

2.137.570 ff. (Brutus' speech) cannot be reconciled with the narrative of 2.121.509 f. and 2.126.526 f. Appian 2.137.570 ff. and Plut. Brut. 18.13 preserve the correct account of Cinna's speech on the Ides, and Appian has glossed Cinna's near lynching on the 17th with comments that are properly appropriate to the effect of that speech.

University College of North Wales,  
Bangor

John Moles

## PANAITIOS BEI PLUTARCH DE TRANQUILLITATE ANIMI?

*Otto Kaiser*  
30.11.84  
*Heraklit B 101*

Die Forschung ist uneins, ob und wie weit Panaitios mit seinem Werk ‚Über die heitere Seelenstille‘ auf die gleichnamige Hervorbringung Plutarchs eingewirkt hat. Pohlenz redet einer weitgehenden Beeinflussung das Wort, die selbst die epikureisch gefärbten Partien umgreifen soll<sup>1</sup>); van Straaten hingegen ist nicht bereit, ein Stück aus dem Plutarchischen Essay in seine Sammlung der Panaitios-Fragmente aufzunehmen<sup>2</sup>). Mag er das Votum des späten Wilamowitz auf seiner Seite haben<sup>3</sup>), so sollte man nicht aus

1) Vgl. Ausg. p.187; ders., *Die Stoa*, Göttingen <sup>4</sup>1970/<sup>4</sup>1972, 2. Bd. 102; 239, ders., *RE* 18 B (1949) 438.

2) *Ind. font.* S. 58; gemildert: ders., *Panétius*, Amsterdam 1946 (Diss. Nymwegen), 296–300; ebenso B. N. Tatakis, *Panétius de Rhode*, Paris 1931, 56; vgl. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London 1974, 114. 211–216; J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1977 (= 1969), 196 A.5 (wendet sich gegen G. Siefert, *Plutarchos' Schrift περί εὐθυμίας*, Programm Pforta 1908, bes. 51, und H. Broecker, *Animadversiones ad Plutarchi libellum περί εὐθυμίας*, Diss. Bonn 1954).

3) U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Reden und Vorträge*, 2 Bde. in 1 Bd., Dublin/Zürich <sup>5</sup>1967 (= <sup>4</sup>1925/<sup>4</sup>1926), 2, 192 A. 2; vgl. ders., *Der Glaube der Hellenen*, 2 Bde., Darmstadt <sup>2</sup>1955, 2, 389–395.

den Augen verlieren, daß Plutarch Überlieferungsträger Panactianischen Gedankenguts ist<sup>4)</sup>, so daß es wenig besagen will, wenn der Name des rhodischen Stoikers in *De tranquillitate animi* nicht begegnet. In der Tat ist ein gewisser Einfluß des Panaitios auf Plutarchs Traktat schwerlich von der Hand zu weisen, wie man zu Beginn des 19. Jahrhunderts entdeckt hat<sup>5)</sup>. Die Konkordanz fr. 45 = D. L. 9,20, fr. 115 = Plut. mor. 463 D und Plut. mor. 474 D spricht allen Unausgeglichenheiten zum Trotz eine deutliche Sprache: Plutarch verdankt Anaxagoras' Äußerung beim Tode seines Sohnes ‚Ich wußte, ich habe einen Sterblichen gezeugt‘ Panaitios' titelgleichem Buch. Um so gebieterischer erhebt sich die Frage nach der Ausdehnung der Ausstrahlung, die der rhodische Denker auf die Schöpfung des Chaeroneers ausgeübt hat. Für die europäische Geistesgeschichte kann unbeschadet der von einigen angezweifelten Historizität des Scipionenkreises<sup>6)</sup> die Bedeutung des Panaitios als Mittlers der griechischen Philosophie nicht leicht überschätzt werden; die exakte Festlegung der Rekonstruktionsgrundlagen seines geistigen Erbes ist eine unabweisbare Pflicht der klassischen Philologie. In einem engen Zusammenwirken zwischen Struktur- und Traditionsanalyse soll in dieser Arbeit versucht werden, die Erkennbarkeit des Panaitios-Einflusses auf das Plutarchische Geisteserzeugnis näher zu bestimmen.

Sinnvollerweise wird man mit dem Skoposproblem die Untersuchung eröffnen. Plutarch hat seiner Abhandlung die Form eines Briefs an seinen hochgestellten römischen Freund Paccius gegeben<sup>7)</sup>. Er nutzt altem Brauch gemäß<sup>8)</sup> das Proöm, die Briefeinleitung, um sich über sein Anliegen auszulassen (c. 1.). Als Seelenarzt ergreift er das Wort; der Stil ist von untergeordneter Bedeutung (188,1)<sup>9)</sup>. Nicht aus einer akuten Notlage (vgl. 188,2 ff.)<sup>10)</sup>, sondern aus allgemeinem Interesse hatte der römische Gefährte ihn um seine Ansicht über das Grundproblem der anti-

4) Vgl. Anm. 2.

5) Van den Lynden (1802); vgl. R. Hirzel, *Hermes* 14 (1879) 379; Überweg-Praechter (<sup>12</sup>1926) 150\*.

6) Vgl. W. Schadewaldt, *ANRW* 1,4 (1973) 43–62, bes. 47.52 ff. (gegen H. Strasburger).

7) 187,4; vgl. 197,13. Ziegler, *RE* 21 (1951) 602 f.; Pohlenz, *Hermes* 40 (1905) 282 ff.

8) Vgl. *Arist. rhet.* 3,13. 1414 a 30 ff.

9) Philosoph als Seelenarzt: erstmals Sokrates und Demokrit.

10) Paccius betrachtet die Glücksgüter, die ihm zuteil geworden, mit gehöriger Distanz.

ken Ethik seit deren Begründung durch Sokrates gebeten, die Eudaimonia oder, Demokriteisch, die εὐθυμία (B 2c D–K), die innerseelische Heiterkeit<sup>11</sup>). Plutarch als einem Spätling einer reich entfalteten ethischen Reflexion ist es eine Selbstverständlichkeit, daß das *ratio-passio*-Verhältnis die eigentliche Kernfrage darstellt<sup>12</sup>). Von der ersten Zeile an läßt er nicht den mindesten Zweifel daran aufkommen, daß er als Platoniker seine Stimme erhebt (187,4)<sup>13</sup>). So ist es keine Überraschung, wenn er auf der Grundlage der akademisch-peripatetischen Affektenlehre die Erziehung des Gefühls durchzuführen strebt, um der Vernunft die herrschende Stellung zu verschaffen, die ihr gebührt, d. h. er ist auf die Metriopathie eingeschworen, nicht auf die kynisch-stoische Apathie (vgl. 188,5)<sup>14</sup>). Überdies scheint ihm ein intensives mentales Training vonnöten zu sein, das die Gedanken, von denen Beschwichtigung der Affekte erhofft werden darf, in einen Zustand schneller Griffbereitschaft versetzt (188,8). Er illustriert diese seelentherapeutische Erwägung mit der Xenophontischen Gottesidee (188,16), die im Vergleich zu seinem eigenen geläuterten Gottesbegriff<sup>15</sup>) altertümlich anmutet. Sie erschöpft sich eben in ihrem Wert als Anschauungsmittel, für Plutarchs religiöses Bewußtsein kommt ihr kein Gewicht zu.

Gleich die Betrachtung des Skoposproblems läßt klarwerden, daß Panaitios von Plutarch durch eine weite Kluft getrennt wird. Zwar wird von einigen Gelehrten die Psychologie des Rhodiens als dualistisch bezeichnet<sup>16</sup>), vor allem weil er die *ratio* dem *appetitus* entgegenstellt<sup>17</sup>); auch kann man auf antike Zeugen verweisen, die in der Frage von Apathie und Analgesie eine enge Verwandtschaft zwischen ihm und der Akademie empfinden<sup>18</sup>). Entscheidend ist

11) Vgl. Vors. 68 B 2c D–K. – Vergleichbar der stoischen χαρά: SVF 3,431 ff.

12) Zum Aufkommen der Affektpsychologie: O. Gigon, Grundprobleme der Antiken Philosophie, Bern/München 1959, Sammlung Dalp, 290 ff. Vgl. die antike Auffassung: Poseidonios F 151. 165,168 ff. E–K = 419,410 Th.

13) 187,4; vgl. Plat. epist. 3,315 a f. Vgl. J. Adam, Komm. Pl. rep. 2,463 b. – Gelegentlich auch bei anderen Philosophen (Epikur, Straton).

14) Vgl. Platon: rep. 10.603 e; Aristoteles: Gigon (wie Anm. 12) 295.

15) Zeller 3,2 (<sup>1</sup>1903), 205 ff.; Überweg-Praechter (<sup>12</sup>1926), 536 ff.; Ziegler, RE 21 (1951) 938 ff.; Wilamowitz (wie Anm. 3, <sup>2</sup>1955), 2,489 ff.; bes. 494.

16) M. Pohlenz, Antikes Führertum, Amsterdam 1967 (= 1934), 64 z. B. Anders R. Philippson, Rh. Mus. 86 (1937) 168 ff.

17) Bei Cic. off. 1,101; 2,18. – Zu Cic. off. neuerdings A. R. Dyck, Hermes 112 (1984) 215–227. P. Fedeli, ANRW 1,4 (1973) 357 ff., bes. 361 ff. (Problemgeschichte).

18) Gell. 12,5,10; Cic. fin. 4,23; Luc. 135.

jedoch, daß die Überlieferung seine Kritik an der peripatetischen Affektpsychologie – die im entscheidenden Punkt mit der akademischen zusammenfällt – in seinem Werk ‚Über die Pflicht‘ erhalten hat<sup>19</sup>). Mag er sich an der einschlägigen Stelle nur auf den Zorn beziehen, so ist es doch geboten, seine Aussage auf die gesamten Affekte auszudehnen<sup>20</sup>). Die Idee, die Affekte seien natürlich, lehnt er – mit dem Gros seiner Schule – strikt ab, und vollends die Vorstellung, sie brächten für die volle Entfaltung des sittlichen Lebens Vorteile mit sich, wird von ihm mit aller Schärfe zurückgewiesen. Einzig der Gedanke der ‚rechten Mitte‘ findet bei ihm ungeteilten Beifall. Indes hat er ihn offensichtlich umgedeutet. Denn bei Aristoteles steht der Begriff des wohltemperierten Ausgleichs zwischen dem Zuviel und Zuwenig in unlöslicher Verbindung mit den Affekten<sup>21</sup>), die Panaitios nicht nur dämpfen, sondern zurückdrängen will. Der Denker aus Rhodos knüpft das rechte Mittelmaß ausschließlich an die Vernunft, wenn diese durch Aufmerksamkeit und Sorgfalt ihre Kontrolle über die Affekte errichtet und ihre Alleinherrschaft durchgesetzt hat<sup>22</sup>). In der Tugend des Geziemenden, der Wohlanständigkeit in ihrem Doppelaspekt<sup>23</sup>), findet diese seelische Lage ihren sichtbaren Ausdruck. – Plutarchs Affektpsychologie macht ihn zu einem Widersacher des Panaitios; seine pädagogische Forderung nach Einübung des sittlichen Verhaltens könnte ihn als einen Gefolgsmann des Rhodiers erscheinen lassen. Doch war dieses Verlangen, sich für die sittliche Haltung zu trainieren, in der Ethik der Antike weit verbreitet<sup>24</sup>). Der Ruf nach Einstudierung wurde auch von ausgesprochenen intellektualistischen Ethikern wie Chrysipp erhoben<sup>25</sup>). Kommt hinzu, daß die besondere Art der übenden Aneignung, die Plutarch anempfiehlt, das mentale Training, bei Panaitios kein Äquivalent hat<sup>26</sup>). Kurz, im Proöm deutet nichts darauf hin, daß Plutarchs Platonismus Ingredienzien der Panaetianischen Erziehungslehre beigemischt worden seien.

---

19) Bei Cic. off. 1,89; vgl. 69. 102 f.

20) Vgl. Anm. 19.

21) Vgl. H. Bonitz, Ind. Arist. 457 b.

22) Vgl. Anm. 19.

23) Bezogen a) auf die Sittlichkeit und b) auf das Maßhalten: bei Cic. off. 1,93 ff.

24) Vgl. Antiochos von Askalon bei Cic. Ac. 1,38.

25) Vgl. Pohlenz (wie Anm. 1) 2,82. Ariston von Chios: SVF 1,370; Polemon: K. v. Fritz, RE 21 (1952) 2526.

26) Vgl. Cic. off. 1,60.

Wenden wir uns dem Epilog zu: c. 19–20; er vermag das Bild, das man durch die geraffte Darlegung des schriftstellerischen Vorhabens in der Eröffnungspartie gewonnen hat, passend zu erweitern und zu vertiefen. Denn er stellt ja – brauchgemäß<sup>27)</sup> – eine Zusammenfassung und Steigerung des Kernteils (mit seiner Ausführung des Themas: c. 2–18) dar. Der Werkschluß ist auf der Antithese *animus – mundus*, Ich und Welt, aufgebaut. Der Gliedteil ‚Ich‘ rückt die Freiheit des Subjekts und deren Kontrolle durch das Gewissen in die organisierende Mitte (c. 19). So wird die erste (c. 2–4) und dritte Sinnbewegung der *argumentatio* (c. 12–18) aufgenommen und auf eine höhere Ebene gehoben. Das Antithesenglied ‚Welt‘ (c. 20) konfrontiert das verschiedenartige Welterleben bei richtiger, d. h. sittlich geläuterter Seelenverfassung und verkehrter, der Vernunft widerstrebender Innerlichkeit. Damit wird die zweite Sinnbewegung der Mittelpartie (c. 5–11) zugleich geweitet und unter den höchsten, den göttlichen Gesichtspunkt gerückt. – Der Abschnitt, der zu den entscheidenden Erkenntnissen über das Subjekt vorzudringen versucht (c. 19), durchschreitet zwei – oder, wenn man will, drei – Stufen. Zunächst hebt er kräftig den Autonomie-Gedanken hervor (217,12 ff.). Mögen wir dem Zwang des Schicksals machtlos unterworfen sein, so sind wir doch auf dem Gebiet des sittlichen Sollens unsere eigenen Herren (217,21). Aus diesem Auftakt entwickelt sich ein gegenstrebiges Gebilde, das im antithetischen Gegenüber die Zerrissenheit des von Reuegefühlen gemarterten Gewissens und die heitere Freude des von Selbstvorwürfen freien Gewissens zugleich vereint und trennt, verknüpft und spaltet (217,25; 218,13). Folgt man B. Snell<sup>28)</sup>, so läßt sich erstmals für Aischylos der Gedanke des Ich als des Täters seiner eigenen Taten nachweisen, während im Homerischen Epos menschliches Handeln göttlich motiviert ist. Bei Plutarch ist die Idee des selbstbestimmten Ich in eine griffige Formel (τὰ ἐφ' ἡμῖν) gegossen (vgl. 217,23); sie ist einem vor allem aus der Aristotelischen Ethik vertraut, indes sie Platon nicht kennt<sup>29)</sup>. Seitdem ist sie weit verbreitet; auch die Stoa greift sie auf. Panaitios steht in seiner Schule nicht allein<sup>30)</sup>. Da die Bedingung der

27) Vgl. Arist. rhet. 3,19. 1419 b 10 ff.

28) B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg <sup>3</sup>1955, 51 u. ö. – Die These kontrovers: V. Pöschl, Literatur und geschichtliche Wirklichkeit, Heidelberg 1983, 251.

29) Bonitz, Ind. Arist. 268 b. – Vgl. Ast s. v.; Brandwood s. v.

30) Vgl. bei Cic. off. 1,48; 121.

„ausschließenden Gemeinsamkeit“<sup>31</sup>) nicht erfüllt ist, ist zur quellenanalytischen Reduktion auf den rhodischen Denker kein Anlaß. – Die sittliche Vollkommenheit sieht Plutarch als eine – nicht als einzige – Bedingung des heiteren Seelenfriedens an (217,24). Damit trennt er sich von der Alten Stoa und dem zentralen Dogma ihrer Güterethik „Nur das sittlich Gute ist ein Gut“<sup>32</sup>). Schenkt man Cicero Glauben<sup>33</sup>), so hat Panaitios nicht an diesem fundamentalen Lehrstück gerüttelt. Es regen sich indes gewisse Zweifel an der Ciceronischen Panaitios-Ausdeutung, namentlich weil Cicero in diesem Betrachte mit sich selbst nicht in Einklang steht<sup>34</sup>). Wie immer man sich entscheiden mag, in keinem Fall ist Anlaß geboten, zwischen Plutarch und dem rhodischen Stoiker eine traditionsanalytische Brücke zu schlagen; denn der Abfall des Panaitios von der Güterlehre seiner Schule kommt einer Hinwendung zur Position von Akademie und Peripatos gleich. – Schwierig ist es, den historischen Ursprung des Gewissensbegriffs ausfindig zu machen. Um 500 v. Chr. hat er noch nicht existiert: Heraklit, Simonides<sup>35</sup>). Bei Demokrit, der die Selbststachtung zum beherrschenden Maßstab des sittlichen Lebens erhebt (B 264 D–K), scheint der Durchbruch erzielt<sup>36</sup>). Die Tragiker des 5. Jahrhunderts haben den Wissenskonflikt ergreifend gemalt, z. B. Euripides (Medea, Phaidra). Die unterschiedliche Interpretation des Wissensphänomens in Garten und Halle ist bekannt: Epikur deutet die Reue materialistisch als Furcht vor Entdeckung und Bestrafung, die Stoa idealistisch als Selbstentwürdigung durch Vernunftverrat<sup>37</sup>). Plutarchs Vorstellung ist mit der stoischen im wesentlichen deckungsgleich (217,25). Panaitios hingegen kündigt Zweifel an, ob das Gewissen als Strafinstanz bei Unrechtstaten wirklich ausreicht, und will, Praktiker der er ist, die gesetzliche Strafordnung aufrechterhalten wissen<sup>38</sup>). Ob der rhodische Denker etwaige Bausteine zu c. 19 beigeuert hat, muß demnach als

31) Vgl. Gnomon 33 (1961) 795 f.; Gymnasium 72 (1965) 314 A.25.

32) SVF 3,29–37; 1,185 ff. K. Reinhardt, Poseidonios, München 1921,9.

33) Bei Cic. off. 3,11 f. Vgl. Pohlenz, RE 18 B (1949) 434.

34) Vgl. Cic. fin. 4,23 = fr. 113; außerdem D. L. 7,128 = fr. 110.

35) H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962,353; G. Misch, Geschichte der Autobiographie, 1. Bd. (in 2 Teilen), Frankfurt a. M. 1949/50, 1a,95.

36) W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 207 f. 212.

37) Sen. epist. 97,12 ff.

38) Bei Cic. off. 1,34. 88 f.; 2,18.

fraglich gelten. Es dürfte kein Zufall sein, sondern wohl berechneter Absicht entspringen, wenn in diesem Werkteil als philosophische Autorität einzig ein Akademiker, Karneades, mit Namen genannt wird (219,2). Sinnig wird er für ein Bild in Anspruch genommen („der süße Duft, den Weihrauchfässer verströmen, lange nachdem die Spezerei des Olibanum aus ihnen entwich“), das zur vergoldenden Erhöhung des Schlußgedankens dienen soll, der sichtbar epikureisch getönten *revocatio*: das gute Gewissen, der Begleiter der guten Tat, haftet in der Erinnerung als unversieglischer Freudenquell. Man darf sogar noch einen Schritt weiter gehen: Platon selbst ist gleichsam unsichtbar gegenwärtig. Plutarch läßt vernehmlich jene Pindar-Verse anklingen (219,1), deren Platon sich im 1. Buch des ‚Staats‘ bedient hatte, um das gute Gewissen und die frohen Jenseitshoffnungen dessen zu verherrlichen, der, ohne seine Seele mit Schuld zu beflecken, durch das Leben geschritten (rep. 1,330 e; 6,496 d; Pind. fr. 214 Snell). Das heitere Spiel, das Plutarch mit der Mittelquelle ‚Platon‘ treibt – er verbirgt sie in der Gewißheit, von dem Kundigen erraten zu werden –, läßt es nahezu als sicher erscheinen, daß der korrespondierende Passus aus der ‚Politeia‘ vorschwebt. Der Gedanke an Panaitios als Zwischenglied wäre abwegig.

Der Gewissensbegriff schwingt deutlich fort, als mit einem Apophthegma des Kynikers Diogenes Plutarch zum Kontrastglied der Antithese umschwenkt, der Kosmos-Vorstellung, die mit dem Gottesbegriff auf das innigste verschmolzen ist. Diese höchste Form der εὐθυμία, Genuß des Daseins in einer Welt voll herrlicher Wunder im Bewußtsein der eigenen sittlichen Lauterkeit, wird teils geringeren Vergnügungen, teils dem Lebensverdruß durch Unverstand und Torheit gegenübergestellt, der mehr und mehr in den Vordergrund drängt (219,22). Doch Plutarch schließt gleichsam mit gedämpftem Optimismus (220,17): er erhebt seine Stimme zu einer sanften Mahnung und entwirft ein Bild des Menschen, der sich der Vernunft als Lebensführerin anvertraut hat: die Gegenwart nimmt er ohne Murren, wie sie sich bietet (Rückwendung zu der Platon-Maxime c. 6 Anf.), die Vergangenheit mit dem Gefühl der Dankbarkeit für die Wohltaten, die das Schicksal ihm gewährt hat (Rückverweis auf die Epikureische *revocatio* c. 14), die Zukunft mit dem Gefühl heiterer Selbstsicherheit in der festen Überzeugung, daß man dem Freud- und Leidvollen, das einem begegnen wird, dank der Unerschütterlichkeit des eigenen Ich gewachsen sein wird (Ergebnis namentlich der *praemeditatio*: c. 16). Es entspringt gewiß einer wohlüberlegten Absicht, wenn hier, am

Schluß, nochmals der Name Platons erklingt (219,17). Eine Platonische Schöpfung wird zitiert mit einem Werkteil, der sich größter Berühmtheit erfreute: die *laudes mundi* des Timaios (92 c; Nachbildung bei Cicero, Seneca usw.). So findet Platons Welterklärungsversuch – auf den einzugehen Plutarch eingangs aus Mangel an Zeit sich versagen mußte (187,6) – doch noch Berücksichtigung. Aus dem Werkgefüge wird der Teil herausgegriffen, in dem der Glaube an die Gutheit des Weltgotts und die Herrlichkeit seiner Schöpfung in rauschenden Akkorden gefeiert wird, ein sichtbarer Beweis seines auf Wohlgefügtheit gerichteten Waltens. Plutarch ist zu sehr im literarischen Erbe Platons zu Hause, als daß man annehmen müßte, der Kerngedanke von c. 20, das dem Auge sich enthüllende Weltall als lebendig-schönes Abbild eines übersinnlichen Urgrundes sei ihm aus Panaitios zugeflossen. Zwar war der rhodische Denker kein Atheist, wie manche Moderne glauben dem Epiphanius (2. H. 4. Jh. n. Chr.) nachsprechen zu sollen (fr.68). Er hält an der stoischen Vier- (bzw. Fünf-) Stufenlehre der Dinge fest: Vernunftwesen (= Götter und Menschen); Tiere; Pflanzen; leblose Natur<sup>39</sup>). Doch deutet manches darauf hin, daß er am altstoischen Pantheismus Modifikationen vorgenommen hat. Daß die Welt und die mit ihr ineingesetzte Gottheit in einem unaufhörlichen Dreitakt von Weltwerdung, Weltgestaltung und Weltbrand begriffen sei, war ihm fraglich; Aristoteles' Dogma von der Ewigkeit der Welt leuchtete ihm in höherem Maße ein<sup>40</sup>). Mit der Ablehnung der Mantik beraubte er die stoische Lehre eines wichtigen Gottesbeweises<sup>41</sup>). Da er die Unsterblichkeit der einzelmenschlichen Seele verwarf<sup>42</sup>), kann er sich – anders als sein Schüler Poseidonios – das jenseitige Leben nicht als innige Teilhabe am göttlichen Weltwesen und -weben vorgestellt haben. Sein Buch ‚Über die Vorsehung‘ diente aller Wahrscheinlichkeit nach eher der Bestätigung seines Glaubens an das Walten der göttlichen Providenz als dessen Widerlegung<sup>43</sup>). Nach dem Poseidonios-Schüler Phainias eröffnete er – ebenso wie sein Schüler Poseidonios – den philosophischen Unterricht mit der ‚Physik<sup>44</sup>‘; darunter wird

---

39) Bei Cic. off. 2,11 f. – Vgl. Wilamowitz (wie Anm.3, <sup>5</sup>1967, 2.211; <sup>2</sup>1955,2.392) und Ed. Schwartz, Charakterköpfe der Antike, Leipzig <sup>3</sup>1943,87.

40) Fr. 64 ff. (fr. 67: Arnobius; fehlerhaft).

41) Fr. 70 ff.

42) Fr. 83 f.

43) Fr. 33.

44) Fr. 63.



man in erster Linie – wie im allgemeinen in der Stoa – die Gotteslehre verstehen dürfen. Da er im Einklang mit seiner Schule Verfechter eines materialistischen Monismus ist (fr.82), liegt es außerhalb seines Gedankenkreises, den Urgrund des Seins im Übersinnlichen zu suchen. Kurz, es läßt sich nicht einleuchtend machen, daß der rhodische Philosoph für das Leitmotiv von c. 20 verantwortlich sei. – Von den untergeordneten Gedanken dieses Kapitels verdient eine gewisse Aufmerksamkeit eine flüchtige Berührung der Affektenlehre (220,12 f.). Plutarch scheint anzudeuten, daß er zwischen erfreulichen und weniger erfreulichen Affekten scheidet. Wenn er sich des Gewichts seiner Worte bewußt ist, dann muß ihm klar sein, daß er den Gedankenkreis des Panaitios überschreitet, in dessen Ideenordnung für begrüßenswerte Affekte kein Raum ist<sup>45</sup>). – Plutarch schließt versöhnlich mit dem Leben des Vernunftbeherrschten, das er nach den drei Zeitstufen, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, gliedert (220,17). Als der musternde Blick flüchtig über die Vergangenheit gleitet, klingt die Epikureische *revocatio*<sup>46</sup>) auf. Kein Gestaltungszug der *peroratio* berechtigt, dabei an Panaitios als Vermittler zu denken. Ob die Rückbeziehung auf c. 14 eine traditionsanalytische Neuorientierung verlangt, bleibt zu prüfen. – Vorderhand gilt: nicht anders als im Werkeingang (c. 1) fehlt im Werkschluß (c. 19–20) jeder verlässliche Hinweis auf Panaitios-Einwirkung; vielmehr übt Platon – nebst seiner Schule – seine bannende Macht.

Wenden wir uns der *argumentatio* zu, die dem Thema gemäß den Leitgedanken der Einleitung in beweisender Absicht konkrete Fülle und Lebendigkeit gibt<sup>47</sup>). Plutarch hat das Haupt- und Mittelstück trichotomisch gegliedert: c. 2–4; c. 5–11; c. 12–18. Zunächst entfaltet er das Grundprinzip seiner Seelenheilung in dessen Doppelaspekt: Gestaltung der Außenwelt durch das Ich und innere Beschaffenheit des Ich bei seinem Wirken in die Welt. Deutlich wird die Gedankenbewegung von dem Widerspiel Außen – Innen gelenkt: c. 2/c. 3–4. Danach stellt er in antithetischem Kontrast das richtige und falsche Verhalten des Lebensklugen und des Toren einander gegenüber, wenn es Ereignisse und Umstände, Leben und Schicksal zu bewältigen gilt (c. 5–11)<sup>48</sup>). Schließlich vergleicht

45) Vgl. Anm. 19.

46) Vgl. Epic. fr. 444, p. 291, 1 Us.; R. Kassel, Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur, Zetemata 18, München 1958, 31.

47) Vgl. Arist. rhet. 3,13. 1414 a 30 ff.

48) Vgl. Metrod. fr. 5 Kö. p. 540; Kroll, RE 15 (1932) 1477. – Abhängigkeit möglich, indes nicht wahrscheinlich zu machen.

er die beiden Menschentypen, den Verständigen und den Unverständigen, in ihrer inneren Haltung (c. 12–18); denn seiner Überzeugung nach ist der frohe Lebensmut ganz wesentlich eine Folge der rechten Geistesverfassung. Plutarch verzichtet weitgehend darauf, seinen ethisch-pädagogischen Versuch straff zu gliedern. Die Gliederungsmittel – *distributio (partitio)*, *propositio* (sc. des Werkteils), *transitio*, *recapitulatio* usw. – werden nicht benutzt, die großen architektonischen Einheiten der *argumentatio* zu gliedern. Zur Hauptsache ist man, will man das Kompositionswollen des Autors erfassen, auf die Phrasierung der Sinnbewegung angewiesen. Erst bei tieferem Eindringen geht einem auf, daß c. 14 Anf. und c. 8 Anf. sich als partielle *propositiones* der 2. und 3. Untereinheit der *argumentatio* auffassen lassen; freilich sind sie von der üblichen Spitzenstellung der zugehörigen Sinnbewegung zu deren Mitte hin verschoben. Die Briefform mag wohl dafür verantwortlich sein, wenn der Autor vor der ‚offenen‘ Form der Gliederung der ‚verdeckten‘ den Vorzug gibt. Die Technik des gleitenden Übergangs paßt sich diesem Kunstwollen zu dichter Verknüpfung sinnvoll an: vgl. 193,10 ff. und 193,14 ff. (das Euripides- und das Platon-Zitat sagen bei sprachlicher Veränderung gedanklich das gleiche aus) oder 204,13 ff. und 204,17 ff. (wo der Eindruck erweckt wird, daß die seelenärztlichen Heilmittel ausgetauscht worden sind, das Ziel unverändert auf die Aussöhnung mit dem Schicksal gerichtet bleibt). Palilogie – die Plutarch so wenig wie Platon grundsätzlich verwirft<sup>49)</sup> – und Enantiologie sind nicht streng vermieden, halten sich indes durchaus in den Grenzen des Erträglichen. Alles in allem waltet der Eindruck vor, daß Plutarch, wie Platon es fordert (Phdr. 264 a ff.), die Sinnnotwendigkeit zur obersten Norm seines literarischen Schaffens erhebt<sup>50)</sup>.

Wenden wir uns der Einzelbetrachtung zu! Der erste Gedankengang (c. 2–4) gliedert sich in eine doppelte Phase: nachdem das sittliche Handeln als die entscheidende Wirkungskraft des Lebensfrohsinns ins Licht gehoben worden ist (c. 2), wird anschließend klargelegt, daß die innerseelische Verfassung, nicht der äußere Lebensrahmen die für den Seelenfrieden grundlegende Bedingung ist

---

49) Mor. 1103 F; Platon: Emped. B 25 D-K; vgl. Dodds, Komm. Plat. Grg. 498 e 11. Platon schwankt indes: Phdr. 235 a (Indiz für Gedankenarmut).

50) Platons Forderung von den Literaturtheoretikern der Folgezeit weitgehend anerkannt: Aristoteles; Neoptolemos von Parion; Horaz, an den sich Nietzsche mit seinem Kriterium für das meisterhaft gelungene Kunstwerk anschließt: 1,180 (Ausg. Schlechta).

(c. 3–4). Auf den ersten Blick sieht man, daß die beiden Bewegungen eng zueinander gehören. In beiden geht es um die Arete. Zuerst nimmt deren Ziel, das *καλόν*, die Mitte des Denkens ein; alsdann tritt der sittliche Wille – als Movens des einzelnen und sämtlicher Akte – in den Brennpunkt. Das sittliche Ich in seiner Zweiseitigkeit, als erkennendes, zielbestimmendes und als wollendes, aus freiem Entschluß Wirklichkeit stiftendes, ist der Motor der doppelt gegliederten Denkbewegung. – Die erste der beiden gesonderten Phasen beginnt mit einem scharfen Angriff auf Demokrits Kernsatz, der, soweit unser Wissen reicht, für die Thematik über den Seelenfrieden das archetypische Modell geliefert hat<sup>51</sup>). Seine Lebensmaxime scheint Plutarch grundverkehrt: Untätigkeit im öffentlichen und privaten Bereich, der konsequente Quietismus, sollte der Schlüssel zur innerseelischen Stille sein? Das muß einer Natur voller Tatendrang pervers erscheinen. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man den Eindruck haben, Panaitios stimme genau zu Plutarch; denn der Rhodier war ein energischer Vertreter der *vita activa*<sup>52</sup>), die als erster Dikaiarch von Messene – offenbar im Gegensatz zu Aristoteles – auf den Schild erhoben hatte<sup>53</sup>). Doch genaueres Zusehen führt zu der Erkenntnis von bedeutsamen Unterschieden: Panaitios kennt die scharfe Verwerfung des *otium* nicht; andererseits läßt er nur die Tätigkeit für das Gemeinwesen als echtes *negotium* gelten<sup>54</sup>). Kommt hinzu, daß ein von Tätigkeit erfülltes Leben als gemeinstoisches Richtbild gelten kann<sup>55</sup>). Im gleichen Zusammenhang übt Plutarch einen scharfen Angriff auf die Empfindungslosigkeit bei körperlichem Schmerz (189,9) aus. Das gemahnt an Krantors *libellus aureus* ‚Über die Trauer‘ (bei Cic. Tusc. 3,12; fr. 8 Mullach). Da Panaitios Krantors Werk sehr schätzte und zudem über die Analgesie eng verwandte Anschauungen hegte (fr. 137;111), käme er als Mittelquelle in Betracht. Doch liegt es weit näher, sich den Akademiker als Schüler des Akademikers zu denken. – Wie Panaitios über Epikurs Urteil über politische Betätigung dachte (vgl. Epic. fr. 555 Us.), ist nicht überliefert (vgl. fr. 49). Es läßt sich indes erschlie-

---

51) 189,3; vgl. Vors. 68 B 3 D-K.

52) Bei Cic. off. 1,19. – Zenon dachte übrigens nicht anders: SVF 1,199 = Cic. Ac. 1,38.

53) Vgl. Dicaearch. p. 52 Wehrli. Wilamowitz (wie Anm. 3, <sup>5</sup>1967, 2,178. 208 A.1).

54) Bei Cic. off. 1,69 ff.

55) Zenon, Kleantes und Chrysipp: bei Sen. dial. 9,1,10; vgl. Anm. 52.

ßen, daß er sie abgelehnt haben würde (bei Cic. off. 1,72), ob mit der gleichen Akzentuierung wie bei Plutarch (190,11), ist nicht zu ergründen. – Plutarchs Meinung, daß die konsequente Bindung an die sittliche Norm für das Seelenglück ausschlaggebend sei (190,18), entspricht zweifellos der Denkweise des Panaitios, ist jedoch wegen der Verbreitung in der Stoa und anderen Schulen nicht aussagekräftig. Dieser erste Gedankenzug klingt aus mit einem kurzen Resümee, das die sittlich gute Tat als Quelle der inneren Freude feiert, nachdem der Autor zuvor dem Quietismus Demokriteischer und Epikureischer Prägung eine scharfe Abfuhr erteilt hat. – Der Leitgedanke der zweiten Phase (c. 3–4) hält sich zunächst im Topischen: *caelum, non animum mutant qui trans mare currunt* (Hor. epist. 1,11,27)<sup>56</sup>). Doch bei der Schilderung der geistigen Frucht, die das rechte Denken, die richtige seelische Einstellung abwirft, gleitet er in Platonisches Fahrwasser. Wie in Platons ‚Nomoi‘<sup>57</sup>) wird die innige Verflechtung zwischen dem besten und angenehmsten Leben herausgestellt (193,4). Diese Verschmelzung gilt nicht als Folge der Gewohnheit, sondern als Gewinn kluger Überlegung. Ob Panaitios die Freude gleichrangig mit der Arete als Ingredienz des glückseligen Lebens hervorgekehrt haben würde, darf man füglich bezweifeln<sup>58</sup>). Dazu legte er zu starkes Gewicht auf den Ernst des Lebens, der Scherz und Spiel zwar nicht ausschließt, aber doch auf einen durchaus untergeordneten Rang verweist. Die Einheit dieses Gedankenzugs beruht auf der Antithese ‚äußerliche Lebensführung–innerliche Verfassung‘, betrachtet als Bedingung zur Glückseligkeit, die am Schluß das Geheimnis, die entscheidende Wahrheit enthüllt: auf die Seelenlage kommt es an, wie Sokrates es lehrte: vgl. Plat. Grg. 470e.

Die zweite Bewegung des Kernstücks, durch Motivverschränkung eng an die erste angekettet (c. 5–11), wird beim Anheben sehr betont unter den Namen Platons gestellt. Ein Gleichnis aus der ‚Politeia‘ hebt das Verhältnis von Freiheit des Ich und Zwang des Schicksals eindringlich ins Bewußtsein (rep. 10,604 c). Das Schicksal als solches ist der Verfügungsgewalt des Ich entzückt; es muß einfach hingenommen werden. Doch die Reaktion auf das Widerfahrnis, das dem Menschen ‚begegnet‘, ist in das freie Belieben des Subjekts gestellt. Dieser Leitgedanke wird mit

56) Vgl. Gataker zu Marc Aurel 4,3 (S. 92 b).

57) Plat. leg. 2,664 b; rep. 9,586 e f.; F. Dirlmeier, Arist. EN Komm. 305,31.1.

58) Bei Cic. off. 1,103; vgl. 122.

einiger Breite ausgeführt, um mit dem Namen Platons zu enden, von dem er seinen Ausgang nahm (193,14; vgl. mit 195,5): nach seinem Zerwürfnis mit Dionysios I. von Syrakus suchte der Philosoph Trost und Zuflucht in wissenschaftlicher Betätigung, indem er die Akademie ins Leben rief. Mit der Führung und Formung des Gedankens ist zugleich hinreichend klargestellt, daß Plutarch dem Gründer der Schule, zu der er sich bekennt, die Gedankenmotive verdankt, die er frei entfaltet. Auch Panaitios arbeitet mit der Idee der inneren Freiheit (τὰ ἐφ' ἡμῖν), die, soweit wir sehen, im Gedankengut des 5. Jh. v. Chr. – Aischylos, Protagoras, Sokrates, Demokrit – zunehmend in den Vordergrund tritt<sup>59</sup>). Da der Rhodier bestrebt ist, die Macht des Ich über das Schicksal nach Kräften auszuweiten, mag er dem Platonischen Gedanken sympathisch gegenüberstehen, und es dürfte ein Zufall sein, daß sich aus der Überlieferung kein passender Beleg beibringen läßt. Doch warum sollte man eine Mittelquelle bemühen, da die Urquelle für die Erklärung mehr als ausreicht? – Nachdem das Grundsätzliche geklärt und die Möglichkeit, dem widrigen Geschick erfreuliche und gewinnbringende Seiten abzugewinnen, außer Zweifel gestellt worden ist, schließen sich einzelne Lebensgebote an, die die Grundregel mit konkretem Inhalt füllen. Als gliederndes Prinzip dient wie in der allgemeinen Vorbemerkung (c. 5–6a) die Lebenslage (πράγματα; vgl. 197,23<sup>60</sup>), sofern sie Leid (c. 6b–9) oder Neid (c. 10–11) als gefühlsmäßige Reaktion auslöst.

Betrachten wir die Einzelgestaltung! Zur Linderung der schmerzhaften Schicksalswunde empfiehlt Plutarch die Vergegenwärtigung mächtiger, herausragender Persönlichkeiten, die gleichen Härten, wie Kinderlosigkeit, Armut usw., ausgesetzt waren (c. 6b). Breiten Raum nehmen Unrecht und Kränkung ein (c. 7). Ein stoisches Motiv, das Sokrates unverkennbar vorgebildet hat, soll – neben der Mahnung zu untersuchen, ob nicht das vermeintliche Unrecht in Wahrheit in übersteigerter Eigenliebe seinen Ursprung habe – dämpfen und beschwichtigen, die Einsicht nämlich, daß Unrecht vor allem den Täter, nicht das Opfer trifft, da es in erster Linie die moralische Entartung dessen beleuchtet, der die Integrität des Mitmenschen verunglimpft. Dann versucht der

59) Vgl. Anm. 35–38; erste philosophische Thematisierung des *liberum arbitrium*: Aristoteles EN 3,1–6; vgl. W. Dilthey, Ges. Schr. Bd. 1, Stuttgart/Göttingen 1962, 235 (mit Verweis auf Trendelenburg).

60) Versteckte Einführung des Leitgedankens; Metrodors Abhandlung (fr. 6 Kō.) zeigt, daß das Problem die frühhellenistische Zeit beschäftigte.

Schriftsteller durch das Vorbild von Mitmenschen in gleicher Lebenslage Standhaftigkeit zu entfachen (c. 8a). Schließlich, so wird dem Leser ins Gedächtnis zurückgerufen, vermag die Besinnung auf das Gute, das einem im Unglück geblieben, über den schmerzhaften Verlust hinwegzuhelfen. Bei diesem Trostmittel verweilt der Autor mit besonderer Eindringlichkeit (c. 8b–9; 198,6 ff.). Auch kleine Gunsterweise des Schicksals, wie Antipatros' von Tarsos glückliche Seefahrt nach Athen (199,18), oder Wohltaten der Tyche, die der Allgemeinheit zugute kommen, wie Frieden (199,21), haben die Kraft, diese lindernde Wirkung auszuüben. Er lehrt die Phantasie einzuspannen, das Glückserlebnis zu vertiefen (z. B. wird die Wohltat der Gesundheit vor dem Hintergrund der Krankheit, die einen in der Vergangenheit plagte, doppelt intensiv empfunden). Krönender Ausklang: die Lebensweisheit eines berühmten, akademischen Schulgefährten, des Arkesilaos. Die Menschen im allgemeinen, so seine Klage, hätten so wenig Sinn für die im eigenen Innern beschlossenen Freuden (200,15). Nach der Technik des gleitenden Übergangs ist damit ersichtlich die Brücke zur anschließenden tektonischen Einheit geschlagen; denn die innere Leere, die sich des eigenen Reichtums nicht bewußt ist, ist der hauptsächliche Nährboden von Neid und Mißgunst.

Fragen wir nach etwaigem Panaitios-Einfluß in dem Werkteil, den wir durchmustert haben! Bei der Stillung des Schmerzes durch die Vorstellung, daß auch die Mächtigen und Großen dieser Erde von Bitterem nicht verschont bleiben, handelt es sich um einen Gemeinplatz<sup>61</sup>). Er ist übrigens in den verlässlichen Resten, die sich aus Panaitios' Gedankenwelt erhalten haben, nicht nachweisbar. Desgleichen tappt der Interpret im dunkeln, was Plutarchs Rat für die Beschwichtigung des Zorns angeht (c. 7). Sie trägt eine sokratisch-stoische Färbung, wenn sie mahnt, den Gleichmut nicht zu verlieren, da Unrecht, welcher Art auch immer, den Täter, nicht das Opfer degradiert<sup>62</sup>). Natürlich wies Panaitios den Zorn zurück und mochte sich nicht zu der Anschauung verstehen, wie sie in der peripatetischen Schule üblich war, er sei eine natürliche Regung und habe für das sittliche Leben seine Vorteile<sup>63</sup>). Doch der hohe Grad der Verinnerlichung, mit der schon

61) Vgl. Sen. dial. 6,12,4; 15,1; dial. 5,25,1. – Ch. Favez, Komm. Sen. dial. 6, LXI; Kassel (wie Anm. 46) 22.37.72.

62) Vgl. z. B. Sen. dial. 2,12,1 ff.; Sokrates: bei Plat. apol. 30 c, zitiert von Plut. tranqu. an. 475 E; SVF 1,216, p. 53,2.

63) Vgl. Anm. 19.

Sokrates der Zornesregung das Eindringen in sein Inneres verwehrte, ist für ihn nicht bezeugt. Vollends das Motiv vom Zorn als Ausfluß übertriebener Eigenliebe, die die Ursachen eigenen Verschuldens in der Umgebung sucht, begegnet nicht in der Panaitios-Überlieferung, die auf den Modernen gelangt ist<sup>64</sup>). Im topischen Bereich wiederum bewegen wir uns, wenn Plutarch mit dem Vorbild fremder Tapferkeit schmerzhaft Schicksalsschläge zurückzudrängen sich müht (197,23 ff.)<sup>65</sup>). Es ist gut denkbar, daß schon hier die bekannte Anaxagoras-Anekdote vor Plutarchs innerem Blick steht (vgl. 474 D); doch fehlt es an Handhaben, die bloße Denkmöglichkeit zum Range einer erwiesenen Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit zu erheben. – Der Kampf gegen den Schmerz endet mit der Epikureischen *avocatio*<sup>66</sup>). Daß Panaitios dies psychagogische Mittel und seinen geistigen Urheber kannte, glaubt man gern (vgl. fr. 49); hingegen ist unsicher, ob er es für die eigene seelenärztliche Schmerzbekämpfung (vgl. fr. 46) als Sedativ benutzt hat. Wenn man mit Pohlenz und Kassel Tusculanen II auf ihn zurückführen wollte<sup>67</sup>), erzielt man keine günstigere Beweislage; denn in diesem Abschnitt der Ciceronischen Schrift spielt nur das vierte Bestandteil der Epikureischen Tetrapharmakos eine Rolle: *aut levis aut brevis* (sent. 4 Us.).

Nachdem Plutarch mit den Mitteln des Seelenarztes das Schicksal als Quelle des Schmerzes niedergedrungen hat, sucht er nunmehr die Macht der Tyche einzudämmen, insofern sie in der Seele des Menschen Neid erzeugt (c. 10–11). Vier Wege weist er auf, die Scheelsucht zurückzudrängen: 1. Man besorge ausschließlich die eigenen Angelegenheiten und kümmere sich nicht um die des Nachbarn; 2. man vergleiche sich nicht mit den Glücklicheren, sondern mit den weniger Glücklichen; 3. man lenke mehr den Blick auf die Vor- als auf die Nachteile seiner Lage (202,18 ff.) und 4. man schärfe das Auge für das innere Elend der vermeintlich vom Glück Begünstigten. Das Problem der Stoffverteilung ist so gelöst, daß Punkt 1–3 und Punkt 4 zwei gleichgewichtige Gruppen darstellen; in der ersten, drei Punkte umfassenden Gruppe hat Punkt

64) Panaitios über Eigenliebe: Cic. off. 1,91; 30. – Unart der Eigenliebe, Schuld von sich auf andere (oder anderes) abzuwälzen: Gemeinplatz (Sall. Jug. 1,4; Sen. dial. 10,1,1 ff., bes. 3f.; tragisch-heiter: das Harpaste-exemplum: epist. 50,2).

65) Vgl. sen. dial 11 c.14 ff.; 6,15,1 (Ch. Favez, Komm. z. St.). Zweifelhaft Kassel (wie Anm. 46) 25 A.1 (weitgehend von Panaitios abhängig?); im übrigen ders., 95.

66) 198,5 ff.; Epic. fr. 444, p. 290,25 ff. Us.; Kassel (wie Anm. 46) 31.

67) Vgl. Kassel (wie Anm. 46) 25; Pohlenz, Hermes 44 (1908) 23–40.

2 den Löwenanteil inne, dagegen sind Punkt 1 und 3 stark zurückgedrängt, 1 beinahe bis zu gänzlicher Verflüchtigung (200,23). – Das Motiv des Toren, den die Begünstigung des Mitmenschen durch das Schicksal mit Neid erfüllt, berührt sich sehr dicht mit dem Schlußgedanken von Horazens 1. Satire (1,1,108). Heinze vermutet – ohne Angabe von Gründen – eine epikureische Quelle<sup>68</sup>). Die Verbreitung deutet eher auf topischen Charakter; der quellenanalytische Schluß entbehrt eines soliden Anhalts. – Radikaler noch ist die Niederzwingung des Neids durch Bloßstellung seiner Brüchigkeit, durch Aufdeckung der Tatsache, daß er auf einer falschen Einschätzung des Wertbewußtseins beruht (203,6). Diese Daseinsskelettierung, die den τῦφος rücksichtslos desillusioniert, um das Nichtige grell hervortreten zu lassen, ist namentlich für den Kynismus signifikant: Monimos, Bion<sup>69</sup>). Panaitios' starke Abneigung gegen die Kyniker (und kynisierenden Stoiker) ist bekannt (bei Cic. off. 1,128.148), redet er doch einer gewissen, bei der gesellschaftlichen Umgebung keinen Anstoß erregenden Konformität das Wort (bei Cic. off. 1,148)<sup>70</sup>). Nur ungern würde man sich entschließen anzunehmen, der Rhodier habe die kynische τῦφος-Destruktion als Waffe gegen den Neid benutzt, muß indes einräumen, daß die Überlieferung keine Belege, einerlei ob *similia* oder *dissimilia*, an die Hand gibt. Also ist allein schon aus diesem Grunde quellenanalytische Abstinenz geboten, und das bedeutet zugleich, daß innerhalb des zweiten Abschnitts der *argumentatio* (c. 5–11) Panaitios keine sicheren Spuren, sei's mittel- oder unmittelbar, hinterlassen hat.

Nachdem Plutarch die πράγματα betrachtet hat, richtet er den Blick auf die Seele selbst und die psychischen Gegebenheiten, die Lebensverdrossenheit bzw. umgekehrt Lebensfreude hervorzurufen geeignet sind (c. 12–18). Großräumig gesehen, gliedert sich die Sinnbewegung in drei Phasen. Der Schriftsteller beginnt damit, die Eigenliebe – φιλαυτία – niederzuringen, die den Blick für die Leistungsfähigkeit des Ich trübt und immer wieder dazu führt, daß der Mensch sich Ziele setzt und Ansprüche erhebt, an denen er scheitert (c. 12–13). Nächst dem reguliert er das Verhältnis von Ich

68) Komm.z.St. – Porphyrio glaubt an eine sprichwörtliche Ausdrucksweise und erinnert an Ov. a.a. 1.349; vgl. Kassel (wie Anm. 46) 72.

69) K. v. Fritz, RE 16 (1933) 126 Nr. 10. Men. fr. 215 Körte-Th. – Bion: Nihilismus (bei Sen. dial. 9,15,4).

70) Unter diesem Gesichtspunkt werden sogar ihrer geistigen Größe unbeschadet Sokrates und Aristipp getadelt.



und Zeit in ihren drei Stufen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, mit Hilfe der epikureischen *avocatio*, *revocatio* und der kyrenäischen *praemeditatio*, da das Ich, teils wirkend, teils leidend, gleitend die Zeit durchmißt in der Spanne seines Daseins zwischen Entstehen und Vergehen, Geburt und Tod (c. 14–16). Er endet mit der festen Zuversicht hinsichtlich der Unbesiegbarkeit des geistigen Ich, das sich dem physischen Ich gegenüber leicht zu behaupten vermag und selbst dem Tod, dem Vernichter der leiblichen Existenz, gewachsen ist (c. 17–18). Das Leitmotiv der Sinnbewegung ist von der gewohnten Spitzenstellung weggerückt; es ist zwischen der ersten und zweiten Phase untergebracht; durch Überraschungseffekt soll dem *taedium* entgegengewirkt werden. Zu Beginn von c. 14 liest man: ‚Daß jeder die Schatzkammern seiner Lebensfreude (εὐθυμία) und seiner Lebensbitternis (δυσθυμία) in sich selbst trägt und daß die Fässer von Gut und Schlecht nicht auf der Schwelle des Zeus stehen, sondern in der Seele aufbewahrt werden, das zeigt klar die Verschiedenartigkeit der Affekte.‘ Es springt in die Augen, daß diese Worte die Eigenliebe und ihre törichte Blindheit für die mit der Individualität gesetzten Schranken, die den Stoff für die vorangegangenen Darlegungen lieferten, mit umgreifen. Ebenso deutlich ist, daß die Rede mit der dritten Phase, die die Unbezwingbarkeit des geistigen Ich feiert, einem steilen Gipfel zustrebt; wirkungsvoll bereitet sie den Epilog (c. 19–20) vor und stimmt auf ihn ein, in dem der Einklang von Ich-Welt-Gott gleichsam jubilierend verkündet wird – wenn es gelingt, das Gewissen von Befleckung freizuhalten.

Die Seelentherapie beginnt Plutarch mit der Vernichtung der Selbstüberschätzung (c. 12–13). Der Kern der Aussage in diesem Gedankengang, wie dem gesteigerten Selbstgefühl zu wehren sei, nimmt seine Stellung in der Mitte ein, wie es sich für einen königlichen Gedanken gehört (206,12; vgl. die Stellung der Idee des Philosophenkönigs in Platons ‚Staat‘: 5,473c f.). Durch geistreiche Umdeutung des delphischen Spruchs ‚Erkenne Dich selbst!‘ und außerdem ein Pindarzitat, das durch vier Beispiele aus dem Tierreich das Gebot der Natur vergegenwärtigt, es solle zwischen Leistung und Aufgabe Einklang herrschen, wird ihm eindrucksvoll Relief verliehen<sup>71</sup>). Nur genaueste Selbsterkenntnis, was der eigenen Leistungskraft zuzumuten ist und was nicht, vermag vor Fehlschlägen in der Aufgabenstellung zu bewahren. Mit einer knappen

71) Vgl. Wilamowitz (wie Anm. 3, <sup>5</sup>1967) 2,171–189.

Zergliederung der Untugend, der der Schriftsteller den Kampf angesagt hat, der Eigenliebe, die sich für unüberwindbar hält, hatte er dieses Werkstück eröffnet (204,17), hatte mit drastischen Beispielen die Torheit, die er geißelt, vorgeführt, nicht ohne hin und wieder rühmensewerte Paradigmata des rechten Verhaltens einzuflechten (205,6 ff.). Nachdem er die Devise enthüllt hat, mit der man dem Eigendünkel begegnen und zu einer realistischeren Einschätzung der eigenen Möglichkeiten gelangen kann, kehrt er zur Exemplifikation zurück, doch überwiegen diesmal Bilder, die zur Nachahmung anregen können. Mit Aristoteles' Brief an Antipatros, in dem sich der Philosoph rühmte, seine Erkenntnis des wahren Wesens der Gottheit sei der Weltherrschaft Alexanders durchaus gleichwertig, hebt sich die Aussage zu einem bedeutenden Gipfelpunkt empor (207,16). Er schließt den Gedankenzug, indem er nochmals an die zentrale Maxime erinnert, Lebenshaltung und -gestaltung an die Norm des Maßgerechten zu binden, und vor dem Irrtum warnt, durch Håme und Neid das Ziel zu verfehlen, das es zu treffen gelte: das Wesensgemåße (208,11). Hesiods ‚Es grollt der Töpfer dem Töpfer‘ dient – umgemodelt und ausgeweitet – als wirkungsvoll-geistreiche Folie (208,14).

Einzig in dieser Passage scheint Wilamowitz Panaetianische Urheberschaft, wenn nicht glaublich, so doch bedenkenwert<sup>72</sup>). Schon die Forderung, Können und Wollen sorgfålig ins Gleichgewicht zu bringen, weist auf den stoischen Philosophen hin (bei Cic. off. 1,141; vgl. 73). Freilich ist sie bei Panaitios, der das Handeln bestimmten Leitgedanken unterzuordnen bestrebt ist, in einen engen Zusammenhang mit 1. der Unterwerfung des Handlungsimpulses unter die Vernunft und 2. der maßvollen, dem edlen Anstand und der Würde entsprechenden Durchführung gebracht. Es ist zu beachten, daß Panaitios den drei Bedingungen, an die er das vernünftige Handeln kettet, verschiedenen Rang zuweist. Weitaus an erster Stelle hat die Vernünftigkeit ihren Platz. Aus diesem Dreiverein ist bei Plutarch die Gleichgewichtigkeit zwischen Können und Wollen herausgelöst. Derart vereinzelt, gewinnt der Gedanke einen topischen Charakter<sup>73</sup>). – Vor allem aber gemahnt an Panaitios der Kern der Aussage. In der stoischen Ethik gilt der Denker als derjenige, der dem Recht der Individualität

72) Wilamowitz (wie Anm. 3, <sup>5</sup>1967) 2,192 A.2. Vgl. Kassel (wie Anm. 46) 25 A.2.

73) Vgl. Hor. a.p. 18 ff.; Kiessling-Heinze z. St., die Epict. 3,15,9 zitieren; vgl. weiter: Lucil. 218 Marx; Verg. ecl. 8,63; Prop. 3,9,5 f.; Sen. dial. 9,6,3.

Bahn gebrochen hat<sup>74</sup>). Dazu scheint sehr genau zu stimmen, wenn das *nosce te ipsum* an der Tempelpforte zu Delphi von Plutarch als Mahnung zur Erkenntnis der persönlichen Eigenart und unverwechselbaren Besonderheit verstanden wird (206,12). Freilich vermißt man bei Plutarch die strenge Ausrichtung des Satzes auf das Sittliche, die für Panaitios wesensbestimmend ist; ist doch bei dem Rhodier der Individualitätsgedanke eng mit der Telosformel verschmolzen (fr. 96). Durch die Herauslösung aus der moralischen Sphäre sinkt der Gedanke auf das Niveau einer Binsenwahrheit, die alle Welt im Munde führt<sup>75</sup>). Es ist sehr berechtigt, wenn Wilamowitz trotz der frappierenden gedanklichen Ähnlichkeit den quellenanalytischen Schluß nicht wagt.

Das vernünftige Leben strebt nach Einheit und Zusammenhang in der Zeit (vgl. 209,13)<sup>76</sup>). Daher besteht die nachfolgende Aufgabe des Schriftstellers darin, die drei Zeitstufen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so umzugestalten, daß Torheit und Lebensüberdruß weichen und der Vernünftigkeit und Lebensfreude Platz machen (c. 14–16). Nachdem er – mit dem Blick auf die gesamte Sinnbewegung – die Innerlichkeit des Glücks und seine Spiegelung im Bewußtsein (εὐθυμία) hervorgekehrt hat, verweilt er zunächst bei jener Verkehrtheit, die auf der sinnlosen Jagd nach der Zukunft die Gegenwart verliert mitsamt den wertvollen Dingen, die der schnell enteilende Augenblick des Jetzt in sich bergen mag (c. 14; vgl. Epic. fr. 204 Us. = 6,14 Arr.). Auf diese Weise beraubt er sich eines der kostbarsten Güter, der *revocatio*<sup>77</sup>), jener Erinnerung, die sich glücklich erlebte Stunden stets aufs neue ins Gedächtnis zurückzurufen imstande ist. Er schneidet sich von einer Glücksmöglichkeit ab, die der Besonnene, der die Vernunft zur Lebensführerin wählt, mit klugem Bedacht ausnutzt. Diesem *Protinus vive!* hat auch Seneca in seinem Dialog ‚Über die Kürze des Lebens‘ eine wichtige Passage gewidmet (dial. 10 c. 9 f.). Beide Autoren verwenden epikureische Bausteine für ihr Werk. Sie fügen den Gedanken der *dilatatio* (μελλησις)<sup>78</sup>) und *revocatio*<sup>79</sup>)

74) Vgl. fr. 96; 97. Wilamowitz (wie Anm. 3, <sup>5</sup>1967) 2,178 A.1.

75) A. Otto, Die Sprichwörter der Römer, Hildesheim 1964 (= 1890), 166 Nr. 9. – Heraklit: B 101 D-K; vgl. Ch. H. Kahn, The Art and Thought of Heraclitus, Cambridge 1981 (= 1979), 116.

76) Der Gedanke geht auf Zenons *De natura hominis* zurück: vgl. v. Arnim, RE 11 (1921) 570.

77) Vgl. Epic. fr. 444, p. 290,25 ff. Us. Kassel (wie Anm. 46) 31.

78) c.14; vgl. Epic. fr. 204 Us. = 6.14 Arr.

79) Vgl. Anm. 77.

zu einem einfallsreichen Gebilde zusammen. Trotz der Gemeinsamkeit im Aufriß wird man die Verschiedenheit in der Ausgestaltung nicht übersehen. Seneca läßt seine stoische Grundhaltung merklich durchschimmern. Die Zeit, die der Tor ungenutzt verstreichen läßt, ist die Zeit, Gutes zu tun und der höchsten sittlichen Aufgabe zu genügen. Solcher Rigorismus der Pflicht ist Plutarch fremd. Das Gute des gegenwärtigen Augenblicks, das mit der rastlos rinnenden Zeit dahinsinkt, ist nicht das Gebot der Pflicht, sondern eher die glückliche Gelegenheit, die sich dem Ich zu genießerischer Lebensbereicherung darbot. Die Panaitios-Überlieferung fließt zu spärlich, als daß wir dem Rhodier diesen Gedanken zusprechen könnten<sup>80</sup>). Doch will er nicht recht zu ihm stimmen; seine Lebensauffassung, mochte sie auch die Freude nicht streng verbannen, neigt doch sehr stark dem Ernst zu.

Mit einer eher flüchtig skizzierten als breit ausgeführten *transitio*<sup>81</sup>) wendet sich der Schriftsteller von der Vergangenheit zur Gegenwart (c. 15). Er berührt damit eine Gedankenkette, die schon zuvor (198,6) im Blickpunkt der Aufmerksamkeit gestanden hatte. Der Gesichtswinkel, unter dem sie nunmehr ins Auge gefaßt wird, hat sich freilich gewandelt. Sehr betont wird die psychologische Seite hervorgekehrt (nachdem zuvor das Erleben als solches, ohne seine Bewußtseinsresonanz, die Szene beherrscht hatte). Plutarch erinnert daran, daß der Mensch mit einer gewissen eigensinnigen Starrheit sich in seinem Schmerz zu vergraben sucht, und mahnt, diesem Hang nicht nachzugeben, sondern ihm energisch entgegenzusteuern, ihn durch heitere Erinnerungsbilder aus dem Bewußtsein zu verdrängen (210,1). Kein Zweifel, wir bewegen uns weiter in epikureischen Gedankenbahnen. Es ist überflüssig, erneut auf das Problem von Panaitios' Stellung zur *avocatio* einzugehen. Nichts berechtigt, eine traditionsanalytische Brücke zu schlagen. Kommt hinzu, daß der Ideenzug mit einem unpanaetianischen – aber Platonischen – Gedanken verquickt ist: die Verdrängung der dunklen Bilder des Schmerzes gelingt nur zum Teil (vgl. Plat. rep. 10,603 e; Panaitios: bei Cic. off. 1,102 f.; vgl. 69).

An eine Versgruppe des Empedokles (211,12), die Gefahr und Gunst der Affekte stimmungsvoll evoziert, knüpft Plutarch an, um sich den Weg zur *praemeditatio*<sup>82</sup>) zu bahnen (c. 16). Er-

80) Bei Cic. off. 1,103; vgl. 105; auch Sext. Emp. dogm. 5,73 = math. 11,73 = fr. 112 (wo der Sinn nicht ganz klar: Hermes 113 [1985] 298); Cic. off. 1,122 f.

81) Statt das alte und neue (Teil-)Thema genau zu bezeichnen, wird es durch Pronomina angedeutet: dies – jenes.

82) Cic. Tusc. 28.

neut tritt die Zukunft in den Blick der Betrachtung, doch unter verändertem Gesichtswinkel; vordem war sie Jagdrevier blinder Gier, nunmehr Erkundungsbereich vorausschauenden, Möglichkeiten erwägenden Denkens. Der Klug-Besonnene hofft durch solche Vorausschau die Affekte und ihre Unstände bändigen und auf das wünschenswerte Mittelmaß zurückführen zu können. Die Gedankensbewegung baut sich aus einer doppelten Stufung auf: nachdem der Autor geschildert hat, daß *praemeditatio* einen vertieften Genuß der Schicksalsgüter verspricht (211,16), führt er im Folgenden vor, wie das schmerzhaftes Widerfahrnis leichter zu ertragen ist, wenn man von vornherein mit seiner Möglichkeit rechnet (212,7). Im Doppelbeispiel des Siegers und des Besiegten von Pydna werden beide Gedankenstränge zusammengeschlungen (212,23). Mit einem Homerbeispiel – Odysseus' Tränen, als der Hund Argos den Heimkehrenden schwanzwedelnd begrüßt und stirbt, und die Unbewegtheit des Helden beim Tränenausbruch der Penelope – verklingt diese Sinnbewegung melodisch, den Zauber des betörenden Dichterworts mit dem abstrakten Gedanken mischend.

Die psychagogische Technik der *praemeditatio* wurde von Epikur an sich in Acht und Bann getan<sup>83</sup>), bedeutet sie doch, daß man sich dem Schmerz, wenn auch phantasiemäßig, vor der Zeit überläßt und seine Bitternis kostet. Um so überraschter ist man, daß gerade Epikur als Kronzeuge für die *voluptas*-Komponente der *praemeditatio* aufgerufen wird (211,20)<sup>84</sup>). Plutarch spielt heiteren Geists mit der Widersprüchlichkeit des Epikureischen Systems, das mit der Forderung nach Lebensrundung in jedem Augenblick, als ob es ein Morgen nicht gäbe, die *praemeditatio* in ihrer schärfsten Form – Erwartung des Todes – praktiziert, ob schon es sie im allgemeinen verwirft. Im übrigen war die *praemeditatio* weit verbreitet. Nach Cicero hatte sie als philosophisches Dogma ihren Ursprungsbereich bei den Kyrenaikern (Cic. Tusc. 3,28)<sup>85</sup>). Doch die praktische Anwendung vermag der Arpinat bis Euripides und Anaxagoras zurückzuverfolgen<sup>86</sup>). Im Gegensatz

---

83) Epic. fr. 444, p. 290, 14 ff. Us.; vgl. Kassel (wie Anm. 46) 31.

84) Vgl. Epic. fr. 490 Us. = 215 Arr.

85) Wilamowitz führt die *praemeditatio* gar auf Pythagoras zurück: Eur. Herakl. Komm. 1, 28, 53.

86) Bezeichnend für den topischen Charakter: schon Apollodoros von Karystos persifliert die psychagogische Technik der *praemeditatio*: bei Ter. Phorm. 241 ff.

zum Epikureismus schätzte die Stoa die *praemeditatio* als psychagogische Technik hoch ein; sie ist für Chrysipp, Panaitios und Poseidonios nachweisbar, von den kaiserzeitlichen Stoikern ganz zu schweigen<sup>87</sup>). Zweifellos hat Plutarch für den *praemeditatio*-Gedanken Panaitios benutzt, doch ist fraglich, ob der Rhodier für die gesamte Gedankenfolge verantwortlich zeichnet. So sehr sich 463 C und 474 D ähneln, so sollte man doch nicht übersehen, daß die eine Stelle den Zorn, die andere den Gram lindern oder verhüten soll. Bedeutsam erscheint namentlich, daß der Akademiker Karneades als überzeugender Befürworter der ‚Einübung durch Vorausschau‘ auftritt (212,20). Die Schulgemeinschaft, die Plutarch mit ihm verbindet, läßt es, wenn nicht als ausgeschlossen, so doch als durchaus ungewiß erscheinen, daß der kaiserzeitliche Schriftsteller dem rhodischen Denker für die Äußerung des Karneades verpflichtet ist<sup>88</sup>). Vielmehr dürfte hier wie in anderen Fällen der Ammoniosjünger aus Kleitomachos geschöpft haben<sup>89</sup>). Da es nicht einmal sicher ist, ob wir berechtigt sind, das Panaitios-Zitat über den Ausspruch des Anaxagoras hinaus auszuweiten, muß es *a fortiori* unsicher bleiben, ob der Rhodier für den Grundgedanken der Betrachtungsreihe in Anspruch genommen werden darf. Es ist sehr bezeichnend, daß gerade in diesem Abschnitt Plutarch die von Panaitios verworfene akademisch-peripatetische Affektauffassung zugrunde legt und den Maßbegriff auf die Gefühlsregungen anwendet (211,20), wie er es bei der Themenaufstellung (c. 1) in Aussicht stellte.

Nachdem das Verhältnis Ich und Zeit in dem Sinne geordnet worden ist, daß das unruhige Auf- und Abwogen der Affekte nach den Prinzipien der Metriopathie gelenkt werden sollte, tritt die dritte und letzte Sinnbewegung der *argumentatio* in ihre Schlußphase (c. 17–18). Dem Ende zueilend, verkündet sie die Unbesiegbarkeit des Geists dem Schicksal gegenüber, das nur Macht über den Leib (und dessen Vasallen, die Affekte) besitzt und dessen stärkste Waffe, die leibliche Vernichtung, der Tod, vom Geist durch Selbstausslöschung in ein Instrument seiner Freiheit verkehrt

---

87) Chrysipp: SVF 3,482; 417; Panaitios: Plut. mor. 474 D; vgl. 463 D = fr. 115; Poseidonios: F 165,28 E–K = 410 Th.

88) Plutarch tritt gelegentlich auch in Gegensatz zu Karneades; so billigt er den Trostgrund Chrysipps ‚Trauern ist Menschenlos‘, den Karneades als Ausdruck hämischer Mißgunst scharf zurückwies: 214,4; Kassel (wie Anm. 46) 37. 70 f.

89) v. Arnim, RE 11 (1921) 857; RE 10 (1919) 1965; vgl. D.L. 4,65; Cic. Luc. 98. 102.

werden kann: ‚Die Gottheit löst mein Band, wenn ich es will‘, deutet Plutarch ein geflügeltes Wort aus den ‚Bakchen‘ um<sup>90</sup>). Seinen Gedankengang beginnt der Schriftsteller mit einer Entwertung des physischen Ich (213,19). Bei seinem Unterfangen stützt er sich auf die Epikureische Begierdelehre, die zwischen notwendigen, entbehrlichen und nichtigen Wünschen scheidet (vgl. Epic. p. 392 ff. Us.). Außerdem weiß er für sein Anliegen Epikurs quietistisches Ideal zu nützen, das die wunschlose Glückseligkeit an die Aochlesie und Ataraxie knüpft (Epic. fr. 434 Us. – 186 Arr.); vgl. Sen. dial. 10,14,2 (fehlt bei Usener und Arrighetti)). Soweit der Leib nicht durch die Befriedigung der Grundbegierden zu stillen ist, soll der allgemeine Topos ‚Leiden ist Menschenlos‘ seine tröstende Kraft üben<sup>91</sup>). In einer jähen Schwenkung, inmitten eines Satzgefüges, wird der antithetische Gegenpol in den Blick gerückt, die Unüberwindlichkeit des Geists (214,6). Zur Eröffnung ein abgenutztes Stilpon-Apophthegma ‚*omnia mea mecum porto*‘, das mit einem Homer-Zitat frischen Glanz erhält (214,8). Zum Höhepunkt steigt die Rede auf mit dem Sokrates-Ausspruch, der die Unversehrbarkeit des moralischen Selbst dem Tod gegenüber triumphierend verkündet (Plat. apol. 30c; 215,2). Damit diese Grundwahrheit sich dem Bewußtsein einprägen, verweilt der Schriftsteller mit einem längeren Raisonement bei dem Zerfall der Glücksgüter im Vergleich zur Arete und ihrer währenden Dauer. Die Gedankenfigur der *expolitio*<sup>92</sup>) dient ihm dazu, das Vergängliche vergänglicher und das Unvergängliche ewiger erscheinen zu lassen (215,5). Er schließt mit dem Bilde des Steuermanns bzw. der Seefahrt (215,10). Nachdem das Gleichnis zunächst verwandt worden ist, die Überlegenheit der Seele zu feiern, die imstande ist, die körperlichen Affekte zu zähmen und den Frieden des Meeres – γαλήνη – in sich zu verbreiten, nimmt es – in umakzentuierter

90) 216,19; Eur. Bacch. 498. Dionysos bezieht sich auf ein gewöhnliches Gefängnis, Plutarch symbolisch – im Sinne der Soma-Sema-Lehre: vgl. Plat. Grg. 493 a und Dodds, Komm. z. St. (bekämpft den orphischen Ursprung der Lehre; doch vgl. R. Harder, Kleine Schriften, München 1960, 161) – auf den Leib als Gefängnis der Seele. – Dieselbe Umdeutung bei Horaz (epist. 1,16,73 mit Kiessling-Heinzes Komm.).

91) Der Topos begegnet schon bei Euripides: Belleroph. fr. 300 <sup>3</sup>Nauck, ja bei Homer: Il. 24,525 f. Vgl. Krantor 3,131 a Mull. (Krantor hatte den Euripideischen Vers seiner dichterischen Kraft wegen verherrlicht.) Zur Stellung des Kraneades und Chrysipp: Anm. 88.

92) H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, 2 Bde., München 1960, 1 §§ 830 ff.

Gestalt – eine höchst überraschende Wendung: Verherrlicht wird das freiwillige Ausscheiden aus dem Leben als höchster Akt der Freiheit (216,2); mit Verachtung blickt der Entweichende auf Leib und Welt zurück, die er verläßt.

Damit ist gleichsam das Stichwort für die letzte Reflexionskette gegeben (c. 18). Das Denken umkreist die Todesfurcht, denjenigen Affekt, der den Menschen daran hindert, sich aufzuschwingen zu jener höchsten Freiheit und als köstliche Frucht das lebenswerte Leben zu gewinnen, den βίος βιωτός. In zwei Stufen entfaltet sich der Gedanke. Auf der ersten Stufe (216,6) werden zwei Kontrastpaare, Tor und Weiser sowie Todesfurcht und todverachtende Freiheit, zu einer gedoppelten Antithese miteinander verwoben. Lebensfülle, so der Sinn, der aus der Aussage aufleuchten soll, wird einzig dem geschenkt, der jederzeit bereit ist, das Leben von sich zu werfen. Ein Ausspruch des Epikurschülers Metrodor – der ein Wort des Meisters überbietet (fr. 487 Us.) – krönt diese Idee der heroischen Schicksalsbezwingung, die Stählung des *mortis contemptus* durch die psychagogische Technik der *praemeditatio*. Mit der *praemeditatio*-Vorstellung gleitet der Gedanke in die zweite Stufe (216,24). Im Einklang mit Sokrates (und in Widerspruch zu Platon) wird jedermann die Aussicht eröffnet, die Vernunftkenntnisse zu erwerben, die den Weg zur Glückseligkeit eröffnen; es bedarf einzig einer geistigen Askese, die dem harten Schicksal beherzt entgegentritt. Allein bei mutigem Erproben der eigenen Belastbarkeit erkennt man, daß der Furcht vor dem Schmerz ein gut Teil Illusion beigemischt ist.

Aus welchen Quellen hat Plutarch seine Gedankenreihe gespeist? Der Kern der Aussage, der idealistische Tugendbegriff – Tugend zeitlos gültig – gehört Sokrates bzw. seinem Berichterstatte Platon an: apol.30c. Wie Kleanthes so hat auch Panaitios nachweisbar das Sokratische Erbe aufgenommen<sup>93</sup>). Da Plutarch wenige Zeilen vorher seine Kenntnis von Plat. apol. 30c belegt hat (215,2), sind weitere Erörterungen gegenstandslos. – Am Anfang und Ende der Passage schlägt die dualistische Psychologie der Metriopathie durch (213,13; 217,6). Da Panaitios am Beispiel des Zorns sehr deutlich macht, daß er von guten, für den sittlichen Willen ersprißlichen Affekten nichts wissen will<sup>94</sup>), verbietet es sich, diese Gedanken auf ihn zurückzuführen. – Das Epikureische

93) Bei Cic. off. 2,9f.; 3,34 (= fr.102). Kleanthes: SVF 1,558.

94) Vgl. Anm. 19.



Glücksideal ist sehr dicht mit der unpanaetianischen Affektvorstellung verschmolzen. Das wird man als Indiz dafür werten, daß Panaitios sie der eigenen Gedankenwelt nicht eingegliedert hat; der negative Überlieferungsbefund (vgl. fr. 49) hat wohl kaum als zufällige Lücke zu gelten, weit gefehlt. – Das markiert hervortretende Motiv der Notwendigkeit, sittliche Verhaltensweisen einzuüben, ist hier (216,25) wie in der Werkeröffnung (c. 1) wegen seiner Verbreitung seit der Sophistik<sup>95)</sup> für traditionsanalytische Erwägungen unergiebig. Zenon von Kition scheint Antiochos von Askalon zufolge (bei Cic. Ac. post. 1,35 ff., bes. 38 f.) einen Bruch herbeigeführt zu haben, vorausgesetzt, er hat seine Gedanken zu Ende gedacht.

Fassen wir den Ertrag unserer traditionsanalytischen Zergliederung zusammen! In der Schrift *De tranquillitate animi*, die ihrem Titel nach Demokrit verpflichtet erscheint, präsentiert sich Plutarch gleich eingangs als entschiedener Gegner des Abderiten durch Ablehnung von dessen quietistischem Kerngedanken. Vielmehr kehrt der Chaeroneer von der ersten Zeile an sehr betont seinen Platonismus hervor. Im entscheidenden Punkt, der Affektenlehre, hält er sich mehr an das Logos-Pathos-Modell des Aristoteles als an Platon, der der Ansicht zuneigt, es sei sachgerechter, im Pathetikon eine niedere und eine höhere Schicht zu scheiden. Für die Panaitios-Rekonstruktion ist aus der Schrift so gut wie nichts zu gewinnen. Die Einwirkung des Rhodiens beschränkt sich im wesentlichen auf das Anaxagoras-Apophthegma. Wilamowitz' nüchternem Urteil gegenüber vermögen Siefert und seine Wortredner aus der jüngeren Vergangenheit sich nicht siegreich zu behaupten; insbesondere wird man Panaitios' Teloslehre nicht in c. 12–13 suchen.

Marburg

Karlhans Abel

---

95) Vgl. C. W. Müller, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, Stud. et Testimon. ant. 17, München 1975, 224 ff.