

Τὸ ἐφ' ἡμῶν

Zur Rolle eines peripatetisch-stoischen Begriffs im kaiserzeitlichen Denken

Im dritten Teil seiner berühmten Erstlingsschrift, des 1637 in Leiden erschienenen *Discours de la méthode*, entwickelt René Descartes eine Reihe moralischer Grundsätze, in deren Darstellung er insbesondere bei der Einführung der *troisième maxime* stark den stoisierenden Anschauungen seiner Zeit verpflichtet ist.

Der Text lautet:

4. *Ma troisième maxime était de tâcher toujours/plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde; et généralement, de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux, touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible, etc.*

Als Schlüsselbegriff dieser Ausführungen hebt sich für den mit der Ethik des Altertums, besonders der Kaiserzeit vertrauten Leser die Prägung *ce qui est dans notre pouvoir* ab. Zugleich wird er sich an die ersten Worte von Epiktets *Encheiridion* erinnern fühlen, die Descartes Quelle sind: Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῶν · ἐφ' ἡμῶν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα · οὐκ ἐφ' ἡμῶν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα¹ oder an die erste *dissertatio* des ersten Buches².

1 Epict. *ench.* 1 (5 * Schenkl).

2 Ihr Titel lautet: Περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῶν. S. ferner Epict. *diss.* 1, 22, 11. Vgl. auch Marc. Aur. 6, 41; 8, 7.

Die französische Form *ce qui est dans notre pouvoir* ruft überdies die Erinnerung an die lateinische Übersetzung von τὸ ἐφ' ἡμῶν wach, die in verschiedenen Schriften Senecas begegnet: *quod est oder: quae sunt in potestate nostra*³.

Der Begriff geht zurück auf die Analyse der πράξις in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Allein der Umkreis dessen, was ἐφ' ἡμῶν ist, kann, so argumentiert Aristoteles, Gegenstand einer προαίρεσις, einer *Entscheidung* sein⁴. So können wir zwar bestimmte Dinge wie etwa das Glück *wünschen*. Sofern solcherlei aber nicht in unserer Macht steht, unterliegt es auch nicht unserer Entscheidung. Zentraler noch dürfte ein Text das Verhältnis von βουλευτόν und βουλευτόν treffen, der wenig später im siebten Kapitel des dritten Buches der Nikomachischen Ethik zu finden ist⁵. Hier wird verdeutlicht, daß die τέλη zwar als solche den obersten Zweck unseres Tuns darstellen, daß aber die Wege, die zu den τέλη hinführen, unserer Entscheidung unterliegen. Somit können auch nur sie als der Ort verstanden werden, wo sich in unserer freiwilligen πράξις entweder ἀρετή oder κακία zeigen.

So ist auch eben hier und nur hier Freiheit des Handelns anzutreffen, jene Möglichkeit, selbst die Ursachen des eigenen Tuns zu setzen, eine Fremdbestimmung hingegen auszuschalten.

Während Aristoteles, wie man deutlich sieht, den Begriff im Rahmen seiner Untersuchung der Fundamente des Handelns ins Spiel bringt, betrachtet die hellenistische Philosophie, insonderheit die Stoa ihn aus einer etwas geänderten Perspektive im Zusam-

3 Vgl. z. B. Sen. *ep.* 85, 11:... si das aliquid iuris tristitiae, timori, cupiditati, ceteris motibus pravis, *non erunt in nostra potestate*. Quare? quia extra nos sunt quibus iritantur. Maior erit timor, si plus quod exterreatur aut propius aspexerit, acrior cupiditas quo illam amplioris rei spes evocaverit. Si in *nostra potestate non est an sint adfectus*, ne illud quidem est, quanti sint. Ders. *de ira* 1, 7, 3f: Deinde ratio ipsa cui freni traduntur tam diu potens est quam diu diducta est ab affectibus; si miscuit se illis et inquinavit, non potest continere quos summovere potuisset. Commota enim rerum initia in nostra potestate sunt, ulteriora nos vi sua rapiunt nec regressus relinquunt.– Ders. *brev. vit.* 15, 3: Solemus dicere *non fuisse in nostra potestate* quos sortiremur parentes, forte nobis datos: bonis vero ad suum arbitrium nasci licet. Vgl. auch *ep.* 113, 28/30, wo es von Alexander dem Großen heißt: id enim egerat, ut omnia potius *haberet in potestate* quam adfectus.

4 Vgl. *eth. Nic.* 1111^b 29/30: ὁλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῶν εἶναι.

5 1113^b1ff.: "Ὀντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἴεν καὶ ἐκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργεια περὶ ταῦτα. ἐφ' ἡμῶν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῶν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί.

menhang mit ihrer Fatum-Lehre. Der stoischen Philosophie ist vor allem an der Klärung des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit, oder genauer an der Frage gelegen, ob es überhaupt in einer vom Logos durchwalteten Welt noch Raum für Freiheit des Handelns geben könne. Den strengen Befürwortern der unbedingten Notwendigkeit des Schicksals wie z. B. Zenon, tritt Chrysipp mit einer modifizierten Ursachenlehre entgegen, die nach Ciceros Darstellung⁶ (vergeblich⁷) versucht, zwischen den extremen Positionen, der rigorosen altstoischen Lehre und der von anderen Philosophenschulen, z. B. der Mittleren Akademie vertretenen Lehre einer absoluten Freiheit zu vermitteln⁸. Nach Ciceros Deutung scheitert das Bemühen, weil Chrysipp unvermerkt und ohne es zu wollen doch in die Schwierigkeiten fällt, die ihn in die Nähe der Vertreter der strengeren Observanz rücken⁹.

Chrysipps Ätiologie unterscheidet zwischen *causae perfectae et principales* auf der einen Seite und *causae adiuuantes et proximae* auf der anderen Seite. Erstere bestehen in der φύσις der ὄντα, die an dem Verursachungsprozeß beteiligt sind. Ein Stein etwa ist durch seine Natur dazu bestimmt, der Schwerkraft folgend senkrecht nach unten zu fallen (*causa principalis et perfecta*). Aber erst wenn ich ihn über die Brüstung stoße (*causa adiuuans*), fällt er wirklich¹⁰. Wenn also alles durch das Fatum geschieht, so bedeutet das zwar, daß das Geschehen durch *causae antepositae* bestimmt ist, aber keineswegs (nur) durch *causae perfectae et principales*, sondern (letztendlich und entscheidend) durch *causae adiuuantes et proximae*.

An dieser Stelle greift Chrysipp offenbar auf das ἐφ' ἡμῖν zurück, einen Begriff, den in einer früheren Phase der Schul-

6 Cic. *de fato* 39/44 = SVF 2, 974 (282 v. A.).

7 Vgl. Cic. a. O.; J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1970, 149 Anm. 1 glaubt, daß auch David Hume und Charles Stevenson bei ähnlichen Bemühungen, einen Ausgleich zwischen Determinismus und Willensfreiheit scheiterten und scheitern mußten: Wenn alles, so führt Gould aus, durch vorhergehende Ursachen determiniert ist, so kann der Wille nicht frei sein. Wenn es aber keinen freien Willen gibt, so kann es auch keine Zuweisung von Verantwortlichkeit geben.

8 Nach Oinomaos (bei Eus. *praep. evang.* 6 p. 255 b = SVF II 978) hat Demokrit den Menschen zu einem δοῦλος, Chrysipp mit seiner vermeintlich liberaleren Haltung in Wahrheit zu einem ἡμίδουλος gemacht.

9 A. O. 39: dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet inuitus.

10 Alex. Aphrod. *de fato* (181, 13 Bruns) = SVF II 979 (285, 16 ff. v. A.).

geschichte auch bereits Zenon benutzt zu haben scheint¹¹. Cicero fährt fort: *Quae (sc. causae adiuvantes et proximae) si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate*¹².

Wie dies gemeint ist, erklärt Cicero im Anschluß an Chrysipp mit Hilfe der Walze¹³ wie folgt: *Ut igitur, inquit, qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur eqs.*

Volubilitas ist die Natur der Walze. Als solche liegt sie nicht in unserer Macht. Aber die Walze wurde vom Urheber ihrer unmittelbaren Bewegung ins Rollen gebracht. Ebenso wie bei diesem mechanischen Beispiel verhält es sich auch bei einem Bild der Wahrnehmung, bzw. der Imagination (*visum*) z. B. von diesem Geschehen. Die Einprägung des Bildes in unserem Bewußtsein geschieht mit Notwendigkeit, ohne daß das Geschehen in unserer Macht stünde. Die *συγκατάθεσις*, die *adsensio* allerdings steht sodann wieder in unserer Macht: *sed adsensio nostra erit in potestate*.

Eine spätere Schrift aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, Alexanders Traktat *De fato*, ergänzt noch einige Partien der vielleicht im ganzen etwas zu freskohaft geratenen Skizze Ciceros. Die wichtigste Hinzufügung dürfte darin bestehen, daß sich nicht nur auf der Seite der *ἄψυχα* die *φύσις* der Dinge unserer Macht entzieht und dem *Fatum* unterliegt, sondern daß es auch bei den *ἔμψυχα*, den Lebewesen einen naturhaften Zug, nämlich das Bestreben *καθ' ὁρμήν* gibt. Aber zum Unterschied von und im Gegensatz zu den nicht unserer Bestimmung unterliegenden Eigenschaften der Natur der unbelebten *ὄντα* steht dieses *καθ' ὁρμήν* in unserer Macht: *Πᾶν γὰρ ζῶον ὡς ζῶον κινούμενον κινεῖσθαι «τὴν» καθ' ὁρμήν κίνησιν, ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης διὰ ζώου γινομένην*¹⁴.

11 Epiphan, *Adv. haeres.* 3, 2, 9 (592 Diels) = SVF I 177 (45 v. A.). Vgl. Gould 208.

12 A. O. 41/43.

13 S. dazu Gould 149ff.

14 Vgl. Alex. Aphr., *De fato* ep. 13 (181, 13 Bruns) = SVF II 979 (285, 27 ff.).

Vielleicht erlaubt es die enge Bindung des Begriffs an die stoische Schicksalslehre, ein Verständnis des Erfolges zu entwickeln, den der Begriff in der Philosophie der Kaiserzeit, besonders bei Seneca und Epiktet erringt. Die Abhängigkeit des einzelnen von den Mächten der Fortuna wurde wohl kaum jemals in der Antike als so bedrohlich und allgegenwärtig empfunden. Dementsprechend verlagert sich die Perspektive der Wortbedeutung von der grundsätzlichen Frage nach einer Theorie der Praxis auf die unmittelbare Sphäre der Lebenswirklichkeit des Individuums. Nie geht es um das freiheitliche Handeln des Staates, die politische Freiheit in demokratischen Formen, sondern stets um die persönliche Freiheit der Lebensgestaltung selbst unter den extremsten Bedingungen einer Fremdbestimmung wie z. B. den repressiven Systemen staatlicher Machtausübung.

Ein frühkaiserzeitlicher rhetorisch-poetologischer Traktat, die berühmte Schrift vom Erhabenen¹⁵, zitiert in charakteristischer Weise τὸ ἐφ' ἡμῶν eher abschätzig. Das alle Grenzen sprengende Gewaltige, τὰ ὑπερφυᾶ, als Inbegriff rhetorischer Wirkung überzeugt Zuhörer keineswegs, sondern es versetzt sie in Ekstase. «Überall wirkt, was uns erstaunt und erschüttert, jederzeit stärker als das Überrendende und Gefällige; denn ob wir uns überzeugen lassen, steht zum größten Teil in unserer Macht, jenes aber übt eine unwiderstehliche Macht und Gewalt auf jeden Zuhörer aus und beherrscht ihn vollkommen»¹⁶. Der auf Überwältigung des Rezipienten abgestellte Tenor der in dieser Schrift entwickelten Rhetorik bietet für menschliche Freiheit keinen Platz. Die Bezugnahme auf πιθανόν läßt klar hervortreten, daß hier ein traditioneller, zuletzt auf die aristotelische Konzeption von Rhetorik¹⁷ zurückgehender Leitbegriff in Frage gestellt, oder besser: durch eine gewaltsamere, jede kritische Distanz aufhebende Neufassung des τέλος der Rhetorik ersetzt

15 Der «Libellus de sublimitate» stammt nach heutiger communis opinio etwa aus der Zeit des Claudius.

16 Deutsche Übersetzung teilweise im Anschluß an R. Brandt, *Pseudo-Longinos. Vom Erhabenen*, griech. u. deutsch, Berlin 1966, 28. Vgl. subl. 1, 4: οὐ γὰρ εἰς πιθανῶ τοῦ ἀκροωμένους ἀλλ' εἰς ἔκστασιν ἄγει τὰ ὑπερφυᾶ · πάντα δέ γε σὺν ἐκπλήξει τοῦ πιθανοῦ καὶ τοῦ πρὸς χάριν αἰεὶ κρατεῖ τὸ θαυμάσιον, εἶγε τὸ μὲν πιθανὸν ὡς τὰ πολλὰ ἐφ' ἡμῶν, ταῦτα δὲ δυναστεῖαν καὶ βίαν ἀμαχον προσφέροντα παντὸς ἐπάνω τοῦ ἀκροωμένου καθίσταται.

17 Man vgl. die Definition der Rhetorik im erstem Buch der aristotelischen Schrift A II 1355^b25f.: Ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. Ebd. 1359^a38f.

worden ist. Rationale Prüfung ist augenscheinlich alles andere als erwünscht. Die entscheidende Rolle spielt bei der Ausgrenzung des konventionellen $\pi\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ der $\acute{\epsilon}\varphi'$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ - Begriff. Die antiaristotelische Richtung dieses Denkens wird um so klarer, als derselbe Begriff, $\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\varphi'$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu$, auch im ersten Buch der Rhetorik 1359^a38f. in bestimmender Funktion erscheint.

Sicher ist es nicht erlaubt, einen Autoren wie den Anonymus $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\upsilon\phi\omicron\upsilon\varsigma$ ohne weiteres als Exponenten einer ganzen Epoche in Anspruch zu nehmen. Dennoch dürfte der Einfluß der Theodorereer, zu denen er rechnete, nicht unerheblich gewesen sein. Wie begrenzt letztendlich die Wirkung des Traktates auch gewesen sein mag, ihr Grundkonzept einer Überwältigung der Psyche, einer Verdrängung der zur Kritik befähigten Rationalität auf den zweiten Platz ist bezeichnend. Darin ist diese Schrift ganz Ausdruck einer freiheitsfeindlichen Zeit.

Werfen wir zum Beschluß noch einen Blick auf eine bemerkenswerte christliche Bearbeitung dieser stoischen Motive! In der Schrift *De oratione* greift Origenes auf die Fatumlehre der Stoa zurück, verknüpft sie aber mit Überlegungen zur Würde des Menschen, die mindestens in unseren anderen Quellen zu Chrysipps Schicksalslehre nicht zu finden sind. Man hat zu differenzieren (1) zwischen solchem, was den Anfang der Bewegung außerhalb seiner selbst hat (z. B. Steine oder die Stämme gefällter Bäume, welche die Fähigkeit des Wachstums verloren haben); (2) solchem, was von seiner ihm innewohnenden Natur in Bewegung versetzt wird (wie z. B. das Feuer). (3) solchem, was nach Art der Lebewesen aus sich selbst den Ursprung der Bewegung schöpft und (4) solchem, was mit Vernunft begabt ist und sich $\delta\iota'$ $\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon$ selbst bewegt, d. h. sich als Person bewußt für die Bewegung entscheidet. Die Erkenntnis dieser Differenzierung wird nun dazu eingesetzt, die Existenz der menschlichen Freiheit unter Beweis zu stellen. Denn wenn es kein $\acute{\epsilon}\varphi'$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ gäbe, so wäre alles von außen gesteuert; wir hätten nicht einmal den Status von Tieren erreicht, sondern verhielten uns allenfalls wie Leblooses, wie Steine oder gefällte Baumstämme, die ohne jede Möglichkeit, steuernd in das eigene Geschick einzugreifen, allein der Notwendigkeit ihrer Natur und der von außen kommenden Fremdbestimmung unterworfen seien. Nur dann, wenn wir $\delta\iota'$ $\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon$ handeln, sind wir selbst die autonom handelnden, und nur dann kann ein Handeln als moralisch verantwortbar angesehen und bewertet werden.

Wie ordnet sich das Beharren auf der durch das ἐφ' ἡμῖν konstituierten Willensfreiheit aber in den Gedanken einer allwissenden Vorsehung Gottes ein? Diese Frage wird für Origenes gerade in seiner Abhandlung über das Gebet von vordringlichem Interesse. Dort lesen wir die schwierigen Zeilen: καὶ ἐν πᾶσιν οἷς προδιατάσσεται ὁ θεός, ἀκολούθως οἷς ἐώρακε περὶ ἐκάστου ἔργου τῶν ἐφ' ἡμῖν, προδιατέτακται κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ κινήματι τῶν ἐφ' ἡμῖν τὸ καὶ ἀπὸ τῆς προνοίας αὐτῷ ἀπαντησόμενον, ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὸν εἰρμόν τῶν ἐσομένων συμβησόμενον, οὐχὶ τῆς προγνώσεως τοῦ θεοῦ αἰτίας γινομένης τοῖς ἐσομένοις πᾶσι καὶ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν ὀρμὴν ἡμῶν ἐνεργηθησομένοις¹⁸. Origenes scheint zu glauben, daß sich in der Ökonomie Gottes für die verschiedenen Entscheidungsmöglichkeiten, denen sich der freie Wille gegenübersteht, die entsprechende Bestimmung Gottes finde. Für ein jedes κίνημα dessen, was in unserer Gewalt ist, sei auch das ihm von der Vorsehung Zugesagte schon bestimmt (προδιατέτακται). In christlicher Umgestaltung tritt der stoische εἰρμός, d. h. also die Notwendigkeit neben dem ἐφ' ἡμῖν als Ursache auf den Plan. Ausgeschlossen aber wird ausdrücklich, daß die πρόγνωσις Gottes selbst Ursache dessen sei, was von uns ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν gewirkt werde.

Der durch die liberalitas Gottes aus dem Notwendigkeitsgefüge des Schicksals und seiner Ursachenkette freigelassene menschliche Wille kann uns als ein beeindruckendes Zeichen der Menschlichkeit des großen Alexandrinerers gelten, sein Lösungsvorschlag wirft jedoch neue Fragen und Probleme auf, von denen zu handeln hier allerdings nicht mehr der Ort ist.

HANS - JÜRGEN HORN

18 Orig., *Orat.* 6 = SVF II 989 (289, 27ff.).