

Chrysipps Logik in Ciceros philosophischen Schriften



CLASSICA MONACENSIA

Münchener Studien zur Klassischen Philologie

Herausgegeben von Niklas Holzberg
und Martin Hose

Band 41 · 2010

Karin Mayet

Chrysipps Logik in Ciceros philosophischen Schriften

narr |
VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Internet: www.narr.de
E-Mail: info@narr.de

Printed in Germany

ISSN 0941-4274
ISBN 978-3-8233-6581-5

PARENTIBUS

CARISSIMIS

ZITIERWEISE

Im Haupttext werden die Namen der lateinischen und griechischen Autoren in der Form verwendet, die im Deutschen am gebräuchlichsten ist, z. B. Alexander von Aphrodisias, Chrysipp, Diogenes Laertios, Epiktet, Lukrez oder Sextus Empiricus.

Im Fußnotentext werden die Namen und Werke lateinischer Autoren nach der im *Thesaurus Linguae Latinae* vorgegebenen Form zitiert; eine Ausnahme stellt nur Boethius' Kommentar zu der aristotelischen Schrift *περὶ ἐρμηνείας* dar:

In Anlehnung an die allgemein übliche Zitierweise (vgl. z. B. die Fragmentsammlungen von HÜLSER, v.ARNIM oder LONG/SEDLEY) werden die Stellen aus dieser Schrift mit "BOETH. *In Arist. de interpr.*" statt mit "BOETH. *in herm. comm.*" bezeichnet.

Die Namen und Werke griechischer Autoren werden – soweit dort vorhanden – nach der im *Liddell-Scott-Jones* verwendeten Form zitiert, allerdings mit folgenden Ausnahmen:

bei Apollonios Dyskolos: "APOLL.DYSC." statt "A.D.";

bei Chrysipp: "CHRYSIPP." statt "CHRYSIPP.*Stoic.*";

bei Diogenes Laertios: "DL" statt "D.L.";

bei Epiktets - durch Arrian überliefert - "Unterredungen": "EPICT. *Diss.*" statt "ARR. *Epict.*";

bei Plutarch: "PLUT." statt "PLU.", außerdem werden die in den *Moralia* zusammengefassten Schriften nach ihren Einzeltiteln abgekürzt;

bei Sextus Empiricus: "SE" statt "S.E.", zudem werden seine Schriften "A.M." statt "M." und "P.H." statt "P." abgekürzt.

GRIECHISCHER ZEICHENSATZ

Sämtliche griechischen Texte des vorliegenden Buches sind mit dem Font Graeca II erstellt. Graeca II ist telefonisch unter +1-425-775-1130 oder über die Website www.linguistsoftware.com erhältlich.

VERWENDETE ABKÜRZUNGEN

FDS	–	Fragmente zur Dialektik der Stoiker (<i>ed.</i> HÜLSER)
L / S	–	The Hellenistic Philosophers (<i>ed.</i> LONG / SEDLEY)
LSJ	–	Greek-English Lexicon (<i>comp.</i> LIDDELL / SCOTT / JONES)
RE	–	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (<i>ed.</i> PAULY / WISSOWA)
SVF	–	Stoicorum Veterum Fragmenta (<i>ed.</i> v. ARNIM)
ThLL	–	Thesaurus Linguae Latinae

EIGENE ABKÜRZUNG

CLC	–	Chrysipps Logik bei Cicero (damit werden Textstellen innerhalb der philosophischen Schriften Ciceros bezeichnet, in denen er Chrysipps Lehren aus dem Bereich der Logik darlegt)
-----	---	--

Das vorliegende Buch stellt eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation dar, die im September 2009 an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München angenommen wurde. Besonderer Dank gebührt meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Claudia Wiener, ohne deren geduldige Betreuung das Promotionsprojekt nicht hätte gelingen können: von ermutigendem Lob bis zielführenden fachlichen Anregungen hatte sie immer das parat, was gerade nötig war. Weiterhin möchte ich Herrn Prof. Dr. Martin Hose danken, nicht nur für die Erstellung des Zweitgutachtens, sondern auch für seinen hochkompetenten Rat und seine einleuchtenden Verbesserungsvorschläge. Nicht unerwähnt bleiben sollte ferner der ursprüngliche Initiator des Themas, Herr Prof. em. Dr. Wilfried Stroh, der nicht nur meine Begeisterung für die stoische Logik weckte und mir die thematische Verbindung von Cicero und Chrysipp vorschlug, sondern auch große Teile der Erstfassung kritisch las/betreute. Schließlich möchte ich mich noch bei meinen Freunden und meiner Familie bedanken, die mich in unterschiedlichster Weise unterstützten – ganz besonders mein Mann, der sich nicht selten allein dem Hüten unserer temperamentvollen Zwillinge ausgesetzt sah.

INHALTSVERZEICHNIS

A. EINLEITUNG	10
I. Zu Thema und Methodik dieser Arbeit	10
II. Der Bereich der Logik in der stoischen Philosophie	14
III. Die stoische Logik bei Cicero	17
IV. Die chrysippeische Logik bei Cicero	20
V. Überblick über die Forschungsliteratur	22
B. HAUPTTEIL	25
I. Die chrysippeische Logik in den <i>Academica priora</i>	25
1. Der Kontext der Auseinandersetzung mit Chrysipps Logik	25
2. Interpretation der einzelnen Passagen	26
2. 1. CLC 1 [= <i>ac.</i> 2, 75]	26
2. 1. 1. Zu Chrysipps erkenntnistheoretischen Schriften	27
2. 1. 2. Resümee	28
2. 2. CLC 2 [= <i>ac.</i> 2, 87]	28
2. 2. 1. Nochmals zu Chrysipps erkenntnistheoretischen Schriften	29
2. 2. 2. Resümee	29
2. 3. CLC 3 [= <i>ac.</i> 2, 92–94]	30
2. 3. 1. Exkurs: Die Sophismen und Paradoxa des Eubulides	31
2. 3. 2. Die Problematik des 'Sorites'	33
2. 3. 3. Chrysipps Strategie und Carneades' Kritik daran	35
2. 3. 4. Interpretationsmöglichkeiten der Strategie Chrysipps	37
2. 3. 5. Exkurs: Das stoische "Ruhig-Werden" (ἡσυχάζειν)	54
2. 3. 6. Resümee	59
2. 4. CLC 4 [= <i>ac.</i> 2, 95–98]	63
2. 4. 1. Das Problem des 'Lügners'	65
2. 4. 2. "Inexplicabilia"	66

2. 4. 3. Resümee	75
2. 5. CLC 5 [= ac. 2, 143]	77
2. 5. 1. Streit der Dialektiker um die 'Implikation'	77
2. 5. 2. Resümee	78
II. Die chrysippeische Logik in <i>De fato</i>	79
1. Der Kontext der Auseinandersetzung mit Chrysipps Logik	79
2. Interpretation der einzelnen Passagen	82
2. 1. CLC 6 [= fat. 12]	82
2. 1. 1. 'Unverträglichkeit' in wahren 'Implikationen'	82
2. 1. 2. Exkurs: Chrysipps Definition einer wahren 'Implikation'	86
2. 1. 3. Astrologische Theoreme in 'implikativer' Form?	90
2. 1. 4. Umformulierung der Protasis	95
2. 1. 5. Umformulierung der 'Implikation' in eine 'Konjunktion'	100
2. 1. 6. Folgerung der 'Unmöglichkeit' von "nicht-q"	105
2. 1. 7. Resümee	108
2. 2. CLC 7 [= fat. 13]	110
2. 2. 1. Das 'Mögliche' – Chrysipp vs. Diodor	110
2. 2. 2. Exkurs: Chrysipps Definition des 'Möglichen'	112
2. 2. 3. Chrysipps Modalitäten bei Cicero	119
2. 2. 4. Resümee	122
2. 3. CLC 8 [= fat. 14]	124
2. 3. 1. Die zwei Prämissen	124
2. 3. 2. Die 'Unveränderlichkeit' von vergangenem Wahren	125
2. 3. 3. Die Schlussfolgerung aus den zwei Prämissen	127
2. 3. 4. Möglichkeit (B) – Chrysipps Ausnahmen von der Regel	128
2. 3. 5. Die "natürliche Ursache"	134
2. 3. 5. 1. <u>Frage 1</u> : Wie ist " <i>naturalis causa</i> " aufzu- fassen?	135
2. 3. 5. 2. <u>Frage 2</u> : <i>naturalis causa</i> – Chrysipp oder Cicero?	138
2. 3. 5. 3. <u>Frage 3</u> : Was ist die <i>naturalis causa</i> in dem Fabius-Beispiel?	141

2. 3. 5. 4. <u>Frage 4</u> : Wie passt die Erwähnung der <i>naturalis causa</i> zu dem Thema "Mantik und 'Mögliches'"?	148
2. 3. 6. Resümee	148
2. 4. CLC 9 [= <i>fat.</i> 15–17]	150
2. 4. 1. Chrysipps Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme	151
2. 4. 2. Exkurs: Die Auslegung des Begriffs "Unverträglichkeit"	153
2. 4. 3. Das Ziel der Umformulierung	155
2. 4. 4. Die Beispiele aus den Bereichen Medizin und Geometrie	157
2. 4. 5. Die Behandlung der bisher zurückgestellten Fragen	158
2. 4. 6. Resümee	164
2. 5. CLC 10 [= <i>fat.</i> 20–21]	166
2. 5. 1. Exkurs: Kontext des von Cicero angeführten Arguments Chrysipps	167
2. 5. 2. Die unterschiedlichen Schlussfolgerungen Epikurs und Chrysipps	169
2. 5. 3. Chrysipps Schluss von dem 'Prinzip der Bivalenz' auf die Existenz des <i>fatum</i>	171
2. 5. 4. Epikurs Schlussfolgerung	176
2. 5. 5. Resümee	179
2. 6. CLC 11 [= <i>fat.</i> 23–26]	180
2. 6. 1. Karneades' Hilfe für die epikureische Argumentation	180
2. 6. 2. Chrysipps Argumentation	182
2. 6. 3. Exkurs: Chrysipps Ursachenunterscheidung	184
2. 6. 4. Exkurs: Nochmals Chrysipps Auffassung des 'Möglichen'	189
2. 6. 5. Resümee	197
2. 7. CLC 12 [= <i>fat.</i> 30]	199
2. 7. 1. Exkurs: Kontext der von Cicero berichteten Entgegnung Chrysipps auf den ἀργὸς λόγος	200
2. 7. 2. " <i>Simplicia et confatalia</i> "	203
2. 7. 3. Die Beispiele für 'konfatale' Ereignisse bei Cicero	205
2. 7. 4. Exkurs: Die Beispiele für 'konfatale' Ereignisse bei Diogenianus	208
2. 7. 5. Das Beispiel für ein 'einfaches' Ereignis bei Cicero	212
2. 7. 6. Die "Willenshandlung" als Kriterium	214

2. 7. 7. Resümee	221
2. 8. CLC13 [= <i>fat.</i> 38]	223
2. 8. 1. Kontext der von Cicero referierten Lehre Chrysipps	223
2. 8. 2. Resümee	224
2. 9. CLC14 [= <i>fat.</i> 39]	224
2. 9. 1. Über Chrysipps Terminologie	225
2. 9. 2. Resümee	226
C. SCHLUSS	227
I. Ergebnisse aus dem Bereich der Logik	227
II. Ergebnisse aus dem Bereich der Physik	255
III. Ergebnisse aus dem Bereich der Ethik	259
D. ANHANG: DER AUFBAU DER SCHRIFT <i>DE FATO</i>	261
I. Gliederung des erhaltenen Teils von <i>De fato</i>	261
II. Versuch einer Rekonstruktion der verlorenen Passagen in <i>De fato</i>	263
1. Lücke A (die verlorene Passage vor <i>fat.</i> 1)	263
1. 1. Anhaltspunkte für die Rekonstruktion	263
1. 2. Zum Umfang der Lücke	265
1. 3. Schematischer Überblick	266
2. Lücke B (die verlorene Passage nach <i>fat.</i> 4)	268
2. 1. Anhaltspunkte für die Rekonstruktion	268
2. 2. Zum Umfang der Lücke	274
2. 3. Schematischer Überblick	274
3. Lücke C (die verlorene Passage nach <i>fat.</i> 45)	276
3. 1. Anhaltspunkte für die Rekonstruktion	276
3. 2. Zum Umfang der Lücke	279
3. 3. Schematischer Überblick	280
4. Lücke D (die verlorene Passage nach <i>fat.</i> 48)	282
4. 1. Anhaltspunkte für die Rekonstruktion	282
4. 2. Zum Umfang der Lücke	283

4. 3. Schematischer Überblick	283
III. Möglicher Aufbau der Schrift <i>De fato</i> (erhaltene und rekonstruierte Teile)	284
E. LITERATURVERZEICHNIS	287
I. Fragmentsammlungen	287
II. Textausgaben und Kommentare	288
III. Weiterführende Literatur	297
IV. Indizes	323
1. Index Nominum	323
2. Index Locorum	327
3. Index Rerum	335

I. Zu Thema und Methodik dieser Arbeit

"Οὕτω δ' ἐπίδοξος ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἐγένετο, ὥστε δοκεῖν τοὺς πλείους ὅτι εἰ παρὰ θεοῖς ἦν διαλεκτική, οὐκ ἂν ἄλλη ἦν ἢ <ῆ> Χρυσίππειος" schrieb Diogenes Laertios über Chrysippos aus Soloi, den berühmtesten Logiker der Stoa¹. Von den "mehr als 705 Büchern"² des überaus produktiven Philosophen lassen sich gemäß der Angabe bei Diogenes Laertios ganze 311 Schriften dem Bereich der Logik zuordnen³ – sie sind jedoch alle verloren mit Ausnahme einiger fragmentarischer Zeilen⁴. Die Rekonstruktion der chrysippeischen Logik muss demgemäß über Sekundärquellen erfolgen. Zum einen sind diese Sekundärquellen antike Autoren, die in ihren Werken Chrysipp zitieren: Die größte Auswahl an Zitaten stammt von Plutarch⁵; etliche Chrysipp-Zitate finden sich bei Galenus, einige weitere z. B. bei Cicero, Diogenes Laertios und Stobaeus. Zum anderen sind diese Sekundärquellen Autoren, deren Werke Referate über die stoische Logik enthalten bzw. kritische Auseinandersetzungen mit der stoischen Logik: Zu nennen sind hier vor allem und als wichtigste Quellen Sextus Empiricus (die erhaltenen Schriften stammen vermutlich aus dem letzten Drittel des 2. Jh. n. Chr.) und

¹ DL 7, 180.

² DL 7, 180: ὑπὲρ πέντε καὶ ἑπτακόσια ἔστιν. BARNES ([1996] 169) allerdings empfindet diesen Hinweis als skurril und zieht daher in Erwägung, entweder πέντε zu πεντηκόντα zu ändern oder πέντε καὶ ganz zu streichen.

³ DL 7, 198. Wenn man allerdings die bei DL aufgelisteten logischen Titel Chrysipps zählt, kommt man nicht annähernd auf diese Zahl. Ein weiteres Problem des Schriftenkatalogs besteht darin, dass in der ethischen Abteilung einige Schriften genannt werden, die nach ihren Titeln zu urteilen eher in der logischen Abteilung zu vermuten wären. Zu der Diskussion dieser Probleme vgl. BARNES ([1996] 172ff), der jedoch in seinen Schlussfolgerungen möglicherweise etwas zu weit geht, wenn er z. B. aus der Anordnung der Schriften und den Titeln selbst folgert, die Buchtitel würden direkt von Chrysipp stammen und nicht beispielsweise von demjenigen, der den Schriftenkatalog zusammenstellte.

⁴ Zu nennen ist hier in erster Linie das wichtigste Chrysipp-Fragment, nämlich der stark zerstörte Abschnitt aus dem ersten oder dritten Buch der "Logischen Untersuchungen" Chrysipps (Papyrus Hercul. 307 [SVF 2, 298a; FDS 698]). CRÖNERT [1901] stellte in seiner *Editio princeps* den verstümmelten Titel des Fragments wieder her als "ΧΡΥΣΙΠΠΟΥ ΛΟΓΙΚΩΝ ΖΗΤΗΜΑΤΩΝ Α'", wobei ihm v.ARNIM in seiner SVF-Sammlung darin folgte ([1905–24] VI; SVF 2, 298a); SEDLEY hingegen, der unlängst den Titel und zwei Textstücke des Papyrus neu ansah, bestätigte zwar den von CRÖNERT wiederhergestellten Titel, las jedoch statt Α' Γ' ([1982] 251 n. 31); letztere Lesart wurde von HÜLSER in seiner FDS-Sammlung übernommen (FDS 698).

⁵ Vor allem in seinen Schriften *De Stoicorum repugnantiis* und *De communibus notitiis*.

Diogenes Laertios (wohl 3. Jh. n. Chr.), des Weiteren beispielsweise Galenus (129 – 199 n. Chr.), Cicero (106 – 43 v. Chr.), Gellius (2. Jh. n. Chr.), Plutarch (nach 45 – nach 120 n. Chr.) oder Alexander von Aphrodisias (etwa 198 n. Chr. auf einen Athener Lehrstuhl für peripatetische Philosophie berufen).

Wie die den Quellenautoren beigelegten Daten zeigen, ist Cicero die älteste uns zur Verfügung stehende Sekundärquelle für die chrysippeische Logik. Darüber hinaus bietet er einen für die Rekonstruktion dieser ebenso schwierigen wie dürftig überlieferten Materie nicht unerheblichen Vorteil, nämlich den einer zusammenhängenden Darlegung und Argumentation⁶, während viele andere Quellen entweder als Kompendium konzipiert sind oder lediglich isolierte Teilstücke ohne Kontext liefern. Was Cicero als Quelle für Chrysipps Logik jedoch besonders wertvoll macht, sind gerade die von ihm ausgewählten Aspekte innerhalb des weit gefassten Gebietes der Logik, mit denen er sich in seinen philosophischen Dialogen auseinandersetzt und die in weiten Teilen mit den von Chrysipp favorisierten Aspekten der Logik übereinstimmen; wirft man einen Blick auf den bei Diogenes Laertios überlieferten Schriftenkatalog Chrysipps⁷, so scheinen es drei Teilbereiche der Logik zu sein, die Chrysipp ganz besonders am Herzen lagen: Erstens widmete er beinahe ein Fünftel seiner logischen Werke – insgesamt 66 Bücher⁸ – der Auseinandersetzung mit Sophismen, Mehrdeutigkeiten und Paradoxa, allen voran der Beschäftigung mit dem 'Lügner' (23 Bücher); zweitens untersuchte er in 35 Büchern die verschiedenen Formen der Syllogismen sowie ihrer Folgezusammenhänge und stellte sein eigenes System der fünf "unbeweisbaren" syllogistischen Argumente auf; drittens beschäftigte er sich besonders intensiv – nämlich in 46 Büchern – mit den einzelnen Komponenten, aus denen sich die Argumente zusammensetzen, wie z. B. den verschiedenen Typen der "einfachen" und "nicht-einfachen" Aussagen oder den Lekta. In all den genannten, von Chrysipp favorisierten Teilbereichen der Logik sind aufgrund der ungünstigen Überlieferungslage zahlreiche Fragen nach wie vor unbeantwortet – was sich, sofern kein neues Quellenmaterial auftaucht, nur durch kontinuierliche Weiterführung der Interpretation von Texten ändern lässt, die interpretatorisch noch nicht ganz ausgeschöpft sind, wie es zum Teil bei den philosophischen Schriften Ciceros der Fall zu sein scheint. Welche Fragen hinsichtlich der chrysippeischen Logik sich nun anhand der cice-

⁶ Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang in erster Linie die Schrift *De fato*, in der sich Cicero – von einer exkursartigen Argumentation gegen Poseidonios abgesehen – durchwegs mit Chrysipp auseinandersetzt.

⁷ DL 7, 189–202.

⁸ Zu dieser und den folgenden errechneten Bücherzahlen (die ja aufgrund der manchmal nicht eindeutig zuzuordnenden Titel bei DL nicht ganz unumstritten sind) vgl. BARNES [1999] 71.

romischen Dialoge erhellen lassen, soll in der vorliegenden Untersuchung dargestellt werden.

In enger Verbindung mit der Methodik und Vorgehensweise dieser Arbeit, die im Folgenden dargestellt wird, steht der bei der Charakterisierung der Sekundärquellen verwendete Terminus "stoische Logik": Anders als bei der oben erstgenannten Art der Sekundärquellen stellt sich bei der zweiten Art, sofern in den Werken der jeweiligen Autoren nicht eindeutig auf Chrysipp Bezug genommen wird, die Frage, inwieweit die dort referierte (oder kritisierte) "stoische Logik" auch gleichzeitig chrysippeische Logik ist. Eine definitive oder allgemeingültige Antwort auf diese Frage lässt sich jedoch nicht erwarten, sondern müsste – vorausgesetzt, dies ist überhaupt möglich – von Fall zu Fall individuell entschieden werden. Erschwerend kommt hinzu, dass man, wenn man heute von "stoischer Logik" spricht, weder eine zur damaligen Zeit homogene Doktrin innerhalb der stoischen Schule meint⁹ noch eine historische Entwicklung innerhalb der einzelnen Phasen der Stoa¹⁰, sondern vielmehr eine moderne Konstruktion, die in gewisser Hinsicht aus dem Mangel an namentlich zuschreibbaren Zeugnissen geboren wurde: So ordnete beispielsweise v. ARNIM in seiner Sammlung der SVF alle nicht namentlich zuschreibbaren Zeugnisse in die Abteilung der Chrysipp-Fragmente ein, wo sie – zusammen mit den eigentlichen Chrysipp-Fragmenten und sofern sie mit ihnen in Einklang stehen – das bilden, was man als "stoische Orthodoxie" und im Bereich der Logik eben als "stoische Logik" bezeichnet¹¹.

Eine Vorgehensweise, die aus systematischen Gründen für eine Fragmentsammlung sinnvoll und berechtigt ist, muss jedoch nicht in derselben Weise für eine Einzeluntersuchung maßgeblich sein: In der vorliegenden Untersuchung werden nur solche Stellen aus dem Bereich der Logik in den philosophischen Schriften Ciceros herangezogen, an denen entweder Chrysipp namentlich genannt wird oder aus dem Kontext klar hervorgeht, dass Chrysipp gemeint ist. Jede dieser Stellen

⁹ Dass die stoischen Logiker unterschiedliche Positionen vertraten und ihre Lehre keineswegs einheitlich war, berichten z. B. Cicero (*ac.* 2, 143), Plutarch (*De Stoic. rep.* 1034A), Galenus (*Libr. propr.* XI, p. 41 ed. Kühn) oder Eusebius (*PE* XIV 5, 4).

¹⁰ Wir können eine potenzielle Weiterentwicklung der stoischen Logik weder überblicken noch gar nachzeichnen, da die überlieferten Zeugnisse zu fragmentarisch sind, um eine historische Entwicklung an ihnen festmachen zu können. Hinzu kommt, dass die meisten Zeugnisse nicht einen bestimmten Stoiker nennen, dessen Ansicht wiedergegeben wird, sondern die betreffende Ansicht "den Stoikern" im Allgemeinen zugeschrieben wird oder sogar nur als Lehrmeinung wiedergegeben wird, bei der die möglicherweise stoische Herkunft erst durch z. B. sprachliche Indizien ermittelt werden muss.

¹¹ Vgl. M. FREDE [1974] 10.

wird mit CLC (Chrysipps Logik bei Cicero) und einer fortlaufenden Nummer bezeichnet; der jeweilige Kontext wird dabei insoweit zu der betreffenden Stelle hinzugezogen, wie es Verständnis und Interpretation erfordern. Im Regelfall verläuft die Interpretation entlang dem ciceronischen Text, wobei die einzelnen Interpretationsabschnitte in Kapitel eingeteilt werden; wo es nötig ist, den ciceronischen Text zu verlassen (z. B. um den Bericht bei Cicero mit dem eines anderen Autors zu vergleichen) wird das betreffende Kapitel als "Exkurs" markiert.

Am Ende jeder CLC-Stelle ist eine Übersicht über die Folgerungen und Interpretationsresultate beigelegt, die sich aus der betreffenden Stelle ergeben; dieses Konzept der Zwischenresümees bietet angesichts der zum Teil recht verwickelten Gedankengänge und unterschiedlichen Interpretationsansätze auf philologischer sowie philosophischer Basis nicht nur den Vorteil der besseren Überschaubarkeit der Ergebnisse, sondern gewährleistet durch die direkte Zuordnung der einzelnen Resultate zu den jeweiligen Fundstellen vor allem die Möglichkeit des gezielten Nachschlagens; das Auftreten von Redundanzen ist bei dieser Vorgehensweise allerdings unvermeidlich, da konzeptionell bedingt, und wird um der genannten Vorteile willen bewusst in Kauf genommen.

Im letzten Teil der Untersuchung (Kap. C I – III) werden schließlich alle aus den Texten erzielten bzw. durch Interpretation erschlossenen Ergebnisse in einer vollständigen tabellarischen Übersicht aufgelistet, wobei die Ergebnisse zusammen mit ihren Fundstellen primär nach den Teilbereichen der Philosophie¹², sekundär nach den einzelnen Themengebieten innerhalb der jeweiligen Teilbereiche geordnet sind.

Vor Beginn der eigentlichen Untersuchung sollten allerdings noch einige Fragen geklärt werden, die mit ihr in direktem Zusammenhang stehen:

1. Was genau wird in der Stoa als "Logik" bzw. "logischer Teil" der Philosophie bezeichnet?
2. Welche Teilbereiche der stoischen Logik behandelt Cicero in seinen Werken?
3. In welchen seiner philosophischen Schriften setzt sich Cicero mit der chrysippeischen Logik auseinander?

¹² Nachdem sich im Verlauf der Untersuchung zusätzliche Resultate wie etwa chrysippeische Lehren aus dem Bereich der Physik ergeben haben (vgl. dazu unten die Einleitung zu Kap. C), umfasst die Schlusszusammenstellung auch die Bereiche Physik und Ethik.

II. Der Bereich der Logik in der stoischen Philosophie

'Logik' bezeichnet in der stoischen Philosophie ein viel weiter gefasstes Gebiet, als dies bei dem heutigen Begriff der Logik der Fall ist; im Wesentlichen befasst sich die stoische Logik mit der Art und Weise, in der Menschen die Realität denken und sprachlich ausdrücken. Man könnte sie daher vielleicht als 'Wissenschaft des sprachlichen Ausdrucks und gedanklichen Erfassens' oder schlicht als *λόγος* des Sprechens und Denkens' beschreiben. Charakteristisch für die Stoa ist die enge, fast unauflösbare Verbindung der Logik mit den beiden anderen Bereichen der Philosophie, der Ethik und der Physik¹³, denn in den jeweiligen Bereichen werden nur verschiedene Aspekte des *λόγος* untersucht: in der Logik und der Ethik der menschliche *λόγος*, der sich in Erkenntnis, Sprache und in der Fähigkeit zu richtigem Urteilen und Handeln ausdrückt, in der Physik der kosmische *λόγος* als das rationale Wirkprinzip des Universums. Neben dem, was man heute als "formale Logik" bezeichnet, umfasst der Bereich der stoischen Logik demgemäß auch noch etliche andere Gebiete, nämlich Rhetorik, Erkenntnistheorie und Grammatik im weitesten Sinn des Wortes. In welche Teilbereiche die stoische Logik genau gegliedert wird, berichtet Diogenes Laertios¹⁴: Einige Stoiker teilen das Gebiet der

¹³ Die Stoiker unterscheiden, wie DL 7, 39–41 berichtet (SVF 2, 37; 38; 41; 43; L/S 26B; FDS 1), in ihrer Darstellung der Philosophie drei Teile, nämlich Physik, Ethik und Logik (vgl. dazu z. B. auch SE *A.M.* 7, 16–23 [SVF 2, 38; 44; L/S 26D; FDS 20]; SVF 2, 35–44; L/S 26A–D; FDS 14–26; BLOOS [1973] 17–23; GRAESER [1975] 8–23), von denen ihrer Ansicht nach keiner unabhängig von den anderen existiert und daher auch nicht separat gelehrt wird (zu der Interpretation der Tatsache, dass nach Diogenes' Bericht die "Darstellung der Philosophie" (*ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος*) dreigeteilt ist und nicht "die Philosophie" selbst (*ἡ φιλοσοφία*) vgl. IERODIAKONOU [1993] 58ff). Die Reihenfolge der Darstellung dieser Teile variiert allerdings bei den einzelnen Stoikern: einige geben der Logik die erste Stelle, die zweite der Physik und die dritte der Ethik (so Zenon, Chrysipp, Archedemos und Eudromos); Diogenes von Ptolemais beginnt mit der Ethik, Apollodoros hingegen gibt der Ethik den zweiten Platz; Panaitios und Poseidonios beginnen mit der Physik. Von Kleantes berichtet DL, er unterscheide sechs Teile, nämlich Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik und Theologie. SE wiederum berichtet an einer Stelle (*P.H.* 2, 13), die Reihenfolge Logik, Physik, Ethik sei diejenige, der die meisten Stoiker den Vorzug gäben, an anderer Stelle hingegen (*A.M.* 7, 22), die Stoiker würden meistens die Reihenfolge Logik, Ethik, Physik einhalten. Zu einem Erklärungsversuch der Unterschiede in der Reihenfolge der Darstellung vgl. IERODIAKONOU ([1993] 68ff). — Die Mitteilung bei DL (7, 39), dass Zenon als Erster diese Einteilung der Philosophie in die drei Teile Logik, Ethik und Physik vorgenommen habe, muss nicht unbedingt einen Widerspruch zu der Aussage Ciceros, Zenon habe die Dreiteilung von der Alten Akademie übernommen (*fin.* 4, 4), bedeuten, sondern kann, wie M. FREDE ([1974] 24 n. 9) und GRAESER ([1975] 10) dies tun, auch so interpretiert werden, dass er der erste Stoiker war, der diese Einteilung vornahm. Weitere Zeugnisse, die mit Ciceros Bericht in Einklang stehen, finden sich z. B. bei SE (*A.M.* 7, 16f) und – indirekt – in einem Chrysipp-Zitat bei Plutarch (*De Stoic. rep.* 1035A): Dort lobt Chrysipp die Einteilung der Philosophie in logische, ethische und physikalische Theoreme, die 'von den Alten' (*ὑπὸ τῶν ἀρχαίων*) vorgenommen worden sei; es ist aber, wie M. FREDE (a. a. O.) bemerkt, nicht wahrscheinlich, dass Chrysipp mit diesem Ausdruck auf Zenon Bezug genommen hätte.

¹⁴ 7, 41–44. Die im Folgenden skizzierte Gliederung der Teilbereiche der stoischen Logik ist gemäß diesem Bericht bei DL zusammengestellt.

Logik in zwei Bereiche, in Rhetorik (ῥητορική) und in Dialektik (διαλεκτική)¹⁵, während andere als dritten Teil noch die Definitionskunde (τὸ ὀρικὸν εἶδος) hinzufügen und als vierten die Lehre von den Regeln und Kriterien (τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων).

(a) Rhetorik: Die Rhetorik wird, so berichtet Diogenes Laertios, von den Stoikern definiert als "die Wissenschaft des wohlgesetzten und effektiven Redens bei zusammenhängenden Vorträgen" und besteht aus dem Finden der Argumente (εὑρεσις), ihrem Ausdruck in sprachlicher Form (φράσις), ihrer Anordnung (τάξις) und dem Vortrag (ὑπόκρισις). Sie umfasst ihrerseits die Teilbereiche der beratenden (τὸ συμβουλευτικόν), gerichtlichen (τὸ δικανικόν) und lobpreisenden Rede (τὸ ἐγκωμιαστικόν). Die Rede selbst besteht aus Einleitung (προοίμιον), Durchführung (διήγησις), Antwort auf gegnerische Argumente (τὰ πρὸς τοὺς ἀντιδίκους) und Schluss (ἐπίλογος).

(b) Dialektik: Die Dialektik wird von ihnen definiert als die "Wissenschaft des richtigen Diskutierens bei Frage-und-Antwort-Unterredungen" oder alternativ auch als die "Wissenschaft von dem, was wahr und was falsch und was keines von beiden ist".

Die Dialektik umfasst zwei Teilgebiete:

α) das Gebiet des Bezeichneten (τὸ σημαινόμενον)

Das Gebiet des Bezeichneten zerfällt seinerseits

αα) zum einen in die Lehre von den Vorstellungen (φαντασίαι),

αβ) zum anderen in die Lehre von den auf den Vorstellungen beruhenden 'Lekta', nämlich die Lehre von den Aussagen (ἄξιώματα), den vollständigen 'Lekta' (λεκτὰ αὐτοτελῆ), den Prädikaten (κατηγορήματα) sowie von den Gattungen und Arten (γένη καὶ εἶδη), weiterhin von den Argumenten (λόγοι), Tropen (τρόποι) und Syllogismen (συλλογισμοί) sowie von den teils durch Worte, teils durch Dinge verursachten Sophismen (σοφίσματα).

β) das Gebiet der Stimme (ἡ φωνή)

Hier wird das aufgeschriebene Wort behandelt (ἡ ἐγγράμματος φωνή) und ge-

¹⁵ LONG ([1974] 121) vermutet, ohne dies jedoch näher zu begründen, die Logik würde seit Chrysipp in diese Bereiche eingeteilt. Allerdings erscheinen die Bereiche Dialektik und Rhetorik auch schon in der Sechsteilung des Kleanthes (DL 7, 41); wenn man es in Betracht ziehen würde, diese Sechsteilung als eine genauer formulierte Fassung der zenonischen Dreiteilung der Philosophie anzusehen, so würde das darauf hindeuten, dass auch für Kleanthes die Dialektik und die Rhetorik die Bereiche der Logik bilden. Ferner existieren einige Zeugnisse dafür, dass bereits Zenon die Logik in Rhetorik und in Dialektik gliederte: Cic. *fin.* 2, 17; *orat.* 113; SE *A.M.* 2, 7; Quint. *inst.* 2, 20, 7.

zeigt, welches die Teile einer Rede sind (τὰ τοῦ λόγου μέρη); weiterhin werden hier Soloikismus (σολοικισμός), Barbarismus (βαρβαρισμός), Dichtung (ποιήματα), Mehrdeutigkeiten (ἀμφιβολίαι), sprachlicher Wohlklang (ἑμμελής φωνή) und Musik (μουσική) behandelt; einigen Stoikern zufolge gehören hierher auch Definitionen (ὅροι), Einteilungen (διαίρέσεις) und Ausdrucksweise (λέξεις).

[(c) Definitionskunde: Die Definitionskunde dient zur Erkenntnis der Wahrheit, denn durch die Begriffe (ἔννοια) werden die Dinge erfasst.

(d) Die Lehre von den Regeln und Kriterien: Auch die Lehre von den Regeln und den Kriterien dient zur Auffindung der Wahrheit, denn in ihr werden die Richtlinien zur Unterscheidung unserer Vorstellungen entwickelt (τῶν φαντασιῶν διαφοραί).]

Aus dieser von Diogenes Laertios angeführten Auflistung der zahlreichen Teilgebiete, die innerhalb der Stoa unter dem Begriff der Logik subsumiert werden, lässt sich zum einen ansehen, dass die Dialektik den eigentlichen und hauptsächlichen Bereich der stoischen Logik darstellt und zum anderen, dass lediglich der zweite Teil des Gebiets des Bezeichneten im Teilgebiet der Dialektik (der Punkt αβ unter Punkt b) das darstellt, was man heute als "Logik in engerem Sinn" oder "formale Logik" bezeichnen würde.

Als nächstes sind noch die Fragen zu klären, welche Teile der stoischen Logik Cicero in seinen Werken berührte und in welchen seiner philosophischen Schriften er sich speziell mit der chrysippeischen Logik auseinandersetzte.

III. Die stoische Logik bei Cicero

Von den drei Bereichen der stoischen Philosophie behandelte Cicero die Logik, was eine explizite theoretische Darstellung betrifft, am wenigsten umfassend.

Implizit berücksichtigt hat er sie jedoch zum einen in theologischen (d.h. dem Teilbereich der 'Physik' zuzurechnenden) Schriften wie *De natura deorum* oder *De divinatione*. Wenn in den eben genannten Schriften die jeweiligen Vertreter der stoischen Lehre ihre Beweise für die Existenz der Götter resp. der *divinatio* in Form von stoischen Syllogismen darstellen, so ist die daraus resultierende Verschmelzung von physikalischen und logischen Lehrstücken typisch für die stoische Philosophie, in welcher gemäß ihrer Grundkonzeption die Teilbereiche Logik, Physik und Ethik derart eng miteinander verflochten sind, dass eine exakte Grenzziehung oftmals nicht möglich ist. Dies bedeutet für alle Untersuchungen, die sich mit Teilbereichen der stoischen Philosophie beschäftigen, dass bis zu einem gewissen Grad auch die jeweils anderen Teilbereiche involviert sind: Im Fall der vorliegenden Untersuchung ergaben sich beispielsweise zusätzlich zu den chrysippeischen Lehren aus dem Bereich der Logik als "Nebenprodukte" auch einige seiner Lehrmeinungen aus den Bereichen der Ethik und Physik¹⁶.

Zum anderen berücksichtigte Cicero die stoische Logik, insbesondere den Teilbereich der Lehre von der Stimme¹⁷, auch in seinen rhetorischen Schriften, wobei er allerdings die Wirkung der stoischen Lehre auf die rhetorische Praxis meist als negativ beurteilte. So ist es wenig verwunderlich, dass die Äußerungen Ciceros über Chrysipp, die sich auf diesen genannten Teil der Logik beziehen, gewöhnlich eher kritisch und missbilligend ausfallen:

Die erste Erwähnung Chrysipps bei Cicero findet sich bereits etwa 10 Jahre vor seiner ersten ernsthaften Auseinandersetzung mit ihm auf dem Gebiet der Logik (in den *Academica priora*¹⁸), nämlich in der rhetorischen Schrift *De oratore* aus dem Jahr 55: *etenim videmus eisdem de rebus ieiuine quosdam et exiliter, ut eum, quem acutissimum ferunt, Chrysippum, disputavisse neque ob eam rem philosophiae non satis fecisse, quod non habuerit hanc dicendi ex arte aliena*

¹⁶ Diese sind in der Ergebnisübersicht am Schluss der Arbeit zusammenfasst, vgl. unten Kap. C II und C III.

¹⁷ Vgl. unten S. 19 das nach der von DL überlieferten Einteilung erstellte Schema der stoischen Logik.

¹⁸ Vgl. unten Kap. B I. 1.

*facultatem*¹⁹. Aus diesem Satz erfahren wir gleich zwei Dinge über Chrysipp: zum einen, dass er für einen äußerst scharfsinnigen, wenn nicht sogar den scharfsinnigsten Philosophen gehalten wurde, zum anderen, dass sein Schriftstil nach Ciceros eigener Ansicht "trocken und dürftig" war; das abschätzige Urteil über Chrysipps Stil schien allerdings allgemein geteilt zu werden²⁰.

Zum zweiten Mal erwähnte Cicero Chrysipp in seiner ersten philosophischen Schrift, *De re publica*, ebenfalls nur in einem Satz: *nam ab Chrysippo nihil magnum nec magnificum desideravi, qui suo quodam more loquitur, ut omnia verborum momentis, non rerum ponderibus examinet*²¹. Die Wendung *verborum momentis, non rerum ponderibus* findet sich bei Cicero nur an dieser Stelle. Bei *momentum* ist wohl an den Ausschlag der Waage gedacht, auch *examinet* weist auf die Waage hin²². Ciceros Kritik zielt hier wohl auf die – in seinen Augen falsche – Gewichtung Chrysipps ab, der "in seiner ganz eigenen Art des Sprechens alle Sachverhalte auf das Ausschlaggebende der Worte hin prüft, nicht auf das Gewicht der Dinge". Interessant an dieser Bemerkung ist allerdings auch die Wendung *suo quodam more loquitur*, die nahelegt, dass Chrysipp eine eigene Terminologie entwickelt hatte, um seine Lehren im Bereich der Dialektik darzulegen²³.

Abgesehen von einer Anspielung Ciceros auf Chrysipps System der 'Modalitäten', auf die unten noch einzugehen ist²⁴, findet sich nur noch eine weitere Erwähnung Chrysipps vor der Auseinandersetzung mit ihm in den *Academica priora*, nämlich in dem rhetorischen Werk *Orator*, das Cicero im September 46 vollendete: *Ego eum censeo qui eloquentiae laude ducatur non esse earum rerum omnino rudem, sed vel illa antiqua vel hac Chrysippi disciplina institutum*²⁵. Ciceros Formulierung wirft einiges Licht auf Chrysipps Stellung als Dialektiker: dass die Dialektik

¹⁹ *De orat.* 1, 50 (SVF 2, 26).

²⁰ Vgl. z. B. SVF 2, 1; 27 (seine Bücher seien voll von Wiederholungen, Korrekturen und Zitaten anderer Autoritäten; SVF 2, 19 (sie seien schwierig); SVF 2, 28 (kein erwähnenswerter Philosoph habe seine Ansichten in schlechterer Komposition dargestellt als Chrysipp); vgl. auch DL 7, 180–181.

²¹ *Rep.* 3, 12 (FDS 86).

²² Vgl. BÜCHNER, Komm. zu *De re publica* ([1984] *ad loc.*).

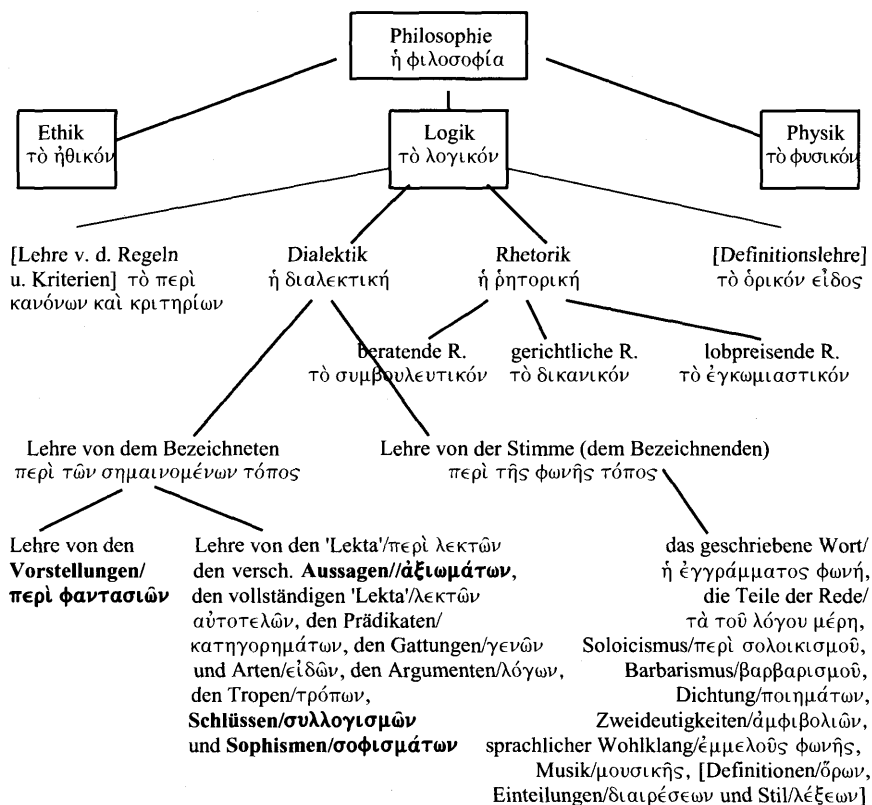
²³ Eine ähnliche Bemerkung macht Cicero auch in *De fato* (*fat.* 39 = CLC 14), vgl. unten Kap. B II. 2. 9.

²⁴ Vgl. unten Anm. 37.

²⁵ *Orat.* 115 (SVF 2, 134).

(wie aus den nachfolgenden Sätzen des Paragraphen 115 hervorgeht, ist genau dies mit *disciplina* gemeint) als "Chrysipps Disziplin" bezeichnet wird, bedeutet nichts anderes, als dass Chrysipp die Dialektik begründete, maßgeblich ausarbeitete und auf diesem Gebiet unbestritten die Autorität schlechthin darstellte.

Zusätzlich zu den genannten Stellen, an welchen Cicero die stoische Logik in rhetorischen bzw. philosophischen Schriften kurz streifte oder implizit berücksichtigte, behandelte er einige wenige Teile der stoischen Logik auch in expliziter theoretischer Darstellung; welche Teile dies sind, lässt das folgende Schema erkennen, das nach der bereits erwähnten, von Diogenes Laertios überlieferten Einteilung der stoischen Logik erstellt ist; die von Cicero behandelten Teile sind durch Fettdruck hervorgehoben.



Diesem Überblick lässt sich entnehmen, dass sich Cicero in seinen philosophischen Schriften lediglich dem "Kernbereich" der stoischen Logik widmete, nämlich nur dem Bereich der Dialektik und dort wiederum nur der 'Lehre von dem Bezeichneten'.

IV. Die chrysippeische Logik bei Cicero

Es sind nur zwei seiner philosophischen Schriften, in denen Cicero den Bereich der stoischen Logik behandelte: die *Academici libri* und *De fato*²⁶.

Dem Gebiet, das heute als 'formale Logik' bezeichnet wird – in der obigen Darstellung also der eine Teil der 'Lehre von dem Bezeichneten', nämlich die Lehre von den Aussagen, Schlüssen, Sophismen etc. –, widmete er sich ausführlich nur in der Schrift *De fato*; einzelne Probleme dieses Bereichs werden jedoch auch in den *Academica priora* berührt. Ausgiebiger als mit der 'formalen Logik' beschäftigte sich Cicero mit dem, was man heute 'Erkenntnistheorie' nennen würde, also mit dem anderen Teil der 'Lehre von dem Bezeichneten', nämlich der Lehre von den Vorstellungen: intensiv in den *Academici libri*, knapper in *De fato*.

In den *Academici libri*, die uns in zwei Fassungen, aber dennoch nur unvollständig erhalten sind, behandelte Cicero die zentrale Frage, die jegliche dogmatische Philosophie von der skeptischen Haltung der sogenannten 'Neuen Akademie' trennt: Ist sichere Erkenntnis überhaupt möglich oder ist bloße Wahrscheinlichkeit das maximal Erreichbare? Die Urfassung der *Academici libri* (*Academica priora*) sollte aus zwei Büchern bestehen, *Catulus* und *Lucullus*, und zusammen mit dem Dialog *Hortensius* eine Trilogie bilden; von dieser Urfassung ist uns das zweite Buch erhalten geblieben. Die spätere Fassung (*Academica posteriora*) hingegen umfasste vier Bücher, von denen mehr als die Hälfte des ersten Buches (und zusätzlich einzelne Fragmente) erhalten sind²⁷.

Da in den *Academica posteriora* Chrysipps Name überhaupt nicht genannt wird, fallen sie im Hinblick auf die chrysippeische Logik als Quelle aus: in dem uns erhaltenen Teil des ersten Buches gibt Ciceros Gesprächspartner M. Terentius Varro einen Überblick über die philosophische Entwicklung von Sokrates bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr., wobei er zunächst die Lehre der Alten Akademiker und Peripatetiker darstellt und im Anschluss daran die Änderungen skiz-

²⁶ Passagen aus *De natura deorum*, in denen die chrysippeische Beweisführung für die Existenz der Götter (vgl. z. B. *nat. deor.* 2, 16; 2, 38; 3, 25), oder solche aus *De divinatione*, in denen seine Beweisführung für die Existenz der *divinatio* in Syllogismenform referiert werden (vgl. z. B. *div.* 1, 82f; 2, 101f), stellen zwar einerseits in der Tat "physikalisch-logische" Mischformen dar (vgl. oben S. 17 [= Kap. A III]), sind jedoch andererseits ganz klar dem Bereich der Physik zuzuordnen, nicht dem der Logik, da es sich hierbei um Erörterungen physikalischer Themen handelt, die lediglich mit Hilfe dialektischer Mittel dargeboten werden, nicht um die Erörterung bzw. Darstellung dialektischer Inhalte.

²⁷ Zur Überlieferungsgeschichte der *Academici libri* vgl. z. B. GAWLICK / GÖRLER [1994] 1038f.

ziert, die an dieser ursprünglichen Lehre vorgenommen wurden – am ausführlichsten diejenigen, die Zenon, der Gründer der Stoa, vorgenommen hatte²⁸. Seinen Ausführungen liegt vermutlich eine Schrift des Antiochos von Askalon zugrunde²⁹. Darauf deutet auch die Tendenz der Darstellung hin: Nicht nur die Lehre der Alten Akademie und die des Alten Peripatos werden als eine einheitliche Lehre betrachtet, sondern sogar die stoische Lehre erscheint, da sie nicht als neue Lehre, sondern als bloße Veränderung der bereits bestehenden Lehre der "Alten" angesehen wird, als in den wesentlichen Punkten übereinstimmend und vereinbar mit dieser. Auffallend ist an dem Bericht über die stoische bzw. zenonische Logik, dass er ausschließlich aus der Darlegung von Zenons Erkenntnislehre besteht, während die übrigen Teilgebiete der Logik überhaupt nicht erwähnt werden.

Aus dieser Tatsache lassen sich zwei Folgerungen ziehen: zum einen, dass Zenon – aus der Sicht der "nicht-skeptischen" Akademiker wie Antiochos und Varro – auf dem Gebiet der Logik nur im Bereich der Erkenntnistheorie die altakademische Lehre änderte bzw. Neues lehrte, nicht aber in den anderen Bereichen der Logik; zum anderen, dass die stoische Erkenntnislehre in der hier geschilderten Form, die weitgehend der späteren, "orthodoxen" stoischen Erkenntnislehre entspricht, allein auf Zenon zurückzuführen ist. Spezifisch chrysippeische Elemente sind demnach – sowohl aufgrund des gerade erwähnten thematischen Rahmens als auch aufgrund der Art der Darstellung³⁰ – in den *Academica posteriora* nicht zu erwarten.

Anders sieht es jedoch in den *Academica priora* aus, wo Chrysipp in der Thematik der Trugschlüsse als Gegner fungiert und vor allem natürlich in *De fato*, wo Chrysipp ohnehin der Hauptgegner ist. Es sind also diese beiden Schriften, die herangezogen werden können, um aus Cicero als Quelle Aufschlüsse über Chrysipps Lehren aus dem Bereich der Logik zu erhalten.

²⁸ *Ac.* 1, 35–42.

²⁹ *Ac.* 1, 14 bemerkt Atticus, nichts sei ihm lieber, als sich das, was er vor langer Zeit von Antiochos gehört habe, ins Gedächtnis zurückrufen zu lassen und zugleich zu sehen, ob man es angemessen auf lateinisch ausdrücken könne. Vgl. auch *ac.* 1, 43.

³⁰ Da Varros philosophiegeschichtlicher Überblick zeitlich nur bis zu Arkesilaos reicht, während die weiteren Entwicklungen, vor allem die Neuerungen des Arkesilaos, ja von Cicero dargestellt werden sollten, hätte die Erwähnung eines weiteren Stoikers, sei es die Chrysipps oder eines anderen, ohnehin nur in Ciceros Rede stehen können – welche jedoch größtenteils verloren ist: wenige Paragraphen, nachdem Cicero das Wort ergriffen hat, bricht der Text bereits ab (*ac.* 1, 46).

V. Überblick über die Forschungsliteratur

Da eine der hauptsächlichen Schwierigkeiten, die beide der eben genannten Schriften Ciceros aufweisen, ihre fragmentarische Überlieferung ist, werden in dem folgenden knappen Überblick über die Forschungsliteratur neben den wichtigsten Einzelstudien auch die jeweils maßgeblichen kritischen und kommentierten Textausgaben genannt.

(a) Zu den *Academica priora*

Die maßgeblichen textkritischen Ausgaben sind die Editionen von REID ([1874]) und PLASBERG ([1922], Teubner Fasc. 42), hilfreiche kommentierte Ausgaben stammen von STRAUPE-ZIMMERMANN / GIGON / BROEMSER ([1990], Tusculum), SCHÄUBLIN / GRAESER / BÄCHLI ([1995], Philosophische Bibliothek Felix Meiner Bd. 479: ausgezeichnete philosophischer Kommentar) und BRITAIN ([2006]). Die wichtigsten Einzel-Studien zu Ciceros *Academica* sind in der Aufsatzsammlung "*Assent and Argument*" enthalten (INWOOD / MANSFELD [1997]), die einen vorzüglichen Zugang zu den *Academica* bietet, ergänzt durch die Aufsatzsammlung "*Doubt and Dogmatism*" (SCHOFIELD / BURNYEAT / BARNES [1980]), die Untersuchungen auf sehr hohem Niveau zu erkenntnistheoretischen Einzelproblemen innerhalb und zwischen den großen hellenistischen Schulen der Stoiker, Skeptiker und Epikureer präsentiert; hervorzuheben sind außerdem die Untersuchungen von WEISCHE ([1961]: Diss. Münster) und die sehr breit angelegte Studie von LÉVY ([1992]). Weiterführende Literaturangaben zu den *Academica* finden sich in FLASHAR ([1994]) und BRITAIN ([2006]).

In der folgenden Untersuchung wird von den in den *Academica priora* erörterten Fragen in erster Linie das Problem der 'Sophismen' thematisiert, im Einzelnen das Paradoxon des 'Sorites' – zu erwähnen sind dazu vor allem die Studien von BARNES ([1982]: besondere Berücksichtigung der 'Sorites'-Darstellungen bei Galeus), BURNYEAT ([1982₁]), MIGNUCCI ([1999₁]: eigenwillige Interpretation von Chrysipps Beitrag zum 'Sorites') und BOBZIEN ([2002]: in großen Teilen als Widerlegung von WILLIAMSON [1994] konzipiert, dennoch eine 'Sorites'-Analyse auf hohem Niveau) – sowie das des 'Lügners' – dazu sind vor allem die Studien von RÜSTOW ([1910]: Diss. Erlangen, zum Teil immer noch maßgeblich in der 'Lügner'-Analyse), CAVINI ([1993]) und MIGNUCCI ([1999₁], [1999₂],) anzuführen.

(b) Zu *De fato*

Die maßgeblichen textkritischen Ausgaben sind die Editionen von AX / PLASBERG ([1938], Teubner Fasc. 46) bzw. GIOMINI ([1975], Teubner Fasc. 46) und BAYER ([1963]), die auch den Kommentar des Hadrianus Turnebus ([1552]) beinhaltet.

Weitere vorzügliche kommentierte Ausgaben stammen von YON ([1933]), MARWEDE ([1984]: Diss. Baltimore) und SHARPLES ([1991]). Einen ausgezeichneten philosophischen Kommentar bietet neuerdings SCHALLENBERG ([2008]: Diss. Münster), der in allen philosophischen Positionen und Problemen der Schrift *De fato* den aktuellen Stand der Forschung widerspiegelt. SCHALLENBERG analysiert allerdings die gesamte hellenistische Determinismus-Debatte – und damit natürlich auch die gesamte Schrift *De fato* – in enger Bezugnahme auf die von WEIDEMANN (z. B. [2002] 251–260) vertretene Unterscheidung zwischen der dynamischen und der linearen Zeitauffassung und dem daraus resultierenden starken bzw. schwachen Wahrheitsbegriff³¹ – was zumindest im Fall der Stoiker die Frage aufwirft, inwieweit sich die (ihnen zugeschriebene) dynamische Zeitauffassung, die zu jedem einzelnen Zeitpunkt eine Vielzahl möglicher Weltverläufe für die Zukunft nach diesem Zeitpunkt voraussetzt, vereinbaren lässt mit der für die Stoiker bezeugten Auffassung der immer wiederkehrenden, bis in die letzte Einzelheit exakt gleich verlaufenden Weltzyklen von einer ἐκτύρωσις zur nächsten: zwar hat Chrysipp in der Tat großen Wert darauf gelegt, das 'Mögliche' gerade *nicht* auf das tatsächlich Eintretende zu reduzieren, sondern auch das Nicht-Eintretende als 'möglich' zu bezeichnen, aber von dort ist es noch ein weiter Schritt bis zu einem Weltbild, das nicht etwa von einem tatsächlichen, im Sinne des *fatum* determinierten Weltverlauf ausgeht, sondern von einer Vielzahl möglicher Weltverläufe zu jedem einzelnen Zeitpunkt³².

Weiterführende Literaturangaben zu *De fato* finden sich in FLASHAR ([1994]) und besonders in SCHALLENBERG ([2008]).

In der vorliegenden Untersuchung werden von den in der Schrift *De fato* erörter-

³¹ Vgl. SCHALLENBERG [2008] 5-9: Demnach gingen die Epikureer ebenso wie die Stoiker und die Peripatetiker von einer dynamischen Zeitauffassung und demgemäß von einem starken Wahrheitsbegriff aus, während die skeptischen Akademiker, insbesondere Karneades und ihm nachfolgend Cicero, als Resultat ihrer linearen Zeitauffassung zu einem schwachen Wahrheitsbegriff gelangten. Dabei bedeutet das Konzept der dynamischen Zeitauffassung, dass nur die Gegenwart existiert, während Vergangenheit und Zukunft nicht mehr bzw. noch nicht existieren; jeder zukünftige Weltzustand entfaltet sich aus dem jeweils gegenwärtigen und zu jedem beliebigen Zeitpunkt (t) gibt es eine große Anzahl möglicher Weltverläufe in der Zukunft nach (t). Nach dem starken Wahrheitsbegriff ist eine Zukunftsaussage "p" deshalb jetzt schon wahr, weil bereits in der Gegenwart hinreichende Ursachen dafür vorliegen, dass das in "p" beschriebene Ereignis in allen von jetzt an möglichen Weltverläufen eintreten wird. Im Gegensatz dazu stellt sich im Konzept der statischen Zeitauffassung der Weltverlauf linear dar – ohne Unterschied Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassend. Nach dem schwachen Wahrheitsbegriff ist eine Zukunftsaussage "p" deswegen schon jetzt wahr, weil das in "p" beschriebene Ereignis in dem tatsächlichen Weltverlauf eintreten wird: die Wahrheit von "p" ist aber nicht an das Vorliegen von Ursachen gebunden, sondern lediglich an das reale Eintreten von "p".

³² Zu einem weiteren Problem, das sich aus der Anwendung der modernen Unterscheidung von starkem und schwachem Wahrheitsbegriff auf antike Philosophen (dort: Diodor) ergibt, vgl. auch unten Anm. 360.

ten Fragen vor allem folgende Probleme herausgegriffen:

- das der Definition und Verwendung der 'Implikation' – dazu vor allem GOULD ([1971]), M. FREDE ([1974]: ausgesprochen exakte und fundierte Analyse, ein "Klassiker" der stoischen Logik) und BOBZIEN ([1998₁]: das "Non-Plus-Ultra" in vielen Aspekten der chrysippeischen Logik, vor allem auch in ihrer Erschließung durch Ciceros Schriften),
- das der chrysippeischen Antwort auf den ἀργὸς λόγος, das "Trägheitsargument" – dazu vor allem SEDLEY ([1993]) und BOBZIEN ([1998₁]),
- das der Modaldefinitionen – dazu vor allem REESOR ([1965]: erhellende Interpretation zu dem Verhältnis zwischen Chrysipps Modaldefinitionen und seiner Ursachenunterscheidung), M. FREDE ([1974]) und BOBZIEN ([1998₁]),
- und das der chrysippeischen Ursachenunterscheidung – dazu vor allem GÖRLER ([1987]: interessanter, jedoch widerlegter Interpretationsansatz) und BOBZIEN ([1998₁]),
- im Anhang zudem das Problem der fragmentarischen Überlieferung der Schrift – dazu vor allem EISENBERGER ([1979]).

(c) Zu Chrysipps Logik

Neben den "Klassikern" zur stoischen (und natürlich auch chrysippeischen) Logik wie den Werken von MATES ([1953]), W. u. M. KNEALE ([1962]) und M. FREDE ([1974]) hat sich für die Erschließung der chrysippeischen Logik in den letzten Jahren besonders ein Werk als herausragend erwiesen, das bereits oben erwähnte "*Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*" (BOBZIEN [1998₁]).

Als eine der anerkannten Autoritäten für stoische/chrysippeische Logik ist BOBZIEN auch (Mit-)Autorin der jeweiligen "Logik"-Sektionen zweier neuerer Gesamtdarstellungen der stoischen bzw. hellenistischen Philosophie ("Logic" in "*The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*" [1999₂], zusammen mit BARNES und MIGNUCCI, und "Logic" in "*The Cambridge companion to the Stoics*" [2003]). Zu erwähnen ist schließlich noch "*The Philosophy of Chrysippus*" von GOULD ([1971]), der in diesem Buch den Versuch unternahm, die Philosophie Chrysipps ausschließlich anhand eindeutig zuschreibbarer Fragmente zu rekonstruieren.

I. Die chrysippeische Logik in den *Academica priora*

1. Der Kontext der Auseinandersetzung mit Chrysipps Logik

Das Buch, das von der ursprünglichen Fassung der *Academica* erhalten ist – es wird häufig auch als '*Lucullus*' zitiert – bildet die Fortsetzung eines Gesprächs, das bereits am Tag zuvor mit denselben Teilnehmern stattgefunden hatte. Die Unterredner sind neben Cicero L. Licinius Lucullus, Q. Lutatius Catulus und Q. Hortensius Hortalus. Lucullus ist ein Anhänger des Antiochos von Askalon³³, Hortensius wurde am Tag zuvor zur Philosophie bekehrt³⁴, Catulus und Cicero sind Anhänger der skeptischen Akademie im Sinne des Karneades. In dem vorliegenden zweiten Buch bestreiten hauptsächlich Lucullus und Cicero das Gespräch: zunächst legt Lucullus die Lehre des Antiochos von Askalon dar, im Anschluss daran verteidigt Cicero die Anschauung der Neuen Akademie. Das zentrale Thema der Diskussion ist das Vermögen bzw. Unvermögen des Menschen, das Wahre zu erkennen: dem Dogmatiker steht also der Skeptiker gegenüber und was sie grundsätzlich trennt, ist ihre unterschiedliche Antwort auf die Frage, ob Erkenntnis dem Menschen überhaupt möglich ist.

Mit Chrysipps Argumentation setzt sich Cicero vor allem in zwei Passagen ausführlicher auseinander, davor finden sich noch einige kürzere Mitteilungen über Chrysipp. Auffallend ist jedoch, dass alle namentlichen Erwähnungen Chrysipps in Ciceros Rede stehen, keine einzige in der des Lucullus. Und das, obgleich Lucullus ja die Seite der Dogmatiker vertritt und Chrysipp der Sache zweifellos viele Argumente beisteuerte. Über die Gründe dafür lässt sich nur spekulieren: vielleicht ist Lucullus als Akademiker zu stolz, sich in seiner Argumentation ausdrücklich auf einen Stoiker zu berufen³⁵. Oder, ebenfalls plausibel, Chrysipp wird

³³ Vgl. *ac.* 2, 10.

³⁴ Im protreptischen Dialog *Hortensius*, in dem er auch die Titelfigur ist; vgl. oben S. 20.

³⁵ Allerdings geht aus Lucullus' Worten hervor, dass er in seiner Rede das wiedergeben will, was er vor Jahren von Antiochos gehört hat (vgl. *ac.* 2, 61; 2, 11; vgl. auch *ac.* 2, 10: ... *tamen expecto ea quae te pollicitus es Luculle ab Antiocho audita dicturum*). Da Antiochos als in Fragen der Erkenntnistheorie den Stoikern sehr nahe stehend charakterisiert wird (vgl. *ac.* 2, 67: ... *Stoici dicunt et eorum adstipulator Antiochus*; *ac.* 2, 69: *excogitavit <sc. Antiochus> aliquid? eadem dicit quae Stoici*; *ac.* 2, 143: *num quid horum probat noster Antiochus? ille vero ne maiorum quidem suorum* [...]; *a Chrysippo pedem numquam*; vgl. auch *ac.* 2, 133), könnte Lucullus' Argumentation somit aber doch stoische Züge enthalten.

gemäß der Antipathie, die Cicero gegen ihn hegt¹⁶ – vorzugsweise dann namhaft gemacht, wenn er ihn in Verbindung mit einer Lehrmeinung bringen kann, die Cicero für falsch hält und widerlegen möchte.

Erwähnenswert ist an dieser Stelle vielleicht noch, dass Cicero sich hier, in den *Academica priora*, zum ersten Mal eingehender mit Chrysipp befasst, dass er sich argumentativ mit dessen Ansichten auseinandersetzt und ihn nicht nur, wie es bei den wenigen früheren Stellen der Fall war³⁷, nur kurz erwähnt.

2. Interpretation der einzelnen Passagen

2. 1. CLC 1 [= ac. 2, 75]

Sed quid eos colligam, cum habeam Chrysippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum: quam multa ille contra sensus, quam multa contra omnia quae in consuetudine probantur. 'At dissolvit idem.' Mihi quidem non videtur, sed

³⁶ Vgl. z. B. ac. 2, 73; rep. 3, 12.

³⁷ Die früheren Erwähnungen Chrysipps bei Cicero wurden, abgesehen von einer einzigen, bereits im vorangegangenen Kapitel behandelt (vgl. oben S. 17–19): *De orat.* 1, 50 (aus dem Jahr 55 v. Chr.), *rep.* 3, 12 (54–51 v. Chr. entstanden) und *orat.* 115 (September 46 v. Chr.). Zwischen der letztgenannten Erwähnung und derjenigen in *De re publica* taucht Chrysipps Name bei Cicero dann erst wieder etliche Jahre nach der Abfassung von *De re publica* auf, nämlich in einem an Varro gerichteten Brief vom Mai/Juni 46 v. Chr.: *Περὶ δυνατόν με scito κατὰ Διόδωρον κρῖναι. Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire; sin autem non es, ἀδύνατον est te venire. Nunc vide, utra te κρῖσις magis delectet, Chrysippi an haec, quam noster Diodotus non concoquebat. Sed de his etiam rebus, otiosi cum erimus, loquemur; hoc etiam κατὰ Χρύσιππον δυνατόν est (fam. 9, 4 [SFV 2, 284; FDS 990]).* Zu entnehmen ist dieser Stelle zum einen, dass Chrysipp und Diodor konträre Auffassungen über das 'Mögliche' vertraten, zum anderen die Implikationen, die Diodors Definition des 'Möglichen' mit sich brachte ("alles, was geschehen wird, das geschieht mit 'Notwendigkeit', während das, was nicht geschehen wird, 'unmöglich' geschehen kann"; vgl. unten Kap. B II. 2. 2. 1.), und drittens die Tatsache, dass Chrysipp (nach Ciceros Ansicht) den Satz "Wenn wir Muße haben werden, werden wir auch über diese Dinge reden" für 'möglich' gehalten hat (vgl. dazu unten Kap. B II. 2. 2. und B II. 2. 6. 4); was allerdings die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten für den Ausdruck "*hoc etiam κατὰ Χρύσιππον δυνατόν est*" betrifft, so ist m.E. die von GRIFFIN ([1995] 341) favorisierte Version "das ist sogar Chrysipp zu Folge möglich" (im Gegensatz etwa zu "das ist auch Chrysipp zu Folge möglich") weniger naheliegend, da die Menge von 'möglichen' Aussagen bei Chrysipp ja größer ist als bei Diodor: Während nach Diodor nur das 'möglich' ist, was wahr ist oder wahr sein wird, ist nach Chrysipp zusätzlich zu dem, was wahr ist oder wahr sein wird, auch noch das 'möglich', was nicht wahr sein wird. Dementsprechend wäre es, sofern man eine Formulierung mit "sogar" ins Spiel bringen möchte, logischer, wenn der Satz lautete "das ist sogar Diodor zu Folge möglich" (was aber natürlich der ciceronische Text nicht zulässt). Eine andere Möglichkeit, das *etiam* mit "sogar" wiederzugeben hat HÜLSER (FDS 990) gewählt, indem er übersetzt: "... Doch auch über diese Dinge werden wir reden, wenn wir Muße dazu haben; sogar das ist nach Chrysipp 'möglich'". Berücksichtigt man die philosophischen Positionen Chrysipps und Diodors und geht man davon aus, dass Cicero diese sehr wohl kannte, so ist die Übersetzung HÜLSERS sicherlich die treffendste.

dissolverit sane: certe tam multa non collegisset quae nos fallerent probabilitate magna, nisi videret is resisti non facile posse.

2. 1. 1. Zu Chrysipps erkenntnistheoretischen Schriften

Diese erste namentliche Erwähnung Chrysipps im Zusammenhang mit einem Teilbereich der Logik³⁸ ist lediglich informativ, jedoch nicht interpretationsbedürftig; was den Kontext betrifft, so sucht Cicero an dieser Stelle die Aporetik der skeptischen Akademiker zu rechtfertigen und spielt dabei Chrysipp selbst gegen die Dogmatiker aus: sogar Chrysipp habe in dem Bereich der Sinneswahrnehmungen, so die Linie der Argumentation Ciceros, nicht nur mit unverwechselbaren Eindrücken gerechnet, sondern habe erkannt, dass es sehr viele Dinge gibt, die uns mit ihrer hohen Probabilität täuschen können; daher habe er auch gegen die Sinneswahrnehmungen und das, was durch die gewohnheitsmäßige Anschauung gebilligt wird, Argumente gesammelt und sich dann in der Folge bemüht, dieselben zu entkräften³⁹.

Dieser Passage lässt sich jedenfalls entnehmen, dass Chrysipp sich sehr intensiv mit der Frage der Unverwechselbarkeit von Sinneswahrnehmungen befasste und zwar durch seine spätere Gegendarstellung der Seite der Dogmatiker (die unzweifelhaftes und sicheres Erkennen grundsätzlich für möglich hält) viele Argumente beisteuerte – allerdings durch seine eigene ursprüngliche Argumentation wohl auch der gegnerischen Seite der Skeptiker etlichen Argumentationsstoff lieferte⁴⁰. Außerdem bestätigt die Formulierung Ciceros, welch einzigartige Stellung Chry-

³⁸ Die vorliegende Stelle CLC 1 ist streng genommen bereits die zweite namentliche Erwähnung Chrysipps innerhalb der *Academica priora*; da aber die erste Erwähnung (*ac.* 2, 73) lediglich Ciceros Einschätzung des philosophischen Formats Chrysipps ausdrückt und nichts mit chrysippeischer Logik zu tun hat, wird sie hier als Stelle nicht herangezogen.

³⁹ Zu den hier von Cicero erwähnten Schriften – obgleich er nicht ausdrücklich von schriftlichen Äußerungen Chrysipps spricht, wird dies durch eine Stelle bei Plutarch nahegelegt (*De Stoic. rep.* 1036C, E, 1037A) – gehören vermutlich die Werke κατὰ τῆς συνηθείας πρὸς Μητρόδωρον und ὑπὲρ τῆς συνηθείας πρὸς Γοργυπιίδην (angeführt in dem Schriftenkatalog bei DL [7, 198]). Das erstere stammt aus der Zeit, als Chrysipp noch bei Arkesilaos und dessen Schüler Lakydes hörte, bei der anderen Schrift hingegen, mit der er seiner eigenen früheren Schrift entgegentrat, lässt sich nicht entscheiden, ob es sich dabei um eine geistige Entwicklung handelt oder um die zweite Hälfte eines Disputierens *in utramque partem* (vgl. auch DL 7, 184). Auch die Frage, was Chrysipp zu einem Disputieren *in utramque partem* veranlasst haben könnte, lässt sich aus den spärlichen Andeutungen nicht beantworten. LONG ([1978,] 111) beispielsweise vermutet, dass sein Lehrer Arkesilaos ihm als Übung "Argumente für und gegen die Gewöhnung" aufgegeben habe.

⁴⁰ Nach dem Schriftenkatalog bei DL (7, 198) bestand die Schrift 'Gegen die Gewöhnung' aus 6 Büchern und diejenige 'Für die Gewöhnung' aus 7 Büchern.

sipp innerhalb der Stoa einnahm⁴¹.

2. 1. 2. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

► Laut Ciceros Bericht sammelte Chrysipp zunächst gegen die Sinneswahrnehmungen und die gewohnheitsmäßige Anschauung Argumente – was vermutlich eine Anspielung auf das im Schriftenkatalog bei Diogenes Laertios erwähnte Werk κατὰ τῆς συνηθείας πρὸς Μητρόδωρον in sechs Büchern ist; später trat er seiner eigenen Darstellung entgegen, indem er seine ursprünglichen Argumente zu entkräften suchte und für die Sinneswahrnehmungen und die gewohnheitsmäßige Anschauung argumentierte – diese Mitteilung bezieht sich wahrscheinlich auf die ebenfalls bei DL angeführte Schrift ὑπὲρ τῆς συνηθείας πρὸς Γοργυπίδην in sieben Büchern.

► Offenbar bestand der Eindruck (zumindest bei Cicero bzw. dessen Quelle; ob auch allgemein, geht aus dieser Stelle nicht hervor), dass Chrysipps Argumente für die Sinneswahrnehmungen nicht so überzeugend waren wie seine Argumente gegen die Sinneswahrnehmungen.

2. 2. CLC 2 [= ac. 2, 87]

Sed ut ad ea quae clariora sunt veniam, res iam universas profundam, de quibus volumina inpleta sunt non a nostris solum sed etiam a Chrysippo (de quo queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit contra sensus et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem contraque rationem, ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem); ea sunt eius modi, quae a te diligentissime tractata sunt.

⁴¹ Durch Ciceros Formulierung fühlt man sich beinahe an den Satz εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά (DL 7, 183) erinnert.

2. 2. 1. Nochmals zu Chrysipps erkenntnistheoretischen Schriften

Auch aus dieser zweiten Erwähnung Chrysipps im Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie – Cicero ist immer noch dabei, die akademische ἐποχή durch die Tatsache zu rechtfertigen, dass Sinneswahrnehmungen nun einmal nicht immer unverwechselbar sind – geht eindeutig hervor, dass die Frage der Sinneswahrnehmungen für Chrysipp ein so wichtiges Problem darstellte, dass er sogar "ganze Bücher darüber vollgeschrieben habe". Es bestand allerdings, so berichtet Cicero, sogar innerhalb der Stoa der Eindruck, dass Chrysipps Argumente für die Sinneswahrnehmungen, die Evidenz, die gewohnheitsmäßige Anschauung und die Vernunft schwächer ausgefallen waren als seine Argumentation dagegen: auf diese Weise habe er dem Carneades Argumente geliefert.

Es lässt sich hier nicht mit Sicherheit sagen, ob diese Mitteilung Ciceros lediglich auf die bereits erwähnten, im chrysippeischen Schriftenkatalog bei Diogenes Laertios angeführten Werke κατὰ τῆς συνηθείας πρὸς Μητρόδωρον und ὑπὲρ τῆς συνηθείας πρὸς Γοργυπίδην⁴² gemünzt ist oder ob an der genannten Stelle auch noch auf andere Schriften Chrysipps Bezug genommen wird; wenn Letzteres der Fall sein sollte, kämen möglicherweise solche aus der ersten Ordnung des zweiten ethischen Teils in Frage⁴³.

2. 2. 2. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsergebnisse:

- Wie in CLC 1 berichtet Cicero auch hier, dass Chrysipp sowohl für als auch gegen die Sinneswahrnehmungen, die Evidenz, die gewohnheitsmäßige Anschauung und die Vernunft Argumente gesammelt habe.
- Zusätzlich zu der in CLC 1 gegebenen Information erfährt man in CLC 2, dass offenbar nicht nur die akademischen Kritiker der Ansicht waren, dass Chrysipps Argumente für die Sinneswahrnehmungen, die Evidenz, die gewohnheitsmäßige Anschauung und die Vernunft schwächer ausgefallen waren als seine Argumente dagegen, sondern dass dieser Eindruck sogar innerhalb der Stoa bestand,

⁴² Vgl. oben Anm. 39.

⁴³ DL 7, 201.

2. 3. CLC 3 [= ac. 2, 92–94]

Sed quoniam tantum in ea arte ponitis, videte ne contra vos tota nata sit; quae primo progressa festive tradit elementa loquendi et ambiguum intellegentiam concludendique rationem, tum paucis additis venit ad soritas, lubricum sane et periculosum locum, quod tu modo dicebas esse vitiosum interrogandi genus. quid ergo istius vitii num nostra culpa est? rerum natura nullam nobis dedit cognitionem finium, ut ulla in re statuere possimus quatenus, nec hoc in acervo tritici solum, unde nomen est, sed nulla omnino in re minutatim interrogati, dives pauper clarus obscurus sit, multa pauca magna parva longa brevia lata angusta, quanto aut addito aut dempto certum respondeamus non habemus. 'At vitiosi sunt soritae.' Frangite igitur eos si potestis, ne molesti sint; erunt enim nisi cavetis. 'Cautum est' inquit; 'placet enim Chrysippo, cum gradatim interrogetur verbi causa tria pauca sint ante multa, aliquanto prius quam ad multa perveniat quiescere' (id est quod ab his dicitur ἡσυχάζειν). 'Per me vel stertas licet' inquit Carneades 'non modo quiescas.' Sed quid proficit? sequitur enim qui te ex somno excitet et eodem modo interroget: 'quo in numero conticuisti, si ad eum numerum unum addidero, multane erunt?' progredi rursus quoad videbitur. quid plura; hoc enim fateris, neque ultimum te paucorum neque primum multorum respondere posse. cuius generis error ita manat, ut non videam quo non possit accedere. 'Nihil me laedit' inquit; 'ego enim ut agitator callidus priusquam ad finem veniam equos sustinebo, eoque magis si locus is quo ferentur equi praeceps erit. sic me' inquit 'ante sustineo nec diutius captiose interroganti respondeo.' Si habes quod liqueat neque respondes, superbe; si non habes, ne tu quidem percipis. Si quia obscura, concedo; sed negas te usque ad obscura progredi; <in> inlustribus igitur rebus insistis. si id tantum modo ut taceas, nihil adsequeris; quid enim ad illum qui te captare vult, utrum tacentem inretiat te an loquentem? sin autem usque ad novem verbi gratia sine dubitatione respondes pauca esse, in decimo insistis, etiam a certis et inlustrioribus cohibes adsensum; hoc idem me in obscuris facere non sinis. nihil igitur te contra soritas ars ista adiuvat, quae nec augendi nec minuendi quid aut primum sit aut postremum docet.

2. 3. 1. Exkurs: Die Sophismen und Paradoxa des Eubulides

Die Erfindung des 'Sorites', wie auch die einiger anderer Paradoxa und Sophismen, ist der megarischen Schule zu verdanken und als einer ihrer großen Beiträge zur Entwicklung der abendländischen Logik zu werten⁴⁴. Man kann darüber hinaus mit einiger Wahrscheinlichkeit einen bestimmten Vertreter der Megariker⁴⁵, nämlich Eubulides aus Milet, als Erfinder des 'Sorites' benennen: ihm schreibt Diogenes Laertios sogar die Erfindung von sieben Paradoxa zu, die des 'Lügners', des 'Unbemerkten', der 'Elektra', des 'Verhüllten', des 'Sorites', des 'Gehörnten' und des 'Kahlköpfigen'⁴⁶. Es war in der megarischen Schule offenbar Usus, für ein existierendes Paradoxon zahlreiche Varianten zu ersinnen, in denen es ebenfalls verwendet werden konnte⁴⁷ – so sind unter den Eubulides zugeschriebenen Paradoxa nicht nur der 'Sorites' und der 'Kahlköpfige' lediglich Variationen desselben Grundgedankens, sondern auch der 'Verhüllte', der 'Unbemerkte' und die 'Elektra'. Demgemäß lassen sich die sieben dem Eubulides zugeschriebenen Paradoxa allem Anschein nach in folgende vier "Grundformen" zusammenfassen⁴⁸:

1. Der 'Lügner' (ψευδόμενος): "Wenn ein Lügner sagt, dass er lügt, lügt er dann oder sagt er die Wahrheit?"⁴⁹ Dies ist das klassische unauflösbare Paradoxon, denn wenn ein Lügner – also jemand, der *per definitionem* immer lügt- sagt, er lüge,

⁴⁴ Zum Paradoxon des 'Sorites' vgl. z. B. COUISSIN [1941]; SEDLEY [1977] 89–96; SILLITTI [1977] 75–92; BARNES [1982] 24–68; BURNYEAT [1982,] 315–338; WILLIAMSON [1994] 8–31; RITTER [1995] 1090–1095; MIGNUCCI [1999,] 170–176; BOBZIEN [2002].

⁴⁵ Die Begriffe "megarische Schule" und "Megariker" sind allerdings seit SEDLEYS bahnbrechender Studie ([1977] 74–120) nur unter Vorbehalt anzuwenden: Wie SEDLEY darlegt ([1977] 74ff), seien die von DL als "Euklides' Nachfolger" angeführten "Megariker, Eristiker und Dialektiker" (DL 2, 106: οἱ ἀπ' αὐτοῦ Μεγαρικοὶ προσηγορεύοντο, εἶτ' Ἐριστικοί, ὕστερον δὲ Διλεκτικοί) nicht, wie bisher angenommen, als eine Gruppe von Philosophen mit verschiedenen Bezeichnungen, sondern als drei unterschiedliche philosophische Gruppen zu betrachten. Eubulides aus Milet würde gemäß dieser Einteilung zu der Gruppe der "Eristiker" gehören, bei denen SEDLEY allerdings einräumt, dass sie, selbst wenn diese Gruppe jemals offiziell bestand, wohl kaum diesen Namen für sich selbst benutzt hätten ([1977] 77); vgl. dazu jedoch DÖRING ([1989]), der gegen die von SEDLEY [1977] vertretene Hypothese argumentiert und nach seiner Interpretation zahlreicher Belegstellen die traditionelle Sichtweise gestützt sieht.

⁴⁶ DL 2, 108. Einige Sätze später allerdings schreibt DL die Erfindung des 'Verhüllten' und des 'Gehörnten' Diodoros Kronos zu (2, 111).

⁴⁷ Ein Hinweis darauf, dass die einzelnen Sophismen möglicherweise in mehreren Varianten existierten, ist vielleicht eine Passage bei DL, in der er die Namen der Sophismen in Plural-Form auflistet (7, 44).

⁴⁸ Vgl. W. u. M. KNEALE [1962] 114.

⁴⁹ Vgl. unten Kap. B II. 2. 4.

sagt er eigentlich die Wahrheit. Weil er aber ein "Immer-Lügner" ist, kann dies nicht die Wahrheit gewesen sein etc. – was eine Rekursion *ad infinitum* ergibt. Allerdings gibt es angesichts der mittlerweile etwa 2300 Jahre andauernden Beschäftigung mit dem 'Lügner'-Paradoxon zahlreiche Formulierungen, eine moderne wäre z. B. "Diese Aussage ist falsch"⁵⁰; ein allgemein akzeptierter Ausweg aus dem Paradoxon wurde jedoch in all dieser Zeit noch nicht gefunden.

2. Der 'Verhüllte' (ἐγκεκαλυμμένος), der 'Unbemerkte' (διαλανθάνων oder διαλεληθώς) oder die 'Elektra' (Ἠλέκτρα): "Du sagst, du kennst deinen Bruder; doch der Mann mit dem verhüllten Kopf, der gerade hereinkam, ist dein Bruder und du hast ihn nicht erkannt"⁵¹. Dieser Sophismus ist ein 'Quaternio-Terminorum-Trugschluss' und beruht auf der unklaren Verwendung von "erkennen": im kategorischen Syllogismus müssen nämlich genau drei verschiedene Begriffe vorkommen, jeder zweimal: im Obersatz (= erste Prämisse) Prädikat und Mittelbegriff, im Untersatz (= zweite Prämisse) Subjekt und Mittelbegriff, im Schlusssatz (= Konklusion) Subjekt und Prädikat. Wird diese Regel verletzt, ist ein Fehlschluss die Folge.

3. Der 'Gehörnte' (κεράτινος): "Was du nicht verloren hast, das hast du noch. Du hast keine Hörner verloren. Folglich hast du Hörner."⁵² Wie bei dem 'Verhüllten' liegt auch hier ein 'Quaternio-Terminorum-Trugschluss' vor. Er basiert auf der Unbestimmtheit des Mittelbegriffes "verlieren". Im Obersatz wird als "Verlieren" das Verschwinden von etwas bezeichnet, das man hat, im Untersatz der Nichtbesitz einer Sache.

4. Der 'Kahlköpfige' (φαλακρός) oder der 'Haufen' (σωρίτης): "'Würdest du sagen, dass ein Mann bereits kahlköpfig ist, der nur ein Haar verloren hat?' 'Nein' 'Würdest du sagen, dass ein Mann bereits kahlköpfig ist, der zwei Haare verloren hat?' 'Nein' 'Würdest du sagen, dass ein Mann bereits kahlköpfig ist, der drei Haare verloren hat?' 'Nein' 'Würdest du sagen, dass...?' etc."⁵³ Ebenso gebräuchlich scheint auch die gegenläufige, d.h. "aufsteigende" Form des 'Sorites' gewesen zu

⁵⁰ Zum Paradoxon des 'Lügners' vgl. z. B. RÜSTOW [1910]; BOCHENSKI [1956] 150–153; HÜLSER ([1987–88] 1706f); CAVINI [1993] 85–109; MIGNUCCI [1999,] 163–170; [1999₂]; DOWDEN [2007].

⁵¹ Vgl. SVF 2, 287.

⁵² Vgl. SVF 2, 279.

⁵³ Vgl. z. B. FDS 1238, wo Galenus das 'Sorites'-Argument des 'Kahlköpfigen' in dieser "absteigenden" Form präsentiert.

sein: "'Würdest du sagen, dass ein Korn ein Haufen ist?'" 'Nein' 'Würdest du sagen, dass zwei Körner ein Haufen sind?' 'Nein' 'Würdest du sagen, dass drei Körner ein Haufen sind?' 'Nein' 'Würdest du sagen, dass...?' etc."⁵⁴ Typisch für den 'Sorites' ist die "Schrittchen-für-Schrittchen"-Argumentation, durch die sowohl etwas angehäuft als auch etwas abgetragen werden kann. Durch diese vierte sophistische "Grundform" wird also enthüllt, wie vage der übliche Sprachgebrauch bei der Verwendung von häufig vorkommenden Ausdrücken wie "viel – wenig" etc. ist. Die Bedrohlichkeit des 'Sorites' besteht nun in erster Linie darin, dass es in unserer normalen Sprachauffassung, die zu einem hohen Prozentsatz geprägt ist von der Verwendung kontradiktorischer Gegensätze wie z. B. des eben erwähnten "viel – wenig", unzählige Anwendungsmöglichkeiten für den 'Sorites' gibt. Die grundsätzliche Entscheidung, die man, mit der 'Sorites'-Problematik konfrontiert, erst einmal treffen muss, ist die, ob sie ein Defizit in der Umgangssprache aufzeigt oder darauf hinweist, dass unsere Erkenntnismöglichkeit generell limitiert ist – Letzteres natürlich die Haltung der Akademiker und zugleich die Art, in der Cicero, wie im folgenden Kapitel geschildert, den 'Sorites' in seiner Argumentation präsentiert.

2. 3. 2. Die Problematik des 'Sorites'

Es sind zwei Passagen innerhalb der *Academica priora*, in denen sich Cicero mit Chrysipp auf dem Gebiet der Sophismen (σοφίσματα)⁵⁵ auseinandersetzt: Neben dem in CLC 4 behandelten Paradoxon des 'Lügners' (siehe unten Kap. B I. 2. 4.) ist hier die erste Stelle, nämlich der in CLC 3 zitierte Bericht über die Schwierigkeiten der Stoiker mit dem 'Sorites' (Cicero gibt den Terminus σωρίτης an einer Stelle mit *acervalis* wieder⁵⁶, sonst verwendet er den Ausdruck *soritae*⁵⁷ oder *sori-*

⁵⁴ Vgl. z. B. FDS 1237, wo Galenus das 'Sorites'-Argument in "aufsteigender" Form darlegt. "Dramatischer" ist zweifellos die in FDS 1238 geschilderte "absteigende" Form, da der Befragte, selbst wenn er permanent leugnet, dass das Attribut "kahlköpfig" zutrifft, irgendwann bei Null ankommt (und damit zu dem Widerspruch gezwungen ist, zu sagen, dass jemand mit null Haaren nicht kahlköpfig ist), während er bei der "aufsteigenden" Form, zumindest theoretisch, den Beginn des "Haufens" immer weiter nach hinten verlegen kann.

⁵⁵ *Ac.* 2, 75 definiert Cicero die σοφίσματα als *fallaces conclusiunculae*. Die von SE überlieferte Definition der Dialektiker lautet (*P.H.* 2, 229f): λέγοντες <sc. οἱ διαλεκτικοί> σοφίσματα εἶναι λόγον πιθανὸν καὶ δεδολευμένον ὥστε προσδέξασθαι τὴν ἐπιφορὰν ἥτοι ψευδῆ ἢ ὁμοιωμένην ψευδεῖ ἢ ἀδηλον ἢ ἄλλως ἀπρόσδεκτον. Zu Geschichte, Entwicklung und Bedeutung der Sophismata vgl. auch RITTER [1995] 1069–1075.

⁵⁶ *Div.* 2, 11.

⁵⁷ *Ac.* 2, 49 (dort führt er den Begriff ein und erklärt ihn); 92; 93; 94; 107.

tes⁵⁸) und Chrysipps – aus akademischer Sicht misslungene – Widerlegung desselben⁵⁹.

Cicero hat mittlerweile das in den Paragraphen *ac.* 2, 87–90 behandelte Gebiet der Sinneswahrnehmungen verlassen und ist dazu übergegangen zu zeigen, dass derartige Fehlleistungen, wie sie im Bereich der Sinne möglich sind, auch im Bereich der Vernunft vorkommen (*ac.* 2, 91). Die Dialektik – für die Dogmatiker die richtende Instanz über Wahr und Falsch – sei, so argumentiert Cicero, nicht nur nutzlos (da sie nicht auf anderen Gebieten anzuwenden sei, sondern nur auf dem Gebiet der Dialektik selbst), sondern sie widerspreche sogar ihren eigenen Grundsätzen und Regeln und löse so – wie Penelope – ihr eigenes Gewebe wieder auf.

Wie die Dialektik sich in ihren eigenen Grundsätzen verstrickt, zeigt Cicero am Beispiel des 'Sorites', wenn er schreibt: "Die Natur hat uns keine Erkenntnis der Grenzen der Dinge mitgegeben, so dass wir in jeder Hinsicht feststellen könnten "bis hierhin", und dies verhält sich nicht nur bei dem Getreidehaufen, von dem der Name kommt, so, sondern wir können auch in keiner anderen Angelegenheit, in der man schrittweise gefragt wird, angeben, wie viel man hinzufügen oder abziehen muss, bevor wir eine bestimmte Antwort geben können – sei es reich oder arm, berühmt oder unbekannt, viel oder wenig, groß oder klein, lang oder kurz, breit oder eng."

Das Problem der mit dem 'Sorites' konfrontierten Dogmatiker – also derjenigen, die ein unzweifelhaftes 'Erfassen' des Wahren für möglich halten – ist somit, dass der Begriff 'Haufen', ebenso wie die von Cicero angeführten Begriffe "viel", "wenig" etc., an sich nicht sehr präzise ist: Es lassen sich zwar bestimmte Dinge mit Sicherheit erfassen, etwa dass '1 Getreidekorn' kein Haufen ist, '10.000 Getreidekörner' aber sehr wohl ein Haufen sind, aber dazwischen gibt es einen Bereich, der sich einem zweifelsfreien Erfassen entzieht. Im Gegensatz zu dem Akademiker, der die Möglichkeit sicherer Erkenntnis ja gerade anzweifelt, muss der Dogmatiker natürlich gemäß seiner Betrachtungsweise davon ausgehen, dass sehr wohl ein Grenzpunkt zwischen 'kein Haufen' und 'ein Haufen' existiert. Vor allem die Stoiker bestehen ja auf absolut scharfer Grenzziehung, es gibt für sie kein "dazwischen" zwischen zwei Gegensätzen; ein oft genanntes Beispiel dafür ist die stoische Ansicht, dass es keinen Fortschritt in der Tugend gebe: jemand, der zwar

⁵⁸ *Ac.* 2, 147; *div.* 2, 11; *fin.* 4, 50.

⁵⁹ *Ac.* 2, 92–95.

nicht völlig, aber doch schon sehr tugendhaft ist, unterscheide sich nicht von jemandem, der völlig dem Laster verfallen ist, denn beide seien schlichtweg nicht tugendhaft⁶⁰. Vielleicht wurde diese der intuitiven Einsicht zuwiderlaufende Lehrmeinung zu dem Zweck etabliert, um die Unterscheidung zwischen Tugend und Laster vor Angriffen auf 'Sorites'-Basis zu schützen.⁶¹

Doch wo genau liegt dieser Grenzpunkt zwischen 'kein Haufen' und 'ein Haufen' und wie lässt er sich erkennen? Dieses Problem beschäftigte die Stoiker und besonders Chrysipp in nicht geringem Maße, denn die Akademiker wendeten die Methode des sogenannten 'Sorites' in ihrer Argumentation konsequenterweise nicht nur auf den Begriff 'Haufen' an: Als eine Art prinzipieller Waffe des Skeptizismus gegen den Dogmatismus benutzten sie die 'Sorites'-Argumentation auch in zahlreichen anderen Fragen dazu, die Unmöglichkeit sicherer Erkenntnis zu zeigen⁶².

2. 3. 3. Chrysipps Strategie und Karneades' Kritik daran

Chrysipps Strategie gegen den 'Sorites' legt Cicero in der oben zitierten Passage (CLC 3) einem Stoiker in den Mund, der erklärt, Chrysipp sei der Ansicht, man solle, wenn man schrittweise gefragt werde, ob z. B. die Zahl drei noch 'wenig' oder schon 'viel' sei, eine Weile, bevor man zu 'viel' komme, ruhig werden, d.h. schweigen. Dies bezeichneten die Stoiker, fügt Cicero hinzu, als ἡσυχάζειν.

Da bei dem typischen Frage-Antwort-Wechselgespräch der antiken Dialektiker offenbar nur die Antwort "ja" oder "nein" erlaubt war (weil man sonst die Spielregeln gebrochen hätte⁶³), scheint der Ratschlag, keine Antwort zu geben, nicht unüblich gewesen zu sein⁶⁴ – vielleicht sogar die einzige Option⁶⁵ bei der Kon-

⁶⁰ Vgl. z. B. CIC. *fin.* 3, 48.

⁶¹ Vgl. dazu auch MIGNUCCI [1999,] 163.

⁶² Vgl. z. B. COUISSIN [1941]; SEDLEY [1977] 90; BURNYEAT [1982,] 326–333; GÖRLER [1994] 878; 885f (dort werden zahlreiche soritische Argumente des Karneades gegen den Polytheismus angeführt); WILLIAMSON [1994] 11f; MIGNUCCI [1999,] 163; weitere Literaturangaben dazu finden sich in GÖRLER [1994] 897.

⁶³ Vgl. GELL. 16, 2, 1–3.

⁶⁴ Vgl. z. B. SIMP. *in Cat.* 24, 9–21 (FDS 1257); GELL. 16, 2, 13.

⁶⁵ BOBZIEN ([2002] 229 n. 43) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass WILLIAMSONS Erörterung ([1994] 15–20), warum die Stoiker die Option des Schweigens anderen Optionen wie

frontation mit Trugschlüssen, um der Zustimmung zu 'akataleptischen' Vorstellungen zu entgehen. In einem zweiten Schritt, so interpretiert BOBZIEN⁶⁶ die Beschreibung bei Simplicius⁶⁷, sollte der Befragte dann idealerweise aus dem Spiel heraustreten und von einem Meta-Level aus das bzw. die trügerische(n) Element(e) innerhalb der Argumentation erklären – was aber gerade im Fall des 'Sorites' Probleme bereitet, da sich die trügerischen Elemente der "Schrittchen-für-Schrittchen"-Argumentation gewissermaßen "unbemerkt einschleichen": am Anfang der Argumentation steht eine definitiv wahre Aussage wie etwa "2 Körner bilden keinen Haufen", bei der die Antwort auf die korrespondierende Frage "Bilden 2 Körner einen Haufen?" klar erkennbar "Nein" lautet; am Ende der Argumentation steht eine definitiv falsche Aussage wie etwa "10.000 Körner bilden keinen Haufen", bei der die Antwort auf die korrespondierende Frage "Bilden 10.000 Körner einen Haufen?" klar erkennbar "Ja" lautet. Wann genau soll der Befragte die von Chrysipp empfohlene Taktik einsetzen und aufhören zu antworten?

Die von Cicero überlieferten Antworten lauten "ein ziemliches Stück, bevor man zu 'viel' kommt" (ac. 2, 93: *aliquanto prius quam ad multa perveniat*) und "vor dem Bereich der verfänglichen Fragen" (vgl. ac. 2, 94: *'sic me ... ante sustineo nec diutius captiose interroganti respondeo*)⁶⁸.

Die von Cicero vorgetragene akademische Kritik⁶⁹ an Chrysipps Strategie besteht darin, die Sinnlosigkeit dieses Auswegs aufzuzeigen: denn nach der Ruhepause werde der Frager natürlich genauso weitermachen wie vorher. Was habe der Befragte dann gewonnen? Wenn er nämlich eine klare Antwort geben könne und trotzdem nicht antworte, so sei dies Hochmut und er enthalte sich auch bei klaren und sicheren Dingen der Zustimmung⁷⁰; wenn er aber nicht antworte, weil er keine

etwa den Antworten "Ich weiß nicht" oder "Unklar" vorgezogen hätten, irrelevant sei, da die genannten Antworten gar keine Optionen dargestellt hätten.

⁶⁶ [2002] 229f.

⁶⁷ SIMP. in Cat. 24, 20f.

⁶⁸ Sextus Empiricus überliefert in diesem Zusammenhang hingegen, man solle bei der 'Sorites'-Befragung aufhören zu antworten, "wenn das Argument voranschreitet" (P.H. 2, 253) und "wenn die letzte 'kataleptische' Vorstellung neben der ersten 'akataleptischen' Vorstellung liegt und von ihr fast nicht zu unterscheiden ist" (A.M. 7, 416); letzteres ist allerdings auf den Weisen bezogen, nicht auf den gewöhnlichen Menschen.

⁶⁹ Cicero erzählt an dieser Stelle ja, wie Carneades Chrysipps Ausweg ironisch kommentiert hat (ac. 2, 93). Vielleicht lässt sich daraus schließen, dass Carneades auch für die übrigen Einwände gegen Chrysipps Ausweg die Quelle ist.

⁷⁰ Nach Ciceros Bericht lautet Chrysipps Ratschlag ja tatsächlich, dass man bereits *vor* dem unklara-

klare Antwort geben könne, dann gestehe er zu, dass es eine Zone gebe, in der 'viel' und 'wenig' nicht zuverlässig unterschieden werden können.

2. 3. 4. Interpretationsmöglichkeiten der Strategie Chrysipps

Was genau Chrysipp mit seiner oben genannten Strategie des ἡσυχάζειν erreichen wollte, ist nicht ohne Weiteres ersichtlich. Einen Ansatzpunkt dafür, wie Chrysipp seine Empfehlung meinte, bietet allerdings noch der auf die Kritik des Carneades folgende Satz, in dem Ciceros imaginärer Gesprächspartner die Methode Chrysipps mit Hilfe eines Vergleichs erläutert: "Wie ein gewitzter Wagenlenker werde ich nämlich die Pferde zügeln, bevor ich ans Ziel komme, und zwar um so mehr dann, wenn der Ort, auf den sie zustreben, abschüssig ist. Ebenso halte ich mich also vorher zurück und gebe dem, der mich auf verfängliche Art fragt, weiter keine Antwort."

Dieser Vergleich legt nahe, dass der mit dem 'Sorites' Konfrontierte – ebenso wie der Wagenlenker ein Stück vor dem Ziel die Pferde zwar zügelt und beruhigt, damit er nicht die Kontrolle über Pferde und Wagen verliert, wenn sie mit Gewalt dem heimatlichen Stall zustreben (vor allem, wenn das letzte Stück des Weges bergab führt), aber dabei ja trotzdem weiterfährt bis zu seinem Ziel – nach dem ἡσυχάζειν weiter antwortet: Ist der Wagenlenker der mit dem 'Sorites' Konfrontierte, das Fahren mit dem Wagen das Antworten auf die Fragen und das Ziel die letzte Frage des Fragers, dann heißt das, dass der Befragte nach der Pause weiter antworten wird, um zu dem Ziel zu gelangen⁷¹.

Nach Chrysipps Vorstellung müsste die Befragung also so aussehen⁷²:

ren Bereich, also noch *innerhalb* des klaren Bereichs aufhören sollte zu antworten – in diesem Sinne ist die akademische Kritik sicherlich berechtigt. Nach der Deutung MIGNUCCIS ([1999,] 175f) lassen sich jedoch die Aussagen innerhalb der einzelnen Schritte der 'Sorites'-Argumentation als prozentual ansteigend immer weniger wahr auffassen (z. B. "1 Weizenkorn ist kein Haufen" = 100% wahr; "2 Weizenkörner sind kein Haufen" = 99% wahr etc.), so dass es möglich ist, die akademische Kritik dadurch neutralisiert zu sehen, dass der Befragte, der Chrysipps Taktik des ἡσυχάζειν befolgt, dementsprechend nicht etwa bei einer 100% wahren Aussage zu antworten aufhört und somit seine Zustimmung zu einer klar wahren Aussage verweigert, sondern bei einer so wenig wahren Aussage, dass sie schon beinahe falsch ist.

⁷¹ Ein weiterer Hinweis darauf, dass Chrysipps Ausweg auch von Cicero – eventuell Carneades folgend – dergestalt aufgefasst wurde, dass die Befragung während des Schweigens des Befragten weitergeht, ist möglicherweise der Satz: *quid enim ad illum, qui te captare vult, utrum tacentem inreliat te an loquentem?* (ac. 2, 94).

⁷² Vgl. BURNYEAT [1982,] 334.

"Ist zwei wenig?"

"Ja".

"Ist drei wenig?"

"Ja".

...

...

Dann, bei einer Zahl (x), bei der der Befragte sich noch sicher ist, dass sie ebenfalls 'wenig' ist: Schweigen.

Der Frager fragt indessen weiter: "Ist $x+1$ wenig"?

Schweigen.

"Ist $x+2$ wenig?"

Schweigen.

...

...

Dann, bei einer Zahl (y), bei der der Befragte sich sicher ist, dass sie 'viel' ist, antwortet er plötzlich wieder, völlig überzeugt von der Richtigkeit seiner Antwort:

"Nein".

"Ist $y+1$ wenig?"

"Nein".

"Ist $y+2$ wenig?"

"Nein".

...

...

Die Frage, die sich angesichts der von Chrysipp empfohlenen Strategie stellt, ist: Kann sie als Lösung des logischen Problems gedacht sein⁷³ oder soll sie lediglich

⁷³ Es gibt allerdings keine positive Evidenz dafür, dass Chrysipp den Trugschluss des 'Sorites' gelöst hätte: keine der bei DL (7, 189–198) angeführten logischen Schriften Chrysipps trägt einen Titel wie etwa "Lösung des Sorites" (dies ist z. B. bei dem Trugschluss des 'Lügners' der Fall, vgl. DL 7, 197: "Über die Lösung des Lügners an Aristokreon, 3 Bücher"), es scheinen sich auch nur drei Schriften direkt auf den 'Sorites' zu beziehen: "Περὶ τῶν πρὸς τὰς φωνὰς σωριτῶν λόγων γ'" (7, 192), "Περὶ τῶν εἰς τὰς ὑπολήψεις λόγων καὶ ἡσυχάζοντων πρὸς Ὀνήτορα β'" und "Περὶ τοῦ παρὰ μικρὸν λόγου πρὸς Στησαγόραν α' β'" (7, 197) – die beiden letztgenannten unter der Annahme, dass sich die Ausdrücke "ἡσυχάζοντων" und "τοῦ παρὰ μικρὸν λόγου" auf den 'Sorites' beziehen (so z. B. die Auffassung HÜLSERS in FDS 194, wohl auch von BOBZIEN [2002] 218 n. 6 so aufgefasst). Ebenso wenig wird in einem der dazu überlieferten Texte behauptet oder vorausgesetzt, dass Chrysipp den 'Sorites' gelöst habe. Aber natürlich ist ein derartiges *argumentum e silentio* eher im Sinne eines Indizes, nicht im Sinne eines Beweises zu verstehen. So geht z. B. HÜLSER davon aus, dass Chrysipp den 'Sorites' gelöst hat, wenn er schreibt, seine Lösung werde in FDS 1242 (SE A.M. 7, 415–421) und FDS 1243 (Cic. ac. 2, 92–94) berichtet ([1987–88] 1236 [Kommentar zu Kap. 4.6.2.4.]); BOBZIEN hingegen nimmt an, Chrysipp habe zwar bestimmte Ansichten bezüglich des 'Sorites' vertreten, ihn aber nicht gelöst ([2002] 218).

als Empfehlung zur Vorgehensweise für den mit dem 'Sorites' konfrontierten Stoiker dienen?

Die Antwort hängt unter anderem von der Einschätzung ab, worin Chrysipp das trügerische Element des 'Sorites' sah: wenn er

(a) urteilte, dass der 'Sorites' von einer falschen Voraussetzung ausgehe, dann könnte die Strategie des ἡσυχάζειν eventuell tatsächlich als Lösungsansatz gemeint sein; wenn er hingegen

(b) urteilte, dass die erste im 'Sorites' auftauchende Aussage (z. B. "2 Körner bilden keinen Haufen", korrespondierend zu der ersten Frage "Bilden 2 Körner einen Haufen?") klar wahr sei, die letzte im 'Sorites' auftauchende Aussage (z. B. "10.000 Körner bilden keinen Haufen", korrespondierend zu der letzten Frage "Bilden 10.000 Körner einen Haufen?") hingegen klar falsch, ohne diese falsche Konklusion in einer falschen Prämisse oder fehlerhaftem Schlussverfahren begründet zu sehen, dann ist eher zu vermuten, dass die Strategie des ἡσυχάζειν eine bloße Empfehlung zur Vorgehensweise darstellte.

Zu Möglichkeit (a):

Geht man davon aus, dass Chrysipp dem 'Sorites'-Argument eine falsche Voraussetzung unterstellte, so wurde dafür folgendes Prinzip vorgeschlagen⁷⁴: "Wenn die Anzahl x zu wenig ist für einen Haufen, dann sind $x+1$ auch zu wenig".⁷⁵

Doch was kann der Stoiker, der Chrysipps Strategie des ἡσυχάζειν anwendet, dadurch gewinnen? Er gewinnt, dass er zumindest folgende Punkte mit Sicherheit weiß:

1. Es gibt eine Anzahl x , die so beschaffen ist, dass x 'wenig' ist und jede Zahl, die geringer ist als x , ebenfalls 'wenig'.
2. Es gibt eine Anzahl $y > x$, die so beschaffen ist, dass y nicht 'wenig' ist und jede Zahl, die größer ist als y , ebenfalls nicht 'wenig'.

1. und 2. zusammen ergeben die Folgerung, dass das Prinzip: "Wenn die Anzahl x zu wenig ist für einen Haufen, dann sind $x+1$ zu wenig" falsch ist. Chrysipps Ausweg des ἡσυχάζειν zeige dem mit dem 'Sorites' Konfrontierten demnach, so die Deutung BURNYEATS, dass das 'Sorites'-Argument letztlich eine falsche Prämisse enthalte.

⁷⁴ Von BURNYEAT ([1982,] 333ff), auf dessen Interpretation die folgende Darstellung Bezug nimmt.

⁷⁵ Doch die Gültigkeit genau dieses Prinzips, dass die Hinzufügung eines einzelnen Korns keinen Haufen aus etwas machen könne, das vorher kein Haufen gewesen sei, werde, so BURNYEAT ([1982,] 333), von dem Frager bei einer 'Sorites'-Fragereihe vorausgesetzt (vgl. GAL. *De med. exp.* XVII 3–5, p. 116f Walzer).

Diese Interpretation von Chrysipps Strategie des ἡσυχάζειν geht also davon aus, dass sie als Lösungsansatz und Hilfsmittel gedacht war: während die Befragung fortgesetzt wurde, sollte der Stoiker durch sein äußerliches Schweigen (Nicht-mehr-Antworten auf Fragen) und innerliches Innehalten (Nicht-mehr-Zustimmen zu Vorstellungen)⁷⁶ zu der Erkenntnis gelangen, dass das 'Sorites'-Argument mit einer falschen Prämisse arbeite. Die Strategie des ἡσυχάζειν wäre dann – nach BURNYEATS Interpretation⁷⁷ – zugleich als dialektische Taktik aufzufassen und insofern als etwas anderes als ἐπείχειν anzusehen. Dann würde auch die akademische Kritik, der befragte Stoiker enthalte sich auch bei klaren und eindeutigen Dingen der Zustimmung, die Stoiker nicht mehr treffen⁷⁸.

Außerdem hat die von Chrysipp vorgeschlagene Strategie den Vorteil, dass der Befragte gar nicht "in Versuchung" kommt, einer 'akataleptischen' Vorstellung zuzustimmen, denn sein Schweigen beginnt ja noch bei einer 'kataleptischen' Vorstellung. Eine derartige Zustimmung zu Unbegriffenem, d.h. ein bloßes Meinen, das dem stoischen Weisen fremd ist⁷⁹, ist für einen Stoiker ja ebenso tadelnswert wie die stoische Auffassung für die skeptischen Akademiker.

Gegen die oben angeführte Deutung BURNYEATS ist allerdings einzuwenden, dass die von ihm genannte Prämisse "Wenn die Anzahl x zu wenig ist für einen Haufen, dann sind $x+1$ auch zu wenig" explizit überhaupt nirgends auftaucht, sondern höchstens implizit als intuitive Wahrnehmung des gewöhnlichen "Nicht-Weisen", der den Eindruck hat, dass die Hinzufügung eines Korns keinen Haufen aus etwas mache, das vorher auch kein Haufen war⁸⁰; rein formal wird in dem 'Sorites' ja nichts vorausgesetzt, sondern nur eine Reihe von Fragen gestellt, die mit "Ja" oder "Nein" zu beantworten sind: Die eigentliche Aporie des 'Sorites' liegt offenbar ohnehin nicht in dialektischen Strukturen wie falschen Prämissen oder fehlerhaftem Schlussverfahren begründet, sondern in der konzeptionellen Vagheit der in ihm verwendeten sprachlichen Begriffe.

⁷⁶ Vgl. BOBZIEN [2002] 229 n. 41.

⁷⁷ [1982₁] 334 n. 45.

⁷⁸ Vgl. oben CLC 3 (ac. 2, 94: ... *etiam a certis et inlustrioribus cohibes adsensum*).

⁷⁹ Vgl. CIC. ac. 2, 53: '*At enim ipse sapiens sustinet se in furore ne adprobet falsa pro veris.*' *Et alias quidem saepe, si aut in sensibus ipsius est aliqua forte gravitas aut tarditas, aut obscuriora sunt quae videntur, aut a perspicendo temporis brevitate excluditur.* Vgl. auch FDS 1201, 1242.

⁸⁰ Das würde jedoch eher gegen die These sprechen, dass Chrysipp eben dieses Prinzip als die falsche Prämisse des 'Sorites' angesehen habe. Vgl. dazu z. B. BOBZIEN ([2002] 236), die folgendermaßen urteilt: "The Stoics, like all the ancients we know of, accepted the principle that in a Sorites-series 'one cannot make the difference'". Vgl. auch GAL. *De med. exp.* XVII 3, p. 116 Walzer (FDS 1237); GAL. *De med. exp.* XX 3, p. 124f Walzer (FDS 1238); SE *A.M.* 1, 69.

Zudem scheint fraglich, ob die Falschheit der genannten Prämisse "Wenn die Anzahl x zu wenig ist für einen Haufen, dann sind $x+1$ auch zu wenig" tatsächlich aus den oben angeführten Punkten 1. ("Es gibt eine Anzahl x , die so beschaffen ist, dass x 'wenig' ist und jede Zahl, die geringer ist als x , ebenfalls 'wenig'") und 2. ("Es gibt eine Anzahl $y > x$, die so beschaffen ist, dass y nicht 'wenig' ist und jede Zahl, die größer ist als y , ebenfalls nicht 'wenig'") gefolgert werden kann.

Dennoch lässt sich der von BURNYEAT verfolgte Ansatz, dass in der Antike durchaus eine Argumentstruktur hinter der 'Sorites'-Befragung erblickt wurde und Chrysipp eine Prämisse des Arguments für falsch hielt, nicht ohne Weiteres abtun. Auch BARNES und MIGNUCCI sind der Ansicht, man könne hinter den überlieferten 'Sorites'-Frageketten (wie z. B. der bei Cicero angedeuteten) eine logische Argumentstruktur erkennen⁸¹, wobei beide, ebenso wie BURNYEAT, davon ausgehen, dass Chrysipp mindestens eine der Prämissen des 'Sorites'-Arguments bestritten habe⁸²; demnach ließe sich ein 'Sorites'-Argument in 'implikativer' Formulierung etwa folgendermaßen konstruieren⁸³:

1 ist wenig	<i>Prämisse 1</i>
Wenn 1 wenig ist, dann sind auch 2 wenig	<i>Prämisse 2</i>
Wenn 2 wenig sind, dann sind auch 3 wenig	<i>Anwendung von Modus ponens</i>
Wenn 3 wenig sind, dann sind auch 4 wenig	<i>Anwendung von Modus ponens</i>
•	•
•	•
•	•
Wenn 9999 wenig sind, dann sind auch 10.000 wenig	<i>Anwendung von Modus ponens</i>
10.000 sind wenig	<i>Konklusion</i>

⁸¹ BARNES [1982] 27; MIGNUCCI [1999₁] 170;

⁸² BARNES [1982] 49; MIGNUCCI [1999₁] 174.

⁸³ Vgl. BARNES [1982] 28f; vgl. auch BURNYEAT [1982₁] 323; WILLIAMSON [1994] 22. Die Konstruktion von MIGNUCCI ([1999₁] 171) unterscheidet sich von der oben angeführten in erster Linie darin, dass er nach jeder Anwendung des *Modus ponens* eine (Zwischen-)Konklusion ansetzt, die dann jeweils wiederum als Zwischenprämisse für die nächste Anwendung seiner zweiten Prämisse fungiert (die er "IT" nennt = "Indiscriminability Thesis" = das Prinzip "Wenn x Weizenkörner kein Haufen sind, dann sind $x+1$ Weizenkörner auch kein Haufen"). Das entsprechende Schema verläuft demnach folgendermaßen:

"1 ist wenig"	<i>Prämisse 1 = die als wahr angenommene Hypothese</i>
"Wenn 1 wenig ist, dann sind auch 2 wenig"	<i>Prämisse 2 = IT</i>
"2 sind wenig"	<i>(Zwischen-)Konklusion (durch Modus ponens) = Zwischenprämisse</i>
"Wenn 2 wenig sind, dann sind auch 3 wenig"	<i>wiederum Anwendung von Prämisse IT etc.</i>

Bei dieser Konstruktion arbeitet das Argument streng genommen mit 10.000 Prämissen, von denen nur die erste ("1 ist wenig") durch unmittelbare Wahrnehmung gesichert und daher unangreifbar scheint⁸⁴; nachdem das im Argument verwendete Schlussverfahren lediglich aus der wiederholten Anwendung von *Modus ponens* besteht und damit ebenso unangreifbar ist, bleiben als Angriffspunkte nur die 'implikativ' formulierten Prämissen übrig. Da die Wahrheit all dieser 9999 restlichen Prämissen jeweils von der Gültigkeit des – als IT bezeichneten⁸⁵ – Prinzips der "Ununterscheidbarkeit" ("ein Korn kann nicht den Unterschied zwischen 'kein Haufen' und 'ein Haufen' bewirken") abhängt, muss also auch das von BARNES, WILLIAMSON und MIGNUCCI konstruierte 'Sorites'-Argument letztlich zu derselben Folgerung führen, zu der auch BURNYEAT gelangte: dass Chrysipp die Prämisse "Wenn die Anzahl x zu wenig ist für einen Haufen, dann sind $x+1$ auch zu wenig" (= IT) bestritten habe⁸⁶.

Als notwendige Konsequenz aus dieser Interpretation ergibt sich allerdings die Auffassung, dass Chrysipp dem 'Sorites' gegenüber einen epistemischen Standpunkt eingenommen und die Ansicht vertreten habe, es existiere eine scharfe Grenzlinie zwischen 'kein Haufen' und 'ein Haufen'⁸⁷ und demgemäß auch "a magic grain of wheat which turns a collection of grains into a heap"⁸⁸.

Gegen die eben dargelegte Konstruktion des 'Sorites'-Arguments lassen sich jedoch folgende Einwände erheben:

(1.) Es ist unbekannt, ob das 'Sorites'-Paradoxon bereits zur Zeit der frühen Stoiker in der oben dargestellten Form eines Arguments mit Prämissen und Konklusion vorgelegt wurde⁸⁹; Chrysipps Ratschlag des ἡσυχάζειν legt indessen eher

⁸⁴ Vgl. MIGNUCCI [1999₁] 173.

⁸⁵ MIGNUCCI [1999₁] 171; vgl. oben Anm. 83.

⁸⁶ BARNES [1982] 49; 53f; WILLIAMSON [1994] 23f; MIGNUCCI [1999₁] 173f; die genannte Interpretation wird von MIGNUCCI demgemäß auch als Standardinterpretation bezeichnet ([1999₁] 174).

⁸⁷ Vgl. BARNES [1982] 54; WILLIAMSON [1994] 12f; 17.

⁸⁸ MIGNUCCI [1999₁] 174.

⁸⁹ Es existiert nur eine Stelle, die diese Hypothese direkt zu stützen scheint, nämlich ein bei DL angeführtes 'konjunktives' 'Sorites'-Argument (DL 7, 82 [SVF 2, 274; FDS 1207]). Da sich die Stelle jedoch zum einen in dem allgemeinen Überblick über die stoischen Lehren, der im Anschluss an das Leben Zenons gegeben wird, und zum anderen direkt hinter einer Lücke befindet, kann die dort zitierte 'konjunktive' Formulierung des 'Sorites' allerdings weder Chrysipp noch einem anderen Stoiker namentlich zugeschrieben werden und lässt daher auch keine sicheren Rückschlüsse darauf zu, wer sie einführte oder verwendete.

nahe, dass die Stoiker in Form einer Fragereihe mit dem 'Sorites'-Paradoxon konfrontiert wurden.

(2.) Wenn es aber doch in Argumentform vorlag und Chrysipp das trügerische Element des 'Sorites'-Arguments tatsächlich nur in einer falschen Prämisse begründet sah, dann stellt sich – im Sinne eines *argumentum e silentio* – die Frage, warum diese seine Lösung nicht überliefert ist (etwa: "Prämisse 2, das Prinzip der "Ununterscheidbarkeit" ist falsch, es existiert eine Grenzlinie zwischen 'kein Haufen' und 'ein Haufen'")⁹⁰; sein statt dessen überlieferter Ratschlag, noch *innerhalb* des klaren Bereichs nicht mehr zu antworten, wäre in diesem Fall sowohl obsolet (da jemand, der die grundlegende Prämisse eines Arguments bestreitet, sich kaum auf den Fortgang desselben einzulassen braucht), als auch kontraproduktiv (da er den so verfahrenen Stoiker berechtigterweise dem akademischen Vorwurf aussetzt, die Zustimmung zu klar wahren Aussagen zu verweigern).

Zu Möglichkeit (b):

Plausibler als die eben behandelte Möglichkeit (a) scheint allerdings die Annahme, dass die Stoiker das 'Sorites'-Paradoxon – ebenso wie das des 'Lügners' – deswegen zu den ἄποροι λόγοι rechneten⁹¹, weil die Aporie dieser 'unlösbaren Argumente' weiter reichte als die der "normalen" Trugschlüsse, deren falsche Konklusionen in der Regel entweder durch falsche Prämissen oder durch fehlerhaftes Schlussverfahren begründet sind⁹².

Geht man davon aus, dass die Aporie des 'Sorites' in der Vagheit der in ihm verwendeten Begriffe besteht, so liegt die Vermutung nahe, dass zwischen dem Anfangsbereich der klaren Fälle (z. B. Antwort auf die Frage "Bilden 10.000 Körner

⁹⁰ MIGNUCCI fragt sich in diesem Zusammenhang, warum Chrysipp statt des Ratschlags des ἡσυχάζειν nicht eher empfohlen habe, den Begriff "Haufen" so zu definieren, dass dieser scharfen Grenzlinie Rechnung getragen werde ([1999,] 174). Zieht man aber in Betracht, wie viele Begriffe von dieser Problematik der existierenden bzw. nicht-existierenden scharfen Grenzlinie betroffen sind (vgl. z. B. Ciceros Ausführung in *ac.* 2, 92 oder Galenus' Darstellung in FDS 1236A), dann würde die Aufgabe eher in der Konstruktion einer ganz neuen (mathematisch exakten) Sprache bestehen als in der Neudefinierung eines einzelnen Begriffs.

⁹¹ DL 7, 82 (FDS 1207), vgl. auch FDS 1208. Zum 'Lügner' vgl. unten Kap. B I. 2. 4.

⁹² Vgl. HÜLSER [1987–88] 1704f (Kommentar zu Kap. 4.6.2.). HÜLSER hält die ἄποροι λόγοι allerdings prinzipiell für lösbar, wobei er annimmt, sie verlangten eben eine Lösung, die man "für besonders schwierig hielt" (a.a.O.). BOBZIEN hingegen urteilt ([2002] 218 n. 7): "the Sorites, like the Liar-paradox, was classified by the Stoics as insoluble (*aporos*), which suggests at least that no solution was found that made the *aporia* disappear completely".

einen Haufen?" – klar "ja") und dem Endbereich der ebenso klaren Fälle (z. B. Antwort auf die Frage "Bilden 2 Körner einen Haufen?" = klar "nein") ein Bereich von obskuren (d.h. unklaren) Fällen liegt⁹³, bei denen nicht klar ersichtlich ist, ob die Antwort auf die Frage "Bilden n Körner einen Haufen?" "Ja" oder "Nein" ist, oder sogar, wie BOBZIEN für möglich hält, ein Bereich von indefiniten Fällen (die keinen Wahrheitswert besitzen)⁹⁴. Mögliche Modelle der 'Sorites'-Bereiche, die der geschilderten Auffassung Rechnung tragen, lassen sich folgendermaßen darstellen⁹⁵:

Modell A

klar "ja "	ξ	klar "nein"
unklar, ob klar "ja" oder klar "nein"		

Modell B

klar "ja"		klar "unklar"		klar "nein"
-----------	--	---------------	--	-------------

Modell C

klar "ja"	ξ	klar "unklar"	ξ	klar "nein"
unklar, ob klar "ja" oder "unklar"		unklar, ob "unklar" oder klar "nein"		

Die Tatsache, dass nach Ciceros Bericht der in den 'Sorites' verwickelte Stoiker nicht etwa *bei* dem ersten obskuren Fall, sondern noch *vor* den obskuren Fällen, mithin noch *bei* den klaren Fällen aufhören sollte zu antworten (ac. 2, 94), legt die

⁹³ Vgl. CIC. ac. 2, 94: *sed negas te usque ad obscura progredi; <in> inlustribus igitur rebus insistis.*

⁹⁴ [2002] 230.

⁹⁵ Vgl. BOBZIEN [2002] 231, auf deren Darstellung der *Higher-Order-Obcurity* (= Section VI: 230–233) die folgende Interpretation Bezug nimmt.

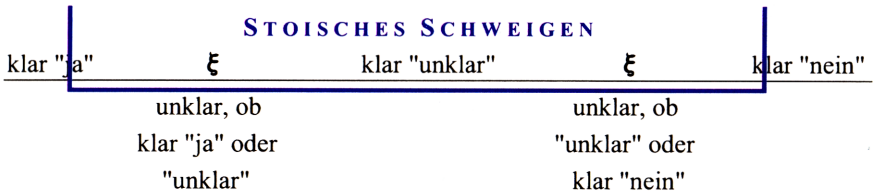
Folgerung nahe, dass Modell B wegfällt (dort signalisiert die gerade Linie zwischen den Bereichen, dass in allen Fällen klar ist, zu welchem Bereich sie jeweils gehören – im Gegensatz zu der geschlängelten Linie der Modelle A und C, die andeuten soll, dass es bei manchen Grenzfällen unklar ist, zu welchem Bereich sie gehören): wenn klar erkennbar wäre, welches der erste obskure Fall ist, dann würde es auch reichen, *bei* dem ersten obskuren Fall zu schweigen.

Ferner könnte Ciceros Erwähnung der obskuren Fälle (*negas te usque ad obscura progredi*) einen Hinweis darauf darstellen, dass Chrysipp die Existenz eines Bereichs annahm, bei dem die darin enthaltenen Fälle klar ersichtlich zu den unklaren gehören – was eher auf Modell C hindeuten würde.

Chrysipps Ratschlag, noch *vor* den obskuren Fällen in Schweigen zu verfallen⁹⁶, lässt jedoch sowohl Modell A als auch Modell C zu⁹⁷, denn die Phase des stoischen Schweigens erstreckt sich in jedem Fall über den ganzen obskuren Bereich hinweg, der zwischen den vertikalen blauen Linien liegt (wie im folgenden Modell sichtbar), ungeachtet der Tatsache, ob der davon umfasste Bereich noch in weitere obskure Zonen eingeteilt wird oder nicht:

⁹⁶ Exakt dieser Punkt, der ja auch bereits zu massiver Kritik seitens der Akademiker Anlass bot (vgl. oben S. 36), bereitet bei der Interpretation der chrysippeischen Taktik des ἡσυχάζειν die größten Schwierigkeiten, denn es scheint keine Möglichkeit zu geben, sie so zu interpretieren, dass der akademischen Kritik dadurch erfolgreich begegnet werden könnte. Überzeugend im Ergebnis ist in diesem Zusammenhang weder die Deutung MIGNUCCIS, der den einzelnen Aussagen des 'Sorites' prozentual unterschiedliche Grade von Wahrheit zuweist ([1999₁] 175f; vgl. oben Anm. 70), noch die (gleichwohl ausgezeichnete) Idee BURNYEATS, der den Ratschlag des ἡσυχάζειν als dialektische Taktik versteht und von daher den Tatbestand des ἐπέχειν bei klar wahren Aussagen nicht als gegeben sieht ([1982₁] 334 n. 45; vgl. oben S. 40). Interessant ist auch der Ansatz von BARNES, dessen Vermutung zufolge Chrysipps Ratschlag ursprünglich lautete: "Höre *bei* dem ersten Fall auf zu antworten, der *dir* unklar ist, selbst wenn andere ihn noch als klar empfinden"; dieser Rat sei dann aber von Karneades dargestellt worden als "Höre *bei* den klaren Fällen auf zu antworten" ([1982] 55f). Zwar lässt sich durch diese These die akademische Kritik als neutralisiert betrachten, aber sie ist doch, wie BARNES auch selbst zugesteht ([1982] 56), in hohem Maße spekulativ und durch keine textlichen Hinweise gestützt. Vielleicht wäre es realistischer, Chrysipps Ratschlag, noch *vor* den obskuren Fällen in Schweigen zu verfallen, weniger als aktiven Lösungsansatz (der alle Zweifel und Einwände zerstreuen kann) zu verstehen, sondern ihn eher als defensive Taktik zur Schadensbegrenzung aufzufassen, etwa folgendermaßen: Es ist weniger schlimm, einer 'kataleptischen' Vorstellung nicht zuzustimmen (sogar der Weise verhält sich in seltenen Fällen so, vgl. SE *A.M.* 7, 416, die Stelle ist unten in Anm. 107 zitiert), als in die Absurdität zu verfallen, einer 'akataleptischen' Vorstellung zuzustimmen – was zu dem Schlimmsten gehört, das einem Stoiker bei der 'Sorites'-Fragereihe passieren kann (vgl. z. B. SE *P.H.* 2, 253).

⁹⁷ Sowie jedes höherrangige Modell, das mit noch mehr obskuren Zonen arbeitet, vgl. BOBZIEN [2002] 231 n. 51; 233.



Die eben entwickelte Auffassung der 'Sorites'-Befragung impliziert allerdings folgende Punkte:

(1) Die Tatsache, dass es mindestens eine obskure Zone innerhalb der 'Sorites'-Reihe gibt, hat zur Folge, dass keine scharfe Grenzlinie (τομή?)⁹⁸ existiert zwischen (klar) wahren Vorstellungen

[mit beispielsweise folgendem Schema:

Frage: "Bilden 10.000 Körner einen Haufen?";

zugehörige Vorstellung: "10.000 Körner bilden einen Haufen" = (klar) wahr;

korrespondierende Aussage zu der Vorstellung: "10.000 Körner bilden einen Haufen" hat den Wahrheitswert "wahr"]

und (klar) falschen Vorstellungen

⁹⁸ Es ist unsicher, ob sich die Termini τέμνειν bzw. τομή auf etwas wie die genannte Grenzlinie beziehen. An Material, das darüber möglicherweise Aufschlüsse geben könnte, steht lediglich Folgendes zur Verfügung: zwei Buchtitel bei DL (7, 197 [FDS 194]: "Beweise dafür, dass man Indefinites nicht schneiden darf, 1 Buch" [... μὴ δεῖ τέμνειν τὰ ἀόριστα] und "Gegen diejenigen, die Einwände erhoben haben dagegen, dass man Indefinites nicht schneiden darf an Pasylos, 3 Bücher") sowie eine Passage aus den *Logischen Untersuchungen* Chrysipps (FDS 698 Col. IX, nach der Übersetzung HÜLSERS): "Und bis zu welchem Punkt man damit fortfahren muß, dieselbe Antwort zu geben, das wird infolge des schrittchenweise vorgehenden Arguments eine Schwierigkeit bereiten. Und ähnlich, wenn es nötig ist, bei seiner Antwort einen Schnitt zu machen [d.h. nicht mehr dasselbe zu sagen], dann ist es plausibel, daß noch nicht einmal dies möglich ist". Dabei ist allerdings keine der genannten Stellen unproblematisch, denn in den *Logischen Untersuchungen* ist der Terminus τέμνειν lediglich eine Konjekture und die beiden von DL überlieferten Buchtitel stehen eigentlich in einer fast gänzlich dem 'Lügner' gewidmeten Abteilung (und werden von HÜLSER in seinen Interpretationszusätzen auch auf den 'Lügner' bezogen) – wobei in letzterem Fall das Beziehen der Buchtitel auf den 'Sorites' durch die Tatsache gerechtfertigt werden könnte, dass bei DL die Ordnung des chrysippeischen Schriftenkatalogs öfters gestört zu sein scheint. Das überlieferte Material lässt somit zwar keinesfalls eine eindeutige Bestimmung zu, wie die Termini τέμνειν bzw. τομή im Hinblick auf Sophismen aufzufassen sind, aber gestattet zumindest die Vermutung, dass Chrysipp es für unmöglich hielt, an einem bestimmten Punkt innerhalb des 'Sorites' "den Schnitt zu machen" und von einer Antwort ("nein") zur anderen ("ja") umzuspringen (vgl. BOBZIEN [2002] 224). LONG/SEDLEY ([2006] 272) hingegen vermuten, dass sich das Schneiden vielleicht auf die sorgfältige nähere Bestimmung einer Antwort bezogen habe und nennen folgendes Beispiel: "Ist 10 der höchste Zahlenwert von 'wenig'? Ja und Nein. Ja für eine Cricket-Mannschaft, Nein für ein Rugby-Team oder ein Quartett".

[mit beispielsweise folgendem Schema:

Frage: "Bilden 2 Körner einen Haufen?";

zugehörige Vorstellung: "2 Körner bilden einen Haufen" = (klar) falsch;

korrespondierende Aussage zu der Vorstellung: "2 Körner bilden einen Haufen" hat den Wahrheitswert "falsch"].

(2) Im Gegensatz zu der klaren Anfangs- und der klaren Endzone (mit ihren klaren Fällen und klaren Vorstellungen), sind die in der obskuren Zone enthaltenen Fälle insofern obskur (d.h. unklar), als ihnen unklare Vorstellungen zu Grunde liegen, d.h. Vorstellungen, die weder (klar) wahr noch (klar) falsch sind, sondern die entweder sowohl wahr als auch falsch sind oder die weder wahr noch falsch sind⁹⁹ (siehe folgendes Modell, bei dem der Farbverlauf andeuten soll, dass auch zwischen den jeweiligen Bereichen der klaren und unklaren Vorstellungen keine scharfen Grenzlinien existieren).

Modell C

STOISCHES SCHWEIGEN		
klar "a"	klar "unklar"	klar "nein"
klare Vorstellungen	unklare Vorstellungen	klare Vorstellungen
"wahr"	"sowohl wahr als auch falsch" oder "weder wahr noch falsch"	"falsch"
"plausibel" oder "implausibel"	"sowohl plausibel als auch implausibel" ¹⁰⁰	"implausibel" oder "plausibel"

Da also den unklaren Vorstellungen kein konkreter Wahrheitswert zugewiesen werden kann, ist zu vermuten, dass mit einer unklaren Vorstellung keine Aussage (ἀξιωμα) korrespondiert, sondern lediglich ein deklarativer Satz¹⁰¹

⁹⁹ Vgl. SE A.M. 7, 244 (FDS 273): Τῶν δὲ ... φαντασιῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀληθεῖς, αἱ δὲ ψευδεῖς, αἱ δὲ ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς, αἱ δὲ οὔτε ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς.

¹⁰⁰ Vgl. SE A.M. 7, 243 (FDS 273): "πιθανὰ δὲ καὶ ἀπίθανοι καθεστᾶσιν αἱ <sc. φαντασίαι> κατὰ τὴν πρὸς τι σχέσιν ὅτ' ἐ μὲν τοῖαι γινόμεναι ὅτ' ἐ δὲ τοῖαι, οἷον αἱ τῶν ἀπόρων λόγων...".

¹⁰¹ Vgl. BOBZIEN [2002] 220.

[vorstellbar ist beispielsweise folgendes Schema:

Frage: "Bilden 77 Körner einen Haufen?";

zugehörige Vorstellung: "77 Körner bilden einen Haufen" = unklar, ob wahr oder falsch; möglicherweise indefinit, d.h. weder wahr noch falsch¹⁰²;

korrespondierender deklarativer Satz zu der Vorstellung: "77 Körner bilden einen Haufen" hat keinen Wahrheitswert].

Das 'Prinzip der Bivalenz'¹⁰³ wäre demzufolge deswegen nicht anwendbar auf manche Fälle des 'Sorites'¹⁰⁴, weil diesen Fällen unklare Vorstellungen zu Grunde liegen, denen keine ἀξιώματα entsprechen, und die daher auch gar nicht betroffen sind von dem stoischen Postulat, alle ἀξιώματα müssten die Eigenschaft besitzen, dass ihnen ein konkreter Wahrheitswert zugeordnet werden kann¹⁰⁵.

(3) Ungeachtet der Tatsache, dass es keine scharfe Grenzlinie gibt zwischen den klaren und den obskuren (unklaren) Vorstellungen (weder eine zwischen den klar wahren Vorstellungen und den unklaren Vorstellungen noch zwischen den unklaren Vorstellungen und den klar falschen Vorstellungen), scheint dennoch eine scharfe Grenzlinie zwischen den 'akataleptischen' und den 'kataleptischen' Vorstellungen (καταληπτικαὶ φαντασίαι)¹⁰⁶ zu existieren¹⁰⁷.

¹⁰² BOBZIEN ([2002] 223) äußert aufgrund einer Textstelle bei Plutarch (*De comm. not.* 1059D–E [FDS 1213]; die Textstelle ist unten in Anm. 171 zitiert; auch die verschiedenen Konjekturen werden dort angeführt) die Vermutung, dass Chrysipp bei indefiniten 'Sorites'-Fällen (aus dem obskuren Bereich) wie etwa "51 are few" eine 'Konjunktion' (vgl. unten Anm. 240), gebildet aus diesem Satz zusammen mit seinem kontradiktorischen Gegenteil ("51 are few and not: 51 are few") nicht als falsch angesehen hätte. Wenngleich die Vermutung selbst nicht implausibel ist, scheint doch die Grundlage für ihre Vermutung einigermaßen fraglich: (1.) bezieht sich die Plutarch-Stelle eindeutig auf den 'Lügner' und nicht auf den 'Sorites'; (2.) beruht BOBZIENS einziger Anhaltspunkt dafür, dass sich der genannte Bericht auf eine Lehrmeinung Chrysipps zu dem Thema "Indefinites" (ἀόριστος) bezieht, lediglich auf einer Konjektur, nicht auf dem überlieferten Text (LONG/SEDLEY [1987] in 371 konjizieren "ἀορίστων" statt dem überlieferten "ὡ ἄριστε").

¹⁰³ Das 'Prinzip der Bivalenz' besagt, dass jede Aussage (ἀξίωμα) genau einen der beiden Wahrheitswerte hat, sie ist also entweder wahr oder falsch; vgl. auch unten Anm. 162.

¹⁰⁴ Eine andere Auffassung dazu vertritt z. B. WILLIAMSON ([1994] 12f), der die Ansicht äußert, dass innerhalb des 'Sorites' jeder Frage 'P?' eine Aussage (ἀξίωμα) 'P' entspricht, die einen konkreten Wahrheitswert hat, und demnach das 'Prinzip der Bivalenz' für alle Fälle des 'Sorites' anzuwenden ist (unklare Grenzfälle haben zwar einen Wahrheitswert, man kann ihn jedoch nicht wissen); zur ausführlichen Widerlegung von WILLIAMSON vgl. BOBZIEN [2002], hier speziell 218–222.

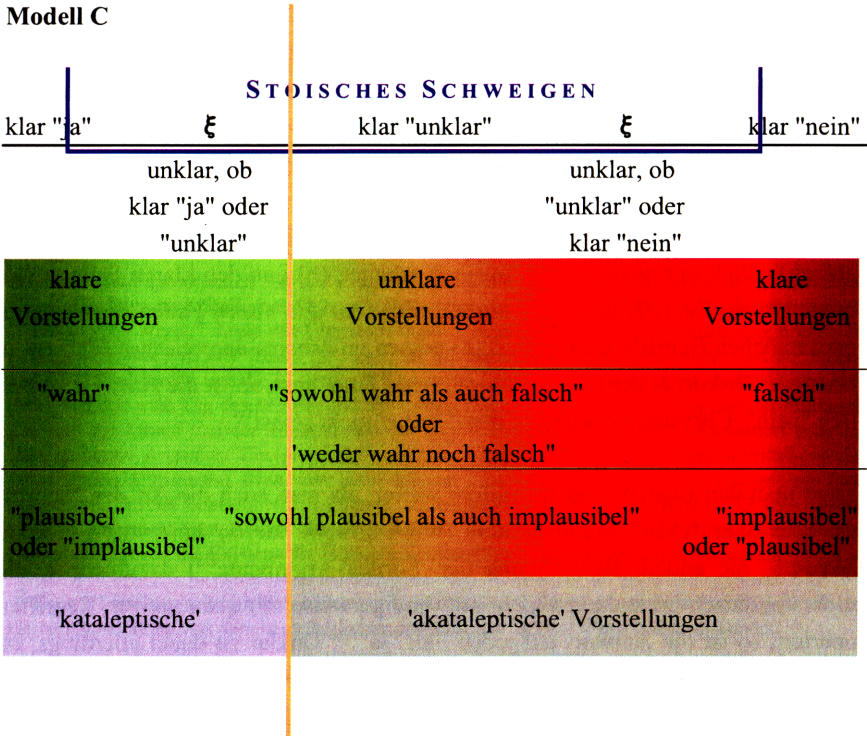
¹⁰⁵ Vgl. z. B. CIC. *fat.* 21: "itaque contendit omnis nervos Chrysippus, ut persuadeat omne ἀξίωμα aut verum esse aut falsum".

¹⁰⁶ SE *A.M.* 7, 248 (FDS 273): "καταληπτικὴ <sc. φαντασία> δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος".

¹⁰⁷ Vgl. SE *A.M.* 7, 416 (FDS 1242; eigene Interpretationszusätze in eckigen Klammern): "Denn

Allerdings ist nicht ganz offensichtlich, wo diese Linie liegen müsste, denn einerseits sind von den wahren Vorstellungen manche 'kataleptisch', manche 'akataleptisch'¹⁰⁸, und andererseits sind von den 'kataleptischen' Vorstellungen für den gewöhnlichen Menschen die meisten klar, manche hingegen obskur¹⁰⁹ (für den Weisen ist offenbar nur eine obskur¹¹⁰); die plausibelste Option scheint daher folgende:

Modell C



wenn im Fall des 'Sorites' die letzte 'kataleptische' Vorstellung neben der ersten 'akataleptischen' Vorstellung liegt [so dass keine weitere Vorstellung zwischen diesen beiden liegt, sondern die Grenzlinie zwischen 'kataleptischen' und 'akataleptischen' Vorstellungen] und von ihr fast nicht zu unterscheiden ist, dann sagen Chrysipp und seine Anhänger, dass der Weise bei den Vorstellungen, bei denen der Unterschied derart gering ist, innehalten werde und schweigen werde, wohingegen er bei denen, bei denen sich der Unterschied größer darstellt [d.h. in Fällen, wo zwischen der wahren, 'kataleptischen' und der falschen, 'akataleptischen' Vorstellung mindestens noch eine weitere Vorstellung liegt], der einen von den beiden als der wahren zustimmen wird".

¹⁰⁸ Vgl. SE A.M. 7, 247 (FDS 273). Von den wahren Vorstellungen sind allerdings nur die Vorstellungen kranker und leidender Menschen 'akataleptisch'.

¹⁰⁹ Vgl. BOBZIEN [2002] 237 n. 70.

¹¹⁰ Vgl. SE A.M. 7, 416 (FDS 1242), oben in Anm. 107 zitiert.

Die scharfe Grenzlinie zwischen 'kataleptischen' und 'akataleptischen' Vorstellungen ist zwar prinzipiell erkennbar, innerhalb der 'Sorites'-Fragereihe scheint aber selbst der Weise damit Probleme zu haben, denn er stimmt zwar noch der vorletzten 'kataleptischen' Vorstellung innerhalb des 'Sorites' zu, jedoch nicht mehr der letzten.

Eine ungelöste – und kontrovers diskutierte – Frage hinsichtlich des 'Sorites' sollte abschließend noch thematisiert werden: Verwendete Chrysipp die Argumentationsform des 'Sorites' auch selbst?

Die Antwort darauf hängt in erster Linie davon ab, wie eng man den Terminus "Sorites" fasst: versteht man darunter in strenger Definition ein Argument, das (a) ausschließlich mit quantitativen Inhalten arbeitet, (b) von den klaren Fällen eines quantitativen Begriffs über eine obskure Zone zu den klaren Fällen des dazu gegensätzlichen Begriffs gelangt und (c) dessen unlösbares aporetisches Element in eben der Obskurität der Fälle in der mittleren Zone liegt, so ist die Antwort sicherlich "nein", Chrysipp verwendete den 'Sorites' nicht selbst¹¹¹.

Fasst man den Begriff jedoch insofern weiter, als man auch die Art der "Schrittchen-für-Schrittchen"-Argumentation (παρὰ μικρὸν λόγος bzw. κατὰ μικρὸν λόγος – die andere Bezeichnung der 'Sorites'-Argumente¹¹²) dazurechnet, die nicht aporetisch ist und auch nicht notwendigerweise mit quantitativen Begriffen operiert, so ist die Antwort auf jeden Fall "ja"¹¹³. Unklar ist dabei allerdings, ob bereits die frühen Stoiker (wie Chrysipp) derartige Kettenargumente, die sie auch selbst als *bona fide*-Argumente zur Stützung ihrer Lehrmeinungen verwendeten und bei denen sich die Prämissen in jedem einzelnen Schritt ein klein wenig veränderten, mit dem Begriff des "κατὰ μικρὸν λόγος" in Verbindung brachten¹¹⁴.

¹¹¹ So z. B. BOBZIEN [2002] 226f.

¹¹² Vgl. CHRYSIPP. *Quaest. Log. Col. IX* (FDS 698); FDS 1237A; vgl. auch CIC. *ac. 2*, 92 (FDS 1243); FDS 1236A.

¹¹³ So z. B. SEDLEY [1977] 91. Für Beispiele von chrysippeischen Argumenten dieser Form vgl. die unten Anm. 114 zitierten Stellen bei Plutarch und Cicero sowie die unten in Anm. 120 angeführten Stellen.

¹¹⁴ Abgesehen von der Tatsache, dass es keine positive Evidenz dafür gibt, dass Chrysipp die genannten Kettenargumente als "Schrittchen-für-Schrittchen"-Argumente bezeichnet hätte, spricht die eine erhaltene Stelle seiner eigenen Schriften (*Quaest. Log. Col. IX* [FDS 698]) eher gegen diese Annahme, denn dort gebraucht er den Ausdruck "τὸν παρὰ μικρὸν λόγον" im Zusammenhang mit der Schwierigkeit, immer dieselbe Antwort zu geben – was den Zusammenhang mit der

Obleich die eher spärliche Evidenz nicht eindeutig in eine Richtung weist, scheinen die vorhandenen Textstellen eher die Vermutung nahezu legen, dass dies tatsächlich der Fall war und Chrysipp diese 'soritischen' Argumente¹¹⁵ sogar gar nicht selten selbst verwendete.

Allerdings scheint Chrysipp die 'soritischen' Argumente meistens nicht in der Form einer 'Implikation'¹¹⁶ ("Wenn P_1 Q ist, dann ist P_2 Q") verwendet zu haben¹¹⁷, wie die Akademiker dies taten¹¹⁸, sondern in der Form einer negierten 'Konjunktion'¹¹⁹ ("Nicht: sowohl P_1 ist Q als auch P_2 ist nicht Q")¹²⁰. Diese 'konjunktive' Formulierung wurde von Chrysipp, wie in einigen Studien zu diesem Thema festgestellt wird¹²¹, nicht nur bei 'soritischen' Argumenten bevorzugt, sondern auch bei ähnlichen Typen von Argumenten, so beispielsweise bei Analogieschlüssen¹²².

ursprünglichen aporetischen 'Sorites'-Fragereihe herstellt. Evidenz für die gegenteilige Annahme bietet allerdings eine Stelle bei Plutarch (*De comm. not.* 1084C–D [FDS 971]), der den Begriff "κατὰ μικρὸν λόγος" direkt mit Chrysipps eigener Argumentation in Zusammenhang bringt, die er folgendermaßen zitiert: "Nicht gilt: zwar ist die Nacht ein Körper, aber nicht sind der Abend und der frühe Morgen und die Mitternacht Körper; und nicht gilt: zwar ist der Tag ein Körper, aber nicht sind der erste Tag des Monats und der zehnte Tag und der fünfzehnte Tag und der dreißigste Tag und der Monat und der Sommer und der Herbst und das Jahr Körper". Akzeptiert man das eben genannte Argument Chrysipps als 'soritisches' Argument (im Sinne eines schrittchenweise vorgehenden Arguments), dann wäre auch das von Cicero *fin.* 4, 50 (FDS 1241) angeführte (und explizit als 'Sorites' bezeichnete) Argument 'soritisch', ebenso das *div.* 1, 82ff (FDS 466) zitierte stoische Argument zum Beweis der *divinatio* und auch das von SE (*A.M.* 9, 182f) angeführte, (vorgeblich) gegen die Existenz der Götter gerichtete (Spott-)Argument des Karneades.

¹¹⁵ Dieser Terminus wird im Folgenden zur Unterscheidung der nicht-aporetischen Argumente der kleinen Schritten von dem ursprünglichen aporetischen 'Sorites'-Paradoxon verwendet.

¹¹⁶ Zu der stoischen Definition der 'Implikation' vgl. unten Anm. 196.

¹¹⁷ Eine Ausnahme dazu wäre dann das von Cicero zitierte Argument zum Beweis der *divinatio* (*div.* 1, 82ff), das in 'implikativer' Form abläuft.

¹¹⁸ Vgl. z. B. SE *A.M.* 9, 182f.

¹¹⁹ Zu der stoischen Definition der 'Konjunktion' vgl. unten Anm. 240.

¹²⁰ Vgl. z. B. DL 7, 82 (SVF 2, 274; FDS 1207; es ist allerdings nicht sicher, ob die dort zitierte 'konjunktive' Formulierung des 'Sorites' von Chrysipp selbst stammt; vgl. oben Anm. 89); PLUT. *De comm. not.* 1084C–D (SVF 2, 665; FDS 971); ALEX. APHR. *Fat.* 207, 4–21 (SVF 2, 1003); ALEX. APHR. *Fat.* 210, 14–28 (SVF 2, 1005); vgl. auch SEDLEY [1977] 91; [1982] 255; [1984]; BARNES [1982] 28f; BURNYEAT [1982,] 321; 338; LONG/SEDLEY [1987] Bd. I, 229f; WILLIAMSON [1994] 25f; LONG/SEDLEY [2006] 272.

¹²¹ Vgl. z. B. SEDLEY [1977] 91; [1984] 314ff; BARNES [1982] 24–68; BURNYEAT [1982,] 315–338.

¹²² Vgl. vor allem SEDLEY ([1984] 314ff), der auf Chrysipps Verwendung von negierten 'Konjunktionen' bei Analogieschlüssen in den Col. I und II der "Logischen Untersuchungen" hinweist (Pa-

Außerdem, wie uns Cicero berichtet, bei Prophezeiungen¹²³. Dass Chrysipp einen großen Unterschied zwischen den beiden Ausdrucksformen der 'Implikation' und der 'Konjunktion' erblickte und worin genau dieser Unterschied für ihn bestand, wird in später folgenden Kapiteln dargelegt und bewiesen werden¹²⁴ – doch soviel sei hier schon vorweggenommen: Während in einer wahren 'Implikation' die 'Notwendigkeit' des ersten Gliedes bedeutet, dass auch das zweite Glied 'notwendig' ist, hat in einer wahren 'Konjunktion' die 'Notwendigkeit' eines Gliedes der 'Konjunktion' überhaupt keinen Einfluss auf die Modalität des anderen Gliedes.

Dieser Befund bedeutet, dass Chrysipp innerhalb eines 'soritischen' Arguments die Beziehung der einzelnen Aussageglieder zueinander nicht als eine 'notwendige' Folge des einen aus dem anderen betrachtete, sondern die Aussage des jeweils zweiten Gliedes der Verbindung von jeglichem 'Notwendigkeitscharakter' befreien wollte¹²⁵.

Und zwar höchstwahrscheinlich aus dem Grund, weil er seine Argumentation an der jeweiligen Stelle nicht als logisch zwingend, sondern lediglich als plausibel

pyrus Herculaneensis 307, von welchem Livia Marrone einen neuen und überarbeiteten Text 1983 auf dem XVII. Internationalen Kongress für Papyrologie vorstellte). SEDLEY ([1982] 253ff; [1984] 312) identifiziert, u.a. aufgrund der eben genannten Stellen der "Logischen Untersuchungen" und der hier interpretierten Passage CLC 3 die negierte 'Konjunktion' mit Chrysipps "πιθανὸν συνημμένον" (DL 7, 190) und die 'Implikation' mit "λογικὸν συνημμένον" (DL 7, 194), wobei er davon ausgeht, dass es sich bei der 'konjunktiven' Formulierung um die schwächere Ausdrucksweise handelt und bei der 'Implikation' um die stärkere (die entgegengesetzte Ansicht schreibt SEDLEY ([1982] 211 n. 4) BARNES zu ([1982] 28f), der, so SEDLEY, in der 'Konjunktion' die stärkere Art der Verbindung erblicke; BARNES hingegen ([1985] 463) kennzeichnet dies als Missverständnis und schreibt, er halte natürlich die negierte 'Konjunktion' für die schwächere Verbindung: die Stoiker hätten aber eben diese schwächere Verbindung gewählt, um das Argument in seiner stärksten möglichen Form zu präsentieren). Was SEDLEYS Identifizierung der negierten 'Konjunktion' mit "πιθανὸν συνημμένον" betrifft, so ist dagegen allerdings einzuwenden, dass gemäß der stoischen Definition das "συνημμένον" als diejenige der 'nicht-einfachen' Aussagen definiert ist, die mit der Konjunktion "εἰ" gebildet wird (DL 7, 71) und es sich daher bei der negierten 'Konjunktion' überhaupt nicht um ein "συνημμένον" handelt. Es ist auch schwer vorstellbar, dass Chrysipp – der die stoischen Aussageformen so streng formalisierte, dass die Bindeworte vorgeschrieben waren und sogar die Wortstellung reglementiert war (vgl. z. B. M. FREDE [1974] 198–210; BOBZIEN [1999:] 103ff), eben damit bereits zu Beginn einer Aussage unmissverständlich klar gemacht wurde, um was für eine Art von Aussage es sich handelt – die Verwendung von "συνημμένον" so inexakt gehandhabt hätte, dass er sowohl 'Implikationen' als auch 'Konjunktionen' mit diesem selben Ausdruck bezeichnet hätte.

¹²³ Vgl. unten Kap. B II. 2. 4.

¹²⁴ Vgl. unten das gesamte Kap. B II. 2.4., doch vor allem Kap. B II. 2. 4. 3.

¹²⁵ Zu Chrysipps Verwendung und Differenzierung von 'Implikationen' und 'Konjunktionen' vgl. z. B. BURNYEAT ([1982:] 321); WHITE ([1985] 105); HÜLSER ([1987–88] 512–515 [Kommentar zu FDS 473]); GASKIN ([1995] 225f); ALLEN ([2001] 153); BRENNAN ([2005] 250); SCHALLENBERG ([2008] 141–155).

oder wahrscheinlich empfand¹²⁶.

Über die eben geschilderte Auffassung, Chrysipp habe die 'soritischen' Argumente in Form von negierten 'Konjunktionen' in seiner eigenen Argumentation verwendet, hinausgehend (und von ihr zu unterscheiden) ist die Annahme, dass Chrysipp auch bei dem eigentlichen 'Sorites'-Paradoxon als Gegenmaßnahme (zusätzlich zu dem Ratschlag des ἡσυχάζειν) empfohlen habe, alle einzelnen 'Sorites'-Schritte in negierte 'Konjunktionen' umzuformulieren¹²⁷.

Damit diese Umformulierung als sinnvolle Strategie aufgefasst werden kann, scheinen allerdings folgende Voraussetzungen unabdingbar:

(α) Chrysipp müsste das 'Sorites'-Paradoxon als Argument mit wahrer erster Prämisse (z. B. "1 Korn bildet keinen Haufen") und falscher Konklusion (z. B. "10.000 Körner bilden keinen Haufen") angesehen haben;

(β) er müsste zusätzlich das hinter allen weiteren 9999 Prämissen stehende Prinzip der "Ununterscheidbarkeit" ("ein Korn kann nicht den Unterschied zwischen 'kein Haufen' und 'ein Haufen' bewirken") als plausibel betrachtet haben (sonst wäre eine Umformulierung ebenso sinnlos wie eine Fortführung des Arguments) und

(γ) demnach das trügerische Element des 'Sorites' in lediglich einer oder manchen der 'implikativen' Zwischenprämissen lokalisiert haben (z. B. "Wenn 5000 Körner kein Haufen sind, dann sind auch 5001 Körner kein Haufen"), nicht aber in allen.

Der Grund für die Umformulierung wäre dann – analog zu seiner eigenen Verwendung des 'soritischen' Arguments – die Tatsache, dass er Aussagen wie die Zwischenprämisse "Wenn 2 Körner keinen Haufen bilden, dann bilden auch 3 Körner keinen Haufen" (gemäß seiner generellen Akzeptanz des Prinzips der "Ununterscheidbarkeit") zwar für plausibel und wahrscheinlich hielt, den Nachsatz aber nicht als 'notwendige' Folge des Vordersatzes betrachten konnte und daher die gesamte Aussage auch nicht als korrekte 'Implikation'.

¹²⁶ Der Grund für die Ausnahme, bei der ein 'soritisches' Argument Chrysipps in 'implikativer' Form verläuft (Cic. *div.* 1, 82ff), wäre in diesem Fall die Tatsache, dass sowohl die Existenz der Götter als auch die der *divinatio* so zentrale stoische Lehrsätze darstellen, dass Chrysipp kein Problem damit hatte, sich auf die 'notwendige' Folge des einen aus dem anderen festzulegen.

¹²⁷ So z. B. SEDLEY [1977] 91; [1982] 254f; [1984] 311–314; BARNES [1982] 28f; WILLIAMSON [1994] 24f; LONG/SEDLEY [2006] 272; vgl. auch SORABJI ([1980,] 270), der vermutet, dass die Stoiker das 'Sorites'-Argument in negierte 'Konjunktionen' umformulierten, "perhaps because they felt uncertain about the exact relation between antecedent and consequent, and were confident only that you would not get the first without the second"; in eine ähnliche Richtung geht auch die Auffassung BURNYEATS ([1982,] 321f), der den Grund für die stoische Umformulierung ebenfalls in der Vermeidung einer 'notwendigen' Folge-Beziehung zwischen Protasis und Apodosis erblickt.

Anzumerken ist zu dieser Hypothese allerdings, dass es offenbar nur eine einzige Stelle gibt, die sie direkt zu stützen scheint¹²⁸, und zwei weitere, die im Sinne eines Analogieschlusses herangezogen wurden¹²⁹.

2. 3. 5. Exkurs: Das stoische "Ruhig-Werden" (ἡσυχάζειν)

Nachdem sich im vorangegangenen Kapitel herausgestellt hat, dass Chrysipps Anweisung des ἡσυχάζειν während der 'Sorites'-Fragereihe vermutlich weniger als Lösung des Paradoxons gemeint war, sondern eher als prozedurale Empfehlung, ist es nun für die richtige Einschätzung einer derartigen Empfehlung um so wichtiger, das Konzept des ἡσυχάζειν noch genauer zu erfassen.

Die Stellen, aus denen man nähere Aufschlüsse gewinnen könnte, sind allerdings – kaum verwunderlich bei der stoischen Überlieferungslage – nicht sehr zahlreich; neben der bloßen Worterwähnung im chrysippeischen Schriftenkatalog¹³⁰ sowie den bereits behandelten Stellen bei Cicero (*ac.* 2, 93 in CLC 3) und Sextus Empiricus (*A.M.* 7, 416: στήσεται ὁ σοφὸς καὶ ἡσυχάσει)¹³¹ gibt es laut Register der SVF-Sammlung¹³² für ἡσυχάζειν nur eine weitere, potentiell aufschlussreiche Stelle, nämlich eine Passage bei Simplicius¹³³ [= (a)]; dazu kommt noch eine bei v.ARNIM nicht erwähnte Stelle aus der FDS-Sammlung, wiederum bei Simplicius¹³⁴ [= (b)], sowie eine dritte Stelle bei Sextus Empiricus, die als indirekte Interpretationsmöglichkeit zwar exakt dieselbe Situation der 'Sorites'-Fragereihe

¹²⁸ DL 7, 82 (SVF 2, 274; FDS 1207). Zu der dort zitierten 'konjunktiven' Formulierung des 'Sorites' vgl. oben Anm. 89.

¹²⁹ Das ist zum einen CIC. *fat* 15 (CLC 9; zur Behandlung dieser Stelle vgl. unten Kap. B II. 2. 4.); dort fordert Chrysipp die Umformulierung der astrologischen Theoreme von 'Implikationen' in 'Konjunktionen' – der Unterschied besteht allerdings darin, dass die astrologischen Theoreme bekanntermaßen 'implikativ' formuliert wurden (vgl. unten Kap. B II. 2. 1. 1. und vor allem Anm. 194), während es bei dem 'Sorites'-Paradoxon ja völlig unsicher ist, ob es den Stoikern überhaupt in 'implikativer' Formulierung vorgelegt wurde; die andere Stelle ist PLUT. *De comm. not.* 1084C–D (SVF 2, 665; FDS 971): dort wird zwar ein chrysippeisches Argument in 'konjunktiver' Formulierung zitiert, aber eben nicht das eigentliche aporetische 'Sorites'-Paradoxon, sondern ein von ihm selbst verwendetes nicht-aporetisches 'soritisches' Argument (vgl. oben Anm. 114).

¹³⁰ DL 7, 197: Περὶ τῶν εἰς τὰς ὑπολήψεις λόγων καὶ ἡσυχάζοντων πρὸς Ὀνήτορα β'.

¹³¹ Die genannte Stelle ist oben in Anm. 107 zitiert.

¹³² SVF 4, S. 68.

¹³³ SIMP. in *Cat.* 436, 3–12 (SVF 2, 500).

¹³⁴ SIMP. in *Cat.* 24, 13–15 (FDS 1257).

beschreibt, jedoch das Wort ἡσυχάζειν selbst nicht nennt¹³⁵ [= (c)]. Als letzte Stelle lässt sich unter Umständen noch eine Passage bei Stobaeus hinzufügen, in der das Wort ἡσυχία vorkommt¹³⁶ [= (d)].

In Stelle (a) wird die Abgrenzung der Begriffe "verharren" (μένειν), "ruhig sein" (ἡρεμεῖν), "stillhalten" (ἡσυχάζειν), "unbeweglich sein" (ἀκίνητεῖν) und "bewegungsunfähig sein" (ἀκίνητιζεῖν) voneinander erörtert und man erfährt, dass ἡσυχάζειν nach Ansicht der Stoiker eine Fähigkeit ist, die allein Lebewesen zukommt – im Gegensatz etwa zu Begriffen wie ἀκίνητεῖν oder ἀκίνητιζεῖν, die nur von unbeweglicher Materie ausgesagt werden. Ausgehend von dieser Beschreibung könnte man ἡσυχάζειν, in Bezug auf den Menschen ausgesagt, interpretierend umschreiben als ein "geistiges oder körperliches Innehalten", da der Mensch in wachem Zustand körperlich und/oder geistig eher in Bewegung als unbewegt ist, und man nur etwas (Geist oder Körper) "ruhig machen" kann, das sich vorher in Bewegung befunden hat.

Eben dieses aktive und bewusste "Innehalten" ist auch in den 'Sorites'-Frageketten erforderlich, wenn der Geist des Befragten in erhöhtem Maße zur Zustimmung geneigt ist, weil er auch die letzten 10 oder 20 Vorstellungen als klar wahr erkannt und ihnen zugestimmt hat.

In gleicher Weise gilt dies bei den auf einer Homonymie beruhenden Syllogismen: auch hier geben die Dialektiker die Anweisung, wie Simplicius in Stelle (b) berichtet, in dem Moment "innezuhalten", in dem der Fragesteller mit dem Wort von der einen zu einer anderen Bedeutung übergeht¹³⁷.

Sollte diese interpretierende Deutung der genannten Stellen zutreffen, dann wäre ἡσυχάζειν allerdings nicht nur ein bloßes Verstummen während einer dialektischen Befragung, sondern ein bewusstes Innehalten des Geistes¹³⁸, das definitiv in Richtung ἐπέχειν geht, wenn nicht gar mit ihm gleichzusetzen ist.

Diese Auffassung wird auf jeden Fall gestützt durch Stelle (c), in welcher Sextus Empiricus Chrysipps Anweisung des ἡσυχάζειν folgendermaßen wiedergibt:

¹³⁵ S.E. *P.H.* 2, 253 (SVF 2, 275; FDS 1201).

¹³⁶ STOB. *Ecl.* II p. 73, 1–4 ed. Wachsmuth (SVF 3, 111).

¹³⁷ SIMP. in *Cat.* 24, 13–15 (FDS 1257): διὸ καὶ ἐν τοῖς παρ' ὁμωνυμίαν συλλογισμοῖς ἡσυχάζειν οἱ διαλεκτικοὶ παρακελεύονται, ἕως ἂν ἐπ' ἄλλο σημαίνόμενον ὁ ἐρωτῶν μεταγάγῃ τὸ ὄνομα.

¹³⁸ Vgl. dazu auch die im LSJ angeführten frühen Belege für ἡσυχάζειν: insbesondere die Thukydides-Stellen aus dem militärischen Bereich lassen klar erkennen, dass ἡσυχάζειν schon sehr früh eine deutlich aktivistische Komponente hatte, eben im Sinne eines aktiven Innehaltens.

"Wenn sogar die Dogmatiker in der Gruppe um Chrysipp erklären, dass man in der 'Sorites'-Fragereihe, während das Argument fortschreitet, stehen bleiben und seine Zustimmung zurückhalten müsse [ῥησθαι καὶ ἐπέχειν], um nicht in eine Absurdität zu verfallen, dann dürfte es für uns Skeptiker noch viel mehr angebracht sein, dass wir, wenn wir eine Absurdität vermuten, nicht schon bei der Entwicklung der Prämissen vorschnell stürzen, sondern die Zustimmung bei jeder einzelnen zurückhalten, bis die Entwicklung des ganzen Arguments abgeschlossen ist".

Wenn man demgemäß von der Hypothese ausgeht, das stoische ῥησάχειν sei – zumindest effektiv – gleichzusetzen mit dem akademischen ἐπέχειν, so stellt sich allerdings die Frage: Wie ist der genaue Status des ῥησάχειν innerhalb der stoischen Handlungstheorie?

Die für die Handlung relevante Vorstellung, die ja ihr auslösendes Moment darstellt, lässt sich beschreiben als eine Art Modifikation, die im menschlichen Geist ein statisches und potentiell dauerhaftes Arrangement bewirkt (theoretisch kann eine Vorstellung schon seit jeher im Geist bestehen oder auch unbegrenzt im Geist bestehen bleiben, obwohl das in der Praxis wohl selten der Fall ist)¹³⁹. Als Antwort auf dieses statische Arrangement erfolgt eine Aktion, eine Bewegung des Geistes: wenn er die Vorstellung für wahr erachtet und sie befürwortet, stimmt er ihr zu; wenn er sie für falsch erachtet und sie dauerhaft ablehnt, stimmt er ihrem Gegenteil zu. Wenn er sie aber weder befürwortet noch ablehnt, "wird er ruhig".

Nachdem die Zustimmung dabei auf jeden Fall eine Aktion, d.h. ein Ereignis ist (wobei Ereignis im Gegensatz zu einem Zustand – wie etwa der Vorstellung – steht), ist man geneigt, auch das "Ruhig-Werden" (ῥησάχειν) als eine Aktion anzusehen. Und zwar als eine Aktion, die ihrer Natur nach nicht besonders lang anhalten kann und folglich innerhalb kurzer Zeit wieder in einen Zustand mündet – welcher wohl als Zustand der "geistigen Ruhe" (ῥησμία) zu bezeichnen ist.

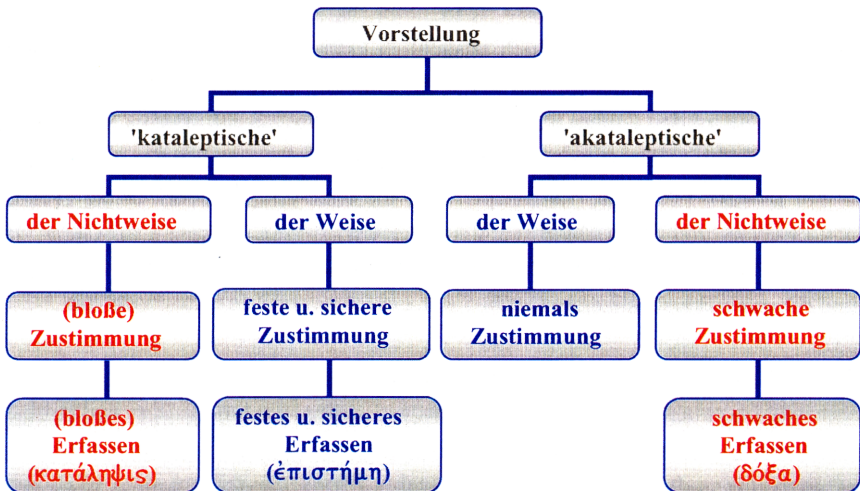
Angesichts dieser Schlussfolgerung erhebt sich allerdings die Frage nach der Natur dieses Zustands: Ist er als erstrebenswert zu beurteilen? Und wie oft kommt er in der Praxis tatsächlich vor? Am besten lässt sich dies vermutlich an Hand eines Extrembeispiels wie des stoischen Weisen beantworten.

Der stoische Weise hat einen Fundus an "Erkenntnissen"¹⁴⁰, die allesamt wahr und

¹³⁹ Vgl. BRENNAN [2005] 65.

¹⁴⁰ Nach stoischer Auffassung ist Erkennen bzw. Erfassen (κατάληψις) der Akt der Zustimmung zu einer 'kataleptischen' Vorstellung; ist diese Zustimmung stark, wie es beim Weisen stets der Fall ist, wird aus diesem Erfassen sogleich Wissen (ἐπιστήμη); ist die Zustimmung jedoch nur schwach, wie es bei allen real existierenden Menschen der Fall ist, bleibt es beim bloßen Erfassen

daher auch in sich vollkommen konsistent, d.h. ohne jegliche Kontradiktion sind; diesen Status kann er jedoch nur aufrechterhalten, wenn er äußerst vorsichtig und sparsam mit seiner Zustimmung umgeht (überspitzt ausgedrückt: Wer niemals zustimmt, hat niemals eine falsche Meinung).



Ob nämlich eine gerade empfangene Vorstellung wahr oder falsch ist, das kann selbst ein Weiser nicht sehen; er weiß nur, ob sie 'kataleptisch' oder 'akataleptisch' ist: denn in letzterem Falle sieht er lediglich eine Vorstellung, die so vage oder unklar ist, dass sie ebenso falsch wie auch wahr sein könnte. Und einer solchen wird der Weise natürlich keinesfalls seine Zustimmung geben: auch nur einer einzigen falschen Vorstellung Glauben zu schenken, würde ja gleichsam bedeuten, einen Virus in seinen Geist einzulassen, der eine Kontradiktion erzeugt und so mit einem Schlag alle Wissensinhalte inkonsistent werden lässt¹⁴¹.

Daher ist der stoische Weise bekanntermaßen sorgsam darauf bedacht, ausschließlich 'kataleptischen' Vorstellungen seine Zustimmung zu geben. Dies impliziert allerdings, dass er auf jeden Fall warten muss, bis ihm eine 'kataleptische' Vorstellung begegnet – solange muss er seine Zustimmung zurückhalten. Sollte er nie-

– was bedeutet, dass es bei uns Menschen, die wir sämtlich Nichtweise sind, niemals wirkliches Wissen gibt. Vgl. z. B. Cic. ac. 2, 145; Tusc. 4, 15; SE A.M. 7, 151-53; 156.

¹⁴¹ Vgl. BRENNAN [2005] 71f.

mals einer 'kataleptischen' Vorstellung begegnen, ist er effektiv ein Skeptiker, der bei jeder einzelnen Vorstellung die Zustimmung verweigert. Wenn aber das Zurückhalten der Zustimmung – in stoische Terminologie übertragen – bedeutet, dass der Weise "ruhig wird" (ἡσυχάζει) und in den Zustand der ἡσυχία gelangt, dann wird er in der Praxis¹⁴² einen großen Teil seines Lebens im Zustand der ἡσυχία verbringen¹⁴³.

Offenbar ist dieser Zustand auch tatsächlich erstrebenswert, denn wie die oben erwähnte Stelle (d) nahelegt, wurde das Resultat des ἡσυχάζειν, die ἡσυχία, von den Stoikern zu den Gütern gerechnet. In Stelle (d) erläutert Stobaeus nämlich die stoische Differenzierung von Gütern, die in einer Bewegung, und solchen, die in einem Zustand bestehen. Als Beispiele für die erste Gruppe nennt er die Freude, den Frohsinn und den maßvoll-vernünftigen Verkehr, als Beispiele für Güter, die in einem Zustand bestehen, die planvolle Ruhe, das leidenschaftslose Verharren und die männliche Konzentration¹⁴⁴.

Somit ließe sich zusammenfassend feststellen, dass das "Ruhig-Werden" (ἡσυχάζειν) eine Aktion ist, die der Stoiker ausführt, wenn er eine Vorstellung weder befürwortet noch ablehnt (die also faktisch dem akademischen ἐπέχειν nahekommt), und die in den erstrebenswerten Zustand der geistigen Ruhe, der ἡσυχία übergeht¹⁴⁵.

¹⁴² "In der Praxis" ist hier allerdings nicht wörtlich zu verstehen, da ja das gesamte Phänomen des "stoischen Weisen" bis jetzt noch nie in der Realität vorgekommen ist, sondern mehr oder weniger nur ein theoretisches Postulat der Stoiker darstellt.

¹⁴³ Die Problematik der kompletten Inaktivität, die zwangsläufig aus der Zurückhaltung der Zustimmung folgt und sowohl den akademischen Skeptiker als auch den stoischen Weisen trifft, soll an dieser Stelle ausgeklammert werden, da ihre Erörterung zu weit führen würde; eine gute Zusammenfassung der Problematik und ihrer Lösung aus stoischer Sicht bietet jedoch BRENNAN [2005] 75-79.

¹⁴⁴ STOB. *Ecl.* II p. 73, 1-4 ed. Wachsmuth (SVF 3, 111): ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι ἐν κινήσει, τὰ δὲ ἐν σχέσει, ἐν κινήσει μὲν τὰ τοιαῦτα, χαράν, εὐφροσύνην, σῶφρονα ὁμιλίαν· ἐν σχέσει δὲ τὰ τοιαῦτα, εὐτακτον ἡσυχίαν, μονὴν ἀτάραχον, προσοχήν ἐπανδρῶν.

¹⁴⁵ Wenn die eben dargelegte Interpretation des ἡσυχάζειν zutrifft, so scheint dieser stoischen Auffassung ein Element zugrunde zu liegen, das aus der pyrrhonischen Skepsis übernommen wurde; von Pyrrhons Schüler Timon und später von den Neupyrrhoneern Aenesidemus und Sextus Empiricus wurde der Gedanke ganz ähnlich formuliert: die Ataraxie folge der Urteilsenthaltung (ἐποχή) nach wie ein Schatten (vgl. SE *P.H.* 1, 26; 29; DL 9, 107). Vgl. auch HOSSENFELDER [1996] 290f.

2. 3. 6. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

► Bei dem typischen Frage-Antwort-Wechselgespräch der antiken Dialektiker war offenbar nur die Antwort "ja" oder "nein" erlaubt, weil man sonst die "Spielregeln" gebrochen hätte.

► Daher scheint der Ratschlag, keine Antwort zu geben, nicht unüblich gewesen zu sein – wenn ansonsten nur "ja" oder "nein" erlaubt ist, stellt Schweigen die vielleicht einzige Option bei der Konfrontation mit Trugschlüssen dar, bei der man der Zustimmung zu 'akataleptischen' Vorstellungen entgehen kann. In einem zweiten Schritt sollte der Befragte dann "aus dem Spiel heraustreten" und das bzw. die trügerische(n) Element(e) innerhalb der Argumentation erklären.

► Das 'Sorites'-Paradoxon lässt sich definieren als ein Trugschluss, der (a) ausschließlich mit quantitativen Inhalten arbeitet, (b) von den klaren Fällen eines quantitativen Begriffs über mindestens eine obskure Zone zu den klaren Fällen des dazu gegensätzlichen Begriffs gelangt und (c) dessen unlösbares aporetisches Element in eben der Obskürtheit der Fälle in der/den mittleren Zone(n) liegt. Der ursprüngliche 'Sorites' bestand allem Anschein nach stets aus einer Frage-Antwort-Reihe, die in kleinen Schritten entweder "aufhäufend" verlief (z. B. "Bilden n Körner einen Haufen?" "Nein" "Bilden $n+1$ Körner einen Haufen?" "Nein" etc.) oder "abtragend" (z. B. "Ist jemand, der n Haare verloren hat, kahlköpfig?" "Nein" "Ist jemand, der $n+1$ Haare verloren hat, kahlköpfig?" "Nein" etc.), wobei die Fragereihen offenbar meist mit $n = 1$ begonnen wurden. Der 'Sorites' wurde wegen seines typischen Verlaufs in kleinen Schritten auch als "Schrittchen-für-Schrittchen"-Argument (παρὰ μικρὸν λόγος bzw. κατὰ μικρὸν λόγος) bezeichnet.

► Nur drei der Schriften Chrysipps scheinen sich direkt auf den 'Sorites' zu beziehen: "Περὶ τῶν πρὸς τὰς φωνὰς σωριτῶν λόγων γ'", "Περὶ τῶν εἰς τὰς ὑπολήψεις λόγων καὶ ἡσυχάζοντων πρὸς Ὀνήτορα β'" und "Περὶ τοῦ παρὰ μικρὸν λόγου πρὸς Στησαγόραν α' β'".

► Die Stoiker rechneten das 'Sorites'-Paradoxon – ebenso wie das des 'Lügners' – zu den ἄποροι λόγοι; es ist allerdings unbekannt, ob die Klassifizierung mancher Paradoxa als ἄποροι λόγοι besagen sollte, dass die betreffenden Trugschlüsse

prinzipiell *nicht lösbar* seien oder ob sie zur Abgrenzung einer speziellen Art von Trugschlüssen erfolgte, deren Lösung als besonders schwierig betrachtet wurde.

► Es ist umstritten, ob Chrysipp den Trugschluss des 'Sorites' gelöst hat; zumindest existiert keine positive Evidenz dafür, dass er ihn gelöst hätte: in dem chrysippeischen Schriftenkatalog gibt es keinen Buchtitel wie etwa "Lösung des Sorites" (dies ist z. B. bei dem Paradoxon des 'Lügners' der Fall; aber das Fehlen eines derartigen Titels im Fall des 'Sorites' ist keinesfalls als Beweis dafür anzusehen, dass Chrysipp ihn nicht gelöst hätte).

► Der Trugschluss des 'Sorites' lässt sich generell auf zwei Arten betrachten: (a) man kann davon ausgehen, dass seine falsche Konklusion durch eine/mehrere falsche Prämisse(n) oder fehlerhaftes Schlussverfahren zu Stande kommt; (b) man kann davon ausgehen, dass sein trügerisches Element in der konzeptionellen Vagheit der in ihm verwendeten quantitativen Begriffe begründet liegt. Während bei Betrachtungsweise (a) eine Lösung generell möglich ist (z. B. durch den Nachweis einer falschen Prämisse), ergibt sich aus Betrachtungsweise (b) eine genuine Unlösbarkeit des Paradoxons – zumindest im Rahmen traditioneller Logik und Sprachtheorie.

► Chrysipps Empfehlung für den mit dem 'Sorites' konfrontierten Stoiker bestand in der Taktik des ἡσυχάζειν: An einem Punkt der Befragung, bei dem der Befragte sich der Richtigkeit seiner Antwort noch völlig sicher ist (d.h. *innerhalb* des Bereichs der klaren Fälle, bei denen er ausschließlich 'kataleptischen' Vorstellungen zustimmt), hört er auf zu antworten und schweigt. Hört der Frager dann seinerseits mit der Befragung auf, hat der Befragte zumindest die mit dem 'Sorites'-Paradoxon verbundene Gefahr der Zustimmung zu offensichtlich Absurdem abgewendet; macht der Frager hingegen während des Schweigens des Befragten mit der Befragung weiter, so wird der Befragte erst dann, wenn schließlich der gefährliche Bereich der unklaren Fälle wieder verlassen ist und er sich der Richtigkeit seiner Antwort erneut völlig sicher ist (im gegenüberliegenden Bereich der klaren Fälle, bei denen er ebenfalls ausschließlich 'kataleptischen' Vorstellungen zustimmt), wieder anfangen zu antworten.

► Das Konzept des ἡσυχάζειν ist offenbar nicht als ein bloßes Verstummen während der 'Sorites'-Fragereihe zu verstehen, sondern eher als ein bewusstes Innehalten, ein "Ruhig-Werden" des Geistes: das "Ruhig-Werden" (ἡσυχάζειν) ist allem Anschein nach eine Aktion, die der Stoiker ausführt, wenn er eine Vorstellung weder befürwortet noch ablehnt – was faktisch dem akademischen ἐπέχειν

sehr nahekommt, wenn nicht gar mit ihm gleichzusetzen ist. Die Aktion des ἡσυχάζειν ist naturgemäß nicht von langer Dauer und geht, wenn die oben dargelegte Interpretation zutrifft, nach Kurzem in den Zustand der geistigen Ruhe, der ἡσυχία über, welche von den Stoikern zu den mit einem Zustand verbundenen Gütern gerechnet wurde (εὐτακτος ἡσυχία).

► Die akademische Kritik an der von Chrysipp vorgeschlagenen Taktik des ἡσυχάζειν erhob den – nicht ganz ungerechtfertigten – Vorwurf, dass der so verführende Befragte einer 'kataleptischen' Vorstellung die Zustimmung verweigere; wenn er hingegen deswegen die Zustimmung verweigere, weil es sich um nicht sicher Erkennbares handle, dann sei dies nichts anderes als das Eingeständnis, dass sichere und zweifelsfreie Erkenntnis nicht (immer) möglich sei. Keine der vorgeschlagenen Möglichkeiten zur Auffassung von Chrysipps Strategie des ἡσυχάζειν scheint diese so interpretieren zu können, dass dadurch der akademischen Kritik erfolgreich begegnet würde. Chrysipps Ratschlag, noch *vor* dem unklaren Bereich in Schweigen zu verfallen, macht eher den Eindruck einer defensiven Taktik zur Schadensbegrenzung, im Sinne von "es ist weniger schlimm, einer 'kataleptischen' Vorstellung nicht zuzustimmen (sogar der Weise verhält sich in seltenen Fällen so), als einer 'akataleptischen' Vorstellung zuzustimmen".

► Aus der ursprünglichen 'Sorites'-Fragereihe lässt sich ein logisches Argument in 'implikativer' Formulierung konstruieren, das als erste Prämisse eine evident wahre Aussage wie etwa "1 ist wenig" ansetzt und als zweite Prämisse das Prinzip der "Ununterscheidbarkeit" (z. B. "Wenn 1 wenig ist, dann sind auch 2 wenig"), wobei es nach wiederholter Anwendung von *Modus ponens* bei einer evident falschen Konklusion ankommt (z. B. "10.000 sind wenig"). Aus der Standardinterpretation dieses Arguments ergibt sich die Folgerung, Chrysipp habe das Prinzip der "Ununterscheidbarkeit" als die falsche Prämisse des 'Sorites' betrachtet; und als Konsequenz daraus ergibt sich wiederum die Auffassung, Chrysipp habe dem 'Sorites' gegenüber einen epistemischen Standpunkt eingenommen und die Existenz einer scharfen Grenzlinie zwischen 'kein Haufen' und 'ein Haufen' vertreten. Gegen die Standardinterpretation lassen sich allerdings folgende Einwände erheben: es ist unbekannt, ob das Paradoxon bereits zur Zeit der frühen Stoiker in dieser Argumentform vorlag; Chrysipps Ratschlag des ἡσυχάζειν legt indessen eher nahe, dass die Stoiker in Form einer Fragereihe mit dem 'Sorites' konfrontiert wurden. Wenn es aber doch der Fall war und Chrysipp das trügerische Element des 'Sorites' lediglich in einer falschen Prämisse begründet sah, dann stellt sich – im Sinne eines *argumentum e silentio* – die Frage, warum seine Lösung nicht

überliefert ist, sondern statt dessen sein Ratschlag des ἡσυχάζειν (welcher in diesem Fall unnötig wäre, da ein Stoiker, der – Chrysipps Lösung folgend – bereits die Prämisse des 'Sorites' bzw. das die Prämissen gewährleistende Prinzip der "Ununterscheidbarkeit" bestritt, sich gar nicht auf den Rest des Arguments einzulassen brauchte). Als eine andere Möglichkeit wurde in diesem Zusammenhang bereits vermutet, dass Chrysipp (aufgrund seiner Wahrheitsbedingungen für 'Implikationen') zwar die Zwischenprämissen in 'implikativer' Form nicht akzeptieren konnte, aber das in ihnen ausgedrückte Prinzip (der "Ununterscheidbarkeit") für plausibel hielt und daher die Umformulierung des gesamten 'Sorites'-Arguments in negierte 'Konjunktionen' anordnete.

► Geht man von der ursprünglichen Frage-Antwort-Form des 'Sorites'-Paradoxon aus, so lässt sich aus Ciceros Bericht folgern, dass es mindestens eine obskure Zone innerhalb der 'Sorites'-Reihe gibt, also keine scharfe Grenzlinie zwischen (klar) wahren und (klar) falschen Fällen; Ciceros Bericht legt darüber hinaus nahe, dass auch keine scharfen Grenzlinien existieren zwischen (klar) wahren und unklaren Fällen auf der einen Seite und unklaren und (klar) falschen Fällen auf der anderen Seite. Analog verhält es sich mit den Vorstellungen, die den einzelnen Fällen zu Grunde liegen: in der klaren Anfangs- und der klaren Endzone sind auch die entsprechenden Vorstellungen (klar) wahr bzw. (klar) falsch, während die in der obskuren Zone enthaltenen Fälle insofern unklar sind, als ihnen unklare Vorstellungen zu Grunde liegen, d.h. Vorstellungen, die weder (klar) wahr noch (klar) falsch sind, sondern die entweder sowohl wahr als auch falsch sind oder die weder wahr noch falsch sind.

► Da den unklaren Vorstellungen kein konkreter Wahrheitswert zugewiesen werden kann, lässt sich vermuten, dass mit einer unklaren Vorstellung keine Aussage (ἀξιῶμα) korrespondiert, sondern lediglich ein deklarativer Satz. Demnach wäre das 'Prinzip der Bivalenz' deswegen nicht anwendbar auf manche Fälle des 'Sorites', weil diesen Fällen unklare Vorstellungen zu Grunde liegen, denen keine ἀξιῶματα entsprechen, und die daher auch gar nicht betroffen sind von dem stoischen Postulat, alle ἀξιῶματα müssten die Eigenschaft besitzen, dass ihnen ein konkreter Wahrheitswert zugeordnet werden kann.

► Anders als bei den klaren und unklaren Vorstellungen scheint hingegen eine scharfe Grenzlinie zu existieren zwischen den 'akataleptischen' und den 'kataleptischen' Vorstellungen (καταληπτικαὶ φαντασίαι). Allerdings ist nicht ganz offensichtlich, wo diese Linie liegen müsste, denn für den gewöhnlichen Menschen sind während der Fragereihe des 'Sorites' nicht alle 'kataleptischen' Vorstellungen

klar, sondern etliche obskur (während für den Weisen offenbar nur eine obskur ist, nämlich die letzte 'kataleptische', die vor der ersten 'akataleptischen' Vorstellung liegt).

► Von dem 'Sorites'-Paradoxon zu unterscheiden ist ein ebenfalls in kleinen Schritten vorgehendes (hier als 'soritisches' Argument bezeichnetes) Kettenargument, das Chrysipp nicht selten auch selbst als *bona fide*-Argument zur Stützung seiner Lehrmeinungen verwendete (es ist unklar, ob diese Art von Argument bereits zu seiner Zeit mit dem Begriff des "κατὰ μικρὸν λόγος" in Verbindung gebracht wurde).

► Chrysipp verwendete das 'soritische' Argument beinahe immer in der Form einer negierten 'Konjunktion' ("Nicht: sowohl P_1 ist Q als auch P_2 ist nicht Q ").

2. 4. CLC 4 [= ac. 2, 95–98]

*Quid quod eadem illa ars quasi Penelopae telam retexens tollit ad extremum superiora: utrum ea vestra an nostra culpa est? nempe fundamentum dialecticae est, quidquid enuntietur (id autem appellant ἄξιωμα, quod est quasi ecfatum) aut verum esse aut falsum. quid igitur haec vera an falsa sunt: 'si te mentiri dicis idque verum dicis, mentiris' <et 'si te mentiri dicis idque mentiris,> verum dicis'?*¹⁴⁶ *haec scilicet inexplicabilia esse dicitis; quod est odiosius quam illa quae nos non comprehensa et non percepta dicimus – sed hoc omitto, illud quaero: si*

¹⁴⁶ An dieser Stelle überliefern die maßgeblichen Handschriften eine Lacuna: "*si te mentiri dicis idque verum dicis mentiris* verum dicis*" (lediglich in einer Abschrift des Codex Vossianus 84 aus dem 11. Jh. ist ein <et> hinzugefügt, vgl. dazu auch BECKER ([1957] 52), der eben diese Konjekturen vorschlägt); die im obigen Text von mir verwendete Konjekturen stammen von PLASBERG [1922], welchem HÜLSER folgt (FDS 1212). Vgl. dazu auch MIGNUCCI ([1999₂] 59), der die Konjekturen <et, si mentiris,> vorschlägt, so dass der Satz zu lesen wäre: "*si te mentiri dicis idque verum dicis, mentiris* <et, si mentiris,> *verum dicis*". Den von MIGNUCCI (a.a.O.) postulierten substanziellen Unterschied zwischen seiner und der Konjekturen PLASBERGS (bei letzterer sei keine Kontradiktion gegeben) kann ich nicht sehen; da die 'Lügner'-Formel in PLASBERGS Konjekturen klarer zur Geltung kommt, ist sie m.E. vorzuziehen, obgleich die Konjekturen MIGNUCCIS möglicherweise eleganter, kürzer und hinsichtlich der Verschreibung leichter zu erklären ist. Eine ausgezeichnete Konjekturen bietet auch BARNES an ([1997] 153), der als eine mögliche Textkorrektur die Ergänzung <et si te mentiri dicis idque verum dicis,> vorschlägt: diese Konjekturen hat zum einen den Vorteil, dass sie zwei Beispiele liefert, was dem vorhergehenden *haec* (*quid igitur haec vera an falsa sunt*), wie BARNES betont ([1997] 152), besser entsprechen würde als beispielsweise die (1776 von ERNESTI vorgeschlagene) Tilgung von *verum dicis*, die nur ein Beispiel liefern würde (dieser Vorteil ist allerdings auch bei PLASBERGS Konjekturen gegeben); zum anderen hat die Konjekturen von BARNES den Vorteil, dass sie zwei 'Implikationen' liefert, die jeweils dieselbe Protasis haben, jedoch kontradiktorisch entgegengesetzte Apodoseis – was auf jeden Fall exakt das zentrale Problem der 'Lügner'-Aussage trifft. Außerdem ist in BARNES' Konjekturen die Verschreibung gut erklärlich, da die Stelle in dieser Formulierung zur Haplographie geradezu einladen würde.

ista explicari non possunt nec eorum ullum iudicium invenitur, ut respondere possitis verane an falsa sint, ubi est illa definitio, effatum esse id quod aut verum aut falsum sit? Rebus sumptis adiungam † ex iis sequendas esse alias improbandas † quae sint in genere contrario. Quo modo igitur hoc conclusum esse iudicas: 'si dicis nunc lucere et verum dicis, <lucet; dicis autem nunc lucere et verum dicis;> lucet igitur'? probatis certe genus et rectissime conclusum dicitis, itaque in docendo eum primum concludendi modum traditis. aut quidquid igitur eodem modo concluditur probabitis, aut ars ista nulla est. vide ergo hanc conclusionem probaturusne sis: 'si dicis te mentiri verumque dicis, mentiris; dicis autem te mentiri verumque dicis; mentiris igitur'. Qui potes hanc non probare, cum probaveris eiusdem generis superiorem? haec Chrysippea sunt, ne ab ipso quidem dissoluta. quid enim faceret huic conclusioni 'si lucet, <lucet;> lucet autem; lucet igitur'? cederet scilicet; ipsa enim ratio conexi cum concesseris superius cogit inferius concedere. quid ergo haec ab illa conclusione differt 'si mentiris, mentiris; mentiris autem; mentiris igitur'? hoc negas te posse nec adprobare nec improbare; qui igitur magis illud? Si ars si ratio si via si vis denique conclusionis valet, eadem est in utroque. Sed hoc extremum eorum est: postulant ut excipiantur haec inexplicabilia. tribunum aliquem censeo videant; a me istam exceptionem numquam inpetrabunt. etenim cum ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet, non inpetrent ut verum esse concedat quod ita effabimur 'aut vivet cras Hermarchus aut non vivet', cum dialectici sic statuunt, omne quod ita disiunctum sit quasi 'aut etiam aut non' <non> modo verum esse sed etiam necessarium (vide quam sit cautus is quem isti tardum putant: 'si enim' inquit 'alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas') – cum hoc igitur dialectici pugnent, id est Antiochus et Stoici; totam enim evertit dialecticam: nam si e contrariis disiunctio (contraria autem ea dico, cum alterum aiat alterum neget) – si talis disiunctio falsa potest esse, nulla vera est. mecum vero quid habent litium, qui ipsorum disciplinam sequor? cum aliquid huius modi inciderat, sic ludere Carneades solebat: 'si recte conclusi, teneo; sin vitiose, minam Diogenes reddet'; ab eo enim Stoico dialectica didicerat, haec autem merces erat dialecticorum. sequor igitur eas vias quas didici ab Antiocho, nec reperio quo modo iudicem 'si lucet, <lucet>' verum esse ob eam causam quod ita didici, omne quod ipsum ex se conexum sit verum esse, non iudicem 'si mentiris, mentiris' eodem modo esse conexum: aut igitur hoc ut illud, aut nisi hoc ne illud quidem iudicabo.

2. 4. 1. Das Problem des 'Lügners'

An dieser, direkt auf die eben behandelte Passage des 'Sorites' folgenden Stelle kritisiert Cicero nach wie vor die Inkonsistenz der Dialektik gegenüber ihren eigenen Grundsätzen. Dabei setzt er sich auch weiterhin mit den Trugschlüssen der Sophisten (σοφίσματα) auseinander, diesmal mit dem berühmten 'Lügner' (*mentiens*¹⁴⁷ – ψευδόμενος), der häufig folgendermaßen paraphrasiert wird: "Wenn Du behauptest, dass Du lügst, und sagst damit die Wahrheit, lügst Du dann oder sagst Du die Wahrheit?"¹⁴⁸. Wer den 'Lügner' erdachte, ist zwar, wie bereits oben erwähnt, nicht mit Sicherheit festzustellen, doch schreibt ja Diogenes Laertios die Erfindung des 'Lügners' – wie auch schon die des 'Sorites' – dem Megariker Eubulides zu¹⁴⁹. Ebenfalls nicht mehr bekannt ist, wie seine ursprüngliche Form lautete¹⁵⁰, doch sind es allem Anschein nach vier Gruppen von Formeln, in denen die Antinomie überliefert ist¹⁵¹: Die von Cicero überlieferten 'Lügner'-Formeln gehören der ersten und zweiten Gruppe an und sind die ältesten, uns erhaltenen Formulierungen des 'Lügner'-Arguments – wenngleich auch die einführende und daher vermutlich aussagekräftigste Formulierung Ciceros leider nur unvollständig überliefert ist¹⁵²; mit PLASBERGS Konjektur lautet Ciceros Version: "Ist dies also wahr oder falsch: 'Wenn du sagst, du lügst, und sprichst dabei die Wahrheit, dann lügst du' und 'Wenn du sagst, du lügst, und lügst dabei, dann sagst du die Wahrheit'?"

¹⁴⁷ Cic. *div.* 2, 11.

¹⁴⁸ MIGNUCCI ([1999₂] 57) schlägt vor, dass dem lateinischen bzw. griechischen Text zugrunde liegende *mentiri* bzw. ψεύδεσθαι mit "falsch aussagen" bzw. "unwahr sprechen" ("speaking falsely") statt mit "lügen" ("to lie") wiederzugeben, um die psychologische Problematik zu vermeiden, die mit dem Akt des Lügens verbunden ist (nämlich dass man lügt, indem man das Gegenteil dessen sagt, was man für die Wahrheit hält, aber dabei *de facto* die Wahrheit sagt, da man falschen Ansichten anhängt). Dieser Gedankengang ist m.E. durchaus stichhaltig, doch im Deutschen ergibt dies eine ungebräuchliche und unschöne Formulierung, so dass es vielleicht doch besser ist, bei dem Ausdruck "lügen" zu bleiben, dabei aber im Hinterkopf zu behalten, dass damit lediglich "eine falsche Aussage machen" gemeint ist.

¹⁴⁹ DL 2, 108; vgl. oben Kap. B I. 2. 3. 1.

¹⁵⁰ Zu der Frage, wie die ursprüngliche Form des 'Lügners' aussah, vgl. z. B. CAVINI ([1993] 85), der vermutet, dass der ursprüngliche 'Lügner' im Griechischen lediglich "ἐγὼ ψεύδομαι" ("Ich spreche unwahr") lautete und analog der ursprüngliche 'Wahrheitssager' "ἐγὼ ἀληθεύω" ("Ich spreche wahr"). Gegen diese Vermutung CAVINIS argumentiert MIGNUCCI ([1999₂] 61 n. 17), dass man unter dieser Voraussetzung dem Ausdruck "*idque verum dicis*" in Ciceros Formulierung des Paradoxons kaum irgendeine Bedeutung zuweisen könne, und noch viel weniger dem Ausdruck "*mentior*" in Gellius' Formulierung (GELL. 18, 2, 9f: *Quaesitum ibidem, quae esset huius quoque sophismatis resolutio: cum mentior et mentiri me dico, mentior an verum dico?*).

¹⁵¹ Vgl. BOCHENSKI ([1956] 151f) zu der Einteilung der 'Lügner'-Formulierungen in vier Gruppen.

¹⁵² Vgl. oben Anm. 146.

Rein formal betrachtet bedient sich die Antinomie des 'Lügners' der ersten der fünf syllogistischen Schlussformen, die von den Stoikern als "unbeweisbare", d.h. keines Beweises bedürftige Schlussformen betrachtet wurden¹⁵³, nämlich der Form Wenn p, dann q. Nun p. Also q. Als Beispiel für diese Art des Schlussverfahrens führt Cicero den Satz an: "Wenn Du sagst, jetzt sei es hell, und sagst die Wahrheit, dann ist es hell; Du sagst aber, jetzt sei es hell, und sagst die Wahrheit. Also ist es hell". Die Inkonsequenz der Stoiker bestehe nun darin, fährt Cicero fort, den eben genannten Satz zu billigen, nicht aber den folgenden, analog gebildeten: "Wenn Du sagst, Du lügst, und sagst die Wahrheit, dann lügst Du; Du sagst aber, dass Du lügst, und sagst die Wahrheit. Also lügst Du". Das Dilemma an dem Trugschluss des 'Lügners' besteht also darin, dass die Schlussfolgerung "Wenn Du sagst, Du lügst, und sagst die Wahrheit, dann lügst Du; Du sagst aber, dass Du lügst, und sagst die Wahrheit. Also lügst Du" nach rein formalen Kriterien wahr ist und der Sprecher folglich lügt, während es sich faktisch umgekehrt verhält: die Aussage des Lügners entspricht insgesamt, da er ja zugibt zu lügen, der Wahrheit.

2. 4. 2. "*Inexplicabilia*"

Im Hinblick auf eine mögliche stoische Lösung des Dilemmas berichtet Cicero, dass die Stoiker – aus dem Kontext ("*haec Chrysippea sunt*") ergibt sich, dass auch Chrysipp diese Ansicht vertrat – derartige Schlüsse wie den 'Lügner' als 'unauflösbar' bezeichneten ("*inexplicabilia*" – ἄποροι λόγοι)¹⁵⁴ und sie "weder billigten noch ablehnten". Interessant ist an dieser Stelle die von Cicero angeführte Begründung dafür, weshalb das 'Lügner'-Argument nach stoischer Ansicht zu den ἄποροι λόγοι gehört: "Wenn derartige Argumente nicht erklärt werden können und kein Kriterium für sie gefunden werden kann, dem gemäß ihr Antwort auf die Frage geben könnten, ob sie wahr oder falsch sind, wo bleibt dann jene De-

¹⁵³ Zu den syllogistischen Schlussformen vgl. unten Anm. 237.

¹⁵⁴ Damit war, wie HÜLSER ([1987–88] 1704f [Kommentar zu Kap. 4.6.2.]) annimmt, nicht gemeint, dass solche Trugschlüsse prinzipiell unlösbar seien, sondern vielmehr, dass aufgrund der Schwierigkeit der Trugschlüsse selbst auch deren Lösungen besonders schwierig seien. Daher hätten die Stoiker, speziell Chrysipp, den besonderen Schwierigkeitsgrad der ἄποροι λόγοι auch definitisch abgrenzen wollen, indem sie erklärten, diese Art von Trugschlüssen habe zwar – wie alle anderen auch – eine falsche Konklusion, doch diese liege weder in einer falschen Prämisse noch in einem fehlerhaften Schlussverfahren begründet (vgl. dazu auch CIC. ac. 2, 96: *postulant ut excipiantur haec inexplicabilia*). BOBZIEN ([2002] 218 n. 7) hingegen geht davon aus, dass die Klassifizierung bestimmter Trugschlüsse als "ἄποροι λόγοι" nahelege, dass man keine Lösung habe finden können, die deren Aporie vollständig beseitigt hätte.

finition, der zufolge eine Aussage das ist, was entweder wahr oder falsch ist?¹⁵⁵ (*si ista explicari non possunt nec eorum ullum iudicium invenitur, ut respondere possitis verane an falsa sint, ubi est illa definitio, effatum esse id quod aut verum aut falsum sit?*) Diese Erklärung erinnert stark an CLC 10, eine weiter unten zu behandelnde Stelle¹⁵⁶, an der Cicero Chrysipp folgendermaßen zitiert (*fat.* 20): *Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξίωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est.* Aus letztgenannter Stelle geht hervor, dass eine Aussage nur dann einen Wahrheitswert hat, wenn sie die Wirkung einer vorangegangenen Ursache ist und es demzufolge einen Grund dafür gibt, *warum* sie als wahr oder als falsch zu beurteilen ist¹⁵⁷. Nimmt man die hier in Frage stehende Stelle CLC 4 hinzu, so lässt sich feststellen: das *ac.* 2, 95 erwähnte Kriterium, dem gemäß man die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage beurteilen kann, scheint exakt der *causa efficiens* in *fat.* 20 zu entsprechen. Demnach gehört das 'Lügner'-Argument deswegen zu den "*inexplicabilia*", weil sich kein außerhalb der Aussage liegendes Kriterium¹⁵⁸ festmachen lässt, das gleichzeitig den Grund für ihre Beurteilung als wahr oder falsch darstellen würde.

Als nächstes stellt sich die Frage, welche Aussagen (*ista*) es genau sind, die nicht erklärt werden können und bei denen kein Kriterium für den Wahrheitswert gefunden werden kann; laut Ciceros Bericht – die Stelle ist allerdings lückenhaft¹⁵⁹ überliefert – sind dies die Aussagen: "Wenn du sagst, du lügst, und sagst dabei die Wahrheit, dann lügst du" und "Wenn du sagst, du lügst, und lügst dabei, dann

¹⁵⁵ Die Vermutung ist naheliegend (allerdings nicht zwingend gegeben), dass sich Ciceros Erklärung auf die Stoiker bezieht, und somit besagt: die Stoiker waren der Ansicht, es lasse sich für Argumente wie den 'Lügner' kein Kriterium finden, nach dem man die darin enthaltene 'Lügner'-Aussage (*mentior*) als wahr oder falsch beurteilen könne, und sie hielten Argumente wie den 'Lügner' daher für ἀποροι λόγοι.

¹⁵⁶ Vgl. unten Kap. B II. 2. 5.

¹⁵⁷ Vgl. auch unten Kap. B II. 2. 5. 3.

¹⁵⁸ Die Existenz eines solchen Kriteriums bei "normalen" (nicht paradoxen) Aussagen impliziert m.E. jedoch nicht, dass man von jeder Aussage auch tatsächlich *bestimmen* kann, ob sie wahr oder falsch ist, dazu fehlt ja oft das Wissen um alle relevanten Faktoren. Was man aber weiß, ist, dass der Wahrheitswert jeder "normalen" Aussage – zumindest theoretisch – *bestimmbar* ist, eben aufgrund dieses Kriteriums bzw. der *causa efficiens*. Vgl. jedoch BARNES ([1997] 151), der den von Cicero angeführten Hinweis auf das Kriterium (*iudicium*) offenbar dahingehend interpretiert, dass Cicero meine, wir könnten bei jeder Aussage auch tatsächlich *bestimmen*, ob sie wahr oder falsch ist.

¹⁵⁹ Vgl. oben Anm. 146.

sagst du die Wahrheit"; beide Aussagen sind "nicht-einfache" Aussagen, als 'Implikationen' formuliert, deren Wahrheitswert von Chrysipp aller Wahrscheinlichkeit nach über die 'Unvereinbarkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis definiert wurde¹⁶⁰. Die Frage wäre demnach, ob die Aussagen "Du sagst, du lügst, und sagst dabei die Wahrheit" und "Du sagst die Wahrheit" miteinander 'unvereinbar' sind und ebenso die Aussagen "Du sagst, du lügst, und lügst dabei" und "Du lügst".

Bevor man sich allerdings mit dieser Frage beschäftigen kann, müsste zunächst der Wahrheitswert der beiden Vordersätze geklärt werden, die jeweils aus einer 'Konjunktion' bestehen; die Wahrheit einer 'Konjunktion' wurde von Chrysipp mit ziemlicher Sicherheit über die Wahrheit ihrer einzelnen Glieder bestimmt¹⁶¹, so dass in diesem Fall sowohl die Aussage "Du sagst, du lügst" als auch die Aussage "Du sagst dabei die Wahrheit" (und analog: "Du sagst, du lügst" und "Du lügst dabei") beide wahr sein müssten, damit die gesamte 'Konjunktion' wahr ist. Nun ist aber bereits die Beurteilung des Wahrheitswertes der ersten Teilaussage der 'Konjunktion' "Du sagst, du lügst" problematisch, denn wenn jemand "*mentior*" oder "*ψεύδομαι*" sagt, welchen Anhaltspunkt gibt es, ob die Aussage als wahr oder als falsch zu gelten hat? Das Paradoxe an derartigen selbst-referenziellen Aussagen wie dem 'Lügner' oder seiner modernen Variante "Diese Aussage ist falsch" besteht ja gerade darin, dass sie dann, und nur dann, wahr sind, wenn sie falsch sind. Demnach müsste man folgern, dass es gerade diese Eigenschaft der Selbst-Bezüglichkeit ist, die dazu führt, dass derartigen Aussagen kein eindeutig festgelegter Wahrheitswert zugeteilt werden kann. Und zwar nicht in dem Sinne, dass ihr Wahrheitswert zwar vorhanden, doch nur unentscheidbar, da unbekannt wäre (wie es ja bei vielen Aussagen ist, bei denen man nicht die jeweiligen Ursachen kennt, durch die die in ihnen ausgedrückten Sachverhalte bewirkt werden), sondern in dem Sinne, dass sie keinen Wahrheitswert besitzen.

Die von Cicero vorgetragene akademische Kritik zielt also auf die Inkonsistenz der Stoiker ab, die auf diese Art ihre eigenen dialektischen Regeln ungültig werden lassen. Auf der einen Seite vertreten ja gerade die Stoiker vehement das 'Prinzip der Bivalenz', d.h. den Grundsatz, dass jede Aussage (*ἀξιωμα*) entweder wahr oder falsch ist¹⁶², auf der anderen Seite jedoch fordern sie für manche Aus-

¹⁶⁰ Vgl. unten Kap. B II. 2. 1. 2.

¹⁶¹ Vgl. unten Anm. 240.

¹⁶² Das 'Prinzip der Bivalenz' (jede Aussage hat genau einen der beiden Wahrheitswerte, sie ist also entweder wahr oder falsch) ist nicht zu verwechseln mit dem Prinzip des "ausgeschlossenen

sagen den "Ausnahme-Status": denn auch Chrysipp habe, schreibt Cicero, für das Problem des 'Lügners' keine Lösung finden können und so hätten die Stoiker als letzte Rettung gefordert, dass solche 'unauflösbaren' Aussagen als Ausnahmen zu betrachten seien – leider wird nicht konkret erwähnt, als Ausnahmen wovon sie zu betrachten seien: in dem unmittelbaren Kontext wird die Regel der "Schlüssigkeit" von Syllogismen¹⁶³ genannt und die Regel, dass in einer wahren 'Implikation' aus der Wahrheit der Protasis die Wahrheit der Apodosis folgt, ein wenig vorher das 'Prinzip der Bivalenz'¹⁶⁴.

Damit fasst Cicero die intensiven Bemühungen Chrysipps um die Lösung der Antinomie des 'Lügners'¹⁶⁵ recht knapp zusammen – ob sachlich zutreffend bliebe allerdings, falls dies überhaupt möglich ist, noch zu klären.

Wenn man den eben angeführten Bericht bei Cicero als erste Möglichkeit betrachtet, der verlorenen chrysippeischen Lösung des 'Lügner'-Arguments näher zu kommen, so stellt die folgende Passage jedenfalls die zweite Möglichkeit dar: Chrysipps Lösung des 'Lügners' ist eventuell in einer sehr schlecht erhaltenen Passage des dritten Buches seiner *Λογικὰ Ζητήματα* überliefert¹⁶⁶. Wie diese Passage allerdings zu deuten ist, scheint unsicher und es kam dementsprechend bereits zu unterschiedlichen Interpretationen. Eine Variante der sogenannten *cassatio-*

Dritten" ("tertium non datur": eine Disjunktion, die aus einer Aussage und ihrem kontradiktorischen Gegenteil gebildet ist, ist wahr) oder mit dem "Satz vom Widerspruch" (eine Aussage und ihr kontradiktorisches Gegenteil können nicht beide wahr sein).

¹⁶³ Syllogismen sind erstens die "unbeweisbaren Argumente" (im Sinne von: keines Beweises bedürftend) und zweitens diejenigen Argumente, die auf die "unbeweisbaren" zurückgeführt werden können (vgl. dazu auch unten Anm. 237). Die wichtigste Unterscheidung bei Argumenten stellt das Kriterium der "Schlüssigkeit" dar: Ein Argument ist "schlüssig", wenn die entsprechende 'Implikation', gebildet aus der Konjunktion der Prämissen als ihrer Protasis und der Konklusion als ihrer Apodosis wahr ist (SE *P.H.* 2, 137). Und das dabei angelegte Wahrheitskriterium ist das (mutmaßlich) chrysippeische: Ein Argument ist "schlüssig", wenn das kontradiktorische Gegenteil seiner Konklusion mit der Konjunktion der Prämissen 'unvereinbar' ist (DL 7, 77). Vgl. dazu auch BOBZIEN [2003] 101–123.

¹⁶⁴ RÜSTOW beispielsweise ([1910] 88) nimmt an, dass das 'Prinzip der Bivalenz' und die Regel von der "Schlüssigkeit" der Syllogismen gemeint sind.

¹⁶⁵ Dass ihn das Problem des 'Lügners' sehr beschäftigte, zeigt allein schon die umfangreiche Aufzählung seiner Schriften über die Antinomie, die gegen die Lösungsversuche der übrigen Philosophen gerichtet waren (DL 7, 196f), außerdem natürlich das Werk, das wohl die Lösung des 'Lügners' in 3 Büchern enthielt (*Περὶ τῆς τοῦ ψευδομένου λύσεως πρὸς Ἀριστοκρέοντα*) und das mutmaßliche Hauptwerk über die 'Lügner'-Antinomie in 6 Büchern (*Περὶ τοῦ ψευδομένου πρὸς Ἀριστοκρέοντα*). Alles in allem kommt man auf 12 Werke in 23 Büchern, die dem Problem des 'Lügners' gewidmet sind.

¹⁶⁶ Papyrus Hercul. 307, Col. IX, 12–XI, 19 (SVF 2, 298a S. 106f; FDS 698).

Lösung vertritt z. B. BOCHENSKI mit seiner Vermutung, Chrysipp würde dem erhaltenen Abschnitt zufolge urteilen, dass derjenige, der den 'Lügner' aussagt, etwas sagt, das überhaupt keine Bedeutung hat, und den 'Lügner' somit nicht für eine sinnvolle Aussage, sondern für einen sinnlosen Laut halten¹⁶⁷. Die Hindernisse, Chrysipps Auffassung allein aus dieser schlecht erhaltenen Passage herauszulesen, bestehen indes nicht nur in dem äußerst fragmentarischen, praktisch nicht vorhandenen Kontext, sondern zusätzlich auch noch in der Schwierigkeit, wie die entscheidenden Worte τοῦ σημαινομένου τελῶς ἀποπλαν(ῶν)ται zu interpretieren sind¹⁶⁸.

HÜLSER hingegen, der sich ebenfalls auf die genannte Passage der Λογικὰ Ζητήματα bezieht, die, wie er schreibt, über Chrysipps Lösung der Antinomie "ebenso klar wie knapp" informiere, stellt die Vermutung auf, man könne Einzelheiten über Chrysipps dort genannte Lösung bei Alexander von Aphrodisias finden, der sich in seinem Kommentar zu Aristoteles' Topik die chrysippeische Lösung offensichtlich aneigne¹⁶⁹; demnach bestand Chrysipps Lösung des 'Lügner'-Arguments möglicherweise darin, die Aussage "Ich lüge" (ἐγὼ ψεύδομαι) nicht als "Proposition" (πρότασις)¹⁷⁰ zuzulassen: Wenn dies nämlich eine "Proposition" wäre, dann müsste sie zugleich wahr und falsch sein, was wiederum dem 'Prinzip der Bivalenz' widersprechen würde, d.h. dem Grundsatz, dass jede Aussage (ἀξίωμα) entweder wahr oder falsch ist.

Die dritte und letzte Möglichkeit, Hinweise auf die verlorene chrysippeische Lösung des 'Lügner'-Arguments zu erhalten, bietet eine Stelle bei Plutarch, wenn auch nur indirekt, da er nicht Chrysipps Lösung selbst berichtet, sondern lediglich deren Implikationen kritisiert und vermerkt, dass selbst Chrysipps Bewunderer mit ihm über den 'Lügner' stritten: "Denn, mein Freund, zu leugnen, dass eine aus kontradiktorischen Gegensätzen gebildete 'Konjunktion' offensichtlich falsch ist und dann noch zu behaupten, dass bei manchen Argumenten mit wahren Prämis-

¹⁶⁷ BOCHENSKI ([1956] 153) folgt mit dieser Interpretation einem Ansatz, den in ähnlicher Form bereits RÜSTOW auf der Basis desselben, oben genannten Papyrus vertrat ([1910] 82ff).

¹⁶⁸ Eine kurze Diskussion der Übersetzungsmöglichkeiten findet sich ebenfalls bei BOCHENSKI ([1956] 153).

¹⁶⁹ So HÜLSER ([1987–88] 1707), der die genannte Stelle bei Alexander von Aphrodisias (*in Top.* 188, 19–28) als FDS 1183 in seine Fragmentsammlung aufnimmt. Es ist allerdings dazu anzumerken, dass kein expliziter Hinweis darauf existiert, dass diese "Lösung" von den Stoikern oder gar von Chrysipp selbst stammt.

¹⁷⁰ So die Übersetzung HÜLSERS (FDS 1183).

sen und korrektem Schlussverfahren auch das jeweilige Gegenteil ihrer Konklusionen wahr sei, welchen Begriff eines Beweises und welche vorgefasste Meinung eines begründeten Urteils stellt dies nicht auf den Kopf?"¹⁷¹

Betrachtet man nun alle drei (bzw. vier) der aufgelisteten Stellen zusammen, so ist jedenfalls festzuhalten, dass die von Cicero, Alexander von Aphrodisias (in Verbindung mit der Passage der *Λογικὰ Ζητήματα*) und Plutarch überlieferten Berichte über Chrysipps Lösung des 'Lügners' kein einheitliches Bild bieten und dementsprechend zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen führen (die Passage bei Alexander kann man allerdings bestenfalls als einen "mutmaßlichen Bericht" verzeichnen, denn dort erscheint ja, wie bereits erwähnt, nicht Chrysipps Name):

(A) Ciceros Bericht

Ciceros Bericht zufolge betrachtete Chrysipp das 'Lügner'-Argument als 'unauflösbar', weil kein Kriterium existiert, nach dem man der 'Lügner'-Aussage einen Wahrheitswert zuteilen könnte. Da die 'Lügner'-Aussage demnach keinen Wahrheitswert besitzt (also weder wahr noch falsch ist), obgleich sie eine sinnvolle Aussage ist, muss sie als "Ausnahme" von der Gültigkeit des 'Prinzips der Bivalenz' aufgefasst werden¹⁷². Man kann in der Interpretation vermutlich noch weiter gehen und feststellen: Da sich die eines Wahrheitswertes ermangelnde 'Lügner'-Aussage innerhalb des 'Lügner'-Arguments befindet, von dem Chrysipp bestritt, dass es falsche Prämissen habe¹⁷³, musste er eventuell zudem auch noch eine Ausnahme für die Regel von der Schlüssigkeit von Syllogismen ansetzen.

(B) Die Passage in den *Logischen Untersuchungen* und der Bericht Alexanders

Die Schlussfolgerung hinsichtlich der chrysippeischen Lösung, die sich aus diesen beiden Passagen ergibt, ist, dass Chrysipp den 'Lügner' nicht als Aussage

¹⁷¹ PLUT. *De comm. not.* 1059D–E (FDS 1213): τὸ γάρ, ὃ ἄριστε, συμπεπλεγμένον τι δι' ἀντικειμένων μὴ φάναι ψεῦδος εὐπόρως εἶναι, λόγους δὲ πάλιν αὐτὸ φάναι τινὰς ἀληθῆ τὰ λήμματα καὶ τὰς ἀγωγὰς ὑγιεῖς ἔχοντας εἶτα καὶ τὰ ἀντικείμενα τῶν συμπερασμάτων ἔχειν ἀληθῆ, ποῖαν ἔννοιαν ἀποδείξεως ἢ τίνα πίστewς οὐκ ἀνατρέπει πρόληψιν; — Der hier zitierte Text unterscheidet sich nur in dem Punkt von dem in FDS 1213, dass HÜLSER der Konjekturen Wytenbachs folgt und "ἀορίστως" statt dem (in den Handschriften E und B) überlieferten "ὃ ἄριστε" liest (LONG/SEDLEY [1987] in 371 konjizieren: ἀορίστως). Doch es scheint, wie auch MIGNUCCI ([1999₂] 62 n. 18) feststellt, an dieser Stelle unnötig, sich ausdrücklich auf indefinite Aussagen zu beziehen.

¹⁷² Zu dieser Interpretation des ciceronischen Berichts würde auch die von Cicero verwendete Formulierung *hoc negas te posse nec adprobare nec inprobare* (ac. 2, 96) gut passen.

¹⁷³ DL führt folgendes Werk in dem Schriftenkatalog Chrysipps an (7, 197): Πρὸς τοὺς φάσκοιτας τὰ λήμματα ἔχειν ψευδῆ τὸν ψευδόμενον λόγον.

(ἀξίωμα) betrachtete. Dabei lassen sich noch zwei Varianten unterscheiden: (a) er betrachtete die 'Lügner'-Aussage als etwas Sinnloses (so BOCHENSKI anhand der Passage in den *Logischen Untersuchungen*) oder (b) er hielt die 'Lügner'-Aussage zwar nicht für eine Aussage (ἀξίωμα), aber doch für etwas Sinnvolles, etwa ein 'Sagbares' (λεκτόν) (so HÜLSER anhand der Stelle bei Alexander). Beide Auffassungen, sowohl (a) als auch (b), würden – allerdings nicht zwingend – nahelegen, dass die Form der 'Lügner'-Aussage, auf die sich diese potenzielle Lösung Chrysipps beziehen würde, lediglich "ἐγὼ ψεύδομαι" lautete. Jedoch ist der gesamten Auffassung, die sich aus (B) ergibt (sowohl aus (a) als auch aus (b)), entgegenzuhalten, dass sie einerseits kaum mit den oben zitierten Berichten bei Cicero und bei Plutarch vereinbar ist und andererseits, wie CAVINI feststellt, auch nicht mit einem bei DL angeführten chrysippeischen Buchtitel, aus dem hervorgeht, dass Chrysipp die Prämissen des 'Lügners' für korrekt hielt¹⁷⁴: wenn nämlich die Prämissen des 'Lügner'-Arguments korrekt seien, dann müsse auch die entsprechende 'Lügner'-Aussage entweder wahr oder falsch sein und demzufolge eine sinnvolle Aussage (ἀξίωμα) bilden, für die das 'Prinzip der Bivalenz' gilt¹⁷⁵.

(C) Plutarchs Bericht

Am schwersten fällt es bei Plutarchs Bericht, Informationen über Chrysipps Lösung des 'Lügners' zu gewinnen, da er ja, wie schon erwähnt, die Lösung selbst nicht nennt, sondern nur das kommentiert, was sie mit sich bringt. Seine Beschreibung lässt sich daher gewissermaßen – wenn auch nur bedingt – als "Prüfsumme" einer hypothetischen Rekonstruktion der chrysippeischen Lösung verwenden: Man bräuchte (a) einen Syllogismus mit Prämissen, die nicht falsch sind, und gültigen Schlüssen, welcher zudem eine Konklusion hat, deren Gegenteil ebenfalls wahr ist und (b) eine nicht falsche 'Konjunktion' aus kontradiktorischen Gegensätzen (die möglicherweise eine der Prämissen des unter (a) genannten Syllogismus sein könnte). Doch gelingt es, ein Argument zu konstruieren, das den Kriterien bei Plutarch entspricht, so hat man zum einen keine Gewissheit, dass Chrysipps Lösung wirklich so aussah und zum anderen – nicht weniger wichtig – wüsste man dennoch nicht, wie Chrysipp seine Lösung begründet hatte. Nimmt man z. B. an, dass Chrysipp von einer 'Lügner'-Aussage ausging, die "ἐγὼ ψεύδομαι" lautete und dementsprechend von einem 'Lügner'-Argument, das bei-

¹⁷⁴ Vgl. oben Anm. 173.

¹⁷⁵ CAVINI [1993] 107. Den Folgerungen CAVINIS kann man m.E. allerdings nur insoweit zustimmen, als der bei DL angeführte Buchtitel nahelegt, dass Chrysipp die 'Lügner'-Aussage als sinnvolle Aussage betrachtete; seine weiter gehenden Folgerungen, dass für die 'Lügner'-Aussage das 'Prinzip der Bivalenz' gelte und sie entweder wahr oder falsch sei, lassen sich meiner Ansicht nach daraus nicht ableiten.

nahe identisch mit dem von Cicero überlieferten ist, so könnte ein rekonstruiertes "chrysippeisches" 'Lügner'-Argument folgendermaßen lauten:

εἰ ἀληθῶς λέγω ὅτι ψεύδομαι, ψεύδομαι.

ἀλλὰ μὴν ἀληθῶς λέγω ὅτι ψεύδομαι.

ψεύδομαι ἄρα.

bzw.

εἰ ψευδῶς λέγω ὅτι ψεύδομαι, ἀληθῶς λέγω.

ἀλλὰ μὴν ψευδῶς λέγω ὅτι ψεύδομαι.

ἀληθῶς ἄρα λέγω.

Nimmt man weiterhin an, dass Chrysipp aufgrund des Unsicherheitsfaktors, den der Zusatz "ἀληθῶς" oder "ψευδῶς" zu "λέγω" mit sich bringt (denn welches Kriterium gäbe es, gemäß dem man begründet entscheiden könnte, ob der Sprecher, der nur "ἐγὼ ψεύδομαι" sagt und nichts weiter, wahr oder unwahr spricht?) und der zu den kontradiktorisch entgegengesetzten Konklusionen "ψεύδομαι" oder "ἀληθῶς λέγω" führt, der Ansicht war, man dürfe das 'Lügner'-Argument, ebenso wie das 'Sorites'-Argument und sämtliche θεωρήματα der 'Divination' nur in Form von 'Konjunktionen', nicht in Form von 'Implikationen' ausdrücken¹⁷⁶, so würde man folgendes Argumentenpaar erhalten:

οὐ καὶ ἀληθῶς λέγω ὅτι ψεύδομαι καὶ ἀληθῶς λέγω.

ἀλλὰ μὴν ἀληθῶς λέγω ὅτι ψεύδομαι.

οὐκ ἄρα ἀληθῶς λέγω.

und

οὐ καὶ ψευδῶς λέγω ὅτι ψεύδομαι καὶ ψευδῶς λέγω.

ἀλλὰ μὴν ψευδῶς λέγω ὅτι ψεύδομαι.

οὐκ ἄρα ψευδῶς λέγω.

Beide der so erhaltenen Argumente könnte man als korrekte Syllogismen mit Prämissen, die nicht falsch sind, und gültigen Schlüssen bezeichnen, beide Argumente haben Konklusionen, deren kontradiktorisches Gegenteil ebenfalls wahr ist, und beide Argumente haben als Prämisse eine nicht falsche 'Konjunktion', die *prima facie* kontradiktorische Gegenteile zu enthalten scheint. Doch ob Chrysipps Lösung so aussah, ist natürlich fraglich – das angeführte Beispiel soll lediglich zeigen, dass es sehr schwer ist, eine hypothetische Lösung zu finden, welche die von Plutarch genannten Kriterien erfüllt und gleichzeitig in irgendeiner Form das 'Lügner'-Argument ausdrückt. MIGNUCCI beispielsweise sieht den oben erwähnten Punkt (b) (eine nicht falsche 'Konjunktion' aus kontradiktorischen Gegensätzen)

¹⁷⁶ Zu Chrysipps Verwendung von 'soritischen' Argumenten in 'konjunktiver' Form vgl. oben Kap. B I. 2. 3. 4.; zu seiner Forderung, Prophezeiungen dürften nur in 'konjunktiver' Form ausgedrückt werden vgl. unten Kap. B II. 2. 4.; zu beiden Fällen vgl. unten Kap. C I. die zu dem Thema 'Implikation' aufgelisteten Ergebnisse.

darin gegeben, dass Chrysipp die 'Lügner'-Aussage selbst (*mentior* bzw. *ψεύδομαι*) als zugleich wahr und falsch interpretierte, daher bestritten habe, dass diese Aussage falsch sei und insofern eine nicht-falsche Kontradiktion habe hinnehmen müssen¹⁷⁷ – was m.E. jedoch dem bei Plutarch erwähnten Begriff "Konjunktion" nicht genügend Rechnung trägt, da in MIGNUCCIS Interpretation gar keine 'Konjunktion' vorkommt.

Zusammenfassend ist auf jeden Fall festzuhalten, dass man hinsichtlich der Frage, wie Chrysipps Lösung des 'Lügner'-Arguments aussah, aufgrund der spärlichen Informationen aus den antiken Texten offenbar in einer gewissen Aporie verbleiben muss. Wirft man einen Blick hin zu der modernen Logik, so stellt man fest, dass bis jetzt im Großen und Ganzen vier Erfolg versprechende Auswege aus dem 'Lügner'-Paradoxon entwickelt wurden¹⁷⁸:

1. Die 'Lügner'-Aussage ist *bedeutungslos* bzw. existiert nicht als sinnvolle Aussage. Da natürliche Sprache aus einer Hierarchie unzähliger Ebenen besteht und sich die 'Lügner'-Aussage auf mehr als einer Ebene gleichzeitig befinden müsste, ist sie keine sinnvolle Aussage (so z. B. Bertrand RUSSELL, Willard van Orman QUINE).
2. Die 'Lügner'-Aussage ist eine sinnvolle Aussage, aber sie ist *weder wahr noch falsch* (so z. B. Saul KRIPKE, der eine formale Objektsprache mit einer unendlichen Hierarchie einzelner Interpretationen entwickelte, in der jede Ebene aus der Interpretation von Sprache besteht; dabei werden auf jeder Ebene die Wahrheitswerte der Aussagen festgelegt und diese wiederum dazu verwendet, die Wahrheitswerte der nächsthöheren Ebene festzulegen; die 'Lügner'-Aussage steht an einem Punkt der Hierarchie, an dem sie noch keinen festgelegten Wahrheitswert hat).
3. Die 'Lügner'-Aussage ist eine sinnvolle Aussage und auch entweder wahr oder falsch, aber *ein Schritt* innerhalb des 'Lügner'-Arguments ist *inkorrekt* – etwa der Schritt von der Falschheit der 'Lügner'-Aussage zu ihrer Wahrheit (so z. B. Arthur N. PRIOR, Jon BARWISE, John ETCEMENDY).
4. Die 'Lügner'-Aussage ist *sowohl wahr als auch falsch*. Diese Lösung ist eher

¹⁷⁷ [1999₂] 63. In eine ähnliche Richtung geht auch die Auffassung von LONG/SEDLEY ([2006] 272)], die vermuten, dass Chrysipp die 'Lügner'-Aussage "*ψεύδομαι*" dahingehend verstanden habe, dass ihr Wahrheitswert im Verlauf der Äußerung von falsch nach wahr umschlage.

¹⁷⁸ Vgl. dazu DOWDEN, "Liar Paradox", in: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. © 2007.

radikal, denn sie nimmt die entstehende Kontradiktion bereitwillig an und versucht dann, die dadurch entstandenen Schäden zu begrenzen. Sie verwendet eine parakonsistente Logik (so z. B. Bradley DOWDEN, Graham PRIEST).

Geht man von der Hypothese aus, dass auch in der Antike prinzipiell nicht mehr und nicht weniger philosophisch akzeptable Lösungen zur Verfügung standen als die eben genannten vier (obgleich natürlich die sie stützenden philosophischen Begründungen und daraus resultierenden systematischen Ansätze in der antiken und modernen Logik unterschiedlich sein mögen), dann lassen sich die Lösungen 1 und 4 als potenziell chrysippeische Lösung höchstwahrscheinlich eliminieren. Lösung 1 aus den bereits unter Punkt (B) genannten Gründen (Unvereinbarkeit mit den Berichten bei Cicero und Plutarch und dem chrysippeischen Buchtitel bei DL¹⁷⁹) und Lösung 4 zum einen aufgrund der doch sehr weitreichenden Konsequenz der Zerstörung der in sich konsistenten, zweiwertigen Logik (die Chrysipp, wie man mit großer Sicherheit annehmen darf, auf jeden Fall vermieden hätte) und zum anderen aufgrund von Chrysipps eigenen, wenngleich fragmentarisch überlieferten Worten¹⁸⁰.

Die verbleibenden Möglichkeiten sind demnach die Lösungen 2 und 3. Beide Möglichkeiten sind mit den Berichten bei Cicero und Plutarch vereinbar. Allerdings gibt es keinen einzigen Hinweis auf Lösung 3, wohingegen Cicero – der oben dargestellten Interpretation zufolge – Lösung 2 als die chrysippeische schildert.

Ob Chrysipps Lösung – unabhängig davon, ob sie wie Lösung 2, 3 oder doch wie eine andere aussah – (zusätzlich) eine 'konjunktive' Formulierung des 'Lügner'-Arguments vorsah (wie es die Kritik bei Plutarch möglicherweise andeutet) ist zumindest erwägenswert.

2. 4. 3. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

¹⁷⁹ Hinzu kommt ja auch noch die bereits erwähnte Tatsache, dass Alexander den von ihm beschriebenen τόπος, das Lekton "ψεύδομαι" überhaupt nicht als eine Aussage zu betrachten, weder den Stoikern noch Chrysipp zuschreibt, während sich Cicero und Plutarch ausdrücklich auf Chrysipp und das 'Lügner'-Argument beziehen – weshalb ihnen im Zweifelsfall wohl auch mehr Glauben geschenkt werden müsste.

¹⁸⁰ FDS 698 Col. X: ἀλη[θ]εύειν κα[ὶ] ψεύδεσθαι αὐτοὺς <sc. λόγους ψευδομένου καὶ ἀληθεύοντος> ο[ὗ] ῥητέον.

► Ciceros Formulierung des 'Lügner'-Arguments ist die älteste überlieferte Version und lautete vermutlich (mit der Konjektur PLASBERGS): "Ist dies also wahr oder falsch: 'Wenn du sagst, du lügst, und sprichst dabei die Wahrheit, dann lügst du' und 'Wenn du sagst, du lügst, und lügst dabei, dann sagst du die Wahrheit?'" Ob es diese Formulierung des 'Lügner'-Arguments war oder eine andere, zu der Chrysipp Stellung bezog, ist unbekannt.

► Ciceros Formulierung des 'Lügner'-Arguments entspricht der ersten der fünf syllogistischen Schlussformen, die von den Stoikern als "unbeweisbare", d.h. keines Beweises bedürftige Schlussformen betrachtet wurden, nämlich der Form Wenn p, dann q. Nun p. Also q.

► Chrysipp rechnete das 'Lügner'-Argument zu den ἄποροι λόγοι (von Cicero als "*inexplicabilia*" bezeichnet) und war der Ansicht, solche Argumente seien "weder zu billigen noch abzulehnen". Laut Ciceros Bericht gehörte das 'Lügner'-Argument nach stoischer Ansicht deswegen zu den ἄποροι λόγοι, weil kein Kriterium für es zu finden war, dem gemäß man Antwort auf die Frage geben konnte, ob es wahr oder falsch ist. Zusammen mit einem anderen Chrysipp-Zitat bei Cicero (*fat.* 20) lässt sich diese Begründung folgendermaßen verstehen: Das 'Lügner'-Argument gehört zu den ἄποροι λόγοι, weil sich kein außerhalb der 'Lügner'-Aussage liegendes Kriterium festmachen lässt, das gleichzeitig die Ursache für die Aussage und damit den *Grund* für ihre Beurteilung als wahr oder falsch darstellen würde.

► Ciceros Bericht zufolge muss Chrysipp die 'Lügner'-Aussage als Ausnahme von dem 'Prinzip der Bivalenz' betrachtet und dementsprechend die Ansicht vertreten haben, dass ihr (aufgrund ihrer Selbst-Bezüglichkeit) kein eindeutig festgelegter Wahrheitswert zugeteilt werden kann. Und zwar nicht in dem Sinne, dass ihr Wahrheitswert zwar vorhanden, doch nur unentscheidbar, da unbekannt wäre (wie es ja bei vielen Aussagen ist, bei denen man nicht die jeweiligen Ursachen kennt, durch die die in ihnen ausgedrückten Sachverhalte bewirkt werden), sondern in dem Sinne, dass sie keinen Wahrheitswert besitzt.

► Wenn Chrysipp die 'Lügner'-Aussage als Ausnahme von dem 'Prinzip der Bivalenz' auffasste, wie es nach Ciceros Bericht anzunehmen ist, (vgl. vor allem: *nec eorum ullum iudicium invenitur, ut respondere possitis verane an falsa sint, ubi est illa definitio, effatum esse id quod aut verum aut falsum sit?*), folgt daraus, dass Chrysipp die 'Lügner'-Aussage sowohl zu den Aussagen (ἀξιιώματα) rechnete als auch für eine sinnvolle Aussage hielt.

Num quid horum probat noster Antiochus? ille vero ne maiorum quidem suorum. ubi enim [et] Xenocraten sequitur, cuius libri sunt de ratione loquendi multi et multum probati, aut ipsum Aristotelem, quo profecto nihil est acutius nihil politius; a Chrysippo pedem numquam. Qui ergo Academici appellamur (an abutimur gloria nominis?) aut cur cogimur eos sequi qui inter se dissident? In hoc ipso quod in elementis dialectici docent, quo modo iudicare oporteat verum falsumne sit si quid ita conexum est ut hoc 'si dies est lucet', quanta contentio est: aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet. Quid cum Cleanthe doctore suo quam multis rebus Chrysippus dissidet.

2. 5. 1. Streit der Dialektiker um die 'Implikation'

Diese letzte Passage in dem Dialog *Lucullus*, an der Chrysipp namentlich erwähnt wird, dreht sich um die Uneinigkeit der Philosophen. Cicero hat bereits die anderen beiden Teilgebiete der Philosophie, die Physik und die Ethik, einer genaueren Prüfung unterworfen, um festzustellen, ob sichere Erkenntnis überhaupt möglich ist, nun ist er bei der Logik angelangt. Dabei macht Cicero zunächst den *dissensus philosophorum* im Bereich der Erkenntnislehre an einigen Beispielen deutlich (Protagoras vs. die Kyrenaiker, Epikur vs. Platon), daraufhin folgt überraschend die Pointe, dass Antiochos weder eine dieser Ansichten teile noch die der von ihm geschätzten Autoritäten Xenokrates und Aristoteles, sondern dass er sich statt dessen in logischen Fragen eng an Chrysipp anschließe.

Darüber hinaus, fährt Cicero fort, seien die Dialektiker, denen Antiochos folge, aber auch noch untereinander uneinig: welcher Streit herrsche nicht allein schon bei den Grundlagen der Beurteilung von wahr und falsch, etwa bei Satzgefügen wie "Wenn es Tag ist, ist es hell" zwischen Diodor, Philon und Chrysipp. Und in wie vielen Dingen weiche Chrysipp von seinem Lehrer Kleanthes ab! Einzelheiten über die Dinge, in denen Chrysipp von Kleanthes abweicht, führt Cicero an der genannten Stelle zwar nicht an, doch die Information selbst ist sicherlich keine Übertreibung¹⁸¹.

¹⁸¹ Es ist mehrfach bezeugt, dass Chrysipp von Zenon und Kleanthes in vielen Fragen abwich: DL teilt 7, 179 sogar mit, dass Chrysipp in den meisten Fragen andere Ansichten als Zenon, aber auch als Kleanthes vertreten habe; Mitteilungen, dass Chrysipp von seinem Lehrer Kleanthes abgewichen sei, finden sich z. B. bei Cicero (ac. 2, 143) und Origenes (*contra Cels.* 2, 12, 28–31); indirekt auch bei Plutarch durch seine Erwähnung von Antipaters Buch *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφοράς* (*De Stoic. rep.* 1034A).

Interessant ist an dieser Stelle aber vor allem die Information, die dem vorletzten Satz der zitierten Textpassage zu entnehmen ist: Man erfährt hier zum einen, dass große Uneinigkeit herrschte zwischen den einzelnen Philosophen hinsichtlich der Frage, unter welchen Bedingungen eine 'Implikation' der Form "Wenn p, dann q" als wahr zu beurteilen sei; zweitens erfährt man, dass es mindestens drei unterschiedliche Definitionen gab, die zur Debatte standen¹⁸², und drittens, dass Chrysipp eine eigene Definition der "Wahrheitsbedingungen einer 'Implikation'" aufgestellt hatte¹⁸³.

2. 5. 2. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

► Chrysipp stellte in der Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der Frage, unter welchen Bedingungen eine 'Implikation' der Form "Wenn p, dann q" als wahr zu beurteilen sei, eine eigene Definition der "Wahrheitsbedingungen einer 'Implikation'" auf, die auf jeden Fall von den Definitionen Diodors und Philons abwich.

¹⁸² Zu der Definition Philons vgl. unten Anm. 209, zu der Definition Diodors vgl. unten Anm. 210.

¹⁸³ Die Rekonstruktion der chrysippeischen Definition einer wahren 'Implikation' wird ausführlich unten in Kap. B II. 2. 1. 2. behandelt.

II. Die chrysippeische Logik in *De fato*

1. Der Kontext der Auseinandersetzung mit Chrysipps Logik

"Mehrere Fragen aus den verschiedenen Bereichen der Philosophie sind eng mit dem Thema '*fatum*' verbunden und müssen daher in einer Diskussion über das '*fatum*' ebenfalls geklärt werden."

Dass dies der Inhalt des bzw. der verlorenen Einleitungssätze gewesen ist, ist sehr wahrscheinlich, denn an dem Punkt, an dem der Text einsetzt, erwähnt Cicero gerade die Ethik und geht dann zur Logik über, indem er bemerkt, dass die von ihm im Bereich der Logik zu behandelnde Fragestellung den Wert und die Bedeutung von Aussagen betreffe (*fat.* 1: ... *quia pertinet ad mores, quod ἥθος illi vocant, nos eam partem philosophiae "de moribus" appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare "moralem"; explicandaque vis est ratioque enuntiationum, quae Graeci ἀξιώματα vocant; quae de re futura cum aliquid dicunt deque eo, quod possit fieri aut non possit, quam vim habeant, obscura quaestio est, quam philosophi περὶ δυνατόν appellant, totaque est λογική, quam rationem disserendi voco*)¹⁸⁴. Die in der Schrift behandelten logischen Fragen sind also dem Thema der Schrift, der argumentativen Widerlegung des *fatum*, unterworfen. *De fato* entspricht formal nicht den anderen beiden Schriften der Trilogie, *De natura deorum* und *De divinatione*, die beide *disputationes in utramque par-*

¹⁸⁴ Das *–que* (Z. 4 PLASBERG/AX [1965]: *explicandaque*) legt nahe, dass auch vorher schon wenigstens eine Fragestellung genannt worden war, die es zu klären gelte. Da der Beginn des ersten erhaltenen Satzes von der Ethik handelt und erst mit den *Worten explicandaque vis est* der Übergang zur Logik stattfindet, ist anzunehmen, dass die bereits vorher erwähnte(n) Fragestellung(en) zum Bereich der Ethik oder der Physik (oder beiden) gehörten. – **Bemerkung:** Abweichend von der Edition PLASBERG/AX [1965] und allen anderen mir bekannten Editionen (z. B. BREMI [1795], MOSER [1828], YON [1933], BAYER [1963] und SHARPLES [1991]) liest MARWEDE [1984] die Konjekturen KAYSERS "λογικῆς" statt des überlieferten "λογική" (*logice* mss; allerdings konjiziert bereits RAMUS [1554], dem DAVIES [1721] darin folgt, "logicae" statt *logice*). Die Tatsache, dass sich das darauffolgende *quam* nicht mehr auf *quaestio* bezieht, sondern notwendigerweise auf λογική, spricht eigentlich gegen eine adjektivische Verwendung des Wortes (BREMI [1795] weist in seinem Kommentar zu dieser Stelle allerdings darauf hin, dass eine nachlässige Satzkonstruktion bei Cicero öfters zu finden sei). Eventuell ist aber auch eine substantivische Verwendung von λογική im Nominativ möglich (in diesem Sinn fasst wohl TURNEBUS [1552] die Stelle auf und die wörtliche Übersetzung wäre dann "... und die Frage ist ganz Logik, welche ich *ratio disserendi* nenne", ähnlich wie man sage, so schreibt BREMI [1795] in seinem Kommentar zu der Stelle, "totus est sensus": "er ist ganz Gefühl"; BREMI jedoch weist die Auffassung des TURNEBUS zurück, da er eine derartige Ausdrucksweise – ob auf Personen oder Sachen bezogen – an sich für zweifelhaft zu halten scheint). Cicero verwendet λογική bzw. λογικός außer an dieser Stelle nur noch zwei weitere Male: an der einen Stelle steht λογική (ebenfalls?) als Substantiv im Nominativ (*fin.* 1, 22), an der anderen das Adjektiv λογικά (*Tusc.* 4, 33).

tem darstellen; statt dessen wählt Cicero bei der Behandlung des *fatum* die Form einer *disputatio contra propositum* – eine Form, die er eigentlich gar nicht beabsichtigt, sondern die sich, wie er schreibt, zufällig ergeben habe¹⁸⁵. Da jedoch erhebliche Teile der Schrift verloren gegangen sind, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, welche Einteilung Cicero seiner Argumentation ursprünglich zugrunde legte. Überzeugend ist allerdings die Vermutung GAWLICKS¹⁸⁶, Cicero habe in drei verschiedenen Argumentationsansätzen aus den einzelnen Bereichen der Philosophie die Existenz des *fatum* zu widerlegen versucht:

Der erste Teil der Abhandlung (von der Einleitung und der *peroratio* abgesehen) sei der 'Ansatz der Physik' (*fat.* 5–11a), der zweite der 'Ansatz der Logik und Metaphysik' (*fat.* 11b–38) und der dritte der 'Ansatz der Psychologie' (*fat.* 39–45)¹⁸⁷.

Zu einer anderen Gliederung hingegen gelangte unlängst STROH, der die Ansicht vertritt, die Einteilung der Schrift *De fato* habe sich nach den drei von den Stoikern verwendeten Beweisen für das *fatum* gerichtet:

Der erste Beweis (und damit der erste Teil der Schrift) sei der Beweis aus der Weissagung (*divinatio*) und der ihr zugrundeliegenden 'Sympathie' gewesen, der zweite Beweis (und zweite Teil) der aus dem 'Prinzip der Bivalenz' ("Jeder Satz ist entweder wahr oder falsch"), der dritte Beweis (und dritte Teil) der aus der Kausalität ("Alles geschieht nach vorhergehender Ursache")¹⁸⁸.

Ebenso großartig wie innovativ ist an dieser Idee der ihr zugrunde liegende Gedanke einer *disputatio contra propositum*, in der die stoischen *fatum*-Beweise der Reihe nach widerlegt werden. Vergleicht man allerdings die Gliederung von GAWLICK, auf der auch meine eigene basiert¹⁸⁹, mit der Gliederung von STROH, so lässt sich feststellen, dass STROHS Grundgedanke zwar die genialere Hypothese darstellt, dass aber GAWLICKS Ansatz den einzelnen – direkten sowie indirekten – Gliederungshinweisen im ciceronischen Text besser Rechnung trägt und daher

¹⁸⁵ *Fat.* 1: *quod autem in aliis libris feci, qui sunt de natura deorum, itemque in iis, quos de divinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile videretur, id in hac disputatione de fato casus quidam, ne facerem, impedit.* Die von Cicero gewählte Wortstellung (... *fato casus* ...) mutet beinahe ironisch an, denn in der stoischen *fatum*-Konzeption existiert ja gerade kein Zufall.

¹⁸⁶ GAWLICK / GÖRLER ([1994] 1045f).

¹⁸⁷ Vgl. auch unten im Anhang Kap. I. (Gliederung des erhaltenen Teils von *De fato*).

¹⁸⁸ STROH [2008] 102f.

¹⁸⁹ Sie wird unten im Anhang unter D I dargestellt.

Nachdem sich aber auch aus STROHS Gliederung eine ähnliche Paragrapheneinteilung ergibt wie aus GAWLICKS Ansatz¹⁹¹, ist also in jedem Fall vor allem der mittlere Teil der Schrift relevant für eine Rekonstruktion von Chrysipps Logik¹⁹² – unabhängig davon, ob man diesen Teil in der Gliederung nun als den "logischen Teil" bezeichnet oder als den "Beweis aus dem 'Bivalenzprinzip'".

¹⁹⁰ Vgl. z. B. die unten im Anhang unter D II 1. 1. dargelegte Analyse des unvollständigen Anfangssatzes von *De fato*, der eine auf den philosophischen Teilbereichen Physik, Logik und Ethik basierende Gliederung der Schrift nahezulegen scheint. Für eine eingehende Analyse der Gliederungshinweise im Text von *De fato* und die Schlussfolgerungen, die sie für den zugrunde liegenden Gliederungsgedanken bedeuten, vgl. unten im Anhang den gesamten Teil D II.

¹⁹¹ STROH fügt seiner Gliederung ([2008] 102f) zwar keine Paragrapheneinteilung bei, aber laut persönlicher Mitteilung reicht sein erster Teil (der Beweis aus der *divinatio* und der ihr zugrunde liegenden 'Sympathie') von §1–17a, sein zweiter (der Beweis aus dem 'Bivalenzprinzip') von §17b–38 und sein dritter Teil (der Beweis aus dem 'Kausalitätsprinzip') von §39–47.

¹⁹² Chrysipp ist in *De fato* nicht nur in dem 'logischen' Teil, sondern insgesamt der Hauptgegner und wird dementsprechend oft auch in den anderen beiden Teilen genannt; da sich die vorliegende Arbeit jedoch nur mit Chrysipps Logik befasst, werden Stellen des 'physikalischen' und 'ethischen' Ansatzes (den GAWLICK 'Ansatz der Psychologie' nennt), an denen Cicero auf Chrysipp Bezug nimmt, nur dann behandelt, wenn sie in engem Zusammenhang stehen mit einer 'logischen' Lehre Chrysipps.

2. Interpretation der einzelnen Passagen

2. 1. CLC 6 [= *fat.* 12]

Sint igitur astrologorum percepta huius modi: "si quis verbi causa oriente Canicula natus est, is in mari non morietur". Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro, valente dialectico, magna luctatio est, deseras! Si enim est verum, quod ita conecitur: "si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur", illud quoque verum est: "si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur". Pugnant igitur haec inter se "Fabium oriente Canicula natum esse" et "Fabium in mari moriturum"; et quoniam certum in Fabio ponitur "natum esse eum Canicula oriente", haec quoque pugnant: et "esse Fabium" et "in mari esse moriturum". Ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: "et est Fabius et in mari Fabius morietur", quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest. Ergo illud: "morietur in mari Fabius" ex eo genere est, quod fieri non potest. Omne ergo, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest.

2. 1. 1. 'Unverträglichkeit' in wahren 'Implikationen'

Schon in den ersten einleitenden Sätzen des zweiten Teils der Durchführung beginnt Cicero die direkte Auseinandersetzung mit der Logik-Lehre Chrysipps, zunächst geht es dabei um astrologische Voraussagen. Das Thema 'Divination' bildet nämlich die Überleitung vom ersten Teil, dem Ansatz der Physik, zu dem zweiten, dem logischen Teil¹⁹³.

Zu Beginn der logischen Diskussion fragt Cicero erst einmal nach den theoretischen Grundlagen der *divinatio*: denn wie jede andere Kunstfertigkeit (τέχνη) benötige auch die *divinatio* ganz bestimmte, allgemein gültige Grundlagen als Basis für ihre Vorhersagen, eben die Theoreme (θεωρήματα).¹⁹⁴

¹⁹³ Die unvermittelte Erwähnung der *divinatio* in dem letzten Satz des ersten Teils (*fat.* 11a: *quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur*) deutet darauf hin, dass von ihr wohl bereits vorher die Rede gewesen sein muss, vermutlich in der Lücke nach *fat.* 4 (vgl. z. B. YON ([1933] XIX, XXXIII, XXXVII); BAYER ([1963] 130); MARWEDE ([1984] 7f, 12f, 115). Danach, in dem nach GAWLICKS Einteilung zweiten Teil (*fat.* 11b–38), wird die *divinatio* nur noch auf logischer Ebene diskutiert.

¹⁹⁴ Die griechische Bezeichnung θεωρήματα übersetzt Cicero hier mit *percepta* (*fat.* 11b). Was genau θεωρήματα in philosophischem Kontext bezeichnet, geht aus der spärlichen Quellenlage nicht ganz eindeutig hervor; einen Anhaltspunkt bietet aber beispielsweise die Definition von Galenus, dessen Angaben wohl aus stoischer Quelle stammen, in seiner Schrift *Περὶ ἀρίστης αἰρέσεως*

Als Beispiel wählt Cicero nun ein fiktives astrologisches θεώρημα aus, dem er die Form einer logischen 'Implikation' gibt: *si quis verbi causa oriente Canicula natus est, is in mari non morietur*. Anhand dieses Beispiels erläutert er daraufhin die unterschiedlichen Auffassungen Diodors und Chrysipps über das 'Mögliche' und versucht dann zu zeigen, dass Chrysipps Auffassung des 'Möglichen' unzutreffend ist.

Gleich nach der Formulierung seines fiktiven *perceptum* also – dass es sich nicht um ein echtes, sondern um ein fiktives Theorem handelt, darauf deutet die Formulierung *sint* hin – spricht Cicero Chrysipp direkt an und ermahnt ihn, scheinbar besorgt, er solle lieber auf der Hut sein, um in der Auseinandersetzung¹⁹⁵ mit Diodor, dem gewaltigen Dialektiker, nicht seinen eigenen Standpunkt aufgeben zu

(*Opt. sect. IV*, p. 113 ed. Kühn): τὸ οὖν κατ' ἀκολουθίαν τῶν φαινομένων τῷ λογισμῷ εὐρεθὲν καὶ καθολικῶς ἐξενεχθὲν ἐστὶ θεώρημα. Ein Merkmal der θεωρήματα scheint also ihre Formulierung in allgemeiner Ausdrucksweise zu sein. Es handelt sich dabei wohl weniger um empirische Regeln als vielmehr um Grundsätze, die aus beweisbaren Erkenntnissen abgeleitet werden und anhand derer aus bekannten Fakten das Unbekannte erfasst werden soll. Im Falle der 'Divination' geschieht dies mit Hilfe bestimmter 'Zeichen' (vgl. z. B. *SE A.M.* 8, 280: εἰ δὲ ἀδελον τυγχάνει, διὰ σημείου θεωρηθήσεται; *CIC. div.* 1, 25: *est enim ab omni aeternitate repetita, in qua cum paene innumerabiliter res eodem modo evenirent isdem signis antegressis, ars est effecta eadem saepe animadvertendo ac notando*). In den θεωρήματα wird zwischen dem bekannten (vorhergehenden) Zeichen und der unbekannten Folge eine logische Beziehung hergestellt (vgl. z. B. *SE A.M.* 8, 244: ... σημείον... ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος). HADRIANUS TURNEBUS [1552] schreibt in seinem Kommentar zu der Stelle (s.v. *percepta*): "*Sic veteres libri, magisque vim et significationem vocabuli Graeci PERCEPTUM quam PRAECEPTUM attingere videtur. Sunt igitur percepta observata, notata, spectata praecepta: alioqui apud Ciceronem ad comprehensionem hoc verbum pertinet, quam Graeci κατάληψιν appellant*. Θεώρημα porro vocabulum est mathematicum, ut ex Euclide intellegi potest, ut et πρόβλημα. Addit vocabulum Graecum ad ambiguitatem tollendam, ne de comprehensione et perceptione loqui videretur. Da die 'Divination' schon seit langer Zeit betrieben wird, wurden bereits viele Regelmäßigkeiten zwischen gleichen vorangehenden Zeichen und gleichen folgenden Ereignissen beobachtet und als sogenannte θεωρήματα schriftlich festgehalten (vgl. *CIC. div.* 1, 109). Diese Theoreme bilden also die von Cicero erwähnte Grundlage der Wissenschaft (ἐπιστήμη) bzw. Kunstfertigkeit (τέχνη) der 'Divination', die im Übrigen viele Merkmale einer empirischen Wissenschaft aufweist (und von den Stoikern, namentlich von Chrysipp, auch als Wissenschaft betrachtet wurde; vgl. *DL* 7, 149; *CIC. div.* 1, 6; 39; 82ff; 2, 130; 134; 144; *SE A.M.* 9, 132): aus Beobachtung gewonnene Daten, aus denen per Induktionsverfahren Schlussfolgerungen gezogen werden, die dann gewissermaßen als "Gesetzmäßigkeiten" formuliert und schließlich als Vorhersagen eingesetzt werden; zu einer ausführlichen Darstellung der stoischen Mantik vgl. z. B. PFEFFER [1976] 43–112.

¹⁹⁵ *Luctatio* – hier im übertragenen Sinn ("geistiges Anknüpfen, Ringen") gebraucht (derselbe Gebrauch bei Cicero nur noch *fin.* 2, 43) – entwirft recht plastisch das Bild von zwei miteinander um den Sieg ringenden Dialektiker-Giganten. Mit der "Auseinandersetzung" meint Cicero die unterschiedlichen Ansichten Chrysipps und Diodors über das 'Mögliche'; vgl. dazu auch *CIC. fam.* 9, 4, wo Cicero scherzend an Varro schreibt (zur Behandlung dieser Stelle vgl. oben Anm. 37): *Περὶ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire; sin autem non es, ἀδύνατον est te venire. Nunc vide, ultra te κρείσς magis delectet, Chrysippi an haec, quam noster Diodotus non concoquebat. Sed de his etiam rebus, otiosi cum erimus, loquemur; hoc etiam κατὰ Χρύσιππον δυνατὸν est.*

müssen. Doch die Falle, die auf Chrysipp wartet, besteht darin, dass Cicero zu zeigen versucht, dass Chrysipp, selbst wenn er seine Auffassung des 'Möglichen' gegen Diodor zu verteidigen vermag, an einer anderen "Front" verliert: dann kann er nämlich seine Definition einer wahren 'implikativen Aussage' nicht aufrechterhalten.

Zu diesem Punkt führt Cicero den Leser in mehreren Schritten:

Zunächst wird die Wahrheit der allgemeinen Fassung des – in Form einer 'Implikation'¹⁹⁶ ausgedrückten – astrologischen Theorems "*si quis ...*" vorausgesetzt¹⁹⁷.

Im gleichen Satz wird aus der Wahrheit des allgemeinen "*si quis ...*" auch noch auf die Wahrheit des konkreten Falls "*si Fabius ...*" geschlossen¹⁹⁸ (*si enim est verum, quod ita conecitur: "si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur", illud quoque verum est: "si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur"*)¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Als "Implikation" bzw. "implikative Aussage" wird diejenige Form der "nicht-einfachen" Aussagen (οὐχ ἀπλᾶ ἀξιώματα) bezeichnet, die im Griechischen (vor allem von den Stoikern) mit dem Begriff συνημμένον [sc. ἀξιωμα] ausgedrückt wird. Chrysipp und Diogenes von Babylon definierten die 'Implikation' als "diejenige von den nicht-einfachen Aussagen, die ihre Verbindung durch das Bindewort 'wenn' erhält" (DL 7, 71; dieselbe Definition findet sich auch bei SE A.M. 8, 109, der allerdings neben 'εἰ' auch noch die Konjunktion 'εἴπερ' als kennzeichnend für die 'Implikation' nennt). Im Lateinischen wird συνημμένον durch *conexum* (Cic. ac. 2, 96; 98; 143; fat. 14; 15; 16; GELL. 16, 8, 9f) bzw. *propositio conexa* (BOETH. syll. hyp. 1, 4, 7) wiedergegeben, nach Gellius von einigen auch durch *adiunctum* (GELL. 16, 8, 9).

¹⁹⁷ Auch die Astrologie wurde – als Teil der "künstlichen" *divinatio* (vgl. dazu unten Anm. 315) – von den Stoikern eher als Wissenschaft denn als Aberglauben gehandelt: Da sie das Konzept der überall in der Natur wirkenden 'Sympathie' vertraten, die die Verbindung aller, auch räumlich voneinander entfernter (wie z. B. planetarer) Ereignisse schafft, konnte demgemäß einer Technik wie der Astrologie, welche die auf die Ereignisse hinweisenden Zeichen interpretiert, ebenso wie der *divinatio* die reale Fähigkeit zugeschrieben werden, die zukünftige Wirklichkeit zu enthüllen. Zu der stoischen Haltung gegenüber der Astrologie vgl. auch LONG [1982] und JONES [2003].

¹⁹⁸ Der Name "Fabius" wird im Lateinischen verwendet, wenn der Zusammenhang lediglich die Nennung eines beliebigen Namens erfordert (vgl. z. B. auch Cic. top. 14; zu der genannten Auffassung gelangen z. B. auch HAMELIN [1978] 25, MARWEDE [1984] 125, SHARPLES [1991] 167, JANSSEN [1992] 129f und TAKAHASHI [2004] 141). HADRIANUS TURNEBUS [1552] weist in seinem Kommentar zu dieser Stelle zusätzlich auf die Unterscheidung zwischen Beispielen von freien Menschen ("Fabius") und Sklaven ("Manius") hin.

¹⁹⁹ Den Schluss von der Wahrheit des (allgemeinen) "*si quis...*" auf die Wahrheit des (konkreten) "*si Fabius...*" allerdings hätte Chrysipp möglicherweise nicht als zulässig erachtet, da die Schlussfolgerung gewissermaßen in der falschen Richtung verläuft: Cicero schließt hier nämlich von der Wahrheit der "indefiniten" Aussage ("Jemand ist beim Aufgang des Sirius geboren") auf die Wahrheit der "mittleren" Aussage ("Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren"), während in einem der beiden für diese Problematik einschlägigen Texte die Feststellung getroffen wird, dass eine "indefinite" Aussage wie "Jemand geht spazieren" dann wahr werde, wenn sich die entsprechende "definite" Aussage ("Dieser geht spazieren") als wahr erweise (SE A.M. 8, 98; vgl. auch GRAESER [1978,] 204f); für Ciceros Argumentation ist jedoch der Schritt von dem "*si quis...*" zu dem "*si Fabius...*" nicht entscheidend, da ohnehin um des Arguments willen die Wahrheit eines beliebigen astrologischen *perceptum* vorausgesetzt wird – er hätte demgemäß auch gleich mit "*si*

Im nächsten Schritt wird aus der Wahrheit der gesamten 'Implikation' – die Cicero ja, wie schon erwähnt, bereits zu Beginn seiner Argumentation voraussetzt (*si enim est verum...*)²⁰⁰ – gefolgert, dass die Protasis (*Fabium oriente Canicula natum esse*) und das kontradiktorische Gegenteil²⁰¹ der Apodosis (*Fabium in mari moriturum*) miteinander 'unverträglich' sind (*pugnant ... inter se*).

An diesem Punkt des Textes stellen sich zwei Fragen:

Frage 1: Könnte Chrysipp Ciceros Folgerung (*pugnant igitur*), aus der Wahrheit der gesamten 'Implikation' ergebe sich die 'Unverträglichkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis, zustimmen? Oder, anders ausgedrückt: Ist dies die Bedingung, die eine 'Implikation' auch nach Chrysipp erfüllen muss, damit sie als wahr gelten kann?

Frage 2: Könnte Chrysipp die von Cicero angenommene Voraussetzung akzeptie-

Fabius..." beginnen können, ohne dass es für seine Argumentation einen substanziellen Unterschied gemacht hätte. — Die beiden eben erwähnten Texte, die das Thema der Aussagenklassifizierung behandeln (DL 7, 68–76 und SE *A.M.* 8, 93–129) sind in der Hinsicht problematisch, als sie bezüglich der hier relevanten "einfachen" Aussage – in der stoischen Dialektik wird zunächst die grundlegende Unterscheidung zwischen "einfachen" und "nicht-einfachen" Aussagen (ἀπλὰ καὶ οὐχ ἀπλὰ ἀξιώματα) getroffen (DL 7, 68; SE *A.M.* 8, 93) – offenbar unterschiedliche Einteilungen referieren. Nach SE (*A.M.* 8, 96f) unterschieden die 'Dialektiker' (er spricht in der gesamten Passage der Aussagenklassifizierung nur von 'Dialektikern', nicht von 'Stoikern') drei Arten der "einfachen" Aussage, die "definite" (ὀρισμένον), "mittlere" (μέσον) und "indefinite" (ἀόριστον). DL hingegen berichtet (7, 69f), dass die Stoiker sechs Arten von "einfachen" Aussagen unterschieden, nämlich die "verneinende" (ἀποφατικόν), "bestreitende" (ἀρνητικόν), "privative" (στερητικόν), "kategorische" (κατηγορικόν), "prädikative" (καταγορευτικόν) und "indefinite" (ἀόριστον). Hinzu kommt, dass nur die von DL referierte Einteilung, nicht jedoch die bei SE gegebene als sicher stoisch gelten kann (vgl. dazu z. B. EBERT ([1991] 103–107), der zu beweisen versucht, dass die gesamte Aussagenklassifikation bei SE (*A.M.* 8, 93–129) ihren Ursprung in der Dialektischen Schule hat und höchstens von den frühen Stoikern so übernommen wurde, bis Chrysipp sie als unzureichend erachtete und zu der bei DL angegebenen Liste erweiterte; vgl. aber auch BOBZIEN ([1999:] 97f), die beide Listen für stoisch und gut miteinander vereinbar hält).

²⁰⁰ Um wirksam gegen Chrysipp argumentieren zu können, muss Cicero in dieser ganzen Passage (*fat.* 11b–17) natürlich nicht nur die Wahrheit des astrologischen Theorems "*si quis ...*" voraussetzen, sondern insgesamt die Existenz der Divination.

²⁰¹ Nach stoischer Auffassung muss jede Aussage ein kontradiktorisches Gegenteil haben. Dabei ist eine wahre Aussage das, was real vorliegt (ὕπάρχει) und etwas als kontradiktorisches Gegenteil besitzt, während eine falsche Aussage das ist, was nicht real vorliegt und etwas als kontradiktorisches Gegenteil besitzt (SE *A.M.* 8, 85; vgl. 8, 10). Eine Aussage und ihr kontradiktorisches Gegenteil (ἀντικείμενα) stehen nach stoischer Definition in dem Verhältnis zueinander, dass die eine um den Negator über die andere hinausgeht, wie z. B. "Es ist Tag" und "Nicht: Es ist Tag"; dabei muss – gemäß der Zielsetzung der stoischen Notation, den Inhalt sprachlicher Äußerungen bereits an ihrer Form erkennbar werden zu lassen – der Negator der Aussage vorangestellt werden, weil er nur in diesem Fall die gesamte Aussage umfasst (SE *A.M.* 8, 88ff).

ren, d.h. können nach Chrysipps Ansicht astrologische Theoreme überhaupt in der Form von 'Implikationen' ausgedrückt werden?

2. 1. 2. Exkurs: Chrysipps Definition einer wahren 'Implikation'

Zu Frage 1:

Hinsichtlich der ersten Frage ist zunächst festzustellen, dass die vorhandenen Quellen keine Definition Chrysipps überliefern, aus der hervorginge, unter welchen Bedingungen er eine 'implikative Aussage' für wahr hielt. Was sich jedoch mit einiger Sicherheit sagen lässt, ist, dass der Diskussion darüber, unter welchen Bedingungen eine 'Implikation' wahr ist, allem Anschein nach große Bedeutung beigemessen wurde²⁰² und das Problem wohl allseits bekannt war²⁰³. Durch Ciceros Bericht in den *Academica priora* steht zudem fest, dass Chrysipp in der Diskussion eine eigene Definition vertrat (*ac.* 2, 143 [= CLC5]: *in hoc ipso quod in elementis dialectici docent, quo modo iudicare oporteat verum falsumne sit si quid ita conexum est ut hoc 'si dies est lucet' quanta contentio est: aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet*); darüber hinaus scheint aus Ciceros Mitteilung – und einigen Passagen bei Sextus Empiricus²⁰⁴ – hervorzugehen, dass es vor allem drei Philosophen waren, deren Definitionen zur Debatte standen: Philon, Diodor und Chrysipp. Zudem berichtet Sextus Empiricus noch, dass unter den Dialektikern allgemeine Einigkeit darüber bestand, dass eine 'Implikation' dann wahr sei, wenn die in ihr enthaltene Apodosis aus der in ihr enthaltenen Protasis folge (ἀκολουθεῖν) – doch worin dieses ἀκολουθεῖν genau besteht und unter welchen Umständen es gegeben ist, dies war der Gegenstand jener berühmten Dialektiker-Debatte²⁰⁵.

Nun ist Chrysipps Definition, wie bereits erwähnt, nirgends überliefert, doch es gibt einige Anhaltspunkte dafür, dass er eine 'Implikation' genau dann als wahr ansah, wenn ihre Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis 'unverträglich' ist.

²⁰² Vgl. z. B. SE, der die Auseinandersetzung gleich mehrmals erwähnt (SE *A.M.* 8, 112; 245; 265; *P.H.* 2, 110ff). Chrysipp selbst widmete dieser Frage mindestens eine umfangreichere Schrift, nämlich *Περὶ ἀληθοῦς συνημμένου πρὸς ὁργυππίδην* in vier Büchern (DL 7, 190).

²⁰³ Vgl. z. B. SE *A.M.* 1, 309, der hier den ironischen Ausspruch des Dichters Kallimachos wiedergibt, dass "schon die Raben auf den Dächern krächzen", wann eine 'Implikation' wahr sei.

²⁰⁴ SE *A.M.* 8, 113f; 265 (FDS 959); *P.H.* 2, 110ff (L/S 35B; FDS 958).

²⁰⁵ SE *A.M.* 8, 112.

Der erste Anhaltspunkt dafür ist eine Passage bei Diogenes Laertios, in der dieser, ohne dabei allerdings den Namen eines bestimmten Stoikers zu nennen, die stoische Definition einer wahren 'Implikation' wiedergibt: "Eine 'Implikation' ist wahr, wenn das kontradiktorische Gegenteil des Nachsatzes 'unverträglich' ist mit dem Vordersatz, wie z. B.: 'Wenn es Tag ist, ist es hell'. Das ist wahr, denn das 'Nicht hell', das dem Nachsatz kontradiktorisch entgegengesetzt ist, ist mit dem Vordersatz 'Es ist Tag' 'unverträglich'. Eine 'Implikation' aber ist falsch, wenn das kontradiktorische Gegenteil des Nachsatzes nicht 'unverträglich' ist mit dem Vordersatz, wie z. B.: 'Wenn es Tag ist, geht Dion umher'. Denn der Satz 'Dion geht nicht umher' ist nicht 'unverträglich' mit dem Satz 'Es ist Tag'."²⁰⁶ Die Annahme, dass Chrysipps Definition der eben angeführten entsprach, ergibt sich aus der Vermutung, dass Diogenes Laertios, hätte der berühmteste stoische Dialektiker ein anderes Kriterium für die Wahrheit einer 'Implikation' angesetzt, dies doch wohl vermerkt hätte.

Der zweite Anhaltspunkt für den Wortlaut von Chrysipps Definition ist eine Textpassage bei Sextus Empiricus²⁰⁷, in der dieser vier verschiedene dogmatische Bestimmungen für die Wahrheit einer 'Implikation' anführt²⁰⁸. Wenn man der oben erwähnten Mitteilung Ciceros (*ac.* 2, 143) tatsächlich entnehmen kann, dass es insbesondere Philon, Chrysipp und Diodor waren, die eigene Definitionen formulierten, lässt sich vermuten, dass sich unter den bei Sextus Empiricus überlieferten auch die Definition Chrysipps befand. Die ersten beiden Definitionen kommen für Chrysipp nicht in Frage, weil Sextus Empiricus sie Philon²⁰⁹ und Diodor²¹⁰ zu-

²⁰⁶ DL 7, 73: Συνημμένον οὖν ἀληθές ἐστίν οὐ τὸ ἀντικείμενον τοῦ λήγοντος μάχεται τῷ ἡγουμένῳ, οἷον Εἰ ἡμέρα ἐστί, φῶς ἐστί. Τοῦτο ἀληθές ἐστί· τὸ γὰρ Οὐχὶ φῶς <ἐστί>, ἀντικείμενον <ὄν> τῷ λήγοντι, μάχεται τῷ Ἡμέρα ἐστί. Συνημμένον δὲ ψευδὸς ἐστίν οὐ τὸ ἀντικείμενον τοῦ λήγοντος οὐ μάχεται τῷ ἡγουμένῳ, οἷον Εἰ ἡμέρα ἐστί, Δίῳ περιπατεῖ· τὸ γὰρ Οὐχὶ Δίῳ περιπατεῖ οὐ μάχεται τῷ Ἡμέρα ἐστί.

²⁰⁷ Die Grundlinien des im Folgenden angeführten Gedankenganges bezüglich der Passage bei SE finden sich bei M. FREDE ([1974] 82f), der – u.a. aufgrund dieser Textpassage – ebenfalls zu der Schlussfolgerung gelangt, dass Chrysipps Kriterium für die Wahrheit einer 'Implikation' die 'Unverträglichkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis gewesen sein muss.

²⁰⁸ SE *P.H.* 2, 110ff.

²⁰⁹ Nach Philon ist eine 'Implikation' dann wahr, wenn sie nicht mit Wahrem beginnt und mit Falschem endet (z. B. "Wenn es Tag ist, unterhalte ich mich") – was nach heutiger Terminologie der 'materialen Implikation' entspricht. Vgl. z. B. HURST [1935] 485; GOULD [1967] 152; [1971] 73; MATES [1973] 44; SEDLEY [1977] 101; SORABJI [1980₁] 266; BURNYEAT [1982₁] 321; VUILLEMIN [1996] 52, 107; BOBZIEN [1999₂] 84; SCHALLENBERG [2008] 116.

²¹⁰ Nach Diodor ist eine 'Implikation' wahr, bei der es weder möglich war noch möglich ist, dass sie mit Wahrem beginnt und mit Falschem endet (z. B. "Wenn es keine unteilbaren Elemente des

weist, während doch aus Ciceros Mitteilung in den *Academica priora* bekannt ist, dass Chrysipp sich nicht einer der Ansichten der Genannten angeschlossen hatte (vgl. oben S. 86). Somit bleiben als möglicherweise chrysippeische Definitionen nur noch die dritte und die vierte Definition übrig; sie sollten daher genauer betrachtet werden.

Die dritte der bei Sextus Empiricus angeführten Definitionen lautet: "Diejenigen aber, die den Zusammenhang einführen (οἱ δὲ τὴν συνάρτησιν εἰσάγοντες), sagen, eine 'Implikation' sei dann korrekt (ὀγιές), wenn das ihrem Nachsatz kontradiktorisch Gegenteilige 'unverträglich' ist mit ihrem Vordersatz; ihnen zufolge sollen zwar die oben genannten [sc. die nach Def. 1 und 2 wahren] 'implikativen Aussagen' unwahr sein, die folgende aber wahr: 'Wenn es Tag ist, dann ist es Tag'.²¹¹ Sie entspricht also genau der bei Diogenes Laertios (7, 73) als stoisch bezeichneten Definition einer wahren 'Implikation', allerdings mit dem Unterschied, dass sie von Sextus Empiricus nicht explizit den Stoikern zugeschrieben wird, sondern einer Gruppe, die als Kriterium für die Wahrheit einer 'Implikation' einen – nicht näher charakterisierten – "Zusammenhang"²¹² zwischen dem Vorder- und dem Nachsatz der 'Implikation' postuliert. Zusätzlich erfährt man an dieser Stelle, dass der besagten Gruppe eine 'Implikation' der Form "wenn p, dann p" als wahr gilt.

Die vierte der bei Sextus Empiricus angeführten Definitionen lautet: "Diejenigen aber, die gemäß der Bedeutung urteilen (οἱ δὲ τῇ ἐμφάσει κρίνοντες), sagen, dass die 'Implikation' wahr ist, deren Nachsatz in ihrem Vordersatz potenziell (δυνάμει) enthalten ist; ihnen zufolge ist die Aussage 'Wenn es Tag ist, dann ist es Tag' und (ebenso) jede 'implikative Aussage', die sich wiederholt (διαφορούμενον), wohl falsch; denn es ist 'unmöglich', dass etwas in sich selbst enthalten ist."²¹³ Welcher Schule diese letzte Definition zuzuschreiben ist, ist

Seienden gibt, dann gibt es unteilbare Elemente des Seienden"); vgl. z. B. HURST [1935] 485; GOULD [1967] 153; [1971] 73; GASKIN [1995] 228–231; VUILLEMIN [1996] 52–56; BOBZIEN [1999₂] 85; ALLEN [2001] 152; SCHALLENBERG [2008] 117.

²¹¹ SE *P.H.* 2, 111f (L/S 35B; FDS 958): οἱ δὲ τὴν συνάρτησιν εἰσάγοντες ὀγιές εἶναι φασὶ συνημμένον, ὅταν τὸ ἀντικείμενον τῷ ἐν αὐτῷ λήγοντι μάχηται τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ· καθ' οὗς τὰ μὲν εἰρημένα συνημμένα ἔσται μοχθηρά, ἐκεῖνο δὲ ἀληθές "εἰ ἡμέρα ἔστιν, ἡμέρα ἔστιν".

²¹² Abgesehen von der einen, eben genannten Stelle bezieht sich SE auf das Konzept der συνάρτησις noch an einer anderen Stelle, *P.H.* 2, 188–192 (FDS 961), doch auch hier wird der "Zusammenhang" weder erklärt noch definiert; seine Beispiel-Implikation lautet "εἰ ἔστιν ἀπόδειξις, ἔστιν ἀπόδειξις" und SE stellt lediglich fest, dass das kontradiktorische Gegenteil der Apodosis, also die Aussage "οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις", 'unverträglich' sein muss (μάχεσθαι) mit der Protasis, also der Aussage "ἔστιν ἀπόδειξις", damit die gesamte 'Implikation' als korrekt gelten kann.

²¹³ SE *P.H.* 2, 112: οἱ δὲ τῇ ἐμφάσει κρίνοντές φασιν ὅτι ἀληθές ἔστι συνημμένον οὐ τὸ

umstritten: sie wird teils dem Peripatos zugeschrieben²¹⁴, teils der Neuen Akademie²¹⁵, teils der Stoa²¹⁶; es ist sogar möglich, sie als eine bloße Erläuterung bzw. Präzisierung der dritten Definition aufzufassen: allerdings nur dann, wenn man der Bemerkung, die Vertreter dieser Definition hielten 'Implikationen' der Form "wenn p, dann p" für unwahr, keine größere Bedeutung beimisst, sondern sie als eigene Interpretation des Sextus Empiricus versteht. Das wäre – darauf weist M. FREDE hin²¹⁷ – sowohl sprachlich möglich (klare Anzeichen dafür, dass es sich um eine eigene Interpretation des Sextus Empiricus handle, seien das "ἔσται", das "ἴσως" und die Begründung "αὐτὸ γάρ") als auch vom Aufbau der gesamten Textpassage her: denn die Aufzählung der vier Definitionen ist von Sextus Empiricus insofern als Steigerung konzipiert, als die Aussagen, die von den Vertretern der einen Definition noch gebilligt werden, von denen der jeweils nächsten Definition nicht mehr für wahr gehalten werden, die Bedingungen also immer strenger werden. Das hieße, dass Sextus Empiricus in kompositorischer Hinsicht ein Interesse daran hätte, den Vertretern der vierten Definition die Ansicht zuzuschreiben, 'Implikationen' der Form "wenn p, dann p" seien unwahr.

Letztlich lassen sich aber – zumindest anhand der Textpassage bei Sextus Empiricus – weder die dritte noch die vierte Definition mit Sicherheit einer bestimmten Gruppe oder gar einem bestimmten Philosophen zuordnen. Allerdings spricht die Übereinstimmung der dritten Definition mit der von Diogenes Laertios als stoisch bezeichneten Definition sicherlich dafür, die dritte Definition als stoisch aufzufassen; ein weiterer Hinweis auf den stoischen Ursprung dieser Definition könnte auch die dort verwendete Terminologie sein²¹⁸.

λήγον ἐν τῷ ἡγουμένῳ περιέχεται δυνάμει· καθ' οὗς τὸ "εἰ ἡμέρα ἔστιν, ἡμέρα ἔστι" καὶ πᾶν τὸ διαφορούμενον [ἀξίωμα] συνημμένον ἴσως ψεύδος ἔσται· αὐτὸ γάρ τι ἐν ἑαυτῷ περιέχεσθαι ἀμήχανον.

²¹⁴ Z. B. von W. und M. KNEALE ([1962] 129), die ihre mutmaßliche Zuordnung mit der Verwendung des Wortes δυνάμει und der Zurückweisung von Aussagen der Form wenn p, dann p begründen (zur Widerlegung ihrer Argumente vgl. M. FREDE ([1974] 91f)).

²¹⁵ Z. B. von EGLI ([1967] 40); zur Widerlegung der Argumentation EGLIS vgl. M. FREDE ([1974] 92).

²¹⁶ Z. B. von HAMELIN ([1901] 18) oder SCHMEKEL ([1938] 529ff). Als Anhaltspunkt für diese Zuordnung könne, so M. FREDE ([1974] 92), eine Stelle bei Plutarch aufgefasst werden, an der dieser die Termini συνάρτησις und ἔμφασις synonym zu verwenden scheine (PLUT. *De E ap. Delphos* 387A). Diese Beobachtung M. FREDES kann allerdings nur dann ein Anhaltspunkt für die Zuordnung der vierten Definition sein, wenn man auch die dritte den Stoikern zuordnet, was jedoch nicht sicher, sondern lediglich wahrscheinlich ist.

²¹⁷ [1974] 90f.

²¹⁸ Vgl. M. FREDE ([1974] 82), der unter anderem auf die charakteristisch stoische Verwendung

Doch den dritten und wichtigsten Anhaltspunkt dafür, dass die fragliche Definition ("eine 'Implikation' ist dann wahr, wenn die Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis 'unverträglich' ist") nicht nur stoisch ist, sondern Chrysipp selbst zuzuschreiben, liefert der ciceronische Text: Die Tatsachen, dass Cicero (a) weiß, dass Chrysipp eine eigene Definition für die Wahrheit einer 'Implikation' vertrat (ac. 2, 143), (b) in *De fato* (fat. 12) explizit gegen Chrysipp argumentiert und (c) im Verlauf dieser Argumentation aus der (vorausgesetzten) Wahrheit der 'Implikation' die 'Unverträglichkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis folgert, machen es äußerst wahrscheinlich, dass Chrysipp von eben dieser Wahrheitsbedingung ausging²¹⁹. Tatsächlich wird die genannte Bedingung heute in weitgehender Übereinstimmung als die chrysippeische betrachtet²²⁰.

2. 1. 3. Astrologische Theoreme in 'implikativer' Form?

Zu Frage 2:

Die zweite der oben aufgeworfenen Fragen (nämlich: Könnte Chrysipp die von Cicero vorausgesetzte Wahrheit der 'Implikation' "*si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur*" akzeptieren bzw. Lassen sich nach Chrysipps Ansicht astrologische Theoreme überhaupt als wahre 'Implikationen' ausdrücken?) lässt sich an dieser Stelle noch nicht definitiv beantworten; es ist jedoch sinnvoll, bereits jetzt die jeweiligen Konsequenzen zu betrachten, die sich aus den beiden möglichen Antworten für Chrysipp (und auch für Cicero) ergeben würden. Zudem

des Wortes ἀντικείμενον hinweist.

²¹⁹ Es besteht allerdings auch die Möglichkeit, darauf weist MARWEDE ([1984] 121) hin, dass Cicero selbst, ungeachtet des Standpunkts Chrysipps, der Ansicht ist, aus der Wahrheit der 'Implikation' "*si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur*" folge die 'Unvereinbarkeit' der Protasis ("*Fabium oriente Canicula natum esse*") mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis ("*Fabium in mari moriturum*").

²²⁰ Vgl. z. B. SCHMEKEL [1938] 524 n. 6; MATES [1961] 49; W. u. M. KNEALE [1962] 129; GOULD [1967]; [1971] 74ff; M. FREDE [1974] 83; 89; MUELLER [1978] 19; VERBEKE [1978] 406; 416; MARWEDE [1984] 120; WHITE [1985] 103; TALANGA [1986] 95f; EBERT [1991] 93; SHARPLES [1991] 167; SZEKERES [1991] 49; GASKIN [1995] 226f; VUILLEMIN [1996] 107; BOBZIEN [1998] 120; LABARGE [2002] 243. — GOULD ([1967] 160f; [1971] 81) gelangt allerdings aufgrund seiner Interpretation der mutmaßlich chrysippeischen Wahrheitsbedingung (vgl. unten Anm. 223) zu der Auffassung, dass sich die chrysippeische 'Implikation' nicht von der diodoreischen 'Implikation' unterscheide, woraus die Problematik resultiert, dass dieser Befund mit Ciceros Bericht ac. 2, 143 in offenem Widerspruch stünde; da aber m.E. die Voraussetzung, von der GOULD auf die Identität der chrysippeischen und diodoreischen Wahrheitsbedingung schließt, falsch ist, entfallen sowohl seine Schlussfolgerung als auch die daraus resultierende Problematik; vgl. zu der Widerlegung der Auffassung GOULDS auch die überzeugende Darlegung EBERTS ([1991] 92–99).

ist die zweite Frage insofern mit der ersten Frage verbunden, als sich, je nachdem, wie sie beantwortet wird, unterschiedliche Interpretationen für den Begriff der 'Unverträglichkeit' (μάχεται) in der oben genannten, mit größter Wahrscheinlichkeit chrysippeischen Wahrheitsbedingung ergeben; wie demnach der Begriff der 'Unverträglichkeit' aufzufassen ist, wird ebenfalls dann zu betrachten sein, wenn eine Antwort auf diese zweite Frage hier vorliegt.

Möglichkeit (A): Astrologische Theoreme können nach Chrysipp als wahre 'Implikationen' ausgedrückt werden

Was für diese Möglichkeit spricht, ist ganz klar die Tatsache, dass Ciceros Beweisführung gegen Chrysipp ohnehin nur dann stichhaltig ist, wenn astrologische Theoreme wie "*si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur*" resp. "*si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur*" für Chrysipp überhaupt als wahre 'implikative Aussagen' gelten können; wenn dies nämlich nicht der Fall ist, dann wären für Chrysipp auch die Aussagen "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren" und "Fabius wird im Meer sterben" nicht 'unvereinbar' und die ganze Argumentation zielte ins Leere. Das führt zu der Frage: Warum sollte Cicero in einer Argumentation, die explizit gegen Chrysipp gerichtet ist, gerade von einer Voraussetzung ausgehen, von der er weiß, dass Chrysipp ihr nicht zustimmen würde? Cicero kann Chrysipp ja nur dann erfolgreich seine Selbstwidersprüchlichkeit nachweisen, wenn beide die Prämisse der ganzen Argumentation akzeptieren. Denn andernfalls könnte Chrysipp dem Dilemma zwischen seiner Auffassung des 'Möglichen' und seiner Wahrheitsbedingung für 'Implikationen' ja einfach dadurch entkommen, indem er klarstellte, ein astrologisches Theorem in der Form einer 'Implikation' erfülle eben nicht seine Bedingungen für eine wahre 'Implikation'²²¹.

Für die Frage nach der genauen Auslegung des Begriffs der 'Unverträglichkeit' (μάχεται - *pugnant ... inter se*) in Chrysipps Wahrheitsbedingung für 'Implikationen' würde sich, sollte Möglichkeit (A) zutreffen, Folgendes ergeben: Da die astrologischen Theoreme empirische Regeln sind, die auf langer Beobachtung beruhen, und die Aussagen "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren" und "Fabius wird im Meer sterben" dementsprechend lediglich 'empirisch', aber nicht 'logisch unverträglich' sind, müsste folglich in Chrysipps mutmaßlicher Definition mit dem Begriff der 'Unverträglichkeit' weniger die 'logische', sondern vielmehr

²²¹ Dies ist das Argument, aus dem z. B. GOULD ([1967] 157 n. 31; [1971] 78) schließt, dass Chrysipp der Ansicht war, astrologische Theoreme könnten grundsätzlich in Form von wahren 'Implikationen' ausgedrückt werden.

die 'empirische Unverträglichkeit'²²² gemeint sein. Chrysipps Definition hätte also nicht impliziert, dass die Protasis und das kontradiktorische Gegenteil der Apodosis einander 'logisch' ausschließen müssen, sondern, dass sie insofern nicht beide gleichzeitig wahr sein können, als dies in Widerspruch stünde zu den in langer Beobachtung gesammelten Daten und Fakten²²³.

Lediglich ein Einwand besteht gegen die Annahme von Möglichkeit (A): Wie ist unter diesen Voraussetzungen Chrysipps Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme aufzufassen? Cicero selbst berichtet nämlich einige Paragraphen später (*fat.* 15)²²⁴, dass Chrysipp von den Astrologen gefordert habe, sie sollten ihre Theoreme nicht in Form von 'Implikationen' ("Wenn p, dann q"), sondern in Form von negierten 'Konjunktionen' ("Nicht: sowohl p als auch nicht-q") äußern. Doch bei den in Möglichkeit (1) geltenden Bedingungen (1. die Vor-

²²² Der Begriff der 'Unverträglichkeit' wird von der Mehrzahl der heutigen Interpreten entweder als 'logische' oder als 'empirische' 'Unverträglichkeit' gedeutet: bereits MATES ([1953] 48) spricht sich dafür aus, dass in der dritten bei SE angeführten Definition eine 'logische Unverträglichkeit' gemeint sein müsse; etwas später unterscheidet GOULD ([1967] 159ff; [1971] 78ff) zwischen der möglichen Auffassung als einer 'empirischen' und der als einer 'logischen' 'Unverträglichkeit', worin ihm dann M. FREDE ([1974] 84) folgt – allerdings mit dem Unterschied, dass M. FREDE noch eine dritte, nämlich eine 'formale' Art der 'Unverträglichkeit' unterscheidet, die aber in Bezug auf die Interpretation der fraglichen Definition nicht relevant ist. Nach M. FREDES Definition (a.a.O.) sind "p" und "q" 'logisch unverträglich', wenn sie sich auf Grund der in ihnen verwendeten Begriffe ausschließen; sie sind 'empirisch unverträglich', wenn die eine Aussage zusammen mit empirischen Gesetzen die andere Aussage logisch ausschließt". Der Unterscheidung von 'logischer' und 'empirischer' 'Unverträglichkeit' schließen sich auch MARWEDE ([1984] 121f), ANTONINI ([1994] 58 n. 49), ALLEN ([2001] 152f) und SCHALLENBERG ([2008] 146) an.

²²³ So fasst GOULD ([1967] 159ff; [1971] 78ff) den Begriff der 'Unverträglichkeit' in der chrysippeischen Wahrheitsbedingung auf. Zudem weist er darauf hin, dass mit Ciceros Ausdruck "*pugnans ... inter se*" kaum 'logische Unverträglichkeit' gemeint sein kann. Zu den beiden Begriffen 'logisch' und 'empirisch' ist allerdings zu bemerken, dass sie, worauf auch M. FREDE ([1974] 85) hinweist, vermutlich kaum der antiken Terminologie entsprechen und eine derartige Differenzierung zu dieser Zeit nicht sehr wahrscheinlich ist. Chrysipps Unterscheidung lag möglicherweise eher in den Ursachen: mit "wenn p, dann q" meinte er eventuell solche Aussagen, bei denen zwischen "p" und "q" ein derart enger ursächlicher Zusammenhang besteht, dass das Vorliegen von "p" und "nicht-q" ausgeschlossen ist: ein solcher ursächlicher Zusammenhang wäre z. B. gegeben, wenn "p" die "bewirkende" Ursache für "q" ist bzw. umgekehrt "q" die Ursache für "p", oder wenn "p" und "q" insofern auf eine gemeinsame Ursache "x" zurückgehen, dass immer, wenn "x" gegeben ist, zwangsläufig auch "p" und "q" gegeben sind. Wenn dies Chrysipps Auffassung von 'Unverträglichkeit' wäre, dann würde das allerdings bedeuten, dass zwischen "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren" und "Fabius wird nicht im Meer sterben" kein so enger ursächlicher Zusammenhang besteht, dass die Sätze "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren" und "Fabius wird im Meer sterben" miteinander 'unverträglich' wären. Entgegenzuhalten ist dieser Deutungsmöglichkeit jedoch, dass nach einem von SE überlieferten Bericht (vgl. unten Anm. 313) möglicherweise das 'Zeichen' (*signum*) von den Stoikern als die Protasis einer wahren 'Implikation' betrachtet wurde, das 'Angezeigte' als Apodosis (vgl. dazu z. B. SORABJI [1980] 269f). Da die Frage, welche Art von 'Unverträglichkeit' Chrysipp bei seiner Definition im Sinn hatte, zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu beantworten ist, wird sie später noch einmal thematisiert werden (vgl. unten Kap. B II. 2. 4. 2.).

²²⁴ Siehe unten Kap. B II. 2. 4.

aussetzung, dass nach Chrysipps Ansicht als 'Implikationen' formulierte astrologische Theoreme sehr wohl seine Wahrheitsbedingung für 'Implikationen' erfüllen können und 2. die Schlussfolgerung daraus, dass 'Unverträglichkeit' in Chrysipps Sinn nicht 'logische', sondern 'empirische' 'Unverträglichkeit' bedeutet) ist Chrysipps Forderung nach einer Umformulierung der Theoreme keineswegs einleuchtend.

Möglichkeit (B): Astrologische Theoreme können nach Chrysipp nicht als wahre 'Implikationen' ausgedrückt werden

Geht man jedoch von der gegenteiligen Annahme aus, nämlich davon, dass nach Chrysipps Ansicht astrologische Theoreme nicht in Form von 'Implikationen' ausgedrückt werden können, dann liegt die Erklärung für seine Forderung auf der Hand: Da Chrysipp als Stoiker der Divination den Status einer gewissermaßen 'empirischen' Wissenschaft zubilligte²²⁵ und ihr somit sicherlich nicht die Fähigkeit absprach, überhaupt irgendwelche Gesetze zu entwickeln (sonst hätte er sich ja gegen die astrologischen Theoreme insgesamt gewandt, nicht nur, wie er es nach Ciceros Bericht tat, gegen deren Formulierung), ist seine Forderung nach einer Umformulierung der Theoreme am leichtesten dadurch erklärlich, dass er der Ansicht war, astrologische Theoreme könnten prinzipiell nicht die Bedingungen erfüllen, die er an wahre 'implikative Aussagen' stellte. Geht man also von dieser Annahme aus, dann wären astrologische Theoreme, als 'implikative Aussagen' formuliert, für Chrysipp falsch und somit die Aussagen "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren" und "Fabius wird im Meer sterben" nicht 'unverträglich'.

Sollte nun Möglichkeit (B) zutreffen, so würde dies hinsichtlich der genauen Auslegung des Begriffs der 'Unverträglichkeit' in Chrysipps Wahrheitsbedingung für 'Implikationen' Folgendes bedeuten: Wenn es zutrifft, dass Chrysipp die Umformulierung der Theoreme aus dem Grund forderte, weil diese, in Form von 'Implikationen' ausgedrückt, grundsätzlich nicht die Bedingungen erfüllen können, die er an wahre 'Implikationen' stellte, so würde sich als Schlussfolgerung ergeben, dass Chrysipp mit dem Begriff der 'Unverträglichkeit' in seiner Wahrheitsbedingung nicht 'empirische', sondern 'logische Unverträglichkeit' meinte. Und die Erklärung für seine Zurückweisung der Formulierung astrologischer Theoreme als

²²⁵ Vgl. z. B. DL 7, 149: Καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι φασι πᾶσαν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι· καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διὰ τινος ἐκβάσεις, ὥς φησι Ζήνων τε καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ β' Περὶ μαντικῆς καὶ Ἀθηνόδωρος καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ β' τοῦ Φυσικοῦ λόγου καὶ ἐν τῷ ε' Περὶ μαντικῆς. Vgl. auch Cic. *div.* 1, 6 (SVF 2, 1187); Cic. *div.* 2, 130 (SVF 2, 1189); Cic. *div.* 1, 82–84 (SVF 2, 1192); Cic. *div.* 1, 39 (SVF 2, 1199); Cic. *div.* 2, 134 (SVF 2, 1201); Cic. *div.* 2, 144 (SVF 2, 1206).

'implikative Aussagen' wäre demzufolge die Tatsache, dass Protasis und kontradiktorisches Gegenteil der Apodosis bei astrologischen Theoremen bestenfalls auf 'empirischer', nicht aber auf 'logischer' Basis miteinander unverträglich sind²²⁶.

Die Annahme von Möglichkeit (B) würde zwar, wie oben gezeigt, einleuchtend Chrysipps Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme erklären, eröffnet aber im Gegenzug neue Fragen:

Frage 1:

Wird noch irgendwo anders als in dieser ciceronischen Textpassage erwähnt, dass sich nach Chrysipps Ansicht astrologische Theoreme prinzipiell nicht in Form von 'Implikationen' ausdrücken lassen? Speziell Ciceros Darstellung erweckt ja eher den Eindruck, als ob Chrysipp die Formulierung der Theoreme als 'implikative Aussagen' gebilligt hätte, bis er durch die gegnerische Argumentation so sehr bedrängt wurde, dass er auf die spontane "Verzweiflungslösung" der Umformulierung auswich²²⁷.

Frage 2:

Ist diese Art der Darstellung lediglich durch die polemische Intention Ciceros Chrysipp gegenüber motiviert oder kann es sich dabei tatsächlich um eine spontane "Lösung" Chrysipps handeln?

Frage 3:

Wenn es sich jedoch, wie es bei einem Logiker von Chrysipps Format eher anzunehmen ist, nicht um eine "Verzweiflungslösung" handelt: Hat Chrysipp ein System ausgearbeitet, wann eine 'Implikation' und wann eine 'Konjunktion' verwendet werden sollte?

Frage 4:

Warum geht Cicero in seiner Argumentation von der besagten Prämisse aus, wenn er weiß, dass sich nach Chrysipps Ansicht astrologische Theoreme prinzipiell nicht in Form von 'Implikationen' ausdrücken lassen? Oder kann es sein, dass er Chrysipps Lehre in diesem Punkt missversteht und fälschlicherweise der Überzeugung ist, Chrysipp billige seine Prämisse?

Die letztgenannte Frage ist zwar für eine Rekonstruktion der Lehren Chrysipps nicht relevant, doch im Hinblick auf ein tieferes Verständnis Ciceros als Autor

²²⁶ Zu dieser Schlussfolgerung gelangt auch M. FREDE ([1974] 85f).

²²⁷ *Fat. 15: hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos neque eos usuros esse con<exis potius quam con>unctionibus, ut ita sua percepta pronuntiant: "si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur", sed potius ita dicant: "non et natus est quis oriente Canicula et is in mari morietur". O licentiam ioculare! Ne ipse incidat in Diodorum, docet Chaldaeos, quo pacto eos exponere percepta oporteat.*

philosophischer Werke und Quelle für Chrysipp wäre eine Antwort auf sie dennoch wünschenswert.

Da sich aber an diesem Punkt des Textes weder die Ausgangsfrage des Kapitels (nämlich: Können astrologische Theoreme Chrysipp zufolge überhaupt wahre 'Implikationen' sein?) noch eine der eben aufgeworfenen Fragen (mit Ausnahme von Frage 1) beantworten lässt, soll ihre Beantwortung noch etwas zurückgestellt werden, bis die gesamte, zu diesem Gedankengang gehörige Passage des ciceronischen Textes analysiert ist²²⁸.

2. 1. 4. Umformulierung der Protasis

Der Punkt, an dem der ciceronische Text oben in Kapitel 2. 1. 2. verlassen wurde, war Ciceros Folgerung, aus der Wahrheit der gesamten 'Implikation' ergebe sich die 'Unverträglichkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis.

Im nächsten Schritt benutzt Cicero den feststehenden Zeitpunkt der Geburt des Fabius²²⁹ für eine weitere Umformung: da es bei Fabius als sicher angesetzt werde, dass er beim Aufgang des Sirius geboren wurde, seien auch "die Existenz von Fabius" und "sein Tod im Meer" miteinander 'unverträglich' (*quoniam certum in Fabio ponitur "natum esse eum Canicula oriente", haec quoque pugnant: et "esse Fabium" et "in mari esse moriturum"*)²³⁰. Warum Cicero der Argumentation allerdings eine so unvermittelte Wende gibt, indem er die "Existenz von Fabius" ins Spiel bringt, ist alles andere als offensichtlich. Zu erwarten wäre ja eher eine Schlussfolgerung wie etwa: Aus der 'Unverträglichkeit' von "Fabius ist beim Auf-

²²⁸ Dies ist am Schluss von CLC 9 der Fall, dort ist das letzte Kapitel der Beantwortung der zurückgestellten Fragen gewidmet (unten Kap. B II. 2. 4. 5.).

²²⁹ Auch die Annahme, dass die Person Fabius tatsächlich beim Aufgang des Sirius geboren ist, gehört zu den Dingen, die um des Arguments willen von Anfang an vorausgesetzt werden.

²³⁰ Das erste "*et*" wäre, wie auch schon MARWEDE ([1984] 126) anmerkt, sprachlich nicht erforderlich, um die beiden Sätze *esse Fabium* und *in mari esse moriturum* zu verbinden. Wenn man davon ausgeht, dass Cicero es selbst hinzufügte (und dies nicht erst später geschah), dann dachte er dabei möglicherweise bereits an die darauffolgende Umformung, nämlich die in eine 'Konjunktion' (*coniunctio*; vgl. unten Anm. 240). Da jedoch der Satzteil "*et esse Fabium et in mari esse moriturum*" rein formal betrachtet aufgrund seiner infinitivischen Formulierung keine 'Konjunktion' darstellt, scheint die Kritik SCHALLENBERGS an MARWEDES Anmerkung ([2008] 121 n. 172: da die stoische Grammatik sowohl das erste als auch das zweite vorangehende *et* für den Ausdruck der 'Konjunktion' fordere, wäre ein von Cicero weggelassenes *et* unangemessen gewesen) unangebracht.

gang des Sirius geboren" mit "Fabius wird im Meer sterben" und der (vorausgesetzten) Wahrheit von "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren" ergibt sich die 'Notwendigkeit' von "Fabius wird nicht im Meer sterben" bzw. die 'Unmöglichkeit' von "Fabius wird im Meer sterben". Daher ergeben sich auch aus dieser unerwarteten Umformulierung weitere Fragen:

Frage 1:

Was kann das Motiv dafür sein, die Protasis der Beispiel-'Implikation' in "Fabius existiert" umzuändern?

Frage 2:

Wie ist die Formulierung "da es ja im Falle des Fabius als gewiss angenommen wird" in Verbindung mit dem Folgenden (nämlich der 'Unverträglichkeit' von "Fabius existiert" und "Fabius wird im Meer sterben") zu verstehen?

Beides lässt sich allerdings kaum mit Sicherheit beantworten, sondern eine Interpretation dieser Stelle kann vielmehr nur auf Mutmaßungen basieren.

Zu Frage 1:

Rein theoretisch besteht zwar die Möglichkeit, dass die Änderung der Protasis keinen eigenen Argumentationsschritt darstellen soll, sondern lediglich eine inhaltlich unbedeutende, sprachliche Umformulierung (beispielsweise um die 'Unvereinbarkeit' der beiden Teilaussagen prägnanter hervortreten zu lassen durch den Gegensatz, der in der neuen Formulierung zwischen "leben" und "sterben" herrscht), doch in einer präzise formulierten philosophischen Argumentation ist diese Möglichkeit relativ unwahrscheinlich; lässt man sie außer Acht, so muss es einen wie auch immer gearteten Grund dafür geben, dass nunmehr in der restlichen Argumentation "Fabius existiert" statt "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren worden" verwendet wird. Um diesen Grund herauszufinden, ist es sinnvoll zunächst festzustellen, worin sich die Aussagen "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren worden" und "Fabius existiert" im Hinblick auf ihre Verwendbarkeit in der Argumentation unterscheiden.

Der offensichtlichste Unterschied ist das Tempus: Die erstere ist eine Aussage über ein vergangenes Ereignis, die letztere eine über die Gegenwart. Sollte dies der Grund für die Umformulierung sein, so muss die Gegenwarts-Aussage eine für das Argumentationsziel relevante Eigenschaft aufweisen, die die Vergangenheits-Aussage nicht besitzt. Diese Eigenschaft – und damit der Grund für die Umformulierung – liegt, wie BOBZIEN²³¹ vermutet, in der unbestreitbaren 'Notwendig-

²³¹ [1998₁] 152f.

keit' von "Fabius existiert" im Gegensatz zu "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren worden": durch das Einführen der Aussage "Fabius existiert" sollte möglicherweise ein Weg gefunden werden, die Argumentation unabhängig von der 'Notwendigkeit' von Aussagen über vergangene Ereignisse an das gewünschte Ziel zu bringen. Da nämlich der Grundsatz "Alle wahren Aussagen über vergangene Ereignisse sind notwendig" nicht von allen Stoikern anerkannt worden sei (namentlich nicht von Kleanthes²³² und Antipater²³³), sei in diesem Fall eine andere Art der 'Notwendigkeit' erforderlich gewesen, beispielsweise die 'Notwendigkeit' einer Aussage mit einem Demonstrativpronomen als Subjekt (οὗτος)²³⁴ und einem Prädikat, welches gleichbedeutend ist mit 'existieren' (εἶναι, ζῆν): derartige Aussagen seien von einigen Stoikern für 'notwendig' gehalten worden, und zwar mit der Begründung, sie könnten nicht falsch sein, da in dem Moment, in dem das Lebewesen, auf das sich der Subjektsausdruck beziehe, aufhören zu existieren, die Aussagen untergingen²³⁵.

Dieser einleuchtenden Interpretation für die Einführung der Aussage "Fabius existiert" in die Argumentation ist lediglich ein Punkt entgegenzuhalten, nämlich der, dass dies in einer explizit gegen Chrysipp gerichteten Argumentation an sich nicht nötig wäre, denn gerade Chrysipp vertrat ja, wie Cicero wenig später berichtet (*fat.* 14), gegen seinen Lehrer Kleanthes die Auffassung, dass alle wahren Aussagen über vergangene Ereignisse 'notwendig' seien. Allerdings ist es natürlich möglich, dass die Argumentation sich ursprünglich (d.h. in Ciceros Quelle) gegen die Stoiker insgesamt richtete und deswegen eine Alternativ-Formulierung im Präsens verwendete, um der Problematik der von manchen Stoikern angezweifelten 'Notwendigkeit' von wahren Aussagen über vergangene Ereignisse aus dem Weg zu gehen. Wenn Cicero sich dieses Umstandes bewusst gewesen ist, könnte die Tatsache, dass er in einer explizit gegen Chrysipp gerichteten Argumentation diese Art von Aussage ("Fabius existiert") verwendet, darauf hindeuten, dass ihm bekannt war, dass auch Chrysipp zu denjenigen Stoikern gehörte, die derartige Aussagen für 'notwendig' hielten²³⁶.

²³² CIC. *fat.* 14.

²³³ EPICT. *Diss.* 2, 19, 2.

²³⁴ An dieser Stelle erinnert BOBZIEN ([1998₁] 153) daran, dass "Fabius" von Cicero in das Beispiel eingebracht wurde, während in Ciceros Quelle ebenso "du" wie auch "dieser" gestanden haben könnte.

²³⁵ Vgl. z. B. ALEX. APHR. in *Apr.* 177, 28 – 178, 5; zur Interpretation dieser Stelle vgl. unten S. 130–132.

²³⁶ In diesem Fall wäre Cicero aber dennoch ein Fehler unterlaufen, denn für Chrysipp wäre ja nur

Zu Frage 2:

Die andere Frage, die sich im Zusammenhang mit der Umformulierung der Protasis gestellt hatte, war: Wie kann sich aus der Feststellung, es werde im Falle des Fabius als gewiss angesetzt, dass er beim Aufgang des Sirius geboren worden sei, die 'Unverträglichkeit' von "Fabius existiert" und "Fabius wird im Meer sterben" ergeben (*et quoniam certum in Fabio ponitur "natum esse eum Canicula oriente", haec quoque pugnant: et "esse Fabium" et "in mari esse moriturum"*)?

Der *quoniam*-Satz selbst ist sicherlich als zusätzliche Prämisse zu der Anfangsprämisse *si enim est verum ... illud quoque verum est: "Si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur"* aufzufassen, denn während dort nur festgesetzt wird, dass die gesamte 'Implikation' *si ... morietur* wahr ist, wird nun durch den Inhalt des *quoniam*-Satzes klargemacht, dass die Protasis der 'Implikation', *Fabius oriente Canicula natus est*, wahr bzw. gegeben ist (innerhalb der stoischen Syllogismen entspräche dies einem "Wenn p, dann q. Nun p.")²³⁷. Doch an diesem Punkt muss Cicero das Schema verlassen, die zu erwartende Folgerung "Also q" würde ihn seinem Beweisziel (das ja die 'Unmöglichkeit' von "nicht-q" ist) nicht näher bringen. Statt dessen stellt er hier, wie bereits erwähnt, die 'Unverträglichkeit' von "Fabius existiert" und "Fabius wird im Meer sterben" fest und der Argumentationsverlauf ist: "p" ("Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren") und "q" ("Fabius wird nicht im Meer sterben") sind miteinander 'unverträglich'; und da "p" gewiss ist, sind auch "p¹" ("Fabius existiert") und "q" miteinander 'unverträglich'.

Doch was hat die "Gewissheit des Zeitpunktes von Fabius' Geburt" ("p") mit seiner "Existenz" ("p¹") zu tun bzw. unter welchen gedanklichen Voraussetzungen kann "p" einfach durch "p¹" ersetzt werden? Die naheliegende Antwort ist: auf

die Aussage "Dieser existiert" 'notwendig' gewesen (denn sie geht beim Tod der mit "Dieser" bezeichneten Person zugrunde und *kann* daher, solange sie subsistiert, ihren Wahrheitswert nicht von wahr zu falsch ändern), nicht aber die Aussage "Fabius existiert" (sie ändert beim Tod von Fabius einfach nur ihren Wahrheitswert von wahr zu falsch); vgl. dazu auch unten Kap. B II. 2. 3. 4., vor allem S. 130–132.

²³⁷ Syllogistische Schlüsse nennen die Stoiker solche Schlüsse, die entweder keines Beweises bedürfen (= unbewiesene bzw. unbeweisbare Schlüsse) oder durch einen oder mehrere Sätze auf diese unbewiesenen zurückgeführt werden können (DL 7, 78). Die Grundlage dieser syllogistischen Schlüsse bilden sogenannte "nicht-einfache" ἀξιώματα, nämlich 'Konjunktionen' (sowohl p als auch q), 'Disjunktionen' (entweder p oder q) und 'Implikationen' (wenn p, dann q). Nach Chrysipp gibt es fünf unbewiesene Schlüsse (DL 7, 79–81):

1. Wenn p, dann q. Nun p. Also q.
2. Wenn p, dann q. Nun nicht q. Also nicht p.
3. Nicht: sowohl p als auch q. Nun p. Also nicht q.
4. Entweder p oder q. Nun p. Also nicht q.
5. Entweder p oder q. Nun nicht q. Also p.

Vgl. dazu auch oben Anm. 163 und BOBZIEN [2003] 101–123.

dem Boden der stoischen Mantik. Denn gemäß der stoischen Mantiklehre sind ja Zeitpunkt und Umstände der Geburt die Voraussetzung, um nicht zu sagen die Ursache dafür, dass Fabius in exakt der Weise existiert, in der er existiert²³⁸; d.h. seine Existenz als eben die Person, die er ist, ist untrennbar verbunden mit dem Zeitpunkt seiner Geburt – und damit ist seine bloße Existenz ebenso 'unvereinbar' mit seinem Tod im Meer wie es seine Geburt beim Aufgang des Sirius ist. Im Hinblick darauf könnten die Sätze "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren" ("p") und "Fabius existiert" ("p¹") wohl tatsächlich als austauschbar betrachtet werden. Diese Erklärung würde auch gut zu der Tatsache passen, dass Cicero hier insgesamt die Existenz der Mantik um des Arguments willen voraussetzt.

Um "p" durch "p¹" ersetzen zu können, bedarf es allerdings einer weiteren Voraussetzung, wenngleich diese unausgesprochen bleibt; nämlich derer, dass Fabius nach wie vor existiert. Und genau dies ist neben dem Tempus der zweite auffallende Punkt, in dem sich die Aussagen "p" und "p¹" unterscheiden: "p" impliziert nicht, dass Fabius noch nicht gestorben ist (denn die Aussage "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren worden" bedeutet ja lediglich, dass die Person Fabius zu irgendeinem Zeitpunkt existiert hat, sagt aber nichts darüber aus, ob Fabius jetzt lebt), "p¹" hingegen schon.

Sollte dies der Grund für die Einführung von "p¹" sein, so würde das nahelegen, dass für Ciceros Beweisziel die Voraussetzung, Fabius sei eine jetzt existierende Person, hilfreich oder sogar erforderlich ist: Sein Ziel ist ja der Nachweis, dass sich in einer wahren 'Implikation' aus der wahren Protasis mit 'Notwendigkeit' die Apodosis ergibt bzw. ihr Gegenteil (nämlich der Satz "Fabius wird im Meer sterben") ausgeschlossen ist. Und zwar ausgeschlossen aus dem Grund, weil er mit der Protasis 'unvereinbar' ist, also gewissermaßen in relativem Sinn ausgeschlossen. Ohne die Voraussetzung, dass Fabius jetzt existiert, wäre der Satz "Fabius wird im Meer sterben" jedoch in absolutem Sinn ausgeschlossen oder zumindest nicht aus dem Grund ausgeschlossen, weil er mit der Protasis 'unvereinbar' ist. Um dies zu vermeiden, muss als Voraussetzung nicht nur gelten, dass Fabius beim Aufgang des Sirius geboren wurde, sondern auch, dass er eine jetzt existierende Person ist²³⁹.

²³⁸ Vgl. z. B. CIC. *div.* 2, 89; *fat.* 8; vgl. dazu auch HUNTER ([1994] 20 n. 4), der in diesem Zusammenhang auf die bei dem Poseidonios-Schüler Marcus Manilius überlieferte Maxime "*Nascentes morimur, finisque ab origine pendet*" hinweist (MANIL. 4, 16).

²³⁹ Um Chrysipp erfolgreich einen Widerspruch zwischen seiner Auffassung des 'Möglichen' und seinem Glauben an die Mantik nachzuweisen, ist es ja nicht ausreichend zu beweisen, dass "nicht-q" (= "Fabius wird im Meer sterben") an sich 'unmöglich' ist; vielmehr muss die 'Unmöglichkeit' von "nicht-q" aus der Wahrheit von "wenn p, dann q" abgeleitet werden. Ciceros Argumentationslinie ließe sich demnach etwa folgendermaßen skizzieren: "Da du, Chrysipp, an die Existenz der Mantik glaubst, sagst du, mantische Theoreme wie "wenn p, dann q" seien wahr. Weiterhin sagst du, 'Implikationen' der Form "wenn p, dann q" seien genau dann wahr, wenn "p" und "nicht-q"

Eine Paraphrase der bis hierher untersuchten Argumentationsschritte Ciceros wäre somit: "Da die Aussage 'Wenn Fabius beim Aufgang des Sirius geboren ist, dann wird er nicht im Meer sterben' wahr ist, sind die Teilaussagen 'Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren' und 'Fabius wird im Meer sterben' miteinander 'unverträglich'; und da es bei Fabius als gewiss festgesetzt wird, dass er beim Aufgang des Sirius geboren wurde (und da er nach wie vor existiert), sind auch die Aussagen 'Fabius existiert' und 'Fabius wird im Meer sterben' miteinander 'unverträglich'".

2. 1. 5. Umformulierung der 'Implikation' in eine 'Konjunktion'

Im nächsten und letzten Schritt schließlich präsentiert Cicero das endgültige Ergebnis seiner Umformulierungen: Aus der 'Unvereinbarkeit' der – mittlerweile geänderten – Protasis "Fabius existiert" mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis "Fabius wird im Meer sterben" folgert er, dass auch die aus den nämlichen Teilaussagen gebildete 'konjunktive Aussage'²⁴⁰ "Sowohl existiert Fabius als er auch im Meer sterben wird" aus 'Unvereinbarem' gebildet sei – was laut der Voraussetzung 'unmöglich' geschehen könne (*ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: "et est Fabius et in mari Fabius morietur", quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest*).

Wiederum ergeben sich einige Fragen aus der eben genannten Umformulierung:

miteinander 'unverträglich' sind. Nun ergibt sich aber aus der Wahrheit von "wenn p, dann q" unter der Voraussetzung, dass "p" wahr ist, nach den Regeln der Logik zwingend die 'Unmöglichkeit' von 'nicht-q': d.h. deine Bejahung der Mantik und deine Definition der 'Implikation' müssten dich notwendigerweise zu der Auffassung führen, dass "nicht-q" 'unmöglich' ist. Doch genau in diesem Punkt widersprichst du dir selbst: du sagst nämlich, "nicht-q" sei nicht 'unmöglich'."

²⁴⁰ Als 'konjunktive Aussage' (auch 'Konjunktion' oder 'Parataxe') wird diejenige Form der 'nicht-einfachen Aussagen' (οὐχ ἀπλὰ ἀξιώματα) bezeichnet, die im Griechischen mit dem Begriff συμπεπλεγμένον [sc. ἀξιώμα] ausgedrückt wird. Das Charakteristikum der 'konjunktiven Aussage' ist, dass ihre Teilaussagen durch "und" miteinander verknüpft sind (DL 7, 72 [SVF 2, 207; L/S 35A; FDS 914]); im Griechischen wird dies durch "καί...καί" ausgedrückt, im Lateinischen durch "et...et", wobei das erste καί bzw. et gemäß der strengen stoischen Formalisierung direkt am Satzanfang stehen muss, damit gleich vom ersten Wort an klar ist, um welchen Aussage-Typus es sich handelt (vgl. dazu auch oben Anm. 122 und Anm. 201); im Deutschen stellt daher die Verwendung von "sowohl...als auch" eine exaktere Wiedergabe dar als die Verwendung von "und". Wahr ist eine 'konjunktive Aussage' nur dann, wenn alle in ihr enthaltenen Glieder wahr sind (SE P.H. 2, 138; A.M. 8, 125; 418f; EPICET. Diss. 2, 9, 8; GELL. 16, 8, 11). Im Lateinischen wird συμπεπλεγμένον – so berichtet Gellius (16, 8, 10 [SVF 2, 213; L/S 35D; FDS 967]) – durch *coniunctum* und *copulatum* wiedergegeben bzw., wie HADRIANUS TURNEBUS [1552] in seinem Kommentar (s. v. *coniunctio*) mitteilt, durch *copulatio*; Cicero indes gebraucht durchgehend den Ausdruck *coniunctio* (CIC. ac. 2, 91; fat. 12; 15; 16; top. 57).

Frage 1:

Was besagt die Formulierung *coniunctio est ex repugnantibus*?

Frage 2:

Warum formt Cicero die 'Implikation' um in eine 'Konjunktion'?

Frage 3:

Wie ist der Satz *quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest* zu verstehen?

Zu Frage 1:

Die Formulierung *ex repugnantibus* ist gewissermaßen das Verbindungsglied zwischen der bisherigen 'implikativen' Form der Aussage und der jetzigen 'konjunktiven'. "Aus miteinander 'unverträglichen' Teilaussagen gebildet" scheint auf den ersten Blick nicht besonders viel über eine 'konjunktive Aussage' auszusagen, denn die Wahrheit einer 'konjunktiven Aussage' ist – im Gegensatz zu der der 'Implikation' – durch die Wahrheit aller in ihr enthaltenen Glieder definiert²⁴¹ und nicht durch den Begriff der 'Unverträglichkeit'²⁴². Da jedoch nach stoischer Auffassung die "Unverträglichkeit von zwei Aussagen" zu bedeuten scheint, dass sie "nicht beide gleichzeitig wahr sein können"²⁴³, ergibt sich aus der – nach wie vor gültigen – Voraussetzung, dass die eine der beiden Teilaussagen der 'konjunktiven Aussage' wahr ist (nämlich "Fabius existiert"), dass die andere nicht wahr sein kann und daher auch die gesamte 'konjunktive Aussage' nicht wahr sein kann.

Zu Frage 2:

Setzt man diese Definition von 'Unverträglichkeit' voraus, so besteht ein Grund für die Umformung der 'Implikation' in eine 'Konjunktion' möglicherweise darin, dass die 'Unvereinbarkeit' der beiden Teilaussagen bzw. die 'Unmöglichkeit', dass sie beide gleichzeitig wahr sind, in dieser Formulierung deutlicher zur Geltung kommt als es in 'implikativer' Formulierung der Fall wäre; diese müsste außerdem, da die ursprüngliche Protasis mittlerweile geändert wurde, lauten: "Wenn Fabius existiert, dann wird er nicht im Meer sterben" – milde ausgedrückt: ein

²⁴¹ Vgl. oben Anm. 240.

²⁴² Sonst könnten ja auch zwei falsche Teilaussagen, die einander nicht ausschließen, zusammen eine wahre 'konjunktive Aussage' bilden, und man könnte weder von der Wahrheit der gesamten 'konjunktiven Aussage' auf die Wahrheit der in ihr enthaltenen Teilaussagen schließen noch von der Falschheit der gesamten 'konjunktiven Aussage' auf die Falschheit mindestens einer ihrer Teilaussagen. Doch unter den geltenden Voraussetzungen (die Teilaussagen "Fabius existiert" und "Fabius wird im Meer sterben" sind miteinander 'unvereinbar' und die Teilaussage "Fabius existiert" ist wahr) bedeutet die 'Unvereinbarkeit' der beiden Teilaussagen der 'konjunktiven Aussage' natürlich auch gleichzeitig die Unwahrheit der gesamten 'konjunktiven Aussage'.

²⁴³ GAL. *Inst.Log.* 4, 1f. Vgl. auch unten S. 108 und Anm. 254.

sehr wenig einleuchtender Satz.

Ein weiterer Grund für die Umformulierung mag die Tatsache sein, dass Ciceros Ziel in diesem ersten Argumentationsabschnitt (*fat.* 12) ja der Nachweis ist, dass nach den Voraussetzungen Chrysipps das, was bezüglich der Zukunft falsch ausgesagt wird, 'unmöglich' eintreten kann, d.h. dass er am Ende seiner Argumentation einen Satz benötigt, der eine falsche Aussage hinsichtlich der Zukunft darstellt (wie eben der Satz *in mari Fabius morietur*).

Zu Frage 3:

Jetzt bleibt nur noch die dritte und schwierigste Frage zu beantworten: Wie ist der Satz *quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest* zu verstehen? Eine der Schwierigkeiten besteht bereits in der Entscheidung, ob man ihn als Relativsatz²⁴⁴ oder als Kausalsatz²⁴⁵ auffasst.

(A) Kausale Auffassung

Interpretiert man ihn als Kausalsatz ("Folglich ist auch die konjunktive Aussage 'Sowohl existiert Fabius als er auch im Meer sterben wird' aus miteinander 'Unverträglichem' gebildet, weil dies, wie vorausgesetzt wurde, nicht geschehen kann"), so stellt sich allerdings die Frage nach dem Subjekt des Satzes (welches hier in der Übersetzung zunächst behelfsmäßig mit "dies" wiedergegeben wird). Da in dem lateinischen Text kein Subjekt genannt wird, könnte das Subjekt zu *potest* dasjenige des übergeordneten Satzes sein, nämlich *coniunctio*. Zu übersetzen wäre dann:

"Folglich besteht aus miteinander 'Unverträglichem' auch die konjunktive Aussage 'Sowohl existiert Fabius als er auch im Meer sterben wird', weil sie gemäß der Voraussetzung nicht eintreten kann".

Dies wäre allerdings eine seltsame Begründung: Warum sollte man die Feststellung bzw. die Folgerung (*ergo*), dass die 'konjunktive Aussage' aus miteinander 'unverträglichen' Gliedern besteht, damit begründen, dass die gesamte Aussage nicht eintreten kann? Es wäre logischer, wenn die Begründung umgekehrt verlaufen würde und Cicero sagte, die 'konjunktive Aussage' könne nicht eintreten (= sei 'unmöglich'), weil sie aus miteinander 'Unverträglichem' bestehe. Die einzige Möglichkeit, einen befriedigenden Sinn für eine kausale Auffassung des *quod* zu finden, wäre, den Satz so zu übersetzen, als ob der lateinische Text tatsächlich *quod id ... ne fieri quidem potest* lautete. In diesem Fall würde sich der *quod*-Satz

²⁴⁴ So z. B. MARWEDE [1984] 127; HÜLSER [1987–88] FDS 960; SHARPLES [1991] 65.

²⁴⁵ So z. B. BAYER [1963] 27; L/S 38E(1); BOBZIEN [1998,] 150f.

nur auf den zweiten Teil der 'konjunktiven Aussage' beziehen (nämlich auf *in mari Fabius morietur*). Die Funktion des *quod*-Satzes wäre auch in diesem Fall eine Erklärung für den Hauptsatz und übersetzen könnte man:

"Aus miteinander 'Unverträglichem' besteht folglich auch die konjunktive Aussage 'Sowohl existiert Fabius als er auch im Meer sterben wird', weil Letzteres laut der Voraussetzung 'unmöglich' eintreten kann".

Gedanklich zu ergänzen ist dabei natürlich, dass der zweite Teil der Aussage falsch (da 'unmöglich') ist, dass der erste Teil der Aussage – gemäß der stillschweigenden Voraussetzung – wahr ist, und dass die beiden Teile der 'konjunktiven Aussage' deswegen miteinander 'unverträglich' sind, weil der eine wahr und der andere falsch ist. Allerdings ist, wie man sehen konnte, keine der beiden Varianten, den *quod*-Satz kausal aufzufassen, ohne Schwierigkeiten: die erste Variante ergibt keinen befriedigenden Sinn, die zweite erfordert ein Subjekt, das nicht im Text steht.

(B) Relative Auffassung

Es bleibt nun noch die zweite Möglichkeit, den *quod*-Satz als Relativsatz aufzufassen. Zu übersetzen wäre dann:

"Folglich besteht aus miteinander 'Unverträglichem' auch die konjunktive Aussage 'Sowohl existiert Fabius als er auch im Meer sterben wird', was laut der Voraussetzung 'unmöglich' eintreten kann".

Bei dieser Auffassung fällt auf jeden Fall die Problematik des fehlenden Subjekts weg, weswegen sie m.E. vorzuziehen ist; bestehen bleibt allerdings nach wie vor die Frage, worauf sich der *quod*-Satz bezieht, (a) auf die gesamte 'konjunktive Aussage' oder (b) nur auf ihren letzten Teil.

Zu Möglichkeit (a):

Es gibt zwei Punkte, die darauf hinzuweisen scheinen, dass sich der *quod*-Satz nicht nur auf den letzten Teil, sondern auf die gesamte 'Konjunktion' bezieht: Der erste Punkt ist der Zusatz *ut propositum est*. Geht man davon aus, dass damit etwas bezeichnet werden soll, was auf irgendeine Art "vereinbart" bzw. "festgesetzt" worden ist²⁴⁶, so müsste sich der Zusatz notwendigerweise auf die gesamte 'Konjunktion' beziehen, da ja nirgends "festgesetzt" wurde, dass der zweite Teil der 'Konjunktion' ("Fabius wird im Meer sterben") 'unmöglich' ist – dies ist ja vielmehr Ciceros Beweisziel. Allerdings – und das ist die Schwierigkeit an dieser Auffassung – ergibt sich kein befriedigender Sinn, wenn man den Zusatz *ut propositum est* auf die gesamte 'Konjunktion' bezieht. Selbst wenn man, was sprach-

²⁴⁶ Zu den sprachlichen Problemen dieser Auffassung vgl. unten Anm. 247.

lich etwas fragwürdig erscheint, noch weiter zurückgeht und den Zusatz *ut propositum est* auf die früher genannten Annahmen bezieht, die Cicero für seine gesamte Argumentation ab *fat.* 12 als gültig voraussetzt [nämlich dass

α) sein Fabius-Beispiel ein astrologisches *perceptum* darstellt (*sint igitur astrologorum percepta...*),

β) der Beispielsatz eine wahre 'implikative Aussage' bildet (*si enim est verum, quod ita conectitur ...*), und

γ) Fabius tatsächlich beim Aufgang des Sirius geboren ist (*et quoniam certum in Fabio ponitur ...*)], so ergibt sich dennoch kein einleuchtender Sinn.

Ein gewichtigerer Hinweis ist jedoch der zweite Punkt, nämlich der auf die fragliche Passage folgende Satz (*ergo illud: "moriatur in mari Fabius" ex eo genere est, quod fieri non potest*): Wenn sich der *quod*-Satz lediglich auf den letzten Teil der 'konjunktiven Aussage' beziehen würde, dann bestünde er in der Feststellung: "'Fabius wird im Meer sterben' ist laut der Voraussetzung 'unmöglich'" und der darauffolgende Satz würde daraus die Schlussfolgerung ziehen: "Folglich gehört die Aussage 'Fabius wird im Meer sterben' zum Bereich des 'Unmöglichen'" – was eher eine Wiederholung denn eine Folgerung wäre.

Zu Möglichkeit (b):

Fasst man das *quod* relativ auf, so wäre es sprachlich auf jeden Fall vorzuziehen, wenn man es auf das unmittelbar Vorausgehende beziehen könnte (auf den zweiten Teil der 'Konjunktion'). Doch dies ist, wie eben gezeigt wurde, aus inhaltlichen Gründen nicht möglich, sofern man *propositum* im Sinn von "festgesetzt" auffasst. Doch auch letzteres ist nicht ganz unproblematisch, so dass bereits DAVIES *positum* statt *propositum* konjizierte²⁴⁷. Der Sinn des Satzes ist allerdings nach wie vor nicht einleuchtend, ob man nun *positum* oder *propositum* liest. Eine gute Möglichkeit stellt daher die Konjekturen STROHS dar, der die Lesart "*quod, ut pr<imum> positum est, ne fieri quidem potest*" vorschlägt²⁴⁸. Zu übersetzen wäre dann:

"Folglich besteht aus miteinander 'Unverträglichem' auch die konjunktive Aussage 'Sowohl existiert Fabius als er auch im Meer sterben wird' – was, sobald das Erste angesetzt wird, 'unmöglich' geschehen kann".

Der Vorteil an dieser Konjekturen ist, dass sie mehrere Probleme auf einmal löst:

²⁴⁷ [1721] *ad loc.* Der Tatbestand an dieser Stelle ist, dass zwar alle Handschriften *propositum* überliefern, *positum* jedoch eher Ciceros Verwendung entsprechen würde, wenn es denn dabei um etwas gehen soll, das "festgesetzt" oder "vereinbart" worden ist (*propositum* scheint bei Cicero eher "das als Thema Angesetzte" zu sein, vgl. z. B. *rep.* 2, 3; *off.* 2, 29; *top.* 79; *div.* 2, 79; *fat.* 4). Auch schreibt Cicero ja im vorhergehenden Satz "*quoniam certum in Fabio ponitur...*".

²⁴⁸ Der Vorschlag erfolgte mündlich in der Diskussion über diese textlich etwas desperate Stelle.

erstens ergibt der Satz dadurch einen zufriedenstellenden Sinn, zweitens kann man *positum* statt *propositum* lesen und drittens kann man das *quod*, wie es die naheliegende und natürliche Auffassung wäre, auf das unmittelbar vorangehende *in mari Fabius morietur* beziehen.

Etwas überraschend ist an dem gerade betrachteten Satz allerdings auch noch der Ausdruck *ne fieri quidem potest*; da es darum geht, eine Aussage als 'unmöglich' zu beschreiben – der *quod*-Satz bezieht sich ja, wie eben dargelegt wurde, vermutlich auf den zweiten Teil der vorhergehenden 'konjunktiven Aussage', nämlich *in mari Fabius morietur* –, wäre eher ein Ausdruck wie "*non posse esse verum*" zu erwarten: denn wie MARWEDE zutreffend feststellt²⁴⁹, ist eine 'unmögliche' Aussage eben dadurch definiert, dass sie nicht wahr sein kann. Doch Cicero macht hier gleich den Sprung von der "Aussage" zu dem "Ereignis, auf das sich die Aussage bezieht":

Indem er "Aussage" mit "ausgesagtem Ereignis" gleichsetzt

(die Aussage ist 'unmöglich' [d.h. sie kann nicht wahr sein])

=

das ausgesagte Ereignis ist 'unmöglich' [d.h. es kann nicht eintreten]),

bezieht er sich in dem *quod*-Satz bereits auf das ausgesagte Ereignis.

2. 1. 6. Folgerung der 'Unmöglichkeit' von "nicht-q"

Mit der eben diskutierten Folgerung (*ergo haec ... potest*) ist Ciceros Argumentation beinahe an dem Punkt angelangt, zu dem er kommen wollte (nämlich zu dem Beweis, dass falsche Zukunftsaussagen 'unmöglich' sind), es schließen sich nur noch zwei knappe Schlüsse an:

1. Aus der 'Unmöglichkeit' der 'konjunktiven Aussage' "*et est Fabius et in mari Fabius morietur*" folgert Cicero, dass der Satz "Fabius wird im Meer sterben" von der Art dessen ist, was 'unmöglich' geschehen kann bzw. zum Bereich des 'Unmöglichen' gehört (*ergo illud: "morietur in mari Fabius" ex eo genere est, quod fieri non potest*).

2. Daraus wiederum folgert er, dass alles das, was hinsichtlich der Zukunft falsch ausgesagt wird²⁵⁰, 'unmöglich' geschehen kann (*omne ergo, quod falsum dicitur in*

²⁴⁹ [1984] 127f.

²⁵⁰ BOBZIEN ([1998,] 154) übersetzt an dieser Stelle "Everything that has been predicted about the future as being false is impossible", weil es, wie sie anmerkt, in der ganzen Passage nicht um falsche Aussagen bzw. Voraussagen gehe, sondern vielmehr um wahre Aussagen, in denen etwas Zukünftiges als falsch, d.h. als etwas, das nicht eintreten wird, bezeichnet werde. Auch IOPPOLO

An dieser Stelle ist der erste Teil der "Fabius"-Argumentation abgeschlossen, das erste Etappenziel ist erreicht. Vergleicht man nun den Ausgangssatz, die 'Implikation', mit der durch die verschiedenen Umformungen erreichten 'konjunktiven' Aussage, so fallen vor allem zwei Unterschiede ins Auge.

Der Ausgangspunkt war:

wahr: "wenn p, dann q"

(mit p = "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren"
 und
 q = "Fabius wird nicht im Meer sterben"),

am jetzt erreichten Punkt steht die Aussage:

'unmöglich': "sowohl p¹ als auch nicht-q"

(mit p¹ = "Fabius existiert"
 und
 q = "Fabius wird nicht im Meer sterben").

([2002] 238) fasst Ciceros Formulierung als absichtlich doppeldeutig auf. Nun lässt sich zwar tatsächlich eine Unterscheidung treffen zwischen "als falsch Vorausgesagtem" (das wäre z. B. eine wahre Voraussage des Inhalts 'q wird nicht geschehen') und "falsch Vorausgesagtem/falsch Ausgesagtem hinsichtlich der Zukunft" (das wäre eine falsche Voraussage bzw. Aussage des Inhalts 'q wird geschehen'), doch es geht hier mittlerweile nicht mehr um die ursprüngliche Voraussage "Wenn Fabius beim Aufgang des Sirius geboren ist, dann wird er nicht im Meer sterben", sondern nur noch um den Satz "Fabius wird im Meer sterben", der in dieser Form ja keine Voraussage darstellt, sondern eine falsche Aussage über die Zukunft. Vgl. dazu auch SCHALLENBERG ([2008] 123), der den in Frage stehenden Satz folgendermaßen interpretiert: "Alles, wovon es falsch ist zu sagen, dass es sein werde, kann nicht geschehen".

²⁵¹ Bereits aus der ursprünglichen Voraussetzung *si enim est verum, quod ita conectitur ... (fat. 12)* und der später genannten Voraussetzung, die Protasis der 'implikativen Aussage' sei wahr (*fat. 12: et quoniam certum in Fabio ponitur ...*), ergibt sich, dass auch die Apodosis der 'Implikation', "Fabius wird nicht im Meer sterben", wahr ist. Das bedeutet, dass das kontradiktorische Gegenteil der Apodosis, "Fabius wird im Meer sterben", falsch ist. Da Cicero im Verlauf seiner Argumentation bewiesen hat, dass diese letztere Zukunftsaussage 'unmöglich' ist, kann er nun analog für alle falschen Zukunftsaussagen folgern, dass sie ebenfalls 'unmöglich' seien.

Der erste Unterschied ist die veränderte Teilaussage "p": die charakteristische Form des neuen "p"¹²⁵² könnte, wie bereits oben erwähnt, darauf hindeuten, dass Cicero die Härte des Übergangs vom alten "p" zum neuen "p"¹ möglicherweise absichtlich in Kauf nahm, weil die neue Form "p"¹ für den Erfolg seiner Argumentation wichtig war. Doch es ist m.E. fraglich, ob die Argumentation weiterhin gültig bleibt, wenn man das ursprüngliche "p" einfach durch das neue "p"¹ ersetzt; zudem besteht das Problem, dass die 'Unvereinbarkeit' zwischen dem neuen "p"¹ und "nicht-q" nicht wirklich einleuchtet, selbst wenn man die ursprüngliche Voraussetzung (wahr: "wenn p, dann q") akzeptierte: man erinnere sich, dass der Satz in 'implikativer' Formulierung nicht einmal sinnvoll erschien ("Wenn Fabius existiert, wird er nicht im Meer sterben"). Es ist also in erster Linie die Umformung von "p", die das gesamte Argument unwirksam erscheinen lässt.

Der zweite Unterschied ist der Schritt von der Wahrheit der 'implikativen Aussage' zur der 'Unmöglichkeit' der 'konjunktiven Aussage' – also der Schritt, in dem zum ersten Mal innerhalb des Arguments ein Modalbegriff eingeführt wird (*ne ... quidem potest*) – sowie der darauffolgende, in welchem Cicero die 'Unmöglichkeit' von "Fabius wird im Meer sterben" folgert. Vor allem der letztgenannte Schritt scheint auf den ersten Blick fehlerhaft oder doch mindestens undurchsichtig. GOULD beispielsweise kritisiert, dass Cicero hier bereits unausgesprochen den diodoreischen Begriff der Möglichkeit zugrunde lege: unter der geltenden Voraussetzung, dass die Aussage "Fabius existiert" wahr ist, folge aus der Tatsache, dass die 'konjunktive Aussage' "Sowohl existiert Fabius als er auch im Meer sterben wird" aus 'Unvereinbarem' gebildet ist, lediglich die Falschheit der Aussage "Fabius wird im Meer sterben", nicht aber ihre 'Unmöglichkeit'. Die 'Unmöglichkeit' dieser Aussage hingegen könne nur dann gefolgert werden, wenn man – was Chrysipp gerade nicht zugestehet – die diodoreische Lehre des 'Möglichen' voraussetze, der zufolge das, was niemals wahr sein wird, 'unmöglich' ist. Der letzte Schritt in Ciceros Argumentation, nämlich die Folgerung "Alle falschen Aussagen bezüglich der Zukunft sind 'unmöglich'", sei also innerhalb des Arguments keine Schlussfolgerung, sondern eine Prämisse²⁵³.

²⁵² Vgl. oben S. 97: die neue Form "p"¹ erinnert an bestimmte Aussagen, die in der stoischen Logik öfters verwendet und zumindest von einer Gruppe von Stoikern für 'notwendig' gehalten wurden: sie bestehen aus einem Demonstrativpronomen als Subjekt (z. B. "dieser") und einem Verb, das Existenz ausdrückt (z. B. "leben" oder "sein"). Als 'notwendig' galten sie, wie bereits erwähnt, deswegen, weil nach Ansicht der Stoiker die Aussage unterging, sobald das in ihr als Subjekt fungierende Lebewesen nicht mehr existierte (vgl. dazu auch unten Kap. B II. 2. 3. 4., vor allem S. 130–132).

²⁵³ GOULD [1967] 158f; [1971] 79. Neben GOULD halten auch noch etliche andere Autoren das Argument für fehlerhaft (z. B. TALANGA [1986] 97; LONG/SEDLEY [1987] Bd. II, 235; VUILLEMIN [1996] 109 n. 9; BOBZIEN [1998] 151f) oder zumindest nur unter der Voraussetzung der diodorei-

Doch ist der beanstandete Schritt wirklich fehlerhaft? Betrachtet man den fraglichen Schritt von

- (1) Aus miteinander 'Unverträglichem' besteht die 'konjunktive Aussage' "Sowohl 'p' als auch 'nicht-q'" – wobei 'nicht-q', sobald 'p' als gültig angesetzt wird, 'unmöglich' eintreten kann

zu

- (2) Folglich ist "nicht-q" von der Art dessen, was 'unmöglich' eintreten kann einmal unter dem Aspekt, ob er auch unter Zugrundelegung stoischer Definitionen standhält, scheint er nämlich nicht unbedingt fehlerhaft zu sein:

a) Gemäß der stoischen Definition "liegt 'Unverträglichkeit' dann vor, wenn, falls das jeweils eine der Fall ist, das andere nicht der Fall sein kann" (...τὰ δὲ μαχόμενα τοῦναντίον, ὅντος τοῦ ἑτέρου αὐτῶν ὁποιοῦδήποτε ἀδύνατον εἶναι τὸ λοιπὸν ὑπάρχειν)²⁵⁴.

b) Innerhalb des Arguments gilt die Voraussetzung: "'p' ist der Fall".

c) Solange "p" der Fall ist, bedeutet das: "nicht-q" kann nicht der Fall sein".

Das entspricht genau Ciceros Folgerung "'Fabius wird im Meer sterben' ist von der Art dessen, was 'unmöglich' geschehen kann".

Der anschließende Schritt zu der allgemeinen Folgerung "Jede falsche Aussage über die Zukunft ist 'unmöglich'" ist dann nur noch Formsache, nachdem ja der Beweis erbracht wurde, dass die in dem Argument verwendete falsche Aussage "Fabius wird im Meer sterben" 'unmöglich' ist.

2. 1. 7. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

- Aus der Tatsache, dass Cicero in seiner Beweisführung gegen Chrysipp als fiktives *perceptum* der Astrologie (womit er *θεώρημα* wiedergeben wollte) die

schen Modaltheorie für gültig (z. B. SZEKERES [1991] 49, 51; JANSSEN [1992] 130).

²⁵⁴ SE *P.H.* 2, 189. Da SE hier bei der Diskussion des *συννημμένον* die chrysippeischen Wahrheitsbedingungen für eine 'Implikation' zu Grunde legt, ist es sehr wahrscheinlich, dass auch diese Definition der 'Unverträglichkeit' der stoischen Lehre entspricht. Vgl. auch die Bestimmung des 'Unverträglichem' bei ALEX. APHR. in *Top.* 93, 10; APOLL. DYSC. *Conj.* p. 218, 20–219, 6; GAL. *Inst.Log.* 4, 1–2.

'Implikation' "*Si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur*" wählte, lässt sich erstens folgern, dass er davon ausging, dass für Chrysipp die Astrologie eine Wissenschaft bzw. Kunstfertigkeit darstellte, die auf der Grundlage eben dieser Theoreme Vorhersagen traf. Zweitens lässt sich folgern, dass das von Cicero als Beispiel gewählte Theorem weder in Form noch in Inhalt so weit von den "echten" Theoremen abwich, dass es für Chrysipp bereits aus diesem Grund inakzeptabel gewesen wäre. Das hieße, ein typisches astrologisches Theorem wäre als 'Implikation' formuliert worden und hätte dabei eine Tatsache aus der Vergangenheit (d.h. eine Aussage über abgeschlossenes Vergangenes, die in irgendeiner Form auf stellare Konstellationen Bezug nimmt) mit einem Sachverhalt der Zukunft so verbunden, dass Letzteres aus Ersterem gefolgert wurde.

► Chrysipp vertrat in der Diskussion der Dialektiker, unter welchen Bedingungen eine 'Implikation' wahr sei, eine eigene Definition – und zwar eine, die sich von der Definition Diodors unterschied.

► Sein Kriterium für die Wahrheit einer 'Implikation' lautete mit größter Wahrscheinlichkeit: "Eine 'Implikation' ist genau dann wahr, wenn ihre Protasis 'unveränderbar' ist mit dem kontradiktorischen Gegenteil ihrer Apodosis".

► Es lässt sich anhand dieser Stelle allein noch keine definitive Antwort geben auf die Frage, ob nach Chrysipp astrologische Theoreme in 'implikativer' Formulierung zulässig waren oder nicht; falls er aber der Ansicht gewesen sein sollte, astrologische Theoreme könnten als 'Implikationen' formuliert werden (wie es Ciceros Argumentation gegen ihn nahelegen scheint), dann ergibt sich für die Auslegung des Begriffs der 'Unverträglichkeit' in seiner Wahrheitsbedingung für 'Implikationen', dass er mit 'Unverträglichkeit' eine 'empirische', gewissermaßen 'beobachtete' 'Unverträglichkeit' meinte. Wenn Chrysipp hingegen der Ansicht gewesen sein sollte, astrologische Theoreme dürften grundsätzlich nicht als 'Implikationen' formuliert werden (wie es durch die weiter unten zu interpretierende Stelle CLC 9 nahegelegt wird), dann ergibt sich für die Auslegung des Begriffs der 'Unverträglichkeit', dass er damit eine stärkere Art der 'Unverträglichkeit' meinte und eine lediglich 'beobachtete' 'Unverträglichkeit' als Wahrheitskriterium für 'Implikationen' für nicht ausreichend erachtete.

► Die Tatsache, dass Cicero im Lauf seiner Argumentation die Protasis seiner Beispiel-'Implikation' von "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren worden" (einer nach Chrysipp 'notwendigen' Aussage über abgeschlossenes Vergangenes) in "Fabius existiert" umänderte, lässt unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten zu:

Zum einen besteht die Möglichkeit, dass sich die ursprüngliche Argumentation (in Ciceros Quelle) nicht oder nicht nur gegen Chrysipp richtete und daher eine alternative oder zusätzliche Art der 'Notwendigkeit' für die Protasis benötigt wurde (da das Beweisziel ja die 'Notwendigkeit' der Apodosis "Fabius wird nicht im Meer sterben" war, musste – im Hinblick auf die Regel, dass in einer wahren 'Implikation' aus 'Notwendigem' 'Notwendiges' folgt – die Protasis selbst auf jeden Fall 'notwendig' sein). Zum anderen ist es möglich, dass Cicero die Protasis deswegen umformulierte, weil er, um sein Argumentationsziel zu erreichen, eine 'notwendige' Aussage brauchte, die zudem noch implizierte, dass Fabius nach wie vor existiert.

2. 2. CLC 7 [= *fat.* 13]

At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. At si ista conprobabis divina praedicta, et quae falsa in futuris dicentur, in iis habebis, ut ea fieri non possint, et, si vere dicatur de futuro idque ita futurum sit, dicas esse necessarium; quae est tota Diodori vobis inimica sententia.

2. 2. 1. Das 'Mögliche' — Chrysipp vs. Diodor

Im vorhergehenden Paragraphen (*fat.* 12) hat Cicero nachgewiesen – oder zumindest ist er der Überzeugung, nachgewiesen zu haben –, dass die von Chrysipp selbst zugestandenen Prämissen letztlich zu der Schlussfolgerung führen, dass alles hinsichtlich der Zukunft falsch Ausgesagte 'unmöglich' eintreten kann. Doch dies, fährt Cicero nun fort, laufe der Intention Chrysipps ganz und gar zuwider, denn es führe notwendig zu der Ansicht Diodors über das 'Mögliche' hin. Die konträren Lehrmeinungen der beiden bezüglich des 'Möglichen' werden nun zum ersten Mal ausdrücklich einander gegenübergestellt: Nach Diodors Lehre ist nur das 'möglich', was entweder wahr ist oder wahr sein wird; alles, was geschehen wird, das geschieht seiner Ansicht nach mit 'Notwendigkeit', während

das, was nicht geschehen wird, 'unmöglich' geschehen kann²⁵⁵. Chrysipp hingegen lehrt, auch das, was nicht sein werde, könne geschehen, und verdeutlicht das mit folgenden Beispielen: dieser Edelstein könne gebrochen werden, auch wenn dies niemals der Fall sein werde, und es sei auch nicht 'notwendig' gewesen, dass Kypselos in Korinth regiere, selbst wenn dies schon tausend Jahre zuvor durch Apollons Orakel verkündet wurde. Doch wenn Chrysipp, so argumentiert Cicero weiter, die Existenz der Mantik anerkenne (gedanklich zu ergänzen ist: was er ja tut), dann sei seine Ansicht über das 'Mögliche' unhaltbar und er könne es nicht vermeiden, Diodors Ansicht zu teilen: das, was nicht geschehen werde, sei 'unmöglich', und das, was geschehen werde, sei 'notwendig'.

Dieser Passage lässt sich zunächst entnehmen, dass (a) für Chrysipp im Gegensatz zu Diodor das Kriterium für das 'Mögliche' nicht in dem *futurum* bzw. *non futurum* des ausgesagten Sachverhaltes besteht, und dass (b) Chrysipp sogar im Hinblick auf göttliche Vorhersagen bestritt, dass die darin getroffenen Zukunftsaussagen 'notwendig' seien (das impliziert natürlich, dass auch alle von Menschen getroffenen Zukunftsaussagen bzw. -vorhersagen für ihn nicht als 'notwendig' gelten können)²⁵⁶.

Nachdem sich aus dem ersten der auf Chrysipp bezogenen Sätze nur feststellen ließ, wie dieser das 'Mögliche' *nicht* definierte (der oben genannte Punkt (a)), wäre es, um die von Cicero berichtete Kontroverse zwischen Diodor und Chrysipp nachvollziehen zu können, wichtig zu wissen, worin sich die Definitionen der beiden unterscheiden. Da aber die Überlieferung hinsichtlich Chrysipps Definition des 'Möglichen' keineswegs eindeutig ist, sollen im Folgenden zunächst die unterschiedlichen Versionen und die Möglichkeiten, sie zu interpretieren, dargestellt werden, und schließlich untersucht werden, inwieweit der ciceronische Text zur Klärung der Frage beitragen kann, wie Chrysipp das 'Mögliche' definierte.

²⁵⁵ Zu Diodors Definition des 'Möglichen' vgl. auch BOETH. *In Arist. de interpr.* III, 9, 234.22ff (L/S 38C; FDS 988): *Diodorus possibile esse determinat, quod aut est aut erit*; PLUT. *De Stoic. rep.* 1055E (SVF 2, 202; FDS 1008):... δυνατόν ὅπερ ἢ ἐστὶν ἀληθὲς ἢ ἔσται κατὰ Διόδωρον...; ALEX. APHR. *in Apr.* 183, 34 – 184, 6 (L/S 38B; FDS 992):... ὁ ἢ ἐστὶν ἢ ἔσται; EPICT. *Diss.* 2, 19, 1 (L/S 38A; FDS 993):...μηδὲν εἶναι δυνατόν ὃ οὐτ' ἐστὶν ἀληθὲς οὐτ' ἔσται. Zu dem Argument, mit dem Diodor seine Definition des 'Möglichen' zu beweisen suchte, dem berühmten κυριεύων λόγος, vgl. unten Kap. B II. 2. 3. 4.

²⁵⁶ Zumindest in logischem Sinn resultiert seiner Ansicht nach aus dem *fatum* keine *necessitas*: was durch die εἰμαρμένη geschieht, geschieht nicht mit 'Notwendigkeit' (ἐκ ἀνάγκης), denn es ist 'möglich', dass auch sein Gegenteil eintritt. Vgl. z. B. ALEX. APHR. *Fat.* 177, 2–5 (SVF 2, 959; L/S 38H; FDS 1009): ... διὰ τοῦτο φασιν μηδὲ τὰ γινόμενα καθ' εἰμαρμένην, καίτοι ἀπαραβάτως γινόμενα, ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι, ὅτι ἐστὶν αὐτοῖς δυνατόν γενέσθαι καὶ τὸ ἀντικείμενον...

2. 2. 2. Exkurs: Chrysipps Definition des 'Möglichen'

Leider sind die Berichte über die stoische Modallogik nicht sehr zahlreich: lediglich Diogenes Laertios²⁵⁷ und Boethius²⁵⁸ überliefern die stoischen Definitionen des 'Möglichen', 'Unmöglichen', 'Notwendigen' und 'Nichtnotwendigen'²⁵⁹.

Dazu kommt, dass die bei den beiden Autoren angegebenen Definitionen nicht übereinstimmen – was zwei mutmaßliche Ursachen haben kann: Zum einen könnte es innerhalb der Stoa verschiedene Definitionen der vier Modalbegriffe gegeben haben, zum anderen könnte es sein, dass Diogenes Laertios und Boethius zwar dieselben Definitionen referieren, diese sich aber durch Ungenauigkeiten bei der Wiedergabe und/oder der Überlieferung nunmehr voneinander unterscheiden.

Übereinzustimmen scheint nur die Definition des 'Möglichen'²⁶⁰ – was darauf hindeuten könnte, dass die zweite Mutmaßung zutrifft. Geht man von dieser einen übereinstimmenden Definition aus, müssten eigentlich auch die übrigen drei zu rekonstruieren sein: zum einen, weil das 'Notwendige' in einem bestimmten Verhältnis zu dem 'Unmöglichen' steht ("p" ist dann 'notwendig', wenn "nicht-p" 'unmöglich' ist), und zum anderen, weil alle Aussagen festgesetztmaßen entweder 'notwendig' oder 'nichtnotwendig' und entweder 'möglich' oder 'unmöglich' sind²⁶¹.

²⁵⁷ 7, 75 (SVF 2, 201; L/S 38D; FDS 914).

²⁵⁸ In Arist. de interpr. III 9, 234.27–235.4 (SVF 2, 201; FDS 988).

²⁵⁹ Zwar ist keine dieser Definitionen namentlich Chrysipp zugeschrieben (dieser Umstand wird allerdings von SCHALLENBERG [2008] 127 nicht berücksichtigt, denn er schreibt, *Chrysipps* Möglichkeitsdefinition sei "bei Boethius und Diogenes Laërtios überliefert"), aber man kann wohl mit einiger Zuversicht – zumindest bei DL – davon ausgehen, dass es erwähnt worden wäre, wenn Chrysipp, der berühmteste Logiker der Stoiker, andere als die jeweils genannten Definitionen vertreten hätte. Einen weiteren Anhaltspunkt dafür, dass die Definitionen tatsächlich Chrysipp zuzuschreiben sind, liefert zudem auch eine Passage bei Plutarch (*De Stoic. rep.* 1055D–F: FDS 1008).

²⁶⁰ Allerdings mit gewissen Abstrichen: Diogenes bezeichnet die in der Definition erwähnten Umstände als "äußere Umstände" (τῶν ἐκτός), Boethius hingegen als Umstände, die "einerseits äußerlich und andererseits dennoch untrennbar mit dem Ereignis verbunden sind" (*quae cum extra sint cum ipso tamen fieri contingunt*).

²⁶¹ Vgl. DL 7, 75 (SVF 2, 201; L/S 38D; FDS 914): Ἐτι τε <τῶν ἀξιωματικῶν> τὰ μὲν ἐστὶ δυνατόν, τὰ δὲ ἀδύνατα· καὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα, τὰ δ' οὐκ ἀναγκαῖα; BOETH. In Arist. de interpr. V 12, 393.14–18 (SVF 2, 201; FDS 982): *dividunt* <sc. Stoici> *enuntiationes hoc modo: enuntiationum, inquit, aliae sunt possibiles, aliae impossibiles, possibilium aliae sunt necessariae, aliae non necessariae, rursus non necessariorum aliae sunt possibiles, aliae vero impossibiles* ...

(A) Die Modaldefinitionen bei Diogenes Laertios²⁶²

Die Definition des 'Möglichen' lautet bei Diogenes Laertios: δυνατόν μὲν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, τῶν ἑκτὸς μὴ ἐναντιουμένων εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον "ζῆ Διοκλῆς".

Da der *genitivus absolutus* in der obigen Definition auf verschiedene Arten aufgelöst werden kann (bei Boethius findet sich an derselben Stelle ein *ablativus absolutus*²⁶³), ergeben sich mehrere mögliche Auffassungen, die sich dadurch unterscheiden, dass das 'Mögliche' in einem jeweils anderen Verhältnis steht zu dem, was wahr sein kann. Plausibel erscheinen vor allem folgende zwei Interpretationen:

1. 'Möglich' ist das, was wahr sein kann und was äußere Umstände nicht daran hindern, wahr zu sein.
2. 'Möglich' ist das, was wahr sein kann, sofern äußere Umstände es nicht daran hindern, wahr zu sein.

Nach der ersten (parataktischen) Interpretation ist nicht alles das, was wahr sein kann, auch 'möglich', sondern nur derjenige Teil dessen, was wahr sein kann, ist 'möglich', der von äußeren Umständen²⁶⁴ nicht daran gehindert wird, wahr zu sein (d.h. die "Menge des 'Möglichen'" ist nur eine Teilmenge der "Menge dessen, was wahr sein kann"). Der Ausdruck "das, was wahr sein kann" (ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι) bezieht sich hier allem Anschein nach nur auf das, was seiner Natur nach, was in sich selbst 'möglich' ist. Nach der zweiten (kausalen) Interpretation hingegen entspricht die "Menge des 'Möglichen'" genau der "Menge dessen, was wahr sein kann" und der Ausdruck "das, was wahr sein kann" bezieht sich hier, wie es scheint, umgekehrt nur auf das, was nicht durch äußere Umstände 'unmöglich' gemacht wird.

²⁶² Die im Folgenden dargelegte Interpretation bzw. Rekonstruktion der stoischen Modaldefinitionen bei DL und Boethius (vgl. unten S. 117) wurde zunächst von M. FREDE vorgeschlagen ([1974] 107–117); seiner Rekonstruktion schließen sich in den grundsätzlichen Punkten BOBZIEN ([1986] 42–103; [1993] 76–80; [1998] 112–122), MIGNUCCI ([1978]) und LONG/SEDLEY ([1987] Bd. II, 234) an, während ALGRA diese kritisiert ([1995] 289 n. 75).

²⁶³ BOETH. *In Arist. de interpr.* III 9, 234.27–235.1 (SVF 2, 201; FDS 988): *Stoici vero possibile quidem posuerunt, quod susceptibile verae praedicationis nihil his prohibentibus, quae cum extra sint cum ipso tamen fieri contingunt.*

²⁶⁴ In der Diskussion der Frage, wie der Terminus "äußere Umstände" aufgefasst werden kann, argumentiert BOBZIEN ([1986] 67–72), dass damit wahrscheinlich auch Sachverhalte gemeint seien, die nicht zu allen Zeitpunkten der Fall sind; als Definition von "äußeren Umständen" schlägt sie an dieser Stelle vor: "Ein äußerer Umstand ist demzufolge jeder Umstand, der auf irgendeine Art einen Sachverhalt daran hindern kann, der Fall bzw. nicht der Fall zu sein, vorausgesetzt, dass diese Hinderung nicht bereits durch das Begriffsverhältnis (Wesensverhältnis) zwischen dem Subjekts- und Prädikatsbegriff (Subjekt und Prädikat) des dem Sachverhalt korrespondierenden Axioma bestimmt ist" ([1986] 70f).

Welche der beiden Interpretationen allerdings die wahrscheinlichere ist, ist kaum zu entscheiden: denn die restlichen drei Definitionen, die aus den oben angeführten Gründen ja durch die Definition des 'Möglichen' festgelegt sein müssten, sprechen nicht eindeutig für die eine oder die andere Interpretation.

Die Definition des 'Notwendigen' lautet bei Diogenes Laertios: ἀναγκαῖον δὲ ἐστὶν ὅπερ ἀληθὲς ὃν οὐκ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ψεύδους εἶναι, ἢ ἐπιδεκτικὸν μὲν ἐστὶ, τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῷ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ψεῦδος εἶναι, οἷον "ἡ ἀρετὴ ὠφελεῖ".

Aus dem zweiten Teil dieser Definition geht hervor, dass hier mit dem Ausdruck "das, was nicht falsch sein kann" (οὐκ ... ἐπιδεκτικὸν τοῦ ψεύδους εἶναι) das gemeint sein muss, was in sich nicht die 'Möglichkeit' trägt, falsch zu sein. Bei einer parallelen Verwendung von ἐπιδεκτικόν innerhalb der vier Definitionen, die an sich zu erwarten wäre, würde dies zugunsten der ersten (parataktischen) Interpretation der Definition des 'Möglichen' sprechen.

Die Definition des 'Unmöglichen' lautet bei Diogenes Laertios: ἀδύνατον δὲ ὃ μὴ ἐστὶν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, οἷον "ἡ γῆ ἵπταται".

Welche Art der Verwendung von ἐπιδεκτικόν liegt hier vor? Interpretiert man den Ausdruck "das, was nicht wahr sein kann" als das, was seiner Natur nach nicht wahr sein kann, dann müsste umgekehrt alles, was seiner Natur nach wahr sein kann, 'möglich' sein (denn wie oben S. 112 erwähnt soll nach den Stoikern alles entweder 'möglich' oder 'unmöglich' sein, d.h. alles, was nicht 'unmöglich' ist, ist 'möglich'). Fasst man die Definition des 'Unmöglichen' aber wie eben beschrieben auf, so bedeutet dies, dass das 'Mögliche' das ist, was seiner Natur nach wahr sein kann, ungeachtet der äußeren Umstände.

Dazu passt jedoch keine der vorgeschlagenen Interpretationen der Definition des 'Möglichen', weil diese ja ausdrücklich den Zusatz enthält, der auf die äußeren Umstände eingeht.

Fasst man den Ausdruck "das, was nicht wahr sein kann" in der Definition des 'Unmöglichen' als das auf, was durch äußere Umstände 'unmöglich' gemacht wird, so wäre das 'Mögliche' dementsprechend das, was von äußeren Umständen nicht daran gehindert wird, wahr zu sein – was der zweiten (kausalen) Interpretation der Definition des 'Möglichen' entspräche. Allerdings scheint das in der Definition des 'Unmöglichen' angeführte Beispiel "die Erde fliegt" eher ein Beispiel für etwas zu sein, was seiner Natur nach 'unmöglich' ist. Doch selbst wenn dieser Eindruck unzutreffend ist, so ergibt sich dennoch die Lage, dass nur die zweite

der angeführten Möglichkeiten, den Ausdruck "das, was nicht wahr sein kann" aufzufassen (nämlich als das, was durch äußere Umstände 'unmöglich' gemacht wird), überhaupt zu einer der Interpretationen der Definition des 'Möglichen' passt. Dies ist, wie bereits erwähnt, die zweite (kausale) Interpretation, während die Definition des 'Notwendigen' eindeutig für die erste (parataktische) Interpretation der Definition des 'Möglichen' spricht. Außerdem scheint die Definition des 'Unmöglichen' überhaupt aus der Reihe zu fallen, da sie keinen Zusatz enthält – anders als die Definition des 'Möglichen', die des 'Notwendigen' und, wie sich gleich zeigen wird, auch die des 'Nichtnotwendigen'.

Die Definition des 'Nichtnotwendigen' lautet bei Diogenes Laertios: οὐκ ἀναγκαῖον δὲ ἐστὶν ὃ καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι, τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων, οἷον τὸ "περιπατεῖ Δίῳ".

Auch hier scheint der Ausdruck "das ..., was auch falsch sein kann" eher nahezu legen, dass es sich um etwas handelt, was nicht an sich schon 'unmöglich' ist, und – wie der Zusatz zeigt – gleichzeitig um etwas, das auch durch äußere Umstände nicht 'unmöglich' gemacht wird.

Lässt man die Definition des 'Unmöglichen' beiseite, stehen die restlichen drei Definitionen in der gewünschten Beziehung zueinander²⁶⁵ und weisen auch, wenn man die erste (parataktische) Interpretation der Definition des 'Möglichen' wählt, eine parallele Verwendung von ἐπιδεκτικόν (bzw. οἷόν τε εἶναι in der Definition des 'Nichtnotwendigen') auf. Doch für alle vier Definitionen gibt es, sofern man den überlieferten Text beibehält, keine Interpretation, die zu demselben Ergebnis führte.

M. FREDE schlägt daher vor, die Definition des 'Unmöglichen' um den Zusatz "ἢ ἐπιδεκτικὸν μὲν ἐστὶ, τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῷ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ἀληθὲς εἶναι" zu ergänzen, der, wie er anmerkt, leicht durch Haplographie hätte ausfallen können²⁶⁶. Die Definition würde dann lauten: "ἀδύνατον δὲ ὃ μὴ ἐστὶν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι <ἢ ἐπιδεκτικὸν μὲν ἐστὶ, τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῷ ἐναντιοῦται

²⁶⁵ Noch nicht berücksichtigt ist hierbei allerdings der Zusatz "ἀληθὲς ὄν" in der Definition des 'Notwendigen' und der Zusatz "καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ" in der Definition des 'Nichtnotwendigen', auf die unten noch einzugehen ist.

²⁶⁶ M. FREDE [1974] 110f. Anders BECKER ([1956₂] 110f) und EGLI ([1967] 41), die vorschlagen, den zweiten Teil der Definition des 'Notwendigen' "ἢ ἐπιδεκτικὸν μὲν ἐστὶ, τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῷ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ψεῦδος εἶναι" zu athetieren. Durch diese Konjekturen wird zwar eine Parallelität zwischen der Definition des 'Notwendigen' und der des 'Unmöglichen' erreicht, jedoch nicht das eigentliche Ziel, die Parallelität aller vier Definitionen.

πρὸς τὸ ἀληθὲς εἶναι>, οἷον ἡ γῆ ἵπταται".

Dieser Eingriff in den Text hat den Vorteil, dass dadurch – sieht man von den eben erwähnten Zusätzen ab – alle vier Definitionen in dem erwarteten Verhältnis zueinander stehen und ἐπιδεκτικόν jeweils in der Bedeutung von "seiner Natur nach fähig" auftritt. Akzeptiert man diese Textänderung, sind es nur noch die genannten Zusätze, die der Symmetrie zwischen den Definitionen Abbruch tun.

Der eine Zusatz, "ἀληθὲς ὄν" in der Definition des 'Notwendigen', erscheint eigentlich überflüssig, denn es können ohnehin nur wahre Aussagen 'notwendig' sein. Da Aussagen aber ihren Wahrheitswert ändern können²⁶⁷, ist es beispielsweise denkbar, dass eine Aussage zunächst falsch ist und dann, zu einem bestimmten Zeitpunkt (t), ihren Wahrheitswert ändert. Wenn sie daraufhin für immer wahr bleibt und sich ihr Wahrheitswert nicht noch ein weiteres Mal ändern kann, dann hat sich zusammen mit ihrem Wahrheitswert auch ihre Modalität geändert, sie ist dann 'notwendig' geworden. In Anbetracht dessen könnte man den Zusatz "ἀληθὲς ὄν" vielleicht temporal oder konditional auffassen. Das Charakteristikum einer 'notwendigen' Aussage scheint demnach darin zu bestehen, dass sie irgendwann einmal wahr geworden ist und ihr Wahrheitswert sich in der gesamten Zukunft nicht ändern kann. Doch umgekehrt verhält es sich mit den 'unmöglichen' Aussagen ja ebenso: warum fehlt dann ein entsprechender Zusatz bei der Definition des 'Unmöglichen'?

Noch problematischer ist der zweite Zusatz, "καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ" in der Definition des 'Nichtnotwendigen'. Da nämlich nach stoischer Auffassung das 'Mögliche' entweder 'notwendig' oder 'nichtnotwendig' ist²⁶⁸ und gleichzeitig nicht nur

²⁶⁷ Der Wahrheitswert ist nach stoischer Auffassung eine temporale Eigenschaft, die den Aussagen zukommt: So ist die bei DL gegebene Beispielaussage "Es ist Tag" (7, 65) jetzt wahr (sofern jetzt Tag ist), heute Nacht falsch und morgen früh wieder wahr. Diese ihren Wahrheitswert ändernden Aussagen wurden von den Stoikern "μεταπίπτοντα" genannt und stellen unter den überlieferten stoischen Beispiel-Aussagen eher die Regel denn die Ausnahme dar. Vgl. dazu auch ALEX. APHR. *Fat.* 177, 7 – 178, 7 (SVF 2, 961; FDS 1010), der als Beispiel für 'umkippende' Aussagen den Satz "ἔσται αὐρίον ναυμαχία" anführt – ein Satz, der am Tag vor der Seeschlacht zwar wahr ist, vom Tag der Seeschlacht an aber nicht mehr wahr und somit (da nicht immer wahr, sobald einmal wahr geworden) nach stoischer Auffassung auch nicht 'notwendig' ist (vgl. hierzu z. B. W. u. M. KNEALE [1962] 153f; M. FREDE [1974] 44–48; SORABJI [1980,] 277f; BOBZIEN [1986] 21ff; 91–98); vgl. außerdem ein weiteres, von Alexander angeführtes Beispiel für 'umkippende' Aussagen (bei SIMP. in *Ph.* 1299, 36 – 1300, 11 [SVF 2, 206; L/S 37K; FDS 1025]), nämlich "εἰ ζῆ Δίῳ, ζήσεται Δίῳ": da Dion nicht unsterblich sei, gebe es einen Zeitpunkt, zu dem zwar die Protasis noch wahr sei, die Apodosis aber nicht mehr und daher die gesamte 'Implikation' ihren Wahrheitswert von wahr zu falsch ändere; vgl. ferner das 'umkippende Argument', das SE (*P.H.* 2, 231; 234 [FDS 1200]) bei seiner Behandlung der Trugschlüsse anführt (zu einer ausführlichen Interpretation des Trugschlusses und seiner Darstellung bei SE vgl. WEIDEMANN [2001₂]).

²⁶⁸ BOETH. In *Arist. de interpr.* V, 12, 393.16f (SVF 2, 201; FDS 988).

das Wahre 'möglich' ist, muss – da das 'Notwendige' wahr ist – wenigstens das 'Nichtnotwendige' auch falsch sein können. Die Formulierung "ἀληθές ἐστιν" hingegen scheint nahezulegen, dass das 'Nichtnotwendige' wahr ist. Um diesem Dilemma zu entgehen, könnte man allerdings, wie M. FREDE vorschlägt, "ἐστιν" als Kopula zu "οἷόν τε εἶναι" und "εἶναι" als Kopula zu "ἀληθές ... καὶ ψεῦδος" konstruieren und übersetzen "was wahr und falsch sein kann"²⁶⁹.

Die durch die genannten Änderungen entstandene Fassung der vier von Diogenes Laertios überlieferten Definitionen wäre somit ([] = Interpretationszusatz; < > = Konjektur):

'Möglich' ist das, was [seiner Natur nach] wahr sein kann und von äußeren Umständen nicht daran gehindert wird, wahr zu sein.

'Unmöglich' ist das, was [seiner Natur nach] nicht wahr sein kann, <oder zwar [seiner Natur nach] wahr sein kann, aber von äußeren Umständen daran gehindert wird, wahr zu sein>.

'Notwendig' ist das, was [seiner Natur nach] wahr ist und nicht [seiner Natur nach] falsch sein kann, oder zwar [seiner Natur nach] falsch sein kann, aber von äußeren Umständen daran gehindert wird, falsch zu sein.

'Nichtnotwendig' ist das, was sowohl [seiner Natur nach] wahr als auch [seiner Natur nach] falsch sein kann, wobei es von äußeren Umständen nicht daran gehindert wird.

(B) Die Modaldefinitionen bei Boethius

Auch ein Blick zu der Überlieferung bei Boethius bringt nur wenig Licht in die Angelegenheit: bei ihm finden sich überhaupt nur drei Definitionen, denn die letzte Bestimmung, die des 'Nichtnotwendigen', fehlt ganz. Zusätzlich hat die Definition des 'Unmöglichen' bei ihm, im Gegensatz zu der entsprechenden Bestimmung bei Diogenes, einen Zusatz, während die Definition des 'Notwendigen' – wiederum im Gegensatz zu der entsprechenden Bestimmung bei Diogenes – keinen Zusatz hat.

Die Definitionen bei Boethius lauten:

Stoici vero possibile quidem posuerunt, quod susceptible esset verae praedicationis nihil his prohibentibus, quae cum extra sint cum ipso tamen fieri contingunt. impossibile autem, quod nullam umquam suscipiat veritatem aliis

²⁶⁹ [1974] 112.

extra eventum ipsius prohibentibus. necessarium autem, quod cum verum sit falsam praedicationem nulla ratione suscipiat.

Schwierigkeiten bereitet hier besonders der Zusatz bei der Bestimmung des 'Unmöglichen', der kaum anders als kausal aufgefasst werden kann: "Unmöglich ist das, was niemals wahr sein kann, da andere, außerhalb liegende Umstände sein Eintreten verhindern". Wenn somit das 'Unmögliche' tatsächlich nur das sein soll, was durch äußere Umstände ausgeschlossen ist, dann würde dies bedeuten, dass es keine Aussage gibt, die ihrer Natur nach (d.h. in sich) 'unmöglich' ist: man müsste dann allerdings festlegen, dass der Begriff "Aussage" nur auf solche Sätze angewendet werden darf, die insofern sinnvoll sind, als sie in sich 'möglich' sind. Sollte das wirklich die stoische Bestimmung des 'Unmöglichen' sein, so wäre es allerdings eine sonderbare und mit dem üblichen Sprachgebrauch nur schwer zu vereinbarende Bestimmung (denn es ist ja vieles denkbar, was nicht aufgrund von äußeren Umständen 'unmöglich' genannt wird, sondern weil es als in sich 'unmöglich' angesehen wird: derartige Sätze, zu denen vermutlich auch die von Diogenes als Beispiel für das 'Unmögliche' angeführte Aussage "ἡ γῆ ἵπταται" zu rechnen wäre, dürften somit nach der stoischen Definition nicht als Aussage betrachtet werden).

Auf der anderen Seite aber wäre – dies sei als rein hypothetische Überlegung erwähnt – eine derartige Bestimmung des 'Unmöglichen' für die stoischen Zwecke insofern sinnvoll, als sie dem 'Möglichen' einen großen Spielraum lässt: wenn alles in sich 'möglich' ist und nur das 'unmöglich', dessen Eintreten von äußeren Umständen verhindert wird, dann ist weder das Zukünftige 'notwendig', noch das Nicht-Zukünftige 'unmöglich' – was exakt der Intention Chrysipps entspräche.

Entsprechend den eben angestellten Überlegungen könnten die von Boethius überlieferten Definitionen folgendermaßen wiedergegeben werden (die in spitze Klammern gesetzte Definition ist eine mögliche Rekonstruktion der bei Boethius ausgefallenen vierten Definition):

Die Stoiker aber haben das 'Mögliche' als das definiert, was die Aussage 'es sei wahr' zulässt, weil dasjenige, was einerseits äußerlich ist und andererseits dennoch mit dem Ereignis selbst untrennbar verbunden, es nicht verhindert.

'Unmöglich' ist das, was niemals die Bezeichnung 'wahr' annehmen kann, weil sein Eintreten von anderen, außerhalb liegenden Umständen verhindert wird.

'Notwendig' ist das, was, wenn es wahr ist, auf keine Weise die Aussage 'es sei falsch' zulässt.

<'Nichtnotwendig' ist das, was, wenn es wahr ist, doch auch die Aussage 'es sei falsch' zulässt.>

2. 2. 3. Chrysipps Modalitäten bei Cicero

Das eben betrachtete Material bei Diogenes Laertios und Boethius lässt allerdings keine Schlussfolgerung zu, wie Chrysipp die Modalitäten tatsächlich definierte. Das einzige, was sich mit einiger Sicherheit feststellen lässt, ist, dass sowohl bei den von Diogenes als auch bei den von Boethius überlieferten Definitionen die "äußeren Umstände" in irgendeiner Form eine Rolle spielen.

Nun bleibt noch zu sehen, inwieweit der ciceronische Text Aufschlüsse geben kann. Betrachtet man zunächst die Aussage "Dieser Edelstein wird brechen", von der Cicero ausdrücklich sagt, dass Chrysipp sie (trotz der angenommenen Voraussetzung, sei habe den Wahrheitswert "falsch") für 'möglich' gehalten habe, so liegt einerseits auf der Hand, dass er sie deswegen als 'möglich' ansah, weil es in der Natur des Edelsteins liegt, solange er existiert, *stets* "zerbrechlich" zu sein, und andererseits liegt es auf der Hand, dass er sie deswegen nicht 'unmöglich' nennen wollte, weil keine äußeren Umstände denkbar sind, die *permanent* verhindern würden, dass die Aussage jemals eintritt. Die Aussage "Dieser Edelstein wird brechen" lässt sich nach Chrysipp also klassifizieren als 'möglich' und 'nichtnotwendig'. Und wie hätte Chrysipp das kontradiktorische Gegenteil dieser Aussage, nämlich "Dieser Edelstein wird nicht brechen" (nach stoischer Notation wäre dies: "Nicht: Dieser Edelstein wird brechen"²⁷⁰) beurteilt? Für ihn hätte letztere Aussage trotz der angenommenen Voraussetzung, sie habe den Wahrheitswert "wahr", ebenfalls als 'möglich' und 'nichtnotwendig' gelten müssen: Damit er sie als 'notwendig' hätte beurteilen können, hätten, da das "Zerbrechlich-Sein" ja nach wie vor in der Natur des Edelsteins liegt, also äußere Umstände vorliegen müssen, die *permanent* verhindern, dass sich der Wahrheitswert der Aussage "Dieser Edelstein wird nicht brechen" von "wahr" zu "falsch" ändert – was jedoch ebenso wenig denkbar ist, wie oben bei der Aussage "Dieser Edelstein wird brechen" äußere Umstände denkbar waren, die *permanent* verhindern würden, dass sich ihr Wahrheitswert von "falsch" zu "wahr" ändert.

Betrachtet man das zweite Beispiel bei Cicero, die Aussage "Kypselos wird in Korinth regieren", von der Cicero berichtet, dass Chrysipp sie für 'nichtnotwendig'

²⁷⁰ Vgl. oben Anm. 201.

gehalten habe, so ergibt sich daraus zunächst die Schlussfolgerung, dass Chrysipp das kontradiktorische Gegenteil dieser Aussage, "Kypselos wird nicht in Korinth regieren" (nach stoischer Notation: "Nicht: Kypselos wird in Korinth regieren"), auch nicht für 'unmöglich' gehalten haben kann ('unmöglich' ist ja nach stoischer Definition das, dessen kontradiktorisches Gegenteil 'notwendig' ist). Wiederum wären also beide Aussagen, sowohl "Kypselos wird in Korinth regieren" als auch "Kypselos wird nicht in Korinth regieren", von Chrysipp als 'möglich' und 'nicht-notwendig' klassifiziert worden. Auch diesmal war die Zuteilung der Modalität, soweit es den Aussagezeitpunkt *vor* Kypselos' Herrschaft in Korinth betraf, offenbar eher durch die äußeren Umstände bestimmt worden als durch die Natur des beteiligten Subjekts Kypselos (da ja weder das "Herrschen" noch das "Nicht-Herrschen" unvereinbar mit seiner Natur war). Was allerdings die Zeit *nach* Kypselos' Tod betrifft, so bewirkte sein Tod auf jeden Fall, dass sich der Wahrheitswert der Aussage "Kypselos wird in Korinth regieren" von "wahr" zu "falsch" änderte (was Chrysipps Auffassung von 'notwendig' widerspricht) und der Wahrheitswert der Aussage "Kypselos wird nicht in Korinth regieren" von "falsch" zu "wahr" (was seiner Auffassung von 'unmöglich' widerspricht).

Welche Folgerungen lassen sich aus den so interpretierten ciceronischen Beispielen ziehen? Es scheinen demnach in demselben Maße die äußeren Umstände wie die Natur zu sein, die über 'Möglichkeit' oder 'Unmöglichkeit', 'Notwendigkeit' oder 'Nichtnotwendigkeit' entscheiden. Vermutlich lässt sich darüber hinaus sogar feststellen, dass bei Chrysipps Bestimmung der Modalitäten in den meisten Fällen das Hauptaugenmerk auf den mit dem jeweiligen Ereignis in Zusammenhang stehenden äußeren Umständen lag und nicht auf der inneren 'Möglichkeit'²⁷¹: In der Praxis scheint die Mehrzahl der Aussagen so beschaffen zu sein, dass auch das jeweils kontradiktorisch Entgegengesetzte nicht unvereinbar wäre mit der Natur des Subjekts oder Objekts der Aussage (so wie weder "wird zerbrechen" noch

²⁷¹ In dieselbe Richtung deuten auch einige Formulierungen, die im Zusammenhang mit der stoischen 'Möglichkeitslehre' stehen: So bezeichnet z. B. Alexander von Aphrodisias das 'Mögliche' als "das, was von nichts daran gehindert wird, der Fall zu sein" (*Quaest.* 9, 5ff; 11, 4ff) – was an Boethius' Formulierung *quod fieri prohibetur* in der Definition des 'Unmöglichen' erinnert. An einer anderen Stelle berichtet Alexander, dass nach stoischer Ansicht selbst das Gegenteil des Vorherbestimmten nicht 'unmöglich' sei: da nämlich alles 'möglich' sei, was von nichts daran gehindert werde, der Fall zu sein, und nichts das Gegenteil des Vorherbestimmten daran hindere, der Fall zu sein, sei es also 'möglich', auch wenn es nicht eintreten werde. Folglich sei auch das Vorherbestimmte nicht 'notwendig' (*Fat.* 176, 14–18). Nach diesen Textstellen wäre das 'Unmögliche' "das, was daran gehindert wird, der Fall zu sein" (da das 'Mögliche' als das bezeichnet wird, was von nichts daran gehindert wird, der Fall zu sein): Da nun aber kaum anzunehmen ist, dass jemand die Meinung vertritt, das Gegenteil des Vorherbestimmten sei deswegen 'unmöglich', weil es von seiner eigenen Natur daran gehindert werde, der Fall zu sein, muss hier das "Hindernde" auf die äußeren Umstände bezogen sein.

"wird nicht zerbrechen" unvereinbar ist mit der Natur des Edelsteins und weder "wird herrschen" noch "wird nicht herrschen" unvereinbar ist mit der Natur von Kypselos), so dass bei dieser Art von Aussagen letztlich die äußeren Umstände über die Modalität entscheiden; demgegenüber stehen, eher als Ausnahme denn als Regel, Aussagen wie "Die Tugend nützt", bei denen das kontradiktorische Gegenteil deswegen 'unmöglich' ist, weil es mit der Natur des Objekts unvereinbar wäre.

Wenn diese Überlegungen zutreffen, dann lässt sich Folgendes feststellen: Die meisten der (real getroffenen) Aussagen über die Gegenwart sind 'möglich' und 'nichtnotwendig', die wenigsten Aussagen über die Gegenwart sind 'notwendig' oder 'unmöglich'; was Aussagen über die Zukunft betrifft, so gibt es in diesem Bereich nach Chrysipps Ansicht überhaupt keine 'notwendige' oder 'unmögliche' Aussage, sondern alle Aussagen über die Zukunft sind 'möglich' und 'nichtnotwendig' (einschließlich des Prophezeiten bzw. Vorherbestimmten und des Gegenteils des Prophezeiten bzw. Vorherbestimmten)²⁷²; was Aussagen über die Vergangenheit angeht, so muss man dabei differenzieren zwischen Aussagen über abgeschlossenes Vergangenes (alle wahren Aussagen über abgeschlossenes Vergangenes sind nach Chrysipp 'notwendig', alle falschen Aussagen über abgeschlossenes Vergangenes 'unmöglich') und Aussagen über nicht-abgeschlossenes Vergangenes, wobei letztere wiederum als 'möglich' und 'nichtnotwendig' gelten müssen²⁷³.

Demgemäß hätte man überhaupt nur einen Sektor, in dem eine nennenswerte Anzahl 'notwendiger' und 'unmöglicher' Aussagen vorkommt, nämlich den Sektor des abgeschlossenen Vergangenen²⁷⁴. Als Konsequenz einer derartigen, gewissermaßen "weitgefassten" Auffassung des 'Möglichen' würden sich natürlich gleichzeitig die Vorherbestimmung durch das *fatum*, der Glaube an Divination und die

²⁷² Möglicherweise jedoch mit einer einzigen Ausnahme, nämlich Aussagen des Typs "Dieser wird sterben" mit Deixis auf einen anwesenden Menschen ausgesprochen: Wenn Chrysipp der Ansicht gewesen sein sollte, dass diese Aussage beim Tod des mit "Dieser" bezeichneten Person zugrunde geht – analog der Aussage "Dieser ist gestorben" (vgl. unten S. 130–132) –, dann kann diese Aussage, solange sie subsistiert und sofern die Deixis auf einen Menschen als ein von Natur aus sterbliches Lebewesen bezogen ist, nicht den Wahrheitswert "falsch" annehmen und ist somit nach Chrysipps Auffassung 'notwendig' (vgl. dazu auch unten Kap. B II. 2. 3. 4.).

²⁷³ Vgl. unten Kap. B II. 2. 3. 2.

²⁷⁴ Es sei allerdings bereits an dieser Stelle erwähnt, dass in späteren Kapiteln weitere Anhaltspunkte auftauchen, die ein neues Licht auf die Frage der chrysippeischen Modaldefinitionen werfen, so dass diese weiter unten nochmals aufgegriffen wird (vgl. unten Kap. B II. 2. 3. 6. und Kap. B II. 2. 6. 4.).

Überzeugung, es gebe menschliche Entscheidungsfreiheit, aufrechterhalten lassen – was genau der Intention Chrysipps entspräche²⁷⁵.

2. 2. 4. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

► Im Gegensatz zu Diodor bestand für Chrysipp das Kriterium für das 'Mögliche' nicht in dem *futurum* bzw. *non futurum* des ausgesagten Sachverhaltes. Er bestritt sowohl, dass falsche Aussagen über die Zukunft 'unmöglich' seien, als auch, dass wahre Aussagen über die Zukunft 'notwendig' seien. Die Aussage "Dieser Edelstein wird zerbrechen" hat, jetzt ausgesprochen, nach Chrysipp den Wahrheitswert "falsch" und die Modalität "möglich", hingegen die Aussage "Kypselos wird in Korinth regieren" hatte damals, vor Kypselos' Herrschaft in Korinth ausgesprochen, den Wahrheitswert "wahr" und die Modalität "nichtnotwendig".

► Da Chrysipp sogar bestritt, dass wahre göttliche Prophezeiungen die Modalität 'notwendig' haben, kann man daraus mit einiger Berechtigung schließen, dass für ihn grundsätzlich eine Aussage über die Zukunft nicht die Modalität 'notwendig' haben konnte (möglicherweise jedoch mit einer einzigen Ausnahme,

²⁷⁵ Von der Antike – vgl. z. B. PLUT. *De Stoic. rep.* 1055D–F (SVF 2, 202; FDS 1008) oder ALEX. APHR. *Fat.* 176, 14 – 177, 6 (SVF 2, 959; L/S 38H; FDS 1009) – bis hin zur Gegenwart finden es die Autoren, die sich mit Chrysipps Philosophie beschäftigen, schwierig, diese unvereinbar scheinenden Konzepte (insbesondere seine Annahme unrealisierter Möglichkeiten und die allumfassende Vorherbestimmung durch das *fatum*) gedanklich in Einklang zu bringen. Als mögliche Erklärung wird oftmals angenommen, es handle sich um zwei verschiedene Perspektiven, aus denen heraus die unterschiedlichen Aussagen getroffen werden: vgl. z. B. LONG ([1971] 176: "There is an eternal perspective and a human viewpoint"); SHARPLES ([1981] 82: "...contrast between the causal nexus considered as a whole *sub specie aeternitatis* and some more limited aspect of it"); ALGRA ([1995] 291–298: "...the coexistence of these two different perspectives – ... logical possibility ... physical possibility"); BOBZIEN ([1998,] 136–139), gefolgt von HAHMANN ([2005] 76f), differenziert zwischen einem "kosmologischen" und einem "logischen Konzept der Notwendigkeit" – vgl. hierzu allerdings die Kritik JEDANS ([2002] 48ff); SCHALLENBERG ([2008] 134f), der sich der Terminologie JEDANS anschließt ([2002] 48–56), ist der Ansicht, die Stoiker würden mit zwei verschiedenen modalen Konzeptionen arbeiten: "Neben der universalen Modalität, die auf einer vollständigen und zeitlosen Beschreibung der Welt basiert, gibt es abstraktive Modalitäten, die auf einer unvollständigen und zeitrelativen Beschreibung der Welt basieren..." ([2008] 135). — Die Annahme verschiedener Perspektiven oder sogar verschiedener modaler Konzeptionen seitens der Stoa, die von den – häufig anti-stoisch eingestellten – Autoren wissentlich oder unwissentlich nicht berücksichtigt wurde, wäre auch eine mögliche Erklärung für die große Divergenz der auf das 'Mögliche' und das *fatum* bezogenen Zeugnisse (vgl. dazu auch SHARPLES [1975] 255 n. 18; [1981] 86, 90f; ALGRA [1995] 297; BOBZIEN [1998,] 136).

nämlich Aussagen des Typs "Dieser wird sterben" mit Deixis auf einen anwesenden Menschen ausgesprochen: Wenn Chrysipp der Ansicht gewesen sein sollte, dass diese Aussage beim Tod des mit "Dieser" bezeichneten Person zugrunde geht – analog der Aussage "Dieser ist gestorben" –, dann kann diese Aussage, solange sie subsistiert und sofern die Deixis auf ein von Natur aus sterbliches Lebewesen bezogen ist, nicht den Wahrheitswert "falsch" annehmen und ist somit nach Chrysipps Auffassung 'notwendig').

► Die beiden Aussagen, die von Cicero als Beispiele für Chrysipps Auffassung der Modalitäten angeführt werden ("Dieser Edelstein wird zerbrechen" und "Kypselos wird in Korinth regieren"), müssen, ebenso wie ihre jeweiligen kontradiktorischen Gegenteile ("Nicht: Dieser Edelstein wird zerbrechen" und "Nicht: Kypselos wird in Korinth regieren"), nach Chrysipp als 'möglich' und 'nichtnotwendig' gelten. Aus dieser Klassifizierung der Modalitäten lassen sich verschiedene Folgerungen hinsichtlich der Praxis des Aussagegebrauchs ableiten: Die meisten der (real getroffenen) Aussagen über die Gegenwart sind 'möglich' und '-nichtnotwendig', die wenigsten Aussagen über die Gegenwart sind 'notwendig' oder 'unmöglich'; was Aussagen über die Zukunft betrifft, so gibt es in diesem Bereich nach Chrysipps Ansicht überhaupt keine 'notwendige' oder 'unmögliche' Aussage, sondern alle Aussagen über die Zukunft sind 'möglich' und 'nichtnotwendig' (einschließlich des Prophezeiten bzw. Vorherbestimmten und des Gegenteils des Prophezeiten bzw. Vorherbestimmten, jedoch abzüglich des bereits oben erwähnten Ausnahme-Typs); was Aussagen über die Vergangenheit angeht, so muss man dabei differenzieren zwischen Aussagen über abgeschlossenes Vergangenes (alle wahren Aussagen über abgeschlossenes Vergangenes sind nach Chrysipp 'notwendig', alle falschen Aussagen über abgeschlossenes Vergangenes 'unmöglich') und Aussagen über nicht-abgeschlossenes Vergangenes, wobei letztere wiederum als 'möglich' und 'nichtnotwendig' gelten müssen. Demnach finden sich, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, 'notwendige' und 'unmögliche' Aussagen lediglich in dem vergleichsweise kleinen Bereich des abgeschlossenen Vergangenen, während alles Übrige im Bereich des 'Möglichen' liegt.

► Der genaue Wortlaut von Chrysipps Definitionen der Modalbegriffe ist zwar aufgrund des unterschiedlichen Wortlauts der betrachteten Textstellen (Cicero, Diogenes Laertios und Boethius) nicht zu ermitteln, doch es ist überaus wahrscheinlich, dass er in seinen Definitionen ebenso auf die "äußeren Umständen" abhob wie auf das Wesen bzw. die Natur der betreffenden Sache (vielleicht deswegen, weil in der Praxis die meisten sinnvollen Aussagen in sich 'möglich' und die wenigsten in sich 'unmöglich' sind); sinngemäß könnte seine Definition des

'Möglichen' lauten: "'Möglich' ist das, was nicht – weder von der eigenen Natur noch von äußeren Umständen – daran gehindert wird, der Fall zu sein".

2. 3. CLC 8 [= *fat.* 14]

Etenim si illud vere conectitur: "si oriente Canicula natus es, in mari non moriere", primumque quod est in conexo: "natus es oriente Canicula" necessarium est – omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt immutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere –, si igitur, quod primum in conexo est, necessarium est, fit etiam, quod consequitur, necessarium. Quamquam hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus; sed tamen, si naturalis est causa, cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest.

2. 3. 1. Die zwei Prämissen

Auf den ersten Blick scheint *fat.* 14 lediglich noch einmal das Ergebnis herauszustreichen, zu dem auch die Argumentation in *fat.* 12 bereits gelangt war²⁷⁶. Doch bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass *fat.* 12 und *fat.* 14 zwei verschiedene Argumente sind, die nicht nur zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen führen (in *fat.* 12 wird bewiesen, dass die Aussage "Fabius wird im Meer sterben" 'unmöglich' ist, während die Argumentation in *fat.* 14 zu dem Ergebnis kommt, dass die Aussage "Du wirst nicht im Meer sterben" 'notwendig' ist), sondern die zudem von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehen²⁷⁷. Die Struktur des vorliegenden Arguments ist klar: zwei Prämissen, aus denen dann eine Schlussfolgerung gezogen wird.

Die erste Prämisse, nämlich die Wahrheit der 'implikativen Aussage' "Wenn du

²⁷⁶ So z. B. die Auffassung BAYERS ([1963] 133), HUNTERS ([1994] 21 n. 6) oder SCHALLENBERGS ([2008] 137 n. 210).

²⁷⁷ Das Argument in *fat.* 12 setzt – im Gegensatz zu dem in *fat.* 14 – nicht voraus, dass die Protasis der 'Implikation', "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren", 'notwendig' ist, sondern versucht ja statt dessen, ohne die Prämisse einer 'notwendigen' Aussage an das Argumentationsziel zu gelangen (zunächst die Umformulierung der Protasis zu "Fabius existiert" und dann die Umformung der 'Implikation' zu einer 'Konjunktion', in welcher ohnehin keine Modalitäten von einem zum anderen Glied übertragen werden). — Zu der Ansicht, es handle sich um zwei verschiedene Argumente vgl. auch BOBZIEN [1998,] 145, 150–153, 171.

beim Aufgang des Sirius geboren worden bist, dann wirst du nicht im Meer sterben", ist – bis auf den Wechsel in die 2. Pers. Sg. – bereits aus *fat.* 12 bekannt: Dort wurde ja als Voraussetzung für die folgende Argumentation angenommen, derartige astrologische Theoreme seien wahr. In diesem Kontext ist daher die genannte Prämisse – zumindest von Ciceros Standpunkt aus²⁷⁸ – unbestreitbar.

Dass auch die zweite Prämisse, die Protasis der 'Implikation' sei 'notwendig', unanfechtbar ist, belegt Cicero sogleich durch den Hinweis darauf, dass nach Chrysipp alle wahren Aussagen über vergangene Ereignisse²⁷⁹ 'notwendig' seien.

2. 3. 2. Die 'Unveränderlichkeit' von vergangenem Wahren

Interessant ist an dieser Stelle nicht nur Ciceros Anmerkung, dass Chrysipp in jener Hinsicht nicht mit seinem Lehrer Kleanthes übereinstimmte, sondern vor allem die Begründung, die Cicero für den Standpunkt Chrysipps liefert: derartige Aussagen seien 'unveränderlich' und könnten sich nicht vom Wahren ins Falsche verkehren (die Kernaussage ist dabei allem Anschein nach der erste Teil der Begründung, während durch den zweiten Teil klargestellt wird, dass es sich bei dem 'Unveränderlichen' um den Wahrheitswert der Aussagen handelt).

Aus Ciceros Formulierung geht zwar nicht eindeutig hervor, ob Cicero diese Begründung als eigenen Zusatz versteht oder ob er damit Chrysipps Standpunkt wiedergeben möchte, doch es ist wohl nicht falsch anzunehmen, dass Chrysipp der genannten Begründung – sofern sie nicht überhaupt von ihm selbst stammt – zumindest zustimmen würde, zumal sie exakt seinem Kriterium für das 'Notwendige' entspricht, welche der zur Auswahl stehenden Definitionen auch immer man zu Grunde legt²⁸⁰: der Begriff 'unveränderlich' lässt ja offen, ob die wahre Aussage sich ihrer Natur nach nicht in eine falsche verkehren kann (was dem ersten Teil der Definition des 'Notwendigen' bei Diogenes sowie sinngemäß der bei Boethius

²⁷⁸ Die Frage, ob auch Chrysipp der ursprünglichen Voraussetzung, astrologische Theoreme wie "Wenn Fabius beim Aufgang des Sirius geboren wurde, dann wird er nicht im Meer sterben" seien wahre 'implikative Aussagen', zustimmen könnte, wurde bereits oben in Kap. B II. 2. 1. 2. aufgeworfen.

²⁷⁹ Dass die Aussage "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren worden" bzw. hier "Du bist beim Aufgang des Sirius geboren worden" wahr ist, wurde ebenfalls bereits in *fat.* 12 als Voraussetzung für die Argumentation angenommen (*quoniam certum in Fabio ponitur "natum esse eum Canicula oriente"*).

²⁸⁰ Vgl. oben in Kap. B II. 2. 2. 2. die Diskussion über die unterschiedlichen Überlieferungen der vier Definitionen bei DL bzw. Boethius.

angeführten entspräche) oder ob die wahre Aussage von äußeren Umständen daran gehindert wird, sich in eine falsche zu verkehren (was dem zweiten Teil der Definition bei Diogenes entspräche).

Was die Begründung *quia sunt immutabilia* ... – sofern sie denn tatsächlich von Chrysipp stammt, was allerdings recht wahrscheinlich ist – außerdem noch leistet, ist eine Einschränkung bzw. Präzisierung dessen, was Chrysipp mit "alle wahren Aussagen über Vergangenes" gemeint haben muss; denn eben die Tatsache, dass die betreffenden Aussagen als *immutabilia* charakterisiert werden, weist deutlich darauf hin, dass Chrysipp dabei nur eine ganz bestimmte Gruppe von Aussagen in der Vergangenheitsform im Sinn hatte, nämlich Aussagen über vergangene Ereignisse und Zustände, die in einer Weise abgeschlossen sind, dass nichts Gegenwärtiges oder Zukünftiges ihr Ergebnis noch beeinflussen oder verändern kann²⁸¹.

Das bedeutet allerdings, dass einige wahre Aussagen über die Vergangenheit nicht als "notwendig, weil unveränderlich" beschrieben werden können: beispielsweise sind die wahren Aussagen "Gwenhwyfer war erst ein einziges Mal in Xanten" (vorausgesetzt, dass Gwenhwyfer tatsächlich ein Mal in Xanten war) und "Gwenhwyfer war noch nie in Genf" (vorausgesetzt, dass Gwenhwyfer tatsächlich nie in Genf war) nicht als 'unveränderlich' zu bezeichnen, solange Gwenhwyfer lebt, denn sie würden ihren Wahrheitswert ja bei Gwenhwyfers nächstem Besuch in Xanten bzw. Genf ändern.

Bei dieser Auffassung ist allerdings ein Verständnis der Definition des 'Notwendigen' (nach Diogenes Laertios: "'Notwendig' ist das, was [seiner Natur nach] wahr ist und nicht [seiner Natur nach] falsch sein kann, oder zwar [seiner Natur nach] falsch sein kann, aber von äußeren Umständen daran gehindert wird, falsch zu sein." bzw. nach Boethius: "Notwendig ist das, was, wenn es wahr ist, auf keine Weise die Aussage 'es sei falsch' zulässt.") vorausgesetzt, das davon ausgeht, dass eine Aussage, die, zu einem gegenwärtigen Zeitpunkt (t) betrachtet, wahr ist, dies auch für alle restlichen zukünftigen Zeitpunkte (t_1 ... t_x) bleiben wird und somit ihren Wahrheitswert für die gesamte Dauer ihrer Subsistenz nicht (oder: nicht mehr) zu "falsch" hin ändern kann²⁸².

²⁸¹ Vgl. auch BOBZIEN ([1998,] 147) zu der Auffassung von *vera in praeteritis*.

²⁸² Vgl. dazu auch SCHALLENBERGS Beschreibung der "temporalisierten Modalitäten" ([2008] 133).

2. 3. 3. Die Schlussfolgerung aus den zwei Prämissen

Aus den genannten zwei Prämissen (1. der Wahrheit der gesamten 'Implikation' und 2. der 'Notwendigkeit' der Protasis) zieht Cicero nun die Schlussfolgerung, dass auch die Apodosis "Du wirst nicht im Meer sterben" 'notwendig' ist²⁸³.

Angesichts dieses Schlusses ist zunächst die Frage zu klären, ob und inwieweit die Regel, aus der Wahrheit von "wenn p, dann q" und der 'Notwendigkeit' von "p" folge die 'Notwendigkeit' von "q"²⁸⁴, Gültigkeit besitzt. Die Antwort darauf findet sich bereits in dem nächsten Satz des ciceronischen Textes: Chrysipp akzeptiert die Gültigkeit dieser Regel zwar generell, doch macht er geltend, dass es dabei Ausnahmen gibt. Damit kann nur gemeint sein, dass nach Chrysipps Ansicht auch Fälle (d.h. seiner eigenen Definition nach wahre 'Implikationen') existieren, in denen aus 'Notwendigem' nicht 'Notwendiges' folgt.

Und was bedeutet dies nun für die Argumentation in *fat.* 14? Dass Chrysipp der *conclusio*, die Aussage "Du wirst nicht im Meer sterben" sei 'notwendig', nicht hätte zustimmen können, liegt auf der Hand: das würde ja genau zu dem aus seiner Sicht unerwünschten Resultat führen, dass alles Zukünftige, schon bevor es geschehen ist, 'notwendig' ist. Damit bestehen für Chrysipp zwei Möglichkeiten:

Möglichkeit (A)

Er bestritt bereits die erste Prämisse des Arguments (die Wahrheit der gesamten 'Implikation').

Möglichkeit (B)

Er rechnete die in dem Argument verwendete 'Implikation' zu den Ausnahmen,

²⁸³ In seinem Argument nimmt Cicero direkt Bezug auf den 1. Satz des diodoreischen κυριεύων λόγος (vgl. unten S. 129, außerdem Anm. 285, 286, 288), indem er auf die 'Notwendigkeit' von wahren Aussagen über die Vergangenheit verweist, indirekt auch auf den 2. Satz des κυριεύων λόγος, indem er berichtet, dass Chrysipp die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" (vgl. unten Anm. 284) nicht als ausnahmslos gültig betrachtet habe (vgl. unten Kap. B II. 2. 3. 4). Die Ähnlichkeit in der logischen Struktur des ciceronischen und des diodoreischen Arguments wurde bereits des Öfteren konstatiert, vgl. z. B. WHITE ([1985] 86), SHARPLES ([1991] 168), GASKIN ([1995] 223) oder SCHALLENBERG ([2008] 138f).

²⁸⁴ Im Folgenden wird auf diese Regel Bezug genommen mit dem verkürzten Ausdruck "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'". Die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" lässt sich aus dem 2. Satz des κυριεύων λόγος Diodors "Aus 'Möglichem' folgt nicht 'Unmögliches'" ableiten – einem, wie BOBZIEN hervorhebt ([1986] 105; vgl. auch GASKIN [1995] 301), in der Antike seit Aristoteles (*APr.* I, 15a5–12) allgemein anerkannten Prinzip: Da in einer (nach Chrysipp) wahren 'Implikation' die Protasis 'unverträglich' ist mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis, bedeutet dies bei einer 'notwendigen' Protasis, dass das kontradiktorische Gegenteil der Apodosis die Modalität besitzt, die das Gegenteil von 'notwendig' ist, nämlich 'unmöglich'. Demzufolge ist die Apodosis selbst 'notwendig', da ja ihr Gegenteil 'unmöglich' ist.

bei denen aus der Wahrheit von "wenn p, dann q" und der 'Notwendigkeit' von "p" eben nicht die 'Notwendigkeit' von "q" folgt.

[Die theoretisch bestehende Möglichkeit (C), dass Chrysipp die zweite Prämisse (die 'Notwendigkeit' der Protasis) hätte bestreiten können, ist wegen der von Cicero berichteten Lehrmeinung *omnia ... in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet* ausgeschlossen.]

2. 3. 4. Möglichkeit (B) — Chrysipps Ausnahmen von der Regel

Um mit Möglichkeit (B) zu beginnen – ob sie zutrifft oder nicht scheint nämlich zuverlässiger entscheidbar als die Frage, ob Chrysipp Ciceros erster Prämisse hätte zustimmen können –, so steht diese Beurteilung in direkter Verbindung mit den folgenden beiden Fragen:

Frage 1:

In welchem Zusammenhang gelangte Chrysipp zu der Ansicht, dass die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" nicht ausnahmslos gelte?

Frage 2:

Ist bekannt, welche Ausnahmen Chrysipp dabei im Sinn hatte?

Zu Frage 1:

Diese Frage lässt sich beantworten, wenn man den Blick nochmals auf die Diskussion über das 'Mögliche' richtet: Diodor hatte das 'Mögliche', wie bereits erwähnt, als das definiert, was "entweder bereits der Fall ist oder der Fall sein wird", was eben zu der Konsequenz führt, dass alles Zukünftige 'notwendig' ist (da das Gegenteil des Zukünftigen weder bereits der Fall ist noch der Fall sein wird, ist es somit 'unmöglich'; und weil das Gegenteil des 'Unmöglichen' selbst 'notwendig' ist, ist das Gegenteil des Gegenteils des Zukünftigen, also das Zukünftige, 'notwendig'). Da diese Konsequenz für Chrysipp inakzeptabel war, versuchte er natürlich, Diodors Definition zu widerlegen – wobei er jedoch allem Anschein nach scheiterte. Diodor hatte nämlich als Beweis für seine Definition des 'Möglichen' ein scheinbar unwiderlegbares Argument entwickelt, seinen berühmten κυριεύων λόγος, das "beherrschende Argument"²⁸⁵.

²⁸⁵ Da Diodors Argumente ihre Namen gewöhnlich aus den in ihnen verwendeten Beispielen erhalten, ging es ursprünglich in dem κυριεύων λόγος möglicherweise um jemanden, der herrschen sollte (dazu passt auch das von Cicero in diesem Zusammenhang berichtete Beispiel über Kypselos' Herrschaft in Korinth [fat. 13]). Wie SEDLEY ([1977] 115 n. 132) bemerkt, haben die Titel von Diodors Argumenten oft eine doppelsinnige Bedeutung (z. B. ist der ἐγκεκαλυμμένος ein verhülltes Argument über einen verhüllten Mann), so dass sich die zweite Bedeutung von

Während der genaue Verlauf des Arguments heute zwar nicht mehr bekannt ist²⁸⁶, steht der wichtigsten Quelle zufolge doch zumindest fest, dass Diodor die folgenden drei Sätze²⁸⁷ für miteinander 'unvereinbar' hielt:

1. Jede wahre Aussage über die Vergangenheit ist 'notwendig'.
2. Aus etwas 'Möglichem' folgt nichts 'Unmögliches'.
3. 'Möglich' ist das, was weder der Fall ist noch der Fall sein wird.

Dabei nutzte Diodor die Plausibilität der ersten beiden Sätze, um den dritten Satz

κυριεύων – so SEDLEY – auf die beherrschende Macht des *fatum* beziehen könnte. Zu der Erklärung des Namens des κυριεύων λόγος vgl. auch WEIDEMANN [1987] 18 n. 1; GASKIN [1995] 221f.

²⁸⁶ Vgl. z. B. die Rekonstruktionsversuche von BECKER [1956;] und HARTMANN [1966] 174f, vor allem jedoch die Studie DENYERS [1981] und die Rekonstruktion PRIORS [1955], dessen Interpretation seit dem Erscheinen des Artikels als maßgeblicher Beitrag zum Verständnis des κυριεύων λόγος gilt. Rekonstruktionsversuche in neuerer Zeit sind z. B. von WHITE [1985] (zur Kritik an WHITE vgl. GASKIN [1995] 265–269), WEIDEMANN [1987;] [1993;] [1999;] [2008], GASKIN [1995] (zur Kritik an GASKIN vgl. DENYER [1996]) und VUILLEMIN [1996] (zur Kritik an VUILLEMIN vgl. DENYER [1998]) unternommen worden. Entgegnenzuhalten ist den zahlreichen und meist sehr verwickelten Rekonstruktionsversuchen lediglich dies: Wie kann Diodors Argument so "beherrschend" gewesen sein und so allgemein bekannt und berühmt, dass es ein beliebtes Unterhaltungsthema bei Symposien war (so z. B. EPICT. *Diss.* 2, 19, 8; PLUT. *Quaest. conv.* 1, 1, 615A), wenn es keiner verstehen konnte? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es eher bezeichnend gewesen sein musste (zu den Voraussetzungen, die eine annehmbare moderne Rekonstruktion erfüllen müsste vgl. BOBZIEN [1999;] 89). Als reine Spekulation möchte ich folgenden Gedanken zur Diskussion stellen: Betrachtet man die ersten drei Sätze des Beweises mit einer sozusagen assoziativen Methode, dann wäre bei dem 1. Satz die Assoziation "eine Vergangenheitsaussage, etwa 'Ereignis x ist eingetreten'", bei dem 2. Satz die Assoziation "ein Wenn-Dann-Satz" und bei dem 3. Satz die Assoziation "eine Zukunftsaussage, so wie 'Ereignis y wird eintreten'".

Zusammengenommen ergeben diese Assoziationen genau das, was man unter 'Prophezeiung' versteht: "Wenn x eingetreten ist, dann wird y eintreten". Nimmt man dazu den Kontext, in dem Cicero die Lehre Diodors erwähnt (*fat.* 13f), wörtlich und nicht beispielhaft, dann könnte man annehmen, dass der κυριεύων λόγος sich direkt gegen den von Cicero angeführten stoischen Satz richtete: "Es ist nicht 'notwendig' gewesen, dass Kypselos in Korinth regieren werde, auch wenn dies schon 1000 Jahre zuvor durch das Apollinische Orakel vorhergesagt worden war" (man müsste aus chronologischen Gründen davon ausgehen, dass vor Chrysipp auch schon Zenon diesen Satz vertreten hatte); der κυριεύων λόγος würde in diesem Fall in dem Dilemma bestehen, dass es entweder gar keine wahre Prophezeiung gibt (wenn man wie die Stoiker behauptet, das Vorhergesagte sei nicht 'notwendig', dann muss man dementsprechend das 'Mögliche' gemäß Diodors 3. Satz definieren und hat dann das Problem, dass die Sätze 1, 2 und 3 miteinander 'unvereinbar' sind) oder dass alle wahren Prophezeiungen 'notwendig' sind – was bedeutet, dass man im Gegenzug das 'Mögliche' nach Diodors 4. Satz definieren muss, so wie er selbst es tat. Vgl. dazu auch unten Kap. B II. 2. 4. 3. — Zu einer Beurteilung der Schlüssigkeit von Diodors Meisterargument vgl. z. B. WEIDEMANN [1999] 198–201; [2000] 189f; [2008]; SCHALLENBERG [2008] 21f.

²⁸⁷ Ob man die folgenden drei Sätze, wie etwa GASKIN dies tut ([1999] 209), als "Prämissen" auffassen kann, ist fraglich, da Diodoros ja einen der Sätze, namentlich den dritten, zu widerlegen trachtet.

zu bestreiten und dadurch einen vierten Satz, eben seine Definition des 'Möglichen', zu beweisen:

4. 'Möglich' ist nur das, was entweder der Fall ist oder der Fall sein wird.²⁸⁸

Da offenbar keiner der antiken Philosophen Diodors Meisterargument widerlegen konnte (also nachweisen konnte, dass die drei Sätze doch miteinander vereinbar seien), mussten sich alle diejenigen, die seiner Definition des 'Möglichen' nicht zustimmen wollten, darauf verlegen, entweder den ersten oder den zweiten Satz des κυριεύων λόγος zu bestreiten. Während Kleanthes, wie Cicero berichtet (*fat.* 14), den ersten Satz verneinte, den zweiten und dritten aber aufrechterhielt, verwarf Chrysipp den zweiten Satz und behielt den ersten und dritten bei (ebenfalls *fat.* 14). Eben diese Entscheidung, Diodors zweiten Satz zu verwerfen und zu sagen, aus 'Möglichem' könne 'Unmögliches' folgen, zwang Chrysipp allerdings auch gleichzeitig zu der Annahme, dass aus 'Notwendigem' nicht immer 'Notwendiges' folgen müsse: denn das 'Unmögliche' ist ja keinesfalls 'notwendig', sondern vielmehr 'nichtnotwendig'.

Zu Frage 2:

Nun scheint es – um zu der oben aufgeworfenen zweiten Frage zu kommen – jedoch nicht nur schwierig, sondern beinahe unmöglich zu sein, eine nach Chrysipps eigenen Kriterien wahre 'Implikation' zu finden, in welcher aus einer 'möglichen' Protasis eine 'unmögliche' Apodosis folgt. Umso verblüffender Chrysipps Beispiel, mit dem er zeigen wollte, dass aus 'Möglichem' 'Unmögliches' folgen kann: "Wenn Dion gestorben ist, dann ist dieser gestorben" (ALEX. APHR. in *APr.* 177, 28ff²⁸⁹: φησὶ γὰρ ἐν τῷ συνημμένῳ τῷ "εἰ τέθνηκε Δίων, τέθνηκεν οὗτος" δεικνυμένου τοῦ Δίωνος ἀληθεῖ ὄντι τὸ μὲν ἡγούμενον <τὸ> "τέθνηκε Δίων" δυνατόν εἶναι τῷ δύνασθαι ποτε ἀληθὲς γενέσθαι τὸ τεθνηκέναι Δίωνα, τὸ δὲ "τέθνηκεν οὗτος" ἀδύνατον).

Auf den ersten Blick scheint die Apodosis "τέθνηκεν οὗτος" allerdings nicht nur nicht 'unmöglich', sondern sogar 'notwendig' zu sein – natürlich unter der Voraus-

²⁸⁸ EPICT. *Diss.* 2, 19, 1 (SVF 1, 489; 2, 283; L/S 38A; FDS 993): 'Ο κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἡρωτῆσθαι φαίνεται· κοινῆς γὰρ οὕσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλλα, τῷ πάν παραελυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι· καὶ τῷ δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν· καὶ τῷ δυνατόν εἶναι ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθὲς οὐτ' ἔσται· συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυοῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ μηδὲν εἶναι δυνατόν ὃ οὐτ' ἔστιν ἀληθὲς οὐτ' ἔσται.

²⁸⁹ Die gesamte, im Folgenden behandelte Passage bei Alexander von Aphrodisias erstreckt sich von 177, 25 – 178, 8 (SVF 2, 202a; FDS 994; L/S 38F) und enthält neben dem Dion-Beispiel auch noch ein zweites chrysippeisches Beispiel für eine wahre 'Implikation' der Form "Möglich–Unmöglich": "εἰ νύῃς ἔστιν, οὐκ ἔστιν αὕτη ἡμέρα".

setzung, dass die Protasis "τέθνηκε Δίωv" tatsächlich wahr ist. Worin liegt in Chrysipps Augen die 'Unmöglichkeit' der Aussage? Alexanders weiterer Bericht klärt die Frage: Der Grund dafür, dass Chrysipp den Satz "τέθνηκεv οὐτος" als 'unmöglich' betrachtete, liegt, wie man erfährt, darin, dass er der Ansicht war, diese spezielle Aussage gehe bei Dions Tod mit ihm zusammen zugrunde, denn es gebe dann niemanden mehr, auf den sich das demonstrative "οὐτος" beziehen könnte (ἀποθανόντος γὰρ Δίωvος φθείρεσθαι τὸ ἀξίωμα τὸ "οὐτος τέθνηκε" μηκέτ' ὄντος τοῦ τὴν δεῖξιν ἀναδεχομένου· ἐπὶ γὰρ ζώντος καὶ κατὰ ζώντος ἡ δεῖξις)²⁹⁰. Die Tatsache, dass es eine wahre 'Implikation' gibt, in der aus einer 'möglichen' Protasis eine 'unmögliche' Apodosis folgt, ergibt sich also einzig aus dieser strengen Verwendung des Wortes "οὐτος", bei dessen korrektem Gebrauch ein Objekt für die Deixis gewährleisten sein muss, d.h. eine Person in unmittelbarer Nähe existieren muss, auf die sich das "οὐτος" bezieht²⁹¹. Das 'Zugrundegehen' der Aussage "τέθνηκεv οὐτος" hat somit zwei Effekte: zum einen wird die gesamte 'Implikation' "εἰ τέθνηκε Δίωv, τέθνηκεv οὐτος" durch Dions Tod nicht falsifiziert, weil die Apodosis "τέθνηκεv οὐτος" dann nicht falsch, sondern, wie gesagt, nicht mehr subsistent ist²⁹². Und zum anderen tritt das 'Unmögliche', von dem Chrysipp sagt, es folge aus dem 'Möglichen', niemals ein²⁹³.

Nun bedeutet aber nach den Regeln der Logik die Wahrheit von "wenn p, dann q" auch gleichzeitig, dass "wenn nicht-q, dann nicht-p" wahr ist. Folgt man demnach

²⁹⁰ Das "Zugrundegehen" einer Aussage ist höchstwahrscheinlich so aufzufassen, dass die betreffende Aussage deswegen aufhört als Aussage zu subsistieren, weil sie nicht mehr alle Bedingungen erfüllt, um zu der Klasse "Aussagen" zu gehören: denkbar ist in diesem Zusammenhang das in der chrysippeischen ἀξίωμα-Definition geforderte Merkmal der vollständigen Ausgabbarkeit (zu Chrysipps Definition von ἀξίωμα vgl. unten Anm. 372), das nach dem Tod der mit "οὐτος" bezeichneten Person nicht mehr gegeben ist; vgl. dazu z. B. W. u. M. KNEALE [1962] 154f; PAPA-ZIAN [2001] 9–11.

²⁹¹ Diese Betrachtungsweise bringt allerdings die Problematik mit sich, dass die "indefinite" Aussage "Jemand ist tot" anscheinend niemals wahr sein kann, denn, wie bereits erwähnt (vgl. oben Anm. 199), definierten die Stoiker den Wahrheitswert von "indefiniten" Aussagen dahin gehend, dass sie nur dann wahr sind, wenn die zugehörige "definite" Aussage wahr ist. Und da die zu der "indefiniten" Aussage "Jemand ist tot" gehörige "definite" Aussage "Dieser ist tot" niemals wahr sein kann (zu Lebzeiten der mit Deixis als "Dieser" bezeichneten Person ist sie falsch, danach nicht mehr subsistent) gilt dasselbe auch für die "indefinite". Die Stoiker hätten dieses Problem natürlich, wie BOBZIEN ([1999₂] 101) anmerkt, durch die Erweiterung der Formulierung des Wahrheitswertes auf "wenn die zugehörige 'definite' oder 'mittlere' Aussage wahr ist" vermeiden können.

²⁹² Vgl. W. u. M. KNEALE [1962] 126; 154; M. FREDE [1974] 48f, 56; SORABJI [1980₁] 264f; WHITE [1985] 110; BOBZIEN [1986] 18–21; 105–113; [1999₂] 116f; SHARPLES [1991] 169; GASKIN [1995] 301–305; PAPA-ZIAN [2001]; SCHALLENBERG [2008] 139.

²⁹³ Vgl. M. FREDE [1974] 88; 116.

Chrysipps Auffassung und akzeptiert die Wahrheit von "Wenn Dion gestorben ist, dann ist dieser gestorben", so wird man auch "Wenn dieser nicht gestorben ist, dann ist Dion nicht gestorben" für wahr halten müssen. In letzterer 'Implikation' ist die Protasis "Dieser ist nicht gestorben" 'notwendig', da eine Person existiert, auf die sich das "Dieser" bezieht; die Apodosis hingegen, "Dion ist nicht gestorben", ist 'nichtnotwendig', da ihr Gegenteil nicht 'unmöglich' ist ('notwendig' ist ja das, dessen Gegenteil 'unmöglich' ist)²⁹⁴. Man erhält also bei allen wahren 'Implikationen', in denen aus 'Möglichem' 'Unmögliches' folgt, eine entsprechende Anzahl von "Umkehrschlüssen" ("wenn nicht-q, dann nicht-p"), in denen aus 'Notwendigem' 'Nichtnotwendiges' folgt.

Chrysipps Ausnahmen von der Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" bestehen somit aus (a) allen "definiten" 'Implikationen', in denen insofern aus 'Möglichem' 'Unmögliches' folgt, als die Apodosis bei Fehlen einer Referenz "zugrunde geht"²⁹⁵ (auch diese 'Implikationen' haben die Form "Notwendig – Nichtnotwendig", da die Protasis, in Chrysipps Beispiel "Dion ist gestorben", eine wahre Aussage über die Vergangenheit darstellt und daher 'notwendig' ist, während die Apodosis, da sie 'unmöglich' ist, nicht 'notwendig' sein kann) und (b) deren "Umkehrschlüssen".

Nun bleibt nur noch zu überprüfen, ob der zur Diskussion stehende Satz "*si oriente Canicula natus es, in mari non moriere*" zu den Ausnahmefällen wahrer 'Implikationen' gerechnet werden kann, bei denen aus 'Notwendigem' 'Nichtnotwendiges' folgt: Er müsste dann einer der eben genannten Kategorien (a) oder (b) ange-

²⁹⁴ Zu dieser Interpretation vgl. W. u. M. KNEALE ([1962] 127), denen DONINI ([1973] 333–351), M. FREDE ([1974] 87f) und SORABJI ([1980,] 264f) folgen (vgl. auch WHITE [1985] 110; BOBZIEN [1986] 18–21, 105–113; [1999,] 116f; SHARPLES [1991] 169; GASKIN [1995] 301–305; PAPAZIAN [2001]); abweichend hingegen die Auffassung MIGNUCCIS ([1985] 219–246; vgl. auch VUILLEMIN [1996] 110–115), der bestreitet, dass die Aussage "Dieser ist nicht gestorben" 'notwendig' ist: sie sei nämlich, da irgendwann eine Bezugsperson für das Demonstrativpronomen fehlen könnte, nicht immer wahr. Zu dieser Auffassung MIGNUCCIS ist zunächst festzustellen, dass es zwar mit größter Wahrscheinlichkeit korrekt ist, dass nach Chrysipps Ansicht eine 'notwendige' Aussage dadurch charakterisiert ist, dass sie, einmal wahr geworden, "niemals" mehr falsch werden kann (vgl. dazu unten Kap. B II. 2. 3. 6.); doch dieses "niemals" bedeutet Alexanders Bericht zu Folge nicht "solange die Welt existiert" oder "solange Menschen existieren, die Aussagen treffen können", sondern exakt "solange die Aussage selbst subsistiert". Und da nach Chrysipps Auffassung die Aussage "Dieser ist nicht gestorben" zusammen mit Dion "zugrunde geht", ist sie, solange sie subsistiert, zwangsläufig immer wahr und daher 'notwendig' (vgl. dazu auch oben S. 97). Gegen die Auffassung MIGNUCCIS vgl. auch MARWEDE [1984] 140; WHITE [1985] 109–112; BOBZIEN [1986 113–118; [1998,] 120 n. 54; GASKIN [1995] 303f.

²⁹⁵ Vgl. auch das andere von Alexander genannte Beispiel: "Wenn es Nacht ist, dann ist dies hier nicht Tag" (ALEX. APHR. in APPr. 178, 6: εἰ νύξ ἐστίν, οὐκ ἔστιν αὕτη ἡμέρα).

hören. Um unter Kategorie (a) zu fallen, müsste in der 'Implikation' "*si oriente Canicula natus es, in mari non moriere*" aus der 'möglichen' (und 'notwendigen') Protasis eine Apodosis folgen, die 'unmöglich' (und damit 'nichtnotwendig') ist. Dass die Protasis "*oriente Canicula natus es*" 'möglich' ist, liegt auf der Hand; dass Chrysipp aber die Apodosis "*in mari non moriere*" keinesfalls als 'unmöglich' beurteilt hätte, wird durch folgende Überlegungen deutlich:

(1) handelt es sich um eine Zukunftsaussage und Chrysipp widerspricht Diodor ja eben in dem Punkt, dass nach seiner Ansicht selbst falsche Aussagen über die Zukunft, die nie eintreten werden, nicht 'unmöglich' sind;

(2) müsste Chrysipp, wenn er die Apodosis "*in mari non moriere*" als 'unmöglich' bezeichnen würde, paradoxerweise das kontradiktorische Gegenteil dieser Apodosis, nämlich den Satz "*in mari moriere*", als 'notwendig' beurteilen – was ebenso seiner Intention zuwiderliefe, denn er meint ja im Gegensatz zu Diodor, dass selbst solche Aussagen über die Zukunft, die wahr sind und eintreten werden, nicht 'notwendig' sind;

(3) ist laut Voraussetzung die mit "Du" bezeichnete Person (Fabius) nach wie vor am Leben, so dass die Aussage auch nicht – ähnlich wie "Dieser ist gestorben" – "zugrunde geht", sobald die Protasis eintritt.

Die 'Implikation' "*si oriente Canicula natus es, in mari non moriere*" fällt also nicht unter Kategorie (a): es handelt sich bei ihr nicht um eine 'Implikation', in der aus 'Möglichem' 'Unmögliches' folgt.

Um unter Kategorie (b) zu fallen, müsste die 'Implikation' "*si oriente Canicula natus es, in mari non moriere*" zu den "Umkehrschlüssen" ("wenn nicht-q, dann nicht-p") gehören, d.h. es müsste eine zugehörige 'Implikation' der Form "wenn p, dann q" (* "*si in mari moriere, Canicula oriente natus non es*") geben, bei der die Aussage "q" insofern 'unmöglich' ist, als sie durch Fehlen einer Referenz für das Demonstrativpronomen "zugrunde geht". Dies ist jedoch bei der Aussage *"*oriente Canicula natus non es*" nicht der Fall. Somit steht also fest, dass Chrysipp die 'Implikation' "*si oriente Canicula natus es, in mari non moriere*" nicht zu den Ausnahmefällen unter den wahren 'Implikationen' hätte rechnen können, in denen aus 'Notwendigem' 'Nichtnotwendiges' folgt – was bedeutet, dass die oben genannte Möglichkeit (B) unzutreffend ist. Ruft man sich nun die beiden (oben S. 127) genannten Möglichkeiten (A) und (B) ins Gedächtnis zurück, die jeweils die von Chrysipp abgelehnte Schlussfolgerung Ciceros, die Aussage "Du wirst nicht im Meer sterben" sei 'notwendig', hinfällig werden lassen, so bedeutet das Ausscheiden von Möglichkeit (B) zwangsläufig, dass Möglichkeit (A) zutrifft. Es hat sich somit erwiesen, dass Chrysipp der anfänglichen Voraussetzung Ciceros, es

handle sich bei dem Beispielsatz "*si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur*" (und ebenso "*si oriente Canicula natus es, in mari non moriere*") um eine wahre 'Implikation', nicht zustimmen kann.

Dieser Nachweis wirft zwar wiederum dieselben Fragen auf, die bereits in einem früheren Abschnitt dieser Arbeit gestellt wurden (vgl. oben S. 94), doch auch jetzt soll ihre Beantwortung noch zurückgestellt werden, bis der letzte Textabschnitt, der damit in Zusammenhang steht, erreicht ist (nämlich *fat.* 15, wo Cicero von Chrysipps Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme berichtet).

2. 3. 5. Die "natürliche Ursache"

Nun ist Cicero mit seiner Argumentation gegen Chrysipp, soweit es um dessen Selbstwidersprüchlichkeit in seinen Ansichten über Mantik und 'Mögliches' geht, beinahe an seinem Ziel angekommen; er hat gerade festgestellt, dass nach Chrysipps eigenen logischen Regeln aus der Wahrheit der gesamten 'Implikation' (die Chrysipp, wie eben gezeigt wurde, jedoch nicht zugesteht) und der 'Notwendigkeit' der Protasis die 'Notwendigkeit' der Apodosis folge; jetzt schließt er seine Beweisführung mit einem Satz ab, der freilich nicht anders als obskur zu nennen ist: "Allerdings scheint dies Chrysipp nicht in allen Fällen zu gelten; es ist aber dennoch so: wenn es eine natürliche Ursache dafür gibt, warum Fabius nicht im Meer sterben wird, dann kann Fabius eben nicht im Meer sterben"²⁹⁶.

Der erste Teil des Satzes (*quamquam ... omnibus*) bezieht sich eindeutig auf die bereits oben diskutierten "Ausnahmefälle" Chrysipps, in denen innerhalb einer wahren 'Implikation' aus 'Notwendigem' 'Nichtnotwendiges' folgt; schwieriger ist der zweite Teil des Satzes, denn abgesehen davon, dass plötzlich wieder von "Fabius" die Rede ist (während der in *fat.* 14 behandelte Beispielsatz ja mit dem Pronomen "Du" formuliert wurde) und von "Unmöglichkeit" an Stelle von "Notwendigkeit", taucht hier auch noch etwas auf, das in der besprochenen Argumentation (*fat.* 12–14) bisher nicht erwähnt wurde: die "natürliche Ursache"²⁹⁷.

²⁹⁶ *Fat.* 14: *Quamquam hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus; sed tamen, si naturalis est causa, cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest.* – BAYER ([1963] 30) und SHARPLES ([1991] 64) setzen in ihrer Textausgabe nach dem *omnibus* einen Strichpunkt, MARWEDÉ ([1984] 50) hingegen einen Punkt. Da ich mich ersterer Lesart anschließe, ist dementsprechend in meiner Arbeit von "Satzteilen" die Rede.

²⁹⁷ Die Tatsache, dass die hier so unvermittelt erwähnte und zu dem Bereich der Physik gehörende

Die Fragen, die sich hieraus ergeben, sind vor allem folgende:

Frage 1:

Wie ist "*naturalis causa*" aufzufassen?

Frage 2:

Drückt Cicero mit dem zweiten Teil des Satzes (*sed tamen ...*) seinen eigenen (echten oder aus Argumentationszwecken vorgebrachten) Einwand aus oder möchte er damit Chrysipps Ansicht wiedergeben?

Frage 3:

Worauf bezieht sich *naturalis causa* in diesem Zusammenhang sachlich, d.h. was ist (je nach Beantwortung von Frage 1: nach Chrysipps oder nach Ciceros Ansicht) die "natürliche Ursache" dafür, dass Fabius nicht im Meer sterben wird?

Frage 4:

Wie passt die plötzliche Erwähnung von Ursachen zu dem Thema "mantische Theoreme und Möglichkeitslehre", mit dem sich Cicero in den Paragraphen *fat.* 12–14 auseinandersetzt?

2. 3. 5. 1. Frage 1: Wie ist "*naturalis causa*" aufzufassen?

Die erste Erwähnung von *naturalis causa* erfolgt bereits *fat.* 9: dort geht es um das Phänomen der 'συνπάθεια', der Gegner der Auseinandersetzung ist ebenfalls Chrysipp. Dabei verwendet Cicero zu Beginn seiner Argumentation (*fat.* 9) zweimal den Terminus *causae naturales et antecedentes*, weiterhin am Ende des Argumentationsabschnittes (*fat.* 11) zweimal die Formulierung *causae naturales*. In dem dort geäußerten Gedankengang führt Cicero aus, dass zwar Dinge wie die Veranlagung eines Menschen als Ergebnisse "natürlicher und vorangegangener Ursachen" zu betrachten seien, dass aber deshalb nicht auch Vorgänge wie die persönlichen Willensentscheidungen einzelner Menschen als durch solche "essen-

naturalis causa nicht gut in den Kontext der logischen Diskussion zu passen scheint, führte bereits zu der Vermutung, dass die Anordnung der Paragraphen 12–17 fehlerhaft sei: BOBZIEN ([1998], 171 n. 72) nimmt an, es handle sich bei den Urhebern der jeweiligen Argumente von Paragraph 12–15 bzw. Paragraph 15–17 um zwei verschiedene Gegner der Stoa; beide Argumente seien bereits in Ciceros Quelle vorhanden gewesen, den Verweis auf die *naturalis causa* habe Cicero jedoch erst später hinzugefügt. Vgl. auch SORABJI [1980], 266.

tielle Ursachen" (*principalibus causis*)²⁹⁸ bestimmt gewertet werden dürften. Was sagen diese Beispiele über die Bedeutung von *naturalis causa* aus? Die *naturales causae*, welche die Veranlagung eines Menschen bewirken, sind allem Anschein nach handfeste natürliche Phänomene (z. B. *natura loci*), die sowohl außerhalb des betreffenden Menschen angesiedelt sind als auch außerhalb seiner Einflussnahme liegen.

Da der Terminus *naturalis causa* bis zu seinem unvermittelten Einwurf in die Argumentation (*fat.* 14) nur an den eben erwähnten Stellen gebraucht wird, ist anzunehmen, dass er auch hier dieselbe Art von Ursache bezeichnen soll wie vorher: demzufolge müsste ein physikalisches Phänomen gemeint sein, das außerhalb von Fabius' Person und außerhalb seiner Einflussnahme liegt. Gleichzeitig lenkt die von Cicero zweimal gebrauchte Verbindung *causa naturalis et antecedens* den Blick auf Chrysipps Definition des *fatum*. Letzterem zufolge ist ja der Satz *omnia fato fiunt* – wie aus mehreren Stellen der Schrift hervorgeht²⁹⁹ – bedeutungsgleich mit *omnia antecedentibus causis fiunt*. Sofern man denn die Termini *causae antecedentes*, *causae naturales* und *causae antecedentes et naturales* als bedeutungsgleiche Formulierungen mit nur jeweils unterschiedlicher Hervorhebung der ihnen eigenen Aspekte betrachtet, wäre also die hier erwähnte *causa naturalis* (d.h. die Ursache, die Fabius' Tod an Land³⁰⁰ bewirkt) in Chrysipps Augen eine von denjenigen Ursachen, aus denen das *fatum* verknüpft ist³⁰¹.

Als weiterer Ansatzpunkt zur Definition der *naturalis causa* kann der Kommentar des Hadrianus Turnebus zu der betreffenden Stelle dienen³⁰²: "*Αἴτιον φυσικόν quod προκαταβεβλημένον vocat (Alexander) Aphrodisiensis. Causae autem hae sunt inclusae in rerum natura atque mundo, ut Stoici censent.*"

Ausgehend von dieser Definition würde es sich bei der *causa naturalis* also um etwas handeln, was "in der Natur der Dinge liegt", um eine Art physikalische

²⁹⁸ Zu der Diskussion des Terminus *principalis causa* vgl. unten Kap. B II. 2. 6. 3.

²⁹⁹ Z. B. *fat.* 31; 40; 41: dort ist auch mehrfach von *causis antepositis* die Rede.

³⁰⁰ "An Land" gebrauche ich hierbei als vereinfachenden Oberbegriff für das Gegenteil von "auf dem Meer" und es beinhaltet demgemäß auch mögliche Todesorte wie "in der Luft" oder "unter der Erde".

³⁰¹ Zu der Interpretation und Einordnung der *causae antecedentes* vgl. auch unten die Diskussion der chrysippeischen Ursachenunterscheidung in Kap. B II. 2. 6. 3.

³⁰² Der Kommentar des H. TURNEBUS [1552] zu der ciceronischen Schrift *De fato* ist in BAYERS Ausgabe [1963] abgedruckt.

Notwendigkeit, ein unveränderliches Naturgesetz³⁰³; eine Art Gegensatz zu ihr scheint – allerdings nur für Cicero, nicht für Chrysipp³⁰⁴ – die "zufällige Ursache" zu bilden³⁰⁵. Worin unterscheidet sich nun die "natürliche" von der "zufälligen" Ursache und lässt sich erstere noch genauer beschreiben? Betrachtet man 'Implikationen' wie "Wenn Eis über 0°C erhitzt wird, so schmilzt es", "Wenn es regnet, wird der Boden nass" (in diesen 'Implikationen' ist jeweils das in der Protasis Ausgesagte die Ursache für das in der Apodosis Ausgesagte) oder "Wenn eine Frau ihre Regel hat, so ist sie nicht schwanger" (in dieser 'Implikation' ist die Ursache für das in der Apodosis Ausgesagte nicht das in der Protasis Ausgesagte), bei denen die jeweilige Ursache für die in der Apodosis getroffene Aussage zweifellos als "natürliche Ursache" aufgefasst werden kann, so gelangt man zu folgender Beschreibung: die "natürliche Ursache" ist etwas, mit dessen Wesen die betreffende Wirkung aufgrund unveränderbarer physikalischer Gegebenheiten so untrennbar verbunden ist, dass diese nicht nicht auftreten kann, sobald die Ursache selbst eintritt (wie z. B. die Nässe untrennbar verbunden ist mit dem Regen und der Aggregatzustand von H₂O mit der Temperatur). Trifft diese Beschreibung zu, dann müsste es sich im Gegensatz dazu bei den "zufälligen Ursachen" um bloße "mitwirkende" Faktoren handeln, die zwar zur Wirkung beitragen, mit deren Wesen aber die jeweilige Wirkung nicht untrennbar verbunden ist, was bedeutet, dass mit ihrem Auftreten nicht immer zwangsläufig dieselbe Wirkung eintreten muss. Bei näherer Betrachtung stellt man allerdings fest, dass es überhaupt keine nach Chrysipps Kriterien wahre 'Implikation' gibt, bei der die in der

³⁰³ Vgl. Cic. fat. 32: *Multum enim differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea vera esse possint intellegi*. TAC. ann. 6, 22, 9: *contra alii fatum quidem congruere rebus putant, sed non e vagis stellis, verum apud principia et nexus naturalium causarum*.

³⁰⁴ Chrysipp hätte sicherlich nicht von "zufälligen Ursachen" gesprochen, denn die Stoiker fassten in ihrem deterministischen philosophischen System "Zufall" als "ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ" auf. Vgl. dazu z. B. SVF 2, 965; 966; 967; 970.

³⁰⁵ Vgl. Cic. fat. 19: *... non enim aeternis causis naturae necessitate manantibus verum est id, quod ita enuntiatur: "Descendit in Academiam Carneades", nec tamen sine causis; sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem*. Cic. fat. 28: *Fortuitae sunt causae, quae efficiant, ut vere dicantur, quae ita dicentur: "Veniet in senatum Cato", non inclusae in rerum natura atque mundo; (an dieser Stelle wird zwar der Terminus naturalis causa nicht genannt, aber sowohl aus dem Zusammenhang als auch aus der weiteren Verwendung des Begriffs, vor allem fat. 19 u. 32, geht hervor, dass eben dies gemeint ist; übrigens scheint TURNEBUS in seinem Kommentar zu causa naturalis genau diese Stelle zu zitieren)*. Cic. div. 2, 143: *Ergo hoc inerat in rebus futuris et causas naturalis habebat, an, et ut videretur et ut eveniret, casus effecit?* Vgl. auch SEN. nat. 2, 55, 3: *... nunc naturalem causam quaerimus et assiduam, non raram fortuitamque*. TAC. hist. 1, 86, 18: *utque primum vacuus a periculo animus fuit, id ipsum quod paranti expeditionem Othoni campus Martius et via Flaminia iter belli esset obstructum, a fortuitis vel naturalibus causis in prodigium et omen imminentium cladum vertebatur*.

Apodosis formulierte Wirkung eine Ursache hätte, die nicht der eben entwickelten Beschreibung einer "natürlichen Ursache" entspräche³⁰⁶: Denn in derartigen Fällen (d.h. wenn die Wirkung nicht ein so wesenhaftes Merkmal der betreffenden Ursache ist, so dass das Vorliegen der Ursache "automatisch" immer die entsprechende Wirkung herbeiführt) wird das Kriterium der 'Unvereinbarkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis nicht erfüllt, wie es z. B. in folgenden Sätzen der Fall ist: "Wenn es sonnig ist, gehe ich spazieren" oder "Wenn der Himmel bewölkt aussieht, trage ich einen Regenschirm mit mir"³⁰⁷.

Was dieser Befund für den Hinweis auf die "natürliche Ursache" als Indikator für 'Notwendigkeit' der in der Apodosis getroffenen Aussage bedeutet, ist in dem folgenden, der zweiten Frage gewidmeten Kapitel zu betrachten.

2. 3. 5. 2. Frage 2: *naturalis causa* — Chrysipp oder Cicero?

Was die zweite der oben gestellten Fragen betrifft, so gibt es hierbei folgende beiden Möglichkeiten: Cicero bringt mit dem zweiten Teil des Satzes (*sed tamen ... potest*) einen Einwand vor, der

(A) bedeutet, dass (seiner Ansicht nach) Chrysipp tatsächlich den Standpunkt vertrat, das Vorhandensein einer "natürlichen Ursache" bewirke, dass das Verursachte selbst 'notwendig', sein Gegenteil aber 'unmöglich' sei, oder der

(B) Ciceros eigene (bzw. eine von ihm nur zu Argumentationszwecken eingenommene) Position darstellt.

Eine Beantwortung der Frage, welche der beiden Möglichkeiten, (A) oder (B), zutrifft, ist vielleicht für den Gedankengang der Schrift *De fato* von geringerer Bedeutung, wäre aber für eine Rekonstruktion der Denkweise Chrysipps wünschenswert. Allerdings liefert die Formulierung des Satzes kaum Anhaltspunkte: Zwar ist klar, dass der erste Teil des Satzes (*quamquam ... omnibus*) den Standpunkt Chrysipps referiert, aber das muss nicht heißen, dass für den mit ihm in enger Verbindung stehenden zweiten Teil (*sed tamen ... potest*) dasselbe gilt. Und da zudem überhaupt der ganze zweite Teil angesichts der vorangegangenen Diskus-

³⁰⁶ Die bereits erwähnten Beispielsätze Chrysipps für wahre 'Implikationen', in denen aus 'Möglichem' 'Unmögliches' folgt (vgl. oben Kap. B II. 2. 3. 4.) sollen hierbei zunächst ausgenommen werden.

³⁰⁷ Vgl. auch DL 7, 73.

sion, die sich um 'implikativ' formulierte Prophezeiungen und nicht um Ursachen drehte, seltsam fehl am Platz erscheint, lassen sich auch aus dem unmittelbaren Kontext wenig Aufschlüsse gewinnen. Obgleich sich also eine Entscheidung anhand dieser Stelle allein kaum treffen lässt, sollte man doch die beiden Möglichkeiten (A) und (B) und ihre potenziellen Konsequenzen betrachten, um zu sehen, welche von ihnen plausibler erscheint.

Möglichkeit (A):

Geht man von der Annahme aus, Möglichkeit (A) (= Chrysipps Standpunkt) wäre zutreffend, wie ist der fragliche Satz in diesem Fall aufzufassen? Zusammen mit dem Kontext, in dem er präsentiert wird, würde er letzten Endes auf folgende Ansicht hinauslaufen: "Wenn eine 'natürliche Ursache' für das besteht, was in einer wahren 'Implikation' als Apodosis ausgesagt wird, so ist diese 'notwendig'". Hält man sich vor Augen, dass es aus Chrysipps Sicht einerseits die "normalen" wahren 'Implikationen' gibt, in denen, sofern die jeweilige Protasis 'notwendig' ist, die zugehörige Apodosis ohnehin 'notwendig' ist, und andererseits die von ihm postulierten "Ausnahmefälle", in denen die jeweilige Apodosis erklärtermaßen nicht 'notwendig', da 'unmöglich' ist, wo ist dann Platz für die aus der "natürlichen Ursache" resultierende 'Notwendigkeit' der Apodosis?

Darauf scheint es theoretisch nur zwei mögliche Antworten zu geben:

- (1) Der Hinweis auf die aus der "natürlichen Ursache" resultierende 'Notwendigkeit' einer Aussage könnte auf die Gesamtmenge aller "normalen" wahren 'Implikationen' bezogen sein und damit schlicht besagen, dass jede Apodosis innerhalb einer wahren 'Implikation', die eine "natürliche Ursache" hat, 'notwendig' ist – unabhängig davon, ob die zugehörige Protasis 'notwendig' ist oder nicht, d.h. unabhängig von der Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'".
- (2) Der Hinweis auf die aus der "natürlichen Ursache" resultierende 'Notwendigkeit' einer Aussage könnte als Kriterium für "zweifelhafte" Fälle gedacht sein, in denen man nicht sicher ist, ob ein Sachverhalt als 'Implikation' formuliert werden darf oder als 'Konjunktion' ausgedrückt werden muss³⁰⁸: Das Kriterium der "natürlichen Ursache" würde demnach bedeuten, dass ein Sachverhalt dann als 'Implika-

³⁰⁸ Fälle, in denen Chrysipp die Beziehung der einzelnen Aussageglieder zueinander nicht als eine 'notwendige' Folge des einen aus dem anderen betrachten konnte, sondern die Aussage des jeweils zweiten Gliedes der Verbindung von jeglicher 'Notwendigkeit' befreien wollte und demgemäß ihre Formulierung in 'implikativer' Form untersagte, sind die Fälle von 'soritischen' Argumenten und Prophezeiungen. Zu Chrysipps Verwendung von 'soritischen' Argumenten in 'konjunktiver' Form vgl. oben Kap. B I. 2. 3. 4., zu seiner Forderung, Prophezeiungen dürften nur in 'konjunktiver' Form ausgedrückt werden vgl. unten Kap. B II. 2. 4.; zu beiden Fällen vgl. unten Kap. C I. die zu dem Thema 'Implikation' aufgelisteten Ergebnisse.

tion' ausgedrückt werden darf, wenn das, was bei 'implikativer' Formulierung die Apodosis ist, eine "natürliche Ursache" hat.

Bei beiden Versionen würden sich wiederum jeweils zwei Fälle unterscheiden lassen:

(a) In dem einen Fall würde es sich bei der "natürlichen Ursache" für das in der Apodosis Ausgesagte um die Protasis handeln – dann hätte die betreffende 'Implikation' (in der Annahme, dass eine "natürliche Ursache" auf jeden Fall selbst 'notwendig' ist) die Form "Notwendig – Notwendig".

(b) In dem anderen Fall würde die "natürliche Ursache" für das in der Apodosis Ausgesagte außerhalb der Protasis liegen – dann wäre die Protasis selbst nicht unbedingt 'notwendig' und die betreffende 'Implikation' hätte entweder die Form "Nicht-notwendig – Notwendig" oder "Notwendig – Notwendig".

Im Hinblick auf das von Cicero angeführte Fabius-Beispiel würde die eben angeführte Version (1) besagen: Wenn es sich bei der 'Implikation' "Wenn Fabius beim Aufgang des Sirius geboren ist, wird er nicht im Meer sterben" um eine wahre 'Implikation' handelt und die Apodosis "Fabius wird nicht im Meer sterben" eine "natürliche Ursache" hat, dann ist besagte Apodosis 'notwendig', unabhängig davon, ob man die Protasis "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren" für 'notwendig' hält oder nicht und auch unabhängig davon, ob man die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" anerkennt oder nicht.

Demgegenüber würde Version (2) besagen: Wenn die Ursache für "Fabius' Tod an Land" eine "natürliche Ursache" ist (und demnach die Aussage "Fabius wird an Land sterben" bzw. "Fabius wird nicht im Meer sterben" 'notwendig'), dann darf die Aussage "Fabius wird an Land sterben" bzw. "Fabius wird nicht im Meer sterben" als Apodosis in einer wahren 'Implikation' verwendet werden³⁰⁹.

Möglichkeit (B):

Geht man von der zweiten der oben genannten Möglichkeiten aus und vermutet, der Einwand des *tamen*-Satzteils gebe Ciceros eigene Ansicht wieder, so würde diese Hypothese zwar gut zu Ciceros Standpunkt passen, wäre aber der Qualität seiner Argumentation sehr abträglich:

Für diese Annahme würde zwar sprechen, dass sie sich ganz gut mit anderen Passagen vereinbaren ließe, die allem Anschein nach Ciceros eigenen (möglicherwei-

³⁰⁹ In eine ähnliche Richtung scheint auch die Interpretation SHARPLES' ([1991] 169) zu gehen. SCHALLENBERG ([2008] 140f) hingegen zieht überhaupt nicht in Betracht, dass der *tamen*-Satz Chrysipps Ansicht wiedergeben könnte, sondern bezeichnet ihn, ohne näher darauf einzugehen, als Ciceros Einwand.

se von Carneades übernommenen) Standpunkt widerspiegeln, z. B. die *fat.* 19 ausgeführte Unterscheidung zwischen *causae fortuito antegressae* und *causae cohibentes in se efficientiam naturalem* oder seinen Bericht über Carneades' Ursachenunterscheidung (*fat.* 32f).

Gegen die eben genannte Annahme spricht allerdings – und das scheint doch ein schwerwiegender Einwand zu sein – die Tatsache, dass es ungeschickt und ineffizient wäre, in einer Argumentation, und insbesondere in dem entscheidenden Schlusssatz einer Argumentation, eine Feststellung anzubringen, die nicht entweder allgemein anerkannt ist oder aber zumindest von dem Gegner der Argumentation, hier natürlich Chrysipp, akzeptiert wird: vor allem, da Cicero sich in dem restlichen Verlauf des Arguments sehr wohl daran gehalten hat, beispielsweise bei der Etablierung der 'Notwendigkeit' der Protasis (*omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet ...*).

Die Entscheidung, welche der angeführten Möglichkeiten für die plausiblere zu halten ist, fällt nicht leicht, doch angesichts der eben genannten Problematik von Möglichkeit (B) scheint Möglichkeit (A) (= Chrysipps Ansicht) doch vorzuziehen – unter anderem deswegen, weil die unter Möglichkeit (A) angeführten Versionen (1) und (2) einander nicht ausschließen, sondern auch eine Mischung beider Versionen denkbar ist: [nach (1)] ist in allen wahren 'Implikationen' – ungeachtet der Modalität der Protasis – eine Apodosis, die eine "natürliche Ursache" hat, 'notwendig'; zusätzlich legitimiert [nach (2)] das Vorhandensein einer "natürlichen Ursache" für einen als Apodosis ausgesagten Sachverhalt dessen Verwendung als Apodosis in einer wahren 'Implikation'.

2. 3. 5. 3. Frage 3: Was ist die *naturalis causa* in dem Fabius-Beispiel?

Wie bereits im vorhergehenden Kapitel angedeutet, sind theoretisch zwei Antworten auf die Frage möglich, was die "natürliche Ursache" für "Fabius' Tod an Land" sein könnte, (a) das in der Protasis Ausgesagte³¹⁰ oder (b) eine außerhalb der Protasis liegende Ursache³¹¹. Über letztere Möglichkeit lassen sich jedoch mangels näherer Informationen nur zwei Feststellungen treffen: erstens, dass die-

³¹⁰ So z. B. BAYER ([1963] 133) und DONINI ([1973] 343).

³¹¹ So z. B. MARWEDE ([1984] 146), der unter der von ihm angenommenen Voraussetzung ("Fabius' Geburt beim Aufgang des Sirius" ist keinesfalls *causa*, sondern lediglich *signum* für die Apodosis) die Protasis als die "natürliche Ursache" nicht in Betracht ziehen kann.

se hypothetische, außerhalb der Protasis liegende "natürliche Ursache" von Cicero während seiner gesamten Fabius-Argumentation nicht genannt wird, und zweitens, dass es sich gemäß der oben dargelegten Auffassung der *naturalis causa* dabei um eine Ursache handeln muss, die zu der ewigen Ursachenkette des *fatum* gehört. Dabei lässt die erste der eben getroffenen Feststellungen die Möglichkeit der nicht mit der Protasis identischen "natürlichen Ursache" eher zweifelhaft erscheinen, denn man würde in diesem Fall doch eine Erklärung erwarten, was diese "natürliche Ursache" ist, wenn sie schon im Schlusssatz des Arguments verwendet wird, um das Beweisziel zu erreichen. Die näher liegende Auslegung ist sicherlich diejenige, die Protasis, d.h. "Fabius' Geburt beim Aufgang des Sirius" als die "natürliche Ursache" dafür aufzufassen, dass Fabius nicht im Meer sterben wird. Gegen diese Auffassung gibt es allerdings einen Einwand, den DONINI, der diese Ansicht vertritt, auch selbst anführt³¹²: Chrysipp würde "Fabius' Geburt beim Aufgang des Sirius" wohl nicht als Ursache dafür bezeichnen, dass Fabius nicht im Meer sterben wird, sondern vielmehr als 'Anzeichen' (σημείον - bei Cicero *signum*)³¹³ dafür. Um die Stichhaltigkeit dieses Einwandes überprüfen zu können, muss jedoch zuerst festgestellt werden, ob nach stoischer Auffassung *signa* und *causae* tatsächlich strikt getrennt sind [These (A)] oder ob etwas, das ein *signum* für ein Ereignis darstellt, auch gleichzeitig *causa* für dasselbe Ereignis sein kann [These (B)].

³¹² [1973] 344–346.

³¹³ Das, worauf heutzutage üblicherweise als stoische 'Theorie des Zeichens' Bezug genommen wird, ist an mehreren Stellen der Schriften des SE überliefert (außerdem im neunten Kapitel der pseudo-galenischen Schrift *Historia philosopha* (FDS 1027), wobei allerdings die dort referierte Lehre möglicherweise gar nicht stoisch ist – vgl. dazu die Untersuchung EBERTS ([1991] 66–72); weiterhin wird eine vermutlich stoische 'Theorie des Zeichens' in Philodemos' Schrift *De signis* kritisiert, doch dabei handelt es sich mutmaßlich um die Lehre späterer Stoiker – vgl. dazu z. B. SEDLEY [1982]). Den Berichten des SE zufolge definierten die Stoiker das "Zeichen" als "eine Aussage, welche die Protasis in einer wahren 'Implikation' bildet und die Apodosis aufdeckt" (SE A.M. 8, 245 [SVF 2, 221; FDS 1029]: τοῖνυν φασὶ σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεὶ συνημμένῳ καθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος. Vgl. auch SE P.H. 2, 104 [L/S 35C; FDS 1030], wo die genannte Definition gleichlautend formuliert ist mit nur dem einen Unterschied, dass dort προκαθηγούμενον statt καθηγούμενον steht). Zudem wurde – wie SE P.H. 2, 99–101 und A.M. 8, 149–155 berichtet – zwischen zwei Arten von 'Zeichen' unterschieden, den 'endeiktischen' (ἐνδεικτικά) und den 'hypomnestischen' (ὑπομνηστικά) – allerdings wird von manchen Autoren bezweifelt, dass diese Unterscheidung tatsächlich stoisch ist: z. B. von PRETI ([1956] 10), BALDASSARRI ([1984–87] Bd. I 209) oder SEDLEY ([1982] 241f); vgl. dazu jedoch die Untersuchung EBERTS, in der er zu beweisen versucht, dass sowohl die Definition als auch die Einteilung des 'Zeichens' zwar nicht-stoischen Ursprungs sind, aber von den frühen Stoikern übernommen wurden ([1991] 29–81).

These (A): 'Anzeichen' sind nicht gleichzusetzen mit Ursachen³¹⁴

Für die These, dass die Stoiker die *signa*, anhand derer die "künstliche" *divinatio* erfolgt³¹⁵, allem Anschein nach nicht mit den Ursachen der jeweils prophezeiten Ereignissen gleichsetzten, sprechen mehrere Stellen der ciceronischen Schrift *De divinatione*; so z. B. *div. 1, 29*, wo Ciceros Bruder Quintus in seiner Rede zugunsten der Existenz der *divinatio* erklärt: *etenim dirae, sicut cetera auspicia, ut omina, ut signa, non causas adferunt, cur quid eveniat, sed nuntiant eventura, nisi provideris*.

Eine weitere signifikante Stelle ist *div. 1, 127*, der Sprecher ebenfalls Quintus: *Praeterea, cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostendetur, si quis mortalisi possit esse, qui conligationem causarum omnium perspiciat animo, nihil eum profecto fallat. qui enim teneat causas rerum futurarum, idem necesse est omnia teneat, quae futura sint. quod cum nemo facere nisi deus possit, relinquendum est homini, ut signis quibusdam consequentia declarantibus futura praesentiat. non enim illa, quae futura sunt, subito existunt, sed est quasi rudentis explicatio sic traductio temporis nihil novi efficientis et primum quidque replicantis. quod et ii vident, quibus naturalis divinatio data est, et ii, quibus cursus rerum observando notatus est. qui etsi causas ipsas non cernunt, signa tamen causarum et notas cernunt*. (Hervorh. v. m.)

Falls die allgemeine stoische Auffassung tatsächlich in die Richtung gegangen sein sollte, dass die *signa* für zukünftige Ereignisse nicht deren Ursachen sind³¹⁶,

³¹⁴ Zu dieser Ansicht vgl. z. B. M. FREDE [1980] 247f; BOBZIEN [1998,] 165–170; HANKINSON [1998] 260f; [1999₂] 536f; IOPPOLO [2002] 236; 242; BRENNAN [2005] 245.

³¹⁵ Zu der "künstlichen" *divinatio* zählen die Deutung von Blitzen und Wunderzeichen, die Eingeweihtschau, die Augurentätigkeit, die Astrologie und das Losen (Cic. *div. 1, 12*). Die Voraussagen erfolgen bei dieser Art der *divinatio* auf der Grundlage von Zeichen (vgl. Cic. *div. 2, 130*, wo Chrysippos Definition des Wahrsagevermögens zitiert wird: *vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur; officium autem esse eius praenoscere, dei erga homines mente qua sint quidque significant, quem ad modumque ea procurentur atque expientur*); die Bedeutung von alten, bereits aufgetretenen Erscheinungen ist anhand des über einen langen Zeitraum hinweg beobachteten und in Büchern festgehaltenen Zusammenhangs zwischen den jeweiligen Zeichen und den ihnen folgenden Ereignissen bekannt; die Voraussage erfolgt hier auf der Basis empirisch gewonnener Richtlinien. Aufgrund der Länge des beobachteten Zeitraumes hat sich ein immenses Wissen angesammelt, welches, sobald einmal erkannt wurde, was aus jedem Zeichen hervorgeht und was als Zeichen für jedes Ereignis gelten muss, auch ohne die Einwirkung und den Anstoß seitens der Götter bestehen kann (vgl. Cic. *div. 1, 109*).

³¹⁶ Eine Stelle, die möglicherweise gegen diese Auffassung spricht, ist *div. 1, 16*: *Ne hoc quidem quaero, cur haec arbor una ter floreat aut cur arandi maturitatem ad signum floris accomodet...* Die etwas eigenartige Formulierung *arbor ... maturitatem ad signum floris accomodet* scheint nahezu legen, dass es das Zeichen ist, welches das Ereignis bewirkt. Da diese Auslegung aber kaum in Einklang zu bringen wäre mit den oben genannten Stellen (*div. 1, 29*; *1, 127*), aus denen hervorgeht, dass die *signa* keine *causae* sind, wurden bereits zahlreiche Interpretationen und Konjekturen für diesen Satz angeboten (diese sind angeführt in der Textausgabe von PEASE

dann ist es in hohem Maße wahrscheinlich, dass auch Chrysipp diese Auffassung teilte: Denn andernfalls wäre zu erwarten, dass Cicero eine derartige, nicht unbe-deutsame Tatsache mitteilt³¹⁷. Den genannten Belegstellen zufolge wäre die Protasis "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren worden" das 'Anzeichen' für das bezeichnete Ereignis "Fabius wird an Land sterben", nicht aber dessen Ursache (welche ja von den Sehern gar nicht erkannt würde). Mit dieser Annahme wäre auch die stoische Definition von "Zeichen" als "einer Aussage, welche die Protasis in einer wahren 'Implikation' bildet und die Apodosis aufdeckt" gut verein-bar³¹⁸.

Akzeptiert man die aus den eben erwähnten Belegstellen resultierende Auffassung, so muss man allerdings davon ausgehen, dass auch Cicero sich bewusst ist, Chrysipp würde die Protasis als 'Anzeichen' und nicht als Ursache für die Apodosis betrachten. Folglich wäre sein Argument "Das Vorhandensein einer 'natürlichen Ursache' für die Apodosis macht diese 'notwendig'" nicht sehr effektiv gegen Chrysipp, sofern er sich dabei auf die Protasis als diese "natürliche Ursache" bezieht. Er müsste also etwas anderes als die Protasis im Sinn haben, wenn er sich auf die "natürliche Ursache" für die Apodosis beruft – doch dies würde auf den bereits erwähnten Einwand zurückführen, dass man erwarten würde zu erfahren, worin diese "natürliche Ursache" besteht.

These (B): 'Anzeichen' können auch gleichzeitig Ursachen darstellen³¹⁹

Es existieren jedoch auch Belegstellen, die nahelegen, dass die Stoiker gerade Dinge wie die in Frage stehende Protasis, also die Gestirnkonstellation zur Geburtszeit eines Menschen, nicht (oder möglicherweise: nicht nur) als *signa* auf-fassten, sondern (auch) als *causae*.

Die wichtigste unter ihnen dürfte *div. 2, 89* sein, wo Cicero selbst in seiner Rede gegen die Existenz der *divinatio* die astrologische Auffassung der Stoiker wieder-gibt: *vim quandam esse aiunt signifero in orbe, qui Graece ζωδιακός dicitur, talem, ut eius orbis una quaeque pars alia alio modo moveat inmutetque caelum,*

[1920/1923] *ad loc.*). Einleuchtend scheint vor allem die Interpretation GIESES, der vermutet, dass Quintus hier einfach die landläufige Ansicht wiedergibt, der zufolge vorangehende oder begleiten-de *signa* oft als Ursachen angesehen wurden. Zudem hat seine Interpretation den Vorteil, dass sie keine Textänderung erfordert.

³¹⁷ Wie er z. B. ja auch mitteilt, dass Panaitios als einziger der Stoiker die Mantik anzweifelte, wenn auch nicht rundweg verwarf (*div. 1, 6*).

³¹⁸ SE *A.M.* 8, 245: τοῖνυν φασὶ σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεὶ συνημμένῳ καθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος. Vgl. auch SE *P.H.* 2, 104.

³¹⁹ Zu dieser Ansicht vgl. z. B. SEDLEY [1993] 321 n. 29.

perinde ut quaeque stellae in his finitumisque partibus sint quoque tempore; eamque vim varie moveri ab iis sideribus, quae vocentur errantia, cum aut in eam ipsam partem orbis venerint, in qua sit ortus eius, qui nascatur, aut in eam, quae coniunctum aliquid habeat aut consentiens (ea triangula illi et quadrata nominant). etenim cum tempore anni tempestatum atque caeli conversiones commutationesque tantae fiant accessu stellarum et recessu, cumque ea vi solis efficiantur, quae videmus, non veri simile solum, sed etiam verum esse censent perinde, utcumque temperatus sit aer, ita pueros orientis animari atque formari, ex eoque ingenia, mores, animum, corpus, actionem vitae, casus cuiusque eventusque fingi.

Dieser Ausführung zufolge werden die geistigen und körperlichen Anlagen, die Handlungen und das *fatum* eines Menschen entsprechend dem "Mischverhältnis der Luft" zur Zeit seiner Geburt bestimmt. Doch in welchem Verhältnis steht das "Mischverhältnis der Luft" zu der Gestirnstellung? (Um die Gestirnstellung Ursache für Lebensereignisse etc. nennen zu können, wäre ja ein Schema erforderlich wie etwa dieses: Wirkung: So-und-nicht-anders-Sein von Körper, Geist, *fatum* des Menschen A. Ursache: Erscheinen des Planeten X in Y, dem Teil des Kreises, in dem A gerade geboren wird, dadurch insgesamt Gestirnstellung Z.)

Nach stoischer Ansicht lassen sich die Zusammenhänge wohl folgendermaßen genauer beschreiben: Aufgrund der im gesamten Kosmos wirkenden 'Sympathie' (συμπάθεια), welche wiederum auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass der Kosmos ein einheitliches Lebewesen darstellt, verhält es sich so, dass alle übrigen Teile von der Bewegung *eines* Teiles des Ganzen (hier: von dem Erscheinen des Planeten X in dem Abschnitt Y des Kreises) "mitaffiziert" werden. Da die unterschiedliche Wirkung der verschiedenen Sterne und Planeten auf ihrer unterschiedlichen Dichte bzw. Feine hinsichtlich ihrer Pneuma-Zusammensetzung (alles Existierende ist ja Pneuma von unterschiedlicher Feine) beruht und da der gesamte Kosmos ein Kontinuum darstellt, in dem es keine Leere gibt, sondern alles miteinander verbunden ist, bedeutet das Erscheinen des Planeten X mit seiner charakteristischen Pneuma-Zusammensetzung in dem Teil Y des Kreises (zusammen mit der Anwesenheit der übrigen Gestirne, die auch jeweils eine bestimmte Dichte bzw. Feine aufweisen, ist dies dann die Gestirnstellung Z), dass dadurch ein exakt der Konstellation Z entsprechendes Mischverhältnis der Luft in eben diesem Teil des Kreises bewirkt wird. Und da dieses "Mitaffiziert-Werden" sich nicht nur auf die Luft, sondern überhaupt auf alles dort Existierende erstreckt, bewirkt das Erscheinen des Planeten X, dass auch der Mensch A, der während der Gestirnstellung Z in dem Teil Y des Kreises geboren wird, hinsichtlich seines Geis-

tes und seines Körpers genau dieser speziellen Pneuma-Mischung entspricht³²⁰.

Ausgehend von dieser Beschreibung ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Gestirnkongstellatien zur Geburtszeit eines Menschen den Stoikern tatsäclich als Ursache für dessen Veranlagung und *fatum* galt. Zieht man zudem in Betracht, dass die von den Stoikern akzeptierten chaldäischen Geburtshoroskope – die zum Bereich der "künstlichen" *divinatio* gehören, welche mittels *signa* operiert – eben diese Verbindung benutzten, also anhand der Gestirnkongstellatien zu der Zeit und an dem Ort der Geburt das *fatum* des Betreffenden vorhersagten³²¹, so ergibt sich allerdings, dass die Gestirnkongstellatien zur Geburtszeit eines Menschen auch gleichzeitig ein Zeichen darstellt, welches auf dessen Veranlagung und *fatum* vorausweist bzw. durch welches Veranlagung und *fatum* erkannt werden können.

Eine weitere Stelle, die darauf hinweist, dass die Stoiker bzw. speziell Chrysipp Gestirnkongstellatien als Ursachen und nicht (nur) als Zeichen betrachteten, ist *fat.* 8: *ut igitur ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil, sic astrorum adfectio valeat, si vis, ad quasdam res, ad omnis certe non valebit.* (Hervorh. v. m.) Wichtig an diesem Satz ist, dass Cicero hier gerade mit einer *refutatio* der chrysippeischen 'Sympathie'-Lehre beschäftigt ist³²², deren positive Darlegung aller Wahrscheinlichkeit nach in der Lücke vor *fat.* 5 gestanden hatte³²³. Wenn er ihm nun zugesteht, dass die "Einwirkung der Gestirne" sich zwar auf manches erstrecke, doch nicht auf alles, so kann daraus mit einiger Berechtigung gefolgert werden, dass Chrysipp – was vermutlich in der verlorenen positiven Darlegung erwähnt wurde – die Ansicht vertreten hatte, die "Einwirkung der Gestirne" erstrecke sich auf alles.

³²⁰ Vgl. z. B. Cic. *nat. deor.* 2, 17; 2, 19; 2, 42f; *div.* 2, 87ff; 2, 93. Zu der stoischen Konzeption des Kosmos als beseeltem, vernunftbegabtem Lebewesen (ζῶον λογικόν), eingerichtet und geordnet aufgrund göttlicher Vorsehung (πρόνοια) und durchdrungen von dem inneren Zusammenhang zwischen allen Dingen (συμπάθεια τῶν ὅλων) vgl. z. B. auch Cic. *nat. deor.* 2, 75 (L/S 54J); Sen. *ep.* 65, 2 (SVF 2, 303; L/S 55E); ALEX. APHR. *Fat.* 191, 30 – 192, 28 (SVF 2, 945; L/S 55N); Aët. *Plac.* I, 7.33 (SVF 2, 1027; L/S 46A); DL 7, 135f (SVF 1, 102; L/S 46B).

³²¹ Vgl. z. B. Cic. *div.* 1, 25; 1, 109.

³²² Das geht aus seiner Ankündigung *fat.* 7 hervor: *ad Chrysippi laqueos revertamur! cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, ...* – Dass Cicero mit *contagio* συμπάθεια wiedergibt, lässt sich aus *div.* 2, 33f erschließen. An anderen Stellen (außer *fat.* 5, 7, *div.* 2, 33) verwendet er allerdings auch andere Begriffe für συμπάθεια, so z. B. *cognatio*, *consensus*, *coniunctio*, *concentus* (ebenfalls *div.* 2, 33f), *convenientia* et *coniunctio naturae* (*div.* 2, 124) oder *continuatio coniunctioque naturae* (*div.* 2, 142).

³²³ Vgl. *fat.* 7: *respondeamus.*

Die dritte Stelle, die in diesem Zusammenhang zu nennen ist, betrifft allerdings nicht Chrysipp, sondern Poseidonios; sie stammt indirekt ebenfalls aus der Schrift *De fato*, es handelt sich um eines der von Poseidonios angeführten Beispiele zum Beweis der Existenz der 'Sympathie', das in einer der verlorenen Passagen, höchstwahrscheinlich der vor *fat.* 5³²⁴, geschildert worden war³²⁵.

Die Beweislage ist also, wie sich herausgestellt hat, nicht ganz eindeutig³²⁶. Überzeugender scheint allerdings die Vermutung, die sich aus den zuletzt angeführten Stellen ergibt [These (B)], dass Chrysipp Gestirnkongstellationen nicht als bloße *signa*, sondern tatsächlich als Ursachen betrachtete – was nicht ausschließen würde, dass sie seiner Ansicht nach zugleich als *signa* fungieren könnten.

Darüber hinaus legt der Kontext, in dem *fat.* 9 die *naturalis causa* erwähnt wird, nahe, dass er Gestirnkongstellationen sogar zu den "natürlichen Ursachen" rechnete: Cicero, immer noch mit der *refutatio* Chrysipps hinsichtlich der 'Sympathie' befasst, nennt vor allem zwei Bereiche, in denen diese sich manifestiert, *natura loci* und *astrorum adfectio* (zweifelloos erwähnte auch Chrysipp diese Bereiche in seiner Darlegung, die Cicero hier heranzieht; überdies stammen auch die Beispiele für die Auswirkungen der ersteren, der Scharfsinn der Athener und die Schwerfälligkeit der Thebaner, vermutlich von Chrysipp selbst³²⁷, denn Cicero verwendet in seinen eigenen Argumenten ja gewöhnlich Beispiele aus dem römischen Bereich³²⁸). Wenn Cicero dann fortfährt: *haec disserens, qua de re agatur et in quo causa consistat, non videt. non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentis, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes*, legen diese Worte nicht nur nahe, dass Chrysipp die genannten Manifestationen der 'Sympathie', *natura loci* und

³²⁴ Vgl. unten im Anhang Kap. II (Versuch einer Rekonstruktion der verlorenen Passagen in *De fato*).

³²⁵ AUG. civ. 5, 2 p. 192, 16ff (= ein Teil von *fat. fr.* 4 YON): ... *ita quod medicus pertinere credebatur ad simillimam temperiem valetudinis, hoc philosophus astrologus <sc. Posidonius> ad vim constitutionemque siderum, quae fuerat quo tempore concepti natiue sunt.*

³²⁶ Eine mögliche Erklärung für diese heterogene Quellenlage liefert die These HANKINSONS ([1999₂] 536), der die stoische Zeichentheorie dahin gehend interpretiert, dass zwar bei 'endeiktischen' Zeichen notwendigerweise eine Kausalbeziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem bestehe, nicht aber bei 'hypomnestischen' Zeichen: dort könne zwar, müsse aber keine Kausalbeziehung bestehen zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Zu seiner Differenzierung zwischen 'endeiktischen' und 'hypomnestischen' Zeichen, die zwar möglicherweise stoisch ist, aber nicht als gesichert stoisch gelten kann vgl. oben Anm. 313.

³²⁷ Vgl. dazu SEDLEY ([1993] 320), der auf die Parallelen zwischen den in *fat.* 30 von Chrysipp gebrauchten Beispielen und den hier in *fat.* 7–11 genannten hinweist.

³²⁸ Vgl. z. B. *fat.* 8; 18; 27; 28.

astrorum adfectio, zu den "natürlichen Ursachen" gerechnet hatte, sondern auch, dass er – was von Cicero aus ebendiesem Grund bestritten wird – die menschlichen Willensregungen und das Begehren als Wirkungen der "natürlichen Ursachen" bezeichnet hatte.

Akzeptiert man diese Folgerungen, so ist es nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass Cicero die Protasis seiner Beispiel-'Implikation' meint, wenn er am Ende seines Beweisganges von einer "natürlichen Ursache" für die Apodosis spricht.

2. 3. 5. 4. Frage 4: Wie passt die Erwähnung der *naturalis causa* zu dem Thema "Mantik und 'Mögliches'"?

Die Antwort auf die oben gestellte vierte Frage hat sich bei der Behandlung der vorhergehenden Fragen bereits ergeben: Chrysipp selbst hat allem Anschein nach die Verbindung zwischen den "natürlichen Ursachen" und dem hier von Cicero erörterten Thema, der Mantik, hergestellt, indem er in seiner positiven (jedoch verlorenen) Darstellung Dinge wie die zu einem bestimmten Zeitpunkt bestehenden Gestirnkongstellationen – die ja die Grundlage für die chaldäischen Schicksals-Voraussagen bildeten – als "natürliche Ursachen" bezeichnet hatte.

2. 3. 6. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsergebnisse:

► Abweichend von seinem Lehrer Kleanthes vertrat Chrysipp die Ansicht, dass alle wahren Aussagen über vergangene Ereignisse 'notwendig' seien.

► Es ist anzunehmen, dass nach Chrysipps Ansicht "vergangenes Wahres" deswegen als 'notwendig' aufzufassen war, weil es 'unveränderlich' ist und sein Wahrheitswert sich nicht von "wahr" zu "falsch" ändern kann (falls die im ciceronischen Text gegebene Begründung "*quia ... immutabilia ...*", wie es den Anschein hat, auf Chrysipp zurückgeht). Wenn das der Fall ist, ergibt sich daraus eine Präzisierung dessen, was in Diodors κυριεύων λόγος mit den Worten πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον gemeint ist bzw. wie zumindest Chrysipp diese auffasste: Er verstand darunter nur solche Aussagen, die, einmal wahr, ihren

Wahrheitswert für alle restlichen zukünftigen Zeitpunkte nicht mehr ändern können. Seine Auffassung des diodoreischen Satzes ließe sich demnach folgendermaßen paraphrasieren: "Alle wahren Aussagen über *abgeschlossene* Ereignisse sind 'notwendig'".

► Wenn der eben genannte Punkt (die Begründung "notwendig, weil unveränderlich" ist chrysippeisch) zutreffend ist, beinhaltet dies auch einen Zeitaspekt in Chrysipps Definition des 'Notwendigen': er muss das 'Notwendige' dann so definiert haben, dass es etwas ist, was, wenn es einmal wahr ist, diesen Wahrheitswert nie mehr ändern kann, also zu keinem zukünftigen Zeitpunkt je mehr falsch werden kann. Legt man die von Diogenes überlieferte Definition zugrunde, wäre die Interpretation seiner Auffassung des 'Notwendigen' – und analog die des 'Unmöglichen' – folgendermaßen ([] = Interpretationszusatz; < > = Konjekturen):

"Notwendig ist das, was [seiner Natur nach] wahr ist und nicht [seiner Natur nach] [jemals] falsch sein kann, oder zwar [seiner Natur nach] falsch sein kann, aber von äußeren Umständen daran gehindert wird, [jemals] falsch zu sein.

"Unmöglich ist das, was [seiner Natur nach] nicht [jemals] wahr sein kann, <oder zwar [seiner Natur nach] wahr sein kann, aber von äußeren Umständen daran gehindert wird, [jemals] wahr zu sein>".

► Es gibt wahre 'Implikationen', in denen aus 'Möglichem' 'Unmögliches' folgt; daher lehnte Chrysipp Diodors zweiten Satz, dass "aus 'Möglichem' nicht 'Unmögliches' folge" (δυνατὸν ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν), ab.

► Bei wahren 'Implikationen' war nach Chrysipp im Normalfall die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" gültig; doch es gibt auch Ausnahmefälle, nämlich wahre 'Implikationen', in denen aus 'Notwendigem' 'Nichtnotwendiges' folgt.

► Es steht, wie eben erwähnt, fest, dass Chrysipp für die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" Ausnahmen ansetzte; darüber hinaus ist es jedoch wahrscheinlich, dass er auch ein positives Kriterium ansetzte, wann die genannte Regel auf jeden Fall gelte; falls dies zutrifft, lautete dieses Kriterium vermutlich: "Wenn in einer wahren 'Implikation' die Protasis die 'natürliche Ursache' für die Apodosis darstellt, dann gilt die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" und die betreffende Apodosis ist 'notwendig'".

► Möglicherweise kann der Hinweis auf die aus der "natürlichen Ursache" resultierende 'Notwendigkeit' einer Aussage sogar zusätzlich als Kriterium für

"zweifelhafte" Fälle aufgefasst werden, in denen man nicht sicher ist, ob die Aussageglieder in einer solchen Art der Folge (ἀκολουθεῖν) zueinander stehen, dass der betreffende Sachverhalt als 'Implikation' formuliert werden darf oder ob nicht vielmehr die 'Konjunktion' die angemessenere Ausdrucksweise wäre. Das Kriterium der "natürlichen Ursache" würde demnach bedeuten, dass ein Sachverhalt dann als 'Implikation' ausgedrückt werden darf, wenn das, was bei 'implikativer' Formulierung die Apodosis ist, eine "natürliche Ursache" hat: nämlich das, was bei 'implikativer' Formulierung die Protasis ist.

► Allem Anschein nach betrachtete Chrysipp die verschiedenen Manifestationen der 'Sympathie', z. B. die zu einem bestimmten Zeitpunkt bestehenden Gestirnstellungen (*astrorum adfectio*) oder die "Wesensmerkmale von Orten" (*natura loci*) als "natürliche Ursachen". Darüber hinaus ist anzunehmen, dass er die menschlichen Willensregungen (*voluntates*) und das Begehren (*adpetitio*) als Wirkungen der "natürlichen Ursachen" ansah.

2. 4. CLC 9 [= *fat.* 15–17]

Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos neque eos usuros esse con<exis sed con>unctionibus, ut <non> ita sua percepta pronuntient: "si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur", sed potius ita dicant: "non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur". O licentiam iocularem! Ne ipse incidat in Diodorum, docet Chaldaeos, quo pacto eos exponere percepta oporteat. Quaero enim, si Chaldaei ita loquantur, ut negationes infinitarum coniunctionum potius quam infinita conexa ponant, cur idem medici, cur geometrae, cur reliqui facere non possint? Medicus in primis, quod erit ei perspectum in arte, non ita proponet: "Si cui venae sic moventur, is habet febrim", sed potius illo modo: "Non et venae sic cui moventur, et is febrim non habet". Itemque geometres non ita dicet: "In sphaera maximi orbes medii inter se dividuntur", sed potius illo modo: "Non et sunt in sphaera maximi orbes, et ii non medii inter se dividuntur". Quid est, quod non possit isto modo ex conexo transferri ad coniunctionum negationem? Et quidem aliis modis easdem res efferre possumus. Modo dixi: "In sphaera maximi orbes medii inter se dividuntur"; possum dicere: "Si in sphaera maximi orbes erunt", possum dicere: "Quia in sphaera maximi orbes erunt". Multa genera sunt enuntiandi, nec ullum distortius quam hoc, quo Chrysippus sperat Chaldaeos contentos Stoicorum causa fore. Illorum tamen nemo ita loquitur; maius est enim has contortiones orationis quam signorum ortus obitusque perdiscere.

2. 4. 1. Chrysipps Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme

Cicero, der seine eben durchgeführte Argumentation gegen Chrysipp (in der er dessen Selbstwidersprüchlichkeit hinsichtlich seiner Lehren zur Mantik und dem 'Möglichen' aufzeigte) erfolgreich zu Ende gebracht zu haben glaubt, geht nun süffisant dazu über, den verzweifelten Ausweg auszumalen, den zu beschreiten Chrysipp gezwungen ist: um nicht die in wahren Prophezeiungen enthaltenen Zukunftsaussagen allesamt für 'notwendig' erachten zu müssen und damit exakt zu Diodors Definition der Modalitäten zu gelangen, muss Chrysipp die – im Bereich der 'Divination' – problematische Aussageform 'Implikation' komplett eliminieren und anordnen, dass Prophezeiungen überhaupt nicht in 'implikativer', sondern nur in 'konjunktiver' Form³²⁹ ausgedrückt werden dürften. Dies resultiert natürlich in

³²⁹ Der in den Handschriften überlieferte Text lautet: "*Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos neque usus esse coniunctionibus, ut ita sua percepta pronuntiant: 'Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur' – sed potius ita dicant: 'non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur'.*" Der Sinn dessen, was Cicero hier berichtet, ist zweifellos folgender: Chrysipp möchte nicht, dass astrologische Prophezeiungen als 'Implikationen' formuliert werden, sondern als 'Konjunktionen'. Problematisch ist daher das überlieferte *coniunctionibus* an einer Stelle, an der *conexis* o.ä. zu erwarten wäre. Um den Text so aufrechtzuerhalten, wie er überliefert ist, müsste man entweder unterstellen, dass Cicero an dieser Stelle ein Lapsus unterlaufen ist (so PHILIPPSON [1939:] 347) oder man müsste annehmen, dass *coniunctionibus* an dieser Stelle nicht als *Terminus technicus* für 'Konjunktion' gebraucht wird, sondern 'Implikation' bedeutet (so TURNEBUS in BAYER [1963] *ad loc.*), oder, wie GERCKE ([1885] 727) vermutet, als Bezeichnung für die Kategorie "nicht-einfacher" Aussagen, zu der auch die 'Implikation' gehört, verwendet wird. Gegen diese Annahmen spricht allerdings vor allem der Kontext: in der ganzen Passage geht es ja um die Abgrenzung eben dieser beiden Formulierungsarten 'Implikation' und 'Konjunktion' voneinander; hinzu kommt, dass Cicero den *Terminus coniunctio* – von diesem Satz abgesehen – dreimal innerhalb des von *fat.* 12–16 reichenden Gedankenganges verwendet, und zwar jedes Mal in der Bedeutung 'Konjunktion'. Akzeptiert man, dass der Text an dieser Stelle korrupt ist, so bieten sich einige Konjekturen an: *conexionibus* (MADVIG), *conexis* (CASTIGLIONI), *con<exis> potius quam con>iunctionibus* (PLASBERG) oder der Vorschlag SZYMANSKIS ([1985] 383f), der gleichzeitig noch die anakolutische Satzstruktur beheben würde: ... *con<exis> sed non con>iunctionibus, ut <non> ita sua percepta pronuntiant* ... Die Verschreibung von *conexionibus* zu *coniunctionibus* (MADVIG) lässt sich zwar leicht nachvollziehen, doch verwendet Cicero in der gesamten Passage nur *conexum*, nicht *conexio*, um 'Implikation' wiederzugeben (dreimal innerhalb der Passage von *fat.* 12–16). Zudem ist *conexio* überhaupt für Cicero nicht direkt bezeugt (nur indirekt: Servius – *Aen.* 3, 376 = *fat. fr.* 2 YON – schreibt ihm die Verwendung dieses Begriffs zu, wenngleich er dort in gänzlich anderem Zusammenhang gebraucht wird, vgl. SKASSIS [1915] 18; MARWEDE [1984] 150f), sondern scheint erst in späterer Zeit verwendet worden zu sein (vgl. THLL IV, 168.58–73). Der Konjektur MADVIGS schließen sich z. B. PAOLILLO ([1957] 48), TALLANGA [1986] 101 n. 62) und BOBZIEN ([1998:] 156 n. 31) an. Die Verschreibung von *conexis* zu *coniunctionibus* (CASTIGLIONI) wiederum lässt sich nicht so gut erklären, denn sofern nur dieses eine Wort als falsch angenommen wird, wäre in dem ganzen näheren Umkreis das Wort *coniunctionibus*, zu dem das Auge des Schreibers irrtümlich hätte springen können, gar nicht vorgekommen. Somit bleiben noch die Vorschläge PLASBERGS und SZYMANSKIS übrig. In PLASBERGS Konjektur (in AX [1938] 136^b) ist zwar der Hergang der Verschreibung plausibel (der Sprung des Auges des Schreibers vom ersten gleich zum zweiten *con-*), sie scheint aber, wie bereits von PHILIPPSON ([1939:] 347) kritisiert wurde, dem sich MARWEDE ([1984] 150) anschließt, den Nachteil zu haben, dass sie nicht gut zu einem der folgenden Sätze passt, in dem Cicero die Formulierung

einer gewundenen und unnatürlichen Ausdrucksweise, wie Cicero in triumphierendem Spott hervorhebt. Doch lässt man Ciceros polemisch pointierte Ausdrucksweise für einen Moment beiseite – kann man Chrysipps Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme tatsächlich als eine spontane, durch nichts anderes begründete "Verzweiflungs-Lösung" ansehen?³³⁰

Das scheint nicht nur angesichts eines Logikers von Chrysipps Rang und philosophischem Interesse unglaublich, sondern es sprechen auch sachliche Anhaltspunkte dagegen: Der wichtigste Einwand ist, dass Chrysipp, wie bereits gezeigt wurde³³¹, astrologische Theoreme wie das von Cicero angeführte, als 'implikative Aussagen' formuliert, nicht für wahr, sondern für falsch hielt und sich daher gar nicht in der von Cicero suggerierten "Notlage" befand. Es muss demnach ein systematischer Grund für seine Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme vorliegen. Die Frage nach dem systematischen Grund für die Umformulierung ist naturgemäß eng verbunden mit der Frage, warum Chrysipp astrologische Theoreme in Form von 'implikativen Aussagen' grundsätzlich für falsch hielt.

"negationes infinitarum coniunctionum potius quam infinita conexa" verwendet. Am besten verwendbar erscheint daher die Konjekture SZYMANSKIS, in der die Verschreibung sogar noch leichter erklärlich ist als in der Konjekture PLASBERGS; allerdings muss man, wenn man sich für diese Lesart entscheidet, einen zweiten Fehler in Form der Streichung des *<non>* – diesmal einen absichtlichen Verbesserungsversuch eines späteren Schreibers – postulieren. Der Konjekture SZYMANSKIS schließen sich SHARPLES ([1991] 66, 170f), MAGRIS ([1994] 40, 87 n. 49), GOURINAT ([2005] 265 n. 76), PIMENTEL ÁLVAREZ ([2005] 9) und KRETER ([2006] 158f n. 285) an.

³³⁰ Ein mögliches Argument für die Auffassung, Chrysipps Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme sei nichts anderes als eine spontane "Verzweiflungs-Lösung" gewesen, könnte man zwar in der von SE überlieferten – vermutlich stoischen – Definition des "Zeichens" sehen ("eine Aussage, welche die Protasis in einer wahren 'Implikation' bildet und die Apodosis aufdeckt", vgl. oben Anm. 313), die ja nahezu legen scheint, dass die Stoiker astrologische Theoreme doch in gültigen 'Implikationen' formulierten (vgl. M. FREDE [1974] 86); doch scheint dieses Argument im Hinblick auf Chrysipp entkräftet, seit EBERT in seiner Studie zu SE überzeugend darlegte, dass das von SE in seinen Werken *A.M.* und *P.H.* verwendete Material auf Quellen nicht-stoischen Ursprungs zurückgeht und von den frühen Stoikern vor Chrysipp übernommen wurde ([1991] 29–81); natürlich müsste man demzufolge annehmen, dass Chrysipp die oben angeführte, von seinen stoischen Vorgängern übernommene Definition des "Zeichens" veränderte. BOBZIEN beispielsweise vermutet, dass Chrysipp zumindest das charakteristische Merkmal des "Zeichens", "etwas Verborgenes aufzudecken", beibehalten habe ([1998] 162). Insgesamt scheint aber die Herkunft und Zuordnung der von SE berichteten Definition des "Zeichens" zu wenig gesichert zu sein, um aus ihr ein Argument für oder gegen etwas zu konstruieren – im Gegensatz zu EBERT vermutet z. B. M. FREDE, das von SE verwendete Material stamme aus nachhellenistischer Zeit ([1974] 88f), während SEDLEY sogar bezweifelt, dass es sich bei den relevanten Passagen bei SE (*A.M.* 8, 141–298 und *P.H.* 2, 97–133) überhaupt um die Lehre der Stoiker handelt ([1982] 241, 255).

³³¹ Vgl. oben Kap. B II. 2. 3. 3. und B II. 2. 3. 4.

Die Antwort auf letztere Frage kann nur lauten: Da er an die Existenz der 'Divination' glaubte und somit wahre Prophezeiungen insgesamt für 'möglich' hielt, bezog sich seine Ablehnung von 'implikativ' formulierten Prophezeiungen nicht auf den Inhalt der Aussagen, d.h. nicht auf die Prophezeiungen selbst. Sie musste vielmehr darin begründet sein, dass er der Ansicht war, Prophezeiungen könnten prinzipiell nicht die Wahrheitsbedingungen erfüllen, die er an 'Implikationen' stellte. Folglich konnten für ihn – da sein Kriterium für die Wahrheit von 'Implikationen' höchstwahrscheinlich die 'Unverträglichkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis darstellte – die in Prophezeiungen getroffenen Aussagen nicht als miteinander 'unverträglich' gelten (in dem ciceronischen Beispiel also die Aussagen "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren worden" und "Fabius wird im Meer sterben").

2. 4. 2. Exkurs: Die Auslegung des Begriffs "Unverträglichkeit"

Diese Folgerung wirft nachträglich etwas Licht auf eine schon früher aufgeworfene Frage, nämlich die, welche Art von 'Unverträglichkeit' Chrysipp bei seinem Wahrheitskriterium im Sinn hatte, eine 'logische' oder eine 'empirische' – sofern denn überhaupt eine derartige Unterscheidung angebracht ist³³². Wenn Chrysipp tatsächlich eine dieser Arten im Sinn gehabt haben sollte, so lässt sich nun wohl eindeutig feststellen, dass er sich nicht auf eine 'empirische Unverträglichkeit' bezog, denn Aussagen wie "Fabius ist beim Aufgang des Sirius geboren worden" und "Fabius wird im Meer sterben" sind mit Sicherheit nicht 'logisch', sondern allenfalls 'empirisch' miteinander 'unverträglich'.

Allerdings ist es eher zweifelhaft, ob es bereits in der Antike eine der heutigen entsprechende Unterscheidung zwischen 'logischer' und 'empirischer Unverträglichkeit' (d.h. 'logischer' und 'empirischer' 'Notwendigkeit' bzw. 'Unmöglichkeit') gegeben hat; zudem existieren etliche Belegstellen, aus denen hervorgeht, dass die Stoiker entweder nicht konsequent unterschieden zwischen den Arten der 'Unverträglichkeit' (sofern man dabei voraussetzt, dass es sich bei den Arten der 'Unverträglichkeit' um 'logische' und 'empirische' 'Unverträglichkeit' handelt) oder dass zumindest ein Teil von ihnen die 'empirische Unverträglichkeit' als das Wahrheitskriterium der 'Implikation' betrachtete³³³.

³³² Vgl. oben Kap. B II. 2. 1. 3.

³³³ Vgl. z. B. SE *P.H.* 2, 106: "εἰ γὰρ ἄρα ἔχει αὕτη, κεκύηκεν αὕτη". In diesem von SE im Zusammenhang mit der 'Zeichen'-Lehre angeführten Beispiel ("das 'Zeichen' ist eine Aussage, welche die Protasis in einer wahren 'Implikation' bildet und die Apodosis aufdeckt", vgl. oben Anm. 318)

Aus diesen Gründen könnte man vielleicht eher einer modifizierten Annahme den Vorzug geben, ähnlich der von SEDLEY vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen "logically necessary connexion" und "convincing but fallible connexion"³³⁴:

Die 'Implikation' ("wenn p, dann q") wäre demnach für Chrysipp die angemessene Ausdrucksweise, wenn die innere Verbindung (συνάρτησις)³³⁵ zwischen "p" und "q" konzeptioneller Art ist (im Sinne von physikalisch-ursächlichen Gegebenheiten), also aus der 'Natur der Dinge' bzw. aus deren Wesen herrührt – ungeachtet dessen, ob die zwischen ihnen herrschende 'Notwendigkeit' nach heutigen Maßstäben eine 'logische' oder eine 'empirische' wäre. Bei "p" und "q" müsste es sich dementsprechend um zwei Aussagen handeln, die derart auseinander folgen (ἀκολουθεῖν), dass zwischen der ersten ("p") und dem kontradiktorischen Gegenteil der zweiten ("nicht-q") eine 'Unvereinbarkeit' vorliegt, die aus dem Wesen von "p" und "q" herrührt – wobei diese 'wesenhafte Unvereinbarkeit' bedeutet, dass "nicht-q" mit dem Wesen von "p" dergestalt 'unvereinbar' ist, dass das Auftreten von "nicht-q" durch das Wesen von "p" verhindert wird, wenn "p" bereits

liegt mit Sicherheit 'empirische' und keine 'logische Unverträglichkeit' vor zwischen der Protasis ("Diese hat Milch") und dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis ("Diese hat nicht empfangen"). Vgl. auch SE *P.H.* 2, 100 (Rauch ist ein Zeichen für Feuer); 101 (Bewegungen des Körpers sind ein Zeichen für die Seele); *A.M.* 8, 252: "εἰ γάλα ἔχει ἐν μαστοῖς ἦδε, κεκύηκεν ἦδε" und "εἰ βορρῆειον ἔπτυκεν οὗτος, ἔλκος ἔχει ἐν πνεύμονι οὗτος"; 254: "εἰ οὐλὴν ἔχει οὗτος, ἔλκος ἔσχηκεν οὗτος" und "εἰ καρδίαν τέτρωται οὗτος, ἀποθανεῖται οὗτος". Zu der Frage, ob in der Antike zwischen 'logischer' und 'empirischer Unverträglichkeit' unterschieden wurde, vgl. auch SORABJI ([1980₂] 75) und M. FREDE ([1974] 84–89).

³³⁴ [1982] 255. Bei der von SEDLEY vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen "logisch notwendiger Verbindung", für die die 'Implikation' die angemessene Ausdrucksweise sei, und "überzeugender, aber fehlbarer Verbindung", für die die negierte 'Konjunktion' die angemessene Ausdrucksweise sei, werden die Fälle von 'empirischer Unverträglichkeit' bzw. 'empirischer' Verbindung zu der letzteren Gruppe gerechnet. Zusätzlich geht SEDLEY jedoch in seiner Hypothese davon aus, dass die negierten 'Konjunktionen' der Gattung zuzuordnen seien, die Chrysipp πιθανὰ συνημμένα genannt habe, die 'Implikationen' hingegen der Gattung der λογικὰ συνημμένα ([1977] 91; [1982] 253ff; [1984]). Den hauptsächlichsten Einwand gegen die genannte Identifikation formuliert bereits BARNES ([1985] 455), dem sich BOBZIEN ([1998₁] 160 n. 38) anschließt, indem er betont, dass es sich bei der Gattung der "überzeugenden 'Implikationen'" (πιθανὰ συνημμένα), wenn man sie denn, SEDLEY folgend, als negierte 'Konjunktionen' auffasse, eben gerade nicht um 'Implikationen' (συνημμένα) handle, sondern um 'Konjunktionen' (συμπεπλεγμένα) – also um exakt diejenige Art von "nicht-einfachen" Aussagen, die Chrysipp streng von den 'Implikationen' abgrenzen wollte und der er aus diesem Grund die Bezeichnung 'Implikation' verweigerte. Zu der Darlegung weiterer Einwände gegen SEDLEYS Hypothese vgl. BARNES [1985]; SCHALLENBERG [2008] 147 n. 240.

³³⁵ Das Charakteristikum der dritten von SE angeführten und höchstwahrscheinlich von Chrysipp stammenden Definition für eine korrekte 'Implikation' war ja jene – nicht näher beschriebene – συνάρτησις zwischen den beiden Aussagegliedern gewesen (SE *P.H.* 2, 111f; vgl. oben S. 88).

vorliegt (dies würde im Gegenzug für die Charakterisierung der συνάρτησις bedeuten, dass die 'wesenhafte Verbindung' zwischen "p" und "q" darin besteht, dass das Eintreten von "q" zwangsläufig erfolgt, sobald "p" vorliegt³³⁶).

Die negierte 'Konjunktion' ("nicht: sowohl p als auch nicht-q") hingegen wäre die angemessene Ausdrucksweise, wenn die Feststellung der inneren Verbindung zwischen "p" und "q" sich eher auf Beobachtung gründet als auf eine Analyse der Natur von "p" und "q". Bei "p" und "q" müsste es sich dementsprechend um zwei Aussagen handeln, die derart auseinander folgen (ἀκολουθεῖν), dass zwischen der ersten ("p") und dem kontradiktorischen Gegenteil der zweiten ("nicht-q") eine 'Unvereinbarkeit' vorliegt, die auf der Beobachtung von "p" und "q" beruht – wobei diese 'beobachtete Unvereinbarkeit' bedeutet, dass "nicht-q" mit "p" dergestalt 'unvereinbar' ist, dass noch niemals beobachtet wurde, dass "nicht-q" auftritt, wenn "p" bereits vorliegt³³⁷.

2. 4. 3. Das Ziel der Umformulierung

Wie sich oben herausstellte, hatte Chrysipp tatsächlich einen systematischen Grund für seine Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme – eine Tatsache, die Cicero nicht im Geringsten wahrzunehmen scheint³³⁸, sei es nun aus Unkenntnis der exakten philosophischen Position Chrysipps oder zum Zweck der erfolgreichen Polemik gegen ihn. Somit stellen sich nun natürlich die Fragen, welches Ziel er damit verfolgte und ob er jenes Ziel durch die Umformulierung auch tatsächlich erreichte. Um dies herauszufinden, ist es notwendig, nochmals auf die Ursache zu sprechen zu kommen, aufgrund derer Chrysipp astrologische Theoreme in Form von 'implikativen Aussagen' grundsätzlich für falsch hielt: Aus seinem Wahrheitskriterium, der 'Unverträglichkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis, ergibt sich, dass in jeder

³³⁶ SEDLEY ([1982] 244f) nimmt sogar an, dass die συνάρτησις zwischen "p" und "q" und demgemäß die 'Unvereinbarkeit' zwischen "p" und "nicht-q" – eben die mutmaßlich chrysippeische Wahrheitsbedingung für eine 'Implikation' – durch die sogenannte "Eliminationsmethode" getestet werden sollte, von der in Philodemos' Schrift *De signis* berichtet wird (vgl. dazu SEDLEY [1982], vor allem 242–256): gemäß der "Eliminationsmethode" ist eine 'Implikation' dann korrekt, wenn durch die hypothetische Eliminierung der Apodosis mit 'Notwendigkeit' auch die Protasis eliminiert wird.

³³⁷ Vgl. dazu auch unten S. 161.

³³⁸ Vgl. z. B. WHITE [1985] 103; HANKINSON [1999₂] 536f; LABARGE [2002] 244; BRENNAN [2005] 250.

"normalen"³³⁹ wahren 'Implikation', deren Protasis 'notwendig' ist, auch die Apodosis 'notwendig' ist³⁴⁰.

Nun sind Prophezeiungen durch Beobachtung erkannte, empirische Gesetze, die Vergangenes (und damit 'Notwendiges') mit Zukünftigem verknüpfen. Und eben dieses Zukünftige würde automatisch 'notwendig' gemacht, wenn die Prophezeiung in Form einer 'Implikation' ausgedrückt wird. Doch gerade das bestritt Chrysipp ja, dass das Zukünftige 'notwendig' sei. Der Grund dafür, dass er Prophezeiungen nicht als wahre 'Implikationen' akzeptieren konnte, lag also darin, dass in ihnen aus der 'Notwendigkeit' der Protasis nicht die 'Notwendigkeit' der Apodosis folgt, sie aber auf der anderen Seite auch nicht zu den bereits erwähnten 'Ausnahmen'³⁴¹ gerechnet werden konnten.

Damit ist das Ziel klar, das mit der von Chrysipp geforderten 'konjunktiven' Formulierung erreicht werden sollte, nämlich die Zukunftsaussagen innerhalb der Prophezeiungen von der 'Notwendigkeit' zu befreien, die ihnen bei 'implikativer' Formulierung automatisch zugekommen wäre.

Betrachtet man nun die stoische Definition einer wahren 'Konjunktion' ("Sowohl p als auch q") – "eine 'konjunktive Aussage' ist nur dann wahr, wenn alle in ihr enthaltenen Glieder wahr sind"³⁴² –, so ergibt sich, dass er dieses Ziel mit der Umformulierung ganz klar erreicht hat: Eine Prophezeiung kann in einer wahren 'Konjunktion' ausgedrückt werden, ohne dass die 'Notwendigkeit' eines Gliedes der 'Konjunktion' irgendeinen Einfluss hätte auf die Modalität des anderen Gliedes.

Auch bei der hier in Ciceros Beispiel erforderlichen negierten 'Konjunktion'³⁴³ trifft dasselbe zu: die Wahrheit der negierten 'Konjunktion' wurde von den Stoi-

³³⁹ Abgesehen natürlich von den bereits mehrfach erwähnten Ausnahmen von dieser Regel.

³⁴⁰ Vgl. oben S. 108: Gemäß der stoischen Definition "liegt 'Unverträglichkeit' dann vor, wenn, falls das eine der Fall ist, das andere nicht der Fall sein kann" (SE *P.H.* 2, 189: ...τὰ δὲ μαχόμενα τοῦναντίον, ὅντος τοῦ ἑτέρου αὐτῶν ὁποιοῦδήποτε ἀδύνατον εἶναι τὸ λοιπὸν ὑπάρχειν). Bei einer 'notwendigen' Protasis bedeutet diese 'Unverträglichkeit', dass das Gegenteil der Apodosis 'unmöglich' ist, was natürlich gleichzeitig heißt, dass die Apodosis selbst 'notwendig' ist.

³⁴¹ Vgl. oben Kap. B II. 2. 3. 4.

³⁴² SE *P.H.* 2, 138; *A.M.* 8, 125; 418f; *EPICT. Diss.* 2, 9, 8; *GELL.* 16, 8, 11; vgl. auch oben Anm. 240.

³⁴³ Generell hat die negierte 'Konjunktion' die Form "Nicht: sowohl p als auch q". In dem speziellen Fall von Ciceros Beispielsatz aber hat sie die Form Nicht: sowohl p als auch nicht-q", da ja in der ursprünglichen 'Implikation' "p" als "Fabius wurde beim Aufgang des Sirius geboren" definiert wurde und "q" als "Fabius wird nicht im Meer sterben".

kern nicht über die 'Unverträglichkeit' der einzelnen Glieder miteinander definiert, wie man vielleicht annehmen könnte³⁴⁴, sondern parallel zu der Definition der 'Konjunktion' nur über die Wahrheit bzw. Falschheit der einzelnen Glieder³⁴⁵.

Von Ciceros Standpunkt aus betrachtet ist sein Spott allerdings gar nicht so fehl am Platz, denn die Tatsache ist unbestreitbar, dass Chrysipp einige nur schwer miteinander zu vereinbarende Konzepte aufrechterhielt: Auf der einen Seite wollte er Zukünftiges nicht als 'Notwendiges' ansehen, auf der anderen jedoch macht sein Wahrheitskriterium einer 'Implikation' jegliche Apodosis *per definitionem* 'notwendig' (sofern die Protasis 'notwendig' ist); hinzu kommt, dass er auch die Existenz der 'Divination' nicht preisgeben wollte, einer Wissenschaft, deren Spezialität es war, Prophezeiungen hinsichtlich der Zukunft von Aussagen über die Vergangenheit abhängig zu machen.

2. 4. 4. Die Beispiele aus den Bereichen Medizin und Geometrie

Im Anschluss an die ironische Darstellung der "Verzweiflungslösung" Chrysipps hinsichtlich der Formulierung von Prophezeiungen weitet Cicero den Gedanken noch auf andere Wissenschaften aus. Die von ihm im Folgenden (*fat.* 15 und 16) angeführten Beispiele aus den Bereichen Medizin ("*Si cui venae sic moventur, is habet febrim*") und Geometrie ("*In sphaera maximi orbes medii inter se dividuntur*") unterscheiden sich indes in einem substanziellen Punkt von der Fabius-Prophezeiung – einem Punkt, der es zweifelhaft macht, ob auch Chrysipp hier die Notwendigkeit einer Umformulierung sehen würde oder gar selbst gefordert hatte.

Die letztgenannten Beispiele gehen nämlich insofern an Chrysipps Ziel vorbei, als sie nicht Zukunfts-, sondern Gegenwartsaussagen darstellen (und das Geometrie-Beispiel nicht einmal eine 'Implikation'), während es diesem hinsichtlich seiner Forderung nach einer Umformulierung ja wohl vielmehr um die Zukunftsaussagen ging. Hinzukommt, dass Ciceros Formulierung (*quaero enim, si Chaldaei ita loquantur, ..., cur idem medici, cur geometrae, cur reliqui facere non possint?*)

³⁴⁴ Wenn "p" und "q" nämlich miteinander 'unverträglich' sind, dann ist "Nicht: sowohl p als auch q" *a priori* wahr, ohne dass man im Einzelnen über die Wahrheit von "p" oder "q" Bescheid wissen müsste.

³⁴⁵ Dass dies tatsächlich so war, zeigt u.a. Galenus' Kritik an Chrysipps 3. syllogistischem Schluss (vgl. oben Anm. 237): *Inst. Log.* 32, 17ff. Auch müsste, wenn denn das stoische Wahrheitskriterium für die negierte 'Konjunktion' die 'Unverträglichkeit' ihrer Glieder gewesen wäre, umgekehrt eine nicht negierte 'Konjunktion' bereits dann wahr sein, wenn ihre Glieder miteinander verträglich sind, selbst wenn diese allesamt falsch wären.

in keiner Weise nahelegt, dass es Chrysipp gewesen wäre, der die Umformulierung auch bei den medizinischen und geometrischen Erkenntnissen verlangte. Daher kann man vermutlich eher davon ausgehen, dass die Medizin- und Geometrie-Beispiele rein ciceronisch sind³⁴⁶ und in erster Linie der farbenprächtigen Ausmalung von Chrysipps "Sprachvergewaltigung" dienen. Mit einem erneuten Hinweis auf die verdrehte und unnatürliche Ausdrucksweise, die Chrysipps "Verzweiflungslösung" nach sich ziehen würde (auch hier wiederum nur auf die Erkenntnisse der Chaldäer bezogen – was ebenfalls für die These spricht, dass die Medizin- und Geometrie-Beispiele nichts mit Chrysipp zu tun haben), endet Ciceros Argumentation, mit der er Chrysipp die aus seiner Anerkennung der 'Mantik' und seiner Definition des 'Möglichen' wie der 'Implikation' resultierende Selbstwidersprüchlichkeit bewiesen zu haben glaubt.

Nicht zu bestreiten ist jedoch die Tatsache, dass Ciceros Argumentation nicht erfolgreich war, dass sie sogar gänzlich an Chrysipps Position vorbei ging: bereits der Prämisse des Arguments hätte Chrysipp ja nicht zugestimmt.

2. 4. 5. Die Behandlung der bisher zurückgestellten Fragen

Da die Untersuchung des gesamten Argumentationsabschnittes (*fat.* 12–17) nunmehr abgeschlossen ist, können die bisher zurückgestellten Fragen jetzt behandelt werden (vgl. oben S. 94):

Frage 1:

Wird noch irgendwo anders als in dieser ciceronischen Textpassage erwähnt, dass sich nach Chrysipps Ansicht astrologische Theoreme prinzipiell nicht in Form von 'Implikationen' ausdrücken lassen? Speziell Ciceros Darstellung in *fat.* 15 erweckt ja eher den Eindruck, als ob Chrysipp die Formulierung der Theoreme als 'implikative Aussagen' gebilligt hätte, bis er durch die gegnerische Argumentation so sehr bedrängt wurde, dass er auf die spontane "Verzweiflungslösung" der Umformulierung auswich.

Die Antwort darauf lautet "nein", es wird nirgends sonst erwähnt, dass Chrysipp Prophezeiungen in 'implikativer' Formulierung grundsätzlich nicht billigte; zwar existieren einige Stellen, aus denen hervorgeht, dass die Stoiker des Öfteren eine gewundene, verschrobene Ausdrucksweise – u.a. mittels 'Konjunktionen' – bevor-

³⁴⁶ Vgl. dazu SAMBURSKY ([1956] 42f), der die Beispiele ebenfalls für Ciceros eigene Zugabe hält und darauf hinweist, dass Chrysipp selbst bei dem geometrischen Beispiel an der 'implikativen' Form festgehalten hätte. Vgl. auch SCHALLENBERG [2008] 152f.

zugten³⁴⁷, doch dies wird an keiner der Belegstellen ausdrücklich mit dem Thema "Prophezeiungen" in Verbindung gebracht.

Frage 2:

Ist diese Art der Darstellung lediglich durch die polemische Intention Ciceros Chrysipp gegenüber motiviert oder kann es sich dabei tatsächlich um eine spontane "Lösung" Chrysipps handeln?

Zunächst hat sich, wie oben ausgeführt wurde, herausgestellt, dass es sich bei Chrysipps Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme keineswegs um eine spontane "Verzweiflungslösung" handelte, sondern in ihr vielmehr seine Ansicht zum Ausdruck kam, dass 'Implikationen' und 'Konjunktionen' nicht als äquivalent zu betrachten seien.

Ferner ergab sich, dass Prophezeiungen aufgrund der in ihnen enthaltenen Zukunftskomponente prinzipiell nicht die – im Vergleich zu 'Konjunktionen' "strengerer" – Wahrheitsbedingungen erfüllen können, die Chrysipp für 'Implikationen' forderte.

Ciceros spöttische Darstellung eines verzweiferten Chrysipp muss demnach – sofern man ein Missverständnis seitens Cicero ausschließt – wohl in der Tat durch seine polemische Intention gegenüber Chrysipp motiviert sein.

Frage 3:

Wenn es sich jedoch, wie es bei einem Logiker von Chrysipps Format eher anzunehmen ist, nicht um eine "Verzweiflungslösung" handelt: Hat Chrysipp ein System ausgearbeitet, wann eine 'Implikation' und wann eine 'Konjunktion' verwendet werden sollte?

Es wurde bei der Beantwortung der Frage 1 bereits erwähnt, dass lediglich an der einen, hier besprochenen Cicero-Stelle die Information zu finden ist, Chrysipp habe die Aussage astrologischer Theoreme nur in 'konjunktiver' Form gestattet. Kombiniert man diesen Befund mit der Tatsache, dass es nirgends einen Hinweis darauf gibt, dass Chrysipp tatsächlich ein konkretes System ausgearbeitet hätte, wann 'Implikationen' und wann 'Konjunktionen' zu verwenden seien, so ergibt sich, dass eine zuverlässige Antwort auf die Frage, ob denn ein solches System existierte – und wenn ja, wie es aussah – nicht zu erwarten ist, sondern letztlich

³⁴⁷ Vgl. z. B. Cic. *div.* 1, 83; ALEX. *APHR. Fat.* 207, 5–21; 208. 19; 210, 15–28; 210, 30ff; DL 7, 82; SE *A.M.* 9, 139; PLUT. *De comm. not.* 1084D.

SORABJI z. B. vermutet, dass Chrysipp kein System ausgearbeitet habe und zieht für diese seine These die von Cicero in *fat.* 15f genannten Medizin- und Geometrie-Beispiele heran³⁴⁹. Da jedoch die Prämisse, welche die Grundlage und den Ausgangspunkt seiner Vermutung bildet (nämlich: die Medizin- und Geometrie-Beispiele stammten unmittelbar von Chrysipp) keineswegs als gesicherte Tatsache gelten kann, sondern im Gegenteil eher zweifelhaft erscheint³⁵⁰, sollte die genannte Cicero-Stelle (*fat.* 15f) nicht als Beweis dafür herangezogen werden, dass Chrysipp kein System ausgearbeitet habe.

Auch M. FREDE gelangt zu der Ansicht, in der Stoa habe kein einheitliches System für den korrekten Gebrauch von 'Implikationen' und 'Konjunktionen' bestanden³⁵¹; und seine Folgerung ist völlig korrekt, sofern man – was mir allerdings unrichtig erscheint – seiner Grundannahme zustimmt, Chrysipp habe als Kriterium für die Wahrheit von 'Implikationen' die 'empirische Unverträglichkeit' der beiden Glieder miteinander nicht für ausreichend gehalten, sondern habe 'logische Unverträglichkeit' gefordert. Das entsprechende – natürlich hypothetische – System müsste dann nämlich folgendermaßen aussehen: "Liegt zwischen Protasis ('p') und kontradiktorischem Gegenteil der Apodosis ('nicht-q') 'logische Unverträglichkeit' vor, darf eine 'Implikation' verwendet werden. Liegt zwischen Protasis ('p') und kontradiktorischem Gegenteil der Apodosis ('nicht-q') 'empirische Unverträglichkeit' vor, darf keine 'Implikation', sondern muss eine 'Konjunktion' verwendet werden." Gegen die Existenz eines derartigen Schemas sprechen jedoch einige Berichte, denen zufolge Sachverhalte, die miteinander (nur) 'empirisch unverträglich' sind, von den Stoikern in Form von 'Implikationen' ausgedrückt wurden³⁵².

³⁴⁸ Dementsprechend ist diese Frage auch Gegenstand zahlreicher Diskussionsbeiträge, vgl. z. B. BROCHARD [1892] 458ff; MATES [1953] 48f; BRÉHIER [1955] 101f; SAMBURSKY [1956] 42f; [1965] 277f; GOULD [1967]; [1971] 72–82; DONINI [1973] 343–347; M. FREDE [1974] 82–89; MIGNUCCI [1978] 330–335; MUELLER [1978] 19f; VERBEKE [1978]; SORABJI [1980,] 266–270; BURNYEAT [1982,] 321ff; SEDLEY [1982] 253–256; [1984]; MARWEDE [1984] 119–124; BARNES [1985]; WHITE [1985] 103f; TALANGA [1986] 100ff; EBERT [1987] 89f. n. 11; [1991] 37 n. 9; LONG/SEDLEY [1987] Bd. I, 211, 236, 263–266; HÜLSER [1987–88] 512–515 (Kommentar zu FDS 473); SHARPLES [1991] 169f; [1996] 53; ANTONINI [1994] 58 n. 49; STEINMETZ [1994] 599f; VUILLEMIN [1996] 106–110; BOBZIEN [1998,] 156–179; LABARGE [2002]; BRENNAN [2005] 249f; SCHALLENBERG [2008] 143–155.

³⁴⁹ [1980,] 267.

³⁵⁰ Vgl. oben Kap. B II. 2. 4. 4.

³⁵¹ [1974] 88f.

³⁵² Vgl. z. B. SE *P.H.* 2, 100; 101; 106; *A.M.* 8, 252; 254 (diese von SE im Zusammenhang mit

Den Gedankengang bis zu diesem Punkt zusammenfassend lässt sich sagen: Es gibt keinen einzigen Anhaltspunkt, ob es ein stoisches System für den korrekten Gebrauch von 'Implikationen' und 'Konjunktionen' gegeben hat (geschweige denn, wie es ausgesehen hätte); weiterhin macht der Ansatz einer Unterscheidung zwischen 'logischer' und 'empirischer Unverträglichkeit' die Existenz eines entsprechenden Systems äußerst unwahrscheinlich.

Aber dennoch: Wäre die Annahme, dass Chrysipp als der Logiker und Systematiker, der er war, ein konkretes Schema ausgearbeitet hatte, unter welchen Bedingungen 'Implikationen' und unter welchen 'Konjunktionen' die angebrachte Ausdrucksweise seien, nicht äußerst plausibel? Wenn man nun – rein hypothetisch – davon ausgeht, dass tatsächlich ein System bestand, und dass mit 'Unverträglichkeit' nicht 'logische' oder 'empirische Unverträglichkeit' gemeint war, sondern eher eine Unterscheidung ähnlich der von SEDLEY vorgeschlagenen zutrifft³⁵³, so ließe sich den oben interpretierten Textpassagen zufolge (*fat.* 12–17) dieses System folgendermaßen denken:

"Die 'Implikation' ("Wenn p, dann q") ist die korrekte Ausdrucksweise, wenn (1) die innere Verbindung (συνάρτησις) zwischen "p" und "q" wesenhafter Art ist und dementsprechend die zwei Aussagen derart auseinander folgen (ἀκολουθεῖν), dass zwischen der ersten ("p") und dem kontradiktorischen Gegenteil der zweiten ("nicht-q") eine 'Unvereinbarkeit' vorliegt, die aus dem Wesen von "p" und "q" herrührt (wobei diese 'wesenhafte Unvereinbarkeit' bedeutet, dass "nicht-q" mit dem Wesen von "p" dergestalt 'unvereinbar' ist, dass das Auftreten von "nicht-q" durch das Wesen von "p" verhindert wird, wenn "p" bereits vorliegt), und (2) wenn es sich zusätzlich bei den fraglichen Aussagen nicht um die Kombination einer 'notwendigen' Aussage als erster ("p") und einer Zukunftsaussage als zweiter ("q") handelt; die letztgenannte Kombination ist nur dann in der Ausdrucksweise der 'Implikation' zulässig, wenn die erste Aussage ("p") die "natürliche Ursache" für die zweite Aussage ("q") bildet³⁵⁴.

der "Zeichen"-Lehre angeführten Stellen sind oben in Anm. 333 zitiert).

³⁵³ Vgl. oben Kap. B II. 2. 4. 2.

³⁵⁴ Dieser letztgenannten Gattung ist m.E. der Satz "Wenn jemand geboren wurde, dann wird er auch sterben" zuzurechnen, von dem BOBZIEN ([1998,] 163) berechtigterweise annimmt, Chrysipp hätte seine Formulierung als 'Implikation' wohl auf jeden Fall für gültig erachtet (BOBZIEN führt den genannten Satz allerdings als Beispiel gegen die Hypothese an, im Falle der astrologischen Aussagen habe eben diese Kombination von präteritaler Protasis und futurischer Apodosis Chrysipps Umformulierungsforderung bedingt). Wenn man davon ausgeht, dass die Gültigkeit des Satzes auf einem Naturgesetz beruht (etwa "was geboren wird, muss sterben"), dann ist die Legitima-

Die negierte 'Konjunktion' ("Nicht: sowohl p als auch nicht-q") muss statt der 'Implikation' als Aussageform verwendet werden, wenn zwei Aussagen derart auseinander folgen (ἀκολουθεῖν), dass zwischen der ersten ("p") und dem kontradiktorischen Gegenteil der zweiten ("nicht-q") eine 'Unvereinbarkeit' vorliegt, die auf der Beobachtung von "p" und "q" beruht (wobei diese 'beobachtete Unvereinbarkeit' bedeutet, dass "nicht-q" mit "p" dergestalt 'unvereinbar' ist, dass noch niemals beobachtet wurde, dass "nicht-q" auftritt, wenn "p" bereits vorliegt); außerdem muss die negierte 'Konjunktion' in den Fällen verwendet werden, bei denen es sich um die Kombination einer 'notwendigen' Aussage als erster ("p") und einer Zukunftsaussage als zweiter ("q") handelt."

Würden die oben genannten Textstellen, die, wie sich zeigte, ein auf der Unterscheidung zwischen 'logischer' und 'empirischer Unvereinbarkeit' basierendes System ausgeschlossen haben, denn das eben skizzierte, auf der Unterscheidung zwischen 'wesenhafter' und 'beobachteter' 'Unvereinbarkeit' zulassen? Bei einer Betrachtung der von Sextus Empiricus angeführten Beispiele ("Wenn diese Milch hat, dann hat diese empfangen", "Wenn dieser Bronchialeiter ausspuckt, dann hat dieser eine Wunde in der Lunge", "Wenn dieser eine Narbe hat, dann hat dieser eine Wunde gehabt", "Wenn dieser am Herz verwundet ist, dann wird dieser sterben") zeigt sich, dass sie eine derartige Unterscheidung zwischen 'wesenhafter' und 'beobachteter' 'Unvereinbarkeit' sehr wohl zulassen würden: Alle 'Unverträglichkeiten' zwischen den Vordersätzen und den kontradiktorischen Gegenteilen ihrer jeweiligen Folgen lassen sich ohne Probleme als aus dem Wesen der beteiligten Subjekte oder Objekte entsprungen beschreiben³⁵⁵. Doch selbst wenn alle in

tion für seine 'implikative' Formulierung eben gerade die Tatsache, dass die Protasis die "natürliche Ursache" für die Apodosis darstellt. Genau genommen müsste man allerdings bei der Analyse, ob es sich bei dem von BOBZIEN angeführten Satz "Wenn jemand geboren wurde, dann wird er auch sterben" um eine wahre 'Implikation' handelt, auch noch folgendes hinzufügen: Da eine "indefinite" Aussage nach stoischer Ansicht genau dann wahr ist, wenn die zugehörige "definite" Aussage wahr ist (vgl. oben Anm. 291), ist zunächst zu betrachten, ob der Satz "Wenn dieser geboren wurde, dann wird dieser auch sterben" eine wahre 'Implikation' darstellt oder nicht. Chrysipps Antwort darauf wäre wohl: ja, weil die Protasis "Dieser (mit Deixis auf Person X) ist geboren worden" eine wahre Aussage über abgeschlossenes Vergangenes darstellt und daher 'notwendig' ist, und die Apodosis "Dieser (mit Deixis auf Person X) wird sterben" aufgrund des Naturgesetzes der 'Mortalität alles Geborenen' ihren Wahrheitswert während der gesamten Dauer ihrer Subsistenz nicht von "wahr" zu "falsch" ändern kann und daher ebenfalls 'notwendig' ist (nach dem Tod der mit der Deixis bezeichneten Person X würde die Aussage ja untergehen, vgl. dazu auch oben Anm. 272 und unten Anm. 355).

³⁵⁵ Bei der letztgenannten 'Implikation' "Wenn dieser am Herz verwundet ist, dann wird dieser sterben" könnte möglicherweise der Eindruck entstehen, sie dürfe nicht als 'Implikation' formuliert werden, da sie aus einer 'notwendigen' Protasis und einer Zukunftsaussage als Apodosis bestehe: doch scheint mir in diesem Fall die Protasis "Dieser ist am Herz verwundet" definitiv die "natürliche Ursache" für die Apodosis "Dieser wird sterben" und die Aussage daher problemlos in 'implikativer' Formulierung möglich zu sein. Zudem gehört die Aussage "Dieser wird sterben" mögli-

Frage kommenden Stellen zu der Hypothese passen sollten, kann diese kaum verifiziert, sondern nur falsifiziert werden, durch das Auffinden einer oder mehrerer mit ihr unvereinbarer Stellen. Zudem existieren zwei theoretische Einwände gegen die oben genannte Hypothese, die zumindest kurz thematisiert werden sollten:

Zum einen die Möglichkeit, die scheinbar in unterschiedliche Richtungen weisenden Belegstellen so zu deuten, wie M. FREDE das tut, nämlich dahin gehend, dass "entweder die Stoiker nicht in der Lage waren, den Begriff der Implikation so hinreichend zu verdeutlichen, dass wenigstens sie selbst den Begriff einheitlich anwenden konnten, oder dass eine beträchtliche Gruppe von Stoikern auch die empirische Unverträglichkeit für eine hinreichende Bedingung für die entsprechende Implikation hielten"³⁵⁶.

Zum anderen der Gedanke, dass eine Unterscheidung zwischen 'aus der Beobachtung herrührender' und 'aus der Natur der Sache stammender' 'Unvereinbarkeit' lediglich eine Frage des Kenntnisstandes bzw. der Erkenntnis ist. Solange das Wesen einer Sache nicht vollständig durchschaut wird, befindet man sich ja noch im Stadium der Beobachtung und ob in einer 'Implikation' wie der von Sextus Empiricus verwendeten "Wenn diese Milch hat, dann hat diese (eine Leibesfrucht) empfangen" die 'Unvereinbarkeit' zwischen "Diese hat Milch" und "Diese hat nicht empfangen" als 'wesenhaft' oder als 'beobachtet' aufgefasst wird, das scheint doch in erster Linie davon abzuhängen, in wie weit man die Natur des menschlichen Körpers bereits erfasst hat. Dies bedeutet allerdings, dass man davon ausgehen müsste, dass die Beurteilung einer möglicherweise 'wesenhaften' oder (nur) 'beobachteten' 'Unvereinbarkeit' nicht zu allen Zeitpunkten und nicht bei allen Personen gleich ausfällt – was die Grenzlinie zwischen 'wesenhaft' und 'beobachtet' in der Tat unscharf und schwammig erscheinen ließe, aber auf der anderen Seite auch eine mögliche Erklärung für die scheinbar in unterschiedliche Richtungen weisenden Belegstellen bilden könnte.

Frage 4:

Warum geht Cicero in seiner Argumentation von der besagten Prämisse aus, wenn er weiß, dass sich nach Chrysipps Ansicht astrologische Theoreme prinzipiell nicht in Form von 'Implikationen' ausdrücken lassen? Oder kann es sein, dass er Chrysipps Lehre in diesem Punkt missversteht und fälschlicherweise der Über-

cherweise ohnehin zu dem Ausnahme-Typus unter den Zukunftsaussagen, der von Chrysipp als 'notwendig' betrachtet wurde (vgl. oben Anm. 272; vgl. auch oben Anm. 354).

³⁵⁶ [1974] 88f.

zeugung ist, Chrysipp billige seine Prämisse?

Da sich mittlerweile herausgestellt hat, dass Chrysipp die Prämisse in Ciceros Argumentation (nämlich: bei der Aussage "Wenn Fabius beim Aufgang des Sirius geboren wurde, dann wird Fabius nicht im Meer sterben" handle es sich um eine wahre 'Implikation') tatsächlich nicht akzeptieren konnte, bestehen zwei Möglichkeiten:

- (a) Cicero war sich dessen nicht bewusst
- (b) er war sich dessen bewusst und verwendete trotzdem diese Prämisse.

Möglichkeit (a) bereitet allerdings insofern Schwierigkeiten, da Cicero selbst es ist, der uns berichtet, dass Chrysipp die Ansicht vertreten habe, Prophezeiungen dürften nur in 'konjunktiver' Form ausgedrückt werden. Wie kann er dann annehmen, Chrysipp sei mit dem Anfangssatz seiner Argumentation, eben einer Prophezeiung in 'implikativer' Form, einverstanden?

Doch auch Möglichkeit (b) bereitet gewisse Schwierigkeiten, z. B. stellt sich die Frage, wie jemand eine sich über mehrere Kapitel erstreckende Argumentation auf einer Prämisse aufbauen kann, von der ihm bekannt ist, dass der Argumentationsgegner sie nicht akzeptiert? Zieht man allerdings in Betracht, dass Cicero diese Taktik – wie STROH nachweist³⁵⁷ – des Öfteren erfolgreich in seinen Gerichtsreden anwendete, so ist der Gedanke, dass er sie auch hier, in einer philosophischen Schrift, benutzte, nicht ganz von der Hand zu weisen. Ciceros Konzept wäre demnach folgendermaßen gewesen: Zu Beginn der Argumentation tat er so, als ob zwischen ihm und seinem Gegner Einigkeit bestünde über die Akzeptanz von (x), der Prämisse seiner Argumentation; dann, im Verlauf der Argumentation, trat er den Nachweis an, dass dieses (x) unhaltbar sei in Verbindung mit anderen, vom Gegner verfochtenen Lehrmeinungen; und schließlich stellte er den Gegner dar, als ob jener, durch die Argumentation in die Enge getrieben, gezwungenermaßen eben das (x) zurücknehmen müsste, das er in Wahrheit in dieser Form nie vertrat.

2. 4. 6. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsergebnisse:

³⁵⁷ Vgl. z. B. STROH [1975] 91; 143ff; 165ff; 269ff.

► Chrysipp vertrat allem Anschein nach die Auffassung, dass astrologische Theoreme prinzipiell nicht seine Wahrheitsbedingungen für 'Implikationen' erfüllen könnten (da sein Kriterium für die Wahrheit von 'Implikationen' höchstwahrscheinlich die 'Unvereinbarkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis darstellte, lässt sich daraus folgern, dass die in Prophezeiungen getroffenen Aussagen für ihn nicht als miteinander 'unverträglich' gelten konnten); daraus resultiert offenbar seine – von Cicero berichtete – Forderung, die astrologischen Theoreme dürften überhaupt nur in 'konjunktiver', nicht in 'implikativer' Form ausgedrückt werden.

► Chrysipp bestritt, dass das Zukünftige 'notwendig' sei. Da sich aus seinem mutmaßlichen Wahrheitskriterium für 'Implikationen' ergibt, dass in jeder "normalen" wahren 'Implikation', deren Protasis 'notwendig' ist, auch die Apodosis 'notwendig' ist, und Prophezeiungen durch Beobachtung erkannte, empirische Gesetze sind, die Vergangenes (und damit 'Notwendiges') mit Zukünftigem verknüpfen, würde eben dieses Zukünftige automatisch 'notwendig' gemacht, wenn Prophezeiungen in Form von 'Implikationen' ausgedrückt würden. Der Grund dafür, dass Chrysipp Prophezeiungen nicht als wahre 'Implikationen' akzeptieren konnte, lag also darin, dass in ihnen aus der 'Notwendigkeit' der Protasis nicht die 'Notwendigkeit' der Apodosis gefolgert werden kann.

► Da für Chrysipp allem Anschein nach nur Zukunftsaussagen innerhalb von 'Implikationen' problematisch waren, lässt sich vermuten, dass die in *fat.* 15f angeführten Beispiele aus den Bereichen Geometrie und Medizin nicht von ihm stammen (zumindest nicht in ihrer hier überlieferten Form: denkbar wäre nämlich auch, dass Cicero sie zu Präsenzaussagen umformulierte).

► Chrysipp betrachtete 'Implikationen' und 'Konjunktionen' nicht als äquivalent (sonst wäre seine Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme sinnlos gewesen). Da sein Kriterium für die Wahrheit von 'Implikationen' wohl, wie bereits festgestellt, die 'Unvereinbarkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis darstellte, lässt sich demnach mit einiger Sicherheit sagen, dass sein Kriterium für die Wahrheit von 'Konjunktionen' nicht die 'Unvereinbarkeit' der einzelnen 'Konjunktions'-Glieder miteinander war; vielmehr ist zu vermuten, dass auch Chrysipp das den Stoikern zugeschriebene Kriterium teilte, nach dem eine 'Konjunktion' dann wahr ist, wenn alle ihre Glieder wahr sind (Entsprechendes gilt für die negierte 'Konjunktion', deren eines Glied wahr sein muss, das andere hingegen falsch, damit sie insgesamt wahr ist).

► Es ist nicht bekannt, ob Chrysipp ein System ausgearbeitet hatte, das festlegte, unter welchen Bedingungen 'Implikationen' und unter welchen Bedingungen 'Konjunktionen' zu verwenden seien. Falls jedoch tatsächlich ein derartiges System bestanden haben sollte, so kann es keinesfalls auf einer etwaigen Unterscheidung von 'logischer' und 'empirischer Unvereinbarkeit' beruhen. Denkbar wäre allerdings ein System, das auf einer Unterscheidung zwischen 'wesenhafter' und 'beobachteter Unvereinbarkeit' beruht und etwa folgendermaßen formuliert werden könnte:

"Die 'Implikation' ("Wenn p, dann q") ist die korrekte Ausdrucksweise, wenn (1) zwei Aussagen derart auseinander folgen (ἀκολουθεῖν), dass zwischen der ersten ("p") und dem kontradiktorischen Gegenteil der zweiten ("nicht-q") eine 'Unvereinbarkeit' vorliegt, die aus dem Wesen von "p" und "q" herrührt (wobei diese 'wesenhafte Unvereinbarkeit' bedeutet, dass "nicht-q" mit dem Wesen von "p" dergestalt 'unvereinbar' ist, dass das Auftreten von "nicht-q" durch das Wesen von "p" verhindert wird, wenn "p" bereits vorliegt), und (2) wenn es sich zusätzlich bei den fraglichen Aussagen nicht um die Kombination einer 'notwendigen' Aussage als erster ("p") und einer Zukunftsaussage als zweiter ("q") handelt; die letztgenannte Kombination ist nur dann in der Ausdrucksweise der 'Implikation' zulässig, wenn die erste Aussage ("p") die "natürliche Ursache" für die zweite Aussage ("q") bildet.

Die negierte 'Konjunktion' ("Nicht: sowohl p als auch nicht-q") muss statt der 'Implikation' als Aussageform verwendet werden, wenn zwei Aussagen derart auseinander folgen (ἀκολουθεῖν), dass zwischen der ersten ("p") und dem kontradiktorischen Gegenteil der zweiten ("nicht-q") eine 'Unvereinbarkeit' vorliegt, die auf der Beobachtung von "p" und "q" beruht (wobei diese 'beobachtete Unvereinbarkeit' bedeutet, dass "nicht-q" mit "p" dergestalt 'unvereinbar' ist, dass noch niemals beobachtet wurde, dass "nicht-q" auftritt, wenn "p" bereits vorliegt); außerdem muss die negierte 'Konjunktion' in den Fällen verwendet werden, bei denen es sich um die Kombination einer 'notwendigen' Aussage als erster ("p") und einer Zukunftsaussage als zweiter ("q") handelt."

2. 5. CLC 10 [= *fat.* 20–21]

Concludit enim Chrysippus hoc modo: "Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξίωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia,

quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiant". Hic primum si mihi libeat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam, eam plagam potius accipiam, quam fato omnia fieri conprobem: illa enim sententia habet aliquid disputationis, haec vero non est tolerabilis. Itaque contendit omnis nervos Chrysippus, ut persuadeat omne ἀξίωμα aut verum esse aut falsum. Ut enim Epicurus veretur, ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri, quaecumque fiant – si enim alterum utrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum, et, si certum, etiam necessarium: ita et necessitatem et fatum confirmari putat –, sic Chrysippus metuit, ne, si non obtinuerit omne, quod enuntietur, aut verum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum.

2. 5. 1. Exkurs: Kontext des von Cicero angeführten Arguments Chrysipps

An der hier vorliegenden Stelle referiert Cicero ein Argument Chrysipps, in dem dieser aus dem 'Prinzip der Bivalenz' ("Jede Aussage ist [zu jedem beliebigen Zeitpunkt (t)] entweder wahr oder falsch" – der Zusatz des Zeitpunkts (t) bezieht sich auf die Betrachtungsweise, die nicht nur in der stoischen Logik, sondern in der hellenistischen Logik generell bestand, dass nämlich Aussagen ihren Wahrheitswert ändern können³⁵⁸) auf die Existenz des *fatum* schließt. Da jedoch das Argument – aus dem Zusammenhang gegriffen – nicht ohne Weiteres nachzuvollziehen ist, sei zunächst noch kurz der zwischen der letzten behandelten und der nun zu behandelnden Stelle liegende Gedankengang wiedergegeben (*fat.* 17–20): Nachdem er das im letzten Kapitel besprochene, gegen Chrysipp gerichtete Argument abgeschlossen hatte (*fat.* 12–17), hatte sich Cicero zunächst wieder der Lehre Diodors über das 'Mögliche' zugewandt (*fat.* 17). Diodors Definition des 'Möglichen' war von Cicero ja, wie bereits oben dargestellt³⁵⁹, mit "*id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit*" wiedergegeben worden. Eng verknüpft mit dessen Lehre über das 'Mögliche' ("*in qua, quid valeat id, quod fieri possit, anquiritur*") sei, so Cicero, die dreiteilige These, dass (a) nichts geschieht, was nicht 'notwendig' war, (b) alles, was geschehen kann, bereits geschehen ist oder noch geschehen wird, (c) sich das, was geschehen wird, ebenso wenig vom Wahren ins Falsche verändern lässt wie das, was bereits geschehen ist.

³⁵⁸ Vgl. oben Anm. 267.

³⁵⁹ Vgl. oben Kap. B II. 2. 2. 1.

Letzteres bedeutet, dass die 'Unabänderlichkeit', d.h. die zeitlose Gültigkeit, des Wahrheitswertes von Aussagen ebenso für zukünftige Ereignisse (d.h. wahre, die Zukunft betreffende Aussagen) gilt wie für vergangene (d.h. wahre, die Vergangenheit betreffende Aussagen): obgleich sie, wie Cicero hinzugefügt hatte, bei den ersteren meist nicht offen zu Tage trete (*fat.* 17–18)³⁶⁰.

Nun folgerten manche Leute, namentlich Epikur – so hatte Cicero weiter ausgeführt –, aus eben dieser 'Unabänderlichkeit', d.h. aus der Gegebenheit, dass wahre, die Zukunft betreffende Aussagen seit Ewigkeit her wahr (und damit 'notwendig') seien, die Existenz des *fatum* (*fat.* 18). Um dieser für ihn inakzeptablen Folgerung zu entgehen, habe Epikur die 'Deklaration' von Atomen postuliert – eine Lösung, die ihm jedoch, so Ciceros Kritik, das Problem eines ursachenlosen Geschehens bereitet und zudem dazu geführt habe, dass er das 'Prinzip der Bivalenz' habe aufgegeben müssen (*fat.* 18–19). Statt seiner willkürlich eingeführten 'Deklaration' hätte Epikur lieber zwischen verschiedenen Arten von Ursachen unterscheiden sollen, nämlich zwischen "ewigen, aus der Notwendigkeit der Natur hervorgehenden Ursachen" (*causae cohibentes in se efficientiam naturalem*) und "zufällig vorangegangenen Ursachen" (*causae fortuito ategressae*)³⁶¹: Dann hätte er das 'Prin-

³⁶⁰ Vgl. zu diesem Textabschnitt der Schrift *De fato* auch SCHALLENBERG [2008] 155–159; 165ff. SCHALLENBERG ([2008] 165ff) gelangt in seiner Interpretation der ciceronischen Argumentation zu dem Ergebnis, dass dieser Diodor in den Paragraphen 17–20 "indeterministisch" (d.h. so, als ob dieser von einem *schwachen Wahrheitsbegriff* ausgehen würde, vgl. dazu unten Anm. 362) interpretiere, während er ihn in den Paragraphen 11–14 "deterministisch" (d.h. so, als ob Diodor von einem *starken Wahrheitsbegriff* ausgehen würde, vgl. dazu unten Anm. 362) interpretiert habe. Da die Annahme eines Interpretationswechsels innerhalb weniger Paragraphen derselben Schrift kaum überzeugend wäre, vermutet SCHALLENBERG ([2008] 167), die "deterministische" Darstellung Diodors in den Paragraphen 11–14 sei "gar kein Referat aus Ciceros Sicht..., sondern vielmehr ein Referat der Meinung Chrysipps über Diodor"; insgesamt habe Cicero die Modaltheorie Diodors nämlich "indeterministisch" aufgefasst. Diese doch recht diffizile (und durch keine weiteren Indizien gestützte) Interpretation der Paragraphen 11–14 ist allerdings nur dann nötig, wenn man wie SCHALLENBERG davon ausgeht, Ciceros Bemerkung, Diodors Modaltheorie berühre die Frage nach der Unveränderlichkeit des Wahrheitswertes von Zukunftsaussagen (*fat.* 17), bedeute, dass auch die ganze folgende Diskussion der Unveränderlichkeit des Wahrheitswertes von Zukunftsaussagen ausschließlich auf dem Boden der diodoreischen Position stattfinde.

³⁶¹ Als Beispiele für Aussagen, die aufgrund von *causae fortuito ategressae* wahr sind, führt Cicero die Sätze "*Descendit in Academiam Carneades*" (da hier das Thema immer noch die 'Unabänderlichkeit' des Wahrheitswertes von Zukunftsaussagen ist, wäre an dieser Stelle statt "*descendit*" wohl die Lesart "*descendet*" besser, wie sie z. B. von LÖRCHER ([1907] 21 n. 2), POHLENZ ([1910] 329) oder MARWEDE ([1984] 52, 165) vorgeschlagen wurde) an und "*Morietur Epicurus, cum duo et LXX annos vixerit, archonte Pytharato*". Während letzterer Satz durchaus als "Zufallsereignis", d.h. als Effekt "zufällig vorangegangener Ursachen" aufgefasst werden kann, würde man die Ursache für "Karneades wird zur Akademie hinabsteigen" weniger als "zufällig vorangegangenen" bezeichnen, sondern eher als freie Willensentscheidung (bereits DONINI [1989] 135 weist darauf hin, dass man diesen Satz kaum als Beispiel für "zufällig vorangegangene Ursachen" betrachten könne, zumal Karneades ja das Oberhaupt der Akademie gewesen sei; vgl. auch TALANGA [1986] 127f). Eben dieses Vermischen bzw. Nichtauseinanderhalten ist aber symptomatisch für Vertreter einer Ursachenunterscheidung wie der gerade erwähnten, in der für die menschliche

zip der Bivalenz' und die 'Unveränderlichkeit' des Wahrheitswertes von Aussagen aufrechterhalten können, ohne damit ungewollt die Existenz eines *fatum* zu bekräftigen (*fat.* 19–20)³⁶². An dieser Stelle (*fat.* 20) wendet sich Cicero wieder den Stoikern, insbesondere Chrysipp zu, der einen ähnlichen Schluss zieht wie Epikur – allerdings in umgekehrter Richtung.

2. 5. 2. Die unterschiedlichen Schlussfolgerungen Epikurs und Chrysipps

Epikurs Schluss ließe sich wohl etwa folgendermaßen paraphrasieren (vgl. *fat.* 21)³⁶³:

1. Wenn jede Aussage entweder wahr oder falsch ist, dann ist jede wahre, die Zukunft betreffende Aussage (= das Zukünftige) schon seit Ewigkeit her ('unabänderlich') wahr.
2. Wenn das Zukünftige seit Ewigkeit her wahr ist, dann ist es auch 'gewiss'.
3. Wenn das Zukünftige 'gewiss' ist, dann ist es auch 'notwendig'.
4. Wenn das Zukünftige 'notwendig' ist, dann bedeutet dies, dass ein *fatum* existiert.
5. Es existiert aber kein *fatum*.

Wahl- und Handlungsfreiheit nur in den *causae fortuito antegressae* Platz ist. Dass die in *fat.* 19 getroffene Ursachenunterscheidung zwischen *causae fortuito antegressae* und *causae cohibentes in se efficientiam naturalem* übrigens von Carneades selbst stammt, scheint die folgende Stelle *fat.* 32f. nahezulegen: "*Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset. Quid enim spectans deus ipse diceret Marcellum eum, qui ter consul fuit, in mari esse periturum? Erat hoc quidem verum ex aeternitate, sed causas id efficientis non habebat.*" – Zu der von Cicero dargelegten Ursachenunterscheidung zwischen *causae cohibentes in se efficientiam naturalem* und *causae fortuito antegressae* vgl. auch unten S. 177f sowie SCHALLENBERG [2008] 160–165.

³⁶² Der Kernpunkt von Ciceros Argumentation an der vorliegenden Stelle ist, dass aus der 'Unveränderlichkeit' des Wahrheitswertes von Aussagen keine deterministische 'Notwendigkeit' folgt, ohne dass man deswegen die Annahme der Ursächlichkeit jeglichen Geschehens aufgeben müsste. SCHALLENBERG ([2008] 155–167) betont in seinem Kommentar zu dieser Stelle mehrfach, dass dies jedoch nur gelte, wenn man wie Cicero von einem *schwachen Wahrheitsbegriff* ausgehe, nicht aber, wenn man wie Chrysipp und Epikur einen *starken Wahrheitsbegriff* zu Grunde lege (nach der von SCHALLENBERG verwendeten Terminologie ist eine im schwachen Sinn wahre zukunftsbezogene Aussage "p" deswegen schon jetzt [und seit Ewigkeit her] wahr, weil das in "p" beschriebene Ereignis sich in dem tatsächlichen Weltverlauf realisieren wird; die Wahrheit von "p" ist aber nicht an das Vorliegen von Ursachen gebunden, sondern lediglich an das faktische Eintreten von "p". Im Gegensatz dazu ist eine im starken Sinn wahre zukunftsbezogene Aussage "p" deshalb schon jetzt wahr, weil bereits in der Gegenwart hinreichende Bedingungen dafür vorliegen, dass das in "p" beschriebene Ereignis eintreten wird, und zwar in allen von jetzt an möglichen Weltverläufen).

³⁶³ Vgl. dazu auch SCHALLENBERG [2008] 170.

6. Folglich ist nicht jede Aussage nur entweder wahr oder falsch.

Chrysipps Schlussfolgerung hingegen ließe sich – wenn man sie ausführlicher als in Ciceros etwas verkürzter Fassung darstellt – wohl folgendermaßen wiedergeben³⁶⁴:

1. Wenn es eine Bewegung ohne Ursache gibt, dann wird nicht jede Aussage entweder wahr oder falsch sein (denn was keine bewirkenden Ursachen hat, das wird weder wahr noch falsch sein).
2. Nun ist aber jede Aussage entweder wahr oder falsch.
3. Folglich gibt es keine Bewegung ohne Ursache.
4. Wenn es aber keine Bewegung ohne Ursache gibt, so geschieht alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen.
5. Nun gibt es aber keine Bewegung ohne Ursache.
6. Folglich geschieht alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen.
7. Wenn aber alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen geschieht, dann geschieht alles durch das *fatum*.
8. Nun geschieht aber alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen.
9. Folglich geschieht alles durch das *fatum*.

Bei einer Betrachtung der unterschiedlichen Argumentationen Epikurs und Chrysipps fällt vor allem auf, dass jeweils die unanfechtbare Prämisse des einen, die keines weiteren Beweises mehr bedarf, das Gegenteil der endgültigen Schlussfolgerung des anderen darstellt:

Bei Epikur ist die Prämisse der Satz "Es existiert kein *fatum*", die sich ergebende Folgerung der Satz "Es ist nicht jede Aussage entweder wahr oder falsch".

Bei Chrysipp ist die Prämisse der Satz "Jede Aussage ist entweder wahr oder falsch", die sich ergebende Folgerung der Satz "Es existiert ein *fatum*".

Epikurs Prämisse:

Es existiert kein *fatum*.

Chrysipps Prämisse:

Jede Aussage ist entweder wahr oder falsch.

Chrysipps Folgerung:

Es existiert ein *fatum*.

Epikurs Folgerung:

Es ist nicht jede Aussage entweder wahr oder falsch.

Da beide Argumentationen einer genaueren Analyse bedürfen, soll nun – dem

³⁶⁴ Zu der Rekonstruktion des Arguments vgl. z. B. auch JANSSEN [1992] 147; BOBZIEN [1998,] 61; SCHALLENBERG [2008] 169f.

Verlauf des ciceronischen Textes folgend – zunächst Chrysipps Argumentation näher betrachtet werden.

2. 5. 3. Chrysipps Schluss von dem 'Prinzip der Bivalenz' auf die Existenz des *fatum*

Chrysipps Argument beginnt mit einer Verknüpfung, die auf den ersten Blick nicht so leicht nachvollziehbar zu sein scheint: die Verknüpfung der Ursächlichkeit jeglichen Geschehens (d.h. des sogenannten Kausalitätsprinzips, das aus der Physik stammt und "Ursache" und "Bewegung" aneinander bindet: "es gibt keine Bewegung ohne Ursache") mit dem aus der Logik stammenden 'Prinzip der Bivalenz', das "Aussage" und "Wahrheitswert" aneinander bindet ("Wenn es eine Bewegung ohne Ursache gibt, dann wird nicht jede Aussage – das, was die Dialektiker ἀξίωμα nennen – entweder wahr oder falsch sein"). Als Erklärung wird anschließend hinzugefügt: "denn was keine bewirkenden Ursachen³⁶⁵ hat, das wird weder wahr noch falsch sein".

Was an der 'Implikation' als erstes ins Auge fällt, ist die Formulierung der Protasis "*si est motus sine causa*": Sie hört sich an wie ein Gegenargument, gewissermaßen eine "Antwort" auf die epikureische Lehre von der 'Atomdeklinat[i]on', bei der von den Gegnern des Epikureismus ja vor allem kritisiert wurde, dass Epikur durch sein gedankliches Konzept einer ursachenlosen "Bewegung" (d.h. Bahnabweichung) gegen das Prinzip "*ex nihilo nihil fit*" verstoße³⁶⁶ – ein Vorwurf, der ihm unter anderem auch von Cicero gemacht wird (*fat.* 18): "*uno tempore suscipiat res duas inenodabiles: unam, ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat...*".

Als nächstes stellt sich die Frage: Auf welcher Grundlage wird die physikalische, d.h. in den Bereich der 'Physik' gehörende, *causa (efficiens)* an das logische, d.h.

³⁶⁵ Der Terminus "*causa efficiens*" bzw. die Verbindung von *causa* und *efficere* kommt in *De fato* relativ häufig vor (z. B. *fat.* 20; 28; 32; 33; 43), ohne dass der Begriff an irgendeiner Stelle explizit erklärt würde. Möglicherweise definierte Cicero jedoch solche häufig gebrauchten Grundbegriffe wie *causa efficiens* in einer der verloren gegangenen Passagen von *De fato* – wie er es mit ziemlicher Sicherheit mit dem Terminus *fatum* machte. Vgl. dazu unten im Anhang Kap. II (Versuch einer Rekonstruktion der verlorenen Passagen in *De fato*). Da aber der Terminus "*causa efficiens*" bzw. die Verbindung von *causa* und *efficere* zur Bezeichnung unterschiedlicher Ursachenarten verwendet werden, verhält es sich wahrscheinlich so, dass Cicero damit keine spezielle Ursachenart unterscheiden möchte, sondern damit generell jede Ursache bezeichnet, die eine bestimmte Wirkung hervorbringt.

³⁶⁶ Was gleichzeitig auch gegen seine eigene Lehre verstoßen würde. Vgl. EPICUR. *Ep.* I, 38 ed. Usener: οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ οὗτος und LUCR. I, 156ff: "*quas ob res ubi viderimus nil posse creari ex nihilo, tum quod sequimur iam rectius inde perspicimus...*"

in den Bereich der 'Logik' gehörende, *verum* gebunden? Die Antwort liegt in der stoischen Auffassung von Kausalität, in der zwar die Ursache körperlich ist, nicht aber ihre Wirkung³⁶⁷: So führt eine Ursache X, die ein Körper ist (z. B. "ein Messer"), an einem anderen Körper (z. B. "Fleisch") eine Wirkung Y herbei, die jedoch unkörperlich ist (z. B. "geschnitten werden")³⁶⁸. Diese unkörperliche Wirkung wiederum gehört zur Klasse der *σημαινομένων* und ist ihrerseits *λεκτόν*, *ὁπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος*³⁶⁹.

Noch besser verdeutlicht wird die hier postulierte Bindung des Kausalitätsprinzips an das 'Prinzip der Bivalenz' – eine Bindung, die vor Chrysipp bereits Epikur und wohl auch Aristoteles erkannt hatten – vielleicht durch folgende Überlegung:

Akzeptiert man Chrysipps Prämisse von der Gültigkeit des 'Prinzips der Bivalenz' ("Jede Aussage ist entweder wahr oder falsch"), so gibt es bei jeder Aussage einen Grund (d.h. eine Ursache), *warum* sie als "wahr" oder *warum* sie als "falsch" zu bewerten ist. (Begegnet man einer Aussage, von der man weder einen Grund kennt, warum sie als "wahr", noch einen, warum sie als "falsch" zu bewerten ist, so kann man über ihr "Wahr-" oder "Falsch-Sein" kein Urteil abgeben; sie bleibt

³⁶⁷ Unter den antiken Denkern waren die Stoiker die Ersten, die "das, was wahr oder falsch sein kann", also *λεκτά* bzw. *ἀξιώματα* ausdrücklich als immateriell (*ἀσώματα*) klassifizierten. Das Körperliche wiederum (*σώμα*) definierten einige Stoiker als das, "was fähig ist, etwas zu bewirken oder zu erleiden", andere Stoiker hingegen als "das dreidimensional Ausgedehnte mit Widerstand" (FDS 745: *Σώμα τινὼν ὑπολαβόντων τὸ οἷον τε ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἕτεροι τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας τὸ σῶμα καθεστάναι φασίν*). Vgl. auch Cic. ac. 1, 39 (L/S 45A); SE A.M. 8, 263 (L/S 45B); zu der Darlegung, dass beide in FDS 745 genannten Definitionen als stoisch aufzufassen sind, vgl. HÜLSERS Kommentar zu FDS 745).

³⁶⁸ SE A.M. 9, 211 (SVF 2, 341): "εἶγε Στωικοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σῶματι ἀσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι, οἷον σῶμα μὲν τὸ σμιλῖον, σῶματι δὲ τῇ σαρκί, ἀσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος..."; vgl. auch SVF 2, 336; 340; M. FREDE [1980] 233f; FORSCHNER [1981] 86–89; BARNES [1983₁] 171–175; LONG/SEDLEY [1987] Bd. I, 340; 343; BOBZIEN [1998₁] 18–21; [1999₁] 198–204; HANKINSON [1998] 242; [1999₁] 484. — Infolge dieser Auffassung der Ursache als Körperlichem und der Wirkung als Unkörperlichem ergibt sich allerdings die Schwierigkeit, dass die "unendliche Ursachenkette" des *fatum* (vgl. z. B. L/S 55J; 55N; Cic. *fat.* 20) nicht als einfache Kette der Art *A–B–C* gedacht werden kann, bei welcher *B* die Wirkung von *A* und gleichzeitig die Ursache von *C* ist; man müsste sich den Kausalnexus wohl eher folgendermaßen vorstellen: Körper *A* ist die Ursache für die unkörperliche Wirkung *a* an Körper *B*, der dadurch hinsichtlich seiner Eigenschaften (*ποιότης*) verändert wird, gewissermaßen zu *B_a* wird; dieser Körper *B_a* wiederum wird aufgrund seiner eben geänderten Eigenschaft Ursache für die unkörperliche Wirkung *b* an Körper *C*, der dadurch seinerseits hinsichtlich seiner Eigenschaften verändert und zu *C_b* wird. Ein entsprechendes Schema könnte man sich so vorstellen: *A–a–B_a–b–C_b–c–D_c* etc. Vgl. zu dieser Problematik der stoischen Ursachentheorie auch z. B. REESOR [1954] 51; [1965] 287 n. 4; SAMBUSKY [1959] 53f; EDELSTEIN [1966] 25f; BLOOS [1973] 96; GRAESER [1975] 82–89; BARNES [1983₁] 171f; SCHUBERT [1994] 120f; BOBZIEN [1998₁] 50f; HANKINSON [1998] 242; MEYER [1999] 262–265; D. FREDE [2003] 189; SCHALLENBERG [2008] 12 n. 15.

³⁶⁹ SE A.M. 8, 12 (SVF 2, 166; FDS 67).

daher für den Betreffenden so lange weder "wahr" noch "falsch", bis er einen in die eine oder andere Richtung weisenden Grund herausfindet.) Gäbe es jedoch eine "Bewegung" ohne Ursache, so würde weder ein Grund existieren, warum die dazugehörige Aussage wahr ist, noch einer, warum sie falsch ist: dieser Aussage käme dauerhaft weder der Wert "wahr" noch der Wert "falsch" zu. Da aber – weiterhin unter Anerkennung der Prämisse von der Gültigkeit des 'Prinzips der Bivalenz' – jeder Aussage über die gesamte Dauer ihrer Subsistenz hinweg stets einer der beiden Werte, entweder "wahr" oder "falsch" zukommt³⁷⁰, kann es keine "Bewegung" ohne Ursache geben. Durch die eben angestellte Überlegung lässt sich nachvollziehen, dass das Kausalitätsprinzip in der Tat an das 'Prinzip der Bivalenz' gebunden werden kann (= Chrysipps 1. Argumentationsschritt) – sofern man die Gültigkeit des letzteren voraussetzt.

Und eben darin, in der Feststellung der Gültigkeit des 'Prinzips der Bivalenz', besteht Chrysipps nächster Argumentationsschritt (vgl. oben 2.), ein Schritt, der ebenfalls näherer Betrachtung bedarf: Die Stoiker charakterisierten die Aussage (ἀξίωμα, hier bei Cicero: *enuntiatio*³⁷¹), wie sich den Quellen entnehmen lässt, als "das, was wahr oder falsch ist"³⁷²; wenn diese Bestimmung, die vereinzelt sogar

³⁷⁰ Außer möglicherweise der 'Lügner'-Aussage, wenn dies denn Chrysipps Auffassung von der 'Lösung' des 'Lügner'-Arguments war (vgl. oben Kap. B I. 2. 4.).

³⁷¹ Für ἀξίωμα hat sich allem Anschein nach bei den lateinischen Autoren kein einheitlicher Terminus durchgesetzt (vgl. z. B. M. FREDE [1974] 32 n. 1; FDS 687; JOHANSON / LONDEY [1988] 327–332), auch Cicero selbst verwendet unterschiedliche Begriffe. Zunächst gibt er ἀξίωμα mit der Periphrase *quod est quasi ecfatum* wieder (ac. 2, 95), danach verwendet er ein Mal *pronuntiatum* mit der Ankündigung, einen anderen Begriff zu nehmen, wenn er einen besseren finde (*Tusc.* 1, 14); später in *De fato* verwendet Cicero drei verschiedene Begriffe, neben *enuntiatio* (§§ 1, 20, 21, 27, 37, 38) auch *enuntiatum* (§§ 19, 28) und *pronuntiatio* (§ 26).

³⁷² SE *A.M.* 8, 12: "ἀξίωμα ἐστὶν ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος" vgl. auch SE *P.H.* 2, 104: "τὸ μὲν ἀξίωμα φασιν εἶναι λεκτὸν αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ"; GELL. 16, 8, 4; DL 7, 65: "Ἀξίωμα δέ ἐστιν ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος· ἢ πράγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ ὡς ὁ Χρύσιππος φησιν ἐν τοῖς Διαλεκτικοῖς ὁροῖς "Ἀξίωμα ἐστὶ τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, οἷον 'Ἡμέρα ἐστὶ, Δίω περιπατεῖ'. Problematisch ist an der von DL angeführten Definition Chrysipps vor allem die Wendung "ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν", denn man müsste, um die überlieferte Fassung beibehalten zu können, für καταφαντὸν die Bedeutung "was bejaht werden kann" annehmen und entsprechend für ἀποφαντὸν die Bedeutung "was verneint werden kann" – was bei letzterem allerdings Probleme bereitet, denn es gibt keine Parallele, die diese Bedeutung belegen könnte. Dennoch wird mangels besserer Alternativen entweder diese Auffassung vertreten oder ein Teil des überlieferten Textes athetiert (vgl. aber HOSSENFELDER [1967], der bei ἀποφαντὸν für die Bedeutung "aussagbar" argumentiert und übersetzt ([1967] 241): "Ein Axioma ist, was für sich allein als Aussage oder Behauptung gebraucht werden kann"). Zu der sprachlichen Diskussion der chrysippeischen Definition vgl. vor allem M. FREDE [1974] 37–40, der die verschiedenen Übersetzungs- und Auffassungsmöglichkeiten eingehend bespricht.

als Definition bezeichnet wurde³⁷³, generell für Aussagen gültig sein soll, so muss sie natürlich implizit auch meinen, dass alle Aussagen wahr oder falsch sind. Eben dieser Aspekt der Bestimmung, das 'Prinzip der Bivalenz', wurde von den Stoikern nachdrücklich vertreten³⁷⁴ – während andere Schulen hingegen offenbar dessen allgemeine Gültigkeit entweder teilweise oder ganz bestritten³⁷⁵. Da nun das 'Prinzip der Bivalenz' allem Anschein nach eine fundamentale Lehre der stoischen Dialektik ist³⁷⁶ und zudem auch mit dem *fatum* in enger Verbindung steht (Ciceros Bericht zufolge schloss Chrysipp nicht nur aus dem 'Prinzip der Bivalenz' auf die Existenz des *fatum*, sondern war darüber hinaus der Ansicht, dass sich die Annahme der Existenz eines *fatum* kaum aufrechterhalten ließe, wenn man das 'Prinzip der Bivalenz' preisgebe), ist es wenig verwunderlich, dass die Gültigkeit des Prinzips in der vorliegenden Argumentation ohne weitere Angabe von Gründen vorausgesetzt wird, es gewissermaßen zur unbewiesenen Prämisse erhoben wird.

Die im nächsten Schritt (vgl. oben S. 170 den Punkt 3. in Chrysipps Schluss: "Folglich gibt es keine Bewegung ohne Ursache") gezogene Folgerung ergibt sich zwangsläufig, sofern man die Gültigkeit des 'Prinzips der Bivalenz' akzeptiert.

Auch die darauf folgenden Schritte (oben 4., 5. und 6.) sind unproblematisch, denn wenn man – der bisherigen Argumentation folgend – die Ursächlichkeit jeglichen Geschehens annimmt, dann ist zweifellos jede "Bewegung" die Wirkung (zeitlich) vorangegangener Ursachen. Diese hier in Schritt 6 formulierte Folgerung "Alles geschieht aufgrund von vorangegangenen Ursachen" ist übrigens ebenfalls, ähnlich wie das 'Prinzip der Bivalenz', ein fundamentaler Grundsatz der stoischen Philosophie³⁷⁷. Es ergibt sich also bis zu diesem Punkt eine äußerst solide Argumentation Chrysipps, in der nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch die Folgerung in der Mitte Säulen des stoischen Lehrgebäudes sind.

³⁷³ So z. B. CIC. *ac.* 2, 95: "...est illa definitio, effatum esse id, quod aut verum aut falsum sit..."; vgl. auch SIMP. in *Cat.* 406, 21f.

³⁷⁴ Vgl. z. B. CIC. *fat.* 21: "itaque contendit omnis nervos Chrysippus, ut persuadeat omne ἀξίωμα aut verum esse aut falsum".

³⁷⁵ Vgl. z. B. CIC. *fat.* 19 und *fat.* 37, wo er berichtet, dass die Epikureer das 'Prinzip der Bivalenz' ablehnten. Vgl. auch unten Kap. B II. 2. 5. 4., wo die Haltung der Epikureer hinsichtlich des 'Prinzips der Bivalenz' genauer betrachtet wird.

³⁷⁶ So nennt zumindest Cicero es (*ac.* 2, 95). Vgl. auch SVF 2, 186; 192.

³⁷⁷ Vgl. z. B. SVF 2, 912: "...πρώτον εἶναι δόξειε <sc. Chrysippus> τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένης αἰτίας...".

Bedenklicher hingegen erscheint der darauffolgende Schritt (oben 7.: "Wenn aber alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen geschieht, dann geschieht alles durch das *fatum*"): Hier wird der aus der bisherigen Argumentation resultierende Satz "Alles geschieht aufgrund von (zeitlich) vorangegangenen Ursachen" plötzlich gleichgesetzt mit einem Satz, der ausdrücken soll: "Alles geschieht aufgrund von solchen Ursachen, aus denen das *fatum* zusammengesetzt ist". Wie ist diese Gleichsetzung aus Chrysipps Sicht aufzufassen?

Chrysipp definierte das *fatum* bzw. die εἰμαρμένη als "eine Art naturgegebene Ordnung aller Dinge, die in ewiger Abfolge aneinander gereiht sind, wobei diese so geartete Verflechtung unabänderlich ist"³⁷⁸ und als "die Ursachenverkettung aller existierenden Dinge oder der λόγος, gemäß dem der Kosmos abläuft"³⁷⁹. Da das *fatum* also eine ewige Aneinanderreihung von Ursachen darstellt³⁸⁰ und alle Dinge gemäß dem *fatum* geschehen³⁸¹, folgt daraus, dass nichts Existierendes aus dieser Ordnung des *fatum* ausgenommen ist, somit auch alle Ursachen Teil des *fatum* sind. Insofern ist der Schluss von "Alles geschieht aufgrund von vorangegangenen Ursachen" (oben 6.) auf "Wenn aber alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen geschieht, dann geschieht alles durch das *fatum*" (oben 7.) aus Chrysipps Sicht auf jeden Fall legitim.

Was allerdings diese *fatum*-Konzeption zur Folge hat, ist, dass alles mit 'Notwendigkeit'³⁸² geschieht und etwas wie "Zufall" oder "Willensfreiheit" nicht existiert³⁸³.

³⁷⁸ SVF 2, 1000.

³⁷⁹ SVF 2, 915.

³⁸⁰ Cicero schreibt *fat.* 20: "*At qui introducunt causarum seriem sempiternam...*", wobei aus dem Kontext hervorgeht, dass er mit *qui* Chrysipp und die Stoiker meint.

³⁸¹ SVF 2, 913; 925.

³⁸² Dementsprechend würden sich in einem System wie dem stoischen *eigentlich* auch alle Aussagen als entweder 'notwendig' oder 'unmöglich' klassifizieren lassen, während hingegen das 'Mögliche' gewissermaßen nur eine theoretische Existenz führte: aufgrund der menschlichen Unkenntnis der Zukunft. Doch trotzdem wollte Chrysipp, wie oben dargestellt (vgl. oben Kap. B II. 2. 2. 2.), aufrechterhalten, dass "auch das, was niemals eintreten wird, 'möglich' sei" (*Cic. fat.* 13).

³⁸³ "Zufall" fassten die Stoiker in ihrem deterministischen System logischerweise als "ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ" auf. Vgl. dazu z. B. SVF 2, 965; 966; 967; 970; v. ARNIM [1905] 11f; SAMBURSKY [1956] 40; SHARPLES [1983] 132; 135; [1991] 15 n. 1; HOSSENFELDER [1985] 86; D. FREDE [1990] 208; HANKINSON [1998] 260; WHITE [2003] 139f; HAHMANN [2005] 52–57. Die Existenz der "Willensfreiheit" hingegen war Chrysipp um jeden Preis bestrebt aufrechterhalten – was er durch seine (von Cicero *fat.* 41ff berichtete) Unterscheidung zwischen verschiedenen Ur-

2. 5. 4. Epikurs Schlussfolgerung

Exakt diese Konsequenz fürchtete Epikur über alle Maßen: dass durch den Notwendigkeitscharakter des *fatum* jegliche Willensfreiheit und damit auch jegliche Moralphilosophie bzw. Ethik zunichte gemacht würde. Da Epikur ebenso wie Chrysipp erkannte, dass die Annahme (einer uneingeschränkten Gültigkeit) des 'Prinzips der Bivalenz' letztlich zu der Folgerung der Existenz eines *fatum* führt, versuchte er dieser für ihn inakzeptablen Folgerung zu entgehen, indem er das 'Prinzip der Bivalenz' verwarf³⁸⁴.

Seine Schlussfolgerung, die bei Cicero relativ knapp geschildert wird, ließe sich folgendermaßen genauer formulieren: Wenn das 'Prinzip der Bivalenz' Gültigkeit besitzt, dann folgt daraus unter anderem, dass alle disjunktiven Urteile der Form "Entweder: p oder nicht-p" wahr sind. Weiterhin folgt daraus, dass eine der beiden darin ausgedrückten Alternativen, entweder "p" oder "nicht-p", wahr ist, während die andere falsch ist. Und da sich der Wahrheitswert im Lauf der Zeit nicht ändert (er ist nur, sofern es sich um Zukunftsaussagen handelt, unbekannt und wird erst durch das Eintreten von "p" oder "nicht-p" enthüllt), bedeutet dies, dass die eine Alternative, entweder "p" oder "nicht-p", schon seit Ewigkeit her wahr ist, während die andere seit Ewigkeit her falsch ist³⁸⁵.

Nun sind es logischerweise gerade die Zukunftsaussagen, die im Hinblick auf die Existenz der Willensfreiheit von Belang sind, und daher ist es kein Zufall, dass in allen Passagen, in denen von Epikurs Weigerung, das 'Prinzip der Bivalenz' an-

sachentypen erreichen wollte. Vgl. dazu unten Kap. B II. 2. 6. 3.

³⁸⁴ Von dieser Weigerung Epikurs, das 'Prinzip der Bivalenz' anzuerkennen, berichtet Cicero an einigen Stellen, so z. B. *fat.* 28; *fat.* 37; *ac.* 2, 97; *nat. deor.* 1, 70.

³⁸⁵ Die hier geschilderte Sichtweise lässt sich nach der von LONG/SEDLEY ([1987] Bd. I, 466; [2006] 556; vgl. auch HANKINSON [1999:] 519ff) getroffenen Unterscheidung als logischer Determinismus auffassen: Wenn ein Ereignis eintreten wird, dann ist es bereits jetzt wahr, dass es eintreten wird. Im Unterschied dazu ist der kausale Determinismus zu sehen, der darin besteht, dass jedes Ereignis das unausweichliche Ergebnis vorangegangener Ursachen ist. Als dritte Art des Determinismus verstehen LONG/SEDLEY den epistemischen Determinismus: Wenn es bereits bekannt ist (z. B. durch ein Orakel oder einen Seher), dass ein Ereignis eintreten wird, dann kann dieses Ereignis nicht *nicht* eintreten. Klar ist, dass der kausale Determinismus den logischen Determinismus nach sich zieht – doch wie sieht es umgekehrt aus? Sowohl Chrysipp als auch Epikur waren davon überzeugt, dass auch der logische Determinismus den kausalen Determinismus mit sich bringt und betrachteten beide Arten als äquivalent. Carneades hingegen trennte, was ihm als bedeutsame Neuerung zuzuschreiben ist, die drei Arten des Determinismus voneinander und leugnete, dass die logische Art die kausale oder auch die epistemische Art nach sich ziehe; durch diese Unterscheidung konnte er den logischen Determinismus, da harmlos, zugestehen, während er die Existenz eines kausalen oder epistemischen Determinismus leugnete (*Cic. fat.* 26–33).

zuerkennen, berichtet wird, Zukunftsaussagen als Beispiele verwendet werden: "*veniet in Tusculanum Hortensius*" (*fat.* 28), "*sauciabitur Philocteta*" (*fat.* 37), "*aut vivet cras Hermarchus aut non vivet*" (*ac.* 2, 97) und "*aut vivet cras aut non vivet Epicurus*" (*nat. deor.* 1, 70)³⁸⁶. Wenn also diejenige Alternative der disjunktiven Zukunftsaussage, die dann tatsächlich eintritt (und die man daher auch 'das Zukünftige' nennen könnte), seit Ewigkeit her wahr ist, – so führt Cicero Epikurs Schlussfolgerung weiter aus – dann ist sie auch 'gewiss' (*certum*). Und wenn das Zukünftige 'gewiss' ist, dann ist es auch 'notwendig'. Damit ist die Argumentation dann an dem Punkt angelangt, an dem aus der 'Notwendigkeit aller zukünftigen Ereignisse' zwangsläufig die Existenz des *fatum* zu folgern ist. Da es aber Epikurs unbewiesene Prämisse, gewissermaßen sein Anfangspostulat ist, dass eben kein *fatum* existiert, ist die abschließende Folgerung seiner Argumentation, dass das 'Prinzip der Bivalenz' zu verwerfen ist.

Nach seiner Schilderung von Epikurs Schlussfolgerung fasst Cicero Chrysipps Position noch einmal zusammen, wobei er nun auch auf Chrysipps Seite die *aeternitas* zur Sprache bringt. Bei Epikur kommt die *aeternitas* im Hinblick auf den Wahrheitswert von Aussagen ins Spiel, nämlich in der Formulierung *ex aeternitate verum*. Dafür ist auf Epikurs Seite, wie BAYER richtig bemerkt³⁸⁷, nicht von 'Ursachen' die Rede. Auf Chrysipps Seite hingegen wird nun das Beweisziel ausgedrückt durch die Wendung *omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum*. (Wie sind die so plötzlich aufgetauchten *causae aeternae* zu verstehen?)

Die *causae aeternae* sind dabei als ein Teil einer Ursachenunterscheidung Ciceros zu verstehen, die dieser bereits in dem unserer Passage vorangegangenen Paragraphen *fat.* 19 trifft. Dort unterscheidet Cicero nämlich, um gleichzeitig das 'Prinzip der Bivalenz', die Ursächlichkeit allen Geschehens und die Existenz freier Wil-

³⁸⁶ Eben die Tatsache, dass es bei den oben zitierten Berichten immer um Disjunktionen und Zukunftsaussagen geht, führte zu der Vermutung, dass Epikur das 'Prinzip der Bivalenz' nicht gänzlich ablehnte, sondern dessen Gültigkeit – wenn auch eingeschränkt – zugestand. So ist z. B. TALANGA ([1986] 108–111) der Überzeugung, dass Epikur die Gültigkeit dieses Prinzips nur für die zukünftigen kontingenten Sachverhalte einschränkte, aber ansonsten die vollständigen Disjunktionen und damit die zweiwertige Logik auf der Basis des 'Prinzips der Bivalenz' nicht ablehnte. Vgl. auch BOBZIEN ([1998,] 76ff), die die Ansicht vertritt, dass Epikur lediglich das Prinzip des "ausgeschlossenen Dritten" (= "tertium non datur", vgl. oben Anm. 162) ablehnte, nicht jedoch das 'Prinzip der Bivalenz'; dass Cicero *fat.* 21 ausdrücklich über Epikurs Ablehnung des 'Prinzips der Bivalenz' informiert, erklärt sie damit, dass Cicero nicht zwischen diesem und dem Prinzip des "ausgeschlossenen Dritten" unterschieden habe.

³⁸⁷ [1963] 141.

lensentscheidungen aufrechterhalten zu können, zwischen (a) 'zufälligen Ursachen' (*causae fortuito antegressae*) und (b) Ursachen, die zu der unendlichen Ursachenkette des *fatum* gehören (sie werden an dieser Stelle als *aeternae causae naturae necessitate manantes, causae cohibentes in se efficientiam naturalem* und *causae fatales* bezeichnet): Menschliche Willensentscheidungen gehören gemäß dieser Ursachenunterscheidung zur Gattung der *causae fortuito antegressae* und mit ihrer Realisierung beginnt eine eigene neue Ursachenkette, die aus der mit 'Notwendigkeit' ablaufenden Ursachenkette des *fatum* ausgenommen ist³⁸⁸. Cicero nennt die Ursachen der Gruppe (b) in *fat.* 21 *causae aeternae*, da sie aufgrund der unendlichen Ausdehnung der Ursachenkette des *fatum* – sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft – ewig sind³⁸⁹.

Chrysipp allerdings hätte vermutlich weder den Ausdruck "ewige Ursachen" zur Bezeichnung der Ursachenkette des *fatum* gebilligt noch Ciceros Unterscheidung zwischen "zufällig vorangegangenen Ursachen" und "ewigen, aus der Notwendigkeit der Natur hervorgehenden Ursachen". Chrysipp selbst unterschied zwar auch, wie Cicero einige Paragraphen später berichtet (*fat.* 41ff), zwischen verschiedenen Arten von Ursachen, doch seine Ursachenunterscheidung verläuft auf einer gänzlich anderen Ebene als die ciceronische: Nach Chrysipp sind die "*causae perfectae et principales*", die den jeweiligen Subjekten bzw. Objekten als Qualitäten innewohnen, abzugrenzen von den "*causae adiuvantes et proximae*", die als auslösende Faktoren von außen hinzutreten. Eine genauere Erschließung der chrysippeischen Ursachenunterscheidung wird jedoch im nächsten Kapitel, im Rahmen der Behandlung von CLC 11, noch erfolgen³⁹⁰.

³⁸⁸ SCHALLENBERG ([2008] 161f) vermutet in seinem Kommentar zu dieser Stelle, dass Cicero nicht nur menschliche Willensentscheidungen, sondern auch andere Ursachen zu den *causae fortuito antegressae* gerechnet habe; er nennt in diesem Zusammenhang – durchaus plausibel – die Wirkungen menschlicher Willensentscheidungen, die ihrerseits wiederum als Ursachen für nachfolgende Ereignisse fungieren. Man könnte möglicherweise sogar noch weiter gehen in der Interpretation von Ciceros Ursachenunterscheidung und mutmaßen, dass für Cicero die meisten Ursachen des täglichen Lebens zu dem Bereich der *causae fortuito antegressae* gehören und sich der Bereich der ewigen, "in der Natur der Dinge und in der Weltordnung eingeschlossenen" Ursachen (so seine Formulierung in *fat.* 28: *causae...inclusae in rerum natura atque mundo*) in erster Linie auf physikalische Phänomene wie etwa Naturgesetze beschränkt. Vgl. dazu auch den von Cicero offenbar in ähnlichem Sinn gebrauchten Ausdruck *causa naturalis* (*fat.* 14), deren hauptsächliches Charakteristikum ebenfalls darin zu bestehen scheint, ihre jeweilige Wirkung mit 'Notwendigkeit' herbeizuführen.

³⁸⁹ So erklärt MARWEDE [1984] 163 den Ausdruck *causae aeternae*.

³⁹⁰ Vgl. unten Kap. B II. 2. 6. 3.

2. 5. 5. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

- Chrysipp betrachtete das 'Prinzip der Bivalenz' – "Jede Aussage (ἀξιωμα) ist entweder wahr oder falsch" – als unverzichtbaren Grundpfeiler der Dialektik und vertrat vehement dessen Gültigkeit.
- Er verwendete das 'Prinzip der Bivalenz' als Prämisse für einen seiner Beweisgänge für die Existenz des *fatum*. Darüber hinaus war er sogar der Meinung, dass sich die Annahme der Existenz eines *fatum* kaum aufrechterhalten ließe, wenn man das 'Prinzip der Bivalenz' preisgebe: Da Chrysipp (ebenso wie Epikur) den sog. logischen Determinismus (Wenn ein Ereignis eintreten wird, dann ist bereits jetzt wahr, dass es eintreten wird) gleichsetzte mit dem kausalen Determinismus (Jedes Ereignis ist die unausweichliche Wirkung vorangegangener Ursachen) versuchte er um jeden Preis, die Gültigkeit des 'Prinzips der Bivalenz' zu verteidigen, um die Existenz des *fatum* aufrechterhalten zu können.
- Chrysipp vertrat (im Gegensatz zu Epikur) die Ansicht, dass es keine "Bewegung" ohne Ursache gebe, da jede Aussage entweder wahr oder falsch sei (gäbe es nämlich eine "Bewegung" ohne Ursache, so würde es weder einen Grund geben, warum die dazugehörige Aussage wahr ist, noch einen, warum sie falsch ist: dieser Aussage käme dauerhaft weder der Wert 'wahr' noch der Wert 'falsch' zu; anders formuliert ließe sich das folgendermaßen ausdrücken: Eine Aussage besitzt nur dann einen Wahrheitswert, wenn sie die Wirkung einer vorhergegangenen Ursache darstellt).
- Chrysipp war der Überzeugung, dass "alles, was geschieht, aufgrund von vorangegangenen Ursachen geschieht", und dass dieser Satz als gleichbedeutend aufzufassen sei mit dem Satz "Alles, was geschieht, geschieht aufgrund des *fatum*".
- Die Stoiker (und vermutlich auch Chrysipp) fassten die 'Aussage' (ἀξιωμα) als "das, was wahr oder falsch ist" auf – was laut Cicero als Definition zu verstehen ist.

Nam cum docerent esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent: quo defenso facile Chrysippo possent resistere. Cum enim concessissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia, quae fierent, fieri causis antecedentibus: voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis. Communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus: velle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus "sine causa", ut dicamus "sine externa et antecedente causa", non "sine aliqua"; ut, cum vas "inane" dicimus, non ita loquimur, ut physici, quibus inane esse nihil placet, sed ita, ut verbi causa "sine aqua, sine vino, sine oleo" vas esse dicamus, sic, cum "sine causa" animum dicimus moveri, "sine antecedente et externa causa" moveri, non "omnino sine causa" dicimus. De ipsa atomo dici potest, cum per inane moveatur gravitate et pondere, "sine causa" moveri, quia nulla causa accedat extrinsecus. Rursus autem, ne omnes a physicis inrideamur, si dicamus quicquam fieri "sine causa", distinguendum est et ita dicendum: ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat; nec id "sine causa": eius rei enim causa ipsa natura est. Quod cum ita sit, quid est, cur non omnis pronuntiatio aut vera aut falsa sit, nisi concesserimus fato fieri, quaecumque fiant? "Quia futura vera", inquit, "non possunt esse ea, quae causas, cur futura sint, non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae vera sunt; ita, cum evenerint, fato evenerint". Confectum negotium, si quidem concedendum tibi est aut fato omnia fieri aut quicquam fieri posse sine causa.

2. 6. 1. Karneades' Hilfe für die epikureische Argumentation

Epikur hatte, um die menschliche Willensfreiheit aufrechterhalten zu können und der Determiniertheit aller Ereignisse durch das *fatum* zu entgehen – so zumindest Ciceros Darstellung –, nicht nur das 'Prinzip der Bivalenz' aufzugeben, sondern zudem noch die sogenannte 'Atomdeklinat[i]on' eingeführt³⁹¹: eine minimale Bahn-

³⁹¹ Vgl. LUCR. 2, 238ff, wo Lukrez auch die Entstehung aller Dinge mit der 'Deklinat[i]on' begründet, denn ohne diese minimale Bahnabweichung würden alle Atome, ungeachtet ihrer ungleichen Gewichte, im leeren Raum gleichschnell fallen. Vgl. auch LUCR. 2, 285ff; CIC. *fin.* 1, 19f; 28; *nat. deor.* 1, 69; 73; *fat.* 18; 22f; 46–48; PHLD. *Sign.* XXXVI, 11–17 (L/S 18G); PLUT. *De Stoic. rep.* 1045B–C (SVF 2, 973); *De soll. anim.* 964C; DIOG.OEN. 32.1.14–3.14 (L/S 20G); PLOT. *Enn.* III 1.1. Vgl. außerdem SCHALLENBERGS Diskussion und Forschungsbericht mit weiteren Literaturan-

abweichung der Atome vom geraden Fall, die sozusagen ein drittes Bewegungsmoment zusätzlich zu 'Gewicht' (*pondus*) und 'Schlag' (*plaga*) darstellt und ursachenlos ist. Carneades kritisierte nun, so berichtet Cicero, diesen indirekten Weg Epikurs zur Bestätigung der Willensfreiheit durch die Einführung von ursachenlosem Geschehen und sagte, Epikur hätte besser direkt seine 'willentliche Seelenbewegung' (*animi motus voluntarius*) verteidigen sollen, womit er leicht gegen Chrysipp hätte bestehen können:

Wenn man nämlich das 'Prinzip der Bivalenz' aufrechterhalte und damit auch die Gültigkeit des Satzes "Keine Bewegung ohne Ursache", dann bedeute dies keineswegs, dass man damit auch gleichzeitig zugestehende, dass alles aufgrund von vorhergegangenen Ursachen geschehe. Der menschliche Wille sei nämlich keine außerhalb seiner selbst liegende und vorhergegangene Ursache (*causa externa et antecedens*), sondern gewissermaßen eine "innere Ursache" (Cicero bezeichnet diese Art von Ursache nirgends mit einem Namen)³⁹².

Auf diese Ursachenunterscheidung folgen dann Ciceros sprachliche Ausführungen und er erklärt, wie man die Hilfe des Carneades für die epikureische Argumentation zu verstehen habe. Das Problem sei, so führt Cicero aus, dass man sich in der Umgangssprache nicht präzise genug ausdrücke, denn wenn man sage, ein Atom oder die Seele bewege sich "ohne Ursache", dann meine man damit kein im streng physikalischen Sinn "ursachenloses Geschehen", sondern man meine "ohne von außen hinzutretende Ursache". Die 'willentlichen Seelenbewegungen' finden also, so erklärt Cicero weiter, nicht "ohne Ursache" statt, sondern die Ursache dafür sei die Natur der Seele selbst, die so beschaffen sei, dass ihre 'willentlichen Bewegungen' in unserer Macht liegen.

Somit wäre erreicht, fasst Cicero seine Argumentation zusammen, dass man das 'Prinzip der Bivalenz' aufrechterhalten könne, zudem auch noch das Prinzip, dass es "keine Bewegung ohne Ursache" gebe, und man sei trotzdem nicht zu der Schlussfolgerung gezwungen, dass alles aufgrund des *fatum* geschehe.

gaben zu Epikurs 'Atomdeklinatation' ([2008] 172–187).

³⁹² Zu der Diskussion von Carneades' Hilfestellung für die epikureische Argumentation und zu seiner eigenen Ursachenunterscheidung vgl. auch SCHALLENBERG [2008] 188–192.

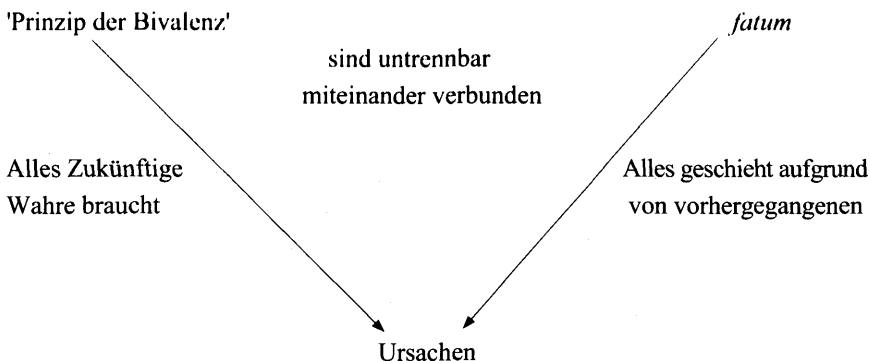
2. 6. 2. Chrysipps Argumentation

Wenn das stoische Dilemma von der Zwangsläufigkeit des *fatum* und dem ursachenlosen Geschehen nun gelöst ist: Welchen Grund gibt es dann noch, fragt Cicero, dass man nicht das 'Prinzip der Bivalenz' aufrechterhalten könne ohne zugestehen zu müssen, dass alles aufgrund des *fatum* geschieht? An dieser Stelle geht der ciceronische Text folgendermaßen weiter: "Weil dasjenige", sagt er, "nicht in der Zukunft Wahres sein kann, welches keine Ursachen dafür hat, weshalb es eintreten wird; es ist also notwendig, dass dasjenige, das wahr ist, Ursachen hat; somit wird es, wenn es eingetreten ist, aufgrund des *fatum* eingetreten sein".

Dabei stellt sich zunächst die Frage, wer mit "er" gemeint ist, d.h. wessen Argument hier zitiert wird. Die Antwort darauf ist mit großer Sicherheit: Chrysipp³⁹³. Es könnte theoretisch zwar auch Epikur sein, denn sowohl Chrysipp als auch Epikur vertraten die Ansicht, dass die Annahme eines *fatum* und die Geltung des 'Prinzips der Bivalenz' untrennbar miteinander verbunden seien, doch zum einen ist aus dem weiteren Kontext der vorhergehenden Paragraphen klar, dass Karneades für die epikureische Seite gegen Chrysipp argumentierte und ein gegnerischer Einwand demzufolge von Chrysipp kommt. Zum anderen sind in der Terminologie der epikureischen Argumentation bis jetzt keine *causae* vorgekommen, sondern Epikur hatte aus der 'Notwendigkeit' der *ex aeternitate vera* die Existenz des *fatum* gefolgert. Wenn es denn also Chrysipps Argumentation ist, dann stellt sich als nächstes die Frage: wie unterscheidet sie sich von seiner vorherigen Argumentation, in der er aus der Geltung des 'Prinzips der Bivalenz' die Existenz des *fatum* folgerte (*fat.* 20f)?

Der erste Unterschied zwischen den beiden Argumenten liegt in der Länge und der Form: während Chrysipps erste Argumentation länger und ausführlicher ist, mehrere Etappenziele aufweist und formal betrachtet aus zwei 'Implikationen' ("Wenn nicht-a, dann c" und "Wenn c, dann d") besteht, die aus der 'zweiten syllogistischen Grundform' ("Wenn a, dann b. Nun nicht-b. Also nicht-a.") gefolgert werden, ist seine zweite Argumentation äußerst knapp und prägnant und streicht nur noch einmal die Eckpfeiler der ursprünglichen Argumentation heraus:

³⁹³ So fassen es auch BAYER [1963], YON [1933], SHARPLES [1991] und TURNER [1552] in ihren Übersetzungen bzw. Kommentaren *ad. loc.* auf.



Der zweite Unterschied ist, dass Chrysipps erste Folgerung in seiner Argumentation *fat.* 20f, es gebe "keine Bewegung ohne Ursache", weggefallen ist: vermutlich deswegen, weil dies mittlerweile als bewiesen vorausgesetzt wird und Cicero – im Gegensatz zu Epikur – die Ursächlichkeit jeglichen Geschehens ja auch akzeptiert.

Der dritte Unterschied ist, dass nun nicht mehr von Chrysipps Folgerung, "alles geschieht aufgrund von vorhergegangenen Ursachen", die Rede ist: möglicherweise deswegen, weil Cicero dadurch den Eindruck erwecken kann, dass seine vorhergegangene Argumentation gegen Chrysipp erfolgreich gewesen sei³⁹⁴. Anzumerken ist dazu allerdings, dass es sich bei Chrysipps "Antwort" auf den Angriff des Carneades gegen die stoische Position um ein dramaturgisches Mittel Ciceros handelt, um den Monolog spannender zu gestalten. Denn selbst wenn Chrysipp mit diesem Argument des Carneades hätte konfrontiert werden können (was chronologisch unmöglich ist), wäre er, wie MARWEDE betont³⁹⁵, nie von diesem zentralen Satz seines Lehrgebäudes abgewichen, dass "alle Dinge aufgrund von vorhergegangenen Ursachen geschehen".

Der vierte Unterschied ist, dass die Quintessenz der vorherigen Argumentation jetzt explizit in Verbindung gebracht wird mit der Kernproblematik der gerade betrachteten Paragraphen der Cicero-Schrift, den zukünftigen Sachverhalten: "Zukünftige Ereignisse brauchen notwendigerweise Ursachen" – auffallend daran ist, dass die Formulierung hier eine Modalitäts-Komponente aufweist, die in der

³⁹⁴ So MARWEDES Vermutung ([1984] 178).

³⁹⁵ [1984] 178.

Argumentation *fat.* 20f fehlte: *possunt, necesse.*

Mit einer derartigen Formulierung wird Chrysipp natürlich wieder sehr in die Nähe der "harten" Deterministen gerückt, da sie zu besagen scheint, dass die Zukunft nicht nur *fatum*-bestimmt ist, sondern auch 'notwendig'. Was wiederum seiner Definition des 'Möglichen' widersprechen würde (vgl. oben Kap. B II. 2. 2. zu CLC 7 und unten Kap. B II. 2. 6. 4).

Und eben dies ist ja auch im Hinblick auf etwaige Widersprüche innerhalb der Lehren Chrysipps kritisiert worden, dass seine Definitionen des *fatum* und des 'Möglichen' miteinander unvereinbar wären³⁹⁶. Aber sind sie das tatsächlich?

Um dies näher zu beleuchten, kommt man – obwohl das Thema dieser Arbeit die stoische Logik bzw. Dialektik ist – nicht umhin, einen Abstecher in die stoische Physik zu machen: Zum einen sind die drei Bereiche der Philosophie – Logik, Physik und Ethik – in der stoischen Lehre ausgesprochen eng miteinander verbunden und können nicht unabhängig voneinander betrachtet werden³⁹⁷; zum anderen gehört nicht nur das *fatum* in den Bereich der Physik, sondern auch die Unterscheidung von verschiedenen Arten von Ursachen. Letztere wiederum muss auf jeden Fall zuerst diskutiert werden, wenn man sehen möchte, inwiefern Chrysipps Definitionen des *fatum* und des 'Möglichen' miteinander in Einklang zu bringen sind.

2. 6. 3. Exkurs: Chrysipps Ursachenunterscheidung³⁹⁸

Chrysipp unterschied vermutlich zwischen zwei verschiedenen Typen von Ursachen³⁹⁹, wobei jedoch – und das ist das Verwirrende daran, das auch zu kontrovers-

³⁹⁶ Vgl. z. B. PLUT. *De Stoic. rep.* 1055D–E (SVF 2, 202): ὁ δὲ τῶν δυνατῶν λόγος πρὸς τὸν τῆς εἰμαρμένης λόγον αὐτῷ πῶς οὐ μαχόμενός ἐστιν; εἰ γὰρ οὐκ ἔστι δυνατόν ὅπερ ἡ ἐστὶν ἀληθὲς ἢ ἔσται, κατὰ Διόδωρον, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι, κἂν μὴ μέλλῃ γενήσεσθαι δυνατόν ἐστιν, ἔσται δυνατὰ πολλὰ τῶν μὴ καθ' εἰμαρμένην.

³⁹⁷ Vgl. z. B. DL 7, 39–41.

³⁹⁸ Es existieren insgesamt lediglich drei Texte, die sich unmittelbar auf Chrysipps Ursachentheorie beziehen und ihm auch namentlich zugeschrieben werden können: erstens die genannte Schilderung von Chrysipps Ursachenunterscheidung bei Cicero, unserer ältesten indirekten Quelle für chrysippeische Logik, zweitens eine Stelle bei Stobaeus (*Ecl.* I p. 138, 23 – 139, 4 ed. Wachsmuth), die eine grundlegende Darstellung von Chrysipps Konzept der Verursachung wiedergibt und drittens – im Sinne einer indirekten Evidenz – eine Stelle bei Plutarch (*De Stoic. rep.* 1056B–C), an der er die Widersprüchlichkeit von Chrysipps Ursachenunterscheidung kritisiert.

³⁹⁹ Soweit ich es überblicken kann, hat nur GÖRLER ([1987] 255ff), dem STEINMETZ ([1994] 611)

sen Interpretationen führte – für beide Typen jeweils mehr als eine Bezeichnung verwendet wurde.

Die eine Ursachenart wird von Cicero *fat.* 41ff als *causa perfecta et principalis* bezeichnet, wobei man den damit charakterisierten Typ eventuell mit der Formulierung "(vollendete und) essentielle Ursache" wiedergeben könnte⁴⁰⁰. Es handelt

und WIENER ([2006] 249ff) folgen, eine Unterscheidung von vier Ursachenarten in der von Cicero *fat.* 41ff berichteten Ursachenunterscheidung Chrysipps gesehen. Alle anderen Interpreten stimmen zumindest darin überein, dass Cicero bzw. Chrysipp zwei Ursachenarten unterscheidet. Vgl. jedoch BOBZIEN ([1999] 204–218), die die "Standardinterpretation" der Unterscheidung zwischen äußeren *causae antecedentes* und inneren *causae principales* zurückweist und statt dessen zu beweisen versucht, dass beide Ursachenarten, sowohl die *causae perfectae et principales* als auch die *causae adiuuantes et proximae*, *causae antecedentes* sind bzw. sein können und die Unterscheidung darin besteht, dass die *causae perfectae et principales* ihre Wirkungen notwendig herbeiführen, während die *causae adiuuantes et proximae* ihre Wirkungen nicht notwendig herbeiführen.

⁴⁰⁰ Der Terminus *principalis* kann sowohl "anfänglich" als auch "hauptsächlich" bedeuten. GÖRLER ([1987] 255 n. 2) z. B. argumentiert, dass für *principalis* bei Cicero nur die Bedeutung "anfänglich" in Frage komme (vgl. auch GOULD [1971] 150 "original cause"), da man vergeblich nach einer griechischen Entsprechung suche, wenn man von der Bedeutung "hauptsächlich" ausgehe, während für die Bedeutung "anfänglich" das Äquivalent auf der Hand liege, nämlich das αἰτιον προκαταρκτικόν ([1987] 258f). Die meisten anderen Interpreten scheinen sich für die Bedeutung "hauptsächlich" entschieden zu haben – soweit sie nicht überhaupt eine interpretierende Übersetzung vermeiden (z. B. REESOR [1965]; [1978] 190 verwendet den Ausdruck "principal cause", ebenso STOUGH [1978] 215ff, SHARPLES [1995] 254ff, BOBZIEN [1999] 205ff, MEYER [1999] 258ff oder D. FREDE [2003] 187ff) oder sich für die Terminologie der "internal and external causes" entschieden haben (so z. B. MARWEDE [1984], SHARPLES [1981], BOTROS [1985], MEYER [1999] 259ff, JEDAN [2002] 60). Inhaltlich denkbar sind m.E. beide Möglichkeiten bzw., nimmt man die Ausdrucksweise von "internal and external causes" hinzu (die allerdings, wie unten in Anm. 401 dargelegt wird, nur eingeschränkt gültig zu sein scheint), alle drei Möglichkeiten, denn sie betonen lediglich unterschiedliche Aspekte, die dieser Ursachenart innewohnen. In der ersten Version (*principalis* = anfänglich) steht der physikalische Zeitaspekt im Vordergrund: Die dem Objekt "Zylinder" innewohnende Qualität "Rundheit" ist die "von Anfang an wirkende Ursache" für die rollende Bewegung des Zylinders und ihr gegenüber steht das "Angestoßen werden" als die "der Wirkung zeitlich am nächsten liegende Ursache" (*causa proxima*). In der zweiten Version (*principalis* = hauptsächlich) steht gewissermaßen der ethische Aspekt der Willensfreiheit im Vordergrund: Die dem Subjekt "Mensch" innewohnende Qualität "Zustimmung" ist die "hauptsächliche Ursache" für dessen Handlung X und ihr gegenüber steht die φαντασία als "(bloß) mit helfende Ursache" (*causa adiuuans*). In der dritten Version ("innere und äußere Ursachen") steht demgemäß der ebenfalls physikalische Ortsaspekt im Vordergrund: Die *causa perfecta et principalis* befindet sich (meistens?) innerhalb des Subjekts oder Objekts, die *causa adiuuans et proxima* ist außerhalb des Subjekts oder Objekts. Unter den genannten drei Möglichkeiten scheint allerdings die erste Variante am plausibelsten; zum einen aus sprachlichen Gründen, da für *principalis*, wie GÖRLER überzeugend argumentiert ([1987] 255 n. 2), bei Cicero wohl tatsächlich am ehesten die Bedeutung "anfänglich" anzunehmen ist; zum anderen aus inhaltlichen Gründen: wenn man davon ausgeht, dass jeweils eine Ursachenart mit zwei Adjektiven charakterisiert werden soll und beide Ursachenarten einander kontrastierend gegenübergestellt werden, so erhält man erstens das Kontrastpaar von "vollendet" (*perfecta*) und "(bloß) mithelfend" (*adiuans*) und zweitens dasjenige von "der Wirkung am nächsten liegend" (*proxima*) und "x" (*principalis*) – wobei die Bedeutung "von Anfang an wirkend" schlicht einen besseren Kontrast zu *proxima* darstellt als die Bedeutung "hauptsächlich". Da die eben angestellten Überlegungen jedoch keine zwingende Argumentation für *principalis* im Sinne von "anfänglich" darstellen, habe ich mich für die Übersetzung 'essentielle Ursache' für *causa principalis* entschieden, weil darin sowohl der Aspekt der Wichtigkeit im Sinne von "hauptsächlich" mitschwingt als auch gewissermaßen der ursprüngliche We-

sich bei den 'essentiellen Ursachen' um "innere" Ursachen, sie liegen in dem Wesen des Subjekts, das eine Handlung vollzieht, bzw. in der Qualität des Objekts, an dem eine Handlung vollzogen wird⁴⁰¹. In Chrysipps Beispielen, die von Cicero

sensaspekt: Es handelt sich um diejenige Ursache, die die Essenz des Substrats darstellt. — Auf die Diskussion einzugehen, welche griechischen Termini den von Cicero verwendeten Termini *principalis*, *perfecta*, *adiuvans* und *proxima* entsprechen, würde an dieser Stelle zu weit führen, da der ganze Bereich der physikalischen *causae* ja nicht Thema dieser Arbeit ist, sondern hier nur insoweit gestreift wird, als es für die Fragestellung, wie Chrysipps Definitionen des *fatum* und des 'Möglichen' miteinander in Einklang zu bringen seien, nötig ist. Verwiesen sei dazu auf GÖRLER [1987], der die Vorschläge seiner Vorgänger diskutiert, sowie die Reaktionen auf GÖRLERS Interpretation (DONINI [1989] 124 n. 2; SCHRÖDER [1989]; [1990]; SEDLEY [1993] 323 n. 32) und ferner auf die Behandlung der stoischen Ursachenunterscheidung bei SCHALLENBERG ([2008] 240–251).

⁴⁰¹ Was die bereits oben (Anm. 400) erwähnte Einschränkung bei der Formulierung "innere und äußere Ursachen" betrifft, so ist es etwas umstritten (vgl. z. B. STOUGH [1978] 218 n. 29; SEDLEY [1993] 322–325; D. FREDE [2003] 197f), ob man die *causa principalis* grundsätzlich nach innen verlegen kann, da die einzige Stelle in *De fato*, an der der Terminus *causa principalis* außerhalb der Ursachenunterscheidung *fat.* 41ff verwendet wird, nämlich *fat.* 10, möglicherweise anderes nahezuliegen scheint: Dort gibt Cicero, gerade mit der *refutatio* Chrysipps auf dem Gebiet der 'Sympathie' befasst, zwar zu, dass unser Charakter und unsere geistige Verfassung durch "natürliche und vorhergehende Ursachen" (*causae naturales et antecedentes*) bestimmt sind, leugnet aber, dass man daraus schließen könne, auch unsere spezifischen Willenshandlungen seien durch "essentielle Ursachen" (*causae principales*) festgesetzt; da zudem aus dem näheren Kontext (*fat.* 9) hervorgeht, dass Chrysipp Phänomene wie *natura loci* oder *astrorum adfectio* zu den *naturales causae* rechnete, und da Cicero, zumindest in dieser Passage *fat.* 9–11, die *causae naturales et antecedentes* offenbar gleichsetzt mit den *causae principales*, scheint dies zu der Schlussfolgerung zu führen, dass die *causae principales* sich auch außerhalb des Subjekts oder Objekts befinden können. Trotz dieses scheinbaren Widerspruchs zu der später von Cicero dargelegten Ursachenunterscheidung (*fat.* 41ff), die ja substanziell in der Abgrenzung der äußeren *causae antecedentes* von den inneren *causae principales* besteht (vgl. unten S. 188), kann m.E. die genannte Formulierung "innere und äußere Ursachen" dennoch aufrechterhalten werden: Zum einen ist es plausibel, dass es sich bei dem Begriff der *causa antecedens* – entsprechend seiner vielfältigen und unterschiedlichen Verwendung an den einzelnen Stellen und bei den verschiedenen antiken Autoren – tatsächlich, wie bereits LONG/SEDLEY ([1987] Bd. I, 343; [2006] 408) feststellten, nicht um die Bezeichnung einer einzelnen Ursachenart, sondern um einen generischen Begriff handelt. Zum anderen scheinen die antiken Autoren und modernen Kommentatoren manchmal nicht hinreichend exakt zu sein in ihrer Auffassung, worauf sich die einzelnen Aussagen beziehen: Nimmt man Ciceros Beispiel von der *astrorum adfectio*, die via 'Sympathie' den Charakter festlegt und letztendlich sogar die einzelnen Handlungen bestimmt, so scheint der daraus resultierenden Zusammenfassung "die stellaren Konstellationen sind *causae principales* für die einzelnen Handlungen" die Voraussetzung einer ununterbrochenen Ursachenkette der Art A—B—C zugrunde zu liegen, die jedoch nach der stoischen Konzeption der körperlichen Ursachen und unkörperlichen Wirkungen ja gar nicht möglich ist (vgl. oben Anm. 368). Vermutlich müsste man das ganze Beispiel eher in einzelne Aussagen trennen: Trifft man eine Aussage über die "Änderung der Pneuma-Mischung an Ort X", so ist z. B. das Erscheinen des Planeten Z die *causa proxima (antecedens)* für die Änderung der Pneuma-Mischung an Ort X, die in der Natur aller Dinge liegende Verbundenheit miteinander, die 'Sympathie', die (innere) *causa principalis (antecedens)* für die Änderung der Pneuma-Mischung an Ort X und die Wirkung die Änderung der Pneuma-Mischung der gesamten Materie an Ort X. Trifft man eine Aussage über die "Handlung 'Spazierengehen' des an Ort X geborenen Menschen Y", so ist sein (durch die spezifische Pneuma-Mischung des Ortes X zu seiner Geburtszeit geprägter) Charakter die (innere) *causa principalis (antecedens)* für die Handlung 'Spazierengehen', die "Vorstellung" die *causa proxima (antecedens)* für die Handlung 'Spazierengehen' und das "Spazierengehen" die Wirkung.

an der genannten Stelle überliefert werden, ist die Qualität (ποιότης) "Rollbarkeit" die 'essentielle Ursache' für die rollende Bewegung des Zylinders bzw. die Qualität "Drehbarkeit" die 'essentielle Ursache' für die drehende Bewegung des Kreisels⁴⁰² und die Qualität "Zustimmung" (*adsensio* = συγκατάθεσις⁴⁰³) die 'essentielle Ursache' für das "Sehen". Wie die interpretierende Formulierung dieser Beispiele bereits andeutet, handelt es sich bei den 'essentiellen Ursachen' um Qualitäten⁴⁰⁴.

Die andere Ursachenart wird von Cicero als *causa adiuuans et proxima* bezeichnet, wobei man jenen Typus mit dem Begriff "auslösende Ursache" bezeichnen

⁴⁰² BOBZIEN ([1997] 77 n. 24) fasst die zwei Beispiele des Zylinders und Kreisels als Analogien für zwei menschliche Intellekte auf, die sich in unterschiedlicher Verfassung befinden und daher unterschiedlich agieren würden, selbst wenn ihnen vergleichbare "Vorstellungen" präsentiert werden.

⁴⁰³ Während Cicero in seinem Dialog *Lucullus* den Terminus συγκατάθεσις noch mit der Wendung *adsensio atque adprobatio* wiedergibt (*ac.* 2, 37 [FDS 363]: ... *nunc de adsensione atque adprobatione, quam Graeci συγκατάθεσιν vocant, pauca dicemus...*), verwendet er in *De fato* durchgehend *adsensio* (*fat.* 39–44 [FDS 367]). — In der orthodoxen stoischen Erkenntnis- bzw. Handlungstheorie ist die "Zustimmung" (συγκατάθεσις) das aktive Element innerhalb des Zustandekommens menschlicher Erkenntnis (κατάληψις) bzw. menschlicher Handlung, während die der συγκατάθεσις vorausgehende "Vorstellung" (φαντασία, vgl. unten Anm. 406) eine Affektion des "führenden Seelenteils" (τοῦ ἡγεμονικοῦ) ist, ein mehr oder weniger passives Erleiden, das ihm von außen aufgedrängt wird: der Mensch prüft also die sich ihm darbietende "Vorstellung" und gibt ihr dann entweder, sofern es sich um eine 'kataleptische' Vorstellung (φαντασία καταληπτική; vgl. DL 7, 46) handelt, seine "Zustimmung" oder er lehnt sie, wenn er sie als 'akataleptische' Vorstellung (ἀκατάληπτον φαντασίαν; vgl. DL 7, 46) beurteilt, ab. Erst durch dieses aktive Element der "Zustimmung" kommt Erkenntnis (κατάληψις) zustande bzw. wird der Handlungsimpuls (ὁρμή, von Cicero in *De fato* durch *adpetitus* wiedergegeben) ausgelöst, der dann unmittelbar zu der Ausführung der "vorgestellten" Handlung führt. Die Abfolge im orthodoxen stoischen Handlungsmodell lässt sich demnach mit φαντασία–συγκατάθεσις–ὁρμή–πρᾶξις skizzieren; dazu ist allerdings anzumerken, dass das Verhältnis von συγκατάθεσις und ὁρμή nicht unumstritten ist und auch die Abfolge ὁρμή–συγκατάθεσις in Erwägung gezogen wird – wie es übrigens auch an der hier herangezogenen Cicero-Stelle der Fall zu sein scheint (*fat.* 40: *si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et, si adpetitus, illa etiam quae adpetitum sequuntur, ergo etiam adsensiones*; vgl. dazu allerdings WEIDEMANN [2001], gefolgt von SCHALLENBERG [2008] 232–238, der die von HAMELIN [1978] 37 vorgeschlagene Änderung von *adpetitum* (Akk. Sg.) zu *adpetitus* (Nom. Pl.) verteidigt und darauf hinweist, dass dadurch nicht nur die orthodoxe stoische Abfolge von συγκατάθεσις – ὁρμή (*adsensio* – *adpetitus*) erhalten bliebe, sondern vor allem auch die logische Korrektheit des ciceronischen Arguments wiederhergestellt würde); zu dem Verhältnis von συγκατάθεσις und ὁρμή vgl. z. B. EISENBERGER [1979] 161f n. 21; INWOOD [1985] 42–66; LONG/SEDLEY [1987] Bd. II, 316; IOPPOLO [1988] 406–414; SHARPLES [1991] 188f; [1996] 73f; BOBZIEN [1998] 239–242; 246f; LONG [1999] 579; STEVENS [2000]; SALLES [2005] 34–39. Zu der φαντασία καταληπτική vgl. z. B. SANDBACH [1971] 9–21; GRAESER [1975] 39–68; STEINMETZ [1994] 530ff; FLADERER [1996] 81–86; zu der stoischen Erkenntnistheorie vgl. z. B. SANDBACH [1971] 22–37; LONG [1974] 123–131; [1999]; IOPPOLO [1990]; STEINMETZ [1994] 528–533; 593ff; M. FREDE [1999₂]; HANKINSON [2003₁]; SCHALLENBERG [2008] 226–229.

⁴⁰⁴ Vgl. z. B. SVF 2, 826; vgl. auch REESOR [1965] 288f.

könnte (die wörtliche Übersetzung wäre "mithelfende und nächstliegende Ursache"). Die 'auslösenden Ursachen' dieses letzteren Typus sind gleichzeitig Chrysipps *causae antecedentes*, d.h. die vorhergegangenen Ursachen, aus denen das *fatum* zusammengesetzt ist⁴⁰⁵. Es handelt sich bei ihnen um äußere Ursachen, sie liegen außerhalb des Subjekts, das eine Handlung vollzieht, bzw. des Objekts, an dem eine Handlung vollzogen wird. In Chrysipps Beispielen, die von Cicero an der oben genannten Stelle überliefert werden, ist das "Angestoßen werden" die 'auslösende Ursache' für die Bewegung des Zylinders sowie des Kreisels und die "Vorstellung" (*visum* = φαντασία⁴⁰⁶) die 'auslösende Ursache' für das "Sehen".

Der springende Punkt ist dabei nun, dass jedes tatsächliche Ereignis mindestens zwei Ursachen benötigt, um stattfinden zu können: es braucht eine 'essentielle Ursache' und eine 'auslösende Ursache'.

Den stoischen Grundsatz "Alles geschieht gemäß dem *fatum* aufgrund von vorhergegangenen Ursachen" wollte Chrysipp (laut Ciceros Bericht *fat.* 41ff) nun so verstanden wissen, dass "alles gemäß dem *fatum* aufgrund von 'auslösenden Ursachen' geschehe", nicht jedoch dergestalt, dass "alles gemäß dem *fatum* aufgrund von 'essentiellen Ursachen' geschehe" (*fat.* 41: *quam ob rem, cum dicimus, omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed: causis adiuvantibus et proximis*): Unsere "Zustimmung" ist demgemäß zwar verursacht (d.h. hat vorausgehende Ursachen), aber nicht determiniert⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Vgl. jedoch oben Anm. 401, wo bereits dargelegt wurde, dass es sich bei dem Begriff *causa antecedens* möglicherweise um einen generischen Begriff handelt. Was die Schwierigkeit betrifft, dass die hier geschilderte Position Chrysipps (das *fatum* ist nur aus 'auslösenden Ursachen' zusammengesetzt) kaum vereinbar ist mit etlichen, von Chrysipp vertretenen Lehrmeinungen, nach denen das *fatum* alles umfasst und die Ursachenverkettung aller existierenden Dinge ist (vgl. z. B. SVF 2, 913; 915; 925), so kommt diese scheinbare Unvereinbarkeit eventuell durch die unterschiedliche Perspektive zu Stande, aus der heraus die verschiedenen Aussagen getroffen werden: Während von einem kosmischen Standpunkt aus betrachtet das *fatum* tatsächlich das eine aktive Prinzip, Gott, Logos und die Ursachenverkettung aller Dinge ist, ist von einem menschlichen Standpunkt aus betrachtet das *fatum* die Verkettung äußerer Ursachen, die mit dem inneren Wesen der Dinge in Interaktion tritt und dadurch alle realen Ereignisse auslöst.

⁴⁰⁶ Vgl. Cic. *ac.* 1, 40 (SVF 1, 55; FDS 256): *ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet*; *ac.* 2, 18 (SVF 1, 59; FDS 352). Chrysipp bezeichnete die φαντασία, Zenons Definition der τύπωσις ἐν ψυχῇ modifizierend, als ἑτεροίωσις ψυχῆς (vgl. SE *A.M.* 7, 227–230 [FDS 259]). Zu den unterschiedlichen altstoischen Definitionen der φαντασία vgl. z. B. GRAESER [1975] 30–39; STRAATEN [1977] 513; ARTHUR [1983] 70–73; REESOR [1989] 49–58; IOPPOLO [1990] 433f; LONG [1991] 108f.

⁴⁰⁷ Zu der Interpretation, dass das *fatum* nicht direkt (durch die *causae adiuvantes et proximae*), sondern nur indirekt (durch die *causae perfectae et principales*) auf die menschlichen Handlungen einwirkt vgl. z. B. auch LONG [1971] 187; [1974] 168; BLOOS [1973] 133f; GOULD [1983] 491f;

Doch inwiefern trägt nun diese Ursachenunterscheidung dazu bei, Chrysipps Definitionen des *fatum* und des 'Möglichen' miteinander in Einklang zu bringen? Um dies zu beantworten, ist es sinnvoll, zu einer bereits behandelten Passage in *De fato* zurückzukehren und Chrysipps Äußerungen über das 'Mögliche' unter dem Aspekt der eben dargelegten Ursachenunterscheidung nochmals zu betrachten⁴⁰⁸.

2. 6. 4. Exkurs: Nochmals Chrysipps Auffassung des 'Möglichen'

Fat. 13 schreibt Cicero, dass nach Chrysipps Auffassung auch das, was nicht eintreten werde, 'möglich' sei, z. B. dass dieser Edelstein zerbrechen werde, auch wenn dies nie geschehen werde, und dass es nicht 'notwendig' gewesen sei, dass Kypselos in Korinth regiere, auch wenn dies schon tausend Jahre zuvor von Apollons Orakel vorhergesagt worden sei (*tu et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset*). In diesen Beispielen Chrysipps sind "Dieser Edelstein wird zerbrechen" und "Kypselos wird nicht in Korinth regieren" 'mögliche' Ereignisse⁴⁰⁹. Die Prädikate "wird zerbrechen" und "wird nicht regieren" folgen insofern aus den 'essentiellen Ursachen' "zerbrechlich" und "Zustimmung", als "zerbrechlich" die 'essentielle Ursache' für "wird zerbrechen" ist und "Zustimmung" die 'essentielle Ursache' für "wird nicht regieren". Da diese Ereignisse eventuell nie eintreten werden, sind keine 'auslösenden Ursachen' involviert. Das 'Mögliche' ist demzufolge in der 'essentiellen Ursache' (z. B. "zerbrechlich") zu finden, und zwar als Ursache für ein Prädikat (z. B. "wird zerbrechen"), welches eintreten oder auch nicht eintreten mag. Ein 'mögliches' Ereignis (z. B. "Dieser Edelstein wird zerbrechen") ist dementsprechend ein Ereignis, bei dem sich das Prädikat des ausgesagten Ereignisses (z. B. "wird zerbrechen") von der 'essentiellen Ursache' (z. B. "zerbrechlich") ableitet, wobei dieses Ereignis jedoch eintreten oder auch nicht eintreten mag.

Durch das *fatum* bestimmt ist hingegen die Beziehung der 'essentiellen Ursache'

INWOOD [1985] 67f; SEDLEY [1993] 324f; SHARPLES [1996] 75; BOBZIEN [1998,] 290–301; JEDAN [2002] 60; SCHALLENBERG [2008] 253.

⁴⁰⁸ Die bereits vorangegangenen Erörterungen zu Chrysipps Modaldefinitionen, auf denen die folgende Darlegung aufbaut, finden sich oben in den Kapiteln B II 2. 2., 2. 2. 3. und 2. 3. 6.

⁴⁰⁹ Die folgende Interpretation des 'Möglichen' bei Chrysipp nimmt Bezug auf die m.E. einleuchtende Darlegung REESORS ([1965] 289–297).

zu dem Objekt oder Subjekt, dem sie als Qualität innewohnt (z. B. die Qualität "Intelligenz" in dem Subjekt "Mensch"), und zwar insofern, als jede Qualität ein Aspekt des kosmischen λόγος ist und dieser wiederum die Gesamtheit aller Qualitäten innerhalb des Universums. Und nichts anderes ist das *fatum* als der λόγος, nach dem der Kosmos abläuft, gemäß dem das Geschehene geschehen ist, das Geschehene geschieht und das künftig Geschehene geschehen wird⁴¹⁰. Ebenfalls *fatum*-bestimmt ist das Geflecht der 'auslösenden Ursachen', das sich außerhalb der 'essentiellen Ursache' befindet und entweder zeitgleich mit ihr eintritt oder ihr vorausgeht: Diese 'auslösenden Ursachen' veranlassen das Eintreten des von der 'essentiellen Ursache' abgeleiteten Prädikats oder sie verhindern dessen Eintreten – ohne dass das Subjekt bzw. das Objekt Einfluss auf sie hätte. Und da jedes tatsächliche Ereignis mindestens eine 'auslösende Ursache' benötigt, geschieht jedes tatsächliche Ereignis gemäß dem *fatum*.

An diesem Punkt angekommen lassen sich folgende Feststellungen treffen:

1. Chrysipp war der Ansicht, dass der Grundsatz "Alles geschieht gemäß dem *fatum* aufgrund von vorhergegangenen Ursachen" bedeutet, dass "alles gemäß dem *fatum* aufgrund von 'auslösenden Ursachen' geschieht".
2. Da es sich bei den 'auslösenden Ursachen' um äußere Ursachen handelt, aus denen die unendliche Ursachenkette des *fatum* besteht, hat das Subjekt bzw. das Objekt keinen Einfluss auf sie: menschliche Willensfreiheit, das "ἐφ' ἡμῖν"⁴¹¹ ist hier nicht zu finden.

⁴¹⁰ Vgl. SVF 2, 915; 913.

⁴¹¹ Die Wiedergabe des Terminus "ἐφ' ἡμῖν" durch "Willensfreiheit" ist nicht wirklich akkurat: Während das stoische Konzept des "ἐφ' ἡμῖν" immer vor dem Hintergrund der moralischen Verantwortlichkeit steht und das bezeichnet, was "uns zuschreibbar" ist (als moralischen Handlungsträgern), ist das Wort "Freiheit" eher problematisch in einer ethischen Diskussion, denn es kann weder "Freiheit von äußeren Einflüssen" bedeuten noch "Freiheit von unseren inneren, seelischen Bedingungen". Demgemäß wurde der entsprechende griechische Ausdruck "ἐλευθερία", wie BOBZIEN zeigt ([1998₁] 276–290; 338–341; vgl. [1997] 72; 78f; [1998₂] 135; 164–173), auch erst relativ spät (noch nicht zu der Zeit Chrysipps) verwendet im Zusammenhang mit Vorbestimmung, Verantwortlichkeit und *fatum*. Trachtet man danach, das stoische Konzept des "ἐφ' ἡμῖν" gedanklich noch genauer zu fassen, so sind dabei, wie BOBZIEN mit großer Klarheit darlegt ([1998₁] 277–290; [1998₂] 133–143; 172), zwei unterschiedliche Modelle von "moralischer Verantwortlichkeit" zu differenzieren: in dem ersten Modell ist der Agent moralisch verantwortlich für seine Handlung, weil der Agent und nicht etwas anderes, außerhalb seiner selbst liegendes, für seine Handlung ursächlich verantwortlich war; in dem zweiten Modell ist der Agent moralisch verantwortlich für seine Handlung, weil er unter denselben Umständen auch anders hätte handeln können. Doch dieses letztgenannte Modell der Alternativität wurde von den Stoikern in ihrer Handlungstheorie weder erreicht noch auch, wie BOBZIEN betont ([1998₁] 279; vgl. [1997] 77f), intendiert, sondern die gesamte Diskussion des "ἐφ' ἡμῖν" habe sich lediglich auf das erste Modell bezogen. Eventuell könnte man diesen zwei von BOBZIEN genannten Modellen der "moralischen Verantwortlichkeit" durch die begriffliche Differenzierung von "Handlungsfreiheit" (im Sinne des unerzwungenen Handelns) und "Willensfreiheit" (im Sinne der Wahlmöglichkeit des "So-oder-anders-Handelns") gerecht werden: im Folgenden wird demgemäß auf das stoische Kon-

3. Dass eine bestimmte Qualität als 'essentielle Ursache' einem bestimmten Subjekt oder Objekt innewohnt, verhält sich aufgrund des *fatum* so, was bedeutet, dass auch der Bereich der 'essentiellen Ursachen' Teil des *fatum* ist.
4. Zwar ist die Tatsache, dass ein Subjekt oder Objekt eine bestimmte Qualität besitzt, *fatum*-bestimmt, doch in welchem Zustand sich diese Qualität befindet (z. B. "trainiert" oder "vernachlässigt")⁴¹², das liegt in der Macht des Subjekts: genau hier ist das "ἐφ' ἡμῖν" zu finden.

An dieser Stelle ist als Zwischenbilanz festzuhalten, dass Chrysipp durch seine Unterscheidung von 'essentiellen' und 'auslösenden Ursachen' seine Definition des *fatum* und damit auch den Grundsatz "Alles geschieht gemäß dem *fatum* aufgrund von vorhergegangenen Ursachen" aufrechterhalten konnte, ohne dass er die Vorstellung von menschlicher Handlungsfreiheit aufgeben hätte⁴¹³. Wie dies jedoch

zept des "ἐφ' ἡμῖν" mit dem Begriff "Handlungsfreiheit" Bezug genommen. Vgl. dazu z. B. auch v.ARNIM ([1905] 13), der in seiner Analyse des stoischen "ἐφ' ἡμῖν" betont, dass "Chrysippos nicht eine solche menschliche Willensfreiheit annehmen konnte, wie sie von der populären Anschauung damals angenommen wurde, derzufolge die Willensentscheidung allein von allen Vorgängen des Weltalls eine ursachlose Bewegung und es wohl denkbar wäre, daß ein bestimmter Willensentschluß unter durchaus gleichen äußeren und inneren Bedingungen anders ausgefallen wäre, als er ausgefallen ist"; ähnlich fällt die Bewertung SANDBACHS ([1975] 104) aus: "Chrysippus was concerned to support not free will but moral responsibility. In a sense man's actions are in his power, since he can do them, but it is not in his power not to do them"; auch INWOODS Beschreibung des stoischen "ἐφ' ἡμῖν" geht in eine vergleichbare Richtung ([1985] 67): "Human action is always controlled by the mechanism of rational assent to the hormetic propositions occasioned by our presentations; thus our behaviour is in our power without being cut loose from the causal nexus of fate. We are 'free', at least in the sense that we are responsible for our actions"; vgl. ebenfalls LONG [1971] 182–185; 189; [1974] 167f; [1976] 85; REESOR [1978] 191; STOUGH [1978] 222; SHARPLES [1986] 278f; [1987] 203f; HOSSENFELDER [1995] 88–91; D. FREDE [2003] 196; BRENNAN [2005] 288–302; SALLES [2005] 76f; 84–89; SCHALLENBERG [2008] 258–261.

⁴¹² Zwar wurde der Übergang von einer minderwertigen zu der idealen Verfassung (διάρθσις) wie etwa der Übergang vom Laster zur Tugend von den Stoikern als instantan betrachtet (vgl. oben Anm. 60), doch die Verbesserung oder Verschlechterung der habituellen Eigenschaften (ἔξεις) erstreckte sich nach ihrer Ansicht über eine gewisse Zeitspanne (vgl. z. B. FDS 862; LONG [1971] 184f; REESOR [1978] 191f; STOUGH [1978] 212f; SVF 3, 224; 225).

⁴¹³ Vgl. dazu z. B. auch MAGRIS ([1995] 89), der die Implikationen, die sich aus der chrysippeischen Ursachenunterscheidung für das stoische "ἐφ' ἡμῖν" und die *fatum*-Lehre ergeben, folgendermaßen beschreibt: "Die erste [sc. äußere Ursächlichkeit] entsteht aus der Bedrängnis durch die von der Empfindung veranlaßten Vorstellungen; die zweite [sc. innere Ursächlichkeit] ruft die willentliche Zustimmung (συγκατάθεσις) zu diesen Vorstellungen selbst hervor. Die Empfindungen, Reize usw. üben notwendigerweise einen Einfluß auf den Verstand aus, reichen jedoch nicht aus, um die Zustimmung des Geistes mechanisch zu erzwingen, und deswegen bildet die äußere Bedingung nur eine nebensächliche, vorbereitende Kausalität. Dagegen stehen die sittlichen Entscheidungen insofern uns zu Gebote, als allein die innere geistige Anlage jeden einzelnen dazu veranlaßt, zu den äußeren Tatsachen zuzustimmen oder nicht. Ist aber die innere Kausalität der Zustimmung keine Zwangsleistung, sondern Ausdruck der jeweiligen Natur, dann stimmt sie gerade darum mit dem Schicksal überein, da für mich das Schicksal eben nichts anderes bedeutet, als meiner eigenen Natur, meinem Selbst zu folgen. So von der äußeren Notwendigkeit unterschieden, ist das Schicksal nach Chrysipps Ansicht die höchste Instanz (der λόγος), welcher Notwendigkeit

in Verbindung mit dem 'Möglichen' aussieht, sollten die folgenden Feststellungen zeigen:

5. Jedes Ereignis braucht mindestens zwei Ursachen, eine 'auslösende' und eine 'essentielle Ursache', um eintreten zu können.
6. Bei den von Chrysipp als 'möglich' bezeichneten Aussagen über Ereignisse, die eintreten oder auch nicht eintreten mögen, ist keine 'auslösende Ursache' involviert, solange das Ereignis nicht tatsächlich eintritt.
7. Demzufolge muss das 'Mögliche' in der 'essentiellen Ursache' liegen.
8. Eine Aussage ist demnach 'möglich', wenn sich ihr Prädikat von der 'essentiellen Ursache' ableitet und ein Ereignis ist 'möglich', wenn sich das Prädikat des ausgesagten Ereignisses von der 'essentiellen Ursache' ableitet.
9. Demzufolge sind auch Ereignisse, die niemals eintreten oder eintreten werden, 'möglich' und ebenso sind Aussagen über Ereignisse, die niemals eintreten oder eintreten werden, 'möglich'⁴¹⁴. Umgekehrt sind aber auch Ereignisse, die tatsächlich eintreten, nicht 'notwendig'.

Als Ergebnis aus den gerade geschilderten neun Punkten lässt sich festhalten, dass Chrysipps Unterscheidung zwischen 'essentiellen' und 'auslösenden' Ursachen eben dies leistete, dass sie die menschliche Handlungsfreiheit in die durchgehende Determiniertheit des Geschehens durch das *fatum* integrierte und zudem seine Auffassung des *fatum* und des 'Möglichen' – obgleich unvereinbar scheinend – miteinander in Einklang brachte und ihm gestattete, Folgendes aufrechtzuerhalten: Obwohl alle Dinge gemäß dem *fatum* geschehen, ist es eben nicht so, dass nur das 'möglich' ist, was auch tatsächlich geschieht oder geschehen wird, sondern es ist auch das 'möglich', was niemals geschieht oder geschehen wird. In gleicher Weise ist das, was tatsächlich geschieht oder geschehen wird, aber auch nicht 'notwendig'. Da sich demgemäß alles Geschehen zwar kausal determiniert, aber nicht 'notwendig' vollzieht und da die menschlichen Handlungen in weit höherem Maße durch die innere Ursächlichkeit des Subjekts bestimmt werden als durch die äußere Kausalität der ewigen Ursachenkette des *fatum*, ist zudem die menschliche Handlungsfreiheit gewährleistet und damit die volle

und Freiheit zusammen untergeordnet sind, und in diesem Sinn kann der freie Willensakt selbst als 'mitverhängt' (συνειμαρμένον) betrachtet werden".

⁴¹⁴ Eben dies ist der dritte Satz des κυριεύων λόγος, der von Diodor zurückgewiesen, von Chrysipp hingegen verteidigt wurde (Diodor verteidigte ja die Wahrheit des ersten und zweiten Satzes und verwarf den dritten, während Chrysipp den ersten und dritten Satz für wahr hielt und den zweiten verwarf. Kleantes wiederum hielt den zweiten und dritten Satz für wahr und verwarf den ersten); vgl. dazu auch oben Kap. B II. 2. 3. 4.

moralische Verantwortlichkeit der Menschen für ihr Handeln gegeben⁴¹⁵.

Nun bleibt allerdings noch zu prüfen, wie es sich mit den chrysippeischen Definitionen des 'Möglichen', 'Unmöglichen', 'Notwendigen' und 'Nicht-Notwendigen' verhält: Passt die eben dargelegte Interpretation von Chrysipps Unterscheidung zwischen 'essentiellen' und 'auslösenden Ursachen' zu den Definitionen (oder kann sie gar ein besseres Verständnis der Definitionen liefern)?

(A) Das 'Mögliche'

Die aus den Informationen in CLC 7 sowie den Berichten bei Diogenes Laertios und Boethius konstruierte (sinngemäße) Fassung von Chrysipps Definition des 'Möglichen' lautet: "'Möglich' ist das, was nicht – weder von der eigenen Natur noch von äußeren Umständen – daran gehindert wird, der Fall zu sein."

Wie gerade festgestellt, ist eine Aussage dann 'möglich', wenn sich ihr Prädikat von der 'essentiellen Ursache' ableitet. Nimmt man den von Diogenes Laertios als Beispiel für eine 'mögliche' Aussage angeführten Satz "Diokles lebt" (ζῆ Διοκλῆς), so ergibt sich, weil "Seele" (ἡ ψυχή) die Ursache für "leben" (τὸ ζῆν) ist sowie ebenfalls für "lebt" (ζῆ)⁴¹⁶, dass sich die Aussage "Diokles lebt" von der Qualität "Seele", der 'essentiellen Ursache' des Diokles ableitet – und somit natürlich 'möglich' ist. Wahr ist die Aussage "Diokles lebt" dann, wenn sie von äußeren Umständen (z. B. tödlicher Unfall des Diokles) nicht daran gehindert wird, wahr zu sein.

(B) Das 'Unmögliche'

Die aus den Informationen in CLC 7 und CLC 8 sowie den Berichten bei Diogenes Laertios und Boethius konstruierte (sinngemäße) Fassung von Chrysipps Definition des 'Unmöglichen' lautet: "'Unmöglich' ist das, was – entweder von der eigenen Natur oder von äußeren Umständen – daran gehindert wird, *jemals* der Fall zu sein."

⁴¹⁵ In erster Linie ist wohl diese chrysippeische Ursachenunterscheidung zur Aufrechterhaltung menschlicher Handlungsfreiheit der Grund dafür, dass die stoische Position von etlichen Interpreten als "weicher Determinismus" aufgefasst wird (im Gegensatz zu "hartem Determinismus", der als Konsequenz der lückenlosen kausalen Determiniertheit jegliches Geschehen, also auch die menschlichen Handlungen, als sich 'notwendig' vollziehend begreift): vgl. z. B. GOULD [1971] 149 n. 1; 152 n. 3; SHARPLES [1981] 81; 83; [1986]; [1987] 203f; 213; [1991] 187; SCHRÖDER [1990] 150; JANSSEN [1992] 182; BOBZIEN [1993] 75; ALGRA [1995] 293f n. 84; 297; HANKINSON [1998] 261f; [1999] 529; 537f; WEIDEMANN [2003] 124; WHITE [2003] 138; 144; SCHALLENBERG [2008] 300ff.

⁴¹⁶ Vgl. SVF 1, 89.

Nimmt man den von Diogenes Laertios als Beispiel für eine 'unmögliche' Aussage angeführten Satz "Die Erde fliegt" (ἡ γῆ ἵπταται), so ergibt sich, dass diese Aussage für 'unmöglich' gehalten wurde, weil ihr Prädikat "fliegt" (ἵπταται) das kontradiktorische Gegenteil derjenigen Qualität ist, die (nach damaliger Ansicht) einen Bestandteil der Definition der Erde ausmachte (das wäre in diesem Fall etwa "ruhend" oder "ortsunveränderlich").

Ein Beispiel für den zweiten Teil der Definition, also etwas, das 'unmöglich' ist, weil es von äußeren Umständen daran gehindert wird, wahr zu sein, wäre logischerweise – zumindest für Chrysipp, vermutlich nicht für Kleantes – eine falsche Aussage über die Vergangenheit, und zwar eine mit 'unveränderlichem' Wahrheitswert, d.h. eine Aussage über abgeschlossenes Vergangenes: Nachdem Chrysipp die Ansicht vertrat, dass jede wahre Aussage über abgeschlossenes Vergangenes 'notwendig' sei, folgt daraus, dass jede falsche Aussage über abgeschlossenes Vergangenes 'unmöglich' ist. Eine derartige Aussage wäre z. B. "Ich war im Jahr 2007 in England" (wobei die Bedingungen gelten müssen, dass das Jahr 2007 bereits vorbei ist und der Sprecher im Jahr 2007 tatsächlich nicht in England war)⁴¹⁷.

(C) Das 'Notwendige'

Die aus den Informationen in CLC 7 und CLC 8 sowie den Berichten bei Diogenes Laertios und Boethius konstruierte (sinngemäße) Fassung von Chrysipps Definition des 'Notwendigen' lautet: "Notwendig" ist das, was – entweder von der eigenen Natur oder von äußeren Umständen – daran gehindert wird, *j niemals nicht* der Fall zu sein."

Nimmt man den von Diogenes Laertios als Beispiel für eine 'notwendige' Aussage angeführten Satz "Die Tugend nützt" (ἡ ἀρετὴ ὠφελεῖ), so ergibt sich, weil die Qualität "Nutzen" als 'essentielle Ursache' dem Substrat "Tugend" innewohnt und die Ursache des Prädikats "nützt" (ὠφελεῖ) ist, dass die Aussage deswegen 'notwendig' ist, weil ihr Prädikat "nützt" einen unverzichtbaren Bestandteil der Definition der Tugend ausmacht – anders ausgedrückt könnte man auch sagen, dass

⁴¹⁷ REESOR ([1965] 295) führt als Beispiel für eine 'unmögliche' Aussage, die aufgrund von äußeren Umständen 'unmöglich' ist, den Satz an "I was in Corinth" (natürlich mit der geltenden Voraussetzung, dass dies eine falsche Aussage ist und der Sprecher nicht in Korinth war). Diese Aussage erfüllt aber m.E. nicht die Bedingung, dass sich sein Wahrheitswert auf keinen Fall mehr ändern kann, denn solange der Sprecher lebt, kann er ja irgendwann einmal nach Korinth reisen, was bedeuten würde, dass es irgendwann einen Zeitpunkt gibt, zu dem diese Aussage wahr ist. Genau genommen würde diese Aussage erst dann zu einer 'unmöglichen' Aussage werden, wenn der Sprecher tot ist (und sein Leben lang nicht in Korinth war), doch dann kann er sie nicht mehr aussprechen.

die Beziehung der Qualität "Nutzen" zu dem Substrat "Tugend" *fatum*-bestimmt und daher 'notwendig' ist.

Ein Beispiel für den zweiten Teil der Definition, also etwas, das 'notwendig' ist, weil es von äußeren Umständen daran gehindert wird, jemals falsch zu sein, wäre demnach eine wahre Aussage über die Vergangenheit, und zwar wiederum eine mit 'unveränderlichem' Wahrheitswert, d.h. eine Aussage über abgeschlossenes Vergangenes wie z. B. "Ich war im Jahr 2007 in England" (wobei natürlich diesmal die Bedingung gelten muss, dass der Sprecher im Jahr 2007 tatsächlich in England war)⁴¹⁸.

(D) Das 'Nichtnotwendige'

Die aus den Informationen in CLC 7 sowie den Berichten bei Diogenes Laertios und Boethius konstruierte (sinngemäße) Fassung von Chrysipps Definition des 'Nichtnotwendigen' lautet: "'Nichtnotwendig' ist das, was nicht – weder von der eigenen Natur noch von äußeren Umständen – daran gehindert wird, der Fall zu sein oder nicht der Fall zu sein."

Nimmt man den von Diogenes Laertios als Beispiel für eine 'nichtnotwendige' Aussage angeführten Satz "Dion geht herum" (περιπατεῖ Δίων), so ergibt sich, dass "geht herum" (περιπατεῖ) kein unverzichtbarer Bestandteil der Definition des Dion ist oder, anders ausgedrückt, das Prädikat "geht herum" sich nicht von der 'essentiellen Ursache' ableitet – das ausgesagte Ereignis kann daher stattfinden oder auch nicht stattfinden (der Unterschied zu der 'möglichen' Aussage liegt darin, dass sich, wie oben erwähnt, bei der 'möglichen' Aussage das Prädikat von der 'essentiellen Ursache' ableitet).

Wie eben deutlich wurde, passt die oben dargestellte Interpretation von Chrysipps Unterscheidung zwischen 'essentiellen' und 'auslösenden Ursachen' sehr gut zu seinen mutmaßlichen Definitionen der Modalbegriffe. Darüber hinaus kann sie insofern ein besseres Verständnis der Definitionen liefern, als sie beispielsweise die Bedeutung von ἐπιλεκτικόν in den Definitionen bei Diogenes Laertios erhellt; der oben verwendete Interpretationszusatz [seiner Natur nach] kann nunmehr gedanklich präziser aufgefasst werden als "das, was als Qualität dem jeweiligen Substrat innewohnt und dessen 'essentielle Ursache' ist".

⁴¹⁸ Nicht ausreichend als eine 'notwendige' Aussage, die deswegen 'notwendig' ist, weil sie von äußeren Umständen daran gehindert wird, falsch zu sein, wäre beispielsweise der Satz "Ich war zweimal in Korinth" (vorausgesetzt, der Sprecher war tatsächlich zu dem Zeitpunkt der Aussage zweimal in Korinth), obgleich er eine wahre Aussage über die Vergangenheit darstellt: die äußeren Umstände, die das Falsch-Sein der Aussage verhindern, liegen nicht als so zwingende oder permanente Umstände vor, dass sich der Wahrheitswert der Aussage nicht von 'wahr' zu 'falsch' ändern könnte.

Auf Aussagen und auf Ereignisse bezogen ließen sich die Definitionen der vier Modalbegriffe folgendermaßen darstellen:

Aussage / Ereignis	Prädikat	Auslösende Ursache
<u>Möglich</u>	Leitet sich von der 'essentiellen Ursache' des Substrats ab und	wird von 'auslösen- den Ursachen' nicht daran gehindert der Fall zu sein
<u>Unmöglich</u>	Ist das kontradiktorische Ge- genteil derjenigen Qualität, die einen Bestandteil der Definiti- on des Substrats ausmacht oder leitet sich zwar von der 'essen- tiellen Ursache' ab	aber wird von 'auslö- senden Ursachen' dar- an gehindert, <i>jemals</i> wahr zu sein
<u>Notwendig</u>	Macht einen unverzichtbaren Bestandteil der Definition des Substrats aus oder leitet sich zwar nicht von der 'essentiellen Ursache' ab	aber wird von 'auslö- senden Ursachen' dar- an gehindert, <i>jemals</i> falsch zu sein
<u>Nichtnotwendig</u>	Leitet sich nicht von der 'essen- tiellen Ursache' des Substrats ab und	wird von 'auslösenden Ursachen' nicht daran gehindert, wahr oder falsch zu sein

2. 6. 5. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

- ▶ Chrysipp betrachtete, wie sich bereits als Resümee aus CLC 10 ergab, das 'Prinzip der Bivalenz' als unverzichtbaren Grundpfeiler der Dialektik und vertrat vehement dessen Gültigkeit.
- ▶ Er war der Annahme, dass die Geltung des 'Prinzips der Bivalenz' und die Existenz des *fatum* untrennbar miteinander verbunden seien.
- ▶ Chrysipp vertrat, wie sich auch schon als Resümee aus CLC 7 ergab, die Ansicht, dass Aussagen über Ereignisse, die niemals der Fall sind oder sein werden, 'möglich' seien; umgekehrt hielt er aber auch Aussagen über Ereignisse, die tatsächlich der Fall sind oder sein werden, nicht für 'notwendig'. Um diese Auffassung des 'Möglichen' und zugleich seine Auffassung des *fatum* (*omnia fato fieri*) aufrechterhalten zu können, grenzte Chrysipp verschiedene Arten von Ursachen voneinander ab.
- ▶ Er unterschied dabei vermutlich zwischen zwei Arten von Ursachen, nämlich zwischen 'essentiellen' Ursachen (*causae perfectae et principales*) und 'auslösenden' Ursachen (*causae adiuuantes et proximae*). Bei den 'auslösenden Ursachen' handelt es sich um äußere Ursachen, auf die das Subjekt bzw. Objekt keinen Einfluss hat (da sie sich *fatum*-bestimmt vollziehen und außerhalb von ihm befinden). Bei den 'essentiellen' Ursachen handelt es sich um innere Ursachen, die dem Subjekt bzw. Objekt als Qualitäten innewohnen (*dass* ein Subjekt bzw. Objekt eine bestimmte Qualität besitzt, ist zwar auch *fatum*-bestimmt, doch in welchem Zustand sich diese Qualität befindet, z. B. "trainiert" oder "vernachlässigt", das liegt in der Macht des Subjekts und stellt das "ἐφ' ἡμῖν" dar). Jedes tatsächliche Ereignis benötigt mindestens zwei Ursachen, um stattfinden zu können, mindestens eine 'essentielle' Ursache und mindestens eine 'auslösende' Ursache.
- ▶ Chrysipp interpretierte den fundamentalen stoischen Grundsatz "Alles geschieht gemäß dem *fatum* aufgrund von vorhergegangenen Ursachen" (*omnia fato fieri causis antecedentibus*) als gleichbedeutend mit "Alles geschieht gemäß dem *fatum* aufgrund von 'auslösenden Ursachen'" (*omnia fato fieri causis adiuuantibus et proximis*). Da bei jedem tatsächlichen Ereignis mindestens eine 'auslösende Ursache' beteiligt ist, konnte Chrysipp als Resultat seiner Ursachenunterscheidung

legitimerweise aufrechterhalten, dass sich *jegliches* Geschehen gemäß dem *fatum* vollzieht. Und da ebenso bei jedem tatsächlichen Ereignis auch mindestens eine 'essentielle' Ursache beteiligt ist, die in unserer Macht liegt, konnte er ebenfalls aufrechterhalten, dass die Menschen Handlungsfreiheit besitzen und damit für jede ihrer Handlungen vollständig moralisch verantwortlich zu nennen sind.

► Als Resultat seiner Ursachenunterscheidung konnte Chrysipp aber nicht nur die Existenz des *fatum* und gleichzeitig die der menschlichen Handlungsfreiheit verteidigen, sondern auch seine Auffassung des 'Möglichen'. Da Chrysipp (im Gegensatz zu Diodor) auch solche Ereignisse als 'möglich' bezeichnete, die nicht eintreten werden, und da bei diesen (nicht realisierten) Sachverhalten logischerweise keine 'auslösende Ursache' involviert ist, muss für Chrysipp das 'Mögliche' folglich in der 'essentiellen' Ursache liegen: Eine Aussage ist somit 'möglich', wenn sich ihr Prädikat von der 'essentiellen Ursache' ableitet und ein Ereignis ist 'möglich', wenn sich das Prädikat des ausgesagten Ereignisses von der 'essentiellen Ursache' ableitet. Damit wurden die scheinbar unvereinbaren Definitionen des *fatum* und des 'Möglichen' miteinander in Einklang gebracht und Chrysipp konnte folgende Grundsätze nebeneinander aufrechterhalten: "Obwohl alle Dinge gemäß dem *fatum* geschehen, ist es eben nicht so, dass nur das 'möglich' ist, was auch tatsächlich geschieht oder geschehen wird, sondern es ist auch das 'möglich', was niemals geschieht oder geschehen wird. In gleicher Weise ist das, was tatsächlich geschieht oder geschehen wird, aber auch nicht 'notwendig'".

► Die aus den Informationen in CLC 7 und CLC 8 sowie den Berichten bei Diogenes Laertios und Boethius konstruierte (sinngemäße) Fassung von Chrysipps Modaldefinitionen ("Möglich" ist das, was nicht – weder von der eigenen Natur noch von äußeren Umständen – daran gehindert wird, der Fall zu sein; 'unmöglich' ist das, was – entweder von der eigenen Natur oder von äußeren Umständen – daran gehindert wird, *jemals* der Fall zu sein; 'notwendig' ist das, was – entweder von der eigenen Natur oder von äußeren Umständen – daran gehindert wird, *jemals nicht* der Fall zu sein; 'nichtnotwendig' ist das, was nicht – weder von der eigenen Natur noch von äußeren Umständen – daran gehindert wird, der Fall zu sein oder nicht der Fall zu sein) konnte durch die Interpretation von Chrysipps Unterscheidung zwischen 'essentiellen' und 'auslösenden Ursachen' präziser ausgelegt werden (die Modaldefinitionen werden im Folgenden für die Aussagen formuliert, die Definitionen für die Ereignisse verlaufen analog, wobei man jeweils "Prädikat des ausgesagten Ereignisses" statt "Prädikat" und "der Fall sein/nicht der Fall sein" statt "wahr sein/falsch sein" einsetzen müsste :
'Möglich' ist eine Aussage, deren Prädikat sich von der 'essentiellen Ursache' des

Substrats ableitet und die von 'auslösenden Ursachen' nicht daran gehindert wird, wahr zu sein.

'Unmöglich' ist eine Aussage, deren Prädikat das kontradiktorische Gegenteil derjenigen Qualität ist, die einen Bestandteil der Definition des Substrats ausmacht oder deren Prädikat sich zwar von der 'essentiellen Ursache' ableitet, die aber von 'auslösenden Ursachen' daran gehindert wird, *jemals* wahr zu sein.

'Notwendig' ist eine Aussage, deren Prädikat einen unverzichtbaren Bestandteil der Definition des Substrats ausmacht oder deren Prädikat sich zwar nicht von der 'essentiellen Ursache' ableitet, die aber von 'auslösenden Ursachen' daran gehindert wird, *jemals* falsch zu sein.

'Nichtnotwendig' ist eine Aussage, deren Prädikat sich nicht von der 'essentiellen Ursache' des Substrats ableitet und die von 'auslösenden Ursachen' nicht daran gehindert wird, wahr oder falsch zu sein.

2. 7. CLC 12 [= *fat.* 30]

*Haec ratio a Chrysippo reprehenditur: "Quaedam enim sunt", inquit, "in rebus simplicia, quaedam copulata. Simplex est: 'Moriatur illo die Socrates'; huic sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum sit: 'Nascetur Oedipus Laio', non poterit dici: 'sive fuerit Laius cum muliere sive non fuerit'; copulata enim res est et confatalis"; sic enim appellat, quia ita fatum sit et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum, ut, si esset dictum: 'Luctabitur Olympiis Milon' et referret aliquis: 'Ergo sive habuerit adversarium sive non habuerit, luctabitur', erraret; est enim copulatum 'Luctabitur', quia sine adversario nulla luctatio est. "Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. 'Sive tu adhibueris medicum sive non adhibueris, convalesces' captiosum; tam enim est fatale medicum adhibere quam convalescere". Haec, ut dixi, confatalia ille appellat.*⁴¹⁹

⁴¹⁹ In welchem Umfang die Passage CLC 12 als Zitat Chrysipps zu betrachten ist, wird von den verschiedenen Herausgebern unterschiedlich gehandhabt. Ich schließe mich der Lesart von AX [1938] und MARWEDE [1984] an, die das Zitat für zweiteilig halten: der erste Teil geht von "*Quaedam enim sunt*" bis "*res est et confatalis*", der zweite Teil von "*Omnes igitur*" bis "*quam convalescere*". Anders fassen es z. B. YON [1933], BAYER [1963], GIOMINI [1975] und SHARPLES [1991] auf.

2. 7. 1. Exkurs: Kontext der von Cicero berichteten Entgegnung Chrysipps auf den ἀργὸς λόγος

Am Schluss von CLC 11 hatte Chrysipp noch einmal die unauflösliche Verbindung des Kausalitätsprinzips und des 'Prinzips der Bivalenz' auf der einen Seite und auf der anderen Seite des Grundsatzes, dass alles gemäß dem *fatum* geschehe, festgestellt (*fat.* 26). Dementsprechend ist die Richtung, in die Ciceros nächstes Argument zielt: Er versucht in den darauf folgenden Paragraphen zu beweisen, dass man die Geltung des 'Prinzips der Bivalenz' sowie die des Kausalitätsprinzips sehr wohl halten könne, ohne die Existenz des *fatum* einräumen zu müssen – und zwar wieder mit Hilfe einer Ursachenunterscheidung.

Aus dem 'Prinzip der Bivalenz', so argumentiert Cicero, würde nur dann notwendig die Existenz des *fatum* folgen, wenn jede Aussage aufgrund von 'ewigen' (im Naturgesetz und Weltenplan eingeschlossenen) Ursachen (*causae inclusae in rerum natura atque mundo*) wahr oder falsch wäre. Dies verhalte sich aber nicht so, denn neben 'ewigen' Ursachen gebe es auch noch 'zufällige' Ursachen (*fortuitae causae*): und eine wahre Aussage über ein Ereignis, das 'zufällige' Ursachen hat, sei nicht mehr oder weniger wahr als eine wahre Aussage über ein Ereignis, das 'ewige' Ursachen hat (*fat.* 27–28 *quod fieri non potest*).

An dieser Stelle jedoch (nämlich: *fat.* 28 *nec nos impedit*⁴²⁰) wendet sich Cicero in einem neuen Argumentationsansatz⁴²¹ dem ἀργὸς λόγος zu, einem Argument, das

⁴²⁰ Es ist nicht unumstritten, wer mit dem Satz "*nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur*" gemeint ist, da Cicero nirgends ausdrücklich erklärt, auf wen sich dieses "*nos*" bezieht. TURNER ([1552] in BAYER [1963] 148), dem sich BAYER ([1963] 147) und SHARPLES ([1991] 179) anschließen, ist der Ansicht, dass der ἀργὸς λόγος nur diejenigen betreffe, die von der Existenz des *fatum* überzeugt sind. MARWEDE ([1984] 190f) wendet gegen diese Annahme jedoch ein, dass Cicero in seiner zweiten Formulierung des ἀργὸς λόγος, die er als bedeutungsgleich neben die erste stellt, die Existenz des *fatum* nicht voraussetze. MARWEDE vermutet seinerseits, ebenso wie YON ([1933] XXV n. 1), dass Cicero sagt, er lasse sich von dem ἀργὸς λόγος nicht fangen, weil dieser nach Ciceros Ansicht eine unrichtige Folgerung aus dem 'Prinzip der Bivalenz' ziehe. "*Nos*" sei hier demnach gleichbedeutend mit "*me*". Möglicherweise bezieht sich das "*nos*" aber auch auf Karneades und Cicero, der ihm darin folgt, weil dieser sich auf den ἀργὸς λόγος überhaupt nicht einlässt, ihn als unlauteren Trugschluss zurückweist (*fat.* 31) – im Gegensatz zu Chrysipp, der sich auf die Argumentation einlässt und sie in seiner Entgegnung zurückweist.

⁴²¹ Dies ist höchstwahrscheinlich der dritte und letzte Argumentationsansatz innerhalb des "logischen Teils" der *disputatio* der Schrift *De fato*. Da die Schrift aber nicht vollständig erhalten ist, lassen sich auch über die Gliederung des Erhaltenen nur mehr oder weniger gesicherte Vermutungen anstellen. Vgl. dazu unten im Anhang Kap. I und III (I. Gliederung des erhaltenen Teils von *De fato* und III. Möglicher Aufbau der Schrift *De fato* (erhaltene und rekonstruierte Teile)). Dass der Übergang zu der neuen Argumentationslinie an dieser Stelle so unvermittelt erfolgt, wurde allerdings manchmal als unpassend empfunden (vgl. z. B. STÜVE [1895] 7–12; LÖRCHER [1913] 59 n. 1).

man als "Trägheitsargument" bezeichnen könnte (*ignava ratio* ist Ciceros Ausdruck für ἀργὸς λόγος)⁴²². Der ἀργὸς λόγος war vermutlich ein gegen den Determinismus gerichtetes Argument⁴²³, das Cicero folgendermaßen präsentiert: "Wenn es für dich vom *fatum* bestimmt ist, von dieser Krankheit zu genesen, wirst du genesen, ob du nun einen Arzt hinzuziehst oder nicht; und ebenso, wenn es für dich vom *fatum* bestimmt ist, von dieser Krankheit nicht zu genesen, wirst du nicht genesen, ob du nun einen Arzt hinzuziehst oder nicht; und eines von beiden ist dein *fatum*: folglich ist es sinnlos, einen Arzt hinzuzuziehen"⁴²⁴.

Eine formale Analyse des Arguments sieht dementsprechend folgendermaßen aus (*P* = Prämisse; *S* = Schlussfolgerung; *p* = eine beliebige Aussage (ἄξιωμα) der Art "Du wirst von dieser Krankheit genesen"; *q* = ein Verbalausdruck, der eine menschliche Handlung bezeichnet wie etwa "Du ziehst einen Arzt hinzu")⁴²⁵:

P1: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass *p*, dann *p*, ob oder ob nicht *q*.

P2: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass nicht-*p*, dann nicht-*p*, ob oder ob nicht *q*.

P3: Entweder es ist vom *fatum* bestimmt, dass *p*, oder es ist vom *fatum* bestimmt, dass nicht-*p*.

S: Folglich ist es sinnlos, *q* (auszuführen).

Gleich im Anschluss formuliert Cicero das "Trägheitsargument" allerdings dahin gehend um, dass es statt gegen *fatum*-Anhänger nun gegen Vertreter des 'Prinzips

⁴²² Die Adjektive *ignava* bzw. ἀργός sind häufig mit "faul" übersetzt worden, z. B. in den Wendungen "fauler Beweis" (BAYER [1963] 55; 147; GRIMAL [1988] 481), "faules Argument" (HÜLSER [1987–88] 1298 [Kommentar zu FDS 1005]), "fauler Schluß" (MOSER [1828₂] 982; 1002; SÜSS [1966] 340; PLATZ [1973] 57), "faule Rede" (HAHMANN [2005] 78), "faule Ausrede" (BARTH/GOEDECKEMEYER [1946] 85) oder "faule Vernunft" (PLATZ [1973] 57; KANT [1998] A689f/B717f); da der Begriff "faul" aber mehrdeutig und hier nicht in dem Sinne aufzufassen ist, dass er das Argument als "trügerisch" oder "fehlerhaft" charakterisieren sollte, verwende ich im Folgenden, um Unklarheiten zu vermeiden, die Übersetzung "Trägheitsargument".

⁴²³ Von wem das Argument stammt oder woher es seinen Namen hat, ist allerdings unbekannt. GERCKE ([1885] 735), darin gefolgt von YON ([1933] XXV n. 1), HAMELIN ([1978] 55f) und MAGRIS ([1994] 89 n. 66), vermutete indes, dass es ein Argument der Megariker sei. Möglicherweise ist der ἀργὸς λόγος eine erweiterte Version des θερίζων λόγος (vgl. BOBZIEN [1998₁] 189); zum θερίζων λόγος vgl. BOBZIEN [1998₁] 79f; ausführlich dazu SEEL [1993]. Zur Erörterung des "Trägheitsarguments" vgl. z. B. BOBZIEN [1998₁] 180–233; MEYER [1999] 253–257; SALLES [2004]; [2005] 9–18; BRENNAN [2005] 270–287; SCHALLENBERG [2008] 196–205.

⁴²⁴ Cic. *fat.* 28f: "*si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet*".

⁴²⁵ Vgl. BOBZIEN [1998₁] 184.

der Bivalenz' zielt: "Wenn seit Ewigkeit her dieser Satz: 'Du wirst von dieser Krankheit genesen' wahr gewesen ist, wirst du genesen, ob du nun einen Arzt hinzuziehst oder nicht; und ebenso, wenn seit Ewigkeit her dieser Satz: 'Du wirst von dieser Krankheit genesen' falsch gewesen ist, wirst du nicht genesen, ob du nun einen Arzt hinzuziehst oder nicht"⁴²⁶.

Der Schlusssatz des Arguments fehlt zwar (Cicero schreibt statt dessen *deinde cetera*), aber in Kenntnis der ersten Fassung könnte man ihn folgendermaßen ergänzen: "Und da der Satz 'Du wirst von dieser Krankheit genesen' eines von beiden ist, entweder seit Ewigkeit her wahr oder seit Ewigkeit her falsch, ist es sinnlos, einen Arzt hinzuzuziehen"⁴²⁷.

Auffallend an dieser zweiten Version ist jedenfalls, dass sie sich in dieser Form nur hier in *De fato* findet, während die erste Version mit der *fatum*-Terminologie in fast identischer Form bei Origenes zu finden ist⁴²⁸ sowie an mehreren anderen Stellen in der leicht abgeänderten Form mit dem Fokus auf der "Sinnlosigkeit des Lobens und Strafens"⁴²⁹. Über den Grund, weswegen Cicero die zweite Fassung

⁴²⁶ Warum BAYER ([1963] 57) in seiner Übersetzung den Satzteil "*sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris*" einmal zu "*convalesces*" zieht (in der ersten Formulierung des ἀργὸς λόγος mit der *fatum*-Terminologie), das zweite Mal jedoch nicht (in der zweiten Formulierung des ἀργὸς λόγος), bleibt unklar. Man müsste doch erwarten, dass der *fatum*-bestimmte Satz und der seit Ewigkeit her wahre bzw. falsche Satz beide gleichermaßen lauten: "Du wirst von dieser Krankheit genesen" und nicht, wie BAYER schreibt: "Du wirst von dieser Krankheit genesen, ob du einen Arzt beiziehst oder nicht".

⁴²⁷ BAYER ([1963] 147) schlägt als Ergänzung vor: "*et alterum utrum ex aeternitate verum est: medicum ergo adhibere nihil attinet*". Das wäre allerdings nur dann die korrekte Ergänzung, wenn Cicero analog zur ersten Fassung vorher formuliert hätte "entweder ist der Satz 'du wirst genesen' seit Ewigkeit her wahr oder der Satz 'du wirst nicht genesen' seit Ewigkeit her wahr". Statt dessen hatte Cicero aber formuliert: "entweder ist der Satz 'du wirst genesen ist' seit Ewigkeit her wahr oder seit Ewigkeit her falsch".

⁴²⁸ ORIG. *contra Cels.* 2, 20 (SVF 2, 957; FDS 1005): "Ἀλλὰ καὶ ὁ ἀργὸς καλούμενος λόγος, σόφισμα ὢν, τοιοῦτός ἐστι, λεγόμενος ἐπὶ ὑποθέσεως πρὸς τὸν νοσοῦντα, καὶ ὡς σόφισμα ἀποτρέπων αὐτὸν χρῆσθαι τῷ ἱατρῷ πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἔχει γε οὕτως ὁ λόγος· εἰ εἰμαρταὶ σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, ἔάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν ἔάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, ἀναστήσῃ· ἀλλὰ καὶ εἰ εἰμαρταὶ σοι μὴ ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, ἔάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν ἔάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, οὐκ ἀναστήσῃ· ἦτοι δὲ εἰμαρταὶ σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου ἢ εἰμαρταὶ σοι μὴ ἀναστῆναι· μάτην ἄρα εἰσάγεις τὸν ἱατρὸν. Ἀλλὰ χαριέντως τούτῳ τῷ λόγῳ τοιοῦτόν τι παραβάλλεται· εἰ εἰμαρταὶ σοι τεκνοποιῆσαι, ἔάν τε συνέλθῃς γυναικὶ ἔάν τε μὴ συνέλθῃς, τεκνοποιήσεις, ἀλλὰ καὶ εἰ εἰμαρταὶ σοι μὴ τεκνοποιῆσαι, ἔάν τε συνέλθῃς γυναικὶ ἢ μὴ συνέλθῃς, οὐ τεκνοποιήσεις· ἦτοι δὲ εἰμαρταὶ σοι τεκνοποιῆσαι ἢ μὴ τεκνοποιῆσαι· μάτην ἄρα συνέρχῃ γυναικί. Ὡς γὰρ ἐπὶ τούτῳ, ἐπεὶ ἀμήχανον καὶ ἀδύνατον τεκνοποιῆσαι τὸν μὴ συνέλθόντα γυναικί, οὐ μάτην παραλαμβάνεται τὸ συνέλθεῖν γυναικί, οὕτως εἰ τὸ ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου ὁδῷ τῇ ἀπὸ ἱατρικῆς γίνεται, ἀναγκαίως παραλαμβάνεται ὁ ἱατρὸς καὶ ψεῦδος τὸ 'μάτην εἰσάγεις τὸν ἱατρὸν'".

⁴²⁹ Z. B. GELL. 7, 2, 5; SVF 2, 958; vgl. auch SVF 2, 984; Cic. *fat.* 40.

bringt, lässt sich nur spekulieren – denn Chrysipp antwortet im Folgenden ohnehin nur auf die in der *fatum*-Terminologie abgefasste erste Version: Vielleicht deswegen, weil sie in dieser Form sehr gut zu dem nach wie vor gleichen Thema passt, nämlich der Widerlegung des von Chrysipp vorgebrachten Beweises, dass sich die Existenz des *fatum* aus der Gültigkeit des 'Prinzips der Bivalenz' folgern lasse. Oder möglicherweise fügt Cicero die zweite Fassung auch deswegen noch hinzu, um auf das Ausmaß der Bedrohung durch den ἀργὸς λόγος hinzuweisen und zu zeigen, dass von diesem Argument alle Vertreter des 'Prinzips der Bivalenz' bzw. des Prinzips des "ausgeschlossenen Dritten" betroffen sind, nicht nur *fatum*-Anhänger wie die Stoiker⁴³⁰.

2. 7. 2. "*Simplicia et confatalia*"

In seiner Entgegnung auf den ἀργὸς λόγος kritisiert Chrysipp, dass dieser aus dem Grund keine zulässige Argumentation darstelle, weil man unterscheiden müsse zwischen einem 'einfachen' Sachverhalt (*res simplex*) wie z. B. "Sokrates wird an jenem Tag sterben" und einem 'verknüpften und konfatalen' Sachverhalt (*res copulata et confatalis*; *confatalis* = συνημάρμενος⁴³¹) wie z. B. "Dem Laius wird ein Sohn Oedipus geboren werden" oder "Milon wird bei den Olympischen

⁴³⁰ Dass diese Beobachtung den Tatsachen entspricht, zeigt der heutige Verlauf der Diskussion des "Trägheitsarguments": in den neueren Formulierungen ist nicht mehr das Schicksal thematisiert, sondern als erste Prämisse fungiert eine vollständige Disjunktion, also das Prinzip des "ausgeschlossenen Dritten" (= "tertium non datur"; vgl. oben Anm. 162), in Form einer beliebigen Aussage; eine bekannte Form des modernen "Trägheitsarguments" (der Sprecher befindet sich 1940 in London, der nächste Luftangriff steht kurz bevor) lautet beispielsweise: "Entweder werde ich in dem Luftangriff getötet oder ich werde nicht in dem Luftangriff getötet. Wenn ich getötet werde, sind alle Vorsichtsmaßnahmen vergeblich. Wenn ich nicht getötet werde, sind alle Vorsichtsmaßnahmen überflüssig. Daher ist es sinnlos, Vorsichtsmaßnahmen zu ergreifen" (in ähnlicher Form bei DUMMETT [1964] 345 und BULLER [1995] 111 angeführt; zur heutigen Erörterung des "Trägheitsarguments" vgl. z. B. DUMMETT [1964], BULLER [1995], BERČIĆ [2002]). Vergleichbar mit der in dem "Trägheitsargument" vertretenen Weltansicht ist auch die philosophische Haltung des Fatalisten, der die Zukunft für ebenso unausweichlich vorherbestimmt und durch das eigene Handeln nicht veränderbar hält wie es die Vergangenheit ist (vgl. z. B. TAYLOR [1962]).

⁴³¹ Laut ThLL (IV, 170.56–58) gibt Cicero mit *confatalis* συνημάρμενος wieder, dieselbe Ansicht vertreten auch TURNEBUS (in BAYER [1963] 148), GERCKE ([1885] 698; 735), FAUST ([1931] 290), RACKHAM ([1942] 226), PAOLILLO ([1957] 67), BAYER ([1963] 148), CAPPELLETTI ([1964] 105 n. 87), HAMELIN ([1978] 32; 57), MARWEDE ([1984] 196), HOSSENFELDER ([1985] 89), LONG/SEDLEY ([1987] Bd. II, 341), MAGRIS ([1994] 89 n. 67; [1995] 89) und ESCOBAR ([1999] 317 n. 115). Als Übersetzung für συγκαθημάρμενος (zu dem von Diogenianus [apud EUS. PE VI 8, 27–29 (SVF 2, 998; L/S 62F), vgl. unten Anm. 433] verwendeten συγκαθημάρθαι) betrachten MEINECKE ([1887] 11), STÜVE ([1895] 10), LONG ([1971] 196 n. 33), EISENBERGER ([1979] 161) und GOURINAT ([2005₁] 249; [2005₂] 217) das von Cicero verwendete *confatalis*.

Spiele ringen"⁴³². Und da es sich bei dem in dem ἀργὸς λόγος vorgebrachten Sachverhalt um einen 'konfatalen' handle, sei das ganze Argument in sich falsch.

Die Frage, auf die man hierbei natürlich sehr gerne eine Antwort hätte, ist: wie ist ein "konfatales" Ereignis zu definieren oder, anders ausgedrückt: Welches Kriterium ist für die Unterscheidung zwischen den beiden Ereignisarten anzusetzen, also dafür, ob ein Ereignis "*simplex*" ist oder "*confatalis*"? Zu bedenken ist dabei jedenfalls, dass eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Ereignisarten, wie Chrysipp sie vornahm, nur dann sinnvoll erscheint, wenn ein erkennbares Kriterium existiert, an dem man optimalerweise vor dem Ereignis feststellen kann, ob es 'einfach' ist oder 'konfatal', mindestens aber nach dem Eintreten des Ereignisses: Wenn nämlich kein erkennbares Kriterium existiert, lassen sich mit derselben Berechtigung alle Ereignisse als 'einfach' wie auch als 'konfatal' auffassen und eine Unterscheidung zwischen den beiden Ereignisarten zum Zweck der *refutatio* des ἀργὸς λόγος wäre nutzlos. Angesichts eben dieses Zwecks, den die chrysippeische Unterscheidung erfüllen sollte, lässt sich sogar zudem noch vermuten, dass das gesuchte Kriterium mit einer Art "Aktivitätsprinzip" in Verbindung steht: Da die meisten menschlichen Handlungen in der Überzeugung ausgeführt werden, man könne durch die betreffende Handlung das gewünschte Ergebnis herbeiführen, während der ἀργὸς λόγος damit argumentiert, dass jegliches Ergebnis bereits vorherbestimmt und jegliche zielgerichtete Aktivität daher sinnlos ist, wäre es ein logischer Zug Chrysipps, in seinem Kriterium für 'konfatale' Ereignisse eben die Sinnhaftigkeit menschlicher Aktivität zu etablieren.

Eine mögliche Antwort auf die Frage nach dem Kriterium zur Unterscheidung 'einfacher' von 'konfatalen' Ereignissen kann indes nur aus einer genauen Analyse und Interpretation der von Cicero angeführten Beispiele hervorgehen: das sind

⁴³² Es wird zwar nirgends ausdrücklich erwähnt, ob es sich bei den genannten Beispielen um Beispiele für Aussagen oder für Sachverhalte bzw. Ereignisse handelt, doch Chrysipps Unterscheidung dreht sich m.E. um 'einfache' und 'konfatale' Sachverhalte bzw. Ereignisse – daher werden im Folgenden auch diese beiden Bezeichnungen verwendet. Allerdings ist der von Cicero verwendete Terminus "*res*" (*simplex* bzw. *copulata* oder *confatalis*) in der Vergangenheit auf sehr unterschiedliche Weise aufgefasst worden, z. B. als "fact" (KNEALE [1962] 124), "oracle" (REESOR [1965] 293f), "state of affairs/event" (WHITE [1985] 122), "Sachverhalt" (TALANGA [1986] 130), "event" (SEDLEY [1993] 315), "occurrent" (BOBZIEN [1998:] 200ff), "Ereignis" (HÜLSER in: LONG/SEDLEY [2006] 405), "Vorkommnis" (SCHALLENBERG [2008] 203 n. 376). Die hauptsächliche Schwierigkeit bei der Auffassung des Terminus liegt sicherlich darin, dass die überlieferten Beispiele sich weder insgesamt der Klasse "Ereignisse" zuordnen lassen noch der Klasse "Sachverhalte" – was möglicherweise daran liegt, dass in der Antike noch nicht so streng wie heute unterschieden wurde zwischen dem Bereich, dem Ereignisse angehören (sie sind als prozessuale Entitäten, die raum-zeitlich identifizierbar sind, stets real), und demjenigen, dem Sachverhalte angehören (sie sind dem Bereich des Abstrakten zuzuordnen und können realisiert werden – womit sie dann zu Tatsachen werden – oder auch nicht); vgl. dazu z. B. SCHUBERT [1994] 68–73.

drei Beispiele für 'konfatale' und eines für 'einfache' Ereignisse. Dazu kommt noch eine Stelle bei Diogenianus, in der Chrysipp zitiert wird: dort werden vier Beispiele für 'konfatale' Ereignisse angeführt⁴³³. Als Interpretationsmaterial stehen demnach sieben 'konfatale' Ereignisse und ein 'einfaches' Ereignis zur Verfügung.

2. 7. 3. Die Beispiele für 'konfatale' Ereignisse bei Cicero

Ciceros erstes Beispiel für ein aus mehreren *fatum*-Bezügen 'konfatales' Ereignis ist "Dem Laius wird ein Sohn Oedipus geboren werden" und man erfährt, dass die unausgesprochenen, mit diesem Ereignis 'konfatalen' *fatum*-Bezüge so lauten: "Laius wird mit seiner Frau Verkehr haben" und "aus ihr wird durch seine Zeugung Oedipus hervorgehen". Das Ereignis "Dem Laius wird ein Sohn Oedipus geboren werden" ist demnach im Hinblick auf die darin mit enthaltenen *fatum*-Verknüpfungen äquivalent mit dem Ereignis "Laius' Ehefrau wird einen von ihm gezeugten Sohn Oedipus gebären".

Setzt man nun in das oben ausgearbeitete Schema des ἀργὸς λόγος das in dem Beispiel ausgesagte Ereignis "Dem Laius wird ein Sohn Oedipus geboren werden" für *p* ein und die Handlung "Laius wird mit seiner Frau Verkehr haben" für *q*, so erhält man gewissermaßen ein alternatives "Trägheitsargument" der folgenden Art⁴³⁴:

PI: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass dem Laius ein Sohn Oedipus geboren

⁴³³ DIOGENIANUS *apud* EUS. *PE* VI 8, 27–29 (SVF 2, 998; L/S 62F): "τὸ γὰρ μὴ ἀπολείσθαι, φησί, θοιμάτιον οὐχ ἀπλῶς καθείμαρτο, ἀλλὰ μετὰ τοῦ φυλάττεσθαι, καὶ τὸ ἐκ τῶν πολεμίων σωθῆσεσθαι τόνδε τινα μετὰ τοῦ φεύγειν αὐτὸν τοὺς πολεμίους· καὶ τὸ γενέσθαι παῖδας μετὰ τοῦ βούλεσθαι κοινωνεῖν γυναικί. ὥσπερ γάρ, φησὶν, λέγοντός τινος Ἠγήσαρχον τὸν πύκτην ἐξελεύσεσθαι τοῦ ἀγῶνος πάντως ἀπληκτον, ἀτόπως ἂν τις ἡξίου καθιέντα τὰς χεῖρας τὸν Ἠγήσαρχον μάχεσθαι, ἐπεὶ ἀπληκτον αὐτὸν καθείμαρτο ἀπελθεῖν, τοῦ τὴν ἀπόφασιν ποιησαμένου διὰ τὴν περιττοτέραν τὰνθρώπου πρὸς τὸ μὴ πλῆττεσθαι φυλακὴν τοῦτο εἰπόντος, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχει. πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γενέσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι καὶ ἐκτενεστάτην γε περὶ αὐτὰ προθυμίαν τε καὶ σπουδὴν εἰσφέρεισθαι, ἐπεὶ δὲ μετὰ τούτου, φησὶν, αὐτὰ γενέσθαι καθείμαρτο." Bei Diogenianus findet sich, wie man in dem eben angeführten Text sehen kann, weder ein Beispiel für ein 'einfaches' Ereignis noch wird ausdrücklich erwähnt, dass eine derartige "Klasse" 'einfacher' Ereignisse überhaupt existiert; lediglich der Ausdruck οὐχ ἀπλῶς καθείμαρται, mit dem Diogenianus die 'konfatalen' Ereignisse umschreibt, ist ein indirekter Hinweis auf diese sonst nur von Cicero erwähnte "Klasse" von 'einfachen' Ereignissen.

⁴³⁴ Auf die Frage, ob es überhaupt legitim ist, die anderen überlieferten Beispiele in das Schema des ἀργὸς λόγος einzusetzen, gibt m.E. Cicero die Antwort, wenn er schreibt (*fat.* 30): *omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur*.

werden wird, dann wird dem Laius ein Sohn Oedipus geboren werden, ob Laius mit seiner Frau Verkehr hat oder nicht.

P2: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass dem Laius nicht ein Sohn Oedipus geboren werden wird, dann wird dem Laius nicht ein Sohn Oedipus geboren werden, ob Laius mit seiner Frau Verkehr hat oder nicht.

P3: Entweder es ist vom *fatum* bestimmt, dass dem Laius ein Sohn Oedipus geboren werden wird, oder es ist vom *fatum* bestimmt, dass dem Laius nicht ein Sohn Oedipus geboren werden wird.

S: Folglich ist es (für Laius) sinnlos, mit seiner Frau Verkehr zu haben.

Betrachtet man den so entstandenen Alternativ-ἀργὸς λόγος, so lassen sich zwei Beobachtungen festhalten.

Zum einen wird bereits auf den ersten Blick klar, dass das Laius-Beispiel eine gelungene *refutatio* des ἀργὸς λόγος darstellt, denn schon die erste Prämisse ist absurd: wenn denn der ἀργὸς λόγος als Sophismus, d.h. als Trugschluss aufgefasst wurde – und dies war der Fall⁴³⁵ – dann besteht ein Weg, das Argument zurückzuweisen, darin, ein exakt paralleles Beispiel beizubringen, in dem *via* Absurdität der Trugschluss des ursprünglichen Arguments offenkundig gemacht wird (das absurde Element des Parallel-Beispiels würde man zwar naturgemäß eher in der Schlussfolgerung vermuten, doch hier befindet es sich gleich in der ersten Prämisse des Arguments – was man wohl als ein Indiz dafür betrachten kann, dass Chrysipp bereits die erste Prämisse des ἀργὸς λόγος für trügerisch, d.h. falsch erachtete).

Zum anderen lässt sich an dem oben angeführten Schema beobachten, dass das Laius-Beispiel nicht sehr gut zu den Worten passt, mit denen Cicero den Trug-

⁴³⁵ Vgl. z. B. CIC. *fat.* 30: *captiones, captiosum*; ORIG. *contra Cels.* 2, 20: σόφισμα (zu der Begriffsgeschichte von σόφισμα vgl. z. B. HARBSMEIER [2008] 21 n. 29). Beide Autoren kennzeichnen den ἀργὸς λόγος also als Trugschluss – wie übrigens auch der Philosoph Immanuel KANT, der die *ignava ratio* ebenfalls ausdrücklich einen Trugschluss nennt ([1998] A 690/B718 n. *) – und bei beiden Autoren erfolgt im Anschluss auch gleich die *refutatio*. Vgl. dazu auch die von SE überlieferte Definition der Dialektiker eines Trugschlusses: "Ein Trugschluss ist ein glaubhaftes und so hinterlistig erdachtes Argument, dass es uns zur Annahme der Schlussfolgerung veranlasst, obwohl diese entweder falsch oder einer falschen Aussage ähnlich oder undurchschaubar oder auf sonst eine Art und Weise unannehmbar ist" (SE *P.H.* 2, 229f: λέγοντες <sc. οἱ διαλεκτικοί> σόφισμα εἶναι λόγον πιθανὸν καὶ δεδοικμένον ὥστε προσδέξασθαι τὴν ἐπιφορὰν ἥτοι ψευδῆ ἢ ὁμοιωμένην ψευδεῖ ἢ ἀδελον ἢ ἄλλως ἀπρόσδεκτον); vgl. auch Ciceros Definition der σοφίσματα: *sic enim appellantur fallaces conclusiunculae* (*ac.* 2, 75). Dies alles trifft auf den ἀργὸς λόγος zu, denn er hat sowohl glaubhaft erscheinende Prämissen als auch eine für Nicht-Fatalisten (die Stoiker waren ja lediglich Vertreter der *fatum*-Lehre, keine Fatalisten) inakzeptable Schlussfolgerung, die jedoch in scheinbar korrekten Schritten gezogen wurde. Vgl. aber auch ALEX. APHR. (*Fat.* 186, 31–187, 8; 191, 13–26), der den ἀργὸς λόγος für ein gültiges Argument zu halten scheint.

schluss des "Trägheitsarguments" charakterisiert: *fat.* 28 schreibt er, dass "wir im Leben wohl überhaupt keine Tat vollbringen, wenn wir dem ἀργὸς λόγος folgen" und *fat.* 29 kommentiert er: "Zu Recht wird diese Art der Argumentation 'faul' und 'untätig' genannt, weil auf diese Art und Weise jeglicher Handlungsimpuls aus dem Leben genommen wird". Nun wird man als Mensch oftmals, vielleicht sogar in der Mehrzahl der Fälle, deswegen tätig, weil man in einer bestimmten Situation glaubt, durch seine Handlung das gewünschte Ergebnis erzielen zu können (wie z. B. der Kranke in dem ἀργὸς λόγος die Handlung des Arztbesuchs in Erwägung zieht, *um* das gewünschte Ergebnis der Genesung zu erreichen) und gegen eben diese natürliche menschliche Haltung argumentiert der ἀργὸς λόγος, indem er sagt, man könne sich diese Handlung ebenso gut schenken, da es ohnehin vorherbestimmt sei, ob es zu dem gewünschten oder zu dem unerwünschten Ergebnis komme. Im Fall des Laius jedoch – und dies ist der Punkt, an dem das Beispiel nicht zu Ciceros Charakterisierung des ἀργὸς λόγος passt – existiert keine intentionale Beziehung zwischen der in Erwägung gezogenen Handlung (mit Iokaste Verkehr zu haben) und dem von Laius gewünschten Ergebnis (kein Kind, das ihn später tötet), sondern es verhält sich eher umgekehrt und Laius würde das von ihm gewünschte Ergebnis zuverlässiger erhalten, wenn er auf die im Beispiel genannte Handlung verzichtete⁴³⁶.

Ciceros zweites Beispiel ist "Milon wird bei den Olympischen Spielen ringen" und damit verknüpft ist "er wird einen Gegner haben". Das Ereignis "Milon wird bei den Olympischen Spielen ringen" ist demnach im Hinblick auf die darin mit enthaltenen *fatum*-Verknüpfungen gleichbedeutend mit dem Ereignis "Milon wird bei den Olympischen Spielen mit einem Gegner ringen".

Versucht man allerdings bei diesem Beispiel, das ausgesagte Ereignis "Milon wird bei den Olympischen Spielen ringen" in dem formalisierten Schema des ἀργὸς λόγος für *p* einzusetzen und "er wird einen Gegner haben" für die Handlung *q*, so wird offenkundig, dass dieses Beispiel absolut keine Parallele zu dem "echten" ἀργὸς λόγος darstellt und noch weniger zu der Charakterisierung Ciceros passt als das Laius-Beispiel, denn der *fatum*-Bezug "er wird einen Gegner haben" stellt nicht einmal eine Handlung dar. Dementsprechend ergibt sich aus dem Schema auch keine sinnvolle *refutatio* des ἀργὸς λόγος:

Pl: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass Milon bei den Olympischen Spielen ringen wird, dann wird Milon bei den Olympischen Spielen ringen, ob er einen Gegner hat oder nicht.

⁴³⁶ Vgl. dazu auch BOBZIEN [1998,] 215 n. 101.

- P2: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass Milon nicht bei den Olympischen Spielen ringen wird, dann wird Milon nicht bei den Olympischen Spielen ringen, ob er einen Gegner hat oder nicht.
- P3: Entweder es ist vom *fatum* bestimmt, dass Milon bei den Olympischen Spielen ringen wird, oder es ist vom *fatum* bestimmt, dass Milon nicht bei den Olympischen Spielen ringen wird.
- S: Folglich ist es (für Milon) sinnlos, einen Gegner zu haben.

Ciceros drittes Beispiel ist der Sachverhalt des ἀργὸς λόγος selbst (der bereits oben schematisiert wurde): das Ereignis "Du wirst von dieser Krankheit genesen" ist entweder verknüpft mit dem *fatum*-Bezug "Du wirst einen Arzt hinzuziehen" und lautet dann "Du wirst einen Arzt hinzuziehen und von dieser Krankheit genesen" oder es ist verknüpft mit dem *fatum*-Bezug "Du wirst keinen Arzt hinzuziehen" und lautet dann "Du wirst keinen Arzt hinzuziehen und von dieser Krankheit genesen".

Betrachtet man nun die aus Ciceros Beispielen zustande gekommenen Sätze, in denen auch die verknüpften *fatum*-Bezüge mit ausgesagt werden ("Laius' Ehefrau wird einen von ihm gezeugten Sohn Oedipus gebären", "Milon wird bei den Olympischen Spielen mit einem Gegner ringen" und "Du wirst einen Arzt hinzuziehen und von dieser Krankheit genesen" bzw. "Du wirst keinen Arzt hinzuziehen und von dieser Krankheit genesen"), so drängt sich auf den ersten Blick die Vermutung auf, das Kriterium für 'konfatale' Ereignisse liege in der Partnerschaft bzw. Gemeinschaft zweier Menschen begründet⁴³⁷: "Laius – seine Ehefrau", "Milon – sein Gegner", "Du (Patient) – Arzt" – während auf der anderen Seite der 'einfachen' Ereignisse lediglich "Sokrates" alleine steht.

Ob sich diese These allerdings auch nach Betrachtung der restlichen Beispiele aufrechterhalten lässt, wird sich im Folgenden zeigen.

2. 7. 4. Exkurs: Die Beispiele für 'konfatale' Ereignisse bei Diogenianus

Diogenianus' erstes Beispiel für ein aus mehreren *fatum*-Bezügen 'konfatales' Ereignis ist "einen Mantel nicht verlieren", wobei man erfährt, dass der unausgesprochene, mit diesem Ereignis verknüpfte *fatum*-Bezug "auf den Mantel auf-

⁴³⁷ Dies setzt z. B. BAYER ([1963] 148) als Kriterium für "konfatale" Ereignisse an.

passen" lautet. Das gesamte 'konfatale' Ereignis lautet demnach "auf einen Mantel aufpassen und ihn nicht verlieren".

Setzt man nun in das oben ausgearbeitete Schema das 'konfatale' Ereignis für p und seinen *fatum*-Bezug für q ein, so erhält man zwar ein stimmiges Modell (q ist diesmal, anders als im Milon-Beispiel Ciceros, eine Handlung), wenn auch keine geniale *refutatio* wie im Fall des Laius-Beispiels:

- P1: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass der Mantelbesitzer seinen Mantel nicht verliert, dann wird der Mantelbesitzer seinen Mantel nicht verlieren, ob er auf ihn aufpasst oder nicht.
- P2: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass der Mantelbesitzer seinen Mantel verliert, dann wird der Mantelbesitzer seinen Mantel verlieren, ob er auf ihn aufpasst oder nicht.
- P3: Entweder es ist vom *fatum* bestimmt, dass der Mantelbesitzer seinen Mantel nicht verliert, oder es ist vom *fatum* bestimmt, dass der Mantelbesitzer seinen Mantel verliert.
- S: Folglich ist es (für den Mantelbesitzer) sinnlos, auf seinen Mantel aufzupassen.

Sein zweites Beispiel ist "den Feinden entkommen" und der mit diesem Ereignis verknüpfte *fatum*-Bezug ist "vor den Feinden fliehen". Das gesamte 'konfatale' Ereignis lautet demnach "vor den Feinden fliehen und ihnen entkommen". Diese *refutatio* ist im Ergebnis schon überzeugender:

- P1: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass der mit Feinden Konfrontierte den Feinden entkommt, dann entkommt der mit Feinden Konfrontierte den Feinden, ob er vor den Feinden flieht oder nicht.
- P2: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass der mit Feinden Konfrontierte den Feinden nicht entkommt, dann entkommt der mit Feinden Konfrontierte den Feinden nicht, ob er vor den Feinden flieht oder nicht.
- P3: Entweder es ist vom *fatum* bestimmt, dass der mit Feinden Konfrontierte den Feinden entkommt, oder es ist vom *fatum* bestimmt, dass der mit Feinden Konfrontierte den Feinden nicht entkommt.
- S: Folglich ist es (für den mit Feinden Konfrontierten) sinnlos, vor den Feinden zu fliehen.

Sein drittes Beispiel ist "Kinder zeugen" und der mit diesem Ereignis verknüpfte *fatum*-Bezug ist "den Willen haben mit einer Frau Verkehr zu haben". Das gesamte 'konfatale' Ereignis lautet demnach "den Willen haben mit einer Frau

Verkehr zu haben und Kinder zeugen".

Dieses Beispiel ist als *refutatio* ebenso genial und überzeugend wie das Laius-Beispiel (welches bereits oben in das formalisierte Schema des ἀργὸς λόγος eingefügt wurde und daher hier nicht wiederholt werden muss); der einzige Unterschied besteht nur darin, dass in der Version des Diogenianus der Fokus noch mehr darauf gerichtet ist, dass es sich bei dem für die Zeugung notwendigen sexuellen Akt um eine willentliche Handlung (βούλεσθαι) seitens des Erzeugers handelt.

Sein viertes Beispiel ist "der Faustkämpfer Hegesarchos wird ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen" und der mit diesem Ereignis verknüpfte *fatum*-Bezug ist "er wird seine Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben halten". Das gesamte 'konfatale' Ereignis lautet demnach "der Faustkämpfer Hegesarchos wird seine Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben halten und wird ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen". Dieses Beispiel weist einerseits frappierende Ähnlichkeit mit dem ciceronischen Milon-Beispiel auf (hier ein Faustkämpfer, dem es bestimmt ist zu siegen, dort ein Ringkämpfer, dem es bestimmt ist, bei den Olympischen Spielen anzutreten), doch andererseits liegt der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Beispielen in exakt dem Punkt, der in dem Milon-Beispiel der problematische Faktor war, nämlich darin, dass der *fatum*-Bezug hier eine Willenshandlung Hegesarchos' ist, während er dort keine Handlung Milons darstellt. Dementsprechend ergibt das Hegesarchos-Beispiel ebenso wie das ciceronische Laius-Beispiel und das eben angeführte Beispiel des "Erzeugers" eine gelungene *refutatio* des ἀργὸς λόγος:

- P1: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass der Faustkämpfer Hegesarchos ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen wird, dann wird der Faustkämpfer Hegesarchos ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen, ob er seine Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben hält oder nicht.
- P2: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass der Faustkämpfer Hegesarchos nicht ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen wird, dann wird der Faustkämpfer Hegesarchos nicht ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen, ob er seine Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben hält oder nicht.
- P3: Entweder es ist vom *fatum* bestimmt, dass der Faustkämpfer Hegesarchos ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen wird, oder es ist vom *fatum* bestimmt, dass der Faustkämpfer Hegesarchos nicht ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen wird.

S: Folglich ist es (für den Faustkämpfer Hegesarchos) sinnlos, seine Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben zu halten.

Betrachtet man nun die aus Diogenianus' Beispielen zustande gekommenen Sätze, in denen auch die verknüpften *fatum*-Bezüge mit ausgesagt werden ("auf einen Mantel aufpassen und ihn nicht verlieren", "vor den Feinden fliehen und ihnen entkommen", "den Willen haben mit einer Frau Verkehr zu haben und Kinder zeugen" und "der Faustkämpfer Hegesarchos wird seine Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben halten und wird ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen"), so zeigt schon das erste Beispiel, dass die oben genannte hypothetische Definition für 'konfatale' Ereignisse, nämlich "Partnerschaft zweier Menschen", nicht standhält, denn in das Ereignis "auf einen Mantel aufpassen und ihn nicht verlieren" ist keine zweite Person verwickelt.

Allerdings muss man auch zugestehen, dass ausgerechnet dieses Beispiel im Vergleich zu allen anderen Beispielen insofern aus der Reihe fällt, als es sich hierbei gar nicht um ein Ereignis handelt, sondern gewissermaßen um die Negation eines Ereignisses (das ursprüngliche, ohne den 'konfatalen' Bezug ausgesagte Ereignis war ja "einen Mantel nicht verlieren"). Doch auch in dem vierten Beispiel Diogenianus' ist der mit dem Ereignis verknüpfte *fatum*-Bezug nichts, das die Partnerschaft zweier Menschen erforderte, sondern lautet ja "der Faustkämpfer Hegesarchos wird seine Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben halten".

Da somit BAYERS Definition der "Partnerschaft zweier Menschen" als das Kriterium für 'konfatale' Ereignisse ausfällt, wäre als nächstes GOULDS Definition in Betracht zu ziehen, der ein 'konfatales' Ereignis (er verwendet die Bezeichnung "condestinate fact") auffasst als "a circumstance whose existence involves another fact" und diese – etwas weit gefasste – Definition unter anderem am Beispiel des ἀργὸς λόγος erklärt: "A patient getting well' entails that he be attended by a physician"⁴³⁸. Die Definition, die GOULD im Sinn hat, könnte man demnach formulieren: "ein 'konfatales' Ereignis ist ein Ereignis, welches das Auftreten eines anderen Ereignisses mit sich bringt". Nun leuchtet dieses "Mit-sich-bringen" ein, solange damit ein physikalischer, in der Gegebenheit der Dinge liegender Zusammenhang gemeint ist wie der kausale Zusammenhang zwischen "die Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben halten" und "keinen Schlag abbekommen" oder der Zusammenhang zwischen "Kinder zeugen" und "mit einer Frau Verkehr haben". Doch ausgerechnet bei dem Sachverhalt des ἀργὸς λόγος ist ein derarti-

⁴³⁸ [1971] 145f.

ger Kausalzusammenhang nicht gegeben, denn das in dem ἀργὸς λόγος ausgesprochene *fatum* ist *vice versa* austauschbar: es kann lauten "Du wirst einen Arzt hinzuziehen und von dieser Krankheit genesen" oder auch "Du wirst keinen Arzt hinzuziehen und von dieser Krankheit genesen", ohne dass das eigene Kausalitätsempfinden unbedingt Anstoß daran nähme – was in den anderen Beispielen eben gerade nicht der Fall ist ("mit keiner Frau Verkehr haben" und "Kinder zeugen" ist ebenso befremdlich wie "keinen Schlag abbekommen" und "die Hände nicht zur Deckung oben halten"). Man kann also schwerlich sagen, dass das Ereignis des "Genesens von dieser Krankheit" das Ereignis des "Arzt Hinzuziehens" (im Sinne eines physikalischen Zusammenhangs) mit sich bringt, und dies lässt die Definition GOULDS zweifelhaft erscheinen: Wenn es nämlich um keinen Zusammenhang im Sinne einer physikalischen Gegebenheit geht, dann ist dieses "Mit-sich-bringen" insofern als Kriterium problematisch, als man selbst nach dem Eintreten eines Ereignisses schwerlich sagen könnte, ob es ein anderes mit sich gebracht hat oder nicht; und dann ist man wiederum an dem Punkt angelangt, an dem man mit derselben Berechtigung jedes Ereignis als 'einfach' wie auch als 'konfatal' bezeichnen kann. In diesem Fall aber wäre die Einführung von 'einfachen' Ereignissen höchst überflüssig und Chrysipp hätte in seiner Verteidigung gegen den ἀργὸς λόγος argumentieren können, dass alle Ereignisse insofern 'konfatal' seien, als sie das Eintreten eines anderen Ereignisses zur Voraussetzung hätten bzw. mit sich brächten, und menschliche Handlungen zur Schaffung eben dieser Voraussetzungen sehr wohl sinnvoll.

Da Chrysipp laut Ciceros Bericht aber ausdrücklich zwischen 'einfachen' und 'konfatalen' Ereignissen unterschied, sollte, bevor ein dritter Definitionsansatz für das Kriterium 'konfataler' Ereignisse versucht wird, zunächst noch das Beispiel für ein 'einfaches' Ereignis analysiert werden.

2. 7. 5. Das Beispiel für ein 'einfaches' Ereignis bei Cicero

Kurz und knapp präsentiert Cicero das einzig erhaltene Beispiel für ein 'einfaches' Ereignis: "Sokrates wird an jenem Tag sterben" und setzt als Erläuterung hinzu: "ihm ist ja, ob er etwas unternimmt oder nicht, der Tag seines Todes festgesetzt"⁴³⁹.

⁴³⁹ "Durch Gerichtsbeschluss festgesetzt" übersetzt BAYER [1963] an dieser Stelle, was allerdings in dieser Form nicht im ciceronischen Text steht, sondern seine eigene Interpretation darstellt. Inwieweit diese berechtigt sein kann, ist fraglich, wenn man die unten (S. 213) angestellten Überlegungen mit in Betracht zieht.

Es ist allerdings nicht leicht nachzuvollziehen, inwiefern das Ereignis von Sokrates' Tod "einfacher" ist als beispielsweise das 'konfatale' Ereignis "einen Mantel nicht zu verlieren"; bei der Interpretation, worin diese "Einfachheit" bestehen mag, erhebt sich daher zu Recht die Frage: War es nicht bekanntermaßen der Fall, dass Sokrates eben diesen Tod an jenem Tag hätte vermeiden können, wenn er auf Kritons Fluchtangebot eingegangen wäre?⁴⁴⁰ Und wäre dies dann nicht ein Fall, bei dem man – analog zu Ciceros Kommentar zu dem Milon-Beispiel – "irren würde, wenn man sagte, 'er wird also sterben, ob er nun fliehen mag oder nicht'?"

Die Antwort darauf ist, so SEDLEYS Vermutung, in Platons *Kriton* zu finden: Da Sokrates durch einen gottgesandten (d.h. mantischen) Traum erfahren hatte, dass er am dritten Tag nach diesem Traum sterben werde⁴⁴¹, war nach stoischer Auffassung sein Tod an diesem Tag unbedingt (ohne dass weitere Bedingungen oder Voraussetzungen hätten erfüllt sein müssen) sein *fatum*. Seine moralische Entscheidung lag daher einzig und allein darin, ob er seinem *fatum* freiwillig (durch das Trinken des Giftbechers) oder unfreiwillig (z. B. durch Flucht, die, in irgendeiner Form missglückt, an demselben Tag zu seinem Tod führen würde) folgen wollte⁴⁴².

Da der Traum für Sokrates nicht nur eine Offenbarung seines *fatum* darstellte, sondern auch einen göttlichen Hinweis, dass es das Beste für ihn sei, seinem *fatum* freiwillig zu folgen (da göttliche Vorsorge alles so geschehen lässt, wie es am besten ist), entschied er sich dafür, seinem *fatum* freiwillig zu folgen⁴⁴³.

⁴⁴⁰ Diese Beobachtung bildet den Ausgangspunkt für die Interpretation SEDLEYS ([1993] 315–320), auf die im Folgenden Bezug genommen wird.

⁴⁴¹ PL. *Cri.* 44a–b.

⁴⁴² Vgl. dazu z. B. SVF 2, 975, wo das Bild des an den Karren angebundenen Hundes entworfen wird, der dem Karren entweder willig folgen oder hinterher geschleift werden kann.

⁴⁴³ An dieser Stelle parallelisiert SEDLEY ([1993] 319f) die von Cicero *fat.* 30 angeführten Beispiele (der ja an dieser Stelle Chrysipp zitiert), nämlich die von Sokrates und Laius, mit den in *fat.* 7–11 genannten Beispielen (dort ist Cicero gerade bei der *refutatio* der verlorenen positiven Darlegung Chrysipps hinsichtlich der 'Sympathie'; vgl. unten im Anhang Kap. I und II (I. Gliederung des erhaltenen Teils von *De fato* und II. Versuch einer Rekonstruktion der verlorenen Passagen in *De fato*) von Athen und Theben, die dort bei der Behandlung der *contagio rerum* vorgebracht werden. Demgemäß vermutet SEDLEY, dass Sokrates als gebürtiger Athener die intellektuelle Kraft und Einsicht gehabt habe, auf die Offenbarung seines *fatum* hinsichtlich seines Todes in der richtigen Weise zu reagieren, während Laius, der dichten Atmosphäre Thebens entstammend, intellektuell eingeschränkt gewesen sei. Es sei daher kaum zu erwarten gewesen, dass er auf die Offenbarung seines Schicksals hinsichtlich seines Todes anders reagieren würde, als er es tat, nämlich in der falschen Weise (durch seine Missachtung des ihn warnenden Orakels). Dem Einwand, dass in *fat.* 30 noch ein drittes Beispiel, nämlich der bei den Olympischen Spielen ringende Milon genannt werde, welches in *fat.* 7–11 keine Entsprechung habe, begegnet SEDLEY mit dem Hinweis, dass Milon aus Kroton stamme, das für sein gesundes Klima und seine zahlreichen Athleten bekannt gewesen sei, und es daher durchaus möglich sei, dass Chrysipp in seiner verlorenen positi-

Folgt man der eben geschilderten Interpretation, so ergibt sich ein neuer (dritter) Definitionsansatz für die Abgrenzung 'einfacher' Ereignisse von 'konfatalen' Ereignissen.

2. 7. 6. Die "Willenshandlung" als Kriterium

Die Hypothese, die dem im Folgenden geschilderten Definitionsansatz zugrunde liegt, ist, dass das Kriterium zur Unterscheidung 'einfacher' und 'konfataler' Ereignisse in der jeweils involvierten "Willenshandlung" zu suchen ist. Dabei ist mit "Willenshandlung" diejenige Willensentscheidung (und daraus resultierende oder ausbleibende Handlung) gemeint, die einem handelnden Subjekt innerhalb des Rahmens des ausgesagten Ereignisses zur Verfügung steht. Die dadurch zustande kommenden Definitionen lassen sich folgendermaßen formulieren:

Ein Ereignis ist dann ein 'einfaches' Ereignis, wenn die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *innerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist.

Ein Ereignis ist dann ein 'konfatales' Ereignis, wenn die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist, nämlich in einem anderen Ereignis, das mit dem ausgesagten Ereignis untrennbar verbunden ist.

Überprüft man die Stichhaltigkeit der Definitionen an den überlieferten Beispielen, so erhält man folgende Ergebnisse:

(A) Sokrates (das erste Beispiel bei Cicero)

Das ausgesagte Ereignis ist "Sokrates wird an jenem Tag sterben", das handelnde Subjekt innerhalb des ausgesagten Ereignisses ist "Sokrates". Die "Willenshandlung" des handelnden Subjekts "Sokrates" besteht (nach der oben geschilderten Interpretation) darin, an jenem Tag freiwillig zu sterben oder an jenem Tag unfreiwillig zu sterben. Da die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *innerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist, müsste es sich definitionsgemäß um ein 'einfaches' Ereignis handeln.

ven Darlegung Kroton neben Athen und Theben als Beispiel für die Wirkung der συμπάθεια angeführt habe.

(B) Laius (das zweite Beispiel bei Cicero)

Das ausgesagte Ereignis ist "Dem Laius wird ein Sohn Oedipus geboren werden", das handelnde Subjekt innerhalb des ausgesagten Ereignisses ist "Laius". Die "Willenshandlung" des handelnden Subjekts "Laius" besteht darin, mit seiner Frau Verkehr zu haben. Da die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist, müsste es sich definitionsgemäß um ein 'konfatales' Ereignis handeln.

(C) Milon (das dritte Beispiel bei Cicero)

Das ausgesagte Ereignis ist "Milon wird bei den Olympischen Spielen ringen", das handelnde Subjekt innerhalb des ausgesagten Ereignisses ist jedoch nicht Milon, sondern ein ungenannter "Jemand". Die mit dem Ereignis verbundene "Willenshandlung" besteht darin, dass dieser "Jemand" ebenfalls (so wie Milon) den Entschluss fasst, bei den Olympischen Spielen zu ringen. Da die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist, müsste es sich definitionsgemäß um ein 'konfatales' Ereignis handeln.

(D) Der Kranke (das vierte Beispiel bei Cicero = ἀργὸς λόγος)

Das ausgesagte Ereignis ist "Du wirst von dieser Krankheit genesen", das handelnde Subjekt innerhalb des ausgesagten Ereignisses ist die Person "Du". Die "Willenshandlung" des handelnden Subjekts "Du" besteht darin, einen Arzt hinzuzuziehen (bzw. diese Handlung zu unterlassen). Da die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist, müsste es sich definitionsgemäß um ein 'konfatales' Ereignis handeln.

(E) Der Mantelbesitzer (das erste Beispiel bei Diogenianus)

Das ausgesagte Ereignis ist "einen Mantel nicht verlieren", das handelnde Subjekt innerhalb des ausgesagten Ereignisses ist unausgesprochen "der Mantelbesitzer". Die "Willenshandlung" des handelnden Subjekts "Mantelbesitzer" besteht darin, auf den Mantel aufzupassen. Da die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist, müsste es sich definitionsgemäß um ein 'konfatales' Ereignis handeln.

(F) Der Feindbesitzer (das zweite Beispiel bei Diogenianus)

Das ausgesagte Ereignis ist "den Feinden entkommen", das handelnde Subjekt innerhalb des ausgesagten Ereignisses ist unausgesprochen "der Feindbesitzer". Die "Willenshandlung" des handelnden Subjekts "Feindbesitzer" besteht darin, vor

den Feinden zu fliehen. Da die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist, müsste es sich definitionsgemäß um ein 'konfatales' Ereignis handeln.

(G) Der Erzeuger (das dritte Beispiel bei Diogenianus)

Das ausgesagte Ereignis ist "Kinder zu zeugen", das handelnde Subjekt innerhalb des ausgesagten Ereignisses ist unausgesprochen "der Erzeuger". Die "Willenshandlung" des handelnden Subjekts "Erzeuger" besteht darin, mit einer Frau Verkehr haben zu wollen. Da die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist, müsste es sich definitionsgemäß um ein 'konfatales' Ereignis handeln.

(H) Hegesarchos (das vierte Beispiel bei Diogenianus)

Das ausgesagte Ereignis ist "der Faustkämpfer Hegesarchos wird ohne einen Schlag abzubekommen aus dem Kampf hervorgehen", das handelnde Subjekt innerhalb des ausgesagten Ereignisses ist "Hegesarchos". Die "Willenshandlung" des handelnden Subjekts "Hegesarchos" besteht darin, die Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben zu halten. Da die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene "Willenshandlung" *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist, müsste es sich definitionsgemäß um ein 'konfatales' Ereignis handeln.

Wie man an der eben durchgeführten Analyse der überlieferten Beispiele sehen konnte, passt das vorgeschlagene Kriterium der "Willenshandlung" auf alle Beispiele sehr gut – bis auf jenes von Milon: Milon ist der einzige Fall, bei dem in einem über Milon ausgesagten Ereignis Milon nicht zugleich das handelnde Subjekt innerhalb des ausgesagten Ereignisses ist, sondern die "Willenshandlung" gänzlich andersorts zu finden ist; demgemäß stellt der *fatum*-Bezug ("er wird einen Gegner haben" = *q*), wie bereits erwähnt, gar keine Handlung dar. Es ist zwar nicht so, dass das Beispiel von Milon im Widerspruch zu der vorgeschlagenen Definition stehen würde, es bewegt sich ja auf jeden Fall innerhalb der Grenzen der Definition, doch passen Beispiel und Definition in diesem einen Fall einfach nicht hundertprozentig zusammen. Natürlich wäre dieser Befund unter normalen Umständen ein Grund, die hypothetische Definition in Zweifel zu ziehen, doch das Milon-Beispiel birgt ja auch noch das Problem des sonderbar unpassenden *fatum*-Bezuges – was einen zögern lässt, die in Frage stehende Definition fallen zu lassen.

Die Möglichkeiten, die an diesem Punkt zur Verfügung stehen, sind vielfältig: Man kann annehmen, dass (a) das Milon-Beispiel von Chrysipp selbst aus seiner

refutatio des ἀργὸς λόγος stammt und dennoch so sonderbar unpassend ist⁴⁴⁴, dass (b) das Beispiel zwar von Chrysipp stammt, aber einem anderen Argumentationszusammenhang entnommen ist, dass (c) das Beispiel zwar von Chrysipp stammt, aber von Cicero (oder seiner Quelle) verändert worden ist⁴⁴⁵, oder dass (d) das Beispiel nicht von Chrysipp stammt, sondern von Cicero (oder seiner Quelle).

Welche der genannten Möglichkeiten zutrifft, lässt sich mangels Informationen kaum entscheiden, obgleich die Tatsache, dass Cicero das Milon-Beispiel nur als "*res copulata*" und nicht – wie das Laius-Beispiel und den ἀργὸς λόγος selbst – als "*res copulata et confatalis*" bezeichnet, vielleicht einen Hinweis auf Möglichkeit (b) oder (d) darstellt. Falls eine dieser beiden Möglichkeiten zutreffen sollte, wäre das Milon-Beispiel aus der Definitionsproblematik ausgenommen, denn dann würde es sich bei "*Luctabitur Olympiis Milon*" lediglich um ein Beispiel für einen 'verknüpften' Sachverhalt (*res copulata*) und nicht um eines für einen 'konfatalen' Sachverhalt (*res confatalis*) handeln. Das würde in gewisser Weise auch die von BOBZIEN beobachtete Sonderbarkeit erklären, dass Cicero das Beispiel des "Kranken" (den ἀργὸς λόγος) anhand des Beispiels von Laius erläutert, welches

⁴⁴⁴ BARNES ([1983,] 193) beispielsweise ist der Überzeugung, die Parallelität der Präsentation des ἀργὸς λόγος bei Origenes und Cicero beweise, dass man hier (d.h. in der Darstellung des ἀργὸς λόγος) die "ipsissima verba of Chrysippus" lesen könne (dieser Annahme widerspricht BOBZIEN [1998,] 207f); seine Überzeugung, dass der Cicero-Text an dieser Stelle eine unverfälschte Chrysipp-Übersetzung darstelle, erstreckt sich allem Anschein nach auch noch auf das Laius-Beispiel, von dem Milon-Beispiel allerdings ist bei ihm nicht die Rede.

⁴⁴⁵ BOBZIEN ([1998,] 216f) versucht die mangelnde Parallelität zwischen den Beispielen bei Digenianus und denen bei Cicero sowie die Unstimmigkeiten der letztgenannten folgendermaßen zu erklären: zum einen habe Cicero (oder seine Quelle) die Figuren des Laius und des Oedipus in das "Erzeuger"-Beispiel hineingebracht; möglicherweise, so vermutet BOBZIEN, habe das Laius-Beispiel auch in einem anderen Kontext innerhalb des Chrysipp-Textes gestanden (dazu ist allerdings zu sagen, dass auch bei Origenes, also in dem zweiten existierenden Bericht über den ἀργὸς λόγος, das Beispiel von Laius und Oedipus direkt im Zusammenhang mit dem ἀργὸς λόγος geschildert wird); zum anderen habe Cicero das Hegesarchos-Beispiel durch das Milon-Beispiel ersetzt, vielleicht deswegen, so ihre Vermutung, weil Milon ein allgemein bekanntes und berühmtes Sportidol gewesen sei, während Cicero einen hellenistischen Faustkämpfer namens Hegesarchos nicht gekannt habe. Diese Auffassung BOBZIENS hat allerdings zur Folge, dass man davon ausgehen müsste, dass Cicero nicht nur die Namen austauschte (also den Faustkämpfer Hegesarchos durch den Ringer Milon ersetzte), sondern dass er auch den springenden Punkt des Hegesarchos-Beispiels, nämlich die "Willenshandlung" "er wird seine Hände in hervorragender Deckungsarbeit oben halten" ersetzte durch "er wird einen Gegner haben". Diese Annahme wiederum birgt in sich ein weiteres Problem: entweder impliziert sie – sofern denn das Kriterium für *q* tatsächlich das oben genannte war, nämlich eine menschliche Aktivität –, dass Cicero den springenden Punkt der *refutatio*-Beispiele völlig verkannte, oder man müsste als das Kriterium für *q* etwas anderes ansetzen als eine menschliche Aktivität und das nur auf der Basis dieses einen Milon-Beispiels, während in allen anderen Beispielen das jeweilige *q* sehr wohl eine menschliche Aktivität darstellt (was ja auch sinnvoll ist in dem bestehenden Kontext des "Trägheitsarguments" mit der in ihm aufgeworfenen Problematik der "Sinnlosigkeit menschlicher Aktivität").

er wiederum anhand des Milon-Beispiels verdeutlicht⁴⁴⁶: Der Trugschluss des "Kranken" ist eine *res copulata et confatalis*, dessen Fehlerhaftigkeit anhand der Absurdität des Laius-Beispiels offenbart wird, das ebenfalls eine *res copulata et confatalis* ist, und dieses Laius-Beispiel wird noch durch das Milon-Beispiel illustriert, das seinerseits lediglich eine *res copulata* darstellt und daher nicht als direkte Erläuterung des ἀργὸς λόγος fungieren kann.

Falls man der Annahme, die sich aus dem eben geschilderten Hinweis ergibt, zustimmt und das Milon-Beispiel somit von der Frage der Abgrenzung 'einfacher' von 'konfatalen' Ereignissen ausgenommen ist, so kann das oben vorgeschlagene Definitionspaar mit dem Kriterium der innerhalb bzw. außerhalb des ausgesagten Ereignisses liegenden "Willenshandlung" problemlos als Arbeitshypothese beibehalten werden – zumal auch noch einige Hinweise darauf existieren, dass die zielgerichtete und willentliche Handlung tatsächlich in irgendeiner Form eine Rolle spielte als Kriterium der Unterscheidung 'einfacher' und 'konfataler' Sachverhalte:

Erstens schreibt Origenes direkt vor seinem Bericht über den ἀργὸς λόγος, dass es für Laius sowohl möglich gewesen wäre, Kinder zu zeugen, als auch, sich der Kinderzeugung zu enthalten (zu keinem von beiden sei er gezwungen gewesen), denn das Orakel (das ihm ja geraten hatte: "Zeuge keine Kinder gegen den Willen der Götter...") hätte ihm ja nichts Unmögliches befohlen⁴⁴⁷. Akzeptiert man diese Begründung – und sie ist äußerst plausibel –, so ergibt sich, dass Laius' Geschlechtsverkehr mit Iokaste eine zielgerichtete und willentliche Handlung seinerseits darstellte.

Zweitens setzt Cicero bei dem Beispiel des Sokrates als Erklärung der Tatsache, dass es sich dabei um ein 'einfaches' Ereignis handelt, hinzu: "ob er etwas unternimmt oder nicht" – ebenfalls eine Betonung der menschlichen Aktivität (auf die unten noch genauer einzugehen ist).

Drittens erklärt Diogenianus am Schluss der Passage, in der er die Beispiele für 'konfatale' Ereignisse nennt, dass sich viele Dinge (damit meint er 'konfatale' Ereignisse wie die gerade von ihm geschilderten) überhaupt nicht ereignen könnten, ohne dass wir sie wollten und mit äußerstem Willen und Eifer danach strebten, denn es sei, nach Chrysipps Worten, *fatum*-bestimmt, dass diese Dinge in

⁴⁴⁶ [1998,] 216. Sie fragt sich an dieser Stelle, warum Cicero nicht gleich das Milon-Beispiel verwendet, um das Beispiel des "Kranken" (den ἀργὸς λόγος) zu erläutern. Das würde jedoch nicht funktionieren, da es den beiden Beispielen, wie bereits erwähnt, an Parallelität mangelt.

⁴⁴⁷ ORIG. *contra Cels.* 2, 20: Καὶ ἐν τούτῳ τοίνυν δηλοῦται, ὅτι δυνατόν μὲν ἦν τῷ Λαΐῳ, μὴ στείρειν τέκνων ἄλοκα· οὐκ ἂν γὰρ τὸ μὴ δυνατόν προσέταξεν αὐτῷ ὁ χρησμός· δυνατόν δὲ ἦν καὶ τὸ στείρειν καὶ οὐδέτερον αὐτῶν κατηνάγκαστο.

Die genannten Textstellen untermauern zusätzlich zu der oben durchgeführten Beispielanalyse die Auffassung, dass die "Willenshandlung" auf jeden Fall in irgendeiner Form eine Rolle spielt bei der Definition der 'einfachen' und 'konfatalen' Ereignisse.

Vorstellbar ist jedoch neben der oben genannten Hypothese (die *innerhalb* bzw. *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses liegende "Willenshandlung") auch noch folgendes Definitionspaar: Ein Ereignis ist dann ein 'einfaches' Ereignis, wenn keine denkbare menschliche "Willenshandlung" etwas an dem "Ergebnis", d.h. an dem ausgesagten Ereignis ändert. Ein Ereignis ist dann ein 'konfatales' Ereignis, wenn eine menschliche "Willenshandlung" das "Ergebnis", d.h. das ausgesagte Ereignis ändern kann.

Zugunsten dieses Definitionspaares (im Gegensatz zu der oben genannten Arbeitshypothese) spricht auf jeden Fall die gerade angeführte Cicero-Stelle mit der auf Sokrates bezogenen Erläuterung "ob er etwas unternimmt oder nicht", da dieser Zusatz ja zu bedeuten scheint: "Was auch immer Sokrates oder jeder andere unternimmt oder unterlässt: das ausgesagte Ereignis 'Sokrates wird an jenem Tag sterben' steht fest". Gegen die letztgenannte Definition spricht allerdings die Tatsache, dass man mit dieser Definition ausgerechnet von dem Sachverhalt des ἀπρὸς λόγος selbst nicht sagen könnte, ob er ein 'einfaches' oder 'konfatales' Ereignis ist: wenn man davon ausgeht, dass es bei dem Beispiel des "Kranken" grundsätzlich die Möglichkeiten gibt, dass (A) das *fatum*-Bestimmte die "Genesung" ist und (α) der Kranke den Arzt konsultiert und gesund wird oder (β) den Arzt nicht konsultiert und gesund wird, oder (B) das *fatum*-Bestimmte die "Nicht-Genesung" ist und (α) der Kranke den Arzt konsultiert und nicht gesund wird (= stirbt) oder (β) den Arzt nicht konsultiert und nicht gesund wird (also stirbt), dann wäre das Ereignis in Fall (A)(α), (A)(β) und (B)(β) unbestimmbar (d.h. es wäre nicht entscheidbar, ob es 'einfach' oder 'konfatal' ist) und nur in Fall (B)(α) ließe sich sagen, "keine denkbare menschliche 'Willenshandlung' hätte etwas an dem Ergebnis geändert" – und das auch nur *post eventum* und unter der Voraussetzung, dass man um der Einfachheit des Beispiels halber unter "jeder denkbaren menschlichen Handlung" lediglich das Konsultieren eines Arztes versteht. Da sich unter Zugrundelegen der genannten Definition also mindestens in Fall (B)(α) er-

⁴⁴⁸ DIOGENIANUS *apud* EUS. *PE* VI 8, 27–29 (der Text ist oben in Anm. 433 zitiert); vgl. auch DILLON ([1992] 778), der menschliche Willensentscheidungen als "necessarily 'co-fated' with the results that accrue from them" beurteilt.

gibt, dass der ἀργὸς λόγος ein 'einfaches' Ereignis ist, könnte man von dem Sachverhalt des ἀργὸς λόγος ja nicht, wie Chrysipp es offensichtlich tat, pauschal aussagen, es handle sich dabei um ein 'konfatales' Ereignis.

Der Vollständigkeit halber sollten noch zwei weitere Definitionen angeführt werden, die bereits vorgeschlagen wurden.

WHITE beispielsweise zieht in Erwägung, dass zwischen den Teilen eines 'konfatalen' Ereignisses eine Verbindung in Form einer "konzeptionellen Notwendigkeit" besteht⁴⁴⁹ – etwa in der Art, dass das Konzept "Ringens" notwendigerweise mit "einen Gegner haben" in Verbindung steht und das Konzept "Vaterschaft" notwendigerweise mit "Geschlechtsverkehr mit einer Frau haben". Doch diese "logical/conceptual relation" besteht lediglich in dem Milon- und Laius-Beispiel Ciceros sowie in dem "Erzeuger"-Beispiel des Diogenianus, während sie in den übrigen Beispielen des Diogenianus und vor allem bei dem ἀργὸς λόγος selbst nicht vorhanden ist: daher kann dieser Erklärungsversuch als Definition nicht zufriedenstellen.

Die letzte in Erwägung zu ziehende Definition ergibt sich aus der Vermutung, bei 'konfatalen' Ereignissen sei die Handlung (*q*) eine "notwendige Bedingung" (im Sinne einer *conditio sine qua non*) für das Erreichen des *fatum*-bestimmten Resultats⁴⁵⁰. Diese Definition bildet die Grundlage für die oben vorgeschlagene Bestimmung der "innerhalb bzw. außerhalb des ausgesagten Ereignisses liegenden 'Willenshandlung'" und passt dementsprechend ähnlich gut auf die analysierten Beispiele der 'konfatalen' Ereignisse. Was jedoch das Sokrates-Beispiel betrifft, so scheint mit der von BOBZIEN vorgeschlagenen Bestimmung folgende Schwierigkeit verbunden zu sein: da aus der Definition nicht hervorgeht, welche der möglicherweise involvierten Handlungen die für das Erreichen des *fatum*-bestimmten Resultats "notwendige Bedingung" ist, könnte man beispielsweise den Standpunkt einnehmen, Sokrates' Handlung, das Trinken des Giftbechers, sei die *conditio sine qua non* für das Erreichen des *fatum*-bestimmten Resultats, nämlich seines Todes an jenem Tag; dann wäre das Sokrates-Beispiel aber ein 'konfatales' und kein 'einfaches' Ereignis. Es besteht also letztlich dieselbe Problematik wie bei GOULDS Definition, nämlich die, dass man selbst nach dem Eintreten eines Ereignisses nie entscheiden kann, ob es 'einfach' oder 'konfatal' ist – was die chrysippeische Differenzierung obsolet werden ließe.

⁴⁴⁹ [1985] 123.

⁴⁵⁰ So z. B. BOBZIEN [1998,] 221–231, der sich SCHALLENBERG anschließt ([2008] 203); vgl. auch BARNES [1983,] 191; SHARPLES [1991] 180f.

Den eben angestellten Überlegungen zu Folge scheint die oben vorgeschlagene Definition der "innerhalb bzw. außerhalb des ausgesagten Ereignisses liegenden 'Willenshandlung'" die am besten passende und am wenigsten problematische unter allen betrachteten Definitionen zu sein⁴⁵¹.

2. 7. 7. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

- Der ἀργὸς λόγος (das "Trägheitsargument", *ignava ratio* bei Cicero) war vermutlich ein gegen den Determinismus gerichtetes Argument, das beweisen wollte, dass menschliche Aktivität, wenn wirklich alles durch das *fatum* determiniert ist, sinnlos sei.
- Chrysipp hielt den ἀργὸς λόγος für einen Trugschluss (*captiosum, σόφισμα*).
- Er hielt mit großer Wahrscheinlichkeit schon dessen erste Prämisse (P1: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass *p*, dann *p*, ob oder ob nicht *q*) für falsch: das wird durch seine *refutatio* des ἀργὸς λόγος nahegelegt.
- Dementsprechend musste er wohl auch die zweite Prämisse des ἀργὸς λόγος (P2: Wenn es vom *fatum* bestimmt ist, dass nicht-*p*, dann nicht-*p*, ob oder ob nicht *q*) für falsch halten; die dritte Prämisse (P3: Entweder es ist vom *fatum* bestimmt, dass *p*, oder es ist vom *fatum* bestimmt, dass nicht-*p*.) hingegen akzeptierte er vermutlich aufgrund seiner Überzeugung, dass das 'Prinzip der Bivalenz' in diesem Fall, wie auch in allen anderen Fällen gelte. Die Schlussfolgerung (S: Folglich ist es sinnlos, *q* auszuführen) konnte er natürlich auf keinen Fall akzeptieren.

⁴⁵¹ Dies ist auch dann der Fall, wenn man Stellen hinzunimmt, die nicht direkt zu der Thematik der chrysippeischen *refutatio* des ἀργὸς λόγος gehören, wie z. B. die Passage bei Seneca, in der er Beispiele für 'konfatale' Ereignisse aufzählt (*nat. 2, 38: fatum est, ut hic disertus sit, sed si litteras didicerit; at eodem fato continetur, ut litteras discat: ideo docendus est. hic dives erit, sed si navigaverit; at in illo fati ordine, quo patrimonium illi grande promittitur, hoc quoque protinus adfatum est, ut etiam naviget: ideo navigabit*) oder die Passage bei Servius, in der er zwischen "denuntiativen" und "konditionalen" Schicksalsbestimmungen unterscheidet, wobei er als Beispiel für eine 'einfache' ("denuntiative") Schicksalsbestimmung den Satz "*Pompeius ter triumphaturus est*" anführt, für eine 'konfatale' ("konditionale") Schicksalsbestimmung den Satz "*Pompeius si post Pharsalicum bellum Aegypti litus attigerit, ferro peribit*" (*Aen. 4, 696* [SVF 958]).

- ▶ Chrysipps *refutatio* des ἀργὸς λόγος bestand laut Ciceros Bericht in der Unterscheidung zwischen 'einfachen' Ereignissen (*res simplices*) und 'verknüpften und konfatalen' Ereignissen (*res copulatae et confatales*).

- ▶ Die ausdrückliche Erwähnung von 'einfachen' Ereignissen findet sich nur bei Cicero, nirgends sonst. Daher ist auch nur ein einziges Beispiel für 'einfache' Ereignisse überliefert, nämlich das Sokrates-Beispiel Ciceros. Bei Diogenianus findet sich weder ein Beispiel für ein 'einfaches' Ereignis noch wird ausdrücklich erwähnt, dass eine derartige "Klasse" 'einfacher' Ereignisse überhaupt existiert; lediglich der Ausdruck οὐχ ἀπλῶς καθεिमάρθαι, mit dem Diogenianus die 'konfatalen' Ereignisse umschreibt, ist ein indirekter Hinweis auf 'einfache' Ereignisse.

- ▶ Das von Cicero überlieferte 'einfache' Ereignis "Sokrates wird an jenem Tag sterben" ist hinsichtlich seiner Interpretation problematisch; eine Lösung bietet die Interpretation SEDLEYS, nach der Sokrates' Tod an jenem Tag zwar "unbedingt" (ἀπλῶς) durch das *fatum* bestimmt war, seine willentliche Entscheidung jedoch darin bestand, ob er "freiwillig" oder "unfreiwillig" an jenem Tag sterben wollte.

- ▶ Im Zuge seiner *refutatio* des ἀργὸς λόγος führte Chrysipp höchstwahrscheinlich ein exakt paralleles Beispiel an, in dem *via* Absurdität der Trugschluss des ursprünglichen Arguments offenkundig gemacht wurde; es ist zu vermuten, dass es sich dabei um das Beispiel eines "Kinder-Erzeugers" (wie bei Diogenianus berichtet) handelte oder um das Laius-Beispiel (wie bei Cicero berichtet). Jedenfalls befand sich das absurde Element des Parallel-Beispiels gleich in der ersten Prämisse des Arguments, die Chrysipp ja für falsch erachtete.

- ▶ Es wird weder von Cicero noch von Diogenianus berichtet, worin Chrysipp das Kriterium dafür sah, wann ein Ereignis 'einfach' und wann es 'konfatal' ist. Einer Analyse der überlieferten Beispiele zufolge scheinen sich folgende vorgeschlagene Definitionen nicht als Kriterium für 'konfatale' Ereignisse anwenden zu lassen:
 - "Ein 'konfatales' Ereignis ist ein Ereignis, das die Partnerschaft zweier Menschen erfordert" (BAYER);
 - "Ein 'konfatales' Ereignis ist ein Ereignis, welches das Auftreten eines anderen Ereignisses mit sich bringt" (GOULD);
 - "Ein 'konfatales' Ereignis ist ein Ereignis, bei dem eine menschliche 'Willenshandlung' das 'Ergebnis', d.h. das ausgesagte Ereignis ändern kann" (EIGENER VORSCHLAG);
 - "Ein 'konfatales' Ereignis ist ein Ereignis, bei dem die Handlung (*q*) eine 'notwen-

dige Bedingung' (im Sinne einer *conditio sine qua non*) für das Erreichen des *factum*-bestimmten Resultates darstellt" (BOBZIEN);

"Ein 'konfatales' Ereignis ist ein Ereignis, das mit einem anderen Ereignis in Form einer 'konzeptionellen Notwendigkeit' in Verbindung steht" (WHITE).

► Ein Definitionsvorschlag scheint auf alle Beispiele (bis auf das problematische Milon-Beispiel) zu passen und auch konzeptionell der Kernaussage des ἀργὸς λόγος zu entsprechen:

"Ein Ereignis ist dann ein 'einfaches' Ereignis, wenn die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene 'Willenshandlung' *innerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist.

Ein Ereignis ist dann ein 'konfatales' Ereignis, wenn die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene 'Willenshandlung' *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist (nämlich in einem anderen Ereignis, das mit dem ausgesagten Ereignis untrennbar verbunden ist)" (EIGENER VORSCHLAG).

► Das von Cicero angeführte Milon-Beispiel ist deswegen problematisch, weil das mit dem ausgesagten Ereignis 'verknüpfte' Ereignis keine Handlung ausdrückt. Vielleicht stellt allerdings die Tatsache, dass Cicero das Milon-Beispiel nur als "*res copulata*" und nicht – wie das Laius-Beispiel und den ἀργὸς λόγος selbst- als "*res copulata et confatalis*" bezeichnet, einen Hinweis darauf dar, dass das Milon-Beispiel entweder aus einem anderen Argumentationszusammenhang Chrysipps stammt oder nicht von Chrysipp stammt, sondern von Cicero oder seiner Quelle.

2. 8. CLC 13 [= *fat.* 38]

Quod autem verum non est, qui potest non falsum esse? aut, quod falsum non est, qui potest non verum esse? tenebitur igitur id, quod a Chrysippo defenditur: omnem enuntiationem aut veram aut falsam esse.

2. 8. 1. Kontext der von Cicero referierten Lehre Chrysipps

Nach dem Bericht über Chrysipps Entgegnung auf den ἀργὸς λόγος wird zunächst die Argumentation des Carneades zitiert, der mit dem durch den ἀργὸς λόγος aufgeworfenen Problem der "Sinnlosigkeit jeglichen Handelns, da ohnehin alles vorherbestimmt sei", ganz anders umgeht: seine Prämisse ist die Existenz der

Willensfreiheit und daraus zieht er die Schlussfolgerung, dass nicht alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen, d.h. durch das *fatum* geschehe.

Diese Loslösung von der ewigen Ursachenverkettung des *fatum* bedeutet für den skeptischen Akademiker, dass er Zukünftiges als 'seit Ewigkeit her wahr' verstehen kann, ohne dass er dessen Ursachen als ewig und in der Naturordnung verankert betrachten müsste⁴⁵². Zugleich hat dies für den akademischen Standpunkt zur Folge, dass die von Chrysipp und Epikur postulierte Bindung des 'Prinzips der Bivalenz' an die Existenz des *fatum* gelöst wird und das 'Prinzip der Bivalenz' – das Chrysipp verteidigt und Epikur leugnet – aufrechterhalten werden kann, ohne dass damit gleichzeitig die Existenz des *fatum* eingeräumt werden müsste.

2. 8. 2. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

► Chrysipp verteidigte, wie bereits als Resümee aus CLC 10 und CLC 11 notiert, die Gültigkeit des 'Prinzips der Bivalenz'.

2. 9. CLC 14 [= *fat.* 39]

Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit, altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt; dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus.

⁴⁵² Vgl. dazu oben Anm. 385.

2. 9. 1. Über Chrysipps Terminologie

Der "logische" Teil der *disputatio* innerhalb der Abhandlung *De fato* ist nun zu Ende und in einem Neuansatz beginnt mit *ac mihi quidem videtur* der dritte und letzte Teil der *disputatio*, nämlich der 'Ansatz der Ethik'⁴⁵³; das Thema ist der Konflikt zwischen *fatum* und Willensfreiheit.

Chrysipp wird dabei von Cicero als Mittler zwischen den Vertretern der *necessitas fati* und den Vertretern der Willensfreiheit⁴⁵⁴ dargestellt (*arbiter honorarius*)⁴⁵⁵: zwar habe er eher zu der Ansicht tendiert, dass die menschlichen Willensentscheidungen frei von Notwendigkeit seien, doch habe er, seine eigene Terminologie verwendend, unwillentlich die Notwendigkeit des *fatum* bekräftigt.

Thematisch dreht sich die Diskussion hier ja schon um das in den Bereich der Ethik gehörige Problem der Willensfreiheit, daher sind für eine Untersuchung der Logik Chrysipps nur die Worte *dum autem verbis utitur suis*⁴⁵⁶ interessant, da sie

⁴⁵³ Vgl. unten im Anhang Kap. I und III (I. Gliederung des erhaltenen Teils von *De fato* und III. Möglicher Aufbau der Schrift *De fato* (erhaltene und rekonstruierte Teile)).

⁴⁵⁴ Letztere werden im Gegensatz zu den Vertretern der ersten Gruppe nicht namentlich genannt (JANSSEN ([1992] 179) vermutet in diesem Zusammenhang, Cicero vermeide eine Namensnennung bewusst, um eine für Karneades beleidigende Verbindung "Karneades-Epikur" zu umgehen, und außerdem, weil eine Namensnennung die von Cicero intendierte "Versöhnung" zwischen Karneades und Chrysipp erschwere); aus der vorangegangenen Darstellung lässt sich aber folgern, dass sowohl Anhänger der Neuen Akademie als auch Epikureer zu den Vertretern der Willensfreiheit zu rechnen sein dürften.

⁴⁵⁵ Es ist, wie BOBZIEN ([1998,] 315) anmerkt, zu vermuten, dass Chrysipp nicht absichtlich eine vermittelnde Position ausarbeitete, sondern eher, dass seine Position lediglich als solche interpretiert wurde; vgl. dazu auch JEDAN [2002] 58.

⁴⁵⁶ Es scheint allerdings nicht auf den ersten Blick offensichtlich, wie Cicero den Nebensatz *dum autem verbis utitur suis* meint: über die rein zeitliche Grundbedeutung "während" bzw. "solange" hinaus kann er ja zusätzlich eine kausale oder konzessive Sinnrichtung beinhalten. Erstere Auffassung ließe sich so paraphrasieren: "Chrysipp tendierte zwar eher zu der Ansicht, dass die menschlichen Willensentscheidungen frei von Notwendigkeit seien, doch er geriet, weil er seine eigene Terminologie verwendete, in derartige Schwierigkeiten, dass er unwillentlich die Notwendigkeit des *fatum* bekräftigte" (so z. B. YON [1933] XXVIII n. 1; BAYER [1963] 155; HAMELIN [1978] 36; SHARPLES [1991] 85), die letztere hingegen folgendermaßen: "Chrysipp tendierte zwar eher zu der Ansicht, dass die menschlichen Willensentscheidungen frei von Notwendigkeit seien, doch er geriet, obwohl er seine eigene Terminologie verwendete, in derartige Schwierigkeiten, dass er unwillentlich die Notwendigkeit des *fatum* bekräftigte" (so MARWEDE [1984] 219). Die Schwierigkeit an der kausalen Auffassung ist, wie MARWEDE zutreffend bemerkt ([1984] 218f), dass der ganze Satz Ciceros subjektive Ansicht wiedergibt und er demnach der Meinung wäre, Chrysipp hätte es vermeiden können, unfreiwillig die Notwendigkeit des *fatum* zu bestätigen, wenn er nur eine andere Terminologie verwendet hätte. Doch wegen dieses inhaltlichen Aspekts für den *dum*-Nebensatz eine konzessive Sinnrichtung zu fordern, scheint in sprachlicher Hinsicht unnötig, zumal auch die "normale" temporale Auffassung keine Probleme bereitet. Vgl. dazu auch STRAATEN ([1977] 509), der die fragliche Stelle folgendermaßen paraphrasiert: "... wobei er, seiner Neigung folgend, sich

offenbar besagen, dass Chrysipp eine eigene Terminologie entwickelt hatte, um sein philosophisches Lehrgebäude darzulegen⁴⁵⁷.

2. 9. 2. Resümee

Aus der analysierten CLC-Stelle ergeben sich folgende Feststellungen, Schlussfolgerungen und Interpretationsresultate:

► Chrysipp entwickelte eine eigene Terminologie, um seine philosophischen Lehren darzulegen⁴⁵⁸.

mehr zu denen hingezogen fühlte, die die Seelenregungen vom Zwang der Notwendigkeit frei wissen wollten; wenn er sich dagegen seiner eigenen Terminologie bediente, d.h. wenn er aus seinem eigenen philosophischen System heraus redete, so glitt er in solche Schwierigkeiten ab, daß er doch wieder die Zwangsläufigkeit des Fatums bejahte, ohne es eigentlich zu wollen (*invitus*)".

⁴⁵⁷ Anders allerdings die Übersetzung HÜLSERS in LONG/SEDLEY ([2006] 461): "...aber während seine Neigung mehr denen gilt, die die Bewegungen der Seele frei von Notwendigkeit wissen wollen, gleitet er bei der Darstellung seiner eigenen Auffassung in Schwierigkeiten, so dass er, ohne es zu wollen, die Notwendigkeit des Fatums behauptet".

⁴⁵⁸ Ob Cicero damit auf eine der Schriften Chrysipps anspielt, ist unsicher; falls dies so wäre, kämen neben den Schriften zu Beginn des logischen Teils (DL 7, 189: Λογικοῦ τόπου) vermutlich auch noch die Definitions-Schriften in Frage, die in der ersten, zweiten und dritten Ordnung des ersten ethischen Teils aufgelistet werden (DL 7, 199f).

Die vorliegende Untersuchung hatte die Fragestellung, welche der Lehren Chrysipps aus dem Teilbereich der Logik sich aus den philosophischen Schriften Ciceros rekonstruieren lassen. Dabei ergaben sich zum einen aus der Tatsache, dass die Teilbereiche Logik, Physik und Ethik in der stoischen Philosophie derart eng miteinander verbunden sind, dass sie häufig ineinander übergreifen, zusätzliche Ergebnisse in Form von Lehren Chrysipps aus den Bereichen der Ethik und Physik; zum anderen führte die Gegebenheit, dass sich die Texte eines Autors nie gänzlich isoliert betrachten lassen, sondern stets in Verbindung und im Vergleich mit denen anderer Autoren, dazu, dass sich Lehren Chrysipps aus anderen Quellen als den ciceronischen Schriften als zusätzliche Resultate ergaben.

Damit auch diesen zusätzlichen Ergebnissen Rechnung getragen werden kann, werden in der folgenden Schlusszusammenfassung, die natürlich in erster Linie die aus den ciceronischen Schriften gewonnenen logischen Lehren Chrysipps auflistet, zusätzlich auch die Lehren Chrysipps aus den Bereichen Physik und Ethik und diejenigen aus anderen Quellen hinzugenommen.

I. Ergebnisse aus dem Bereich der Logik

LEHRE VON DEM BEZEICHNETEN περὶ τῶν σημαινόμενων τόπος	
FUNDORT	THEMA: TERMINOLOGIE – περὶ τῶν ὄρων (?)
CLC 14 [= <i>fat.</i> 39] → S. 224–226	Ciceros Bericht lässt sich entnehmen, dass Chrysipp eine eigene Terminologie entwickelt hatte, um seine philosophischen Lehren darzulegen.
DL 7, 189f	Falls dies eine Anspielung auf eine der Schriften Chrysipps ist, käme möglicherweise eine der bei DL im ersten logischen Teil

	(Λογικοῦ τύπου) aufgelisteten Schriften in Frage.
FUNDORT	THEMA: VORSTELLUNGEN – περὶ τῶν φαντασιῶν
CLC 1 [= ac. 2, 75] → S. 26–28 CLC 2	Laut Ciceros Bericht sammelte Chrysipp zunächst <i>gegen</i> die Sinneswahrnehmungen, die Evidenz, die gewohnheitsmäßige Anschauung und die Vernunft Argumente; später trat er seiner eigenen Darstellung entgegen, indem er seine ursprünglichen Argumente zu entkräften suchte und <i>für</i> die Sinneswahrnehmungen, die Evidenz, die gewohnheitsmäßige Anschauung und die Vernunft argumentierte.
DL 7, 198	Dieser Bericht Ciceros stellt vermutlich eine Anspielung auf Chrysipps Werke κατὰ τῆς συνηθείας πρὸς Μητρόδωρον (6 Bücher) und ὑπὲρ τῆς συνηθείας πρὸς Γοργυππίδην (7 Bücher) dar.
CLC 1 CLC 2 [= ac. 2, 87] → S. 28–30	Offenbar waren nicht nur die akademischen Kritiker der Ansicht, dass Chrysipps Argumente <i>für</i> die Sinneswahrnehmungen, die Evidenz, die gewohnheitsmäßige Anschauung und die Vernunft schwächer ausgefallen waren als seine Argumente <i>dagegen</i>, sondern dieser Eindruck bestand sogar innerhalb der Stoa – weswegen sich die Stoiker beklagten, Chrysipp habe Karneades dadurch Angriffsmöglichkeiten geboten.
SE A.M. 7, 242 (FDS 273)	Von den Vorstellungen sind nämlich die einen plausibel, die anderen implausibel, wieder andere sowohl plausibel als auch implausibel und noch andere weder plausibel noch implausibel.
7, 243	... Zugleich plausibel und implausibel sind die Vorstellungen, die je nach den mit ihnen verbundenen Umständen bald plausibel, bald implausibel erscheinen, wie die Vorstellungen der 'unlösbaren Argumente'.
7, 243f	Von den plausiblen Vorstellungen sind die einen wahr, die anderen falsch, wieder andere sowohl wahr als auch falsch und noch andere weder wahr noch falsch.
7, 247	Von den wahren Vorstellungen sind die einen 'kateleptisch', die anderen 'akateleptisch'. 'Akateleptisch' sind diejenigen, die auf

SE A.M. 7, 248 (FDS 273) SE A.M. 7, 416 (FDS 1242) <i>Interpretation</i>	manche Menschen im Affekt einstürmen; tausende nämlich bekommen in der Fieberhitze oder in der Melancholie eine Vorstellung, die zwar wahr, aber nicht 'kataleptisch' ist, sondern ihnen von außen und durch Zufall so zufällt, dass sie sie häufig weder bekräftigen noch ihr zustimmen. 'Kataleptisch' ist hingegen die Vorstellung, die von etwas Existierendem und exakt gemäß diesem Existierenden sich uns eingepägt und eingesiegelt hat, wie es von etwas nicht Existierendem nicht hätte geschehen können. Innerhalb einer 'Sorites'-Fragereihe sind für den (gewöhnlichen) Nicht-Weisen nicht alle 'kataleptischen' Vorstellungen klar, sondern etliche obskur (für den Weisen ist nur die letzte 'kataleptische' Vorstellung, die direkt neben der ersten 'akataleptischen' Vorstellung liegt, unklar).
FUNDORT	THEMA: SOPHISMEN – περὶ τῶν σοφισμάτων
GELL.16, 2, 1–3 SIMP. <i>in Cat.</i> 24, 9–21 (FDS 1257); GELL. 16, 2, 13 SIMP. <i>in Cat.</i> 24, 20f <i>Interpretation</i> SE P.H. 2, 229 (FDS 1200)	Bei dem typischen Frage-Antwort-Wechselgespräch der antiken Dialektiker war offenbar nur die Antwort "ja" oder "nein" erlaubt, weil man sonst die "Spielregeln" gebrochen hätte. Daher scheint der Ratschlag, keine Antwort zu geben, nicht unüblich gewesen zu sein – wenn ansonsten nur "ja" oder "nein" erlaubt ist, stellt Schweigen die vielleicht einzige Option bei der Konfrontation mit Trugschlüssen dar, bei der man der Zustimmung zu 'akataleptischen' Vorstellungen entgehen kann. In einem zweiten Schritt sollte der Befragte dann "aus dem Spiel heraustreten" und das bzw. die trügerische(n) Element(e) innerhalb der Argumentation erklären. Der Trugschluss (Sophismus – σόφισμα) wurde von den Dialektikern definiert als "ein glaubhaftes und so hinterlistig erdachtes Argument, dass es uns zur Annahme der Schlussfolgerung veranlasst, obwohl diese entweder falsch oder einer falschen Aussage ähnlich oder undurchschaubar oder auf sonst eine Art und Weise unannehmbar ist".

DL 7, 82; CLC 4 [= ac. 2, 95ff] → S. 63–77 <i>Interpretation</i> FDS 4.6.2. <i>Interpretation</i>	Einige Sophismen wurden von den Stoikern ἄποροι λόγοι genannt; zu diesen ἄποροι λόγοι zählte laut DL u.a. der 'Sorites', laut Cicero auch der 'Lügner'. Es ist unklar, ob die Klassifizierung mancher Paradoxa als ἄποροι λόγοι besagen sollte, dass die betreffenden Trugschlüsse prinzipiell <i>nicht lösbar</i> seien oder ob die Stoiker, speziell Chrysipp, den besonderen Schwierigkeitsgrad der ἄποροι λόγοι auch definitorisch abgrenzen wollten, indem sie erklärten, diese Art von Trugschlüssen habe zwar – wie alle anderen auch – eine falsche Konklusion, doch diese liege weder in einer falschen Prämisse noch in einem fehlerhaften Schlussverfahren begründet.
ZUM 'SORITES' – περὶ τοῦ σωρ(ε)ΐτου	
CLC 3 [= ac. 2, 92ff] → S. 30–63 <i>Interpretation</i> vgl. GAL. <i>De med. exp.</i> XVII 1–3, p. 115f (FDS 1237); vgl. GAL. <i>De med.</i> <i>exp.</i> XX 3, p. 124f (FDS 1238) CHRYSIPP. <i>Quaest. Log. Col.</i> IX (FDS 698); FDS 1237A; vgl.	Das 'Sorites'-Paradoxon lässt sich definieren als ein Trugschluss, der (a) ausschließlich mit quantitativen Inhalten arbeitet, (b) von den klaren Fällen eines quantitativen Begriffs über mindestens eine obskure Zone zu den klaren Fällen des dazu gegensätzlichen Begriffs gelangt und (c) dessen unlösbares aporetisches Element in eben der Obskurität der Fälle in der/den mittleren Zone(n) liegt. Der ursprüngliche 'Sorites' bestand allem Anschein nach stets aus einer Frage-Antwort-Reihe, die in kleinen Schritten entweder "aufhäufend" verlief (z. B. "Bilden n Körner einen Haufen?" "Nein" "Bilden $n+1$ Körner einen Haufen?" "Nein" etc.) oder "abtragend" (z. B. "Ist jemand, der n Haare verloren hat, kahlköpfig?" "Nein" "Ist jemand, der $n+1$ Haare verloren hat, kahlköpfig?" "Nein" etc.), wobei die Fragereihen offenbar meist mit $n = 1$ begonnen wurden. Der 'Sorites' wurde wegen seines typischen Verlaufs in kleinen Schritten auch als "Schrittchen-für-Schrittchen"-Argument (παρὰ μικρὸν λόγος bzw. κατὰ μικρὸν λόγος) bezeichnet.

DL
7, 192;
7, 197
(FDS 194)

Nur drei der Schriften Chrysipps scheinen sich direkt auf den 'Sorites' zu beziehen: "Περὶ τῶν πρὸς τὰς φωνὰς σωριτῶν λόγων γ'", "Περὶ τῶν εἰς τὰς ὑπολήψεις λόγων καὶ ἡσυχάζοντων πρὸς Ὀνήτορα β'" und "Περὶ τοῦ παρὰ μικρὸν λόγου πρὸς Στῆσαγόραν α' β'".

FDS 194
Interpretation

Es ist umstritten, ob Chrysipp den Trugschluss des 'Sorites' gelöst hat; zumindest existiert keine positive Evidenz dafür, dass er ihn gelöst hätte: in dem chrysippeischen Schriftenkatalog gibt es keinen Buchtitel wie etwa "Lösung des Sorites" (dies ist z. B. bei dem Paradoxon des 'Lügners' der Fall; aber das Fehlen eines derartigen Titels im Fall des 'Sorites' ist keinesfalls als Beweis dafür anzusehen, dass Chrysipp ihn nicht gelöst hätte).

CLC 3
[= ac. 2, 92ff]
→ S. 30–63
Interpretation

Der Trugschluss des 'Sorites' lässt sich generell auf zwei Arten betrachten: (a) man kann davon ausgehen, dass seine falsche Konklusion durch eine/mehrere falsche Prämisse(n) oder fehlerhaftes Schlussverfahren zu Stande kommt; (b) man kann davon ausgehen, dass sein trügerisches Element in der konzeptionellen Vagheit der in ihm verwendeten quantitativen Begriffe begründet liegt. Während bei Betrachtungsweise (a) eine Lösung generell möglich ist (z. B. durch den Nachweis einer falschen Prämisse), ergibt sich aus Betrachtungsweise (b) eine genuine Unlösbarkeit des Paradoxons – zumindest im Rahmen traditioneller Logik und Sprachtheorie.

CLC 3
Interpretation

Chrysipps Empfehlung für den mit dem 'Sorites' konfrontierten Stoiker bestand in der Taktik des ἡσυχάζειν: An einem Punkt der Befragung, bei dem der Befragte sich der Richtigkeit seiner Antwort noch völlig sicher ist (d.h. *innerhalb* des Bereichs der klaren Fälle, bei denen er ausschließlich 'kataleptischen' Vorstellungen zustimmt), hört er auf zu antworten und schweigt. Hört der Frager dann seinerseits mit der Befragung auf, hat der Befragte zumindest die mit dem 'Sorites'-Paradoxon verbundene Gefahr der Zustimmung zu offensichtlich Absurdem abgewendet; macht der Frager hingegen während des Schweigens des

	Befragten mit der Befragung weiter, so wird der Befragte erst dann, wenn schließlich der gefährliche Bereich der unklaren Fälle wieder verlassen ist und er sich der Richtigkeit seiner Antwort erneut völlig sicher ist (im gegenüberliegenden Bereich der klaren Fälle, bei denen er ebenfalls ausschließlich 'kataleptischen' Vorstellungen zustimmt), wieder anfangen zu antworten.
CLC 3 [= ac. 2, 92ff] → S. 30–63 SE <i>A.M.</i> 7, 416 SIMP. in <i>Cat.</i> 436, 3–12 (SVF 2, 500) SIMP. in <i>Cat.</i> 24, 13–15 (FDS 1257) S.E. <i>P.H.</i> 2, 253 (SVF 2, 275; FDS 1201) <i>Interpretation</i>	Das Konzept des ἡσυχάζειν ist offenbar nicht als ein bloßes Verstummen während der 'Sorites'-Fragereihe zu verstehen, sondern eher als ein bewusstes Innehalten, ein "Ruhig-Werden" des Geistes: das "Ruhig-Werden" (ἡσυχάζειν) ist allem Anschein nach eine Aktion, die der Stoiker ausführt, wenn er eine Vorstellung weder befürwortet noch ablehnt – was faktisch dem akademischen ἐπέχειν sehr nahekommt, wenn nicht gar mit ihm gleichzusetzen ist.
<i>Interpretation</i> STOB. <i>Ecl.</i> II p. 73, 1–4 (SVF 3, 111)	Die Aktion des ἡσυχάζειν ist naturgemäß nicht von langer Dauer und geht, wenn die oben dargelegte Interpretation zutrifft, nach Kurzem in den Zustand der geistigen Ruhe, der ἡσυχία über, welche von den Stoikern zu den mit einem Zustand verbundenen Gütern gerechnet wurde (εὐτακτος ἡσυχία).
CLC 3 [= ac. 2, 92ff] → S. 30–63	Die akademische Kritik an der von Chrysipp vorgeschlagenen Taktik des ἡσυχάζειν erhob den – nicht ganz ungerechtfertigten – Vorwurf, dass der so verführende Befragte einer 'kataleptischen' Vorstellung die Zustimmung verweigere; wenn er hingegen deswegen die Zustimmung verweigere, weil es sich um nicht sicher Erkennbares handle, dann sei dies nichts anderes als das Eingeständnis, dass sichere und zweifelsfreie Erkenntnis nicht (immer) möglich sei. Keine der vorgeschlagenen Möglichkeiten zur Auffassung von Chrysipps Strategie des ἡσυχάζειν

SE A.M. 7, 416

CLC 3
Interpretation

CLC 3
Interpretation

CLC 6

scheint diese so interpretieren zu können, dass dadurch der akademischen Kritik erfolgreich begegnet würde. Chrysipps Ratschlag, noch *vor* dem unklaren Bereich in Schweigen zu verfallen, macht eher den Eindruck einer defensiven Taktik zur Schadensbegrenzung, im Sinne von "es ist weniger schlimm, einer 'kataleptischen' Vorstellung nicht zuzustimmen (sogar der Weise verhält sich in seltenen Fällen so), als einer 'akataleptischen' Vorstellung zuzustimmen".

Aus der ursprünglichen 'Sorites'-Fragereihe lässt sich ein logisches Argument in 'implikativer' Formulierung konstruieren, das als erste Prämisse eine evident wahre Aussage wie etwa "1 ist wenig" ansetzt und als zweite Prämisse das Prinzip der "Ununterscheidbarkeit" (z. B. "Wenn 1 wenig ist, dann sind auch 2 wenig"), wobei es nach wiederholter Anwendung von *Modus ponens* bei einer evident falschen Konklusion ankommt (z. B. "10.000 sind wenig"). Aus der Standardinterpretation dieses Arguments ergibt sich die Folgerung, Chrysipp habe das Prinzip der "Ununterscheidbarkeit" als die falsche Prämisse des 'Sorites' betrachtet; und als Konsequenz daraus ergibt sich wiederum die Auffassung, Chrysipp habe dem 'Sorites' gegenüber einen epistemischen Standpunkt eingenommen und die Existenz einer scharfen Grenzlinie zwischen "kein Haufen" und "ein Haufen" vertreten. Gegen die Standardinterpretation lassen sich allerdings folgende Einwände erheben: es ist unbekannt, ob das Paradoxon bereits zur Zeit der frühen Stoiker in dieser Argumentform vorlag; Chrysipps Ratschlag des ἡσυχάζειν legt indessen eher nahe, dass die Stoiker in Form einer Fragereihe mit dem 'Sorites' konfrontiert wurden. Wenn es aber doch der Fall war und Chrysipp das trügerische Element des 'Sorites' lediglich in einer falschen Prämisse begründet sah, dann stellt sich – im Sinne eines *argumentum e silentio* – die Frage, warum seine Lösung nicht überliefert ist, sondern statt dessen sein Ratschlag des ἡσυχάζειν (welcher in diesem Fall unnötig wäre, da ein Stoiker, der – Chrysipps Lösung folgend – bereits die Prämisse des 'Sorites' bzw. das die Prämissen gewährleistende Prinzip der "Ununterscheidbarkeit" bestritt, sich gar nicht auf den Rest des Arguments einzulassen brauchte). Als eine andere Möglichkeit wurde in diesem Zusammenhang bereits vermutet, dass Chrysipp (auf-

[= <i>fat.</i> 12] → S. 82–110 <i>Interpretation</i> DL 7, 82 (SVF2, 274; FDS 1207); <i>Interpretation</i> vgl. auch FDS 971 und CLC 9 [= <i>fat.</i> 15ff] → S. 150–166	grund seiner Wahrheitsbedingungen für 'Implikationen') zwar die Zwischenprämissen in 'implikativer' Form nicht akzeptieren konnte, aber das in ihnen ausgedrückte Prinzip (der "Ununterscheidbarkeit") für plausibel hielt und daher die Umformulierung des gesamten 'Sorites'-Arguments in negierte 'Konjunktionen' anordnete.
CLC 3 <i>Interpretation</i> SE <i>A.M.</i> 7, 244 (FDS 273) <i>Interpretation</i>	Geht man von der ursprünglichen Frage-Antwort-Form des 'Sorites'-Paradoxon aus, so lässt sich aus Ciceros Bericht folgern, dass es mindestens eine obskure Zone innerhalb der 'Sorites'-Reihe gibt, also keine scharfe Grenzlinie zwischen (klar) wahren und (klar) falschen Fällen; Ciceros Bericht legt darüber hinaus nahe, dass auch keine scharfen Grenzlinien existieren zwischen (klar) wahren und unklaren Fällen auf der einen Seite und unklaren und (klar) falschen Fällen auf der anderen Seite. Analog verhält es sich mit den Vorstellungen, die den einzelnen Fällen zu Grunde liegen: in der klaren Anfangs- und der klaren Endzone sind auch die entsprechenden Vorstellungen (klar) wahr bzw. (klar) falsch, während die in der obskuren Zone enthaltenen Fälle insofern unklar sind, als ihnen unklare Vorstellungen zu Grunde liegen, d.h. Vorstellungen, die weder (klar) wahr noch (klar) falsch sind, sondern die entweder sowohl wahr als auch falsch sind oder die weder wahr noch falsch sind.
CLC 3 <i>Interpretation</i> CLC 4; 10; 11; 13 vgl. <i>Cic. fat.</i> 21	Da den unklaren Vorstellungen kein konkreter Wahrheitswert zugewiesen werden kann, lässt sich vermuten, dass mit einer unklaren Vorstellung keine Aussage (ἀξιωμα) korrespondiert, sondern lediglich ein deklarativer Satz. Demnach wäre das 'Prinzip der Bivalenz' deswegen nicht anwendbar auf manche Fälle des 'Sorites', weil diesen Fällen unklare Vorstellungen zu Grunde liegen, denen keine ἀξιιώματα entsprechen, und die daher auch gar nicht betroffen sind von dem stoischen Postulat, alle ἀξιιώματα müssten die Eigenschaft besitzen, dass ihnen ein konkreter Wahrheitswert zugeordnet werden kann.

SE <i>A.M.</i> 7, 416 (FDS 1242) <i>Interpretation</i> SVF 2, 665; 1003; 1005 SVF 2, 665; 1003; 1005	Anders als bei den klaren und unklaren Vorstellungen scheint hingegen eine scharfe (prinzipiell erkennbare) Grenzlinie zu existieren zwischen den 'akataleptischen' und den 'kataleptischen' Vorstellungen (καταληπτικαὶ φαντασίαι). Allerdings ist nicht ganz offensichtlich, wo diese Linie liegen müsste, denn für den gewöhnlichen Menschen sind während der Fragereihe des 'Sorites' nicht alle 'kataleptischen' Vorstellungen klar, sondern etliche obskur (während für den Weisen offenbar nur eine obskur ist, nämlich die letzte 'kataleptische', die direkt neben der ersten 'akataleptischen' Vorstellung liegt). Von dem 'Sorites'-Paradoxon zu unterscheiden ist ein ebenfalls in kleinen Schritten vorgehendes (hier als 'soritisches' Argument bezeichnetes) Kettenargument, das Chrysipp nicht selten auch selbst als <i>bona fide</i>-Argument zur Stützung seiner Lehrmeinungen verwendete (es ist unklar, ob diese Art von Argument bereits zu seiner Zeit mit dem Begriff des "κατὰ μικρὸν λόγος" in Verbindung gebracht wurde). Chrysipp verwendete das 'soritische' Argument beinahe immer in der Form einer negierten 'Konjunktion' ("<u>Nicht: sowohl P₁ ist Q als auch P₂ ist nicht Q</u>").
	ZUM 'LÜGNER' – περὶ τοῦ ψευδομένου
CLC 4 [= <i>ac.</i> 2, 95ff] → S. 63–77 CLC 4 <i>Interpretation</i>	Ciceros Formulierung des 'Lügner'-Arguments ist die älteste überlieferte Version und lautete vermutlich (mit der Konjekturen PLASBERGS): "Ist dies also wahr oder falsch: 'Wenn du sagst, du lügst, und sprichst dabei die Wahrheit, dann lügst du' und 'Wenn du sagst, du lügst, und lügst dabei, dann sagst du die Wahrheit?'" Ob es diese Formulierung des 'Lügner'-Arguments war oder eine andere, zu der Chrysipp Stellung bezog, ist unbekannt. Ciceros Formulierung des 'Lügner'-Arguments entspricht der ersten der fünf syllogistischen Schlussformen, die von den Stoikern als "unbeweisbare", d.h. keines Beweises bedürftige Schlussformen betrachtet wurden, nämlich der Form <u>Wenn p, dann q. Nun p. Also q.</u>

CLC 4	Chrysipp rechnete das 'Lügner'-Argument zu den ἄποροι λόγοι (von Cicero als "<i>inexplicabilia</i>" bezeichnet) und war der Ansicht, solche Argumente seien "weder zu billigen noch abzulehnen". Laut Ciceros Bericht gehörte das 'Lügner'-Argument – nach stoischer Ansicht (?) – deswegen zu den ἄποροι λόγοι, weil kein Kriterium für es zu finden war, dem gemäß man Antwort auf die Frage geben konnte, ob es wahr oder falsch ist.
CLC 4 <i>Interpretation</i>	nach stoischer Ansicht (?) – deswegen zu den ἄποροι λόγοι, weil kein Kriterium für es zu finden war, dem gemäß man Antwort auf die Frage geben konnte, ob es wahr oder falsch ist. Zusammen mit einem anderen Chrysipp-Zitat bei Cicero lässt sich diese Begründung folgendermaßen verstehen: Das 'Lügner'-Argument gehört zu den ἄποροι λόγοι, weil sich kein außerhalb der 'Lügner'-Aussage liegendes Kriterium festmachen lässt, das gleichzeitig die Ursache für die Aussage und damit den <i>Grund</i> für ihre Beurteilung als wahr oder falsch darstellen würde.
CIC. <i>fat.</i> 20 CLC 4 <i>Interpretation</i>	Argument gehört zu den ἄποροι λόγοι, weil sich kein außerhalb der 'Lügner'-Aussage liegendes Kriterium festmachen lässt, das gleichzeitig die Ursache für die Aussage und damit den <i>Grund</i> für ihre Beurteilung als wahr oder falsch darstellen würde.
CLC 4 <i>Interpretation</i>	Ciceros Bericht zufolge muss Chrysipp die 'Lügner'-Aussage als Ausnahme von dem 'Prinzip der Bivalenz' betrachtet und dementsprechend die Ansicht vertreten haben, dass ihr (aufgrund ihrer Selbst-Bezüglichkeit) kein eindeutig festgelegter Wahrheitswert zugeteilt werden kann. Und zwar nicht in dem Sinne, dass ihr Wahrheitswert zwar vorhanden, doch nur unentscheidbar, da unbekannt wäre (wie es ja bei vielen Aussagen ist, bei denen man nicht die jeweiligen Ursachen kennt, durch die die in ihnen ausgedrückten Sachverhalte bewirkt werden), sondern in dem Sinne, dass sie keinen Wahrheitswert besitzt, also weder wahr noch falsch ist.
CLC 4 <i>Interpretation</i>	Wenn Chrysipp die 'Lügner'-Aussage als Ausnahme von dem 'Prinzip der Bivalenz' auffasste, wie es nach Ciceros Bericht anzunehmen ist (vgl. vor allem: <i>nec eorum ullum iudicium invenitur, ut respondere possitis verane an falsa sint, ubi est illa definitio, effatum esse id quod aut verum aut falsum sit?</i>), folgt daraus, dass Chrysipp die 'Lügner'-Aussage sowohl zu den Aussagen (ἀξιώματα) rechnete als auch für eine sinnvolle Aussage hielt.
SVF 2, 298a S. 106f	Das würde allerdings bedeuten, dass die Lösungen von RÜSTOW bzw. BOCHENSKI (Chrysipp habe die 'Lügner'-Aussage über-

<i>Interpretation</i> FDS 698; 1183 <i>Interpretation</i>	haupt nicht als sinnvolle Aussage betrachtet, sondern als etwas komplett Sinnloses) und HÜLSER (Chrysipp habe gefordert, die Aussage "Ich lüge" nicht als "Proposition" – im Sinne von "ἀξιωμα" – zuzulassen, da sie dann, wenn sie dies wäre, zugleich wahr und falsch sein müsste; sie sei aber doch etwas Sinnvolles, etwa ein Lekton) unzutreffend sind, da unvereinbar mit Ciceros Bericht und zusätzlich auch noch mit einem Buchtitel des bei Diogenes Laertios angeführten Schriftenkatalogs Chrysipps: Πρὸς τοὺς φάσκοντας τὰ λήμματα ἔχειν ψευδῆ τὸν ψευδόμενον λόγον.
DL 7, 197	
FDS 1213	Ein indirekter Hinweis auf Chrysipps Lösung des 'Lügners' ist bei Plutarch überliefert, der berichtet, dass sogar Chrysipps Bewunderer mit ihm über den 'Lügner' stritten, und an Chrysipps Lösung kritisiert, dass er dabei "leugne, dass eine aus kontradiktorischen Gegensätzen gebildete 'Konjunktion' offensichtlich falsch sei und dann noch behaupte, dass bei manchen Argumenten mit wahren Prämissen und korrektem Schlussverfahren auch das jeweilige Gegenteil ihrer Konklusionen wahr sei".
FDS 1213 <i>Interpretation</i>	Plutarchs Bemerkung, dass sogar Chrysipps Bewunderer mit ihm über seine Lösung des 'Lügners' stritten (was nichts anderes bedeutet, als dass sie sogar innerhalb der Stoa auf Widerspruch stieß), legt, wenn man bedenkt, welch immenses Ansehen Chrysipp in der Stoa genoss, nahe, dass seine Lösung ein erhebliches Problem darstellte und/oder so abstrus anmutete, dass sie Empörung hervorrufen musste.
FDS 1213 <i>Interpretation</i>	Es ist vorstellbar, dass Chrysipps Lösung (die ja nach Ciceros Bericht darin bestand, die 'Lügner'-Aussage als weder wahr noch falsch aufzufassen) zusätzlich eine 'konjunktive' Formulierung des 'Lügner'-Arguments vorsah, wie es die Kritik bei Plutarch möglicherweise andeutet.
DL 7, 196f	Das Problem des 'Lügners' beschäftigte Chrysipp in hohem Maße, er widmete diesem Problem insgesamt 12 Werke in 23 Büchern.

	ZUM 'TRÄGHEITSARGUMENT' – περὶ τοῦ ἀργοῦ λόγου
CLC 12 [= <i>fat.</i> 30] → S. 199–223	Der ἀργὸς λόγος (das "Trägheitsargument", <i>ignava ratio</i> bei Cicero) war vermutlich ein gegen den Determinismus gerichtetes Argument, das beweisen wollte, dass menschliche Aktivität, wenn wirklich alles durch das <i>fatum</i> determiniert ist, sinnlos sei.
CLC 12 SVF 2, 957	Chrysipp hielt den ἀργὸς λόγος für einen Trugschluss (<i>captiosum</i>, σόφισμα).
<i>Interpretation</i>	Er hielt mit großer Wahrscheinlichkeit schon dessen erste Prämisse (<i>P1</i>: Wenn es vom <i>fatum</i> bestimmt ist, dass <i>p</i>, dann <i>p</i>, ob oder ob nicht <i>q</i>) für falsch: das wird durch seine <i>refutatio</i> des ἀργὸς λόγος nahegelegt.
<i>Interpretation</i>	Dementsprechend musste er wohl auch die zweite Prämisse des ἀργὸς λόγος (<i>P2</i>: Wenn es vom <i>fatum</i> bestimmt ist, dass nicht-<i>p</i>, dann nicht-<i>p</i>, ob oder ob nicht <i>q</i>) für falsch halten; die dritte Prämisse (<i>P3</i>: Entweder es ist vom <i>fatum</i> bestimmt, dass <i>p</i>, oder es ist vom <i>fatum</i> bestimmt, dass nicht-<i>p</i>.) hingegen akzeptierte er vermutlich aufgrund seiner Überzeugung, dass das 'Prinzip der Bivalenz' in diesem Fall, wie auch in allen anderen Fällen gelte. Die Schlussfolgerung (<i>S</i>: Folglich ist es sinnlos, <i>q</i> auszuführen) konnte er natürlich auf keinen Fall akzeptieren.
CLC 12	Chrysipps <i>refutatio</i> des ἀργὸς λόγος bestand laut Ciceros Bericht in der Unterscheidung zwischen 'einfachen' Ereignissen (<i>res simplices</i>) und 'verknüpften und konfatalen' Ereignissen (<i>res copulatae et confatales</i>).
CLC 12 SVF 2, 998	Die ausdrückliche Erwähnung von 'einfachen' Ereignissen findet sich nur bei Cicero, nirgends sonst. Daher ist auch nur ein einziges Beispiel für 'einfache' Ereignisse überliefert, nämlich das Sokrates-Beispiel Ciceros. Bei Diogenianus findet sich weder ein Beispiel für ein 'einfaches' Ereignis noch wird ausdrücklich erwähnt, dass eine derartige "Klasse" 'einfacher' Ereignisse überhaupt existiert; lediglich der Ausdruck οὐχ ἀπλῶς καθεϊμάρθαι, mit dem Diogenianus die 'konfatalen' Ereignisse umschreibt, ist ein indirekter Hinweis auf 'einfache' Ereignisse.

CLC 12
Interpretation

Im Zuge seiner *refutatio* des ἀργὸς λόγος führte Chrysipp höchstwahrscheinlich ein exakt paralleles Beispiel an, in dem *via* Absurdität der Trugschluss des ursprünglichen Arguments offenkundig gemacht wurde; es ist zu vermuten, dass es sich dabei um das Beispiel eines "Kinder-Erzeugers" (wie bei Diogenianus berichtet) handelte oder um das Laius-Beispiel (wie bei Cicero berichtet). Jedenfalls befand sich das absurde Element des Parallel-Beispiels gleich in der ersten Prämisse des Arguments, die Chrysipp ja für falsch erachtete.

CLC 12
SVF 2, 998
Interpretation

Es wird weder von Cicero noch von Diogenianus berichtet, worin Chrysipp das Kriterium dafür sah, wann ein Ereignis 'einfach' und wann es 'konfatal' ist. Einer Analyse der überlieferten Beispiele zufolge scheint folgender Definitionsvorschlag auf alle Beispiele (bis auf das problematische Milon-Beispiel) zu passen und auch konzeptionell der Kernaussage des ἀργὸς λόγος zu entsprechen: "Ein Ereignis ist dann ein 'einfaches' Ereignis, wenn die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene 'Willenshandlung' *innerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist.

Ein Ereignis ist dann ein 'konfatales' Ereignis, wenn die mit dem ausgesagten Ereignis verbundene 'Willenshandlung' *außerhalb* des ausgesagten Ereignisses zu finden ist (nämlich in einem anderen Ereignis, das mit dem ausgesagten Ereignis untrennbar verbunden ist)".

CLC 12
Interpretation

Das von Cicero angeführte Milon-Beispiel ist deswegen problematisch, weil das mit dem ausgesagten Ereignis 'verknüpfte' Ereignis keine Handlung ausdrückt. Vielleicht stellt allerdings die Tatsache, dass Cicero das Milon-Beispiel nur als "*res copulata*" und nicht – wie das Laius-Beispiel und den ἀργὸς λόγος selbst- als "*res copulata et confatalis*" bezeichnet, einen Hinweis darauf dar, dass das Milon-Beispiel aus einem anderen Zusammenhang innerhalb der Argumentation Chrysipps stammt oder sogar überhaupt nicht von Chrysipp stammt, sondern von Cicero oder seiner Quelle.

FUNDORT	THEMA: AUSSAGEN – περί τῶν ἀξιωμάτων
DL 7, 65 (FDS 874)	Chrysipp bezeichnete in seinem Werk "Dialektische Definitionen" die 'Aussage' (ἀξιωμα) als "eine vollständige Sache, die behauptet werden kann, soweit dies an ihr selbst liegt".
SE A.M. 8, 12 CLC 4	Da die 'Aussage' (ἀξιωμα) als "das, was wahr oder falsch ist" bestimmt wurde (eine Bestimmung, die vereinzelt sogar als Definition bezeichnet wurde), bedeutet diese Bestimmung, da sie ja generell für Aussagen gültig sein soll, dass alle Aussagen wahr oder falsch sind (= das sogenannte 'Prinzip der Bivalenz').
DL 7, 68 SE A.M. 8, 93	Im Bereich der Aussagen unterschieden die Stoiker generell zwischen "einfachen" und "nicht-einfachen" Aussagen (ἀπλὰ καὶ οὐχ ἀπλὰ ἀξιώματα).
SE A.M. 8, 96f	Die Stoiker unterschieden zwischen mehreren Arten von "einfachen" Aussagen; allerdings ist ihre Einteilung der "einfachen" Aussagen in zwei verschiedenen Listen überliefert, die nicht übereinstimmen: Nach SE unterschieden die 'Dialektiker' (er spricht in der gesamten Passage der Aussagenklassifizierung nur von 'Dialektikern', nicht von 'Stoikern') drei Arten der "einfachen" Aussage, die "definite" (ὠρισμένον), "mittlere" (μέσον) und "indefinite" (ἀόριστον).
DL 7, 69f	DL hingegen berichtet, dass die Stoiker sechs Arten von "einfachen" Aussagen unterschieden, nämlich die "verneinende" (ἀποφατικόν), "bestreitende" (ἀρνητικόν), "privative" (στερητικόν), "kategorische" (κατηγορικόν), "prädikative" (καταγορευτικόν) und "indefinite" (ἀόριστον).
SE A.M. 8, 85f	Nach stoischer Auffassung muss jede Aussage ein kontradiktorisches Gegenteil haben. Dabei ist eine wahre Aussage das, was real vorliegt (ὑπάρχει) und etwas als kontradiktorisches Gegenteil besitzt, während eine falsche Aussage das ist, was nicht real vorliegt und etwas als kontradiktorisches Gegenteil besitzt.
SE A.M. 8, 88ff	Eine Aussage und ihr kontradiktorisches Gegenteil (ἀντικείμενα)

	stehen nach stoischer Definition in dem Verhältnis zueinander, dass die eine um den Negator über die andere hinausgeht, wie z. B. "Es ist Tag" und "Nicht: Es ist Tag"; dabei muss – gemäß der Zielsetzung der stoischen Notation, den Inhalt sprachlicher Äußerungen bereits an ihrer Form erkennbar werden zu lassen – der Negator der Aussage vorangestellt werden, weil er nur in diesem Fall die gesamte Aussage umfasst.
SE A.M. 8, 98	Die Stoiker definierten den Wahrheitswert von "indefiniten" Aussagen (z. B. "Jemand geht spazieren") offenbar dahin gehend, dass sie nur dann wahr sind, wenn die zugehörige "definite" Aussage (z. B. "Dieser geht spazieren") wahr ist.
DL 7, 65	Der Wahrheitswert ist nach stoischer Auffassung eine temporale Eigenschaft, die den Aussagen zukommt: So ist die Beispielaussage "Es ist Tag" jetzt wahr (sofern jetzt Tag ist), heute Nacht falsch und morgen früh wieder wahr. Diese ihren Wahrheitswert ändernden ("umkippenden") Aussagen wurden von den Stoikern "μεταπίπτοντα" genannt und stellen unter den überlieferten stoischen Beispiel-Aussagen eher die Regel denn die Ausnahme dar.
vgl. DL 7, 76, CIC. <i>fat.</i> 37; ALEX. APHR. <i>Fat.</i> 177, 20f (FDS 1010)	
CLC 4; 10; 11; CLC 13 [= <i>fat.</i> 38] → S. 223–224 vgl. SVF 2, 186; 192	Chrysipp betrachtete das 'Prinzip der Bivalenz' als unverzichtbaren Grundpfeiler der Dialektik und vertrat vehement dessen Gültigkeit.
CLC 10 [= <i>fat.</i> 20f] → S. 166–180 <i>Interpretation</i>	Chrysipp verwendete das 'Prinzip der Bivalenz' als Prämisse für einen seiner Beweisgänge für die Existenz des <i>fatum</i>. Der Beweis verlief – mit allen Zwischenschritten dargestellt – folgendermaßen: 1. Wenn es eine Bewegung ohne Ursache gibt, dann wird nicht jede Aussage entweder wahr oder falsch sein (denn was keine bewirkenden Ursachen hat, das wird weder wahr noch falsch sein).

	2. Nun ist aber jede Aussage entweder wahr oder falsch. 3. Folglich gibt es keine Bewegung ohne Ursache. 4. Wenn es aber keine Bewegung ohne Ursache gibt, dann geschieht alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen. 5. Nun gibt es aber keine Bewegung ohne Ursache. 6. Folglich geschieht alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen. 7. Wenn aber alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen geschieht, dann geschieht alles durch das <i>fatum</i>. 8. Nun geschieht aber alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen. 9. Folglich geschieht alles durch das <i>fatum</i>.
CLC 10 <i>Interpretation</i>	Ciceros Bericht zufolge schloss Chrysipp nicht nur aus dem 'Prinzip der Bivalenz' auf die Existenz des <i>fatum</i>, sondern war darüber hinaus der Ansicht, dass sich die Annahme der Existenz eines <i>fatum</i> kaum aufrechterhalten ließe, wenn man das 'Prinzip der Bivalenz' preisgebe: Da Chrysipp den sog. logischen Determinismus (Wenn ein Ereignis eintreten wird, dann ist bereits jetzt wahr, dass es eintreten wird) gleichsetzte mit dem kausalen Determinismus (Jedes Ereignis ist die unausweichliche Wirkung vorangegangener Ursachen), versuchte er um jeden Preis, die Gültigkeit des 'Prinzips der Bivalenz' zu verteidigen, um die Existenz des <i>fatum</i> aufrechterhalten zu können.
CLC 10; CLC 11 [= <i>fat.</i> 23–26] → S. 180–199 <i>Interpretation</i>	Chrysipp war der Überzeugung, dass eine Bindung bestehe zwischen dem Kausalitätsprinzip (<i>motus sine causa nullus est</i>) und dem 'Prinzip der Bivalenz': er vertrat (im Gegensatz zu Epikur) die Ansicht, dass es keine "Bewegung" ohne Ursache gebe, eben weil jede Aussage entweder wahr oder falsch sei (gäbe es nämlich eine "Bewegung" ohne Ursache, so würde es weder einen Grund geben, warum die dazugehörige Aussage wahr ist, noch einen, warum sie falsch ist: dieser Aussage käme dauerhaft weder der Wert 'wahr' noch der Wert 'falsch' zu; anders formuliert bedeutet dies: Eine Aussage besitzt nur dann einen Wahrheitswert, wenn sie die Wirkung einer vorhergegangenen Ursache darstellt).

	ZUR 'IMPLIKATION' – περὶ τοῦ συνημμένου
DL 7, 71; SE <i>A.M.</i> 8, 109	Chrysipp und Diogenes definierten die 'Implikation' als "diejenige von den 'nicht-einfachen' Aussagen, die ihre Verbindung durch das Bindewort 'wenn' erhält"; dieselbe Definition findet sich auch bei SE, der allerdings neben 'εἰ' auch noch die Konjunktion 'ἐὔπερ' als kennzeichnend für die 'Implikation' nennt.
CLC 5 [= <i>ac.</i> 2, 143] → S. 77–78 CLC 6	Chrysipp stellte in der Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der Frage, unter welchen Bedingungen eine 'Implikation' der Form " <u>Wenn p, dann q</u> " als wahr zu beurteilen sei, eine eigene Definition der "Wahrheitsbedingungen einer 'Implikation'" auf, die auf jeden Fall von den Definitionen Diodors und Philons abwich.
DL 7, 190	Chrysipp widmete der Frage, unter welchen Bedingungen eine 'Implikation' als wahr zu beurteilen sei, mindestens eine umfangreichere Schrift, nämlich Περί ἀληθοῦς συνημμένου πρὸς Γοργυππίδην in vier Büchern.
CLC 6 [= <i>fat.</i> 12] → S. 82–110	Chrysipps Kriterium für die Wahrheit einer 'Implikation' lautete mit größter Wahrscheinlichkeit: "Eine 'Implikation' ist genau dann wahr, wenn ihre Protasis 'unvereinbar' ist mit dem kontradiktorischen Gegenteil ihrer Apodosis".
<i>Interpretation</i>	Mit 'Unverträglichkeit' bzw. 'Unvereinbarkeit' bezeichnete er etwas, was sich vermutlich nicht deckt mit den heutigen Begriffen der 'logischen' oder 'empirischen' 'Unvereinbarkeit'.
SE <i>P.H.</i> 2, 189	Es ist zwar keine exakte stoische Definition für 'Unvereinbarkeit' überliefert, doch die von SE berichtete Definition ist mutmaßlich chrysippeisch bzw. stoisch, da SE an dieser Stelle, bei der Diskussion des συνημμένου, exakt die chrysippeischen Wahrheitsbedingungen für eine 'Implikation' zu Grunde legt: "'Unvereinbarkeit' liegt dann vor, wenn, falls das jeweils eine der Fall ist, das andere nicht der Fall sein kann".
CLC 9 [= <i>fat.</i> 15ff] → S. 150–166	Zwar scheinen die Begriffe 'logisch' und 'empirisch' nicht in Frage zu kommen, um die 'Unvereinbarkeit' in der Definition der 'Implikation' zu charakterisieren, doch lässt sich eine mögli-

<i>Interpretation</i>	che Unterscheidung Chrysipps zwischen 'wesenhafter' und 'beobachteter Unvereinbarkeit' denken. Die für eine wahre 'Implikation' nötige 'Unvereinbarkeit' zwischen "p" und "nicht-q" ließe sich gemäß dieser Unterscheidung folgendermaßen definieren (unter Zugrundelegung der von SE überlieferten Definition): "'Wesenhafte Unvereinbarkeit' zwischen 'p' und 'nicht-q' liegt dann vor, wenn, falls 'p' vorliegt, es durch das Wesen von 'p' ausgeschlossen ist, dass 'nicht-q' auftritt". Demgegenüber stünde die (lediglich) 'beobachtete Unvereinbarkeit', die für eine wahre 'Implikation' nicht ausreichen würde: "'Beobachtete Unvereinbarkeit' zwischen 'p' und 'nicht-q' liegt dann vor, wenn, falls 'p' vorliegt, noch niemals beobachtet wurde, dass 'nicht-q' auftritt".
CLC 8 [= <i>fat.</i> 14] → S. 124–150 ALEX. APHR. in <i>APr.</i> 177, 25 – 178, 8 (SVF 2, 202a; FDS 994; L/S 38F) ALEX. APHR. in <i>APr.</i> 178, 6 CLC 8 <i>Interpretation</i>	Nach Chrysipp gibt es wahre 'Implikationen', in denen aus 'Möglichem' 'Unmögliches' folgt; daher lehnte Chrysipp den zweiten Satz des κυριεύων λόγος Diodors, dass "aus 'Möglichem' nicht 'Unmögliches' folge" (δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν), ab. Als Beispiel für eine wahre 'Implikation', in der aus einer 'möglichen' Protasis eine 'unmögliche' Apodosis folgt, nannte Chrysipp den Satz "Wenn Dion gestorben ist, dann ist dieser gestorben" ("εἰ τέθνηκε Δίων, τέθνηκεν οὗτος"). Der Grund dafür, dass Chrysipp den Satz "τέθνηκεν οὗτος" als 'unmöglich' betrachtete, liegt darin, dass er der Ansicht war, diese spezielle Aussage gehe bei Dions Tod mit ihm zusammen zugrunde, denn es gebe dann niemanden mehr, auf den sich das demonstrative "οὗτος" beziehen könnte. Das zweite bei ALEXANDER genannte Beispiel lautet: "Wenn es Nacht ist, dann ist dies hier nicht Tag" ("εἰ νύξ ἐστίν, οὐκ ἔστιν αὕτη ἡμέρα"). Die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" lässt sich aus dem in der Antike allgemein anerkannten Prinzip der Modallogik "Aus 'Möglichem' folgt nicht 'Unmögliches'" (= der 2. Satz des κυριεύων λόγος Diodors) ableiten: Da in einer wahren 'Implikation' die Protasis 'unverträglich' ist mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis, bedeutet dies bei einer 'notwen-

CLC 8 <i>Interpretation</i>	digen' Protasis, dass das kontradiktorische Gegenteil der Apodosis die Modalität besitzt, die das Gegenteil von 'notwendig' ist, nämlich 'unmöglich'. Demzufolge ist die Apodosis selbst 'notwendig', da ja ihr Gegenteil 'unmöglich' ist. Obwohl Chrysipp im Normalfall anerkannte, dass bei wahren 'Implikationen' die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" gilt, musste er doch aufgrund seiner Ablehnung des zweiten Satzes Diodors auch einräumen, dass es wahre 'Implikationen' gebe, in denen aus 'Notwendigem' 'Nichtnotwendiges' folgt. Es steht, wie eben erwähnt, fest, dass Chrysipp für die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" Ausnahmen ansetzte; darüber hinaus ist es jedoch möglich, dass er auch ein positives Kriterium ansetzte, wann die genannte Regel auf jeden Fall gelte; falls dies zutrifft, lautete dieses Kriterium vermutlich: "Wenn in einer wahren 'Implikation' die Protasis die 'natürliche Ursache' für die Apodosis darstellt, dann gilt die Regel "Aus 'Notwendigem' folgt 'Notwendiges'" und die betreffende Apodosis ist 'notwendig'".
CLC 9 [= <i>fat.</i> 15ff] → S. 150–166 CLC 9 <i>Interpretation</i> CLC 6 <i>Interpretation</i>	Laut Ciceros Bericht forderte Chrysipp, dass astrologische Theoreme generell nur in 'konjunktiver', nicht in 'implikativer' Form ausgedrückt werden dürften. Da er an die Existenz der 'Divination' glaubte und somit wahre Prophezeiungen insgesamt für 'möglich' hielt, bezog sich seine Ablehnung von 'implikativ' formulierten Prophezeiungen nicht auf den Inhalt der Aussagen, also auf die Prophezeiungen selbst. Vielmehr hielt er astrologische Theoreme in Form von 'implikativen Aussagen' grundsätzlich für falsch, da er der Ansicht war, Prophezeiungen könnten prinzipiell nicht die Wahrheitsbedingungen erfüllen, die er an 'Implikationen' stellte. Da sein Kriterium für die Wahrheit von 'Implikationen' höchstwahrscheinlich die 'Unvereinbarkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis darstellte, lässt sich daraus folgern, dass die in Prophezeiungen getroffenen Aussagen für ihn nicht als miteinander 'unverträglich' gelten konnten.

CLC 9 <i>Interpretation</i>	Da sich aus Chrysipps mutmaßlichem Wahrheitskriterium für 'Implikationen' ergibt, dass in jeder "normalen" wahren 'Implikation', deren Protasis 'notwendig' ist, auch die Apodosis 'notwendig' ist, und da Prophezeiungen durch Beobachtung erkannte, empirische Gesetze sind, die Vergangenes Wahres (und damit 'Notwendiges') mit Zukünftigem verknüpfen, würde eben dieses Zukünftige automatisch 'notwendig' gemacht, wenn Prophezeiungen in Form von 'Implikationen' ausgedrückt würden: doch Chrysipp bestritt ja gerade, dass das Zukünftige 'notwendig' sei. Der Grund dafür, dass Chrysipp Prophezeiungen nicht als wahre 'Implikationen' akzeptieren konnte, lag also darin, dass in ihnen aus der 'Notwendigkeit' der Protasis nicht die 'Notwendigkeit' der Apodosis gefolgert werden kann.
CLC 3 <i>Interpretation</i> CLC 9 <i>Interpretation</i> FDS 1213 <i>Interpretation</i>	Es lässt sich beobachten, dass Chrysipp in mindestens zwei Fällen nicht die "normale" und allgemein gebräuchliche Formulierung der 'Implikation' verwendete, sondern die schwächere und gewissermaßen "fehlertolerante" Verbindung der negierten 'Konjunktion': nämlich im Fall des 'soritischen' Arguments und im Fall der Prophezeiungen; möglicherweise sogar auch noch im Fall des 'Lügner'-Arguments. Das sind genau die Fälle, in denen er die Beziehung der einzelnen Aussageglieder zueinander nicht als eine 'notwendige' Folge des einen aus dem anderen betrachtete, sondern die Aussage des jeweils zweiten Gliedes der Verbindung von jeglicher 'Notwendigkeit' befreien wollte. Im Fall des von ihm selbst verwendeten 'soritischen' Arguments wohl deswegen, weil er die Beziehung der Aussageglieder untereinander zwar als plausiblen Zusammenhang begreifen konnte, nicht aber als 'notwendige' Folge des einen aus dem anderen. Ein Beispiel für ein 'soritisches' Argument Chrysipps ist:
CLC 3 <i>Interpretation</i> PLUT. <i>De comm. not.</i> 1084 C-D (FDS 971)	"Nicht: sowohl ist zwar die Nacht ein Körper, aber nicht sind der Abend und der frühe Morgen und die Mitternacht Körper; und nicht: sowohl ist zwar der Tag ein Körper, aber nicht sind der erste Tag des Monats und der zehnte Tag und der fünfzehnte Tag und der dreißigste Tag und der Monat und der Sommer und der Herbst und das Jahr Körper". Im Fall der Prophezeiungen verwendete Chrysipp negierte 'Konjunktionen' an Stelle von 'Implikationen', weil er Zukunftsaussagen nicht als 'notwendig' akzeptieren konnte. Ciceros Beispiel-Prophezeiung würde in der
CLC 9 <i>Interpretation</i>	

CLC 9
Interpretation

von Chrysipp zugelassenen Formulierung folgendermaßen lauten: "Nicht: sowohl ist Fabius beim Aufgang des Sirius geboren, als auch er im Meer sterben wird".

Es ist nicht bekannt, ob Chrysipp ein System ausgearbeitet hatte, das festlegte, unter welchen Bedingungen 'Implikationen' und unter welchen Bedingungen 'Konjunktionen' zu verwenden seien. Falls jedoch tatsächlich ein derartiges System bestanden haben sollte, so kann es keinesfalls auf einer etwaigen Unterscheidung von 'logischer' und 'empirischer Unvereinbarkeit' beruhen. Denkbar wäre allerdings ein System, das auf einer Unterscheidung zwischen 'wesenhafter' und 'beobachteter Unvereinbarkeit' beruht und etwa folgendermaßen formuliert werden könnte:

"Die 'Implikation' ("Wenn p, dann q") ist die korrekte Ausdrucksweise, wenn (1) die innere Verbindung (συνάρτησις) zwischen "p" und "q" wesenhafter Art ist und dementsprechend die zwei Aussagen derart auseinander folgen (ἀκολουθεῖν), dass zwischen der ersten ("p") und dem kontradiktorischen Gegenteil der zweiten ("nicht-q") eine 'Unvereinbarkeit' vorliegt, die aus dem Wesen von "p" und "q" herrührt (wobei diese 'wesenhafte Unvereinbarkeit' bedeutet, dass "nicht-q" mit dem Wesen von "p" dergestalt 'unvereinbar' ist, dass das Auftreten von "nicht-q" durch das Wesen von "p" verhindert wird, wenn "p" bereits vorliegt), und (2) wenn es sich zusätzlich bei den fraglichen Aussagen nicht um die Kombination einer 'notwendigen' Aussage als erster ("p") und einer Zukunftsaussage als zweiter ("q") handelt; die letztgenannte Kombination ist nur dann in der Ausdrucksweise der 'Implikation' zulässig, wenn die erste Aussage ("p") die "natürliche Ursache" für die zweite Aussage ("q") bildet.

Die negierte 'Konjunktion' ("Nicht: sowohl p als auch nicht-q") muss statt der 'Implikation' als Aussageform verwendet werden, wenn zwei Aussagen derart auseinander folgen (ἀκολουθεῖν), dass zwischen der ersten ("p") und dem kontradiktorischen Gegenteil der zweiten ("nicht-q") eine 'Unvereinbarkeit' vorliegt, die auf der Beobachtung von "p" und "q" beruht (wobei diese 'beobachtete Unvereinbarkeit' bedeutet, dass "nicht-q" mit "p"

SE <i>P.H.</i> 2, 111f <i>Interpretation</i> CLC 9 <i>Interpretation</i>	dergestalt 'unvereinbar' ist, dass noch niemals beobachtet wurde, dass "nicht-q" auftritt, wenn "p" bereits vorliegt); außerdem muss die 'negierte Konjunktion' in den Fällen verwendet werden, bei denen es sich um die Kombination einer 'notwendigen' Aussage als erster ("p") und einer Zukunftsaussage als zweiter ("q") handelt." Um eine korrekte 'Implikation' zu erhalten, ist höchstwahrscheinlich eine Verbindung (συνάρτησις) zwischen Protasis ("p") und Apodosis ("q") erforderlich, die konzeptioneller ('wesenhafter') Art ist, also im Sinne von physikalisch-ursächlichen Gegebenheiten vorliegt: demnach besteht diese 'wesenhafte' Verbindung zwischen "p" und "q" darin, dass das Eintreten von "q" zwangsläufig erfolgt, sobald "p" vorliegt.
ZUR 'KONJUNKTION' – περὶ τοῦ συμπεπλεγμένου	
DL 7, 72 SE <i>P.H.</i> 2, 138; <i>A.M.</i> 8, 125; <i>A.M.</i> 8, 418f; <i>EPICT. Diss.</i> 2, 9, 8; <i>GELL.</i> 16, 8, 11 GELL. 16, 8, 10 Cic. <i>fat.</i> 12; 15; 16 CLC 9 <i>Interpretation</i>	Das Charakteristikum der 'konjunktiven Aussage' ('Konjunktion', συμπεπλεγμένου) ist, dass ihre Teilaussagen durch "und" miteinander verknüpft sind. Wahr ist eine 'konjunktive Aussage' nur dann, wenn alle in ihr enthaltenen Glieder wahr sind. Im Lateinischen wird συμπεπλεγμένου durch <i>coniunctum</i> und <i>copulatum</i> wiedergegeben bzw., wie TURNEBUS in seinem Kommentar (s. v. <i>coniunctio</i>) mitteilt, durch <i>copulatio</i>; Cicero indes gebraucht durchgehend den Ausdruck <i>coniunctio</i>. Chrysipp betrachtete 'Implikationen' und 'Konjunktionen' nicht als äquivalent (sonst wäre seine von Cicero berichtete Forderung nach einer Umformulierung der astrologischen Theoreme von 'Implikationen' zu 'Konjunktionen' sinnlos gewesen). Da sein Kriterium für die Wahrheit von 'Implikationen' wohl, wie bereits festgestellt, die 'Unvereinbarkeit' der Protasis mit dem kontradiktorischen Gegenteil der Apodosis darstellte, lässt sich

	demnach mit einiger Sicherheit sagen, dass sein Kriterium für die Wahrheit von 'Konjunktionen' nicht die 'Unvereinbarkeit' der einzelnen 'Konjunktions'-Glieder miteinander war; vielmehr ist zu vermuten, dass auch Chrysipp das den Stoikern zugeschriebene Kriterium teilte, nach dem eine 'Konjunktion' dann wahr ist, wenn alle ihre Glieder wahr sind. Entsprechendes gilt für die negierte 'Konjunktion', deren eines Glied wahr sein muss, das andere hingegen falsch, damit sie insgesamt wahr ist.
	ZU DEN MODALITÄTEN – περὶ δυνατῶν
ALEX. APHR. in <i>APr.</i> 177, 25 – 178, 8 (SVF 2, 202a; FDS 994; L/S 38F)	Chrysipp betrachtete die Aussage "τέθνηκεν οὗτος" als 'unmöglich', weil er der Ansicht war, diese spezielle Aussage gehe bei dem Tod der mit "οὗτος" bezeichneten Person mit dieser zusammen zugrunde (φθείρεσθαι), denn es gebe dann niemanden mehr, auf den sich das demonstrative "οὗτος" beziehen könnte.
ALEX. APHR. in <i>APr.</i> 177, 28ff <i>Interpretation</i>	Diese Betrachtungsweise bringt allerdings die Problematik mit sich, dass die "indefinite" Aussage "Jemand ist tot" anscheinend niemals wahr sein kann: Da die zu der "indefiniten" Aussage "Jemand ist tot" gehörige "definite" Aussage "Dieser ist tot" niemals wahr sein kann (zu Lebzeiten der mit Deixis als "Dieser" bezeichneten Person ist sie falsch, danach nicht mehr subsistent) gilt dasselbe auch für die "indefinite" (nach stoischer Auffassung ist eine "indefinite" Aussage ja genau dann wahr, wenn die zugehörige "definite" Aussage wahr ist, vgl. oben zu Aussagen).
ALEX. APHR. in <i>APr.</i> 177, 28ff <i>Interpretation</i>	Analog zu seiner Auffassung, die Aussage "τέθνηκεν οὗτος" habe die Modalität 'unmöglich', müsste Chrysipp Aussagen mit einem Demonstrativpronomen als Subjekt und einem Prädikat in der Bedeutung von "existieren" wie "Dieser existiert" ("οὗτος ζῇ") für 'notwendig' gehalten haben, und zwar mit derselben Begründung, sie könnten nicht falsch sein, da in dem Moment, in dem das Lebewesen, auf das sich der Subjektsausdruck beziehe, aufhöre zu existieren, die Aussagen zugrunde gingen.
CLC 7	Im Gegensatz zu Diodor bestand für Chrysipp das Kriterium für

[= <i>fut.</i> 13] → S. 110–124	das 'Mögliche' nicht in dem <i>futurum</i> bzw. <i>non futurum</i> des ausgesagten Sachverhaltes. Er bestritt sowohl, dass falsche Aussagen über die Zukunft 'unmöglich' seien, als auch, dass wahre Aussagen über die Zukunft 'notwendig' seien. Die Aussage "Dieser Edelstein wird zerbrechen" hat, jetzt ausgesprochen, nach Chrysipp den Wahrheitswert "falsch" und die Modalität "möglich", hingegen die Aussage "Kypselos wird in Korinth regieren" hatte damals, vor Kypselos' Herrschaft in Korinth ausgesprochen, den Wahrheitswert "wahr" und die Modalität "nichtnotwendig".
CLC 7 <i>Interpretation</i> ALEX. APHR. in <i>APr.</i> 177, 28ff <i>Interpretation</i>	Da Chrysipp sogar bestritt, dass wahre göttliche Prophezeiungen die Modalität 'notwendig' haben, kann man daraus mit einiger Berechtigung schließen, dass für ihn grundsätzlich eine Aussage über die Zukunft nicht die Modalität 'notwendig' haben konnte (möglicherweise jedoch mit einer einzigen Ausnahme, nämlich Aussagen des Typs "Dieser wird sterben" mit Deixis auf einen anwesenden Menschen ausgesprochen: Wenn Chrysipp der Ansicht gewesen sein sollte, dass diese Aussage beim Tod des mit "Dieser" bezeichneten Person zugrunde geht – analog der Aussage "Dieser ist gestorben" –, dann kann diese Aussage, solange sie subsistiert und sofern die Deixis auf ein von Natur aus sterbliches Lebewesen bezogen ist, nicht den Wahrheitswert "falsch" annehmen und ist somit nach Chrysipps Auffassung 'notwendig').
CLC 7 <i>Interpretation</i>	Die beiden Aussagen, die von Cicero als Beispiele für Chrysipps Auffassung der Modalitäten angeführt werden ("Dieser Edelstein wird zerbrechen" und "Kypselos wird in Korinth regieren"), müssen, ebenso wie ihre jeweiligen kontradiktorischen Gegenteilte ("Nicht: Dieser Edelstein wird zerbrechen" und "Nicht: Kypselos wird in Korinth regieren"), nach Chrysipp als 'möglich' und 'nichtnotwendig' gelten. Aus dieser Klassifizierung der Modalitäten lassen sich verschiedene Folgerungen hinsichtlich der Praxis des Aussagegebrauchs ableiten: Die meisten der (real getroffenen) Aussagen über die Gegenwart sind 'möglich' und 'nichtnotwendig', die wenigsten Aussagen über die Gegenwart sind 'notwendig' oder 'unmöglich'; was Aussagen über die Zukunft betrifft, so gibt es in diesem Bereich nach Chrysipps An-

sicht überhaupt keine 'notwendige' oder 'unmögliche' Aussage, sondern alle Aussagen über die Zukunft sind 'möglich' und 'nichtnotwendig' (einschließlich des Prophezeiten bzw. Vorherbestimmten und des Gegenteils des Prophezeiten bzw. Vorherbestimmten, jedoch abzüglich des bereits oben erwähnten Ausnahme-Typs "Dieser wird sterben"); was Aussagen über die Vergangenheit angeht, so muss man dabei differenzieren zwischen Aussagen über abgeschlossenes Vergangenes (alle wahren Aussagen über abgeschlossenes Vergangenes sind nach Chrysipp 'notwendig', alle falschen Aussagen über abgeschlossenes Vergangenes 'unmöglich') und Aussagen über nicht-abgeschlossenes Vergangenes, wobei letztere wiederum als 'möglich' und 'nichtnotwendig' gelten müssen. Demnach finden sich, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, 'notwendige' und 'unmögliche' Aussagen lediglich in dem vergleichsweise kleinen Bereich des abgeschlossenen Vergangenen, während alles Übrige im Bereich des 'Möglichen' liegt.

Die stoischen (und höchstwahrscheinlich auch chrysippeischen) Modaldefinitionen werden lediglich von DL und Boethius überliefert. Die durch Interpretationszusätze und Konjekturen entstandene Fassung der vier von DL überlieferten Definitionen lautet ([] = Interpretationszusatz; < > = Konjektur):

'Möglich' ist das, was [seiner Natur nach] wahr sein kann und von äußeren Umständen nicht daran gehindert wird, wahr zu sein.

'Unmöglich' ist das, was [seiner Natur nach] nicht wahr sein kann, <oder zwar [seiner Natur nach] wahr sein kann, aber von äußeren Umständen daran gehindert wird, wahr zu sein>.

'Notwendig' ist das, was [seiner Natur nach] wahr ist und nicht [seiner Natur nach] falsch sein kann, oder zwar [seiner Natur nach] falsch sein kann, aber von äußeren Umständen daran gehindert wird, falsch zu sein.

'Nichtnotwendig' ist das, was sowohl [seiner Natur nach] wahr als auch [seiner Natur nach] falsch sein kann, wobei es von äußeren Umständen nicht daran gehindert wird.

Die drei bei Boethius überlieferten Definitionen lauten folgendermaßen (die in spitze Klammern gesetzte Definition ist eine

DL 7, 75
Interpretation

BOETH. <i>In Arist. de interpr.</i> III, 9, 234.27–235.4 <i>Interpretation</i> CLC 7 CLC 8 DL 7, 75 BOETH. <i>In Arist. de interpr.</i> III, 9, 234.27–235.4 <i>Interpretation</i>	mögliche Rekonstruktion der bei Boethius ausgefallenen vierten Definition): Die Stoiker aber haben das 'Mögliche' als das definiert, was die Aussage 'es sei wahr' zulässt, weil dasjenige, was einerseits äußerlich ist und andererseits dennoch mit dem Ereignis selbst untrennbar verbunden, es nicht verhindert. 'Unmöglich' ist das, was niemals die Bezeichnung 'wahr' annehmen kann, weil sein Eintreten von anderen, außerhalb liegenden Umständen verhindert wird. 'Notwendig' ist das, was, wenn es wahr ist, auf keine Weise die Aussage 'es sei falsch' zulässt. <'Nichtnotwendig' ist das, was, wenn es wahr ist, doch auch die Aussage 'es sei falsch' zulässt.> Der genaue Wortlaut von Chrysipps Definitionen der Modalbegriffe ist zwar aufgrund des unterschiedlichen Wortlauts der betrachteten Textstellen (CLC 7, CLC 8, Diogenes Laertius und Boethius) nicht zu ermitteln, doch es ist überaus wahrscheinlich, dass er in seinen Definitionen ebenso auf die "äußeren Umständen" abhob wie auf das Wesen bzw. die Natur der betreffenden Sache (vielleicht deswegen, weil in der Praxis die meisten sinnvollen Aussagen in sich 'möglich' und die wenigsten in sich 'unmöglich' sind); gemäß der Interpretation der betrachteten Textstellen könnten seine Modaldefinitionen jedoch folgendermaßen gelaute haben (sinngemäß): '<u>Möglich</u>' ist das, was nicht – weder von der eigenen Natur noch von äußeren Umständen – daran gehindert wird, der Fall zu sein. '<u>Unmöglich</u>' ist das, was – entweder von der eigenen Natur oder von äußeren Umständen – daran gehindert wird, <i>jemals</i> der Fall zu sein. '<u>Notwendig</u>' ist das, was – entweder von der eigenen Natur oder von äußeren Umständen – daran gehindert wird, <i>jemals nicht</i> der Fall zu sein. '<u>Nichtnotwendig</u>' ist das, was nicht – weder von der eigenen Natur noch von äußeren Umständen – daran gehindert wird, der Fall zu sein oder nicht der Fall zu sein.
CLC 8 [= <i>fat.</i> 14]	Chrysipp vertrat die Ansicht, dass alle wahren Aussagen über vergangene Ereignisse 'notwendig' seien. Vermutlich war Chry-

→ S. 124–150	sipp der Meinung, dass "vergangenes Wahres" deswegen 'notwendig' sei, weil es 'unveränderlich' sei (falls die im ciceronischen Text gegebene Begründung "<i>quia ... immutabilia</i>", wie es den Anschein hat, auf ihn zurückgeht). CLC 8 <i>Interpretation</i> Wenn das der Fall ist, ergibt sich daraus eine Präzisierung dessen, was in dem ersten Satz von Diodors <i>κυριεύων λόγος</i> mit den Worten <i>πάν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον</i> gemeint ist bzw. wie zumindest Chrysipp diese auffasste: er verstand darunter nur solche Aussagen, die, einmal wahr, ihren Wahrheitswert für alle restlichen zukünftigen Zeitpunkte nicht mehr ändern können. Seine Auffassung des diodoreischen Satzes ließe sich demnach folgendermaßen paraphrasieren: "Alle wahren Aussagen über <i>abgeschlossene</i> vergangene Ereignisse sind 'notwendig'". CLC 8 <i>Interpretation</i> Wenn es zutrifft, dass die im ciceronischen Text gegebene Begründung der "Unveränderlichkeit" für die 'Notwendigkeit' vergangener Ereignisse chrysippeisch ist, beinhaltet dies auch einen Zeitaspekt in Chrysipps Definition des 'Notwendigen': Er muss das 'Notwendige' dann so definiert haben, dass es etwas ist, was, wenn es einmal wahr ist, diesen Wahrheitswert <i>nie mehr</i> ändern kann, also zu keinem zukünftigen Zeitpunkt je mehr falsch werden kann. Analog dazu muss das 'Unmögliche' für ihn etwas gewesen sein, das, wenn es einmal falsch ist, diesen Wahrheitswert <i>nie mehr</i> ändern kann (daher in den oben ermittelten sinn-gemäßen Definitionen Chrysipps die Zusätze "<i>jemals</i>" und "<i>jemals nicht</i>" in den Definitionen des 'Notwendigen' und 'Unmöglichen'.
CIC. <i>fat.</i> 41ff <i>Interpretation</i>	Die Interpretation von Chrysipps Unterscheidung zwischen 'essentiellen' (<i>causae perfectae et principales</i>) und 'auslösenden Ursachen' (<i>causae adiuvantes et proximae</i>) führte zu einer neuen, präziseren Auslegung der stoischen (und vermutlich auch chrysippeischen) Definitionen der vier Modalbegriffe, im Folgenden formuliert für die Aussagen (die Definitionen für die Ereignisse verlaufen analog, wobei man jeweils "Prädikat des ausgesagten Ereignisses" statt "Prädikat" und "der Fall sein/nicht der Fall sein" statt "wahr sein/falsch sein" einsetzen müsste):

CLC II [= <i>fat.</i> 23–26] → S. 180–199 <i>Interpretation</i>	'<u>Möglich</u>' ist eine Aussage, deren Prädikat sich von der 'essentiellen Ursache' des Substrats ableitet und die von 'auslösenden Ursachen' nicht daran gehindert wird, wahr zu sein. '<u>Unmöglich</u>' ist eine Aussage, deren Prädikat das kontradiktorische Gegenteil derjenigen Qualität ist, die einen Bestandteil der Definition des Substrats ausmacht oder deren Prädikat sich zwar von der 'essentiellen Ursache' ableitet, die aber von 'auslösenden Ursachen' daran gehindert wird, <i>jemals</i> wahr zu sein. '<u>Notwendig</u>' ist eine Aussage, deren Prädikat einen unverzichtbaren Bestandteil der Definition des Substrats ausmacht oder deren Prädikat sich zwar nicht von der 'essentiellen Ursache' ableitet, die aber von 'auslösenden Ursachen' daran gehindert wird, <i>jemals</i> falsch zu sein. '<u>Nichtnotwendig</u>' ist eine Aussage, deren Prädikat sich nicht von der 'essentiellen Ursache' des Substrats ableitet und die von 'auslösenden Ursachen' nicht daran gehindert wird, wahr oder falsch zu sein.
FUNDORT	THEMA: SYLLOGISMEN – περὶ τῶν συλλογισμῶν
DL 7, 78	Syllogistische Schlüsse nannten die Stoiker solche Schlüsse, die entweder keines Beweises bedürfen (= unbewiesene bzw. unbeweisbare Schlüsse) oder durch einen oder mehrere Sätze auf diese unbewiesenen zurückgeführt werden können. Die Grundlage dieser syllogistischen Schlüsse bilden sogenannte "nicht-einfache" ἀξιώματα, nämlich 'Konjunktionen' ("<u>Sowohl p als auch q</u>"), 'Disjunktionen' ("<u>Entweder p oder q</u>") und 'Implikationen' ("<u>Wenn p, dann q</u>").
DL 7, 79–81	Nach Chrysipp gibt es fünf unbewiesene Schlüsse: 1. <u>Wenn p, dann q. Nun p. Also q.</u> 2. <u>Wenn p, dann q. Nun nicht q. Also nicht p.</u> 3. <u>Nicht: sowohl p als auch q. Nun p. Also nicht q.</u> 4. <u>Entweder p oder q. Nun p. Also nicht q.</u> 5. <u>Entweder p oder q. Nun nicht q. Also p.</u>

II. Ergebnisse aus dem Bereich der Physik

FUNDORT	THEMA: 'MANTIK' – περὶ τῆς μαντικῆς
DL 7, 149; vgl. Cic. <i>div.</i> 1, 6; 39; 82ff; 2, 130; 134; 144	Chrysipp gestand der 'Mantik' (= der 'Divination') den Status einer 'empirischen' Wissenschaft zu (und damit implizit auch die Fähigkeit, aus Beobachtung resultierende Gesetze zu entwickeln).
CLC 6 <i>Interpretation</i>	Aus der Tatsache, dass Cicero in seiner Beweisführung gegen Chrysipp als fiktives <i>perceptum</i> der Astrologie (womit er θεώρημα wiedergeben wollte) die 'Implikation' "<i>Si quis oriente Canicula natus est, is in mari non morietur</i>" wählte, lässt sich erstens folgern, dass er davon ausging, dass für Chrysipp die Astrologie eine Wissenschaft bzw. Kunstfertigkeit darstellte, die auf der Grundlage eben dieser Theoreme Vorhersagen traf. Zweitens lässt sich folgern, dass das von ihm als Beispiel gewählte Theorem weder in Form noch in Inhalt so weit von den "echten" Theoremen abwich, dass es für Chrysipp bereits aus diesem Grund inakzeptabel gewesen wäre. Das hieße, ein typisches astrologisches Theorem wäre als 'Implikation' formuliert worden und hätte dabei eine Tatsache aus der Vergangenheit (d.h. eine Aussage über abgeschlossenes Vergangenes, die in irgendeiner Form auf stellare Konstellationen Bezug nimmt) mit einem Sachverhalt der Zukunft so verbunden, dass Letzteres aus Ersterem gefolgert wurde.
CLC 9 [= <i>fat.</i> 15ff] → S. 150–166	Chrysipp untersagte allerdings, mantische Theoreme, d.h. Prophezeiungen in Form von 'Implikationen' auszudrücken, sondern gestattete dafür nur die 'konjunktive' Ausdrucksform.
Cic. <i>div.</i> 2, 130	Chrysipp definierte die 'Divination' als die "Fähigkeit, die Zeichen zu erkennen, zu sehen und zu erklären, die den Menschen von den Göttern dargeboten werden; ihre Aufgabe sei es, im Voraus zu erkennen, welche Gesinnung die Götter den Menschen gegenüber hegten, was sie mit den Zeichen ankündigten und auf welche Weise eine Entsöhnung erreicht werden könnte".

Cic. <i>div.</i> 1, 12; vgl. Cic. <i>div.</i> 2, 130	Zu der "künstlichen" (im Gegensatz zur "natürlichen") <i>divinatio</i> zählten die Stoiker die Deutung von Blitzen und Wunderzeichen, die Eingeweideschau, die Augurentätigkeit, die Astrologie und das Losen. Die Voraussagen erfolgten bei dieser Art der <i>divinatio</i> auf der Grundlage von Zeichen (<i>signa</i>).
SE <i>A.M.</i> 8, 245; <i>P.H.</i> 2, 104	Das Zeichen (σημείον - <i>signum</i>) wurde von den Stoikern definiert als "eine Aussage, welche die Protasis in einer wahren 'Implikation' bildet und die Apodosis aufdeckt".
Cic. <i>div.</i> 1, 12; 2, 130 <i>Interpretation</i>	Auch die Astrologie wurde – als Teil der "künstlichen" <i>divinatio</i> – von den Stoikern eher als Wissenschaft denn als Aberglauben gehandelt: Da sie das Konzept der überall in der Natur wirkenden 'Sympathie' vertraten, die die Verbindung aller, auch räumlich voneinander entfernter (wie z. B. planetarer) Ereignisse schafft, konnte demgemäß einer Technik wie der Astrologie, welche die auf die Ereignisse hinweisenden Zeichen interpretiert, ebenso wie der <i>divinatio</i> die reale Fähigkeit zugeschrieben werden, die zukünftige Wirklichkeit zu enthüllen.
Cic. <i>div.</i> 1, 109	Die Bedeutung von alten, bereits aufgetretenen Erscheinungen ist anhand des über einen langen Zeitraum hinweg beobachteten und in Büchern festgehaltenen Zusammenhangs zwischen den jeweiligen Zeichen und den ihnen folgenden Ereignissen bekannt; die Voraussage erfolgt hier auf der Basis empirisch gewonnener Richtlinien. Aufgrund der Länge des beobachteten Zeitraumes hat sich ein immenses Wissen angesammelt, welches, sobald einmal erkannt wurde, was aus jedem Zeichen hervorgeht und was als Zeichen für jedes Ereignis gelten muss, auch ohne die Einwirkung und den Anstoß seitens der Götter bestehen kann.
Cic. <i>div.</i> 2, 130 Cic. <i>fat.</i> 8 <i>Interpretation</i>	Chrysipp betrachtete Gestirnkonstellationen wohl gleichermaßen als Zeichen (<i>signa</i>), auf deren Grundlage Voraussagen getroffen werden konnten (da sie ja zum Bereich der "künstlichen" <i>divinatio</i> gehören, welche mittels <i>signa</i> operiert), wie auch als tatsächliche Ursachen für Veranlagung und <i>fatum</i> von Menschen. Er war offenbar der Ansicht, die "Einwirkung der Gestirne" (<i>astrorum adfectio</i>) erstreckte sich auf alle Dinge, nicht nur auf manche.

FUNDORT	THEMA: FATUM – περὶ τῆς εἰμαρμένης
SVF 2, 1000 SVF 2, 915; vgl. Cic. <i>fat.</i> 20 SVF 2, 913; 925 CLC 10	Chrysipp definierte das <i>fatum</i> bzw. die εἰμαρμένη als "eine Art naturgegebene Ordnung aller Dinge, die in ewiger Abfolge aneinander gereiht sind, wobei diese so geartete Verflechtung unabänderlich ist" und als "die Ursachenverkettung aller existierenden Dinge oder der λόγος, gemäß dem der Kosmos abläuft und gemäß dem das Geschehene geschehen ist, das Geschehende geschieht und das künftig Geschehende geschehen wird". Chrysipp vertrat die Ansicht, dass alle Dinge gemäß dem <i>fatum</i> geschehen. Damit gleichbedeutend war für ihn der Grundsatz, dass "alles aufgrund von vorangegangenen Ursachen geschieht".
FUNDORT	THEMA: URSACHEN – περὶ τῶν αἰτιῶν
Cic. <i>fat.</i> 9 <i>Interpretation</i> CLC 8 [= <i>fat.</i> 14] → S. 124–150 <i>Interpretation</i>	Allem Anschein nach betrachtete Chrysipp die verschiedenen Manifestationen der 'Sympathie' (συμπάθεια, Cicero verwendet in <i>De fato</i> den Ausdruck <i>contagio rerum</i>), z. B. die zu einem bestimmten Zeitpunkt bestehenden Gestirnkonstellationen (<i>astrorum adfectio</i>) oder die "Wesensmerkmale von Orten" (<i>natura loci</i>) als "natürliche Ursachen" (<i>causae naturales</i>). Darüber hinaus ist anzunehmen, dass er die menschlichen Willensregungen (<i>voluntates</i>) und das Begehren (<i>adpetitio</i>) als Wirkungen der "natürlichen Ursachen" ansah.
Cic. <i>fat.</i> 41ff <i>Interpretation</i> CLC 11 [= <i>fat.</i> 23–26] → S. 180–199 <i>Interpretation</i> vgl. SVF 2, 826	Chrysipp unterschied vermutlich zwischen zwei Arten von Ursachen, nämlich zwischen 'essentiellen' Ursachen (<i>causae perfectae et principales</i>) und 'auslösenden' Ursachen (<i>causae adiuvantes et proximae</i>). Bei den 'auslösenden Ursachen' handelt es sich um äußere Ursachen, auf die das Subjekt bzw. Objekt keinen Einfluss hat (da sie sich <i>fatum</i>-bestimmt vollziehen und außerhalb von ihm befinden). Bei den 'essentiellen' Ursachen handelt es sich um innere Ursachen, die dem Subjekt bzw. Objekt als Qualitäten innewohnen (<i>dass</i> ein Subjekt bzw. Objekt eine bestimmte Qualität

	besitzt, ist zwar auch <i>fatum</i>-bestimmt, doch in welchem <i>Zustand</i> sich diese Qualität befindet, z. B. "trainiert" oder "vernachlässigt", das liegt in der Macht des Subjekts und stellt das "ἐφ' ἡμῖν" dar).
Cic. <i>fat.</i> 41ff	Jedes tatsächliche Ereignis benötigt mindestens zwei Ursachen, um stattfinden zu können, mindestens eine 'essentielle' Ursache und mindestens eine 'auslösende' Ursache. In Chrysipps Beispielen, die von Cicero an der genannten Stelle überliefert werden, ist die Qualität (πολιότης) "Rollbarkeit" die 'essentielle Ursache' für die rollende Bewegung des Zylinders und das "Angestoßen werden" die 'auslösende Ursache' für die Bewegung des Zylinders; ebenso ist die Qualität "Zustimmung" (<i>adsensio</i> = συγκατάθεσις) die 'essentielle Ursache' für das "Sehen" und die "Vorstellung" (<i>visum</i> = φαντασία) die 'auslösende Ursache' für das "Sehen".
Cic. <i>fat.</i> 41ff	Chrysipp interpretierte den fundamentalen stoischen Grundsatz "Alles geschieht gemäß dem <i>fatum</i> aufgrund von vorhergegangenen Ursachen" (<i>omnia fato fieri causis antecedentibus</i>) als gleichbedeutend mit "Alles geschieht gemäß dem <i>fatum</i> aufgrund von 'auslösenden Ursachen'" (<i>omnia fato fieri causis adiuvantibus et proximis</i>). Da bei jedem tatsächlichen Ereignis mindestens eine 'auslösende Ursache' beteiligt ist, konnte Chrysipp als Resultat seiner Ursachenunterscheidung legitimerweise aufrechterhalten, dass sich jegliches Geschehen gemäß dem <i>fatum</i> vollzieht. Und da ebenso bei jedem tatsächlichen Ereignis auch mindestens eine 'essentielle' Ursache beteiligt ist, die in unserer Macht liegt ("ἐφ' ἡμῖν"), konnte er ebenfalls aufrechterhalten, dass die Menschen Handlungsfreiheit besitzen und damit für jede ihrer Handlungen vollständig moralisch verantwortlich zu nennen sind.
CLC 11 [= <i>fat.</i> 23–26] → S. 180–199 <i>Interpretation</i>	Als Resultat seiner Ursachenunterscheidung konnte Chrysipp aber nicht nur die Existenz des <i>fatum</i> und gleichzeitig die der menschlichen Handlungsfreiheit verteidigen, sondern auch seine Auffassung des 'Möglichen'. Da Chrysipp (im Gegensatz zu Diodor) auch solche Ereignisse als 'möglich' bezeichnete, die nicht eintreten werden ("Dieser Edelstein wird zerbrechen" und "Kypselos wird nicht in Korinth herrschen"), und da bei diesen (nicht
Cic. <i>fat.</i> 13	

realisierten) Sachverhalten logischerweise keine 'auslösende Ursache' involviert ist, muss für Chrysipp das 'Mögliche' folglich in der 'essentiellen Ursache' liegen: Eine Aussage ist somit 'möglich', wenn sich ihr Prädikat von der 'essentiellen Ursache' ableitet und ein Ereignis ist 'möglich', wenn sich das Prädikat des ausgesagten Ereignisses von der 'essentiellen Ursache' ableitet. Damit wurden die scheinbar unvereinbaren Definitionen des *fatum* und des 'Möglichen' miteinander in Einklang gebracht und Chrysipp konnte folgende Grundsätze nebeneinander aufrechterhalten: "Obwohl alle Dinge gemäß dem *fatum* geschehen, ist es eben nicht so, dass nur das 'möglich' ist, was auch tatsächlich geschieht oder geschehen wird, sondern es ist auch das 'möglich', was niemals geschieht oder geschehen wird. In gleicher Weise ist das, was tatsächlich geschieht oder geschehen wird, aber auch nicht 'notwendig'".

III. Ergebnisse aus dem Bereich der Ethik

FUNDORT	THEMA: WILLENSFREIHEIT – περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν
Cic. <i>fat.</i> 41ff <i>Interpretation</i> CLC 11 [= <i>fat.</i> 23–26] → S. 180–199 <i>Interpretation</i>	Chrysipp erreichte durch seine Unterscheidung von 'essentiellen' und 'auslösenden Ursachen', dass er seine Definition des <i>fatum</i> und damit auch den Grundsatz "Alles geschieht gemäß dem <i>fatum</i> aufgrund von vorhergegangenen Ursachen" aufrechterhalten konnte, ohne dass er die Vorstellung von menschlicher Handlungsfreiheit hätte aufgeben müssen: Laut Ciceros Bericht wollte er ja den Grundsatz "Alles geschieht gemäß dem <i>fatum</i> aufgrund von vorhergegangenen Ursachen" so verstanden wissen, dass "alles gemäß dem <i>fatum</i> aufgrund von 'auslösenden Ursachen' geschieht". Bei den 'auslösenden Ursachen' handelt es sich um äußere Ursachen, auf die das Subjekt bzw. Objekt keinen Einfluss hat (da sie sich <i>fatum</i>-bestimmt vollziehen und außerhalb von ihm befinden). Bei den 'essentiellen' Ursachen hin-

CIC. <i>fat.</i> 41ff <i>Interpretation</i>	gegen handelt es sich um innere Ursachen, die dem Subjekt bzw. Objekt als Qualitäten innewohnen (dass ein Subjekt bzw. Objekt eine bestimmte Qualität besitzt, ist zwar auch <i>fatum</i>-bestimmt, doch in welchem Zustand sich diese Qualität befindet, z. B. "trainiert" oder "vernachlässigt", das liegt in der Macht des Subjekts und stellt das "ἐφ' ἡμῖν" dar). Da der chrysippeischen Handlungstheorie zufolge jedes Ereignis mindestens zwei Ursachen benötigt, um stattfinden zu können (mindestens eine 'auslösende' und mindestens eine 'essentielle' Ursache), und da demnach bei jedem tatsächlichen Ereignis mindestens eine 'essentielle' Ursache beteiligt ist, die in unserer Macht liegt ("ἐφ' ἡμῖν"), konnte Chrysipp aufrechterhalten, dass die Menschen Handlungsfreiheit besitzen und damit für jede ihrer Handlungen vollständig moralisch verantwortlich zu nennen sind.
--	---

I. Gliederung des erhaltenen Teils von *De fato*

- Lücke A -

A. Rest der Einleitung (*fat.* 1 – 4)

- Lücke B -

B. Rest des Hauptteils (*fat.* 5 – 45)

I. Ansatz der Physik

Rest der Widerlegung eines Arguments, das die Existenz des *fatum* aufgrund der Existenz von 'Divination' und 'Sympathie' beweisen soll (*fat.* 5 – 11a)

1. Zurückweisung der Argumente des Poseidonios für die Existenz des *fatum* (*fat.* 5 – 6)
2. Zurückweisung der Argumentation Chrysipps, dass aus der Existenz der 'Sympathie' die Existenz des *fatum* folge (*fat.* 7 – 11a)

II. Ansatz der Logik

Widerlegung der Argumentation, dass aus dem 'Prinzip der Bivalenz' und der 'Unabänderlichkeit' des Wahrheitswertes von Aussagen die Existenz des *fatum* (und der 'Divination') zu folgern sei (*fat.* 11b – 38)

1. Zurückweisung des Arguments, dass sich aus der 'Unabänderlichkeit' des Wahrheitswertes von Zukunftsaussagen die Existenz des *fatum* ergebe; dabei wird jedoch aufrechterhalten, dass der Wahrheitswert zukünftiger Ereignisse 'unveränderlich' ist (*fat.* 11b – 20a)
2. Widerlegung des Arguments Chrysipps, dass die Existenz des *fatum* auf der Basis des 'Prinzips der Bivalenz' zu beweisen sei; das 'Prinzip der Bivalenz' wird dabei

aber nicht aufgegeben (*fat. 20b – 28 quod fieri non potest*)

3. Beweis, dass nicht alles aufgrund des *fatum* geschieht, und dass folglich nur Ereignisse, deren Ursachen in der Natur begründet liegen, vorhergesehen werden können; das 'Prinzip der Bivalenz' und die Feststellung, dass der Wahrheitswert zukünftiger Ereignisse 'unveränderlich' ist, werden jedoch weiterhin aufrechterhalten (*fat. 28 nec nos impedit – 38*)

III. Ansatz der Ethik

Beginn der Auseinandersetzung mit dem Versuch Chrysipps, sowohl das *fatum* als auch die Willensfreiheit aufrechtzuerhalten (*fat. 39 – 45*)

1. Darstellung der philosophischen Lehrmeinungen, die Chrysipp zu diesem Versuch veranlassten (*fat. 39 – 40*)
2. Darlegung dieses Versuchs (*fat. 41 – 43*)
3. Beginn der Analyse dieses Versuchs (*fat. 44 – 45*)

- Lücke C -

C. Beginn der 'peroratio' (*fat. 46 – 48*)

Kritik an der epikureischen Theorie der Bahnabweichung der Atome (*fat. 46 – 48*)

- Lücke D -

II. Versuch einer Rekonstruktion der verlorenen Passagen in *De fato*

Anhaltspunkte für die Rekonstruktion geben Rück- und Vorverweise in *De fato*, Verweise in anderen Schriften Ciceros oder Zitate und Referate bei anderen Autoren. Die tabellarische Übersicht jeweils am Ende des Abschnitts, in der die vorher erörterten Anhaltspunkte und die aus ihnen gefolgerten Inhalte nochmals in Kurzform einander gegenübergestellt werden, hilft bei der Orientierung.

1. Lücke A (die verlorene Passage vor *fat.* 1)

1. 1. Anhaltspunkte für die Rekonstruktion

An dem Punkt, an dem der Text einsetzt, erwähnt Cicero gerade die Ethik als einen der Teilbereiche der Philosophie und fährt dann fort, dass die im Bereich der Logik zu klärende Frage die nach der Kraft und Bedeutung von Aussagen sei. Obwohl dieser Satz nicht vollständig erhalten ist, lässt sich doch einiges aus ihm folgern: Da Cicero sowohl die Ethik als auch die Logik als "*partes philosophiae*" anerkennt (die Logik nennt er "*ratio disserendi*" und für die Ethik schlägt er sogar eine eigene lateinische Begriffsbildung analog zum griechischen Adjektiv vor, "*moralis pars philosophiae*"), kann man daraus schließen, dass er die traditionelle, von Zenon stammende und von Chrysipp übernommene Dreiteilung der Philosophie in die Gebiete Physik, Ethik und Logik akzeptiert.

Weiterhin ist es wahrscheinlich, dass er mit dieser Dreiteilung auch die Zuordnung des *fatum* zu dem Gebiet der Physik übernimmt. Der Zusammenhang, in dem der Anfangssatz des erhaltenen Textes steht, ergibt sich aus den Worten "*explicandaque vis est ratioque enuntiationum*" und aus der Tatsache, dass es im zweiten Teil der Erörterung wirklich um die Frage geht, ob logische 'Notwendigkeit' reale 'Notwendigkeit' nach sich zieht. Cicero hat also kurz vor dem Anfangssatz vermutlich festgestellt, dass im Zusammenhang mit dem Thema *fatum* nicht nur physikalische, sondern auch ethische und logische Fragen geklärt werden müssten.

Da im Bereich der Logik eine konkrete Fragestellung genannt wird, die dann – wie bereits erwähnt – im Folgenden behandelt wird, ist es durchaus möglich, dass vorher auch in den Bereichen Physik und Ethik konkrete Fragen genannt wurden, die in der Erörterung zu lösen seien. Ob dies allerdings tatsächlich der Fall war und,

wenn ja, welche Fragen dies gewesen sein könnten, ist wohl kaum entscheidbar. Trotzdem hat die Forschung die Rekonstruktion versucht, z. B. bei PHILIPPSON oder EISENBERGER finden sich solche konkreten Zuordnungen: PHILIPPSON vermutet, dass die Frage aus dem Bereich der Physik gelaute habe, ob alles durch das *fatum* geschehe, und die aus dem Bereich der Ethik, ob der menschliche Wille frei sei, wenn alles durch das *fatum* geschehe⁴⁵⁹; EISENBERGER hingegen glaubt, die Frage aus dem Bereich der Physik habe in der Festlegung des Wesens von Kausalität selbst bestanden sowie in der Bestimmung der verschiedenen Ursachenarten; aus dem Bereich der Ethik sei die Frage genannt worden, welche inneren Kräfte unsere Handlungen bewirkten und inwieweit diese von außen determiniert seien⁴⁶⁰.

Wenn man den Folgerungen bis hierhin zustimmt, ergibt sich daraus, dass Cicero noch vor der gerade erwähnten Ergänzung des Anfangssatzes das *fatum* als Thema seiner Abhandlung nennen musste (ein Hinweis darauf ist auch der Satz "*id in hac disputatione de fato ...*" in § 1).

Weiterhin ist anzunehmen, dass er bei der Nennung seines Themas erwähnte, dass er mit dem Ausdruck *fatum* den griechischen Begriff εἰμαρμένη wiedergebe. Auf diese Begriffsbestimmung folgte vielleicht eine kurze Charakterisierung des *fatum* – eventuell als "sehr dunkle und verwickelte Frage" (das wäre der erste Satz von *fat. fr.* 1 [= GELL. 7, 2, 15⁴⁶¹]; allerdings passt der Rest von *fr.* 1 m.E. keinesfalls in den allgemeinen Teil der Einleitung und man müsste dann annehmen, dass *fr.* 1 aus zwei verschiedenen Stellen von *De fato* stammt).

Eine andere Möglichkeit ist, wie von EISENBERGER vorgeschlagen wurde, dass bereits an dieser Stelle eine ausführliche Definition des Begriffes *fatum* stand – das wäre *fat. fr.* 2 YON [= SERV. *Aen.* 3, 376]⁴⁶². Allerdings könnte man dagegen vorbringen, dass eine so exakte Definition eher in der Durchführung als in dem allgemeinen Teil der Einleitung zu erwarten wäre (so macht es Cicero beispielsweise

⁴⁵⁹ [1934] 1032. Zu Rekonstruktionsvorschlägen des 19. Jh. vgl. SCHALLENBERG [2008] 82–86.

⁴⁶⁰ [1979] 157f.

⁴⁶¹ Die hier verwendete Nummerierung der Fragmente (*fat. fr.* 1 – *fat. fr.* 6) findet sich z. B. auch bei YON [1933] 26–28, BAYER [1963] 92–97 oder GIOMINI [1975] 174ff. AX ([1938] 152f) hingegen führt in seiner Edition nur vier Fragmente an, die bei YON als *fr.* 4 und *fr.* 6 genannten Stellen lässt er weg (daher stimmt seine Nummerierung auch nicht mit der bei YON, BAYER und GIOMINI überein). Eine detaillierte Besprechung der Fragmente bieten z. B. LÖRCHER [1907] 370 (34)–375 (39), SKASSIS [1915] 40–44, MARWEDE [1984] 244–248 oder SHARPLES [1991] 161ff.

⁴⁶² [1979] 155.

in *De divinatione*, der zweiten Schrift seiner Trilogie zum Thema "Naturphilosophie": in der Einleitung gibt er zwar eine Kurzdefinition der *divinatio* [μαντική]⁴⁶³, die eigentliche "technische" Definition jedoch erfolgt erst in der Durchführung⁴⁶⁴. Auch in *De finibus bonorum et malorum* oder *Lucullus* finden sich exakte Definitionen erst in den jeweiligen Hauptteilen, während in den zugehörigen Einleitungsgesprächen die zu erörternden Themen nur in Umrissen skizziert werden⁴⁶⁵.

Nach der Angabe des Themas *fatum* könnte auch eine Begründung für die Themenwahl gegeben worden sein, vielleicht die Feststellung, dass es problematisch sei, die Annahme eines *fatum* und die eines freien Willens zu vereinbaren, und dass es deswegen unter den griechischen Philosophen umstritten sei, ob es ein *fatum* gebe oder nicht (ein Hinweis auf die Uneinigkeit könnte der letzte Satz von § 1 sein). Als weiteren Grund führte Cicero eventuell an, dass mit dieser Erörterung über das *fatum* der in den Schriften *De natura deorum* und *De divinatione* begonnene Themenbereich vollständig abgehandelt sei (die Worte "*quod autem in aliis libris feci*" in § 1 könnten darauf hindeuten, dass diese beiden Schriften schon einmal erwähnt wurden).

Falls man in der verlorenen Passage eine Widmung vermutet, so lässt sich wohl nicht mehr entscheiden, welchen Anlass sie gehabt oder an wen sie gerichtet gewesen sein könnte. BAYER ist beispielsweise der Ansicht, dass in der Lücke eine Widmung verloren gegangen ist⁴⁶⁶, während hingegen EISENBERGER auf die Schrift *De divinatione* verweist, die ebenfalls keine Widmung trägt, und betont, dass in *De fato* ausschließlich Hirtius geehrt werden sollte⁴⁶⁷.

1. 2. Zum Umfang der Lücke

Größtenteils besteht die Ansicht, es seien nur wenige Zeilen vor dem Einsetzen unseres erhaltenen Textes verloren gegangen⁴⁶⁸.

⁴⁶³ Div. 1, 1.

⁴⁶⁴ Div. 1, 11f.

⁴⁶⁵ Vgl. z. B. *fin.* 2, 8; *ac.* 2, 18.

⁴⁶⁶ [1963] 119.

⁴⁶⁷ [1979] 154.

⁴⁶⁸ Vgl. z. B. BAYER [1963] 119, 165 n.; YON [1933] XVI n. 2, LVIII; PHILIPPSON [1934] 1032;

Zu diesem Ergebnis kommt auch CLARK in seiner Umfangsberechnung und Rekonstruktion des Archetypus Q⁴⁶⁹.

EISENBERGER und MARWEDE vertreten allerdings aufgrund ihrer inhaltlichen Rekonstruktion die Ansicht, dass es sich um einen Verlust von mehr als nur wenigen Zeilen handeln müsse⁴⁷⁰.

1. 3. Schematischer Überblick

Möglicher Inhalt	Hinweise darauf
Nennung des Themas <i>fatum</i>	⇒ <i>fat.1: ... id in hac disputatione de fato casus quidam ...</i>
Feststellung, dass er (Cicero) mit dem Wort <i>fatum</i> den griechischen Begriff εἰμαρμένῃ wiedergebe	⇒ <i>bei den meisten philosophischen Termini nennt Cicero auch jeweils den entsprechenden griechischen Begriff zur Verdeutlichung (vgl. z. B. Satz 1 des erhaltenen Teils von 'De fato'; Satz 1 der Schrift 'De divinatione')</i>
evtl. Charakterisierung des <i>fatum</i> als "sehr dunkle und verwickelte Frage" (= Satz 1 von <i>fat. fr. 1</i> YON); vielleicht erfolgt aber bereits hier die Definition des Begriffes (= <i>fat. fr. 2</i> YON)	
Begründung der Themenwahl (evtl. Hinweis darauf, dass die Existenz des <i>fatum</i> unter den griech. Philosophen umstritten sei;	⇒ <i>fat.1: ... ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile videretur ...</i>
Erwähnung, dass mit diesem Werk der	⇒ <i>fat.1: Quod autem in aliis libris</i>

ANTONINI [1994] 38 n. 1; MAGRIS [1994] 81 n. 1.

⁴⁶⁹ [1918] 339.

⁴⁷⁰ EISENBERGER [1979] 154; MARWEDE [1984] 11; vgl auch SHARPLES [1991] 17.

in den Schriften <i>De natura deorum</i> und <i>De divinatione</i> begonnene Themenkreis abgeschlossen werde) Zuordnung des Themas <i>fatum</i> in den Bereich der Physik (evtl. Feststellung der Dreiteilung der Philosophie in die Bereiche Physik, Ethik und Logik) Feststellung, dass bei der Behandlung des Themas <i>fatum</i> nicht nur physikalische, sondern auch einige ethische und logische Fragen zu klären seien (evtl. Nennung der in den Bereichen der Physik und der Ethik zu klärenden Fragen)	<i>feci ...; vgl. div. 2,3</i> ⇒ Satz 1 des erhaltenen Teils von 'De fato' lässt vermuten, dass Cicero die traditionelle Einteilung der Philosophie (und damit auch die Zuordnung des <i>fatum</i> zu der Physik) akzeptiert ⇒ Satz 1 des erhaltenen Teils von 'De fato' ⇒ Nennung der im Bereich der Logik zu klärenden Frage: <i>explicandaque vis est ratioque enuntiationum ... (fat.1)</i>
--	---

2. Lücke B (die verlorene Passage nach *fat.* 4)

2. 1. Anhaltspunkte für die Rekonstruktion

Es ist wahrscheinlich, dass sich das Gespräch zwischen Hirtius und Cicero nach der Aufforderung "*considamus hic*" in § 4 noch kurze Zeit fortsetzte. Vermutlich formulierte Hirtius bald darauf seine angekündigte These, gegen die Cicero disputieren sollte (das geht aus der Bitte des Hirtius in § 4 "*ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum, volo*" und aus der bejahenden Antwort Ciceros hervor).

Die These selbst ist zwar nicht erhalten, aber sie lautete höchstwahrscheinlich "*omnia fato fiunt*" oder ähnlich (für die Form "*omnia fato fiunt*" spricht die Stelle in *De divinatione* 1, 127, an der mit den Worten "*praeterea, cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostendetur*" auf die Schrift *De fato* hingewiesen wird). Auch die Begründung des Hirtius für seine Themenwahl, die ihm von Cicero in den Mund gelegt wird, ist unbekannt. Dass Hirtius die These als seine eigene Überzeugung vortrug, ist wohl weniger plausibel, da er eingangs den Wunsch äußert, eine Widerlegung nach Art der 'Tusculanen' zu hören. Vielleicht stellte er, wie EISENBERGER vermutet, das *fatum* als weitverbreiteten Glauben anderer Menschen dar, dem aber argumentativ nur schwer entgegenzutreten sei⁴⁷¹.

Die bei Macrobius (*sat.* 3, 16, 3ff) überlieferte Anekdote von Scipio und seinem Stör könnte hier erwähnt worden sein (das wäre *fat. fr.* 5 YON⁴⁷²): Der Zufallsfang des seltenen Fisches motiviert Scipio, verschiedene seiner Klienten zur *cena* einzuladen, bis ihn sein Freund Pontius in Anspielung auf die Exklusivität mahnt, dieser besondere Fisch sei nur "für wenige Menschen". In dieser Hinsicht ist vielleicht, wie PHILIPPSON vorschlägt, das Thema *fatum* als Frage für nur wenige Menschen bezeichnet und dabei mit dem Stör verglichen worden, der in ähnlicher Art und Weise auch nur ein Fisch für wenige Menschen sei⁴⁷³. Allerdings ordnet PHILIPPSON das *fr.* 5 bereits der Lücke A zu, während EISENBERGER es für wahrscheinlicher hält, dass es in Lücke B stand⁴⁷⁴. Für letztere Auffassung spricht vielleicht, dass eine Anekdote besser in den Dialog zwischen Cicero und Hirtius passen wür-

⁴⁷¹ [1979] 159.

⁴⁷² Vgl. oben Anm. 461.

⁴⁷³ [1934] 1032.

⁴⁷⁴ [1979] 160.

de als in den monologisch gehaltenen Beginn der Einleitung. Außerdem ist es dort, in § 1, eher die Bedeutsamkeit des Themas, die betont wird, als dessen Schwierigkeit.

Die eigentliche Erörterung könnte Cicero mit einer ausführlichen Definition des Begriffes *fatum* im stoischen Sinn begonnen haben – das wäre *fat. fr. 2 YON*: "*fat-um est conexio rerum per aeternitatem se invicem tenens, quae suo ordine et lege variatur, ita tamen ut ipsa varietas habeat aeternitatem*"⁴⁷⁵. Nach seiner Definition erwähnte Cicero vielleicht, dass nach stoischer Auffassung alles durch das *fatum* geschehe und nichts sich anders ereignen könne, als es tatsächlich geschehe⁴⁷⁶. Zudem stellte er vielleicht bereits hier fest, dass die stoische Konzeption des *fatum* als einer unendlichen, lückenlosen Verkettung von Ursachen nur unter einer Voraussetzung möglich sei, nämlich der Geltung des Kausalitätsprinzips. Weiterhin ist es wahrscheinlich, dass Cicero Chrysipp als Hauptvertreter dieser stoischen *fatum*-Lehre nannte und ankündigte, dass im Folgenden hauptsächlich seine Argumente zu widerlegen seien.

Im Anschluss daran folgte vermutlich eine zusammenhängende Darlegung der Argumente Chrysipps für die Existenz des *fatum* und einiger seiner Lehrmeinungen, die zu dem Thema *fatum* in Verbindung standen. Dass tatsächlich eine positive Darstellung Chrysipps stattfand, kann man aus § 7 schließen: Cicero schreibt, er wolle von Poseidonios' auf Chrysipps 'Sympathie'-Begriff "zurückkommen" (*ad Chrysippi laqueos revertamur*), und zwar aufgeteilt nach mehreren Argumenten (*cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequemur*). Diesen Rückbezügen ist zu entnehmen, dass in der verlorenen Passage mehrere Argumente Chrysipps für die Existenz des *fatum* dargestellt wurden, darunter auch sein 'Sympathie'-Argument, in welchem höchstwahrscheinlich die Beispiele für das Wirken der 'Sympathie' geschildert worden waren, auf die Cicero

⁴⁷⁵ Diese Definition führt Servius in seinem Kommentar zu Vergils Aeneis an, um in Buch 3, Vers 376 die Worte "*volvitque vices*" zu erklären: an dieser Stelle verkündet der Seher Helenos dem Aeneas, dass er nach dem Willen Iupiters noch längere Zeit die Meere besegeln müsse, bevor er in Italien landen werde; dabei sagt Helenos: "*sic fata deum rex/ sortitur volvitque vices, is vertitur ordo*". Eine ganz ähnliche Definition des *fatum* wie in *fat. fr. 2 YON* schreibt Gellius (7, 2, 1ff) Chrysipp zu und gibt sie folgendermaßen lateinisch wieder: "*fatum est, inquit, sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena, volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaque est*". In beiden Definitionen findet man das Bild von der "series" oder der "conexio rerum" als einer unendlichen Ringkette, deren Anfang und Ende durch feste Verknüpfung miteinander in Wechselwirkung stehen, die sich also selbst zusammenhält und die fortwährend um sich selbst rollt. Auch an der Vergilstelle wird ein ähnliches Bild entworfen durch die Worte "*is vertitur ordo*".

⁴⁷⁶ Vgl. z. B. SVF 2, 915; 917; 918; 923; 926.

dann im Folgenden in seiner *refutatio* (*fat.* 7–11a) eingeht⁴⁷⁷.

Die Darlegung der Ansichten Chrysipps begann eventuell mit der Erklärung, dass seine Lehre "*omnia fato fiunt*" nichts anderes bedeute als "*omnia fiunt causis antecedentibus*", und dass einer der Hauptbeweise für seine Lehrmeinung, dass alles gemäß dem *fatum* geschehe, das Gesetz der Kausalität sei, das Cicero später, in § 20 mit den Worten "*nullus motus sine causa*" wiedergibt. Wenn die Existenz des *fatum* an dieser Stelle tatsächlich mit dem Prinzip der Kausalität bewiesen werden sollte, dann wurde hier vielleicht der Beweis für die Geltung des Kausalitätsprinzips, der in § 20 in sehr knapper Form erscheint, ausführlicher dargestellt.

Dass auch die Lehre von den *adsensiones* in irgendeinem Zusammenhang referiert wurde, ergibt sich aus den Worten "*videamus in adsensionibus, quas prima oratione*⁴⁷⁸ *tractavi*" in § 40⁴⁷⁹, doch für die Einbindung in den Kontext bieten sich mindestens zwei Möglichkeiten an:

Eine Möglichkeit ist, dass Chrysipp (bzw. Cicero in der Darstellung Chrysipps) die Lehre von den *adsensiones* als eine Art vorweggenommener *refutatio* gegen den Einwand brachte, dass Ehrungen und Strafen ungerecht seien, wenn jeder mit 'Notwendigkeit' so handle, wie er es tue. In diesem Fall musste Chrysipp betonen, dass die 'Notwendigkeit' des *fatum* sich nicht auf die 'Zustimmungen' erstrecke und dass seine Lehre vom *fatum* daher nicht die menschlichen Einrichtungen *ad absurdum* führe. Möglicherweise wurde hier auch schon sein Beispiel von der Walze erwähnt – darauf könnten die Worte "*sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum*" in § 42 hinweisen⁴⁸⁰. Jedenfalls wurden mit einiger Sicherheit neben dem Begriff *adsensio* auch die Termini *visum* und *adpetitus* definiert, da sie, wie EISENBERGER bemerkt, in den §§ 40 ff. als bekannt vorausgesetzt werden⁴⁸¹.

Eine andere Möglichkeit, die Lehre von den *adsensiones* in Lücke B unterzubrin-

⁴⁷⁷ Vgl. dazu auch SHARPLES [1991] 164; JANSSEN [1992] 104f; SCHALLENBERG [2008] 96.

⁴⁷⁸ Zu der Diskussion des Terminus *prima oratione* vgl. SCHALLENBERG [2008] 95 n. 70.

⁴⁷⁹ Vgl. MACKENDRICK [1989] 352 n. 2; SCHRÖDER [1990] 137, 143f n. 17; SHARPLES [1991] 18; JANSSEN [1992] 104; ANTONINI [1994] 44 n. 13; PIMENTEL ÁLVAREZ [2005] LVII n. 19.

⁴⁸⁰ Entlang dieser gedanklichen Linie verläuft übrigens auch die Schilderung von Chrysipps Dilemma zwischen der 'Notwendigkeit' des *fatum* und dem Aufrechterhalten der Willensfreiheit bei Gellius (7, 2, 1–15): Zunächst berichtet Gellius, wie Chrysipp das *fatum* definierte, dann von den Einwänden der Indeterministen gegen dieses Konzept der allumfassenden 'Notwendigkeit' (Ungeerechtigkeit von Ehrungen und Strafen), und schließlich stellt er dar, wie Chrysipp auf diese Einwände geantwortet hatte, nämlich mit seiner Differenzierung von äußeren und inneren Ursachen (vgl. oben Kap. B II 2. 6. 3), welche er mit dem Beispiel der Walze verdeutlichte.

⁴⁸¹ [1979] 161f.

gen, ist die Lösung EISENBERGERS, der es für wahrscheinlich hält, dass Cicero selbst sie gleich zu Beginn der Durchführung vortrug, um bereits im ersten Teil seiner Rede das Problem der Willensfreiheit hervorzuheben, das von der Frage nach den *causae* der *adsensiones* ja unmittelbar berührt wird⁴⁸².

Wenn man der Möglichkeit einer vorweggenommenen *refutatio* den Vorzug gibt, dann könnte Chrysipp, nachdem er also gezeigt hat, dass seine Lehre vom *fatum* nicht die bestehende Ordnung zersetzt, dazu übergegangen sein, einige seiner Argumente für die Existenz des *fatum* darzulegen. Ein wichtiger Punkt dabei war sicherlich die Lehre von der überall in der Natur herrschenden 'Sympathie': denn ebenso wie alle Teile des Kosmos durch 'Sympathie' miteinander verbunden sind, so sind auch alle Ereignisse miteinander verknüpft⁴⁸³. Es ist anzunehmen, dass die Beweise Chrysipps, auf die er seine Lehre stützte, geschildert wurden – ein Indiz dafür ist der Satz "*cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus*" in § 7. Der Inhalt eines dieser Beweise geht möglicherweise aus Ciceros Antwort auf Chrysipp in den §§ 7–8 hervor: Chrysipp hatte zuvor vielleicht argumentiert, dass bestimmte Charakteristika von Individuen nur dadurch vernünftig erklärt werden könnten, dass man annehme, sie resultierten aus der jeweiligen Beschaffenheit der Lebensorte. Die zwischen dem Ort und dem Individuum herrschende 'Sympathie' bewirke also dessen Veranlagung und sei somit ein Glied der als *fatum* bezeichneten Ursachenverkettung. Möglicherweise wurde an dieser Stelle bereits erklärt, was Chrysipp unter "*causa naturalis et antecedens*" versteht, denn in seinem Beispiel (sofern er dieses Beispiel tatsächlich brachte) musste ja die 'Sympathie' die "*causa naturalis*" – und, wie aus Ciceros Kritik in § 9 hervorgeht, zugleich die "*causa principalis*" für die Veranlagung der Individuen darstellen. Da der Ausdruck "*causa principalis*" in § 9 derart unvermittelt genannt wird, ist es zumindest möglich, dass er schon vorher erwähnt und definiert wurde. Höchstwahrscheinlich

⁴⁸² [1979] 161.

⁴⁸³ Wenn das Universum – wie es der stoischen Lehre entspricht – ein räumliches Kontinuum ist und es in ihm keinen leeren Raum gibt, und wenn jede Verursachung materieller Natur ist, dann folgt daraus notwendig, dass alle Teile des Universums sowohl räumlich als auch zeitlich miteinander verbunden sind. Das bedeutet, dass das kosmische Pneuma, sofern es sich räumlich erstreckt, sich zwangsläufig auch zeitlich erstreckt. Genau das besagt Chrysipps Definition der *εἰμαρμένη* als einer 'pneumatischen Kraft' – δύναμις πνευματική – (vgl. SVF 2, 913): ebenso wie alle Teile des Kosmos miteinander verbunden sind, so sind auch alle Ereignisse miteinander verknüpft. Daher stammt die stoische Vorstellung von der *εἰμαρμένη* als einer ununterbrochenen Kette, und genau diese ununterbrochene 'Schicksalskette', die von der pneumatischen Kraft zusammengehalten wird, ist die kosmologische und theoretische Basis des stoischen Determinismus. Die Stoa interpretiert die Einheit der Verbindung aller Dinge und Ereignisse, wie eben erwähnt, als Leistung einer einzigen gesetzgebenden und – nach dieser Gesetzgebung tätigen – vernünftigen Kraft: die *εἰμαρμένη* ist der *λόγος* des Kosmos, die Ordnung der planvoll verwalteten Dinge der Welt, nach der alles wurde und wird, was war, was ist und was sein wird; und diese objektive Ordnung ist nichts anderes als der Ausdruck des einen tätigen göttlichen Geistes.

fürhte Chrysipp auch noch einige Beispiele für die Wirkung der 'Sympathie' an, von denen sich eines oder mehrere vielleicht auf die Konstellation der Gestirne bezogen – ein Indiz dafür ist Ciceros Erwähnung der "*astrorum adfectio*" in § 8.

Ein weiteres Argument, das Chrysipp für die Existenz des *fatum* anführte, war vermutlich die Existenz der 'Divination'. Dass in der Lücke B auch das Thema "Divination als Beweis für das *fatum*" behandelt wurde, zeigt der Satz "*quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur*" in § 11: die unvermittelte Erwähnung der 'Divination' als potentiellen Beweis für das *fatum* ist nur dann zu verstehen, wenn diese Möglichkeit vorher schon zur Sprache kam: da die Möglichkeit der 'Divination' den Stoikern als unbestrittene Erfahrungstatsache galt, konnten sie aus ihrer Existenz folgern, dass der Ablauf der Ereignisse vorherbestimmt sein müsse.

Chrysipps Beweisführung verlief dabei vielleicht, wie MARWEDE vermutet, folgendermaßen:

1. Wenn 'Divination' existiert, dann existiert auch das *fatum*.
2. 'Divination' existiert.
3. Daher existiert auch das *fatum*⁴⁸⁴.

Zusammen mit der Beweisführung wurden eventuell auch Beispiele Chrysipps für die Existenz der 'Divination' angeführt und ihr Status als *ars* hervorgehoben.

Im Anschluss an die positive Darlegung der Argumente Chrysipps für die Existenz des *fatum* ist entweder gleich der Einschub der Auseinandersetzung mit Poseidonios zu vermuten oder man nimmt an, dass Cicero zunächst gegen die Schlussfolgerung von der 'Divination' auf die Existenz des *fatum* argumentierte und dann erst zu der Auseinandersetzung mit Poseidonios überging.

Für die erste Annahme spricht vielleicht die Formulierung "*cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus*" in § 7, die ja naheulegen scheint, dass der erste Punkt, auf den Cicero Chrysipp überhaupt antwortet, die *contagio* ist; was allerdings gegen diese Annahme spricht, ist die Tatsache, dass dann die gesamte Beweisführung Chrysipps, die von der 'Divination' auf die Existenz des *fatum* schließt, in der ganzen Schrift unbeantwortet bliebe⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ [1984] 13. Die Rekonstruktion des Beweises stützt sich vor allem auf SVF 2, 939: "Die Vorhersagen der Seher wären nämlich nicht wahr, wenn nicht alles durch das *fatum* geschehen würde". Vgl. auch VALGIGLIO [1967/1968] 326; EISENBERGER [1979] 163f; SCHALLENBERG [2008] 96.

⁴⁸⁵ Allerdings könnte dieser Einwand, wie Frau Prof. WIENER in einer Diskussion über das Problem anmerkte, durch die Vermutung entkräftet werden, Cicero habe sich mit einem Verweis auf seine Schrift *De divinatione* aus der Affäre gezogen (in ähnlicher Art weist er ja z. B. auch in *De divinatione* mit den Worten "*praeterea, cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostendetur*" auf die Schrift *De fato* hin (*div.* 1, 127).

Wenn man sich für die letztgenannte Annahme entscheidet, musste Cicero in seiner Antwort versuchen zu beweisen, dass die Existenz des *fatum* nicht aus der Existenz der 'Divination' gefolgert werden könne. Wenn nun die Argumentation Chrysipps tatsächlich in den oben genannten drei Punkten verlief, ist es wahrscheinlich, dass Cicero den zweiten Punkt (also "Divination existiert") für den am ehesten angreifbaren hielt und nicht die Folgerung, dass das *fatum* existiere, wenn 'Divination' existiere, bestritt. Wenn dies zutrifft, führte er wohl Argumente zur Widerlegung der Existenz von 'Divination' an, wobei er vielleicht betonte, dass viele der sogenannten "erfüllten" Prophezeiungen in Wirklichkeit auf Zufällen beruhen könnten, während andererseits unzählige Fälle genannt werden könnten, in denen sich die Vorhersagen *nicht* erfüllt hätten.

In diesem Zusammenhang stand eventuell auch die Auseinandersetzung mit Poseidonios und seinen Beispielen, in denen Cicero ja auch manches für Zufall hält, wie er in § 5 schreibt. Dass es sich bei der Beschäftigung mit Poseidonios um einen einmaligen Einschub in eine ansonsten konsequente Auseinandersetzung mit Chrysipp handelt, wird durch den Satz "*Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus; ad Chrysippi laqueos revertamur*" in § 7 nahegelegt und durch die Tatsache, dass Poseidonios im Folgenden überhaupt nicht mehr erwähnt wird. Auch hier erfolgte zunächst eine positive Darlegung der Beweise des Poseidonios für die Existenz des *fatum*. Die Art, in der Cicero in den §§ 5 und 6 die Beispiele seines Lehrers kommentiert, setzt eine vorangegangene ausführlichere Schilderung voraus. In einigen der Beispiele wurde von der Wirkung der 'Sympathie' auf die Existenz des *fatum* geschlossen (z. B. in dem Fall der zur selben Zeit erkrankten Brüder), andere Fälle bezeugten die Existenz der 'Divination' und erwiesen dadurch ebenfalls die Existenz des *fatum* (z. B. der Fall des Daphitas oder der des Namenlosen, dem vorhergesagt worden war, er werde im Wasser umkommen).

Dieser Stelle ist vermutlich auch *fat. fr. 4 YON* (= *AUG. civ. 5, 2*) zuzuordnen: Poseidonios stellte vielleicht fest, dass es im Fall der gleichzeitig erkrankten Brüder nicht ausreiche, das Phänomen dadurch zu erklären, dass es sich um Zwillinge handle (wie Hippokrates es tut), sondern dass man ihre gleichzeitige Erkrankung darauf zurückführen müsse, dass sie unter der gleichen Konstellation der Gestirne empfangen wurden. Nach der positiven Darlegung begann Cicero mit seiner Kritik an den Beispielen; allerdings scheint fast die gesamte Kritik erhalten zu sein.

Möglicherweise ist auch *fat. fr. 3 YON* (= *AUG. civ. 5, 8*) der Lücke B zuzuordnen, aber es lässt sich kaum entscheiden, in welchem Zusammenhang genau die

Homerverse angeführt wurden: "So ist nämlich das Sinnen und Trachten der Menschen auf Erden, (je) wie die Tage gestaltet der Vater der Menschen und Götter"⁴⁸⁶. Im Zusammenhang mit dem *fatum*, das ja mit Iuppiter gleichgesetzt wird, könnten die Verse bedeuten, dass das Denken der Menschen durch das *fatum* gelenkt wird: sind die durch das *fatum* hervorgebrachten äußeren Umstände gut (ist der Mensch gesund und stark), dann denkt er nicht an Krankheit und Tod; ändern sich die äußeren Umstände, dann ändert sich auch sein Denken.

2. 2. Zum Umfang der Lücke

Die Ausdehnung dieser Lücke wird von CLARK auf etwa ein Drittel des gesamten Werkes geschätzt⁴⁸⁷.

Auch wenn dieser Einschätzung nicht allgemein zugestimmt wird⁴⁸⁸, besteht doch Einigkeit darüber, dass ein bedeutender Teil der Schrift in dieser Lücke verloren ging: allein aus den inhaltlichen Punkten, die aufgrund der Hinweise im erhaltenen Text erforderlich sind, ergibt sich eine Ausdehnung der verlorenen Passage, die beinahe dem Umfang eines kompletten Abschnitts des Hauptteils (z. B. *fat.* 11b–38) entspricht.

2. 3. Schematischer Überblick

Möglicher Inhalt	Hinweise darauf
(Ende der Einleitung) Formulierung der These " <i>omnia fato fiunt</i> " (o.ä.) durch Aulus Hirtius	⇒ <i>fat.4: quoniam ... hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes, ponere aliquid, ad quod</i>

⁴⁸⁶ *Od.* 18, 136f: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

⁴⁸⁷ [1918] 340. Vgl. BAYER [1963] 123; MACKENDRICK [1989] 351f n. 2; JANSSEN [1992] 26f; ANTONINI [1994] 44 n. 13; MAGRIS [1994] 12; 81 n. 11; TAKAHATA [2004] 132; PIMENTEL ALVAREZ [2005] XLIf; LVII n. 19.

⁴⁸⁸ Vgl. z. B. EISENBERGER ([1979] 159 n. 15), der die Umfangsberechnung von CLARK für unsicher hält, sowie PHILIPPSON ([1934] 1035 n. 4) und HAMELIN ([1978] 11), die den Verlust in Lücke B größer als auf ein Drittel des Werkes schätzen.

evtl. kurze Fortführung des Gesprächs
(*fat. fr. 5 YON?*)

(Beginn der Durchführung)

Definition des Begriffes *fatum* im stoischen Sinn (= *fat. fr. 2 YON*)

Nennung Chrysipps als Hauptvertreter der stoischen *fatum*-Lehre (evtl. Ankündigung, dass die folgende Erörterung sich hauptsächlich mit dessen Argumenten auseinandersetze)

Zusammenhängende (positive) Darlegung der Lehren und Argumente Chrysipps

Darstellung der Lehrmeinungen Chrysipps zu den Themen

- Prinzip der Kausalität (dessen Geltung nicht nur Voraussetzung, sondern auch Beweis für die stoische Konzeption des *fatum* ist)
- 'Zustimmung' in der stoischen Handlungstheorie
- Darlegung der Argumente Chrysipps für die Existenz des *fatum*
 - auf der Basis der 'Sympathie'
 - auf der Basis der 'Divination'

audiam, si tibi non est molestum, volo.
Zur Form der These vgl. z. B. *div. I, 127.*

⇒ die gesamte Durchführung ist größtenteils eine Widerlegung der Lehren Chrysipps (während die Auseinandersetzung mit Poseidonios dieser untergeordnet ist)

⇒ *fat. 7: ad Chrysippi laqueos revertamur! cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequemur*

⇒ *fat. 40: ... videamus in adsensionibus, quas prima oratione tractavi*

⇒ *fat. 7: cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus ...*

⇒ *fat. 11: Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur.*

▪ Evtl. Widerlegung der Argumentation Chrysipps durch Cicero: ▪ Zurückweisung des Arguments, dass die Existenz des <i>fatum</i> auf der Basis von 'Divination' bewiesen werden könne ▪ Einschub der Auseinandersetzung Ciceros mit Poseidonios:	⇒ <i>fat. 7: Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus; ad Chrysippi laqueos revertamur!</i>
▪ Positive Darlegung seiner Beweise (<i>fat. fr. 4 YON</i>)	⇒ <i>fat. 5–6: die Art, in der Cicero die Beispiele des Poseidonios kommentiert und kritisiert, wäre ohne eine vorangegangene ausführliche Schilderung kaum verständlich</i>
▪ Beginn der Kritik Ciceros an den Beweisen des Poseidonios	⇒ <i>Bei dem Einsetzen des Textes (fat. 5) befindet sich Cicero bereits bei der Kritik der Beispiele</i>

3. Lücke C (die verlorene Passage nach *fat. 45*)

3. 1. Anhaltspunkte für die Rekonstruktion

Auf die Feststellung Ciceros, dass Chrysipp mit seinen philosophischen Gegnern, den Vertretern des freien Willens, sachlich übereinstimme und beide Parteien der in § 45 geschilderten Unterscheidung zustimmten, folgt in der Lücke auf jeden Fall als erstes die Mitteilung der Auffassung Chrysipps: sowohl die erstgenannten als auch die letztgenannten Fälle seien dem *fatum* zuzurechnen.

Da Cicero sich ab § 44 mit einer Analyse von Chrysipps Versuch befasst, das *fatum* und die Willensfreiheit zu vereinen, ist in der verlorenen Passage nach § 45 jedenfalls eine konkrete Stellungnahme Ciceros zu der Frage zu erwarten, ob er diesen Versuch für erfolgreich oder für gescheitert hält.

Die eine Möglichkeit ist, dass Cicero den Versuch Chrysipps als gelungen beur-

teilt und somit die Erörterung gewissermaßen mit einer "Versöhnung" endet. Das Problem, das sich aus dieser Interpretation ergibt, ist, dass durch eine "Versöhnung" in dem gerade erwähnten Sinn zwar die Willensfreiheit aufrechterhalten werden kann, aber auch Chrysipps Postulat "*omnia fato fiunt*" akzeptiert werden müsste, während es doch das Ziel der Erörterung war, diese von Hirtius vorgebrachte These zu widerlegen. Eine derartige Interpretation würde folglich beinhalten, dass das Argumentationsziel nicht erreicht wurde.

Die andere mögliche Auffassung ist die Annahme, dass Cicero den Versuch Chrysipps, das *fatum* und die Willensfreiheit zu vereinen, als gescheitert beurteilte und abschließend zu dem Ergebnis kam, die These "*omnia fato fiunt*" könne nicht aufrechterhalten werden⁴⁸⁹. Diese Interpretation scheint zum einen schon aufgrund der Konzeption der Abhandlung notwendig zu sein, zum anderen existieren auch noch inhaltliche Hinweise, die diese Auffassung nahelegen.

Erstens weist der letzte Abschnitt des § 39 darauf hin, dass aus Ciceros Sicht der von Chrysipp angestrebte Mittelweg unhaltbar sein wird: wenn jemand nämlich – wenn auch unfreiwillig – die 'Notwendigkeit' des *fatum* beweist, so beweist er damit zugleich, dass das *fatum* und der freie Wille unvereinbar sind. Da die 'Zustimmung' – für Chrysipp der Faktor, der menschliche Handlungsfreiheit gewährleistet – in seinem Modell ja die "*causa perfecta et principalis*" ist für unsere Handlungen, bedeutet dies in letzter Konsequenz, dass unsere Handlungen determiniert sind durch unsere eigene Natur, unser Wesen. Dies widerspricht aber dem Gedanken vollkommener Entscheidungsfreiheit. Denn wenn unsere Natur, also die individuelle Veranlagung, die "*causa principalis*" für unsere Handlungen ist, dann können wir nicht gegen unsere Natur handeln, dann liegt es nicht in unserer Macht, die 'Zustimmung' zu solchen Handlungen zu geben, die wider unsere Natur sind. Daraus folgt aber, dass unsere Handlungen nicht in vollkommener Entscheidungsfreiheit erfolgen, sondern indirekt doch durch das *fatum* determiniert sind.

Da sich aus dem Modell Chrysipps also die menschliche Unfähigkeit, gegen die eigene Natur zu handeln, als Konsequenz ergibt, Cicero aber in den §§ 9–11a genau die entgegengesetzte Ansicht vertrat (nämlich dass man die eigene Natur durch "*voluntate, studio, disciplina*" überwinden könne), scheint es notwendig anzunehmen, dass Cicero in der verlorenen Passage nach § 45 den Versuch Chrysipps als gescheitert beurteilte.

Ein zweiter Hinweis, der für diese Annahme spricht, ist vielleicht das bei Gellius

⁴⁸⁹ Vgl. SCHMEKEL [1892] 179; [1938] 270f; PHILIPPSON [1934] 1035–1037; EISENBERGER [1979] 165–169; MARWEDE [1984] 14–18, 242; DONINI [1989] 141ff; SCHRÖDER [1990] 146–151; SHARPLES [1991] 19, 21f, 187, 190, 193f; [1995] 256; WEIDEMANN [2003] 121f; SCHALLENBERG [2008] 290.

überlieferte Zitat aus *De fato* (*fat. fr. 1* YON), in dem Chrysipp von Cicero beschrieben wird als "sich verzweifelt abmühend und sich verstrickend bei seinem Versuch, sowohl das *fatum* als auch die Willensfreiheit aufrechtzuerhalten".

Eine derartige Charakterisierung Chrysipps ist, wie MARWEDE bemerkt, nur dann vorstellbar, wenn Cicero der Ansicht war, zuvor überzeugend bewiesen zu haben, dass die Existenz des *fatum* und die des freien Willens miteinander unvereinbar seien⁴⁹⁰. Es scheint also festzustehen, dass Ciceros Stellungnahme zu dem Versuch Chrysipps negativ ausfallen musste.

Darüber hinaus ist aber mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass die Erörterung nicht mit der negativen Beurteilung Ciceros endete (das zeigt der Satz "*hoc modo hanc causam disceptari oportet*" in § 46). Vielmehr lässt sich vermuten, dass Cicero in der Passage nach § 45 zunächst den Beweis erbrachte, warum Chrysipps Versuch als gescheitert betrachtet werden müsse, und hierauf seine eigene Argumentation gegen die Existenz des *fatum* zu Ende führte. Wenn man den Vermutungen bis hierhin zustimmt, stellt sich als nächstes die Frage, wie die Beweisführung Ciceros verlief. Dazu bietet MARWEDE eine einleuchtende Rekonstruktion an⁴⁹¹, die sich vor allem auf drei Hinweise stützt:

Der erste Hinweis ist die Aussage Ciceros in § 45, dass Chrysipp mit seinen Gegnern darin übereinstimme, dass es in manchen Fällen trotz dem Vorangehen von Ursachen in unserer Macht liege, den Ausgang der Ereignisse zu verändern. In Wirklichkeit jedoch – so MARWEDE – vertrat Chrysipp nicht die Auffassung, dass das Individuum den Ablauf der Dinge ändern könne: nach stoischer Auffassung ereignet sich ja alles so durch das *fatum*, dass nichts sich anders ereignen kann, als es sich tatsächlich ereignet.

Der zweite Hinweis ist die Definition des Ausdrucks "*in nostra potestate*", die sich aus § 45 ergibt: nämlich als die Möglichkeit des Individuums, verändernd in den Ablauf der Ereignisse einzugreifen.

Der dritte Hinweis ist die schon erwähnte Feststellung Ciceros in *fat. fr. 1* YON, dass Chrysipp das *fatum* und die Tatsache, dass etwas in unserer Macht liege, nicht habe vereinen können.

Aus diesen drei Hinweisen rekonstruiert MARWEDE nun folgende Argumentationslinie Ciceros:

1. Chrysipp ist der Ansicht, dass es in manchen Fällen in unserer Macht liege, den Ausgang der Ereignisse zu verändern.

⁴⁹⁰ [1984] 15f.

⁴⁹¹ [1984] 16f.

2. Er hält nach wie vor aufrecht, dass alles durch das *fatum* geschehe.
3. Der Ablauf von Ereignissen, die durch das *fatum* geschehen, kann nicht verändert werden.
4. Wenn alles durch das *fatum* geschieht, dann kann nichts anders ausgehen, als es tatsächlich geschieht.
5. Daher kann Chrysipp nicht aufrechterhalten, dass sowohl alles durch das *fatum* geschehe, als auch, dass etwas in unserer Macht liege.

Falls man dieser Rekonstruktion zustimmt⁴⁹², hätte Cicero damit tatsächlich überzeugend bewiesen, dass eine Koexistenz von *fatum* und freiem Willen (im Sinne von "*in nostra potestate*") unmöglich aufrechtzuerhalten sei. An diesem Punkt musste Cicero nur noch daran erinnern, dass die Existenz des freien Willens bereits hinlänglich erwiesen wurde (nämlich einerseits durch die Argumentation der Indeterministen in § 40, andererseits in der Schlussfolgerung des Karneades in § 31, der Cicero nirgends widerspricht, sondern die er vielmehr positiv beurteilt mit den Worten "*hoc artius adstringi ratio non potest*" in § 32. Als abschließende Folgerung stellte er dann vermutlich fest, dass somit die These "*omnia fato fiunt*" widerlegt sei.

Ob zusammen mit dem Ende der Durchführung auch der Beginn der *peroratio* verloren ging, lässt sich kaum entscheiden. Aber es ist zumindest nicht unbedingt notwendig, dies anzunehmen, da auch der erste Satz von § 46 der Beginn der *peroratio* sein könnte.

3. 2. Zum Umfang der Lücke

Es ist unmöglich, den Umfang der Lücke C genau zu bestimmen; vielleicht war die betreffende Passage sogar bereits im Archetypus nicht mehr vorhanden⁴⁹³. Somit ist eine Einschätzung der Ausdehnung der Lücke nur anhand von inhaltlichen Gesichtspunkten möglich.

⁴⁹² Vgl. jedoch SCHALLENBERG ([2008] 292f), der MARWEDES Rekonstruktion zurückweist, da er es für wahrscheinlicher hält, dass Cicero in seiner Kritik direkt auf die eben vorgetragene Ursachenunterscheidung Chrysipps eingeht und dabei betont, dass Chrysipps "Mittelweg" die Notwendigkeit des *fatum* keineswegs vermeide, sondern vielmehr bestätige.

⁴⁹³ CLARK [1918] folgert aus der Tatsache, dass sämtliche maßgeblichen Handschriften (ABCPV; vgl. CLARK [1918] 324ff) bestimmte identische Lücken aufweisen, dass sie erstens auf denselben Archetypus zurückgehen ([1918] 326) und zweitens, dass manche dieser Lücken entweder schon vor dem Archetypus Q bestanden oder dass *Folios* des Archetypus Q selbst verlorengingen ([1918] 337). Vgl. dazu auch BAYER [1963] 103–109.

Wenn man annimmt, dass Cicero in seiner Analyse zu dem Ergebnis kam, es sei eine Übereinstimmung zwischen den beiden Parteien denkbar und es könne sowohl die Existenz des *fatum* als auch die der Willensfreiheit aufrechterhalten werden, dann ist zu vermuten, dass nach § 45 nur wenige Zeilen ausfielen⁴⁹⁴.

Wenn aber, was wahrscheinlicher ist, davon auszugehen ist, dass nach § 45 noch der Beweis Ciceros folgte, dass die Willensfreiheit und das *fatum* keinesfalls miteinander vereinbar seien, so ergibt sich ein erheblich größerer Ausfall. MARWEDE z. B. schätzt ihn auf mehr als eine Teubner-Seite⁴⁹⁵ (1 Teubner-Seite = ca. 30 Zeilen⁴⁹⁶) – ein Verlust, der demnach nicht ganz einem *Folio* entspräche⁴⁹⁷.

3. 3. Schematischer Überblick

Möglicher Inhalt	Hinweise darauf
Feststellung, dass die andere Partei (Chrysipp) sowohl erstere als auch letztere Fälle dem <i>fatum</i> zurechnet	⇒ <i>fat. 45: hanc distinctionem utrique adprobant, sed alteri censent ...</i>
Beurteilung des Versuchs Chrysipps, das <i>fatum</i> und die Willensfreiheit miteinander zu vereinbaren: Feststellung, dass dieser Versuch trotz der scheinbaren Übereinstimmung der beiden Parteien als gescheitert betrachtet werden müsse (<i>fat. fr. 1 YON?</i>)	⇒ <i>fat. 39: dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitatus; vgl. fat. fr. 1 YON</i>
Nachweis Ciceros, warum der Versuch	

⁴⁹⁴ So z. B. CLARK ([1918] 326), der allerdings nicht aus inhaltlichen, sondern aus überlieferungstechnischen Erwägungen zu dieser Einschätzung kommt.

⁴⁹⁵ [1984] 18.

⁴⁹⁶ CLARK ([1918] 328–363] zieht aus seinen Berechnungen den Rückschluss, dass im Archetypus Q 27 Zeilen eine Seite und 54 Zeilen ein *Folio* ausgemacht haben.

⁴⁹⁷ Die in Minuskeln geschriebenen Hauptcodices A (Leidensis Vossianus 84 aus dem 9./10. Jh.) und B (Leidensis Vossianus 86 aus dem 10. Jh.) sind einspaltig und 35- resp. 29-zeilig geschrieben, wobei Codex A 14 *Folios* umfasst, Codex B 19 *Folios*; vgl. BAYER [1963] 99.

Chrysipps als gescheitert betrachtet werden müsse (Formulierung des Ergebnisses dieses Beweises: die Koexistenz des *fatum* und des freien Willens seien unmöglich aufrechtzuerhalten)

Feststellung, dass die Existenz des freien Willens bereits bewiesen wurde

Abschließende Folgerung, dass somit die These "*omnia fato fiunt*" widerlegt sei

⇒ Cicero hält allem Anschein nach die Argumentation der Indeterministen (fat. 40) für zutreffend; auch die Schlussfolgerung des Karneades, in der der freie Wille als unbestreitbare Erfahrungstatsache dargestellt wird (fat. 31), wird von Cicero nirgends kritisiert, sondern vielmehr positiv beurteilt (fat. 32: *hoc artius adstringi ratio non potest*)

⇒ Da die Erörterung ausdrücklich als '*disputatio contra propositum*' angelegt ist (vgl. fat. 4), ist es wahrscheinlich, dass die Durchführung mit der Feststellung, das angestrebte Beweisziel sei erreicht, endet; vgl. auch fat. 46: *hoc modo hanc causam disceptari oportet ...*

4. 1. Anhaltspunkte für die Rekonstruktion

Wie in § 45 bricht auch hier in § 48 der erhaltene Text mitten im Satz ab; aber das Ende des Satzes lässt sich vielleicht aus dem Sinnzusammenhang ergänzen. Wie aus dem "*nam*" hervorgeht, ist der letzte Satz eine Erklärung für die vorangegangene Feststellung "*tamen declinationes istae numquam explicarentur*". Es ist also zu erwarten, dass in ihm begründet wird, warum die Bahnabweichungen der Atome niemals erklärt werden könnten. Demnach kann der Gedanke möglicherweise so fortgesetzt werden: Denn wenn es den Atomen durch naturgesetzliche Notwendigkeit bestimmt ist, in gerader Richtung zu fallen, dann muss auch die Abweichung mancher (oder aller) Atome aus einer naturgesetzlichen Notwendigkeit resultieren – das ist die einzige Möglichkeit, die Abweichungen zu erklären, ohne in Widerspruch zu dem elementaren physikalischen Gesetz "*nullus motus sine causa*" zu geraten. Doch wenn man dies als Erklärung für die Abweichungen annimmt, dann kommt man zu der paradoxen Feststellung, dass die Atome notwendigerweise in gerader Richtung fallen und zugleich notwendigerweise abweichen: was unmöglich ist. Daher kann die Bahnabweichung der Atome auf keine Weise erklärt werden. Vielleicht wurde die Kritik an Epikurs Ausweg in diesem Sinne noch kurze Zeit fortgesetzt. Dabei argumentierte Cicero möglicherweise, dass die Erklärung der Bahnabweichungen durch naturgesetzliche Notwendigkeit nicht nur unmöglich sei, sondern zudem die ganze Deklinationstheorie sinnlos mache: denn wenn die Abweichungen ebenso zwangsläufig erfolgen wie der gerade Fall, dann sind die Atombewegungen nach wie vor festgelegt.

Abschließend betonte Cicero vielleicht noch einmal, dass Epikurs Ausweg aus den genannten Gründen keinesfalls zu dem gewünschten Ergebnis führen könne, nämlich die Existenz eines freien Willens zu beweisen.

Auf die Darlegungen Ciceros folgte möglicherweise noch ein kurzes Abschiedsgespräch mit Hirtius, in dem er Cicero für seinen Vortrag dankte.

4. 2. Zum Umfang der Lücke

Wahrscheinlich gingen nach § 48 nur einige Sätze verloren. CLARK schätzt das fehlende Ende von *De fato* auf eine *Folio*-Seite im Archetypus (1 *Folio* = ca. 54 Teubner-Zeilen = 2 Seiten)⁴⁹⁸.

4. 3. Schematischer Überblick

Möglicher Inhalt	Hinweise darauf
Feststellung, dass die Atomdeklinaton Epikurs auf keine Weise erklärt werden könne: wenn es den Atomen nämlich durch naturgesetzliche Notwendigkeit bestimmt sei, in gerader Richtung zu fallen, dann müsse manchen (oder allen) Atomen auch die Abweichung durch naturgesetzliche Notwendigkeit bestimmt sein. evtl. kurze Fortsetzung der Kritik an Epikurs Ausweg (durch seine Lösung könne das Ziel, die Existenz menschlicher Willensfreiheit zu beweisen, keinesfalls erreicht werden) Abschiedsgespräch und Dank des Aulus Hirtius	⇒ <i>sinngemäße Ergänzung des letzten Satzes von fat. 48</i>

⁴⁹⁸ [1918] 336; vgl. auch oben Anm. 496.

III. Möglicher Aufbau der Schrift *De fato* (erhaltene und rekonstruierte Teile)

A. Einleitung

I. Angaben zum Thema

Nennung des Themas "*fatum*" und Begründung der Themenwahl
Feststellung der Dreiteilung der Philosophie in die Bereiche Physik, Ethik und Logik;

Zuordnung des *fatum* in den Bereich der Physik

Ankündigung, dass die Behandlung des Themas *fatum* zusätzlich zu der Klärung physikalischer Fragen auch noch die Erforschung mancher ethischer und logischer Fragen erfordere

Nennung der zu erörternden Frage aus dem Bereich der Logik

Erklärung, dass in *De fato* eine andere Erörterungsmethode als in den Schriften *De natura deorum* und *De divinatione* angewendet werde

fat. 1

II. Angaben zur speziellen Situation

Begründung der besonderen Form von *De fato* durch die persönlichen Umstände, die zu dem Gespräch mit Hirtius führten
Wunsch des Hirtius, nach der politischen Unterhaltung einen philosophischen Vortrag Ciceros zu hören; dieser möge gegen eine von Hirtius vorgeschlagene These disputieren

2 – 4

Formulierung der These "*omnia fato fiunt*"

kurze Fortführung des Gesprächs (eventuell *fat. fr. 5 YON*)

B. Hauptteil

I. Ansatz der Physik

Widerlegung eines Arguments, das die Existenz des *fatum* aufgrund der Existenz von 'Divination' und 'Sympathie' erweisen soll

Definition des Begriffs "*fatum*" im stoischen Sinn (*fat. fr. 2 YON*)

Benennung Chrysipps als Hauptvertreter dieser *fatum*-Lehre

1. Positive Darlegung der Lehren und Argumente Chrysipps

Darstellung der Lehrmeinungen Chrysipps zu den Themen 'Prinzip der Kausalität' (dessen Geltung für die *fatum*-Lehre vorausgesetzt werden muss) und

'Zustimmung' in der stoischen Handlungstheorie
Darlegung der Argumente Chrysipps für die Existenz des *fatum*

auf der Basis der 'Sympathie' und

auf der Basis der 'Divination'

2. Widerlegung der Argumentation Chrysipps

Zurückweisung des Arguments, dass die Existenz des *fatum*
auf der Basis von 'Divination' bewiesen werden könne

Einschub der Auseinandersetzung mit Poseidonios

Positive Darlegung seiner Beweise für die Existenz des *fatum*
(*fat. fr.* 4 YON)

5 – 6

Zurückweisung seiner Argumente durch Cicero

7-11a

**Zurückweisung der Argumentation Chrysipps, dass aus
der Existenz der 'Sympathie' die Existenz des *fatum* folge**

II. Ansatz der Logik

Widerlegung der Argumentation, dass aus dem 'Prinzip der
Bivalenz' und der Unabänderlichkeit des Wahrheitswertes von
Aussagen die Existenz des *fatum* zu folgern sei

1. Zurückweisung des Arguments, dass sich aus der 'Unab-
änderlichkeit' des Wahrheitswertes von Zukunftsaussagen
die Existenz des *fatum* ergebe; dabei wird jedoch aufrecht-
erhalten, dass der Wahrheitswert von Aussagen über zu-
künftige Ereignisse 'unveränderlich' ist

11b–20a

2. Widerlegung des Arguments Chrysipps, dass die Existenz
des *fatum* auf der Basis des 'Prinzips der Bivalenz' zu be-
weisen sei; das 'Prinzip der Bivalenz' wird dabei aber
nicht aufgegeben

20b–28a

3. Beweis, dass nicht alles aufgrund des *fatum* geschieht, und
dass folglich nur Ereignisse, deren Ursachen in der Natur
begründet liegen, vorhergesehen werden können; das
'Prinzip der Bivalenz' und die Feststellung, dass der
Wahrheitswert von Aussagen über zukünftige Ereignisse
'unveränderlich' ist, werden jedoch weiterhin aufrechter-
halten

28b–38

III. Ansatz der Ethik

Zurückweisung des Versuchs Chrysipps, sowohl das *fatum* als auch die Willensfreiheit aufrechtzuerhalten

39 – 43

1. Beschreibung der gegensätzlichen philosophischen Lehrmeinungen, die Chrysipp zu diesem Versuch veranlassten und Darstellung des Versuchs selbst

44 – 45

2. Analyse des Versuchs Chrysipps: Darlegung, dass unter bestimmten Voraussetzungen eine sachliche Übereinstimmung beider Parteien erreicht werden könne

Nachweis Ciceros, dass trotz der scheinbaren Übereinstimmung der Versuch Chrysipps als gescheitert betrachtet werden müsse und es folglich unmöglich sei, die Existenz des *fatum* und die der Willensfreiheit miteinander zu vereinen (*fat. fr.* 1 YON)

3. Darlegung der Konsequenz, die sich aus der Unvereinbarkeit des *fatum* mit dem freien Willen ergibt

Feststellung, dass die Existenz des freien Willens bereits erwiesen wurde (§ 31; 40)

Abschließende Folgerung, dass somit die These "*omnia fato fiunt*" widerlegt sei

C. Schluss

Kritik Ciceros an der epikureischen Theorie von der Bahnabweichung der Atome

46 – 48

Argumentation, dass die Theorie Epikurs keinesfalls die Existenz menschlicher Willensfreiheit beweisen könne, sondern im Gegenteil die Zwangsläufigkeit des Geschehens bestätige, da es den Atomen, wenn es ihnen bestimmt sei, in gerader Richtung zu fallen, auch bestimmt sein müsse, von ihrer Bahn abzuweichen

Fortsetzung der Kritik an Epikurs Ausweg in diesem Sinn

Abschiedsgespräch und Dank des Hirtius für den Vortrag Ciceros

I. Fragmentsammlungen:

- ARNIM, Hans von: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1905–1924.
- BALDASSARRI, Mariano: *La logica stoica. Testimonianze e frammenti. Testi originali con introduzione e traduzione commentata*. Bd. I – VIII, Como 1984–87.
- CAMPOS DAROCA, F. Javier / NAVA CONTRERAS, Mariano: *Crisipo de Solos. Testimonios y Fragmentos*. 2 Bd., Madrid 2006.
- DIELS, Hermann: *Doxographi Graeci. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels*. Berlin, Leipzig 1929.
- DIELS, Hermann / KRANZ, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1903, ⁶1951–1952, letzter Nachdr. Zürich 1996–1998.
- DÖRING, Klaus: *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien von Klaus Döring*. Amsterdam 1972.
- DUFOUR, Richard: *Chrysippe. Œuvre philosophique Tome I + II. Fragments. Collection dirigée par Michel Casevitz. Textes traduits et commentés par Richard Dufour*. Paris (Les Belles Lettres) 2004.
- EDELSTEIN, Ludwig / KIDD, Ian G.: *Posidonius*. Bd. I: *The Fragments*. Cambridge 1972, ²1989. Bd. III: *The Commentary. Testimonia and Fragments 1–149*. Cambridge 1988. Bd. II2: *The Commentary. Testimonia and Fragments 150–293*. Cambridge 1988. Bd. III: *The Translation of the Fragments*. Cambridge 1999.
- HÜLSER, Karlheinz: *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Bd. 1–4, Stuttgart 1987–1988.
- LONG, Anthony A. / SEDLEY, David N.: *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, übersetzt von Karlheinz Hülsner*. Stuttgart 2006.
- LONG, Anthony A. / SEDLEY, David N.: *The hellenistic Philosophers I: Translations of the principal sources with philosophical commentary. The hellenistic Philosophers II: Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Cambridge Univ. Press 1987.
- STRAATEN, Modestus van: *Panaetii Rhodii Fragmenta collegit tertioque edidit*, Leiden ³1962 [Philosophia antiqua 5].
- THEILER, Willy: *Poseidonios. Die Fragmente*. Bd. I: *Texte*, Bd. II: *Erläuterungen*. Berlin 1982.
- USENER, Hermann: *Epicurea*. Leipzig 1887, Nachdr. Stuttgart 1966.
- WIŚNIEWSKI, Bohdan: *Karneades Fragmente. Text und Kommentar von Bohdan Wiśniewski*. Wrocław u. a. 1970.

II. Textausgaben und Kommentare:

1. Zu Ciceros *Academica*:

- BALDASSARRI, Mariano [1985]: "Testi dal Lucullus, dal *De fato*, dai *Topica* con introduzione e traduzione commentata", in: *La logica stoica. Testimonianze e frammenti. Vol. VI.* Como 1985.
- BRITAIN, Charles [2006]: *On academic scepticism.* Indianapolis 2006.
- GÖRENZ, Johannes August [1810]: *M. T. Ciceronis Philosophica omnia. ex scriptis recens collatis editisque libris castigatius et explicatius edidit Io. Aug. Goerenz. Vol. Secundum Academica continens.* Lipsiae 1810.
- HALTENHOFF, Andreas [1998]: *Kritik der akademischen Skepsis: ein Kommentar zu Cicero, Lucullus 1–62.* (Diss. Heidelberg 1996) Frankfurt a.M. 1998 (Studien zur klassischen Philologie; Bd. 113).
- MORESCHINI, Claudio [1969]: *M. T. Cicerone. Lucullo. Commento di Claudio Moreschini.* Torino 1969.
- PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio [1990]: *Marco Tulio Cicerón. Cuestiones Académicas.* Mexico 1990.
- PLASBERG, Otto (Hg.) [1922]: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 42: Academicorum reliquiae cum Lucullo.* Leipzig 1922 (Teubner), Nachdr. 1980.
- REID, James S. (Hg.) [1874]: *The Academica of Cicero, revised and explained by James S. Reid.* London 1874.
- RUCH, Michel (Hg.) [1970]: *Academica posteriora, liber primus.* Paris 1970.
- SCHÄUBLIN, Christoph / GRAESER, Andreas / BÄCHLI, Andreas (Hgg.) [1995]: *Marcus Tullius Cicero. Akademische Abhandlungen: Lucullus.* Hamburg 1995 (Philosophische Bibliothek Felix Meiner Bd. 479).
- STRAUME-ZIMMERMANN, Laila / GIGON, Olof / BROEMSER, F. (Hgg.) [1990]: *Hortensius. Lucullus. Academici libri.* Zürich/München 1990.

2. Zu Ciceros *De fato*:

- ANTONINI, Francesca [1994]: *Il fato. Introduzione, traduzione e note. Testo latino a fronte.* Mailand 1994, ³2003.
- APPUHN, Charles [1937]: *De la Divination, Du Destin – Académiques. Traduction nouvelle avec notices et notes.* Paris 1937.
- AX, Wolfram / PLASBERG, Otto [1938]: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt*

- omnia, Fasc. 46: *De divinatione, de fato, Timaeus*. Ottonis Plasberg † schedis usus recognovit W. Ax. Leipzig (Teubner) 1938, Nachdr. Stuttgart 1965, 1969, 1977.
- BALDASSARRI, Mariano [1985]: "Testi dal Lucullus, dal De fato, dai Topica con introduzione e traduzione commentata", in: *La logica stoica. Testimonianze e frammenti. Vol. VI*. Como 1985.
- BAYER, Karl [1963]: *De fato – Über das Fatum*. München (Tusculum) 1963, ²1976, ³1980, Düsseldorf, Zürich ⁴2000.
- BRÉHIER, Émile [1962]: "Traité Du Destin. Traduction par É. Bréhier, revue par P. Aubenque. Rubriques par É. Bréhier, notice et notes par P. Aubenque. in: *Les Stoïciens. Textes traduits par Émile Bréhier, édités sous la direction de P.-M. Schuhl*. Paris 1962, 469–491 (Bibliothèque de la Pléiade 156).
- BREMI, Johann Heinrich [1795]: *M. Tulli Ciceronis De fato*. Leipzig 1795.
- CAPPELLETTI, Angel J. [1964]: *Sobre el destino. Introducción, traducción y notas*. Rosario 1964.
- CASTRILLO BENITO, Nicolás [1997]: *Racionalismo Filosófico Y Lógica Propedéutica En Cicerón: El Tratado Sobre El Destino (De Fato)*. Universidad de Burgos 1997.
- DAVIES, John [1721]: *M. Tulli Ciceronis libri De divinatione et De fato*. Cambridge 1721.
- ERNESTI, Johann A. [1776]: "M. Tullii Ciceronis De fato liber singularis" (1776), in: *M. Tullii Ciceronis Opera Omnia. Vol. IV, Pars I*, 717–736. Halle 1772–1777.
- ESCOBAR, Ángel [1999]: *Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo*. Madrid 1999.
- GIOMINI, Remo [1975]: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc. 46: De divinatione, de fato, Timaeus*. Leipzig (Teubner) 1975.
- HAMELIN, Octave [1978]: *Sur le "De Fato"* (publié et annoté par M. Conche), Villers-sur-Mer 1978.
- JANSSEN, Tjitte H. [1992]: *Lotsbeschikking*. Meppel, Amsterdam 1992.
- MAGRIS, Aldo [1994]: *Sul destino. Introduzione, traduzione e note*. Mailand 1994.
- MARWEDE, David P. [1984]: *A commentary on Cicero's De fato*. Diss. Baltimore 1984.
- MOSER, Georg Heinrich (CREUZER, Friedrich / KAYSER, Carl Philipp) [1828₁]: *De divinatione et de fato libri cum omnium eruditorum annotationibus, quas Ioannis Davisii editio ultima habet*. Mit Kommentar des HADRIANUS TURNEBUS (S. 657–685). Frankfurt a. Main 1828.
- MOSER, Georg Heinrich [1828₂]: *Marcus Tullius Ciceros Werke. Zwei Bücher von der Weissagung und vom Schicksal ein Buch*. Stuttgart 1828 (Römische Pro-

saiker in neuen Übersetzungen 17, Band 8).

PAOLILLO, Matteo [1957]: *De fato. Introduzione e commento*. Florenz 1957.

PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio [2005]: *Marco Tulio Cicerón. Del hado (De fato)*. Mexico 2005.

RACKHAM, Harris [1942]: *De oratore in Two Volumes. Vol. II: Book III. Together with De Fato, Paradoxa Stoicorum, De partitione oratoria. With an English Translation by H. Rackham*, 187–249. London, Cambridge, Mass. 1942 u. ö., zuletzt 2004 (Loeb Classical Library 349).

RAMUS, Petrus [1554]: *M. T. Ciceronis De fato*. Lutetia 1554.

SHARPLES, Robert W. [1991]: *Cicero: On fate (De fato) and Boethius: the Consolation of Philosophy IV, 5–7, V*. Warminster, Wiltshire 1991.

TURNEBUS, Hadrianus [1552]: *Adriani Turnebi commentarius in Ciceronis Librum De fato*, Paris 1552, abgedruckt in: BAYER [1963].

YON, Albert [1933]: *Traité du destin*. Paris (Budé) 1933, ND 1950.

3. Zu Ciceros *De divinatione*:

CREUZER, Friedrich / KAYSER, Carl Philipp / MOSER, Georg Heinrich: *De divinatione et de fato libri cum omnium eruditorum annotationibus, quas Ioannis Davisii editio ultima habet*. Francofurtum 1828.

PEASE, Arthur Stanley: *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, in: University of Illinois Studies in Language and Literature 6 (1920) 161–500, 8 (1923) 153–474 (ND Darmstadt 1963).

PLASBERG, Otto / AX, Wolfram: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc. 46: De divinatione, de fato, Timaeus*. Leipzig (Teubner) 1938.

SCHÄUBLIN, Christoph: *Über die Wahrsagung*. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Ch. Schäublin. München, Zürich (Artemis) 1991.

4. Zu Ciceros *De finibus bonorum et malorum*:

MORESCHINI, Claudio: *De finibus bonorum et malorum*. München, Leipzig (Teubner) 2005.

REYNOLDS, Leighton Durham: *M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque*. Recogn. brevisque adnotatione critica instruit L. D. Reynolds. Oxford (Clarendon Press) 1998.

5. Zu Ciceros *De legibus*:

BÜCHNER, Karl: *M. Tulli Ciceronis De legibus libri tres*. Mailand 1973.

NICKEL, Rainer: *Über die Gesetze. Stoische Paradoxien*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von R. Nickel. München, Zürich (Artemis) 1994, ³2004.

POWELL, Jonathan G.F.: *M. Tulli Ciceronis De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J.G.F. Powell. Oxford u.a. (Clarendon Press) 2006.

ZIEGLER, Konrat: *M. Tullius Cicero. De legibus*. Hrsg. v. Konrat Ziegler. Überarb. u. durch Nachträge erg. v. Woldemar Görler. Freiburg, Würzburg ³1979 (Heidelberger Texte. Lat. Reihe. 20).

6. Zu Ciceros *De natura deorum*:

GIGON, Olof: *M. Tullius Cicero, De natura deorum – Vom Wesen der Götter*. Zürich, Düsseldorf (Artemis) 1996.

PEASE, Arthur Stanley (Hg.): *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri*. Cambridge (Mass.), Bd. I, 1955.

PLASBERG, Otto / AX, Wolfram: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc. 45: De natura deorum*. Stuttgart 1961.

7. Zu Ciceros *De re publica*:

BÜCHNER, Karl: *M. Tullius Cicero. Der Staat: lat. u. dt.* München, Zürich (Artemis) 1993.

POWELL, Jonathan G.F.: *M. Tulli Ciceronis De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J.G.F. Powell. Oxford u.a. (Clarendon Press) 2006.

ZIEGLER, Konrat: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 39. De re publica*. Leipzig (Teubner) 1969.

8. Zu Ciceros *Epistulae ad familiares*:

KASTEN, Helmut: *Epistulae ad familiares. An seine Freunde*. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von H. Kasten. München 1964, ⁴1989.

- PURSER, Louis Claude: *M. Tulli Ciceronis Epistulae. Vol. I: Epistulae ad familiares*. Oxford (University Press) 1901 (Nachdr. 1979).
- SHACKLETON BAILEY, David R.: *M. Tulli Ciceronis epistulae ad familiares libri I – XVI*. Stuttgart (Teubner) 1988.

9. Zu Ciceros *Topica*:

- BAYER, Karl: *Topica. Die Kunst, richtig zu argumentieren*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von K. Bayer. München 1993.
- REINHARDT, Tobias: *Cicero's Topica*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary by Tobias Reinhardt. Oxford (Univ. Press) u.a. 2003.
- WILKINS, A S.: *Brutus, Orator, De optimo genere oratorum, Partitiones oratoriae, Topica*, in: *M. Tulli Ciceronis Rhetorica*. Tom. II. Oxford 1903.

10. Zu Ciceros *Tusculanae disputationes*:

- DREXLER, HANS: *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*. Mediolani (Mondadori) 1964.
- GIGON, Olof: *Gespräche in Tusculum*. Lateinisch-deutsch. Mit ausführlichen Anmerkungen neu herausgegeben von O. Gigon. München u.a. (Artemis) ⁵1984, ⁶1992.
- POHLENZ, Max: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc. 44: Tusculanae disputationes*. Stuttgart (Teubner) 1918, Nachdr. 1976.

11. Textausgaben anderer antiker Autoren:

ALEXANDER VON APHRODISIAS

- Alexandri (Aphrodisiensis) in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*. Hrsg.: M. Wallies. Berlin 1883.
- On Aristotle Prior Analytics 1.14–22*. Translated by I. Mueller with J. Gould. Introduction, Notes and Appendices by I. Mueller. London 1999.
- On Aristotle Topics 1*. Translated by J. M. van Ophuijsen. London 2001.
- On Fate*. Text, translation and commentary by R.W. Sharples. London 1983.
- Quaestiones 1.1–2.15*. Translated by R.W. Sharples. London 1992.

Quaestiones 2.16–3.15. Translated by R.W. Sharples. London 1994.

Quaestiones. De fato. De mixtione. Hrsg.: I. Bruns. Berlin 1892.

Traité du Destin. Texte établi et traduit par P. Thillet. Paris (Les Belles Lettres) 1984.

Über das Schicksal. Übersetzt und kommentiert von A. Zierl. Berlin 1995.

BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS SEVERINUS

Ammonius On Aristotle On Interpretation 9. Translated by D. Blank. With: *Boethius On Aristotle On Interpretation 9. First and second commentaries.* Translated by N. Kretzmann. With essays by R. Sorabji, N. Kretzmann and M. Mignucci. London 1998.

Commentarii in Librum Aristotelis Peri hermeneias (De interpretatione). Bd. 1 und 2. Hrsg.: K. Meiser. Leipzig 1877, 1880.

De consolatione philosophiae. Opuscula theologica. Hrsg.: C. Moreschini. München. Leipzig (Teubner) 2005.

Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae. Hrsg.: J. Gruber. Berlin u.a. ²2006 (Zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Habil-Schr. 1974).

DIOGENES LAERTIOS

Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Aus dem Griechischen übersetzt v. O. Apelt, Hamburg ³1998.

Lives of eminent philosophers. Vol. I: books I–V, vol. II: Books VI–X. Hrsg.: J. Henderson. With an English Translation by R.D. Hicks. Harvard University Press ¹⁰2006 (Loeb Classical Library).

Vitae philosophorum. Tom. I: Liber I–V, Tom. II: Liber VI–X. Hrsg.: H.S. Long, Oxford 1964, Nachdr. 1966.

Vitae philosophorum. Tom. I: Libri I–X. Hrsg.: M. Marcovich, H. Gärtner, Stuttgart u.a. (Teubner) 1999.

EPICETUS

Epicteti Dissertationum ab Arriano Digestarum libri IV. Tom. I. Hrsg.: J. Schweighäuser. Leipzig 1799.

EUSEBIUS VON CAESAREA

Die Praeparatio evangelica. 1. T.: Einleitung, die Bücher I bis X. Hrsg.: É. Des Places. Leipzig ²1982.

Die Praeparatio evangelica. 2. T.: die Bücher XI bis XV, Register. Hrsg.: É. Des Places. Leipzig ²1983.

GALENUS, CLAUDIUS

Claudii Galeni Opera omnia. Tom. 1–20. Hrsg.: C.G. Kühn, Leipzig 1821–1833.

Institutio Logica. Hrsg.: K. Kalbfleisch. Leipzig 1896.

GELLIUS, AULUS

Noctes Atticae. Tom. I: Libri I–X, Tom. II: Libri XI–XX. Hrsg.: P.K. Marshall. Oxford 1968.

The Attic Nights of Aulus Gellius. In Three Volumes. With an English Translation by J.C. Rolfe. Vol. I: Books I–V, Vol. II: Books VI–XIII, Vol. III: Books XIV–XX. London u.a. 1927–1928 (Loeb Classical Library 195, 200, 212).

HOMER

Homeri Odyssea. Recognovit P. von der Mühl. Stuttgart (Teubner) ³1962, Nachdr. 1984.

JOHANNES STOBAEUS

Anthologii libri duo priores qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae. Vol I. Hrsg.: K. Wachsmuth. Berlin 1884.

LUCRETII CARUS, TITUS

De rerum natura libri VI. Recogn. brevique adnotatione critica instruit C. Bailey. Oxford (Clarendon Press) 1951.

De rerum natura. Welt aus Atomen. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet und übersetzt von K. Büchner. Zürich (Artemis) 1956.

MACROBIUS, AMBROSIUS THEODOSIUS

Macrobius Vol. I. Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia apparatu critico instruit. In *somnium Scipionis commentarios* selecta varietate lectionis ornavit Iacobus Willis. Leipzig (Teubner) 1970.

MARCUS MANILIUS

M. Manilii Astronomica. Edidit George. P. Goold. Leipzig (Teubner) 1985.

PHILODEMOS

De signis. On methods of inference. Edited with Translation and Commentary by Ph. H. and E. A. De Lacy. Napoli 1978.

PLATON

Platos Kriton. Griechisch und deutsch. Hrsg.: R. Harder. Berlin 1934.

PLOTIN

Plotini Opera. Tom. I: *Porphyrii vita Plotini. Enneades I–III*. Ediderunt P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxford (University Press) 1964.

PLUTARCH

De communibus notitiis. Against the Stoics on Common Conceptions, in: *Plutarch's Moralia in fourteen volumes*, Vol XIII, 2. With an English Translation by H. Cherniss. London u.a. 1976 (Loeb Classical Library 470).

De E apud Delphos, in: *Moralia*. Vol. III. Ediderunt M. Pohlenz, W. Sieveking. Leipzig (Teubner) 1972.

De sollertia animalium, in: *Moralia*. Vol. VI, 1. Edidit C. Hubert. Leipzig (Teubner) 1954.

De stoicorum repugnantiis. De communibus notitiis, in: *Moralia*. Vol. VI, 2. Edidit M. Pohlenz. Leipzig (Teubner) 1952.

De stoicorum repugnantiis. On Stoic Self-Contradictions, in: *Plutarch's Moralia in fourteen volumes*, Vol XIII, 2. With an English Translation by H. Cherniss. London u.a. 1976 (Loeb Classical Library 470).

Œvres morales. Vol. IX,1: *Propos de table: Livres I – III*. Texte établi et trad. par François Fuhrmann. Paris (Les Belles Lettres) 1972.

Œvres morales. Vol. XI: *Dialogues pythiques*. Texte établi et trad. par Robert Flacelière. Paris (Les Belles Lettres) 1974.

Quaestiones convivales, in: *Moralia*. Vol. IV. Edidit C. Hubert. Leipzig (Teubner) 1971.

QUINTILIANUS, MARCUS FABIVS

M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae libri duodecim. Vol. I: Libri I–VI. Recogn. et adnotatione critica instruxit M. Winterbottom. Oxford (Clarendon Press) 1970.

M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae libri duodecim. Vol. II: Libri VII–XII. Recogn. et adnotatione critica instruxit M. Winterbottom. Oxford (Clarendon Press) 1970.

SENECA, LUCIVS ANNAEVS

L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales. Vol. I: Libri I–XIII. Recogn. et adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds. Oxford (Clarendon Press) 1966.

L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales. Vol. II: Libri XIV–XX. Recogn. et adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds. Oxford (Clarendon Press) 1965.

L. Annaei Senecae Naturalium quaestionum libros. Recognovit H.M. Hine. Stuttgart u.a. (Teubner) 1996.

SERVIUS

Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii. Vol. I: Aeneidos librorum I–V commentarii. Recensuerunt G. Thilo et H. Hagen. Leipzig (Teubner) 1881.

SEXTUS EMPIRICUS

Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Eingeleitet und übersetzt von M. Hossenfelder. Frankfurt a. Main 1985 (Suhrkamp-Taschenb. Wissenschaft 499).

Opera. Vol. I: *Πυρρωνείων Ὑποτυπώσεις*. Edited H. Mutschmann. Leipzig 1912.

Opera. Vol. II: *Adversus Mathematicos VII–XI*. Edited H. Mutschmann. Leipzig 1914.

Opera. Vol. III: *Adversus Mathematicos I–VI*. Edited J. Mau. Leipzig 1954.

SIMPLICIUS

Simplicii In Aristotelis Categorias commentarium. Hrsg.: K. Kalbfleisch. Berlin 1907 (CAG VIII).

Simplicii In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria. Hrsg.: H. Diels. Berlin 1895 (CAG X).

TACITUS, PUBLIUS CORNELIUS

P. Cornelii Taciti libri qui supersunt. Tom. I: *Annales*. Ab excessu divi Augusti. Edidit Henricus Heubner. Stuttgart (Teubner) 1983.

Tom. II Fasc. 1: *Historiarum libri*. Edidit Henricus Heubner. Stuttgart (Teubner) 1978.

III. Weiterführende Literatur:

- ALEXANDER, Archibald [1898]: *Theories of the Will in the History of Philosophy*. New York 1898, Nachdr. Bristol 2002.
- ALGRA, Keimpe A. [1995]: *Concepts of space in Greek thought*. Leiden 1995.
- ALGRA, Keimpe A. / VAN DER HORST, Pieter W. / RUNIA, David. T. (Hgg.) [1996]: *Polyhistor. Studies in the history and historiography of ancient philosophy*. Leiden (Brill) 1996.
- ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.) [1999]: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005.
- ALGRA, Keimpe A. [2005]: "Stoic Theology", in: INWOOD, Brad (Hg.): *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge University Press 2003, Nachdr. 2005, 153–178.
- ALLEN, James [1994]: "Academic Probabilism and Stoic Epistemology", in: *Classical Quarterly* N.S. 44, 1994, 85–113.
- ALLEN, James [2001]: *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*. Oxford (Clarendon Press) 2001.
- ANNAS, Julia E. [1980]: "Truth and Knowledge", in: SCHOFIELD, Malcolm / BURNYEAT, Myles / BARNES, Jonathan (Hgg.): *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford 1980, Nachdr. 1989, 84–104.
- ANNAS, Julia E. [1992]: "The Stoics", in: ANNAS, Julia E. (Hg.): *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley u. a. 1992, Nachdr. 1994, 37–120.
- ANNAS, Julia E. [1993]: "Epicurus on agency", in: NUSSBAUM, Martha C. / BRUNSCHWIG, Jacques (Hgg.): *Passions & Perceptions*, Cambridge u. Paris 1993, Nachdr. 1999, 53–71.
- ARMISEN-MARCHETTI, Mireille [2008]: "Rezension zu C. Wiener, *Stoische Doktrin in Römischer Belletristik. Das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans 'Pharsalia'*. München, Leipzig 2006", in: *Gnomon* 80, 2008, 505–508.
- ARNIM, Hans von [1899]: Artikel "Chrysippos", in: *RE* III,2, 1899, Nr. 14, Sp. 2502–2509.
- ARNIM, Hans von [1905]: "Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit", in: *Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft Wien* 18, Leipzig 1905.
- ARNIM, Hans von [1907]: Artikel "Epikuros", in: *RE* VI,1, 1907, Nr. 4, Sp. 133–155.
- ARNIM, Hans von [1919]: Artikel "Karneades", in: *RE* X,2, 1919, Nr. 1, Sp. 1964–1985.

- ARTHUR, E. P. [1983]: "Stoic Analysis of the Mind's Reactions to Presentations", in: *Hermes* 111, 1983, 69–78.
- BARNES, Jonathan [1982]: "Medicine, experience and logic", in: BARNES, Jonathan / BRUNDSCHWIG, Jacques / BURNYEAT, Myles / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*. Cambridge 1982, 24–68.
- BARNES, Jonathan [1983₁]: "Ancient Scepticism and Causation", in: BURNYEAT, Myles (Hg.): *The Sceptical Tradition*. Berkeley 1983, 149–203.
- BARNES, Jonathan [1983₂]: "Cicero's De fato and a greek source", in: OLIVA, P. / FROLIKOVA, A. (Hgg.): *Concilium Eirene 16, Proceedings of the 16th International Eirene conference, Vol. 1*, Prag 1983, 189–193 (Nachdr. in veränderter Version in: BRUNDSCHWIG, Jacques (Hg.): *Histoire et structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt*. Paris 1985).
- BARNES, Jonathan [1985]: "Πιθανὰ συνημμένα", in: *Elenchos* 6, 1985, 453–467.
- BARNES, Jonathan [1996]: "The catalogue of Chrysippus' Logical Works", in: ALGRA, Keimpe A. / VAN DER HORST, Pieter W. / RUNIA, David. T. (Hgg.): *Polyhistor. Studies in the history and historiography of ancient philosophy*. Leiden (Brill) 1996, 169–184.
- BARNES, Jonathan [1997₁]: *Logic and the imperial stoa*. Leiden 1997.
- BARNES, Jonathan [1997₂]: "Logic in *Academica* I and the *Lucullus*", in: INWOOD, Brad / MANSFELD, Jaap (Hgg.): *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*. Leiden (Brill) 1997, 140–160.
- BARNES, Jonathan [1999]: "Introduction" to Part II (Logic and Language), in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 65–76.
- BARNES, Jonathan / BOBZIEN, Susanne / MIGNUCCI, Mario [1999]: "Logic" in Part II (Logic and Language), in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 77–83.
- BARREAU, Hervé [1978]: "Cléanthe et Chrysippe face au Maître Argument de Diodore", in: BRUNDSCHWIG, Jacques (Hg.): *Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*. Paris 1978, 21–40.
- BARTH, Paul / GOEDECKEMEYER, Albert [1903]: *Die Stoa*. Stuttgart 1903, ⁵1941, ⁶1946.
- BAYER, Karl [1993]: *Topica. Die Kunst, richtig zu argumentieren. Lateinisch und Deutsch*. München 1993.
- BECKER, Oskar [1956₁]: "Formallogisches und Mathematisches in griechischen

- philosophischen Texten", *Philologus* 100, 1956, 108–112.
- BECKER, Oskar [1956₂]: "Über den κυριεύων λόγος des Diodoros Kronos", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 99, 1956, 289–304.
- BECKER, Oskar [1957]: "Zwei Untersuchungen zur antiken Logik", in: HERTER, Hans / SCHMID, Wolfgang (Hgg.): *Klassisch-Philologische Studien Heft 17*, Wiesbaden 1957.
- BEEES, Robert [2004]: *Die Oikeiosislehre der Stoa: I. Rekonstruktion ihres Inhalts*. Würzburg 2004 (*Epistemata Reihe Philosophie Band 258*).
- BEGLEY, Carol L. [1990]: *'Voluntas' in Cicero*. (Diss. Chapel Hill, North Carolina 1988). Ann Arbor, Univ. Microfilms Internat. 1990 u.ö.
- BELAVAL, Yvon [1976]: "Sur la liberté stoïcienne", in: *Kant-Studien* 67, 1976, 333–338.
- BERČIĆ, Boran [2002]: "What's wrong with the Idle Argument?". Internetveröffentlichung: <http://www.ffri.hr/~hdaf/clanovi/bercic/IA.doc>.
- BERNETT, Monika [1995]: *Causarum Cognitio: Ciceros Analysen zur politischen Krise der späten Römischen Republik*. (*Palingenesia* 51), Stuttgart 1995.
- BLÄNSDORF, Jürgen [1991]: "'Augurenlächeln': Ciceros Kritik an der römischen Mantik", in: WISMANN, Hans: *Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen*. Würzburg 1991, 45–65.
- BLOOS, Lutz [1973]: *Probleme der stoischen Physik*. Hamburg 1973.
- BOBZIEN, Susanne [1986]: *Die stoische Modallogik*. Würzburg 1986.
- BOBZIEN, Susanne [1993]: "Chrysippus' Modal Logic and its Relation to Philo and Diodorus", in: DÖRING, Klaus / EBERT, Theodor (Hgg.): *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*. Stuttgart 1993, 63–84.
- BOBZIEN, Susanne [1997]: "Stoic conceptions of freedom and their relation to ethics", in: SORABJI, Richard (Hg.): *Aristotle and After*. London 1997, 71–89.
- BOBZIEN, Susanne [1998₁]: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford 1998, Nachdr. 2001, 2005.
- BOBZIEN, Susanne [1998₂]: "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", in: *Phronesis* 43, 1998, 133–175.
- BOBZIEN, Susanne [1999₁]: "Chrysippus' Theory of Causes", in: IERODIAKONOU, Katerina (Hg.): *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford 1999, 196–242.
- BOBZIEN, Susanne / BARNES, Jonathan / MIGNUCCI, Mario [1999₂]: "Logic" in Part II (Logic and Language), in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 83–157.
- BOBZIEN, Susanne [2002]: "Chrysippus and the Epistemic Theory of Vagueness", in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 102, 2002, 217–238.

- BOBZIEN, Susanne [2003]: "Logic", in: INWOOD, Brad (Hg.): *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge University Press 2003, Nachdr. 2005, 85–123.
- BONHÖFFER, Adolf [1909]: "Rezension von A. Lörcher, *De compositione et fonte libri Ciceronis qui est de fato*. Halle 1907", in: *Wochenschrift für klassische Philologie* 26, 1909, 19–21.
- BOCHENSKI, Joseph M. [1956]: *Formale Logik*. Freiburg 1956.
- BOTROS, Sophie [1985]: "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", in: *Phronesis* 30, 1985, 274–304.
- BREHIER, Émile [1971]: *Chrysippe & l'ancien Stoïcisme*. Paris u.a. 1971 (1. Auflage 1910, 10. Auflage 1951. Presses Universitaires de France).
- BREHIER, Émile [1955]: *Études de philosophie antique*. Paris 1955.
- BRENNAN, Tad [2001]: "Fate and Free Will in Stoicism. A Discussion of Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*", in: *Oxford Studies in Ancient philosophy* 21, 2001, 259–286.
- BRENNAN, Tad [2003]: "Stoic Moral Psychology", in: INWOOD, Brad (Hg.): *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge University Press 2003, Nachdr. 2005, 257–294.
- BRENNAN, Tad [2005]: *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*. Oxford 2005, Nachdr. 2006.
- BROADIE, Sarah [2001]: "From Necessity to Fate: a Fallacy?", in: *Journal of Ethics* 5, 2001, 21–37.
- BROCHARD, Victor [1892]: "Sur la Logique des Stoïciens", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 5, 1892, 449–468.
- BROCHARD, Victor [1912]: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris 1912, Nachdr. 1926 u.ö., zuletzt 1974.
- BRODERSEN, Kai (Hg.) [2001]: *Prognosis. Studien zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Literatur und Geschichte seit der Antike*. Münster 2001 (*Antike Kultur und Geschichte* 2).
- BRUNSCHWIG, Jacques [1978]: "Le modèle conjonctif", in: BRUNSCHWIG, Jacques (Hg.): *Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*. Paris 1978, 58–86.
- BRUNSCHWIG, Jacques (Hg.) [1978]: *Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*. Paris 1978.
- BÜCHNER, Karl [1964]: *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*. Heidelberg 1964.
- BÜCHNER, Karl [1984]: *M. Tullius Cicero, De re publica: Kommentar*. Heidelberg 1984.
- BULLER, David J. [1995]: "On the 'Standard' Argument for Fatalism", in: *Philo-*

sophical Papers 24, 1995, 111–125. Internetveröffentlichung:

<http://www.niu.edu/phil/~buller/research/fatal.html>.

- BURNYEAT, Myles F. [1980]: "Can the Sceptic Live His Scepticism?", in: SCHOFIELD, Malcolm / BURNYEAT, Myles / BARNES, Jonathan (Hgg.): *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford 1980, Nachdr. 1989, 20–53.
- BURNYEAT, Myles F. [1982₁]: "Gods and heaps", in: SCHOFIELD, Malcolm / NUSSBAUM, Martha (Hgg.): *Language and Logos*. Cambridge 1982, 315–338.
- BURNYEAT, Myles F. [1982₂]: "The origins of non-deductive inference", in: BARNES, Jonathan / BRUNSCHWIG, Jacques / BURNYEAT, Myles / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*. Cambridge 1982, 193–238.
- CAHN, Steven M. [1967]: *Fate, Logic, and Time*. New Haven 1967, Nachdr. 1969.
- CAVINI, Walter [1993]: "Chrysippus on Speaking Truly and the Liar", in: DÖRING, Klaus / EBERT, Theodor (Hgg.): *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*. Stuttgart 1993, 85–109.
- CELLUPRICA, Vincenza [1977]: "L'argomento dominatore di Diodoro Crono e il concetto di possibile di Crisippo", in: GIANNANTONI, Gabriele (Hg.): *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*. Bologna, Il Mulino, 1977, 55–73.
- CHRISTENSEN, Johnny [1962]: *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*. Copenhagen 1962.
- CLARK, Albert Curtis [1918]: *The descent of manuscripts*. Oxford 1918 (²1969).
- COLISH, Marcia L. [1985]: *The Stoic Tradition From Antiquity To The Early Middle Ages*. Vol I: Stoicism in Classical Latin Literature. Leiden 1985, ²1990.
- COLEMAN-NORTON, P.R. [1939]: "The Fragmentary Philosophical Treatises of Cicero", in: *The Classical Journal* 34, 1939, 213–228.
- COOPER, John M. [2003]: "Stoic Autonomy", in: *Social Philosophy and Policy* 20, 2003, 1–29.
- COUISSIN, Paul [1941]: "Les sorites de Carnéade contre le polythéisme", in: *Revue des Etudes Grecques* 54, 1941, 43–57.
- CRÖNERT, Wilhelm [1901]: "Die 'Logica Zētēmata' des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen Inhalts aus der Herculanensischen Bibliothek", in: *Hermes* 36, 1901, 548–579.
- DAVIES, J.C. [1971]: "The Originality of Cicero's Philosophical Works", in: *Latomus* 30, 1971, 105–119.
- DENYER, Nicholas C. [1981]: "Time and modality in Diodorus Cronus", in: *Theoria* 47, 1981, 31–53.
- DENYER, Nicholas C. [1996]: "Gaskin on the Master Argument", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, 1996, 166–180.

- DENYER, Nicholas C. [1998]: "Vuillemin on the Master Argument", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80, 1998, 221–224.
- DENYER, Nicholas C. [1999]: "The Master Argument of Diodorus Cronus. A Near Miss", in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 2, 1999, 239–252.
- DERMIENCE, Alice [1957]: "La notion de 'libertas' dans les œuvres de Cicérone", in: *Les études classiques* 25, 1957, 157–167.
- DIHLE, Albrecht [1985]: *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen 1985 (Original: *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley u.a. 1982).
- DILLON, John M. [1992]: "Fate, Greek Conception of", in: FREEDMAN, D.N. (Hg.): *The Anchor Bible Dictionary*. New York u.a. 1992, Vol. 2, 776–778.
- DÖRING, Klaus [1989]: "Gab es eine Dialektische Schule?", in: *Phronesis* 34, 1989, 293–310.
- DÖRING, Klaus / EBERT, Theodor (Hgg.) [1993]: *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*. Stuttgart 1993.
- DONINI, Pier Luigi [1973]: "Crisippo e la nozione del possibile", *Rivista di filologia e di istruzione classica* 101, 1973, 333–351.
- DONINI, Pier Luigi [1975]: "Fato e volontà umana in Chrysippo", in: *ATTI della Accademia delle Scienze di Torino/II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 109, 1975, 187–230.
- DONINI, Pier Luigi [1989]: *Ethos: Aristotele e il determinismo*. Alessandria (Torino) 1989.
- DOUGLAS, Alan E. [1965]: "Cicero the Philosopher", in: DOREY, Thomas Allen (Hg.): *Cicero*. London 1965, Nachdr. 1968, 135–170.
- DOWDEN, Bradley [2007]: "Liar Paradox", in: *The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*. © 2007. Internetveröffentlichung: <http://www.iep.utm.edu/par-liar>.
- DRAGONA-MONACHOU, Myrto [1976]: *The Stoic Arguments for the Existence and Providence of the Gods*. Athen 1976.
- DROZDEK, Adam [2002]: "Infinity in Chrysippus", in: *Hermes* 130, 2002, 404–415.
- DUHOT, Jean-Joël [1989]: *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris 1989.
- DUMMETT, Michael [1964]: "Bringing about the Past", in: *The Philosophical Review* 73, 1964, 338–359.
- EBERT, Theodor [1987]: "The Origin of the Stoic Theory of Signs in Sextus Empiricus", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, 1987, 83–126.
- EBERT, Theodor [1991]: *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus. Untersuchungen zur Entstehung der Aussagenlogik*. Göttingen 1991 (*Hypomnemata* 95).
- EBERT, Theodor [1993]: "Dialecticians and Stoics on the Classification of Propositions", in: DÖRING, Klaus / EBERT, Theodor (Hgg.): *Dialektiker und Stoiker*.

- Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer. Stuttgart 1993, 111–128.
- EDELSTEIN, Ludwig [1966]: *The Meaning of Stoicism*. Cambridge, Mass. 1966, Nachdr. 1968, 1980.
- EGLI, Urs [1967]: *Zur Stoischen Dialektik*. Basel 1967 (Diss. Bern).
- EISENBERGER, Herbert [1979]: "Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift 'De fato'", *Grazer Beiträge* 8, 1979, 153–172.
- ENGEL, Wilhelm [1926]: *Die Schicksalsidee im Altertum*. Erlangen 1926.
- ERLER, Michael [1992]: "Cicero und 'unorthodoxer' Epikureismus", in: *Anregung* 38, 1992, 307–322.
- ERLER, Michael [1994]: "Epikur. Die Schule Epikurs. Lukrez", in: FLASHAR, Hellmut (Hg.): *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel 1994, 29–490.
- EVERITT, Anthony [2001]: *Cicero. A turbulent life*. London 2001.
- EVERSON, Steven [1999]: "Epicurean psychology", in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 542–559.
- FAUST, August [1931]: *Der Möglichkeitsgedanke, Erster Teil: Antike Philosophie*. Heidelberg 1931.
- FERGUSON, John [1962]: "Cicero's Contribution to Philosophy", in: FERGUSON, John (Hg.): *Studies in Cicero*. Rom 1962, 99–111.
- FIEHN, Karl [1938]: Artikel "Philoktetes", in: *RE XIX*, 2, 1938, Sp. 2500–2509.
- FLADERER, Ludwig [1996]: *Antiochos von Askalon. Hellenist und Humanist*. Graz u.a. 1996.
- FLASHAR, Hellmut (Hg.) [1994]: *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel 1994.
- FORTENBAUGH, William W. / STEINMETZ, Peter (Hgg.) [1989]: *Cicero's knowledge of the Peripatos*. New Brunswick 1989.
- FORSCHNER, Maximilian [1981]: *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart 1981, ²1995 (durchges. und um ein Nachw. und einen Literaturnachtrag erw. Aufl.).
- FREDE, Dorothea [1982]: "The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' *De Fato*", in: *Phronesis* 27, 1982, 276–298.
- FREDE, Dorothea [1990]: "Fatalism and Future Truth", in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6, 1990, 195–227.
- FREDE, Dorothea [2003]: "Stoic Determinism", in: INWOOD, Brad (Hg.): *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge University Press 2003, Nachdr. 2005, 179–205.

- FREDE, Michael [1974]: *Die stoische Logik*. Göttingen 1974.
- FREDE, Michael [1980]: "The Original Notion of Cause", in: SCHOFIELD, Malcolm / BURNYEAT, Myles / BARNES, Jonathan (Hgg.): *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford 1980, Nachdr. 1989, 217–249.
- FREDE, Michael [1986]: "The Stoic doctrine of the affections of the soul", in: SCHOFIELD, Malcolm / STRIKER, Gisela (Hgg.): *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge 1986, Nachdr. 1987, 1988, 93–110.
- FREDE, Michael [1994]: "The Stoic notion of a *lekton*", in: EVERSON, Steven (Hg.): *Companions to Ancient Thought: 3. Language*. Cambridge 1994, 109–128.
- FREDE, Michael [1999₁]: "On the Stoic Conception of the Good", in: IERODIAKONOU, Katerina (Hg.): *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford 1999, 71–94.
- FREDE, Michael [1999₂]: "Stoic epistemology", in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 295–322.
- FRÜCHTEL, Edgar [2005]: "Einige Überlegungen zum Schicksalsbegriff in der Antike", in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 31, 2005, 149–176.
- FUHRMANN, Manfred [1989]: *Cicero und die Römische Republik*. München 1989, ⁴1997 u.ö., zuletzt Düsseldorf 2005.
- FURLEY, David [1999]: "Cosmology", in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 412–451.
- GASKIN, Richard [1995]: *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*. Berlin 1995.
- GASKIN, Richard [1996]: "Reconstructing the Master Argument: Response to Denyer", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, 1996, 181–191.
- GASKIN, Richard [1997]: "The Stoics on Cases, Predicates and the Unity of the Proposition", in: SORABJI, Richard (Hg.): *Aristotle and After*. London 1997, 91–108.
- GASKIN, Richard [1999]: "Tense logic and the Master Argument", in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 2, 1999, 203–224.
- GAWLICK, Günther [1956]: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischer Methode*. Kiel 1956.
- GAWLICK, Günther [1982]: Rezension zu O. HAMELIN, *Sur le "De Fato"* (publié et annoté par M. Conche), Villers-sur-Mer 1978, in: *Philosophische Rundschau* 29, 1982, 296–298.
- GAWLICK, Günther / GÖRLER, Woldemar [1994]: *Cicero*, in: FLASHAR, Hellmut (Hg.): *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, in:

- Grundriss der Geschichte der Philosophie. Basel 1994, 991–1168.
- GERCKE, Alfred [1885]: "Chrysippea", in: *Jahrbücher für klassische Philologie, Suppl. Band 14*, 1885, 689–781.
- GIGON, Olof [1971]: "Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros", in: BÜCHNER, Karl (Hg.): *Das neue Cicerobild*. Darmstadt 1971, 229–258.
- GIGON, Olof [1973]: "Cicero und die griechische Philosophie", in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt I*, 4, 1973, 227–261.
- GILBERT, Neil W. [1963]: "The Concept of Will in Early Latin Philosophy", in: *Journal of the History of Philosophy I*, 1963, 17–35.
- GILSON, Étienne H. [1971]: "Beredsamkeit und Weisheit bei Cicero", in: BÜCHNER, Karl (Hg.): *Das neue Cicerobild*. Darmstadt 1971, 179–207.
- GLUCKER, John [1978]: *Antiochos and the Late Academy*. Göttingen 1978 (*Hypomnemata 56*).
- GLUCKER, John [1988]: "Cicero's philosophical affiliations", in: DILLON, John M. / LONG, Anthony A. (Hgg.): *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley, Los Angeles u. London 1988, Nachdr. 1996, 34–69.
- GLUCKER, John [1992]: "Cicero's philosophical affiliations again", in: *Liverpool Classical Monthly 17*, 1992, 134–138.
- GLUCKER, John [1995]: "Probabile, Veri Simile, and Related Terms", in: POWELL, J.G.F. (Hg.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford 1995, Nachdr. 1999, 2002, 115–143.
- GÖRING, Carl [1874]: *Über den Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie*. Leipzig 1874.
- GÖRLER, Woldemar [1974]: *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*. Heidelberg 1974.
- GÖRLER, Woldemar [1977]: "'Ασθενὴς συγκατάθεσις. Zur stoischen Erkenntnistheorie", in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N.F. 3*, 1977, 83–92 (Wiederabdruck in: CATREIN, Christoph (Hg.): *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie von Woldemar Görler*, Leiden (Brill) 2004, 1–15).
- GÖRLER, Woldemar [1987]: "'Hauptursachen' bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41–44)", *RhM* 130, 1987, 254–274 (Wiederabdruck in: CATREIN, Christoph (Hg.): *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie von Woldemar Görler*, Leiden (Brill) 2004, 40–59).
- GÖRLER, Woldemar [1990]: "Antiochos von Askalon über die 'Alten' und über die Stoa: Beobachtungen zu Cicero, *Academici posteriores I*, 24–43", in: STEINMETZ, Peter (Hg.): *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption*

- in *Rom.* Stuttgart 1990 (*Palingenesia* 28), 123–139 (Wiederabdruck in: CATREIN, Christoph (Hg.): *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie von Woldemar Görler*, Leiden (Brill) 2004, 87–104).
- GÖRLER, Woldemar [1992]: "Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen: 'Wahrscheinliches' bei Karneades und bei Cicero", in: MÜLLER, Carl Werner / SIER, Kurt / WERNER, Jürgen (Hgg.): *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*. Stuttgart 1992 (*Palingenesia* 36), 159–171 (Wiederabdruck in: CATREIN, Christoph (Hg.): *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie von Woldemar Görler*, Leiden (Brill) 2004, 60–75).
- GÖRLER, Woldemar [1994]: "Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon", in: FLASHAR, Hellmut (Hg.): *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel 1994, 717–989.
- GÖRLER, Woldemar [1995]: "Silencing the Troublemaker: De Legibus 1.39 and the Continuity of Cicero's Scepticism", in: POWELL, J.G.F. (Hg.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford 1995, Nachdr. 1999, 2002, 85–113 (Wiederabdruck in: CATREIN, Christoph (Hg.): *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie von Woldemar Görler*, Leiden (Brill) 2004, 240–267).
- GÖRLER, Woldemar [1997]: "Cicero's philosophical stance in the *Lucullus*", in: INWOOD, Brad / MANSFELD, Jaap (Hgg.): *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*. Leiden (Brill) 1997, 36–57.
- GÖRLER, Woldemar [2004]: "Cicero zwischen Politik und Philosophie", in: CATREIN, Christoph (Hg.): *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie von Woldemar Görler*, Leiden (Brill) 2004, 158–171.
- GOULD, Josiah B. [1967]: "Chrysippus: on the criteria for the truth of a conditional proposition", in: *Phronesis* 12, 1967, 152–161.
- GOULD, Josiah B. [1971]: *The philosophy of Chrysippus*. Leiden 1971.
- GOULD, Josiah B. [1983]: "The Stoic Conception of Fate", in: ANTON, John P. / PREUS, Anthony (Hgg.): *Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. II*. New York 1983, 478–494.
- GOURINAT, Jean-Baptiste [2000]: *La Dialectique Des Stoïciens*. Paris 2000.
- GOURINAT, Jean-Baptiste [2005₁]: "Prédiction du futur et action humaine dans le traité de Chrysippe *Sur le destin*", in: GOURINAT, Jean-Baptiste (Hg.): *Les Stoïciens. Études sous la direction de Gilbert Romeyer Dherbey, réunis et éditées par Jean-Baptiste Gourinat*. Paris 2005, 247–273.
- GOURINAT, Jean-Baptiste [2005₂]: "Prediction of the future and co-fatedness: two aspects of Stoic Determinism", in: NATALI, Carlo / MASO, S. (Hgg.): *La cate-*

na delle cause. *Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*. Amsterdam 2005, 215–240.

GRAESER, Andreas [1975]: *Zenon von Kition, Positionen und Probleme*. Berlin, New York 1975.

GRAESER, Andreas [1978₁]: "The Stoic Categories", in: BRUNDSCHWIG, Jacques (Hg.): *Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*. Paris 1978, 199–221.

GRAESER, Andreas [1978₂]: "The Stoic Theory of Meaning", in: RIST, John Michael (Hg.): *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles, London (Univ. of California Press) 1978 (*Major Thinker Series I*), 77–100.

GRIFFIN, Miriam T. [1995]: "Philosophical Badingage in Cicero's Letters", in: POWELL, J.G.F. (Hg.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford 1995, Nachdr. 1999, 2002, 325–346.

GRIFFIN, Miriam T. [1997]: "The Composition of the *Academica*. Motives and Versions", in: INWOOD, Brad / MANSFELD, Jaap (Hgg.): *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*. Leiden (Brill) 1997, 1–35.

GRIMAL, Pierre [1988]: *Cicero. Philosoph, Politiker, Rhetor*. München 1988.

GUNDEL, Wilhelm [1912]: Artikel "Heimarmene", in: *RE VII,2*, 1912, Sp. 2622–2645.

GUNDEL, Wilhelm [1914]: *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*. Gießen 1914.

HAHM, David E. [1992]: "A Neglected Stoic Argument for Human Responsibility", in: *Illinois Classical Studies* 17, 1992, 23–48.

HAHMANN, Andree [2005]: *Was ist Willensfreiheit? Alexander von Aphrodisias über das Schicksal*. Marburg 2005.

HAMELIN, Octave [1901]: "Sur la logique des Stoïciens", in: *L'Année Philosophique* 12, 1901, 13–26.

HANKINSON, Robert J. [1996]: "Cicero's Rope", in: ALGRA, Keimpe A. / VAN DER HORST, Pieter W. / RUNIA, David. T. (Hgg.): *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*. Leiden (Brill) 1996, 185–205.

HANKINSON, Robert J. [1998]: *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford (Clarendon Press) 1998, Nachdr. 2001.

HANKINSON, Robert J. [1999₁]: "Explanation and causation" in Part IV (Physics and Metaphysics), in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 479–512.

HANKINSON, Robert J. [1999₂]: "Determinism and indeterminism" in Part IV (Physics and Metaphysics), in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan /

- MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 513–541.
- HANKINSON, Robert J. [2003₁]: "Stoic Epistemology", in: INWOOD, Brad (Hg.): *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge University Press 2003, Nachdr. 2005, 59–84.
- HANKINSON, Robert J. [2003₂]: "Stoicism and Medicine", in: INWOOD, Brad (Hg.): *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge University Press 2003, Nachdr. 2005, 295–309.
- HARBSMEIER, Martin S. [2008]: "Betrug oder Bildung. Die römische Rezeption der alten Sophistik", in: *Vertumnus. Berliner Beiträge zur Klassischen Philologie und zu ihren Nachbargebieten Band 4*, Göttingen 2008.
- HARDER, Richard [1971]: "Die Einbürgerung der Philosophie in Rom", in: BÜCHNER, Karl (Hg.): *Das neue Cicerobild*. Darmstadt 1971, 10–37.
- HARRISON, Stephen J. [1983]: "Cicero and crurifragium", in: *Classical Quarterly N. S.* 33, 1983, 453–455.
- HARTMANN, Nicolai [1966]: *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin³ 1966.
- HARTUNG, Hans-Joachim [1970]: *Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini*. Hamburg 1970.
- HENRY, Margaret Y. [1927]: "Cicero's Treatment of the Free Will Problem", in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 58, 1927, 32–42.
- HIRZEL, Rudolf [1882]: *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*. II. Theil, 1. Abtheilung: *Die Entwicklung der stoischen Philosophie*. Leipzig 1882.
- HIRZEL, Rudolf [1883]: *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*. III. Theil: *Academica priora. Tusculanae disputationes*. Leipzig 1883.
- HOSSENFELDER, Malte [1967]: "Zur stoischen Definition von Axioma", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11, 1967, 238–241.
- HOSSENFELDER, Malte [1968]: *Sextus Empiricus. Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Frankfurt a. Main 1968, Nachdr. 1985, ²1993, ³1999.
- HOSSENFELDER, Malte [1985]: *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1985, in: RÖD, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1–3, München 1976–85, ²1995.
- HOSSENFELDER, Malte [1991]: *Epikur*. (Beck'sche Reihe 520: Denker). München 1991, ²1998, ³2006.
- HOYER, Rudolf [1898]: "Quellenstudien zu Ciceros Büchern De natura deorum, De divinatione, De fato", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 53, 1898, 37–65.

- HÜLSER, Karlheinz [1993₁]: "Zur dialektischen und stoischen Einteilung der Fehlschlüsse", in: DÖRING, Klaus / EBERT, Theodor (Hgg.): *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*. Stuttgart 1993, 167–186.
- HÜLSER, Karlheinz [1993₂]: "Zur Frühgeschichte der Aussagenlogik", in: *Phronesis* 38, 1993, 337–344.
- HUBY, Pamela M. [1967]: "The First Discovery of the Freewill Problem", in: *Philosophy* 42, 1967, 353–362.
- HUBY, Pamela M. [1969]: "The Epicureans, Animals, and Freewill", in: *Apeiron* 3, 1969, 17–19.
- HUBY, Pamela M. [1970]: "An Epicurean argument in Cicero, De fato XVII, 40", in: *Phronesis* 15, 1970, 83–85.
- HUNTER, Graeme [1994]: "A Ciceronian Critique of Chrysippus", in: *Apeiron* 27, 1994, 17–23.
- HURST, Martha [1934]: "Can the Law of Contradiction be Stated without Reference to Time?", in: *Journal of Philosophy* 31, 1934, 518–525.
- HURST, Martha [1935]: "Implication in the Fourth Century B.C.", in: *Mind* 44, 1935, 484–495.
- IERODIAKONOU, Katerina [1993]: "The Stoic Division of Philosophy", in: *Phronesis* 38, 1993, 57–74.
- IERODIAKONOU, Katerina: (Hg.) [1999]: *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford 1999.
- INWOOD, Brad [1985]: *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford (Clarendon Press) 1985, Nachdr. 1987, 1999.
- INWOOD, Brad / MANSFELD, Jaap (Hgg.) [1997]: *Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books*. Leiden (Brill) 1997.
- IOPPOLO, Anna Maria [1988]: "Le cause antecedenti in Cic. De Fato 40", in: BARNES, Jonathan / MIGNUCCI, Mario (Hgg.): *Matter and Metaphysics*. Napoli 1988, 397–424.
- IOPPOLO, Anna Maria [1989]: "Stoici e Accademici sul Ruolo dell'Assenso (a proposito della Pubblicazione di *The Hellenistic Philosophers*)", in: *Elenchos* 10, 1989, 231–246.
- IOPPOLO, Anna Maria [1990]: "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism", in: *Classical Quarterly* N. S. 40, 1990, 433–449.
- IOPPOLO, Anna Maria [2002]: "L'astrologia nel De fato di Cicerone", in: JIMÉNEZ PÉREZ, A. / CABALLERO, R. (Hgg.): *Homo Mathematicus. Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos Griegos y Romanos*. Málaga 2002, 227–248.
- IRWIN, Terence H. [1992]: "Who Discovered the Will", in: *Philosophical Perspectives* 6 (Ethics), 1992, 453–473.
- JEDAN, Christoph / STROBACH, Niko [2002]: *Modalities by Perspective: Aristotle, the stoics and a modern reconstruction*. St Augustin 2002.

- JOHANSON, Carmen / LONDEY, David [1988]: "Cicero on Propositions: *Academica* II.95", in: *Mnemosyne* 41, 1988, 325–332.
- JONES, Alexander [2003]: "The Stoics and the Astronomical Sciences", in: INWOOD, Brad (Hg.): *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge University Press 2003, Nachdr. 2005, 328–344.
- KANT, Immanuel [1998]: *Kritik der reinen Vernunft*. Philosophische Bibliothek, Band 505. Nach d. ersten u. zweiten Orig.-Ausg. hrsg. v. Jens Timmermann. Mit e. Bibliogr. v. Heiner Klemme. Hamburg (Felix Meiner Verlag) 1998.
- KERFERD, George B. [1978]: "The Problem of Synkatathesis and Katalepsis in Stoic Doctrine", in: BRUNSCHWIG, Jacques (Hg.): *Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*. Paris 1978, 251–272.
- KLEYWEGT, Adrianus Jan [1973]: "Fate, Free Will, and the Text of Cicero", in: *Mnemosyne* 26, 1973, 342–349.
- KNEALE, William Calvert und Martha [1962]: *The Development of Logic*. Oxford 1962, Nachdruck 1968 u.ö., zuletzt 2008.
- KRANZ, Margarita [1992]: Artikel "Schicksal", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8, 1992, Sp. 1275–1289.
- KRETER, Fabian [2006]: *Kann Fabius in einer Seeschlacht sterben? Die Geschichte der Logik des Kontingenzproblems von Aristoteles, "De interpretatione" 9 bis Cicero, "De fato"*. Trier 2006 (Diss. Bochum).
- LABARGE, Scott [2002]: "Stoic Conditionals, Necessity and Explanation", in: *History and Philosophy of Logic* 23, 2002, 241–252.
- LAPIDGE, Michael [1978]: "Stoic Cosmology", in: RIST, John Michael (Hg.): *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles, London (Univ. of California Press) 1978 (*Major Thinker Series* 1), 161–185.
- LEBEK, Wolfgang Dieter [1979]: "Rezension zu R. Giomini, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Fasc. 46: *De divinatione, de fato, Timaeus*. Leipzig (Teubner) 1975", in: *Gnomon* 51, 1979, 245–247.
- LEONHARDT, Jürgen [1999]: *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*. München 1999.
- LEVY, Carlos [1992]: *Cicero Academicus. Recherches sur les 'Académiques' et sur la philosophie cicéronienne*. Rom 1992 (Collection de l'École Française de Rome 162).
- LIDDELL, Henry George / SCOTT, Robert [1996]: *A Greek-English Lexicon*. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Rev. and augm. throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars. Oxford (Clarendon Press) ⁹1996 (with a new supplement).

- LLOYD, Antony C. [1971]: "Grammar and Metaphysics in the Stoa", in: LONG, Anthony A. (Hg.): *Problems in Stoicism*. London 1971, Nachdr. 1996, 58–74.
- LLOYD, Antony C. [1978₁]: "Definite propositions and the concept of reference", in: BRUNSCHWIG, Jacques (Hg.): *Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*. Paris 1978, 285–295.
- LLOYD, Antony C. [1978₂]: "Emotion and Decision in Stoic Psychology", in: RIST, John Michael (Hg.): *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles, London (Univ. of California Press) 1978 (*Major Thinker Series I*), 233–246.
- LÖRCHER, Adolph [1907]: *De compositione et fonte libri Ciceronis qui est de fato*. Halle 1907.
- LONG, Anthony A. [1968]: "The Stoic Concept of Evil", in: *Philosophical Quarterly* 18, 1968, 329–343.
- LONG, Anthony A. [1971]: "Language and thought in Stoicism", in: LONG, Anthony A. (Hg.): *Problems in Stoicism*. London 1971, Nachdr. 1996, 75–113.
- LONG, Anthony A. [1971]: "Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action", in: LONG, Anthony A. (Hg.): *Problems in Stoicism*. London 1971, Nachdr. 1996, 173–199.
- LONG, Anthony A. [1974]: *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. London 1974, ²1986, Nachdr. 1996.
- LONG, Anthony A. [1976]: "The Early Stoic Concept of Moral Choice", in: LAGA, C. / BOSSIER, F. u. a. (Hgg.): *Images of man in ancient and medieval thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*. Leuven 1976, 77–92.
- LONG, Anthony A. [1978₁]: "Dialectic and the Stoic Sage", in: RIST, John Michael (Hg.): *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles, London (Univ. of California Press) 1978 (*Major Thinker Series I*), 101–124.
- LONG, Anthony A. [1978₂]: "The Stoic distinction between Truth and the True", in: BRUNSCHWIG, Jacques (Hg.): *Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*. Paris 1978, 297–315.
- LONG, Anthony A. [1982]: "Astrology: arguments pro and contra", in: BARNES, Jonathan / BRUNSCHWIG, Jacques / BURNYEAT, Myles / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *Science and Speculation*. Cambridge 1982, 165–192.
- LONG, Anthony A. [1991]: "Representation and the self in Stoicism", in: EVERSON, Steven (Hg.): *Psychology*. Cambridge 1991, 102–120 (Wiederabdruck in: LONG, Anthony A.: *Stoic Studies*. Cambridge 1996, Nachdr. 1999, 2001, 264–285).
- LONG, Anthony A. [1996]: *Stoic Studies*. Cambridge 1996, Nachdr. 1999, 2001.
- LONG, Anthony A. [1999]: "Stoic Psychology", in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr.

- 2002, 2005, 560–584.
- LUCK, Georg [1953]: "Der Akademiker Antiochos", in: *Noctes Romanae* 7, 1953, 11–98.
- LUCK, Georg [1978]: "On Cicero, De fato 5 and Related Passages", in: *American Journal of Philology* 99, 1978, 155–158.
- ŁUKASIEWICZ, Jan [1935]: "Zur Geschichte der Aussagenlogik", in: *Erkenntnis* 5, 1935, 111–131.
- MACKENDRICK, Paul [1989]: *The Philosophical Books of Cicero. With the collaboration of Karen Lee Singh*. London 1989.
- MAGRIS, Aldo [1995]: "Entwicklungslinien der griechischen Schicksalsidee", in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 27, 1995, 79–94.
- MANSFELD, Jaap [1986]: "Diogenes Laertius von Stoic Philosophy", in: *Elenchos* 7, 1986, 295–382.
- MANSFELD, Jaap [1991]: "The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen", in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7, 1991, 107–145.
- MANSFELD, Jaap [1999]: "Sources", in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 3–30.
- MANSFELD, Jaap [1999]: "Theology", in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 452–478.
- MANSFELD, Jaap [2001]: "Chrysippus' Definition of Cause in Arius Didymus", in: *Elenchos* 22, 2001, 99–109.
- MATES, Benson [1949]: "Diodorean Implication", in: *Philosophical Review* 58, 1949, 234–242.
- MATES, Benson [1953]: *Stoic logic*. Berkeley u. Los Angeles 1953.
- MAU, Jürgen [1957]: "Stoische Logik: Ihre Stellung gegenüber der aristotelischen Syllogistik und dem modernen Aussagenkalkül", in: *Hermes* 85, 1957, 147–158.
- MCINTYRE, Alison [1990]: "Commentary on Frede" (Kommentar zu dem vorangegangenen Artikel von D. FREDE [1990]), in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6, 1990, 228–239.
- MEINECKE, Max [1887]: *De fontibus, quos Cicero in libello de fato secutus esse videatur*. Marienwerder 1887.
- MEIXNER, Uwe [2003]: "Der Begriff der Notwendigkeit in der Antike und in der Gegenwart", in: ROTT, Hans / HORÁK, Vítězslav (Hgg.): *Possibility and Rea-*

- lity. *Metaphysics and Logic*. Frankfurt a.M. 2003, 13–50.
- MEYER, Susan S. [1999]: "Fate, Fatalism and Agency in Stoicism", in: *Social Philosophy and Policy* 16, 1999, 250–273.
- MIGNUCCI, Mario [1978]: "Sur la logique modale des Stoïciens", in: BRUNSCHWIG, Jacques (Hg.): *Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*. Paris 1978, 317–346.
- MIGNUCCI, Mario [1985]: "Logic and Omniscience: Alexander of Aphrodisias and Proclus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985, 219–246.
- MIGNUCCI, Mario / BARNES, Jonathan / BOBZIEN, Susanne [1999₁]: "Logic" in Part II (Logic and Language), in: ALGRA, Keimpe A. / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 157–176.
- MIGNUCCI, Mario [1999₂]: "The Liar Paradox and the Stoics", in: IERODIAKONOU, Katerina (Hg.): *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford 1999, 54–70.
- MONTANARI CALDINI, Roberta [1980]: "Nota testuale ed esegetica al *De fato* ciceroniano", in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica Vol. 33 N.S.* 4, 1980, 83–92.
- MUELLER, Ian [1978]: "An Introduction to Stoic Logic", in: RIST, John Michael (Hg.): *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles, London (Univ. of California Press) 1978 (*Major Thinker Series* 1), 1–26.
- MÜHLL, Peter von der [1913]: Artikel "Hirtius", in: *RE VIII*, 2, 1913, Nr. 2, Sp. 1956–1962.
- NATORP, Paul [1903]: Artikel "Diodoros", in: *RE V*, 1, 1903, Nr. 42, Sp. 705–707.
- O'KEEFE, Timothy S. [1996]: "Does Epicurus Need the Swerve as an Archê of Collisions?", in: *Phronesis* 41, 1996, 305–317.
- OTTO, Walter F. [1909]: Artikel "Fatum", in: *RE VI*, 2, 1909, Sp. 2047–2051.
- PAPAZIAN, Michael B. [2001]: "Chrysippus and the destruction of propositions: a defense of the standard interpretation", in: *History and Philosophy of Logic* 22, 2001, 1–12.
- PFEFFER, Friedrich [1976]: *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*. Meisenheim am Glan 1976.
- PHILIPPSON, R. [1934]: "Rezension zu A. Yon: Cicéron. Traité du destin. Paris 1933", in: *Philologische Wochenschrift* 54, 1934, 1030–1039.
- PHILIPPSON, R. [1939₁]: Artikel "M. Tullius Cicero; philosophische Schriften", in: *RE VII A*, 1, 1939, 1104–1192.
- PHILIPPSON, R. [1939₂]: "Rezension zu W. Ax / O. Plasberg, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc. 46: De divinatione, de fato, Timaeus. Ottonis Plasberg † schedis usus recognovit W. Ax. Leipzig 1938", in: *Philo-*

- PLASBERG, Otto [1926]: "Cicero in seinen Werken und Briefen", in: *Das Erbe der Alten* 6, Leipzig 1926, Nachdr. Darmstadt 1962.
- PLATZ, Bärbel [1973]: *Fatum et libertas. Untersuchungen zu Leibniz' 'Theodizee' und verwandten Schriften sowie Ciceros 'De fato'*. Köln 1973.
- PÖTSCHER, Walter [1974]: "Fatum", in: *Grazer Beiträge* 2, 1974, 171–187.
- POHLENZ, Max [1910]: "Rezension zu A. Lörcher, *De compositione et fonte libri Ciceronis qui est de fato*. Halle 1907", in: *Berliner Philologische Wochenschrift* 30, 1910, 327–329.
- POHLENZ, Max [1940]: *Grundfragen der stoischen Philosophie*. Göttingen 1940 [Abhandlungen der Gesellschaft für Wissenschaften zu Göttingen, Folge 3, 26]
- POHLENZ, Max [1948]: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Bd. 1, Göttingen 1948 u.ö., ⁷1992. Bd. 2, Göttingen 1949 u.ö., ⁶1990.
- POHLENZ, Max [1964]: *Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios. Selbstzeugnisse und Berichte, eingeleitet und übertragen*. Zürich ²1964.
- POWELL, Jonathan G. F. [1995]: "Cicero's Translations from Greek", in: POWELL, Jonathan G. F. (Hg.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford 1995, Nachdr. 1999, 2002, 273–300.
- PRANTL, Carl von [1855]: *Die Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. 1. München 1855 (ND Darmstadt 1955).
- PRAECHTER, Karl / UEBERWEG, Friedrich (Hgg.) [1926]: *Die Philosophie des Altertums*. Berlin ¹²1926.
- PRELLWITZ, Walther [1892]: *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*. Göttingen 1892, ²1905.
- PRETI, Guilio [1956]: "Sulla dottrina del σημείον nella logica stoica", in: *Rivista critica di storia della filosofia* 11, 1956, 5–14.
- PRIEST, Graham [1998]: "To be *and* not to be – That is the Answer. On Aristotle on the Law of Non-Contradiction", in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 1, 1998, 91–130.
- PRIOR, Arthur N. [1955]: "Diodoran Modalities", in: *Philosophical Quarterly* 5, 1955, 205–213.
- PUELMA, Mario [1986]: "Die Rezeption der Fachsprache griechischer Philosophie im Lateinischen", in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, 1986, 45–69.
- RADKE, Gerhard (Hg.) [1968]: *Cicero, ein Mensch seiner Zeit. Acht Vorträge zu einem geistesgeschichtlichen Phänomen*. Berlin 1968.
- RAWSON, Elizabeth [1975]: *Cicero. A Portrait*. London 1975, Nachdr. Ithaca, N.Y., 1983, London ²1994, Nachdr. Bristol 2001.

- REESOR, Margaret E. [1954]: "The Stoic Concept of Quality", in: *American Journal of Philology* 75, 1954, 40–58.
- REESOR, Margaret E. [1965]: "Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy", in: *Phoenix* 19, 1965, 285–297.
- REESOR, Margaret E. [1978]: "Necessity and Fate in Stoic Philosophy", in: RIST, John Michael (Hg.): *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles, London (Univ. of California Press) 1978 (*Major Thinker Series* 1), 187–202.
- REESOR, Margaret E. [1989]: *The Nature of Man in Early Stoic Philosophy*. New York, London 1989.
- REINHARDT, Karl [1921]: *Poseidonios*. München 1921, Nachdr. Hildesheim 1976.
- REINHARDT, Karl [1926]: *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*. München 1926, Nachdr. Hildesheim 1976.
- REINHARDT, Karl [1953]: Artikel "Poseidonios", in: *RE XXII,1*, 1953, Nr. 3, Sp. 558–826.
- RICKEN, Friedo [1988]: *Philosophie der Antike*. Stuttgart 1988.
- RICKEN, Friedo [1994]: *Antike Skeptiker*. München 1994 (Beck'sche Reihe 526: Denker).
- RIST, John Michael [1969]: *Stoic Philosophy*. Cambridge 1969, Nachdr. 1977.
- RITSCHL, Friedrich [1854]: "Palimpsestblätter zu Cicero *de fato*", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 9, 1854, 469–477.
- ITTER, Joachim / GRÜNDER, Karlfried (Hgg.) [1995]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1–13. Völlig neubearbeitete Ausgabe des 'Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe' von Rudolf Eisler. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1971–2007 (Bd. 9: 1995).
- RUCH, Michel [1958]: *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*. Paris 1958.
- RUCH, Michel [1965]: "Notwendigkeit und Zufälligkeit in Kosmos und Gesellschaft nach der Weltanschauung Ciceros", in: *Gymnasium* 72, 1965, 499–511.
- RÜSTOW, Alexander [1910]: *Der Lügner: Theorie, Geschichte und Auflösung*. Leipzig 1910 (Diss. Erlangen).
- SACHS, Albert [1916]: "Rezension zu H. Skassis, *Adnotationes criticae ad Ciceronis librum qui de fato inscribitur*. Athen 1915", in: *Deutsche Literaturzeitung (für Kritik der internationalen Wissenschaft)* 37, 1916, 444–446.
- SALLES, Ricardo [2000]: "Compatibilism: Stoic and Modern", in: *Archiv für Geschichte und Philosophie* 83, 2000, 1–23.
- SALLES, Ricardo [2004]: "Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo", in: *Crítica* 36, Nr. 106, 2004, 3–27. Internetveröffentlichung:
http://critica.filosoficas.unam.mx/pdf/C106/C106_salles.pdf.

- SALLES, Ricardo [2005]: *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Aldershot u.a. 2005.
- SAMBURSKY, Samuel [1956]: "On the Possible and Probable in Ancient Greece", in: *Osiris* 12, 1956, 35–48.
- SAMBURSKY, Samuel [1959]: *Physics of the Stoics*. London 1959, Nachdr. 1971 u.ö.
- SAMBURSKY, Samuel [1965]: *Das physikalische Weltbild der Antike*. Zürich u.a. 1965.
- SANDBACH, Francis H. [1971]: "Phantasia Kataleptike", in: LONG, Anthony A. (Hg.): *Problems in Stoicism*. London 1971, 9–21.
- SANDBACH, Francis H. [1971]: "Ennoia and Prolepsis", in: LONG, Anthony A. (Hg.): *Problems in Stoicism*. London 1971, 22–37.
- SANDBACH, Francis H. [1975]: *The Stoics*. London 1975.
- SCHALLENBERG, Magnus [2008]: *Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zur Ciceros Schrift De fato*. Berlin u. a. 2008 (Quellen und Studien zur Philosophie Bd. 75).
- SCHANZ, Martin [1890]: *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*. Band 1: *Die römische Literatur in der Zeit der Republik*. Neubearbeitet von Carl HOSIUS. München 1890, ⁴1927, Nachdr. 1959, 1966.
- SCHÄUBLIN, Christoph [1995]: *Cicero, Marcus Tullius. Akademische Abhandlungen, Lucullus*. Lateinisch-deutsch. Hamburg 1995.
- SCHMEKEL, August [1892]: *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt*. Berlin 1892. Nachdr. Hildesheim 1974, 1989.
- SCHMEKEL, August [1910]: "Rezension zu A. Lörcher, *De compositione et fonte libri Ciceronis qui est de fato*. Halle 1907", in: *Deutsche Literaturzeitung (für Kritik der internationalen Wissenschaft)* 31, 1910, 2010.
- SCHMEKEL, August [1938]: *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. 1: *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*. Berlin 1938.
- SCHMIDT, E.G. [1970]: "Archedemos (5 und 6) aus Tarsos", in: *RE Suppl.* 12, 1970, 1356–1392.
- SCHMIDT, Peter Lebrecht [1967]: "Rezension zu K. Bayer, M. Tulli Ciceronis De fato. Über das Fatum edited and translated by Karl Bayer", in: *Gnomon* 39, 1967, 495–500.
- SCHMIDT, Peter Lebrecht [1974]: *Die Überlieferung von Ciceros Schrift "De legibus" in Mittelalter und Renaissance*. München 1974 (Studia et Testimonia Antiqua 10).
- SCHMITT, Charles B. [1972]: *Cicero scepticus: a study of the influence of the 'Academica' in the Renaissance*. Den Haag 1972.

- SCHMITT, Hatto H. (Hg.) [2005]: *Lexikon des Hellenismus*. Wiesbaden 2005.
- SCHOFIELD, Malcolm / BURNYEAT, Myles / BARNES, Jonathan (Hgg.) [1980]: *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford 1980, Nachdr. 1989.
- SCHOFIELD, Malcolm [1986]: "Cicero for and against Divination", in: *Journal of Roman Studies* 76, 1986, 47–65.
- SCHOFIELD, Malcolm [1999]: "Academic epistemology", in: ALGRA, Keimpe / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 323–351.
- SCHRÖDER, Stephan [1989]: "Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus" (1. Teil), in: *Prometheus* 15, 1989, 209–239.
- SCHRÖDER, Stephan [1990]: "Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus" (2. Teil), in: *Prometheus* 16, 1990, 5–26.
- SCHRÖDER, Stephan [1990]: "Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus" (3. Teil), in: *Prometheus* 16, 1990, 136–154.
- SCHUBERT, Andreas [1993]: "Die stoischen Vorstellungen", in: DÖRING, Klaus / EBERT, Theodor (Hgg.): *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*. Stuttgart 1993, 271–289.
- SCHUBERT, Andreas [1994]: *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*. Diss. Göttingen 1994 (*Hypomnemata* 103).
- SEDLEY, David N. [1977]: "Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy", in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* N.S. 23, 1977, 74–120.
- SEDLEY, David N. [1981]: "The end of the Academy", in: *Phronesis* 26, 1981, 67–75.
- SEDLEY, David N. [1982]: "On Signs", in: BARNES, Jonathan / BRUNDSCHWIG, Jacques / BURNYEAT, Myles / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*. Cambridge 1982, 239–272.
- SEDLEY, David N. [1984]: "The negated conjunction in Stoicism", in: *Elenchos* 5, 1984, 311–316.
- SEDLEY, David N. [1993]: "Chrysippus on psychophysical causality", in: NUSSBAUM, Martha C. / BRUNDSCHWIG, Jacques (Hgg.): *Passions & Perceptions*, Cambridge u. Paris 1993, 313–331.
- SEDLEY, David N. [1999]: "Hellenistic physics and metaphysics", in: ALGRA, Keimpe / BARNES, Jonathan / MANSFELD, Jaap / SCHOFIELD, Malcolm (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University

Press 1999, Nachdr. 2002, 2005, 355–411.

- SEDLEY, David N. [2003]: "The School, from Zeno to Arius Didymus", in: INWOOD, Brad (Hg.): *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge University Press 2003, Nachdr. 2005, 7–32.
- SEDLEY, David N. [2005]: "Verità futura e causalità nel *De fato* di Cicerone", in: NATALI, Carlo / MASO, S. (Hgg.): *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*. Amsterdam 2005, 241–254.
- SEEL, Gerhard [1993]: "Zur Geschichte und Logik des $\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ λόγος", in: DÖRING, Klaus / EBERT, Theodor (Hgg.): *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*. Stuttgart 1993, 291–318.
- SEEL, Otto [1968]: "Cicero und das Problem des römischen Philosophierens", in: RADKE, Gerhard (Hg.): *Cicero, ein Mensch seiner Zeit. Acht Vorträge zu einem geistesgeschichtlichen Phänomen*. Berlin 1968, 136–161.
- SHACKLETON BAILEY, David R [1971]: *Cicero*. London 1971.
- SHARPLES, Robert W. [1975]: "Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias", in: *Phronesis* 20, 1975, 247–274.
- SHARPLES, Robert W. [1981]: "Necessity in the Stoic Doctrine of Fate", in: *Symbolae Osloenses* 56, 1981, 81–97.
- SHARPLES, Robert W. [1983]: *Alexander of Aphrodisias, On Fate*. London 1983.
- SHARPLES, Robert W. [1986]: "Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism", in: *Phronesis* 31, 1986, 266–279.
- SHARPLES, Robert W. [1987]: "Could Alexander (Follower of Aristotle) Have Done Better? A Response to Professor Frede and Others", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5, 1987, 197–216.
- SHARPLES, Robert W. [1995]: "Causes and necessary conditions in the *Topica* and *De fato*", in: POWELL, Jonathan G. F. (Hg.): *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*. Oxford 1995, Nachdr. 1999, 2002, 247–271.
- SHARPLES, Robert W. [1996]: *Stoics, Epicureans and Sceptics. An introduction to hellenistic philosophy*. London 1996, Nachdr. 2002.
- SHARPLES, Robert W. [2005]: "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt", in: NATALI, Carlo / MASO, S. (Hgg.): *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*. Amsterdam 2005, 197–214.
- SILLITTI, Giovanna [1977]: "Alcune considerazioni sull' aporia del sorite", in: GIANNANTONI, Gabriele (Hg.): *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*. Bologna, Il Mulino, 1977, 75–92.
- SKASSIS, Henricus [1915]: *Adnotationes criticae ad Ciceronis librum qui de fato inscribitur*. Athen 1915.
- SORABJI, Richard [1980₁]: "Causation, Laws and Necessity", in: SCHOFIELD, Mal-

- colm / BURNYEAT, Myles / BARNES, Jonathan (Hgg.): *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford 1980, Nachdr. 1989, 250–282.
- SORABJI, Richard [1980₂]: *Necessity, Cause and Blame*. London 1980.
- STEGEMANN, Viktor [1939]: "Fatum und Freiheit im Hellenismus und in der Spätantike", in: *Gymnasium* 50, 1939, 165–191.
- STEIN, Ludwig [1886–88]: *Die Psychologie der Stoa*. 2 Bde. (Erster Band: Metaphysisch-Anthropologischer Teil, Berlin 1886; zweiter Band: Die Erkenntnistheorie der Stoa, Berlin 1888).
- STEINMETZ, Peter [1969]: "Die Krise der Philosophie in der Zeit des Hochhellenismus", in: *Antike und Abendland* 15, 1969, 122–134.
- STEINMETZ, Peter [1989]: "Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt", in: FORTENBAUGH, William W. / STEINMETZ, Peter (Hgg.): *Cicero's knowledge of the Peripatos*. New Brunswick 1989, 1–22.
- STEINMETZ, Peter [1990]: "Planung und Planänderung der philosophischen Schriften Ciceros", in: *Palingenesia* 28, 1990, 141–153.
- STEINMETZ, Peter [1994]: "Die Stoa", in: FLASHAR, Hellmut (Hg.): *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die hellenistische Philosophie*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel 1994, 491–716.
- STEINMETZ, Peter [1995]: "Ciceros philosophische Anfänge", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 138, 1995, 210–222.
- STEVENS, John A. [2000]: "Preliminary Impulse in Stoic Psychology", in: *Ancient Philosophy* 20, 2000, 139–168.
- STOUGH, Charlotte [1978]: "Stoic Determinism and Moral Responsibility", in: RIST, John Michael (Hg.): *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles, London (Univ. of California Press) 1978 (*Major Thinker Series* 1), 203–231.
- STRAATEN, Modestus van [1977]: "Menschliche Freiheit in der stoischen Philosophie", in: *Gymnasium* 85, 1977, 501–518.
- STROH, Wilfried [1975]: *Taxis und Taktik. Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden*. Stuttgart 1975.
- STROH, Wilfried [1992]: "Worauf beruht die Wirkung ciceronischer Reden?", in: *Auxilia* 26, 1992, 5–37.
- STROH, Wilfried [2007]: *Latein ist tot, es lebe Latein! Kleine Geschichte einer großen Sprache*. Berlin 2007.
- STROH, Wilfried [2008]: *Cicero. Redner, Staatsmann, Philosoph*. München 2008.
- STÜVE, Wilhelm [1895]: *Ad Ciceronis de fato librum observationes variae*. Kiel 1895.
- SÜSS, Wilhelm [1966]: "Cicero: Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluß der staatsphilosophischen Werke)", in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissen-*

schaftlichen Klasse, Nr. 5, 1965, Mainz 1966, 213–385.

SZEKERES, Csilla [1990]: "Contagio und vis fatalis. Einige Bemerkungen zu Ciceros de fato", in: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 26, 1990, 57–61.

SZEKERES, Csilla [1991]: "Ein logisches Argument in Ciceros *De fato*", in: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 27, 1991, 47–51.

SZEKERES, Csilla [1992]: "Chrysippos von dem Möglichen", in: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 28, 1992, 45–50.

SZEKERES, Csilla [1995]: "Ciceros Verhältnis zu seinen griechischen Quellen in 'De Fato'", in: *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 31, 1995, 231–236.

SZYMANSKI, M. [1985]: "De fato 8, 15", in: *Hermes* 113, 1985, 383–384.

TAKAHATA, Tokiko [2004]: *Das Bild des römischen Staates in Ciceros philosophischen Schriften*. Marburg an der Lahn 2004. Internetveröffentlichung: <http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2004/0622/pdf/Takahata.pdf>.

TALANGA, Josip [1986]: *Zukunftsurteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles' De interpretatione 9 und Ciceros De fato, mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmene-Lehren*. Bonn 1986 (Reihe Klassische Philologie 36).

TAYLOR, Richard [1962]: "Fatalism", in: *Philosophical Review* 71, 1962, 56–66.

THEILER, Willy [1946]: "Tacitus und die antike Schicksalslehre", in: GIGON, Olof u.a. (Hgg.): *Phyllobolia für Peter von der Mühl*. Basel 1946, 35–90.

THESAURUS LINGVAE LATINAE, Teubner, Stuttgart u. Leipzig (bis 1999); KG Saur-Verlag, München u. Leipzig (bis 2006); Walter de Gruyter, Berlin, New York (ab 2007).

THEUNISSEN, Michael [2004]: *Schicksal in Antike und Moderne*. München 2004.

VALGIGLIO, Ernesto [1967]: "Il fato nel pensiero classico antico", in: *Rivista di studi classici* 15, 1967, 305–330.

VEGETTI, Mario [1991]: "Fato, valutazione e imputabilità: un argomento stoico in Alessandro, De fato 35", in: *Elenchos* 12, 1991, 257–270.

VERBEKE, Gerard [1978]: "La philosophie du signe chez les Stoïciens", in: BRUNSCHWIG, Jacques (Hg.): *Les Stoïciens et leur Logique. Actes du Colloque de Chantilly 18–22 septembre 1976*. Paris 1978, 401–424.

VRETSKA, Karl [1980]: "Rezension zu R. Giomini, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Fasc. 46: *De divinatione, de fato, Timaheus*. Leipzig (Teubner) 1975", in: *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 33, 1980, 4–6.

VUILLEMIN, Jules [1996]: *Necessity or Contingency. The Master Argument*. Stanford 1996.

WATSON, Gerard [1971]: "The Natural Law and Stoicism", in: LONG, Anthony A.

- (Hg.): *Problems in Stoicism*. London 1971, Nachdr. 1996, 216–238.
- WATSON, Gerard [1988]: *Phantasia in Classical Thought*. Galway 1988.
- WEIDEMANN, Hermann [1987]: "Das sogenannte Meisterargument des Diodoros Kronos und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69, 1987, 18–53.
- WEIDEMANN, Hermann [1993]: "Zeit und Wahrheit bei Diodor", in: DÖRING, Klaus / EBERT, Theodor (Hgg.): *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*. Stuttgart 1993, 319–329.
- WEIDEMANN, Hermann [1994]: *Aristoteles. Peri hermeneias*. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 1, Teil II. Hrsg. v. H. FLASHAR. Berlin 1994, zweite veränderte Auflage 2002.
- WEIDEMANN, Hermann [1999]: "'Aus etwas Möglichem folgt nichts Unmögliches' Zum Verständnis der zweiten Prämisse von Diodors Meisterargument", in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 2, 1999, 189–202.
- WEIDEMANN, Hermann [2000]: "Diodor: Logik und Common Sense", in: ERLER, Michael / GRAESER, Andreas (Hgg.): *Philosophen des Altertums*. Bd. I: *Von der Frühzeit bis zur Klassik*. Darmstadt 2000, 182–190.
- WEIDEMANN, Hermann [2001₁]: "Ein Argument gegen den Fatalismus in Ciceros Schrift über das Fatum (*De fato* XVII 40)", in: *Elenchos* 22, 2001, 111–120.
- WEIDEMANN, Hermann [2001₂]: "Sextus Empiricus über den Trugschluß bezüglich der Anzahl der Sterne (*Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, II 231, 234)", in: *Elenchos* 22, 2001, 367–375.
- WEIDEMANN, Hermann [2003]: "Freiheit als metaphysisches Problem in der Philosophie der Antike", in: MISCHER, Sibille / QUANTE, Michael / SUHM, Christian (Hgg.): *Auf Freigang. Metaphysische und ethische Annäherungen an die menschliche Freiheit*. Münster, Hamburg, London 2003, 107–126.
- WEIDEMANN, Hermann [2007]: "Rezension zu F. Kreter, *Kann Fabius in einer Seeschlacht sterben? Die Geschichte der Logik des Kontingenzproblems von Aristoteles, "De interpretatione" 9 bis Cicero, "De fato"*. Trier 2006", in: *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 60, 2007, 214–230.
- WEIDEMANN, Hermann [2008]: "Aristotle, the Megarics and Diodorus Cronus on the Notion of Possibility", in: *American Philosophical Quarterly* 45, 2008, 131–148.
- WEISCHE, Alfons [1961]: *Cicero und die neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*. Münster 1961, Nachdr. 1975.
- WEISCHE, Alfons [1965]: "Rezension zu K. Bayer, *De fato – Über das Fatum*. München (Tusculum) 1963", in: *Gymnasium* 72, 1965, 112–113.
- WEISCHE, Alfons [1968]: Artikel "Karneades", in: *RE Suppl.* XI, 1968, Sp. 853–856.

- WHITE, Michael J. [1983]: "Time and Determinism in the Hellenistic Philosophical Schools", in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983, 40–62.
- WHITE, Michael J. [1985]: *Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*. Dordrecht 1985 (*Philosophical Studies Series in Philosophy* 32).
- WHITE, Michael J. [1999]: "The lessons of Prior's Master Argument", in: *Philosophiegeschichte und logische Analyse* 2, 1999, 225–238.
- WHITE, Michael J. [2003]: "Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)", in: INWOOD, Brad (Hg.): *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge University Press 2003, Nachdr. 2005, 124–152.
- WIDMANN, Susanne [1968]: *Untersuchungen zur Übersetzungstechnik Ciceros in seiner philosophischen Prosa*. Tübingen 1968.
- WIENER, Claudia [2006]: *Stoische Doktrin in Römischer Belletristik. Das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans 'Pharsalia'*. München, Leipzig 2006.
- WILDBERGER, Julia [2008]: "Rezension zu F. Kreter, *Kann Fabius in einer Seeschlacht sterben? Die Geschichte der Logik des Kontingenzproblems von Aristoteles, 'De interpretatione' 9 bis Cicero, 'De fato'*". Trier 2006 (Diss. Bochum)", in: *Gymnasium* 115, 2008, 389–391.
- WILLIAMSON, Timothy [1994]: *Vagueness*. London u.a. 1994.
- WIBMANN, Hans [1991]: *Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen*. Würzburg 1991.
- WÜST, Ernst [1958]: "Von den Anfängen des Problems der Willensfreiheit", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 101, 1958, 75–91.
- ZELLER, Eduard [1879–1922]: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig 1879–1922.
- ZELLER, Eduard [1914]: *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*. Leipzig 1914.

IV. Indizes

1. Index Nominum

Die in Fettdruck hervorgehobenen Seitenzahlen geben Stellen an, an denen ein Zitat von mindestens drei Wörtern vorliegt.

- Aeneas 269
Aenesidemos 58
Alexander von Aphrodisias 11, 70–72, 75, 116, 120, 130–132, 136, 244
Algra 113, **122**, 193
Allen 52, 88, 92
Antiochos von Askalon 21, 25, 77
Antipater von Tarsos 77, 97
Antonini 92, 160, 266, 270, 274
Apollodoros 14
Archedemos 14
Aristokreon 38
Aristoteles 70, 77, 127, 172
Arkesilaos von Pitane 21, 27
v.Armim 10, 12, 54, 175, **191**
Arthur 188
Atticus, T. Pomponius 21
Ax 22, 79, 151, 199, 264

Bächli 22
Baldassarri 142
Barnes 10, 11, 22, 24, 31, 41, 42, 45, 51, 52, 53, **63**, 67, 154, 160, 172, **217**, 220
Barth 201
Barwise 74
Bayer 22, 79, 82, 102, 124, 134, 136, 141, 151, 177, 182, 199, 200, 201, **202**, 203, 208, **211**, **212**, 222, 225, 264, 265, 274, 279, 280
Becker 63, 115, 129
Berčić 203
Bloos 14, 172, 188
Bobzien 22, 24, 31, 35, 36, 38, **40**, **43**, 44–50, 52, 66, 69, 85, 87, 88, 90, 96–98, 102, **105**, 107, **113**, 116, **122**, 124, 126, 127, 129, 131, 132, 135, 143, 151, 152, 154, 160, 161, **162**, 170, 172, 177, 185, 187, 189, 190, 193, 201, 204, 207, 217, 218, 220, 223, 225
Bochenski 32, 65, 70, 72, 236
Boethius 112, 113, 117–120, 123, 125, 126, 193–195, 198, 251, 252
Botros 185
Bréhier 160
Bremi 79
Brennan 52, 56–58, 143, 155, 160, 191, 201
Brittain 22
Brochard 160
Broemser 22
Büchner 18
Buller 203
Burnyeat 22, 31, 35, 37, 39–42, 45, 51–53, 87, 160

Cappelletti 203
Castiglioni 151
Catulus, Q. Lutatius 25
Cavini 22, 32, 65, 72

Cicero, Quintus Tullius 143, 144

Clark 266, 274, 279, 280, 283

Couissin 31, 35

Crönert 10

Daphitas 273

Davies 79, 104

Denyer 129

Dillon **219**

Diodoros Kronos 23, 26, 31, 77, 78,
83, 84, 86, 87, 109–111, 122, 127–
130, 133, 148, 149, 151, 167, 168,
192, 198, 243–245, 249, 253, 258

Diogenes Laertios 10, 11, 14–16, 19,
27–29, 31, 38, 42, 46, 65, 71, 72,
75, 77, 85, 87–89, 112–119, 123,
125, 126, 149, 173, 193–195, 198,
227, 230, 237, 240, 252

Diogenes von Babylon 84, 243

Diogenes von Ptolemais 14

Diogenianus 203, 205, 208, 210,
211, 215–220, 222, 238, 239

Dion 87, 116, 130–132, 195, 244

Donini 132, 141, 142, 160, 168, 186,
277

Döring 31

Dowden 32, 74, 75

Dummett 203

Ebert 85, 90, 142, 152, 160

Edelstein 172

Egli 89, 115

Eisenberger 24, 187, 203, 264–266,
268, 270–272, 274, 277

Epikur 77, 168–172, 176, 177, 179–
183, 224, 225, 240, 282, 283, 286

Ernesti 63

Escobar 203

Etchemendy 74

Eubulides von Milet 31, 65

Eudromos 14

Euklid von Megara 31

Eusebius 12

Fabius 84, 90–93, 95–110, 124, 125,
133–136, 140–142, 144, 153, 156,
157, 164, 247

Faust 203

Fladerer 187

Flashar 22, 23

Forschner 172

Frede D. 172, 175, 185, 186, 191

Frede M. 12, 14, 24, 52, 87, 89, 90,
92, 94, 113, **115**, 116, 117, 131,
132, 143, 152, 154, 160, **163**, 172,
173, 187

Galenus 10–12, 22, 32, 33, 43, 82,
157

Gaskin 52, 88, 90, 127, 129, 131,
132

Gawlick 20, 80–82

Gellius 11, 65, 84, 100, 269, 270,
278

Gercke 151, 201, 203

Giese 144

Gigon 22

Giomini 22, 199, 264

Goedeckemeyer 201

Görler 20, 24, 35, 80, 184–186

Gould 24, 87, 88, 90–92, 107, 160,
185, 188, 193, **211**, 212, 220, 222

Gourinat 152, 203

Graeser 14, 22, 84, 172, 187, 188

Griffin 26

Grimal 201

Hahmann 122, 175, 201

- Hamelin 84, 89, 187, 201, 203, 225, 274
 Hankinson 143, 147, 155, 172, 175, 176, 187, 193
 Harbsmeier 206
 Hartmann 129
 Hegesarchos 210, 211, 216, 217
 Helenos 269
 Hippokrates 273
 Hirtius 265, 268, 274, 277, 282–284, 286
 Hortensius, Q. Hortalus 25
 Hossenfelder 58, **173**, 175, 191, 203
 Hülser 10, **26**, 32, 38, **43**, **46**, 52, 63, 66, **70**, 71, 72, 102, 160, 172, 201, 204, **226**, 237
 Hunter 99, 124
 Hurst 87, 88

 Ierodiakonou 14
 Inwood 22, 187, 189, **191**
 Iokaste 207, 218
 Ioppolo 105, 143, 187, 188
 Iuppiter 269, 274

 Janssen 84, 108, 170, 193, 225, 270, 274
 Jedan 122, 185, 189, 225
 Johanson 173
 Jones 84

 Kallimachos 86
 Kant 201, 206
 Karneades 23, 25, 29, 30, 35–37, 45, 51, 141, 168, 169, 176, 180–183, 200, 223, 225, 228, 279, 281
 Kayser 79
 Kleantes 14, 15, 77, 97, 125, 130, 148, 192, 194

 Kneale 24, 31, 89, 90, 116, 131, 132, 204
 Kreter 152
 Kripke 74
 Kühn 12, 83
 Kypselos 111, 119–123, 128, 129, 189, 250, 258

 LaBarge 90, 155, 160
 Laius 203, 205–210, 213, 215, 217, 218, 220, 222, 223, 239
 Lakydes von Kyrene 27
 Lévy 22
 Londey 173
 Long 15, 27, 46, 48, 51, 53, 71, 74, 84, 107, 113, **122**, 160, 172, 176, 186–188, 191, 203, 204, 226
 Lörcher 168, 200, 264
 Lucullus, L. Licinius 25

 MacKendrick 270, 274
 Macrobius 268
 Madvig 151
 Magris 152, **191**, 201, 203, 266, 274
 Manius 84
 Mansfeld 22
 Marcus Manilius 99
 Marrone 52
 Marwede 23, 79, 82, 84, 90, 92, 95, 102, 105, 132, 134, 141, 151, 160, 168, 178, 183, 185, 199, 200, 203, 225, 264, 266, 272, 277–280
 Mates 24, 87, 90, 92, 160
 Meinecke 203
 Meyer 172, 185, 201
 Mignucci 22, 24, 31, 32, 35, 37, 41, **42**, 43, 45, **63**, 65, 71, 73, 74, 113, 132, 160
 Milon 203, 207–210, 213, 215–218,

- 220, 223, 239
 Moser 79, 201
 Mueller 90, 160

 Oedipus 203, 205, 206, 208, 215,
 217
 Origenes 77, 202, 217, 218

 Panaitios 14, 144
 Paolillo 151, 203
 Papazian 131, 132
 Pease 143
 Penelope 34
 Pfeffer 83
 Philippson 151, 264, 265, 268, 274,
 277
 Philodemos 142, 155
 Philon von Larissa 77, 78, 86, 87,
 243
 Pimentel Álvarez 152, 270, 274
 Plasberg 22, **63**, 65, 76, 79, **151**,
 152, 235
 Platon 77, 213
 Platz 201
 Plutarch 10–12, 14, 27, 48, 50, 51,
 70–75, 77, 89, 112, 184, 237
 Pohlenz 168
 Pontius 268
 Poseidonios 11, 14, 99, 147, 261,
 269, 272, 273, 275, 276, 285
 Preti 142
 Priest 75
 Prior 74, 129
 Protagoras 77
 Pyrrhon von Elis 58

 Quine 74

 Rackham 203

 Ramus 79
 Reesor 24, 172, 185, 187–189, 191,
194, 204
 Reid 22
 Ritter 31, 33
 Russell 74
 Rüstow 22, 32, 69, 70, 236

 Salles 187, 191, 201
 Sambursky 158, 160, 172, 175
 Sandbach 187, **191**
 Schallenberg 23, 52, 87, 88, 92, 95,
106, **112**, **122**, 124, 126, 127, 129,
 131, 140, 154, 158, 160, **168**, 169,
 170, 172, 178, 180, 181, 186, 187,
 189, 191, 193, 201, 204, 220, 264,
 270, 272, 277, 279
 Schäublin 22
 Schmekel 89, 90, 277
 Schofield 22
 Schröder 186, 193, 270, 277
 Schubert 172, 204
 Scipio 268
 Sedley 10, 24, 31, 35, 46, 48, 50–53,
 71, 74, 87, 107, 113, 128, 129, 142,
 144, 147, 152, **154**, 155, 160, 161,
 172, 176, 186, 187, 189, 203, 204,
 213, 222, 226
 Seel 201
 Servius, M. Honoratius 151, 221, 269
 Sextus Empiricus 10, 14, 33, 36, 51,
 54–56, 58, 84–89, 92, 108, 116,
 142, 152–154, 160, 162, 163, 206,
 240, 243, 244
 Sharples 23, 79, 84, 90, 102, **122**,
 127, 131, 132, 134, 140, 152, 160,
 175, 182, 185, 187, 189, 191, 193,
 199, 200, 220, 225, 264, 266, 270,
 277

- Sillitti 31
Simplicius 36, 54, 55
Skassis 151, 264
Sokrates 20, 203, 208, 212–214,
218–220, 222, 238
Sorabji **53**, 87, 92, 116, 131, 132,
135, 154, 160
Steinmetz 160, 184, 187
Stevens 187
Stobaeus 10, 55, 58, 184
Stough 185, 186, 191
Straaten 188, **225**
Straume-Zimmermann 22
Stroh 80, 81, **104**, 164
Stüve 200, 203
Süss 201
Szekeres 90, 108
Szymanski **151**, 152

Takahata 84, 274
Talanga 90, 107, 151, 160, 168, 177,
204
Taylor 203
Timon von Phleius 58
Turnebus 22, 79, **83**, 84, 100, **136**,
137, 151, 182, 200, 203, 248

Usener 171

Valgiglio 272
Varro, M. Terentius 20, 21, 26, 83
Verbeke 90, 160
Vergilius, P. Maro 269
Vuillemin 87, 88, 90, 107, 129, 132,
160

Wachsmuth 55, 58, 184
Walzer 39, 40
Weidemann 23, 116, 129, 187, 193, 277
Weische 22
White 52, 90, 127, 129, 131, 132,
155, 160, 175, 193, **204**, **220**, 223
Wiener 185, 272
Williamson 22, 31, 35, 41, 42, 48,
51, 53
Wytenbach 71

Xenokrates 77

Yon 23, 79, 82, 182, 199, 200, 201,
225, 264, 265

Zenon 14, 15, 21, 42, 77, 129, **188**, 263

2. Index Locorum

Die fett gedruckten Seitenzahlen geben Stellen an, an denen ein Zitat von mindestens drei Wörtern in der Originalsprache vorliegt, die fett und kursiv gedruckten Seitenzahlen ein Zitat von mindestens drei Wörtern in Übersetzung.

AËTIOS

Placita

I, 7.33

146

ALEXANDER VON APHRODISIAS

De fato

176, 14 – 177, 6

122

176, 14-18	120
177, 2-5	111
177, 7-178, 7	116
177, 20f	241
186, 31-187, 8	206
191, 13-26	206
191, 30-192, 28	146
207, 4-21	51
207, 5-21	159
208, 19	159
210, 14-28	51
210, 15-28	159
210, 30ff	159
<i>In Arist. Anal. Pr.</i>	
177, 25-178, 8	130,
	244, 249
177, 28-178, 5	97
177, 28ff	130, 131,
	249, 250
178, 6	132, 244
183, 34-184, 6	111
<i>In Arist. Top.</i>	
93, 10	108
188, 19-28	70
<i>Quaestiones</i>	
9, 5ff	120
11, 4ff	120
APOLLONIOS DYSKOLOS	
<i>De conjunctionibus</i>	
218, 20-219, 6	108
ARISTOTELES	
<i>Analytica Priora</i>	
I, 15a5-12	127
AUGUSTINUS	
<i>De civitate dei</i>	
5, 2	147, 273

5, 8	273
BOETHIUS	
<i>De hypotheticis syllogismis</i>	
I, 4, 7	84
<i>In Arist. περὶ ἐρμηνείας comm.</i>	
III, 9, 234.22ff	111
III 9, 234.27-235.1	113
III 9, 234.27-235.4	112,
	117, 252
V 12, 393.14-18	112
V, 12, 393.16f	116

CHRYSIPP	
Λογικὰ ζητήματα	
Col. I	51
Col. II	51
Col. IX	46, 50, 230
Col. IX, 12-XI, 19	69, 70
Col. X	75

CICERO	
<i>Academica Posteriora (Ac. 1)</i>	
14	21
35-42	21
39	172
40	188
43	21
46	21
<i>Academica Priora (Ac. 2)</i>	
10	25
11	25
18	188, 265
37	187
49	33
53	40
61	25
67	25
69	25

73	26, 27	2, 33f	146
75	26, 33, 206, 228	2, 79	104
87	28, 228	2, 87ff	146
87–90	34	2, 89	99, 144
91	34, 100	2, 93	146
92	33, 34 , 43, 50, 231	2, 101f	20
92–94	30, 38, 230–232	2, 124	146
92–95	34	2, 130	83, 93, 143, 255, 256
93	33, 36, 54	2, 134	83, 93, 255
94	33, 36, 37, 40, 44	2, 142	146
95	66, 67, 76, 173, 174	2, 143	137
95ff	230, 235	2, 144	83, 93, 255
95–98	63	<i>De fato</i>	
96	66, 71, 84	1	79, 80, 173, 264–267, 269, 284
97	176, 177	1–4	261
98	84	1–17a	81
107	33	2–4	284
133	25	4	82, 104, 268, 274, 281
143	12, 25, 77, 84, 86, 87, 90, 243	5	146, 147, 273, 276
145	57	5–6	261, 276, 285
147	34	5–11a	80, 261
<i>De divinatione</i>		5–45	261
1, 1	265	6	273
1, 6	83, 93, 144, 255	7	146, 269, 271–273, 275, 276
1, 11f	265	7–8	271
1, 12	143, 256	7–11	147, 213
1, 16	143	7–11a	261, 270, 285
1, 25	83, 146	8	99, 146, 147, 256, 272
1, 29	143	9	135, 147, 186, 257, 271
1, 39	83, 93, 255	9–11	186
1, 82f	20	9–11a	277
1, 82ff	51, 53, 83, 93, 255	10	186
1, 83	159	11	135, 272, 275
1, 109	83, 143, 146, 256	11–14	168
1, 127	143, 268, 272, 275	11a	82
2, 3	267	11b	82
2, 11	33, 34, 65	11b–17	85
2, 33	146		

11b-20a 261, 285
 11b-38 80, 82, 261, 274
 12 **82**, 90, 100, 102, **106**, 110,
 124, 125, 234, 243, 248
 12-16 151
 12-17 135, 158, 161, 167
 13 **110**, 128, 175, **189**,
 250, 258
 13f 129
 14 84, 97, **124**, 130, **134**,
 178, 244, 252, 257
 15 54, 84, 92, **94**, 100,
151, 157, 158, 248
 15f 160, 165
 15ff **150**, 234, 243, 245, 255
 16 84, 100, **157**, 248
 17 167, 168
 17-18 168
 17-20 167, 168
 17b-38 81
 18 147, 168, **171**, 180
 18-19 168
 19 **137**, 141, **169**, 173,
 174, 177, **178**
 19-20 169
 20 **67**, 76, 169, 171-173,
175, 236, 257, **270**
 20b-28a 262, 285
 20f **166**, 182, 183, 241
 21 **48**, 169, 173, **174**,
 177, 178, 234
 22f 180
 23-26 **180**, 242, 254, 257-259
 26 173, 200
 26-33 176
 27 147, 173
 27-28 200
 28 **137**, 147, 171, 173,
 176, **177**, **178**, 200, **207**

28b-38 262, 285
 28f **201**
 29 **202**, **207**
 30 147, **199**, **205**,
 206, 213, 238
 31 136, 200, 279, 281, 286
 32 **137**, 171, **279**, **281**
 32f 141, **169**
 33 171
 37 173, 174, 176, 177, 241
 38 173, **223**, 241
 39 18, **224**, 227, 277, **280**
 39f 262
 39-43 286
 39-44 187
 39-45 80, 262
 39-47 81
 40 136, **187**, 202, **270**,
275, 279, 281, 286
 40 ff 270
 41 136, **188**
 41ff 175, 178, **185**, 186,
 188, 253, 257-260
 41-43 262
 42 **270**
 43 171
 44 276
 44f 262, 286
 45 276, 278, **280**
 46 **278**, 279, **281**
 46-48 180, 262, 286
 48 **282**, 283
 fr. 1 YON 264, 266, 278,
 280, 286
 fr. 2 YON 151, 264, 266,
269, 275, 284
 fr. 3 YON 273, **274**
 fr. 4 YON **147**, 273, 276, 285
 fr. 5 YON 268, 275, 284

7, 190	52, 86 , 243
7, 192	38 , 231
7, 194	52
7, 196f	69 , 237
7, 197	38 , 46 , 54 , 71 , 231 , 237
7, 198	10, 27 , 228
7, 199f	226
7, 201	29
9, 107	58

DIOGENES VON OENOANDA

Fragmenta

32.1.14–3.14	180
--------------	-----

EPIKTET

Dissertationes

2, 9, 8	100, 156, 248
2, 19, 1	111 , 130
2, 19, 2	97
2, 19, 8	129

EPIKUR

Ad Herodotum epist. de rer. nat.

I, 38	171
-------	------------

EUSEBIUS

Praeparatio evangelica

VI 8, 27–29	203, 205 , 219
XIV 5, 4	12

GALENUS

De libris propriis

XI, p. 41	12
-----------	----

De medicinali experientia

XVII 1–3, p. 115f	230
XVII 3, p. 116	40
XVII 3–5, p. 116f	39
XX 3, p. 124f	40, 230

Institutio logica

4, 1–2	101, 108
32, 17ff	157

De optima secta ad Thrasybulum

IV, p. 113	83
------------	-----------

GELLIUS

Noctes Atticae

7, 2, 1ff	269
7, 2, 1–15	270
7, 2, 5	202
7, 2, 15	264
16, 2, 1–3	35, 229
16, 2, 13	35, 229
16, 8, 4	173
16, 8, 9	84
16, 8, 9f	84
16, 8, 10	100, 248
16, 8, 11	100, 156, 248
18, 2, 9f	65

HOMER

Odyssee

18, 136f	274
----------	------------

LUKREZ

De rerum natura

1, 156ff	171
2, 238ff	180
2, 285ff	180

MACROBIUS

Saturnalia

3, 16, 3ff	268
------------	-----

MARCUS MANILIUS

Astronomica

4, 16	99
-------	----

ORIGENES

Contra Celsum

2, 12, 28–31	77
2, 20	202, 206, 218

PHILODEMOS

De signis

XXXVI, 11–17	180
--------------	-----

PLATON

Kriton

44a–b	213
-------	-----

PLOTIN

Enneades

III 1.1	180
---------	-----

PLUTARCH

De communibus notitiis

1059D–E	48, 70, 71
1084C–D	51, 54, 245
1084D	159

De E apud Delphos

387A	89
------	----

De sollertia animalium

964C	180
------	-----

De Stoicorum repugnantiis

1034A	12, 77
1035A	14
1036C	27
1036E	27
1037A	27
1045B–C	180
1055D–E	184
1055D–F	112, 122
1055E	111
1056B–C	184

Quaestiones convivales

1, 1, 615A	129
------------	-----

QUINTILIAN

Institutio oratoria

2, 20, 7	15
----------	----

SENECA

Epistulae morales ad Lucilium

65, 2	146
-------	-----

Naturales quaestiones

2, 38	221
2, 55, 3	137

SERVIUS

Commentarius in Vergilii opera

3, 376	151, 264, 269
4, 696	221

SEXTUS EMPIRICUS

Adversus Mathematicos (A.M.)

1, 69	40
1, 309	86
2, 7	15
7, 16–23	14
7, 16f	14
7, 22	14
7, 151–53	57
7, 156	57
7, 227–230	188
7, 242	228
7, 243	47, 228
7, 243f	228
7, 244	47, 234
7, 247	49, 228
7, 248	48, 229
7, 415–421	38
7, 416	36, 45, 48,
	49, 54, 229,
	232, 233, 235
8, 10	85
8, 12	172, 173, 240

8, 85	85
8, 85f	240
8, 88ff	85, 240
8, 93	85, 240
8, 93–129	85
8, 96f	85, 240
8, 98	84, 241
8, 109	84, 243
8, 112	86
8, 113f	86
8, 125	100, 156, 248
8, 141–298	152
8, 149–155	142
8, 244	83
8, 245	86, 142, 144, 256
8, 252	154, 160
8, 254	154, 160
8, 263	172
8, 265	86
8, 280	83
8, 418f	100, 156, 248
9, 132	83
9, 139	159
9, 182f	51
9, 211	172
Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις (P.H.)	
1, 26	58
1, 29	58
2, 13	14
2, 97–133	152
2, 99–101	142
2, 100	154, 160
2, 101	154, 160
2, 104	142, 144, 173, 256

2, 106	153, 160
2, 110ff	86, 87
2, 111f	88, 154, 248
2, 112	88
2, 137	69
2, 138	100, 156, 248
2, 188–192	88
2, 189	108, 156, 243
2, 229	229
2, 229f	33, 206
2, 231	116
2, 234	116
2, 253	36, 45, 55, 56, 232

SIMPLICIUS

In Arist. Categorias commentarium

24, 9–21	35, 229
24, 13–15	54, 55, 232
24, 20f	36, 229
406, 21f	174
436, 3–12	54, 232

In Aristotelis Physica commentaria

1299, 36 – 1300, 11	116
---------------------	------------

STOBAEUS

Eclogae

I p. 138, 23 – 139, 4	184
II p. 73, 1–4	55, 58, 232

TACITUS

Annales

6, 22, 9	137
----------	------------

Historiae

1, 86, 18	137
-----------	------------

3. Index Rerum

adpetitus

siehe Handlungsimpuls

adsensio

siehe Zustimmung

Akademie 168

'Alte' Akademie 14, 21

'Neue' Akademie 20, 25, 89, 225

'Skeptische' Akademie 25

ἀξίωμα

siehe Aussage

Aporie 40, 43, 66

ἄποροι λόγοι

siehe Argument

ἀργὸς λόγος

siehe Trägheitsargument

Argument

Kettenargumente 50, 63, 235

Kriterium der Schlüssigkeit 69

'Schrittchen-für-Schrittchen'-Argumente

33, 36, 50, 51, 59, 63, 230

'soritische' Argumente 51–54, 63, 73,

139, 235, 246

'umkippende' Argumente 116

'unbeweisbare' Argumente 69

'unlösbare' Argumente (ἄποροι λόγοι,

inexplicabilia) 43, 59, 66, 67, 71, 76,

228, 230, 236

astrorum adfectio 146–148, 150,

186, 256, 257, 272

Ataraxie 58

Atomdeklinatation 168, 171, 180,

181, 262, 282, 283, 286

Aussage (*enuntiatio*, ἀξίωμα) 15,

19, 47, 48, 62, 68, 70–72, 76, 79,

84, 85, 98, 100, 171, 172, 179,

201, 234, 240–242, 254

Arten der 'einfachen' Aussage 85, 240

Chrysipps Definition 173, 240

Definition der 'falschen' Aussage 85, 240

Definition der 'wahren' Aussage 85, 240

'implikative' Aussagen

siehe Implikation

'konjunktive' Aussagen

siehe Konjunktion

'selbst-referenzielle' Aussagen 68, 76,

236

stoische Bestimmung der Aussagen 173,

179, 240

'umkippende' Aussagen (μεταπίπτοντα)

116, 241

'untergehende' Aussagen 97, 107, 121,

123, 131–133, 162, 244, 249

'unveränderliche' Aussagen (*immutabilia*)

125, 126, 132, 148, 149, 162, 194,

195, 253

Wahrheitswert von Aussagen 46–48, 62,

67, 68, 71, 74, 76, 98, 116, 119–123,

125, 126, 131, 148, 149, 162, 167,

171, 176, 177, 179, 194, 195, 236,

241, 242, 253, 261, 262, 285

Bahnabweichung

siehe Atomdeklinatation

Bivalenzprinzip 48, 62, 68–72, 76,

80, 167, 170–183, 197, 200, 202,

203, 221, 224, 234, 236, 238,

240–242, 261, 262, 285

Definition 48, 68, 240

Epikurs Ablehnung 168, 169, 174, 176, 177,
180, 224

captiosum

siehe Sophismus

chaldäische Geburtshoroskope

146, 148, 158

conexum

siehe Implikation

coniunctio

siehe Konjunktion

contagio rerum

siehe Sympathie

Deixis 121, 123, 131, 162, 249, 250

Determinismus 23, 201, 221, 238, 271

'epistemischer' Determinismus 176

'harter' Determinismus 184, 193

'kausaler' Determinismus 176, 179, 242

'logischer' Determinismus 176, 179, 242

'weicher' Determinismus 193

διάθεσις 191

Dialektiker 18, 31, 33, 35, 55, 59, 77,

83–87, 109, 171, 206, 229, 240

Disjunktion 69, 98, 176, 177, 203, 254

Divination (*divinatio*, μαντική)

17, 20, 51, 53, 80–85, 99, 111,
121, 143, 144, 148, 151, 153, 157,
245, 255, 256, 261, 265, 272, 273,
275, 276, 284, 285

Chrysipps Definition 143, 255

'künstliche' Divination 84, 143, 146, 256

Status der Divination 83, 93, 255, 272

Theoreme der Divination 73, 82, 83, 91–
95, 108, 109, 125, 165, 255

δόξα

siehe Erfassen

ἐκπύρωσις 23

ἐλευθερία 190

Eliminationsmethode 155

enuntiatio, *enuntiatum*

siehe Aussage

ἐξις 191

ἐπέχειν, ἐποχή 29, 40, 45, 55,
56, 58, 60, 232

ἐπιστήμη

siehe Erfassen

Erfassen (κατάληψις) 34, 56, 57, 187

'festes' Erfassen (ἐπιστήμη) 56

'schwaches' Erfassen (δόξα) 40, 57

stoische Definition 56

Eristiker 31

ἐφ' ἡμῖν 190, 191, 197, 258–260

ἡσυχάζειν

siehe Schweigen

ἡσυχία 55, 56, 58, 61, 232

Handlungsfreiheit 169, 190–193,
198, 258–260, 277

Handlungsimpuls (*adpetitus*, ὁρμή)
187, 270

Higher-Order-Obcurity 44

Homonymie 55

θεώρημα

siehe Theorem

ignava ratio

siehe Trägheitsargument

Implikation (*conexum*, συνημμένον)

51–54, 61–63, 68, 69, 73, 77, 78,
82–110, 116, 124, 125, 127, 130–
134, 137–144, 148–166, 171, 182,
233, 234, 243–248, 254, 255

Definition der Stoiker 84, 87, 243

Definition Diodors 87

Definition Philons 87

Kriterium der Unvereinbarkeit 68, 82,
85, 87, 90–96, 98, 100, 101, 107–109,
138, 153–157, 160–166, 243, 245, 248
'beobachtete' Unvereinbarkeit 109,
155, 162, 163, 166, 244, 247
Definition der Unvereinbarkeit 101,
108, 156, 243
'empirische' Unvereinbarkeit 91–93,
109, 153, 160–163, 166, 243, 247
'logische' Unvereinbarkeit 91–93,
153, 160–162, 166, 243, 247
'wesenhafte' Unvereinbarkeit 154,
161–163, 166, 244, 247
Minimalkonsens der Dialektiker 86

Indeterministen 270, 279, 281

inexplicabilia

siehe Argument

iudicium

siehe Kriterium

κατὰ μικρὸν λόγος

siehe Argument

κατάληψις

siehe Erfassen

Kausalitätsprinzip 81, 171–173,

200, 242, 269, 270, 275, 284

Kausalnexus 172

Konjunktion (*coniunctio*,

συνπελεγμένον) 48, 51, 52,

54, 68–74, 94, 95, 98, 100, 101,
103, 104, 124, 139, 150, 151,
154–161, 165, 166, 237, 245, 247–
249, 254, 255

Definition 100, 248

Wahrheitskriterium 156, 165, 248

negierte Konjunktion 51–53, 62, 63, 92,
154, 156, 162, 234, 235, 246–249

Wahrheitskriterium 157, 165, 249

Kriterium (*iudicium*) 66, 67, 71,
73, 76, 236

κυριεύων λόγος

siehe Meisterargument

'Lekta' 11, 15, 19, 72, 172, 237

'Lügner'-Paradoxon (*mentiens*,
ψευδόμενος) 11, 22, 31–33, 38,
43, 46, 48, 59, 60, 63, 65–76, 173,
230, 235–237, 246

moderne Lösungsansätze 74

Mantik (μαντική)

siehe Divination

Megariker 31, 65, 201

megarische Schule 31

Meisterargument (κυριεύων λόγος)

111, 127–130, 148, 253

Chrysipps Ablehnung des 2. Satzes 130,
149, 192, 244, 245

Diodors Ablehnung des 3. Satzes 129, 192

Kleanthes' Ablehnung des 1. Satzes 130, 192

Rekonstruktionsversuche 129

Text des Arguments 130

mentiens

siehe 'Lügner'-Paradoxon

Modaldefinitionen 24, 113, 189,
193–196, 198
Chrysipps nach Cicero 111, 189
der Stoiker nach Boethius 117–119, 252
der Stoiker nach Diogenes Laertios 113–
117, 251
Diodors nach Cicero 110, 128, 167
rekonstruierte Definitionen Chrysipps
149, 193–195, 198, 199, 252–254

Modalität 141, 249–254
keine Übertragung in Konjunktionen 52,
124, 156, 246
Übertragung in Implikationen 52, 127,
139, 244
von Aussagen mit Demonstrativ-
pronomen 97, 107, 121, 123, 131,
132, 162, 244, 249–251
von Zukunftsaussagen nach Chrysipp
111, 121–123, 133, 175, 246, 247,
250, 251

natura loci 136, 146, 147, 150, 186,
257

ὁρμή
siehe Handlungsimpuls

Paradoxon
siehe Sophismus

παρὰ μικρὸν λόγος
siehe Argument

Parataxe
siehe Konjunktion

perceptum
siehe Theorem

Pneuma 145, 146, 186, 271

Prinzip des 'ausgeschlossenen
Dritten' 69, 177, 203

pyrrhonische Skepsis 58

'Quaternio-Terminorum-Trugschluss'
32

res confatalis
siehe Trägheitsargument
res simplex
siehe Trägheitsargument

'Satz vom Widerspruch' 69

Schicksal (*fatum*, εἰμαρμένη)
Chrysipps Definition 175, 257, 271

Schweigen, "Ruhig-Werden"
(*quiescere*, ἡσυχάζειν) 35,
37, 39–45, 49, 53–56, 58, 60, 61,
231–233
nähere Bestimmung 55, 58, 232

σημεῖον, *signum*
siehe Zeichen

Skeptiker, Skeptizismus 22, 25,
27, 35, 56, 58

Sophismus 11, 15, 19, 20, 22, 31–33,
36, 43, 46, 59, 60, 65, 66, 116, 200,
206, 221, 222, 229, 230, 238, 239
Definition 33, 206, 229
die Sophismen des Eubulides 31–33

'Sorites'-Paradoxon (*soritae*,
σωρίτης) 22, 31–56, 59–63, 65,
73, 229–235
Chrysipps Strategie 35–38
'epistemischer' Standpunkt 42, 61, 233
'indefinite' Fälle 44
'klare' Fälle 43–47, 59, 60, 62, 230–232, 234

'unklare' ('obskure') Fälle 44, 47, 59, 60,
62, 230, 232, 234

σόφισμα

siehe Sophismus

συγκαθειμαρμένος

siehe Trägheitsargument

συγκατάθεσις

siehe Zustimmung

Syllogismus 11, 15, 17, 55, 69, 71,
73, 98, 254

Definition d. syllog. Schlüsse 98, 254

die 'unbewiesenen' Schlüsse 11, 66, 69,
76, 98, 235, 254

Kriterium der 'Schlüssigkeit' 69, 71

syllogistische Beweise 20

Sympathie (*contagio rerum*,

συμπάθεια) 80, 81, 84, 135, 145–
147, 150, 186, 213, 214, 256, 257,
261, 269, 271–273, 275, 284, 285

συμπεπλεγμένον

siehe Konjunktion

συνάρτησις

siehe Zusammenhang

συνειμαρμένος

siehe Trägheitsargument

συνημμένον

siehe Implikation

σῶμα

stoische Definitionen des Begriffs 172

τέμνειν, τομή 46

Tertium non datur

siehe Prinzip des

'ausgeschlossenen Dritten'

Theorem (*perceptum*, θεώρημα)

14, 54, 73, 82–86, 90–95, 99, 108,

109, 125, 134, 135, 151, 152, 155,
158, 159, 163, 165, 245, 248, 255
τὸ ἡγεμονικόν 187

Trägheitsargument (*ignava ratio*,
ἀργὸς λόγος) 24, 200–223,
238, 239

Chrysipps Unterscheidung von Ereignisarten

'einfaches' Ereignis (*res simplex*)

203–205, 208, 212–214, 218–

220, 222, 223, 238, 239

'konfatales' Ereignis (*res copulata et*

confatalis) 203–205, 208–220,

222, 223, 238, 239

Ciceros Formulierung 201

moderne Formulierung 203

Origenes' Formulierung 202

Trugschluss

siehe Sophismus

Unvereinbarkeit, Unverträglichkeit

siehe Implikation

Ursachenarten

'bewirkende' Ursache (*c. efficiens*) 67,

170, 171, 241

Chrysipps Ursachenunterscheidung 24,

178, 184, 197, 253, 257–259

'auslösende' Ursache (*c. adiuvens et*

proxima) 187–199, 253, 254,

257–260

'essentielle' Ursache (*c. perfecta et*

principalis) 185, 187–199, 253,

254, 257–260, 277

'hauptsächliche' bzw. 'anfängliche'

Ursache (*c. principalis*) 136, 185,

271, 277

'mithelfende' Ursache (*c. adiuvens*) 185

'nächstliegende' Ursache (*c. proxima*) 185
Ciceros Ursachenunterscheidung 177, 200
'ewige' Ursache (*c. aeterna*) 168, 177,
178, 200

Karneades' Ursachenunterscheidung 181

'natürliche' Ursache (*c. naturalis*) 134–
144, 147–150, 161, 162, 166, 178,
186, 245, 247, 257, 271

'vorangegangene' Ursache (*c. antecedens*)
67, 135, 136, 147, 170, 174–176, 179,
181, 183, 185, 186, 188, 190, 191,
197, 224, 242, 258, 259, 270, 271

'zufällige' Ursache (*c. fortuito antegressa*)
137, 168, 178, 200

Vagheit 40, 43, 60, 231

visum

siehe Vorstellung

Vorstellung (*visum*, φαντασία)

40, 56–58, 62, 185–188, 191, 228,
229, 258, 270

'akataleptische' Vorstellung 36, 40, 45,
48–50, 57, 59, 61–63, 187, 228, 229,
233, 235

Definition 228

Arten der Vorstellung 228

Chrysipps Definition 188

'falsche' Vorstellung 46–49, 56, 57, 62, 228

'implausible' Vorstellung 47, 49, 228

'kataleptische' Vorstellung 36, 40, 45,
48–50, 56–58, 60–63, 187, 228, 229,
231–233, 235

Definition 229

'klare' Vorstellung 46–49, 62, 63, 229,
234, 235

Lehre von den Vorstellungen 15, 19, 20

'plausible' Vorstellung 47, 49, 228

'unklare' ('osbkure') Vorstellung 47–49,
57, 62, 63, 229, 234, 235

'wahre' Vorstellung 46–49, 55–57, 62, 228
Zenons Definition 188

Wahrheitsbegriff

'schwacher' Wahrheitsbegriff 23, 168, 169

'starker' Wahrheitsbegriff 23, 168, 169

Wahrheitswert

siehe Aussage

Willensfreiheit 175, 176, 180, 181,
185, 190, 191, 224, 225, 259, 262,
270, 271, 276–280, 283, 286

Zeichen (*signum*, σημεῖον) 83, 84,
141–147, 161, 256

Definition bei Sextus Empiricus 92, 142,
144, 152, 153, 256

'endeiktisches' Zeichen 142, 147

'hypomnestisches' Zeichen 142, 147

stoische 'Theorie des Zeichens' 142, 147

Zusammenhang (συνάρτησις) 88,
89, 154, 155, 161, 247, 248

Zustimmung (*adsensio*,

συγκατάθεσις) 36, 37, 40, 43,
55–61, 185, 187–189, 191, 229,
230, 232, 258, 270, 271, 275, 277,
285

in der stoischen Handlungstheorie 187

φαντασία

siehe Vorstellung

ψευδόμενος

siehe 'Lügner'-Paradoxon