

Die Rolle der *Tyche*: die kynische Provokation bei Hans Jonas

Emidio Spinelli

1. Dieser Beitrag hat schlicht und unmittelbar zum Ziel, die Rolle und Funktion der *tyche* (Schicksal und Zufall zusammen) im Kontext der philosophischen Reflexion der Kyniker zu untersuchen und dies vor dem Hintergrund der Überzeugung zu tun, dass kein Diskurs über die mehr oder weniger große Gunst oder Ungunst des „Zufalls“ oder des „Schicksals“ darum umhinkommt, sich mit dem weitreichenden und vielfältigen Begriffsuniversum der Freiheitsthematik zu verknüpfen.

Weniger schlicht und weniger unmittelbar wird dagegen vielleicht der Weg sein, den ich einzuschlagen beabsichtige. Denn über die Analyse der relevantesten Textstellen hinaus, die in den dürren uns zur Verfügung stehenden Textresten der *tyche* gewidmet sind, habe ich mich entschlossen, gleichsam – um es mit farbigen Worten auszudrücken – einen *Joker* auszuspielen und bei meiner hermeneutischen Operation bezüglich einer so entscheidenden Epoche wie dem Hellenismus und bezüglich einer so wichtigen philosophischen Schule der Antike wie dem Kynismus Hilfe bei einem Denker oder bei vielmehr einem großen Denker des 19. Jahrhunderts zu suchen, nämlich bei Hans Jonas.

Insbesondere möchte ich mich dabei auf die lebendige und „frische“ Praxis seiner Lehrtätigkeit in der konkreten Ausübung seines Berufs als Dozent beziehen, zumal er bei seinen Studenten und Hörern immer sehr beliebt war¹. Eben gerade in diese Welt, also in das reichhaltige und in vielerlei Hinsicht noch unerforschte Universum seiner zahlreichen Vorlesungsreihen, die er in Kanada oder später dann (und vor allem) an der „New School for Social Research“ in der New Yorker Fifth Avenue gehalten hat, möchte ich Sie heute einführen. Zu diesem Zweck habe ich mich entschlossen, auf einige Passagen aus dem Text *Problems of Freedom* zurückzugreifen, über den ich lange Zeit gearbeitet habe².

Gestatten Sie mir also wenigstens einige sehr allgemeine Eingangsworte über diese Vorlesungen. Ich möchte ganz am Anfang erinnern, dass diese Vorlesungen nicht nur mit einem beachtlichen theoretischen Scharfsinns, sondern auch mit einer vorzüglichen Kenntnis der Philosophiegeschichte und einer beachtlichen hermeneutischen Sensibilität dem Versuch gewidmet sind, die Wurzeln des Freiheitsbegriffs aufzuspüren, oder vielmehr einer Vielzahl verschiedener und manchmal auch gegensätzlicher Freiheitsbegriffe, in einem sehr weiten Zeitraum, nämlich zwischen dem 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung und dem Denken von Augustinus.

Einen zur Einführung in unser Thema nötigen Hinweis verdient die Analyse, die Jonas im ersten Teil von *Problems of Freedom* dem „klassischen“ Begriff der Freiheit widmet, welcher ganz und gar

¹ Vgl. Jonas 2003, 8-9.

² Vgl. Jonas 2010, wie auch Jonas 2016.

„politisch“ ist, d.h. gleichsam vollständig in der Dimension der *polis* verwurzelt ist. Der Vollständigkeit halber darf man auch nicht unerwähnt lassen, dass das Modell oder besser das absolute Paradigma der *polis* dasjenige von Athen im 5. bis 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung ist, dem vor allem Aristoteles in seinen Schriften besondere Aufmerksamkeit widmet; diese Schriften waren Jonas besonders präsent und wichtig, während platonische Theoriebildungen seiner Sensibilität entschieden weniger entsprachen.

In dieser Athener *polis* existierte in klassischer Zeit eine Art solides Vertrauen in die eigenen Kräfte und in die persönlichen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung. Nichtsdestotrotz gilt jedoch, wie Jonas schreibt, das Folgende:

The unforeseeable plays a great role in human affairs. “The best laid plans of mice and men gang aft agley”; “it may all // (p. 21) come to nothing” etc. This is one of the great limits to human freedom. Freedom is understood as power, as the privilege to exercise one’s power as one wills and what “as one wills” means is something the philosophers reflected upon. Does it mean “as one desires at the moment”? Tyche may <cross> the path of deliberation, or desire, or the exercise of power which otherwise seems to be entirely our design. <Yet, this was taken for granted and was not felt> that it was a serious challenge to their freedom. Rather, the inventive, resourceful men will, at the moment when it matters, deal with whims of chance and may even form chance to their own ends³.

Diese Situation der optimistischen Einschätzung der Fähigkeiten eines moralisch (oder politisch) Handelnden, der sogar in der Lage ist, sich die Lauen des Zufalls und die Zufälle des Schicksals zu Nutzen zu machen, erleidet jedoch in dem Moment einen tödlichen Schlag, in dem diese perfekt hellenische Welt in die Epoche des Hellenismus übergeht. In dieser neuen kulturellen Situation, in dieser ursprünglichen *humus*, die das Ergebnis einer unglaublichen und danach vielleicht niemals mehr verwirklichten Verschmelzung der Horizonte verschiedener und verschieden entwickelter Kulturen ist, erblickt Jonas meiner Meinung nach zu Recht und in äußerst fruchtbarer Weise ein tiefgreifendes Geflecht zwischen politischen Strukturelementen und grundsätzlichen intellektuellen und ethischen Entscheidungen, die den notwendigen *background* für jede ernsthafte Untersuchung über den Begriff der *tyche*, über dessen Relevanz und über dessen eventuelle „philosophische Redimensionierung“ konstituieren.

2. Wenn wir in angemessener Weise verstehen wollen, was Jonas über die Neuheiten sagt, die seiner Ansicht nach für die neu entstandene Welt des Hellenismus charakteristisch sind, kommen wir nicht darum umhin, die Bedeutung anzuerkennen, die in der von ihm vorgeschlagenen Rekonstruktion den sehr bekannten Thesen von Johann Gustav Droysen (sowie wahrscheinlich auch einigen sozusagen „klassischen“ Passagen von Max Pohlenz) zukommt⁴. Ganz im Sinne dieser Thesen nämlich scheint Jonas die historiographische Erfindung (denn darum handelt es sich letztlich) des Begriffs des „Hellenismus“ zu akzeptieren, der mit der Überzeugung verbunden ist,

³ Jonas 2010, 20.

⁴ Vgl. mindestens Droysen 1877-1878 und Pohlenz 1955.

dass es sich dabei um eine wirkliche politische Wende gehandelt habe, die durch die irreversible Krise der klassischen *polis* (und folglich der für sie charakteristischen partizipativen Strukturen) und durch das Entstehen einer neuen Welt gekennzeichnet war, einer Welt, welche historisch durch das große Unternehmen der Welteroberung charakterisiert ist, das von Alexander dem Großen versucht und umgesetzt worden ist. Es handelt sich dabei um eine Welt, die nicht mehr in die engen Grenzen dieses oder jenes Stadtstaats eingegrenzt ist, sondern die sich ausgedehnt und maßlos erweitert hat und somit in der Lage ist, sich als eine substantiell neue Kultur darzustellen. Es handelt sich dabei genauer gesagt um eine Kultur, die sich immer noch eines soliden griechischen Substrats rühmen kann, einer Art von unauflöslichem kulturellem *hypokeimenon*, das sich gleichwohl in fruchtbarer Weise dem Kontakt mit und sogar der positiven Kontamination durch die anderen Kulturen und Zivilisationen öffnet, mit denen sie in Kontakt kommt und hinsichtlich derer nicht zu vergessen ist, dass sie häufig, wenn nicht sogar immer, antiker waren und auf eine längere Tradition zurückblicken konnten als die Griechen selbst.

In diesem Moment der Öffnung, der Amalgamierung, der neuen Homogenität liegt der Grund, aus dem es für Jonas nahezu legitim wird, von einer Universalisierung der Kultur zu sprechen, wobei Elemente in Erscheinung treten, die seiner Ansicht nach hochgradig positiv sind, angefangen zum Beispiel mit dem Zusammenbruch jedes sterilen Gegensatzes zwischen Griechen und Barbaren bis hin zu einem anderen und verschiedenen, nicht mehr „ideologischen“ Verständnis der Sklaverei. Diese wird nicht mehr (aristotelisch) als eine Art unabänderliche Gegebenheit gesehen, sondern als ein bloßer Zufall, als ein persönliches Schicksal, das nicht wirklich in der Natur oder in der stabilen Ordnung der Dinge begründet ist, sondern etwas ist, was einige Menschen erleiden müssen.⁵

Nach dem Tod von Alexander dem Großen zerfällt jedenfalls dieser grandiose Organismus, weil er nicht in der Form eines einheitlichen Systems regiert werden kann, in kleinere Einheiten, in die sogenannten hellenistischen Reiche (mit Metropolen von enormer Dimension, wie das Beispiel von Alexandria in Ägypten gut zeigt). Diese Reiche stellen in jedem Falle ausgedehnte Zentralstaaten dar, die ganz und gar verschieden sind von der kleinen *polis*, die den einzigen und einheitlichen Bezugspunkt des Bürgers, also eben des *polites* in klassischer Zeit dargestellt hatte.

Gestützt auf diese historische Analyse zieht Jonas eine Schlussfolgerung und formuliert eine Interpretation, die in seinen *lectures* sein gesamtes Verständnis der nachfolgenden Entwicklungen des Denkens in der paganen griechischen und römischen Welt bestimmt.

Er ist nämlich der Auffassung, dass:

[...] the conception of *arete* which had been developed in the classical period lost the very condition of its operation, the possibility of meaningful application. It had to be modified, // (p. 52) therefore to fit the new conditions, and the major modification was what you might call the “invention” of the idea of the private individual⁶.

⁵ Vgl. Jonas 2010, 54.

⁶ Jonas 2010, 40-41.

War es vor Alexander für den griechischen Menschen legitim, danach zu streben, die eigene „Tugend“ dadurch zu erlangen, dass er sich nach Außen wandte und alle seine Kräfte in dem einladenden und fruchtbaren Bereich der alltäglichen „politischen“ Geschäfte verausgabte, so wird dieser Bereich nach der makedonischen „Welteroberung“ und der anschließenden politisch-territorialen Teilung in große hellenistische Monarchien zu einem Raum, in dem sinnvolles Handeln und Hoffnung auf Erfolg ausgeschlossen sind. Der griechische Mensch wird zu einem „Idioten“⁷ im etymologischen Sinne des Wortes, d.h. er kümmert sich nur noch um das Eigene und Private, er muss einen Kurs- und Richtungswechsel vornehmen, von der Außenwelt zur Innenwelt, von der Dimension der Öffentlichkeit zur Innerlichkeit des Selbst.

In diesem anders ausgerichteten Szenarium verändern sich auch die Identifikationsweisen des handelnden Subjekts, vor allem deswegen, weil sich der institutionelle Bezugspunkt verändert hat, auf den die eigenen Handlungsbemühungen zu richten sind.

In dieser neuen Atmosphäre kommt es vor allem zu einem Übergleiten von der starken, aber begrenzten Idee der *polis* zum neuen Begriff der *kosmopolis*.⁸ Es handelt sich dabei um eine kulturelle Wende, der Jonas zufolge eine große Bedeutung zukommt⁹.

Vor diesem sehr komplexen Hintergrund tritt die anwachsende Bedeutung des Begriffs der *tyche* in den Vordergrund. Diese abstrakte Idee nimmt die Macht und die Konnotationen einer wirklichen Gottheit an. Es ist nicht etwa so, dass die Göttin *Tyche* in den vorangegangenen Epochen unbekannt war; zwar ist es eine Tatsache, dass sie in der homerischen Dichtung vollkommen abwesend ist, aber Hesiod zum Beispiel spricht von ihr, indem er sie als eine Urgewalt und als eine der Okeaniden¹⁰ darstellt, und Pindar stellt sie sogar als die mächtigste unter den Parzen¹¹ dar und lässt ihr als Ursache fast aller unserer Widerfahrnisse eine fundamentale Rolle im menschlichen Leben zukommen.¹²

Über sporadische Zitate hinaus scheint im Lichte der uns bekannten historischen Zeugnisse jedenfalls die Tatsache unumstößlich zu sein, dass sich die Personifizierung der abstrakten Idee der *tyche* seit dem 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung und mithin eben gerade mit Beginn der vollständigen Entwicklung des Hellenismus endgültig vollzieht (und sich dann bis hin zu ihrer differenzierten Präsenz in verschiedenen, sogar alltäglichen Aspekten und in den Namen der römischen *Fortuna* weiter entfaltet). Der Kult der Göttin *Tyche*¹³ entsteht und verbreitet sich in nahezu der gesamten griechischen Welt und veranlasst Verbindungen und Überlagerungen mit anderen griechischen und nicht-griechischen Gottheiten (vgl. z.B. die *berühmte* Isityche).

⁷ Vgl. dazu Jonas 2010, 41, Anm. 53.

⁸ Über den kynischen Kosmopolitismus vgl. Moles 1996; Bracht Branham 1996; Desmond 2008, 199-207.

⁹ Vgl. Jonas 2010, 44-45.

¹⁰ Hesiod, *Theogonie*, 360.

¹¹ Pindar, fr. 41 Snell-Maehler.

¹² Vgl. Pindar, *Ol.* 12, 3-12.

¹³ Über diesen Kult vgl. besonders Herzog-Hauser 1943; Nilsson 1974, 200-210; Dover 1974, 138-145; Goulet-Cazé 1996, 55-56.

Abgesehen von ikonographischen und kunstgeschichtlichen Details scheint es jedenfalls keine Zweifel an der flächendeckenden Verbreitung des *Tyche*-Kults zu geben. Sie ist eine Tatsache, die wir gleichwohl nicht nur passiv zur Kenntnis nehmen dürfen, sondern die wir befragen müssen, nicht nur um ihre Gründe aufzudecken, sondern auch und im Hinblick auf unsere Interessen vor allem um die Art und Weise zu verstehen, in der die damaligen philosophischen Schulen darauf reagiert haben.

Auf der Ebene der gesellschaftsgeschichtlichen Erklärungen glaube ich, dass man noch immer die Auffassung von Martin Nilsson¹⁴ teilen kann: Zur Entstehung des *Tyche*-Kultes kommt es nicht aufgrund eines hohen, tiefen oder gar verfeinerten religiösen Gefühls, sondern sie ist vielmehr eine Art *Ersatz*. Dieser Ersatz greift – man könnte sagen zu Recht – auf eine volkstümliche und „niedrige“ Form von Religiosität zurück, um eine Leere auszufüllen, um zu versuchen, das Gefühl der Desorientierung, des Verlusts und des Unbehagens, das eben gerade durch die politische Ohnmacht entstanden ist, die sich aufgrund der Entstehung der Diadochenherrschaft in der Zeit des Hellenismus ergeben hat, auf das ambivalente und „kapriziöse“ Verhalten der Göttin Fortuna zu übertragen. Nachdem alle Gewissheit geschwunden ist und man Entscheidungen ausgeliefert ist, die nunmehr über den eigenen Kopf hinweg getroffen werden, schreibt der gemeine Grieche, der „Idiot“ noch einmal im etymologischen Sinn des Wortes, schließlich der *Tyche*, einer Gottheit, deren Handeln sich jeder rationalen Vorhersage entzieht, den Lauf der Ereignisse zu, und in der Hoffnung, deren unergründliches Handeln zu beeinflussen, schickt er sich daher an, sie mittels der dazu notwendigen kulturellen Mittel anzubeten.

3. Ist dies aber die einzige Weise, auf die sowohl politische als auch moralische Krise zu reagieren, die das hellenistische Zeitalter zunächst ausgelöst und dann zur Vollendung gebracht hat? Über die ambivalenten Antworten hinaus, die einige Literaten zu geben scheinen,¹⁵ werden andere Antworten, die nicht notwendig mit dem naiven und unmittelbaren Gefühl der volkstümlichen Religiosität jener Zeit übereinstimmen, abermals in dem Bereich formuliert, der uns besonders interessiert, nämlich in dem Bereich der hellenistischen Philosophien.

Hier tritt erneut die Vorlesung von Hans Jonas in den Vordergrund: Angesichts der angesprochenen „hellenistischen“ Krise schreibt er nämlich der Philosophie eine ganz besondere Rolle und Funktion zu und erkennt dahingehend die primäre Funktion einer besonderen Denkrichtung, nämlich des Kynismus.

Bevor wir die Kritik des antiken Kynismus an der vermeintlichen Allmacht der *Tyche* im Detail betrachten, ist es angebracht, sich weiter auf Jonas zu stützen, um einen Bezugsrahmen bzw. einen begrifflichen Hintergrund zu bereiten, der die theoretische Grundlage dieser Kritik erkennen lässt. Jonas übernimmt nicht nur eine der traditionell überlieferten Versionen der Erklärung des Namen der Kyniker – nämlich diejenige, derzufolge die Kyniker deswegen so genannt werden, weil sie wie

¹⁴ Nilsson 1974, 207.

¹⁵ Vgl. z.B. Menander, *Aspis*, 111-112, wie auch fr. 590 Kock.

Hunde leben wollten –¹⁶, sondern er betont auch mit Nachdruck sowie mit wirklich bemerkenswertem Scharfsinn und geschichtsphilosophischer Sensibilität deren sokratische Wurzeln, die mit demjenigen Sokrates in Verbindung stehen, dem Cicero in den *Tusculanae* eine Art „ethischer Wende“ zuschreibt.¹⁷ Dadurch, dass er das Schöne, das Gute, das Nützliche zu den hauptsächlichen Gegenständen philosophischer Untersuchung gemacht habe, sei nämlich Sokrates derjenige gewesen, der die philosophische Untersuchung vom Himmel (d.h. von der Untersuchung physikalischer Dinge, die der junge Sokrates gleichwohl nicht vernachlässigt hat, wie Jonas zu Recht sogleich anmerkt¹⁸) zu den menschlichen Geschäften in der Stadt und in den Häusern *de-voziert* (herab-berufen) bzw. verschoben hat. Auf diesem eminent praktischen Aspekt der Philosophie, bestärkt durch die Überzeugung und durch die vollständige Übernahme von der sokratischen Gleichsetzung von Tugend und Glück, beruhen die Grundlagen der existentiellen Entscheidung des Kynismus. Schon vor den durch die makedonischen Eroberungen bedingten sozialpolitischen Umwälzungen beabsichtigt der Kynismus nämlich gewiss nicht, sich als ein Gesamt von dogmatisch organisierten und überlieferten Doktrinen zu präsentieren, sondern vielmehr als eine bloße Lebensweise, nämlich eine *enstasis bion*.¹⁹ Mit ihrer Ablehnung jeder Naturforschung und mit ihrer Radikalisierung der sokratischen Einstellung gingen die Kyniker jedoch Jonas zufolge einen Schritt weiter:

The Cynics went a step beyond that. They declared every other kind of knowledge except knowledge of that which makes man happy to be irrelevant, a matter of mere idle curiosity. [...] The Cynics opted for a strictly individualistic conception of personal virtue: to achieve one's own maximum happiness and virtue in the sense of // (p. 65) being, perhaps, a model man, but not necessarily a cooperative, engaged or responsible man (i.e., responsible for others).²⁰

In diesen Zeilen kommt der fundamental individualistische Kern der ethischen Optionen der Kyniker klar zum Vorschein. Es scheint mir notwendig zu betonen, dass Jonas sich nicht die Gelegenheit entgehen lässt, wenn auch nur indirekt, seine Distanz zu dieser kynischen Position zum Ausdruck zu bringen. Der Kynismus scheint nämlich nicht nur jede Möglichkeit zwischenmenschlicher Anteilnahme und Zusammenarbeit auszuschließen, sondern er scheint insbesondere einen der zentralen Begriffe der jonasschen Ethik zu unterminieren: Das dringende und überaus erwünschte Prinzip einer weitreichenden und weitverbreiteten Verantwortung gegenüber dem Anderen, einer Fürsorge, die Jonas in seinem Hauptwerk *Das Prinzip Verantwortung*

¹⁶ Vgl. Jonas 2010, 46. Über diese Ethymologie vgl. auch Bracht Branham-Goulet-Cazé 1996, 4 und *Appendix B*, 414-415.

¹⁷ Vgl. Cic. *TD*, V 4, 10-11=SSR I C 458.

¹⁸ Vgl. Jonas 2010, 47.

¹⁹ Vgl. Diogenes Laertius (=DL), VI 103; Kritiken dazu kann man lesen in Bracht Branham-Goulet-Cazé 1996, 21-22; vgl. auch Goulet-Cazé 1993.

²⁰ Jonas 2010, 47-48. Vgl. auch Goulet-Cazé 2010, p. 106.

sogar weit über den im traditionellen Sinne verstandenen Bereich des „Nächsten“ hinaus ausdehnt, so dass sie auch die *physis*, die „Biosphäre“ als Ganze umfasst und deren Überleben garantiert²¹. Jenseits jeder mehr oder weniger negativen Beurteilung entgeht Jonas jedenfalls aber nicht der charakteristischste Zug des antiken Kynismus, der von Anfang an in einem entscheidenden Ereignis der Biographie des Zynikers Diogenes erfasst und geradezu kristallisiert wird: Das *paracharattein to nomisma*, d.h. der Wille, die „Münze umzuprägen“, also tradierte und dem gesellschaftlichen Leben zugrundeliegende Normen und Gewohnheiten zu verändern und sogar umzukehren.²² Gegen jeden Konformismus gewandt, kehren die Kyniker der Zivilgesellschaft den Rücken zu; und in dieser Einstellung der Kyniker will Jonas eine Art von „Primitivismus“ sehen, den er nicht zögert, als beinahe „à la Rousseau“ *ante-litteram* zu etikettieren. Die Ablehnung der Zivilisation erscheint bei den Kynikern als Rückkehr zu einer Art idealem Naturzustand, in dem vor allem eine fundamentale Begrenzung der Bedürfnisse und parallel dazu eine Kritik an jeglicher Anhäufung äußerer Güter gelten soll (und dies ist eine Position, die einige Interpreten dazu veranlasst hat, die Kyniker anachronistisch als die ersten wirklichen Proletarier der antiken Welt darzustellen²³). Gerade die äußeren Güter nämlich werden als die primäre Quelle des Lasters und als das Gebiet betrachtet, auf dem sich zu bewegen am riskantesten ist, und zwar vor allem deswegen, weil sie eine inakzeptable Abhängigkeit bedingen. Hierin liegt die größte Bedrohung für wirkliche menschliche Freiheit, da sie riskiert, zum Sklaven zufälliger Ereignisse zu werden und den Wellen des Schicksals ausgeliefert zu sein. Frei zu sein dagegen muss etwas anderes und höheres bedeuten, was mit der Möglichkeit der Befriedigung der wirklich elementaren Bedürfnisse zusammenhängt und an einen Lebensstil gebunden ist, der es vermeidet, irgendwelcher Art von äußerem ‘Flitterglanz’ zu verfallen, indem er sich des Genügens an dem erfreut, was die Natur uns ohne Mühe zur Verfügung stellt.

Die Anekdoten, die um die mythische Figur des Kynikers Diogenes herum konstruiert sind, geben uns unmittelbar zu verstehen, welches das Vorbild ist, das eine solche Lebensentscheidung anstrebt. Es ist das Vorbild von Diogenes, der in einem Fass²⁴ lebt und von dem Jonas sagt:

this [*scil.* the big wine barrel] was sufficient for him, large enough to live in, and he had leisure to read, meditate or just enjoy life, living in a condition superior to those who are kept running because they are always after something more which they must have, “while I, the wise, don’t run – I am.”²⁵

Oder aber es ist wiederum das Vorbild von Diogenes, der mit aller Macht und Kaltschnäuzigkeit von seiner absoluten Redefreiheit, von seiner *parrhesia* Gebrauch macht²⁶.

²¹ Vgl. Jonas 1979.

²² Vgl. mindestens DL VI 20 und 56, wie auch Goulet-Cazé 1992 und Desmond 2008, 77-131.

²³ Vgl. Mondolfo 1955.

²⁴ Vgl. DL VI 23=SSR V B 174.

²⁵ Jonas 2010, p. 49.

Doch zurück zu Diogenes, der sich nicht um soziale Rollen und um die politische Macht seiner Gesprächspartner kümmert, sogar dann nicht, wenn er, wie Jonas präzise berichtet, dem größten Heerführer seiner Zeit begegnet, also Alexander dem Großen, welcher sich anschickte, zum Herrscher über die damals bekannte Welt zu werden:

Alexander, with his magnificent suite, came to the place where Diogenes was // (p. 67) and after a brief exchange of pleasantries Alexander said “I admire your way of life very much. You can have whatever you wish. What would you ask me for?” And Diogenes replied “You are casting a shadow on me, please move out of the sun.” Alexander laughed and said, “If I were not Alexander I should wish to be Diogenes.”²⁷

Dieser Wortwechsel stellt wahrlich ein Kondensat der kynischen Position dar, die sich um drei fundamentale Elemente zu drehen scheint:

1. die Gleichung, derzufolge die geringst mögliche Abhängigkeit von jedem Element der Außenwelt *ipso facto* der höchste erreichbare Grad der Freiheit für das moralische Subjekt ist;
2. die Ausrichtung dieser ethischen Bemühung nicht auf die Außenwelt, sondern auf die Innenwelt des Individuums, unter Exaltation des Selbst, das es in jeder Weise und zu jedem Preis zu kultivieren und zu stärken gilt, wobei auch von der Redefreiheit in einer Weise gebraucht wird, welche Kaltschnäuzigkeit, Übertreibungen und Provokationen nicht vermeidet, sondern quasi anstrebt;²⁸
3. der Entwurf einer „Philosophie“, die ohne große Theoretisierungen und ohne große intellektuelle Schemata auskommt (welche Schopenhauer vielleicht polemisch mit den kalten und aseptischen Ambienten der „Akademie“ assoziiert hätte), und stattdessen auf das *exemplum* vertraut, auf das Vorleben eines *bios*, das auf die bewusste Umwertung der bestehenden Werte ausgerichtet ist, jenseits jeder Konvention und jedes sozialen Konformismus; es handelt sich dabei um einen Lebensstil, der später von Nietzsche gutgeheißen worden ist, der sich den Kyniker Diogenes bereitwillig „aneignet“, um ihn im berühmten Aphorismus 125 seiner *Fröhlichen Wissenschaft* vor dem Hintergrund der schrecklichen Nachricht vom Tod Gottes zu einer Art Vorläufer oder jedenfalls Alliierten im Kampf gegen das Christentum und den Platonismus zu machen.²⁹

²⁶ Es sei mir diesbezüglich gestattet, daran zu erinnern, ohne diese Problematik hier angemessen vertiefen zu können, dass sich die Reflexion des späten Foucault eben gerade auf Diogenes' Begriff der *parrhesia* stützt: vgl. besonders Foucault 2008 und 2009.

²⁷ Jonas 2010, p. 49. Vgl. auch *SSR V B* 32 e 33.

²⁸ Vgl. dazu Goulet-Cazé 2010, 110-111; über die kynische 'Rhetorik' vgl. Kennedy 1999, aber besonders Jonas 2010, 45-46.

²⁹ Über die Beziehung zwischen Nietzsche und dem antiken Kynismus (bes. Diogenes) vgl. Niehues-Pröbsting 1996, 353-363 und Desmond 2008, 229-234.

Dieser „schockierende“ Entwurf des antiken Kynismus darf auch über seine Abhängigkeit von mehr oder weniger durchgedrehten Ausläufern des Sokratismus³⁰ hinaus niemals vergessen werden, wenn wir uns daran machen, die wenigen Zeugnisse zu analysieren, welche spezifisch die kynische Einstellung gegenüber der *tyche* betreffen.

Was die diesbezüglich signifikantesten Passagen betrifft, wobei wir uns hier darauf beschränken wollen, was die anekdotische Tradition über Diogenes berichtet, so scheint es mir unvermeidlich zu sein, von einem knappen und prägnanten Wortwechsel auszugehen, von dem Diogenes Laertius berichtet und der umso signifikanter zu sein scheint, als er noch im immer wiederkehrenden Topos des wahren Nutzens verankert ist, den das Philosophieren bringen kann.³¹ Lesen wir also diese Passage:

Als er [Diogenes] gefragt wurde, worin er Nutzen aus der Philosophie gezogen habe, antwortete er: „wenn auch in nichts anderem, so doch wenigsten darin, auf jedes (jeden Schlag des) Schicksal(s) vorbereitet zu sein“.

³²

In dieser Antwort ist das optimistische und, so scheint mir, sokratische Vertrauen darauf kondensiert, dass der kynische Philosoph fähig ist, sich gegen jedes Ereignis der Außenwelt immun zu machen, gegen jede mögliche Richtung, die der Zufall dem Leben geben kann oder will, wobei es wirklich keine Rolle spielt, ob es sich dabei um eine positive oder aber negative Richtung handelt. Es gilt demnach, völlige Selbstgenügsamkeit zu erlangen, eine Art *autarkeia*, die unnachgiebig gegenüber den Erfordernissen ist, die in mehr oder weniger unvorhersehbarer Weise von der Außenwelt gestellt werden. In dieser extremen moralischen Bedingung, die sicherlich schwer zu verwirklichen ist,³³ in den philosophischen Entwürfen des ursprünglichen Kynismus aber immer klar formuliert ist, sind andere Einstellungen verwurzelt. Es handelt sich dabei um „unverschämte“, herausfordernde Verhaltensweisen, welche geradezu die unantastbare Isolation gegenüber jedweder vorgeblichen Aktion einer Gottheit wie der *Tyche* betonen, der kein legitimer Raum zugestanden wird; diese Verhaltensweise werden von anderen Quellen mit Bezug auf Diogenes bezeugt, diesen „Hund“ *par excellence* in der Ausübung all seiner verrückten Exzentrizität. So lesen wir in einer Passage von Stobaios eine weitere bissige Aussage von Diogenes, die sogar durch ein gelehrtes und raffiniertes Homer-Zitat bereichert ist:

Diogenes sagte, er glaube zu sehen, dass sich die Tyche auf ihn stürze und sage (*Il.* 8, 299): ‘es gelingt mir doch nicht, diesen tollwütigen Hund zu schlagen’.³⁴

³⁰ Vgl. auch *SSR* V B 59, mit dem Kommentar von Giannantoni in *SSR* IV, 434-436.

³¹ Man findet diese identischen Anekdoten auch im Fall von Aristippos (*DL* II 68=*SSR* IV A 104), Aristoteles (*DL* V 20), Antisthenes (*DL* VI 6=*SSR* V A 100) und Krates von Theben (*DL* VI 86=*SSR* V H 83): vgl. Giannantoni in *SSR*, vol. IV, 523.

³² *DL* VI 63=*SSR* V B 360.

³³ Vgl. auch Desmond 2008, 177-178.

³⁴ *Stob.* III 8, 21=*SSR* V B 148.

Der Höhepunkt dieser Haltung einer stolzen Freiheit, die als höhrende Sorglosigkeit oder besser noch als bewusste Opposition gegen die Launen der *Tyche*³⁵ verstanden wird, scheint noch klarer aus einem anderen Zeugnis hervorzugehen, das spät und zudem ziemlich kritisch, aber vielleicht eben deshalb noch glaubwürdiger ist, nämlich aus einem Zeugnis von Dion Chrysostomos aus seiner zweiten Rede *Über das Glück*. Dort lesen wir:

Sokrates also hielt sich aus verschiedenen Gründen für glücklich, sowohl weil er ein rationales Wesen war als auch weil er Athener war. (18) Diogenes, der Hund, fluchte dagegen in roher Form und ganz ohne politischen Anstand gegen die *tyche* (und behauptete,) <dass> sie, obwohl sie viele Pfeile gegen ihn schieße, ihn doch nicht treffen könne. Ich ertrage einen Philosophen nicht, der so frech ist. Lüge nicht gegen die *tyche*: sie trifft dich nämlich deswegen nicht, weil sie nicht will; wenn die *tyche* aber wollte, dann wäre es ihr ein Leichtes, (dich) überall (zu treffen).³⁶

Wenn nötig, scheint dies noch weiter durch eine andere Anekdote über Diogenes bestätigt zu werden, in der Diogenes in einer Situation beschrieben wird, die als schwierig erachtet werden kann, insofern er darin harten Schicksalsschlägen ausgesetzt ist. So liest man bei Stobaios:

Von Diogenes – als er erneut in irgendein Unheil geraten war, sagte er: „O Tyche, gut gemacht, dass Du Dich mir mannhaft entgegenstellst“. In Situationen dieser Art ging er nämlich sogar singend von dannen.³⁷

Es obliegt dem Individuum, sich jedem Ereignis stellen zu können, dem Individuum, das ganz auf seine ethischen Bemühungen, auf die Praxis einer ordentlichen und regelmäßigen Übung (oder besser: *ponos kata physin*) und auf eine hochgradige Form von *askesis* (d.h. von „Disziplin“, so könnten wir übersetzen) konzentriert ist, die niemals durch die Umstände geschwächt ist,³⁸ so widrig diese auch sein mögen. Dabei muss es sich allein auf die eigene moralische Energie verlassen oder genauer gesagt auf die eigene Tugend bzw. *arete*. Dieses moralische Vermögen lässt es einzig werden und unterscheidet es von der Masse der Anderen, der Toren, derjenigen, die unausweichlich *Idioten* sind, weil sie Sklaven eitler Auffassungen voll abergläubischer *religio* sind, vor allem aber, weil sie unfähig sind, dasjenige zu erfassen, was ihnen wirklich nützt.³⁹ Dies scheint der Hintergrund zu sein, vor dem ein anderes Zeugnis zu verstehen, das Diogenes Laertius überliefert hat:

³⁵ Vgl. dazu Brancacci 2000, 56.

³⁶ Dio. Chrysost. *orat.* LXIV (47) 17-8=SSR V B 352; vgl. auch die Position von Seneca in SSR V B 441.

³⁷ Stob. IV 44, 71=SSR V B 351.

³⁸ Vgl. DL VI 70-71 und besonders dazu Goulet-Cazé 1986, pp. 38-42.

³⁹ Vgl. Goulet-Cazé 1996, 55, 60, 64, 66, 79.

(Diogenes) machte den Menschen Vorhaltungen bezüglich der Tyche und sagte, dass sie nach denjenigen Gütern verlangen, die ihnen als solche scheinen, und nicht nach denen, die wahrhaft solche sind.⁴⁰

Die Authentizität einer radikalen ethischen Option ist also die Grundlage von Diogenes' abgeklärter Positionierung gegen jeden Kompromiss gegenüber den Ereignissen, die in der Außenwelt geschehen. Der kynische Philosoph muss sich im Spielraum von angestrebter Perfektion und vollendeter Selbstverwirklichung bei dem zu positionieren wissen, was die Grundbedürfnisse der *physis* befriedigt. Und er muss dies mittels einer Rationalität tun, die keine Zugeständnisse an die konformistische Akzeptanz vorgegebener Normen macht und sich nicht daraus speist. Um all dies zu verwirklichen, kann er jedenfalls gewiss nicht die Gunst einer oszillierenden, jederzeit prekären Tyche beanspruchen, sondern er muss vielmehr ausschließlich und allein auf die Kraft seiner mutigen Entscheidung bauen, anders zu sein und sich anders zu machen, auf die stolze Darbietung seiner eigenen moralischen Andersheit bzw. seiner eigenen unangefochtenen *atopia*, um hier ein Substantiv zu benutzen, das schon und vor allem für Sokrates angemessen geklungen hätte.

Eine Anekdote über Diogenes scheint den allgemeinen Rahmen dieses komplexen, zugleich ethischen und paränetischen Diskurses unmissverständlich zu bestätigen:

(Diogenes) behauptete, der Tyche den Mut entgegen zu stellen, der konventionellen Norm die Natur, und der Leidenschaft die Vernunft.⁴¹

Vor dem Hintergrund dieses Gemenges von Motiven und Idealen macht sich jedenfalls wieder die scharfsinnige Interpretation von Jonas geltend und ermöglicht uns ein Verständnis desselben; sie nimmt dabei Schlussfolgerungen vorweg, zu denen erst sehr viel später zeitgenössische Erforscher des „Phänomens Kynismus“, wie z.B. William Desmond, gekommen sind. Für Jonas nämlich steht die Zentralität der Idee der „Privatperson“ oder genauer gesagt des *Selbst (self)* immer im Vordergrund, gleichsam als ein kleinster gemeinsamer Nenner der gesamten kynischen Philosophie. So schreibt im Übrigen dann auch Desmond: „das wahre Selbst ist die innere Person, die niemals als ein äußerer Gegenstand verstanden werden kann“, „das denkende Subjekt: der ganze Rest ist ein kontingenter Gegenstand des Denkens“.⁴²

Ausgehend von dieser „Substantialisierung“ des Selbst ergibt sich nicht nur ein neues Verständnis von Glück, sondern auch eine enge dialektische Beziehung zwischen Außenwelt und Innenwelt. Eine langes Zitat von Jonas kann diesen Punkt vielleicht besser klarmachen und so als angemessene Abschlussreflexion über den Verlauf der Redimensionierung der *tyche* dienen, besonders wenn er auf das vom antiken Kynismus philosophisch konstruierte *Selbst* bezogen wird,

⁴⁰ DL VI 42=SSR V B 350. Ich lese hier (mit Giannantoni in SSR und Goulet-Cazé 1996, 59): *περὶ τῆς τύχης* und nicht *περὶ τῆς εὐχῆς* (gegen Casaubonus, Hicks, Gigante, Marcovich und jetzt auch Dorandi).

⁴¹ DL VI 38=SSR V B 7.

⁴² Desmond 2008, 180; vgl. auch Schofield 2007, 76.

das sich aus dem Willen speist, äußeren Gewalten wie dem Zufall, dem Schicksal oder eben der *tyche* keine moralische Bestimmungsgewalt zuzuschreiben:⁴³

From within must come those possessions or states of being which constitute happiness. With the loss of the legacy of the *polis* what happened was not so much the discovery of the dimension of inwardness like a new original independent vision, but rather the throwing back of man upon himself by the denial of that outwardness which had formerly offered the dimension for proving and fulfilling oneself. It was the loss of the political sphere as the relevant and // (p. 75) essential which forced men to cultivate the inner life as the means and the dimension of self-realization. Self-realization was no longer possible in the sphere of objective action and relation. The external world had lost much of its relevance with the mere fact that it was no longer in the power of the individuals <which had been> making up the small commonwealth of <the> classical <past>. So this external sphere was increasingly seen as the area of *tyche*, accident and Fate.⁴⁴

4. Dieses Geflecht aus der Dimension der Außenwelt, die dem ungewissen Gang der *tyche* oder der eisernen Gewalt des Schicksals überlassen wird, und der Dimension der Innenwelt, die dagegen der Freiheit und sogar dem ethischen Mut des Subjekts vorbehalten ist, scheint von den Kynikern als ein unüberwindbarer Gegensatz erlebt worden zu sein. Wir treffen hier auf eine unheilbare Fraktur, mit allen Konsequenzen, die eine solche „Schizophrenie“ in der Dimension des Selbst hinterlassen kann. Es scheint jedenfalls in der kynischen Perspektive jedes Interesse an der ontologischen Dimension und auch an der epistemologischen Dimension zu fehlen, obgleich sich doch die Analyse der Beziehung zwischen einem derartigen moralischen Selbst und dem ausgedehnten Theater des *kosmos* auf diese Dimensionen hätte beziehen können. Es werden dann - um hier den Faden der von Jonas vorgeschlagenen Rekonstruktion weiterzuverfolgen, - die Stoiker sein, und zwar nur und vor allem die Stoiker, welche die beiden Aspekte zu vereinbaren versuchen, in einer Philosophie, die den ersten wirklichen Versuch darstellt, das Problem der Freiheit auf theoretischer Ebene in Angriff zu nehmen. Jonas zufolge gilt nämlich eben gerade bei den Stoiker, dass:

//(p. 78) The *problem* of freedom may come about in connection with a conception of a universal law of all things. That is, it is in confrontation with a doctrine of universal determinism, or in confrontation with a universalizing of the concept of cause, that the problem of freedom first appears as a problem, in the sense of whether or not freedom is possible and if so *how* without violating a principle which is otherwise as firmly established as the principle of universal determination happened to be <in the Stoic philosophy>.⁴⁵

Obgleich also das stoische Denken dem Kynismus zweifellos zumindest die Überzeugung schuldig ist, dass eine Abkehr von den Dingen der Außenwelt notwendig ist und dass nur eine drastische Verringerung unserer Abhängigkeit von ihnen eine positive Ausübung unserer Freiheit

⁴³ Vgl. Desmond 2008, 181.

⁴⁴ Jonas 2010, 53.

⁴⁵ Jonas 2010, 55.

garantiert, geht der Weg, den diese große Philosophie in ihrem neuen und originellen Versuch einschlägt, die *tyche* zu „redimensionieren“, von anderen theoretischen Voraussetzungen aus. Aber dies ist eine andere, sicherlich sehr interessante Geschichte, die ich heute nicht erzählen kann...⁴⁶

Bibliographie:

- Brancacci, A., 2000, Libertà e fato in Enomao di Gadara, in Brancacci, A., 2000, (a cura di), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli : Bibliopolis, 37-67.
- Bracht Branham, R., 1996, Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism, in Bracht Branham-Goulet-Cazé 1996, 81-104.
- Bracht Branham, R.-Goulet-Cazé, M.-O., 1996, (eds.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley : University of California Press.
- Desmond, W., 2008, *Cynics*, Stocksfield : Acumen.
- Dover, K.J., 1974, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford : Blackwell.
- Droysen, J.G., 1877-1878, *Geschichte des Hellenismus*, 2 voll., Hamburg : F. Perthes (II Edition).
- Foucault, M., *Le Foucault 2009*
- Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros, Paris : Seuil.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1986, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris : Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1992, Les Cyniques et la "falsification de la monnaie", in Paquet, L., 1992, (éd./tr.), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Paris : Le Livre de poche, 5-24.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1993, Le cynisme est-il une philosophie?, in Dixsaut, M., 1993, (éd.), *Contre Platon I: Le platonisme dévoilé*, Paris : Vrin, 273-313.
- Goulet-Cazé, M.-O., 1996, Religion and the Early Cynics, in Bracht Branham-Goulet-Cazé 1996, 47-80.
- Goulet-Cazé, M.-O., 2010, Les cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels marginaux?, "Museum Helveticum", 67, 100-13.
- Herzog-Hauser, G., 1943, s.v. Tyche, in RE, VII A 2, coll. 1643-89.
- Jonas, H., *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Frankfurt am Main : Insel-Verlag.
- Jonas, H., *Problemi di libertà, a cura di Emidio Spinelli, con la collaborazione di Angela Michelis*, Torino : Nino Aragno Editore.
- Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke, Band II/1: *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike*, hrsg. von Emidio Spinelli in Verbindung mit Stefano Bancalari, 1100 pp., in 2 Teilbänden, Freiburg i. Br./Berlin/Wien : Rombach.
- Kennedy, K., 1999, Cynic Rhetoric: The Ethics and Tactics of Resistance, "Rhetoric Review", 18, 26-45.
- Moles, J.L., 1996, Cynic Cosmopolitanism, in Bracht Branham-Goulet-Cazé 1996, 105-120.
- Mondolfo, R., *Alle radici della filosofia della cultura*, Bologna : Il Mulino.
- Niehues-Proebsting, H., 1996, The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment, in Bracht Branham-Goulet-Cazé 1996, 329-65.
- Nilsson, M.P., 1974, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 2, *Die hellenistische und römische Zeit*, Munich : Beck (III Edition).
- Pohlenz, M., *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg : Quelle & Meyer.
- Schofield, M., 2007, Epictetus on Cynicism, in Mason, A.-Scaltsas, T., 2007, (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford : Oxford University Press, 71-86.

⁴⁶ Vgl. Spinelli 2013. Ich möchte Miriam Heubeck für die Hilfe mit dem Deutschen herzlich danken.

Emidio Spinelli, Die Rolle der *Tyche*: die kynische Provokation bei Hans Jonas – GCSI 14, 2015

Spinelli, E., Hans Jonas e gli stoici: per una neutralizzazione epistemologica della 'sorte', "Complessità", VIII/1-2, 170-182.

Socratis et Socraticorum Reliquiae, ed. G. Giannantoni, voll. I-IV, Napoli : Bibliopolis 1990 (auch on line: <http://www.daphnet.org/>, Sektion: Ancient Philosophy).