

## KOSMISCHE SELBSTERHALTUNG: SOZIOBIOLOGIE UND OIKEIOSIS

“Wir sind Überlebensmaschinen - Roboter, blind programmiert zur Erhaltung der selbstsüchtigen Moleküle, die Gene genannt werden”. “Dies”, so bekennt Dawkins im Vorwort seines vielbeachteten Buches *Das egoistische Gen* weiter, “ist eine Wahrheit, die mich immer noch mit Staunen erfüllt”<sup>1</sup>. Seit dies geschrieben wurde (1976), hat sich das Fach Soziobiologie, wie es von Edward O. Wilson im Jahre 1975 präsentiert wurde, einen festen Platz gesichert als ein Erklärungsmodell des menschlichen Handelns<sup>2</sup>. Die Soziobiologie hat das Ziel, “durch vergleichend zoologisch-soziologische Arbeiten auf allgemein gültige Gesetzmäßigkeiten zu stoßen, die für den Menschen ebenso wie für die anderen Lebewesen gültig sind”<sup>3</sup>, sie versucht die Organisation von Gemeinschaften nach einem Modell zu erklären, in dem nach dem Fortpflanzungserfolg gemessen wird: Entscheidend für ein Lebewesen ist die Fähigkeit, seine Gene weiterzugeben (Reproduktionserfolg). Die Hilfe, die ein Lebewesen in seine Nachkommen und Verwandten investiert, führt zum Weiterleben seiner Gene. Auf diese Weise erklärt sich altruistisches Handeln als Verhaltensprogrammierung durch die Gene, die dadurch für ihr eigenes Überleben sorgen (‘Egoismus der Gene’). Dawkins hat diesen Ansatz in provokanter Weise formuliert: “Die These dieses Buches ist, daß wir und alle anderen Tiere Maschinen sind, die durch Gene geschaffen wurden” (S. 25), “Lebende Körper sind Maschinen, die von überlebenden Genen programmiert worden sind” (S. 169).

Es war die soziobiologische Theorie, die mich vor einigen Jahren dazu geführt hat, die Oikeiosislehre der Stoa einer neuen Deutung zuzuführen, die sich von den Gemeinplätzen der *communis opinio* frei macht, wonach es um die Entwicklung des Menschen zu einem Vernunftwesen gehe, einen Prozeß der Selbsterkenntnis und dergleichen. Nach meiner Auffassung steht Oikeiosis für eine genetische Programmierung des Verhaltens und stellt die Oikeiosislehre ein kosmo-biologisches Modell des Überlebens dar, das vieles von dem vorwegnahm, was heute als Entdeckung des 20. Jahrhunderts betrachtet wird<sup>4</sup>. Der Anregung, an dieser Stelle eine Zusammenfassung meiner Ergebnisse zu geben, bin ich gerne gefolgt.

<sup>1</sup> Vorwort zur ersten Auflage (1976); zitiert ist die deutsche Übersetzung, die sich in der zweiten Auflage des Buches findet (1989<sup>2</sup> = 1994: 18).

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Wickler 1994.

<sup>3</sup> Wickler, Seibt 1991: 67.

<sup>4</sup> Vorgelegt als Habilitationsschrift Tübingen 2001; publiziert: *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg 2004 (Epistemata. Philosophie 258).

### *I. Genetische Programmierung des Verhaltens*

Die herkömmliche Deutung der Oikeiosis als eines Aktes, bei dem der Mensch sich selbst irgendetwas “zueignen” würde, beruht auf einem Übersetzungsfehler. Die Form οἰκειοῦσθαι ist nicht medial, sondern passiv zu verstehen. Nicht der Mensch eignet sich etwas zu, sondern die Natur gibt ihm etwas als “Eigenes” (οἰκεῖον): Der Mensch wird wie das Tier von der Natur den Objekten “zugeeignet”, die als “Eigenes” definiert sind<sup>5</sup>. Und dies sind in orthodoxer Lehre drei Bereiche: der eigene Körper, die Nachkommen und die Artgenossen.

#### Selbsterhaltung

Der Abschnitt über die Oikeiosis bei Diogenes Laertios beginnt folgendermaßen: Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ <αὐτῶ> τῆς φύσεως ἀπ’ ἀρχῆς “Den ersten Impuls, sagen sie, richtet ein Lebewesen auf seine Selbsterhaltung, da die Natur von Anfang an es sich selbst zueignet” (7.85 = SVF III 178)<sup>6</sup>. Als Quelle ist Chrysipps erstes Buch Περὶ τελῶν (*Über die Ziele*) angegeben, und man wird annehmen können, daß die Aussage im Wortlaut authentisch ist. Die Natur erscheint als handelndes Subjekt: τῆς φύσεως οἰκειούσης “die Natur eignet zu”. Voraussetzung dafür ist die Auffassung, daß es sich bei der Natur um einen Gott handelt (wie in Abschnitt III zu erläutern). Der Mensch wird als ein “Lebewesen” (ζῶον) gesehen, insofern er sich auf einer gemeinsamen Ebene mit den Tieren bewegt<sup>7</sup>. Diese Grundvoraussetzung für ein biologisches Verständnis der Lehre findet sich nicht nur bei der Oikeiosis zu sich selbst, sondern auch den anderen beiden Formen. Wichtig ist ferner die Aussage, die “Zueignung zu sich selbst” sei ἀπ’ ἀρχῆς gegeben. In der Tat bleibt der Trieb zur Selbsterhaltung “von Anfang an” im Bereich des von der Natur Gesteuerten. Er ändert sich auch beim Erwachsenen nicht. Interpretationen, wonach die Oikeiosis sich im Laufe des Lebens wandeln würde, ja der Trieb zur Selbsterhaltung verlorenginge, wie auch behauptet wurde, ist damit der Riegel vorgeschoben.

Diogenes Laertios fährt fort: πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συναίσθησιν (συνείδησιν codd.) “das erste Eigene, so sagt er (sc. Chrysipp), ist jedem Lebewesen seine eigene Konstitution und die Wahrnehmung von ihr”. Zu weitreichenden Mißverständnissen, wie unten noch zu erläutern, hat der überlieferte Text geführt, in dem von συνείδησιν “Selbstbewußtsein” die Rede ist. Er muß zwingend in

<sup>5</sup> Vgl. Bees: 2004: 202ff.

<sup>6</sup> Ich folge dem Text bei Marcovich 1999.

<sup>7</sup> Hier sind die Stoiker von Aristoteles beeinflusst (zu seinem Sprachgebrauch vgl. Kullmann 2007: 133f.).

συναίσθησιν “Selbstwahrnehmung” verbessert werden<sup>8</sup>. Es ist die Rede von allen Lebewesen, d.h. auch den Tieren, und diese sind nach stoischer Ansicht ohne Verstand, können mithin kein Wissen haben, weder von sich selbst noch von etwas anderem. Im übrigen ist die Rede von einem primären Trieb zur Selbsterhaltung, der beim Neugeborenen einsetzt. Aber auch Kinder haben nach stoischer Auffassung keinen Verstand (er entwickelt sich erst mit dem 14. Lebensjahr)<sup>9</sup>.

Gegen das überlieferte συνείδησιν sprechen nun allerdings auch die Parallelzeugnisse, die stets von “Wahrnehmung” ausgehen. Hier ist zu verweisen etwa auf eine Stelle in Hierokles’ *Grundlegung der Ethik*: τὸ ζῶ(ον), τ(ήν) πρώτη[ν (αἰ)]σθησιν ἑαυτοῦ λαβόν, εὐθὺς ὠ[κ]ειώθη[η πρ(ὸς) ἑ]αυτὸ κ(αὶ) τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν. φ(αί)γε[τ(αι)] δ’ (ἔ)μ[οι]γε καὶ αὐτὰ τὰ γινόμε(να) βεβ(αι)ο(ῦν) τ(ὸν) λόγον. τί γ[(άρ)]; οὐχ[ὶ δ(ὲ) κ(ατὰ)] τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἔκαστος ποιεῖ τ[ὸ ἐ(πι)β(άλ)λον ὑ(πέρ) τ(ῆς) ἑαυτοῦ συντηρήσεως, ἐκκλι[νο]ν μ(ὲν) πᾶσαν ἐ(πι)βουλήν πόρρωθεν... “Sobald ein Lebewesen die erste Wahrnehmung von sich genommen hat, wird es augenblicklich sich selbst und seiner Konstitution zugeeignet. Es scheint mir, daß die Tatsachen diese Auffassung bestätigen. Weshalb? Ist es etwa nicht so, daß jedes Lebewesen nach seinem ihm eigenen Vermögen tut, was seiner Erhaltung dient, weit aber meidet, was sie gefährdet...?” (col. VI 51ff.). Der Text steht sehr nahe dem Referat bei D.L. 7.85, er bestätigt dessen Authentizität. Zu bemerken ist, daß Hierokles von der Wahrnehmung (αἴσθησις) spricht, und daß das Verb οἰκειοῦσθαι mit passivem Aorist erscheint. Damit ist ausgeschlossen, daß es sich um eine mediale Form handelt<sup>10</sup>. Was das Konzept der Wahrnehmung betrifft, so ist dies auch in den Zeugnissen zur Stoa klar bezeugt. So stellt Porphyrios fest: οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι “Anfang jeder Oikeiosis und Allotriosis ist die Wahrnehmung (*abst.* 3.19 = *SVF* I 197), und Plutarch gibt folgende Erläuterung: ἡ γὰρ οἰκείωσις αἴσθησις ἔοικε τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις εἶναι “Denn die Oikeiosis scheint die Wahrnehmung des Eigenen zu sein und dessen Ergreifen” (*Stoic. repugn.* 1038c = *SVF* II 724).

Senecas 121. Brief erläutert und verteidigt (gegenüber Kritik von Seiten anderer Schulen, namentlich der akademischen) das Konzept der Oikeiosis zu sich selbst<sup>11</sup>. Gegen das Argument, Selbsterhaltung setze Kenntnis des Zusammenhangs zwischen Körper und Seele voraus (*constitutio*)<sup>12</sup>, führt Se-

<sup>8</sup> Vgl. Bees 2004: 25 Anm. 21, 40 Anm. 62.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. *SVF* II 764, 835.

<sup>10</sup> In der Ausgabe von Bastianini, Long 1992: 341 ist folglich die Übersetzung “si propria” nicht angemessen.

<sup>11</sup> Vgl. Bees 2004: 16ff.

<sup>12</sup> Damit gibt Seneca den gr. Begriff σύστασις wieder, der bei D.L. 7.85 und bei Hiero-

neca aus, daß rudimentäre Selbstwahrnehmung ausreiche (§ 10ff.). Hier ist die Rede von *sensus / sentire*, und nun ist das Entscheidende, daß dies nicht nur für Kinder und Tiere gilt, sondern auch den Erwachsenen: *Nemo non ex nobis intellegit esse aliquid quod impetus suos moveat: quid sit illud, ignorat. Et conatum sibi esse scit: quis sit aut unde sit, nescit* “Ein jeder von uns erkennt, es gibt etwas, das seine Handlungen auslöst: was es ist, weiß er nicht. Und er weiß, ihm wohnt ein Beginnen inne: was für eines es ist und woher es stammt, weiß er nicht” (§ 13)<sup>13</sup>. Das ist nichts anderes als eine Umschreibung für einen im Menschen wirkenden Naturtrieb, der bloß zu verspüren ist. Wenn der fiktive Diskussionspartner nun einwendet, daß “der Mensch sich selbst nicht als einer bloß belebten Konstitution, sondern vielmehr rationalen zugeeignet werde” (*conciliari hominem sibi non tamquam animali, sed tamquam rationali* § 14), so führt Seneca aus, daß die Oikeiosis sich nicht ändert mit der Entwicklung des Menschen. Es bleibt bei einem konstanten Verhältnis, das die Natur regelt: *Non enim puerum mihi aut iuvenem aut senem, sed me natura commendat* “Denn nicht den Knaben oder jungen oder alten Mann eignet die Natur mir zu, sondern mich” (§ 16). Was Seneca ausführt, bestätigt, was im Referat des Chrysipp bei D.L. 7.85 überliefert ist: Die Natur ist Subjekt bei der “Zueignung”, der Mensch wird insofern sich “zugeeignet”<sup>14</sup>, und dies ist als ein das ganze Leben, d.h. von Geburt an, geltendes Schema zu betrachten. Daß es sich, verhaltensbiologisch gesprochen, um einen Instinkt handelt, macht Seneca anschließend am Verhalten der Tiere deutlich, denen als Anlage mitgegeben ist, ihnen feindliche Tierarten wahrzunehmen. Damit wird belegt, daß die “Sorge um sich allem vorgängig ist” (*ante omnia est mei cura*), insofern also gilt: *Haec animalibus inest cunctis nec inseritur, sed innascitur* “Diese Sorge ist bei allen Lebewesen vorhanden, wird nicht (im Laufe des Lebens erst) eingepflanzt, sondern wird eingeboren” (§ 17). Es ist zu beachten, daß von “allen Lebewesen” die Rede ist, entsprechend dem biologischen Ansatz (bei D.L. 7.85 heißt es: *παντὶ ζῴῳ*).

Seneca umschreibt, was man heute als Disposition zur Selbsterhaltung bezeichnen würde, und er wird mit der Feststellung des Vorhandenseins ebenso von der modernen Biologie bestätigt wie mit seinen empirischen Belegen<sup>15</sup>. Was Seneca als Schlußfolgerung gegen Ende des Briefes ausführt, ist bedeutsam für das Verständnis des stoischen Ansatzes: *Naturales*

kles verwendet ist.

<sup>13</sup> Übers. Rosenbach.

<sup>14</sup> Das Verb *οἰκεῖσθαι* wird im Lateinischen seit Cicero mit *conciliare* bzw. *commendare* wiedergegeben. Zu beachten ist die passive Verwendung (nicht die Umschreibung etwa mit *se conciliare / commendare*).

<sup>15</sup> Vgl. Bees 2004: 86ff.

*ad utilia impetus, naturales a contrariis aspernationes sunt; sine ulla cogitatione quae hoc dictet, sine consilio fit quidquid natura praecepit* “Natürlich ist der Trieb zum Nützlichen, natürlich die Abwendung vom Gegenteil; ohne jedes Nachdenken, das dieses Verhalten auslöste, ohne jede Überlegung geschieht alles, was die Natur vorschreibt” (§ 21). Seneca spricht hier nicht nur über Tiere oder Kinder, sondern auch über Erwachsene. Auch bei ihm gilt, daß er “Anordnungen der Natur” ausführt, und dieses Verständnis baut, wie erläutert, auf der Vorstellung, daß es sich bei der Natur um einen Gott handelt, um ein vernunftbegabtes Lebewesen<sup>16</sup>. Dieser Gott steuert Oikeiosis (Trieb zum Nützlichen) und Allotriosis (Trieb weg vom Schädlichen), indem er einen von ihm zu aktivierenden Mechanismus als “Werkzeug” den Lebewesen einsetzt: *Primum hoc instrumentum <in> illa natura contulit ad permanendum, [in] conciliationem et caritatem sui* “Zuerst hat die Natur in sie (sc. die Lebewesen) einen Mechanismus zum Überleben eingesetzt, Oikeiosis und Liebe zu sich selbst” (§ 24).

Was für den Trieb zur Selbsterhaltung gilt, dies gilt auch für die anderen beiden Bereiche, die nach orthodoxer Auffassung von der Oikeiosis erfaßt sind: die Hinwendung zu Nachkommen und Artgenossen. Entscheidend für das Verständnis ist, daß die Stoiker eine biologische Grundlage erkannten, die sie durch Belege aus der Tierwelt gewonnen haben.

#### Erhaltung der Nachkommen

Nach einem Zeugnis bei Plutarch hat Chrysipp in jedem Buch der Physik und Ethik ausgeführt: οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν “daß wir uns selbst unmittelbar mit der Geburt zugeeignet werden, unseren Körperteilen und unseren Nachkommen” (*Stoic. repugn.* 1038b = *SVF* III 179)<sup>17</sup>. Die Sorge um die Nachkommen kann sich beim Neugeborenen verständlicherweise noch nicht äußern, gemeint ist also eine Anlage, die dem Menschen mitgegeben wird. Plutarch bezeugt weiter: Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ Περὶ δικαιοσύνης τὰ θηρία φησὶ συμμέτρως τῇ χρειᾷ τῶν ἐκγόνων ὀκειῶσθαι πρὸς αὐτά, πλὴν τῶν ἰχθύων· αὐτὰ γὰρ τὰ κυήματα τρέφεται δι’ αὐτῶν “Im ersten Buch *Über die Gerechtigkeit* sagt er, die Tiere seien entsprechend dem Bedürfnis ihren Nachkommen zugeeignet, außer die Fische. Die Brut ernähre sich hier selbständig” (*SVF* II 724). Es ist nicht ohne Belang, daß Chrysipp in einem Werk zur Gerechtigkeit vom Verhalten der Tiere handelt, vielmehr zeigt dies die tiefe Verankerung der stoischen Ethik in der Biologie. In Ciceros zweitem Buch *De natura deorum* finden sich Pflanzen und Tiere als Beleg für die Lenkung

<sup>16</sup> Daß die Natur “vorschreibt”, läßt sich vielfach belegen (Bees 2004: 216 Anm. 52).

<sup>17</sup> Vgl. Bees 2004: 218ff.

der Welt durch die Götter (§ 120-130a). Ihr Fortbestand verleiht der Schönheit der Welt Dauer (§ 127a), und es ist die Sorge der göttlichen Natur, die sich in ihrer Erhaltung zeigt (§ 128). Hier ist im einzelnen belegt, was nach Zenon in § 58 ausgeführt ist: die göttliche Natur sorgt für den Bestand des Kosmos, indem sie alles zweckmäßig einrichtet. Dazu gehören die Fortpflanzungsorgane, wie hier im weiteren angeführt wird, die Ernährung der Jungen mit Milch, als "Werk einer sorgenden und erfindungsreichen Natur" bezeichnet (*haec omnia esse opera providae sollertisque naturae* § 128). Und dazu gehört auch die Oikeiosis zu den Nachkommen: *Quid dicam, quantus amor bestiarum sit in educandis custodiendisque is, quae procreaverunt* "Was soll ich noch sagen, wie groß die Liebe bei den Tieren ist, mit der sie aufziehen und schützen, was sie gezeugt haben?".

Es handelt sich hierbei nicht um naive Bewunderung der Natur, das Verhalten der Tiere dient vielmehr der Erklärung menschlichen Handelns. Im Abriß der stoischen Ethik in Ciceros drittem Buch *De finibus* teilt der Referent mit, die Stoiker seien der Meinung, "es geschehe durch die Natur, daß die Kinder von den Eltern geliebt werden" (*natura fieri ut liberi a parentibus amentur* § 62). Es wäre ein Widerspruch, wenn die Natur die Fortpflanzung wollte, sich aber nicht darum kümmerte, daß die Nachkommen geliebt werden, so das Argument der Stoiker. Nun geht der Blick zu den Tieren: *Atque etiam in bestiis vis naturae perspici potest; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmur audire* "Und auch bei den Tieren läßt sich die Kraft der Natur erkennen. Wenn wir ihre Mühe bei Zeugung und Aufzucht sehen, meinen wir die Stimme der Natur selbst zu hören". Die Natur erscheint als handelndes Subjekt, das die Lebewesen steuert, Menschen und Tiere, um das Überleben der Art zu sichern. Und dies steht auf keiner anderen Ebene als der Trieb zur Selbsterhaltung: *Quare <ut> perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic apparet a natura ipsa ut eos quos genuerimus amemus impelli* "Deshalb wie es klar ist, daß wir von Natur aus vom Schmerz uns abwenden, so ist es offenkundig, daß wir von der Natur dazu angetrieben werden, die zu lieben, die wir gezeugt haben" (§ 62).

#### Erhaltung der Artgenossen

Der Zusammenhang zwischen der Oikeiosis zu den eigenen Nachkommen und den Mitmenschen ist von der Stoa klar gesehen worden (er findet Bestätigung durch die Erkenntnisse moderner Biologie)<sup>18</sup>. Hier läßt sich anschließen an den Abriß stoischer Ethik in Cicero, *De finibus* III. Nachdem der Trieb zur Sorge für die Nachkommen festgestellt ist, fährt der Referent

<sup>18</sup> Vgl. Bees 2004: 237ff.

fort: *Ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri* “Daraus ergibt sich, daß es eine von der Natur vermittelte Oikeiosis gibt, die die Menschen untereinander verbindet, so daß ein Mensch einem anderen, eben weil er Mensch ist, nicht fremd erscheinen wird” (§ 63)<sup>19</sup>. Nun folgt auch hier der Blick in die Tierwelt. Ein bereits für Chrysipp belegtes Beispiel ist die Kooperation zwischen Steckmuschel und Steckmuschelhüter<sup>20</sup>. Andere Tierarten sind Ameisen, Bienen, Störche, “die für ihre Artgenossen etwas tun” (*aliorum etiam causa quaedam faciunt*). Die Gemeinschaft sei bei den Menschen aber noch “enger”: *Itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates* “Also sind wir von der Natur geschaffen zum Zusammengehen, zu Versammlungen, zur Staatenbildung” (§ 63). Die Feststellung: *apti sumus* läßt zusammen mit dem zuvor gegebenen Beleg der Tiere auf eine Disposition schließen. Dies wird im folgenden freilich auch expliziert. Keiner wolle in völliger Einsamkeit leben und deshalb: *facile intellegitur nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos* “es ist leicht zu erkennen, daß wir zur Verbindung und Geselligkeit mit den Menschen und zu einer naturgegebenen Gemeinschaft geboren sind” (§ 65). Sodann heißt es: *Impellimur autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis* “Wir werden von der Natur dazu angezogen, möglichst vielen Menschen zu nützen” (§ 65). Der Begriff *impellere* begegnete bereits bei der Oikeiosis zu den Nachkommen (§ 62). Hier wie dort ist der Ausgangspunkt des menschlichen Handelns nicht freie Wahl, sondern der Wille der göttlichen Allnatur.

Ein Zeugnis in Cicero, *De officiis* (wofür wir Panaitios als Quelle annehmen können) verdeutlicht die Verbindung zwischen Allnatur und Mensch: *Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt, impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit...* “Und dieselbe Natur eignet kraft ihrer Vernunft den Menschen dem Menschen zu, führt ihn zu einer Gemeinschaft der Rede und des Lebens, und pflanzt ihm vor allem eine besondere Liebe zu denen ein, die er gezeugt hat, treibt ihn dazu an, daß er will, daß es Gemeinschaften der Menschen gebe und daß diese von ihm aufgesucht werden” (§ 12)<sup>21</sup>. Die Natur agiert als vernunftbegabtes Wesen, sie stattet den Menschen mit einer Verhaltensdisposition aus und gibt immer wieder den Impuls für

<sup>19</sup> Cicero gibt οἰκείωσις mit *conciliatio* bzw. *commendatio* wieder. Die Verbindung zwischen der Liebe zu den Kindern und allen Menschen ist bereits zu Beginn von § 62 festgestellt worden.

<sup>20</sup> Vgl. SVF II 729ff.

<sup>21</sup> Fr. 98 van Straaten = T 55 Alesse = B 11 Vimercati.

ein entsprechendes Verhalten. Ja, sie steuert seinen Willen, indem sie ihren eigenen Willen zu dem seinen macht<sup>22</sup>. Auch Panaitios hat alle Lebewesen im Blick, wie sich aus dem Beginn des Referates ersehen läßt: *Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur* “Von Anfang an ist jeder Art von Lebewesen von der Natur gegeben, daß es sich, sein Leben und seinen Körper schützt” (§ 11). Damit ist bestätigt, was bei D.L. 7.85 überliefert ist: Selbsterhaltung vollzieht sich ἀπ’ ἀρχῆς<sup>23</sup>. Ausdrücklich wird von Panaitios sodann betont: *Commune autem animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sint* “Gemeinsam ist weiterhin allen beseelten Wesen der Trieb nach Vereinigung um der Fortpflanzung willen und eine gewisse Sorge um das Gezeugte” (§ 11). Der Mensch ist eingeschlossen.

Blickt man von hier zu Cicero, *De finibus* III, so ist klar zu erkennen, daß die Stoa bis Panaitios sich auf die Beobachtung der Tiere stützte: *Atque ut tauris natura datum est ut pro vitulis contra leones summa vi impetuque contendant, sic ii qui valent opibus atque id facere possunt, ut de Hercule et de Libero accepimus, ad servandum genus hominum natura incitantur* “Und wie es den Stieren von der Natur gegeben ist, daß sie für die Kälber gegen die Löwen kämpfen mit aller Kraft und Einsatz, so werden die, die die Mittel haben und dies leisten können, wie wir das von Herakles und Dionysos wissen, von der Natur dazu angespornt, das Menschengeschlecht zu bewahren” (§ 66). Da ist kein Zweifel, daß der Antrieb zum Handeln, der sich auf die Erhaltung der Artgenossen bezieht, sowohl bei den Tieren wie bei den Menschen von der Allnatur selbst ausgeht.

#### Definition der Oikeiosis

Aus den Zeugnissen (von denen einige exemplarisch vorgestellt wurden) ist klar zu ersehen, daß das stoische Konzept der Oikeiosis eine biologische Grundlage hat. Das Ziel ist die Erhaltung der Lebewesen, nicht deren irgendwie geartete Entwicklung, die beim Menschen, wie man meint, in der vollen Ausbildung seiner Vernunft gipfele (dazu mehr in Abschnitt II). Der Mensch also wird – wie jedes andere Lebewesen – von der Natur zur Selbst-

<sup>22</sup> Panaitios hat dem biologische Konzept so großen Anteil gegeben, daß er seine Telosformel danach ausgerichtet hat: Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφάνετο “Panaitios erklärte als Telos das Leben gemäß den uns von der Natur gegebenen Anlagen” (Clem. Al., *strom.* 2.129.4 = fr. 96 van Straaten = fr. 53 Alesse = A 82 Vimercati).

<sup>23</sup> Vimercati 2004: 119 übersetzt “fin da principio” und begründet diese Interpretation in einer Anmerkung: Es gehe um “una continuità ininterrotta dalla nascita per tutto il corso della vita” (S. 119 Anm. 10). Zu vergleichen ist bereits Alesse 1994: 131f.; 1997: 113 (T 90: “fin dall’inizio”), wo sich auch der Hinweis findet auf Cic., *fin* 3.16: *simulatque natum sit animal* und Chrysipp: οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γινόμενοι (*SVF* III 179).

erhaltung und der Erhaltung seiner Artgenossen gelenkt, indem ihm Anlagen, Dispositionen, von ihr eingesetzt werden. Er ist, um es in der Sprache der Biologie auszudrücken, genetisch programmiert, insofern die von der Oikeiosis ausgelösten Handlungen nach einem Muster ablaufen, das die moderne Biologie mit dem Schema Schlüsselreiz-Angeborener Auslösemechanismus beschreibt<sup>24</sup>.

Daraus ergibt sich folgende Definition: οἰκείωσις ist ein angeborener Mechanismus, der eine (instinktive) Hinwendung zu etwas bewirkt, das per definitionem "eigen", d.h. der Natur angemessen ist, in dem Sinne, daß die ausgelöste Handlung der Erhaltung des Individuums und der Art nützt. Stoische Oikeiosis bezeichnet eine genetische Programmierung des Verhaltens, die die Anweisungen zur Liebe zu sich selbst, zu den Nachkommen und zu den Mitmenschen (daraus resultierend zum jeweiligen Streben nach deren Erhaltung) gibt. Zu unterscheiden sind drei Formen der Oikeiosis, die sich nach ihren Bezugspunkten in Egoismus und Altruismus gliedern lassen<sup>25</sup>.

Hinter der Oikeiosis steht die Natur als ein Gott, der das Verhalten von Menschen und Tieren in seinem Sinne lenkt. Wir werden sehen, daß es ihm letztlich um nichts anderes geht als um seine eigene Selbsterhaltung (Abschnitt III).

#### Communis opinio

Nach herkömmlicher Deutung bezeichnet Oikeiosis ein "Sich-aneignen" auf seiten des Menschen. Dieses beginne mit "Selbstbewußtsein" und dem Aneignen des Ich, entwickle sich dann in einem intellektuellen Vorgang weiter, bis der Zustand des "vernunftgemäßen Lebens" erreicht sei. Eine derartige Deutung hat keinerlei Anhalt in den Texten. Freilich sind die Mißverständnisse in dieser Hinsicht wohl so alt wie die Beschäftigung mit dem Thema Oikeiosis. Selbst Pohlenz, der sich um die Erforschung der Lehre (wie der Stoa insgesamt) große Verdienste erworben hat, ging hier in die Irre: "Synaisthesis, ein Bewußtsein des eigenen Ich, und aus dieser Selbstwahrnehmung erwächst die erste aktive seelische Bewegung in der Richtung auf einen Gegenstand, also der erste Trieb. Er besteht in einer Hinwendung auf das eigene Wesen, das man als sich zugehörig, οἰκεῖον, empfindet und dem man sich 'zueignet'. Das ist die Oikeiosis"<sup>26</sup>.

Die Liste der zu Kritisierenden wäre lang<sup>27</sup>, es sei exempli gratia die Darstellung bei Forscher betrachtet, wo zum "Inhalt der Lehre" Folgendes aus-

<sup>24</sup> Vgl. Bees 2004: 206ff., 237ff.

<sup>25</sup> So formuliert Bees 2004: 258.

<sup>26</sup> 1948-49: I, 114.

<sup>27</sup> Belege bei Bees 2004: 204 Anm. 14.

geführt ist<sup>28</sup>: “Das Verbum οἰκειοῦν bedeutet in bezug auf Sachen ‘sich aneignen’, in bezug auf Personen aktiv ‘auf seine Seite bringen’, passiv ‘mit jemandem vertraut bzw. bekannt sein’ ”. Hier sind die genera verbi in erstaunlicher Weise durcheinandergeworfen<sup>29</sup>. Ein Blick in das *Lexikon* von Liddell, Scott, Jones (1940<sup>9</sup>), s.v. οἰκειόω belehrt: In aktiver Bedeutung (“*make a person a kinsman*”) erscheint das Verb etwa bei Thuk. 3.65. Hier muß die ganze Stelle betrachtet werden: τὴν πόλιν οὐκ ἄλλοτριούντες, ἀλλ’ ἐς τὴν συγγένειαν οἰκειοῦντες “die Stadt nicht entfremden, sondern in eine Verwandtschaft zueignen”. So die wörtliche Übersetzung der Stelle, in der die stoische Terminologie gewiß vorbereitet ist. Das Verb wird, so ist angegeben, zumeist in medialer Bedeutung verwendet, hier zunächst “*make a person one’s friend*”. Dafür ist u.a. Platon, *Leg.* 738d genannt, der die Institution traditioneller Götter und Heroen damit rechtfertigt, daß die Versammlungen (der Menschen) “sich durch die Opferfeiern einander in Wohlwollen verbinden und zueignen” (φιλοφρονῶνται τε ἀλλήλους μετὰ θυσιῶν καὶ οἰκειῶνται). Richtig ist zum passiven Gebrauch (*to be made friendly*) nun ausgeführt: “in Stoic. Philos., *to be endeared by nature*” (wofür auf *SVF* III, p. 43 verwiesen ist, die Zeugnisse zur Oikeiosis). Es ist klar und ließe sich weiter belegen, daß die Stoiker über die Verwendung des Verbs insoweit hinausgegangen sind, als sie einen von der Natur initiierten Vorgang voraussetzen, der den Menschen zu einem Objekt macht. Dies muß als bewußte Entgegnung gegenüber dem herkömmlichen Verständnis, etwa bei Platon, verstanden werden, wo der Mensch aktiv handelt.

Forschner führt nun aus, das Adjektiv οἰκεῖος bezeichne, was zum Haus gehöre, und damit sei auch “eine zweite Bedeutung” verbunden: “das Seine zu tun”, wie es die Polissittlichkeit gebiete<sup>30</sup>. Das mag so bei Platon sein, nicht jedoch im System der Stoa. Und nun schließt Forschner, ausgehend von der irrigen Annahme, es handele sich beim stoischen Gebrauch von οἰκειοῦσθαι um ein Medium, auf die Nähe zu sokratischer Philosophie: “In dieser Bedeutung steht οἰκειοῦν bzw. das mediale οἰκειοῦσθαι in enger Beziehung zum sokratischen ἐπιμελεῖσθαι, dem Interessenehmen, Sichsorgen um etwas, und zwar um das, was einen angeht (sein Selbst, seine Tugend, sein Glück, das Leben der Polis)”. Den Bezug zur sokratischen “Sorge um die Seele” (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) hatte Pembroke (1971: 137) behauptet und mit einem Fragment Zenons (*SVF* I 236) begründet<sup>31</sup>. In dem Fragment

<sup>28</sup> 1981: 145f.

<sup>29</sup> Dasselbe zu Forschner 2008: 169, wo die grammatikalische Erläuterung wenig verändert erscheint.

<sup>30</sup> Forschner folgt hier wörtlich, lediglich mit dem Austausch einiger Begriffe, dem Text bei Grumach 1932: 76.

<sup>31</sup> Forschner (S. 145 Anm. 18) nennt Pembroke zwar, gibt die von ihm vorgelegten Stellen

geht es freilich nicht um eine Sorge, die auf Vernünftigkeit sich gründet, sondern genetische Programmierung. Mit sokratischer Philosophie hat dies nichts zu tun<sup>32</sup>. Wenn Forscher schließlich eine Definition der Oikeiosis versucht, so ist auch diese verkehrt: “Der Terminus οἰκειώσις beinhaltet also eine spezifische Beziehung von Etwas (Jemandem) zu Etwas (Jemandem), die als Vertrautsein mit, interessiertem Gerichtetsein auf, Besorgtsein um etwas (jemanden) charakterisiert werden mag”. Das Substantiv οἰκειώσις bezeichnet keinen Zustand, sondern gemäß seiner Etymologie einen Vorgang. Eben den Vorgang, in dem ein Lebewesen den als “eigen” verstandenen Objekten verbunden wird<sup>33</sup>.

Wo in solcher Weise die sprachliche Grundlage verkannt ist, muß die Interpretation zwangsläufig fehlgehen. Im Abriß der Oikeiosis zu sich selbst bei D.L.7.85f. wird das überlieferte συνείδησις irrig als zutreffend vorausgesetzt und mit “Selbsterfahrung” wiedergegeben. An der Stelle geht es aber, wie bereits verdeutlicht, um “jedes Lebewesen”, und Tieren kann von der Stoa keine Selbsterfahrung zugesprochen werden, keine “durch die οἰκειώσις konstituierte Selbstaffirmation”<sup>34</sup>. An anderer Stelle will Forscher gar Folgendes herauslesen: “Und *hē tautēs suneidēsis* macht klar, daß lebende Dinge ein Selbst sind, d.h. daß zur Verfassung ihres konkreten Daseins das Bewußtsein bzw. das Erleben der eigenen Existenz gehört... Ein unpervertiertes Lebewesen sein heißt also für die Stoa: auf die Erhaltung seines artspezifisch und individuell geprägten konkreten Daseins und das ungestörte Erleben dieses Daseins aus sein”<sup>35</sup>. Hier ist der Personbegriff der modernen Psychologie<sup>36</sup>, das Lebensgefühl des 20. Jahrhunderts in Anwen-

aus Platon und Xenophon (vgl. Pembroke, S. 137 Anm. 116) und übersetzt seine Bemerkung zu dem Fragment Zenons (vgl. Pembroke, S. 137) aber ohne dessen Nennung (145 Anm. 19).

<sup>32</sup> Vgl. Bees 2004: 247ff.

<sup>33</sup> “Vertrautheit” wird mit dem Substantiv οἰκειότης bezeichnet (vgl. z.B. Aristot., *pol.* 1262a11, 1262b19).

<sup>34</sup> Forscher ebd., S. 147. Forscher 2004: 134 erkennt zwar, daß συνείδησις in den stoischen Texten nur bei D.L. 7.85 belegt ist, geht dann aber wiederum fehl, wenn er angibt, dies sei von Cicero, *fin.* 3.16 und Sen., *ep.* 121.5 mit *sensus sui* “übersetzt” worden. Selbstverständlich geben die Römer derart ein gr. συναίσθησις / αἴσθησις wieder, andernfalls hätten sie von *conscientia* / *scientia* gesprochen. So hat man von den römischen Zeugnissen aus ein weiteres Argument, den Text bei Diogenes Laertios für verderbt anzusehen. Verkehrt ist natürlich auch, den mittelalterlichen (christlichen und neuzeitlichen) Gewissensbegriff auf Darstellungen der Oikeiosislehre in römischen Zeugnissen zurückzuführen (so Forscher 2004). Was etwa Thomas von Aquin betrifft, so hat er die stoische Ethik (in Ggs. zu M. Forscher) als das verstanden, was sie ist. Daß auf Grundlage “angeborener Neigungen” (*inclinationes naturales*) das rechte Leben vom Menschen erstrebt wird, schließlich erreicht ist, wenn die Vernunft der Disposition zustimmt (ausführlich hierzu Bees 2004: 316ff.).

<sup>35</sup> 1993: 52 (nahezu wörtlich wiederholt 1998: 52).

<sup>36</sup> Man vergleiche etwa Lersch 1970<sup>11</sup>. Hier ist Selbsterhaltung als “Prozeß der

dung gebracht. Mit dem, was stoische Oikeiosis beinhaltet, hat ein solches Konzept freilich nichts zu tun, geht es hier doch “lediglich” um eine Überlebensprogrammierung.

## II. Oikeiosis und Telos

Steht der Mensch nun auf einer Stufe mit den Tieren, etwa Ameisen und Bienen? Blicken wir auch hier zum Referat bei D.L. 7.85f.<sup>37</sup>.

Nachdem der Trieb, Nützliches zu suchen, Schädliches abzuwenden bei allen Lebewesen festgestellt ist, folgt eine Differenzierung: Οὐδέν τε, φασί, διήλλαζεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ὅτε χωρὶς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως κάκεινα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ’ ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται “Keinen Unterschied, sagen sie, machte die Natur bezüglich Pflanzen und Lebewesen, außer daß sie jene ohne Impuls und Wahrnehmung verwaltet. Und auch bei uns geschieht manches pflanzenartig” (§ 86). Es ist festzustellen, daß auch hier von “Wahrnehmung” (αἴσθησις) die Rede ist, vor allem aber, daß der Mensch in einer Reihe sogar mit den Pflanzen gesehen wird. Was hier umschrieben ist mit “pflanzenartig” (φυτοειδῶς), bezieht sich auf die von der Natur bewirkten Vorgänge im Menschen, die unter die Oikeiosis fallen. Die Natur “verwaltet” (οἰκονομεῖ) den Menschen ebenso wie Pflanzen und Tiere. Letztere haben die Möglichkeit zu handeln aufgrund eines Impulses, können sich deshalb dem “Eigenen” hinzubewegen (πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα). Insofern “wird diesen das Naturgemäße vermittels dessen, was durch Impuls geschieht, verwaltet” (τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ τὴν ὀρμὴν διοικεῖσθαι).

Im folgenden wird nun aber klar der Mensch von den übrigen Lebewesen abgehoben: τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειότεραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις <τὸ> κατὰ φύσιν. τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς “Da die Vernunft den vernunftbegabten Lebewesen gegeben ist in Hinsicht auf eine vollkommeneren Führung, so wird diesen das Leben gemäß der Vernunft richtig zum Leben gemäß der Natur. Die Vernunft also wird Leiterin des Triebs” (§ 86). Gewiß steht der Mensch über den Tieren, doch ist er nicht frei, insofern er unabhängig von Trieben handeln würde. Die Vernunft stimmt vielmehr den Trieben zu und läßt eine bloß naturgemäße Handlung, wie sie bei Tieren immer vorliegt, zu einer sittlichen werden. Diogenes Laertios zitiert nicht zufällig im Anschluß, kausal verknüpft, die Telosformel Zenons: Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῆ

Selbstentfaltung und Selbstgestaltung” verstanden (S. 21ff. und passim), und dies verbunden mit der Vorstellung vom “Erleben” (S. 32ff. und passim)

<sup>37</sup> Vgl. Bees 2004: 167ff., 280.

φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις  
 “Daher hat als erster Zenon in dem Werk *Über die Natur des Menschen* als  
 Telos das Leben in Übereinstimmung mit der Natur bezeichnet, was bedeu-  
 tet: nach der Tugend zu leben. Es führt uns nämlich dazu die Natur” (§ 87 =  
 SVF I 179). Mit “Führen” meint Zenon die Lenkung der Natur, wie sie sich  
 auch in der Oikeiosis konkretisiert.

Nach einem Zeugnis Ciceros hat Zenon das Telos von der Oikeiosis ab-  
 geleitet: *Honeste autem vivere, quod ducatur a conciliatione naturae, Zeno  
 statuit finem esse bonorum* “Sittlich zu leben aber, was sich von der Zueig-  
 nung durch die Natur ableite, bestimmte Zenon als Ziel des Guten” (ac.  
 2.131 = SVF I 181). Das ist an der Stelle nicht weiter ausgeführt, und auch in  
 den griechischen Quellen ist kein Abriß erhalten, der zeigen würde, wie der  
 Weg im einzelnen vorzustellen ist. Allein Cicero, *De finibus* 3.16ff. gibt hier  
 Aufschluß<sup>38</sup>. Nachdem von dem Trieb zur Selbsterhaltung die Rede war (ent-  
 sprechend der Anlage stoischer Schriften), fährt der Referent fort: *Progre-  
 diamur igitur, quoniam, inquit, ab his principiis naturae discessimus, quibus  
 congruere debent quae sequuntur* “Schreiten wir also fort, da wir von den  
 Grundlagen der Natur ausgegangen sind, mit denen das Nachfolgende über-  
 einstimmen muß” (§ 20). Das “Übereinstimmen” bezieht sich auf den “na-  
 turgemäßen Zustand” (*ut se conservet in naturae statu*, heißt es später), der  
 durch die ersten Triebe der Selbsterhaltung gewonnen ist, das Suchen des  
 dem Körper Nützlichen und Vermeiden des Schädlichen. Was durch Oikeio-  
 sis (und Allotriosis) vorgegeben ist, vollzieht sich nun freilich auf einer an-  
 deren Ebene, denn nun ist nicht mehr von “zueignen” (*conciliare*) die Rede,  
 sondern *selectio* “Auswahl” des Naturgemäßen, und dies erscheint als *offi-  
 cium* eine “Aufgabe”, die zum Telos führen kann, wenn konsequent die  
 Übereinstimmung mit der Natur gesucht wird. An dieser Stelle hält Cicero  
 fest: bei der Wahl “beginnt sich nun zum ersten Mal zu zeigen und wird er-  
 kannt, was das wahrhaft Gute ist” (*in qua primum inesse incipit et intellegi,  
 quid sit, quod vere bonum possit dici* § 21). Das wahrhaft Gute ist allein die  
 Tugend, alles andere hat lediglich den Wert eines Indifferenten (ἀδιάφορον),  
 und dazu zählt auch der Körper, von dem am Beginn des Abrisses als Ziel  
 der Oikeiosis gesprochen wurde: *Prima est enim conciliatio hominis ad ea,  
 quae sunt secundum natura* “Am Anfang steht nämlich die Zueignung des  
 Menschen zu dem, was naturgemäß ist” (§ 21). Allerdings ist das dadurch  
 bewirkte Verhalten nicht als ein sittliches zu werten: *non inest in primis na-  
 turae conciliationibus honesta actio* “in den ersten Zueignungen ist kein  
 sittliches Handeln beinhaltet” (§ 22).

<sup>38</sup> Vgl. Bees 2004: 260ff.

Die Oikeiosis muß von sittlichem Handeln klar unterschieden werden. Sie ist freilich der stete Bezugspunkt, es ist ein Weg gewiesen, auf dem das Ziel erreicht werden kann: die Wahl, gemäß den von der Natur vorgegebenen, sich auf das “Eigene” richtenden Trieben zu leben. Der Mensch also, wiewohl die Stoa sein Verhalten in Analogie zu dem der Tiere stellt, soweit es um den Bereich der Oikeiosis geht, steht keineswegs auf der Stufe eines allein durch die Natur gelenkten Lebewesens. Mit einem solchen Schluß würde man das stoische Konzept gänzlich verkennen, denn Naturgemäß leben wird erst dann zu einem Telos, wenn es willentlich vollzogen wird (inwiefern die Natur auf diesen Willen zugreift, ist freilich eine andere Frage).

#### Communis opinio

Sämtliche Deutungen, die davon ausgehen, es würde sich der Trieb ändern, sich die Oikeiosis substanziell wandeln, von einem Trieb zur Selbsterhaltung sich zur Entfaltung der Vernunft fortentwickeln, gehen am Sinn der Lehre vorbei. Der Logos, die Vernunft, ist kein Ziel der Oikeiosis. Sie wird im orthodoxen System nicht als ein οἰκεῖον verstanden<sup>39</sup>. Sie tritt vielmehr hinzu, wie aus den Zeugnissen in völliger Klarheit hervorgeht. Was man vor allem verkannt hat, ist der Zweck der Oikeiosis, die sich in ihren drei Formen auf die Erhaltung von Individuum und Art richtet, in der menschlichen Gemeinschaft nicht anders als in Tiersozietäten.

Grundlagen und Ziel sind also mißverstanden, wenn nach herkömmlicher Sicht Oikeiosis als Prozeß gedeutet wird, der die Entwicklung des Selbst betrifft. Einflußreich war ein Beitrag von Kerferd, der Oikeiosis als “Search for Personal Identity” bezeichnet: “The process of oikeiosis is a process of self-recognition, and it is by self-recognition that a sense of personal identity is achieved”<sup>40</sup>. Was Kerferd seinen Lesern nicht mitteilt, ist die Herkunft des Konzeptes der “Personal identity”: die Philosophie von John Locke, dargelegt etwa in *An Essay Concerning Human Understanding* (1689)<sup>41</sup>. Nun ist dieses Konzept maßgeblich angelegt auf “consciousness”, doch ist gerade “Selbstbewußtsein” für die stoische Oikeiosis auszuschließen.

<sup>39</sup> Vgl. Bees 2004: 289 mit Anm. 269. Zu dem dort Ausgeführten, dem Forscher 2008: 191 Material eines Widerlegungsversuches entnimmt, sei nur so viel bemerkt: Poseidonios F. 169.20f. EK (ὅτι πρὸς τὸ καλὸν ἔχει τινὰ φυσικὴν οἰκεῖωσιν – “daß er [der Mensch, wenn er im Alter fortschreitet] eine naturgegebene Oikeiosis zum Guten hat”) ist Ausdruck einer neuen, gegen die Orthodoxie gerichteten Oikeiosislehre, wonach drei Triebe (zur Lust, zum Sieg und zum Guten) in der Seele des Menschen widerstreiten (vgl. Bees 2004: 46ff.). Die Stelle zum Beleg dafür anzuführen, daß in der gemeinstoischen Ethik das καλὸν ein οἰκεῖον sei, zeugt von gänzlicher Unkenntnis der philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge.

<sup>40</sup> 1972: 186.

<sup>41</sup> Vgl. Bees 2004: 200f. Informativ ist der Artikel ‘Person’ von Krebs u.a. 1995.

Es erstaunt, wie hartnäckig derlei Mißinterpretationen stoischer Ethik weitergetragen und in nachgerade stereotyper Weise wiederholt werden. Auch hier wäre die Liste der zu Kritisierenden lang<sup>42</sup>, etwa wiederum Pohlenz zu nennen: “Erst wenn sich der Logos weiter entwickelt, wird der Mensch sich über sein wahres Wesen klar. Auf dieses richtet sich nun die Oikeiosis und die mit ihr verbundene Wertung”<sup>43</sup>.

Forschner faßt gar Kerferds Konzept personaler Identität als “Leitgedanken” stoischer Ethik auf<sup>44</sup>, deutet danach die Oikeiosislehre in einer Weise, die im Ergebnis eine absurde Fehlinterpretation darstellt<sup>45</sup>. Die Oikeiosislehre versuche “aus der unpervertierten Natur des Menschen und ihrer natürlichen Entwicklung das Endziel des menschlichen Lebens als eines Daseins in sittlicher Konstanz und Selbständigkeit darzutun” (S. 50f.). Hier beginnt bereits die Deutung gravierend abzurufen, weil der Blick nur auf den Menschen geht, nicht die Tiere, nur die Hinwendung zu sich selbst in den Blick genommen wird, als sei dies das einzige Ziel der Oikeiosis. Also schließt dann Forschner weiter irrend: “Unter Oikeiosis versteht die Stoa einen Prozeß, durch den ein Lebewesen schrittweise seiner selbst inne und dadurch mit sich selbst vertraut und einig wird. Die Schwierigkeit einer Übersetzung des Terminus ‘Oikeiosis’ ist jedem Hellenismusforscher geläufig. Der moderne Ausdruck, der seinem Inhalt wohl am nächsten kommt, ist Identität, genauer: der Prozeß, durch den wir persönliche Identität suchen und ein Bewußtsein bzw. Gefühl persönlicher Identität erreichen” (S. 51)<sup>46</sup>. Wenn hier von Lebewesen die Rede ist, so sind die Tiere eingeschlossen, wie sie es bei der Oikeiosis in der Tat sind. Doch widerspricht es genuinem Denken der Stoa, Tieren einen Prozeß des Sich-selbst-innewerdens und Ähnliches anzudichten. Tiere bleiben auf der Stufe des bloß naturgemäßen, von der Natur gelenkten Zustandes stehen. Nur der Mensch schreitet fort, wird aber hier nicht allein von der Oikeiosis bestimmt, da die Vernunft hinzutritt. Seine geistige und sittliche Entwicklung unter den Begriff der Oikeiosis zu stellen, geht, wie ausgeführt, an der Überlieferung gänzlich vorbei.

Das Ganze bleibt bei Forschner unverstanden, und von dem Einzelnen wird herausgegriffen, was der vorgefaßten Meinung zu entsprechen scheint. “Oikeiosis ist so gesehen ein Prozeß der *Selbsterkenntnis*, in dem ein Bewußtsein und Gefühl von Identität erreicht wird”, heißt es nun und wird

<sup>42</sup> Vgl. Bees 2004: 200 Anm. 1, 289 Anm. 268.

<sup>43</sup> 1948-49: I, 57.

<sup>44</sup> 1993: 47; zu Kerferd ebd., S. 50 Anm. 4.

<sup>45</sup> 1993: 50-66 (im wesentlichen wiederholt 2008, jedoch an entscheidenden Stellen verändert; s. unten S. 44f. Anm. 60).

<sup>46</sup> Vgl. 53, 59, 65 (teils wörtlich wiederholt 1998: 51).

durch Seneca, *ep.* 121.11f. als bestätigt angesehen: “Ursprünglich, so sagt uns Seneca [...], ist diese Selbsterkenntnis kein *Verständnis* dessen, worin die eigene natürliche Konstitution besteht, sondern nur ein *Bewußtsein* des eigenen Seins: grob, summarisch und dunkel...” (S. 53). Daß anderes aus dem Brief zu schließen ist, wurde oben bereits dargelegt<sup>47</sup>. Um Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis geht es der akademischen Kritik, und gegen diese erläutert Seneca, daß bei der Beziehung zum Körper stets nur ein Fühlen, ein Wahrnehmen vorliege, und das bei allen Lebewesen (*talis ad omnia animalia constitutionis suae sensus est* § 12)<sup>48</sup>. Und nichts anderes gilt auch für den Erwachsenen, wie Seneca anschließend verdeutlicht (§ 13). Wenn Forscher nun von “ursprünglich” spricht, so ist damit eine Entwicklung im Grade der Wahrnehmung (oder um mit Forscher zu sprechen: des Bewußtseins) impliziert, hin zur Erkenntnis des Selbst, gerade dies aber schließt Seneca aus, und das wiederum gegen die akademische Kritik. Die “Zueignung” richtet sich nicht auf den Menschen als rationales Lebewesen, sondern beschreibt ein konstantes Verhältnis zu dem Menschen als solchen, völlig unabhängig vom Alter (und damit dem Grad der Ratio) (§ 15).

Im Hinblick auf das von Kerferd in Anwendung gebrachte Konzept von Lockes Personal identity wird von Forscher nun auch Cicero, *De finibus* 3.20-22 umgedeutet (S. 57ff.). Der Text ist sogar in Übersetzung (mit eingestreuten lateinischen Textstücken) vorgelegt, umso erstaunlicher, wenn Forscher nun erkennen will: “Diese Cicero-Passage enthält in äußerst konzentrierter doxographischer Form das stoische Konzept personaler Identität. Identität, so die implizite Ausgangsthese, erreicht der Mensch nur durch naturgemäße Einstellung und Verhaltensweise zu sich selbst und der Umwelt. Dem Menschen ist wie allen Lebewesen ein Muster von Einstellungen und Verhaltensweisen vorgezeichnet, mit dem er schrittweise durch Selbsterfahrung vertraut wird. Dieses Muster ändert sich beim Menschen mit der gestuften Entwicklung seiner Vernunftfähigkeit” (S. 59)<sup>49</sup>. Cicero geht es gewiß nicht um die Selbstentfaltung der Person. Worum es ihm geht, ist oben bereits dargestellt worden: die Auswahl des Naturgemäßen, die das Erreichen der Tugend zum Ziel hat, wird in Analogie zur Oikeiosis zu sich erklärt, insofern Hinwenden und Zurückweisen später zwar auf einer vernunfthaften Ebene sich vollzieht, das Schema als solches beibehalten ist. Wenn

<sup>47</sup> S. 25ff.

<sup>48</sup> Wichtig ist, um den Unterschied zu erfassen, auch die Differenz zwischen genuin stoischer Ethik und der Ethik des Antiochos, der diese mit akademischen Zusätzen verändert hat, ausführlich rezipiert von Cicero in *De finibus* II, IV und V (hier wird nicht von unmittelbarer Selbstwahrnehmung ausgegangen, vielmehr rationales Erfassen unterstellt, freilich erst in einem späteren Stadium des Lebens; vgl. hierzu Bees 2004: 29ff.)

<sup>49</sup> Teilw. wiederholt 1998: 53.

man von "Identität" sprechen wollte, so wäre das nur auf das "Bewahren des naturgemäßen Zustandes" zu beziehen, wovon Cicero in der Tat spricht, nicht jedoch auf die Entwicklung des Menschen. Völlig verkehrt ist, hier von "allen Lebewesen" zu sprechen, weil sich in der Entwicklung der Mensch gerade vom Tier abhebt, das sich allein auf der naturgesteuerten (von der Oikeiosis erfaßten) Ebene bewegt. Cicero spricht vom "Fortgang" (*Progrediamur...* § 20), und hier ist bezeichnenderweise von Oikeiosis nicht die Rede, die Ausgangspunkt – und steifer Bezugspunkt ist, nicht jedoch den Bereich vernunfthaften Wählens und Abwählens betrifft. Aus dem Referat *De finibus* 3.16ff. geht in voller Klarheit hervor, daß man Oikeiosis-Handlungen (§ 16ff.) und sittliches Handeln (§ 20ff.) auseinanderhalten muß.

Es ist somit von der Sache her falsch, die Ausführungen 3.20-22 als Inhalt der Oikeiosislehre zu nehmen, wie Forscher an anderer Stelle ausgibt: "Ihre Oikeiosis-Lehre gipfelt in der Erkenntnis, daß die Selbstliebe als Prinzip allen Lebens im Menschen nicht in den naturgemäßen Dingen, sondern nur in der uneingeschränkten Liebe zum eigenen Vernünftigkeitsein und in der Vernunftqualität des Handelns (im *ordo rerum agendarum*) ihre Vollendung findet"<sup>50</sup>. Wenn Cicero sagt: *viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam* "sieht er (sc. der Mensch) die Ordnung seiner Aufgaben und gewissermaßen ihre Harmonie" (§ 21), so bezieht sich dies auf den Stand, in dem die Einsicht in die Dinge hinzugetreten ist. Eben deshalb kann dann das vorher allein Geschätzte, die Objekte der Oikeiosis zu sich selbst, weniger wertvoll, d.h. indifferent werden.

Die verfehlt Deutung des Cicero in einem neueren Beitrag fortführend, schließt Forscher nun an den Satz über die Ordnung der Aufgaben (§ 21) an: "Ähnlich drückt sich Cicero im Abschluß-Passus der Oikeiosislehre aus, der von der Liebe zur gesamten Menschheit handelt: Er beschreibt die Selbstentfaltung des Logos in der Ausweitung der Sympathie vom Selbst über die Familie und Staat bis zur Menschheit als Prozeß einer natürlichen, über Erfahrung vermittelten Aneignung und zugleich als sittliche Aufgabe".

<sup>50</sup> 1995: 140. Vgl. Forscher 1996: 37 ("Der entscheidende Punkt im Argumentationsgang der Oikeiosislehre besteht in der Betonung der Vernunftnatur des Menschen, deren natürliche Entwicklung in der Einsicht gipfelt, daß die Selbstliebe des Menschen nicht in den naturgemäßen Dingen, sondern nur in der uneingeschränkten Liebe zum eigenen Vernünftigkeitsein und der Vernunftqualität des Handelns (im *ordo rerum agendarum*) (*De fin.* III 20 ff.) seine Erfüllung findet") und 2004: 145 ("Oikeiosis ist wesentlich ein Prozeß des schrittweisen Innewerdens von Vorhandenem als zu sich gehörig..., ein Prozeß, in dem ein Selbst von bestimmter Art sich konstituiert... Im Verlauf des Entwicklungs- und Reifungsprozesses seiner Vernunft und der schrittweisen Einübung in immer konsequenteres vernunftgemäßes Verhalten stellt sich im Menschen *eine authentische Selbsterfahrung seiner selbständigen Vernunfttätigkeit* ein").

Dies werde belegt durch *fin.* 3.63<sup>51</sup>. Vergleicht man den Kontext dieser Stelle, wie oben bereits geschehen<sup>52</sup>, so ist unmittelbar ersichtlich, daß es hier nicht um Selbstentfaltung und ähnliches geht, sondern um die Hinwendung zu den Artgenossen als eine der drei Formen der Oikeiosis, von Cicero hergeleitet aus der Oikeiosis zu den Nachkommen und belegt mit zahlreichen Beispielen aus der Tierwelt. “Von diesem Punkt aus suchen wir die umfassende Gemeinschaft des Menschengeschlechts” (*A quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur* § 62), heißt es, nachdem die Liebe zu den Kindern als naturgegeben bezeichnet wurde. Ziel des gesamten Referates ist es, die biologische Grundlage des Verhaltens zu erklären, eine von der Natur gegebene Anlage zu beweisen. Und diese Anlage enthält nach genuin stoischer Sicht auch die Liebe zu allen Menschen in gleicher Weise.

### III. Selbsterhaltung der Natur

Peter Steinmetz hat treffend formuliert, wie Zenon die Welt gedeutet hat: “zugleich physikalisch als ein sich selbst steuerndes System, vitalistisch als einen lebendigen Organismus, pantheistisch als von Gott vollkommen durchdrungen und gesteuert und so letztlich als Gott”<sup>53</sup>.

Die göttliche Natur, der Kosmos, ist nach gemeinstoischer Auffassung “ein vernunftbegabtes, beseeltes, denkendes Lebewesen” (ζῶον λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν D.L. 7.142). Diese Definition ist von Sextus Empiricus (*adv. math.* 9.104ff. = *SVF* I 110f.) ausführlich für Zenon bezeugt, und auch Cicero belegt sie für ihn im zweiten Buch *De natura deorum* (2.20ff., 2.57f.). Hier ist vor allem bemerkenswert die folgende Stelle: *Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium. Atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur, augescunt, continentur, sic natura mundi omnes motus habet voluntarios, conatusque et adpetitiones, quas ὁρμᾶς Graeci vocant, et is consentaneas actiones sic adhibet, ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus* “Doch die Natur des Weltalls selbst, die alles umschließt und zusammenhält, wird von dem gleichen Zenon nicht nur künstlerisch tätig, sondern sogar eine vollkommene Künstlerin genannt, die für alles, was nützlich und zweckmäßig beschaffen ist, denkt und sorgt. Und wie die übrigen Wesen alle aus den ihnen eigenen Anlagen entstehen, wachsen und Bestand haben, so hat die Natur des Weltalls lauter von einem Willen gesteuerte Bewe-

<sup>51</sup> 2004: 147 (das Zitierte, einschließlich des vorausgehenden Abschnittes, S. 145ff., findet sich wenig verändert wieder in 2008: 182f.).

<sup>52</sup> S. 28.

<sup>53</sup> P. Steinmetz 1994: 540.

gungen, Absichten und Neigungen, die die Griechen *hormaí* nennen, und wendet die mit diesen übereinstimmenden Handlungen so an wie wir selbst, die wir uns mit Hilfe unsrer geistigen Kräfte und Empfindungen bewegen” (§ 58)<sup>54</sup>.

Wie von Cicero ausgeführt wird (§ 57), hat Zenon die Natur als “künstlerisches Feuer” verstanden (*πῦρ τεχνικόν*, lat. *ignis artificiosus*), das in Gegensatz zu dem gewöhnlichen Feuer Leben schafft. Dies ist durch zahlreiche Parallelen gesichert: *τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἶον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ* “das künstlerische Feuer, das wachsen läßt und erhält, wie es in Pflanzen und Lebewesen vorhanden ist: dieses ist Natur und Seele zugleich”<sup>55</sup>. Die göttliche Natur durchzieht als Wärmestoff Pflanzen und Lebewesen: *Φύσις ἐστὶ πνεῦμα ἔνθερμον ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον καὶ κατὰ τὰς σπερματικὰς δυνάμεις γεννῶν τε καὶ τελειοῦν καὶ διατηροῦν τὸν ἄνθρωπον* “Die Natur ist ein warmer Hauch, der selbstbewegend ist und gemäß seinen zeugenden Kräften den Menschen hervorbringt, vollendet und bewahrt” (*SVF II 1133*). Gott selbst erscheint als *σπερματικὸς λόγος τοῦ κόσμου* “erzeugende Weltvernunft” (*SVF I 102*), und so ist klar, daß Zeugen und Erhalten einer überlegten Strategie entsprechen. Die Natur, die Gott ist, sorgt sich in ihrem Denken um die Beschaffenheit des Ganzen, sie sorgt sich um den Bestand des Ganzen, um den Erhalt des Lebens zu sichern und damit sich selbst, denn die Lebewesen sind Teile von ihr. Und die *Oikeiosis* als genetische Programmierung des Verhaltens ist ein Mittel, um die Lebewesen im Sinne der Allnatur zu steuern. Dies gilt auch für den Menschen, auch in ihm entfaltet der göttliche Kosmos seinen Selbsterhaltungswillen<sup>56</sup>.

Entscheidend, daß die Einzelnaturen von der Natur des Ganzen so in Anspruch genommen werden, daß sie dem Erhalt des Ganzen dienen. Dies geht hervor aus einem längeren Referat bei Alexander von Aphrodisias (*SVF II 945*), das mit einer Definition des Kosmos beginnt: *Φασὶν δὴ τὸν κόσμον τόνδε, ἓνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς, ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν ἄϊδιον κατὰ εἰρμόν τινα καὶ τάξιν προιοῦσαν* “Nach ihrer Auffassung hat dieser Kosmos, der einer ist und alles in sich umfaßt, der von einer lebenden, vernunftbegabten, denkenden Natur verwaltet wird, die ewige Verwaltung inne über alles Seiende, die sich nach einer geordneten Kette (von Ereignissen) vollzieht”. An späterer Stelle ist Folgendes mitgeteilt: *Τὴν δὲ εἰμαρμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν λόγον, καθ’ ὃν διοι-*

<sup>54</sup> Übers. Gerlach, Bayer.

<sup>55</sup> *SVF I 120*; hierzu Bees 2004: 133ff. Zur Abhängigkeit von Aristoteles vgl. Bees 2010.

<sup>56</sup> Vgl. Bees 2004: bsd. 166ff.

κεῖται τὸ πᾶν, θεὸν εἶναί φασιν, οὐσαν ἐν τοῖς οὐσίῃν τε καὶ γινομένοις ἅπασιν καὶ οὕτως χρωμένην ἀπάντων τῶν ὄντων τῇ οἰκείᾳ φύσει πρὸς τὴν τοῦ παντὸς οἰκονομίαν “Sie behaupten, das Schicksal selbst, die Natur und die Vernunft, wodurch das Ganze verwaltet wird, sei ein Gott. Dieser sei allem Seienden und Entstehenden immanent und gebrauche so alles Seiende durch die je eigene Natur zur Verwaltung des Ganzen”. Worauf es ankommt, ist die Vorstellung, daß der Kosmos von einem denkenden Wesen verwaltet wird und daß sich diese Verwaltung auf den Bestand des Lebens richtet.

Deutlich wird dies wiederum in dem Abriss der Oikeiosis zu sich selbst bei D.L. 7.85f. Hier ist die Rede davon, daß die Natur den Menschen wie Pflanzen und Tiere “verwaltet” (οἰκονομεῖ), daß sie Lebewesen durch den Impuls “verwalte” (διοικεῖσθαι § 86). Es ist kein Zufall, daß diese Begriffe hier erscheinen, vielmehr muß geschlossen werden, daß der Trieb zur Selbsterhaltung Teil der göttlichen Strategie ist, mit der die Natur sich selbst erhält. Das ist nicht anders vorauszusetzen für die Oikeiosis zu den Nachkommen und den Artgenossen, so daß die drei Formen der Oikeiosis in ihrem Verhältnis zueinander als ein für alle Lebewesen geltendes Wirkungsgefüge der Überlebensmechanismen bezeichnet werden können.

In der Oikeiosislehre sind die Faktoren des gesellschaftlichen Überlebens erfaßt, und dies in grundsätzlicher Übereinstimmung mit dem soziobiologischen Modell. Das Entscheidende ist, daß hinter den Handlungen von Tieren und Menschen eine Kraft gesehen wird, die das einzelne Lebewesen steuert, daß diese Kraft sich auf Zeugung und Fortpflanzung bezieht und nach drei Seiten hin wirkt: das Leben des Einzelnen, der Nachkommen und der Artgenossen.

Wenn Cicero bei der Oikeiosis zu den Nachkommen auf die Tiere verweist und bemerkt, man meine “die Stimme der Natur” zu hören (*fin.* 3.62), so ist damit ausgedrückt, was einer aus stoischer Quelle stammenden Bemerkung bei Plutarch zu entnehmen ist: τῆς φύσεως τὸ πᾶν κράτος οὐχ ἥττον ἐν ἀνθρώποις ἢ θηρίοις “die Allkraft der Natur wirkt nicht weniger in den Menschen als in den Tieren” (*am. prol.* 497c). In soziobiologischer Theorie ist die Rede von der “Macht der Gene”. So der Untertitel eines Buches von Wuketits (1997). Wenn vom selben Autor an anderer Stelle festgestellt ist: “Alle Lebewesen sind in der Meinung der Soziobiologen dazu programmiert, sich selbst und ihre Nachkommen zu erhalten”<sup>57</sup>, so stimmt dies evident zu Chrysipps vielfach wiederholter Auffassung, daß wir uns selbst und den Nachkommen zugeeignet werden (οἰκειούμεθα πρὸς αὐτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἑαυτῶν *SVF* III 179). Urheber der Zueignung ist die Natur als “erzeugende Weltvernunft”, und

<sup>57</sup> 1993: 175.

hier läßt sich gewiß die Parallele ziehen zu Genen, die mit der Fortpflanzung der Lebewesen für ihr eigenes Überleben sorgen. Die entscheidende Erkenntnis, daß Kräfte unabhängig vom Willen des Einzelnen das Bestehen einer Gesellschaft sichern, hatte zweifellos die Stoa bereits.

Voraussetzung für den soziobiologischen Ansatz ist die Einbettung des Individuums in ein Gesamtsystem, und diese Voraussetzung ist auch in der Stoa gegeben. Die Gemeinschaft der vernunftbegabten Wesen stellt sich als kosmische Verbundenheit mit dem einen Weltlogos dar. Seneca hat dies im Sinne der orthodoxen Stoa in folgender Weise formuliert: *Totum hoc, quo continemur, et unum est et deus: et socii sumus eius et membra* “Dies Ganze, das uns umfängt, ist Eines und Gott: wir sind seine Genossen und seine Glieder” (*ep.* 92.30), *omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit* “all dies, was du siehst, worin Göttliches und Menschliches eingeschlossen ist, ist Eines: wir sind Glieder eines großen Körpers. Die Natur hat uns als Verwandte geschaffen, indem sie uns aus demselben Stoff und zur selben Bestimmung hervorgebracht hat. Sie hat uns gegenseitige Liebe gegeben und uns zu sozialen Wesen gemacht” (*ep.* 95.52).

Grundlage ist die Vorstellung, daß der Kosmos eine durch Sympathie bewirkte Einheit darstellt, deren Ursache die Immanenz der göttlichen Natur in den Lebewesen (wie der gesamten Materie, freilich in verschiedener Intensität) ist<sup>58</sup>. So spricht Epiktet, *diss.* 3.24.10f. davon: ὅτι ὁ κόσμος οὗτος μία πόλις ἐστὶ καὶ ἡ οὐσία, ἐξ ἧς δεδημιούργηται, μία (“daß der Kosmos eine Stadt sei und die Substanz, aus der er geschaffen ist, eine”), und darin ist einbegriffen eine allgemeine Verbundenheit: πάντα δὲ φίλων μεστά, πρῶτα μὲν θεῶν, εἶτα καὶ ἀνθρώπων φύσει πρὸς ἀλλήλους ἄκειωμένων (“alles ist voll von Freunden, zuerst Göttern, dann Menschen, die einander von Natur zugeeignet sind”). Daß die Oikeiosis zu den Artgenossen eine kosmische Dimension besitzt, läßt sich hier klar erkennen.

Der Altruismus wird mit Genverwandtschaft erklärt, insofern alle Menschen “gleichartige Teile” der einen Natur sind, die sie als Teil von ihr geschaffen hat. In diesem Sinne sagt Mark Aurel (10.6): Εἶτε ἄτομοι εἶτε φύσις, πρῶτον κείσθω, ὅτι μέρος εἰμὶ τοῦ ὅλου ὑπὸ φύσεως διοικουμένου· ἔπειτα, ὅτι ἔχω πῶς οἰκείως πρὸς τὰ ὁμογενῆ μέρη “Ob Atome oder Natur, zuerst soll gelten, daß ich Teil bin des Ganzen, das von der Natur verwaltet wird, dann daß ich zu den gleichartigen Teile eine Beziehung habe wie zu Eigenem” (§ 1). Auch hier erscheint der Begriff der “Verwaltung”, der für die göttliche Lenkung steht. Die “gleichartigen Teile” sind die Mit-

<sup>58</sup> Vgl. Bees 2004: 177ff.

menschen, und ihnen gegenüber will Mark Aurel sich in keiner Weise gemeinschaftswidrig verhalten, vielmehr auf jede Weise den gemeinsamen Nutzen verfolgen (Καθόσον δὲ ἔχω πῶς οἰκείως πρὸς τὰ ὁμογενῆ μέρη, οὐδὲν πράζω ἀκοινώνητον, μᾶλλον δὲ στοχάσομαι τῶν ὁμογενῶν καὶ πρὸς τὸ κοινῆ συμφέρον πᾶσαν ὀρμὴν ἑμαυτοῦ ἄζω καὶ ἀπὸ τοῦναντίου ἀπάζω “Insoweit ich zu den gleichartigen Teile eine Beziehung wie zu Eigenem habe, werde ich nichts tun, was der Gemeinschaft zuwiderläuft, vielmehr werde ich bemüht sein um die Gleichartigen und werde mein ganzes Bestreben auf den allgemeinen Nutzen richten und von dem Gegenteil fernhalten” § 4). Mit dem zweimaligen ἔχω πῶς οἰκείως ist die Oikeiosis umschrieben. Auch wenn hier nicht die passive Form gebraucht ist, nicht die Natur als Urheber erscheint, so ist doch klar, daß Mark Aurel der Orthodoxie folgt.

Entscheidend ist der Ansatz, daß das Handeln des Einzelnen stets verbunden ist mit dem Erhalt des Ganzen. Wiederum Mark Aurel faßt dies prägnant in die Worte: Παντὶ δὲ φύσεως μέρει ἀγαθόν, ὃ φέρει ἢ τοῦ ὅλου φύσις καὶ ὃ ἐκείνης ἐστὶ σωστικόν “Für jeden Teil der Natur ist gut, was die Natur des Ganzen mit sich führt und was sie erhält” (2.3.2). Und Epiktet führt weiter aus: Καθόλου τε τοιαύτην τὴν φύσιν τοῦ λογικοῦ ζώου κατεσκεύασεν [sc. Ζεὺς], ἵνα μηδενὸς τῶν ἰδίων ἀγαθῶν δύνηται τυγχάνειν, ἂν μὴ τι εἰς τὸ κοινὸν ὠφέλιμον προσφέρηται “Zeus (d.h. die göttliche Allnatur) hat derart die Natur des vernunftbegabten Lebewesens eingerichtet, daß es nichts von seinen eigenen Gütern erlangen kann, wenn es nicht irgendetwas zum gemeinsamen Nutzen beiträgt” (*diss.* 1.19.13). Eine Voraussetzung des soziobiologischen Ansatzes lautet, “daß Verhalten in der Regel auf die Maximierung der Gesamt-Eignung ausgerichtet ist”<sup>59</sup>. Dies läßt sich in der Tat auch für die Oikeiosis in Anspruch nehmen.

Sie erweist sich so als Sicherungsmechanismus einer Gemeinschaft, in der alles auf das Überleben angelegt ist. Dabei ist, was die Übereinstimmung mit der soziobiologischen Theorie anbelangt, unerheblich, daß hier die Steuerung durch einen Gott, dort durch Gene vorausgesetzt wird. Entscheidend ist der Gedanke, daß Potenzen auf das Handeln von Tieren und Menschen zugreifen, indem sie durch biologische Verhaltensdispositionen in den von ihnen erzeugten Lebewesen für ihr eigenes Überleben sorgen<sup>60</sup>.

Universität Tübingen

ROBERT BEES

<sup>59</sup> Barash 1977 = 1980: 302.

<sup>60</sup> Abschließend ist noch hinzuweisen auf die Rezeption des hier skizzierten Ansatzes. In den Besprechungen wird gewürdigt, daß die Deutung der Oikeiosis als genetische Programmierung einen Fortschritt gegenüber der *communis opinio* darstelle (Horst 2005; Wildberger 2005; Dauenhauer 2006; Vimercati 2007: bsd. 589ff. Zu vergleichen sind die Stellungnahmen bei Kullmann 2010: 43 ff. und Szlezák 2010: 266 f.). Aus der Reihe fällt Forscher, der in

## Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

- F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli 1994.
- F. Alesse, *Panezio di Rodi, Testimonianze*. Edizione, traduzione e commento, Napoli 1997.
- D.P. Barash, *Sociobiology and Behavior* (1977); dt.: *Soziobiologie und Verhalten*, Berlin-Hamburg 1980.
- G. Bastianini, A.A Long, *Hierocles*, in: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini I*, vol. 1\*\*, Florenz 1992, 268-451.
- R. Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg 2004.
- R. Bees, *Rezeption des Aristoteles in der Naturphilosophie Zenons. Die kosmische Lebenskraft im Rahmen der Gottesbeweise bei Cicero, De natura deorum 2.20-44*, in: S. Föllinger (Hg.): *Was ist 'Leben'? Aristoteles' Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben*. Akten der Tagung vom 23.-26. August 2006 in Bamberg, Stuttgart 2010, 339-366.
- E. Dauenhauer, Rez. Bees (2004), in: *Walthari Wissenschaftsforum* 15.3.2006.
- R. Dawkins, *The Selfish Gene* (1989<sup>2</sup>); dt.: *Das egoistische Gen*. Ergänztes und überarbeitete Neuauflage. Mit einem Vorwort von W. Wickler, Heidelberg u.a. 1994.
- M. Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Stuttgart 1981); Repr. Nachdruck, Darmstadt 1995.
- M. Forschner, *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt 1993.
- M. Forschner, *Μόρον τὸ καλὸν ἀγαθόν - Oder von der Gleichgültigkeit des Wertvollen in der stoischen Ethik*, "Perspektiven der Philosophie" 21, 1995, 125-145.
- M. Forschner, *Die Ältere Stoa*, in: F. Ricken (Hg.): *Philosophen der Antike II*, Stuttgart u.a. 1996, 24-39.
- M. Forschner, *Über das Handeln in Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung*, Darmstadt 1998.
- M. Forschner, *Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens*, in: J. Szaif, M. Lutz-Bachmann (Hg.): *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, Berlin-New York 2004, 126-150.
- M. Forschner, *Die stoische Theorie der Selbstaneignung*, in: B. Neymeyr, J. Schmidt, B. Zimmermann (Hg.): *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Berlin-New York 2008, Bd. 1, 169-191; verändert aus M. F.: *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt 1993, 50-66.
- E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Berlin 1932.

einem "Postscriptum" zu einem aufbereiteten älteren Beitrag (1993: 50-66) die "kosmobiologische" Deutung in großer Ausführlichkeit für "einseitig, wenn nicht für falsch" erklärt (2008: 189ff.). Allerdings findet sich als Zusatz zu dem ursprünglichen Text (dessen Wiederverwertung dem Leser nicht angezeigt ist) folgende Erläuterung: "Der Kerngedanke der stoischen Oikeiosislehre besteht darin, daß die Natur alle Lebewesen mit Selbstliebe und einem Muster instinktiver Verhaltensimpulse ausgestattet hat, die der Selbst- und Arterhaltung dienen. Über die Selbstliebe der Lebewesen liebt und erhält die göttliche Allnatur sich selbst" (S. 171; dazu weitere Einfügungen S. 169, 173, 177 zu Selbst- und Arterhaltung als von der Natur initiiert, die sich dadurch selbst erhalte). Wie dies nun zu vereinbaren ist mit dem Nachwort, wie mit der im Beitrag sonst gegebenen Deutung der Oikeiosis als Prozeß des sich entwickelnden Individuums, der Gewinnung personaler Identität im Vernünftigen (z.B. S. 169, 173, 182f.; zu früheren Beiträgen s. oben S. 37ff.), dies zu bewerten, möge dem Leser überlassen bleiben. Einstweilen ist zu verweisen auf Kullmann 2010: 43 Anm. 94.

- C. Horst, Rez. Bees (2004), "Sehepunkte" 5, 2005, Nr. 10.
- G. B. Kerferd, *The Search for Personal Identity in Stoic Thought*, "BRL" 55, 1972, 177-196.
- A. Krebs (u.a.), Art. *Person*, in: J. Mittelstraß (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Weimar 1995, 89-92.
- W. Kullmann, *Aristoteles. Über die Teile der Lebewesen*. Übersetzt und erläutert von W.K., Berlin 2007.
- W. Kullmann, *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung*, Stuttgart 2010.
- Ph. Lersch, *Aufbau der Person*, München 1970<sup>11</sup>.
- M. Marcovich, *Diogenes Laertii Vitae philosophorum*, vol. I, Stuttgart-Leipzig 1999.
- S.G. Pembroke, *Oikeiosis*, in: A.A. Long (Hg.): *Problems in Stoicism*, London 1971, 114-149.
- M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 1. Bd.: Text, Göttingen 1948, 2. Bd.: Erläuterungen, Göttingen 1949.
- P. Steinmetz, *Die Stoa*, in: H. Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 491-716.
- Th. A. Szlezák, *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*, Tübingen 2010.
- E. Vimercati, *Il Medio stoicismo di Panezio*, Milano 2004.
- E. Vimercati, *Tre studi recenti sull'oikeiosis e sul fondamento della morale stoica*, "Rivista di filosofia neo-scolastica" 99, 2007, 573-608.
- W. Wickler, U. Seibt, *Das Prinzip Eigennutz. Zur Evolution sozialen Verhaltens*, München-Zürich 1991.
- W. Wickler, *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, in: R. Dawkins: *The Selfish Gene* (1989<sup>2</sup>); dt.: *Das egoistische Gen*. Ergänztes und überarbeitete Neuauflage. Mit einem Vorwort von W. W., Heidelberg u.a. 1994, 7-11.
- J. Wildberger, Rez. Bees (2004), "Philosophische Rundschau" 52, 2005, 322-326.
- E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge Mass. 1975.
- F.M. Wuketits, *Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse*, München-Zürich 1993.
- F.M. Wuketits, *Soziobiologie. Die Macht der Gene und die Evolution sozialen Verhaltens*, Heidelberg u.a. 1997.