



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

30  
P  
G



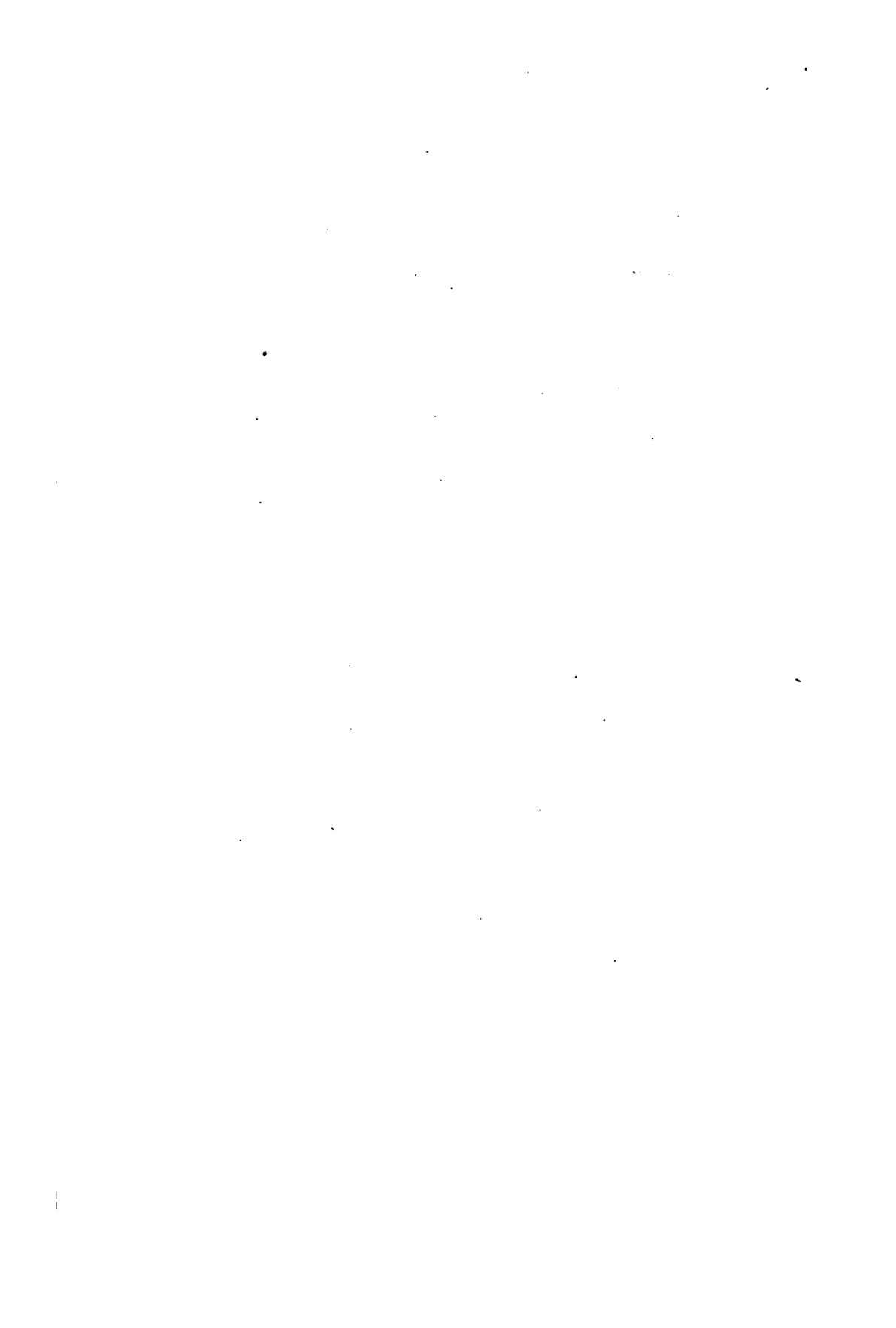
Ca 50.30

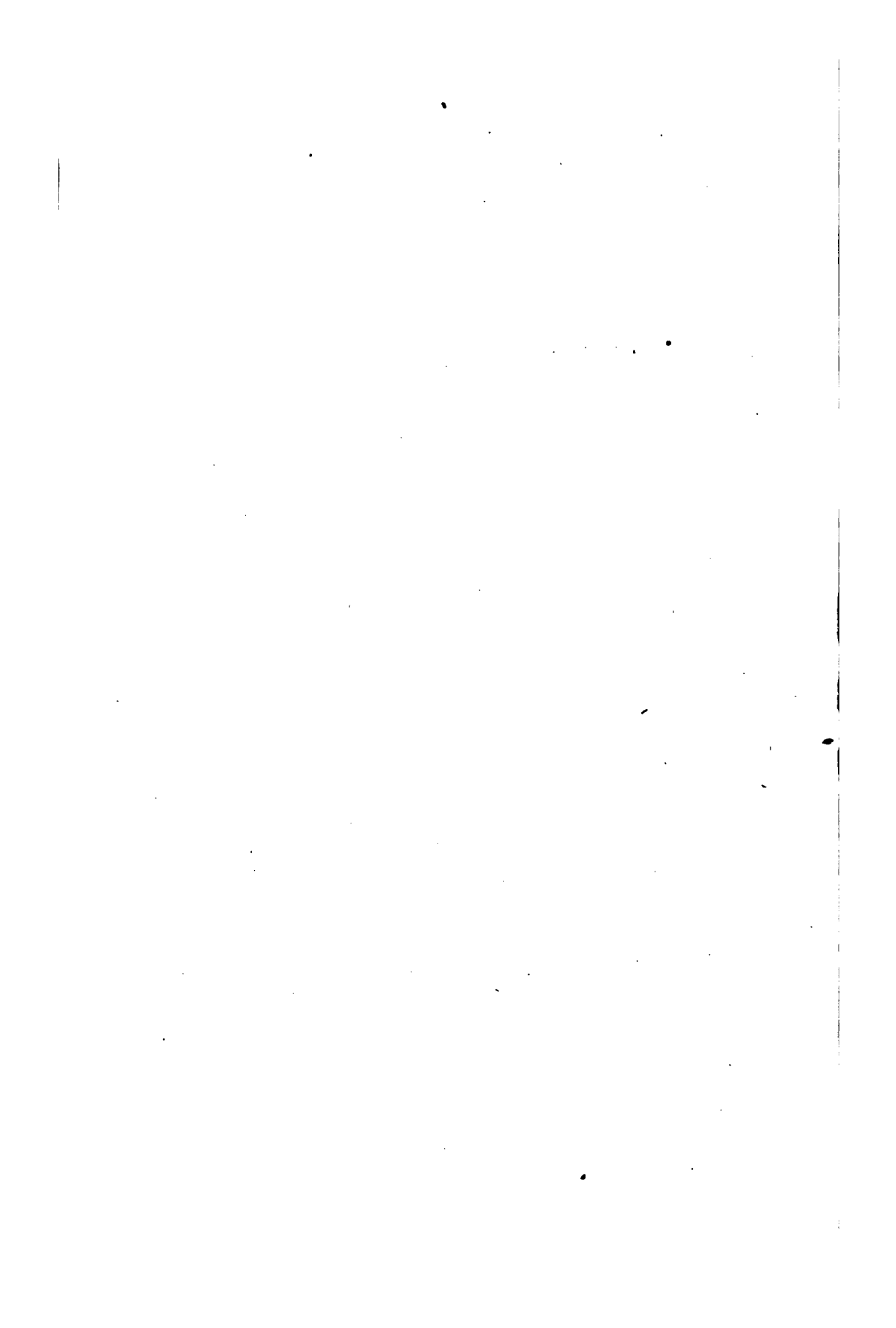


Harvard College Library

FROM

*By exchange.*





Ga 70.30

# Antipater von Tarsos

Ein Beitrag zur Geschichte der Stoa

---

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philosophischen Fakultät

der

Grossherzoglich Hessischen Landesuniversität

zu

**G i e s s e n**

vorgelegt

von

**Hermann Cohn**

aus

**Borek**

---

**B E R L I N**

Carl Fromholz Buchdruckerei, Berlin C., Neue Friedrichstr. 47

1905

Ga 70.30

Harvard College Library

NOV 23 1906

From the University  
by exchange

---

---

Genehmigt durch das Prüfungskollegium

den 27. Januar 1904

*Referent: Prof Dr Bethe*

---

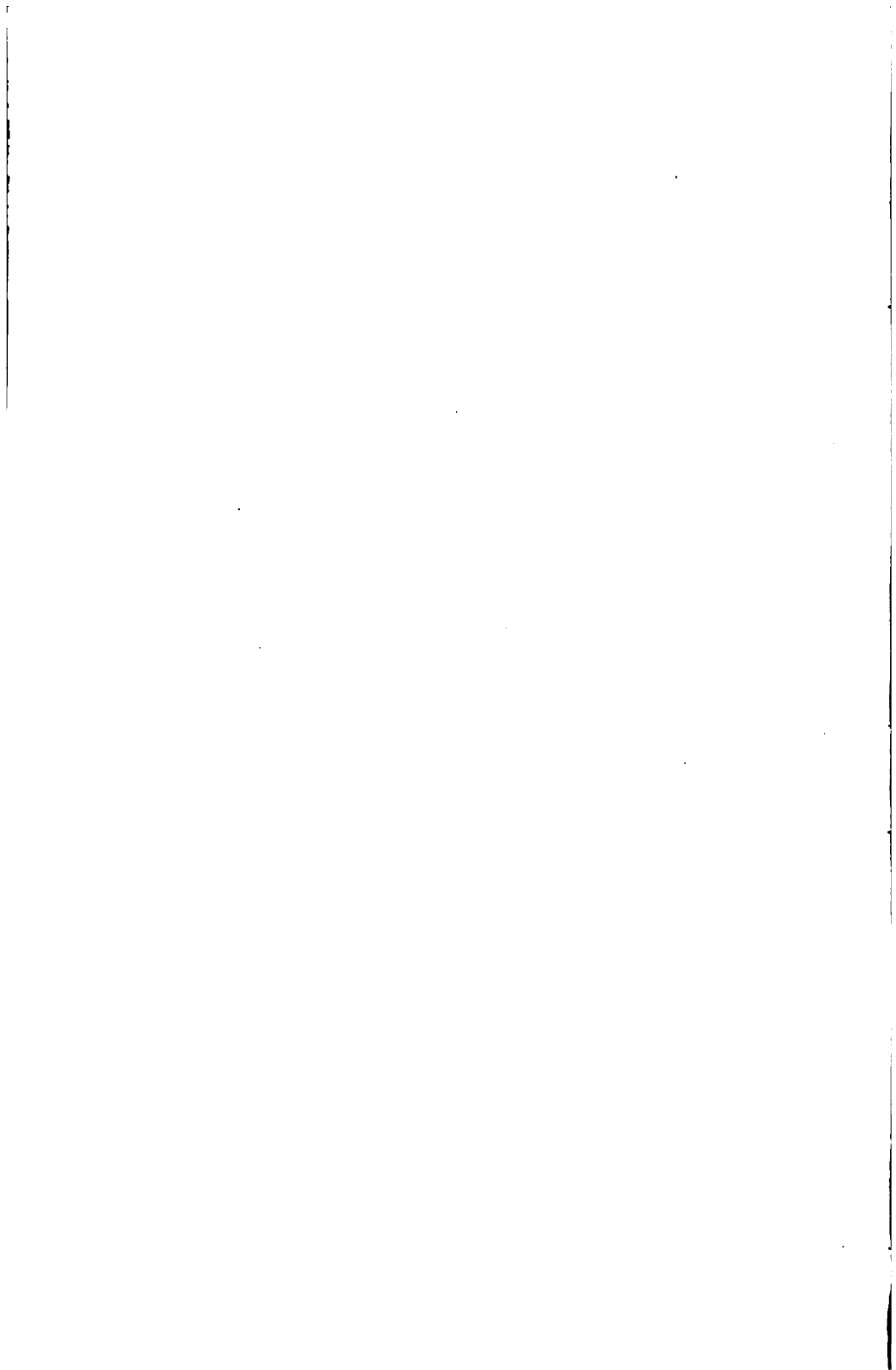
---



1902  
1902  
1902  
1902

## Meinen teuren Eltern

in Liebe und Dankbarkeit gewidmet.



## V o r w o r t.

---

Seit Hirzels grundlegenden Untersuchungen ist das Interesse für die Entwicklung der stoischen Lehre stetig gewachsen, und namhafte Forscher haben bereits das Eigentum einzelner Stoiker festzustellen gesucht. Die vorliegende Abhandlung schliesst sich diesen Forschungen an. Sie will einem, wenn auch nicht gerade führenden Geiste, so doch nicht unbedeutendem Schulhaupte, Antipater von Tarsos, seinen Platz in dem ausgedehnten Gebäude der Stoa zuweisen. Einen ähnlichen Versuch hat allerdings bereits im Jahre 1824 Wuillot in seiner Schrift *de Antipatro Tarsensi philosopho Stoico* (Diss. Löwen) unternommen. Doch zur Charakteristik dieser schwer zugänglichen Abhandlung sei hier nur kurz erwähnt, was er z. B. aus der Physik Antipaters beibringt: Von den wenigen Fragmenten, die sich finden, zeigt das *Macrob. sat. I, 17, 57* erhaltene Antipaters Uebereinstimmung mit der stoischen Lehre von den Elementen, nach *Diog. VII, 150* vertritt er auch die Ansicht von der Unbegrenztheit der Materie; wie aus *Plut. stoic. rep. cp. 38* zu ersehen ist, hält er alle Götter für unsterblich, die Gottheit selbst ist nach *Stob. ecl. I, 5,15* identisch mit der *είμαρμένη*. Was die Weissagung betrifft, so hat er nach den Berichten bei Cicero de *devinatione* ihr Dasein zu beweisen gesucht und wahrscheinlich beide Arten derselben, die natürliche und die künstliche, angenommen. Die Frage, ob die Stimme körperlich sei oder nicht, hat er, wie *Diog. VII, 55* zeigt, bejaht. Wuillot giebt, abgesehen davon, dass er das Eigentum des Antipater von Tarsos nicht scharf genug von dem des Antipater von Tyros scheidet, eine Zusammenstellung von Fragmenten (aber durchaus nicht aller), deren Interpretation kaum mehr als eine Uebersetzung bietet. Er verzichtet aber darauf, die Bedeutung dieser Lehren Antipaters für dessen Stellung innerhalb seiner Schule oder ihren Gegnern gegenüber näher zu untersuchen oder sie, soweit es möglich ist, zur Beantwortung der Frage zu verwerten, welche Anschauung Antipater in Bezug auf die Hauptprobleme seiner Schule vertrat. Ebenso wenig versucht er es, mit Hilfe des sicher Ueber-

lieferten und unter Berücksichtigung der Zeitverhältnisse neues Material zu finden oder aus den Lehren der Gesamtschule das herauszuheben, was mit Bestimmtheit auch ihm zugeschrieben werden kann. Diese Gesichtspunkte aber waren es, die mich bei meinen Untersuchungen vornehmlich leiteten. Denn nur so kann ein einigermaßen klares Bild von der Lehre Antipaters gewonnen werden. Allerdings ist es bei dem Stande der Ueberlieferung in manchen Punkten nicht möglich, über den Grad der Wahrscheinlichkeit hinauszukommen. Als Gewinn dürfte es aber schon zu betrachten sein, wenn es mir in den nachfolgenden Ausführungen gelungen sein sollte, wenigstens einzelne neue Linien in dem Gemälde deutlich aufzuzeigen.

Die Fragmente habe ich nicht dem Druck übergeben, da in zwischen Arnims *Stoicorum veterum fragmenta* erschienen sind, deren zweiter Band auch die Fragmente unseres Antipater enthält. Meine Sammlung, die ganz unabhängig von der Arnimschen entstanden ist, stimmt im wesentlichen mit dieser überein. Die Abweichungen sind kurz berührt.

Zum Schluss will ich es auch an dieser Stelle nicht unterlassen, den innigsten Dank meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. A. Dyr off (Bonn), auszusprechen, der mir die Anregung zu vorliegender Untersuchung gegeben und mich auch während der Arbeit vielfach mit seinem Rate unterstützt hat.



## Inhaltsübersicht.

	Seite
<b>Leben</b> . . . . .	5
<b>Schriften.</b>	
1. <b>Logische</b> . . . . .	10
2. <b>Physikalische</b> . . . . .	12
3. <b>Ethische</b> . . . . .	15
<b>Lehre.</b>	
<b>Einleitung</b> . . . . .	21
<b>Logik.</b>	
1. <b>Erkenntnistheorie</b> . . . . .	22
2. <b>Sprachwissenschaft</b> . . . . .	32
3. <b>Formale Logik</b> . . . . .	35
<b>Physik.</b>	
1. <b>Die letzten Gründe; die Welt</b> . . . . .	41
2. <b>Theologie</b> . . . . .	46
3. <b>Anthropologie</b> . . . . .	51
<b>Ethik.</b>	
1. <b>Das Ziel</b> . . . . .	54
2. <b>Die Tugend</b> . . . . .	66
3. <b>Güter, Uebel und mittlere Dinge.</b> . . . .	69
4. <b>Die Handlungen</b> . . . . .	77
5. <b>Die Leidenschaft</b> . . . . .	78
6. <b>Parainetische Ethik</b> . . . . .	79
<b>Schluss</b> . . . . .	85
<b>Exkurs: Antipater von Tyros</b> . . . . .	87

---

1

2

## Leben <sup>1)</sup>.

Zu den Städten Kleinasiens, welche zur Zeit des Hellenismus eine hervorragende Stellung einnahmen, gehört Tarsos, eine Hauptburg gegen die schon im nachbarlichen Kappodocien stark reagierende asiatische Nationalität <sup>2)</sup>. Hier wurde am Ende des dritten Jahrhunderts v Chr. Antipater geboren. Sein Vater hiess *Ἰστιάος* <sup>3)</sup>. Sein Geburtsjahr wie sein Todesjahr sind nicht bekannt. Doch lässt sich seine Lebenszeit annähernd aus folgenden Tatsachen bestimmen: Panätius begab sich nach Ermordung des jüngeren Scipio nach Athen. <sup>4)</sup> Jedoch folgte er noch nicht in diesem Jahre <sup>5)</sup> seinem Lehrer Antipater im Scholarchat, sondern schloss sich ihm an und unterstützte ihn als „Vorbereitungslehrer“ <sup>6)</sup>. Erst als Antipater infolge

<sup>1)</sup> Ueber sein Leben handeln: Zeller, die Philosophie der Griechen III, 1 <sup>3</sup> S. 45 Anm. 2. Susemihl, Geschichte der griech. Litter. i. d. Alexandriner Zeit I S. 84 ff. Wuillot, de Antipatro Tarsensi philosopho stoico, Löwen 1824, S. 9 ff. van Lynden, de Panaetio Rhodio, Leyden 1802 S. 33 f. Zumpt, Ueber den Bestand d. Philosophenschulen in Athen etc. in Abh. d. Berl. Ak. d. W. hist. phil. Kl. 1842 S. 103. Unger, Apollodorus in Philolog. 41 S. 627 ff. v. Arnim b. Pauly-Wissowa I, 1894 s. v.

<sup>2)</sup> Droysen, Gesch. d. Hellenismus I II S. 74. Cless in Pauly-Wissowa VI, 2 1852 s. v.

<sup>3)</sup> Stobaeus Eclog. IV bei Photius Bibl. Cod. 167 p. 372 R. Diese Stelle ist allerdings nur dann auf unseren Antipater zu beziehen, wenn, wie wir annehmen und weiter unten nachzuweisen suchen, die beiden Abschnitte über die Ehe unserem Antipater gehören. van Lynden vermutet, dass *Ἰστιάου* per librarii errorem statt *Στωικοῦ* stehe. Nur wenn letzteres der Fall ist, will er jene Abschnitte unserem Antipater zuschreiben. Doch an *Στωικοῦ* ist nicht zu denken, da 1) bei keinem Philosophen die Schule genannt wird, 2) kein anderer Antipatros in dieser Aufzählung erwähnt wird.

<sup>4)</sup> vgl. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa S. 7. Unger a. a. O. S. 627

<sup>5)</sup> Dies nimmt Schmekel an.

<sup>6)</sup> So ist wohl mit Unger Ind. Stoic. Herc. col. 60 *οὐκ ἐκρίνετο ἄλλα ἢ προσεξάγειν Ἀντιπάτρον* zu verstehen. (S. auch Grasberger, Erziehung u. Unterricht II, 145 ff.) Die von Gomperz (Jen. Literaturztg. 1875 Art. 539 S. 606) vorgeschlagene Uebersetzung „er hatte nie gehofft, Antipater zu überleben“ ist schon deshalb zu verwerfen, weil garnicht einzusehen ist, warum der damals fünfzigjährige Panätius nicht hoffen sollte, den schon sehr alten (s. dieselbe Kolumne) Antipater zu überleben. Auch der Auffassung Zellers (III, 5574), die von Susemihl (II, 6417) und Schmekel (S. 3) aufgenommen wird, wonach in diesen Worten von einer grossen Verehrung des Panätius seinem Lehrer gegenüber die Rede sein soll, kann ich nicht zustimmen, da ich wenigstens nicht einsehe, wie dieser Gedanke aus jenen Worten zu entnehmen wäre.





des Dogmatismus dem Skeptizismus gegenüber <sup>1)</sup>. Allerdings soll er den Karneades nur in Schriften bekämpft, es aber nicht gewagt haben, sich in eine mündliche Disputation mit ihm einzulassen, was ihm den Spottnamen *καλαμοβόας* „Federschreier“ zuzog <sup>2)</sup>. Er sammelte viele Schüler um sich <sup>3)</sup> und starb, wie oben gezeigt, ca. 125–120. Die Sage erzählt, dass er selbst seinem Leben durch Gift ein Ende gemacht <sup>4)</sup>. Dass die Nachricht von seinem Selbstmorde als erdichtet aufzufassen ist, beweist die Chronologie. Nach der bei Diogenes und Stobäus überlieferten Erzählung wäre Karneades nach Antipater gestorben, wenn auch nicht viel später. Nun ist nach Apollodor <sup>5)</sup> Karneades Ol. 162,4, also 129/8 gestorben. Demnach müsste Antipater vor 129 oder 129/8 gestorben sein. Panätius aber kehrte erst 129 von Rom nach Athen zurück und fand dort nicht nur den Antipater lebend vor, sondern auch als er einige Zeit später das Scholarchat übernahm, geschah dies nicht nach Antipaters Tod, 129/28 kann also Antipater noch nicht gestorben sein. Andererseits dürfen wir die Angabe Apollodors über das Todesjahr seines Zeitgenossen, der mit ihm in derselben Stadt damals gelebt, nicht bezweifeln <sup>6)</sup>. Antipater muss demnach erst nach Karneades gestorben sein. Die Erzählung von seinem Selbstmorde widerspricht also der historischen Ueberlieferung und ist als Anekdote anzusehen <sup>7)</sup>.

Seine Schüler schlossen sich in einem Verein (*σύνοδος*) der Antipatristen <sup>8)</sup> zusammen. Von ihnen ist der berühmteste sein Nachfolger Panätius <sup>9)</sup>. Von anderen Schülern sind, wenn auch manche nur dem Namen nach, bekannt: Herakleides aus

1) Cicero Acad. pr. II, 6, 17. Acad. post. lib. I frg. 1 (Müller) bei Nonius p. 65, 11. Plut. de garrul. p. 514 d. Numenius bei Euseb. praep. ev. XIV, 8, 11 p. 738 c.

2) Vgl. Plut. a. a. O. und Numenius a. a. O. Plutarch drückt sich vorsichtig aus *ὡς εἶπκε*. Vgl. Sepp, Pyrrhoneische Studien S. 64.

3) S. weiter unten.

4) Diog. Laert. IV. 64 und 65. Stob. flor. 119, 19.

5) Diog. IV, 65; vgl. auch Jacoby, Apollodors Chronik, in Philolog. Unters., herausgeg. v. Wilamowitz u. Kiessling Bd. XVI S. 381 f.

6) s. auch Jacoby a. a. O. 381 f. und 386 f.

7) Es verhält sich mit der Erzählung von dem Selbstmorde Antipaters wie mit der von dem Selbstmorde der ersten Häupter der Stoa. Auch diese hält Wendland (Berl. philol. Wochenschr. 1887, 12 S. 366) für „Fiktionen, entsprungen wie eine Unzahl von Anekdoten, eben der Tendenz, die Lehre der Philosophen durch ihr Leben zu bestätigen und so die Probe auf das Exempel zu liefern“. Zeller allerdings (III, 306) misst diesen Berichten Glaubwürdigkeit bei. (Bonhöffer, Ethik des Epiktet S. 389, hat übrigens über die hierüber auseinandergehenden Ansichten Zellers und Wendlands falsch referiert.)

8) Athenaeus V, 186a; s. auch Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II, S. 606.

9) Cicero de divin. I, 3, 6. Philol. col. 51. 53. 60; vgl. Schmekel S. 8.

Tarsos <sup>1)</sup>, Sosigenes <sup>2)</sup>, C. Blossius aus Cumae <sup>3)</sup>, dem Antipater mehrere Schriften widmete, Mnesarchos <sup>4)</sup>, Sohn des Onesimos von Athen, Dardanos <sup>5)</sup>, Sohn des Andromachos, Apollodoros aus Athen <sup>6)</sup>, Apollonides aus Smyrna, Chrysermos <sup>7)</sup> aus Alexandria, Dionysios aus Kyrene <sup>8)</sup>, Nestor aus Tarsos <sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> Diog. VII, 121; vgl. Susemihl 87.

<sup>2)</sup> Ind. Stoic. col. 54. Alex. Aphrod. de mixt. 142a. Herakleides und Sosigenes hatte Diogenes nach der Epitome zwischen Antipater und Panätius abgehandelt.

<sup>3)</sup> Der Vertraute des Tiberius Grachus. Plut. Tib. Grach. p. 827 E. Dass hier mit *ἐν ἄρσει* nicht Rom, sondern Athen gemeint ist, darauf hat schon van Lynden a. a. O. S. 34f. aufmerksam gemacht; vgl. Zeller III, 534. Susemihl I, 87 Anm. 387.

<sup>4)</sup> Es wird zwar nicht ausdrücklich berichtet, dass er Schüler des Antipater gewesen, es ist aber nicht anders denkbar, denn Ind. Stoic. col. 51 wird er als Schüler des Diogenes bezeichnet, andererseits (Cic. de orat. 11,45) wird er auch auditor Panaetii genannt, dessen Nachfolger er in Gemeinschaft mit Dardanos wurde. Dies ist zu ersehen aus 1) col. 53, wo Dardanos ausdrücklich der Nachfolger des Panätius genannt wird, 2) col. 78, wo Apollonios von Ptolemais als Zuhörer des Mnesarchos und Dardanos bezeichnet wird, und 3) Cic. acad. pr. II, 22, 69, wo von beiden gesagt wird: qui erant Athenis tum principes Stoicorum. Von Dardanos wird aber überliefert, dass er Schüler des Diogenes und Antipater gewesen ist. S. folg. Anm. Vgl. Susemihl II, 238f. Schmekel 16.

<sup>5)</sup> Col. 51 wird er zu den Schülern des Diogenes, col. 53 zu denen des Antipater gezählt. Dass in der Epit. Diog. Mnesarchos und Dardanos Antipater vorangehen, erklärt sich nach Zeller (III, 48 Anm. 1) vielleicht daraus, dass sie beide auch Schüler des Diogenes gewesen. S. zu beiden Anmerkungen Zeller a. a. O. u. 569,1; Susemihl II, 239,5.

<sup>6)</sup> Col. 53; nicht zu verwechseln mit dem berühmten Grammatiker Apollodoros aus Athen oder dem Seleucier Apollodoros, einem Schüler des Diogenes, mit dem Zumpt ihn vermischt; vgl. Zeller 569,1, Susemihl II, 243, v. Arnim b. Pauly-Wissowa I, 1894, Col 2895.

<sup>7)</sup> Col. 52 werden Apollonides aus Smyrna und Chrysermos aus Alexandria genannt. Mir ist es mit Zeller (III, 47,1) wahrscheinlicher, dass hier die Schüler des Antipater aufgezählt werden. Nach Susemihl (I, 48,387) sind es die Schüler des Diogenes oder Antipater. Ebenso schwankt v. Arnim. (Pauly-Wissowa III 2, 1899, col. 2495)

<sup>8)</sup> Wenn in col. 52 nur von Schülern des Antipater die Rede ist, so bieten sich von Seiten der Chronologie für die Identifizierung dieses Dionysios von Kyrene mit Dionysios, dem Lehrer des Atticus, keine Schwierigkeiten. Schmekel (S. 16f. 337ff.) hält ihn mit guten Gründen, die auch Susemihl (III, 711ff.) billigt, für denselben Dionysios, der ein Gegner des Epikureers Demetrius Lacon war, und den Philodem (*π. σημειων* col. 7ff.) nach Zenon (wie aus col. 19,4f. hervorgeht) bekämpft. Hiernach müsste, wie Susemihl selbst zugiebt, angenommen werden, dass Dionysios von Kyrene auch der Lehrer des Atticus gewesen sei, da nach Susemihls Annahme (II, 260) jener Demetrius ein jüngerer, nach Zeller (371,4. 5. 373,2. 504,4) und Schmekel (a. a. O.) ein etwas älterer Zeitgenosse des Zenon von Sidon war, den Atticus und Cicero gehört haben (vgl. Susemihl II, 263). Aber Susemihl (II, 711ff.) sucht durchaus die Verschiedenheit des Dionysios von Kyrene von Dinoyos, dem Lehrer des Atticus, zu retten, und nach seiner Ansicht hindert nichts daran, dass Demetrius schon ein Zeitgenosse des Panätius und des Gartentyrannen Apollodoros gewesen ist. Doch abgesehen davon, dass er seine Ansicht durchaus nicht beweist, muss er doch wieder Schmekel zustimmen, der

Dass Antipater ein grosses Ansehen genossen, zeigt nicht nur die grosse Anzahl seiner Schüler, sondern noch mehr, dass er von den Schriftstellern des Altertums stets rühmend erwähnt wird. Seneca rechnet ihn zu den *magno huius sectae auctores* <sup>1)</sup>, bei Sextus gehört er zu den *ἐπιφανέστατοι ἄνδρες* der Stoiker <sup>2)</sup>, ebenso zählt ihn Epiktet zu den berühmten Häuptern der Stoa <sup>3)</sup>, und Cicero nennt ihn und Archedem *principes dialecticorum* <sup>4)</sup>. Auch sein Scharfsinn und sein Hang zur Spekulation wird hervorgehoben <sup>5)</sup>. Dass er wie die meisten Stoiker einen sittlichen Lebenswandel geführt hat, wollen wir Themistius gerne glauben <sup>6)</sup>.

---

S. 340 schreibt: wir dürfen mit Fug schliessen, dass Demetrius nicht Schüler, sondern Mitschüler des Zenon gewesen ist. Demnach ist auch Dionysios von Kyrene ein Zeitgenosse des Zenon und darum auch mit grosser Wahrscheinlichkeit als Lehrer des Atticus anzusehen. Warum nach Zeller (585,1) Dionysios noch 50 v. Chr. gelehrt haben soll, ist nicht einzusehen. Denn Cic. Tusc. II, 11, 26 beweist diese Annahme nicht. (vgl. A. Spengel, die Personenzeichen in den Tuscul., Philol. 48,367). Ist aber Dionysios ein Zeitgenosse des Zenon von Sidon, so kann er unmöglich noch Schüler des Diogenes von Babylon gewesen sein, und wir erhalten so eine Bestätigung für die von uns oben vertretene Ansicht, dass col. 52 nur Schüler des Antipater genannt werden.

<sup>9)</sup> Da ihn Strabo (XIV, 674) zwischen Antipater und Archedemos auf der einen und den beiden Athenodoros auf der anderen Seite (der Ältere von beiden steht im Jahre 70, in dem er Cato nach Rom folgt, schon in hohem Alter, vgl. Susemihl II S. 246 u. 248. Zeller III S. 585,1) die Epit. Diog. sogar neben Dardanos und anderen Schülern des Diogenes vor Antipater nennt, so ist mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass er ein Zeitgenosse und Mitschüler des Panätius gewesen (vgl. Zeller III S. 569,1) und mit diesem sowohl Diogenes als auch Antipater gehört hat. — Ob Basileides, der in der Epit. Diog. zwischen Nestor und Dardanos steht, auch ein Schüler des Antipater gewesen, ist ungewiss. — Die Nachricht von Ps. Galen Hist. phil. 3 (p. 600,11 Diels), dass Posidonios ein Zuhörer des Antipater gewesen, kann nicht glaubwürdig sein, selbst wenn man mit Zeller (III S. 572,3) das Geburtsjahr des Posidonios, als das von den meisten das Jahr 135, von anderen sogar 130 angesehen wird, um einige Jahre hinaufschoben wollte (vgl. Schmekel S. 10.)

1) Seneca ep. 92,5.

2) adv. Math VIII, 443.

3) diatr. III, 21,7. II, 17,40. III, 2, 13.

4) acad. pr. II, 47, 143.

5) de off. III, 12. 51. homo acutissimus acad. pr. II, 47, 143. opiniosissimus. Vgl. auch Tennemann, Gesch. d. Philos. IV, 367.

6) or. II, 31 c.

## Antipaters Schriften.

Seine Schriften mögen sich durch einen nicht ganz ungewandten Stil ausgezeichnet haben; Epiktet<sup>1)</sup> redet wenigstens von der *φορὰ Ἀντιπάτρου* (d. h. doch wohl: Schwung der Rede). Sie sind sämtlich verloren gegangen. Wir kennen nicht einmal die Titel aller seiner Schriften<sup>2)</sup>. Die Zahl derselben wird nicht gering gewesen sein<sup>3)</sup>. Bekannt sind dem Titel nach folgende:

### I. Logische.

1. *περὶ λέξεως καὶ τῶν λεγομένων* Diog. VII, 57. Hier wie in der ganzen auf Diokles von Magnesia<sup>4)</sup> zurückgehenden Darstellung der stoischen Logik bei Diogenes (VII, 48 ff.) ist nur von einem Antipatros die Rede. Doch nur der Tarsenser und nicht etwa der Stoiker Antipater von Tyros<sup>5)</sup> kann wie auch allenthalben angenommen wird, hier gemeint sein. Denn schon im allgemeinen dürfen wir alle einem Stoiker Antipater zugeschriebenen logischen Werke, wenn nicht gerade zeitliche oder sachliche Gründe dagegen sprechen, unserem Antipater vindizieren, da sein grosses Interesse für Logik hinlänglich bezeugt ist<sup>6)</sup>, während von Antipater von Tyros nur ethische und physikalische Lehren überliefert sind, was bei einem Stoiker zur Zeit des Posidonius nicht Wunder nehmen darf<sup>7)</sup>. Dazu kommt hier noch, dass 1) in diesem Bericht des

<sup>1)</sup> III, 21, 7.

<sup>2)</sup> Dass er noch mehr Schriften als die hier unten anzugebenden verfasst hat, geht daraus hervor, dass wir z. B. seine Ansicht über die Schlüsse — und hier nimmt er gerade eine Ausnahmestellung ein und musste darum seine Lehre ausführlicher begründen — oder seine meisten ethischen Sätze in keiner derselben unterbringen könnten.

<sup>3)</sup> vgl. Numenius b. Eusebius praep. ev. XIV, 8, 11, 738c. Plut. de garrul. 23 p. 514 D. Cicero acad. post. I b. Nonius 65,11.

<sup>4)</sup> vgl. Susemihl I, 509.

<sup>5)</sup> vgl. über ihn Zeller III, 585,1. Susemihl II, 247. v. Arnim b Pauly-Wissowa I,2. Col. 2516 und meinen Exkurs.

<sup>6)</sup> s. weiter unten.

<sup>7)</sup> Das Gebiet der formalen Logik wenigstens haben die späteren Stoiker ganz brachliegen lassen (vgl. Barth, Die Stoa S. 63, Stein, Erkenntnistheorie der Stoa II, 349; 360). Weder werden uns hier nennenswerte Sätze überliefert, noch Schriften namhaft gemacht (vgl. auch Prantl, Geschichte der Logik I, S. 409).

Diokles auch sonst kein jüngerer Stoiker als Posidon genannt wird <sup>1)</sup>, <sup>2)</sup> des Antipater von Tarsos Beschäftigung mit den hier in Betracht kommenden Fragen (bes. 54, 60 und 68) durch ausdrücklich ihm zugeschriebene Sätze verbürgt ist <sup>3)</sup>, <sup>3)</sup> auch der Zusammenhang auf ihn offenbar hindeutet (bes. 56, 57 und 60). Der Schrift *περὶ λέξεως καὶ τῶν λεγομένων* sollen nach Susemihl <sup>4)</sup> alle Anführungen in jener Darstellung des Diokles (mit Ausnahme des Satzes in § 60) angehören. Doch mir ist dies nicht sehr wahrscheinlich. Eher gelangen wir zu der Annahme, dass dieses Werk hauptsächlich grammatische und rhetorische Fragen behandelt hat, wenn wir uns an das Verzeichnis der Schriften des Chrysippus bei Diogenes VII, 189 erinnern, wo unter dem Gesamttitel *λογικῶν τόπων περὶ τὰς λέξεις καὶ τὸν κατ' αὐτὰς λόγον* neben wenigen grammatischen fast nur rhetorische Schriften aufgezählt werden <sup>4)</sup>.

2. *περὶ ὄρων*, eine Schrift, die mehrere Bücher umfasste, da Diogenes VII, 60 ein Zitat aus dem ersten Buche bringt. „Ueber Definitionen“ ist wohl der Titel <sup>5)</sup>, so geben ihn auch Wuillot <sup>6)</sup>, Tiedemann <sup>7)</sup> und Ritter <sup>8)</sup>. Dass in diesem Werke auch die Lehre vom Begriff erörtert werden musste, ist selbstverständlich; jedenfalls aber ist die bei Diogenes 60 gegebene Definition, die sich mit unwesentlichen Abweichungen auch in Scholia Vat. in Dion. Thrac. p. 107,5 (Hilgard), bei Suidas s. v. *ὄρος* und *ἀνάλυσις*, bei Alexander in Aristot. Top. p. 42,27 (Wallies) und Galenus defin. medic. vol. XIX p. 349 K. findet, nicht, wie Prantl <sup>9)</sup> annimmt, die Definition des Begriffs — ein Begriff kann nach der Stoa kein *λόγος* sein — sondern die der Definition <sup>10)</sup>.

1) vgl. Susemihl a. a. O. Anm. 93.

2) Cic. acad. pr. II, 6, 17 u. 47, 143. Sextus adv. math. VIII, 443 u. a., s. w. unten.

3) II, 247 Anm. 56.

4) vgl. auch Striller, De Stoicorum studiis rhetoricis, Bresl. phil. Abh. Bd. I, 1886.

5) *ὄρος*, das schon Aristoteles synonym mit *ὀρισμός* anwandte (vgl. Index Aristot. ed. Bonitz), scheint von den Stoikern nur im Sinne von „Definition“ gebraucht worden zu sein, wenigstens lehnen mich dies die bei Arnim, Stoicorum veterum fragmenta II p. 74 ss., zusammengestellten Fragmente. Für „Begriff“ hat sich wohl, so weit es sich um den Gattungsbegriff handelt, die Bezeichnung *ἐννόημα* bei ihnen eingebürgert. Vgl. Stein II, 290 ff.

6) S. 67.

7) System der stoischen Philosophie I, 163.

8) de Stoicorum doctr. praes. de eorum logica. Breslau 1849. p. 33

9) I, 424.

10) Vgl. Arnim b. Pauly-Wissowa I, 2. col. 2515. Weil Prantl a. a. O. in ihr die Definition des Begriffes sieht, greift er auch die stoische Lehre vom Begriff und von der Definition viel zu scharf an. Näheres s. weiter unten.

3. *περὶ δυνατῶν*, in mehreren Büchern. Epict. II, 19,9. Auch bei Epiktet ist nur von Antipatros schlechthin die Rede. Doch abgesehen von dem oben Gesagten zeigt die viermalige Zusammenstellung <sup>1)</sup> von Chrysipp, Antipater und Archedem, auf die an jenen Stellen offenbar als auf berühmte Autoritäten der älteren Stoa hingewiesen wird <sup>2)</sup>, deutlich genug, dass nur Antipater von Tarsos gemeint sein kann. Dass *περὶ δυνατῶν* den logischen Schriften zuzuzählen ist, ersehen wir aus Cicero de fato 1,1. Sie muss aber auch, ebenso wie die folgende, noch zu nennende Schrift, Erörterungen aus der Physik enthalten haben. Dies macht schon der hier behandelte Gegenstand wahrscheinlich, ergibt sich aber auch aus Cicero de fato, bes. 6, 12, 7, 13, 14, 10, 20.

4. *περὶ κυριεύοντος*, in mehreren Büchern. Epict. II, 19,9. Ueber die Bedeutung von *κυριεύων* werden wir weiter unten handeln.

## 2. Physikalische Schriften.

5. *περὶ οὐσίας*, in mindestens zwei Büchern. Diese Schrift muss unserem Antipater zugeschrieben werden; denn Diogenes VII, 150: *σῶμα δὲ ἐστὶ κατ' αὐτοὺς ἢ οὐσία καὶ πεπερασμένη, κατὰ φησὶν Ἀντίπατρος ἐν δευτέρῳ περὶ οὐσίας καὶ Ἀπολλόδορος ἐν τῇ φυσικῇ. καὶ παθητὴ δὲ ἐστὶν, ὡς ὁ αὐτὸς φησὶν. εἰ γὰρ ἦν ἀίρετος, οὐκ ἂν τὰ γινόμενα ἐξ αὐτῆς ἐγένετο. ἐνθεν κακείνος φησὶν, οὗ τομὴ εἰς ἀπειρόν ἐστιν* zeigt deutlich, dass Diogenes oder sein Gewährsmann Apollodor benutzt hat, der seinerseits Antipater zitiert. Der hier genannte Apollodor ist aber der Seleucier Apollodor <sup>3)</sup>, des Antipater von Tarsos Zeitgenosse <sup>4)</sup>, dessen Schrift *φυσικὴ* auch Diog. 125 <sup>5)</sup>, 135 und 143 genannt wird und wohl auch Diog. 140 und Arius Didymus Diels doxogr. 460 und 461 gemeint ist, wo von einer *φυσικῇ τέχνῃ* die Rede ist. <sup>6)</sup>

1) II, 19,9. 17,40. III, 2, 13. 21,7.

2) vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 153.

3) Vgl. Zeller III, 47,1. Susemihl, I, 86. v. Arnim b. Pauly-Wissowa col. 2894.

4) Nach Ind. Stoic. col. 51 ist er ein Schüler des Diogenes v. Babylon, in der Epit. Diog. wird er zwischen Diogenes und Boethus genannt.

5) Hier *ἐν τῇ φυσικῇ κατὰ τὴν ἀρχαίαν*, besser wohl mit Arnim (Stoic. frgm. III z. St.) *κατὰ τὴν ἀρχὴν* zu lesen.

6) Ausser *περὶ οὐσίας* nennt Diogenes in der Darstellung der stoischen Physik unter dem Namen *Ἀντίπατρος* viermal (139, 140, 142, 148) ein Werk *περὶ κόσμον*, einmal mit dem Zusatz *ὁ Τυρίου* (139), und eine Schrift *περὶ ψυχῆς* (157). Das viermal zitierte Werk *περὶ κόσμου* halte ich mit Zeller (585,1) und Susemihl (II.247) für ein und dasselbe, und zwar des Tyriers. Für diese Annahme spricht schon die Art der Anführung; einen ausführlichen Beweis erbringe ich weiter unten, v. Arnim nimmt dagegen zwei Werke an; die drei aus einem Werke *περὶ κόσμου* erhaltenen Zitate, bei denen von *Ἀντίπατρος* schlechthin die Rede ist, erkennt er Antipater

6. *περὶ ζώων*. Plut. quaest. nat. 38 und Schol. in Apollon. Rhod. II, 89 werden für einen Antipater zwei Tierbeobachtungen aus einem Werke *περὶ ζώων*, dem wohl auch Plinius VIII, 5, 11—12 angehört<sup>1)</sup>, zitiert. Diesen Antipater hat Dyroff<sup>2)</sup> mit Recht<sup>3)</sup> mit dem bei Plutarch soll. an. 4, 10 genannten Antipater identifiziert. Dass der hier angegriffene Antipater aber ein Stoiker ist, hat Dyroff treffend nachgewiesen. Doch neigt er mehr der Ansicht zu, dass der Tyrier dieser Antipater wäre<sup>4)</sup>. Bestimmend war für ihn das bereits oben zurückgewiesene Argument, dass nur der Tyrier physikalische Schriften verfasst hat. Aber Dyroffs Ausführungen selbst weisen uns viel mehr auf Antipater von Tarsos hin. Dyroff gelangt zu dem Resultate, in dem er mit mehreren anderen Forschern<sup>5)</sup> übereinstimmt, dass Plutarchs Polemik gegen die Stoa in soll. an.

von Tarsos zu (Stoic. frag. III, 250; Quellenstudien zu Philo von Alexandrien S. 37 u. 51; anders allerdings urteilt er bei Pauly-Wissowa col. 2516, wo es nach ihm zweifelhaft ist, ob der Tyrier oder Tarsenser gemeint ist.) - Das Eigentumsrecht für *περὶ ψυχῆς* lässt sich nicht feststellen, da der aus diesem Werke zitierte Satz: *πνεῦμα ἐνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν* allgemein stoisch ist, und auch sonst die Stelle keinen Anhalt bietet. Denn dass Antipater den Posidonius offenbar zitiert, wie Dyroff (Zur stoischen Tierpsychologie I, Blätter für Gymnasialschulwesen Jahrg. XXXIII S. 403) annimmt, ist aus Diog. 157 durchaus nicht ersichtlich. Auch das andere Argument Dyroffs, dass nur von dem Tyrier physikalische (nicht-theologische) Schriften überliefert sind, weswegen er auch *περὶ οὐρανόθεν* ihm zuschreiben möchte, ist durch den obigen Nachweis widerlegt, wäre aber auch schon darum zurückzuweisen, weil des Antipater von Tarsos Interesse für physikalische Fragen auch sonst (s. weiter unten) bezeugt ist, ein Interesse, das nicht erlahmen konnte, sondern wach gehalten wurde durch die Angriffe des Carneades, der mit scharfsinnigen, hauptsächlich gegen die Stoa gerichteten Beweisen gegen das Dasein der Gottheit sowohl als Welt wie als lebendes Wesen auftrat und so die Grundlagen der stoischen Physik zu erschüttern suchte (vgl. Schmekel 305 ff.) Auch der Ansicht Susemihls (a. a. O.), nach der die Analogie der unter *περὶ κόσμον* angeführten Sätze mit denen unter *περὶ οὐρανόθεν* und *περὶ ψυχῆς* für den Tyrier als den Verfasser der beiden letzteren Werke spreche, kann ich mich nicht anschließen. Denn die nur sehr geringe Analogie bezieht sich auf allgemeinstoische Ansichten, die ebenso der eine wie der andere Antipater vertreten konnte. Andererseits kann ich auch nicht Arnim beipflichten, der (bei Pauly-Wissowa col. 2516 noch schwankend) die Schrift *περὶ ψυχῆς*, die identisch sein soll mit dem Schol. in Iliad. A 115 zitierten Werke *περὶ ψυχῆς* eines Arztes Antipater, (Stoicor. fragm. III, 251) dem Tarsenser zuerkennt.

<sup>1)</sup> Vgl. Dyroff Tierpsychologie II. Blätter für Gymnasialschulw. 34. S. 429f.

<sup>2)</sup> Zur stoischen Tierpsychologie I. Bl. für Gynn.-Schulw. 33. S. 403.

<sup>3)</sup> Dies ergibt sich aus den beiden in den vorigen Anmerkungen genannten Abhandlungen.

<sup>4)</sup> a. a. O. S. 403, 4.

<sup>5)</sup> Hobein, De Maximo Tyrio, quaest. phil. sel. Jena 1895. S. 74f. Wendland, Berl. philol. Wochenschr. 1896, 1512. Uhde ebendasselbst und ähnlich Hirzel, Der Dialog II, S. 180.

auf Karneades resp. einen seiner Schüler<sup>1)</sup>, vielleicht den 12,4 erwähnten Hagnon, zurückgehe. Dass aber schon die Quelle gegen Antipater polemisiert und nicht erst, wie Dyroff annimmt<sup>2)</sup>, Plutarch, der den von Antipater bekämpften Hagnon verteidigt und auch benutzt, ist aus folgenden Gründen wahrscheinlicher: 1) Das unter Antipaters Namen angeführte Beispiel kommt innerhalb der logischen Beweisführung vor<sup>3)</sup>. 2) 3, 11—14 wird scharf gegen die Stoiker polemisiert, die den Tieren die Leidenschaften absprechen. Posidonius hat aber bekanntlich den Tieren Leidenschaften zuerkannt<sup>4)</sup>. Hätte nun Plutarch erst gegen Antipater polemisiert, so würde er wohl kaum die Ansicht des Posidonius verschwiegen haben, da diese ihm doch gerade zu Hilfe gekommen wäre. Hat aber die Quelle (Karneades resp. Hagnon) schon Antipater bekämpft, so ist aus chronologischen Gründen nur an den Tarsenser zu denken. Für diesen spricht aber auch, selbst wenn die Annahme Dyroffs richtig wäre, dass 1) bei dem Tyrier, einem Zeitgenossen des Antiochus von Askalon, eine Polemik gegen die Akademie kaum anzunehmen, eine solche von dem Tarsenser dagegen hinlänglich bezeugt ist; 2) Plutarch mit Hagnon gegen ein Glied der chrysippeischen Richtung kämpft<sup>5)</sup>, wie es wenigstens in den hier in Betracht kommenden Lehren Antipater von Tarsos ist, während wir bei dem Tyrier eher eine Anlehnung an Posidon annehmen dürfen<sup>6)</sup>; 3) der von Plutarch angegriffene Antipater mehr als vier Tugenden unterschieden haben muss (10,1, 11,1); dies ist aber nur von dem Tarsenser überliefert<sup>7)</sup>.

7) *περὶ θεῶν*, in einem Buche, Plut. de Stoic. rep. 38 p. 1051 F.

8) *περὶ μαντικῆς*<sup>8)</sup>, in zwei Büchern. Cic. de div. I, 3,6. Dieser Schrift gehört wohl alles von Antipater in Ciceros de divinatione Angeführte an, also I, 20, 123. I, 154, 39. II, 54, 122. II, 70, 144. II, 15, 35.

9) *περὶ δεισδαιμονίας*, in mindestens 4 Büchern. Athen. VIII, 346 c d.

1) Hirzel a. a. O. spricht nur von einer Quellenschrift, die ganz eigens gegen die Stoiker loszog; Uhde nimmt eine akademische Quellenschrift an; Wendland pflichtet Hobein bei, nach dem die ganze Ausführung auf Karneades zurückzuführen ist. Als Verfasser der Quellenschrift wird aber auch von Hobein (S. 72) ein Schüler des Karneades angenommen.

2) a. a. O. 404.

3) Vgl. Dyroff, Die Tierpsychologie des Plutarchos von Chairononia. Gymnasialprogr. Würzburg 1896/97. S. 28 ff.

4) Galen, de plac. Hipp. et. Plat. 424. 426.

5) Vgl. Dyroff Bl. f. Gymn.-Schulw. 33.

6) Vgl. Zeller III, 587 f.

7) Diog. VII, 92. Dass hier Antipater von Tarsos gemeint ist, zeigen wir weiter unten.

8) Da dieses Werk auch über Träume gehandelt hat (vgl. de divin.



### 3. Ethische Schriften.<sup>1)</sup>

10) *περὶ γάμου*. Stob. flor. 67, 25. (11,29—15,14 Meineke). Den Verfasser dieser Schrift mit Sicherheit festzustellen, bietet darum grosse Schwierigkeiten, weil sie im grossen und ganzen gemeinstoisches Gut enthält<sup>2)</sup>. Dass sie einem Stoiker angehört, ist ausser allem Zweifel<sup>3)</sup>. Während nun manche Forscher, sei es aus älterer, sei es aus neuerer Zeit, keine

I, 20, 39. II, 65, 134), wurde von Fabricius (Bibl. III, 538) unser Antipater fälschlich mit dem Artemidor Oneirocr. IV, 65 genannten *Ἀντίπατρος ὀνειροκρίτης* identifiziert. Vgl. Wuyllot p. 75 u. Wachsmuth: Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen. S. 14.

1) Aus den uns erhaltenen Fragmenten müssen wir schliessen, dass Antipater auch Schriften über „allgemeine Ethik“ (vgl. Dyroff, Ethik der Stoa, S. 2) verfasst hat. Leider sind uns deren Titel nicht bekannt. Athenaeus nennt XIV, 51 p. 643 eine Schrift *περὶ ὀργῆς* eines Antipater. Wem dieses Werk aber zuzuschreiben ist, bleibt, da nähere Indizien fehlen, zweifelhaft. Ein Stoiker wird wahrscheinlich der Verfasser sein, da das a. a. O. zitierte Beispiel wohl Sokrates als Muster der Affektlosigkeit hinstellen will. Mit welchem Rechte aber sowohl die Herausgeber des Athenaeus (Kaibel, Dindorf, Meineke) als auch Allers (De C. A. Senecae librorum de ira fontibus Diss. Göttingen 1891 p. 55 u. 75) und Arnim (Stoic. fragm. III, 258) unserem Antipater dieses Werk vindizieren, ist nicht einzusehen. Ihr gehört wohl, wie bereits Allers (a. a. O.) angenommen, das in Philodem de ira p. 113 unter dem Namen eines Antipater sich findende Zitat an, das von Gomperz nachträglich (Sitzungsber. d. Akad. d. W. z. Wien 1876 p. 583,84) mit Buchelers Hilfe (Zeitschr. f. österr. Gymn. 1864 S. 587) hergestellt worden ist: *ὁ δὲ Ἀντίπατρος εἰ καὶ πρὸς τὰ θηρία θυμοῦ χρεία πυνθάνεται καὶ πρὸς τοὺς ἀνταγωνιστοὺς τῶν ἀλειπτῶν κραυγάζοντων, ἀνευ θυμοῦ*. Wer Gomperz beipflichtet, der (a. a. O.) den hier genannten Antipater darum eher für den Tyrier hält, weil Philodem Antipater von Tyros zeitlich und, wie es scheint, auch persönlich (vgl. auch Jenaer Litteraturztg. 1875 Art. 539 S. 606) nahe genug steht, um eine genauere Bezeichnung entbehrlich zu machen, der dürfte eher geneigt sein, *περὶ ὀργῆς* dem Tyrier zuzuschreiben. Dass die Autorschaft dieses Werkes nicht eruirt werden kann, ist umso bedauerlicher, als dasselbe, wie es scheint, im Altertum viel gelesen und benutzt wurde. Allers vermutet, dass Chrysippus oder der Philodem a. a. O. genannte Antipater als gemeinsame stoische Hauptquelle für Philodemus de ira und Seneca de ira anzusehen sei. Mit diesen beiden Werken ist Plutarchs de cohibenda ira so eng verwandt (vgl. Allers a. a. O.; Wilamowitz, Hermes 29, 1894 S. 154), dass hier die Benutzung derselben Quellschrift wahrscheinlich ist. Chrysipp ist aber bei Plutarch wohl darum ausgeschlossen, weil, wie Wilamowitz, (a. a. O. 152 ff), gestützt auf den cp. 2 zitierten Melanthiosvers, nachweist, ein wahrscheinlich stoischer Traktat (vgl. Hirzel, Dialog II, S. 169,1. Dyroff, Tierpsychologie des Plutarch, Würzburg. Gymn. Progr. 1897. S. 40,3) zu Grunde liegt, der erst nach 150 entstand. Demnach wäre hier, wie bei Seneca und Philodem eher an die Antipatrische Schrift *περὶ ὀργῆς* zu denken.

2) Vgl. Praechter, Hierokles der Stoiker S. 68, 75 ff. 121.

3) Dies kann keinem Kenner der Stoa entgehen. Es ist darum unbegreiflich, wie Schöll., Litter. Gesch. II, 150 den Cyrenaiker Antipater als Verfasser annehmen konnte.

Entscheidung in bezug auf den Verfasser treffen <sup>1)</sup> oder eine solche fast für unmöglich halten, <sup>2)</sup>, haben neben Fabricius gerade die neuesten Bearbeiter der stoischen Ethik, Dyroff und Bonhöffer, allerdings ohne weitere Begründung, sich für Antipater von Tarsos entschieden <sup>3)</sup>. Auch Arnim schreibt jetzt, abweichend von seinem früheren Standpunkte, *περὶ γάμου* unserem Antipater zu <sup>4)</sup>. Wenn ich mich diesen Forschern anschliesse, so erwächst mir die Aufgabe zu zeigen, welche Argumente für Antipater von Tarsos sprechen. Sprachliche Beziehungen aufzudecken, ist uns hier versagt, da wir die Sprache und den Stil Antipaters zu wenig kennen. Nur die ganze Geistesrichtung des Verfassers kann uns Anhaltspunkte bieten. Da tritt uns zunächst die tiefe Religiosität des Autors von *περὶ γάμου* entgegen. Mit der ausschlaggebendste Grund für die Eingehung der Ehe ist ihm der Gedanke an die Götter <sup>5)</sup>. Ihre Verehrung liegt ihm am meisten am Herzen. Wenn auch Chrysipp nach Seneca <sup>6)</sup> die Pflicht der Ehe nicht anders als durch den Hinweis auf Jupiter Gamelios und Genethlios zu begründen gewusst, so hat dies, wie Bonhöffer mit Recht annimmt<sup>7)</sup>, keinen anderen Sinn, als dass die Ehe in der Natur und Bestimmung des Menschen begründet sei. Ein wahrhaft religiöses Gefühl, wie wir es bei Antipater finden, spricht aus diesen Worten nicht. Und gerade von Antipater von Tarsos wissen wir <sup>8)</sup>, dass er den theologischen Lehrbegriff durch schärfere Bestimmung der Idee von Gott läuterte, dass er als mit der Idee der Gottheit in Widerspruch die Vergänglichkeit der Götter, die Chrysipp behauptete, bestritt, und dass er vor allem wohl

---

<sup>1)</sup> Wuillot 81. Susemihl II, 713. Prächter a. a. O. Schmidt, Ethik der Griechen II, 188.

<sup>2)</sup> Felix Bock, Aristoteles, Theophrastus, Seneca de matrimonio S. 25 (Leipziger Studien 19).

<sup>3)</sup> S. d. Indices. Auch Zeller III, 293 will das Werk eher unserem Antipater zuschreiben.

<sup>4)</sup> Stoic. fragm. III, 254; anders urteilt er b. Pauly-Wissowa I, 2 col. 2516.

<sup>5)</sup> Stob flor. III, 12, 20 M. . . . *καὶ ἐτι μᾶλλον εἰς τὴν θεῶν τιμὴν. εἰ γὰρ ἐκλίπτοι τὸ γένος, τίς τοῖς θεοῖς θύσει; λύκοι τινὲς ἢ "ταυροκτονων γένος λεόντων"*. Vgl. auch 13,30.

<sup>6)</sup> De matrimonio fragm. III, 428 Haase.

<sup>7)</sup> II, 87.

<sup>8)</sup> Plutarch. stoic. rep. cp 38; vgl. Tennemann, Gesch. d. Philos. IV, 367. Bonh. I, 220 ff. Bernays, Abh. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1882 S. 20.

noch mehr als Chrysipp<sup>1)</sup> ihre unbeschränkte Güte hervorhob. Mit seiner tiefen Religiosität verband aber der Tarsenser ein warmes Herz für seine Nebenmenschen; gerade er betont es scharf und eindringlich, dass es des Menschen Hauptaufgabe sei, uneigennützig der Gesamtheit zu dienen<sup>2)</sup>. Gerade er war es, der im Kampfe mit Carneades dessen Theorie der Selbstsucht als schändlich verwarf und sich nicht wie sein Lehrer Diogenes zu dessen Auffassung bekannte<sup>3)</sup>. Darum musste er ganz besonders jene allgemeine Menschenliebe predigen. Bei der alten Stoa ist von einer Liebe nur unter den Weisen die Rede<sup>4)</sup>. Erst bei Antipater und Panätius finden wir die allgemeine rücksichtsvolle Liebe<sup>5)</sup>. Und diese warme Fürsorge für das Allgemeine, tritt sie uns nicht deutlich in dem ganzen uns erhaltenen Bruchstück aus *περὶ γάμου* entgegen, so dass wir nicht erst einzelne Stellen herauszugreifen brauchen? Doch es fällt uns hier auch eine stark ausgeprägte nationale partikularistische Gesinnung auf<sup>6)</sup>. Sollte uns

---

1) Bonhöffer schwankt in seiner Ansicht über die Stellung der einzelnen Stoiker zur Religion. Während er I, 121 gerade mit Heranziehung von Chrysipp und Antipater auf den Vorzug der stoischen Gottesanschauung gegenüber der epikureischen aufmerksam macht, der darin besteht, dass beim Gottesbegriff das Merkmal des Wohltätigen, Menschenfreundlichen, Gütigen nicht fehlt, behauptet er an einer anderen Stelle (II, 116 Anm. 50), dass von Chrysipp an in der Stoa unstreitig die Wärme des religiösen Gefühls abgenommen. Mit welchem Rechte er dies annimmt, hat er nicht bewiesen und könnte es auch nicht.

2) Cic. off. III, 12, 51 ff. 23, 91 ff. bes. 52: . . . cum hominibus consulere debeas et servire humanae societati eaque lege natus sis et ea habeas principia naturae, quibus parere et quae sequi debeas, ut utilitas tua communis sit utilitas.

3) s. weiter unten. Vgl. Schmekel 368; Hirzel II, 233 ff. 241.

4) Darauf hat besonders Schmekel (363 u. 369) aufmerksam gemacht. Auch Bonhöffer (II, 106) giebt zu, dass die Idee der Menschenliebe in der Tiefe und Reinheit, wie sie uns bei den späteren Stoikern entgegentritt, in der alten Stoa noch nicht lebendig war.

5) Nicht erst bei Panätius, wie Schmekel (a. a. O.) meint. Denn dass Antipater die Liebe nicht auf die Weisen beschränkt, zeigt deutlich Cic. off. III, 12, 51 ff. 23, 91 ff. Inhaltlich hat Panätius sogar diese Liebe wesentlich beschränkt (Schmekel a. a. O. Bonh II, 106.)

6) S. bes. 125 ff M. Wenn auch bei späteren Stoikern die Ehe als Mittel zur Erhaltung der *πόλις* empfohlen wird, so bei Hierokles (Stob. flor. 7,15 M. οὐτε γὰρ πόλις ἂν ἦσαν μὴ ὄντων οἴκων), Musonius (Stob. flor. 4,26 M. ὅπως ἡ πόλις μὴ ἔρημος ἦ. 5,14 ff. ὥστε ὁ ἀναίρων ἐξ ἀνθρώπων γάμον ἀναιρεῖ μὲν οἶκον, ἀναιρεῖ δὲ πόλιν, ἀναιρεῖ δὲ συμπαν τὸ ἀνθρώπων γένος), Epictet (III, 7, 19), so spricht sich doch hierin noch keine national-partikularistische Gesinnung aus. Denn *πόλις* erkennt ja auch Zeno in seinem Weltstaat an (vgl. Dyroffs treffende Bemerkungen S. 214 ff. und 255 Anm. 4), und ihm schliessen sich hierin die anderen Häupter der alten Stoa an (vgl. Dyroff a. a. O.); andererseits

nicht auch diese gerade auf Antipater von Tarsos hinweisen? Bonhöffer <sup>1)</sup> hat gerade hierbei auf seine Geistesverwandschaft mit Panätius, die sich auch sonst zeigt, aufmerksam gemacht. Panätius ist aber mit seinem Partikularismus von der älteren Stoa abgewichen, da Karneades den kosmopolitischen Standpunkt ins Wanken gebracht hatte <sup>2)</sup>. Und gerade denselben Einfluss des akademischen Gegners, der uns auch sonst in der Philosophie Antipaters entgegentritt, dürfen wir auch hier bei ihm als höchst wahrscheinlich annehmen. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber fast zur Gewissheit erhoben durch die Tatsache, dass sowohl in der älteren <sup>3)</sup> als auch in der späteren <sup>4)</sup> Stoa der Kosmopolitismus stark vertreten wurde, während uns nur bei Panätius als eine Folge der Angriffe des Karneades ein Zurückweichen der kosmopolitischen Gesinnung und die Berücksichtigung des wirklichen Staates entgegentritt. <sup>5)</sup>

11. *περὶ γυναικῶς συμβιώσεως*. Stob. flor. 70, 13. (III, 34, 4 ff. Meineke). Dass diese Schrift demselben Verfasser angehört wie die vorige, ist klar. Allgemein wird sie auch demselben Antipater zugeschrieben. Neue Argumente für den Tarsenser als Autor sind aus dem uns von dieser Schrift erhaltenen Bruchstück nicht zu schöpfen. Bock <sup>6)</sup> nimmt als Titel *περὶ ἀνδρῶς καὶ γυναικῶς συμβιώσεως* an.

12) *ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν*, in drei Büchern. Clemens Strom. V p. 254. Hier wird als Verfasser *Ἀντίπατρος ὁ Στωικός* genannt. Mit Recht wird allgemein der Tarsenser als Autor angesehen. Denn diese Schrift ist, wie bereits Schmekel gezeigt <sup>7)</sup>, als Antwort auf Angriffe des Kar-

---

sehen wir bei Musonius an der zuletzt angeführten Stelle deutlich, dass bei ihm durchaus der kosmopolitische Gesichtspunkt massgebend und *πόλις* als Teil der grossen *πόλις*, des *κόσμος*, anzusehen ist. (Dies gegen Praechter a. a. O. S. 64). Von einer so warmen Vaterlandsliebe und einem fast völligen Zurücktreten des Kosmopolitismus wie bei Antipater vollends ist hier gar nicht die Rede.

1) II, 87,

2) Schmekel 225 ff. 370.

3) Dyroff, Ethik 206 ff. Schmekel 362.

4) Bonhöffer II, Anm. 86.

5) Als Beweis dürfte auch die aus der Schrift *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς* stammende Notiz bei Plutarch stoic. rep. cp. 4 p. 1043 A dienen, wo Antipater von Tarsos, wenn er den dort angegebenen Grund (*μη δόξωσι τὰς ἐαυτῶν πατρίδας ἀδικεῖν*) nicht überhaupt selbst erfunden, doch wohl den Patriotismus des Zeno und Kleantes hervorheben will.

6) Leipziger Studien 19 S. 25.

7) 383.

neades zu betrachten, der die Unerkennbarkeit der Wahrheit auch in der Frage nach dem höchsten Gute durch Auffindung aller vorhandenen und überhaupt möglichen Standpunkte zu erweisen suchte <sup>1)</sup>, wobei er die Ansicht Platos wegen seiner Verteidigung der Metriopathie mit der des Aristoteles zusammenstellte <sup>2)</sup>.

13) *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς* <sup>3)</sup>, in einem Buche <sup>4)</sup>. Plut. stoic. rep. cp 4. p. 1043 A. Wenn auch hier *Ἀντίπατρος* schlechthin als Autor genannt wird, so kann doch nur der Tarsenser gemeint sein, denn dieser wird an allen drei anderen Stellen derselben Plutarchischen Schrift *de Stoicorum repugnantiis* (cp. 2. 38. 47.), wo überhaupt von einem Antipater die Rede ist, zitiert, das eine Mal mit der ausdrücklichen Bezeichnung *ὁ Ταρσεύς* (cp. 38) <sup>5)</sup>.

1) Vergl. über diese Carneadea Divisio: Doering, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik 101,2, 1893 S. 165 ff.

2) Hirzels Argument (II, 256), der mit *ὁ Στωικός* bezeichnete Antipater könne nur der berühmte Stoiker dieses Namens, also der Tarsenser, sein, dürfte weniger stichhaltig sein, da es doch auf das Verhältnis der bei Clemens zu Grunde liegenden Quelle zu dem einen oder anderen Antipater ankommt.

3) Diese Schrift kann nach stoischer Anschauung zu den ethischen gerechnet werden. Eine vierte Hauptabteilung „Miscellanea“ ist nicht zulässig. Vgl. Dyroff, Ethik S. 2; Ueber die Anlage der stoischen Bücherkataloge, Würzburger Gymnasialprogramm 1896.

4) Vgl. über diese *διαφορά* Cic. acad. pr. II, 47, 143. Stein I, 24 ff. 177 ff. II, 326. 338 ff. Dyroff, Ethik 52 ff. 322 ff. Hirzel II, 201 ff.

5) Schol. Arist. Aves 1403 heisst es: *Ἀντίπατρος δὲ καὶ Ἐυφρόνιος ἐν τοῖς ὑπομνήμασι φασὶ τοὺς κυκλίους χοροὺς στήσαι πρῶτον Λάωον τὸν Ἐρμιονέα*. Da diese Notiz keine bestimmten Anhaltspunkte bietet, müssen wir es unentschieden lassen, ob unser Antipater, dem ein Interesse für philologisch-historische Fragen wohl zuzutrauen ist, oder ein anderer hier gemeint ist. L. Cohn b. Pauly-Wissowa I,2 col. 2517 nimmt einen unbekanntenen Grammatiker dieses Namens an. —

Philodem *περὶ τῶν φιλοσόφων* col. VII wird eine Schrift *κατὰ τῶν αἰρέσεων* eines Antipater erwähnt, sicherlich eines der beiden stoischen Philosophen dieses Namens, wie aus dem Zusammenhange zu ersehen ist. (Vgl. Susemihl II, 269 Anm. 187.) Welcher von beiden aber der Verfasser ist, bleibt zweifelhaft. Denn wenn man aus dem Titel der Schrift auf ein Interesse des Autors für Geschichte der Philosophie schliessen will, so ist ein solches auch bei dem Tyrier als wahrscheinlich anzunehmen, haben doch gerade seine Zeitgenossen vielfach dieses Gebiet angebahnt, so, um nur Stoiker zu erwähnen, sein Lehrer Strotokles, dessen Geschichte der Stoiker Philodem benutzt hat (vgl. Susemihl II, 239; I, 48 Anm. 151), Jason (*βίου ἐνδόξων, φιλοσόφων διαδοχαί*; vgl. Susemihl II, 245). Apollonius von Tyros (*πίναξ τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων*; vgl. Susemihl II, 247) und der Verfasser der „vetusta placita“ (vgl. Diels Doxogr. 181 ff. Susemihl II, 250 f.) Soll aber andererseits der Titel *κατὰ τῶν αἰρέσεων* auf ein Bestreben des Autors hinweisen, die Gegensätze zwischen den Philosophenschulen zu versöhnen, so ist auch ein solches bei einem Zeitgenossen des Posidonius, Antiochus

von Askalon und Andronikus von Rhodos, wie es der Tyrier ist, von vornherein vorauszusetzen. Dazu käme noch, was für den Tyrier spräche, dass für Philodem eine nähere Bezeichnung des ihm zeitlich und, wie es scheint, persönlich nahe stehenden Antipater von Tyros (vgl. Jenaer Litterat.-Ztg. 1875 Art. 539 S. 606) überflüssig ist. Ich kann darum von Arnim nicht beipflichten, der *κατὰ τῶν αἰρέσεων* unserem Antipater zuschreibt (Stoic. fragm. III, 257; Pauly-Wissowa I, 2, col. 2516). Wir müssen es unentschieden lassen, ob der Tarsenser oder der Tyrier der Autor ist. — In der Schrift *κατὰ τῶν αἰρέσεων* wurde nach Philodem der *πολιτεία* des Zenon und der eines Diogenes, nicht aber, wie ausdrücklich betont wird, des Sinopeers Diogenes Erwähnung getan. Sollte nicht Diogenes von Babylon gemeint sein? Eine *πολιτεία* dieses Diogenes wird uns zwar sonst nicht überliefert, doch hat er sich mit Politik beschäftigt — er schrieb *περὶ νόμων* (Athen. XII. 526d) — und da auch *κατὰ τῶν αἰρέσεων* uns erst durch Philodem *περὶ τῶν φιλοσόφων* bekannt geworden, könnten wir sehr wohl die hier erwähnte *πολιτεία* eines Diogenes auf Diogenes von Babylon beziehen. (Vgl. auch Gomperz, Zeitschr. f. österr. Gymnasien 29. 1878 S. 254.)

---

## Die Philosophie Antipaters.

### Einleitung.

Chrysippus hatte die stoische Lehre nach allen Seiten hin bis ins Einzelne ausgebaut <sup>1)</sup>. Eine Erweiterung des Gebietes war kaum noch möglich. Seinen Nachfolgern blieb daher zunächst nur die „scholastische Ausbildung“ <sup>2)</sup> des Systems übrig. Mit Recht sagt Stein: „Wohl konnten seine Nachfolger noch einzelne unausgeglichene Schroffheiten glätten, einzelne auffällige Unebenheiten abfeilen; aber durchgreifend umgestalten konnte man dieses System nicht mehr, ohne den Geist des Stoicismus zu verleugnen oder doch erheblich zu schädigen <sup>3)</sup>.“ Wenn aber dennoch keine Stagnation in der stoischen Schule eintrat, so lag dies an einem anderen wichtigen Faktor, der wesentlich bestimmend auf die damalige Stoa einwirkte, ich meine den heftigen Kampf, den gerade damals die Schule zu bestehen hatte. War die Stoa notwendigerweise von Anfang an der Polemik der anderen Schulen, besonders der Peripatetiker und Akademiker, ausgesetzt, so war doch der Kampf nicht immer intensiv, da die Gegner zum Teil unbedeutend waren, zum Teil die philosophischen Probleme mehr bei Seite liessen und sich mehr der gelehrten Forschung und den Spezialwissenschaften ergaben <sup>4)</sup>. Schärfer aber wurde die Polemik, als Karneades den Lehrstuhl der Akademie betrat, Karneades, der gerade der Zeitgenosse des Diogenes und Antipater ist. Dass der letztere aber am eifrigsten und entschiedensten von allen Stoikern dieser Periode den Kampf aufgenommen, wird uns zur Genüge bezeugt <sup>5)</sup>. Eine Polemik mit einem so gewaltigen Gegner musste notgedrungen dazu führen, manche Härten der Lehre zu mildern, manche Konzessionen zu machen. Dabei suchte man nach Hilfe und fand sie, zum Teil vom Gegner selbst darauf hingewiesen <sup>6)</sup>, in der peripatetischen Philosophie und der Lehre Platos. Diese Annäherung an die Akademie und den Peripatos tritt uns nicht

1) Vgl. Zeller III, 41. Susemihl I, 77. Stein II, 348.

2) Bonhöffer II, 133.

3) II, 348.

4) Vgl. Schmekel 304f.

5) bes. Cic. acad. pr. II, 6, 17; ferner Numenius b. Eusebius praep. ev. XIV, 8, 10 Plut. de garrul. cp. 23. Cic. acad. post. I ap. Nonium p. 65.11.

6) Vgl. Schmekel 371.

erst in ganz hervorragendem Masse bei Panätius und seinem Schüler Posidonius entgegen, sondern auch schon bei ihren Vorgängern. Bei Antipater wird uns dies die folgende Darlegung seiner Lehre zur Genüge zeigen.

Dass Antipater eine Dreiteilung, sei es der Philosophie, sei es der Darstellung derselben <sup>1)</sup>, angenommen, müssen wir, wenn auch keine Ueberlieferung darüber vorhanden ist, als sicher betrachten, da unter denen, die mit den von Diogenes VII, 40 angegebenen Worten *καὶ τὴν παράδοσιν μὲν ἐποιοῦν* gemeint sein können, nur entweder Herillos oder Ariston zu verstehen ist <sup>2)</sup>. Hinsichtlich der Reihenfolge der Disziplinen herrschte bekanntlich die grösste Mannigfaltigkeit in der Stoa. Die meisten Mitglieder derselben begannen allerdings mit der Logik <sup>3)</sup>. Dass Antipater sich auch diesen anschloss, dafür spricht der Umstand, dass er, der gerade den heftigsten Kampf mit der neueren Akademie, der Leugnerin des Wissens, zu führen hatte, es bei seinem Unterricht vor allem darauf absehen musste, die Möglichkeit des Wissens zu begründen. Erst dann konnte er die übrigen Disziplinen vortragen. Ob er in der weiteren Reihenfolge Chrysipp, der nach Plutarch <sup>4)</sup> die Physik an den Schluss gestellt, gefolgt ist, oder anderen, die mit der Ethik geschlossen, das können wir nicht entscheiden, da uns jeder Anhaltspunkt fehlt. Dass er aber hinsichtlich der Wertabstufung die Ethik als das wichtigste und wertvollste angesehen, dafür spricht der ganze Charakter seiner Lehre. Abgesehen davon stimmen sonst alle Stoiker darin überein <sup>5)</sup>, selbst Posidonius, dem es vielleicht allein zuzutrauen wäre, dass er die Physik über die Ethik gestellt <sup>6)</sup>.

## Logik.

### 1. Erkenntnistheorie.

Die Logik umfasst zwei Hauptteile <sup>7)</sup>, die Rhetorik und die Dialektik. Wohl wird sich Antipater mit rhetorischen Fragen beschäftigt haben. Dafür spricht nicht nur sein lebhaftes Interesse für Sprachwissenschaft <sup>8)</sup>, sondern auch der damals

1) Vgl. Bonhöffer I, 13 ff.

2) Vgl. Bonhöffer a. a. O.

3) Vgl. Bonh. 15, dort die Zeugnisse.

4) stoic. rep. cp. 9. p. 1035 A.

5) Sext. Emp. adv. math. VII, 19. Diog. VII, 39 ff. Seneca ep. 89,9 ff.

6) Bonhöffer, 17.

7) Diog. VII, 41 f. Sen. ep. 89,17. Cic. fin. II, 6, 17. Quintil. Inst. II, 20,7. Sext. adv. math. VII,7.

8) S. weiter unten.



entbrannte heftige Kampf zwischen Philosophen und Rhetorenschulen, in dem gerade sein Lehrer Diogenes eine bedeutende Rolle spielte <sup>1)</sup>. Doch ist uns von seiner Rhetorik nichts erhalten. Uns auch nur annähernd eine Vorstellung von der Art seiner Rhetorik zu machen, ist auch nicht möglich, weil wir überhaupt wenig über die stoische Rhetorik unterrichtet sind <sup>2)</sup>.

Der Dialektik als psychologische Einleitung vorausgeschickt <sup>3)</sup> — von manchen als selbstständiger Teil, von anderen als Teil der Dialektik betrachtet — wurde die Erkenntnistheorie. Diese musste der Stoa ganz besonders am Herzen liegen, da sie als die entschiedenste Vertreterin des Dogmatismus von den Skeptikern am schärfsten bekämpft wurde. Um die beiden Fragen: „Können wir überhaupt etwas mit Gewissheit erkennen?“ und „gibt es überhaupt ein Merkmal, an welchem die Wahrheit unzweifelhaft erkannt wird?“ entspann sich ein heftiger Kampf. Am heftigsten musste dieser werden, als Karneades auftrat und am scharfsinnigsten gegen die stoische *κατάληψις* zu Felde zog. Und da ist es gerade Antipater, der fast allein, im Gegensatz zu anderen Stoikern <sup>4)</sup>, die einen Kampf der Stoa mit der neueren Akademie auf diesem Gebiete widerrieten, die Polemik aufnahm und in zahlreichen Schriften <sup>5)</sup> die Möglichkeit eines zuverlässigen Wissens verteidigte. Um die Skeptiker ad absurdum zu führen, wendete er allgemein ein, derjenige, welcher die Gewissheit der Erkenntnis leugne, müsse wenigstens diesen Grundsatz für gewiss halten <sup>6)</sup>, ein Einwand, den die Akademiker vergeblich zu zerstreuen suchten, den andererseits die nachfolgenden Stoiker gern übernahmen <sup>7)</sup>, und den auch Antiochus sich aneignete und weiter ausführte <sup>8)</sup>, deckte er doch deutlich den Widerspruch auf, in den die Skeptiker gerieten. Denn jedenfalls bleibt der Satz, dass alles unerkennbar sei, selbst wenn wir eben diesen Satz, wie Karneades will <sup>9)</sup>, nicht ausschliessen, als etwas Dogmatisches („Alles, einschliesslich dieses Satzes, ist ungewiss“).

1) Vgl. Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa. S. 80ff. Rademacher, Rh. Mus. 54, 1899. S. 285ff.

2) Zeller III. 65.

3) Diog. VII, 49. ἀρέσκει τοῖς Στωικοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθησεως προτάττειν λόγον. Andere Belege s. b. Zeller III, 64ff. Vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft I S. 278. Prantl, Gesch. d. Logik I, 417. Stein II, 102f.

4) Cic. acad. pr. II, 6, 17.

5) Cic. acad. post. I. ap. Nonium p. 65,11; vgl. auch acad. pr. II, 9,28. 34,109. Plut. stoic. rep. cp. 47 p. 1057 d.

6) acad. pr. II, 9, 28. 34, 109.

7) acad. pr. II, 34,109.

8) S. die beiden vorigen Anmerkungen.

9) acad. pr. II, 9,28.

War aber Antipater so einerseits bemüht, die Skepsis durch sich selbst zu vernichten, so musste er andererseits eifrig bestrebt sein, die Gewissheit der Erkenntnis zu erweisen. Als Quelle der Erkenntnis gilt die Wahrnehmung (*αἰσθησις*)<sup>1)</sup> Sie ist derjenige Eindruck, welchen der wahrgenommene Gegenstand vermittelt der sinnlichen Organe im Hegemonikon, dem herrschenden Seelenteil (= *νοῦς*), hervorruft<sup>2)</sup>. Ist nun, dies ist die wichtige erkenntnistheoretische Frage, die sich hier erhebt, diese Sinneswahrnehmung zuverlässig d. h. der Wirklichkeit entsprechend oder nicht? Mussten die Stoiker als Dogmatiker und Sensualisten das Zeugnis der Sinne prinzipiell für richtig und wahrheitsgetreu halten<sup>3)</sup>, so konnten sie doch andererseits die Sinnestäuschungen nicht läugnen<sup>4)</sup>. Und es erwuchs ihnen die Aufgabe zu untersuchen, wer an diesen Sinnestäuschungen schuld sei. Nach den eingehenden Ausführungen Steins<sup>5)</sup> und Bonhöffers<sup>6)</sup> über die Ansicht der Stoiker in Bezug auf diese Frage, Ausführungen, von denen die erstere wenig zutreffendes bietet<sup>7)</sup>, die letztere ein merkwürdiges Schwanken zeigt<sup>8)</sup>, hat zuletzt Ganter<sup>9)</sup>, zum Teil mit Bonhöffer übereinstimmend, völlig überzeugend nachgewiesen, dass die Sinnestäuschungen in letzter Linie ihren Grund in *ἐνστάματα*, in Hemmungen der Sinnesaufnahme, haben. Ist dies nun die Lehre der gesamten Stoa, also auch schon der älteren? Zwei Stellen sind es wesentlich<sup>10)</sup>, auf die Ganter und Bonhöffer sich stützen: Cic. acad. pr. II, 7, 19: Meo autem indicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt ac valentes et omnia removentur, quae obstant et impediunt. Itaque et lumen mutari saepe volumus et situs

1) Bonhöffer hat versucht, die sensualistische Grundlage des stoischen Systems anzufechten (I, 151 ff. 188 ff.) und ist zu dem Ergebnis, einem der Hauptresultate seines Werkes, gelangt, dass die Stoiker zwei Quellen der Erkenntnis angenommen haben, die *αἰσθησις* und die *διάνοια* oder den *λόγος* (s. bes. 157 und 188 f.). Doch ist dieser Versuch als misslungen zu betrachten. Es ist ihm auch keiner der neueren gefolgt. S. Schmekel 333, Barth, Die Stoa 65, bes. aber die scharfe Zurückweisung Wendlands in Berl. philol. Wochenschr. 1891. 1225 ff.

2) Vgl. Bonhöffer I, 120 ff. Schmekel 330.

3) Belege bei Bonh. I, 123 Anm. 1. Stein II, 143 ff.

4) Plut. comm. not. cp. 1, Cic. acad. pr. II, 7, 19. 27, 87. 24, 75. Seneca nat. quaest. I, 2, 3. III, 7, 9. Ant. II, 17. V, 35.

5) II, 142 ff.

6) I, 123 ff.

7) Vgl. die Polemik Bonhöffers a. a. O.

8) Vgl. Ganter, Das stoische System der *αἰσθησις*. Philol. 53. 1894. S. 489 Anm. 73.

9) a. a. O. 487 ff.

10) Cic. acad. pr. II, 31, 101 Stoici, qui multa falsa esse dicunt longaque aliter se habere ac sensibus videantur . . . und Scxt. Pyrrh. I, 119, wo von den stereotypen Beispielen der Sinnestäuschungen die Rede ist, tragen weniger zum Gesamtergebnisse bei.

earum rerum, quas intuemur, et intervalla contrahimus. aut diducimus multaue facimus usque eo, dum aspectus ipse fidem faciat sui iudicii und Sextus adv. Math. VII, 424: *ἵνα γε μὴν αἰσθητικὴ γένηται φαντασία κατ' αὐτοὺς, οἷον ὁρατικὴ, δεῖ τέντε συνδραμεῖν τὸ τε αἰσθητήριον καὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ τὸν πόπον καὶ τὸ πῶς καὶ τὴν διάνοιαν, ὡς ἐὰν τῶν ἄλλων παρόντων ἐν μόνον ἀπῆ, καθάπερ διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα, οὐ σωθήσεται, φασίν, ἢ Ἰ ἀντίληψις. ἐνθεν καὶ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἐλεγόν τινες μὴ κοινᾶς κριτήριον, ἀλλ' ὅταν μηδὲν ἔχη κατὰ τὸν τρόπον ἐνστήματα.* Wie dieser letzte Satz in Verbindung mit Sextus adv. math. VII, 253 ff. zeigt, haben wir es hier mit der Lehre der jüngeren Stoiker zu tun<sup>1)</sup>. Vergleichen wir aber diese oben ausgeschrieben Sextus-Stelle mit der aus Cicero angeführten, so müssen wir ohne Bedenken auch diese eben jenen jüngeren Stoikern zuschreiben. Dass aber nicht, wie Schmekel<sup>2)</sup> will, Panätius jene neue Bestimmung in Bezug auf die Lehre von der *φαντασία καταληπτικὴ* getroffen, sondern schon Antipater, werden wir weiter unten nachweisen. Diese jüngeren Stoiker — wahrscheinlich als erster von ihnen Antipater — haben also erst die Lehre aufgestellt, dass als Ursache der Sinnestäuschungen die *ἐνστήματα*<sup>3)</sup> anzusehen sind, d. h. gewisse äussere oder ausserordentliche Umstände, welche die Sinne in ihrer Tätigkeit hindern.

Dasselbe Resultat ergibt sich uns auch aus folgender Erwägung: Schon die älteren Stoiker, besonders Zeno und Chrysippus<sup>3)</sup>, haben, trotzdem sie die Glaubwürdigkeit der Sinne als Dogma hinstellten, doch nicht leugnen können, dass wir gewissen Sinnestäuschungen unterliegen, und sie durften sich nicht der Aufgabe entziehen, diese mit der im Prinzip festgehaltenen Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen zu vereinbaren, zu erklären, wer an diesen Sinnestäuschungen schuld sei. Was uns nun hierüber von den älteren Stoikern überliefert wird, hat mit jener Theorie der *ἐνστήματα* nichts zu tun. Bei Zeno und Chrysipp wird als Grund Mangel an *ἐνάργεια* angegeben<sup>3)</sup>. Erwägen wir ferner, dass von Chrysipp berichtet

<sup>1)</sup> Vgl. Schmekel 354. S. auch weiter unten. Obwohl Bonhöffer dies an einer anderen Stelle (I, 227) zugiebt, hat er es hier nicht berücksichtigt.

<sup>2)</sup> 355f.

<sup>1)</sup> Vgl. über *ἐνστήματα* die Ausführungen Bonhöffers I, 132ff.

<sup>2)</sup> Sextus adv. Math. VIII, 355. Cic. de nat. deor. I, 25, 70. acad. post. I, 41. acad. pr. II, 27, 87. 24, 75.

<sup>3)</sup> Cic. acad. post I, 11, 41 (Zeno). Visis non omnibus adungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur. (Vgl. Pearson, The fragments of Zeno and Cleanthes S. 81.) Galen de plac. Hipp. et Plat. 256 ohne Zweifel im Sinne Chrysipps: *πιστὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν πάντα τὰ πρὸς αἰσθησιν ἐναργῆ.*

wird, er habe in einer Schrift <sup>1)</sup> alles zusammengetragen, was sich gegen die Gültigkeit der Sinne einwenden lasse, seine sich daran anschliessende Widerlegung der Einwürfe sei aber selbst nach der Meinung seiner Anhänger so schwach ausgefallen, dass er eigentlich den akademischen Gegnern die Waffen gegen die Stoa geliehen, so können wir nicht gut annehmen, dass bereits Chrysipp jene Theorie der *ἐνοτήματα* aufgestellt haben sollte, da ja durch diese den Gegnern ein grosses Gebiet für ihre Einwände entzogen wurde. Andererseits aber ergibt sich uns aus jenem Berichte, dass gerade Antipater, der im Brennpunkte des philosophischen Streites stand und von den stoischen Zeitgenossen des Karneades fast allein auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie den Kampf aufnahm, sich eifrig mit den Sinnestäuschungen beschäftigen musste, um wieder gut zu machen, was Chrysipp verfehlt, um die zahlreichen Einwürfe zu widerlegen. Daher ist es höchstwahrscheinlich, dass jener von den späteren Stoikern allgemein angenommene Grund für die Sinnestäuschungen zuerst von Antipater aufgestellt wurde.

Durch die Sinneswahrnehmungen (*αἰσθήσεις*) werden im Hegemonikon Vorstellungen (*φαντασίαι*) hervorgerufen <sup>2)</sup>. Während über das Wesen der *φαντασίαι* die Stoiker im allgemeinen übereinstimmten, wichen sie in der Definition derselben von einander ab <sup>3)</sup>. Lehrreich hierfür ist die Darstellung bei Sextus adv. Math. 227—241, die uns vielleicht auch über die Stellungnahme Antipaters Aufschluss geben kann. Der Gedankengang ist hier folgender: Zeno hatte blos gesagt, die *φαντασία* sei eine *τύπωσις ἐν ψυχῇ*. Kleantes verstand nun darunter, sie sei eine *τύπωσις* wie die eines Siegelringes in Wachs; Chrysipp hingegen bezeichnete die *τύπωσις* Zenos als *ἐτεροίωσις*. Durch den Einwand der Gegner, auch die sinnliche Empfindung des Schmerzes oder der Lust sei eine *τύπωσις* oder *ἐτεροίωσις τῆς ψυχῆς*, sahen sich die Stoiker genötigt, bestimmt auszusprechen, was natürlich schon die Urheber gemeint hatten, dass unter der *ψυχῆ* hier nur deren wichtigster Teil, das *ἡγεμονικόν*, zu verstehen sei. Dies brachten sie zum Ausdruck durch die Definition: *φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ*, oder noch deutlicher: *φαντασία ἐστὶν ἐτεροίωσις ἐν ἡγε-*

<sup>1)</sup> Wahrscheinlich in den 6 Büchern *κατὰ τῆς συνηθείας*, während er wohl in der Schrift *περὶ τῆς συνηθείας* die von ihm selbst gemachten Einwürfe widerlegte. Plut. stoic. rep. cp. 10. Cic. acad. pr. II, 30, 96. 27, 87. 24, 75. Vgl. Krusche, Göttinger Studien 1845, 2 S. 195. Dyroff, Ethik Exkurs VI S. 371 ff. Stein (II, 144 Anm. 279) nimmt eine Schrift *εἰς διαβολὴν τῶν αἰσθήσεων* als die hier in Betracht kommende an. Doch ist dies kaum als Titel einer Schrift anzusehen, vgl. Plut. stoic. rep. cp. 10, nicht, wie Stein zitiert, comm. not. cp. 1.

<sup>2)</sup> Ueber die Lehre von den *φαντασίαι* vgl. bes. Stein II, 154 ff. Bonhöffer I, 138 ff. Siebeck, Gesch. d. Psychologie 12, 209 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. Bonhöffer 112.

μονικῶ oder φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις περὶ τὸ ἡγεμονικόν. Doch als auch damit die Gegner sich nicht zufrieden gaben und einwendeten, eine ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῶ sei auch die ὁρμή, die συγκατάθεσις und κατάληψις, halfen sich die Stoiker damit, dass sie sagten, man müsse bei der Definition der φαντασία in Gedanken κατὰ πείσιν ergänzen, wodurch dieselbe von den anderen ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῶ, welche κατ' ἐνέργειαν geschehen, unterschieden werden. Welches sind nun jene Stoiker, die diese neuen Definitionen der φαντασία aufgestellt? Zunächst könnte man wohl an Chrysipp denken, der dann seine Definition korrigiert hätte. Doch einerseits werden ihm nirgends jene Definitionen zugeschrieben, obwohl wir gerade über seine Lehre von der φαντασία sehr gut unterrichtet sind <sup>1)</sup>, andererseits würde Sextus oder sein Gewährsmann, der uns ja unter ausdrücklicher Nennung Chrysipps über dessen Definition und seine Verteidigung derselben der Kleanthischen gegenüber ausführlich berichtet, bei den kurz darauf angeführten Definitionen Chrysipps Namen sicherlich nicht unterdrückt haben, wenn dieser wirklich Urheber derselben gewesen wäre <sup>2)</sup>. Wir müssen darum bei den οἱ ἀπὸ τῆς σωᾶς <sup>3)</sup> und οἱ Στωικοί <sup>4)</sup> des Sextus an Nachfolger Chrysipps denken, und da nach Natorp <sup>4)</sup> und Schmekel <sup>5)</sup> dieser ganze Bericht des Sextus aus Clitomachus genommen ist, können hier nur Stoiker zwischen Chrysipp und Panätius in betracht kommen <sup>6)</sup>. Es müssen aber auch Stoiker sein, welche mit den Akademikern zu kämpfen hatten. Der Zeit nach wäre an Diogenes, Archedem, Antipater und Panätius zu denken. Von Diogenes wissen wir nicht, ob er sich gerade mit erkenntnistheoretischen Problemen abgeben. Die Dialektik seines Meisters Chrysipp scheint er mehr nach der grammatischen und sprachphilosophischen Seite hin fortgebildet zu haben <sup>7)</sup>. Von Archedem, von dessen Erkenntnistheorie uns überhaupt nichts berichtet wird, ist kaum anzunehmen, dass er zu einer Aenderung der Definition der φαντασία sich veranlasst sah, da er in Babylon lehrte und dem Streit der Parteien fern stand <sup>8)</sup>. An Panätius ist darum weniger zu denken, weil er

<sup>1)</sup> Vgl. Arnim, Stoic. fragm. 11,21 ff. Stein II, 335 Anm. 760.

<sup>2)</sup> Auch sonst kennt Sextus von Chrysipp nur die ihm allgemein zugeschriebene. Vgl. VII, 372. VIII, 400.

<sup>3)</sup> 233. 239.

<sup>4)</sup> Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnisproblems S. 296.

<sup>5)</sup> S. 352.

<sup>6)</sup> Auch Stein II, 123 Anm. 241, 160, 127 sieht in den Urhebern der neuen Definitionen bei Sextus a. a. O. andere Stoiker als Chrysipp und zwar solche, die nach ihm gelebt. Bonhöffer scheint ihm in diesem Punkte beizupflichten. Vgl. I, 112, 148, 150.

<sup>7)</sup> Vgl. Stein II, 349. Steinhart b. Ersch u. Gruber s. v. Diogenes v. Babylon.

<sup>8)</sup> Vgl. Schmekel 355. Susemihl I, 85.

nach Cicero <sup>1)</sup> die disserendi spinas vermieden und sich überhaupt wenig mit erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigt hat; denn es kann doch wohl kein blosser Zufall sein, dass von ihm, für dessen Lehre uns die Quellen gerade reichlicher fliessen als für die der meisten anderen Stoiker, weder der Titel irgend einer logischen resp. erkenntnistheoretischen Schrift überliefert ist <sup>2)</sup>, noch unter den ihm ausdrücklich zugeschriebenen Fragmenten sich auch nur eins speziell logischen oder erkenntnistheoretischen Inhalts findet <sup>3)</sup>. Es käme sonach nur noch Antipater in betracht. Diesem aber jene Definitionen zuzuschreiben, hindert uns nicht nur nichts, sondern alles spricht vielmehr für ihn. Er steht im Mittelpunkt des Kampfes, er tritt gerade in mannigfachen Schriften für die stoische Erkenntnistheorie ein, und, was hier noch besonders betont werden muss, er beschäftigt sich auch eingehend mit der Lehre von den Definitionen <sup>4)</sup>. Und zeigt uns seine Definition der Definition, dass er gerade auf eine möglichst präzise Definition grossen Wert legt <sup>5)</sup>, so muss uns dies erst recht dazu bestimmen, in Antipater den Urheber jener präziseren Definitionen von der *φαντασία* zu sehen.

Die Vorstellungen (*φαντασίαι*) sind im stande, uns ein getreues Abbild ihres Objekts zu liefern. Aber nicht alle Vorstellungen sind wahr <sup>6)</sup>, und nicht alle wahren Vorstellungen sind so beschaffen, dass sie sichere Erkenntnis gewähren können <sup>7)</sup>. Diese Eigenschaft besitzt nur die *φαντασία καταληπτική* <sup>8)</sup>, sie allein ist das Kriterium der Wahrheit. Sie muss nicht nur wahr sein, d. h. mit dem vorgestellten Gegenstande übereinstimmen, sondern sie muss auch noch ein besonderes Merkmal an sich tragen, das sie als wahre Vorstellung kenntlich macht. Dieses Merkmal ist die *ἐνάργεια*, die Klarheit und Deutlichkeit, die den falschen Vorstellungen nie zukommt, die uns unmittelbar von der Wahrheit unserer Vorstellung überzeugt <sup>9)</sup>. So lehrten wenigstens die älteren Stoiker. Die jüngeren Stoiker erkannten jedoch, wie uns Sextus <sup>10)</sup> be-

1) de fin. IV, 28, 79.

2) Vgl. Schmekel S. 8f.

3) Vgl. die Fragmentsammlung von Fowler. Diss. Bonn. 1885. van Lynden S. 67: praeccepta quidem dialectica Panaetii nulla se nobis in Veterum libris memorata obtulerunt.

4) S. oben S. 11 und auch weiter unten.

5) Diog. VII, 60. Suidas s. v. *ὄρος* und *ἀνάλυσις* u. a. vgl. S. 11.

6) Sextus adv. Math. VII, 388.

7) Sextus adv. Math. VII, 247.

8) Vgl. über diese: Werner Luthe, Die Erkenntnislehre der Stoiker, Progr. Emmerich 1890. Schmekel 351. Bonhöffer I, 160ff. 228ff. Stein II, 167ff. 250ff. Zeller III, 83ff.

9) Sextus adv. Math. VII, 253ff.

10) adv. Math. VII, 253ff.

richtet, die Möglichkeit von Fällen an, in denen eine Vorstellung sehr wohl die nötige Klarheit habe, ohne jedoch die für ein Kriterium genügende Ueberzeugungskraft zu besitzen. So hatten zwar Admet und Menelaos eine vollständig klare *φαντασία* der Alcestis beziehungsweise der Helena, aber sie glaubten dieser Vorstellung nicht, weil sie beide von dem Vorurteil befangen waren, dass die Person, die sie vor sich sahen, unter keinen Umständen die Alcestis bezw. die Helena sein könne. Daher behaupteten die jüngeren Stoiker, die *φαντασία καταληπτική* sei nur dann ein Kriterium, wenn kein Hindernis entgegensteht. Hängt aber die Gewissheit der Vorstellungen nicht von dem Merkmal der Deutlichkeit ab, sondern von einer Untersuchung, die dartut, dass sich kein Einwand mehr erheben lässt, so liegt die Entscheidung über die Wahrheit einer Vorstellung beim Verstande. Darauf haben sowohl Luthe <sup>1)</sup> wie Schmekel <sup>2)</sup> treffend hingewiesen. Letzterer sucht noch <sup>3)</sup>, gestützt auf jenen auf Clitomachus zurückgehenden Bericht des Sextus <sup>4)</sup>, zu bestimmen, von welchem Stoiker jene Aenderung der Lehre vorgenommen worden sei. Ueberzeugend weist er zunächst nach, dass der Zeit nach nur Antipater, Archedem und Panätius in betracht kommen können. Nachdem er aber auch Archedem mit Recht ausgeschaltet, giebt er bei Antipater wohl zu, dass er sich viel mit logischen Fragen beschäftigt und sich dabei fortwährend gegen Karneades gewandt hat, fährt aber dann fort: „Wer in dieser Weise mit seinem Gegner stritt, dass er ihn unaufhörlich befandete und seine Ansicht zu widerlegen suchte und ihm gleichwohl auswich aus Furcht, ihm nicht gewachsen zu sein, der hat sicher nicht demselben nachgegeben und auf Grund seiner Einwände die eigene Lehre geändert. Das ist aber, wie wir gezeigt haben, bei der obigen Fassung der Erkenntnistheorie der Fall. Also ist Antipater jedenfalls nicht ihr Urheber“. Dieser eine <sup>5)</sup> Einwand Schmekels gegen Antipater als Urheber jener Aenderung wird durch Schmekel selbst widerlegt, der bei anderen Lehren desselben den Einfluss des Karneades auf Antipater in positiver Weise zugiebt, ja mehreremal selbst noch betont, dass Antipater gerade den Einwänden des Karneades nachgegeben habe <sup>6)</sup>. Dies ist auch, wie wir sehen werden, in mannigfacher Beziehung der Fall.

1) S. 16 ff.

2) S. 253 ff.

3) a. a. O.

4) VII, 232 ff.

5) Diog. VII, 54 darf natürlich nicht als Einwand benutzt werden: denn trotz der einschränkenden Klausel liessen doch die jüngeren Stoiker die *φαντασία καταληπτική* als Kriterium gelten. Vgl. Stein II, 273, auch 267 Note 592.

6) S. 335. 369 f. 371. 365.

Dann fällt aber auch der einzige Einwand, den Schmekel erheben konnte, und alles andere spricht gerade für Antipater. Hat er doch, wie bereits oben betont, vielleicht allein, jedenfalls in erster Reihe den Kampf für die Möglichkeit der Erkenntnis Karneades gegenüber aufgenommen, während die anderen non mediocres <sup>1)</sup>, zu denen höchstwahrscheinlich auch Panätius gehörte <sup>2)</sup>, ihn sogar deswegen tadelten und es verschmähten, mit einem, der die Möglichkeit der Erkenntnis völlig leugnete, überhaupt zu streiten. Und da musste er doch vor allem sein Augenmerk auf das Kriterium der Wahrheit richten und dessen Gewissheit als über jeden Zweifel erhaben hinstellen. Waren aber gegen die Glaubwürdigkeit desselben gewichtige Einwände erhoben, hatten die Akademiker, Karneades voran, besonders an jenen Beispielen von Admetos und Menelaos <sup>3)</sup> gezeigt, dass die Klarheit der Vorstellung (*ἐνάργεια*) allein nicht die volle Ueberzeugungskraft gewähren kann, so musste er, um überhaupt ein Kriterium der Wahrheit zu retten, sich zu einer Konzession verstehen, er fügte eben der angegebenen Bestimmung des Kriteriums die einschränkende Klausel hinzu: wenn kein Hinderniss entgegensteht. Und ist dies nur dann möglich, wenn fünf Bedingungen erfüllt sind, dass nämlich der Verstand und die Sinneswerkzeuge normal sind, der Gegenstand wahrnehmbar, der Ort passend (der die Beschaffenheit des Gegenstandes richtig erscheinen lässt) und die Art und Weise der Beobachtung zweckentsprechend <sup>4)</sup>, so waren dies gerade die Bedingungen, die Karneades an das Zustandekommen einer *φαντασία πιθανή και ἀπερίσπαστος και περιοδευμένη* knüpfte <sup>5)</sup>, Bedingungen, die sehr wohl geeignet waren, den Einwänden der Gegner die Spitze zu nehmen. Aber nur jemand, der im Kampfe steht, ist im stande, Konzessionen zu machen, nicht derjenige, der in seiner Erhabenheit gar nicht in den Kampf eingreift, sondern abseits steht, pochend auf die Stärke seines Bollwerks. Und ein solches Bollwerk glaubten ja jene Stoiker, die den Kampf aufzunehmen gar nicht für nötig befanden, und zu denen aller Wahrscheinlichkeit nach Panätius gehörte, in der *ἐνάργεια* zu besitzen. Wie konnten sie sich da zu einer Konzession herablassen, die doch gewissermassen das Eingeständnis der Unglaubwürdigkeit der *ἐνάργεια* in sich trug? Dies hat Schmekel durchaus übersehen.

1) Cic. acad. pr. II, 6, 17.

2) Vgl. Schmekel 398 Anm. 2. Krische, Göttinger Studien 1845, 2 S. 185.

3) Vgl. Sextus adv. Math. VII, 180 und Hyp. I, 228 mit VII, 253.

4) Sextus adv. math. VII. 424, hier offenbar die Lehre der jüngeren Stoiker. Vgl. Schmekel 354 Anm. 1.

5) Sextus adv. Math. VII, 182 ff.



Und wenn Schmekel weiter meint <sup>1)</sup>, wir treffen bei Sextus, was bei Cicero acad. pr. II, 6, 17 geraten wird, nämlich von weiteren Beweisen als der Augenscheinlichkeit abzusehen, da diese der beste und stärkste Beweis für die Wahrheit der Vorstellungen sei, so ist auch diese Ansicht irrig, und sie widerspricht auch den früheren Ausführungen Schmekels selbst. Denn bei Sextus wird gar nicht jeder Beweis für die Richtigkeit der Vorstellung nur auf die Augenscheinlichkeit gestützt. Wenn jenen jüngeren Stoikern die Augenscheinlichkeit wirklich genügt hätte, so bedurfte es doch keiner Aenderung der alten Theorie. Am wenigsten aber durfte sich Schmekel dabei auf Sextus VII, 257 berufen. Wenn hier von einer Vorstellung die Rede ist, die uns zur Zustimmung zwingt und uns gewissermassen an den Haaren dazu herbeizieht, so ist damit die *φαντασία καταληπτική* gemeint, bei der die Bedingung erfüllt ist: *ὅταν μὴ δὲν ἐνσσηματίζη*. Der Satz *αὕτη γὰρ ἐναργής οὐσα . . .* schliesst sich eng an den vorhergehenden an, bezieht sich also nicht auf die *φαντασία καταληπτική* schlechthin, sondern auf die, bei der kein Hindernis entgegensteht. Die *ἐνάργεια* genügt eben jenen jüngeren Stoikern nicht, wie Schmekel ja selbst anderen Orts zugiebt, sondern es musste noch eine Untersuchung von seiten des Verstandes hinzukommen. Gehört also Panätius zu den acad. pr. II, 6, 17 genannten non mediocres, und Schmekel nimmt dies als höchstwahrscheinlich an, so konnte er sich nie zu jener Einschränkung verstehen, wie wir sie bei Sextus finden. Dass er gerade eine so einschneidende Aenderung in der Erkenntnistheorie vorgenommen haben sollte, ist ferner auch darum nicht anzunehmen, weil er, wie wir oben gezeigt, dieses Gebiet wenig oder gar nicht angebaut hat. Haben wir dagegen gesehen, dass vieles für Antipater als Urheber jener Aenderung spricht, nichts aber gegen ihn, so dürfen wir sie ihm ohne Bedenken zuschreiben.

Die *φαντασία καταληπτική* ist nun zwar eine Vorstellung, die Erkenntnis vermitteln kann, doch Erkenntnis (*κατάληψις*) selbst erhält man erst, wenn von seiten des Geistes die Zustimmung (*συγκατάθεσις*) erfolgt <sup>2)</sup>. Dass der Mensch wirklich gewissen Vorstellungen zustimme, suchten die Stoiker auch nachzuweisen. Zu diesem Zweck hoben Chrysipp und Antipater ganz besonders hervor <sup>3)</sup>, dass für das Handeln die Zustimmung eine notwendige Bedingung sei, dass also mit der letzteren auch das erstere aufgehoben werde;

<sup>1)</sup> 398 Anm. 2.

<sup>2)</sup> Vgl. Bonhöffer I, 168ff. Luthe. 18. Stein II, 186ff. Zeller III. 82f.

<sup>3)</sup> Plut. stoic. rep. cp. 47.

da aber das Handeln eine allgemein zugegebene Tatsache ist, so giebt es auch eine *συγκατάθεσις*. Nicht ohne Grund legte gerade Antipater ein so grosses Gewicht auf den Nachweis der Zustimmung, sah er es doch mit als seine Hauptaufgabe an, die Möglichkeit der Erkenntnis den Skeptikern gegenüber zu verteidigen, und mit der Zustimmung, glaubte er wohl, müssten die Gegner auch die volle Erkenntnis zugeben, da doch die Zustimmung zu einer Vorstellung den Gedanken in sich schliesst, dass diese unbedingt richtig ist, also sichere Erkenntnis ergibt <sup>1)</sup>.

Die Zustimmung erfolgt durch den Verstand <sup>2)</sup>, durch Denktätigkeit (*διάνοια, λόγος*). Hierbei ist aber zu beachten, dass es ein und dieselbe Kraft ist, die sowohl die Wahrnehmungs- als auch die Denktätigkeit ausübt. Durch letztere kommen auch die Begriffe zustande, teils von selbst, teils durch kunstmässiges Verfahren. Diese sind aber ihrem Wesen und Ursprunge nach von den Wahrnehmungen und Vorstellungen nicht verschieden, sie werden nur vom Verstande festgehalten und bilden sich in verschiedener Weise durch Verbindung, Ausscheidung oder Ergänzung zu Begriffen. Alle Begriffe (*ἐννοιαι*) aber haben empirische Grundlage, selbst der Begriff von Gott <sup>3)</sup> und die ethischen Grundbegriffe, wie der des Guten. Denn wenn auch der Mensch angeborene Begriffe (sogenannte *προλήψεις*), z. B. von Gott, hat, so sind sie doch ziemlich primitiv und nichtssagend, sie erhalten erst Erkenntniswert dadurch, dass der Mensch sie durch Prüfung an der Erfahrung vervollkommnet und ausbildet <sup>4)</sup>.

### Sprachwissenschaft.

Nach der psychologischen Einleitung folgt die Dialektik, die ihrerseits wieder in *περὶ σημαίνοντος* resp. *περὶ φωνῆς* und *περὶ σημαינוμένου* eingeteilt wird <sup>5)</sup>. Der Abschnitt *περὶ φωνῆς*, mit dem in der Regel begonnen wird <sup>6)</sup>, ist nicht nur Lautlehre, sondern behandelt auch besonders die Redeteile, die Tugenden und Fehler der Sprache, die Poesie <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Luthe 18ff.

<sup>2)</sup> Vgl. über das Folgende: Zeller III, 73ff. Luthe 21ff. Bonhöffer I, 113ff. 168ff. 223ff. Stein II, 213ff. Schmekel 330ff.

<sup>3)</sup> Dass Antipater eine *προλήψις θεοῦ* kannte, zeigt Plut. *stōic. rep.* cp. 38. S. auch weiter unten.

<sup>4)</sup> Wellmann in Berl. philol. Wochenschr. 1891. S. 1223f. Luthe 21ff. Anders urteilt Bonhöffer I, 151ff. 158ff.

<sup>5)</sup> Diog. VII, 43.

<sup>6)</sup> Diog. VII, 55.

<sup>7)</sup> Nach Diog. VII, 44, nach einigen auch noch die Lehre von den Definitionen, Einteilungen und Wörtern.

Das Wort resp. die Stimme ist etwas Körperliches. Sie wirkt doch auf die Seele und alles, was wirkt, ist körperlich<sup>1)</sup>. Die Sprache nun ist ein Produkt der Natur (*φύσει*), nicht von Satzungen (*θέσει*)<sup>2)</sup>. Aber dies ist doch nicht so zu verstehen, als ob der Verstand gar nicht bei der Bildung der Namen beteiligt wäre, als ob diese die Erfolge bloss sinnlicher Reizbarkeit wären, sondern der Verstand ist mit tätig, die Laute den Objekten ähnlich zu machen. Ist aber der Laut eine bewusste Nachahmung der Eigenschaften der Dinge, so ist es auch möglich, durch das Verständnis der Worte die Wahrheit (*ἐτυμολογία*) zu ergründen, die Sache selbst zu verstehen. Daher bringt Antipater als getreuer Anhänger seiner Schule auch der Etymologie grosses Interesse entgegen<sup>3)</sup>. Ebenso wird er auch an dem Nachweis, dass in der Sprache nicht die Analogie, sondern die Anomalie herrsche, d. h. eine Ungleichheit des Inhalts des Begriffs oder Objektes und des Wortes sich beteiligt haben<sup>4)</sup>. Ferner wandte er der Lehre von den Redeteilen seine Aufmerksamkeit zu. Die von seinem Lehrer Diogenes vielleicht zuerst gebrauchte Unterscheidung von *λέξις* und *λόγος*, wonach *λέξις* ein zusammenhangloses Wort, wenn es auch eine Bedeutung hat, bezeichnet, während *λόγος* ein Urteil bedeutet<sup>5)</sup>, scheint er sich dabei auch angeeignet zu haben, was wir aus dem Titel seiner Schrift *περὶ λέξεως καὶ τῶν λεγομένων* schliessen können<sup>6)</sup>. Die Teile des *λόγος*, seine *μέρη*, sind die *λέξεις*<sup>7)</sup>. Während nun die älteren Stoiker, über Aristoteles hinausgehend, nur vier Redeteile kannten<sup>8)</sup>, haben

1) Diog. VII, 56, wo Antipater ausdrücklich genannt ist, aber auch allgemeinstoisch.

2) Diog. VII, 50. 66. Origenes c. Cels. I cp. 24. Vgl. Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern 2. Aufl. S. 319 ff. Lersch, die Sprachphilosophie der Alten I, 45 ff. III, 41 ff. Barth, die Stoa 77.

3) Varro lingua lat. VI, 1. Macrobi. Sat. I, 17, 36; Zeller III, 329 Anm. 2 u. 3 nimmt an, dass Macrobius bei Antipater auch die Ableitung des *Πυθιος* von *πύθειν* (weil die Sonnenhitze Fäulnis bewirkt) gefunden habe.

4) Sein grosses Interesse für Sprachwissenschaft im allgemeinen und Etymologie im besonderen spricht zur Genüge dafür.

5) Diog. VII, 56; vgl. Steinthal 292.

6) *λέγειν* entspricht *λόγος*, wie aus Diog. IV, 57 und Sextus adv. Math. VIII, 80 zu ersehen ist.

7) Diog. VII, 57. Vgl. über die Lehre von den Redeteilen: Steinthal, Gesch. d. Sprachw. 1. Aufl. 290 ff. u. 571 ff. 2. Aufl. 293 ff. Schmidt, Beiträge zur griechischen Grammatik 450. 501 ff. und Stoicorum grammat. 381. 451. Lersch, Sprachphil. d. Alten II, 44 ff. Classen, de grammaticae graecae primordiis 77. Schroeder, Redeteile 3 u. 86 ff. G. F. Schoemann, die Lehre von den Redeteilen nach den Alten 135 ff. bes. 157 ff. Geppert, Darstellung der grammatischen Kategorien 20.

8) Vgl. Steinthal 2. Aufl. 297. Geppert 16. Lersch II, 43.

Chrysipp und Diogenes fünf angenommen, indem sie das *ὄνομα* in zwei Teile spalteten, sodass sie als Redeteile erhielten: *ὄνομα, προσηγορία, ὄημα, σύνδεσμος, ἄρθρον*<sup>1)</sup>. (Nomen proprium, nomen appellativum, verbum, conjunctio, articulus et pronomen<sup>2)</sup>). ~~Antipater fügte nun noch als sechsten Redeteil die μεσότης hinzu~~<sup>3)</sup>. Bei Diogenes, der dies berichtet, fehlt die Definition der *μεσότης*, was die Vermutung einer Lücke in § 58 nahe legt. Ohne Zweifel ist unter *μεσότης* das Adverbium schlechthin zu verstehen, nicht etwa, wie Schmidt<sup>4)</sup> wahrscheinlich zu machen sucht, nur die Adverbien auf *ως*<sup>5)</sup>. Das Schwanken der Ueberlieferung rührt, wie bereits Schömann<sup>6)</sup> gezeigt, daher, dass die späteren Grammatiker, z. B. die Erklärer des Dionysios, den Namen nicht richtig verstanden und ihn, statt auf das Wesen, auf die Form bezogen. Sie leiteten die Benennung daher ab, dass jene Worte auf *ως* von dem Kasus der Deklination herkamen, der das Geschlecht in seiner Endung nicht unterschied, der also geschlechtlich in der Mitte stand, vom Genetiv Pluralis<sup>7)</sup>. Dass diese Ableitung und somit auch die Einschränkung auf eine Art der Adverbia nicht richtig sein kann, wäre schon daraus zu entnehmen, dass die Stoiker gerade die Form am wenigstens berücksichtigten, sondern mehr auf die Bedeutung der Worte, ihre grammatische Funktion, Gewicht legten<sup>8)</sup>. Aber es steht uns auch das Zeugnis der älteren und gelehrteren Grammatiker zur Seite, die die adverbia der verschiedensten Endungen als *ἐπιπυρρήματα μεσότητος* bezeichneten. Sie rechneten zu diesen, soweit sich dies erkennen lässt, alle Adverbia des Ortes, der Zeit, der Qualität und der Quantität<sup>9)</sup>. Da sie aber auch andere *ἐπιπυρρήματα* kannten, wie ja der Name *ἐπιπυρρήματα μεσότητος* zeigt, so wird auch Antipater nicht alle von den späteren Grammatikern als Adverbia angesehenen Worte, z. B. *ἄγε, ἴθι, φέρε φεῦ, παπαί*, wahrscheinlich auch nicht diejenigen, die sich deutlich als Kasus von Nomina darstellen, wie *αιγῆ*,

1) Diog. VII, 57.

2) Dass die Stoa unter *ἄρθρον* sowohl Artikel als auch Pronomen verstand, zeigt Steinthal 289 ff.

3) Diog. VII, 57.

4) Beiträge a. a. O.

5) Auch Geppert a. a. O. S. 20 scheint ähnlicher Meinung wie Schmidt zu sein. Allerdings drückt er sich vorsichtiger aus.

6) a. a. O. S. 161.

7) Vgl. Schömann a. a. O. 161 ff. Schmidt, Beiträge 501 ff. Lehrs Sprachphilosophie II, 44 f. Classen a. a. O. 77 billigt diese Ableitung, ebenso Geppert 20.

8) Vgl. Steinthal, Gesch. d. Sprachw. 1. Aufl. 571. Besonders sehen wir es daraus, dass die Stoiker das Adverbium meist zum verbum rechneten. Vgl. Schroeder a. a. O. S. 3.

9) Schoemann a. a. O.

σιωπῆ, obgleich auch diese von Grammatikern als ἐπιρρηματα μεσότητος bezeichnet werden, zur Klasse der μεσότης gezählt haben<sup>1)</sup>). Die Bezeichnung μεσότης aber hat Antipater lediglich dem Wesen der Wortklasse entnommen<sup>2)</sup>, es ist die zwischen dem ὄνομα und dem ῥῆμα in der Mitte stehende Wortklasse. Vor ihm hatten die Stoiker das Adverbium meist zum ῥῆμα, zum Teil aber auch zum ὄνομα gerechnet<sup>3)</sup>. Nach ihm wurde die Trennung des Adverbiums vom ῥῆμα resp. ὄνομα in der stoischen Schule festgehalten<sup>4)</sup>. Hatte Antipater so in der Lehre von den Redeteilen eine einschneidende Aenderung getroffen, so war er auch an dem Ausbau der Lehre vom nomen und verbum, zu dem die Stoiker einen nicht unbedeutenden Beitrag geliefert haben<sup>5)</sup>, beteiligt<sup>6)</sup>, wenn wir auch bei dem Stande der Ueberlieferung nicht wissen, in welchem Umfang und in welcher Weise.

### Formale Logik.

Gegenstand der formalen Logik ist das λεκτόν. Dieses ist ein Mittleres zwischen Gedanken und Ding<sup>7)</sup>. Das Ding ist körperlich, ebenso der Gedanke als Bewegung der Seele und das gesprochene Wort, das die Luft bewegt; aber das λεκτόν, das mit dem Gedanken inhaltlich gleich ist, als die durch das Wort bezeichnete Abstraktion, ist unkörperlich und hat somit keine wirkliche Existenz<sup>8)</sup>. Unter das λεκτόν fallen, ja sind mit ihm fast identisch, die Gattungsbegriffe, ἐννοήματα<sup>9)</sup>. Während die ἐννοια, der einzelne empirische Begriff, der kunstlos oder durch dialektisches Verfahren entsteht, uns das Wesen der Dinge widerspiegelt und die Grundlage einer jeden Erkenntnis bildet<sup>10)</sup>, sind die Gattungsbegriffe οὐτινα, nicht realexistierend<sup>11)</sup>. Nur mit diesen Begriffen kann es darum die Logik zu tun haben, und darum kann bei ihr auch

1) Schoemann a. a. O.

2) Lersch a. a. O. II, 44ff. Steinthal a. a. O 572. Schoemann a. a. O

3) Vgl. Schoemann 161. Steinthal 572. Schmidt, Beiträge 498.

4) Vgl. Schoemann 162f. Steinthal 572.

5) Steinthal. 2. Aufl. I, 300ff.

6) Varro de lingua lat. VI,1. Auch hängt die formale Etymologie mit der Formenlehre eng zusammen. Vgl. Lersch, III, 95ff.

7) Ammon. in aristot. de interpr. p. 100a. Vgl. Steinthal 296f. Stein, II, 219ff. Prantl I, 416.

8) Vgl. Stein II, 219ff. 276ff.

9) Vgl. Stein II, 239ff. 221 Anm. 474.

10) S. die vorige Anm., ferner Stein 228, 296f.

11) S. die vorige Anm.

nur von einer Nominaldefinition die Rede sein<sup>1)</sup>. Folgerichtig hat daher Chrysipp die Definition als *ιδίον απόδοσις* definiert<sup>2)</sup>, als Angabe des Eigentümlichen. Antipater aber stellte eine andere Definition auf: *ὄρος ἐστὶ λόγος κατ' ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος* oder, wie sie auch gegeben wird, *κατ' ἀνάγκην ἐκφερόμενος*<sup>3)</sup>. Nach ihm ist also die Definition ein *λόγος*, der infolge von Analyse auf vollkommen genaue Weise ausgebildet ist, d. i. ein Satz, der durch möglichst vollkommene (so dass nichts übrig bleibt) Auflösung des Subjekts in seine Bestandteile (Merkmale) entsteht, oder nach Zeller ein Satz, in dem sich das Subjekt und die sämtlichen Prädikate, in die es aufgelöst ist, vertauschen lassen<sup>4)</sup>. Wenn auch diese Definition, wie schon die alten Kritiker bemerkt<sup>5)</sup>, im wesentlichen nichts anderes als die chrysippeische aussagt, so legt sie doch offenbar mehr Gewicht auf die Korrektheit und Genauigkeit der Definition. Auch verrät sie mehr psychologische Einsicht als die des Chrysipp, der nur auf den Effekt (die fertige Definition) sieht, während Antipater die Entstehung derselben erklärt, indem er hervorhebt, sie erwachse aus einer Analyse des komplex Gegebenen.

Bei seinem grossen Interesse für die Lehre von den Definitionen, der er ein eigenes Werk widmete, musste er auch der Lehre von den Begriffen seine Aufmerksamkeit zuwenden. So ersehen wir aus Seneca. ep. 87,38, dass er sich mit der Lehre von der Entgegensetzung der Begriffe beschäftigt. Ferner beteiligte er sich am Ausbau der stoischen Kategorienlehre<sup>6)</sup>. Die allgemeinsten Begriffe, oder wie die Stoiker sie auch nannten, die höchsten Geschlechter (*γενικώτατα*)<sup>7)</sup> sind die

1) Prantl I, 404ff hat die stoische Logik im allgemeinen zu scharf verurteilt. In der Lehre vom Begriff kommt er aber zu ganz gewagten Folgerungen, weil er einerseits Begriff und Definition verwechselt, andererseits den Zusammenhang der Lehre vom Begriff mit dem ganzen System zu wenig berücksichtigt.

2) Becker Anecd. II, 647. Diog. 60, wo statt *καὶ* auch *ιδίον* zu lesen ist, Alexander in Arist. Top. 42,27 ed. Wallies. Galen defin. med. I. vol. XIX p. 349k.

3) Diese Fassung ist vielleicht nur eine dem Sinne nach Anecd. II. 647 überlieferte Definition, oder *κατ' ἀνάγκην* ist lediglich Verderbnis aus *κατ' ἀνάλυσιν*. An allen anderen Stellen wird *κατ' ἀνάλυσιν* überliefert. Vgl. vorige Anm., ferner Suidas s. v. *ὄρος*.

4) Vgl. Zeller III, 90,2. Prantl 425.

5) Alexander in Aristot. Top. a. a. O.

6) Aus Simpl. Cat. 54 dürfen wir auf eine weitgehende Beschäftigung mit der Kategorienlehre schliessen.

7) Simpl. Cat. 16d.

Kategorien<sup>1)</sup>. Solcher wurden vier<sup>2)</sup> unterschieden und zwar: das Substrat (*τὸ ὑποκείμενον*), die Eigenschaft (*τὸ ποιόν*); die Beschaffenheit (*τὸ πῶς ἔχον*) und die beziehungsweise Beschaffenheit (*τὸ πρὸς τι πῶς ἔχον*). Die Kategorie, die den Erklärern die grösste Schwierigkeit bot, und über die uns auch von Antipater eine Bemerkung überliefert wird, ist die zweite, die der Eigenschaft (*ποιόν*). Innerhalb derselben werden noch Unterschiede angenommen. Abgesehen davon, dass einige Stoiker eine dreifache Bedeutung des Wortes *ποιόν* statuierten<sup>3)</sup>, von der aber die weiteste das Qualitative im allgemeinen, also auch die unwesentlichen Beschaffenheiten (die *πῶς ἔχοντα*) mit bezeichnet, haben doch wohl alle<sup>4)</sup> innerhalb des im engeren Sinne Qualitativen, womit ein Wesen bleibend verknüpft ist, unterschieden zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, zwischen dem, was mit dem Wesen eins und nicht von ihm zu trennen ist (z. B. weinliebend, verständig), und dem, was nur abgeleiteter Weise zum Wesen gehört, was von dem Vorhandensein des ersteren abhängt (z. B. weintrinkend, verständig redend<sup>5)</sup>). Das erstere *ποιόν* nun ist *ποιότης* und wird von den Stoikern auch *ἕξις* genannt<sup>6)</sup>, das zweite *ποιόν* wird auch mit *ἐκτόν* bezeichnet. Nicht aber bedeutet das *ἐκτόν* nur das sekundäre *ποιόν*, wie Prantl<sup>7)</sup> und Trendelenburg<sup>8)</sup> annehmen, sondern eine jede *ἕξις* ist auch ein *ἐκτόν*<sup>9)</sup>. Ursprünglich war vielleicht

1) Von alten Quellen für die stoische Kategorienlehre stehen uns, abgesehen von einzelnen Bemerkungen bei verschiedenen Schriftstellern, nur zwei zur Verfügung: Plotin, Ennead. VI.1 und Simplicius, Comment. in Aristot. categorias. Von Neuere haben über dieselbe gehandelt: Petersen, *Philosophiae Chrysippeae fundamenta in notionum dispositione posita e fragmentis*. Altona 1827. Ad. Trendelenburg, *Gesch. der Kategorienlehre*, Historische Beiträge zur Phil. 1846 S. 217 ff. Prantl I, 426 ff. Zeller III, 91 ff.

2) Simpl. 16 B. Plotin VI.1 cp. 25 p. 1082,8.

3) Simpl. 55 A.

4) Simpl. 54 Γ.

5) Simpl. 55 A. Vgl. dazu Prantl 431 ff. Trendelenburg 223 ff.

6) 433 ff.

7) 433 ff.

8) 225 ff.

9) Dass *ἕξεις* auch *ἐκτὰ* sind, zeigt Simpl. 55 E. *τὰς γὰρ ποιότητας ἐκτὰ λέγοντες, οὗτοι ἐπὶ τῶν ἠνωμένων μόνον ἐκτὰ ἀπολείπουσιν. . . ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ συναφῆν, ὅσον νεως, καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ διάστασιν, ὅσον στρατοῦ, μηδὲν εἶναι ἐκτόν μηδὲ εὐρίσκεισθαι πνευματικόν τι ἐν ἐπ' αὐτῶν, μηδὲ ἓνα λόγον ἔχον, ὥστε ἐπὶ τινα ὑπόστασιν εἰθεῖν μίαν ἕξιν. . . ἕξις γὰρ ἐν ταῦτοις οὐκ ἔστιν. οὐδὲ γὰρ ὅλως ἐν διεοτώσασιν οὐσίαις καὶ μηδεμίαν ἐχούσας συμψηφὴ πρὸς ἀλλήλας ἐνωσὶν ἔστι ποιότης ἢ ἕξις;* ferner Simpl. 54 Γ. *πολλὴ δὲ ζητησις ἐστὶ καὶ τίνας χρεὶ οὐσιωδῶς ποιότητας τίθεσθαι καὶ τίνας οὐ τοιαύτας. διὰ τί γὰρ μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα λευκότης ἐπὶ ψιμυθίου καὶ γαλακτος οὐσιωδῆς γέγονεν; ἐπεὶ δὲ οὐ ῥαδίον ἔστι διακρίναι, ἐκάλουν μὲν*

ἔξις und ἐκτόν identisch, später aber blieb jedenfalls eine jede ἔξις auch ein ἐκτόν, nur war nicht jedes ἐκτόν eine ἔξις. Der Umfang von ἐκτόν wurde immer grösser, er wurde sogar auf die πῶς ἔχοντα und die πρὸς τι πῶς ἔχοντα ausgedehnt<sup>1)</sup>. Am weitesten scheint gerade Antipater hierin gegangen zu sein. Denn bei Simplicius<sup>2)</sup> wird er bei der Aufzählung der Stoiker, die den Umfang des ἐκτόν immer weiter ausdehnten, als der letzte genannt, und zwar wird dort von ihm berichtet: ὁ δὲ Ἀντίπατρος ἐπεκτείνει τὸ ὄνομα τοῦ ἐκτοῦ μέχρι τοῦ κοινοῦ συμπτώματος σωμάτων καὶ ἀσωμάτων. Ein Körpern und Unkörperlichem gemeinsames σύμπτωμα kann aber nur etwas Unkörperliches sein. Als unkörperlich galten aber gerade die πῶς ἔχοντα und die πρὸς τι πῶς ἔχοντα<sup>3)</sup>. Demnach hat Antipater den Umfang von ἐκτόν mindestens auf die πῶς ἔχοντα ausgedehnt da er aber als der am weitesten Gehende hingestellt wird, wohl auch auf die πρὸς τι πῶς ἔχοντα. Dass aber, wie Zeller<sup>4)</sup> will, nur die unkörperlichen Eigenschaften zum Unterschiede von den körperlichen, den ἔξεις, ἐκτά genannt wurden, ist durch das oben Ausgeführte zur Genüge widerlegt<sup>5)</sup>.

Wurden die Begriffe zu den unvollständigen Aussagen (λεκτὰ ἔλλιπῆ) gerechnet, dem einen Teil der formalen Logik, so gehörten zu dem anderen, den vollständigen Aussagen (λεκτὰ ἀντοτελή)<sup>6)</sup>, die Urteile und Schlüsse<sup>7)</sup>. Auch auf diesem Gebiete der Philosophie hat sich Antipater betätigt. Gleich bei der Einteilung der Urteile (ἀξιώματα) in einfache und nicht einfache wird uns berichtet, dass er diese von

---

ὄν τὴν ποιότητα καὶ ἔξιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς. οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας ἀπὸ τοῦ ἔχειν τὰς ἔξεις ἐκτὰ ἐκάλουν. Am deutlichsten ersehen wir es aus Simpl. 54 A: καὶ τὸ μὲν κατὰ παρασηματισμὸν ἀπὸ τοῦ ἔχειν ἐκτόν ἐκλήθη. ὕστερον δὲ κύριον ἔδοξε τὸ ὄνομα τοῦ ἐκτοῦ, καὶ μὴ ἀνακεκλῆσθαι ἀπὸ τοῦ κατηγορηματοῦ, καὶ εἴ τι μὲν ἔξις καὶ ποιότης, πάντως τοῦτο καὶ ἐκτόν, ἐπιπλέον δὲ τὸ ἐκτόν τῆς ἔξεως ὡς εἴρηται

1) Simpl. 54 Γ.

2) 54 A.

3) Vgl. Prantl 436.

4) 100,3.

5) Zum Ueberfluss seien hier noch 2 Stellen angeführt, die schlagend das Gegenteil beweisen; Simpl. 55 E. τὰς γὰρ ποιότητας ἐκτὰ λέγοντες und Plut. stoic. rep. cp. 43 τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὐσας . . . Selbst wenn aus Dexipp in Categ. 50,31 ff. (ed. Busse): θανατάω δὲ τῶν Στωικῶν χωρίζοντων τὰς ἔξεις ἀπὸ τῶν ἐκτῶν. ἀσώματα γὰρ μὴ παραδεχόμενοι καθ' ἑαυτὰ, ὅταν ἐρραχέλιν δέον ἦ, ἐπὶ τὰς τοιανύτας διαλήψεις ἐρχονται die Ansicht Zellers zu entnehmen wäre, so scheint Dexipp die stoische Einteilung von ἔξις und ἐκτόν nicht recht verstanden zu haben.

6) Diog. VII, 63. Sextus adv. Math. VIII, 70.

7) Vgl. Prantl 444 ff. Zeller III, 103 ff.



Chrysipp getroffene Einteilung übernommen<sup>1)</sup>. Das einfache Urteil besteht nur aus Substantivum und Verbum (Beispiele: *Σωκράτης διαλέγεται, ἡμέρα ἐστὶ*); es wird als das einfache jenes bezeichnet, das in keinerlei Weise zusammengesetzt ist<sup>2)</sup>. Zu den nicht einfachen gehören das hypothetische, begründende, kopulative, disjunktive, kausale und vergleichende Urteil<sup>3)</sup>. Das wichtigste derselben ist das hypothetische. Hier waren die einzelnen Stoiker mit einander im Streit<sup>4)</sup> in Bezug auf die Bedingungen, auf denen die Richtigkeit einer Folgerung beruhe. Auch mit dieser Streitfrage hat sich Antipater beschäftigt<sup>5)</sup>. Ueber die Quantität und Qualität der Urteile, über die uns auch manche allgemeinstoische Bestimmungen überliefert sind<sup>6)</sup>, wird uns von Antipater nichts berichtet. Die erschöpfende Behandlung, die dieser Gegenstand von Chrysipp erfuhr<sup>7)</sup>, bot seinen Nachfolgern keine Veranlassung, diese Lehre noch weiter auszubauen, zumal da gegen dieselbe, soviel bekannt ist, kein Widerspruch von seiten der Gegner erhoben wurde. Anders verhält es sich mit der Lehre von der Modalität der Urteile, von der uns allerdings nur die Bestimmungen über das Mögliche und Notwendige bekannt sind. Dieses gerade für die Stoiker sehr schwer zu behandelnde Problem<sup>8)</sup> — hing es doch einerseits mit der Lehre vom *fatum*, andererseits mit der von der Willensfreiheit zusammen — bot den Angriffen der Skeptiker einen sehr weiten Spielraum. Gerade Chrysipps Verteidigung des Möglichen wurde von den Skeptikern, besonders von Carneades, aufs schärfste angegriffen<sup>9)</sup>. Da ist es sehr begreiflich, dass hier auch Antipater auf den Kampfplatz trat, musste doch ihm wie allen Stoikern viel daran liegen, den Begriff des Möglichen zu retten. Diesen hatte bereits der Megariker Diodor durch seine Definition des Möglichen überhaupt aufzuheben gesucht<sup>10)</sup>. Seine Definition lautete: „Möglich ist nur dasjenige, was entweder wirklich ist oder wirklich sein

1) Diog. VII. 68.

2) Diog. a a. O. *ἀπλᾶ μὲν οὖν ἐστὶν τὰ συνεσιώτα ἐξ ἀξιωματος μὴ διαφορομένου* (l. mit Prantl u. Zeller *διφορομένου*) [*ἢ ἐξ ἀξιωματων.*] Aehnlich Sext. VIII, 93.

3) Diog. VII, 69f. Sext. VIII. 124f. Vgl. Zeller III, 104.

4) Sextus VIII, 112. Cic. acad. pr. II. 47, 143.

5) Cic. ac. pr. II, 47, 143.

6) Vgl. Zeller 105, Prantl 449.

7) S. d. Schriftenverzeichnis bei Diog. VII, 190.

8) Vgl. Heine, de Stoicorum fato doctrina S. 34f.

9) Cic. de fato 11 ff. Vgl. Schmekel 173 f.

10) Cic. de fato 6, 12. 7, 13. 9, 17. ep. ad. fam. IX, 4. Alex. Aphr. in Arist. Anal. pr. 183, 42 Wal. S. über diesen Streit Prantl I, 39f. Zeller II a, 269. III, 108; ferner Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wissensch. 1882 S. 151 ff.

wird,“ oder mit anderen Worten: „Nichts ist möglich, was weder ist noch sein wird.“ Zum Erweise dieses Satzes sollte ihm der Schluss dienen, welcher seinen Zeitgenossen oder wenigstens seinen Schulgenossen so unwiderleglich zu sein schien, dass sie ihn durch den stolzen Namen des „Siegreichen“, (*κρυειύων*) auszeichneten<sup>1)</sup>. Die beiden Prämissen, deren er sich bediente, waren: 1. Alles Vergangene ist notwendig wahr. 2. Aus Möglichem folgt kein Unmögliches<sup>2)</sup>. Daraus folgerte er, es sei falsch, etwas für möglich zu halten, das weder ist, noch sein wird. Von diesen beiden Prämissen bekämpfte Chrysipp, wie uns berichtet wird, die zweite, Kleantes dagegen, Panthoedes und Antipater die erste, dass nämlich alles Vergangene notwendig wahr sei<sup>3)</sup>. Wie man das letztere ausgeführt, ist uns nicht überliefert; dagegen berichtet Alexander von Aphrodisias<sup>4)</sup> über die Erörterung, in der Chrysipp den Satz zu widerlegen sucht, dass aus Möglichem kein Unmögliches folge. Dass aber Antipater in der Widerlegung des *κρυειύων* sich nicht Chrysipp anschloss, sondern auf Kleantes zurückging, lässt sich am ehesten aus dem Eindruck erklären, den die von Karneades gegen Chrysipp geführten wuchtigen Angriffe auf ihn machten. Natürlich muss auch sein Bemühen, den Begriff des Möglichen zu retten, bei dem stoischen Fatalismus, der keinen Raum für das Mögliche hat, ein vergebliches gewesen sein<sup>5)</sup>.

In der Schlusslehre<sup>6)</sup> wird uns von Antipater eine Neuerung überliefert, die allerdings von geringem Werte ist. Während nämlich die übrigen Stoiker an der Dreigliedrigkeit der Schlüsse festhielten, erkannte er auch Schlüsse mit einer einzigen Prämisse an, die er darum *μονολήμματοι λόγοι* nannte<sup>7)</sup> (Beispiele: *ἡμέρα ἐστίν, φῶς ἄρα ἔστιν. ἀναπνεῖς, ζῆς ἄρα*). Es sind dies, wie schon die antike Kritik mit Recht hervorhob<sup>8)</sup>, keine wirklichen Schlüsse. Diese Ansicht Antipaters, mit der

1) Vergl. Zeller, Sitzungs. S. 152; eine andere Erklärung giebt Heine a. a. O. S. 34.

2) Epictet dissert. II, 19, 1.

3) Epictet a. a. O.

4) Alex. in Aristot. Anal. pr. 177, 25 ff. Wal. u. Schol. in Aristot. 163 a, 7. (Brandis.)

5) Den Schluss Diodors konnten alle diese Stoiker darum nicht erfolgreich widerlegen, weil sie nach Zellers trefflichen Ausführungen (Sitzungs. a. a. O.) den Grundfehler Diodors in seiner Beweisführung nicht bemerkt hatten.

6) Vgl. über die Schlusslehre Zeller 109 ff., Prantl 467 ff.

7) Sext. Pyrrh. hyp. II, 167. adv. Math. VIII, 443. Apul. Dogm. 272. Alexander in Aristot. Top. 8, 17 13, 26. 574, 12. in Anal. pr. 17, 12. 18. 21, 35. 22, 24 ed. Wal. Philopon. ad. Anal. pr. 42 a. ed. Ald. Varro Sat. Men. 54, 1 (Oehler p. 157). Galen de plac. Hipp. et Plat. 182 (Müller).

8) Vgl. bes. Alexander a. a. O.

er vielleicht auch in seiner Schule ganz allein stand <sup>1)</sup>, ist so sonderbar, dass wir sie nur, wie schon Hirzel <sup>2)</sup> richtig bemerkt, als eine Konzession den Einwürfen der Skeptiker gegenüber verstehen können. Diese bemühten sich ja, die ganze Theorie der Schlüsse aller Dogmatiker ad absurdum zu führen, und wandten sich dabei besonders gegen die Peripatetiker und Stoiker. Unter anderem suchten sie ihren Zweck auch dadurch zu erreichen, dass sie die Ueberflüssigkeit der einen Prämisse nachzuweisen sich bemühten. Dies erkennen wir am deutlichsten aus Sextus hyp. II, 159—162 <sup>3)</sup>. Wer von den Skeptikern zuerst diese Einwürfe erhoben, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich aber ist es, dass gerade Karneades, der sich doch jene Einwände, falls sie schon früher vorhanden waren, gewiss nicht entgehen liess, Antipater zu dem oben erwähnten Zugeständnis gezwungen.

## Physik.

### Die letzten Gründe; die Welt.

Nur das Körperliche ist wirklich, und alles Wirkliche, wie die Gottheit, die Welt, die Seele, die Luft, die Stimme, ja selbst Eigenschaften wie Tugenden und Fehler müssen Körper sein. Dieser stark ausgeprägte Materialismus ist das Grunddogma der stoischen Physik. Darum ist auch das Sein der Eigenschaften in den Dingen und der Seele im Leibe als das Sein eines Körpers in einem anderen, als eine stoffliche Mischung aufzufassen, bei der der eine Körper den anderen in allen seinen Teilen durchdringt, ohne doch deshalb mit ihm zu einem und demselben Stoffe zusammenschmelzen (*κράσις δι' ὅλων*) <sup>4)</sup>. Ist aber auch sonst alles körperlich, so ist doch eine Ausnahme nicht zu leugnen. Es giebt gewisse unkörperliche Dinge, wie

---

1) Apul. a. a. O. Licet Antipatro Stoico contra omnium sententiam videatur plena conclusio esse: vides, vivis igitur etc.

2) Untersuchungen II, 250f.

3) Diese Stelle hätte auch Hirzel a. a. O. eher ausschreiben sollen, da sich hier der Skeptiker gerade gegen die Stoiker wendet. Hirzel führt die Angriffe gegen die Peripatetiker an.

4) Stob flor. 67,95. (12,25 Meineke) Die anderen Freundschaften gleichen *ταῖς τῶν ἄλλων παραπλησίωσιν κατὰ τὰς παραθέσεις μίξεσιν, αἱ δὲ ἀνδρῶς καὶ γυναικὸς ταῖς δι' ὅλων κράσεσιν ὡς οἶνος ὕδατι καὶ τούτο μέλιτι μίγεται δι' ὅλων*. Dass die letzten Worte von *ὡς* ab mit Unrecht von Meineke gestrichen werden, zeigt Zeller III, 127, wo überhaupt über diese Lehre ausführlich gehandelt wird.

das Gedachte, Zeit und Ort<sup>1)</sup>, doch ist diesen Dingen kein absolutes Sein zuzusprechen<sup>2)</sup>. Alles Körperliche aber, das ja für das allein Wesenhafte gilt, muss die Fähigkeit haben, zu wirken und zu leiden<sup>3)</sup>. Es ist also doch zu unterscheiden zwischen Kraft und Stoff, zwischen Form und Materie. Doch als Sonderexistenz giebt es weder einen Stoff ohne Kraft, noch eine Kraft ohne Stoff<sup>4)</sup>. Das eigentliche und ursprüngliche Sein ist Geist und Materie zugleich, Kraft und Stoff sind in Bezug auf ihre Ursubstanz gar nicht verschieden, sondern entspringen einer gemeinsamen Quelle, dem Urpneuma. Dieses verwandelt sich zum Teil, zum Teil bleibt es, wie es ist, und so entstehen durch steigende Verdichtung die vier Elemente: Aether, Luft, Wasser und Erde<sup>5)</sup>. Jener seine ursprüngliche Natur bewahrende Rest des Urpneumas ist das wirkende Prinzip, das die eigenschaftslose Natur durchdringt, ist die Gottheit, die die Welt beherrscht, die aber mit dieser ein einheitliches Ganzes bildet, das keine Substanzverschiedenheit aufweist<sup>6)</sup>.

Diese durch die Scheidung der Elemente entstandene Welt besteht nicht ewig, sondern das Urwesen zehrt den Stoff, den es als seinen Leib von sich ausgesondert, allmählich auf, bis am Ende dieser Weltzeit ein allgemeiner Weltbrand (*ἐκπύρωσις*) alle Dinge in den Urzustand zurückführt. So hatte die alte Stoa gelehrt, der sich hierin der grössere Teil der späteren Stoiker anschloss. Teilte nun Antipater auch diese Ansicht? Mit der Lehre von der *ἐκπύρωσις* hatte sich die Stoa in einen bewussten Gegensatz zur Akademie, die die Unzerstörbarkeit der gewordenen Welt lehrte, und zum Peripatos, der die absolute Ewigkeit der Welt vertrat, gestellt. Zu diesen beiden Gegnern gesellte sich die mittlere Akademie, die natürlich auch die Unerweisbarkeit der Physik und Metaphysik vertrat und

---

1) Dass dies eine Inkonsequenz war, auf die die Gegner schadenfroh hinzuweisen nicht verfehlten, ist bekannt. Vgl. Zeller III, 122. 87, 1. Stein I, 16ff. Dass aber auch Antipater Unkörperliches angenommen, geht aus Simplicius in Arist. categ. 54 *Ἀ μέχρι τοῦ κοινοῦ ἀνπτωματος τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων . . .* hervor. Ob er auch die Annahme eines unendlichen leeren Raumes ausserhalb des Kosmos, der auch gewöhnlich zu den unkörperlichen Dingen gerechnet wurde, vertrat, hängt mit der später zu behandelnden Frage zusammen, ob Antipater die Lehre von der *ἐκπύρωσις* verworfen oder nicht.

2) Vgl. Stein I, 17.

3) Belege für diese allgemein-stoische Lehre bei Zeller III, 89. 130. 117 Anm., für Antipater Diog. VII, 56.

4) Vgl. Stein I, 19 Anm. 25.

5) Diese Lehre gemeinstoisch; vgl. Stein I, 23. Sie liegt aber auch zu Grunde Macrobius Sat. I, XVII, 57 (Antipater).

6) Nur von Boethius wird uns berichtet, dass er zwischen Gott und der Welt einen Unterschied annahm. Er wird aber auch sonst gerade als Ketzer hingestellt; vgl. Zeller III, 149.

verfocht. Verstanden es auch die älteren Stoiker, die mannigfachen Angriffe abzuschlagen — schon Zeno hatte die *ἐκπύρωσις* gegen Theophrast zu verteidigen <sup>1)</sup> — so konnten doch auf die Dauer die vielfachen Einwände nicht ohne Wirkung bleiben, zumal als der scharfsinnige Karneades Leiter der mittleren Akademie wurde. Darum hat schon nach dem Vorgange des Zenon von Tarsos <sup>2)</sup> Antipaters Lehrer Diogenes von Babylon in seinem Alter <sup>3)</sup> Zweifel an der *ἐκπύρωσις* geäußert; Boethus, ein Mitschüler Antipaters, war der hervorragendste Gegner der Lehre von der *ἐκπύρωσις* <sup>4)</sup>, und ebenso hat Antipaters Schüler Panätius <sup>5)</sup> die Ewigkeit der Welt behauptet. Lässt nun schon der Umstand, dass Lehrer (gerade im Alter), Mitschüler und Schüler die Unzerstörbarkeit der Welt lehrten, die Annahme zu, dass auch Antipater die *ἐκπύρωσις* verworfen, so wird unsere Annahme noch bestätigt durch Plut. stoic. rep. cp. 38. Hier wird die von Chrysipp abweichende Stellung Antipaters in der Frage nach der Beschaffenheit der Götter erwähnt. Während nach Chrysipp <sup>6)</sup> nur Zeus ewig ist, die anderen Götter dagegen geworden und vergänglich sind, hält Antipater sie alle für ungeworden und unzerstörbar. Dass die Frage über das Wesen der Götter mit der Lehre von der *ἐκπύρωσις* zusammenhängt, ergibt sich schon aus dem ganzen System, ist aber auch von Chrysipp und Kleantes bezeugt <sup>7)</sup>.

---

1) An dem Streit Theophrasts und Zenos ist doch wohl trotz der Bedenken, welche Diels (doxogr. p. 106 ff.) und Arnim (Quellenstudien zu Philo in Philolog. Untersuchungen XI S. 41 ff. und Neue Jahrb. für Philol. 1893 S. 440 ff.) vorgebracht, festzuhalten; vgl. Zeller, Hermes XI. 422 f. u. XV, 137 ff. Pearson, the fragm. of Zeno and Cleanthes S. 110 ff. Troost: Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinae fundament. etc. in Berl. Stud. XII, Heft 3. S. 63 ff. Wellmann, Fleckeisens Jahrb. 1877 S. 855 ff. Susemihl, II, 322 ff. Norden, Jahrb. f. kl. Philol. Suppl. XIX S. 440 ff. Stein I, 61. Schmekel 304.

2) Areios Didym. b. Euseb. P. E. . XV, 18,2. 820 d.

3) Nicht in seiner Jugend, wie Hirzel (II, 253) und Stein (I, 79) wollen. Vgl. Bernays, Ps. Philo, de incorrupt. mundi, Abh. d. Berl. Ak. d. W. 1876 S. 248, 14, dazu die Uebersetzung; Zeller III, <sup>2</sup> S. 142 Anm. 1. Arnim, Quellenst. 18.

4) Philo a. a. O. 497. 502. 615 M.

5) Diog. VII, 142. Epiphan. adv. haer. III, 41. Stob. ecl. I, 171 W. = Arius Did. Diels 469. Die vorsichtigen Wendungen addubitare bei Cicero (de nat. deo. II, 46) und *πιθανωτέραν* bei Didymus (a. a. O.) haben nichts auf sich, da ihnen die bestimmt auftretenden Berichte bei Philo, Epiphanius und Diogenes gegenüberstehen. Vgl. Stein I, 80. Schmekel 187 ff. 305 ff.

6) Vgl. auch Plut. comm. not. cp. 31. Orig. c. Cels. III, 75.

7) Plut. comm. not. cp. 31. 36. de stoic. rep. cp. 38 u. 39. de def. orac. cp. 19 u. 29. Orig. c. Cels. III, 75. IV, 14.

Am deutlichsten weist uns Philo de incorruptibilitate mundi 235,4—237,14 (Bernays<sup>1)</sup>) darauf hin. Hier wird von dem peripatetischen Gegner als neues Argument gegen die *ἐκπύρωσις* eingewendet, dass die Gestirne, die doch die Stoiker für Götter hielten<sup>2)</sup>, beim Weltuntergange mit zu Grunde gehen müssten (was sie ja auch behaupteten), dass sie demnach in die lästerliche Ungereimtheit gerieten, ihre Götter zerstört werden zu lassen. Diese Götter wurden aber bei den Stoikern hauptsächlich auf die Weltkörper und Elemente zurückgeführt<sup>3)</sup>. Geht die Welt in Feuer auf, so sind dann die Götter nicht ausgeschlossen. Hält aber ein Stoiker, wie Antipater, diese Götter für unzerstörbar, so ist auch nach seiner Anschauung die Welt unzerstörbar, deren Verkörperungen ja die Götter sind. Dieser Schluss ist durchaus zwingend, und es ist darum zu verwundern, dass ihn bisher niemand gezogen hat. Wir sind so zu einem Resultate gelangt, das den Annahmen anderer Forscher entgegengesetzt ist. Diese sehen<sup>4)</sup>, gestützt auf Diog. VII, 142, wo aber, wie wir auch schon oben,<sup>5)</sup> angenommen, der Tyrier gemeint sein muss, gerade unseren Antipater als den eifrigsten Vertreter der Lehre von der *ἐκπύρωσις* an.

Vielleicht können wir auch mit Hilfe jener philonischen Stelle einen Grund eruieren, der Antipater zur Leugnung der *ἐκπύρωσις* führte. Schon die älteren Stoiker sahen wohl den Widerspruch ein, in den sie mit ihrer Lehre von den vergänglichen Göttern gerieten und glaubten die Angriffe dadurch abzuwehren zu können, dass sie zwischen Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit unterschieden. Wohl liessen sie den Göttern die Unsterblichkeit, nicht aber die Unvergänglichkeit<sup>6)</sup>. Ein zerstörbarer oder zerstörter Gott bleibt aber für Philosophen und Nichtphilosophen ein gleich undenkbarer Widerspruch. Dies empfand Antipater und darum leugnete er die Zerstörbarkeit

---

1) 500—502 M.

2) Cic. nat. deor. I, 14, 36. II, 15, 41 u. a.

3) Vgl. Krische, Forschungen S. 402 u. 430.

4) Stein (I, 79) und Arnim (Quellenstudien S. 47). Es fällt somit auch die Annahme, die Arnim äussert (a. a. O.), dass ein Teil der stoischen Beweisführung für die *ἐκπύρωσις* bei Philo (a. a. O.) auf Antipater zurückzuführen sei. (Vgl. auch Pearson S. 114) Bestätigt wird aber hier noch die oben S. 12 Anm. 6. ausgesprochene Ansicht, dass alle Zitate bei Diogenes, die aus einer einem Antipater gehörigen Schrift *περι κόσμου* stammen (VII, 139. 140. 142. 148), Antipater von Tyros zuzuschreiben sind.

5) S. 12 Anm. 6.

6) Plut. stoic. rep. cp. 39. Arius Did. fr. 36. p. 468, 18 Diels. Vgl. darüber bes. Stein I, 145 Anm. 279.

der Götter und somit der Welt. Deutlich zeigt dies Plut. stoic. rep. cp. 38: ὅσοι δὲ περιαιροῦνται τὸ εὐπορητικὸν ἐκ τῶν θεῶν, ἀπὸ μέρους προσβάλλουσι τῇ τούτων προλήψει. καὶ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ οἱ νομίζοντες αὐτοὺς γενέσεως τε καὶ φθορᾶς κοινωνεῖν. Für ihn, der die Güte als eine wesentliche Eigenschaft Gottes hinstellt, mag auch noch das Bedenken hinzugekommen sein, den Allgütigen als Weltzerstörer, also unmittelbaren Urheber des Uebels, auftreten zu lassen<sup>1)</sup>. Welche anderen Einwendungen der Gegner von Einfluss auf ihn gewesen sind, können wir nicht mit Sicherheit bestimmen. Wahrscheinlich aber ist, dass die bei Philo<sup>2)</sup> angeführten, zum Teil von Carneades, zum Teil von Kritolaus entlehnten<sup>3)</sup> Gründe des Boethus und „seiner Anhänger“ auch für ihn bestimmend gewesen sind.

Im Kosmos, der also nach Antipater unzerstörbar, ist nach stoischer Auffassung<sup>4)</sup> alles einer Umwandlung unterworfen. Unaufhörlich verdichtet sich ein Teil des Aethers in Luft und diese zu Wasser und Erde, und umgekehrt wieder verwandelt sich Erde in Wasser, dieses in Luft, um sich schliesslich wieder in Aether zu verflüchtigen. Aber diese Wechselwirkung der Elemente muss eine vollkommen gleichmässige sein<sup>5)</sup>, da ja eine Auflösung der drei anderen Elemente in Feuer nicht stattfindet. Aus dem letzteren folgt auch, dass die Annahme eines unendlichen leeren Raumes ausserhalb der Welt unnötig ist<sup>6)</sup>. Wenn aber alles nur eine Modifikation des göttlichen Urpneumas ist, so muss die Welt auch vernünftig und besetzt sein<sup>7)</sup>.

Ihrem Dichtigkeitsverhältnis entsprechend lagern sich die Elemente, zu unterst die Erde, um sie das Wasser, hierauf die Luft und zuletzt der Aether<sup>8)</sup> Der Aether ist der Wohnsitz

1) Vgl. Bernays, Abh. d. Berl. Ak. d. W. 1882 S. 20.

2) S. 240 ff. Bernays.

3) Vgl. Schmekel 304 ff.

4) Diese allgemeinstoische Anschauung (vgl. Plut. plac. I, 9, 2. Diog. VII, 150. Sen. nat. qu. III, 10, 13. Chrysipp b. Stob. ecl. I, 129 W. M. Aurel. II, 3. VII, 19. Cic. nat. deor. II, 33, 84. III, 12, 31 u. a.) liegt auch dem bei Macrob. Sat. I, 17, 56 erhaltenen Fragment Antipaters zu Grunde.

5) Was Schmekel (188) für Panätius bewiesen, darf von uns übernommen werden, da Antipater auch die Ewigkeit der Welt behauptet.

6) Dieser Schluss, den Schmekel für Panätius und Boethus, die Leugner der ἐκπύρωσις, gezogen (188 Anm. 2), gilt auch für ihren Gesinnungsgenossen Antipater.

7) Nur Boethus, der abseits stehende peripatetisierende Stoiker, leugnet dies.

8) Antipater teilt diese gemeinstoische Ansicht, sie liegt Macrob. Sat. I, XVII, 57. zu Grunde.

der Gestirne, göttlicher und darum auch lebender Wesen <sup>1)</sup>. Alle anderen Naturdinge, die die anderen Elemente erfüllen, zerfallen in vier Klassen: das Unorganische, die Pflanzen, die Tiere, die vernünftigen Wesen <sup>2)</sup>. Als Mittelglied zwischen Göttern und Menschen stehen noch die Dämonen <sup>3)</sup>. Da aber alle diese Wesen nur verschiedene Erscheinungsweisen des Urwesens und somit nur Teile der Welt sind, so muss diese alles umfassen, und es kann daher nur eine Welt geben.

### Theologie.

Die Welt ist nur eine Entfaltung der Gottheit. Darum ist die Gottheit identisch mit der Welt, und nur insofern kann von der Gottheit im Gegensatz zur Welt die Rede sein, als die letztere das abgeleitete Göttliche ist, jene aber das ursprünglich Göttliche, das Urfeuer, die Urvernunft. Von diesem Standpunkte aus konnte eigentlich nur eine Gottheit angenommen werden. Dennoch erkennt Antipater auch Götter an <sup>4)</sup>, die natürlich nur Erscheinungsweisen der Gesamtgottheit sein können. Während aber seine Vorgänger alle Götter mit Ausnahme des Zeus, des *ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου*, für zerstörbar hielten <sup>5)</sup>, erscheint ihm dies als mit dem Begriff der Gottheit unvereinbar, und er erkennt daher auch den Göttern die Ewigkeit zu <sup>6)</sup>. Diese Eigenschaft aber konnte er doch ausser der Gesamtgottheit wohl nur noch den Gestirnen beilegen <sup>7)</sup>, darum auch ausser jener nur diese als Götter ansehen. Dennoch hat er die Götter des Volksglaubens nicht vollständig verworfen. Nach alter stoischer

---

1) Macrob. Sat. I, XVII, 36 wird Apollo mit der Sonne identifiziert.

2) Vgl. für diese gemeinstoische Anschauung Zeller III, 192 ff.

3) Die Existenz von Dämonen wird mindestens von den Stoikern angenommen, die die Mantik verfechten. Zu ihnen gehört aber Antipater.

4) Plut. stoic. rep. cp. 38.

5) Plut. stoic. rep. cp. 38 u. 39. comm. not. 31 u. a.

6) Plut. stoic. rep. cp. 38.

7) Die Elemente, an die allein vielleicht sonst noch zu denken wäre, können doch nicht als *ἀφθαρτοι* gelten, da sie ja einer fortwährenden *μεταβολή* unterworfen sind, und in dieser *μεταβολή* ja gerade das Wesen der *φθορά* zu suchen ist. (Vgl. Arius Did. b. Euseb. praep. ev. XV, 18 Diels 468; Stein I, 145 Anm. 279.) Diese unaufhörliche Umwandlung der Elemente widerspricht nicht, wie wir bereits oben gesehen, der Lehre von der *ἀφθαρσία* der Welt. Hat doch auch Aristoteles einen Wechsel des Trocknen und Feuchten, eine stetige Umgestaltung der Erdoberfläche, eine periodisch wiederkehrende Sintflut angenommen. (Vgl. Siebeck, Untersuchungen zur Philos. d. Griechen 2. Aufl. S. 250. Usener, Rh. Mus. N. F. 28 S. 392 ff.) Die Ansicht von den periodischen Flutverheerungen ist übrigens auch in die Stoa eingedrungen (vgl. Seneca nat. quaest. III, 27—30. Polyb. VI, 5, 5, dazu Schmekel 190 u. 65). Vielleicht hat sie auch Antipater vertreten.



Tradition deutete er sie allegorisch<sup>1)</sup>. Schied er aber im Gegensatz zu seinen Vorgängern die *θεοὶ ἀφθαρτοί*, die Gesamtgottheit und die Gestirne, von den Göttern des Volksglaubens, so dürfen wir auf ihn die spätere allgemein übliche Unterscheidung der wahren Götter von den konventionellen zurückführen<sup>2)</sup>. Machte er aber auch auf der einen Seite dem Glauben des Volkes Konzessionen, so geisselte er auf der anderen Seite den Aberglauben desselben. In seinem umfangreichen Werke *περὶ δεισιδαιμονίας*<sup>3)</sup> zog er wohl hauptsächlich gegen diejenigen Gottesvorstellungen und Mythen zu Felde, die die Würde und Sittenreinheit der Götter herabsetzten. Lag ihm doch, wie wir gesehen, eine Läuterung und Reinigung des Gottesbegriffes ganz besonders am Herzen, hob er doch die Güte und Menschenfreundlichkeit der Götter ganz ausserordentlich hervor. Infolge unserer Gottentstammtheit tragen wir nach ihm von unserer Geburt an ein Ahnen sowohl von dem Dasein als auch von dieser Beschaffenheit der Götter in uns<sup>4)</sup>. Diese ursprüngliche Kenntnis von ihnen wird noch durch die Erfahrung unterstützt<sup>5)</sup>.

1) Macrob. Sat. I, 17, 36 u. 57.

2) Vgl. Hirzel III, 205, 207, 211. Schmekel 317.

3) Athen. VIII, p. 346 c. *καίτοι γε Ἀντίπατρος ὁ Ταρσένος ὁ ἀπὸ τῆς σοφίας ἐν τετάρτῳ περὶ δεισιδαιμονίας λέγεσθαι φησὶ πρὸς τινῶν ὅτι Γάτις ἡ τῶν Συρίων βασίλισσα οὕτως ἦν ὀφθαλμὸς ὥστε κηρῶσαι ἀπὸ Γάτιδος μηδὲν ἰχθύων ἐσθίειν. ὑπ' ἀγνοίας δὲ τοὺς πολλοὺς αὐτὴν μὲν Ἀταργάτιν ὀνομάζειν, ἰχθύων δὲ ἀπέχεσθαι. Von diesem Aberglauben der Syrier berichtet auch Plutarch in seiner Schrift *περὶ δεισιδαιμονίας* cp. 10: *τὴν δὲ Συρίαν θεὸν οἱ δεισιδαίμονες νομίζουσι, ἂν μαινίδατις ἢ ἀφύας φάγη, τὰ ἀντικνήμια διεσθίειν, ἔλκεσι τὸ σῶμα πιμπλάναι, συντήκειν τὸ ἦπαρ. Da Plutarch ferner in seiner ganzen Schrift den Aberglauben hauptsächlich deswegen verurteilt, weil die Furcht vor den Göttern sich nicht mit der Vorstellung von deren Güte vereinbare, so wäre auch aus diesem Grunde an eine Benutzung Antipaters zu denken. Doch die genauere Angabe des Vergehens wie der Strafe bei Plutarch lässt eher auf Benutzung einer gemeinsamen Quelle schliessen, vielleicht Bions. (Vgl. Hense, Teletis reliquiae XLVIII f. XLIX Anm. Hirzel, Dialog II, 157, 3.)**

4) Plut. stoic. rep. cp. 38. Vgl. dazu Bonhöffer I, 219 ff.

5) Die *ἐνάργεια*, ἣν ἔχομεν περὶ θεῶν, die, wie Bonhöffer (a. a. O.) selbst zugiebt, speziell die sinnenfällige Klarheit und Gewissheit bezeichnet, scheint darauf hinzudeuten, dass auch Antipater wegen der Unbestimmtheit, welche den *προλήψεις* anhaftet, es wie die meisten Stoiker (s. bes. Chrysipp b. Cic. nat. deor. II, 16 ff.) für nötig hielt, das Dasein Gottes auch durch Vernunftschlüsse aus der Erfahrung zu beweisen. Für *ἐνάργεια* daher nach Bonhöffers Vorschlag (220, 2) *ἐννοια* zu setzen, ist durchaus unnötig; *ἐνάργεια* θεοῦ ist ähnlich gebraucht wie *ἐναργής* πρόληψις bei Epictet I, 27, 7. Die Kenntnis vom Dasein Gottes, die wir durch die *προλήψεις* haben, wird durch die Erfahrung überzeugungskräftig (*ἐναργής*). Falsch aber wäre es, mit Stein (II, 352) aus *ἐνάργεια*

Die Gesamtgottheit, deren Erscheinungsweisen die einzelnen Götter sind, herrscht als schöpferisches Prinzip über alles, was geschieht, sowohl in der belebten wie in der unbelebten Welt, sie ist identisch mit dem, was der Volksglaube Schicksal nennt, mit der *εἰμαρμένη*<sup>1)</sup>. Alles in der Welt geschieht nach ewigen, unabänderlichen Bestimmungen. Dies ist nicht zu leugnen. Denn nichts in der Welt geschieht ohne ausreichenden Grund, alles erfolgt vermöge eines natürlichen Zusammenhanges von Ursachen und Wirkungen<sup>2)</sup>. Daher verbindet die Welt eine absolute Sympathie<sup>3)</sup>. Jede Veränderung, die in ihm vorgeht, wirkt überall und wird überall empfunden. Ohne diese Annahme wäre auch die Weissagung nicht möglich<sup>4)</sup>, denn so wenig das Zufällige vorhergesehen werden kann, ebensowenig kann es vorhergesagt werden.

Geschieht nun alles nach ewiger und unabänderlicher Vorherbestimmung, wie ist da die Möglichkeit der sittlichen Zurechnung zu wahren? Diese festzuhalten muss auch Antipater sich redlich bemüht haben, verfasste er doch mehrere Schriften, in denen er den Begriff des Möglichen zu retten suchte<sup>5)</sup>. Wie er diesen, natürlich vergeblichen Versuch durchgeführt, wissen wir, wie bereits oben gesagt, nicht. Naturgemäss konnte auch er in Bezug auf die Willensfreiheit nur zu dem Resultate gelangen, dass die Handlungen und Schicksale der Menschen durch den Zusammenhang der Dinge vorgezeichnet sind, dass daher der Unterschied von Tugend und Laster nur in der Zustimmung zu dem göttlichen Geschehen beruhe<sup>6)</sup>.

---

zu schliessen, dass Antipater den Gottesbegriff nicht für angeboren, sondern für ein Produkt der empirischen Schlussfolgerung hält. Dass Antipater eine *προλήψις θεῶν* kennt, zeigt ja deutlich stoic. rep. 38,7. Daher ist auch Steins Folgerung, dass Antipater sich in dieser Beziehung Kleantes annäherte, zurückzuweisen.

1) Stob. ecl. I, 78, 21 W.

2) Das allgemeine Gesetz der ursächlichen Verknüpfung ist Gemeingut der Stoa. Belege b. Arnim, Stoic. frgm. II, 272 ff. Dass aber gerade Antipater seinem Gegner Carneades gegenüber bemüht sein musste, Beweise für das Dasein Gottes und somit auch des Verhängnisses zusammenzubringen, haben wir bereits oben hervorgehoben.

3) Cic. div. II, 14, 33 ff. Vgl. auch de off. III, 51 ff.

4) Auf diesen Beweis für das Walten der *εἰμαρμένη* aus der Weissagung legten die Stoiker grossen Wert. Vgl. Zeller 162. Arnim II, 270 ff. Da Antipater ein Anhänger der Mantik ist, wird er sich auch sicherlich diesen Beweis angeeignet haben.

5) Epictet II, 19,2. 9. Auf ihn werden wohl manche der Antworten auf die *πολλὰ ζητήματα φυσικά τε καὶ ἠθικά καὶ διαλεκτικά*, zu denen nach Plut. de fato cp. 3 die Lehre vom Verhängnis Anlass gab, zurückzuführen sein.

6) Vgl. Plut. stoic. rep. cp. 47.

Die Gottheit ist aber nicht nur Verhängnis, sie ist auch zielbewussteste Vorsehung<sup>1)</sup>. Die Allmacht derselben, die schon von Zeno<sup>2)</sup> und Chrysipp<sup>3)</sup> gelehrt, von Cleanthes<sup>4)</sup> ein wenig eingeschränkt wurde, musste nach ihnen um so mehr festgehalten werden, je mehr man sich Plato anschloss. Das Walten der Vorsehung beweist uns die Vollkommenheit der Welt. Diese zeigt sich ja in allen ihren Teilen, wir müssen überall die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung bewundern. So zeugt das Leben der Tiere auf Schritt und Tritt von der *πρόνοια*. Die Wölfinnen z. B. werfen zu der Zeit, wo die Eichen ihre Blüten abwerfen; diese geniessen sie, und so öffnet sich ihr Leib. Sind keine Blüten da, so ersterben die künftigen Jungen noch im Körper selbst, da sie nicht ans Licht gelangen können. Deshalb werden jene Gegenden von den Wölfen nicht verwüstet, welche Eicheln und Eichen hervorbringen<sup>5)</sup>. Solche und ähnliche<sup>6)</sup> Betrachtungen sind von Antipater angewendet worden, um den Nachweis für die vollkommene Gesetzmässigkeit und Erklärbarkeit der Naturerscheinungen und somit auch für das Walten der Vorsehung zu bringen<sup>7)</sup>. Diese kann aber auch nicht trotz der scheinbaren Uebel der Welt geleugnet werden. Das Böse ist nur etwas Negatives, die Beraubung des Guten. Es ist als eine Kraftlosigkeit, ein Unvermögen anzusehen<sup>8)</sup>.

1) Plut. stoic. rep. 38. Cic. div. I, 38,82.

2) Pearson, the fragments of Zeno and Cleanthes S. 93.

3) Pearson S. 249.

4) Pearson S. 248f.

5) Ps. Plut. quaest. nat. 38. Vgl. Dyroff, Zur stoischen Tierpsychologie, Blätter f. d. Gymnasialschulw. Jahrg. 34 S. 427.

6) Schol. Apoll. Rhod. 2,89. Plinius N. H. 8, 11—12

7) Vgl. Lehrs, Populäre Aufsätze S. 221. Dyroff a. a. O. 424 und 427, wo D. darauf aufmerksam macht, dass im Gegensatz zur aristotelischen und peripatetischen Tierkunde, die sich darauf beschränkt, die Beobachtungen zu verzeichnen und höchstens bei einzelnen derselben diese oder jene Erscheinung als Beweis für Verständigkeit oder Einfaltigkeit des betreffenden Tieres zu konstatieren, die Stoiker den älteren und neueren Nachrichten ein teleologisches Etikett anheften.

8) Simpl. in categ. 58 A—B. Vgl. Bäumker, Problem der Materie S. 365 Anm. 2. g. E. Hoyer, de Antiocho Ascalonita, diss. Bonn 1883 S. 55. Die beiden letztgenannten Forscher beschränken ohne weitere Angabe von Gründen diese Bestimmung des Bösen auf die spätere Entwicklung der Stoa von Antipater ab, wo die Schule sich mehr dem Platonismus näherte. Für Antipater spricht: 1) dass er die Güte als eine wesentliche Eigenschaft Gottes hingestellt und darum Bedenken tragen musste, den Allgütigen als Urheber des Übels zu betrachten, was doch schliesslich in letzter Linie die Stoiker vor ihm getan haben (vgl. Zeller III, 186 ff. Schmekel 332); 2) dass er ausdrücklich sonst als Uebel betrachtete Dinge (z. B. paupertas) nicht als solche gelten liess, sondern als etwas Negatives, als Beraubung (*στέρησις*) hinstellte. Vgl. Seneca ep. 87,89.

Giebt es aber eine gütige Vorsehung, so muss es auch eine Weissagung geben <sup>1)</sup>. Denn die Götter in ihrer grossen Güte können den Menschen eine so unschätzbare Gabe nicht versagen <sup>2)</sup>. Der Glaube an die Mantik wird auch gerechtfertigt durch die Erfahrung, durch das beobachtete Eintreffen bei vielen Prophezeiungen <sup>3)</sup>. Wie ist aber dieser Glaube mit den Voraussetzungen des Systems zu vereinbaren? Die Annahme, dass die Gottheit dem oder jenem einen bestimmten Erfolg ausnahmsweise vorherverkünde, eine Annahme, die ja dem gewöhnlichen Weissagungsglauben zu Grunde liegt, verträgt sich nicht mit der Lehre von der *εἰμαρμένη*. Damit würde man das Vorkommen eines Zufalls einräumen, und einen Zufall giebt es nicht. Die Weissagung kann daher nicht eine Vorherbestimmung des Zufälligen sein, sondern nur des Notwendigen. Wie in jedem Lebewesen das Leiden eines Theiles das andere in Mitleidenschaft zieht, so müssen die Vorgänge an dem einen äussersten Ende der Welt mit denen, die am anderen äussersten Ende geschehen, im Zusammenhang stehen. Das eine Ereignis ist bedeutungsvoll für das andere, ist nach dem Willen der Gottheit ein Zeichen, das dem Ereignis vorausgeht <sup>4)</sup>. Auf dem Vermögen zur Erkenntnis und Deutung der Vorzeichen beruht die Mantik. Sie zerfällt in die natürliche und die künstliche <sup>5)</sup>; jene umfasst die Traumdeutung, die Orakel, das Hellsehen im Leben wie beim Nahen des Todes, diese die übrigen Arten: die Astrologie, die Vogel- und Opferschau, die Wahrsagung aus Blitzen und sonstigen Himmelserscheinungen. Die natürliche Weissagung beruht auf der Gottverwandtschaft des Menschen; im Traum und in allen ekstatischen Zuständen ist der Geist, befreit von den Banden der Sinnlichkeit, infolge seines göttlichen Ursprungs im stande, den Zusammenhang der Dinge zu schauen. Nur einzelne auserwählte unter den Menschen, wie z. B. Sokrates, vermögen auch in wachem Zustande und ohne erst der Ekstase zu bedürfen, die Zeichen der Gottheit

---

1) Ueber stoische Mantik im allgemeinen s. Wachsmuth, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Zeller III, 336. Barth 54ff.

2) Cic. de div. I, 38, 83. 49, 101.

3) Cic. de div. I, 30, 39. 54, 123. II, 15, 35. 70, 144.

4) Dass auch nach Antipater die Mantik auf der *συμπάθεια τῆς φύσεως* beruht, zeigt deutlich II, 15, 32ff.

5) Antipater hat beide Arten vertreten; vgl. für die natürliche I, 54, 123. 20, 39. II, 70, 144, für die künstliche II, 15, 35.

zu verstehen und so ihre Stimme zu vernehmen<sup>1)</sup>. Bei dieser natürlichen Divination erfährt der Mensch eine Einwirkung von der Gottheit<sup>2)</sup> selbst oder von den Dämonen<sup>3)</sup>. Wenn auch hier manchmal zum Verständnis der Träume und Gesichte die Erfahrung nötig ist, so beruht die künstliche Mantik hauptsächlich auf ihr. Durch Beobachtung lassen sich Gesetze des Zusammenhanges finden. Bei den Gestirnen gehen die Zeichen regelmässig vor sich. Bei dem Vogelflug, der Blitz- und Opferschau lenkt die Gottheit die Richtung des Fluges in bestimmter Weise, leitet auch die Opfernden bei der Auswahl des Opfertieres oder verändert gewisse Teile des Tierkörpers<sup>4)</sup>, doch geht das letztere keineswegs auf wunderbarem Wege wider das Verhängnis, sondern nur gemäss dem Verhängnis vor sich.

### Anthropologie.<sup>5)</sup>

Von der Anthropologie Antipaters ist uns leider nichts erhalten. Doch wird uns glücklicherweise durch eine Stelle bei Galen (de plac. Hipp. et Plat. p. 419ff M.) die Möglichkeit geboten, die

<sup>1)</sup> Als ein göttliches Zeichen fasste offenbar Antipater das *δαιμόνιον* des Sokrates auf und das Erkennen der Ratschläge des *δαιμόνιον* als eine divinatio. Cic. de div. I, 54, 123: Permulta collecta sunt ab Antipatro, quae mirabiliter a Socrate divinata sunt, quae praetermittam. Illud tamen ejus philosophi magnificum ac paene divinum, quod cum impiis sententiis damnatus esset, aequissimo animo se dixit mori; neque enim domo egredienti neque illud suggestum, in quo causam dixerat, ascendenti signum sibi ullum, quod consuisset, a deo quasi mali alicuius impendentis datum. Dieselbe Auffassung des *δαιμόνιον* begegnet uns in cp. 24 von Plutarchs Schrift de genio Socratis in der durchweg stoischen Gedankengehalt aufweisenden Rede des Theanor. Diese zerfällt in zwei Hauptabteilungen, die allerdings mit einander in Widerspruch stehen. (Vgl. Heinze, Xenokrates S. 104f. Hirzel, Dialog II, 158,2.) Die erste bringt die obige Lehre vom *δαιμόνιον*. Der Schluss dieses Teiles enthält allerdings wieder eine andere Auffassung, doch ist diese wohl nur auf ein Missverständnis Plutarchs zurückzuführen, von dem wohl das Gleichnis herrührt, und der die Quelle (Antipater) nicht recht verstanden. Worin besteht nun die Auserwählung des Sokrates? Von der Gottheit gesandte Zeichen vermögen auch die anderen Menschen im Traume und in ekstatischen Zuständen zu erkennen. Der besondere Vorzug, der dem Sokrates durch den Besitz des *δαιμόνιον* zu teil geworden, muss doch demnach darin zu suchen sein, dass er auch in wachem und normalem Zustande der natürlichen Divination fähig ist.

<sup>2)</sup> Cic. de div. II, 15, 35.

<sup>3)</sup> Dass dies die allgemeine Ansicht, nicht nur die des Posidonius, zeigt Wachsmuth a. a. Ö. 20 u. 36ff.

<sup>4)</sup> Cic. de div. II, 15, 35. Vgl. Schmekel 246 Anm. 2. Anders urteilt Zeller III, 241 über diese Stelle, ebenso Barth 55.

<sup>5)</sup> Vgl. über die stoische Anthropologie: Zeller III, 194ff. Stein I, 87ff. Bonhöffer I, 29ff.

Hauptfrage zu beantworten, ob er den psychologischen Monismus der alten Stoa festgehalten oder nicht. Nach einer Widerlegung der Annahme von der absoluten Einheit des seelischen Vermögens tritt er für die platonisch-aristotelische Dreiteilung ein und fährt dann fort: οἱ δὲ τοῦτο παριστόντες οὐκ ἐν τοῖσι βελιούσι τὴν αἰτίαν τῶν παθῶν οὐτ' ἐν τοῖς περὶ τῆς εὐδαιμονίας καὶ ὁμολογίας ὁρθοδοξοῦσιν. οὐ γὰρ βλέπουσιν, οὐ πρώτον ἐστὶν ἐν αὐτῇ τὸ καὶ μὴδὲν ἀγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγον τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς. ἅ δὲ παρέντες ἐνιοὶ τὸ ὁμολογουμένως ζῆν συστέλλουσιν εἰς τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, ὅμοιον αὐτῷ ποιοῦντες τῷ σκόπον ἐκίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ἀσχλησίαν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτο. ἔστι δὲ μάχην ἐμφαίνον κατ' αὐτὴν τὴν ἐκφωρᾶν, καλὸν δὲ καὶ εὐδαιμονικὸν οὐδέν. παρέπιται γὰρ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τῷ τέλει, τέλος δ' οὐκ ἔστιν. Posidonius legt also dar, dass nur derjenige, der die Ursache der πάθη richtig erkennt — und dies beruht auf der richtigen Auffassung der seelischen Vermögen — auch das Ziel richtig bestimmen wird. Darauf erwähnt er Stoiker, die gerade infolge ihrer falschen Psychologie, d. h. hier, infolge ihres psychologischen Monismus, den stoischen Grundsatz ὁμολογουμένως ζῆν eingeschränkt und, was erst eine Folge des höchsten Gutes sei, für das höchste Gut selbst erklärt hätten. Unter den hier angegriffenen Stoikern kann nur Antipater gemeint sein, da seine sonst überlieferte Definition des τέλος sich mit der hier getadelten deckt<sup>1)</sup>. Antipater hat demnach die Lehre der alten Stoa in diesem Punkte noch nicht aufgegeben<sup>2)</sup>, die Lehre von der Einheit des Seelenwesens, von der einen vernünftigen Seelenkraft im Menschen. Dass diese vernünftige Seele ein Körper ist, und zwar seinem Stoffe nach ein Mittelding zwischen Feuer und Luft<sup>3)</sup>, wird auch Antipater gelehrt haben, da dies ja die Meinung der Gesamtstoa ist, abgesehen von einigen späteren Stoikern, wie Seneca und M. Aurel, die sich schwankend zeigen<sup>4)</sup>. Ebenso wird er wohl auch in Bezug auf die Einteilung der Seele sich der alten Stoa angeschlossen haben, die acht Seelenteile annahm<sup>5)</sup>: das ἡγεμονικόν (oder λογιστικόν), die 5 Sinne, das φωνητικόν und σπερματικόν, da diese Einteilung erst von den Stoikern aufgegeben worden ist, die die Einheit des

1) Stob. ecl. II, 76 W.

2) Vgl. Schmekel 334 f.

3) Vgl. Stein I, 110. Bonhöffer I, 42.

4) Bonhöffer I, 41.

5) Zeller III, 198. Stein I, 123. Bonhöffer I, 86 ff. Die beiden letztgenannten Forscher haben deutlich gezeigt, dass die Einteilung in acht Teile die gewöhnliche war und, auch die abweichenden Berichte sich meistens auf dieselbe zurückführen lassen.

Seelenvermögens geleugnet, so von Panätius <sup>1)</sup> und Posidonius <sup>2)</sup>. Dass ferner auch nach ihm das Herz der Sitz der Seele ist, muss als unzweifelhaft hingestellt werden, da selbst Posidonius bei seiner Psychologie daran festhielt, und höchstens einige jüngere Stoiker das alte Dogma preisgegeben haben <sup>3)</sup>. Auch die Lehre von der Entstehung der Seele durch Zeugung wird er höchstwahrscheinlich vertreten haben, da ja eine Präexistenz der Seele ausdrücklich nur von Posidon gelehrt wird <sup>4)</sup>, Panätius dagegen diese sonst allgemeinstoische <sup>5)</sup> Anschauung noch teilt <sup>6)</sup>. Schwieriger aber ist es, Antipaters Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tode festzustellen. Die älteren Stoiker hatten bekanntlich gelehrt, dass die Seelen — aller, oder wie Chrysipp sagte, nur der Weisen — eine Zeit lang fortdauern, bei der *ἐκπύρωσις* aber in den Urstoff zurückkehren. Panätius dagegen, der die Weltverbrennung leugnete, verwarf auch die Lehre von der Fortdauer der Seele <sup>7)</sup>. Nun hat Antipater, wie wir gesehen, die Ewigkeit der Welt behauptet. Nahm er eine Fortdauer der Seele an, so konnte sie bei ihm keine partielle, wie bei den alten Stoikern, sein, sondern nur eine endlose, ewige. Er hätte demnach die Unsterblichkeit der Seele in vollem Sinne lehren müssen. Mit dieser Ansicht stände er nicht allein unter den Stoikern da, denn auch Posidonius, Seneca und M. Aurel haben sie vertreten <sup>8)</sup>. Bedenken wir jedoch, dass Panätius die Unsterblichkeit der Seele einerseits zugleich mit der *ἐκπύρωσις*, andererseits infolge der heftigen Angriffe des Carneades geleugnet <sup>9)</sup>, dass Antipater seinerseits sowohl die *ἐκπύρωσις* verworfen, als auch sonst Carneades Konzessionen machte, so ist es wahrscheinlicher, dass er mit der *ἐκπύρωσις* auch die Fortdauer der Seele leugnete.

### Ethik.

In der Einteilung der Ethik folgte Antipater wie die meisten nachchrysippeischen Stoiker Chrysipp. Sie zerfiel nach diesem in die Lehre vom Triebe, von den Göttern und Uebeln, von den Leidenschaften, von der Tugend, vom Ziele, vom höchsten Werte, von den Pflichten sowie von den Zureden und

- 1) Schmekel 198 ff.
- 2) Schmekel 257 ff.
- 3) Stein I, 134 ff. Bonhöffer I, 46 f.
- 4) Schmekel 249 ff.
- 5) Belege bei Zeller III, 196.
- 6) Schmekel 196.
- 7) Schmekel 249 ff.
- 8) Bonhöffer I, 54.
- 9) Schmekel 304 ff.

Abmahnungen. Diese Teile setzen sich aber, wie die Diogenes-Stelle <sup>1)</sup>, die uns hierüber berichtet, zeigt, aus Haupt- und Unterabteilungen zusammen (*διαίρουσιν* — *ὑποδιαίρουσιν*). Welche aber als Hauptteile, und welche als die dazu gehörigen Unterabteilungen anzusehen sind, hat Dyroff <sup>2)</sup> in teilweiser Anlehnung an Zeller <sup>3)</sup> durch eine treffende Deutung der Diogenes-Stelle gezeigt. Demnach ist die Gliederung folgende: I. Teil: a) Trieblehre, b) Ziellehre, c) Tugendlehre. II. Teil: a) über Güter, Uebel und mittlere Dinge, b) über den Wert der Dinge und die danach sich gestaltenden Handlungen, c) über die Pflichthandlungen. III. Teil: a) von den Leidenschaften, b) Ermahnungen und Abmahnungen. Die drei Hauptabteilungen sind dabei: „Trieblehre“, „Ueber Güter und Uebel und mittlere Dinge“, „Ueber die Leidenschaften“. Die Bezeichnungen Haupt- und Unterabteilung sind hier nicht so zu verstehen, als ob die letzteren den ersteren unterzuordnen seien, sondern sie sind beigeordnet, und die bei Diogenes vorkommenden Titel „Ueber den Trieb“, „Ueber Güter und Uebel“, „Ueber die Leidenschaften“ sind nur als stellvertretend für die fehlenden Titel der drei Hauptteile gewählt, weil solche Gattungsbezeichnungen den Stoikern nicht zur Hand waren oder irgendwie verloren gingen.

#### Das Ziel.<sup>4)</sup>

Das Ziel der menschlichen Tätigkeit ist bekanntlich bei den Stoikern wie bei allen anderen Schulen des Altertums seit Sokrates die Glückseligkeit. Diese Glückseligkeit besteht aber nach den Stoikern in dem naturgemässen Leben. Von dieser Auffassung ist kein Stoiker abgewichen, auch Anti-

---

<sup>1)</sup> Diog. VII,84. Dass unser Antipater hier gemeint ist, obwohl nur von Antipatros schlechthin die Rede ist, zeigt der Zusammenhang, in dem er erwähnt wird, es wird ausser Posidonius am Schlusse die chrysippeische Schule namhaft gemacht: Archedem, Zenon von Tarsos, Apollodor, Diogenes und Antipater.

<sup>2)</sup> Ethik der alten Stoa S. 4 ff. und Archiv für Gesch. d. Philos. 1898 XI. S. 491 ff.

<sup>3)</sup> III, 206 Anm. 1.

<sup>4)</sup> Wenn ich hier mit der Ziel- und nicht mit der Trieblehre beginne, so geschieht dies, weil uns nichts über die Trieblehre Antipaters überliefert ist. Bereichert wird er dieses Gebiet wohl kaum haben, denn von Stoikern nach Chrysipp kennt die Ueberlieferung, wenigstens so weit sie reicht, keine Schrift *περὶ ὁρμῆς*. (Vgl. Dyroff, Ethik 18 Anm. 2). Da aber grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten in der Trieblehre überhaupt nicht zu Tage getreten sind, dürfen wir die allgemeinstoische Lehre auch auf Antipater beziehen. Vgl. über diese Stein, I 155 ff. Bonhöffer I, 252 ff. Dyroff 18 ff.



pater nicht<sup>1)</sup>. Allerdings haben die einzelnen Stoiker verschiedene Interpretationen der Formel *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* gegeben; besonders seit Diogenes von Babylon tritt innerhalb der Stoa eine neue Fassung der Telosformel auf, die allerdings auch nur den Begriff des naturgemässen Lebens erklären will<sup>2)</sup>. Sie lautet nach Diog. VII, 88 und Stob. ecl. II, 76 W.: *εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ (καὶ ἀπεκλογῇ Stob.)*. Die Erklärung des Diogenes ist von seinem Schüler Antipater aufgenommen worden, freilich mit einer nicht unwesentlichen Abweichung<sup>3)</sup>. So lesen wir bei Stobaeus<sup>4)</sup>: *Ἀντίπατρος δὲ . . . ζῆν ἐκλεγόμενους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγόμενους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς*, bei Clemens Alexandrinus<sup>5)</sup>: *ὅτε Ἀντίπατρος . . . τὸ τέλος κεῖσθαι ἐν τῇ διηνεκῶς καὶ ἀπαρραβᾶτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν ὑπολαμβάνει*, ferner unter seinem Namen bei Stobaeus<sup>6)</sup>: *πᾶν τὸ κατ' αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπα-*

1) Ausschlaggebend ist Seneca de vit. beat. cp. 3. Interim quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturae assentior. Ab illa non deerrare et ad illius legem exemplaue formari sapientia est. Dass die von Diogenes, Antipater und Archedem überlieferten Formeln nur als Erklärungen des *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* zu betrachten sind, zeigt der Umstand, dass Cicero in der Schrift de finibus sowohl in der Darstellung der stoischen Ethik als auch in der Polemik gegen dieselbe jene Formeln entweder als Erklärungen oder als gleichbedeutend mit *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* ansieht (ich verweise hier nur auf III, 31 IV, 14. 26. 41. 43). Auch bei Stob. ecl. II, 76 W. ist es viel wahrscheinlicher, dass die Worte *Διογένης δὲ εὐλογιστίαν κτλ.* als eine Fortsetzung des Relativsatzes *ὅπερ ὁ Χρυσίππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι ἐξηγεῖκε τὸν τρόπον τοῦτον . . .* anzusehen sind. Die von Hirzel (II, 231 Anm.) für seine Annahme, dass nämlich jene Formeln als selbständige und nicht als Erklärungen des *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* aufzufassen sind, herangezogene Stelle Cic. de fin. IV, 6, 14: cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis tria significari Stoici dicunt: unum eius modi, vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent: hunc ipsum Zenonis aiunt esse finem, declarantem illud, quod a te dictum est, convenienter naturae vivere: alterum significari idem, ut si diceretur officia media omnia aut pleraque servantem vivere spricht mehr gegen als für ihn.

2) S. vorige Anmerkung. Ich stimme hier mit Zeller (III, 209,4g. E.) überein.

3) Dies hat schon Hirzel (II, 232) betont, Bonhöffer (II, 168 ff.) dagegen fast ganz übersehen.

4) Ecl. II, 76 W.

5) Strom. II, 497.

6) a. a. O.

ραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων <sup>1)</sup> κατὰ φύσιν <sup>2)</sup>). Antipater fügt, wie wir sehen, die Worte *διηλεκῶς καὶ ἀπαραβάτως* hinzu. Wir glauben darin nicht nur die *perpetua selectio* Ciceros (de fin. III, 6, 20) sondern auch die *ad extremum constans consentaneaue naturae* <sup>3)</sup> wieder zu erkennen <sup>4)</sup>. Auch

<sup>1)</sup> Vgl. Hirzel II, 805 ff., nach dem hier wohl richtiger *προηγουμένων* zu lesen wäre.

<sup>2)</sup> Vgl. Galen de Plac. Hipp et Plat. 470: *πάν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν*. Mit den hier erwähnten *ἔνιοι* kann nur Antipater gemeint sein. Vgl. Schmekel 335, Hirzel II, 241 ff. Dass Galen die Bestimmung *διηλεκῶς καὶ ἀπαραβάτως* auslässt, hat wenig auf sich, ebenso dass bei Stobaeus das eine Mal nur *διηλεκῶς* steht.

<sup>3)</sup> Dieser Umstand kann uns vielleicht für die Feststellung der Quelle von Cic. de fin. III einen Fingerzeig bieten. Hirzels (II, 567 ff.) Ansicht, dass Hecatōn die Quelle sei, hat wenig Anklang gefunden. (Vgl. Philol. Rundschau 1882 S. 48. Hoyer, de Antiocho Ascalonita p. 1–10. Fowler, de Panaetii et Hecatō fragm. p. 13.) Schwenke (Philol. Rundschau a. a. O.) betont mit Recht, dass Hirzel an positiven Gründen kaum etwas anderes anzuführen weiss, als die III, 17, 57 gebilligte Meinung vom Werte des guten Rufes. „Aber gerade dieses erscheint, so fährt Schwenke fort, als Konzession an die Person des Vortragenden, Cato, welcher den strengeren Stoicismus repräsentieren soll. Gründe werden nur für die verworfene mildere Ansicht angegeben, welcher wahrscheinlich die Quelle zustimmte.“ Antipater ist aber ein Vertreter der milderen Ansicht, und dass gerade Antipaters Meinung hier wiedergegeben wird, zeigt schon der Zusammenhang. (Vgl. Hirzel II, 252 Schmekel 369.) Aber auch sonst würden wir das konstatieren können. Denn hier zeigt sich ja gerade jene Verwerfung der Selbstsucht, die Antipater eigen ist (s. weiter unten). Auch ist die Stelle noch darum eher Antipater als Panätius zuzuschreiben, weil bei letzterem weniger vom Ruhm als *προηγμένο* die Rede sein kann. (Vgl. Schmekel 222). An dieses eine Argument für Antipater als Quelle von de fin. III (auch Madwig [Exkurs V seiner Ausgabe] hat als Quelle Diogenes oder einen seiner Nachfolger [aut aliquis Diogene recentior, qui eo multum usus erat S. 830 2. Aufl.] angenommen) reihen sich noch mehrere andere an. Aus § 41 ff. geht mit grosser Wahrscheinlichkeit hervor, dass der Verfasser gegen Carneades polemisiert (vgl. Madwig a. a. O. Hirzel 582), mit dem gerade Antipater fortwährend zu kämpfen hat. In dieser Polemik findet sich eine Bemerkung, die sicher Antipater zum Urheber hat. § 45 lesen wir: *Ut enim obscuratur et offunditur luce solis lumen lucernae . . . sic, cum sit is bonorum finis, quem Stoici dicunt, omnis ista rerum corporearum aestimatio splendore virtutis et magnitudine obscuretur et obruatur atque intereat, necesse est*. Hier werden die *κατὰ φύσιν* in ihrem Verhältnis zur Tugend mit dem Licht einer Laterne im Verhältnis zu dem der Sonne verglichen. Dasselbe Gleichnis finden wir bei Seneca ep. 92,5, wo Antipater ausdrücklich genannt wird. Antipater quoque inter magnos sectae huius auctores aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum vides, autem quale sit, sole te non esse contentum, nisi aliquis igniculus adluserit? Quod potest in hac claritate solis habere scintilla momentum? Dass aber Seneca auch das Gleichnis Antipater entnimmt, obwohl es ihm nicht ausdrücklich zugeschrieben wird, zeigt deutlich genug die Verbindung mit dem Vorhergehenden. Fin. III, 45 weist demnach Antipatrisches Gut auf. Dort ist aber auch von der Antipatrischen *ὁμολογία* (convenientia) die Rede: § 45 und 46. Für Anti-

ist es uns möglich, den Grund für diese Korrektur Antipaters zu erkennen. Sie scheint durch die Polemik skeptischer Gegner — wahrscheinlich besonders des Karneades — veranlasst worden zu sein, wie wir aus Sextus (Pyrrh. III, 183 ff.) ent-

pater als Quelle spricht ferner die Erwähnung seiner Telosformel in § 22. Einige weitere Argumente kann uns die Vergleichung von Plut. comm. not. cp. 26 u. 27 mit de fin III bieten. Die Bemerkung in comm. not. cp. 27 g. E., dass die Polemik hier nur dem Antipater gelte, bezieht sich wohl eher auf das Ganze und nicht bloss auf die zuletzt genannte Fassung der Formel (vgl. Bonhöffer II, 181,1). Dafür spricht, dass Archedems Definition hier nirgends erwähnt wird, dass dagegen mit Antipaters Definition *πάντα ποιεῖν τὰ παρ' αὐτὸν κ. τ. λ.* am meistens operiert wird. Der Verfasser wendet sich gegen Antipater, der die neue Fassung der Telosformel am stärksten vertreten und verteidigt hat. Da er aber im wesentlichen mit seinem Vorgänger Diogenes übereinstimmt, so ist auch dieser in der Polemik eingeschlossen. Halten wir aber daran fest, dass die Polemik sich direkt gegen Antipater richtet, so können wir aus verschiedenen Berührungspunkten zwischen comm. not. cp. 26 und 27 und Cic. fin. III neue Argumente für Antipater als Quelle eruieren. Jener Unterschied, der bei Plutarch zwischen dem, was *τέλος* ist, und dem, was sich nur auf dasselbe bezieht, gemacht wird, findet sich bei Cicero § 54: . . . sic ea, quae sunt praeposita, referuntur illa quidem ad finem, sed ad eius vim naturamque nihil pertinent. (Vgl. dazu auch § 41: quippe cum Peripatetici omnia, quae ipsi bona appellant, pertinere dicant ad beate vivendum, nostri non ex omni, quod aestimatione aliqua dignum sit, compleri vitam beatam putent.) Ferner fordert Cic. fin. III, 6, 22 und comm. not. cp. 26 zu einem Vergleiche heraus. Cicero: Ut enim, si cui propositum sit, conliniare hastam aliquo aut sagittam, sicut nos ultimum in bonis dicimus, sic illi facere omnia, quae possit, ut conliniet: huic in eius modi similitudine omnia sint facienda, ut conliniet, et tamen, ut omnia faciat, quo propositum assequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos in vita bonum dicimus, illud autem, ut feriat, quasi seligendum, non expetendum. Plutarch: *ὡς γὰρ εἰ τοξέοντα φαίη τις ὄχι πάντα ποιεῖν τὰ παρ' αὐτὸν ἕνεκα τοῦ βαλεῖν τὸν σκοπὸν, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ πάντα ποιῆσαι τὰ παρ' αὐτὸν, ἀνίγμῳσιν ὁμοία καὶ τεράστια δόξεων ἂν περιβαίνειν.* Wir finden an beiden Stellen dasselbe Gleichnis. Die Art der Anführung bei Plutarch und die nähere Ausführung bei Cicero machen es wahrscheinlich, dass das Gleichnis zunächst von einem Stoiker aufgestellt ist und von einem Skeptiker angegriffen wird. Ein weiterer Vergleich, und zwar der Weisheit mit anderen Künsten, begegnet uns wieder bei Plutarch und bei Cicero. Fin. III, 7, 24 und comm. not. 28 wird ein Vergleich der Weisheit mit der Steuerkunst und Heilkunst zurückgewiesen, als einigermassen, aber doch nicht ganz zutreffend dagegen der mit der Tanz- und Schauspielkunst hingestellt: denn auch bei diesen liege das Ziel nicht ausserhalb der Kunstübung, in der Erlangung irgend eines Objektiven, sondern lediglich in jener selbst. Ferner spricht für Antipater die § 62 ff. sich findende Staatslehre, da hier die allgemeine Menschenliebe als Prinzip hingestellt wird, und zwar in solchem Tone, wie wir ihn gerade bei Antipater finden (vgl. Cic. off. III, 51 ff.), ebenso § 70, wo die Selbstsucht hart verurteilt wird. Auch kann noch auf § 66 hingewiesen werden, wo sich eine tiefe Religiosität ausprägt, wie sie gerade Antipater eigen ist.

4) Für diese Bedeutung von *ἀπαραβάτως* weise ich auf zwei Stellen aus Epictet hin: II, 15, 1, wo *ἀπαραβάτως* synonym mit *βεβαίως*, und II, 11, 17.

1) Dieselbe Polemik noch ausführlicher adv. Math. XI, 79 ff.

nehmen können: *ἔτι κἀκεῖνο λέγουσί τινες, ὅτι ἀγαθὸν εἶναι ἤτοι τὸ αἰρεῖσθαι αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο ὃ αἰρούμεθα. τὸ μὲν οὖν αἰρεῖσθαι οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν κατὰ τὸν ἴδιον λόγον. οὐ γὰρ ἂν ἐσπεύδομεν τυχεῖν ἐκείνου ὃ αἰρούμεθα, ἵνα μὴ ἐκπέσωμεν τοῦ ἔτι αὐτὸ αἰρεῖσθαι, οἷον εἰ ἀγαθὸν τὸ ἀντιποιεῖσθαι ποτοῦ, οὐκ ἂν ἐσπεύδομεν ποτοῦ τυχεῖν. ἀπολαύσαντες γὰρ τούτου τῆς ἀντιποιήσεως αὐτοῦ ἀπαλλαττόμεθα. καὶ ἐπὶ τοῦ πεινῆν ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ ἐρᾶν καὶ τῶν ἄλλων. οὐκ ἄρα τὸ αἰρεῖσθαι δι' αὐτὸ αἰρετόν ἐστιν, εἰ μὴ γε καὶ ὀχληρόν. καὶ γὰρ ὁ πεινῶν σπεύδει μετασχεῖν τροφῆς, ὅπως ἀπαλλαγῇ τῆς ἐκ τοῦ πεινῆν ὀχλήσεως, καὶ ὁ ἐρῶν ὁμοίως καὶ ὁ διψῶν.* Hier wird die Lehre derer angegriffen und widerlegt, die in dem *αἰρεῖσθαι* allein schon das höchste Gut erblicken. Dass die Stoiker damit gemeint sind, ist unzweifelhaft. Ihre Ansicht wird durch den allerdings sehr schwachen <sup>1)</sup> Einwand widerlegt, dass wir uns ja beeilen, dieses *αἰρεῖσθαι* zu verlieren, indem wir möglichst schnell den Gegenstand des Strebens erreichen wollen; etwas aber, wovon wir uns selbst so schnell wie möglich zu befreien suchen, könne kein Gut sein. Dass gerade einem solchen Einwande gegenüber Antipater das *διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως* hinzufügte, ist höchstwahrscheinlich. Ebenso nahe liegt die Annahme, dass dieser Einwurf von Carneades herrührt <sup>2)</sup>. Allerdings erblickt Antipater selbst in der Definition des Diogenes keinen Mangel, da er sie nach Plut. comm. not. cp. 27 übernimmt <sup>3)</sup>. Nur der Polemik nachgebend, fügt er noch *διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως* hinzu. Aber auch schon des Diogenes Formel (*εὐλόγιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ* oder *εὐλόγιστος ἐκλογὴ κτλ.*) ist, wie wir aus jenem Einwande bei Sextus schliessen müssen, als eine wenn auch nur unwesentliche Korrektur anzusehen, und die *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν* scheint eine bereits früher angewandte Formel zu sein. Dies nimmt bereits Zeller <sup>4)</sup> als sicher an. Als allgemeinstoische Definition der Tugend betrachtet die *ἐκλογὴ*

<sup>1)</sup> Der Fehler dieser Widerlegung liegt auf der Hand. Es handelt sich doch nicht um das Erstreben eines einzelnen Gegenstandes.

<sup>2)</sup> Auch Pappenheim (Erläuterungen zu Sextus Empiricus Pyrrhoneia z. St.) giebt dieser Vermutung Ausdruck. Dass beide Stellen (Pyrrh. a. a. O. und adv. Math. a. a. O.) nicht von Sextus selbst herrühren, beweist er mit guten Gründen. Er hält Aenesidem oder Carneades für den Autor.

<sup>3)</sup> Dass hier die ganze Polemik sich gegen Antipater richtet, was auch Zeller (III, 519, 4) anzunehmen scheint, ist bereits oben gezeigt worden. Aber selbst wenn sie, was Hirzel (II, 240, 2) und Bonhöffer (II, 181, 1) eher glauben möchten, nur bei der zuletzt genannten Fassung der Formel: *εὐλόγιστος ἐκλογὴ τῶν ἀξίαν ἔχόντων πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν* auf Antipater zu beziehen sein sollte, so zeigt ja auch diese schon, dass Antipater die Erklärung der Telosformel durch *εὐλόγιστος ἐκλογὴ* auch wählt.

<sup>4)</sup> III, 519.

*τῶν κατὰ φύσιν* auch Alexander Aphrodisias (de anima 160, 4 Bruns: [ἀρετῆ] ἤτοι γὰρ περὶ τὴν ἐκλογὴν ἔστι τῶν ἡδέων κατ' Ἐπίκουρον ἢ περὶ τὴν ἐκλογὴν τῶν κατὰ φύσιν, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς δοκεῖ. Ebenso fasst Karneades in seiner divisio <sup>1)</sup> die *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν* als allgemeinstoische Formel auf. Und gerade Karneades — (Klitomachus) ist sonst durchaus nicht geneigt, die Verschiedenheit der Lehren der einzelnen Stoiker zu verwischen <sup>2)</sup>. Ferner müssen wir erwägen, dass wiederholt dem Ariston und Herillos (dem ersteren besonders) zum Vorwurf gemacht wird, dass sie überhaupt die Tugend dadurch aufheben, dass sie unter den Dingen zwischen der Tugend und dem Laster keinen Unterschied und somit keine Auswahl zulassen. Als recht bezeichnend will ich nur zwei Stellen aus Cicero hier anführen: 1. Fin. III, 15, 50: *Deinceps explicatur differentia rerum, quam si non ullam esse dicere-mus, confunderetur omnis vita, ut ab Aristone, nec ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, cum inter res eas, quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset neque ullum dilectum adhiberi oporteret.* 2. Fin. III, 4, 12: *Cum enim virtutis hoc proprium sit earum rerum, quae secundum naturam sint, habere dilectum, qui [Pyrrho et Aristo] omnia sic exaequaverunt, ut in utramque partem ita paria redderent, uti nulla selectione uterentur, hi virtutem ipsam sustulerunt* <sup>3)</sup>.

1) de fin. V, 16ff. u. a. O. Vgl. Döring, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik 101, 2. 1893. S. 165ff.

2) Vgl. Schmekel 352. Natorp, Forschungen 296. — Auch die Bestimmung, nicht die Gegenstände, auf welche sich die Auswahl bezieht, sondern nur die Auswahl selbst sei ein Gut, mag schon, wie Zeller (III, 519, 4) mit Recht vermutet, früher aufgestellt worden sein, da sie Karneades den Stoikern der Sache nach bereits zuschreibt. Der Einwand Hirzels (II, 204, 2) ist nicht stichhaltig, da die Einteilung als von Karneades herrührend überliefert (vgl. Döring, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik 1893 Bd. 101, 2 S. 165ff.), und eine Modifikation von seiten des Antiochus nicht anzunehmen ist. Ja, gerade Antiochus verwischt eher diese Unterscheidung, wie wir aus fin. IV, 17, 46 ersehen können: . . . *tum rursum dicitis initia proponi necesse esse apta et accomodata naturae, quorum ex selectione virtus possit existere. Non enim in selectione virtus ponenda erat, ut id ipsum, quod erat bonorum ultimum, aliud aliquid acquireret.*

3) Vgl. ferner fin. II, 13, 43 IV, 15, 40. 16, 43. 25, 68. Man wende hier nicht etwa ein, dass alle diese Stellen sich bei Cicero finden, der in de fin. späteren Stoikern folgt. Denn von Chrysipp wird fin. IV, 25, 68 ausdrücklich überliefert, dass er diese Konsequenzen der Aristonischen Lehre aufdeckte (vgl. Dyroff, Ethik 118). Und Saal (de Aristone Chio et Herillo Chartaginiensi Stoicis commentatio, Gymn. Progr. Köln 1852 S. 38) nimmt mit Recht an, dass Cicero resp. seine Quelle in der Bekämpfung Aristos Chrysipp gefolgt sei. Da aber Chrysipp durch seine Polemik die Meinung Zenos in Schutz nehmen wollte (vgl. Dyroff 117), so

Für alle anderen Stoiker, die nicht auf dem Standpunkte Aristos stehen, fällt demnach die Tugend mit der *ἐκλογή τῶν κατὰ φύσιν* zusammen. Ist nun die *ἐκλογή τῶν κατὰ φύσιν* eine schon bei der alten Stoa gebräuchliche Definition der Tugend, so müssen wir uns fragen, ob bei Diogenes und Antipater die Auffassung des *τέλος* wirklich eine wesentlich andere als bei ihren Vorgängern ist. Während Zeller in ihrer Formel durchaus keine Neuerung erblickt, haben Hirzel<sup>1)</sup> und Bonhöffer<sup>2)</sup> in umfangreichen und eingehenden Besprechungen derselben eine Abweichung vom Standpunkte der älteren Stoa oder eine Einschränkung des *τέλος* zu konstatieren versucht. Hirzel fasst die fragliche Telosformel so auf, als ob die *κατὰ φύσιν* resp. ihr Besitz einen Gegenstand des Strebens bilden, so dass ihnen auch Wert für das Glück zugestanden wird. Diese Auffassung ist durchaus unrichtig und von Bonhöffer in treffender Weise widerlegt worden<sup>3)</sup>. Ausschlaggebend hierfür ist besonders der Umstand, dass in der Polemik des Antiochus bei Cicero de fin. IV und V und des Verfassers von Plutarch comm. not. cp. 26 und 27 auch den Vertretern jener neueren Formel immer wieder der Vorwurf gemacht wird, dass sie bei der Definition des *τέλος* die *πρῶτα κατὰ φύσιν*, von denen doch auch sie ausgehen, auf einmal verlassen und ihnen gar keine Bedeutung für das höchste Gut einräumen. Nicht im entferntesten wird bei ihnen eine Abweichung von der älteren Stoa konstatiert. Dieser Umstand, den Bonhöffer selbst nachdrücklich betont und zur Widerlegung Hirzels anwendet, hätte er selbst mehr beachten sollen. Er wäre dann vorsichtiger in der Beurteilung der Formeln des Diogenes und seiner Nachfolger gewesen. Denn er erblickt in ihr eine Beschränkung des

---

waren auch schon bei Zeno ähnliche Erwägungen möglich. Und Zeller (257) nimmt auch an, dass gerade der praktische Gesichtspunkt, wonach kein Handeln nach Gründen, überhaupt die Tugend unmöglich ist, wenn unter den Dingen als solchen kein Wertunterschied ist, es war, der die Stoiker zur Annahme von Wertunterschieden führte.

<sup>1)</sup> II, 230ff.

<sup>2)</sup> II, 168ff.

<sup>3)</sup> Bonhöffer (II, 177) schreibt Hirzel auch die Ansicht zu, dass in dem von Diogenes eingeführten Begriff der *εὐλογιστία* das Bestreben liege, das tugendhafte Handeln ganz und gar auf die Wahrscheinlichkeit statt auf die Wahrheit und das Wissen zu begründen, und sucht diese Ansicht in scharfsinniger Weise zu widerlegen. Doch rennt Bonhöffer, soweit ich sehen kann, offene Türen ein, denn ich kann nirgends bei Hirzel finden, dass er diese Bedeutung der *εὐλογιστία* beigelegt hätte, am wenigstens an der von Bonhöffer angeführten Stelle II, 250.

<sup>4)</sup> Dass Diogenes und seine Nachfolger es mit dem Begriff der *πρῶτα κατὰ φύσιν* zu tun haben, in der Hauptsache aber unter den *κατὰ φύσιν* stets die *πρῶτα* verstanden werden, hat Bonhöffer (II, 170) nachgewiesen

*τέλος* auf ein einzelnes Gebiet der Tugend. Nach ihm begreift jene Formel vornehmlich resp. ausschliesslich die erste der vier Haupttugenden der Stoa, nämlich die *φρόνησις*, in sich<sup>1)</sup>. Selbst zugegeben, dass die *εὐλογιστία* mit dieser *φρόνησις* identisch wäre, sind wirklich die *κατὰ φύσιν*, wie Bonhöffer hier annimmt, das dieser einen der vier Haupttugenden eigentümliche Gebiet? Sind sie nicht auch das der *δικαιοσύνη*, der *σωφροσύνη* u. s. w., d. h. der ganzen Tugend? Und widerspricht sich nicht Bonhöffer selbst, wenn er S. 189 behauptet, dass diese *πρῶτα κατὰ φύσιν* die Grundlage alles Handelns bilden? Was für ein anderes Gebiet sollte denn für die anderen Tugenden übrig bleiben? Diese falsche Auffassung des Verhältnisses der einzelnen Tugenden zu den *κατὰ φύσιν* ist der Grundfehler Bonhöffers, der ihn zu einer falschen Beurteilung jener Telosformel verleitet. Die beiden Stellen, die er für seine Ansicht anführt, beweisen diese nicht. Wenn er sich auf Cicero de fin. III, 9, 31 beruft: *si selectio nulla sit ab iis rebus, quae contra naturam sint, earum rerum, quae sint secundum naturam, tollatur omnis ea, quae quaeratur laudeturque prudentia*, so enthalten diese Worte wohl den Gedanken, dass die *κατὰ φύσιν* das Gebiet der *φρόνησις* seien, aber durchaus nicht den, dass sie nur ihr Gebiet sind. Wir haben ja bereits früher Stellen angeführt, aus denen die stoische Ansicht hervorgeht, dass die ganze Tugend ohne *selectio* aufgehoben ist. Noch weniger passt die zweite von ihm herangezogene Stelle Stob. ecl. II, 60 hierher, wo es heisst: *καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι*, und wo das folgende *τὴν δὲ ἀδρεΐαν περὶ τὰς ὑπομονάς, τὴν δὲ δικαιοσύνην περὶ τὰς ἀπονεμήσεις* uns darauf aufmerksam machen muss, dass auch die anderen Tugenden kein anderes Gebiet ihrer Tätigkeit als die *κατὰ φύσιν* haben. Was denn sonst sollte z. B. zugeteilt werden (*ἀπονεμήσεις*)? Ist dies aber der Fall, so ist die von Bonhöffer konstruierte *φρόνησις*, deren Wesen darin besteht, dass allein ihr Gebiet die *κατὰ φύσιν* sind, nicht zu halten, wenigstens nicht als eine der vier Tugenden, was aber Bonhöffer gerade will, und was ihn dazu führt, die *εὐλογιστία*, als identisch mit dieser *φρόνησις*, der Einseitigkeit zu zeihen, oder sie müsste die ganze Tugend umfassen — und diese Bedeutung

1) Diese Annahme bereitet ihm auch selbst Schwierigkeiten. Er fragt selbst (II, 183): „Wollten denn diese Stoiker wirklich nur die so begrenzte *φρόνησις* als Tugend gelten lassen und die *δικαιοσύνη* etc. von dem Begriff der Tugend ausschliessen? Es genügt die Frage zu stellen, um sie sofort zu verneinen“. Diese Worte sprechen deutlich genug seinen eigenen Zweifel an der Richtigkeit seiner Auffassung aus.

hat ja häufig *φρόνησις* — dann könnte *εὐλογιστία* mit ihr identifiziert werden, dann kann aber von keiner Einseitigkeit und Einschränkung die Rede sein. Schon in *ἐκλογή τῶν κατὰ φύσιν* als Definition der Tugend ist, wie wir oben gesehen, keine Einseitigkeit zu erblicken. Ja, Ziegler<sup>1)</sup> rühmt gerade an ihr, dass sie eine Verbindung des theoretischen und praktischen Elements der Tugend darstellt, während die meisten anderen Definitionen nur die eine oder die andere Seite hervorkehren<sup>2)</sup>. Um so weniger ist die *εὐλόγιστος ἐκλογή* oder die *εὐλογιστία* resp. *ὁμολογία ἐν τῇ ἐκλογῇ* als nur einen Teil der Tugend umfassend zu tadeln. Und noch einmal muss ich betonen, gerade der Umstand, dass die Gegner in dieser Formel keine Einseitigkeit erblickten, hätte Bonhöffer vieles zu bedenken geben sollen.

Aber Bonhöffer geht noch weiter und sucht zu erklären, wie denn „die fraglichen Stoiker dazu kommen konnten, eine so missdeutbare und der eigentlichen Intention ihrer Ethik so wenig gerecht werdende Formel aufzustellen“<sup>3)</sup>. Er erblickt, allerdings folgerecht, den Grund hierfür darin, dass nach ihrer Ansicht die Pflichten und Tugenden von den *πρῶτα κατὰ φύσιν* resp. der *πρώτη ὁρμή* abgeleitet werden. Nun ist aber nicht nur Chrysipp<sup>4)</sup>, mit dieser Bestimmung den fraglichen Stoikern, wie dies ja auch Bonhöffer zugiebt, vorausgegangen, sondern auch schon Zeno<sup>5)</sup> hat bei seiner Bestimmung des *τέλος* die *ὁρμή* zum Ausgangspunkt genommen. Und da nur Aristo als Ausnahme hingestellt wird, so ist anzunehmen, dass die übrigen Stoiker hierin übereinstimmten. Wäre also dadurch eine Einseitigkeit in der Fassung des *τέλος* hervorgerufen, so trifft der Tadel nicht nur Diogenes und seine Anhänger, sondern auch schon die alte Stoa. Aber die Ableitung der Pflichten und Tugenden von den *πρῶτα κατὰ φύσιν* hat gar nicht jene Einseitigkeit zur Folge. Die *κατὰ φύσιν* resp. die auf sie gerichteten *πρῶται ὁρμαί* sind der Inhalt, der Stoff für alles

1) Geschichte der Ethik I, 171.

2) Vgl. auch Zeller III, 235.

3) Charakteristisch ist, dass Bonhöffer hier fortfährt: „Dass sie die Tugend inhaltlich nicht verkürzen oder auf ein niedriges Niveau herabdrücken wollten, steht fest, denn die Polemik gegen diese Formel bei Cic. de fin. erhebt nirgends auch nur den leisesten Vorwurf gegen irgend einen Stoiker in dieser Beziehung u. s. w.“ Bonhöffer scheint sich selbst des Eindruckes, dass seine Auffassung eine gewagte ist, nicht erwehren zu können.

4) Diog. 85f. Plut. comm. not. cp. 23 *πόθεν ἄρξονται καὶ τίνα λάβου τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ἕλην τῆς ἀρετῆς ἀφεὶς τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν*. Vgl. Dyroff 36 ff.

5) Vgl. Dyroff 30f.



sittliche Handeln<sup>1)</sup>. Die Vernunft (*λόγος*) aber ist es, die die Triebe lenkt<sup>2)</sup>. Und dieser *λόγος* resp. dessen Tätigkeit ist die ganze Tugend resp. das tugendhafte Leben<sup>3)</sup>. Durch dieses vernunftgemässe Leben wird aber jene innere Harmonie (*ὁμολογία*) erzeugt<sup>4)</sup>. Während Bonhöffer<sup>5)</sup> an anderer Stelle nach Zellers<sup>6)</sup> Vorgang mit Recht erweist, dass das *ὁμολογουμένως ζῆν* und das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* auf dasselbe hinauskommen, da ja, um die anderen Argumente zu übergehen, nach Seneca nur derjenige mit sich einig, gleichmässig und konsequent leben und handeln könne, der recht, d. h. vernunft- und naturgemäss lebe<sup>7)</sup>, erscheint ihm hier die Homologie von jeglicher Beziehung zu den positiven Tugenden der Gerechtigkeit u. s. w. losgelöst, und nur diesen Stoikern gegenüber erhebt er den Einwand, dass sich theoretisch wenigstens die Möglichkeit eines mit vollendeter Homologie auf das Böse gerichteten Willens nicht bestreiten lasse, während er dort mit Recht behauptet, dass die Stoiker eine Gleichmässigkeit und Beharrlichkeit des bösen Willens nicht gekannt haben. Allerdings glaubt er hier wohl die *ὁμολογία* anders als dort auffassen zu müssen, weil nach seiner Ansicht hier die Tugend rein empirisch aus dem Handeln nach natürlichen Motiven abgeleitet ist oder, wie er es sonst noch ausdrückte, diese Stoiker die Idee der Homologie lediglich aus der Sphäre des natürlichen Willens und Handelns entstehen lassen<sup>8)</sup>. Doch dies ist durchaus nicht der Fall. Die Stoiker im allgemeinen sind bei der Ableitung der Tugend eben nicht so konsequent wie die Epikureer, die, von den ersten Trieben ausgehend, die Lust als Ziel aufstellten. Das ist ja eben das Bedenkliche bei der Ableitung der Stoiker, und das wird ihnen ja gerade von den Gegnern vorgeworfen, dass sie das erste Naturgemässe, von

---

1) Diog. 85f. Plut. comm. not. cp. 23 (oben angeführt), ferner comm. not. cp. 27: *ἐκείνα δ' αὐτὰ (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) καὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ' ὡσπερ ἴλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα.*

2) Diog. 86f. *τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς.* Vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2 S. 242: „In ihrem Bestreben aber, alles im Menschen auf die bewusste Wirksamkeit der Vernunft zurückzuführen, leiten sie den Selbsterhaltungstrieb dann wieder aus dieser ab, um von hier aus das Wesen der Tugend mit dem der Selbsterhaltung und diese beiden wieder mit dem vernunftgemässen Leben in eins zu setzen.“

3) Vgl. Zeller III, 235.

4) Vgl. Dyroff 31.

5) II S. 11.

6) 211 Anm. 1.

7) Belegstellen s. b. Bonhöffer II, 12 Anm. 16.

8) II, 187f.

dem sie ausgehen, in keiner Beziehung zu den Zwecken des naturgemässen Lebens rechnen, sondern die rechte Vernunft, d. i. die Tugend, als Prinzip der Sittlichkeit aufstellen. Sie gehen bei der Ableitung des *τέλος* von der *πρώτη ὁρμή* resp. den *πρῶτα κατὰ φύσιν* aus, aber nur, um diese als *ὕλη τῆς ἀρετῆς* zu benutzen, nur um einen Inhalt, eine Materie für das sittliche Handeln zu finden. Die Vernunft, die vernünftige Leitung der Triebe ist die Tugend, das Sittliche. Und nur die Vernunft erzeugt die *ὁμολογία*, und mit nichten lassen die fraglichen Stoiker die *ὁμολογία* lediglich aus der Sphäre des natürlichen Handelns und Wollens entstehen. Dies hätte Bonhöffer nicht übersehen können, wenn er die für seine Ansicht herangezogene Stelle aus Cicero de finibus III, 6 20f. <sup>1)</sup> mit Gellius <sup>2)</sup> Noct. Att. XII, 5, 7 und Diogenes <sup>3)</sup> VII, 85f verglichen hätte. Er hätte erkannt, dass die Stufenfolge der pflichtmässigen Handlungen durch die Entwicklung des *λόγος* bedingt ist. Das Kind, welches sich bis zu seinem siebenten Lebensjahre nicht einmal der ersten Vernunftentwicklung erfreut <sup>4)</sup>, hat wie das Tier

---

1) Primum est officium (id enim apello *καθῆκον*), ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria; qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici . . . Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant *ἐννοίαν* illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod *ὁμολογίαν* Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet.

2) Natura omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem, ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi atque hoc esse fundamentum ratat conservandae hominum perpetuitatis, si unusquisque nostrum, simulatque editus in lucem foret, harum prius rerum sensum adfectionemque caperet, quae a veteribus philosophis *τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν* appellata sunt: ut omnibus scilicet corporis sui commodis gauderet, ab incommodis omnibus abhorreret. Postea per incrementa aetatis exorta a seminibus suis ratio et utendi consilii reputatio et honestatis utilitatisque verae contemplatio subtiliorque et exploratio commodorum (incommodorumque) dilectus etc.

3) *τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἐναντὶ οἰκειότητος αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθὰ φησὶν ὁ Χρυσίππος ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκείον εἶναι λέγων παντὶ ζῶον τὴν αὐτοῦ οὐστάσιον καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. . . . ἐκ περιτοῦ δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγενομένης, ἢ συγχρῶμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεία, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι. τοῦ δὲ λόγον ζῆν ὁρθῶς γίνεσθαι κατὰ τὸ κατὰ φύσιν, τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς.*

4) Vgl. Dyroff, Tierpsychologie I, 422. Bonhöffer I, 205 ff.

sofort eine Gemeinempfindung von seiner Konstitution, durch welche es zum Nützlichen angetrieben, vom Schädlichen fern gehalten wird<sup>1)</sup>. Für das Tier wie für das Kind besteht das Naturgemässe in der triebmässigen Verwaltung durch die Natur. Mit der Entwicklung des *λόγος* wächst die Fähigkeit zur Tugend, zum tugendhaften Handeln. Die vollkommen sittliche Handlung, jene *ad extremum constans consentaneaue naturae selectio* kann nur der am Ziel Angelangte ausführen, der die Gaben der freien Entscheidung vernünftig gebraucht. Erst die rechte Vernunft (*recta ratio*) vermag die *ὁμολογία* zu erzeugen.

Wir sind also zu dem Resultate gelangt, dass die Formeln des Diogenes und Antipater nichts weiter sind als Erklärungen des *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* resp. *ὁμολογουμένως ζῆν*, dass sie ferner keine Einschränkung der Tugend enthalten, sondern die Gesamttugend ausdrücken, die Autarkie derselben, den alleinigen Wert des konstant vernünftigen Verhaltens. Wenn Diogenes und Antipater neue Formeln aufstellten, so taten sie es infolge der fortwährenden Angriffe von seiten der Skeptiker, die nicht müde wurden, den Stoikern vorzuwerfen, dass sie die leibliche Seite des Menschen völlig ignorierten, das Ziel so fassten, als ob der Mensch nichts als Seele wäre, bei der Definition des *Telos* die *πρῶτα κατὰ φύσιν*, von denen doch auch sie ausgingen, auf einmal verliessen und ihnen gar keinen Wert für das Glück beilegten<sup>2)</sup>. Dem gegenüber wiesen in ihren Definitionen Diogenes und noch mehr Antipater darauf hin, dass die Tugend wohl eine Beziehung zu den äusseren Dingen habe, ja, dass sie sich allein auf sie beziehe<sup>3)</sup>, dass diese das alleinige Gebiet ihrer Tätigkeit seien, dass sie insofern einen Wert für das Glück haben<sup>4)</sup>, als sie vernünftig gewählt werden und so Mittel im Dienste der Tugend und Vernunft sein können. Sie weichen damit in keiner Weise vom Standpunkt der alten Stoa ab, denn immer wieder betonen sie, dass allein das konstant vernünftige Verhalten, die stets vernünftige Wahl das Ziel sei, nicht aber die *κατὰ φύσιν*, und um jedes Missverständnis zu beseitigen<sup>5)</sup>, zu dem vielleicht die Formel *ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγόμενος δὲ τὰ παρὰ φύσιν*

1) Vgl. Siebeck 212.

2) Cic. fin IV und V. bes. IV, 26. 28. 34.

3) Plut. comm. not. cp. 26. *πάντα ποιεῖν ἕνεκα* . . . ; vgl. Cic. fin. III, 6, 22.

4) Am weitesten geht die Plut. comm. not. 27 g. E. sich findende Formel Antipaters: *εὐλόγιστος ἐκλογή τῶν ἀξίαν ἔχόντων πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν*.

5) Dass dies möglich war, zeigt Cic. fin. IV, 17, 46.

föhren konnte, wandte Antipater auch noch die andere Formel an: *πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγμένων κατὰ φύσιν*. Was sie aber mit ihrer neuen Formel bezweckten, war lediglich, die Angriffe der Gegner abzuschlagen, ihnen zu zeigen, dass die Stoa die *κατὰ φύσιν* durchaus nicht vernachlässige.

### Die Tugend.

Das Ziel oder, was gleichbedeutend ist, das tugendhafte Leben <sup>1)</sup> besteht also in dem naturgemässen Leben <sup>2)</sup>. Da nun für den Stoiker, wenigstens für den, der den psychologischen Monismus vertritt, Natur und Vernunft identisch sind, so besteht das tugendhafte Leben in dem vernunftgemässen Leben. Die Tugend ist demnach die richtig beschaffene Vernunft <sup>3)</sup>, oder wie sie noch ausführlicher definiert wird: Sie ist ein sich gleich bleibender Zustand (*διάθεσις*) des führenden Teils der Seele und eine von der Vernunft gebildete Fähigkeit, oder vielmehr die in sich harmonische feste und unerschütterliche Vernunft <sup>4)</sup>. Ueber diesen Begriff der Tugend war die ganze Stoa einig <sup>5)</sup>, und dies ist, wie Dyroff treffend bemerkt <sup>6)</sup>, sehr begreiflich, da Zeno von der Tugend ausgegangen sein muss, und ein Widerspruch gegen ihn in dieser Frage einer Absage an die Stoa gleichgekommen wäre. Mit der Festhaltung des Begriffs der Tugend ist für Antipater auch die Lehre von der Wesensbeständigkeit <sup>7)</sup> derselben gegeben, die Lehre, dass die Tugend weder der Steigerung noch der Schwächung fähig ist. Da der *λόγος* nach allgemeinstoischer Ansicht erst im Laufe der Zeit entsteht und sich entwickelt <sup>8)</sup>, kann auch die Tugend nicht angeboren sein, sie muss erst erworben werden. Dass wir sie uns aneignen können, geht aus der Beschaffenheit unserer Seele hervor, die ja ver-

1) Vgl. Dyroff 28.

2) Ausdrücklich wird dies nach Stob. ecl. II. 78, 1 W. gesagt: *δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι ἰσοδυναμεῖ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν καὶ τὸ καλῶς ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν*.

3) Cic. Tusc. IV, 15, 34. Sen. ep. 113, 2.

4) Plut. virt. mor. 441 e.

5) Plut. a. a. O. *κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι*.

6) S. 56.

7) Nur Herillos hat, indem er statt *διάθεσις* den Begriff *ἔξις* gesetzt, damit die Wesensbeständigkeit weniger scharf betont.

8) Vgl. Bonhöffer I, 203ff. Stein II, 112ff.

nünftig ist und als solche die Fähigkeit zur Vollendung des λόγος, d. h. zur Tugend, in sich trägt. Die Mittel, durch die wir sie uns erwerben können, sind Uebung und Lehre. Dass diesen fast von allen Stoikern festgehaltenen Standpunkt <sup>1)</sup> auch Antipater vertreten, zeigt uns deutlich Cicero de fin. III, 6, 20 ff., eine Stelle, die wir ihm, wenn auch nicht ausschliesslich, zuschreiben müssen <sup>2)</sup>. Schwierig aber ist es festzustellen, wie Antipater die Frage <sup>3)</sup>, ob die Tugend verlierbar oder unverlierbar sei, beantwortet hat, die Frage, die mit dem viel diskutierten stoischen ζήτημα: *εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός* eng zusammenhing. Kleantes hatte, wohl schon Zeno folgend <sup>4)</sup>, die Unverlierbarkeit der Tugend gelehrt, Chrysipp dagegen behauptete, dass die Tugend durch Trunkenheit und Wahnsinn verlierbar sei <sup>5)</sup>. Wenn nun auch der Standpunkt des Kleantes auch von späteren Stoikern festgehalten worden, so von Apollodorus <sup>6)</sup>, einem Mitschüler Antipaters, und Epiktet <sup>7)</sup>, so ist es doch wahrscheinlicher, dass Antipater sich in diesem Punkte Chrysipp angeschlossen, weil doch dieser offenbar infolge der Angriffe der dialektischen Gegner sich zu seiner Konzession genötigt sah <sup>8)</sup>, und Antipater, der gerade mitten im Kampfe der Parteien stand, dieser ihm gewiesene Ausweg willkommen sein musste.

Da die Tugend ihrem Wesen nach Vernunft ist, und es nur eine Vernunft giebt, so kann es auch nur eine Tugend geben. Dieser Konsequenz konnte sich kein Stoiker entziehen, und so musste auch Antipater die Einheit der Tugend anerkennen. Wenn er dennoch wie alle anderen Stoiker auch Einzeltugenden annahm, so mussten diese natürlich untrennbar

---

1) Vgl. Dyroff 61 ff. Barth 133 ff.

2) Hier wird das *διηγεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι* als Ziel hingestellt. Vgl. oben S. 56 ff. Auch Bonhöffer hat schon diese Stelle Diogenes und seinen Anhängern zuerkannt (II, 187). Bezeichnend für obige Lehre ist hier bes.: *qua inventa selectione et item reiectione . . . simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam apellant ἐννοιαν* illi, *viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit.*

3) Ueber diese Frage vgl. Hirzel II, 68 Anm. 2. Arnim, Quellenstudien zu Philo 101 ff. Bonhöffer, I, 25. II, 56. 62 ff. Dyroff 65 ff.

4) Vgl. Dyroff a. a. O.

5) Diog. VII, 127 f.

6) Diog. a. a. O. vgl. Arnim 107.

7) diss. I, 18, 23. II, 17, 33. III, 2, 5. Vgl. Bonhöffer I, 25. II, 56. 62 f.

8) Vgl. Arnim a. a. O.

sein: wer eine Tugend hat, der hat alle<sup>1)</sup>. In der Einteilung der Tugend schloss er sich Chrysipp an, er nahm mit diesem mehr als vier Tugenden an<sup>2)</sup>, d. h. vier Haupttugenden und andere diesen untergeordnete Tugenden<sup>3)</sup>. Als die vier Haupttugenden galten die von Platon übernommenen: Verständigkeit, Tapferkeit, Mässigung, Gerechtigkeit (*φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη*)<sup>4)</sup>. Welche von den vielen diesen untergeordneten Tugenden, die uns besonders bei Diogenes<sup>5)</sup>, Stobaeus<sup>6)</sup> und Andronikus *περὶ παθῶν*<sup>7)</sup> zum Teil mit ihren Definitionen überliefert sind, deren Aufstellung aber zum grossen Teil auf Chrysipp zurückzuführen ist<sup>8)</sup>, Antipater angenommen, lässt sich nicht feststellen, ist aber auch wenig von Belang. Besondere dem Antipater zugeschriebene Definitionen der Haupttugenden sind nicht überliefert. Wahrscheinlich aber ist es, dass Antipater sich auch hierin Chrysipp angeschlossen, da dessen Definitionen fast allgemein beibehalten worden sind<sup>9)</sup>, abgesehen von den Stoikern, welche infolge eines anderen Einteilungsprinzips oder einer von der orthodox-stoischen ab-

1) Dies ist als eine unausbleibliche Konsequenz allgemeinstoisch. Vgl. Diog. VII, 125. Stob. ecl. II. 63, 6 W. 64, 18. 65, 12. Plut Alex. virt. cp. 11. Sen. ep. 109, 10 u. a.

2) Diog. VII, 92. Wenn hier auch von Antipatros schlechthin die Rede ist, so ist doch unser Antipater gemeint. Denn in dem ganzen Abriss der stoischen Ethik erwähnt Diogenes nur zweimal einen Antipater, und zwar 84, wo es sich um die Einteilung der Ethik handelt, und hier (92), wo von der Anzahl der Tugenden gesprochen wird. 84 nun ist sicher der Tarsenser gemeint, dann aber muss dies auch 92 der Fall sein; denn es ist nicht anzunehmen, dass Diogenes in demselben Abschnitt, wo er zweimal den blossen Namen Antipater nennt, an zwei verschiedene Philosophen desselben Namens denkt. Auch spricht noch der Umstand für den Tarsenser, dass, wie allgemein zugestanden, Chrysipps Tugendlehre von den ihm unmittelbar folgenden Nachfolgern bis auf Panätius aufgenommen und weiter gebildet worden ist.

3) Vgl. Zeller II, 239, Dyroff 79 ff.

4) Diog. VII, 92.

5) VII, 93 und 126.

6) II, 60, 15 ff.

7) Schuchardt, Andronici Rhodii qui fertur libelli *περὶ παθῶν* pars altera de virtutibus et vitiis. Diss. Darmstadt 1883 S. 36 ff.

8) Vgl. Schuchardt, a. a. O. Dyroff 80 ff.

9) Vgl. Zeller 239 ff. Sextus adv. Math. XI, 170 redet allgemein: *οἱ Στωικοί*. Andere Definitionen sind uns als allgemeinstoisch nicht überliefert. Bei Seneca finden wir sie (ep. 85, 28. 88, 21), ja selbst bei Epiktet (I, 20, 6), der sonst die althergebrachte Einteilung der Tugenden ignoriert (vgl. Bonhöffer II, 17). Vgl. ferner Bonhöffer II, 183: „Ohne Zweifel haben dieselben Stoiker (Diogenes, Antipater), die jene Telosformeln aufstellten, auch die überlieferten Definitionen der anderen Kardinaltugenden gebraucht und weiter gebildet: denn die Mittelstoa, die allerdings auf den Schultern Chrysipps ruht, repräsentiert ja gerade die Periode der scholastischen Ausbildung des Systems.“

weichenden Psychologie zu anderen Definitionen hingedrängt wurden, wie Panätius und Posidonius <sup>1)</sup>). Die Verständigkeit ist demnach das Wissen von dem, was zu tun und nicht zu tun, und was keines von beiden ist, oder das Wissen von den Gütern und Uebeln und dem, was keines von beiden ist. Die Mässigung das Wissen von dem, was zu wählen, was zu fliehen, und was keines von beiden ist. Die Gerechtigkeit das Wissen, welches jedem das Gebührende zuzuteilen weiss. Die Tapferkeit das Wissen von dem, was zu fürchten, was nicht zu fürchten, und was keines von beiden ist <sup>2)</sup>). Entsprechend den vier Haupttugenden wurden vier Hauptfehler angenommen und zwar: Unverständigkeit, Masslosigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit <sup>3)</sup>).

### Güter, Uebel und mittlere Dinge.

Die Tugend, die in dem naturgemässen Leben resp. der *ὁμολογία* besteht, ist das Ziel des Lebens, somit auch das höchste Gut. Diese Lehre, die Identifikation des Sittlichen mit dem Glück, hat die Stoa allen Einwänden zum Trotz mit Hartnäckigkeit festgehalten. Konnten aber Panätius <sup>4)</sup> und Posidonius <sup>5)</sup> ihrer Psychologie zu Folge Gesundheit, Besitz, Ruhm und andere Dinge resp. das Streben nach ihnen als in der Tugend eingeschlossen betrachten, so war das für einen Stoiker wie Antipater, der den psychologischen Monismus lehrte, nicht möglich, wollte er nicht diese Lehre aufgeben. Er musste den alleinigen Wert des konstant vernünftigen Verhaltens betonen, und er hat es auch trotz der mannigfachsten Angriffe getan. Er verlegte das Glück ganz und gar in das Geistige, das Vernünftige. Das beredteste Zeugnis dafür ist die Polemik gegen ihn und seine Anhänger in Cicero de finibus IV und V und bei Plutarch comm. not. cp. 26 und 27. Mit keiner Silbe wird hier, was ja in den Augen der Gegner ein Vorzug gewesen wäre, eingeräumt, dass er von der Lehre der alten Stoa abgewichen. Im Gegenteil, er wird gerade auf das heftigste angegriffen, weil er eben anderen Dingen ausser der Tugend, ausser der *ὁμολογία*, keine Bedeutung für das höchste Gut zugesteht. Ist dies aber seine Lehre, so muss uns die Bemerkung Senecas (ep. 92, 5), dass selbst Antipater nach seiner eigenen Aeusserung den äusseren Dingen einen Wert beilege, aber einen äusserst geringen, auffallen. Sicherlich will Seneca hier eine

1) Vgl. Schmekel 215 ff. 270 ff.

2) Diog. VII, 92 ff. Stob. II, 59, 4 W.

3) Vgl. Dyroff 86 ff.

4) Schmekel 222 ff.

5) Schmekel 275 ff.

Abweichung Antipaters vom streng stoischen Standpunkte behaupten. Doch kann diese nach dem Obigen unmöglich so weit gehen, dass er jenen Dingen schlechthin einen Wert für das Glück einräumte. Der Wert, der ihnen zukommt, ist gleich Null dem unendlichen Werte der Tugend gegenüber; er verschwindet ebenso wie der Funken oder das Licht einer Laterne dem der Sonne gegenüber <sup>1)</sup>. Dass die äusseren Dinge trotz ihres geringen, fast kaum bemerkbaren Wertes doch gewissermassen Teile des glückseligen Lebens wären, wie die Gegner es wollten <sup>2)</sup>, dass sie somit auch notwendig zur Glückseligkeit und erstrebenswert wären, gab Antipater eben nicht zu. Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass seine Telosformel den Sinn habe, als ob die äusseren Dinge das Ziel unseres Strebens bildeten <sup>3)</sup>, das müssten sie aber sein, wenn sie zur Verwirklichung des Glückes nötig wären. Machte er also den Gegnern, besonders dem Carneades, eine Konzession, so konnte er lange nicht so weit gegangen sein wie Panätius und Posidonius, denn diesen sind doch jene Dinge erstrebenswert. Worin aber dennoch diese Konzession bestand, ist allerdings schwer zu sagen. Ihm gilt ja als Tugend ganz und gar das Geistige, die *εὐλογιστία* resp. *ὁμολογία*, und diese Tugend ist ihm *ἀνταρκῆς πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν* <sup>4)</sup>. Der Wert, den er den äusseren Dingen demnach beilegte, kann nur darin bestehen, dass sie vernünftig gewählt werden können <sup>5)</sup>. Sie bilden die nötige Materie (Angriffsobjekt) des tugendhaften Handelns <sup>6)</sup>. An und für sich haben sie keinen Wert, ebensowenig wie der rauhe Stein, so lange ihn nicht des Künstlers bildende Hand bearbeitet. Ihre ganze Bedeutung beruht darauf, dass sie in den Dienst der Tugend treten können. Hatten auch schon die älteren Stoiker, wie bereits oben gezeigt, die

1) Sen. ep. 92, 5; vgl. dazu Cic. fin. III, 14, 45. S. oben. S. 56 Anm. 3.

2) Cic. fin. IV, 12, 29 ff.

3) Plut. comm. not. cp. 26 u. 27. Cic. fin. III 6, 20 ff.

4) Clemens Al. Stron. V, 14 p. 254 Sylb. V cp. 1 p. 705 Pott.

5) Diese Annahme wird auch durch Plut comm. not. 27 g. E. bestätigt, wo uns seine am weitesten gehende Definition des Telos: *εὐλογιστος ἐκλογή τῶν ἀξίαν ἔχόντων πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν* überliefert wird, eine Definition, die zunächst den Anschein erwecken könnte, als ob Antipater den *κατὰ φύσιν* eine Bedeutung für das Glück beilegte, deren Behandlung von seiten der Gegner uns aber deutlich zeigt, dass dies durchaus nicht seine Ansicht ist, dass vielmehr die *ἀξία* nur in bezug auf das *εὐλογιστεῖν* gemeint sei, dass die *κατὰ φύσιν* einen Wert für das Glück haben, nur sofern sie vernünftig gewählt, nicht sofern sie erlangt werden (vgl. Bonhöffer II, 181 Anm. 1). Ebenso können wir auch Seneca ep. 92,11 heranziehen, wo Seneca gegen Antiochus gerade mit der Definition des Antipater streitet: *quidni petam? non quia bona sunt, sed quia secundum naturam sunt et quia bono a me indicio sumentur.*

6) Vgl. bes. Plut. comm. not. cp. 27. S. auch oben S. 62 ff.



κατὰ φύσιν als Betätigungsgebiet der Tugend betrachtet, so sahen sie das als selbstverständliche Voraussetzung an, ohne darauf Gewicht zu legen. Indem Antipater aber dieses Moment, gedrängt durch die fortwährenden Angriffe der Gegner, mehr und mehr betonte — nahm er es doch sogar in seine Telosformel auf — stellte er erst den wenn auch geringen Wert der äusseren Dinge ins rechte Licht.

Die Tugend ist allein erstrebenswert, sie allein ein Gut. Demgemäss giebt es auch nur ein Uebel, das Gegenteil der Tugend, das sittlich Hässliche, das Laster, das darum zu fliehen ist. Das Gute aber ist, was sittlich nützlich ist, das Uebel das sittlich Schädliche<sup>1)</sup>. Trotz der Einheit des Gutes sind aber doch verschiedene Arten desselben anzunehmen, es sind dies die Tugend selbst resp. die Tugenden, die tugendhaften Handlungen und die Guten<sup>2)</sup>. In gleicher Weise ist bei dem Uebel zu unterscheiden zwischen dem Laster resp. den Lastern, den lasterhaften Handlungen und den Schlechten<sup>3)</sup>. Zwischen diesen beiden Extremen, dem Gut und dem Uebel, liegt das weite Gebiet der Dinge, die weder das eine noch das andere sind, die sittlich gleichgültigen, die *Adiaphora*. Standen aber viele von diesen sowohl in der Volksmeinung als auch bei den anderen Schulen im Range eines Gutes oder Uebels, so erwuchs den Stoikern die Aufgabe zu zeigen, dass diese Dinge

---

1) Dies ist allgemeinstoisch. Vgl. Sext. adv. math. XI, 22. Pyrrh. III, 169 u. adv. math. XI, 40. Pyrrh. III, 176. Cic. fin. III, 10, 33. Diog. 94 u. 85. Stob. II, 69, 12.

2) Diese drei Arten oder Erscheinungsweisen des Guten wurden allgemein anerkannt und begegnen uns in allen uns erhaltenen Einteilungen, bei Diogenes, Stobaeus und Sextus. Schwerer aber ist es zu bestimmen, welche von den vielen Einteilungen auf Antipater zurückzuführen ist. Dass sie zum grossen Teil verschiedenen Stoikern nach Chrysipp angehören, darauf hat bereits Dyroff (99 Anm. 3) hingewiesen. Die Nachfolger Chrysipps waren ja gerade die „scholastischen Ausbildner des Systems“ (vgl. Bonhöffer II, 183, Ritter, Gesch. d. Phil. III, 657). Das eine kann wohl als ziemlich sicher hingestellt werden, dass Antipater bei der allgemeinen Einteilung in *ἀρετή* und *μετέχον ἀρετῆς* oder, was dasselbe bedeutet, *ἀγέλεια* und *οὐχ ἕτερον ἀγελείας* (vgl. Zeller III, 231, 1) die tugendhaften Handlungen nicht wie Chrysipp zu den *μετέχοντα ἀρετῆς* oder *οὐχ ἕτερον ἀγελείας* gerechnet, sondern, wie wir es bei Sext. adv. math. XI, 22f., Pyrrh. III, 169 finden, zu der *ἀρετή* selbst, da bei ihm honeste factum und honestum zu eng verbunden sind, und das eine mit dem anderen vertauscht wird. Vgl. Cic. fin. III, 6, 21f. — Ausser dieser Zweiteilung wird uns eine vielfache Dreiteilung der Güter überliefert. Nehmen wir Antipater als Quelle von Cicero fin. III an, so wäre die Stob. 71, 15 u. Diog. 96, 97 sich findende Einteilung der Güter in *τελικά*, *πιητικά* und *τελικά καὶ ποιητικά* auf ihn zurückzuführen, da diese Einteilung III, 16, 55 erwähnt wird.

3) Was in der vorigen Anmerkung von der Einteilung der Güter gesagt worden, gilt auch für die Einteilung der Uebel.

keine Güter oder Uebel sind. Dass auch Antipater sich dieser Aufgabe unterzog, sehen wir aus Seneca ep. 87, 39, wo das uns von Antipater Ueberlieferte offenbar ein Rest des Beweises ist, dass weder Reichtum ein Gut, noch Armut ein Uebel ist. Hier erfahren wir allerdings nur, wie Antipater das von den Peripatetikern aufgestellte und auch wieder gelöste Sophisma: „Aus Uebeln entsteht kein Gut, aus vielen paupertates aber entsteht der Reichtum, darum ist der Reichtum kein Gut“ dadurch zu widerlegen suchte, dass er darauf hinwies, die Armut sei eine Privation (*στέρησις*) des Besitzes, und darum könne kein Reichtum aus ihr entstehen.

Sind aber auch die *Adiaphora* sittlich gleichgültig, so sind sie doch nicht unterschiedslos. Denn wäre dies der Fall, so wäre überhaupt keine vernünftige Auswahl, somit auch keine Tugend möglich<sup>1)</sup>. Und zwar zerfallen sie in naturgemässe (*τὰ κατὰ φύσιν*), naturwidrige (*τὰ παρὰ φύσιν*) und solche, die weder *κατὰ φύσιν* noch *παρὰ φύσιν* sind, absolute *Adiaphora*<sup>2)</sup>. Alle *κατὰ φύσιν* besitzen einen Wert, näher *ἄξια ἐκλεκτικῆ* genannt, um dessentwillen wir sie gegebenenfalls ihrem Gegenteile vorziehen, andererseits besitzen alle *παρὰ φύσιν* einen Misswert (*ἀπαξία*<sup>3)</sup>). Da die Einen einen Wert haben, so sind sie als von der Natur bevorzugt zu betrachten, als *προηγμένα*, die anderen dagegen wegen ihres Misswertes als solche, denen von der Natur der Vorzug genommen, als *ἀποπροηγμένα*. Die *ἄξιαν ἔχοντα* resp. *κατὰ φύσιν* oder *προηγμένα* zerfallen aber wieder in *δι' αὐτὰ ληπτὰ*, *δι' ἕτερα ληπτὰ* und *δι' αὐτὰ καὶ δι' ἕτερα ληπτὰ*<sup>4)</sup>. In gleicher Weise werden die *ἀπαξίαν ἔχοντα*

1) S. oben S. 59 ff.

2) Diese Lehre gilt für alle Stoiker, die einen Wertunterschied unter den sittlich gleichgültigen Dingen anerkennen. Vgl. über die Lehre von den *Adiaphora* bes. Zeller 256 ff. Bonhöffer II. 170 ff. Dyroff 100 ff.

3) Stob. ecl. II, 83, 10 f. W.

4) Bonhöffers Auffassung (II, 170ff) von jener komplizierten Einteilung der mittleren Dinge ist meines Erachtens ganz verfehlt. Eine solche Darstellung, wie er sie uns giebt, ist, wie er selbst eingesteht, nirgends in den Quellen genau so durchgeführt, liesse sich aber auch nicht durch die sich zerstreut in den Quellen findenden Unterscheidungen und Kombinationen stützen. Die *ἄξιαν ἔχοντα*, *κατὰ φύσιν* und *προηγμένα* sind gleichwertig, identisch. Dass die Stoiker in der Regel diese Begriffe als gleichwertig behandelten, giebt Bonhöffer selbst am Schlusse zu. Sie zerfallen in *δι' αὐτὰ ληπτὰ*, *δι' ἕτερα ληπτὰ* und in *δι' αὐτὰ καὶ δι' ἕτερα ληπτὰ*, ebenso auch in *προηγμένα δι' αὐτὰ*, *προηγμένα δι' ἕτερα* und *προηγμένα δι' αὐτὰ καὶ δι' ἕτερον*, oder *δι' αὐτὰ κατὰ φύσιν*, *δι' ἕτερα κατὰ φύσιν* und — so muss man wohl den Bericht bei Cicero fin. III, 20 ergänzen — *δι' αὐτὰ καὶ δι' ἕτερα κατὰ φύσιν*. Gerade das hat Bonhöffer übersehen, dass es auch *κατὰ φύσιν δι' αὐτὰ* und *δι' ἕτερα* giebt, die somit auch *δι' αὐτὰ ληπτὰ* und *δι' ἕτερα ληπτὰ* sind. Jene Cicero-Stelle (fin. III, 20) zeigt uns aber deutlich, dass auch diese Unterscheidung gemacht wurde: *Aesti-*

resp. *παρὰ φύσιν* oder *ἀποπροηγμένα* eingeteilt. Zu den *προηγμένα* sind vor allem <sup>1)</sup> Gesundheit, Leben, Reichtum, Ruhm, zu den *ἀποπροηγμένα* besonders Krankheit, Tod, Armut, Schande zu rechnen; als schlechthin gleichgültig ist z. B. die Frage anzusehen, ob die Zahl meiner Haare gerade oder ungerade ist <sup>2)</sup>. *Γεσundheit* und *Leben* sind der *Krankheit* und dem *Tode* vorzuziehen <sup>3)</sup>, ist doch der erste Trieb, der dem lebenden Wesen eigen ist, der Selbsterhaltungstrieb <sup>4)</sup>. Dennoch wird das Leben von seinem Besitzer zu beseitigen sein, wenn das Natur-

mabile esse dicunt id, quod aut ipsum secundum naturam sit aut tale quid efficiat. Vgl. dazu die Einteilung der *προηγμένα* in *δι' αὐτά*, *δι' ἕτερα* und *δι' αὐτά καὶ δι' ἕτερα* bei Cic. fin. III, 17, 56: Haec, quae praeposita dicimus, partim sunt per se ipsa praeposita, partim quod aliquid efficiunt, partim utrumque etc. Ferner heisst es ja Stob. ecl. II, 82, 20 ausdrücklich: *πάντα δὲ (τὰ) κατὰ φύσιν ληπτὰ εἶναι καὶ πάντα τὰ (παρὰ) φύσιν ἀληπτα. τῶν δὲ κατὰ φύσιν τὰ μὲν καθ' αὐτὰ ληπτὰ εἶναι, τὰ δὲ δι' ἕτερα* etc. Wie diesen ausdrücklichen Zeugnissen gegenüber Bonhöffer behaupten kann, dass die *κατὰ φύσιν* nur *δι' αὐτά ληπτὰ* sind, ist mir nicht begreiflich. Wenn es aber bei Cicero weiter heisst — und auf diese Stelle allein stützt sich Bonhöffer — „Initiis igitur ita constitutis, ut ea, quae secundum naturam sunt, ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reiicienda“ so sind hier, wie aus dem ganzen Zusammenhange zu ersehen ist, die *κατὰ φύσιν δι' αὐτά* gemeint, die ebenso *προηγμένα δι' αὐτά* sind, auch *πρῶτα κατὰ φύσιν* genannt werden, und nur diese sind *δι' αὐτά ληπτὰ*. Cicero ist eben, was ja Bonhöffer selber bemerkt, ungenau in seinen Ausdrücken, mit quae secundum naturam sunt bezeichnet er bald die *κατὰ φύσιν* im allgemeinen, bald die *πρῶτα κατὰ φύσιν*. Ebenso wie die *προηγμένα, κατὰ φύσιν* und *ἀξίαν ἔχοντα* identisch sind, so auch einerseits die *προηγμένα δι' αὐτά, κατὰ φύσιν δι' αὐτά* und — so dürfen wir wohl weiter ergänzen, — die *ἀξίαν ἔχοντα δι' αὐτά*, andererseits die *προηγμένα δι' ἕτερα, κατὰ φύσιν δι' ἕτερα* und *ἀξίαν ἔχοντα δι' ἕτερα*. Und darum sind dann die einen *δι' αὐτά ληπτὰ* und die anderen *δι' ἕτερα ληπτὰ*. Dieser einfachen Einteilung, die schon durch die Tatsache nahe gelegt wird, dass die *κατὰ φύσιν, προηγμένα* und *ἀξίαν ἔχοντα* stets als gleichwertig behandelt werden, stellt sich, soweit ich sehen kann, kein Zeugnis entgegen. Welche Stellung sollte aber nach Bonhöffer z. B. der Reichtum in bezug auf die *κατὰ φύσιν* resp. *παρὰ φύσιν* einnehmen, da dieser nach ihm wohl ein *προηγμένον*, nicht aber ein *κατὰ φύσιν* ist. Das gesamte Gebiet der *ἀδιάφορα* wird, abgesehen von den absoluten *ἀδιάφορα*, in *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* eingeteilt (vgl. Stob. ecl. II, 79, 18 u. a.). Da nun der Reichtum ein *προηγμένον* ist, kann er kein absolutes *ἀδιάφορον* sein. Da er aber nach Bonhöffer auch kein *κατὰ φύσιν* ist, so müsste er ein *παρὰ φύσιν* sein. Dass dies aber die Ansicht der Stoa gewesen, wird wohl Bonhöffer selbst nicht annehmen. Noch weiter im einzelnen die Unhaltbarkeit der Bonhöfferschen Einteilung zu erweisen, dürfte sich wohl nach dem Gesagten erübrigen.

<sup>1)</sup> Diese werden gewöhnlich aufgezählt, aber natürlich nur als Beispiele, wie das *ὄλον* stets zeigt. Bei Stob. ecl. II, 83, 10 werden nur Gesundheit, Leben, Reichtum angeführt. Ueber Ruhm vgl. Cic. fin. III, 17, 57.

<sup>2)</sup> Diog. VII, 104.

<sup>3)</sup> Stob. ecl. II, 83, 16.

<sup>4)</sup> Cic. fin. III, 6, 20.

widrige in demselben das Naturgemässe überwiegt<sup>1)</sup>; Reichtum ist der Armut vorzuziehen<sup>2)</sup>, doch ist *πλοῦτος* kein *προηγμένον δι' αὐτό* sondern ein *προηγμένον δι' ἕτερον*<sup>3)</sup>. Er ist also nur deshalb vorzuziehen, weil er etwas hervorbringt<sup>4)</sup>, d. h. weil er irgend einen Nutzen resp. Vorteil gewährt<sup>5)</sup>. Doch darf die Wahl dieses Vorteilhaften nicht in Selbstsucht ausarten. Der Nutzen soll ein gemeinsamer sein: wer nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht ist, vergeht sich gegen die menschliche Gemeinschaft, gegen seine Mitmenschen, für die er sorgen soll, mit denen ihn ein gemeinsames natürliches Band verknüpft; ja er vergeht sich gegen die Tugend, besonders die Gerechtigkeit<sup>6)</sup>. Diese scharfe Verurteilung der Selbstsucht ist Antipater nicht hoch genug anzurechnen und ist nicht ohne Wirkung auf die Folgezeit geblieben. Karneades hatte die Theorie der Selbstsucht auf seine Fahne geschrieben<sup>7)</sup> und sie so laut und verführerisch verkündet, dass selbst ein Stoiker, der Lehrer Antipaters, sich offen zur Auffassung des

---

1) Dass Antipater auch diese Theorie des Selbstmordes, die sich besonders bei Cicere fin. III, 18, 59 findet, die wahrscheinlich erst von der mittleren Stoa, vielleicht schon von Chrysipp ausgebildet worden (vgl. Bonhöffer II, 188 ff), vertreten hat, zeigt uns Plinius nat. hist. VIII, 5, 11–12. Hier wird uns von einem Antipater, einem Stoiker, wie Dyroff (Blätter f. Gymnasialschulw. XXXIV S. 490) nachgewiesen, unserem Antipater, wie ich oben zu zeigen gesucht, ein Beispiel von einem Selbstmord aus dem Tierleben angeführt: „Als König Antiochus einen Flussübergang erproben wollte, weigerte sich der Elefant Ajax, der sonst den Zug anführte; darauf wurde verkündet, dass derjenige den Ehrenplatz bekommen sollte, der hinüberginge. Als nun der Elefant Patroklos es wagte, beschenkte ihn der König nicht nur mit dem Primat für die Folgezeit, sondern auch mit silbernem Schmuck, an dem die Elefanten besondere Freude haben. Ajax zog der Schande den Hungertod vor.“ Dyroff bemerkt hierzu treffend (a. a. O.), dass die ruhige Hinnahme der Mitteilung, als ob wirklich ein vernünftiger Vorgang in der Auffassung der Verkündigung und im Handeln des Patroklos zu sehen sei, sowie die Konstatierung des Selbstmordes, der mit der Tierpsychologie durchaus nicht harmoniert, wohl bedenklich sei, dass aber andererseits die Nachlässigkeit des Antipateros sich daraus erkläre, dass einem Stoiker daran gelegen sein musste, die Naturgemässheit des Selbstmordes auch durch Beispiele aus dem Tierleben zu erweisen,

2) Stob. a. a. O.

3) Diog. 107. Cicero III, 17, 56. (Stob ecl. II, 83, 6 darf hier nicht angeführt werden, da dort auch *δοξα* als *δι' ἕτερον ληπτόν* bezeichnet wird.)

4) Cic. fin III, 17, 56.

5) Diog. VII, 107. *δι' ἕτερα δὲ, ὅτι περιποιεῖ χρειᾶς οὐκ ὀλίγας*. Vgl. dazu Cic. fin. III, 21, 59. (Unterschied von *ἀφέλημα* und *ἐνχρηστίσμα*.)

6) Cic. de off. III, 12, 51 ff. 23, 91 f.; vgl. auch Cic. de fin. III, 21, 69.

7) Cic. rep. III, 19, 29. Vgl. Schmekel 62. 220. 366 ff.

Karneades bekannte <sup>1)</sup>). Dem gegenüber musste Antipater, wollte er die stoische Ethik vor einem Verfall, vor einem Widerspruch mit sich selbst retten, aufs schärfste jene Theorie verurteilen. Und dies hat er mit solchem Erfolge getan, dass die Stoiker nach ihm mit einer Ausnahme (Hekaton <sup>2)</sup>) nicht nur nicht die Auffassung des Karneades teilten, sondern noch mehr als die alte Stoa mit Antipater die Gemeinsamkeit des Nutzens und somit auch die allgemeine Menschenliebe betonten. Wie den Reichtum hatten die älteren Stoiker, wenigstens Chrysipp und Diogenes, auch den guten Ruf zu den *προηγμένα δι' ἕτερα* gerechnet <sup>3)</sup>). Die jenen folgenden Stoiker aber, Antipater in erster Reihe, sahen ihn als ein *δι' αὐτὸ προηγμένον* und und *ληπτόν* an, und zwar wurden sie durch die Polemik des Karneades dazu gedrängt, hatte doch dieser, wie wir gesehen, den eigenen Nutzen zu seinem Moralprinzip erhoben, und zu jenem gehört neben dem Vorteil auch die Ehre <sup>4)</sup>). Hatte sich Diogenes auf die Seite des Karneades geschlagen, so musste er auch dem Ruhm ein Anrecht auf unsere Wertschätzung zusprechen <sup>5)</sup>, und da dieser Ruhm nur des Nutzens halber von Karneades so hoch gestellt wurde, so war Diogenes mit ihm in Uebereinstimmung, wenn er, dem Standpunkt Chrysipps treu bleibend, den guten Ruf als ein *δι' ἕτερον ληπτόν*, nämlich

1) Den Beweis dafür, dass Diogenes und Antipater gerade durch Karneades zu ihren entgegengesetzten Anschauungen gelangten, liefert die Tatsache, dass ihre Meinungsverschiedenheit sich gerade um dieselben charakteristischen Rechtsfälle drehte, die Karneades der Stoa vorgehalten hatte. Vgl. off. III, 13, 54 ff. 23, 91 ff. mit rep. III, 19, 29. S. auch Schmekel 368.

2) Cic. off. III, 23, 91. Vgl. Hirzel II, 593 ff.

3) Cic. de fin. III, 17, 57. Zeller (261 Anm. 3) und Schmekel (363 u. 369) urteilen falsch, wenn sie behaupten, die älteren Stoiker bis auf Diogenes hätten den guten Ruf für vollkommen gleichgültig erklärt, also als ein absolutes *ἀδιαφορον* angesehen. Dies ist durchaus nicht der Fall. Ueberall wird *δόξα* als *προηγμένον* aufgeführt, und wenn *bona fama* = *εὐδοξία* nicht ganz identisch mit *δόξα* ist, so ist sie doch mindestens eine Art derselben. Und hier an unserer Stelle wird deutlich durch das folgende *bonam famam ipsam propter se praepositam et sumendam esse* gezeigt, dass jene Stoiker die *bona fama* als *δι' ἕτερον προηγμένον* oder *ληπτόν* ansahen. Ebenso wird *δόξα* als *δι' ἕτερον ληπτόν* resp. *ποιητικόν* Stob. ecl. II, 83, 6 bezeichnet: *ποιητικὰ (δέ), ὅσα ἐστὶν ὀρμῆς κινήτικα ἀνετικῶς ἐφ' ἕτερα καὶ μὴ προτροπτικῶς (ἐφ' ἑαυτὰ), ὅλον πλοῦτον, δόξαν . . .* Das *ἕτερον* ist eben vornehmlich resp. ausschliesslich der Nutzen, wie bereits oben hervorgehoben; vgl. Cic. fin. III, 21, 69.

4) Vgl. Schmekel 367, dort auch die Belegstellen aus Cic. de rep. u. de leg.

5) Schon diese Erwägung lässt es als undenkbar erscheinen, dass Diogenes, wie Zeller und Schmekel annehmen, den Ruhm nicht zu den wünschenswerten Dingen, sondern zu den absoluten *ἀδιάφορα* rechnete.

propter usum sumendam hinstellte <sup>1)</sup>. Antipater hatte dagegen, wie wir gesehen, des Carneades Theorie der Selbstsucht aufs entschiedenste verworfen, er konnte ihm aber trotzdem die Konzession machen, dass er auch den guten Ruf für schätzenswert hielt, doch nicht — hier zeigt er wieder seinen entgegengesetzten Standpunkt — um des Nutzens willen, den er seinem Träger verschafft, sondern um seiner selbst willen. Jeder freie und freisinnig erzogene Mann wolle bei seinen Eltern, seinen Verwandten und auch bei allen Tugendhaften in gutem Ruf stehen, und zwar um der Sache selbst willen, und nicht wegen des daraus hervorgehenden Nutzens. So wie man für seine Kinder sorgen wolle, auch wenn sie erst nach dem Tode des Vaters geboren werden sollten, und zwar nur der Kinder wegen, so müsse man auch um den Nachruhm der Sache selbst wegen, abgesehen von allem Nutzen, besorgt sein <sup>2)</sup>.

Die Lust wurde von den meisten Stoikern <sup>3)</sup> nicht zu den *πρῶτα κατὰ φύσιν* oder, was gleichbedeutend ist <sup>4)</sup>, zu den *ληπτὰ oder προηγμένα δι' αὐτὰ* gerechnet. Als absolutes *ἀδιάφορον* wurde sie, wie es scheint, nur von Cleanthes und seinen Gesinnungsgenossen betrachtet <sup>5)</sup>. Sonst wird sie fast überall wenigstens als *κατὰ φύσιν* resp. *προηγμένον* angesehen, natürlich nur als *δι' ἕτερον προηγμένον* <sup>6)</sup>. Wenn wir nun bedenken, dass infolge der Angriffe der Gegner gerade der Lust von Panätius <sup>7)</sup> und noch mehr von Posidonius <sup>8)</sup> ein grösserer Wert als bisher beigelegt wurde, so werden wir wohl in der Annahme nicht fehlgehen, dass, wie die meisten Stoiker, auch Antipater die Lust wenigstens als naturgemäss gelten liess. Natürlich ist mit dieser Lust nur die seelische Befriedigung gemeint. Die Lust als Leidenschaft ist den Stoikern ein Uebel.

Da die Stoiker, und unter ihnen auch Antipater, an die mittleren Dinge einen doppelten Massstab anlegten — sprachen sie ihnen doch einerseits jeden Wert ab, andererseits doch einem Teil von ihnen einen Wert zu — so mussten sie die Berechtigung zu dieser doppelten Wertung darlegen, den einen Wert von dem anderen deutlich unterscheiden. Dies tat auch Antipater.

---

1) Darum ist wohl bei utilitas (Cic. fin. III, 17, 56) nicht gerade an den sittlichen Nutzen zu denken, wie Dyroff (119) annimmt.

2) Cic. fin. III, 17, 57.

3) Cic. fin. III, 5, 17.

4) Vgl. Bonhöffer II, 176

5) Sext. adv. math. XI, 74. Vgl. über diese Frage in Bezug auf Kleanthes Hirzel II, 89 ff. Pearson 169 u. 309 ff. Bonhöffer II, 173 ff. Dyroff 116.

6) Vgl. Wellmann, Jahrb. f. kl. Philol. 107. S. 449 f. Pearson a. a. O.

7) Schmekel 223 f.

8) Schmekel 275.

Das Wort *ἀξία* bedeutet nach ihm dreierlei <sup>1)</sup>: 1. Das an sich Wertvolle. 2. Den Tausch- oder Handelswert. 3. Die *ἀξία ἐκλεκτική*, um derentwillen wir die *κατὰ φύσιν* vorziehen. Während wir den zweiten Wert auch nur auf die mittleren Dinge anwenden können <sup>2)</sup>, kommt die *ἀξία* in ihrer ersten Bedeutung als das an sich Wertvolle nur den Gütern zu.

### Die Handlungen.

Der erste Trieb jedes lebenden Wesens ist der Selbsterhaltungstrieb. Diesem zu folge sucht es sich im Stande der Natur zu erhalten und ist daher bestrebt, das diesem Zweck Dienliche, das Naturgemässe, aufzusuchen, und das ihm Unzuträgliche, das Naturwidrige, fern zu halten <sup>3)</sup>. Diese so entstehenden Handlungen — und mit Ausnahme der ganz gleichgültigen Handlungen, wie z. B. das Ausstrecken des Fingers, kommen alle Handlungen so zu stande — sind sämtlich geziemend: *καθήκοντα* <sup>4)</sup>, und zwar sowohl bei Tieren wie bei Menschen. (Fast gleichbedeutend mit *καθήκον* steht *ἐπιβάλλον*, wenn es auch meist etwas besseren Sinn als dieses hat <sup>5)</sup>). Da dem Menschen aber zum Unterschied von den anderen Wesen die Vernunft gegeben ist, so kann er — ja er soll sich dies zur Lebensaufgabe machen — vernunftgemäss d. i. tugendhaft handeln. Tut er dies, hat er jenes Ziel erreicht, ist er also ein Weiser geworden, so wird das *καθήκον*, das an sich keinen sittlichen Charakter hat, zum *τέλειον καθήκον*, zum *κατόρθωμα* (honeste oder recte factum <sup>6)</sup>). Andererseits wird dasselbe

1) Während Hirzel nur mit Vorbehalt (II, 563ff.) die ganze Stelle Stob. ecl. II, 83, 10ff. Antipater zuschreibt, erkennen sie ihm mit Recht ohne Bedenken Bonhöffer (II, 171 Anm. 1) und Dyroff (120 Anm. 2) zu.

2) Stob ecl. II, 84,9 *καὶ ταύτας μὲν τὰς δύο ἀξίας καθ' ἃς λέγομέν τινα τῇ ἀξίᾳ προήχθαι* . . . Wenn auch nur hier bei der dem Diogenes gehörigen Einteilung die *ἀξία* = *ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ* in Beziehung zu den *προηγμένα* gesetzt wird, bei Diog. 105 (nach Dyroff 120 Chrysipp) und Stob. 83, 10 (Antipater) dagegen nicht, so hat das doch nicht viel auf sich, da diese *ἀξία* doch nur auf die mittleren Dinge bezogen werden konnte. Dass bei Antipater *δόσις* auf die erste Bedeutung, bei Diogenes auf die dritte angewendet wird, ist wenig von Belang. Bei Diog. 105 kommt diese Bezeichnung übrigens gar nicht vor (gegen Bonhöffer a. a. O.)

3) Cicero fin. III, 6, 20f.

4) Cic. fin. III, 6, 20ff.

5) Vgl. Dyroff 139 Anm. 3. Stob. flor. II, 12, 15ff. M. *στοχαζόμενον [ὄν] τοῦ καὶ ζῶντες καὶ μεταλλάξαντες ἀμύνειν τῇ πατρίδι καὶ βοηθεῖν, τῶν ἀναγκαιοτάτων καὶ πρώτων καθικόντων νομίζουσι τὸ συγκαθῆναι εἰς γάμον, πᾶν μὲν το τῇ φύσει ἐπιβάλλον σπεύδοντες ἐπιτελεῖν, πολὺ δὲ μάλιστα τὸ εἰς τὴν τῆς πατρίδος σωτηρίαν καὶ αὐξήσιν καὶ ἔτι μᾶλλον εἰς τὴν θεῶν τιμὴν.*

6) Cic. fin. III, 21, 24.

καθῆκον, vom Lasterhaften getan, zur Sünde (ἀμαρτημα). Das καθῆκον steht also zwischen Gut und Böse in der Mitte und gehört <sup>1)</sup>, wie die ἀδιάφορα, auf die es sich bezieht, zu dem sittlich Gleichgültigen. Ein eigentliches καθῆκον kann also nur ein Fortschreitender (προκόπτων) erfüllen. Da die guten Handlungen zu den Gütern gerechnet werden, so sind sie wie diese und die Tugenden einander gleich. Ebenso sind alle Fehlhandlungen einander gleich <sup>2)</sup>.

### Die Leidenschaft.

Antipater stimmte, wie wir gesehen haben, mit der alten Stoa in den Grundlagen der Psychologie überein. Er lehrte wie sie den psychologischen Monismus. Darum wird er auch in Bezug auf die Lehre von den Leidenschaften und damit auch von den Trieben den Stanpunkt der alten Stoa vertreten haben <sup>3)</sup>. Denn die Stoiker waren eben, soweit sie in der Psychologie einhellig waren, auch in der Lehre von den Leidenschaften und den Trieben einmütig <sup>4)</sup>. Berichte über die Affektenlehre, wenigstens solche, die ihm mit vollster Sicherheit zugeschrieben werden dürfen, die aber nach dem Gesagten nichts wesentlich Neues bringen könnten, sind uns nicht erhalten. Wenn wir allerdings mit Dyroff <sup>5)</sup> als sicher annehmen, dass in Plutarchs sollertia animalium nur gegen einen Stoiker polemisiert wird, also Antipater, und dieser Antipater, wie ich oben zu zeigen versucht, unser Antipater ist, so würden wir wenigstens einige Angaben gewinnen, die uns aber nur das bestätigen, was wir bereits eruiert, dass Antipater nämlich völlig mit der alten Stoa, besonders mit Chrysipp, dem Vollender der altstoischen Theorie der Leidenschaften, übereinstimmt. So finden wir hier die als allgemeinstoisch bekannten Definitionen der Triebe πρόθεσις, ἐπιβολή und παρασκευή <sup>6)</sup>, sowie der Lüste κήλησις und γοητεία <sup>7)</sup>, ferner die Ansicht, dass die Leidenschaften

<sup>1)</sup> Cic. fin. III, 17, 58. Die Ansicht ist allgemeinstoisch.

<sup>2)</sup> Wenn Diog. 121 Herakleides aus Tarsos, ein Schüler Antipaters, und Athenodorus als Häretiker hingestellt werden, die die Gleichheit der ἀμαρτηματα leugnen, so muss Antipater selbst noch die Gleichheit behauptet haben (falsche Angabe bei Barth 141).

<sup>3)</sup> Vgl. über die stoische Lehre von den Affekten bes. Zeller, III, 225 ff. Siebeck, Gesch. d. Psych I 2, 226 ff. Bonhöffer I, 262 ff. Dyroff Eth. 150 ff.

<sup>4)</sup> Vgl. Dyroff a. a. O. S. 150 u. 18 Anm. 2.

<sup>5)</sup> Blätter f. Gymnasialschulw. XXXIII Jhrg. S. 403.

<sup>6)</sup> soll. an. 3, 10.

<sup>7)</sup> 3, 11.



Urteile sind <sup>1)</sup>, dass die Tiere keine Leidenschaften haben <sup>2)</sup>, dass man bei Wahnsinnigen (denen ja die Lasterhaften gleichzusetzen sind) von *μη εἶναι παρ' αὐτοῖς* und *ἐκπεπωκέναι τῶν λογισμῶν* rede <sup>3)</sup>.

### Parainetische Ethik.

Ausser Ariston von Chios <sup>4)</sup> begnügte sich kein Stoiker mit der blossen Feststellung der allgemeinen Grundsätze und Begriffe der Moral. Sie hielten es auch für ihre Aufgabe, diese Grundsätze auf die besonderen Lebensverhältnisse anzuwenden, zu zeigen, wie sie im praktischen Leben durchführbar seien. Diesem Teil der Ethik, der parainetischen <sup>5)</sup>, wurde im Laufe der Zeit eine immer grössere Aufmerksamkeit zugewendet. Man sah immer mehr die Notwendigkeit derselben ein, denn nur so konnte man auf die Menschen in der Richtung der Stoa einwirken, nur so sie zur Tugend erziehen. Und so hat auch Antipater seinen Beitrag zur stoischen Parainese geliefert, von dem uns wenigstens einiges erhalten ist. Bei seiner warmen Anteilnahme für das Wohl seiner Mitmenschen musste ihm ihre Besserung ganz besonders am Herzen liegen. Und da er nicht nur mit der gesamten Stoa von der Möglichkeit einer solchen Entwicklung <sup>6)</sup>, sondern auch der sittlichen Vollkommenheit <sup>7)</sup> überzeugt war, so musste er ja die Panainese als willkommenes Mittel zur Erreichung seines Zweckes begrüssen.

Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, soweit sie das innere Leben betreffen, waren ja für Antipater mit den theoretischen Grundsätzen im grossen und ganzen gegeben. Der Mensch muss der Natur folgen bedeutet ja im letzten Grunde nichts anderes als sich in den Lauf der Welt ergeben, die Anschauungen über die Güter und Uebel lehrten ihn sich über die scheinbaren Uebel des Lebens zu erheben,

1) 3, 1.

2) 3, 11—14.

3) 5, 9.

4) Sextus adv. math. VII, 12. Seneca ep. 89, 13; vgl. Bernays, Ges. Abhandl. 1885 Bd. I S. 269.

5) Bernays a. a. O. 266. Dyroff, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI S. 500 ff.

6) Vgl. Bonhöffer II, 144 ff. Dyroff 196 ff.

7) Nur wer, wie Panätius, zwei Ziele, demgemäss auch zwei Tugenden, eine vollkommene des Weisen und eine unvollkommene der anderen Menschen, annahm, leugnete resp. hielt für müssig das Ideal des Weisen. Vgl. Schmekel 213. Bonhöffer II, 148. Hirzel II, 285, 1. 289. Posidonius lehrt wieder die Möglichkeit sittlicher Vollkommenheit. Schmekel 278; anders Hirzel II, 285 ff.

und die Ansicht über die Schädlichkeit der Leidenschaften sollte in ihm das Streben erwecken, sich von jeder Leidenschaft frei zu machen. Wie aber soll sich diese Reinheit der Seele in seinem ganzen Benehmen äussern? Wenn Antipater schon an Tieren ihre Unreinlichkeit tadelt<sup>1)</sup>, um wie viel mehr musste er auf die Reinhaltung des menschlichen Körpers Gewicht legen! Damit hängt eng zusammen die Verpönung eines jeden übermässigen Genusses, sei es von Speise und Trank, sei es im geschlechtlichen Verkehr. Beides nun verurteilt Antipater. Tadelt er einerseits die verderbliche Schwelgerei und das Missfällige der Lüste<sup>2)</sup>, so zeigt andererseits das Ideal der Ehe, wie er es aufstellt, dass ihm jedes Uebermass im Geschlechtsgenuss zuwider ist, dass er die Gatten nicht als Sklaven der Sinnlichkeit sehen möchte<sup>3)</sup>. Wenn er das Heiraten und die Kindererzeugung als eine der ersten Pflichten hinstellt und somit die Befriedigung des Geschlechtstriebes wenigstens in der Ehe als durchaus natürlich betrachtet, so ist ihm doch die Ehe kein rein physisches Bedürfnis, sondern ihren wahren Wert erhält sie erst dadurch, dass sie ein seelisches Band zwischen den Gatten bildet<sup>4)</sup>. Ob er den Geschlechtsgenuss ausser der Ehe erlaubt, ist ungewiss. Wenn er nun auch sonst wohl die Mässigkeit und Einfachheit empfohlen<sup>5)</sup>, so ist er doch wiederum weit davon entfernt, ein Asket zu sein. Schon der Umstand, dass er eine Dienerschaft gestattet<sup>6)</sup>, zeigt dies deutlich. Eng damit hängt die Frage zusammen, wie Antipater über die Arbeit gedacht. Bekanntlich hat ja gerade die Stoa die Arbeit von der Schmach, als ob sie eines freien Mannes unwürdig sei, befreit. Und auch Antipater steht hier ganz auf dem Boden der Stoa. Bei ihm soll die Gattin wirklich die Gehilfin des Mannes sein, beide sollen durch ihrer Hände Arbeit das, was zu ihrem Lebensunterhalt nötig ist, beschaffen<sup>7)</sup>. Der Erwerb irdischer Güter ist ihm ja durchaus nicht unsittlich, zählt er doch den Reichtum zu den *προηγμένα*. Eine Verwahrlosung des Besitzes musste ihm darum verpönt sein, und er legt grosses Gewicht auf die gewissenhafte Verwaltung des Hauses (*οἰκονομία*<sup>8)</sup>).

1) Plut. soll. an. 4, 10.

2) Stob. flor. III, 13, 22 Meineke.

3) Stob. 13, 25.

4) Stob. 12, 30 ff.

5) Stob. 32, 12.

6) Stob. 32, 20.

7) Stob. 13, 26 ff. 14, 15 ff.

8) Stob. 15, 3 ff. 13, 29.

Zu den wesentlichsten Stücken der persönlichen Vollkommenheit gehört aber die Wahrhaftigkeit. Diese scheint sich bei Antipater einer ganz besonderen Schätzung zu erfreuen. Denn wenn er es schon für verboten hält, jemandem die Wahrheit vorzuenthalten und dies in der schärfsten Weise verurteilt<sup>1)</sup>, um wie viel mehr muss er die ausgesprochene Unwahrheit missbilligen. Sollte er darum vielleicht auch die Notlüge unbedingt verworfen haben, die von den Stoikern im allgemeinen gestattet wurde<sup>2)</sup>? Möglich wäre dies, denn eine strenge Auffassung von der Wahrhaftigkeit nimmt auch daran Anstoss. Erwägen wir jedoch, dass die Notlüge nur, wenn sie aus edlen Motiven hervorgegangen war, nur wenn es galt, durch sie dem Nebenmenschen zu helfen, bei den Stoikern erlaubt war<sup>3)</sup>, Antipater aber die Vorenthaltung der Wahrheit nur deswegen verbietet, weil daraus unserem Nächsten ein Schaden erwachsen kann, so dürfen wir wohl annehmen, dass auch er mit seiner Schule die Notlüge in bedingter Weise erlaubt.

Haben wir so, soweit es die Ueberlieferung gestattet, die Pflichten des Menschen gegen sich selbst<sup>4)</sup> nach der Auffassung Antipaters kennen gelernt, so wollen wir jetzt Antipaters Anschauung in Bezug auf die sozialen Pflichten ins Auge fassen. Die engste menschliche Gemeinschaft ist die Familie. Ihr resp. der Ehe lässt Antipater eine so hohe Schätzung angedeihen, wie wohl kaum ein Philosoph des Altertums. Ist sie doch die Grundlage des Staates, ja der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Dem Staate, der Gemeinschaft, ja vor allem den Göttern gegenüber („denn wer sollte den Göttern opfern?“) ist es der Mann schuldig, eine Ehe einzugehen und Kinder zu erzeugen<sup>5)</sup>. Doch nicht nur für die menschliche Gesellschaft, sondern auch für die Gatten selbst ist die Ehe notwendig und wertvoll<sup>6)</sup>. Ein τέλειος οἶκος ist nur das des Verhehelichten<sup>7)</sup>. Wer nicht Weib und Kinder besitzt, entbehrt die wahrste und echtste Liebe. Die Ehe schlingt ein seelisches Band um die Gatten, sie ist die denkbar innigste Gemeinschaft, der gegenüber selbst die Liebe zu den Eltern zurücktreten muss. (Sie ist eine völlige Durchdringung *κρᾶσις δι' ὄλων*<sup>8)</sup>). Und wie die

1) Cic. off. III, 12, 50 ff. 23, 91 f.

2) Vgl. Bonhöffer, 72 f. Weiter ging Panätius, s. ebendas.

3) Bonhöffer a. a. O.

4) Die Wahrheitsliebe ist allerdings gleichzeitig auch eine soziale Pflicht.

5) Stob. flor. 11, 29—12, 23.

6) Stob. 12, 23 ff.

7) Stob. 11, 30.

8) Stob. 12, 23 ff.

Frau für das Gemütsleben des Mannes unschätzbar ist, so ist ihre Sorge für das Hauswesen unentbehrlich <sup>1)</sup>. Sie teilt mit ihm die Arbeit und erleichtert ihm so in jeder Hinsicht das Leben. Wenn aber von manchen die Ehe als eine Last betrachtet wird, so liegt an dem Manne selbst die Schuld <sup>2)</sup>, der nur der Schönheit oder der reichen Mitgift wegen sich der Frau unterordnet, anstatt sie als Herr im Hause zur ordentlichen Hausverwaltung anzuleiten, sie zur Gottesfurcht zu erziehen, von Putzsucht abzubringen und ihre Aufmerksamkeit auch auf die Zukunft hinzulenken. Darum soll der Mann bei der Wahl seiner Gattin <sup>3)</sup> sich nicht durch Reichtum, vornehme Abkunft oder Schönheit bestimmen lassen, denn diese sind gerade im stande, die Ehe zu einer Last zu machen. Der Charakter allein sei für ihn massgebend <sup>4)</sup>. Ja nicht allein auf ihren Charakter, sondern auch auf den der Eltern, speziell der Mutter, soll er dabei sehen, die doch gerade ihre Art der Tochter aufprägt. Einer so idealen Auffassung der Ehe mussten auch die Vorschriften über die Beziehungen der einzelnen Familienmitglieder zueinander entsprechen. Wenn wir auch hierüber weniger unterrichtet sind, so erfahren wir doch, dass er das Band, das zwischen Eltern und Kindern besteht, sehr hoch schätzt <sup>5)</sup>. Dass die Eltern ihren Kindern eine sorgsame Erziehung angedeihen lassen, darauf legt er grosses Gewicht, dass sie ihnen Liebe entgegenbringen, ist ihm etwas Selbstverständliches. Doch bekämpft er jene schwächliche und weichliche Liebe, jene Verzärtelung der Kinder, infolge deren die Eltern ihre Hauptpflicht, den Charakter des Kindes auszubilden, versäumen <sup>6)</sup>. Was die Liebe der Kinder zu den Eltern betrifft, so wird sie als etwas Natürliches vorausgesetzt und wohl auch mit als die tiefste und innigste, deren der Mensch fähig ist, hingestellt, doch wird der Grad derselben überstiegen durch die Liebe der Gatten <sup>7)</sup>, allerdings eine sonderbare Abstufung und Einteilung der Liebe!

Die Familie ist ein Staat im Kleinen, sie ist die Grundlage des grossen Staates. Welche Pflichten hat nach Antipater der Mensch dem Staate gegenüber zu erfüllen? Leider sind wir hierüber sehr wenig, fast gar nicht unterrichtet. Doch das erfahren wir und müssen wir besonders hervorheben,

---

1) Stob. 14, 12 ff.

2) Stob. 13, 23 ff.

3) Stob. 32, 5 ff.

4) Stob. 32, 8 ff.

5) Stob. 12, 24.

6) Stob. 32, 17 ff.

7) Stob. 13, 4 ff.

dass bei ihm wie bei Panätius der Patriotismus eine viel grössere Rolle spielt als bei den älteren und späteren Stoikern<sup>1)</sup>. Zu erklären haben wir uns dies, wie bereits oben erwähnt, als eine Konzession an Karneades, der den Kosmopolitismus der Stoa hart angegriffen. Hatte nun schon die alte Stoa trotz ihres ausgesprochenen Kosmopolitismus die Frage, ob die Beteiligung an der Politik sittlich erlaubt sei, wenn auch nur unter der Bedingung, dass man, durch nichts gehindert, nach seiner Ueberzeugung handeln kann, bejaht<sup>2)</sup>, so musste dies Antipater bei seiner national-partikularistischen Gesinnung um so eher thun<sup>3)</sup>. Und er scheint auch die politische Tätigkeit auf eine Stufe mit dem Studium des Philosophen zu stellen<sup>4)</sup>.

Trotz seiner Vaterlandsliebe war er weit davon entfernt, sich den Blick trüben zu lassen und das die ganze Menschheit umschlingende Band zu übersehen. Vertritt er doch so warm, wie kaum ein anderer Stoiker, den Grundsatz, dass es des Menschen Hauptaufgabe sei, der Gesamtheit uneigennützig zu dienen. Sind doch nach ihm die Menschen von Natur zu einer Gemeinschaft verbunden<sup>5)</sup>. Ruft er uns doch fast in dem feierlichen Tone eines Sittenpredigers zu: „Du bist verpflichtet, für Deine Mitmenschen zu sorgen und der menschlichen Gemeinschaft zu dienen! Du hast nur unter der Bedingung Dein Dasein empfangen, und die natürlichen Triebe, mit denen Du ausgestattet bist, und denen Du gehorchen und folgen musst, sind solche, dass Dein eigener Nutzen der allgemeine sei, und der allgemeine der Deine“. Dessen soll der Mensch stets eingedenk sein. Von dieser Anschauung aus behandelt er die damals viel erörterte Frage, ob und wie weit es erlaubt sei, von der Unwissenheit anderer im Handel Gebrauch zu machen. Er verneint sie rundweg. Man darf weder die Fehler einer zum Verkauf ausgebotenen Ware, sei es eines Hauses, oder einer Sorte Wein, verschweigen, noch, wenn die Ware selbst gut ist, irgend einen anderen Umstand dem Käufer vorenthalten, infolge dessen er im Preise übervorteilt wird. Um für das letztere eins von den erwähnten Beispielen zu bringen: Ein rechtschaffener Mann führt aus Alexandrien nach Rhodos zu einer Zeit, da hier Teuerung herrscht, einen grossen Vorrat von Getreide. Er weiss, dass viele andere Kaufleute (Kornhändler) von Alexandrien abgefahren sind, und hat unterwegs Getreideschiffe gesehen, die ihren Lauf nach Rhodos

---

1) S. darüber oben S. 17 ff.

2) Vgl. Dyroff 231 ff. Schmekel 363.

3) Vgl. auch Schol. Apoll. Rhod. I, 89 und dazu Dyroff 233.

4) Stob. flor. 15, 1 ff.

5) Cic. off. III, 12, 51 ff. 23, 91, auch für das Folgende.

nahmen. Soll er dies nun den Rhodiern mitteilen oder schweigen, um sein Getreide aufs teuerste zu verkaufen? Antipater hielt es für Pflicht, alles zu entdecken. Dass aber Antipater nicht nur wie hier die Enthaltung von Unrecht, sondern auch vor allem die aktive Betätigung der Menschenliebe, also auch das Wohltun gefordert hat, geht aus dem oben Angeführten deutlich genug hervor. Bei seiner Hochherzigkeit dürfen wir aber auch annehmen, dass er, wie ja fast alle Stoiker<sup>1)</sup>, keine Beschränkung im Wohltun kannte, und nach ihm die Pflicht der Wohltätigkeit auf Freie wie auf Sklaven sich erstreckt, obwohl er mit seiner Schule<sup>2)</sup> die Zulässigkeit der Sklaverei nicht anfocht<sup>3)</sup>. In Bezug auf Mitleid und Verzeihung wird er wohl den Standpunkt seiner Schule geteilt haben<sup>4)</sup>, die, allerdings im Einklang mit ihrer Lehre von den Affekten und der Gerechtigkeit, beides verwarf.

Die Liebe zum Nebenmenschen zeigt sich in gesteigertem Masse im Freundschaftsverhältnis. Dass Antipater auch dieses sehr hoch geschätzt, ersehen wir daraus, dass er die Wahl der Gattin mit der des Freundes vergleicht und hier dieselbe Vorsicht anempfiehlt wie dort<sup>5)</sup>. War nun seine Auffassung von der Ehe eine so ideale, so muss demnach auch die Wertschätzung der Freundschaft bei ihm eine sehr hohe gewesen sein.

Es bliebe uns noch übrig, nachdem wir Antipaters Anschauungen über die Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen seine Nebenmenschen kennen gelernt, auch Antipaters Ansicht über die Pflichten des Menschen Gott gegenüber zu betrachten. Einzelne Vorschriften darüber sind uns nicht erhalten. Doch das können wir sehen, dass Antipater von tiefer Religiosität durchdrungen ist. Hat er doch gerade im Gegensatz zu seinen Vorgängern die Gottesvorstellung dadurch zu reinigen gesucht, dass er die Vergänglichkeit als unvereinbar mit ihr hinstellte. Hat er doch ganz besonders neben der Unvergänglichkeit Liebe und Güte als die wesentlichen Eigenschaften der Götter betrachtet<sup>6)</sup>. Und unter den Gründen, die er für die Eingehung der Ehe und die Kinderzeugung anführt, gilt ihm als der wichtigste die Rücksicht auf die Götter („wer sollte den Göttern opfern? Wölfe etwa oder der Stiere mordenden Löwen Geschlecht?“<sup>7)</sup>

1) Vgl. Bonhöffer II, 98 ff.

2) Vgl. Bonhöffer II, 100.

3) Stob. flor. 32, 20.

4) Bonhöffer II, 201 ff.

5) Stob. flor. 32, 13 f.

6) Plut. stoic. rep. cp. 38.

7) Stob. flor. 12, 19 ff.

Schluss.

Zeno hatte seine Lehre noch im Rohbau zurückgelassen. Diesen gestalteten seine Nachfolger, besonders Chrysipp, „ohne den es gar keine Stoa gegeben hätte“<sup>1)</sup>, zu einem stattlichen Gebäude aus, das sich messen konnte mit der altherwürdigen Akademie und dem Peripatos, das aber auch diesen gegenüber einen ausgeprägten Charakter zur Schau trug. Chrysipps Nachfolgern fiel zunächst die Aufgabe zu, das Erbe ihres Meisters nicht nur unversehrt zu erhalten, sondern auch nach innen und aussen weiter auszuschmücken und zu vervollkommen. Da aber brauste mit dem Auftreten des Karneades ein gewaltiger Sturm über den stoischen Bau dahin, und bald machten sich an ihm Risse bemerkbar. Zur Heilung des Schadens verwendete man nun teils echtstoisches Material, das man aber widerstandsfähiger machte, teils griff man zu neuem Material, entliehen der Akademie und dem Peripatos. Während aber die Stoa zur Zeit des Panätius und Posidonius ihr altes Aussehen immer mehr verlor und eine zu grosse Aehnlichkeit mit der Akademie und dem Peripatos aufwies, trug sie, solange Antipater über sie wachte, im grossen und ganzen noch die alten charakteristischen Merkmale an sich. Antipater ging eben in der Annäherung an Plato und Aristoteles lange nicht so weit, wie seine Nachfolger, die Grunddogmen der alten Stoa aufgaben und manchmal sogar in schroffen Gegensatz zu ihr traten. Selbst in dem Punkte, in dem Antipater sich am weitesten von der Lehre der Altstoa entfernt, in der Leugnung der *ἐκπύρωσις*, ist keine so wesentliche Abweichung zu erblicken, wie es z. B. der psychologische Dualismus des Panätius oder Posidonius oder deren höhere Wertung der äusseren Güter ist. Denn sowohl Vertreter wie Leugner der *ἐκπύρωσις* behaupten die Ewigkeit und Veränderlichkeit der Materie, nur dass letztere die Annahme der ersteren fallen lassen, dass eine Zeit eintritt, in der der Stoff für Neubildungen versagt und auch die Kraft dazu nicht reicht<sup>2)</sup>. War aber auch Antipater im Verhältnis zu Panätius und Posidonius konservativ, so ist er doch weit davon entfernt, die Lehren seiner Vorgänger, besonders Chrysipps, mechanisch nachzubeten. Er ging seinen eigenen Weg. Während er auf der einen Seite chrysippeische Lehren in durchaus selbständiger Weise weiterbildete, betrat er auf der anderen Seite neue Pfade, indem er auf eine Versöhnung der Schulen hinarbeitete und so

1) Diog. VII, 183.

2) Ps. Galen hist. phil., cp. 17. Dox. p. 609, 15–18. Vgl. Bäumker, Problem der Materie 330ff. bes. 339. 368f. Siebeck, Untersuchungen 250.

jenen Eklekticismus anbahnte, der unter seinen Nachfolgern immer weiter um sich griff. Hatte Chrysipp noch die platonische Tugendlehre heftig angegriffen <sup>1)</sup>, so gab sich Antipater Mühe, nachzuweisen, dass in wichtigen Fragen der Ethik, besonders in der Tugendlehre, zwischen Platon und den Stoikern Einmütigkeit herrsche <sup>2)</sup>. Einem solchen Denker aber dürfen wir nicht mit Stein <sup>3)</sup> Einseitigkeit vorwerfen. Ebenso wenig dürfen wir mit diesem Forscher von einer völligen Bedeutungslosigkeit Antipaters reden. Dagegen spricht, wenn wir von allem anderen absehen wollen, laut genug die Hauptleistung Antipaters, die wahrlich keine geringe ist. Diese besteht darin, dass er die Stoa gegen den gewaltigen Ansturm von Seiten des Karneades schützte und verteidigte. Wenn Karneades wirklich jene centrale Stellung in der Entwicklung der nachsokratischen Philosophie einnimmt, wie sie ihm Schmekel <sup>4)</sup> wohl mit Recht einräumt, dass nämlich durch ihn der Dogmatismus aller Schulen, besonders der bedeutendste der Stoa, zersetzt und durch seinen Einfluss eine rationale Verschmelzung der verschiedenen Systeme, die bisher nebeneinander hergegangen waren, herbeigeführt wurde, so haben wir es Antipater zu verdanken, dass die Stoa bei dieser Verschmelzung einen bedeutsamen Faktor bilden konnte, dass sie bei dem Bündnis der Schulen noch ein Wort mitzureden hatte, ihm vornehmlich zu danken, dass die Stoa nicht im Skepticismus völlig aufging. War er auch nur ein *καλαμοβόας*, so blieben doch die Worte, die er der Feder anvertraute, nicht ungehört. Sie wurden vernommen und fanden einen Widerhall in der Folgezeit.

---

1) Plut. stoic. rep. cp. 15 p. 1040 D.

2) Clem. Alex. Strom. V, 254 Sylb. V cp. II. p. 705 P.

3) I, 79.

4) 477 ff.



Exkurs.

Antipater von Tyros.

Antipater von Tyros <sup>1)</sup> hatte Antidotus und Stratokles zu Lehrern, von denen der letztere sicher <sup>2)</sup>, der erstere höchstwahrscheinlich <sup>3)</sup> Schüler des Panätius gewesen. Da Antipater den Panätius selbst nicht mehr gehört hat, der 110 oder 109 v. Chr. gestorben ist <sup>4)</sup>, so dürfen wir seine Geburt nicht viel höher als 125 ansetzen. Er ist jedenfalls ein jüngerer Zeitgenosse des Posidonius, der spätestens 135 gestorben ist <sup>5)</sup>. Gestorben ist Antipater kurz vor 44, da Cicero in diesem Jahre von ihm als einen *nuper mortuus* redet <sup>6)</sup>. Den grössten Teil seines Lebens wird er wohl in Athen zugebracht haben, eine Zeit lang aber, und zwar in den siebziger Jahren, weilte er in Rom, wo er Lehrer des jüngeren Cato wurde und diesen mit entschiedener Vorliebe für das stoische System erfüllte <sup>7)</sup>.

Von Werken, die ihm sicher gehören, sind uns bekannt:

1) *περὶ κόσμον*, in mindestens 10 Büchern. Diog. VII, 139. 140. 142. 148. Vgl. oben S. 12 Anm. 6 und S. 44.

2) ein Werk, das über Pflichten handelte und wahrscheinlich den Titel *περὶ καθήκοντος* trug. Cic. off. II, 24, 86 <sup>8)</sup>.

1) Vgl. über ihn Susemihl II, 247. v. Arnim b. Pauly-Wissowa I, 2. col. 2516. Zeller III, 585, 1. Zumpt, Abh. d. Akad. d. Wissensch. z. Berl. 1842. S. 107. Ind. Stoic. Herc. col. 79.

2) Ind. Stoic. Herc. col. XVII.

3) Antipater hört beide, Antidotus vor Stratokles, darum dürfte wohl dieser nicht, wie Susemihl II, 242 Anm. 26 meint, entweder noch des Panätius oder seiner nächsten Nachfolger oder beider Teile Schüler sein, sondern eher den Panätius und vielleicht noch dessen Vorgänger gehört haben.

4) Vgl. Schmekel 3.

5) Schmekel 10.

6) Cic. off. II, 24, 86.

7) Plut. Cat. min. cp. 4. Cato ist 95 geboren, er wurde von Antipater in die stoische Philosophie eingeführt, und da er ferner im Jahre 72 sich am Fechterkriege beteiligte und nicht lange darauf (nach einigen um 70 [vgl. Susemihl II, 246. v. Arnim b. Pauly-Wissowa II, 2 col. 2045], nach anderen 67, [vgl. Drumann, Gesch. Roms V, 154.]) als Kriegstribun nach Macedonien ging, so hat er wohl den Unterricht Antipaters um 75 genossen.

8) Ueber die einem Stoiker Antipater gehörenden Werke *περὶ ψυχῆς*, *περὶ ἀρετῆς* und *κατὰ τῶν αἰρέσεων* s. oben 12, 6. 15, 1. 19, 5.

Von seiner Lehre sind uns nur wenige Sätze erhalten. Logische werden uns überhaupt nicht überliefert, was nicht als Zufall anzusehen ist, da in seiner Zeit das Interesse für Logik innerhalb seiner Schule fast vollständig schwindet. Was wir von seiner Physik und Ethik erfahren, bietet uns nicht die Möglichkeit, seinen besonderen Standpunkt kennen zu lernen; es ist gemeinstoisches Gut. Die Welt ist nach ihm ein lebendes, vernünftiges und denkendes Wesen <sup>1)</sup>. Sie hat daher auch die vollkommenste Gestalt, die der Kugel <sup>2)</sup>. Alles, was existiert, ist aus warmer Luft (*πνεῦμα*) entstanden. Die Gottheit, die mit der Welt identisch, ist darum auch *ἀεραειδής* <sup>3)</sup>. Das Pneuma ist einer fortwährenden Umwandlung unterworfen und nimmt die verschiedensten Gestaltungen an. In Aethergestalt aber beherrscht es als *ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου* die Welt <sup>4)</sup>. Wie aber alles aus dem Urpneuma geworden, so löst sich nach einer bestimmten Zeit wieder alles in das Urpneuma auf <sup>5)</sup>. In der Ethik scheint er der Parainese seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt zu haben. Für sein Werk über die Pflichten diente ihm wahrscheinlich die Schrift des Pänatius *περὶ τοῦ καθήκοντος* zum Vorbild. Er vermisste aber in derselben Erörterungen über die Sorge für Gesundheit und Vermögen <sup>6)</sup> und behandelte wohl darum in seiner Schrift diese Gegenstände ausführlich.

Dieser geringe Rest von seiner Lehre, der uns erhalten ist, vermag uns kein Bild von seiner Philosophie zu liefern, ebensowenig aber auch darauf hinzuweisen, welcher Richtung innerhalb der stoischen Schule Antipater gefolgt ist. Darüber kann uns eher die Zeit, der er angehörte, belehren. Er war ein Zeitgenosse des Posidonius, Antiochus von Askalon und Andronikus von Rhodos <sup>7)</sup>, lebte also in einer Zeit, in der die Schulen zu friedlichem Bunde einander die Hand reichten. Darum dürfen wir annehmen, dass auch Antipater dem Eklekticismus huldigte. Diese unsere Annahme wird aber fast zur Gewissheit erhoben

---

1) Diog. VII, 139.

2) Diog. VII, 140.

3) Diog. VII, 148. Dies ist durchaus keine Abweichung von der gemeinstoischen Lehre. Vgl. Krische, Forschungen S. 473f. Siebeck, Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Altertums. Zeitschr. f. Völkerpsych. 1880 S. 361ff.

4) Diog. VII, 139. Vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, 2 168. Stein I, 26 Anm. 31. 33. 42 Anm. 56.

5) Diog. VII, 142.

6) Cic. off. II, 24, 86.

7) Ueber den Eklekticismus des Posidonius vgl. bes. Schmekel 238ff., des Antiochus bes. Hoyer, de Antiocho Ascalonita diss. Bonn 1883 und Hirzel Index, des Andronikus bes. Littig, Andronikos von Rhodos, Erlangen 1885.

durch die Tatsache, dass alle anderen Stoiker in jener Periode, soweit wir über deren Lehre unterrichtet sind, dem Zuge der Zeit folgten, was um so begreiflicher ist, als sie, die weniger Bedeutenden, dem Einfluss ihres grossen Meisters Posidonius sich nicht entziehen konnten.<sup>1)</sup>

Hier seien noch die wenigen uns erhaltenen Fragmente beigegeben.

1. Strabo XV, 757. ἐκ Τύρου δὲ Ἀντίπατρος καὶ μικρὸν πρὸ ἡμῶν Ἀπολλώνιος . . .

2. Ind. stoic. col. 79. (α) ὑτο(ῦ) Στρατο(κλέους Δι) ὠν Ἀλεξανδρεὺς καὶ Ἀντίπατρος Τύριος ὁ καὶ Ἀντιδύτου πρότερον.

3. Plut. Cat. min. cp. 4. Ὁ δὲ Κάτων ἐπειδὴ τὴν ἱερωσύνην ἔλαβε τοῦ Ἀπόλλωνος μετοικήσας καὶ ναιμάμενος μοῖραν τὴν πατρῶων ἑκατὸν εἰκοσι ταλάντων γενομένην τὴν μὲν δίαιταν εἶτι μᾶλλον συνέστειλεν, Ἀντίπατρον δὲ Τύριον τῶν ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλοσόφων προσεταιρισάμενος τοῖς ἡθικοῖς μάλιστα καὶ πολιτικοῖς ἐνεφύετο δόγμασι, περὶ πᾶσαν μὲν ἀρετὴν ὡσπερ ἐπινοία πνὶ κατάσχετος γεγονώς, διαφόρως δὲ τοῦ καλοῦ τὸ περὶ τὴν δικαιοσύνην ἀτενὲς καὶ ἄκαμπτον εἰς ἐπιείκειαν ἢ χάριν ὑπερηγαπηκώς.

4. Diog. VII, 139. οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῶον ὄντα καὶ ἐμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικόν μὲν τὸν αἰθέρα, κατὰ φησὶν Ἀντίπατρος ὁ Τύριος ἐν τῷ ὀγδόῳ περὶ κόσμον.

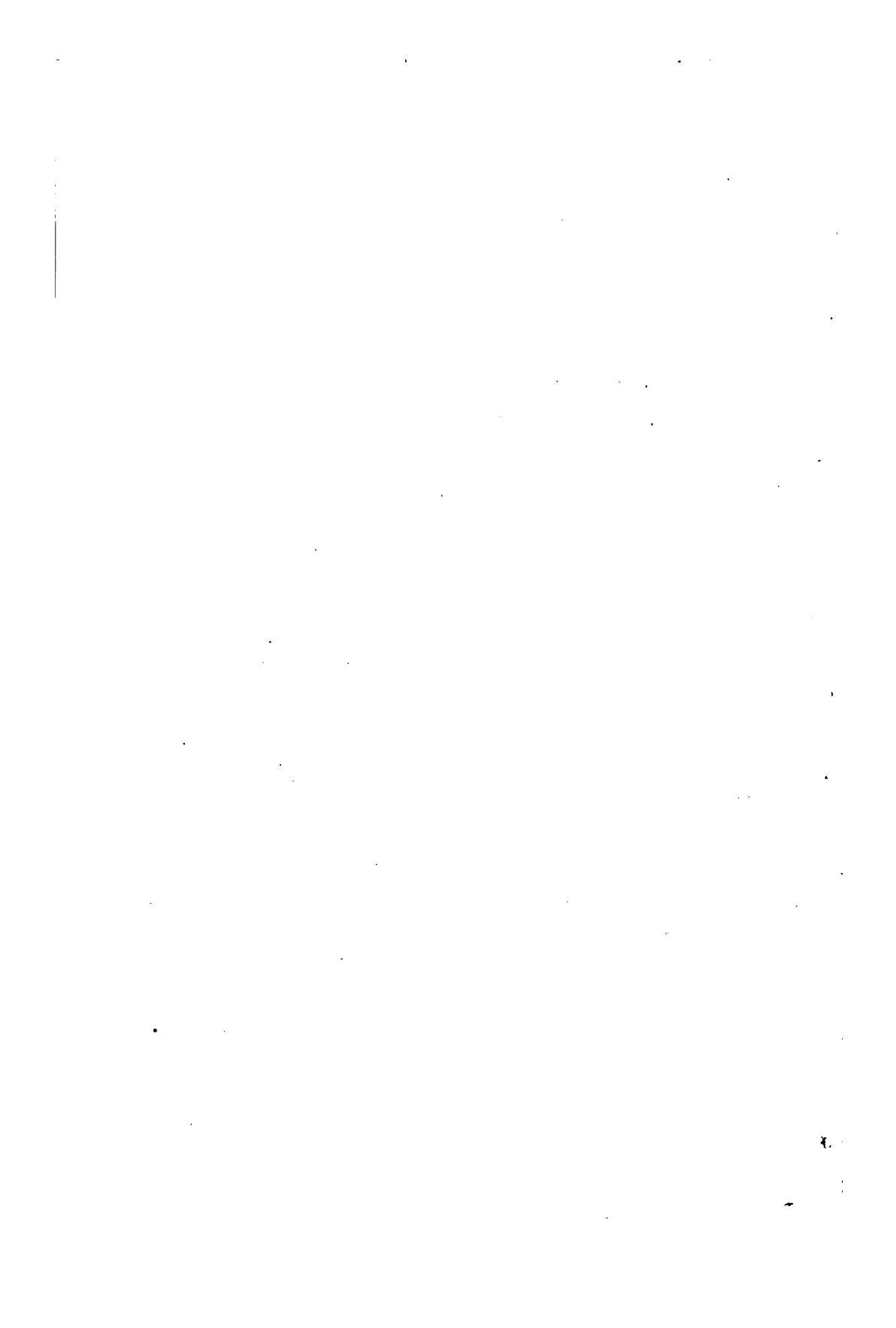
5. Diog. VII, 140 ἕνα τὸν κόσμον εἶναι καὶ τοῦτον πεπερασμένον σῆμ' ἔχοντα σφαιροειδές. πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἀρμοδιώτατον τὸ τοιοῦτον, κατὰ φησὶ Προσειδώνιος ἐν τῷ πέμπτῳ τοῦ φυσικοῦ λόγον καὶ οἱ περὶ Ἀντίπατρον ἐν τοῖς περὶ κόσμου.

6. Diog. VII, 142. περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ περὶ ὅλου . . . καὶ Ἀντίπατρος ἐν τῷ δεκάτῳ περὶ κόσμον.

7. Diog. VII, 148. καὶ Ἀντίπατρος ἐν ἐβδόμῳ περὶ κόσμον ἀεροειδῆ φησὶν αὐτοῦ [τοῦ θεοῦ] τὴν οὐσίαν.

8. Cic. off. II, 24. 86. Antipater Tyrius Stoicus, qui Athenis nuper est mortuus, duo praeterita esse censet a Panaetio, valetudinis curationem et pecuniae.

1) So Mnesarchos (vgl. Susemihl II, 238), Arius Didymus (vgl. Susemihl II, 252ff. Diels Doxogr. Index.) und der Verfasser der vetusta placita (vgl. Diels, Doxogr. 181ff. Susemihl II, 250f.)

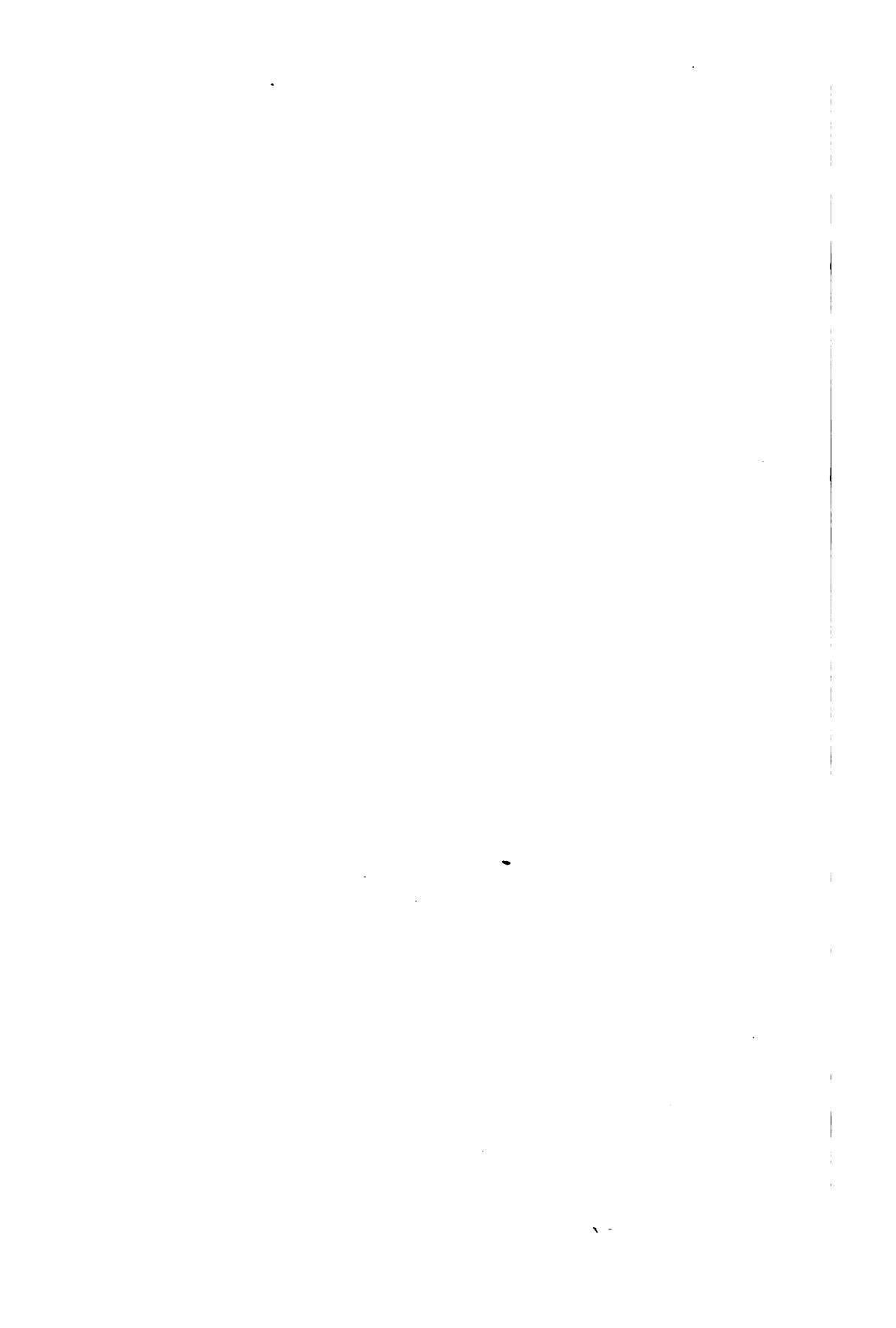


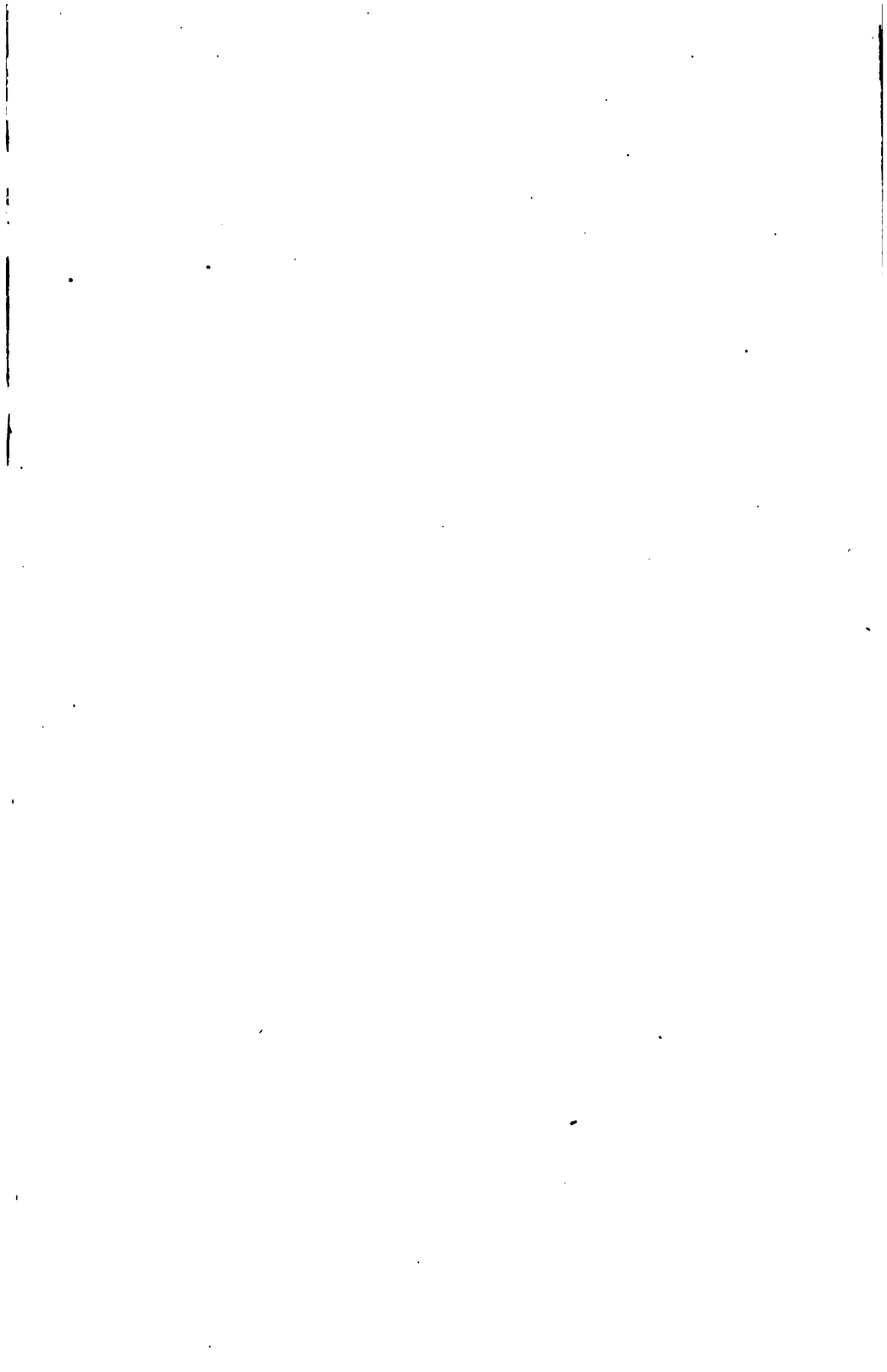
## V i t a.

---

Natus sum Hermannus Cohn a. d. VII. Cal. Jan. a. 1877 in vico Posnaniensi Borek, patre Moses Leiser, matre Liebe de gente Hertz, quibus vivis adhuc gaudeo. Primis litterarum elementis imbutus per tres annos progymnasium Svecense rectoribus Gronau et Baltzer, viro in me humanissimo, et tres posteros annos Gymnasium Posnaniense ad S. Mariam Magdalenam, cui tunc praefuit Schroeer, frequentavi. Maturitatis instructus testimonio vere anni 1898 Berolinum me contuli, ubi octo semestria philologicis studiis me dabam. Deinde vere anni II h. s. Triburgum Brigavorum transmigravi, ubi per sex menses scholis interfui. Per omne hoc temporis spatium docuerunt me viri clarissimi doctissimi Berolinenses: Benzinger, Delitzsch, Diels, Dilthey, Gunkel, Heinze, Helm, Kirchhoff, Kleinert, Kuebler, Paulsen, Simmel, E. Schmidt, J. Schmidt, Schmoller, Strack, Stumpf, Thiele, Vahlen, Wagner, de Wilamowitz-Moellendorff; Friburgenses: Dyroff, Hense, Reckendorf, Schmidt. Prosemenarii philologici Berolinensis Dielesio et Wilamowitzio moderantibus tria semestria sodalis extraordinarius fui, tria ordinarius. Friburgi ut per sex menses exercitationibus seminarii philologici interesset, Schmidt et Hense benignissime permiserunt. Dum Berolini eram, scholis theologicis interfui in academia, quae appellatur „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“, ubi audivi viros doctissimos: Baneth, Elbogen, Maybaum, Schreiner. His omnibus viris illustrissimis optime de me meritis ex animi sententia et nunc gratias ago quam maximas et semper agam. Imprimis vero colendus mihi est Dyroff, qui in hac dissertatione conscribenda me benignissime adjuvit.

---











Ga 70.30  
Antipater von Tarsos;  
Widener Library

004915002



3 2044 085 087 518