus, fr. 133 Wehrli: 211, 213.

Eudoxus Cnidius, astronomus: 95, 97, 210.

Eudoxus Cyzicenus, *ap.* Strab. II 3, 4-5, pp. 98-102 (= Posidon. F 49, 146-293 EK): 2.

Euripides, *Sisyphus* (?): 320.

Eurylochus, Pyrrhonis discipulus, *ap.* D.L. IX 69 (= Timo Phl. *Silli* fr. 49 D.): 168.

Eusebius Pamphilius Caesariensis, *PE* XIV 20, 14 (= Pyrrho, T 29 D.C.): 153, 187.

Eustathius, episcopus Thessalonicensis, *ad Il.* II 212, p. 204, 22 sqq.: 174.

Eutocius Ascalonius, mathematicus: 210 / *In Archim. Sph. Cyl.* I *prooem.* p. 2, 16 Heiberg: 210 / *In Archim. Circ. prooem.* p. 228, 14 H.: 210.

Favorinus Arelatensis, Πυρρωνείων τρόπων libri X: 147 / fr. 23 Barigazzi: 189.

Firmicus Maternus, Iulius, *Math.* III 7, 1: 205 / III 7, 4: 205.

Galenus, Claudius: 4, 9, 19, 112, 114, 126, 189, 230.

De causis contentivis 2, 1-2 (= Posidon. F 190 EK): 12.

De sequela 11, 819-820, II p. 77, 9 – 78, 19 Marquardt (= Posidon. F 35 EK): 12.

De temper. I 1 Helmreich: 196 / I 2 H.: 196.

Defin. med. 29, XIX p. 355 Kühn (= *SVF* II 780): 113, 118 / 126, XIX p. 381 Kühn (= *SVF* II 89): 133.

In Hippocr.aer. G 50 g Wasserstein: 196.

Nat.fac. II 4 (= Erasistratus): 202.
Plac.: 19, 118, 125, 197 / III 287-289 (= *SVF* II 885): 118-9, 122, 125 / III 328-329 (= *SVF* II 896): 131 / III 335-336 (= *SVF* II 900): 136 / IV 369-403 (= Posidon. F 164 EK): 13 / IV 377-379 (= Posidon. F 34 EK): 12-3, 19 / IV 377-378 et V 430 (= Posidon. F 157 EK): 19 / IV 403 sqq. (= *SVF* III 473): 140, 146 / IV 421 et V 471 (= Posidon. F 150 EK): 19 / V 429 (= Posidon. F 152 EK): 12 / V 445-446 (= *SVF* II 841): 133 / V 459-465 (= Posidon. F 169 EK): 12-3, 19, 20, 43 / V 460-461 (= Posidon. F 160 EK): 20 / V 469 (= Posidon. F 30 EK, Περὶ παθῶν): 19 / V 470-471 (= *SVF* III 12): 338 / V 472 (= Posidon. F 161 EK): 17, 20.
Protr. 2: 192 / 5: 186 / 9: 186 / 14: 186.
Quod optimus medicus sit quoque philosophus: 197.
UP X 14: 196.
Gellius, Aulus: 23 / XI 5, 6: 147.
Geminus, astronomus, 12, 19: 210 / 17, 48: 210 / 17, 49: 210.
Gregorius Nyssenus, sanctus: 182.

Hecataeus Abderites, historicus: 179.
Hecato Rhodius, philosophus Stoicus: 349.
Heraclides ὁ Κριτικός, *Descriptio Graecae, ap. GGM* I pp. 97 sqq.: 200-1.
Heraclides Lembus, historicus: 203.
Heraclides Ponticus, historicus, Περὶ ἡδονῆς: 43.
Herillus Carthaginiensis, philosophus Stoicus: 176, 336, 338.
Hermagoras Temnites, rhetor: 196 / fr. 6 Matthes: 196.
Hermarchus Mytilenaeus, philosophus Epicureus: 161, 296, 308, 311-3, 315 / *ap.* Porph. *Abst.* I 7-12: 311 / I 7, 2: 311 / I 8, 5: 311 / I 9, 5: 312.
Hermippus ὁ Καλλιμάχειος, grammaticus: 203.
Hero Alexandrinus, mechanicus: 210, 215 / *Def.* 136, 23, p. 128, 13 Heiberg: 201 / 137, 3, p. 156, 16 Heiberg: 210 / *Pneum.* I 2, 5 Schmidt: 210 / *ap.* Papp. *Synag.* VIII 1 sq.: 215.
Herodotus: 61, 235.
Hesychius, lexicographus, *s.v.* σχολή: 220 / *s.v.* φιλόλογος: 205 / *s.v.* φιλόσοφος: 209.
Hieronymus, Sophronius Eusebius, sanctus, *Vir.ill. prol.*: 203.
Hieronymus Cardianus, historicus: 28.
Hieronymus Rhodius, philosophus Peripateticus: 165-7 / Περὶ ἐποχῆς: 165, 167 / Περὶ συνοχῆς (?): 167 / fr. 6

Wehrli, *ap.* D.L. IV 42: 166 / fr. 24 Wehrli: 165.
Hipparchus Nicaeus, astronomus: 218.
Hippobotus, fr. 33 Wehrli (= fr. 22 Gigante), *ap.* D.L. IX 115: 149. Cf. Sotion, fr. 33 Wehrli.
Hippocrates: 197, 209, 230 / *VM*: 186 / [Παραγγελίαι]: 230 / [Περὶ εὐσχημοσύνης]:230 / 5, IX p. 232 Littré: 230 / [Περὶ ἰητροῦ]: 230.
Homerus: 171, 197, 244 / *Il.*: 266 / VI 181: 152.
Horatius Flaccus, Q.: 257-8, 271, 278 / *Carm.* III 4: 258 / *Sat.*: 271.

Iamblichus, *De an., ap.* Stob. I 49, 33, p. 367, 17 sqq. Wa. (= *SVF* II 826): 104, 110, 127-9, 136 / *In Nic.arithm.* p. 125, 22 Pistelli: 208.
Idomeneus Lampsacenus, discipulus Epicuri: 279, 323.
Isocrates: 193, 197, 248 / *Or.* II (*In Nicocl.*): 251, 254-5, 266 / 10: 250 / 11: 245 / 16: 250 / 20: 257 / 23: 250 / 24: 250 / 25: 250 / 29: 250 / 31: 250 / 32: 250 / 52: 250 / XV (*Antid.*) 261 sqq.: 193.

Lactantius, L. Caelius Firmianus: 288 / *Inst.* III 17, 42 (= Epicur. fr. 523 et 540 Us.): 289 / *Ira* 17, 13 (= Posidon. F 155 EK): 36.
Leonteus Lampsacenus, discipulus Epicuri: 323.
Livius, Titus: 251 / II 1, 9: 239 / XXVI 19: 251 / XXVII 19, 3-6: 250.
[Longinus], *De subl.* 3, 4: 222.
Lucanus, M. Annaeus: 277-8.
Lucilius, Caius, 88 sqq. Marx (= II 19 Charpin): 264 / 1326-1338 Marx: 331.
Lucretius Carus, Titus: 96, 260-2, 266-7, 284, 287-8, 294-5, 297, 308, 310-3 / II 1-61: 285 / III 136-160: 85 / 231-257: 83 / 288-322: 84 / 322: 85 / V 958-959: 308 / 961: 308 / 1014: 309 / 1019-1020: 309-10 / 1019-1027: 309 / 1127-1128: 260 / 1143: 261-2 / 1392-1396: 311 / 1452: 313 / 1453: 313 / VI 1-17: 294-5 / 24-26: 294-5.

Maecenas, C. Cilnius: 233, 270-1, 278.
Marcus Aurelius Antoninus, imperator: 278 / I 16, 4: 207, 223.
Maximus Tyrius, sophista: 212 / XXVII 4 Hobein: 212 / XXXVII 7 sq. Hobein: 212.
Menedemus Eretriensis: 152, 170.
Mithres, philosophus Epicureus: 279.
Mnaseas, philosophus scepticus et medicus: 171.
Monimus Syracusanus, philosophus cynicus: 177.

Musonius Rufus, C., p. 9, 14 sq. Hense: 186 / p. 76, 14 sq. Hense: 186.

Nausiphanes Teius, philosophus: 153-4, 168, 193 / *ap.* D.L. IX 64: 179.
Nepos, Cornelius, XXV, *Att.*, 6: 308 / 11, 5: 308.
Nicomachus Gerasenus, mathematicus, *Ar.* I 1, 1 sq.: 215 / I 2-3: 213 / I 3, 3: 214.
Numenius Apamensis, fr. 2 Des Places: 214 / fr. 25 Des Places (= Pyrrho, T 34 D.C.): 170-1.
Numenius, philosophus scepticus: 154 / *ap.* D.L. IX 68 (=Pyrrho, T 42 D.C.): 168.

Palladius, monachus, *De gent.Ind.* I 3: 222 / *Hist. Laus.* 21: 223.
Panaetius Rhodius: 62-3, 248, 250-2, 254, 256, 260, 345 / Περὶ τοῦ καθήκοντος: 62-3 / fr. 108 van Straaten: 215.
Pappus Alexandrinus, mathematicus: 210 / *Synag.* III 3, p. 34 Hultsch: 210 / VIII 1, p. 1022 Hultsch: 210 / VIII 1 sq. (= Hero Alexandrinus): 215.
Parmenides: 72, 75, 82, 155.
Pausanias: 64.
Persaeus Citieus, philosophus Stoicus, Zenonis auditor: 247-8.
Phaedo Elidensis: 165.
Phaedrus Atheniensis, philosophus Epicureus: 264.
Philetas Cous: 200.
Philicus Corcyraeus, poeta, *Supplem.Hellenistic.* 677: 200.
Philo Alexandrinus, *De aet.mundi* 48-49 (= *SVF* II 397): 128 / 75 (= Critolaus, = *SVF* II 459): 114 / *De congr.erud.* 139-150: 191 / 146: 213.
Philo Atheniensis, Pyrrhonis discipulus, *ap.* D.L. IX 67 (= Pyrrho, T 20 D.C.): 168, 172 / *ap.* D.L. IX 69 (= Timo Phl. *Silli* fr. 50 D.): 168.
Philo Larissaeus, philosophus Academicus: 180-1.
Philodemus: 265-8, 270, 292 / *Adversus sophistas* col. 4, 9-14 Sbordone: 284 / *De bono rege secundum Homerum*: 262, 265, 268, 278 / 4, col. XXIV, 11: 266 / 5, col. XXVII, 30: 267 / *De dis* I, col. XXV, 28-34: 269 / col. XXV, 35-37: 267-9 / *Lib.dic.* 37, 7: 205 / col. VIII a 9: 205 / col. X a 2: 205 / *Mort.* 26, 1: 205 / 35, col. VI, 11 sqq.: 269/*Oec.* col. 22, 30-35: 220 / *Rh.* I p. 95 Sudhaus: 219 / II p. 265, 17 sqq. Sudh.: 222.
Philomelus, philosophus scepticus: 171.
Philonides, mathematicus et philosophus Epicureus: 262-3.
Philostratus, Flavius, *Gymn.* 1: 186.

Photius, *Bibl.* cod. 212, p. 169 b 36: 147-8 / p. 170 a 14-15: 148.
Phrynichus Atticista: 207 / *Ecl.* 372: 207.
Phylarchus, historicus, *FGrHist* 81 F 24: 219.
Pindarus, fr. 133 Snell-Maehler (= fr. 21 Puech): 244.
Plato: 3, 20, 62, 67, 71-4, 79, 80, 87, 89, 92, 95-6, 106, 143, 152, 155, 160, 164-5, 170-6, 178, 180-1, 185, 187, 193, 195, 205, 209, 211, 213, 220, 224, 227, 241, 245-6, 253, 259, 278, 299, 300, 318, 328, 337, 341, 343, 357.
Alc. I 111 b-c: 159.
Apol.: 92.
[*Def.*] 414 b: 214.
Grg.: 88 / 463 e sqq.: 196 / 468 a sqq.: 341 / 474 b – 478 e: 330 / 474 d sqq.: 341 / 481 c sqq.: 343.
Laches 193 e: 343.
Lg. VII 817 e sqq.: 193 / IX 875 d: 337 / X 895 a sqq.: 113.
Lysis 214 d: 343.
Meno 90 c-d: 244.
Phd.: 106.
Phdr.: 226 / 229 e — 230 a: 175 / 245 c-e: 113 / 263 a: 159.
Phlb. 44 b sqq.: 43 / 47 d sqq.: 43.
Protag.: 92, 320-1 / 324 a-b: 318 / 352 a – 357 e: 71.
Rep.: 320 / I 352 b 7: 343 / II: 290, 318, 320 / II 357: 306 / 357 a — 360 d: 330 / 358 e — 359 b: 302 / 366 c — 367 c: 330 / V 473 c-d: 245 / VI 500 c-d: 244 / 510 b: 214 / VII 537 b sqq.: 193 / VIII 562 b sqq.: 242.
Theaet.: 91-3 / 152 a — 172 b: 73 / 157 b 9: 73 / 166 d — 167 c: 74 / 167 b 6 — c 2: 74 / 167 c 4-7: 73 / 171 a-c: 73 / 172 b 2-6: 73 / 177 c 7 — d 2: 73 / 177 c — 183 c: 73 / 179 b: 73.
Plinius Secundus Maior, C., *Nat.* VI 57-58 (= Posidon. F 212 EK): 2.
Plinius Caecilius Secundus Minor, C.: 280 / *Epist.* III 5, 5: 207 / III 5, 19: 207 / *Paneg.*: 259.
Plutarchus: 3, 4, 64, 99, 155-6, 217, 221, 288.
Moralia: *Adv.Col.* 1, 1107 D-E (= Colotes Lamps.): 261 / 3-7, 1108 F — 1110 D: 77 / 8, 1111 B (= Epicur. fr. 546 Us.): 304 / 18, 1117 D-E: 174 / 24, 1120 C: 155 / 26, 1121 E-F (= Epicur. fr. 239 Us.): 155-6 / 26, 1122 A: 155 / 30, 1124 D (= Colotes Lamps.): 260-1, 291-2 / 31, 1125 C (= Epicur. fr. 554 Us.): 291 / *Comm.not.* 26, 1071 C: 344 / *De recte ratione audiendi* 15, 46 A: 222 / *De Stoic.repugn.* 20, 1043 B-D (= *SVF* III 691): 248 / 30, 1048 A (= Chrysipp. *SVF* III 139): 24 / [*Lib.educ.*] 10, 7 C: 191 / *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 3, 778 C (= Epicur. fr. 544

Us.): 304 / *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 13, 1095 C sqq.: 266 / 15, 1097 A (= Epicur. fr. 544 Us.): 304 / *Quaest.conv.* I 1, 2, 613 B: 186.
Vitae: *Brut.* 8: 268-9 / *Cic.* 5, 2: 222 / *Marcell.* 17: 217-8, 231 / *Pomp.* 42, 10: 196 / *Pyrrh.* 14: 263 / *Sol.* 22: 219 / Σύγκρισις Alexandri et Caesaris: 279.
Polemo Atheniensis, philosophus: 164, 166.
Pollux, grammaticus, II 78: 174.
Polybius: 29, 60, 238-9, 241, 276 / VI: 236, 238 / VI 9, 8-9: 241 / X 40, 5: 250.
Polystratus, philosophus Epicureus: 157-61 / Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως *libellus* (*sive* Πρὸς τοὺς ἀλόγως καταθρασυνομένους τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς δοξαζομένων): 157-8, 160-1 / (ed. G. Indelli) cap. 5, col. XXI, 6-10: 157 / cap. 6: 158 / cap. 7, col. XXIV-XXV: 159 / cap. 7, col. XXV, 2 sqq.: 160 / cap. 7, col. XXV, 7-9: 160.
Porphyrius Tyrius, *Abst.* I 7-12 (= Hermarchus Mytilen.): 311 / I 7, 2: 311 / I 8, 5: 311 / I 9, 5: 312 / *Plot.* 14: 205.
Posidonius: 1-5, 7-12, 14-19, 21-25, 27-44, 47, 49, 51, 53-66, 100, 189-92, 194-6, 209, 220, 227-9, 231.
Hist.: 20-1, 54, 57, 63.
Περὶ τοῦ καθήκοντος: 31, 63.
Περὶ ὠκεανοῦ: 20.
Tactica: 5.
Fragmenta secundum editionem L. Edelstein et I.G. Kidd laudata (EK): T 80 (= Athen. IV 151 e): 54 / T 85 (= Strab. II 3, 8, p. 104): 12, 25, 34.
F 18 (= 255 Th): 191 / 30, Περὶ παθῶν (= Galen. *Plac.* V 469): 19, 34, 54 / 31: 38 / 32: 37 / 33: 26 / 34 (= Galen. *Plac.* IV 377-379): 12-3, 19 / 34, 14 sqq.: 37 / 35 (= Galen. *De sequela* 11, 819-820, II p. 77, 9 — 78, 19 Marquardt): 12 / 35, 18 sqq.: 43 / 46-47 (= 463 Th): 191 / 49, 146-293, *ap.* Strab. II 3, 4-5, pp. 98-102 (= Eudoxus Cyzicenus): 2 / 54: 31 / 57: 31 / 58: 31 / 59 (= Athen. XII 542 b): 32-3 / 59, 3-4: 38 / 59, 4-6: 33 / 60: 64 / 62 a: 31 / 66: 31 / 77: 31 / 78: 52 / 90 (= Sen. *Epist.* 88, 21-28) (= 447 Th): 6, 7, 63-4, 191 / 105 (= Sen. *Epist.* 113, 28): 6 / 121: 7 / 132 (= Sen. *Nat.* VII 19, 1 — 21, 2): 6 / 134 (= Sen. *Nat.* I 3, 14 — 5, 1 et I 5, 10-14): 6 / 150 (= Galen. *Plac.* IV 421 et V 471): 19 / 150-160: 17 / 152 (= Galen. *Plac.* V 429): 12 / 155 (= Lact. *Ira* 17, 13): 36 / 157 (= Galen. *Plac.* IV 377-378 et V 430): 19 / 159: 26 / 160 (= Galen. *Plac.* V 460-461): 20 / 161 (= Galen. *Plac.* V 472):

17, 20 / 163-167 (= Galen. *Plac.*): 19 / 164 (= Galen. *Plac.* IV 369-403): 13 / 165, 149: 26 / 166, 11-17: 26 / 169 (= Galen. *Plac.* V 459-465): 12-3, 19, 20, 26, 43 / 169, 10 sqq.: 37 / 169, 66 sqq.: 13 / 169, 78-84: 20 / 169, 80: 13, 38, 42 / 169, 84 sqq.: 20 / 170 (= Sen. *Epist.* 87, 31-40): 7, 9-14, 17, 27-8, 39, 43 / 171 (= D.L. VII 103): 8, 24 / 173 (= D.L. VII 127-128): 8, 26 / 175 (= Sen. *Epist.* 83, 9-11): 6 / 176 (= Sen. *Epist.* 95, 65-67): 5, 12, 35 / 176, 11-13: 53 / 177 (= Cic. *Off.* I 159): 31 / 184 (= Sen. *Epist.* 92, 10): 7 / 186, 13 sqq.: 37-8 / 190 (= Galen. *De causis contentivis* 2, 1-2): 12 / 197 (= Procl. *In Euc.* p. 176, 5-17 Fr.): 2 / 212 (= Plin. *Nat.* VI 57-58): 2 / 228 (= Sen. *Nat.* II 26, 4-7): 5 / 240: 20 / 253: 44-5, 64, 221 / 253, 20 sq.: 221 / 253, 26-32: 45 / 253, 94-103: 45-6 / 265-267: 52 / 267: 51 / 284: 64.

Fragmenta secundum editionem W. Theiler laudata (Th): 81 (= Athen. VÍ 274 c sqq.): 52/96 a (= Diod. XXXIII 1, 1-4): 47, 49, 50 / 96 b (= Diod. XXXIII 1, 5): 47, 49, 50 / 99 (= Diod. XXXIII 4): 47-8 / 105 a (= Diod. XXXIII 7, 1-3): 47, 49, 51 / 105 b (= Diod. XXXIII 7, 4-7): 47, 49, 50 / 106 (= Diod. XXXIII 9): 47-8 / 136 b (= Diod. XXXIV 2, 14): 44 / 136 c (= Diod. XXXIV 2, 26): 36 / 136 c (= Diod. XXXIV 2, 29 sq.): 41 / 136 d (= Diod. XXXIV 2, 33): 34, 53 / 136 e (= Diod. XXXIV 2, 24 b): 41 / 136 e (= Diod. XXXIV 2, 34): 33 / 136 e (= Diod. XXXIV 2, 35): 37 / 136 e (= Diod. XXXIV 2, 40): 35-6 / 137 (= Diod. XXXIV 2, 48): 42 / 165 (= Diod. XXXIV/XXXV 25, 1): 56 / 178 (= Diod. XXXIV/XXXV 33, 1-8): 49 / 211 a et 216 (= Diod. XXXVII 2, 1-3): 49 / 211 b (= Diod. XXXVII 3, 1-5): 49 / 213 (= Diod. XXXVII 5, 1-4 et 6): 62 / 214 (= Diod. XXXVII 5 a): 52 / 215 (= Diod. XXXVII 7 et 8, 1-4): 52 / 255 (= 18 EK): 191 / 447 (= 90 EK): 190-1 / 463 (= 46-47 EK): 191.

Fragmenta secundum editionem F. Jacoby, in *FGrHist* 87, *laudata* (J): 59 (= Athen. VI 274 c sqq.): 52 / 108 a (= Diod. XXXIV 2, 14): 44 / 108 b (= Diod. XXXIV 2, 26): 36 / 108 c (= Diod. XXXIV 2, 33): 34, 53 / 108 d (= Diod. XXXIV 2, 29 sq.): 41 / 108 f (= Diod. XXXIV 2, 34): 33 / 108 f (= Diod. XXXIV 2, 35): 37 / 108 h

(= Diod. XXXIV 2, 24 b): 41 / 108 k (= Diod. XXXIV 2, 40): 35-6 / 108 v (= Diod. XXXIV 2, 48): 42 / 111 b (= Diod. XXXIV/XXXV 25, 1): 56 / 112 (= Diod. XXXIV/XXXV 33, 1-8): 49.

Praxiphanes Mytilenaeus, philosophus Peripateticus, fr. 10 Wehrli: 200.

Proclus: 210, 212-3 / *In Euc. prol.* II, p. 65 Fr.: 210 / *In Euc.* p. 176, 5-17 Fr. (= Posidon. F 197 EK): 2 / *In Ti.*: 211 / I, I p. 41, 2 sqq. Diehl: 211 / III, II p. 23, 9 sqq. D.: 212 / III, II p. 51, 5 sqq. D.: 211 / III, II p. 231, 5 sqq. D.: 212 / V, III p. 351, 19 sqq. D.: 212.

Protagoras: 67, 73-6, 91-3, 318, 320.

Ptolemaeus, Claudius: 214-6, 218 / *Alm. prooem.*: 214, 216 / Περὶ κριτηρίου 3, 2: 215 / 12, 4: 215 / *Tetr.* I 1, 1 (*prooem.*): 216.

Pyrrho Eleus, philosophus scepticus: 147-56, 160-71, 173-4, 176-82, 336, 338.

Testimonia secundum editionem F. Decleva Caizzi laudata (D.C.): 1 (= Ascanius Abd., = D.L. IX 61): 160, 167 / 10: 166 / 14 (= Eratosth. *FGrHist* 241 F 23, = D.L. IX 66): 164 / 15: 182 / 20 (= Philo Athen., = D.L. IX 67): 168, 172 / 21 (= Sext.Emp. *Adv.math.* I 271-272): 174 / 25 A (= Clem.Al. *Strom.* I 14, p. 40, 20 sqq. Stählin): 153 / 28 (= Antig. Caryst., = D.L. IX 64): 153, 180 / 29 (= Eus. *PE* XIV 20, 14): 153, 187 / 30 (= D.L. X 8): 153 / 31 (= Sext.Emp. *Adv. math.* I 1-2): 153 / 34 (= Numen.Apam. fr. 25 Des Places): 170-1 / 39: 150 / 42 (= Numen.scept., = D.L. IX 68): 154, 168 / 51: 163 / 53: 160, 169 / 60 (= Timo Phl. *Silli* fr. 48 D.): 162 / 61 (= Timo Phl. *Silli* fr. 67 D., = D.L. IX 65): 176 / 67: 150 / 69: 171 / 70 (= Arius Didymus, = Stob. II 1, 17, p. 6, 19 sqq. Wa.): 150, 178.

Pythagoras: 181, 213, 275.

Pytheas Massiliensis, *ap.* Strab. II 4, 2, p. 104-105: 209.

Rutilius Rufus, P.: 250.

Sallustius Crispus, C.: 276 / [*Ep. ad Caes.*]: 276.

Satyrus, grammaticus et philosophus Peripateticus: 203.

Seneca, Lucius Annaeus: 4-7, 11, 14-7, 19, 24, 26, 53, 192, 248-9, 274, 278, 280.

Clem.: 259.

Const.sap. 10, 3: 15 / 13, 5: 15.

De brev. 13: 191.

Epist.: 5, 15 / 24, 1-2: 15 / 44, 7: 15 / 74, 17: 16 / 82, 6:

186 / 82, 9 sq.: 18 / 82, 19-20: 18 / 83, 9-11 (= Posidon. F 175 EK): 6 / 87: 9, 27 / 87, 11: 9 / 87, 12 sqq.: 9 / 87, 28: 9, 10, 13-4 / 87, 28-29: 14 / 87, 29: 10, 11, 17 / 87, 30: 10 / 87, 31-40 (= Posidon. F 170 EK): 7, 9-14, 17, 27-8 / 87, 31: 9, 10, 13-4, 22-3, 27, 39, 43 / 87, 31-32: 10, 14 / 87, 32: 12-4 / 87, 33-34: 11, 13 / 87, 34: 14 / 87, 35: 11, 14-6, 22, 25-7 / 87, 36: 17 / 87, 36-37: 11, 16 / 87, 37: 25-6 / 87, 38: 18 / 87, 38-40: 11, 17-8 / 87, 41: 18 / 88: 190-1 / 88, 2: 191 / 88, 21-28 (= Posidon. F 90 EK *sive* 447 Th): 6, 7, 63-4 / 88, 43: 153 / 88, 45: 153 / 90: 192, 194 / 92, 3: 15 / 92, 10 (= Posidon. F 184 EK): 7 / 92, 11-12: 33 / 94: 5, 6 / 94, 45: 215 / 95: 5, 6 / 95, 65-67 (= Posidon. F 176 EK): 5, 12, 35 / 95, 66 (= Posidon. F 176, 11-13 EK): 53 / 108: 205-6 / 108, 23 sqq.: 192, 207 / 113, 28 (= Posidon. F 105 EK): 6 / 121: 356.

Meteorologica: 5.

Nat.: 5 / I 3, 14 — 5, 1 et I 5, 10-14 (= Posidon. F 134 EK): 6 / II 26, 4-7 (= Posidon. F 228 EK): 5 / VII 19, 1 — 21, 2 (= Posidon. F 132 EK): 6.

VB: 15.

Seneca Pater, L. Annaeus, *Contr.* I *praef.* 12: 222 / *Suas.* 3, 6: 222.

Servius Honoratus, Marius, *Aen.* IV 682 (= Cato, *Orig.* fr. 80 Peter): 235 / VIII 638 (= Cato, *Orig.* fr. 51 Peter): 236.

Sextus Empiricus: 72, 96, 99, 147, 164.

Adv.math.: 228 (divisio in XI libris) / I 1-2 (= Pyrrho, T 31 D.C.): 153 / 2: 193 / 39: 228 / 49: 200 / 79: 201 / 248: 201 / 271-272 (= Pyrrho, T 21 D.C.): 174 / VII (*Adv.log.* I) 9-10 (= Timo Phl. *Silli* fr. 62 D.): 173-4 / 14 sqq.: 215 / 16: 229 / 211-216: 72, 78 / 264 sqq.: 175 / 369: 74-5 / 389: 73 / 424 (= *SVF* II 68): 131 / XI 64-67 (= *SVF* I 361): 330, 338 / 68 sqq.: 158.

PH I 2-4: 150 / 10: 166 / 22-28: 175 / 82: 159 / 85: 159 / 210-241: 148 / 232 sqq.: 148.

Simplicius, *In de an.* III 4, *CAG* XI p. 217, 36 Hayduck (= *SVF* II 395): 103 / *In Ph.* I 2, *CAG* IX p. 24, 13 sqq. Diels (= Anaximander, *Vorsokr.* 12 B 1): 237.

Sotion Alexandrinus, philosophus Peripateticus: 149, 203 / *Commentaria in* Timonis Phliasii *Sillos*: 168 / Διαδοχῆς τῶν φιλοσοφῶν liber XI: 168 / fr. 31 Wehrli, *ap.* D.L. IX 109-110: 149 / fr. 32 Wehrli, *ap.* D.L. IX 112: 149 / fr. 33 Wehrli, *ap.* D.L. IX 115: 149.

Sphaerus Borysthenites, philosophus Stoicus: 247.
[Sthenidas], *De regn.*: 243, 279.
Stilpo, philosophus Megaricus: 155, 162 / fr. 196 Döring: 166.
Stobaeus, Ioannes: 4, 22, 331-2, 354 / *Ecl.* I: 4 / I 49, 33, p. 367, 17 sqq. Wa. (= Iambl. *De an.*, = *SVF* II 826): 104, 110, 127-9, 136 / II: 4 / II 1, 17, p. 6, 19 sqq. Wa. (= Arius Didymus, = Pyrrho, T 70 D.C.): 178 / II 7, p. 60, 9 sqq. Wa. (= *SVF* III 264): 254 / II 7, p. 67, 5 Wa. (= *SVF* III 294): 227 / II 7, p. 83, 10 sqq. Wa. (= Antipater Tars., = *SVF* III 124): 332-8, 351-4 / II 7, p. 83, 10 – 84, 17 (= Arius Didymus, = *SVF* III 124-125): 331-2, 340, 351-3 / II 7, p. 105, 4 Wa. (= Arius Didymus): 206 / II 7, p. 111, 3-9 Wa. (= *SVF* III 690): 248.
Strabo: 4, 25, 210 / *Geog.*: 196 / I 1, 1, p. 1-2: 197 / I 2, 2, p. 15: 226 / I 2, 15, p. 23-24 (= Eratosth.): 209 / I 4, 9, p. 66-67 (= Eratosth.): 209 / II 3, 4-5, pp. 98-102 (= Posidon. F 49, 146-293 EK): 2 / II 3, 8, p. 104 (= Posidon. T 85 EK): 25, 34 / II 4, 2, p. 104-105 (= Pytheas Massiliensis, Eratosthenes): 209 / XIV 2, 15, p. 656: 203 / XV 1, 7, p. 687 (= Eratosth.): 209 / XVII 1, 8, p. 794: 205.
Suetonius Tranquillus, C., *Gramm.* 10 (= Ateius Praetextatus): 200 / *Aug.* 18,1: 240 / *Iul.* 79: 240.
Synesius Cyrenensis, *Dion* 5, 43 A/B Terzaghi: 205 / *Ep.* 105: 222.

Teles, philosophus, p. 40, 5 Hense: 219 / p. 42, 11 Hense: 220 / p. 45 sq. Hense: 219 / p. 50, 6 Hense: 220.
Theodorus, philosophus Cyrenaicus: 164.
Theodorus Anagnostes, *Epitome* 364: 220.
Theon Smyrnaeus, philosophus et mathematicus: 211 / *Expos.rer.math.* p. 15-16 Hiller: 212.
Theophrastus: 96-7, 192, 220, 228-9, 231 / *CP* I 5, 1: 193 / *Metaph.* 10 b 16 sqq. = IX 30 Fobes: 188 / fr. 10 Wimmer (= *Doxographi Graeci* p. 485, 14 Diels): 192.
Thessalus Trallianus, medicus: 206 / (ed. H.V. Friedrich) I *prooem.* 4: 206 / *prooem.* 5: 206 / *prooem.* 12: 206 / II *epil.* 3: 206.
Thucydides: 35, 61 / III 45, 3: 318.
Timo Atheniensis, ὁ μισάνθρωπος: 179-81.
Timo Phliasius, philosophus scepticus: 149, 152, 154, 156, 161-3, 165-6, 168-79, 181-3.
Silli (libri III): 161-2, 165, 171-4, 183 / liber III = *Epilogus*: 162.

Fragmenta Sillorum (secundum editionem H. Diels laudata) 11: 170 / 12: 163 / 19: 172 / 20: 170, 172 / 25, 3: 173 / 30: 172 / 31-32: 152, 170 / 34: 166, 170-1 / 35: 170, 172 / 48 (= Pyrrho, T 60 D.C.): 162 / 49 (= Eurylochus, *ap.* D.L. IX 69): 168 / 50 (= Philo Athen., *ap.* D.L. IX 69): 168 / 54: 176 / 60: 175 / 62, *ap.* Sext.Emp. *Adv.math.* VII 9-10: 173-4 / 67, *ap.* D.L. IX 65 (= Pyrrho, T 61 D.C.): 176 / 73, *ap.* D.L. IX 115 (Ἀρκεσιλάου περιδείπνον): 171.

Ap. Athen. I 22 d: 201.

Valerius Maximus, Marcus, I 8, 17: 161.

Varro Reatinus, M. Terentius, *Men.* 144 Buecheler: 222.

Velleius Paterculus, I 7, 2-4 (= Cato, *Orig.* fr. 69 Peter): 237.

Vergilius Maro, Publius: 257, 262, 270-1, 275 / *Aen.*: 7 / *Catal.* 5, 4: 222 / *Ecl.* 4: 270 / *Georg.*: 270 / III *prooem.* (1-48): 262.

Vettius Valens, astrologus, I 2, p. 7, 27 Kroll: 206 / I 3, p. 18, 31 Kroll: 206 / II 16, p. 72, 2-3 et 21 Kroll: 206 / IV 16, p. 186, 3 Kroll: 219.

Vitruvius Pollio, *De architectura*: 196 / I 1, 3 sqq.: 186 / I 1, 16: 191.

Xenocrates, fr. 1 Heinze: 187 / fr. 60 Heinze: 214.

Xenophanes Colophonius: 86, 153, 175, 182.

Xenophon, *Cyr.* VII 5, 39: 219 / *Mem.* III 9, 9: 219 / IV 7, 1 sqq.: 188 / *Oec.* 21, 10: 244.

Zeno Citieus, philosophus Stoicus: 6, 92, 97, 99, 100, 103-4, 106, 112, 121, 124, 128-9, 132, 153, 164, 167, 245-8, 321, 331, 343, 358 / *Rep.*: 320-1 / *SVF* I 146: 106 / 259: 188. Cf. etiam *SVF* I 1-332.

Zenobius, paroemiographus, I 5: 172.

Zenodotus Ephesius: 163, 200.

B. Stoicorum Veterum Fragmenta
(coll. I. ab Arnim)

Vol. I
(Zeno Citieus) 59: 132 / 60: 132 / 62: 132 / 67: 132 / 69: 132 / 146: 106 / 149: 134 / 179 (= D.L. VII 87): 137, 345 / 192 (= *SVF* III 128): 331 / 259: 188.
(Aristo Chius) 343-344: 152 / 349-350: 188 / 361 (= Sext. Emp. *Adv.math.* XI 64-67): 330, 338.
(Cleanthes Assius) 518: 106 / 522: 106 / 537, 2 (Ὕμνος εἰς Δία): 249 / 552 (= Clem.Al. *Strom.* II 21, p. 183, 2 sqq. Stählin): 338.

Vol. II (Chrysippus)
38: 100 / 42: 99, 229 / 43: 99 / 44: 99 / 54: 130-2 / 55: 130 / 56: 130, 132 / 60: 132 / 61 (= Diocles Magnes, *ap.* D.L. VII 51): 133 / 65: 132 / 68 (= Sext.Emp. *Adv.math.* VII 424): 130-2 / 69: 132 / 70: 132 / 74: 132, 135 / 75: 132, 135 / 78 (= Aetius doxogr. *Plac.* IV 9, 4, p. 396 Diels): 131 / 83 (= Aetius doxogr. *Plac.* IV 11, p. 400 sq. Diels): 131, 134 / 87: 132 / 89 (= Galen. *Defin.med.* 126, XIX p. 381 Kühn): 133 / 90: 132 / 91: 132 / 93: 132 / 95: 130 / 96: 132 / 100: 23 / 105: 132-3 / 187: 133 / 201: 138 / 319: 113 / 320: 113 / 329: 113 / 337: 143 / 390: 103 / 393: 225 / 395 (= Simpl. *In de an.* III 4, *CAG* XI p. 217, 36 Hayduck): 103 / 397 (= Philo Alex. *De aet.mundi* 48-49): 128 / 439: 115 / 440: 115 / 441: 115 / 442: 115 / 447: 115 / 448: 115 / 449: 115 / 451: 114 / 458: 115-6, 135 / 459 (= Critolaus, *ap.* Philonem Alex. *De aet.mundi* 75): 114 / 460: 116 / 525: 113 / 527: 108 / 555: 108 / 579: 108 / 580: 108 / 634: 107-8 / 642: 107 / 643: 107 / 644: 107 / 708: 116, 135 / 711: 116 / 714: 116, 135 / 715: 116 / 716: 116 / 717: 117 / 718: 116 / 747: 103 / 749: 103 / 773: 112 / 774 (= D.L. VII 156): 111, 117 / 777: 112 / 778 (= *Schol. ad* Hom. *Il.* XVI 857): 112, 145 / 779 (=Aetius doxogr. *Plac.* IV 3, 3, p. 388 Diels): 112, 117 / 780 (= Galen. *Defin. med.* 29, XIX p. 355 Kühn): 113, 117-8 / 781: 132 / 781-783 (Galenus): 112 / 782: 145 / 783: 145 / 790: 106 / 791: 106 / 792: 106 / 793: 108 / 794: 108 / 806: 134 / 807: 143 / 809: 107 / 811: 107 / 815: 107, 125 / 816: 107, 125 / 821: 135 / 823 (= Alex. Aphr. *De an.* p. 118, 6 Bruns): 105, 128, 136 / 826 (= Iambl. *De an., ap.* Stob. I

49, 33, p. 367, 17 sqq. Wa.): 104, 110, 127-9, 136 / 827: 120 / 828: 105, 120 / 830: 120 / 831: 120 / 832: 120 / 835: 120 / 836 (= Aetius doxogr. *Plac.* IV 21, p. 410 Diels): 105, 120-1, 127, 135 / 837 (= D.L. VII 159): 105, 120, 135-6 / 839: 135 / 841 (= Galen. *Plac.* V 445-446): 133 / 844: 135-6 / 847: 112 / 848: 135 / 866: 127 / 871: 130 / 879: 105, 121, 127, 130-1 / 882: 127 / 884: 125 / 885 (= Galen. *Plac.* III 287-289): 118-9, 122, 125 / 887: 125 / 890: 125 / 891: 125 / 894: 105 / 895: 125 / 896 (= Galen. *Plac.* III 328-329): 125, 131 / 899: 125 / 900 (= Galen. *Plac.* III 335-336): 105, 136 / 904: 125 / 927: 132 / 994: 132 / 1008: 229 / 1063: 107 / 1064: 107.

Vol. III (Chrysippus; cf. etiam Diogenes Babylonius, Antipater Tarsensis, Boethus Sidonius)

4 (= D.L. VII 88): 338, 345 / 12 (= Galen. *Plac.* V 470-471): 338 / 29-37: 329, 331 / 68: 189 / 76: 347 / 117 (= D.L. VII 102): 132, 335 / 119: 138 / 124 (= Antipater Tars., *ap.* Stob. II 7, p. 83, 10 sqq. Wa.): 332-8, 351-4 / 124-125 (= Arius Didymus, *ap.* Stob. II 7, p. 83, 10 — 84, 17 Wa.): 331-2, 340, 351-3 / 126 (= D.L. VII 105): 331-2, 351 / 127 (= D.L. VII 106): 335 / 128 (= *SVF* I 192): 190, 331 / 131: 138 / 136: 190 / 139 (= Plut. *De Stoic.repugn.* 30, 1048 A): 24 / 169: 138 / 170: 138 / 175: 137 / 178 (= D.L. VII 85-86): 136-7 / 181: 136-7 / 182: 137 / 183: 137 / 191 (= Epict. *Diss.* II 6, 9): 336, 354 / 192 (= Alex. Aphr. *De an.* p. 163, 4 Bruns): 24-5 / 202: 190 / 264 (= Stob. II 7, p. 60, 9 sqq. Wa.): 15, 138, 254 / 269: 15 / 294 (= Stob. II 7, p. 67, 5 Wa.): 190, 225, 227 / 306: 105 / 355, 2 (= D.L. VII 121): 39 / 377 (= Clem. Al. *Strom.* II 13, p. 145, 3-6 Stählin): 135, 138-9 / 378: 138-9 / 379: 138-9 / 380: 139 / 381: 139 / 382: 139 / 384: 138-9 / 385: 139 / 389: 139 / 432 (= Andron. Rhod. Περὶ παθῶν 6): 22 / 456-490: 138 / 459: 139 / 462: 107, 138-9, 141 / 471: 139 / 471 a: 139 / 472: 139 / 473 (= Galen. *Plac.* IV 403 sqq.): 138-40, 146 / 476: 138 / 520: 346 / 594: 50 / 622: 50 / 641 (= D.L. VII 123): 255 / 654: 50 / 655: 50 / 690 (= Stob. II 7, p. 111, 3-9 Wa.): 248 / 691 (= Plut. *De Stoic.repugn.* 20, 1043 B-D): 248 / 700 (= D.L. VII 131): 246 / 702: 221 / 702-704: 231 / 703-704: 221 / 738: 190.

C. Anonyma

Academicorum Index p. 89 Mekler: 219.
CIG 2746: 222 / 4724 adn.: 201.
De fig.isop., in Pappi Alexandrini *Collectionis quae supersunt* p. 1164, 17 Hultsch: 210.
Digesta Iustiniani L 4, 18, 30: 204.
Geographi Graeci minores (*GGM*) I pp. 97 sqq.: 200-1.
Hermipp. de astrol. 83 Kroll: 219.
Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien IV 32: 222 / XIII 789: 201-2 / XVII 2, 3823: 222.
Libri Sibyllini: 239-40.
Megariker fr. 77 Döring: 188.
OGI 693: 222 / 714: 201.
PLips. 56: 222-3.
POxy. 531: 207-8 / 3656: 167.
Philogelos: 223.
Res gestae Divi Augusti 34, 2 (= VI 20): 254-6, 258, 275.
Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten 6012: 201.
Scholia ad Dionysium Thracem, *ap.Grammatici Graeci* I, vol. III p. 112: 186 / pp. 164 et 448: 200.
Scholia ad Hom. *Il.* XVI 857 (= *SVF* II 778): 112, 145.
SEG XXVI 1311: 206.
Suda, s.v. Ἡρακλείδης (462): 203 / *s.v.* Θεόδωρος: 164.
Syll.^{3} 714, 10: 219 / 717, 35: 219 / 900, 52: 201.
Vita Aristotelis ex codice Marciano graece edita: 69.

D. Auctores Recentiores

Adkins, A.W.H.: 283, 289, 308.
Andresen, C.: 324.
Anscombe, G.E.M.: 349, 359.
Arnim, H. von: 99, 135, 197, 332, 351.
Astin, A.E.: 239.
Aujac, G.: 196.

Badian, E.: 44.
Bailey, C.: 283, 288, 311, 324.
Barnes, J.: 154.
Barwick, K.: 196.
Bayet, J.: 262, 270.
Bentham, Jeremy: 287, 300.
Béranger, J.: 242.
Bollack, J.: 283, 305.
Bowersock, G.W.: 204.
Boyancé, P.: 252.
Bréhier, E.: 111, 129, 248.
Bringmann, K.: 43.
Brink, C.O.: 203.
Brochard, V.: 150, 154.
Büchner, K.: 252.
Burkert, W.: 214.
Burnyeat, M.: 152.

Carcopino, J.: 239-40.
Chaignet, A.-Ed.: 111, 114.
Chilton, C.W.: 308.
Claus, A.: 222.
Cole, T.: 284, 311, 321.
Concolino Mancini, A.: 156.
Cornford, F.M.: 174.
Cortassa, G.: 173-5.
Couloubaritsis, L.: 101, 105, 107, 109, 117, 126, 131, 134, 144.
Credaro, L.: 155.
Crönert, W.: 263.

Dal Pra, M.: 163.
Decleva Caizzi, F.: 148-9, 152-4, 176.
De Corte, M.: 101.
De Lacy, P.: 155.
Delatte, L.: 243, 279-80.
Diels, H.: 330.
Dihle, A.: 9, 204, 229.
Dindorf, W.: 32.
Dirlmeier, F.: 97.
Döring, K.: 162.
Dörrie, H.: 213.
Dorandi, T.: 262, 265-8.
Douglas, A.E.: 3.

Edelstein, L.: 1, 9, 18, 27, 31-2, 45, 52, 187, 206.
Einarson, B.: 155.

Farrington, B.: 267, 284, 290-1, 315.
Festugière, A.-J.: 186.
Fisher, D.R.: 284, 302.
Flashar, H.: 167.
Fleischer, U.: 230.
Fortenbaugh, W.W.: 192.
Fowler, D.: 160.
Fraenkel, Ed.: 2.
Fraser, P.M.: 202.
Freud, Sigmund: 316.
Frischer, B.: 284-5, 290, 292, 310.

Fritz, K. von: 29, 46, 54, 59, 248.
Fuchs, H.: 190, 193.
Furley, D.J.: 284, 295.

Gabba, E.: 199.
Gaiser, K.: 211.
Gallo, I.: 263.
Gewirth, A.: 333.
Giannantoni, G.: 148, 185, 199.
Gigante, M.: 149, 153, 167, 220-1.
Gigon, O.: 29.
Glucker, J.: 224.
Görler, W.: 331, 335-6, 343, 349.
Goldschmidt, V.: 103, 284, 292, 311.
Gould, J.B.: 99, 103, 111, 129.
Greyerz, H. v.: 29.
Griffin, M.T.: 9, 17.
Grilli, A.: 247.
Grimal, P.: 243, 255, 258-60, 262-4, 270.
Guyau, J.M.: 284-5.

Haas, H.: 172.
Hadot, I.: 15, 247.
Hadot, P., 274.
Hahm, D.E.: 108, 115.
Harris, W.V.: 204.
Hausrath, A.: 172.
Heuss, A.: 57-8, 274.
Higgins, R.A.: 18.
Hirzel, R.: 150.
Hobbes, Thomas: 292, 358.
Hornblower, J.: 28.
Hunger, H.: 172.

Ilting, K.-H.: 325, 346.
Indelli, G.: 158, 161.
Inwood, B.: 333, 352.
Ioppolo, A.M.: 165, 178, 187-8, 203.
Isnardi Parente, M.: 159.

Jacoby, F.: 29, 32, 65.
Jaeger, W.: 84, 119.
Janácek, K.: 148, 150.

Kant, Immanuel: 325, 329, 354-9.
Kidd, I.G.: 1, 6, 27, 30-2, 45, 52, 100, 189, 191.
Kilb, G.: 16.
Kirn, P.: 29, 31.
Klauser, Th.: 213.
Klingner, Fr.: 258.
Knaack, G.: 203.
Köstermann, E.: 246.
Krämer, H.J.: 157.
Kranz, W.: 330.
Krohn, K.: 311.
Kroll, W.: 174.
Kuch, H.: 205.
Kudlien, F.: 196.
Kullmann, W.: 226.

Laffranque, M.: 9.
Lampe, G.W.H.: 222.
La Penna, A.: 257.
Leeman, A.D.: 236.
Lefèvre, Ch.: 108-9.
Legros, R.: 126.
Leo, Fr.: 203.
Lewis, N.: 201.
Lloyd, G.E.R.: 211, 218.
Long, A.A.: 30, 111.

Maass, E.: 203.
Mackie, J.L.: 349-50, 359.
Malingrey, A.-M.: 186.
Malitz, J.: 1, 30.
Mannebach, E.: 164.
Marmorale, E.V.: 236.
Marrou, H.I.: 194, 198.
Marx, Karl: 316.
Mathieu, G.: 245.
Meineke, A.: 336.
Mill, John Stuart: 287, 307.
Mitsis, P.: 284, 305.
Momigliano, A.: 262, 267.
Moraux, P.: 83, 101, 107-8, 202.
Motte, A.: 101.
Müller, A.W.: 343-4.
Müller, R.: 284-5, 289, 292, 305, 308, 311.

Nichols, J.H.: 284, 292.
Niebuhr, B.G.: 58.
Nuchelmans, G.R.F.M.: 205.
Nuyens, F.: 109, 119.

Page, D.L.: 2.
Papanoutsos, E.P.: 107, 144.
Pédech, P.: 241.
Peremans, W.: 29.
Pfeiffer, R.: 163, 200.
Pfister, Fr.: 201.
Philippson, R.: 128-9, 263, 284, 289, 292, 311.
Pigeaud, J.: 140.
Pohlenz, M.: 9, 128, 253.
Preisigke, Fr.: 222.

Rambaud, M.: 268.
Ranke, L. von: 57.
Rawls, J.: 349.
Reesor, M.E.: 129.
Reinhardt, K.: 7, 9, 29, 45, 54, 56.
Ricken, F.: 333, 344.
Rist, J.M.: 6, 9, 284, 305.
Romilly, J. de: 235, 239, 255.
Roscher, W.H.: 172.
Rousseau, Jean-Jacques: 290, 323.
Ruch, M.: 237, 255.
Rutten, Ch.: 101.

Sandbach, F.H.: 9, 92.
Sbordone, F.: 284.
Schmitthenner, W.: 30.
Schumacher, W.: 210.
Schwartz, Ed.: 33, 179, 200.
Sedley, D.: 152-3, 155.
Sidgwick, H.: 284, 287, 349.
Sinclair, T.A.: 284, 296.
Singer, P.: 348.
Smith, Martin F.: 314-5.
Straaten, M. van: 9.
Strasburger, H.: 29, 31, 54.
Striker, G.: 150.
Stückelberger, A.: 190, 196.

Theiler, W.: 1, 9, 27-8, 30, 32, 100, 190.
Thesleff, H.: 279.
Tod, M.N.: 201.
Todd, R.B.: 134.
Treves, P.: 149.

Ueberweg, Fr.: 167.
Usener, H.: 69, 283, 291, 317, 324.

Vegetti, M.: 185.
Voelke, A.-J.: 104.

Wachsmuth, C.: 162-3.
Warnock, M.: 287.
Wehrli, F.: 149, 167.
Weil, R.: 236, 249.
Wiesner, J.: 101.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: 163.
Wilke, K.: 157.
Williams, B.: 329.

Zoepffel, R.: 30.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 29 AOÛT 1986
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE DU
« JOURNAL DE GENÈVE », À GENÈVE, SUISSE

DÉPOSITAIRES

ALLEMAGNE ET RÉGIONS DE LANGUE ALLEMANDE

DR. RUDOLF HABELT GMBH, *Am Buchenhang* 1, *Postfach* 150104, D-5300 Bonn 1.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, 11, *rue de Lille*, F-75007 Paris.

GRANDE-BRETAGNE ET COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS, LTD., 20 *Trinity Street*, Cambridge, England CB2 3NG.

ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH, *Via S. Senatore* 6/2, I-20122 Milano.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement à la

LIBRAIRIE DROZ S.A.
11, *rue Massot*, CH-1206 Genève

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'A PLATON. *Epuisé.*

II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE A OVIDE. *Epuisé.*

III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE. *Epuisé.*

IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ. *Epuisé.*

V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN. *Epuisé.*

VI (1960) EURIPIDE. *Epuisé.*

VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE. *Epuisé.*

VIII (1962) GRECS ET BARBARES. *Epuisé.*

IX (1963) VARRON *par* C. O. Brink — Jean Collart — Hellfried Dahlmann — F. della Corte — Robert Schröter — Antonio Traglia.

X (1964) ARCHILOQUE *par* Winfried Bühler — Kenneth J. Dover — Nikolaos M. Kontoleon — Denys Page — Jean Pouilloux — Anton Scherer — Erik K. H. Wistrand.

XI (1965) LA « POLITIQUE » D'ARISTOTE. *Epuisé.*

XII (1966) PORPHYRE *par* Heinrich Dörrie — Pierre Hadot — Jean Pépin — Angelo Raffaele Sodano — Willy Theiler — Richard Walzer — J.-H. Waszink.

XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE. *Epuisé.*

XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE *par* A. E. Raubitschek — Bruno Gentili — Giuseppe Giangrande — Louis Robert — Walther Ludwig — Jules Labarbe — Georg Luck.

XV (1970) LUCAIN *par* Berthe Marti — Pierre Grimal — F. L. Bastet — Henri Le Bonniec — Otto Steen Due — Werner Rutz — Michael von Albrecht. *Entretiens préparés et présidés par* Marcel Durry.

XVI (1970) MÉNANDRE *par* E. W. Handley — Walther Ludwig — F. H. Sandbach — Fritz Wehrli — Christina Dedoussi — Cesare Questa — Lilly Kahil. *Entretiens préparés et présidés par* E. G. Turner.

XVII (1972) ENNIUS *par* Otto Skutsch — H. D. Jocelyn — J.-H. Waszink — E. Badian — Jürgen Untermann — Peter Wülfing von Martitz — Werner Suerbaum. *Entretiens préparés et présidés par* Otto Skutsch.

XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHA I *par* Ronald Syme — Walter Burkert — Holger Thesleff — Norman Gulley — G. J. D. Aalders — Morton Smith — Martin Hengel — Wolfgang Speyer. *Entretiens préparés et présidés par* Kurt von Fritz.

XIX (1973) LE CULTE DES SOUVERAINS DANS L'EMPIRE ROMAIN *par* E. Bickerman — Chr. Habicht — J. Beaujeu — F. S. B. Millar — G. W. Bowersock — K. Thraede — S. Calderone. *Entretiens préparés et présidés par* Willem den Boer.

XX (1974) POLYBE *par* F. W. Walbank — Paul Pédech — Hatto H. Schmitt — Domenico Musti — Gustav Adolf Lehmann — Claude Nicolet — Eric W. Marsden — François Paschoud — Arnaldo Momigliano. *Entretiens préparés et présidés par* Emilio Gabba.

XXI (1975) DE JAMBLIQUE A PROCLUS *par* Werner Beierwaltes — Henry J. Blumenthal — Bend Dalsgaard Larsen — Edouard des Places — Heinrich Dörrie — John M. Rist — Jean Trouillard — John Whittaker — R. E. Witt. *Entretiens préparés et présidés par* Heinrich Dörrie.

XXII (1976) ALEXANDRE LE GRAND, IMAGE ET RÉALITÉ *par* E. Badian — A. B. Bosworth — R. M. Errington — R. D. Milns — Fritz Schachermeyr — Erkinger Schwarzenberg — Gerhard Wirth. *Entretiens préparés par* E. Badian *et présidés par* Denis van Berchem.

XXIII (1977) CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT *par* Alan Cameron — Yves-Marie Duval — Jacques Fontaine — Manfred Fuhrmann — Reinhart Herzog — Walther Ludwig — P. G. van der Nat — Peter L. Schmidt. *Entretiens préparés et présidés par* Manfred Fuhrmann.

XXIV (1978) LUCRÈCE *par* L. Alfonsi — D. Furley — Olof Gigon — Pierre Grimal — Knut Kleve — Gerhard Müller — Wolfgang Schmid — P. H. Schrijvers. *Entretiens préparés et présidés par* Olof Gigon.

XXV (1979) LE CLASSICISME A ROME AUX Ier^{s} SIÈCLES AVANT ET APRÈS J.-C. *par* G. W. Bowersock — Hellmut Flashar — Thomas Gelzer — Woldemar Görler — François Lasserre — Karl Maurer — Felix Preisshofen — D. A. Russell — Paul Zanker. *Entretiens préparés et présidés par* Hellmut Flashar.

XXVI (1980) LES ÉTUDES CLASSIQUES AUX XIX^{e} ET XX^{e} SIÈCLES *par* Willem den Boer — R. R. Bolgar — Walter Burkert — Kenneth J. Dover — Fritz Krafft — Arnaldo Momigliano — Evelyne Patlagean. *Entretiens préparés et présidés par* Willem den Boer.

XXVII (1981) LE SACRIFICE DANS L'ANTIQUITÉ *par* Walter Burkert — Albert Henrichs — G. S. Kirk — Giulia Piccaluga — Udo W. Scholz — Robert Turcan — Jean-Pierre Vernant — H. S. Versnel. *Entretiens préparés et présidés par* Jean Rudhardt *et* Olivier Reverdin.

XXVIII (1982) ÉLOQUENCE ET RHÉTORIQUE CHEZ CICÉRON *par* Gualtiero Calboli — Carl Joachim Classen — A. D. Leeman — Alain Michel — Walter Rüegg — Wilfried Stroh — Michael Winterbottom. *Entretiens préparés et présidés par* Walther Ludwig.

XXIX (1983) SOPHOCLE *par* Jean Irigoin — Bernard M. W. Knox — Stefan L. Radt — Bernd Seidensticker — George Steiner — Oliver Taplin — R. P. Winnington-Ingram. *Entretiens préparés et présidés par* Jacqueline de Romilly.

XXX (1984) LA FABLE *par* Francisco R. Adrados — Robert S. Falkowitz — Fritz Peter Knapp — François Lasserre — Morten Nøjgaard — G. U. Thite — John Vaio — M. L. West. *Entretiens préparés par* Francisco R. Adrados *et présidés par* Olivier Reverdin.

XXXI (1985) PINDARE *par* Paola Bernardini — D. E. Gerber — André Hurst — Adolf Köhnken — Mary R. Lefkowitz — Hugh Lloyd-Jones — Jaume Pòrtulas — Georges Vallet. *Entretiens préparés et présidés par* André Hurst.

XXXII (1986) ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE *par* Klaus Bringmann — Lambros Couloubaritsis — Fernanda Decleva Caizzi — Albrecht Dihle — Maximilian Forschner — Olof Gigon — Pierre Grimal — I. G. Kidd — Anthony Long. *Entretiens préparés et présidés par* Hellmut Flashar *et* Olof Gigon.

XXXIII (A paraître en 1987) L'OPPOSITION SOUS LE HAUT-EMPIRE. *Entretiens préparés par* Adalberto Giovannini *et présidés par* Denis van Berchem.