

Universität Fribourg
Philosophische Fakultät
Departement für Philosophie

Inwiefern ist die prohaíresis frei bei Epiktet?

Seminararbeit
Eingereicht am 05.04.2022

Rafaela Scheiwiller
Hauptfach: Philosophie
Nebenfach: Geschichte

rafaela.scheiwiller@unifr.ch

Inhalt

1 Einleitung.....	1
2 Untersuchung der relevanten Begriffe.....	2
2.1 Externer Determinismus.....	2
2.2 Das Denkvermögen	3
2.3 Die <i>prolēpsis</i>	4
2.4 Die <i>phantasiai</i>	5
2.5 Die Leidenschaften	7
2.6 Das <i>hēgemonikon</i>	8
2.7 Die <i>prohaíresis</i>	9
2.7.1 Die Aufgaben der <i>prohaíresis</i>	10
2.7.2 Gute und schlechte Disposition.....	12
3 Inwiefern ist die <i>prohaíresis</i> frei?.....	12
3.1 Gründe für die absolute Freiheit der <i>prohaíresis</i>	13
3.2 <i>akrasia</i>	14
3.3 Gründe gegen die absolute Freiheit der <i>prohaíresis</i>	15
3.4 Der differenzierte Freiheitsbegriff.....	16
3.4.1 Freiheit ohne Willensfreiheit?.....	17
3.5 Moralische Verantwortung ohne <i>akrasia</i>	19
4 Konklusion	20
5 Literaturverzeichnis.....	22
6 Authentizitätserklärung.....	23

1 Einleitung

Der Begriff der Freiheit ist ein stets wiederkehrendes Thema in den Werken Epiktets und wird häufig im Zusammenhang mit der Notion der *prohairesis* verwendet.¹ Um zum Kern des Freiheitsbegriffes Epiktets zu gelangen, muss daher der Begriff der *prohairesis* untersucht werden. Meine Forschungsfrage vereint diese zwei Elemente und fragt, inwiefern die *prohairesis* frei ist. Dabei wird ebenfalls angesprochen, ob wir frei oder von unserer *prohairesis* determiniert sind. Um die Forschungsfrage meiner Arbeit zu beantworten, muss zuerst ein grundlegendes Verständnis der von Epiktet verwendeten Begriffe erörtert werden. Da Epiktet seine Begriffe nicht systematisch erklärt, ist die erste Hälfte meiner Arbeit eine generelle Darlegung der Begriffe des Denkvermögens, der *prolēpsis*, der *phantasiai*, der Leidenschaften, des *hēgemonikons* und der *prohairesis*. Mit Hilfe des Verständnisses dieser Begriffe kann der epistemische Ablauf anhand eines Beispiels nachgestellt werden. Da die Unterscheidung von „was in unserer Macht liegt“ und „was nicht in unserer Macht liegt“ zentral für das Verständnis der Begriffe ist, greife ich dies im Zusammenhang mit dem externen Determinismus vor. In der zweiten Hälfte der Arbeit wird die eigentliche Forschungsfrage aufgegriffen und gezeigt, was für eine freie *prohairesis* spricht und was nicht.

Es wird gezeigt werden, dass der Begriff der *prohairesis* zentral für die Beantwortung der Frage ist, ob der Mensch frei ist, da sie als Eigenidentität verwendet wird. Ist die *prohairesis* nicht frei, können wir es ebenfalls nicht sein. Dem folgend werde ich dafür argumentieren, dass trotz des vermeintlichen Kompatibilismus die *prohairesis* bis zu einem gewissen Grad determiniert ist und dass alleinig eine gute, rational-orientierte *prohairesis* nach Epiktets Freiheitsbegriff als frei angesehen werden kann. Meine eigene These wird sein, dass aufgrund dieses Freiheitsverständnisses wir keine – wie modern verstandene – Willensfreiheit haben bei Epiktet. Das Einbeziehen moderner Freiheitsbegriffe macht in diesem Falle Sinn, da aufgezeigt werden kann, welchem Begriff der Freiheitsbegriff Epiktets entspricht und welchem nicht. Dass es bei Epiktet keine Entscheidungsfreiheit gibt zeige ich anhand der Passagen, die gegen die Existenz der *akrasia* sprechen und die besagen, dass die *prohairesis* im Zeitpunkt einer Situation nicht anders entscheiden kann als ihre Disposition ihr vorgibt. Somit kann alleinig ein Mensch mit einer guten *prohairesis* moralische Verantwortung übernehmen. In meiner Konklusion komme ich zu dem Schluss, dass bei der Zusammentragung der verschiedenen Elemente auch der Freiheitsbegriff Epiktets nicht sich selbst entspricht, da aufgrund des Fehlens von *akrasia* und der Zirkularität der Disposition der *prohairesis* man die *prohairesis* nur verbessern kann, wenn jemand anders einem die Prinzipien näher bringt. Dies wiederum liegt nicht ausschliesslich in unserer Macht, was widersprüchlich scheint. Die effektive Freiheit, die gegeben sein kann, ist die Freiheit der Erhaltung einer guten *prohairesis*.

¹ In den *Diatriben* wird der Begriff der Freiheit 160 Mal verwendet.

2 Untersuchung der relevanten Begriffe

Da Epiktet selbst keine systematische Einteilung und Erklärung der von ihm verwendeten Begriffe bereitgestellt hat, lohnt es sich dies zu erarbeiten, damit Verwirrung vermieden und ein grundlegendes Verständnis des epistemischen Ablaufs erarbeitet werden kann. Für die *Diatriben* werde ich eine englische Version benutzen, da die einzige, vollständige deutsche Übersetzung, welche ich gefunden habe, ohne Zeilenangabe fungiert. Dies ist bei den kürzeren Texten des *Handbüchlein der Moral* kein Problem, bei den längeren Texten der *Diatriben* hingegen schon.²

2.1 Externer Determinismus

Da sich meine Forschungsfrage um die Freiheit dreht, ist es wichtig zu erwähnen, dass es bei Epiktet einen klaren externen Determinismus gibt. Denn Epiktet legt an mehreren Stellen dar, dass der Lauf der Dinge von den Göttern vorherbestimmt wird und man sich diesem Ablauf zu fügen hat:

Was die Frömmigkeit gegenüber den Göttern betrifft, so wisse, dass es hauptsächlich darauf ankommt, richtige Vorstellungen über sie zu haben: dass sie existieren und das Weltall gut und gerecht regieren und dass du die Bereitschaft haben musst, ihnen zu gehorchen und dich allem, was geschieht, zu fügen [...].³

Alles, was von den Göttern oder etwas äusserem abhängt, kategorisiert Epiktet als „was nicht in unserer Macht liegt“. Soziale Stellung, Macht, Reichtum und andere Menschen, mit denen wir in Verbindung stehen, hängen nicht vollständig von uns ab. So kann durch ein Schicksalsschlag alles Geld verloren sein oder der geliebte Mensch sterben.⁴ Auch unser Körper kann durch äussere Umstände beeinflusst werden, so kann man durch Krankheit seine Beine verlieren. Es heisst nicht, dass wir gar keinen Einfluss auf diese Dinge ausüben können; ich bewege meine Beine selbstständig. Aber sie hängen nicht vollständig von uns ab. „Was in unserer Macht liegt“ sind unsere Gedanken, Urteile und Meinungen. Diese Unterscheidung ist wichtig, da sie immer wieder erwähnt wird:

[...] within our power lie moral choice and all actions that depend on that choice, whereas our body and every part of it are not in our power, and likewise our possessions, parents, brothers and sisters, children, country, and, in short, everyone with whom we associate.⁵

² Ich benutze für direkte und indirekte Zitate die Übersetzung von Robin Hard, aber da der griechische Text nicht abgebildet ist in dieser Version, habe ich zur Überprüfung der zentralen Begriffe im Griechischen noch eine zweite Übersetzung hinzugezogen. Dies ist wichtig, damit sichergestellt werden kann, dass beispielsweise „ruling center“ korrekt bei einer Textpassage „*hēgemonikón*“ übersetzt und nicht etwas anderes.

³ Epiktet, *Handbüchlein der Moral*, 31.

⁴ Vgl. ebd., 3.

⁵ Epiktet, *Diss. I*, 22, 10-11.

2.2 Das Denkvermögen

Die *Diatribē* beginnen mit der Aussage, dass einzig und alleine das Denkvermögen (*hē dynamis hē logikē*) über sich selbst und andere Fähigkeiten reflektieren kann.⁶ So kann einzig das Denkvermögen darüber urteilen ob etwas nützlich oder schön ist.⁷ Somit bewertet es alleine alle anderen Fähigkeiten und ist das, was Menschen mit Göttern gemeinsam haben.⁸ So wird das Denkvermögen beschrieben als:

It was fitting, then, that the gods have placed in our power only the best faculty of all, the one that rules over all the others [...], this faculty of motivation to act and not to act, of desire and aversion, and, in a word, the power to make proper use of impressions; [...].⁹

Es kann die Eindrücke (*phantasiai*) bewerten, es motiviert das Begehren und das Meiden und leitet die anderen Vermögen. Auch kann es über das Gute und das Schlechte urteilen. Da alles ausserhalb unserer Macht weder gut noch schlecht ist, muss sich das Denkvermögen bei der Beurteilung nach innen richten:

Well then, why is it that we have received reason from nature? To be able to make use of impressions as we ought. And what is reason itself? A collection of impressions of various kinds. It is accordingly fitted by nature to take itself as an object of examination.¹⁰

Da das Denkvermögen aus Eindrücken zusammengesetzt ist und die Eindrücke bewertet, muss es in der Lage sein, sich selbst zu analysieren. So schreibt Epiktet, dass der Mensch im Vergleich zu Tieren gemacht wurde um die Welt um sich herum zu interpretieren.¹¹ Hier ist wichtig anzufügen, dass Epiktet das Denkvermögen bloss in der ersten *Diatribē* so verwendet. Die Eigenschaften, die er dem Denkvermögen zuschreibt – dass es die Eindrücke bewertet, alleinig über das Gute und Schlechte entscheidet und das Begehren und Meiden festlegt und dass es über alle andere Vermögen herrscht – werden später der *prohairesis* zugeordnet.¹²

⁶ Vgl., Epiktet, *Diss.* I, 1,1 1-5.

⁷ Vgl. Epiktet, *Diss.* I, 1,1 5-7.

⁸ Epiktet lässt Zeus sprechen und sagen, dass ein er ein Teil seiner selbst im Menschen geschaffen hat und dies das Denkvermögen sei. Dazu siehe Epiktet, *Diss.* I, 1, 10-12.

⁹ Vgl., ebd., 7-14.

¹⁰ Epiktet, *Diss.* I, 20, 5-7.

¹¹ Vgl. Epiktet, *Diss.* I, 6, 19-22.

¹² Die Beziehung zwischen *prohairesis* und dem Denkvermögen war für mich schwierig herzustellen. Ich habe Sekundärliteratur hinzugezogen, aber kaum etwas gefunden. Meines Erachtens nach nimmt das Denkvermögen im späteren Verlauf der *Diatribē* eine sekundäre Rolle gegenüber der *prohairesis* ein. Es ist insofern wichtig, dass die *prohairesis* rational ausgerichtet wird und der Verstand bzw. Denkvermögen ist wichtig als passive Wissensquelle, die die Disposition der *prohairesis* beeinflusst. Denn die Disposition der *prohairesis* ist neben den vorhergegangenen Urteilen und Meinungen auch das bisherig angesammelte Wissen. Dazu mehr auf den Seiten 14-15.

2.3 Die *prolēpsis*

Die *prolēpsis* formt zusammen mit den *phantasiai* einen wichtigen Teil des Denkprozesses.¹³ Eine *prolēpsis* ist ein Allgemeinbegriff und ist jedem Mensch natürlich gegeben. So haben wir kein angeborenes Wissen, wie beispielsweise mathematisches Wissen. Aber jeder Mensch hat ein angeborenes, generelles Konzept von dem Guten, dem Schlechten, dem Richtigen und dem Falschen.¹⁴ Dies ist ein klarer Unterschied zu den Stoikern vor Epiktet. Denn bei ihnen ist die Erkenntnis des Guten nicht vollständig angeboren, sondern muss durch den Logos entwickelt werden.¹⁵ Und um sie zu vervollständigen, müssen die allgemeinen Konzepte (*prolēpseon*) dann auch angewendet werden.¹⁶ Bei Epiktet hingegen müssen die *prolēpseon* zwar richtig angewendet werden, aber wir besitzen im Verstand bereits alles, was zu deren Erfassung notwendig ist. Auch widersprechen sich die *prolēpseon* nicht:

Preconceptions [*prolēpsis*] are common to all people, and one preconception doesn't contradict another. For who among us doesn't assume that what is just is honourable and appropriate? When does contradiction arise, then? It comes about when we apply our preconceptions to particular cases, as when one person says, 'He acted well, he's a rave man,' while another says, 'No he's out of his mind.'¹⁷

Da die Menschen die angeborenen Allgemeinbegriffe verschieden in Einzelfällen anwenden, entstehen verschiedene Meinungen darüber, was eine gute und richtige Handlung ist. Somit könnte man meinen, dass es keine objektive bessere Handlung gibt, wenn alle den gleichen angeborenen Allgemeinbegriff des Guten haben, ihn aber unterschiedlich umsetzen.¹⁸ Epiktet hält dem dagegen.¹⁹ So muss man lernen, die Allgemeinbegriffe in Einzelfällen in Übereinstimmung mit der Natur anzuwenden und dann sind sie richtig umgesetzt.²⁰ Epiktet gibt nicht immer genaue Anweisungen darüber, was das in der Praxis heisst. Er betont jedoch stets, dass man sein Begehren und Meiden weder auf Geld, noch an seine Kinder und alles was ausserhalb der eigenen Macht liegt, richten soll.²¹ So bringt er den Begriff der *prolēpsis* mit dem Begehren und Meiden direkt in Verbindung:

Let's concentrate on the first field, which will provide us with almost palpable proof that you don't know how to apply your preconceptions properly. Do you presently desire what is possible, and what is possible for you in particular?²²

¹³ Vgl. Epiktet, *Diss.* IV, 10, 15.

¹⁴ Vgl. Epiktet, *Diss.* II, 11, 2-4.

¹⁵ Vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie, S. 200.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 200.

¹⁷ Epiktet, *Diss.* I, 22, 1-4.

¹⁸ Vgl. Epiktet, *Diss.* II, 11, 14-15.

¹⁹ Vgl., ebd., 16-18.

²⁰ Vgl., ebd., 9-10.

²¹ Vgl. Epiktet, *Diss.* II, 17, 24-27.

²² Ebd., 16-18.

Wichtig für die Philosophie ist das Analysieren unserer Allgemeinbegriffe, um festzustellen, was genau dazu gehört und was nicht.²³ Je besser das Verständnis der *prolēpseon* ist, desto besser lässt es sich in den spezifischen Fällen anwenden.

2.4 Die *phantasiai*

Da die richtige Bewertung von den Eindrücken (*phantasiai*) einen zentralen Punkt in der Ethik Epiktets darstellt, macht es Sinn, diesen Begriff etwas näher zu beleuchten. Ein Eindruck (*phantasia*) ist die Veränderung der *psychē* durch etwas, das zu existieren oder im Moment präsent zu scheinen (*phainetai*) scheint.²⁴ Es gibt verschiedenen Arten von Eindrücken. So besitzen Pflanzen keinerlei Arten der *phantasiai*, Tiere jedoch schon:

A donkey [...], that it should be able to walk around; so for that reason, it has received in addition the capacity to make use of impressions since it would otherwise have been incapable of walking around.²⁵

Somit sind diese Art der *phantasiai* Eindrücke, die eine prompte Reaktion hervorrufen um sich in der Welt zu bewegen. Tiere agieren instinktiv und verstehen die Eindrücke nicht. Ansonsten würden sie nicht länger den Menschen gehorchen, sondern ihnen ebenbürtig sein.²⁶ Somit werden die *phantasiai* der Tiere keinem Evaluationsprozess unterzogen. Die Tiere benutzen die Eindrücke für die Bewegung, Nahrung und Fortpflanzung.²⁷ Der Mensch jedoch bewertet die Eindrücke.

Dem anschliessend gibt es Eindrücke wie beispielsweise die Erkenntnis, dass es Nacht ist.²⁸ Inwiefern sich diese Sinneseindrücke von den Eindrücken, die auch Tiere besitzen, abheben, ist schwierig zu sagen, denn Epiktet selbst gibt keine systematische Einteilung der verschiedenen Arten der *phantasiai*. Man könnte dafür argumentieren, dass die Erkenntnis, dass es Nacht ist, in dieselbe Kategorie wie die tierischen Eindrücke gehört, aber nur der Mensch die Fähigkeit, sie zu bewerten, hat. So reagiert ein Tier auf den Eindruck, dass etwas in sein Sichtfeld gerät und weicht dem aus, aber der Mensch bewertet zuerst, was in das Sichtfeld gekommen ist. Man könnte jedoch dafür argumentieren, dass Eindrücke wie, dass es Nacht ist, eine andere Qualität haben als die Eindrücke für Bewegung, Nahrung und Fortpflanzung. Aufgrund dessen ist es schwierig zu sagen, ob es eine klare Trennung zwischen den tierischen Eindrücken und dieser Art Sinneseindrücke gibt, ob sie sich an gewissen Stellen überschneiden oder gar identisch sind. Bei der Kategorisierung der Eindrücke stellt sich die Frage, ob Epiktet die Sinne als irreführend oder wahrheitsgemäss ansieht. Zum einen bringt er Aussagen, die darauf schliessen lassen, dass die Sinneseindrücke richtig sind:

²³ Vgl. Epiktet, *Diss.* II, 11, 17-25.

²⁴ Vgl. Graver, *Stoicism and Emotion*, S.24.

²⁵ Epiktet, *Diss.* II 8, 7-8.

²⁶ Vgl. ebd., 8-9.

²⁷ Vgl. Epiktet, *Diss.* I, 6, 13-14.

²⁸ Vgl. Epiktet, *Diss.* I, 28, 3-4

Is it, then, for no purpose that God has given you eyes, and for nothing that he has infused them with a spirit that is so powerful and ingenious that it can reach far out and gather impressions of the forms of visible objects?²⁹

Epiktet erbringt vier Kategorien der Eindrücke: dass etwas existiert und so scheint, dass etwas existiert jedoch nicht so scheint, dass etwas nicht existiert und nicht so scheint und dass etwas nicht existiert jedoch zu existieren scheint.³⁰ So wird die Position der Skeptiker angesprochen, welche die Sinneseindrücke hinterfragen.³¹ Epiktet schliesst die Debatte ernüchternd:

As to how sensation is produced, whether through the mind as a whole or just a part of it, I'm unable to defend one position rather than the other, and both perplex me. But that you and I are not one and the same person, that I know with full certainty [...]. When I want to get some bread, I never pick up a broom, but go straight to the bread as though through a target. And do you yourselves, who deny the evidence of the senses, do anything different? Which of you, when he wants to go to a bath house, goes to a mill instead? [...], But only one who has the capacity and the leisure should make this his concern [...].³²

Daraus lässt sich schliessen, dass Epiktet keine klare Position hat zu der Frage, ob unsere Sinneseindrücke irreführend sind, aber er dieser Frage kein grosses Gewicht schenkt und die Sinneseindrücke so behandelt, als würden sie uns die Realität richtig wiedergeben.

Epiktet bringt einige Beispiele von Eindrücken, die anders als diejenigen der Tiere oder der Sinne sind. So bringt er das Beispiel, dass Paris eine *phantasia* hatte, die ihn dazu aufforderte, Helen zu entführen und Helen wiederum hatte die *phantasia*, ihm zu folgen.³³ Diese Art der Eindrücke unterscheidet sich von denjenigen der Sinneseindrücke insoweit, dass sie zu einer Reaktion verleiten möchten. Wenn ich den Sinneseindruck habe, dass am Ende der Strasse ein Haus steht, kann ich diesen Eindruck als wahr oder falsch bewerten, aber er verleitet mich nicht zum Handeln. Bei der *phantasia* von Paris wird Paris dazu verleitet, Helen zu entführen. Epiktet betont, dass die Handlungen der Charaktere der Illiad motiviert durch die *phantasiai* sind.³⁴ Jedoch können Menschen sich entscheiden, den *phantasiai* Folge zu leisten oder ihnen zu widerstehen. Somit können wir aus diesen Passagen schliessen, dass es durchaus falsche Eindrücke gibt, diese sich aber nicht in den rein tierischen Eindrücken oder denjenigen der Sinnesorgane wiederfinden.³⁵ Die *phantasia* von Paris, Helen zu entführen ist keine Frage der Sinne. So sind diese – ich nenne sie mentalen - Eindrücke durch etwas Mentales hervorgebracht, das durch eine Äusserlichkeit gereizt wird. Diese Art von Eindruck kann ein Gedanke oder eine Meinung sein. Wir können das Aufkommen der *phantasiai* nicht unterdrücken:

²⁹ Vgl. *Diss.* II 23, 3-6.

³⁰ Vgl. Epiktet, *Diss.* I, 27, 1-2.

³¹ Vgl., ebd., 2-15.

³² Vgl., ebd., 20-21

³³ Vgl. Epiktet, *Diss.* I, 28, 12-13.

³⁴ Vgl. ebd., 12-13.

³⁵ Vgl. Epiktet, *Diss.* II, 22, 25-26

'The visions of the mind (which philosophers call *phantasiai*), by which the human mind at the very first sight of anything is impelled to the perception of that thing, are subject neither to his will nor to his control, but through a certain power of their own, force themselves on people's awareness; but acts of assent (which they call *sunkatatheseis*), by which these visions are recognized, are subject to the human will and under its control.'³⁶

Somit wird klar, dass das Aufkommen der *phantasiai* nicht von uns abhängt. Aber die *sunkatatheseis* hängt von uns ab – damit ist gemeint, ob der Eindruck als wahr akzeptiert oder abgelehnt wird. Das Fragment beschreibt anschliessend, dass auch ein weiser Mann bei einem beängstigenden Geräusch weiss wird. Aber im Unterschied zum Narren kann er nachdem er den Eindruck wahrgenommen hat, das Event als das bezeichnen, was es ist. Nämlich etwas, das nicht in unserer Macht steht und deswegen nicht gefürchtet werden muss.

2.5 Die Leidenschaften

Das Fragment wirft die Frage auf, inwiefern das Aufkommen von Emotionen beziehungsweise Leidenschaften (*pathē*) unter unserer Kontrolle stehen. Denn in dem Fragment wird auch der weise Mann weiss ohne dass er dies kontrollieren kann. Zum einen schreibt Epiktet, dass die Leidenschaften in einem Verhältnis mit dem Begehren und dem Meiden stehen. Wenn wir nicht bekommen, was wir begehren, oder nicht meiden können, was wir vermeiden möchten, dann entstehen die Leidenschaften:

Of these, the most important and most urgent is that which is concerned with the passions, for these arise in no other way than through our being frustrated in our desires and falling into what we want to avoid.³⁷

Da wir nur das kontrollieren können, was mit unserem Verstand und unseren Gedanken zu tun hat, sollen wir nichts begehren oder meiden, das ausserhalb des Verstandes liegt. Denn nur innerhalb unseres Verstandes können wir garantieren, dass wir stets das erreichen, was wir begehren und das meiden, was wir meiden möchten. Hier nimmt Epiktet die Notion der Gewohnheit auf. Jedes Mal, wenn wir etwas erreichen, das wir begehren, wird dieses Begehren verstärkt, wenn die passende *phantasiai* aufkommt.³⁸ Epiktet bringt das Beispiel des Geldes. Wenn ich Geld begehre, aber mir anschliessend bewusst bin, dass dieses Begehren nicht wünschenswert ist, dann wird das Begehren nicht verstärkt.³⁹ So kann man mit genügend Training frei von Leidenschaften sein, wenn man seine Gewohnheiten genügend trainiert und sein Begehren und Meiden auf das lenkt, was in unserer Macht steht: „Now if virtue promises to enable us to achieve happiness, freedom from passions, and serenity, then progress towards virtue is surely also progress towards each of these states“⁴⁰.

³⁶ Epiktet, *Frag.* 9.

³⁷ Epiktet, *Diss.* III, 2, 3-4.

³⁸ Vgl. Epiktet, *Diss.* II, 18, 7-8.

³⁹ Vgl. ebd., 9-10.

⁴⁰ Epiktet, *Diss.* I, 4, 3-4.

Wenn man sein Begehren und Meiden strikt auf das Innere lenkt, dann kann man theoretisch frei von den Leidenschaften sein, da man immer das bekommt, was man begehrt und das meidet, was man vermeiden will. Wie kann es jedoch sein, dass in dem Fragment explizit erklärt wird, dass auch ein weiser Mann zuerst weiss wird? Schliesslich hat der weise Mann sich sicherlich bereits trainiert, um nur das zu begehren oder zu meiden, was in seiner Macht steht:

[...] even the mind of a wise person is bound to be disturbed, and to shrink back and grow pale for a moment, not from any idea that something bad is going to happen, but because of certain swift and unconsidered movements which forestall the proper functioning of the mind and reason.⁴¹

Wieso kommt bei ihm die Leidenschaft der Furcht trotzdem auf? Eine passende Erklärung ist der Begriff der *propetheia* (Präemotion), welcher von stoisch beeinflussten Autoren in Alexandria verwendet wurde.⁴² Dies beschreibt ein ungewolltes Gefühl, welches nicht als Leidenschaft gewertet wird, da die Zustimmung zu der *phantasia* noch nicht gegeben wurde.⁴³ Es kommt unmittelbar mit dem Eindruck auf. Bereits Aristoteles beschreibt Herzrasen und sexuelle Erregung als von den Emotionen differenziert, da sie von einem Eindruck hervorgebracht werden.⁴⁴ Auch bei Stoikern wie Chrysippus, Zeno oder Cicero kann argumentiert werden, dass es eine Art Präemotion gibt. Beispielsweise beschreibt Chrysippus, dass man auch weinen kann, obwohl man dies nicht will.⁴⁵ Zeno beschreibt, dass bei einem Weisen trotz Abwesenheit der Leidenschaften der Schatten der Leidenschaften auftritt von Zeit zu Zeit.⁴⁶ Somit lässt sich schlussfolgern, dass Epiktet diesem Einfluss folgt, auch wenn der Begriff der Präemotion bei niemandem direkt verwendet wird. Also verspürt der weise Mann nicht Furcht, sondern eine Präemotion, die er nicht kontrollieren kann. Das spiegelt sich darin wider, dass Epiktet in dem Fragment aussagt, dass das Erbleichen unbewusst erfolgt und dem Verstand vorhergeht.

2.6 Das hēgemonikon

Bei den früheren Stoikern ist das *hēgemonikon* der rationale, leitende Teil der Seele und bestimmt jede Handlung mit.⁴⁷ Es ist bei ihnen der Mittelpunkt aller Tätigkeiten der Seele.⁴⁸ Das *hēgemonikon* wird bei Epiktet im Unterschied zu den früheren Stoikern teilweise durch seinen Begriff der *prohairesis* ersetzt.⁴⁹

⁴¹ Epiktet, *Frag.*, 9.

⁴² Vgl. Graver, *Stoicism and Emotion*, S. 87.

⁴³ Vgl., ebd., S. 87.

⁴⁴ Vgl., ebd., S. 89.

⁴⁵ Vgl., ebd., S. 90.

⁴⁶ Vgl., ebd., S. 91.

⁴⁷ Vgl. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, S. 95.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 98.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 119.

Das *hēgemonikon* kann gut oder schlecht disponiert sein und steht in einem engen Zusammenspiel mit dem Begehren, Meiden und den Leidenschaften. Je schlechter das *hēgemonikon* disponiert ist, desto mehr Begehren bezüglich äusserer Dinge kommen auf.⁵⁰ Werden diese Begehren nicht erfüllt, so treten Leidenschaften auf. Wird das äussere Begehren erfüllt, so wird das Begehren beim nächsten Mal verstärkt, da das *hēgemonikon* schlechter disponiert wurde. So ist es essentiell, dass nach jedem Fehltritt, bei dem etwas Äusseres begehrt oder gemieden wird, der ursprüngliche Zustand des *hēgemonikon* wieder hergestellt wird:

For once you've come to feel a desire for money, if reason is brought to bear in such a way as to make us become aware of the evil, the desire will be suppressed and our ruling center [*hēgemonikon*] will be restored to its original authority; but if you apply no remedy, it won't return to its original state, but when it comes to be aroused again by the corresponding impression, it will become inflamed by desire more rapidly than before.⁵¹

Ansonsten wird das *hēgemonikon* immer schlechter disponiert. Um das *hēgemonikon* zu trainieren, soll man nachdem der schlechte Eindruck, der uns etwas Äusseres begehren lässt, einen besseren Eindruck konstruieren.⁵² Somit gibt es zwei Möglichkeiten, wie man sein *hēgemonikon* wieder richtig stellt: man lehnt das Begehren ab wie beim Geld-Beispiel oder man konstruiert einen entgegengesetzten Eindruck. Ein gut disponiertes *hēgemonikon* ist dem Verstand zugewandt und nicht dem Äusseren oder den Leidenschaften. Ist das *hēgemonikon* dem Verstand zugewandt, so ist es im Einklang mit seiner Natur.⁵³

Beim Beispiel des Paris beschrieb Epiktet, dass das Verlangen Helen zu entführen eine mentale *phantasiai* war. Somit sind diese Art der *phantasiai* und Begehren und Meiden ebenfalls in einem Zusammenspiel, da das Verlangen der Entführung eine Art der Begierde war. Da das *hēgemonikon* bei schlechter Disposition mehr Äusseres begehrt, kann man schliessen, dass bei einem schlecht disponierten *hēgemonikon* ebenfalls öfters schlechte mentale *phantasiai* aufkommen. Dies würde auch die Frage beantworten, weswegen ein anderer Mensch in der Situation von Paris nicht die *phantasiai* gehabt hätte, Helen zu entführen. Paris hatte eben ein schlecht disponiertes *hēgemonikon* und deswegen hatte er diesen Eindruck. Er konnte das Aufkommen des Eindruckes jedoch nicht kontrollieren, da sein *hēgemonikon* bereits schlecht disponiert war. Durch das Nachgeben dieser Begierde hat er anschliessend sein *hēgemonikon* noch schlechter disponiert.

2.7 Die *prohaíresis*

Die *prohaíresis* wird meist mit Wahlvermögen oder schlicht Wahl übersetzt bei Epiktet.⁵⁴ Im Unterschied zu den früheren Stoikern ist dieser Begriff einer der zentralsten, wenn nicht der zentralste,

⁵⁰ Vgl. Epiktet, *Diss.* II, 18, 8-10.

⁵¹ Vgl. ebd., 8-10.

⁵² Vgl. Epiktet., *Diss.* II, 18, 25-26.

⁵³ Vgl. Epiktet, *Diss.* III, 9, 11.

⁵⁴ Vgl. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, S. 118.

seiner Ethik. Ursprünglich wurde der Begriff in die Philosophie von Aristoteles eingefügt. Beim Lesen der *Diatriche* verliert man sich schnell in den verschiedenen Begriffen, die mit dem rationalen Teil der Seele zu tun haben. An gewissen Stellen scheint Epiktet die Begriffe des *hēgemonikon* und der *prohaíresis* austauschbar zu benutzen.⁵⁵ Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass die *prohaíresis* im Unterschied zum Denkvermögen von der Willensseite her charakterisiert wird und nicht von der Seite des Denkens.⁵⁶ Ein Unterschied zwischen *prohaíresis* und *hēgemonikon* ist, dass das *hēgemonikon* der *prohaíresis* unterstellt ist:

Consider who you are. First of all, a human being, that is to say, one who has no faculty more authoritative than choice [*prohaíreseōs*] but subordinates everything else to that, keeping choice itself free from enslavement and subjection.⁵⁷

Bei dieser Stelle wird zusätzlich die Notion der Eigenidentität, welche nur im Zusammenhang mit der *prohaíresis* verwendet wird, ausgedrückt. So wird die *prohaíresis* dazu benutzt, um den Menschen von den Tieren abzuheben.⁵⁸ Epiktet sagt zusätzlich aus, dass eine schöne *prohaíresis* den Menschen schön werden lässt.⁵⁹ Die Wichtigkeit der *prohaíresis* als Merkmal der Eigenidentität des Menschen wird besonders bei dieser Stelle klar ausgedrückt: „Are you some household utensil, then? No, but choice“⁶⁰. Hier lässt sich bereits ein erstes Fazit ziehen: Wenn wir diese Stellen strikt interpretieren, dann kann uns die *prohaíresis* nicht determinieren, da wir selbst *prohaíresis* sind. Folglich ist dann die Frage der Freiheit nicht diejenige, ob uns die *prohaíresis* determiniert, sondern jene, ob die *prohaíresis* frei ist. Ist die *prohaíresis* frei, so ist auch der Mensch frei.

2.7.1 Die Aufgaben der prohaíresis

Die Studienbereiche der *prohaíresis* lassen sich in drei Teilen zusammenfassen: Begehren und Meiden, angemessenes Verhalten, Beurteilen beziehungsweise Zustimmung oder Ablehnung der *phantasiai*.⁶¹ Das Begehren und Meiden ist wichtig, damit keine Leidenschaften generiert werden. Legt die *prohaíresis* das Begehren und Meiden auf das, was in unserer Macht liegt, also unsere Gedanken und Meinungen, dann hängt die Erreichung des Begehrten und Meiden nicht von äusseren Dingen ab und wir können stets das bekommen oder vermeiden, was wir möchten. Dann entstehen keine Leidenschaften. Erwähnenswert ist ebenfalls der zweite Bereich des sozial angemessenen Verhaltens. Obwohl sonst sehr betont wird, dass man nichts begehren oder meiden soll, was ausserhalb des

⁵⁵ Vgl. Epiktet, *Diss.* III, 22, 13-14 und 19-21.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 118.

⁵⁷ Epiktet, *Diss.* II, 10, 1-2.

⁵⁸ Epiktet, *Diss.* II, 10, 2-3.

⁵⁹ Vgl. Epiktet, *Diss.* III, 1, 40-41.

⁶⁰ Epiktet, *Diss.* IV, 5, 11-13.

⁶¹ Vgl. Epiktet, *Diss.* III, 2, 1-3.

eigenen Verstandes liegt, sind gewisse Pflichten und Verhaltensweisen gegenüber Mitmenschen wichtig:

Remember next that you are a son. What is required of a person in this role? To regard all that he owns as belonging to his father, to obey him in all things, never to speak badly of him to other, never to do or say anything that might cause him harm, and to defer and yield to him in everything, helping him to the best of his ability.⁶²

Dies ist aufgrund der von den Göttern uns auferlegten Rollen, die wir zu spielen haben. Wir sollen unsere Rolle gut spielen und deswegen spielen soziale Pflichten, auch wenn sie nicht in unserer Macht sind, eine Rolle.⁶³ Aber man soll nichts begehren oder meiden, was mit diesen sozialen Beziehungen zu tun hat. So soll man nur die zugeteilte Rolle richtig und gut erfüllen.

Die *prohaíresis* ist zusätzlich der entscheidende Faktor bei der Bewertung der *phantasiai*. So schreibt Epiktet, dass die *prohaíresis* die Augen da abwendet, wo man sie abwenden soll. Man kann den ersten Sinneseindruck nicht unterdrücken, aber man kann wählen, die Augen anschliessend abzuwenden, wenn man etwas beispielsweise Verführerisches sieht:

How, then, can any other faculty be superior to that which makes use of all the others as servants, and tests each of them and passes judgement on it? [...] Which of them opens and closes our eyes, and tur them away from, and directs them towards others? Is it the faculty of sight? No but that of choice.⁶⁴

Somit ist eine der wichtigsten Aufgaben und Merkmale der *prohaíresis* das Bewerten der *phantasiai* und das anschliessende Wählen der Reaktion. Sie kann jedoch nicht wählen, dass die jeweilige *phantasiai* nicht aufkommt, da wie erwähnt auch ein weiser Mann das Aufkommen nicht verhindern kann. Dank all der begrifflichen Analysen kann nun der epistemische Ablauf anhand des Paris-Beispiels analysiert werden. So hatte Paris aufgrund von vergangenen Begehren und Meiden, welches auf Äusseres gerichtet war, Leidenschaften entwickelt, was in einem schlecht disponiertem *hēgemonikon* resultierte. Aufgrund dessen bekommt er die schlechte *phantasia* Helen zu entführen, als er diese erblickt. Seine *prohaíresis* kann nun wählen, der *phantasia* zuzustimmen (*sunkatheseis*) oder sie zu verwerfen. Um zu erkennen, dass die Entführung keine gute Idee ist, müsste Paris in der Lage sein, seine *prolēpsis* des Guten richtig auf die Situation anzuwenden. Dies tut er nicht, was in einer Zustimmung der *phantasia* endet. Dadurch wird sein *hēgemonikon* und seine *prohaíresis* schlechter disponiert.⁶⁵

⁶² Epiktet, *Diss.* II, 10, 7-8.

⁶³ Vgl. Epiktet, *Handbüchlein der Moral*, 17.

⁶⁴ Epiktet, *Diss.* II, 23, 8-10.

⁶⁵ Dass dadurch die *prohaíresis* auch schlechter disponiert wird, wird im folgenden Teil des Textes noch ausführlicher angesprochen.

2.7.2 Gute und schlechte Disposition

Wie das *hēgemonikon* kann auch die *prohaíresis* falsch beziehungsweise fehlgeleitet sein. Um eine gute *prohaíresis* zu haben, muss sie die *phantasiai* richtig bewerten und anschliessend damit umgehen:

The essence of the good is a certain disposition of our choice, and that for the bad likewise. What are externals, then? Materials for our choice, which attains its own good or ill through the way in which it deals with them. How can it attain the good? By not overvaluing the materials. For if its judgements about the materials are correct, that makes the choice good, whereas if they are twisted and perverse, that makes it bad.⁶⁶

Zum einen kann man bei dieser Passage feststellen, dass die *prohaíresis* qualitativ gut oder schlecht, korrekt oder inkorrekt sein kann. Diese Qualität wird daran gemessen, wie richtig oder falsch die Ideen, Meinungen, Beurteilungen der Person sind. Im letzten Satz wird ausgesagt, dass gute Urteile eine gute *prohaíresis* formen, schlechte Urteile eine schlechte *prohaíresis*. Aber hat dies nicht zum Resultat, dass alleinig eine gute *prohaíresis* richtige Beurteilungen machen kann, was dann wiederum eine richtige und gute *prohaíresis* formt? In dieser Interpretation, determiniert sich die *prohaíresis* selbst und ist sowohl Quelle wie auch Resultat der Beurteilungen und Meinungen. Diese Interpretation wird auch an einer anderen Stelle unterstützt: „But what is capable by is nature of hindering the faculty of choice? Nothing that lies outside the sphere of choice, but only choice itself when it has become perverted“⁶⁷.

Diese vermeintliche Zirkularität ist jedoch kein Problem, wenn wir stets die Freiheit haben, die richtige Meinung, Gedanken und Beurteilungen zu wählen und somit die Disposition unserer *prohaíresis* selbst beeinflussen können. Bei der Analyse des Begriffes des *hēgemonikons* wurde betont, dass man durch Training ein schlechtes *hēgemonikon* verbessern kann, wenn man den aufkommenden negativen *phantasiai* Gegenbeispielen vorlegt oder sie schlicht ablehnt. Zwar regeneriert sich das *hēgemonikon* nicht vollständig, wie sich auch nach einer Krankheit der Körper nicht vollständig erholt.⁶⁸ Es stellt sich folglich die Frage, inwiefern wir die Disposition der *prohaíresis* selber beeinflussen können und ob wir sie selbstständig verbessern können.

3 Inwiefern ist die prohaíresis frei?

Besonders nach der Erkenntnis, dass die *prohaíresis* qualitativ gut oder schlecht sein kann, stellt sich die Frage, wie stark die Disposition der *prohaíresis* die Entscheidung der *prohaíresis* beeinflusst. Wenn die *prohaíresis* bei einer schlechten Disposition bloss dazu neigt, schlechte Urteile anzunehmen, aber trotzdem anders entscheiden könnte, dann ist eine Entscheidungsfreiheit gegeben. Entscheidungsfreiheit definiere ich insoweit, dass man vor einer Entscheidung die Möglichkeit hat, sich

⁶⁶ Epiktet, *Diss.* I, 29, 1-4.

⁶⁷ Epiktet, *Diss.* II, 23, 19-20.

⁶⁸ Vgl. Epiktet, *Diss.* II, 18. 9-11.

zu hinterfragen und gegebenenfalls anders zu entscheiden.⁶⁹ Diese Freiheit nenne ich absolut und setze sie mit einem gängigen Verständnis der Willensfreiheit gleich.⁷⁰ Das Einbeziehen moderner Begriffe bei der Bearbeitung antiker Texte ist in der Forschung ein Streitpunkt. Bei meiner Forschungsfrage macht es insofern Sinn, dass dadurch der nuancierte Freiheitsbegriff Epiktets besser fassbar gemacht werden kann.

3.1 Gründe für die absolute Freiheit der *prohaíresis*

Es gibt viele Gründe, die für die Annahme einer absolut freien *prohaíresis* sprechen. So wird der Begriff der *prohaíresis* mit demjenigen der Freiheit an vielen Stellen in den Diatrieben geschlossen. Epiktet betont mehrmals, dass die *prohaíresis* frei von dem äusseren Determinismus und sogar der Götter ist: „You can chain my leg, but not even Zeus can overcome my power of choice“⁷¹. Zusätzlich ist die *prohaíresis* der Bereich, wie das Denkvermögen ebenfalls, in dem Ähnlichkeit mit den Göttern besteht.⁷² Bei unserem Paris-Beispiel wird demonstriert, dass Paris das Aufkommen der *phantasiai* zwar nicht kontrollieren kann, aber wie er darauf reagiert, ob er der *phantasiai* zustimmt oder sie ablehnt, das hängt von ihm ab. Aufgrund der ständigen Wiederholung des „was in unserer Macht“ liegt eine kompatibilistische Interpretation Epiktets nahe. Das heisst, dass die Götter zwar den Lauf der Dinge bestimmen, aber der Mensch in der Reaktion darauf und besonders in seinen Gedanken und Meinungen, frei ist. Denn für Epiktet ist jemand frei, wenn er frei von den Leidenschaften und somit frei von dem Begehren und Meiden äusserer Dinge ist:

The person who isn't subject to hindrance is free, he who has everything at hand as he wants it [...]. And who is the person who is free from all hindrance? He who desires nothing that is not his own. And what are the things that are not our own? Those that are not within our power, either to have or not to have, or to have with certain qualities, or under certain conditions.⁷³

Da das Lenken des Begehren und Meidens, das in unserer Macht liegt, Aufgabe der *prohaíresis* ist, ist die *prohaíresis* notwendig um frei sein zu können. Entscheidet beziehungsweise wählt die *prohaíresis* falsch, so sind wir nicht frei. Denn wenn wir etwas begehren, das ausserhalb unserer Kontrolle liegt und jenes nicht bekommen, dann entstehen die Leidenschaften, welche uns unfrei werden lassen. Hier wird bereits eine differenzierte Freiheit angesprochen. Somit ist ein Mensch, der sich von seinen Leidenschaften leiten lässt, nicht frei. Es braucht folglich eine Handlungsfreiheit, da bei Hinderung der gewünschten Handlung die Leidenschaften aufkommen würden. Handlungsfreiheit wird oft darin definiert, dass man nicht durch äusseren Zwang an der Umsetzung seines Willens in eine Handlung gehindert wird.⁷⁴ Dies können wir auf Epiktet anwenden in dem Sinne, dass es wichtig ist, dass die

⁶⁹ Vgl. Keil, *Willensfreiheit*, S. 3.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 3.

⁷¹ Epiktet, *Diss.* I, 1, 23-24.

⁷² Vgl. Epiktet, *Diss.* III, 3, 8-9.

⁷³ Epiktet, *Diss.* IV, 1, 128-130.

⁷⁴ Vgl. Keil, *Willensfreiheit*, S. 1

prohaíresis das vermeiden kann, was sie vermeiden möchte und das bekommt, was sie begehrt. Diese Umsetzung der Entscheidung der *prohaíresis* ist eine Handlungsfreiheit, die gegeben sein muss, damit man frei sein kann, da ansonsten die Leidenschaften auftreten. Damit man versichern kann, dass die Handlungsfreiheit immer gegeben ist, muss man das Begehren und Meiden auf das legen, was in unserer Macht liegt. Also nichts, das nicht unsere eigenen Gedanken, Urteile und Meinungen sind.

Es wird stets betont, dass wir die Freiheit haben, unser Begehren und Meiden auf das Innere zu legen. Auch wenn schlechte Urteile die *prohaíresis* verschlechtern und eine schlechte *prohaíresis* wahrscheinlich einfacher einem schlechten Urteil zustimmen möchte, gibt es trotzdem eine Entscheidungsfreiheit, wenn eine schlecht disponierte *prohaíresis* sich für das Richtige entscheiden kann. Wenn gezeigt werden kann, dass die *prohaíresis* sich entgegen ihrer Disposition entscheiden kann in einer gegebenen Situation, dann kann von einer absoluten Freiheit bei Epiktet gesprochen werden.

3.2 akrasia

Der entscheidende Faktor bei der Beantwortung der Frage ob die *prohaíresis* determiniert ist, ist der Begriff der *akrasia*. *Akrasia* wird generell verstanden als Schwäche des eigenen Willens beziehungsweise die Disposition gegensätzlich zu handeln als man als richtig oder gut empfindet.⁷⁵ Aristoteles nimmt an, dass es die *akrasia* in zwei verschiedenen Arten gibt.⁷⁶ Platon dagegen nimmt an, dass es die *akrasia* nicht gibt. So hat für ihn ein Mensch bloss zu wenig Wissen um richtig zu handeln. Wenn bei Epiktet *akrasia* möglich ist, dann spricht das für die Entscheidungsfreiheit der *prohaíresis* und somit für unsere Freiheit. Denn dann habe ich die Möglichkeit, mich in einer Situation entweder dazu zu entschliessen, meine *prohaíresis* durch gewisse Ideen und Meinungen schlechter werden zu lassen oder nicht. Jedoch spricht Epiktet selbst Platons Position an:

‘Put aside the impression that it is day’. That is impossible. So whenever anyone assents to what is false, one may be sure that he does not willingly give his assent to falsehood (‘for every mind is deprived of the truth against its will’, as Plato observes), but rather that what is false seemed to him to be true [...]. ‘A person can’t think something to be of benefit to him, then, and yet not choose it? He can’t.’⁷⁷

So kann sich ein Mensch nicht dagegen entscheiden, etwas zu tun, was gut für ihn ist.⁷⁸ Der Grund weshalb Menschen Dinge tun, die ihnen selbst schaden, ist, weil sie nicht wissen, was wirklich nützlich und gut für sie ist. Das hängt mit der korrekten Anwendung der *prolēpseon* in der spezifischen Situation zusammen. Haben sie dieses Wissen einmal erlangt, dann entscheiden sie sich für das Richtige. Epiktet

⁷⁵ Vgl. Steward, „*akrasia*“ in: Routledge Encyclopedia of Philosophy.

⁷⁶ Dazu siehe: Henry, *Aristotle on pleasure and the worst form of akrasia*, S. 267-268.

⁷⁷ Epiktet, *Diss. I*, 28, 3-5.

⁷⁸ Vgl. ebd., 6-7.

bringt das Beispiel der Medea. Sie brachte aus Rache zwei ihrer Söhne um, da ihr Mann sie für jemand anderen verlassen hatte:

Because she regarded this very thing, the gratification of her anger and exacting of vengeance against her husband, as being more beneficial than keeping her children safe [...]. Show her clearly that she is mistaken and she won't follow that course; but as long as you haven't shown it, what else can she do than follow what seems best to her?⁷⁹

Somit gibt es *akrasia* für Epiktet nicht. Jede menschliche Handlung ist die notwendige Folge des Wissens, welches die Person zu diesem Zeitpunkt besitzt und was sie als für sich gut oder nützlich ansieht. Die *phantasia*, welche in der Situation aufkommt, wird als richtig oder falsch bewertet. Wird eine *phantasia* als gut oder korrekt bewertet, dann muss der Handelnde der *phantasia* Folge leisten, wenn sie ihn zum Handeln auffordert. Dies heisst ebenfalls, dass, falls gezeigt werden kann, dass man klar falsch lag, der Verstand dem Richtigen zustimmt und sein Handeln in der Zukunft ändert. Der Handelnde kann völlig verfehlt bei der Bewertung seiner *phantasia* sein, aber das spielt für die Notwendigkeit des Erfolgs der darauffolgenden Handlung keine Rolle. Egal ob die Person die *phantasiai* richtig oder falsch bewertet, sie muss der Bewertung Folge leisten. Wenn sie der Bewertung nicht Folge leisten kann aufgrund äusserer Hindernisse, dann entsteht eine Leidenschaft. Dies hat aber nichts mit der Notwendigkeit des Erfolgs zu tun. Nun ist es die *prohairesis*, die entscheidet, ob eine *phantasia* gut oder schlecht ist. Aufgrund dieser Passage ist klar, dass beim Zeitpunkt des Aufkommens der *phantasia* der Handelnde nicht anders entscheiden kann, da seine *prohairesis* in einer gewissen Weise zu diesem Zeitpunkt disponiert ist. Wenn sie gut disponiert ist, so verwirft der Agent schlechte *phantasia*, ist sie schlecht disponiert, bewertet er sie als gut. Die Disposition setzt sich zusammen aus den vorangegangenen Beurteilungen und Meinungen und dem Wissen, das die Person besitzt. Mit Wissen verstehe ich die richtige Anwendung der *prolēpsis*, da dann Medea anders gehandelt hätte, wenn man ihr das richtige Wissen im Einzelfall beigebracht hätte.

3.3 Gründe gegen die absolute Freiheit der *prohairesis*

Aus dem bisher Angeschauten lassen sich mehrere Dinge zusammentragen. Epiktet betont stets, dass unsere Gedanken, Bewertungen der *phantasiai*, Ideen, etc. von uns abhängen. Nach dieser Passage wird jedoch klar, dass sie von uns abhängen in dem Sinne, dass sie davon abhängen, wie unsere *prohairesis* disponiert ist zu einem bestimmten Zeitpunkt. Dies wirft die Frage auf, inwiefern wir frei sein können, wenn unser Handeln ein Ausdruck einer Disposition ist. Wenn wir identisch mit unserer *prohairesis* sind und diese unser Handeln und Entscheiden determiniert, dann kann dafür argumentiert werden, dass wir uns selbst determinieren und somit frei sind. Wiederum ein Einwand hier ist, dass wir die Disposition nicht beeinflussen können. Um eine gute *prohairesis* zu bekommen, muss man eine gute *prohairesis* haben. Denn für eine gute *prohairesis* braucht es gute Urteile,

⁷⁹ Ebd., 7-9.

Gedanken und Meinungen, was wiederum nicht aus einer schlechten *prohaíresis* stammen kann, da eine schlechte *prohaíresis* schlechte Urteile fällt. Dies erscheint zirkulär, besonders nach dem Ablehnen des Prinzips der *akrasia*. Es ist klar, dass die *prohaíresis* nicht absolut frei ist – es gibt keine Entscheidungsfreiheit im Moment selbst.

Hier stellt sich zudem die Frage, inwiefern die *prohaíresis* abhängig von einem äusseren Einfluss ist. Schliesslich sagt Epiktet selbst, dass Medea in der Situation nur tat, was sie als richtig ansah und man ihr hätte zeigen müssen, dass es nicht richtig ist. Auch sie hat die *prolēpsis* des Guten in sich, wendet sie jedoch im Einzelfall nicht gut an. Wenn ich in meinem Leben nicht das Glück habe, auf jemanden zu treffen, der mir dieses Wissen im Einzelfall beibringen kann, wie könnte ich die Disposition meiner *prohaíresis* verändern? Kann man wirklich von Freiheit sprechen, wenn ich die Disposition meiner *prohaíresis* nicht von innen selbst verändern kann? Epiktet definiert Freiheit selbst als darin, nur das zu begehren und zu meiden, was in unserer Macht liegt, da wir dann frei von äusserer Einschränkung sind. Wenn aber das Wählen des Begehrens und Meidens nicht in meiner Macht liegt, sondern abhängig von der Disposition meiner *prohaíresis* ist, erscheint dies nicht kohärent.

3.4 Der differenzierte Freiheitsbegriff

Es ist klar, dass die *prohaíresis* insofern frei ist, dass sie nicht von etwas Äusserem gehindert wird. Auch wenn man gefesselt am Boden liegt, kann man nachdenken und die *phantasia* bewerten. Daher kommt auch die Aussage Epiktets, dass nicht einmal Zeus unsere *prohaíresis* bezwingen kann. Aber die *prohaíresis* ist nicht insoweit frei, dass sie zum Zeitpunkt einer Situation etwas anderes entscheiden oder bewerten kann, als sie dann tut. Um die Frage, inwiefern die *prohaíresis* frei ist, zu klären, lohnt es sich, den Freiheitsbegriff von Epiktet noch besser einzugrenzen. Epiktet bezeichnet fortwährend das Freisein von äusseren Hindernissen und Leidenschaften als frei.⁸⁰ Er gibt aber noch mehr Nuance: „No one who is of bad character lives as he wants, and accordingly, he isn't free either“⁸¹. Interessant ist hier die Bezeichnung, dass jemand mit einem schlechten Charakter nicht lebt, wie er will. Schlechter Charakter heisst meiner Ansicht nach, jemand mit einer qualitativ schlechten *prohaíresis*, da die *prohaíresis* Sitz des Guten und des Bösen ist.⁸² Wie aber kann es sein, dass man nicht so leben kann, wie man es will? Es stellt sich die Frage, ob man nicht Äusseres begehren und wollen kann und somit frei sein kann, auch wenn man diese Dinge nicht immer erreicht. Epiktet schreibt dazu:

For someone is free if all that happens to him comes about in accordance with his choice and no one else is able to impede him. [...]For freedom and madness are hardly compatible with one another. 'But I want whatever I wish to happen indeed to happen, regardless of how I arrive at that

⁸⁰ Vgl., Epiktet, *Diss.* IV, 1, 1-2.

⁸¹ Ebd., 3-4.

⁸²Vgl. Epiktet, *Diss.* II, 10, 25-26 und III, 8, 1-4.

wish.' You're crazy, you're out of your mind! Don't you know that freedom is a precious and admirable thing? But for me to desire arbitrarily that things should happen as I arbitrarily decide risks being not merely far from admirable, but even exceedingly reprehensible.⁸³

Die erste Definition dieser Passage der Freiheit ist jene der Handlungsfreiheit, die wir bereits kennen: was die *prohaíresis* will, das wird ungehindert erreicht, damit man nicht in Leidenschaften versinkt. Epiktet schliesst dem jedoch an, dass Freiheit nicht automatisch nur darin besteht, dass wir die Intention beziehungsweise die Entscheidung unserer *prohaíresis* umsetzen. Denn das wiederum würde bedeuten, dass auch eine Handlung, die schlecht ist, aber der *prohaíresis* folgt, frei wäre. Wenn wir das Medea-Beispiel wieder aufgreifen: Medea ist bei ihrer Handlung bloss ihrer *prohaíresis* gefolgt und ihre Handlung war die notwendige Konsequenz der Disposition ihrer *prohaíresis* zu jenem Zeitpunkt. Würde Freiheit heissen, dass man das Begehren und Meiden der *prohaíresis* ungehindert in die Tat umsetzt und Freiheit etwas Gutes ist – was ebenfalls in der Passage ausgesagt wird – dann würde die Handlung Medeas eine freie und eine gute Handlung sein, da sie ihr Begehren erreicht hatte. Dies macht für Epiktet aber keinen Sinn, da sie keine gute Handlung vollbracht hat. Dies ist ebenfalls der Fall, wenn das Begehren und Meiden nur auf Inneres gelegt wird. Ich kann trotzdem eine *phantasia* falsch bewerten, auch wenn ich das Begehren und Meiden auf mich anwende. Als Beispiel könnte ich zwar wissen, dass meine sozialen Verhältnisse nicht von mir abhängen und ich somit nichts im Zusammenhang mit ihnen begehren soll, aber dann den falschen Schluss daraus ziehen, dass ich somit meine Aufgaben als Tochter nicht zu erfüllen habe. Dem folgend handle ich falsch, obwohl ich das Begehren und Meiden auf das Innere gelegt habe und mein Begehren erreicht habe. Nur eine absolut gute, rational-orientierte *prohaíresis* würde in dem Beispiel richtig bewerten. Somit wird klar, dass der Freiheitsbegriff für Epiktet zwei essentielle Komponenten hat. So ist die Freiheit etwas Gutes und deswegen eingeschränkt auf eine qualitativ sehr gut disponierte *prohaíresis*. Die Handlungsfreiheit ist notwendig, damit die Leidenschaften nicht entstehen, aber sie ist nicht äquivalent mit dem Freiheitsbegriff von Epiktet.

3.4.1 Freiheit ohne Willensfreiheit?

Wenn wir uns heutzutage mit der Frage der Willensfreiheit beschäftigen, so definieren wir Willensfreiheit oft darin, dass wir eine Handlung wollen, aber anders hätten entscheiden können zu diesem Zeitpunkt.⁸⁴ Nach dieser modernen Definition gibt es keine Willensfreiheit beziehungsweise Entscheidungsfreiheit bei Epiktet. Denn wie gezeigt können wir aufgrund des Fehlens der *akrasia* nicht anders handeln und entscheiden, als die *prohaíresis* zu diesem Zeitpunkt disponiert ist. Im modernen Verständnis wird bei Willensfreiheit oft von etwas absolutem gesprochen: entweder ist der Wille bei allen Menschen frei oder er ist es bei keinem. Dies ist bei Epiktet nicht der Fall, denn nur eine gut

⁸³ Epiktet, *Diss.* I, 12, 9-13.

⁸⁴ Vgl. Keil, *Willensfreiheit*, S. 3.

disponierte *prohaíresis* kann für ihn frei sein. Definiert man Freiheit als Umsetzung des Wollens der *prohaíresis*, - nach heutigem Verständnis Handlungsfreiheit - so ist es ebenfalls nicht gegeben, da Epiktet dies nicht als Freiheit ansieht, denn ansonsten müsste die Handlung Medeas ebenfalls frei sein. Somit gibt es weder Willensfreiheit nach diesen Definitionen bei Epiktet noch ist sein Freiheitsbegriff gleichwertig mit demjenigen der Handlungsfreiheit.

Können wir aber trotzdem frei sein? Schliesslich kann sich eine *prohaíresis* auch positiv verändern und mehr im Einklang mit dem inneren Begehren und Meiden sein. Schliesslich ist ein grosser Teil der Lehre Epiktets pädagogisch:

Do I write the name 'Dion' just as I wish? Of course not, I'm taught to want to write it as it ought to be written [...]. Otherwise there would be no point in trying to gain knowledge of anything, if it could be adapted to fit everyone's individual wishes. Is it, then, only in this most grave and important matter, that of freedom, that it is possible for me to desire according to my whim? In no way, but rather true education consists precisely in this, in learning to wish that everything should come about just as it does.⁸⁵

Um die *prohaíresis* zu verbessern, muss man sich trainieren. Dies ist kohärent mit dem Rest von Epiktets Theorie, die immer wieder die Wichtigkeit des Trainings betont.⁸⁶ Da Freiheit etwas Gutes ist, ist das Training um die *prohaíresis* zu verbessern, ebenfalls gut. Was aber ist mit den Aussagen, die besagen, dass Zeus dem Menschen die *prohaíresis* frei gegeben hat? Dies lässt sich damit erklären, dass jedem Menschen die Möglichkeit beziehungsweise das Potenzial zur Freiheit gegeben wurde. Diese potenzielle Freiheit ist die Freiheit einer guten, rationalen *prohaíresis* und nur sie ist im Einklang mit der Natur:

So where is progress to be found? If any of you turns away from external things to concentrate his efforts on his own power of choice, to cultivate it and perfect it, so as to bring it to harmony with nature, raising it up and rendering it free [...], this, then, is the person who is truly making progress.⁸⁷

Hier kann die Zirkularität der Disposition der *prohaíresis* aufgegriffen werden. Die Disposition der *prohaíresis* ist die Akkumulation des Wissens, vorhergegangener Urteile und Gedanken der *prohaíresis*. Auch wenn ich im Moment selber die Disposition nicht beeinflussen kann, kann ich davor oder danach durch Training die Disposition langsam verändern. So kann ich, nachdem die *phantasia* des Begehrens des Geldes aufgekommen ist, entscheiden, dass dieses Begehren nicht wünschenswert ist und damit wird das Begehren nicht verstärkt. Dies ist Aufgabe der *prohaíresis*. Habe ich einmal erkannt, dass ein Begehren nicht gut ist, dann werde ich dem auch folgen, da: „[...] it is the nature of our mind, that it should agree to things that are true [...]“⁸⁸ und weil das Prinzip der *akrasia* nicht existiert.

⁸⁵ Ebd., 13-16

⁸⁶ Vgl. Epiktet, *Diss.* I, 1, 11-12.

⁸⁷ Epitet, *Diss.* I, 4, 18-21.

⁸⁸ Vgl. ebd., 2-3.

Ich denke jedoch, dass dies ohne äusserlicher Einfluss nicht möglich wäre, da es eine gute *prohaíresis* braucht um gute Urteile zu fällen. Der Einfall, dass ein gewisses Begehren nicht wünschenswert ist, da es nicht von mir abhängt, ist etwas Gutes. So ein Einfall kann nicht von mir selbst kommen, ausser ich habe bereits eine gut disponierte *prohaíresis* oder ich bekomme neues Wissen – beispielsweise durch das Lesen der Lehre Epiktets. Wenn mir niemand von den philosophischen Prinzipien erzählt und mir erklärt, was ich zu verändern habe oder ich nie mit den richtigen Lehren in Berührung komme, denke ich nicht, dass ich zu diesem Schluss von selbst kommen würde, da meine schlechte *prohaíresis* diese Ideen nicht von alleine formen würde oder sie nicht im Einzelfall richtig anzuwenden wüsste:

Now what ensures, when someone is writing, that he won't be subject to hindrance or obstruction? – 'Knowledge of how to write.' – And when one is playing the lyre? – 'Knowledge of how to play the lyre.' – It thus follows that in life, too, it must be knowledge of the art of living. Now you've already learned this as a general principle, but consider it too in its specific applications.⁸⁹

Dieses Wissen der Anwendung der *prolēpseon* im Einzelfall, das kann nicht von mir selbst kommen. Denn ansonsten würden die Menschen von alleine darauf kommen, da sie das Prinzip des Glücks allgemein bereits kennen, es keine *akrasia* gibt und der Verstand dem zustimmen will, was wahr ist. Somit kann ich nur dann frei sein, wenn ich durch Zufall auf eine passende Lektüre oder Philosophen treffe, diese Lehre nach und nach umsetze und mich zu einer guten *prohaíresis* hocharbeite oder falls ich bereits eine gute *prohaíresis* habe.

3.5 Moralische Verantwortung ohne akrasia

Wenn man das Vorhergegangene akzeptiert, dann stellt sich die Frage der moralischen Verantwortung. Wenn Medea es zu jenem Zeitpunkt nicht besser wissen konnte und ihre Handlung notwendigerweise ihrer *prohaíresis* folgte, dann kann man sie kaum für ihre Tat verantwortlich machen. Auch Epiktet sagt aus, dass man Mitleid mit ihr haben soll.⁹⁰ Beachtet man den differenzierten Freiheitsbegriff Epiktets, so kann nur jemand mit einer gut disponierten *prohaíresis* für seine Taten verantwortlich gemacht werden. Denn nur diese Person hat genügend Wissen und ist frei genug von den Leidenschaften, um zu wissen, was in der jeweiligen Situation das Richtige ist. Zusätzlich haben diese Menschen die Verantwortung, ihr Wissen weiterzugeben. Denn wenn ich eine gute *prohaíresis* habe, dann bin ich mir der Wichtigkeit des Trainings bewusst. Akzeptiert man den Einwand, dass das Lesen oder Mitteilen der philosophischen Lehre notwendig zur Verbesserung der schlechten *prohaíresis* ist und die notwendigen Prinzipien nicht von der jeweiligen *prohaíresis* selbst kommen kann, dann haben die freien Personen die Verantwortung, anderen die Prinzipien beizubringen. Ob die Personen die Prinzipien im Training dann auch umsetzen, liegt bei ihnen. Aber gibt man ihnen die Möglichkeit, sich

⁸⁹ Epiktet, *Diss.* IV, 1, 63-65.

⁹⁰ Vgl. *Diss.* I, 28, 8-11.

zu trainieren nicht, nimmt man anderen Personen die Möglichkeit zur Freiheit. Zusätzlich macht alleinig diese Freiheit – die Ausübung einer guten *prohaíresis* – jemanden glücklich:

Does freedom seem to you to be something good? – ‘Yes, the greatest good.’ – Is it possible, then, that one who obtains this greatest of goods should be unhappy or fare badly? – ‘No it isn’t.’ – So whenever you see people to be unhappy and miserable, and subject to grief, you should confidently declare them not to be free.⁹¹

4 Konklusion

Nach dieser Untersuchung des Freiheitsbegriffes von Epiktet können mehrere Schlüsse gezogen werden. Die *prohaíresis* ist frei in dem Sinne, dass sie faktisch nicht von aussen gehindert werden kann. Aber diese Freiheit erstreckt sich auch auf anderes – die *prolēpseon* werden ebenfalls nicht von aussen gehindert und sind allen Menschen gegeben. Die Handlungsfreiheit – dass die *prohaíresis* das Begehrte erreichen kann – ist notwendig, damit wir frei sein können, da wir nur dann frei von den Leidenschaften sind. Aber der Freiheitsbegriff von Epiktet ist nicht äquivalent mit der Handlungsfreiheit, da ansonsten auch die Handlung Medeas als frei angesehen werden müsste. Und dies kann nicht sein, da Freiheit nobel und gut ist und die Handlung Medeas dies nicht. Weiter kann ausgesagt werden, dass wir keine Entscheidungsfreiheit beziehungsweise Willensfreiheit nach heutigem Verständnis haben bei Epiktet. Denn die Disposition der *prohaíresis* zum gegebenen Zeitpunkt bestimmt, was entschieden wird und wie die aufgekommene *phantasia* bewertet wird.

Die einzige Form der Freiheit, die Epiktet akzeptiert, ist die Disposition einer absolut guten *prohaíresis*. Aber auch eine gute *prohaíresis* kann sich nicht anders entscheiden in der jeweiligen Situation. Die Freiheit, die gegeben ist, ist die Möglichkeit, eine rationale, gut disponierte *prohaíresis* zu haben. Da nur diejenigen mit einer guten *prohaíresis* frei sein können, können auch nur sie moralisch verantwortlich sein. Wenn meine Interpretation stimmt und man die Disposition der *prohaíresis* nur durch einen äusseren Einfluss verändern kann – das Lesen Epiktets oder das Zuhören der Prinzipien – dann ist man abhängig davon, dass man auf dies trifft. Die *prohaíresis* anschliessend nach diesen Prinzipien zu trainieren, das liegt dann wiederum bei einem selbst. Aber dass die eigene *prohaíresis* die Prinzipien und das notwendige Wissen zum Training nicht sich selbst aneignen kann, wenn sie schlecht disponiert ist, sondern dass dies von jemand anderen kommen muss, würde wiederum bedeuten, dass ich zu der Verbesserung meiner *prohaíresis* von etwas Äusserem abhängig bin, das nicht in meiner Macht liegt. Dies wäre wiederum nicht kohärent mit dem Freiheitsbegriff von Epiktet, da die eigene Freiheit genau darin liegt, nichts ausserhalb der eigenen Macht zu begehren. Aber die Freiheit, das höchste Gut, ist wünschenswert und begehrenswert. Dies alles führt mich zu dem Schluss,

⁹¹ Epiktet, *Diss.*, 52-53.

dass die *prohaíresis* weder nach heutigen Freiheitsbegriffen noch nach seinem eigenen wirklich frei sein kann.

Dies war sicherlich nicht die Intention Epiktets, da er den Begriff der Freiheit kontinuierlich verwendet. Seine Ethik ist eine praktische, die eine Anleitung dazu gibt, wie man die Eindrücke richtig bewertet, dass man das Begehren und Meiden auf das Innere lenken soll und wie man seine *prohaíresis* im Alltag verbessern kann. Dass die Passagen bezüglich der Zirkularität der *prohaíresis* im Zusammenhang mit dem Fehlen des Prinzips der *akrasia* eine Äusserlichkeit benötigen – das Treffen auf die richtigen Prinzipien oder Wissen um das Training starten zu können – war vielleicht nie substantiell für Epiktet. Vielleicht würde er einwenden, dass man trotzdem frei sein kann, da man, sobald man die Prinzipien einmal erlernt hat, es von einem selbst abhängt, diese umzusetzen und in jedem Einzelfall richtig zu bewerten. Somit wäre die Freiheit in der Erhaltung der gut disponierten *prohaíresis*. Nach der Analyse all dieser Begriffe ist dies für mich jedoch nicht überzeugend um wirklich als Freiheit klassifiziert zu werden.

5 Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Epictetus, *Discourses, Fragments, Handbook*, übersetzt v. Robin Hard, New York 2014

Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, gr.- eg., übersetzt v. William Abbott Oldfather, Bd. 1, Cambridge - London ³1956

Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, gr.- eg., übersetzt v. William Abbott Oldfather, Bd. 2, Cambridge - London ³1956

Epiktet, *Handbüchlein der Moral*, gr.-dt., übersetzt v. Kurt Steinmann, Ditzingen 2017

Sekundärliteratur

Adolf Friedrich Bonhöffer, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart 1890

Margaret Graver, *Stoicism and Emotion*, London 2007

David Henry, "Aristotle on Pleasure and the worst Form of Akrasia", in: Robert Heeger (Hg.), *Ethical Theory and Moral Practice*, 5, 2002, Nr.3, S.255-270

Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlin ²2013

Helen Steward, "akrasia", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*,

<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/akrasia/v-1/bibliography/akrasia-bib> (1.04.2022)

6 Authentizitätserklärung

Ich bezeuge mit meiner Unterschrift, dass meine Angaben über die bei der Abfassung meiner Seminararbeit benützten Hilfsmittel und über mir allenfalls zuteil gewordenen Hilfe in jeder Hinsicht der Wahrheit entsprechen und vollzählig sind.

Ort und Datum: Fribourg, der 05.04.2022

Unterschrift: