

Peter Scholz

## Popularisierung philosophischen Wissens im Hellenismus – Das Beispiel der „Diatriben“ des Kynikers Teles

### I. Die äußere Entwicklung und die sozialen Rahmenbedingungen des „Philosophierens“ im 3. Jh. v. Chr.

Es gehört zum Allgemeingut historischen Wissens, daß im Zeitalter des Hellenismus sich griechische Kultur und Erziehung, Lebens- und Wissensformen bis an die Ränder der damals bekannten Welt ausbreiteten<sup>1</sup>. Eines der eindrucksvollsten Zeugnisse in diesem Zusammenhang ist sicherlich die Reise des Klearchos von Soloi nach Ai-Khanoum: Der Schüler des Aristoteles hatte in Delphi, im weltberühmten Heiligtum Apolls, sorgfältig die über 100 Lebensregeln der ‚Sieben Weisen‘ notiert und sich dann auf die weite Reise nach Baktrien begeben, um der noch jungen, nur wenige Jahre zuvor gegründeten Stadt am Rande der damals bekannten Zivilisation eine Abschrift dieser Spruchsammlung und damit ein Stück griechischer Identität und Wissenskultur zu überbringen. Die außergewöhnliche Tat des Philosophen wurde dadurch gewürdigt, das man auf den Basisblock der langen Stele, auf der an drei Seiten die Sprüche aufgelistet und in Stein verewigt waren, ein Epigramm setzte, das von der Hilfe des Peripatetikers bei der kulturellen Selbstvergewisserung der griechischen Bürgerschaft erzählte<sup>2</sup>.

Es verwundert nicht, daß es ein Peripatetiker war, der diese strapaziöse Aufgabe auf sich nahm, denn es war das Verdienst des Aristoteles und seiner Schüler nach der platonischen Abkehr von der Politik wieder die Kluft zwischen philosophischer Theorie und politischer Wirklichkeit zu überwinden und ein unabhängiges, gegenüber der politischen Sphäre gänzlich emanzipiertes Selbstverständnis zu gewinnen. Aus dieser Neuausrichtung der Philosophie rührte die spezifische Praxisbezogenheit der peripatetischen Theorie sowie die Wieder-

---

1 Vgl. Carl Schneider: *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Bd. I-II. München 1967/69; William Woodthorpe Tarn/Guy Thompson Griffith: *Hellenistic Civilization*. 3. Aufl. London 1952 [deutsche Ausgabe: *Die Kultur der hellenistischen Welt*. Darmstadt 1966]; Martin Persson Nilsson: *Die hellenistische Schule*. München 1955; Frank W. Walbank u.a. (Hrsg.): *The Cambridge Ancient History: The Hellenistic World*. 2. Aufl. VII/1. Cambridge 1984; Claire Préaux: *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.) I/II*. Paris 1978. Die antiken Autoren sind nach dem „Kleinen Pauly“ abgekürzt: Konrat Ziegler/Walther Sontheimer: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*. Bd. I. München 1964, S. XXI-XXVI.

2 Zu dieser Unternehmung des Klearchos vgl. die umfassenden Bemerkungen von: Louis Robert: *Les inscriptions (de Ai-Khanoum)*. In: Paul Bernard (Hrsg.): *Fouilles d'Ai-Khanoum*. Bd. I (Campagnes 1965/68). Paris 1973, S. 207-237. – Die überlieferten Spruchsammlungen der ‚Sieben Weisen‘ sind von Maria Tziatzi-Papagianni: *Die Sprüche der sieben Weisen. Zwei byzantinische Sammlungen. Einleitung, Text, Testimonien und Kommentar*. Stuttgart, Leipzig 1994 (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 5) herausgegeben und kommentiert worden.



aufnahme der zuvor als unwissenschaftlich und moralisch indifferent herabgewürdigten Rhetorik in die philosophische Argumentationstheorie und moralische Persönlichkeitsbildung. Die nachfolgende Schülergeneration hielt an diesem Ansatz fest. Die Folge davon war, daß die Philosophen im Laufe des 3. Jh. v. Chr. ihre in der Etablierungsphase durchaus prekäre Außenseiterstellung verloren und die Philosophie als Fachwissenschaft mit ihren spezifischen Wissensinhalten und Argumentationstechniken zunehmend in die höhere Jugendbildung integriert wurde.

Bereits im 2. Jh. v. Chr. schloß das Erziehungsideal der *paideia* sowohl die physische wie auch die intellektuelle und charakterliche Bildung ein, wie besonders anschaulich eine Reihe von Inschriften aus dem hellenistischen Kleinasien zu zeigen vermögen. Es vermehrte das Prestige des einzelnen und wurde als elementare Voraussetzung für eine erfolgreiche politische Karriere angesehen, wenn jemand auf eine exklusive intellektuelle Ausbildung in einer der kulturellen Metropolen der griechischen Welt, „bei den besten Lehrern“ in Rhetorik und Philosophie verweisen konnte, wie es sinnfällig in zwei Ehreninschriften formuliert ist<sup>3</sup>. Einige Beispiele, wie sich Mitglieder der städtischen Eliten, die Vertrauten von Königen und Herrschern und gar jene selbst sich stolz ihrer Bildung beziehungsweise philosophischer und rhetorischer Studien rühmten, sind uns bekannt<sup>4</sup>. Gleichwohl muß betont werden, daß die Etablierung philosophischer Bildung das traditionelle Ideal vom Bürger, der sich als Krieger, Politiker oder Finanzier stets für das Wohl der Gemeinschaft einsetzt, keinesfalls vollständig verdrängte, sondern vielmehr dieses im Zuge der fortschreitenden Literalisierung und Intellektualisierung der höheren Bildung um eine „geistige“ Komponente erweitert und ergänzt wurde. Ihre auf dem aristokratischen Ideal der Einheit von sittlicher und körperlicher Schönheit zurückgehende Aufgeschlossenheit gegenüber der intellektuellen Artistik der Sophisten, Redner und Philosophen verdankt es sich, daß ein vorbildlicher Bürger sich nun *auch* durch seine intellektuellen Fähigkeiten und Kenntnisse auszeichnen konnte<sup>5</sup>. Diese neue Form des

3 Jeanne et Louis Robert: *Claros*. Bd. I. Paris 1989, S. 11ff. (Polemaios = SEG 39, 1243 Col. I, 16-28), S. 63ff. (Menippos = SEG 39, 1244 Col. I. 4-14); Gustav A. Lehmann: ‚Römischer Tod‘ in Kolophon/Klaros. Neue Quellen zum Status der ‚freien‘ Polisstaaten an der Westküste Kleinasiens im späten zweiten Jahrhundert v. Chr. Göttingen 1998 (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Phil.-His. Kl. 1998, Bd. 3) mit einer deutschen Übersetzung der beiden Ehrendekrete.

4 Aus der literarischen Überlieferung seien hier nur einige besonders hervorstechende Beispiele aufgeführt (zum inschriftlichen Material vgl. Anm. 5): Der makedonische König Antigonos Gonatas „studierte“ in Athen und traf dort mit vielen Philosophen zusammen: Diog. Laert. 7, 169 (Zenon); Plut. de vit. aere al. 7, 830 cd (Kleanthes); Diog. Laert. 4,39 (Arkesilaos). Er wohnte, sooft er in Athen war, dem Unterricht Zenons von Kition bei (Diog. Laert. 7,6), initiierte die posthume Ehrung des Stoikers in Athen und pflegte weitere vielfältige Kontakte zu Gelehrten. An seinem Hof hielten sich die Philosophen Persaios, dem später das Kommando über die Burg von Korinth übertragen wurde, und Philonides sowie der Dichter Aratos von Soloi auf. – Zu all diesen Personen vgl. Peter Scholz: *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im Athen des 4. und 3. Jh. v. Chr.* Stuttgart 1998 (= Frankfurter Althistorische Beiträge, Bd. 2), S. 319-323. – Der achäische Strategie Philopoimen (253-183 v. Chr.) hörte philosophische Vorträge und las ethische Traktate: Plut. Philop. 4, 6-8. – Abantidas, Tyrann über Sikyon (264-252 v. Chr.), pflegte mit Philosophen und anderen Gelehrten öffentlich zu diskutieren: Plut. Arat. 3,4.

5 Vgl. Peter Scholz: *Zur Bedeutung von Rede und Rhetorik in der hellenistischen Paideia und Politik*. In: Christoph Neumeister/Wulf Raeck (Hrsg.): *Rede und Redner. Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen* (Kolloquium Frankfurt am Main 14.-16.10.1998). Möhnese 2000,



Bürgerideals dokumentiert sich in einer Vielzahl von Quellengattungen, in anspielungsreichen, die Bildung (*paideia*) protzig hervorhebenden Grabepigrammen ebenso wie in aufwendigen Grabreliefs, die die Verstorbenen als gebildete Männer zeigen, die mittels verschiedener Bildungsattribute (vornehmlich Buchrollen, Himmelsgloben und ähnliches) auf ihre intellektuellen Ambitionen verweisen<sup>6</sup>. Bedingt durch die Kostspieligkeit eines mehrjährigen Aufenthalts an einem Studienort und insbesondere des rhetorischen und philosophischen Unterrichts wurde der Besitz der *paideia*, einer umfassenden körperlichen, geistigen und charakterlichen Erziehung, zum Merkmal der Zugehörigkeit zur städtischen Oberschicht und darin zugleich zum Instrument der Abgrenzung von der Masse der „ungebildeten“ Bürger und von Angehörigen anderer ethnischer Gruppen<sup>7</sup>.

Um das eigentümliche Gepräge, gleichsam die äußere Rahmung des griechischen Philosophierens deutlich hervortreten zu lassen, erscheint es sinnvoll, zunächst einige grundsätzliche Bemerkungen zu den institutionellen und sozialen Voraussetzungen des Philosophierens im 3. und 2. Jh. v. Chr. zu machen:

1. Die „Öffentlichkeit“ des Philosophierens: Bereits im 5. Jh. v. Chr. standen in Athen und anderenorts zunächst die Vorträge und Kurse von wandernden Sophisten, Rhetoren und Gelehrten jeder Art unter der Beobachtung und Kontrolle der Bürgerschaften; dies galt vor allem für Philosophen, die ein Wanderleben ablehnten und statt dessen „Schulen“ begründeten, also für all diejenigen, denen es gelang, über einen längeren Zeitraum hinaus ihre Anhänger zu regelmäßigen Zusammenkünften an einem festen öffentlichen Ort um sich zu scharen<sup>8</sup>. Sofern sie dafür Interesse aufbrachte, konnte die Öffentlichkeit jederzeit unmittelbar

S. 116ff. – Als exemplarischen Beleg vgl. etwa ein Dekret aus Aphrodisias zu Ehren des Artemon, Sohn des Andron, in dem neben den außergewöhnlichen moralischen Qualitäten auch die intellektuellen rühmend hervorgehoben werden: Théodore Reinach: In: *Revue des Études Grecques* 19 (1906), nr. 39 (S. 117f.).

6 Vgl. Stefan Schmidt: *Hellenistische Grabreliefs. Typologische und chronologische Betrachtungen*. Köln, Wien 1991, S. 127ff. – Mit der Ausbreitung des intellektualisierten *Paideia*-Ideals zumindest innerhalb der städtischen Honoratiorenschicht wird es zusammenhängen, daß seit dem 3. Jh. v. Chr. eine verstärkte Beschäftigung mit der Lokalgeschichte zu beobachten ist. Siehe hierzu die Überlegungen von Angelos Chaniotis: *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*. Stuttgart 1988, S. 368f. – Einige willkürlich herausgegriffene Beispiele für Grabreliefs: Ernst Pfuhl/Hans Möbius: *Die ostgriechischen Grabreliefs*. Mainz 1977/79, Nr. 70, 232, 569, 855 und 861. Hierzu zuletzt Paul Zanker: *Brüche im Bürgerbild? Zur bürgerlichen Selbstdarstellung in den hellenistischen Städten*. In: Michael Wörle/Paul Zanker (Hrsg.): *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*. München 1995 (= *Vestigia*, Bd. 47), S. 255f.; Johanna Fabricius: *Die hellenistischen Totenmahreliefs. Grabrepräsentation und Wertvorstellungen in den ostgriechischen Städten*. München 1999.

7 Marc Kleijwegt: *Ancient Youth. The Ambiguity of Youth and the Absence of Adolescence in Greco-Roman Society*. Amsterdam 1991, S. 84ff. – Zur sozialen Elite im Hellenismus Christian Habicht: *Die herrschende Gesellschaft in den hellenistischen Monarchien*. In: *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 45 (1958), S. 1-16; Friedemann Quäß: *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuchungen zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit*. Stuttgart 1993. In den beiden letztgenannten Untersuchungen wird freilich die Funktion und Bedeutung intellektueller Bildung im Rahmen der Erziehung der städtischen und höfischen Eliten nicht erörtert.

8 Eine Ausnahme bildeten die Epikureer, die im Gegensatz zu allen anderen Schulen nicht den öffentlichen Raum der Gymnasien nutzten, sondern auf privaten Grundstücken ihre Zusammenkünfte organisierten und so als einzige philosophische Schule das „Philosophieren“ von vornher-



Anteil an den Vorträgen, Diskussionen und Übungen der Philosophen nehmen, da diese nicht an weltabgewandten Orten, sondern in der Regel auf dem Territorium der örtlichen Gymnasien, in öffentlichen Institutionen am Rande oder auch in der Mitte der Städte, lehrten. Eine strikte Trennung zwischen den Institutionen, die Wissen erzeugten und vermittelten, und der Öffentlichkeit gab es nicht. Im Gegenteil: Die Begegnung mit reichen Bürgersöhnen und weither gereisten jungen Männern war durchaus intendiert. Zusammen mit anderen Philosophen, Rhetoren und Sophisten buhlte man um die Gunst dieses gymnasialen Publikums, das sich überwiegend aus männlichen Jugendlichen und jungen Bürgern bis etwa 30 Jahre zusammensetzte. Natürlich kam es dabei auch zu Auseinandersetzungen zwischen den miteinander konkurrierenden Vermittlern intellektueller Bildung oder auch dieser mit den Vorstehern der städtischen Institutionen, den Gymnasiarchen, sofern in der Öffentlichkeit gotteslästerliche Reden vorgetragen wurden und offensichtlich gezielt gegen die „guten“ Sitten verstoßen wurde<sup>9</sup>. Jedenfalls erwuchs aus diesen in der Öffentlichkeit ausgetragenen Disputen und Debatten letztlich die institutionelle Philosophie.

2. *Die ökonomische Abhängigkeit der Philosophen von einem öffentlichen Publikum:* War die Popularisierung philosophischer Wissensinhalte schon dadurch gewissermaßen vorgegeben, weil diese an zentralen Orten der traditionellen körperlichen und militärischen Erziehung vermittelt wurden, so zusätzlich dadurch, daß viele der „Weisheitslehrer“, Rhetoren und Philosophen, ihren Unterhalt durch Vorträge und Kurse bestreiten mußten<sup>10</sup>. Die Wanderlehrer hatten so zwangsläufig ein manifestes Interesse daran, ihr Wissen nicht nur einem kleinen, exklusiven Zuhörerkreis zugänglich zu machen, sondern dieses prinzipiell an „jedermann“ weiterzugeben, es also im wahrsten Sinne des Wortes zu „ver-öffentlichen“. Durch die Auftritte vor einem großen Publikum in den Gymnasien vermochten sie den Bekanntheitsgrad ihrer Person und ihres Denkens und so auch die Zahl ihrer Anhänger beziehungsweise Schüler und Geldgeber rasch zu erhöhen.

3. *Die Bürger als Adressaten der Philosophen:* Die interne Entwicklung der Philosophenschulen führte dazu, daß sich rasch zwei Arten von Schülern ausbildeten, zum einen diejenigen, die sich dazu entschlossen, die Philosophie als lebenslange Profession zu betreiben (nach aristotelischer Terminologie βίος θεωρητικός), zum anderen diejenigen, die ihre

---

ein gewissermaßen „privatisierten“. Hierin manifestierte sich ihre Forderung nach der Autonomie der philosophischen Sphäre. Vgl. Scholz: Philosoph (wie Anm. 4), S. 23f. und 301-314.

<sup>9</sup> Zu diesen Rahmenbedingungen des „Philosophierens“ ausführlich ebd., S. 14-71.

<sup>10</sup> Vgl. etwa die aufschlußreiche Anekdote, die Aristippos (in seinen „Chrien“) über seine Lehrtätigkeit im Gymnasion von Rhodos erzählte (Vitr. 6 pr. 1 = Aristippos F IVa Giannantoni): Der große finanzielle Gewinn, den er aus seinen Vorträgen und Kursen zog, veranlaßte ihn zu der Bemerkung, daß der Weise sein Kapital mit sich trage und von den Zinsen seiner Bildung jederzeit und an jedem Ort leben könne. Vgl. Teles II 6, 11-14 H ( ... και σὺ μὲν εὔπορος γενόμενος διδως ἔλευθερίως, ἐγὼ δὲ λαμβάνω εὐδαρσίως παρὰ σοῦ οὐχ ὑποπίπτων οὐδὲ ἀγεννίζων οὐδὲ μεμψιμοιρῶν [Übersetzung s. Anm. 35]), wo der Autor offenkundig auf seine Bezahlung für seine Lehrtätigkeit anspielt. Die Abhängigkeit von dieser „Lohnarbeit“ bzw. die Annahme von Geldgeschenken ist seiner Ansicht nach freilich kein Grund, sich den Schülern in besonderer Weise verpflichtet zu fühlen. Bion von Borysthenes, an den Teles in vielerlei Hinsicht anschloß, führte bekanntermaßen ein Leben als Wandergelehrter (Diog. Laert. 4,53f.), was ihm bei den Biographen den Ruf eintrug, ein Sophist zu sein (Diog. Laert. 4,47; Plut. adv. Col. 1126a; Stob. 3,38,50). Dem entsprach, daß er seinen Schülern Honorare für seinen Unterricht abverlangte (Stob. 2,31,97). Nur wenige Angaben zu der Höhe der Unterrichtslöhne liegen vor, siehe die Zusammenstellung bei Scholz: Philosoph (wie Anm. 4), S. 380.



Bildungsambitionen durch die Teilnahme an den Vorlesungen und Übungen lediglich zu vervollständigen trachteten. Letztere Klientel wandte sich zumeist nach einer Studienzzeit von einigen Jahren wieder „dem praktischen Leben“ (in philosophischer Terminologie *βίος πρακτικός/πολιτικός*) zu und übte nach ihrer Rückkehr in den Heimatstädten eine politische und soziale Führungsrolle aus – oft in der Nachfolge ihrer Väter als Amtsträger und Euergeten<sup>11</sup>. Faktisch war der Zugang zu den philosophischen Wissensinhalten zwar in der Regel auf die wohlhabenden und vornehmen Bürgersöhne beschränkt, gleichwohl war dieser durch den Umstand, daß die Zusammenkünfte in öffentlichen Institutionen, auf den Marktplätzen, in den Heiligtümern, Theatern, Odeien und Gymnasien, stattfanden, ärmeren Bürgersöhnen nie grundsätzlich verschlossen. Zumindest ein Teil der Masse der Bürger kam infolge der Bildungseuphorie der städtischen Oberschicht mit intellektueller Bildung in Berührung und ließ den Wunsch nach stärkerer Teilhabe an den intellektuellen Gütern aufkommen, so daß durchaus von einer sozialen Verbreiterung der „Wissensliebhaber“ in hellenistischer Zeit die Rede sein kann<sup>12</sup>. Neben des Konzepts der Philosophie als eigenständige Lebensform etablierte sich so im Laufe des 3. Jh. v. Chr. das der philosophischen (Fachaus-) Bildung<sup>13</sup>.

4. *Die Interessen des städtischen Publikums*: Die zuletzt genannte Gruppe von Schülern, man kann sie auch den exoterischen Hörerkreis nennen, war naturgemäß weniger an philosophischer Theorie als vielmehr an charakterlicher und rhetorischer Ausbildung interessiert: Dieser Kreis sekundärer Hörer, bei denen die hellenistischen Biographen sich nicht die Mü-

11 Der esoterische und exoterische Schülerkreis ist prosopographisch besonders gut für die frühe Akademie faßbar. Vgl. Kai Trampedach: Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik. Stuttgart 1994 (= Historia Einzelschriften, Bd. 66), S. 146, der zwischen einem inneren Kreis von Platonschülern, den „eigentlichen Philosophen“ (etwa Aristoteles, Eudoxos, Menedemos, Speusippos und Xenokrates) und „Akademikern zweiten Grades“ bzw. „jungen Männern aus wohlhabenden Familien“ (etwa Klearchos von Herakleia, Phokion, Leon von Byzantion, Python und Herakleides von Ainos, Dion) unterscheidet.

12 Das wird besonders anschaulich in einem Dekret aus Samos, in dem der Peripatetiker Epikrates von Herakleia (200 v. Chr.) von der samischen Bürgerschaft für seine philosophische Tätigkeit mit der Verleihung des Bürgerrechts geehrt wird. In den Zeilen 10-22 des Beschlusses (Inscriptiones Graecae XII 6,1 nr. 128) heißt es: „Epikrates, der Sohn des Demetrios aus Herakleia, ein Peripatetiker, hat sich seit längerer Zeit in unserer Stadt aufgehalten und aufgrund seines Unterrichts in vielerlei Hinsicht den jungen Männern als Wohltäter gezeigt, indem er sich gefällig erweisen wollte, sowohl im privaten Umgang den hier Ankommenden unter seinen Schulgenossen als auch öffentlich dem Volk, indem er ihm in reichem Maße Zugang zu der Bildung in seinem Sinne gewährte, indem er nämlich alle Bürger, die es wollten, ausgiebig an seinem Unterricht teilhaben ließ und diejenigen unter den Bürgern kostenlos unterrichtete, die nicht in der Lage waren, das von ihm festgesetzte Unterrichtsgeld zu zahlen“. Das samische Dekret hat erhebliche Bedeutung für die Geschichte der höheren intellektuellen Bildung, insofern es der früheste Beleg für die öffentliche Ehrung eines Philosophen aufgrund der Ausübung seiner Profession ist. Es markiert so den *terminus ante quem* für die soziale Etablierung philosophischen Wissens als allgemeines Bildungsgut. Siehe hierzu ausführlicher die diesbezüglichen Bemerkungen meines in Kürze erscheinenden Beitrags: Peripatetic philosophers as wandering scholars. Some historical remarks about the socio-political conditions of philosophizing in the third century B.C. In: William W. Fortenbaugh/Stephen White (Hrsg.): Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes. New Brunswick, London 2003 (= Rutgers University Studies in Classical Humanities, Bd. 12).

13 Zu dieser Entwicklung der Philosophie zu einer Fachwissenschaft Scholz: Philosoph (wie Anm. 4), S. 372-375; Albrecht Dihle: Philosophie als Lebenskunst. Opladen 1990.



he machten, sie begrifflich wie sachlich von Schülern der Philosophen im engeren Sinne zu unterscheiden, erwartete vor allem, daß die Philosophen ihnen zum einen eine *ars vitae* (τέχνη περὶ τὸν βίον), zum anderen eine praktisch verwertbare Gelehrsamkeit sowie Diskurse und Techniken vermittelten, die ihnen bei Gesandtschaften, bei Auftritten vor dem Rat, vor Gericht und vor dem Volk geschichtliches Wissen, Argumente und sonstige Hilfestellungen an die Hand gaben, die ihnen also grundsätzlich bei der Ausübung ihrer politischen Geschäfte von Nutzen waren<sup>14</sup>. Darüber hinaus sind als weiteres gewichtiges Motiv für die Aufnahme eines philosophischen Studiums fern der Heimat, in den hellenistischen Bildungsmetropolen, Athen und Rhodos, die enormen sozialen Distinktions- und Aufstiegsmöglichkeiten zu nennen, die sich für philosophisch gebildete Personen im Hellenismus ergaben<sup>15</sup>. Diese „Schüler im weiteren Sinne“, zu denen auch die vielen römischen Bildungstouristen des späten 2. und 1. Jh. v. Chr. zählten, hatten daher ein sehr beschränktes Interesse an philosophischer Theorie, der zumeist die Funktion zukam, die eigene Bildung lediglich zu „vollenden“<sup>16</sup>: Intellektuelle Debatten um Definitionen und theoretische Begründungen ethischer Praxis erregten nicht das Interesse dieses Publikums, vielmehr der Erwerb fester Wertmaßstäbe, die es erlaubten, im praktischen Leben ethisch rechtes Verhalten zu praktizieren und zu bewerten.

5. *Das Wanderleben der Vermittler intellektuellen Wissens*: Die durch die dürftige und zudem einseitige Quellenlage bedingte Fixierung der modernen Forschung auf die in Athen in mehreren Schulen betriebene institutionalisierte Philosophie sowie auf die alexandrinische Gelehrsamkeit, die im Museion mitsamt der zugehörigen Bibliothek begründet wurde, läßt leicht vergessen, daß diese Art von Selbsthaftwerdung durchaus nicht den Normalfall der gelehrten und insbesondere der philosophischen Existenz darstellte und letztlich nur wenigen Vertretern der verschiedenen Wissensdisziplinen zu praktizieren möglich war. Im allgemeinen waren die Vermittler intellektueller Bildung, welcher Art auch immer, Wandergelehrte<sup>17</sup>. Ihre Vorträge, zumeist öffentliche Darbietungen (*performances*) der besonderen Kunst der jeweiligen Wissensvermittler, führten sie durch die gesamte griechische Welt, zu den Rän-

14 Für den Peripatos ist in diesem Zusammenhang beispielhaft auf die schillernde Figur des Demetrios von Phaleron zu verweisen, der sich nach seinem philosophischen Studium bei Aristoteles und Theophrast einen Namen als Redner und Verfasser historisch-politischer Schriften machte und, von Kassander als „Statthalter“ eingesetzt, zehn Jahre (317-307 v. Chr.) über Athen herrschte. Zu seiner Person: Christian Habicht: Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit. München 1995, S. 62-75; William W. Fortenbaugh/Eckart Schütrumpf (Hrsg.): Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion. New Brunswick, London 2000 (= Rutgers University Studies in Classical Humanities, Bd. 9).

15 Zur Bedeutung der in einem philosophisch-rhetorischen Studium angeeigneten, gebildeten Sprache und Rede: Diod. 1,2,5f.

16 S. etwa die Formulierung im Dekret zu Ehren des Polemaios von Kolophon (Robert, Claros I [wie Anm. 3]), S. 11 Z. 16-24: „Da er nicht nur die Zierde, die von der körperlichen Leistung herrührt, für das Leben und die Vaterstadt für gut und schön erachtete, sondern auch die Auszeichnung, die aus der Leitung und Fürsorge um das Allgemeinwohl durch Rede und politisches Handeln erwächst, begab er sich in die Stadt der Rhodier und besuchte dort die besten Lehrer“.

17 Vgl. Scholz: Wandering scholars (wie Anm. 12); Chaniotis: Historie (wie Anm. 6), S. 365 bis 382; H. Bouvier: Hommes de lettres dans les inscriptions delphiques. In: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 58 (1985), S. 119-135; Margherita Guarducci: Poeti vaganti e conferenzieri dell' età ellenistica. In: Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell' Accademia dei Lincei 6/2 (1927/29), S. 627-665.



dern wie ins Herz der Oikumene, in Städte mit eher regionaler Bedeutung (wie etwa Samos, Lampsakos, Kolophon, Milet), vorzugsweise aber in die großen See- und Handelsstädten – an erster Stelle sind hier Athen und Rhodos zu nennen – sowie in Heiligtümer mit überregionaler Bedeutung (zum Beispiel Delphi, Delos, Olympia). Die Vorteile, große Städte und Heiligtümer aufzusuchen, um dort die eigenen intellektuellen Fähigkeiten und Kenntnisse unter Beweis zu stellen, liegen auf der Hand: Je größer die Stadt war, um so mehr erweiterte sich angesichts der Vielzahl der hellenistischen Reisenden der Kreis der potentiellen Zuhörer – Personen, die in den Gymnasien und Palästran nach intellektueller Unterrichtung und Unterhaltung suchten und sich für gelehrte historische Vorträge, Darbietung von Epen und Dichtungen, philosophischer Erörterungen und rhetorischer Musterreden interessierten<sup>18</sup>. Damit war für die Gelehrten zudem die Möglichkeit verbunden, private Einladungen in den Häusern reicher Honoratioren in den Städten zu erhalten, von denen zumindest einige ihren herausgehobenen sozialen Status gerne durch die ostentative Förderung und das Wohlwollen gegenüber jeglicher Art von intellektueller Bildung nach außen hin dokumentierten<sup>19</sup>. Die genannten Städte fungierten dabei nicht nur als Drehscheiben des Handels, sondern auch des intellektuellen Gedankenaustauschs<sup>20</sup>. Provozierende Thesen wie originelle Ideen, aber auch Spott und Hohn für die Eigenarten des philosophischen Lebens kamen hier rasch in Umlauf und fanden ihren Weg in die gesamte griechische Welt. Hier traf man auf andere Gelehrte, fand leicht neue Zuhörer und Anhänger und nur hier waren die Rahmenbedingungen vorhanden, um Schüler gegebenenfalls langfristig an sich zu binden und zu einem philosophischen Leben zu bekehren.

6. *Die geringe soziale Diffundierung philosophischer Bildung „nach unten“*: Die Vermittlung intellektueller Bildung wurde von seiten der Bürgerschaften nur in wenigen Ausnahmefällen im Rahmen der allgemeinen Erziehung durch private Schulstiftungen und öffentliche Mittel nachhaltig gefördert, was Institutionen und Lehrpersonal betrifft<sup>21</sup>. Das bedeutete: die Zahl der Historiker, Grammatiker, Rhetoren, Philosophen und sonstigen Gelehrten in den Gymnasien zu Vortrags- und Unterrichtszwecken blieb ebenso wie die Zahl der ortsansässigen Elementarlehrer vergleichsweise gering und war vom Bildungseifer und von der Initiative der Gymnasiarchen abhängig. Des weiteren waren öffentliche Bibliotheken noch weitgehend unbekannt: Von Athen abgesehen, sind, was das 4. und 3. Jh. v. Chr. be-

<sup>18</sup> Zu den Reisezielen wandernder Historiker vgl. Chaniotis: *Historie* (wie Anm. 6), S. 378f.

<sup>19</sup> Einige Beispiele hierzu finden sich in Platons Dialogen: Der Sophist Protagoras etwa las im Haus des Megakleides, Hippias im Lehrraum des Pheidonstratos (Plat. Hipp. mai. 286a). Das berühmteste diesbezügliche Beispiel, der Auftritt des Protagoras mit seinen Schülern im Haus des Kallias, ist zugleich der aufschlußreichste: Plat. Protag. 314c-315e.

<sup>20</sup> Vgl. Hans-Joachim Gehrke: *Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt*. München 1986, S. 93, der am Beispiel Milets im 6. Jh. v. Chr. aufzeigt, wie der Seehandel, die damit verbundene allgemeine Prosperität und eine entsprechend aufgeschlossene Haltung gegenüber allem Fremden einen günstigen Nährboden für intellektuelles Leben schufen.

<sup>21</sup> Hierzu ausführlich William V. Harris: *Ancient Literacy*. Cambridge/Mass., London 1989, S. 116ff.; Klaus Bringmann: Rhodos als Bildungszentrum der hellenistischen Welt. In: *Neue Beiträge zur Griech. Geschichte. Festschr. für Chr. Habicht zum 80. Geburtstag*, S. 6-9; Peter Scholz: *Elementarunterricht und intellektuelle Bildung im hellenistischen Gymnasium*. In: Daniel Kah/Peter Scholz (Hrsg.): *Das hellenistische Gymnasium*. Frankfurt am Main [vorauss. 2003].



trifft, keine allgemein zugänglichen Sammlungen von Buchrollen bezeugt<sup>22</sup> – die Schulung des Intellekts und der Erwerb philosophisch-rhetorischen Wissens war nach wie vor eine weitgehend exklusive Privatangelegenheit der vermögenden Bürger.

## II. Die Fragmente der „Diatriben“ des Teles

Soweit mag die Skizze der äußeren Entwicklung der Philosophie und der sozialen Rahmenbedingungen des „Philosophierens“ im 3. Jh. v. Chr. genügen: Sie sollte helfen zu verdeutlichen, aus welchen Rahmenbedingungen die Popularphilosophie hervorging beziehungsweise in welche Lücke sie vorstieß.

Für die hellenistische Zeit stehen nur wenige Texte zur Verfügung, die uns überhaupt eine konkrete Anschauung von der damaligen Popularphilosophie zu vermitteln vermögen. Zu diesen wenigen Beispielen zählen die Fragmente von acht sogenannten „Diatriben“<sup>23</sup>, in denen der kynische Wanderprediger Teles zum tugendhaften Leben aufruft. Sie sind in das Jahrzehnt zwischen 240 und 230 v. Chr. zu datieren<sup>24</sup>. Teles lebte, wie der Text vermuten läßt, in Megara<sup>25</sup> und scheint einige Zeit seines Lebens zuvor in Athen verbracht zu haben,

<sup>22</sup> Erst im 2. Jh. v. Chr. wurden öffentliche Bibliotheken in die Gymnasien integriert. Bezeugt sind solche bislang für Pergamon, Rhodos, Kos, Athen und Tauromenion. Hierzu jüngst Klaus Bringmann: Rhodos (wie Anm. 21), S. 8f.; Scholz: Elementarunterricht (wie Anm. 21). – Ein Corpus der Bibliotheksinschriften wird zur Zeit zusammen mit den Testimonia und einem Kommentar von meinem Kollegen Daniel Kah, wie der Verfasser wissenschaftlicher Mitarbeiter am Frankfurter Forschungskolleg „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel“, vorbereitet.

<sup>23</sup> Darunter sind öffentliche Vorträge von Wanderlehrern zu verstehen, die ethische Probleme des Alltagslebens behandeln. Zu den Schwierigkeiten, die die Abgrenzung der Gattung bereitet. Vgl. etwa die Diskussion zwischen H. D. Jocelyn: Diatribes and Sermons. In: Liverpool Classical Monthly 7 (1982), S. 3-7, und Hans B. Gottschalk: Diatribe again. In: Ebd., S. 91f. – Einen Überblick über die Entstehung und Formen der Diatribe geben: Wilhelm Capelle/Henri-Irénée Marrou: s.v. Diatribe. In: Reallexikon für Antike und Christentum, Sp. 990-1009; Dirk M. Schenkeveld: Philosophical Prose. In: Stanley S. Porter: Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C.–A.D. 400. Leiden, New York, Köln 1997, S. 230-236.

<sup>24</sup> Hierzu ausführlich Edward O’Neil: Teles. The Cynic Teacher, edited and translated. Missoula Mont. 1977 (= Society of Biblical Literature: Texts and translations 11, Graeco-Roman religion series 3], S. xif. (im Anschluß an Johann Gustav Droysen: Geschichte des Hellenismus. Bd. III/1. Tübingen 1953, S. 407); Anneliese Modrzejewski: s.v. Teles (Nr. 2). In: RE V A 1 (1934), Sp. 381, dem sich Christian Habicht: Der Kyniker Teles und die Reform der athenischen Ephebie. In: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 93 (1992), S. 47ff. u.a. anschließen. – Anders jedoch neuerdings Pedro P. Fuentes Gonzalez: Les diatribes de Télès. Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments (avec une traduction espagnole). Paris 1998 (= Histoire des doctrines de l’antiquité classique, Bd. 23), S. 35f. Es ist dessen Verdienst, daß die Deutung der Texte des Teles nicht länger von der Suche nach seinen Vorlagen beziehungsweise Quellenautoren bestimmt ist und hierdurch etwa deren pädagogische Zielsetzung und Kontext deutlich geworden sind. Bei ihm findet sich auch eine nahezu erschöpfende Bibliographie zu Teles: Ebd., S. 551-566.

<sup>25</sup> III 23 H ist die Rede von einem Lykinos, der als italischer Verbannter Karriere unter Antigonos Gonatas machte und das Kommando über eine makedonische Garnison *παρ’ ἡμῶν* führte. Antigonos belegte drei Städte, Athen, Megara und Korinth mit Garnisonen. Es spricht am meisten für Megara, da in den beiden anderen Städten größere Truppen lagen. Für die Argumente der Zuweisung vgl. O’Neil: The Cynic Teles (wie Anm. 24), S. xiif.



wenn er nicht sogar von dort stammte und bereits vor dem Chremonideischen Krieg (267 bis 262 v. Chr.) aus der Stadt verbannt worden war<sup>26</sup>. In dieser Zeit mag er begonnen haben, ein Leben als Wanderprediger zu führen<sup>27</sup>. Ein Teil seiner Texte ist uns durch die Florilegiansammlung des Johannes von Stoboi (Stobaios) überliefert, der die acht Auszüge nicht aus unmittelbarer Lektüre der Schriften des Kynikers zusammenstellte, sondern diese wiederum einer älteren Epitome eines gewissen, nur namentlich bekannten und nicht näher datierbaren Theodoros entnahm<sup>28</sup>. Um zumindest einen ungefähren Eindruck vom Inhalt der Erörterungen des Teles zu vermitteln, seien diese hier, konzentriert auf die Grundlinien der Argumentation, vorgestellt, zumal eine deutsche Übersetzung sämtlicher Fragmente bislang fehlt<sup>29</sup>:

1. In dem kurzen Text über „Schein und Sein“ (*Περὶ τοῦ δοκεῖν καὶ τοῦ εἶναι*; Fr. I 3-4 H) widerlegt Teles die Ansicht, daß es besser beziehungsweise vorteilhafter sei, den Anschein zu erwecken, sich sittlich gut und gerecht zu verhalten, als tatsächlich gerecht zu handeln. Er beweist dies mittels des Analogieschlusses zu Schauspielern und Musikern, die Anerkennung als Künstler nur dann fänden, wenn sie ihre jeweilige Kunst sicher beherrschten und dies nicht nur vorgäben. Am Beispiel „gespielter“ Tapferkeit zeigt er die fatalen Konsequenzen vorgetäuschter Fähigkeiten und Tugenden auf: Unweigerlich seien sie im Kriegsfall besonderen Gefahren ausgesetzt. Es würden ihnen besonders schwierige Aufträge aufgebürdet, und wenn sie einmal in Kriegsgefangenschaft geraten sollten, müßten sie besonders schlimme Folterungen erleiden. Mit anderen Worten: Schon aus wohlkalkuliertem Eigenin-

26 Vgl. hierzu Teles, rel. 21, 1ff., was schwerlich ein Bürger in Athen hätte behaupten können, nur ein Megarer in seiner Heimatstadt. Das im Text erwähnte Thesmophorion sowie das Heiligtum des Enyalios sind glücklicherweise durch Pausanias für Megara sicher bezeugt: Paus. 1, 17, 4f.; 1, 46, 6.

27 IV A 39, 8 - 40, 2 H verbietet es freilich, die Bemerkung in III 24, 1-2 H wörtlich zu verstehen und in Teles schlichtweg nicht mehr als einen im Gymnasion von Megara lehrenden Pädagogen zu sehen. Was Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: Antigonos von Karystos. Berlin 1881 (= Philologische Untersuchungen, Bd. 4), S. 307, nur in Erwägung zieht, erklärt Thomas Schmelzer: Paulus und die Diatribe. Münster 1987 (= Neutestamentliche Abhandlungen, Bd. 19), S. 48, für wahrscheinlich; vgl. auch O'Neil: Teles (wie Anm. 24), S. XV.

28 Zur Bearbeitung der Texte des Teles siehe den kurzen Überblick bei Pedro P. Fuentes Gonzalez: Teles Reconsidered. In: Mnemosyne 51 (1998), S. 2ff. – Die acht Auszüge des Stobaios: (1) flor. 2, 15 nr. 47 W (*ἐκ τοῦ Θεοδώρου τῶν Τέλητος ἐπιτομῆς περὶ τοῦ δοκεῖν καὶ τοῦ εἶναι*); (2) ecl. 3, 1 nr. 98 W (*ἐκ τοῦ Τέλητος περὶ αὐταρκειᾶς*); (3) ecl. 3, 40 nr. 8 W (*Τέλητος περὶ φυγῆς*); (4) ecl. 4, 32 nr. 21 W (*ἐκ τῶν Τέλητος ἐπιτομῆ*); (5) ecl. 4, 33 nr. 31 W (*ἐκ τῶν Τέλητος ἐπιτομῆ*); (6) ecl. 4, 44 nr. 82 W (*ἐκ τῶν Τέλητος περὶ περιστάσεων*); (7) ecl. 4, 34 nr. 72 W (*ἐκ τῶν Τέλητος περὶ τοῦ μὴ εἶναι τέλος ἡδονῆν*); (8) ecl. 4, 44 nr. 83 W (*ἐκ τῶν Τέλητος περὶ ἀπαθείας*). – Wie eine Überprüfung der Exzerpte des Stobaios an erhaltenen Schriften wie beispielsweise Plutarchs „De exilio“ zeigt, nahm Stobaios nur höchst selten Änderungen an einem Text vor, den er in seine Sammlung aufnahm: Jaap Mansfeld/David T. Runia: Aetiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Bd. I (The sources). Leiden, New York, Köln 1997, S. 213-238. – Die Epitomierungsarbeit des Theodoros, der den Text zu seinen Zwecken „zerschnitt“ (*ἐπιτέμνειν*), wird an dem häufig verwandten *φησί* erkenntlich, das *nicht*, wie die ältere Forschung annahm (Otto Hense: Teles-Reliquiae. 2. Aufl. Tübingen 1909, S. 25f.; Wilamowitz-Moellendorff: Antigonos [wie Anm. 27], S. 292ff.; Modrzejewski: Teles [wie Anm. 24], Sp. 377) den Namen der jeweiligen Quelle, also zumeist „Bion“, oder etwa auch den des Epitomators (Anneliese Modrzejewski: s.v. Theodoros (Nr. 34). In: RE V A 2 [1934], Sp. 1832) zum Subjekt hat, sondern Teles (*φησὶν ὁ Τέλης*), wie Fuentes Gonzalez im Anschluß an die Überlegungen von Adelmo Barigazzi (Note al ‚de exilio‘ di Telete e di Musonio. In: SIFC 34 [1962], S. 70-82) überzeugend dargelegt hat.

29 Der Vf. beabsichtigt, eine solche in absehbarer Zeit vorzulegen.



teresse müßte jedermann davon Abstand nehmen, den Besitz ethischer und charakterlicher Qualitäten nur zum Schein für sich zu reklamieren. Die Eingangsbehauptung, daß man aus dem Vortäuschen von Fähigkeiten, die man nicht besitzt, in der Lebenspraxis großen Nutzen ziehen könne, läuft also ins Leere, da, wie Teles an den genannten Beispielen darlegt, derartige Täuschungen unabsehbare Folgen nach sich ziehen können.

2. In der Erörterung der „Selbstgenügsamkeit“ (*περὶ αὐταρκείας*: Fr. II 5-20 H) wird dem Hörer, sofern er ein „guter“, das heißt einsichtiger Mann (*ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ*) sein will, ganz im kynischen Sinne empfohlen, die ihm von der Schicksalsgöttin (*τύχη*) auferlegte Lebensrolle gleichsam wie ein Schauspieler anzunehmen, das Beste aus ihr zu machen und nicht neidvoll nach anderen Lebensrollen zu „schielen“. Zu dieser Einsicht gehört es, sich mit den oft bescheidenen Gegebenheiten der eigenen Existenz abzufinden und das Wenige besonnen, maßvoll und bescheiden zu nutzen (6,7f. H: *χρησθῆναι [...] τοῖς δὲ ὀλίγοις καὶ εὐτελέσι μετὰ σωφροσύνης ἔστι καὶ ἀτυφίας*) – in der festen Überzeugung, daß einem etwa auch als einfacher Lehrer, im Vergleich zu einem Mann in königlicher Stellung, an nichts Wesentlichem mangeln wird. In dieser Hinsicht bieten sich in einem Leben in materieller Armut (*πενία*) die meisten Chancen, ein tugendhaftes Leben zu verwirklichen, da hier das falsche Streben nach materiellen Gütern am geringsten entwickelt ist. Ebenso wie Teles die Maßlosigkeit im Besitzstreben der Reichen und Mächtigen kritisiert, erteilt er allen Klagen über die Ungerechtigkeit der Verteilung des Reichtums seitens der armen Bevölkerung eine scharfe Absage, wenn er in echt hellenistisch-rationalistischer Manier darauf verweist, daß die Ursache für individuelles Unglück und Scheitern nicht bei den „Umständen“ (*πράγματα*) zu suchen sei, sondern letztlich in der eigenen Einstellung. Er kommt zu dem für die hellenistische Ethik insgesamt sehr bezeichnenden Schluß, „man solle nicht versuchen, die Umstände zu ändern, sondern sich selbst gegenüber den Umständen so vorbereiten, wie sie sind – nach dem Vorbild der Seeleute“ (9,8-10,2 H: *διὸ δεῖ μὴ τὰ πράγματα πειρᾶσθαι μετατιθέναι, ἀλλ' αὐτὸν παρασκευάζειν πρὸς ταῦτά πως ἔχοντα, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ ναυτικοί*). Die daraus entspringende prägnant formulierte philosophische Lebensregel, „sich mit dem Gegebenen zu begnügen“ (11,5 H: *ἀρκεῖσθαι τοῖς παροῦσιν*), wird dann im folgenden auf verschiedene Lebenssituationen übertragen. Der Autor versucht so, seinem Publikum den Nutzen eines weitgehend bedürfnislosen Lebens möglichst anschaulich einsichtig zu machen. Zu diesem Zweck werden eine Reihe von Autoritäten angeführt und entweder Passagen aus ihren Schriften paraphrasiert, zitiert oder auch biographische Anekdoten erzählt, so von Diogenes (11. 13 H), Xenophon (12 H), Krates (15 H), Bion (15/16 H) und Sokrates (17-19 H). Die Biographien der Philosophen werden dabei benutzt, um ethische Leitbilder zu konstruieren, die dazu auffordern, das Verhalten dieser übermenschlich anmutenden Vorbilder nachzuahmen und ethische Einsichten, wie die Nützlichkeit etwa der Gelassenheit und Heiterkeit des Sokrates selbst in der Stunde des Todes, in der Lebenspraxis wirksam werden zu lassen.

3. In dem Text „Über Verbannung“ (*περὶ φυγῆς*: Fr. III 21-32 H) wird die populäre Anschauung bekämpft, das Exil beraube einen aller Güter. Der kynische Kosmopolitismus hält dem entgegen, daß niemand in der Fremde seine persönlichen Fähigkeiten und Tugendhaftigkeit verlieren könne, so wie der Musiker oder der Schauspieler seine Kunst überall ausüben könne, ja nicht einmal notwendigerweise äußere Güter einbüßen müsse (22 H). Die These wird durch den Verweis auf Männer zu untermauern versucht, die ihr Glück in der Fremde beziehungsweise im Exil gemacht hätten, wobei die Beispiele nicht nur der hero-



schen und fernen Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart entnommen werden<sup>30</sup>. In diesem Zusammenhang führt er Lykinos an, der aus Unteritalien stammte und zu Antigonos Gonatas floh, die Athener Chremonides und Glaukon und schließlich Hippomedon aus Sparta, den Ptolemaios II. Philadelphos in Thrakien zum Kommandanten ernannte. Daraus ergibt sich eine ungefähre Datierung der Schrift auf die Jahre 240 bis 230 v. Chr. In diesem Zusammenhang wird denn auch das für griechische Bürger gewichtige Problem erörtert, daß es Verbannten in der Regel lebenslang verwehrt blieb, in den politischen Gremien Stimm- und Rederecht auszuüben und ein städtisches Amt auszuüben, sofern keine besonderen zwischenstaatlichen Vereinbarungen bestanden oder die entsprechenden Personen den jeweiligen Städten keine überragenden Wohltaten zukommen ließen. Ganz im Sinne des weltbürgerlich-heimatlosen Denkens der Kyniker wird zu zeigen versucht, daß es für das Lebensglück unerheblich sei, ob man sein Leben zurückgezogen als Privatmann verbringe (*ιδιωτεύειν*) oder als politisch aktiver Bürger beziehungsweise städtischer Amtsträger in der Öffentlichkeit (*ἀρχεῖν*) (23-24 H) oder als Metöke, und daß es gleichgültig sei, ob man von bestimmten Institutionen des öffentlichen Lebens ausgeschlossen sei oder nicht (25 H), ob man in heimischer oder fremder Erde bestattet sei. Die von der politischen Lebensform des Vollbürgers geprägten Lebenswerte werden auf diese Weise von Teles als Konventionen entlarvt, die ohne wirklichen Wert für die Lebenspraxis seien und letztlich als bedeutungslose „Kindereien“ (*παιδιά*) abgetan, die keiner Sorge wert seien.

4. In der vergleichenden Erörterung von Armut und Reichtum (der Titel ist nicht überliefert: Fr. IV a 33-44 H) tritt der Autor der populären Meinung entgegen, daß der Erwerb eines Vermögens von jeglichem Mangel und jeglicher Not bewahre. Unfreiheit (*ἀνελευθερία*) und Verzweiflung (*δυσελπιστία*) stellen sich häufig ein, sie sind gefangen im Zustand der *ἀπληστία*, *ἀνελευθερία*, *ἀλαζονεία* (35 H). Der Reichtum vermag ebensowenig ihre grundsätzliche Haltung (36, 4 H: *τὴν γὰρ τρόπον οὐ μετατίθησιν*) zu ändern, wie Armut den wahrhaft besonnenen Menschen kaum zu einem anderen machen wird. Dazu kommt, daß die Reichen ihr Vermögen nicht wirklich besitzen, da sie aus Geiz oder Feigheit nicht imstande sind, davon angemessen Gebrauch zu machen (37,5 H: *διὰ ἑυπαρίαν καὶ δειλίαν*). Das Vermögen ist – darin greift der Autor ein populäres Diktum auf – bloß thesaurierter toter Besitz (*κτήματα*), der nicht in der Praxis investiert und sinnvoll genutzt wird (*χρήματα*) (37 H). Sie berauben sich so selbst der Möglichkeiten, die ein Vermögen durchaus bieten kann, indem sie sich die Erfüllung ihrer Wünsche verbieten und nur weitere Geldmengen auflaufen lassen. Reichtum an sich ist nicht ehrenrührig, jedoch sich von ihm abhängig zu machen, es zu ersehnen, es zusammenzuhalten suchen, führt zu seelischer Abhängigkeit. Auch hier gilt wieder das Prinzip, sich mit dem Status quo zufrieden zu geben. Statt eine aussichtsreiche und einträgliche Karriere als ptolemäischer Funktionär anzustreben, solle man sich den intellektuellen Königen anschließen, etwa Krates, die ihre Schüler zu wahrhaft freien Menschen erziehen (40 H) und befreien von eingebildeten Luxus-Sorgen, die es etwa auch unter den Schülern der Akademie und des Peripatos gibt. Die kynische Philosophie entpuppt sich als die wahre Philosophie, die die stärkste Wirkung auf die Lebensweise der Schüler hat, da sie die Bedürfnislosigkeit als das Höchstmaß an persönlicher Unabhängigkeit ansieht. Als historisches Beispiel für eine gelungene Bekehrung vom luxuriösen Anhänger des Peripatos zum bedürfnislosen,

<sup>30</sup> Diesen Umstand hebt er hervor, wenn er davon spricht, daß „er nicht Altbekanntes erzähle, sondern Zeitgenössisches“ (23,12 H: *ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ σοὶ λέγω, ἀλλὰ τὰ κατ' ἡμᾶς*).



wahrhaft freien Kyniker wird auf den Lebensweg des Metrokles verwiesen, der von Krates zu einem radikalen Lebenswandel bewogen wird und der „Unersättlichkeit“ der eigenen Wünsche entflieht, deren extreme Repräsentanten die zeitgenössischen Könige seien (43 H). Der bedürfnislose Kyniker könne so nie zum höfischen Schmeichler werden, da er grundsätzlich weder zur „Liebedienerei“ noch zur „Schmeichlerei“ neige (*ἀδύπειτος/ἀκολακεύτος*).

5. In einem zweiten Text, der ebenfalls über die Armut handelt (auch hier ist der Titel wiederum nur erschlossen: Fr. IV b 44-48 H), wird die These vertreten, daß Armut kein Hinderungsgrund für das Philosophieren sein müsse. Er greift den Gedanken des vorhergehenden Textes auf und entwickelt ihn weiter: Armut sei nicht nur kein Hinderungsgrund, sondern nobilitiere durch die Erfahrung des Arbeitens das Philosophieren sogar. Wer alles besitze, der habe kein Interesse an jeder Art von Mühe (*πονεῖν*) oder forschendem Suchen (*ζητεῖν*) und wende sich bequemerweise den Genüssen des Lebens zu. Reichtum verhindert so geradezu echtes Philosophieren. Der Arme muß sich um nichts anderes als um sich selbst kümmern und ist deshalb glücklich zu preisen. Die Schrift mündet so ein in ein Lob auf die Armut, die für ein sorgenfreies Leben fernab von Krieg und Korruption Sorge, Armut könne sogar zu höchsten Ehren in den Städten führen, wie das Beispiel des Aristeides und andere zeigten.

6. Ein weiterer Text mit dem Titel „Daß der Genuß nicht das Lebensziel ist“ beschäftigt sich wie schon die vorangehenden mit einem typischen Thema der Popularethik (*περὶ τοῦ μὴ εἶναι τέλος ἡδονήν*: Fr. V 49 - 51 H): Dieser Vortrag bemüht sich, die populäre Auffassung des epikureischen Gedankens zu widerlegen, daß ein Mensch glücklich zu preisen sei, der in der Lage ist, jegliches seiner Gelüste (*ἡδοναί*) zu befriedigen. Dies geschieht mit einem Rückgriff auf einen Beweis des Krates, der daran erinnert, daß jedes Lebensalter seine besonderen Plagen und schmerzhaften Erfahrungen mit sich bringe, denen man unentrinnbar ausgesetzt sei, was er eindrucklich am Lebenslauf eines athenischen Bürgersohns exemplifiziert. Dabei werden alle Tätigkeiten und Stationen, die ein politisch aktiver Bürger durchläuft, genannt, die Übernahme städtischer Ämter, eine politische Führungsrolle, die Bekleidung der Choregie und Agonothese. Nimmt man ein genußreiches Leben zum alleinigen Maßstab für ein glückliches, wie es gemeinhin geschieht, so kann, solange zumindest die Rahmenbedingungen der politischen Lebensform existieren, letztlich niemand glücklich sein. In diesem sei es nämlich unumgänglich, vielerlei unerfreuliche Erfahrungen zu machen und Aufgaben zu übernehmen, die Entbehrungen und Schmerzen mit sich brächten.

7. In der Erörterung „Über die Lebensverhältnisse“ (*περὶ περιστάσεων*: Fr. VI 52-54 H) wird ähnlich wie im Fr. II „Über die Selbstgenügsamkeit“ dargelegt, auf welche Weise man ein sittlich gutes Leben führen könne. Der sittlich gute Mensch (*ἀγαθὸς ἀνὴρ*) müsse zunächst vor allem die Rolle, die ihm Tyche zuweist, annehmen und nach Kräften auszufüllen versuchen, gleichgültig, ob es sich nun um die Rolle des Schiffbrüchigen, des Armen, des Verbannten, des Außenseiters oder des Angesehen handele. Man solle sich mit Blick auf berühmte Vorbilder mit seinem Los als armer Mann abfinden und in der Vermeidung allen Luxus' (*τρουφή*) die Chance auf ein ruhiges und gesundes persönliches Leben entdecken, bevor es zu spät sei. Den Reichtum, wenn er sich bietet, brauche man nicht verdammen, aber nutzen, sofern es wie bei einem Segelschiff einen voranbringt. Den Gegebenheiten soll man sich letztlich evolutionär anpassen und nicht entgegenstellen – ein durchaus kompromißorientierter bürgerlicher Vorschlag.



8. In dem Text über die „Affektfreiheit“ (περὶ ἀπαθείας: Fr. VII 55-62 H) führt Teles schließlich aus, daß glücklich nur derjenige sein könne, der frei von jeglichen „Affekten und Verwirrung“ sei (56,3f. H: εὐδαίμων ἔσται ὁ ἐκτὸς τοῦ πάθους καὶ ταραχῆς ὄν). Ein solcher Mensch zeichne sich durch die Abwesenheit von Gefühlen wie der Trauer und der Furcht (ἀλυσία und ἀφοβία) aus. Er stürze beispielsweise wegen des Todes eines Angehörigen oder Freundes nicht in Verzweiflung, da er um dessen Sterblichkeit weiß. Es sei daher sinn- und zwecklos, Gefühle der Trauer zu empfinden und zu äußern, da jeder, der auf Reisen gehe, gleichermaßen abwesend sei.

### III. Zur Deutung der Fragmente

Einige Beobachtungen zu den Texten seien hier summarisch angeschlossen:

1. *Die äußere Form der Texte:* Von der äußeren Form her präsentieren sich die „Diatriben“ des Teles als persönliche Gespräche zwischen Philosophen und Laien<sup>31</sup>. Möglichen Einwänden, Fragen und Bitten nach Wiederholungen seitens des Publikums kommt der Autor dadurch zuvor, daß diese mittels eines fiktiven Zwischenredners, der die überwiegend monologische Argumentation bisweilen durch eine kurze Zwischenfrage unterbricht, bereits in den Text Eingang gefunden haben. Der Fragesteller, offenkundig ein Privatmann beziehungsweise Laie (ἰδιώτης), der die öffentliche Meinung (*common sense*) repräsentiert, wendet sich – das ist implizit immer vorausgesetzt – an einen Gesprächspartner mit unumstrittener Kompetenz in den genannten Bereichen. Da die Anerkennung dieser intellektuellen Überlegenheit stillschweigend vorausgesetzt ist, geht der Fragesteller jedoch nie soweit, die Betrachtungen seines Gegenübers grundsätzlich in Frage zu stellen<sup>32</sup>. Die Widerlegung der Eingangsthesen erfolgt dabei häufig durch eine oder gar mehrere aufeinanderfolgende Gegenfragen (III 29,1ff; 30,10ff.; IVa 36,6ff. H). Es erscheint von daher durchaus berechtigt, Teles in die Tradition der philosophischen Dialogtechnik einzuordnen. Freilich ist diese hier gewissermaßen auf ihrer äußersten Schwundstufe angelangt und mit Elementen der kunstmäßigen Rhetorik verknüpft: Der Text versucht nicht, wie die platonischen Dialoge, allen möglichen Denkwegen nachzuspüren, sondern mittels suggestiver Fragen den Leser beziehungsweise Hörer für seine Argumentation einzunehmen. Der direkte Dialog zwischen Philosoph und Publikum wird also vermieden und statt dessen die Publikumsreaktion fiktiv vorweggenommen<sup>33</sup>. Es wird jeweils ein persönliches Gespräch zwischen einem Philosophen als Hauptsprecher, der von sich in der ersten Person spricht (ἐγώ), und dem eingeführten

<sup>31</sup> Rudolf Hirzel: *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. Bd. I. Leipzig 1895, S. 367, hält es für möglich, daß die beiden Gesprächspartner in dem ursprünglichen Text der Dialoge namentlich bezeichnet waren, da Stobaios auch in seinen Exzerpten der platonischen Dialoge die Namen der Gesprächspartner unterschlägt.

<sup>32</sup> Dies steht von der inhaltlichen Seite einer weiteren erwägenswerten Vermutung von Hirzel entgegen, daß der Abschnitt „Über Sein und Schein“ unter Umständen ein Gespräch zwischen Stilpon und Theodoros wiedergibt, das den Titel des unterliegenden „Theodoros“ trug. Sie würde freilich die sonderbare Titulierung des Exzerpts ἐκ τοῦ (nicht τῆς) Θεοδώρου τῶν Τέλητος ἐπιτομῆς περὶ τοῦ δοκεῖν καὶ τοῦ εἶναι erklären. Ebd. – Zur Zurückweisung dieses Versuchs vgl. Modrzejewski: Teles (wie Anm. 24), Sp. 1832.

<sup>33</sup> Dies ist besonders deutlich im Abschnitt „Über die Verbannung“ zu beobachten: III 21-32 H.



Zuhörer und Stichwortgeber (σύ) imaginiert, der das anonyme Kollektiv der Zuhörerschaft/Leser repräsentiert<sup>34</sup>. Die Anrede des Gesprächspartners (beziehungsweise in einem Fall mehrerer Gesprächspartner) erfolgt direkt in der zweiten Person, was eine theatralische Wirkung zur Folge hat: Der Zuhörer/Leser wird gewissermaßen individuell angesprochen und mit der aufgeworfenen Frage konfrontiert. Teles weist sich und seinem Gegenüber dabei verschiedene Rollen zu. In den meisten Textfragmenten ist sein fiktiver Gesprächspartner nur der Stichwortgeber, in zwei Fällen allerdings nimmt der Sprecher des Dialogs die Rolle eines armen Pädagogen ein, der freimütig seinem „Zuhörer“, der hier in bloßem Gedanken-spiel mit königlich-monarchischer Gewalt ausgestattet auftritt, auseinandersetzt, daß es gänzlich bedeutungslos für ein glückliches Leben sei, ob man königliche oder magistratische Herrschaft ausübe (βασιλεύειν/ἄρχειν) oder ein Leben als einfacher Mann führe (ἰδιωτεύειν)<sup>35</sup>.

2. *Der Verweis auf philosophische Autoritäten:* Kennzeichnend für den Text ist zudem die auffällig häufigen wie ausführlichen Rückgriffe des Teles auf fremdes philosophisches

34 In diesem Sinne auch Fuentes Gonzalez: Reconsidered (wie Anm. 28), S. 8f. – Die Fiktion eines Gesprächs zwischen einem „Ich“ (ἐγώ) und „Du“ (σύ) als äußere literarische Rahmung wird auch vom Autor (Pseudo-Xenophon) der *Respublica Atheniensium* (II 11f.) benutzt. Vgl. Arist. de an. III 2, 426b 19.

35 III 24, 3-6 H: τί δὲ καὶ διαφέρει ἄρχειν ἢ ἰδιωτεύειν; <τί διαφέρει εἰ> σύ <μὲν> πολλῶν ἢ ὀλίγων καὶ ἡβώντων βασιλεύσεις, ἐγὼ δὲ ὀλίγων καὶ ἀνήβων παιδαγωγὸς γενόμενος, καὶ τὸ τελευταῖον ἑμαυτοῦ; („Doch was macht es für einen Unterschied, ob man herrscht oder im Privaten lebt, ob Du wie ein König über viele oder über wenige, in der Blüte ihres Lebens stehende Männer herrschen wirst, ich aber, da ich Lehrer bin, über wenige und unreife Jugendliche, und schließlich auch über mich selbst wie ein König herrsche?“). – Zur Textkonstitution und Deutung der schwierigen Stelle vgl. Fuentes Gonzalez: Reconsidered (wie Anm. 28), S. 14-17; Fuentes Gonzalez: Commentaire (wie Anm. 24), S. 312ff. Der Dialogpartner, das Publikum, wird hier in schmeichelnder Übertreibung zum „König“ erhoben, offenbar in dem Sinne, daß er sich in die Rolle eines Trägers legitimer souveräner Herrschaft (Magistrat oder Monarch) versetzen solle. Die Stelle läßt sich m.E. am besten verstehen, wenn man sie in einem gymnasialen Kontext interpretiert. Dann nämlich nähme der Leser/Hörer die Rolle eines Gymnasiarchen ein, des angesehensten, weil prestigeträchtigsten Amtes auf dem Sektor der *paideia*, von dem man nach antikem Verständnis mit Fug und Recht behaupten konnte, daß er etwa „über viele Personen in der Blüte ihres Lebens herrschte“ (πολλῶν καὶ ἡβώντων βασιλεύσεις), nämlich über die auch im Text ansonsten erwähnten *μειράκια* (III 24, 1-2 H) und die hier nicht erwähnten *νέοι*. So nicht gesehen von Fuentes Gonzalez: Reconsidered (wie Anm. 28), S. 15f.; Wilhelm Capelle: Wege zu glücklichem Leben: Epiktet, Teles und Musonius. Zürich 1948, S. 219. Demgegenüber wird dem Philosophen (Teles) in rhetorisch-übertreibender Geste der niedrigste Status, den eines „Pädagogen von wenigen und noch dazu Halbwüchsigen“ (ἐγὼ δὲ ὀλίγων καὶ ἀνήβων παιδαγωγὸς γενόμενος), zugewiesen. Die zweite Stelle findet sich in II 5,6 - 6,5 H: „Versuche nicht, wenn Du eine unbedeutende Rolle einnimmst, die erste Rolle zu spielen – anderenfalls wirst Du etwas Unpassendes tun. So herrschst Du ordentlich und ich werde beherrscht, wie er sagt; Du herrschst über viele und ich, da ich Lehrer bin, nur über diesen einen hier [mich selbst], Du gibst, wohlhabend wie Du bist, freigiebig und ich nehme es bedenkenlos und gerne von Dir an, ohne mich jedoch vor Dir niederzuwerfen und mich klagend und jammern wie ein Mann niederer Herkunft aufzuführen“. Zur Zurückweisung der Ansicht, daß es sich bei dem zuletzt angeführten Textstück um ein Fragment eines „historischen“ Gesprächs handelt, das Bion mit dem makedonischen König Antigonos Gonatas geführt haben soll. Vgl. jetzt die überzeugenden Überlegungen von Fuentes Gonzalez: Reconsidered (wie Anm. 28), S. 9-14; Fuentes Gonzalez: Commentaire (wie Anm. 24), Seite 148ff.



Gedankengut<sup>36</sup>. Zahlreiche Ansichten und Anekdoten folgender philosophischen Autoritäten werden angeführt<sup>37</sup>:

- Aristippos: III 29,12-30,1
- Bion: II 5,3-8,5; 9,2-8; 15,11-16,3; III 30, 1f.; IVa 36,8ff.; 39,2-7
- Diogenes: II 8,10; II 10,8-11,1; 12,8-13,9; IVa 41,13-15
- Krates: II 14,6-15,2; IVa 38,4ff.; 41,2ff.; 44,5f.; IVb 46,6ff.; V 49, 3-5
- Krates und Diogenes: II 14,3-5
- Metrokles: IVa 40,4-41,13
- Platon: II 17,2-4; 17,6-9
- Sokrates II 17,2-20,1; VII 61,6ff.
- Stilpon: VII 59,10-60,1
- Xenophon: II 12,2; 17,9

Demgegenüber werden an literarischen Autoritäten zitiert:

- Anonymer Tragiker/Dichter: III 30,10; IVa 37,6-8 (ο? ?ρχα?οι); VI 52,5; VII 57,9
- Euripides: III 30,; IVa 42,13; IVb 48,12; V 51,1; VI 53,6f.10f.
- Homer: III 22,12f.; IVa 34,1-3.6.11, VI 53,1f.
- Philemon: III 25,10-13 IVa 42,2
- Sophokles: III 6-9; IVb 47,7f.
- Theognis: IVa 42,7; IVb 45,7

3. *Kontext und Adressatenkreis*: In nahezu allen Fragmenten ist das Leben als Polisbürger mit seinen spezifischen Rechten und Pflichten vorausgesetzt und kreist um die sich daraus ergebenden Zwänge und Probleme:

- so etwa in Fr. I, wenn der Kriegsfall erwähnt und die Kriegsgefangenschaft als fatale Folge des Vorgaukelns falscher Fähigkeiten vor Augen gestellt wird,
- wenn in Fr. II beharrlich die Mahnung wiederholt wird, sich als armer Mann mit dem Gegebenen zufriedenzugeben und die eigene Bedürftigkeit als kürzesten Weg zu echter Tugendhaftigkeit zu begreifen,
- wenn in Fr. III, in der Erörterung über das Glück in der Fremde, zwischen aktiven und zurückgezogenen Bürgern unterschieden und davon die Metöken und Verbannten abgesetzt und die Ängste der Politen vor einem Leben in der Fremde für nichtig erklärt werden,

<sup>36</sup> Der Vergleich einiger Passagen des Teles mit Texten des Musonius, die ähnliche Gegenstände erörtern, erweist, daß Musonius offenbar mit den gleichen Vorlagen arbeitete wie sein hellenistischer Vorläufer. A.C. van Geytenbeck: *Musonius Rufus and the Greek Diatribe*. Assen 1963, Seite 128 und 147f.

<sup>37</sup> Schmeller: *Diatriben* (wie Anm. 27), S. 209, bewertet dies als Mangel an „geistiger Reife und Originalität“. – Die Anekdoten zu Sokrates, Aristippos, Diogenes, Krates und Metrokles entnahm Teles offenkundig nicht Bion oder Stilpon, sondern der zu dieser Zeit schon erstaunlich weitentwickelten philosophiegeschichtlichen Gattung der *βιοί* und *gnomologischen* Handbüchern. Wilhelm Crönert: *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*. Leipzig 1906 [ND Amsterdam 1965], S. 43. – Demgegenüber sind die Zitate aus Homer, Theognis, Euripides, Sophokles und Philemon wohl eigene „Lektürefrüchte“. Große Mengen von Zitaten aus Stilpons und Zenons „Erinnerungen“ (*ἀπομνημεύματα*) enthielten nach Aussage von Athen. IV 162B die sympotischen Dialoge des stoischen Philosophen und späteren Höflings Persaios von Kition, eines Vertrauensmannes des Antigonos Gonatas.



- wenn in Fr. IV der Reichtum keineswegs nach alter kynischer Lehre des Diogenes rigorose Ablehnung erfährt und nur der bedenken- und gedankenlose Gebrauch verurteilt wird, wenn im selben Abschnitt die harsche Kritik an den hellenistischen Königen geübt und insbesondere die Unersättlichkeit ihrer Geldgier angeprangert wird (Fr. IVb 43, 9 - 14 H<sup>38</sup>; vgl. IVa 37, 9-38, 4 H),

- wenn in Fr. V die Mühen eines Lebens in Armut gepriesen werden und dabei auf das Leben des Aristeides als Vorbild verwiesen wird, der trotz tiefster Armut größte städtische Ehrungen erfuhr,

- wenn in Fr. VI schließlich der Lebenslauf eines athenischen Bürgers grob skizziert wird, um zu verdeutlichen, wie viele „Mühen“ (*πόννοι*) man als Bürger zu ertragen habe, die man jedoch als unvermeidliche Pflichten ansehen müsse.

Mit seinen philosophischen Ermahnungen wandte sich Teles sicherlich in erster Linie an Jugendliche (*μειράκια*). Daß der Adressatenkreis innerhalb eines städtischen Kontextes allerdings weit gefaßt war und nicht nur Halbwüchsige umfaßte<sup>39</sup>, sondern auch gestandene Bürger und Väter miteinschloß<sup>40</sup>, zeigt besonders deutlich IVa 39,8-40,2 H: Der Autor erteilt an dieser Stelle den Ratschlag, wenn der Sohn der Not entfliehen solle, solle man ihn nicht an den ägyptischen Hof, zu König Ptolemaios II. (283-246 v. Chr.) schicken<sup>41</sup>, wo er nicht mehr lerne, als Ausschweifung und luxuriöse Bedürfnisse zu haben, sondern diesen lieber in die Obhut eines Philosophen geben, der seinen Charakter im Sinne kynischer Bedürfnislosigkeit und Selbstgenügsamkeit formen könne. Moralischer Reichtum solle an die Stelle von materiellem Luxus treten. Diese Überzeugung tritt auch in V und VI zutage: In diesen beiden Fragmenten wendet sich Teles ganz offenkundig an ärmere Bürger (besonders deutlich in VI

38 Zur Stelle: Fuentes Gonzalez: Commentaire (wie Anm. 24), S. 417-420.

39 Siehe etwa den deiktischen Verweis auf *τὰ μειράκια ταυτί* in III 24,1f. H. Vgl. damit III 24, 5f. H, wo Teles sich charakterisiert als (*βασιλεύω*) *ὀλίγων καὶ ἀνήβων παιδαγωγὸς γενόμενος*.

40 So bereits Gottfried Süpfle: Zur Geschichte der kynischen Secte. Erster Teil II: Ist der Cyniker Teles mit Recht als der älteste Vorfahr des geistlichen Redners bezeichnet worden? In: Archiv für Geschichte der Philosophie 4 (1891), S. 418-422; Hense: Reliquiae (wie Anm. 28), S. XIX und XXXIX; Fuentes Gonzalez: Reconsidered (wie Anm. 28), S. 5f. und 16f., gegen die Ansicht von Wilamowitz-Moellendorff: Antigonos (wie Anm. 27), S. 307, der die Selbstbezeichnung des Teles in III 24,5 H als *παιδαγωγός* wörtlich nahm und in ihm nur einen Elementarlehrer zu sehen vermochte.

41 IV a 39,7 - 40, 2 H: *διὸ καὶ εἰ βούλει τὸν υἱόν σου τῆς ἐνδείας καὶ σπάνεως παῦσαι, μὴ πρὸς τὸν Πτολεμαῖον πέμπε ὅπως χρήματα κτήσεται· εἰ δὲ μὴ, ἀλαζονείαν προσλαβὼν ἀπελεύσεται, περαινεῖς δὲ οὐδέν.* („Wenn Du also Deinen Sohn von Bedürftigkeit und Not fernhalten willst, so schicke ihn nicht zu Ptolemaios, damit er dort Reichtümer erwirbt. Anderenfalls wird er zurückkommen und Prahlerei mitbringen und Du wirst nichts erreicht haben“). Mit Ptolemaios II. hat den König erstmals identifiziert Wilamowitz-Moellendorff: Antigonos (wie Anm. 27), S. 300. Habicht: Teles (wie Anm. 24), S. 49; Fuentes Gonzalez: Reconsidered (wie Anm. 28), S. 18, folgen ihm darin (gegen Hense: Reliquiae [wie Anm. 28], S. XXXVI, der annahm, daß alle *diatribai* um das eine Jahr 240 v. Chr. abgefaßt wurden). – Fuentes Gonzalez: Commentaire (wie Anm. 24), Seite 399f.; Ders., Reconsidered [wie Anm. 28], S. 18, hat im übrigen zu Recht darauf hingewiesen, daß die Erwähnung eines Ptolemaios im Text vor allem die Funktion hat, für die zeitgenössischen Zuhörer auf Alexandria zu verweisen, das als Heimstätte unermeßlichen Reichtums und Lustbarkeiten jeglicher Art galt (siehe hierzu etwa Herondas 1, 26ff.; Theocr. Idyll. 14, 58-63). Entsprechend zog der sprichwörtliche „Reichtum“ Alexandrias Literaten wie Strategen wie Talente jeder Art an. Michael Rostovtzeff: Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der Hellenistischen Welt. Bd. I. Darmstadt 1955, S. 318-321.



52 H, wo die Aufforderung an das Publikum ergeht: „Spiel’ die Rolle des armen Mannes gut!“). Sein Anliegen ist dabei unverkennbar kynisch: Die Masse der Bürger soll sich von den Idealen der Oberschicht, vom Streben nach Ruhm, Ehre, Ansehen und Vermögen, mithin von den herkömmlichen Ansichten über ein glückliches Leben, emanzipieren und diese nicht blindlings von der sozialen Elite übernehmen.

In der Polemik gegen Akademie und Peripatos in IVa 40-41 H<sup>42</sup>, welche die Philosophie zu einer kostspieligen Angelegenheit reicher Bürger machten, gepaart mit dem ausdrücklichen Verweis auf die hohen Kosten – tritt der intendierte Publikumskreis erneut hervor. Es ist ein gänzlich anderer als die der athenischen Peripatetiker, was sein Bericht über die Ankunft des Metrokles unmittelbar anschaulich macht: Erschüttert muß dieser an und für sich von der philosophischen Lebensform begeisterte junge Mann zur Kenntnis nehmen, daß er es sich nicht leisten kann, so kostspielig wie die Schüler des Aristoteles gekleidet zu sein, wie sie über eine stattliche Zahl von Sklaven zu verfügen, in einem großen Haus zu wohnen, aufwendige Speisen zu verzehren und erlesene Weine zu kosten, an luxuriösen Symposien teilzunehmen und diese in regelmäßigem Turnus mitauszurichten. Den ärmeren Bürgern erging es wie dem schockierten Metrokles: Schon aus finanziellen Gründen blieb ihnen ein solches Studium verwehrt; entsprechend neidvoll blickten sie auf den philosophischen Unterricht und Betrieb, in dem sich die *jeunesse dorée* tummelte, und nahmen diesen als ein exklusives Vergnügen der Oberschicht wahr. Teles versucht die Mißgunst des Volkes zu zerstreuen, indem er behauptet, daß ein solches Philosophieren gar nicht den Namen verdiene und gerade die Bedürfnislosigkeit den Philosophen auszeichne.

4. *Sprache und Ausdrucksweise*: Dem eigentümlichen Anliegen des Autors, einem möglichst breiten Publikum ein jedermann erreichbares Lebensglück zu vermitteln, ist die einfache und eingängige literarische Rahmung und Sprache geschuldet. Durch einen lebendigen, unpräntiösen Sprachstil versucht Teles unter Aufbietung verschiedener rhetorischer Mittel<sup>43</sup> das Publikum für sich einzunehmen. Dementsprechend scheut er auch nicht davor zurück, schlüpfrige Ausdrücke zu verwenden und einen zuweilen derben Ton anzuschlagen. Darin wird das allen Kynikern gemeinsame Bestreben erkennbar, ihrer Volksnähe einen sprachlich adäquaten Ausdruck zu verleihen und sich von der gesuchten Ausdrucksweise und Lebensart höfischer Literaten und anderer Philosophen nicht nur habituell, sondern auch hörbar abzugrenzen.

Daß die Texte allem Anschein nach keine sorgsame stilistische Bearbeitung erfahren haben, wenig kunstvoll aufgebaut sind und die Dinge zumeist nur additiv aneinanderreihen, läßt sich am besten damit erklären, daß sie wohl ursprünglich für den mündlichen Vortrag geschrieben worden waren<sup>44</sup>. In Fr. III 21,5-22,1 H bekämpft Teles die verbreitete Ansicht,

42 Zur Stelle: Fuentes Gonzalez: Commentaire (wie Anm. 24), S. 402ff.

43 Zu den rhetorischen Elementen der Diatribenliteratur insgesamt (vor allem die oft auch kombinierte Verwendung von Antithesen und Parallelismen) vgl. die nützlichen Zusammenstellungen und Bemerkungen von Rudolf Bultmann: Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Theol. Diss. Göttingen 1910, S. 20-46. – Vgl. Barbara P. Wallach: Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death. De rerum natura III 830-1094. Leiden 1976, S. 109.

44 Schmeller: Diatribe (wie Anm. 27), S. 212, charakterisiert den Stil des Teles zusammenfassend folgendermaßen: „Er reiht seine Gedanken in lockerer, nicht unbedingt überzeugender Form aneinander und neigt zu Wiederholungen. Eine Aufteilung in einen theoretischen und einen praktischen Teil läßt sich nicht erkennen [...] er hat Ähnlichkeit mit einer Homilie über ein Schrift-



daß Verbannung immer einen Schaden bedeute, und verweist seine Zuhörer auf die Lehre Stilpons, „von der ich am Vortag berichtet habe“<sup>45</sup>. Das deutet darauf hin, daß er neben diesen an einem anderen Tag bereits einige Vorträge gehalten hatte und deren Gedanken nun wieder aufgriff.

5. *Legitimierung der Publikums-moral*: Die Texte des Teles stellen keine Ethik im aristotelischen Sinne dar, die Probleme des sozialen Lebens nach allen Seiten hin in sachlich-nüchternem Ton erörtert, sondern sind vielmehr Texte mit Appellcharakter. Sie sind nicht im Sinne philosophischer Protreptik in der Absicht geschrieben, jemanden zur philosophischen Lebensform zu bekehren, sondern verfolgen vielmehr das Ziel, Aufforderung und Ausgangspunkt zur ethischen Selbstreflexion zu sein. Sie dienen der Einübung zum intellektuellen Umgang mit sich selbst, mit den eigenen körperlichen wie intellektuellen Schwächen und Stärken etc. Wesentliche Probleme der äußeren Existenz werden rationalistisch aufgelöst, klassifiziert und als irrelevant für das Glück erklärt. Teles weist mit seinen dialogisch aufgebauten Vorträgen somit den Weg, auf welche Weise seine Zuhörer mit sich selbst umgehen sollen.

Eine intellektuelle Originalität wird dabei nicht angestrebt, auch keine spezifische Schullehre vermittelt, auch wenn Diogenes und Krates häufig genannt werden. Es ist Philosophie fürs Volk im besten Sinne. Philosophische Autoritäten werden als Ikonen, als große „weise“ Männer (*σοφοί*) angeführt; es wird auf deren glanzvolles Beispiel verwiesen oder ganz allgemein auf die Richtigkeit der Lebensweisheiten der „Alten“ (*οἱ ἀρχαῖοι*) hingewiesen. Indem er derartige konventionelle Wertvorstellungen dem anonymen Kollektiv der „Alten“ zuschreibt, diese also mit anonym bleibenden historischen Autoritäten verbindet und so gewissermaßen einen Kanon bürgerlicher Ethik postuliert, adelt er letztlich nichts anderes als die Moralvorstellungen seines Publikums<sup>46</sup>. Daran wird die Popularisierung philosophischer Wissensinhalte erkenntlich: Das hier vermittelte popularisierte Wissen, die ethische Orientierung, ist kein theoretisches, sondern ein rein praktisches Wissen, das keine Argumente selbständig anführen und keinen Begründungszusammenhang angeben kann und will. Der Verweis auf die Einsichten und die Lebenspraxis verschiedener philosophischer Autoritäten ersetzt bei Teles die philosophische Argumentation<sup>47</sup>.

---

wort, insofern ein Wort Bions über die *tyche* am Anfang steht“. Er zieht allerdings nicht den richtigen Schluß aus dem Konstatierten; die zugegebenermaßen mangelhafte Durchgestaltung der Texte ist nicht der mangelnden Originalität des Autors geschuldet, sondern wesentlich dem Umstand, daß sie offenbar nur flüchtig überarbeitet die mündlich vorgetragene Manuskriptfassung zum Thema darstellten.

45 III 21, - 22, 1 H: *πρὸς δὲ τὸν κατ' ἄλλο τι ἡγούμενον τὴν φυγὴν βλάβερρον εἶναι, μὴ οὐδὲν λέγηται παρὰ τὸ τοῦ Στίλπωνος, ὃ καὶ πρόην εἶπον. 'Τί λέγεις,' φησί, 'καὶ τίνων ἢ φυγὴ <ἢ> ποῖων ἀγαθῶν στερίσκει;* Fuentes Gonzalez: Reconsidered (wie Anm. 28), S. 16, Anm. 52, weist zu Recht den Versuch von Barigazzi: Note (wie Anm. 28), S. 71f., zurück, daß an dieser Stelle nicht Teles, sondern Theodoros hier auf eine Schrift Stilpons Bezug nehme und daher der Ausdruck *πρόην* nicht im Sinne „wie am Vortag erwähnt“, sondern vielmehr im Sinne von „wie oben erwähnt“ zu verstehen sei.

46 Rainer Nickel: Die *ἀρχαῖοι* des Teles. In: Rheinisches Museum 116 (1973), S. 215-221 (gegen die Ansicht von Wilamowitz-Moellendorf: Antigonos [wie Anm. 27], S. 307, Anm. 19, und Hense: Reliquiae (wie Anm. 28), S. 37, die unter den *ἀρχαῖοι* „ältere Kyniker“ verstanden).

47 Mit dieser Art des Philosophierens setzt Teles letztlich nur konsequent die kynische Maxime des *χεῖρ τοῖς παροῦσι* um (10, 6ff. H; vgl. Philon. De sap.lib. 18; Plut. De superst. 170c).



#### IV. Die Literalisierung kynisch-philosophischer Praxis als Popularisierung philosophischen Wissens

Das Aufkommen popularphilosophischer Literatur in hellenistischer Zeit ist wenig hilfreich mit dem allgemeinen und recht abstrakt bleibenden Verweis auf den Niedergang der Polis als politisch wirksame Kraft und einem daraus resultierenden Bedürfnis nach neuer Sinngebung erklärt worden<sup>48</sup>. Diese Schriften sind nicht einfach nur als Antwort auf eine allgemeine „Orientierungslosigkeit in breiten Schichten, die populäre sittliche Unterweisung erfordert“, und auf den „Verfall der sinnvermittelnden [...] Konventionen“<sup>49</sup> zu verstehen. Ihre Entstehung läßt sich weitaus besser als Folge der im 3. Jh. v. Chr. einsetzenden Institutionalisierung der philosophischen Schulen und der gleichzeitigen Ausdifferenzierung und Professionalisierung der gelehrten Disziplinen sowie der wachsenden Verbreitung philosophischer Bildung unter den städtischen Eliten deuten<sup>50</sup>. Insbesondere die Erweiterung oder vielmehr Öffnung des Zuhörer- oder Leserkreises zum gemeinen Volk hin (*populus*) trug wesentlich zur Ausbildung einer populären Philosophie bei, die sich entsprechend an den emotionalen Bedürfnissen der Allgemeinheit orientierte und deshalb von theoretischen „Höhenflügen“ platonischer Dialoggestaltung ebenso absah wie von ästhetisch anspruchsvoller Poetik oder etwa auch von der satirischen Umgestaltung kanonischer Texte aus Dichtung und Tragödie, wie dies andere Kyniker zur Vermittlung kynischen Gedankenguts getan hatten<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Auch wenn die äußere Politik nicht mehr in den Händen der Städte lag und nicht länger die Debatten der Bürgerschaften beherrschten, so bildeten die Polis und die aktive Teilhabe an ihren Institutionen für die Bürger und deren Führungsschicht nach wie vor den Lebensmittelpunkt und Kern ihrer Identität. Das Sozialprestige bemaß sich weiterhin nach dem finanziellen und politischen Engagement des einzelnen zugunsten der Allgemeinheit. Von einer ideellen wie praktischen Abwendung der Bürger von der Polis in hellenistischer Zeit, mithin von einer Entpolitisierung, wie dies in vielen Handbüchern zur Philosophiegeschichte behauptet wird (beispielhaft hierfür A. A. Long: *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. 2. Aufl. London 1996, S. 150), kann keine Rede sein, allenfalls von einer stärkeren Akzentuierung des individuellen Glücks in den zeitgenössischen philosophischen Diskursen. Die gewaltigen Veränderungen auf dem Gebiet der „großen“ Politik zogen nicht zwangsläufig ähnliche starke innere Wandlungsprozesse nach sich. So tagten in Athen nach wie vor die Volksversammlung und Gerichte, was jüngst wieder betont hat: Hartmut Leppin: *Theophrasts ‚Charaktere‘ und die Bürgermentalität in Athen im Übergang zum Hellenismus*. In: *Klio* 84 (2002), S. 48ff. – Zum Fortbestand demokratischer Institutionen in anderen hellenistischen Städten siehe etwa Friedemann Quast: *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuchungen zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit*. Stuttgart 1993, S. 422ff.; Christian Halbicht: *Ist ein ‚Honoratiorenregime‘ das Kennzeichen der Stadt im späten Hellenismus?* In: *Wörrle/Zanker: Bürgerbild* (wie Anm. 6), S. 87-92; Lehmann: *Römischer Tod* (wie Anm. 3), S. 28ff.

<sup>49</sup> So etwa Schmeller: *Diatriben* (wie Anm. 27), S. 46.

<sup>50</sup> Andere Faktoren für die Ausbildung der Popularphilosophie (Fortschritte in der Wissenschaft, Steigerung des allgemeinen Lebensstandards für Handwerker und Arbeiter, Erweiterung der Reisemöglichkeiten, Steigerung der Kommunikationsmöglichkeiten durch den intensivierten Gebrauch von Schrift) macht geltend Edwyn Bevan: *Hellenistic Popular Philosophy*. In: John B. Bury u.a. (Hrsg.): *The Hellenistic Age. Aspects of Hellenic Civilization*. Cambridge 1923 [ND New York 1968], S. 83-89.

<sup>51</sup> Das gegen Schmeller: *Diatriben* (wie Anm. 27), S. 43ff. (im Anschluß an Christopher Rowe: *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*. Cambridge 1971, S. 12). – Zu den poetischen und literarischen Schöpfungen der Kyniker vgl. Anm. 58.



Führt man sich nochmals die sozialen Bedingungen des Philosophierens vor Augen, so wird rasch deutlich, daß sich einem kynischen Denker letztlich keine wirkliche Alternative zu dem von ihm ins Auge gefaßten Publikumskreis bot. Sofern er zumindest einigen Grundprinzipien kynischer Lebenspraxis und Denkens treu bleiben und mittels seiner intellektuellen Betätigung seinen Lebensunterhalt bestreiten wollte, mußte er darauf schauen, wie er die Aufmerksamkeit der „Menge“ auf sich lenken konnte. Hierzu brauchte er sich nur seines großen Vorbilds, des Kynikers *par excellence*, zu erinnern: Für einen Mann wie Diogenes war es schlichtweg unvorstellbar, daß er an einem Königshof gelebt oder als zeitweilig bezahlter Erzieher die städtische Jugend im Gymnasium in die Sitten der Stadt eingeführt oder als Privatlehrer vornehme Knaben unterrichtet hätte: Herrscher wie städtische Eliten fanden schwerlich Gefallen an einem exhibitionistischen Auftreten, an obszönen Redensarten und anderen gezielten Übertretungen des guten Tons oder an heftigen Ausfällen gegen die traditionelle Bildung; so blieb ihm letztlich nur die Rolle des philosophischen Mahners und Narren, der sein Publikum auf den Straßen und Märkten der Städte, unter den armen und im Handwerk tätigen Bürger suchte und sich unablässig darum bemühte, diese durch seine praktischen wie verbalen, in jedem Fall immer demonstrativen Provokationen wachzurütteln. Das Ziel seiner öffentlichkeitswirksamen Auftritte war ein vorrangig praktisches: Die Schuster, Töpfer und anderen Handwerker, an die er seine Botschaft adressierte, rief er zur vorbehaltlosen Änderung, zur Abkehr vom bisherigen Leben und der damit verbundenen traditionellen Wertvorstellungen auf und suchte sie, auf das eigene Leben als Beispiel verweisend, vom Glück eines bedürfnislosen Bettlerlebens zu überzeugen<sup>52</sup>.

Diese klassische Rigorosität eines Diogenes konnte schwerlich eine adäquate Fortsetzung finden; wer sich Diogenes zum Vorbild nahm, der mußte zwangsläufig als Epigone auftreten, zumal keine Schultradition und Dogmen vorherrschten. Daher ist für die Folgezeit, seit dem frühen 3. Jh. v. Chr., eine Abwendung von vielen kynischen Kerngedanken (asketisch-naturgemäße Lebensweise; Verzicht auf alle Annehmlichkeiten des Lebens beziehungsweise die Beschränkung auf das Allernotwendigste, was Kleidung, Nahrung, Utensilien und Wohnung betrifft; freimütige und provozierend scharf vorgetragene Kritik am Polisleben) und eine verstärkte Beschäftigung mit ethischen Fragen des Alltags zu beobachten – nur gewisse Grundzüge der radikalen kynischen Protesthaltung blieben bewahrt<sup>53</sup>: So vermeidet Teles unter Berufung auf Stilpon jeden moralischen Fundamentalismus und propagiert letztlich eine ethische Lehre, die mit den Konventionen und Wertvorstellungen von Polis-Bürgern durchaus vereinbar war<sup>54</sup>. Das war freilich noch immer unkonventionell genug, um den all-

52 Zur legendenhaften, biographisch nur schwer faßbaren Gestalt des Diogenes und seiner Lehre: Heinrich Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Frankfurt am Main 1988; Marie-Odile Goulet-Cazé: *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris 1986; Léonce Paquet: *Les cyniques grecs: fragments et témoignages*. 3. Aufl. Ottawa 1995, S. 49-100.

53 In diesem Sinne etwa Gustav A. Gerhard: *Zur Legende vom Kyniker Diogenes*. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 15 (1912), S. 388-408, hier S. 393 (wiederabgedr. in: Margarethe Billerbeck: *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*. Amsterdam 1991, S. 93), der von einer „schonenden Behandlung ihres Publikums“ spricht: „Auch mit ihrem lachenden Spott wollen sie den Sündern nicht weh tun, und gerne stellen sie sich mit ihnen bescheiden auf eine Stufe“.

54 So bereits Wilhelm Nestle: *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian*. In ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt. Stuttgart 1944, S. 393f.



gemeinen Erwartungen an einen Erzieher der Jugend auch weiterhin *nicht* zu entsprechen: Verleihungen des Bürgerrechts, Ehrungen mit goldenen Kränzen oder anderer Art, finanzielle Geschenke sind in hellenistischer Zeit auch für die Vertreter des abgemilderten Kynismus nicht bezeugt, wogegen Wandergelehrte konventioneller Prägung für ihr Vortrags- und Unterrichtsprogramm nicht nur einträgliche Honorare einstrichen, sondern aufgrund ihrer philosophischen oder erzieherischen Tätigkeit sogar mit öffentlichen Ehren bedacht wurden<sup>55</sup>.

Mit dem Verzicht auf alle provozierende Schärfe, mit der Hinwendung zur allgemeinen Polismoral geht in den Schriften des Teles eine Heroisierung der geistigen Vorväter einher: Für diese ist charakteristisch, daß die zahlreichen angeführten Zitate verschiedener Philosophen als festes Wissen, gewissermaßen als unwiderlegbare „Wahrheiten“ von ebenso unangreifbaren Autoritäten, zitiert werden; der Verweis auf philosophische Heroen der Vergangenheit genügte augenscheinlich, um ein Argument plausibel erscheinen zu lassen. Darüber hinaus treten Teles und seine intellektuellen Favoriten als vollauf sozial akzeptierte Personen auf, ihre Namen und wohl auch einige charakteristische Maximen und Begebenheiten aus ihren buntschillernden Lebensläufen scheinen dem wohl meist gymnasialen Publikum geläufig gewesen zu sein. Insofern können die Teles-Fragmente auch als Dokumente gelten, die das Interesse eines weiten Teiles der Bürgerschaften an philosophischen Ratschlägen zur Bewältigung praktischer Lebensprobleme und damit die Etablierung philosophischer Bildung in allgemeines moralisches Gedankengut und Erziehung widerspiegeln<sup>56</sup>.

Philosophisches Gedankengut wurde, wie die Fragmente des Teles anschaulich belegen, somit nicht mehr ausschließlich der kleinen Gruppe der Jugend der städtischen Eliten im engen und fest umgrenzten Rahmen philosophischer Zirkel beziehungsweise Schulen vermittelt, sondern durch Wandergelehrte in vergrößerter Form und in bis dahin ungekanntem Ausmaß auf den Straßen und Märkten der Stadt verbreitet und so einem weitaus größerem Teil der Öffentlichkeit bekannt gemacht<sup>57</sup>. Die *Diatriben*-Literatur kann insofern als eine Weiterentwicklung der für die Zeit der Institutionalisierung charakteristischen „protreptischen“, das heißt für das Fach-Studium der Philosophie werbenden Schriften verstanden werden.<sup>58</sup> Der erweiterte Adressatenkreis dieser neuen philosophischen Schriftengattung spiegelt sich denn auch in dem veränderten Anspruch: Sie fordert nicht mehr zum Anschluß an eine Schule und zu einem philosophischen Leben auf, sondern zu einem ethisch begründeten Alltagsleben, unabhängig von einer Schul- und Lehrmeinung. Die Vermittler stehen insofern Predigern näher als Philosophen. Der potentiell unbegrenzte Adressatenkreis für ihre Botschaft bleibt gleichwohl faktisch auf die griechische Poliswelt beschränkt – jegliche kosmopolitische Programmatik bleibt bei Teles ausgeblendet<sup>59</sup>.

55 Vgl. Polyb. 16,14,8-10, der Geld und Ehre als Antrieb für die pädagogische Arbeit der Wandergelehrten angibt.

56 Siehe in diesem Zusammenhang nochmals das samische, um 200 v. Chr. verliehene Dekret zu Ehren des Peripatetikers Epikrates: Anm. 12.

57 So auch Donald R. Dudley: *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* London 1937, S. 49; vgl. Paul Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen.* 3. Aufl. Tübingen 1912 (= *Handbuch zum Neuen Testament*, Bd. I 2/3), S. 75 („In der hellenistischen Zeit nimmt die Philosophie vielfach ein demokratisches Gepräge an“).

58 Hierzu prägnant M.D. Jordan: *Ancient Philosophical Protreptic.* In: *Rhetorica* 4 (1986), Seite 309-334.

59 Zu dem durchaus auch positiv bestimmten Kosmopolitismus der Kyniker siehe jetzt umfas-



Die Texte des Teles setzen den Weg der fortschreitenden Literalisierung des Kynismus, den Diogenes mit der Abfassung von *Tragödien* begonnen und Krates mit seinen *Elegien* sowie Menippos mit seinen *Satiren* beibehalten hatten<sup>60</sup>, unbestreitbar fort. Im Gegensatz jedoch zu diesen literarisch anspruchsvollen Vorgängern verwandte Teles keine exklusive poetische Form zur Vermittlung philosophischen Wissens, sondern verschriftete lediglich die kynische Mahnrede zu ethischen Alltagsproblemen und schloß damit offenkundig an Bion an, der in der ersten Hälfte des 3. Jh. v. Chr. die philosophische Gattung der *Diatriben* begründet hatte<sup>61</sup>. Die philosophische Bedeutung des Teles und seiner einfachen moralischen Botschaft ist, vom theoretischen Gehalt betrachtet, zwar in der Tat gering, doch vom Standpunkt einer sozialgeschichtlichen Betrachtung der Entwicklung der Philosophie als Zeugnis von erheblicher Bedeutung. Es ist unangebracht, seine Texte mit den platonischen Dialogen vergleichen zu wollen, da er selbst diesen Anspruch nirgends erkennbar erhebt. Sinnvoller erscheint es, ihn an dem in seinen Fragmenten zu fassenden Anliegen zu messen: Statt intellektueller Belehrung und forschender Erörterung im wissenschaftlich-theoretischen Sinne<sup>62</sup> sucht Teles vielmehr unmittelbar in die alltägliche Lebenspraxis hineinzuwirken, nicht zuletzt durch die Zuhilfenahme rhetorischer Mittel: Durch beharrliche Reformulierung und

---

send John L. Moles: *Cynic Cosmopolitanism*. In: Robert Bracht Branham/Marie-Odile Goulet-Cazé: *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley, Los Angeles 1996 (= *Hellenistic Culture and Society*, Bd. 23), S. 105-120.

**60** Diese Tradition der philosophischen Dichtung wurde von Phoinix von Kolophon in seinen Cholimaben (Gustav A. Gerhard: *Phoinix von Kolophon*. Berlin 1909) und von Kerkidas in seinen Meliamben, Spottgedichte in lyrischem Versmaß (Liana Lomiento [Hrsg.]: *Cercidas. Testimonia et fragmenta*. Rom 1993), aufgegriffen. Diese Dichtungen wandten sich allerdings nur an den kleinen, eng begrenzten Publikumskreis literarisch Vorgebildeter. – Zu dem eigentümlichen Stil („*Prosimetrum*“) der Satiren des Menippos, die zwischen Verspassagen und Prosapartien abwechselten, s. die klassische Studie von Rudolf Helm: *Lucian und Menipp*. Leipzig, Berlin 1906 [ND Hildesheim 1967].

**61** Die volkstümliche Ausrichtung der philosophischen Vorträge Bions (*ὑπομνήματα/διατριβαί*) und seiner Nachahmer stießen auf scharfe Ablehnung bei den Philosophen mit fachwissenschaftlicher Orientierung, wie etwa das Urteil des Eratosthenes, des gelehrten Vorstehers der Bibliothek in Alexandria, zeigt: Seiner Ansicht nach hatte Bion „als erster die Philosophie in ein buntes farbenes Kleid [einer Hetäre] gesteckt“: Diog. Laert. 4, 52; Strab. 1,2,2 = T 11-12 Kindstrand. – Zu Leben und Lehre des Bion von Borysthenes: Klaus Döring: *Bion von Borysthenes*. In: Hellmut Flashar: *Die Philosophie der Antike 2.1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*. Basel 1998, S. 307-310; Jan F. Kindstrand: *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*. Uppsala 1976; Paquet: *Cyniques* (wie Anm. 52), 121-133. – Vgl. zur Entwicklung der *Diatriben* auch Paul Wendland: *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*. In: Ders./Otto Kern, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*. Berlin 1895, S. 1-75; André Oltramare: *Les origines de la diatribe romaine*. Diss. Genève. Lausanne 1926; Wilhelm Capelle/Henri-Irénée Marrou: s.v. *Diatriben*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957), Sp. 990-1009; Fuentes Gonzalez: *Commentaire* (wie Anm. 24), S. 44-78. – Speziell zum Verhältnis der hellenistischen *Diatriben* zu den Paulinischen Predigten: Abraham J. Malherbe: *Paul and the Popular Philosophy*. Minneapolis 1989; Ders.: *The Hellenistic Moralists and the New Testament*. In: ANRW II 26.1. Berlin, New York 1992, S. 267-333.

**62** Eine solche ist nach kynischer Lehre überflüssig, da sie ein Unbehagen am gegenwärtigen Status quo voraussetzt und sich darin ein Mangel an Autarkie erweist. Der kynische Wanderprediger hält sich an die Erkenntnisse und Einsichten seiner „geistigen Väter“ als *ἀρχοῦμενος τοῖς παροῦσι* (Teles 38,10f. 41,12 H).



Propagierung der bereits von vielen Denkern aufgezeigten Wege zum glücklichen Leben versucht er den einfachen Bürgern eine geistige Orientierung und emotionale Zuwendung an die Hand zu geben und den Weg zur Reflexion über sich selbst einzuleiten – nicht mehr im Sinne einer radikalen Neuorientierung und Abkehr von herkömmlichen Werten, sondern im Sinne einer „Verbürgerlichung“ und Aufweichung philosophischer Prinzipien. Indem er die ärmeren Bürger vor den Gefahren des Reichtums und der Verschwendung warnt, ihnen die Vorteile geistiger Unabhängigkeit und Autarkie nahebringt und zu einer einfachen und bedürfnislosen, aber gelassenen und glücklichen, für jedermann leicht zu verwirklichenden Lebensform rät, und indem er zu diesem Zweck philosophische Inhalte literalisiert, also subjektiviert, personalisiert und ikonostasiert, betreibt er, kurz gesagt, das mühselige Geschäft der „Aufklärung“ der Bürgermenge, was sich durchaus als Popularisierung philosophischen Wissens bezeichnen läßt. In der Verschriftung ethischer Mahnreden, im Gebrauch einer neuen literarischen Gattung der Wissensvermittlung dokumentiert sich zugleich, wenn man so will, eine funktionierende Wissenskommunikation zwischen einem großen Kreis einfacher bis armer Bürger als „Patienten“ und kynischer „Seelenärzte“ als ethischen Experten und Ratgebern.

### 1. Hellenistische Philosophen

Die Hellenisten sind nach ihrer Herkunft, ihrer Ausbildung im Griechischen, dem Inhalt ihrer Lehren und ihrer Lehrgemeinschaften in drei Gruppen zu unterteilen. In der ersten Gruppe stehen die Stoiker, die Platoniker und die Peripatetiker. In der zweiten Gruppe stehen die Skeptiker, die Pyrrhoner und die Akademiker. In der dritten Gruppe stehen die Kyniker, die Epikureer und die Sarnepiker. Die Stoiker, die Platoniker und die Peripatetiker sind die wichtigsten Philosophen der Hellenistik. Sie haben die Philosophie in der Form, die wir heute kennen, überliefert. Die Skeptiker, die Pyrrhoner und die Akademiker sind weniger bekannt. Die Kyniker, die Epikureer und die Sarnepiker sind weniger bekannt. Die Kyniker sind die bekanntesten Philosophen der Hellenistik. Sie haben die Philosophie in der Form, die wir heute kennen, überliefert. Die Epikureer sind weniger bekannt. Die Sarnepiker sind weniger bekannt.

Die Hellenisten sind in drei Gruppen zu unterteilen. In der ersten Gruppe stehen die Stoiker, die Platoniker und die Peripatetiker. In der zweiten Gruppe stehen die Skeptiker, die Pyrrhoner und die Akademiker. In der dritten Gruppe stehen die Kyniker, die Epikureer und die Sarnepiker. Die Stoiker, die Platoniker und die Peripatetiker sind die wichtigsten Philosophen der Hellenistik. Sie haben die Philosophie in der Form, die wir heute kennen, überliefert. Die Skeptiker, die Pyrrhoner und die Akademiker sind weniger bekannt. Die Kyniker, die Epikureer und die Sarnepiker sind weniger bekannt.

Die Hellenisten sind in drei Gruppen zu unterteilen. In der ersten Gruppe stehen die Stoiker, die Platoniker und die Peripatetiker. In der zweiten Gruppe stehen die Skeptiker, die Pyrrhoner und die Akademiker. In der dritten Gruppe stehen die Kyniker, die Epikureer und die Sarnepiker. Die Stoiker, die Platoniker und die Peripatetiker sind die wichtigsten Philosophen der Hellenistik. Sie haben die Philosophie in der Form, die wir heute kennen, überliefert. Die Skeptiker, die Pyrrhoner und die Akademiker sind weniger bekannt. Die Kyniker, die Epikureer und die Sarnepiker sind weniger bekannt.