

Edmundo Balsemão Pires  
Burkhard Nonnenmacher  
Stefan Büttner-von Stülpnagel  
*Editors*

*R*elations  
of the Self

M. Jorge de Carvalho  
U. N. L. Lissabon

## WAHRNEHMUNG UND SELBSTREFERENZ – DER SELBSTREFERENTIELLE CHARAKTER DER WAHRNEHMUNG NACH HIEROKLES

### 1-Einleitung

Im Folgenden ist ausschließlich von Hierokles, dem Stoiker aus der Mitte des 2. Jahrhunderts nach Christus die Rede, wovon im voraus jedermann ausdrücklich verständigt sei, damit niemand später getäuschte Erwartungen einklagen könne. Ist es aber nicht grundverkehrt, immer wieder verstaubte, überalterte, ja abstruse Relikte aus der Geschichte der Philosophie auszugraben, anstatt sich direkt mit den philosophischen Fragen zu beschäftigen, damit diese endlich gelöst oder wenigstens ihrer Lösung nähergeführt werden? Und – was noch schlimmer ist – wenn man ehrlich sein will, muss man nicht von vornherein zugeben, dass der Begriff von Selbstbezug oder Selbstreferenz bei Hierokles überhaupt nicht belegt ist? Warum dann ein Vortrag zu diesem Thema?

Zur Beantwortung der ersten Frage, die man hier natürlich nicht ausführlich erörtern kann, sei an ein Wort Kants erinnert, der in den *Reflexionen zur Anthropologie* Folgendes schreibt: „Die Denkende[n] Köpfe gehören zu einer Gelehrten welt, die in ununterbrochenem Zusammenhange steht (es mögen auch einige Jahrhunderte einen Traum (schlaf) dazwischen ausmachen). Auf diese weise gehören die Alte zur jungen Gelehrten[-] oder denkenden Welt, die neuen zur Alten, wohl zu verstehen, wenn sie sich der Einsichten der jüngeren Welt zu Nutze machen.“<sup>1</sup> In unserem Fall bedeutet dies, dass die „Altersfrage“ nicht das Wesentliche ist, und dass man schließlich aufhören soll, die Vorlage einer Art gültigen Modernitäts- oder Postmodernitätsausweises zu verlangen, so dass man philosophische Texte nur dann als solche ernstnimmt, d. h. als Forschungsprotokolle und erwägenswerte Beiträge zur Klärung der in ihnen erörterten Sachfragen betrachtet, wenn die fraglichen Texte diese voreingenommene (*praeiudicium novitatis* hieß es in der Vorurteilstheorie des 18. Jahrhunderts), mit einem hochbetagten Alter automatisch verbundene *capitis deminutio* nicht erleiden. Denn entscheidend ist nicht, wie alt die philosophischen Ideen oder Einsichten sind, sondern vielmehr, ob sie zur Klärung philosophischer Probleme beitragen, produktiv wirken und zu neuen Einsichten

---

<sup>1</sup> Kant, Refl. 1448a, AA Bd. XV, S. 632-633.

führen, d. h. ob sie dem entsprechen können, worauf ein Aphorismus aus Lichtenbergs *Sudelbüchern* hindeutet, der von so etwas wie „neuen Blicken durch alte Löcher“ spricht<sup>2</sup>.

Die zweite Frage kann ihrerseits nur dadurch beantwortet werden, dass man zeigt, 1) dass der Begriff von Selbstbezug oder Selbstreferenz bei Hierokles zwar nicht belegt ist, sich aber in seiner Argumentation der Sache nach ganz eindeutig abzeichnet, 2) dass dieser noch nicht ausgeführte, im Text des Hierokles nur *in nuce* liegende Begriff nichts Vereinzelt, Zufälliges, nur mit Hilfe einer Lupe deutlich zu Erkennendes ist, sondern ganz im Gegenteil im Mittelpunkt seiner Betrachtungen steht – und zwar dergestalt, dass 3) die bei Hierokles zu findende Erörterung selbstreferentieller Phänomene immer noch anregend für die gegenwärtige Forschungssituation ist und in der Tat dazu verhelfen kann, einen Einblick in die Grundverfassung derartiger Phänomene zu gewinnen. Dies zu zeigen ist die Aufgabe meines Vortrages.

Einschränkend ist allerdings anzumerken, dass der im Folgenden unternommene Versuch sozusagen *Stückwerk* bleibt – nicht nur deswegen, weil man nur einen Teil des im Übrigen nur sehr bruchstückhaft erhaltenen Werks des Hierokles erörtern kann, sondern vor allen Dingen, weil die hier durchzuführende Betrachtung viele Aspekte völlig außer Acht lassen muss, die mit dem zur Erörterung Stehenden so eng verbunden sind, dass ihre Weglassung sowohl die bei Hierokles zu findende Erörterung der in diesem Vortrag behandelten Phänomene, als auch die fraglichen Phänomene selbst aus ihrem eigentlichen Zusammenhang herausreißt. Doch dies muss man wohl in Kauf nehmen. Denn die gewährte Zeit ist knapp, und man muss sich darauf beschränken, einen ersten Blick auf einen Problemzusammenhang zu werfen, dessen Auslotung letztendlich eine viel ausführlichere und umfangreichere Erörterung erfordern würde.

Im Fokus der hier anzustellenden Betrachtungen stehen die Fragmente der ἠθικὴ στοιχειώσις (d. h. der *Grundlegung der Ethik*) des Hierokles – oder, genauer gesagt, diejenigen Fragmente seiner ἠθικὴ στοιχειώσις, in denen von der Wahrnehmung die Rede ist<sup>3</sup>. Denn dieser Vortrag stellt sich lediglich die Aufgabe, Hierokles' Erörterung des selbstreferentiellen Charakters der Wahrnehmung zu untersuchen bzw. die Art und Weise herauszuarbeiten, wie Hierokles zu zeigen versucht hat, dass jeder Wahrnehmung ihrem Wesen nach eine Art Selbstbezug innewohnt, und zwar so, dass der fragliche Selbstbezug kein mehr oder weniger zufälliges, nebensächliches und unerhebliches Moment des Wahrnehmungsvorganges, sondern vielmehr eine unerlässliche Grundbedingung und Grundeigenschaft jeder Wahrnehmung als solcher darstellt. Ja, Hierokles zufolge verhält es sich so, dass jede Wahrnehmung von Grund auf in den Rahmen eines derartigen Selbstbezuges eingebettet und durch diesen selbstreferentiellen Zusammenhang dergestalt bedingt und strukturiert ist, dass im Grunde genommen all ihre Elemente von diesem selbstreferentiellen Charakter durch und durch geprägt sind. Das

---

<sup>2</sup> F879, in: G. C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, hrsg. von W. Promies, München 1968, Bd. I, S. 585.

<sup>3</sup> Hierokles, *Ethische Elementarlehre* (Papyrus 9780) nebst den bei Stobäus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, hrsg. von H. von Arnim, Berlin 1906 sowie die neue Ausgabe von G. Bastianini und A. A. Long (Hrsg.), in: *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte I: Autori noti, vol 1\*\*, Firenze 1992, S. 268-451. Als Text wird letztere Ausgabe zugrunde gelegt. Zur Datierungsfrage vgl. Karl Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901, G. Bastianini/A. Long, *op. laud.*, S. 281f., P. Steinmetz, „Die Stoa“, in: H. Flashar (Hrsg.) *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4, Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, S. 491-716, bes. 499.

Hauptaugenmerk liegt hierbei auf der Beantwortung folgender Fragen: 1. Wenn der Begriff von Selbstbezug bei Hierokles noch nicht belegt ist, wie drückt sich seine nur ansatzweise skizzierte bzw. angedeutete Auffassung des selbstreferentiellen Charakters der Wahrnehmung aus? 2. Was führt Hierokles dazu, auf eine Art von selbstreferentiellen Zusammenhang als Grundbedingung und Grundstruktur der Wahrnehmung hinzuweisen? 3. Wie ist der fragliche Selbstbezug u. d. h. zugleich, wie ist der *Mittelpunkt* des selbstreferentiellen Zusammenhangs, wie ist die Selbstinstanz: wie ist *das Selbst* beschaffen, das Hierokles zufolge jeder Wahrnehmung als solcher zugrunde liegt und für all ihre Momente so maßgebend ist, dass alles in der Wahrnehmung gleichsam um diesen Mittelpunkt kreist<sup>4</sup>?

## 2- Der Unterschied zwischen τῶν ἐκτὸς ἀντίληψις und ἀντίληψις ἑαυτοῦ

Gleich am Anfang seiner ἠθικὴ στοιχειώσις weist Hierokles darauf hin, dass jedes Lebewesen von dem Augenblick an, wo es geboren wird, mit Selbstwahrnehmung begabt ist, d. h. seiner selbst inne wird (ὅτι τὸ ζῶον εὐθύς ἅμα τῷ γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυτοῦ)<sup>5</sup>. Hierokles erinnert aber gleich daran, dass es doch Leute gibt, die überhaupt bezweifeln, dass ein Lebewesen sich selbst wahrnimmt. Diese Leute sind Hierokles zufolge βροδεῖς καὶ πόρρω συνέσεως, d. h. schlicht und ergreifend begriffsstutzig und einsichtslos. Denn sie vertreten die Auffassung, dass die Wahrnehmung dem Lebewesen von der Natur gegeben ist, nur damit

---

<sup>4</sup> Im Folgenden geht es nicht darum, die von Hierokles dargestellte Lehre doxographisch nachzuzeichnen. Es geht vielmehr darum, gewisse eigentümliche Züge seiner Erörterung der Wahrnehmungsphänomene in der ἠθικὴ στοιχειώσις *hervorzuheben* und die *bahnbrechenden Einsichten herauszuarbeiten*, auf die diese Züge der hierokleischen Erörterung der Wahrnehmung hindeuten. Mit anderen Worten, es geht darum, gewissen bei Hierokles zu findenden Ansätzen und Andeutungen *etwas schärfere Konturen zu verleihen*, um somit ein deutlicheres Bild dessen zu gewinnen, worauf die fraglichen Ansätze und Andeutungen letzten Endes hinweisen. Von der Frage, inwieweit Hierokles' Ausführungen sich durch ihre Originalität auszeichnen oder vielmehr einer unkritischen Darstellung orthodoxen stoischen Gedankengutes entsprechen, wird hier völlig abgesehen. Das Hauptaugenmerk wird ausschließlich auf die Tragweite und Leistungsfähigkeit der eigentümlichen Auffassung der Wahrnehmung gelegt, die sich in den Fragmenten des Hierokles abzeichnet.

<sup>5</sup> I, 37-39. Bezeichnend ist auch hier, dass Hierokles immer wieder vom ζῶον spricht. Das mag auf den ersten Blick unbedeutend erscheinen, gewinnt aber bei näherer Betrachtung ein ganz anderes Gewicht. Denn die von Hierokles dargestellte Erörterung der Wahrnehmung zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie die Wahrnehmung als ein Grundphänomen des Lebens auffasst, welches nur als *Moment des Lebens* zu verstehen ist. D. h.: Das Leben stellt weit mehr als eine unerlässliche Bedingung des Wahrnehmungsvorganges dar, als ob dieser zwar nur in den Lebewesen stattfinden könnte, seinem Wesen und seiner Struktur nach aber besonderen, nur ihm eigentümlichen Gesetzen unterläge, die an und für sich mit dem Leben nichts zu tun haben. Es verhält sich vielmehr so, dass alle Wahrnehmung von Grund aus mit dem *Leben* aufs Innigste zusammenhängt, und zwar dergestalt, dass das Wesen und die Struktur, ja sämtliche Grundcharakteristika des Wahrnehmens diesen Zusammenhang mit dem ihm zugrunde liegenden Leben durchgängig widerspiegeln. Die Wahrnehmung bildet somit nichts Freischwebendes, Losgelöstes, Absolutes. Sie entstammt dem Leben und ist ihrer Natur nach *in das Leben eingebunden*: sie ist eine *Erscheinungsform* oder ein *Bestandteil des Lebens*. Und nur indem man sie als einen solchen versteht, gewinnt man einen angemessenen Einblick in ihr Wesen. Die entscheidende Frage ist dann allerdings, wie das Leben selbst zu verstehen ist, was das Leben als solches auszeichnet, und was die Tatsache, dass alle Wahrnehmung von Grund auf ein *Moment des Lebens* bildet, für die Bestimmung des Wesens und der Struktur der Wahrnehmung bedeutet. Von der Frage, ob die Wahrnehmung bzw. Selbstwahrnehmung erst mit der Geburt anfängt (das ist die stoische Lehre, die Hierokles ohne weiteres voraussetzt), oder vielmehr bereits im vorgeburtlichen Leben zu finden ist, wird hier völlig abgesehen.

es zur Erfassung äußerer Gegenstände (τὰ ἐκτός) nicht auch zur Erfassung seiner selbst (ἑαυτοῦ) befähigt sei.<sup>6</sup>

Den Ausgangspunkt der hierokleischen Betrachtung bildet diese Gegenüberstellung von τῶν ἐκτός ἀντίληψις und ἀντίληψις ἑαυτοῦ. Hierokles will zeigen, dass die, welche behaupten, dass die Wahrnehmung wesensmäßig nach außen gerichtet ist, ausschließlich Außendinge (τὰ ἐκτός) zum Gegenstande hat (so dass es im Grunde keine Selbstwahrnehmung gibt), durch die Tatsachen Lügen gestraft werden. Dabei beruft er sich auf zahlreiche phänomenale Begebenheiten, um seine These unter Beweis zu stellen. Dies kann dazu verleiten, voreilig das von ihm vorgelegte Beweismaterial zu sichten, ehe man einige Fragen erörtert, ohne deren Klärung man Gefahr läuft, das Spezifikum seines Ansatzes und somit auch das eigentliche Ergebnis seiner Analysen zu verfehlen.

Die wichtigste unter diesen Fragen ist nämlich: Was versteht Hierokles unter ἀντίληψις ἑαυτοῦ oder Selbstwahrnehmung? Gleich am Anfang gibt er uns einen aufschlussreichen, wenn auch auf den ersten Blick verblüffenden Fingerzeig, indem er das, was er ἀντίληψις ἑαυτοῦ nennt, der Wahrnehmung gleichstellt, die jedes Lebewesen von seinen *Gliedern* hat (τὸ τῶν μερῶν ἑαυτῶν bzw. μερῶν τῶν ἰδίων αἰσθάνεσθαι)<sup>7</sup>. Daraus geht allem Anschein nach hervor, dass die Selbstwahrnehmung, von der bei Hierokles die Rede ist, irgendwie der Wahrnehmung des eigenen Leibes entspricht oder wenigstens etwas ist, zu dem die Wahrnehmung des eigenen Leibes gehört. Es ist somit ohne weiteres klar, dass der hier in Frage stehende Unterschied zwischen τῶν ἐκτός ἀντίληψις und ἀντίληψις ἑαυτοῦ mit der landläufigen Gegenüberstellung von äußerer und innerer Wahrnehmung nicht das Geringste zu tun hat. Denn der Leib und all das, was Hierokles als Beispiele für die von ihm besprochene ἀντίληψις ἑαυτοῦ nennt, sind allem Anschein nach Gegenstände *äußerer* Wahrnehmung in dem üblichen Sinne. Die Trennlinie zwischen τὰ ἐκτός, den Außendingen, und dem eigentümlichen Gegenstand der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, im hierokleischen Sinne, wird also offensichtlich nach einem ganz anderen Kriterium gezogen. Es fragt sich aber: nach welchem?

Diese Frage lässt sich folgendermaßen beantworten: Die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne ist dadurch charakterisiert, dass sie die Gesamtheit der Vorstellungen bezeichnet, die das Wahrnehmende vom seinem *eigenen Wesen* hat. Das Spezifikum der ἀντίληψις ἑαυτοῦ liegt also darin, dass das durch sie Wahrgenommene sich durch die *Grundbestimmung des Selbst* oder durch den *Grundcharakter des Eigenen* auszeichnet. Das ist der Grund, warum der Leib, der im heute landläufigen Sinne nur als Gegenstand der

---

<sup>6</sup> I, 42-44: οὕτω γὰρ αὖ βραδεῖς καὶ πόρρω συνέσεως ἔνιοι τυγχάνουσιν ὥστε καὶ τοῖς ὅλοις ἀπιστεῖν εἰ τὸ ζῶν αἰσθάνεται ἑαυτοῦ δοκοῦσι γὰρ τὴν αἴσθησιν ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῶ δεδῶσθαι πρὸς τὴν τῶν ἐκτός ἀντίληψιν, οὐκέτι δὲ καὶ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ. Von der Diskussion darüber, wer diese βραδεῖς gewesen sein mögen, wird hier völlig abgesehen Vgl. etwa B. Inwood, „Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A.D.“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), S. 151-184, bes. 157f., 167ff., 178, G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συνείσθησις“, *Annali del Dipartimento di filosofia* (Università di Firenze) 3 (1987), S. 53-97, bes. 61ff., 65ff., 72ff., G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, 390ff., A. A. Long, „Hierocles on oikeiōsis and Self-Perception“, in: K. J. Boudouris (Hrsg.), *Hellenistic Philosophy*, Bd. I, Athens 1993, S. 93-104, bes. 95f. (=A. A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley/LA/London 1996, S. 250-263, bes. 254f.).

<sup>7</sup> I, 46-50: διὰ δὴ τοὺς οὕτως ἀποροῦντας ὅπως τοιοῦτ' ἂν γένοιτο, χρὴ προκαταστήσασθαι μὲν τὸ τῶν μερῶν ἑαυτῶν αἰσθάνεσθαι τὰ ζῶα, πειρᾶσθαι δ' ἐπαγαγεῖν ὅτι καὶ ἄνωθεν αὐταῖς τοῦτο γίνεταί· δεῖ τοίνυν συννοεῖν ὅτι τὰ ζῶα πρῶτον μὲν μερῶν τῶν ἰδίων αἰσθάνεται. (Hervorh. v. Verf.).

äußeren Wahrnehmung zu verstehen ist, für Hierokles ganz im Gegenteil zum Bereich der *Selbstwahrnehmung* gehört: weil der Leib ganz entschieden durch den Charakter des *Eigenen* geprägt ist, *zum eigenen Wesen gehört* und unmöglich in den Bereich dessen eingeordnet werden darf, was Hierokles als τὸ ἐκτός bezeichnet. Denn τὸ ἐκτός bedeutet demnach all das Wahrgenommene, dem der Grundcharakter des *Eigenen* fehlt, sei es weil es in einem Milieu in Erscheinung tritt, wo die Grundbestimmung des Selbst völlig *ausbleibt* (und keine Sphäre des Eigenen vorhanden ist), sei es weil das Wahrgenommene einer *vorhandenen* Sphäre des Selbst *nicht gehört* und *dieser Sphäre entgegengesetzt wird*<sup>8</sup>.

Mit anderen Worten: Hierokles weist darauf hin, dass der Gesamtbereich der Wahrnehmung durch diesen wesentlichen *Unterschied* geprägt ist. Es gibt so etwas wie Wahrgenommenes, welches *als Selbst* und *als das Eigene* empfunden wird. Und es gibt auch Wahrgenommenes, welchem dieser eigentümliche Charakter nicht zukommt. Er geht aber noch einen Schritt weiter. Denn er behauptet, dass jede Wahrnehmung im Grunde genommen *immer eine Art Mitempfindung des Eigenen, ein Mindestmaß an Wahrnehmung seiner selbst und seines Wesens* miteinschließt, ja wesensmäßig *miteinschließen muss*. Ihm zufolge gibt es somit überhaupt keine Wahrnehmung, welche in dem oben genannten Sinne in einem Milieu stattfindet, wo die Grundbestimmung des Selbst *völlig ausbleibt*, und *keine Sphäre des Eigenen* vorhanden ist, so dass die fragliche Wahrnehmung sich darauf beschränkt, sozusagen völlig freischwebender Inhalte gewahr zu werden, die weder als *eigen* noch als *nicht eigen* aufgefasst werden, weil der Unterschied überhaupt fehlt. Das wäre die reine τῶν ἐκτός ἀντίληψις, von der die oben erwähnten βραδείς sprechen (ohne zu ahnen, wie *himmelweit* sich eine solche lediglich auf Außendinge gerichtete Wahrnehmung von aller uns bekannten Wahrnehmung unterscheidet). Hierokles hebt hervor, dass die αἴσθησις nichts Freischwebendes, sondern ihrem Wesen nach

---

<sup>8</sup> Man kann nicht oft genug betonen, dass der von Hierokles konzipierte Unterschied zwischen τῶν ἐκτός ἀντίληψις und ἀντίληψις ἑαυτοῦ mit der landläufigen Gegenüberstellung von *äußerer* und *innerer* Wahrnehmung nicht das Mindeste zu tun hat. Jede Interpretation, die die Eigentümlichkeit des hierokleischen Ansatzes verkennt und die übliche Gegenüberstellung von *äußerer* und *innerer* Wahrnehmung in die Lektüre seiner Fragmente hineinprojiziert, versperrt sich den Einblick in die Perspektiven, die sich in diesen Fragmenten auf tun. Die ἀντίληψις ἑαυτοῦ (d. h. also die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne) ist nicht gleichzusetzen mit der *Wahrnehmung der Wahrnehmung* (welche dadurch gekennzeichnet ist, dass sie auf das Wahrnehmen selbst gerichtet ist und das Wahrnehmen als solches erfasst). Eben sowenig ist die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne mit einer Wahrnehmung *des Wahrnehmenden* gleichzusetzen, d. h. also mit einer Wahrnehmung, die sozusagen auf die jeweils *wahrnehmende Instanz* gerichtet ist. Schließlich ist die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne auch nicht mit der Wahrnehmung *der Seele* bzw. des *Innenlebens* (im Gegensatz zum Körper oder dgl.) gleichzusetzen. Wäre die ἀντίληψις ἑαυτοῦ mit der *Wahrnehmung der Wahrnehmung*, mit der *Wahrnehmung des Wahrnehmenden* oder mit der *Wahrnehmung der Seele* oder des *Innenlebens* gleichzusetzen, dann gehörte alles andere, d. h. also, all das, was von der Wahrnehmung (im Gegensatz zum Wahrgenommenen), von dem Wahrnehmenden selbst oder von der Seele (bzw. dem Innenleben) zu unterscheiden ist, nicht zu dem Bereich der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, sondern zu dem der ἀντίληψις τῶν ἐκτός. Es ist aber offensichtlich, dass Hierokles den von ihm dargestellten Unterschied ganz anders versteht. Die ἀντίληψις ἑαυτοῦ gilt all dem, was *als eigen* wahrgenommen wird, davon abgesehen, wie es beschaffen ist und welche Rolle es als Bestandteil der Sphäre des Eigenen spielt. Die ἀντίληψις ἑαυτοῦ erfasst nicht nur die Wahrnehmung als solche, nicht nur das Wahrnehmende, sondern auch ganz „normal“ Wahrgenommenes, sofern das Wahrgenommene *als eigen* empfunden wird. Die ἀντίληψις ἑαυτοῦ gilt auch nicht nur dem Seelischen, sondern gleichfalls dem Leib, sofern dieser das *eigene* Wesen mitausmacht. Dass die ἀντίληψις ἑαυτοῦ die Wahrnehmung der Wahrnehmung oder die Wahrnehmung des Wahrnehmenden miteinschließt, hängt nicht damit zusammen, dass diese im landläufigen Sinne „immanent“ sind, sondern vielmehr nur damit, dass die Wahrnehmung als solche oder das Wahrnehmende (genauso wie der Leib) *zum Bereich des Eigenen gehören oder Bestandteile des eigenen Wesens sind*.

an eine als Mittelpunkt dienende Sphäre des Eigenen, des *als Eigen Empfundenen* (denn darum geht es!) *gebunden* ist. Die Rede von einem Mittelpunkt, von der Bindung an einen Mittelpunkt und von der Selbstwahrnehmung als Wahrnehmung des Selbst (des eigenen, als Mittelpunkt dienenden Wesens) soll wohlgermerkt nicht dazu verleiten, an das Verhältnis zwischen der Wahrnehmung und einer Art *Träger* der Wahrnehmung zu denken. Denn hier geht es nicht um ein solches Verhältnis, sondern vielmehr um eine *immanente* Gliederung der αἴσθησις, d. h. darum, dass sie a) von Natur aus eine Sphäre des Eigenen (des *als Selbst* oder *als eigen Empfundenen*) absteckt, b) im Bereich des Wahrgenommenen den Unterschied zwischen dem Eigenen und dem Nichteigenen ausschlaggebend sein lässt, und zwar so, dass c) die Sphäre des Selbst (bzw. die ἀντίληψις ἑαυτοῦ) den *Mittelpunkt* der Wahrnehmung und des Wahrgenommenen darstellt.

Nun, was die von Hierokles angeführten Argumente oder Beweise für seine These über die Selbstwahrnehmung anbelangt, so soll das Hauptaugenmerk nicht so sehr auf der Frage liegen, ob die von ihm aufgelisteten Belege über jeden Zweifel erhaben sind und seine These über die Selbstwahrnehmung endgültig bestätigen, sondern eher auf die Frage gerichtet werden, worauf Hierokles eigentlich hindeutet, bzw. was die von ihm besprochenen Begebenheiten letztendlich belegen sollen – d. h., was die fraglichen Begebenheiten (oder vielmehr Hierokles' Schilderung dieser Begebenheiten) über seine Auffassung der Beschaffenheit und Struktur der ἀντίληψις ἑαυτοῦ zeigen.

Hierokles weist erstens darauf hin, dass jedes Lebewesen, ob Vogel, Landtier oder Mensch, *seine* eigenen Glieder und ihre Funktionen wahrnimmt. Beispielsweise ein Vogel nimmt *seine* Flügel wahr – dass er sie hat, und dass sie zum Fliegen sind (καὶ ὅτι ἔχει καὶ πρὸς ἣν ἔχει χρείαν)<sup>9</sup>. Ein Landtier nimmt *seine* Beine wahr – dass es sie hat, und dass sie zum Gehen sind. Die mit Augen und die mit Ohren ausgestatteten Tiere nehmen *ihre* Augen und *ihre* Ohren wahr – dass sie Augen und Ohren haben, und dass die Augen zum Schauen und die Ohren zum Hören sind, etc.<sup>10</sup> Er hebt also hervor, dass ein Lebewesen, dem Wahrnehmung der eigenen Glieder innewohnt, eines jeden Gliedes so gewahr wird, dass es zugleich das Vorhandensein des fraglichen Gliedes (oder, wie Hierokles sagt, die παρασκευή: die Tatsache, dass es mit dem fraglichen Glied ausgerüstet ist) und seine ἐπιτηδειότης, d. h. die *Tauglichkeit* oder *Nützlichkeit* des fraglichen Gliedes (die Tatsache, dass es zu diesem oder jenem Zweck bzw. zu dieser oder jener Verwendung dienlich ist) wahrnimmt<sup>11</sup>. Des weiteren hebt Hierokles auch hervor, dass das mit einer derartigen ἀντίληψις ἑαυτοῦ oder Erfassung seines eigenen Wesens begabte Lebewesen seine verschiedenen Glieder, die verschiedenen Bestandteile seiner παρασκευή und ihre verschiedenen Funktionen vollkommen *unterscheidet*, so dass es etwa den Kopf in eine gewisse Richtung bewegt, um etwas mit den Augen besser zu sehen, oder wiederum in eine andere Richtung, um etwas mit den Ohren besser zu hören, und nicht umgekehrt<sup>12</sup>.

Als zweiten Beleg für seine These führt Hierokles die Tatsache an, dass den Lebewesen die Waffen nicht unbemerkt (man möchte sagen „unwahrgenommen“) bleiben, die ihnen

<sup>9</sup> I, 54-55.

<sup>10</sup> I, 51-II,2.

<sup>11</sup> Vgl. I, 52-53. Vgl. G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, z. Stelle, S. 401.

<sup>12</sup> Vgl. I, 55.

die Natur zu Angriff und Verteidigung verliehen hat<sup>13</sup>. Der Stier kennt *seine* Hörner und ihre Anwendung, die anderen Tiere ihre Hautzähne, ihre Stacheln, das Gift in ihrer Giftdrüse (u. d. h. zugleich den Gebrauch ihrer Hautzähne, ihrer Stacheln, ihres Gifts), etc.<sup>14</sup>

Drittens weist Hierokles darauf hin, dass die Lebewesen ebensowohl der schwachen, empfindlichen oder leichtverletzlichen wie der schwer anzugreifenden, stärkeren und widerstandsfähigen Teile ihrer Körper gewahr werden und dies in ihrem Verhalten zeigen, so dass sie etwa im Fall einer Gefahr ihre empfindlichen Stellen decken und die stärkeren und widerstandsfähigeren der Gefahr aussetzen<sup>15</sup>.

Diese Belege mögen auf den ersten Blick etwas trivial klingen, aber nur solange man ihre tieferliegende Bedeutung und Tragweite und die sehr präzise Charakterisierung der komplexen Struktur der ἀντίληψις ἐαυτοῦ übersieht, die bei näherem Hinsehen durch diese Beispiele hindurchscheint. Diesbezüglich kann das Allerwesentlichste folgendermaßen formuliert werden:

Betrachtet man das erste der von Hierokles vorgebrachten Argumente, so fällt die strukturierte Mannigfaltigkeit auf, die ihm zufolge der Wahrnehmung eines jeden Gliedes innewohnt. Denn Hierokles hebt ausdrücklich hervor, dass die ἀντίληψις ἐαυτοῦ sich keineswegs darauf beschränkt, das fragliche Glied einfach wahrzunehmen. Die von ihm beschriebene Wahrnehmung der eigenen Glieder (d.h. die Wahrnehmung eines jeden Gliedes) zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass sie, wie gesagt, *zweierlei* feststellt: καὶ ὅτι ἔχει καὶ πρὸς ἣν ἔχει χρεῖαν (oder wie er auch sagt, eine Wahrnehmung τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων ὑπὲρ ὧν ἐδόθη τὰ μέρη ist<sup>16</sup>). D. h., die Wahrnehmung der eigenen Glieder ist so geartet, dass sie ständig der funktionsbezogenen Beschaffenheit des Gliedes u. d. h. zugleich des Zusammenhangs gewahr wird, der zwischen dem fraglichen Glied und der ihm entsprechenden χρεῖα (d. h. dem ihm entsprechendem Gebrauch) besteht. Jedes wahrgenommene eigene Glied ist von diesem Zusammenhang nicht zu trennen. Hierokles betont also, dass die Wahrnehmung der eigenen Glieder im Rahmen eines von vornherein auf die χρεῖα gerichteten Verhaltens stattfindet und alles im Hinblick auf die χρεῖα (oder, es sei mir erlaubt, mich so auszudrücken, *auf den Gebrauch hin*) versteht. Die Wahrnehmung der eigenen Glieder stellt also kein schlichtes Erfassen des jeweils Wahrgenommenen dar. Sie ist vielmehr durch ihre *irreduzibel komplexe Struktur* charakterisiert. Die χρεῖα ist sozusagen immer mitvernommen, und die Wahrnehmung der eigenen Glieder hat den Charakter eines *funktionsbezogenen Sichauskennens* – oder

---

<sup>13</sup> II, 2-5: δευτέρα δ' ὅτι οὐδὲ τῶν πρὸς ἄμυναν παρασκευαθέντων αὐτοῖς ἀναισθητῶς διακέπται.

<sup>14</sup> II, 5-18.

<sup>15</sup> II, 18-20: καὶ μὴν τίνα τε ἀσθενῆ τῶν ἐν αὐτοῖς καὶ τίνα ῥωμαλέα καὶ δυσπαθῆ συναισθάνεται τὰ ζῶα. Es ist dies nicht der Ort, die verschiedenen Beispiele im Einzelnen zu erörtern, die Hierokles II, 20-III, 19 in diesem Zusammenhang anführt.

<sup>16</sup> II, 2-3. Wiederholt taucht in den Fragmenten der Hinweis auf diese Grundstruktur παρασκευῆ/ ἐπιτηδεΐας, ὅτι ἔχει/πρὸς ἣν ἔχει χρεῖαν, μέρη/ἔργα auf (außer den bereits angegebenen Stellen vgl. etwa V, 39-40). Das Wesentliche lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: 1. Die Sphäre des Eigenen ist sozusagen *nicht einfach und einförmig*, sondern in verschiedene μέρη (in verschiedene Glieder, in verschiedene Momente, die zwar nicht miteinander identisch sind, aber insofern zusammengehören, als sie dem eigenen Wesen zugeschrieben und *als eigen* empfunden werden) *gegliedert*. 2. Diese erste Gliederung hängt nicht zuletzt auch mit der Tatsache zusammen, dass die verschiedenen Glieder oder Momente der Sphäre des Eigenen mit verschiedenen χρεῖαι oder ἔργα verbunden sind. D. h.: Die erste Gliederung hängt mit einer zweiten zusammen, nämlich damit, dass der Bereich der ἔργα oder der χρεῖαι wiederum *nicht einfach und einförmig*, sondern vielmehr *gegliedert* ist.

genauer eines Sichauskennens, welches seinem eigensten Sinne nach voraussetzt, dass das fragliche Lebewesen seiner selbst gewahr wird und sich zu sich selbst so verhält, dass es so etwas wie *χρεία* versteht und auf *χρεία* gerichtet ist

Hier liegt der entscheidende Punkt. Die Selbstwahrnehmung, von der bei Hierokles die Rede ist, zeichnet sich nicht lediglich dadurch aus, dass sie einem ganz besonderen Gegenstand, nämlich der Sphäre des Eigenen (oder *als eigen Empfundenen*) gilt – als ob sonst kein wesentlicher Unterschied zwischen der *ἀντιληψις* ἑαυτοῦ und der τῶν ἐκτὸς ἀντιληψις zu finden wäre. Die Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne zeichnet sich vielmehr auch dadurch aus, dass sie eine *andersgeartete, andersstrukturierte*, von der schlichten Erfassung des Wahrgenommenen (d. h. von der schlichten Erfassung eines vorhandenen Etwas), die für die Wahrnehmung der Außendinge typisch sein soll, *toto coelo* verschiedene Wahrnehmungsart darstellt.

Dies gilt aber nicht nur für das erste Argument bzw. für die in ihm besprochenen Begebenheiten, sondern auch für das zweite, welches die Waffen betrifft, die die Natur den Lebewesen zu Angriff und Verteidigung verliehen hat. Denn die eigenen Waffen und ihre Wahrnehmung stellen nur einen besonderen Fall des gleichen Sachverhaltes dar. Und Entsprechendes gilt schließlich auch für die schwachen oder leichtverletzlichen und die stärkeren und widerstandsfähigeren Körperteile. Denn auch in diesem Fall ist die von Hierokles geschilderte ἀντιληψις ἑαυτοῦ alles andere als ein schlichtes Erfassen eines Vorhandenen. Seiner schwachen oder leichtverletzlichen und seiner stärkeren und widerstandsfähigeren Körperteile wird ein Lebewesen nämlich so gewahr, dass es sie eben deswegen als schwach oder leichtverletzlich, stark etc., empfindet, weil es sie mit der Vorstellung eines möglichen Angriffes u. dgl. in Verbindung setzt. Auch in diesem Fall ist die Wahrnehmung demnach so geartet, dass das Wahrgenommene mit einer möglichen *χρεία* im Zusammenhang steht, und zwar so, dass dieser Zusammenhang mit einer möglichen *χρεία* stets mitwahrgenommen wird<sup>17</sup>. Auch in diesem Fall weist die Selbstwahrnehmung also den Charakter eines

---

<sup>17</sup> Das Wort *χρεία* wird hier wohlgernekt *im weiteren Sinne* verstanden. *χρεία* bietet eine große Fülle von Bedeutungen. Die einen variieren und modifizieren die Grundbedeutung *egestas* (so z. B. *Bedürfnis, Notwendigkeit, Mangel, Entbehrung, Not, Verlangen, Erfordernis, Aufgabe*), die anderen die Grundbedeutung *usus* (*Gebrauch, Benutzung und Anwendung, Nutzen, Vorteil, Zweck, Genuss, das, was man treibt oder betreibt, Umgang, praktisches Verhalten*, etc.) Zum Bedeutungsfeld des Wortes s. z. B. G. Redard, *Recherches sur ΧΡΗ, ΧΡΗΣΘΑΙ*. Étude sémantique, Paris 1953, bes. S. 80ff., W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959, S. 144ff., K. Thraede, „Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge“, *Rheinisches Museum NF* 105 (1962), S. 158-186, hier 167ff., H.-R. Hollerbach, *Die Bedeutung des Wortes χρεία*, Diss. Köln 1964. Es gilt vor allen Dingen das Wort nicht zu einseitig zu verstehen, als ob das hier in Frage Stehende immer eine Art *Tätigkeit* des betreffenden Lebewesens und zwar eine *positive, erstrebenswerte, nützliche Tätigkeit* sein müsste. Auf den ersten Blick scheint Hierokles nur Derartiges zu meinen. Bei näherem Hinsehen stellt sich aber heraus, dass die von ihm hervorgehobene phänomenale Grundstruktur παρασκευή/ἐπιτηδείότης, ὅτι ἔχει/πρὸς ἣν ἔχει χρεία, μέρη/ἔργα in der Tat etwas *Komplexeres* darstellt. Wenn ein Lebewesen beispielsweise der schwachen, empfindlichen oder leichtverletzlichen Teile seines Körpers gewahr wird, so hängt dies natürlich mit einem *Abwehrverhalten*, d. h. also mit einer *möglichen Tätigkeit* des betreffenden Lebewesens zusammen. Dieses Abwehrverhalten ist aber seinerseits auf einen *möglichen Angriff* und auf die daraus resultierenden *möglichen Schäden* für das betreffende Lebewesen bezogen, die es zu vermeiden sucht. Daraus geht zweierlei hervor. 1. Bei der Wahrnehmung der eigenen Glieder wird nicht unbedingt nur eine mögliche *Tätigkeit* des betreffenden Lebewesens (eine mögliche Betätigung seiner Glieder) wahrgenommen, sondern auch das, was diesen Gliedern (und somit dem fraglichen Lebewesen) *widerfahren, zustoßen* kann, und d. h. zugleich das daraus resultierende *Befinden* des fraglichen Lebewesens. In dieser Beziehung stellt die Wahrnehmung der schwachen, empfindlichen oder leichtverletzlichen Teile des eigenen Körpers eigentlich keinen Sonderfall dar. Denn auch in den anderen Fällen verhält es sich so, dass die mitwahrgenommene mögliche *Tätigkeit* des betreffenden Lebewesens zu einem Resultat, nämlich zu

*funktionsbezogenen Sichauskennens* auf – oder genauer den Charakter eines Sichauskennens, welches seinem Sinne nach zur Voraussetzung hat, dass das fragliche Lebewesen seiner selbst gewahr wird und sich zu sich selbst so verhält, dass es so etwas wie *χρεία* versteht und auf *χρεία* gerichtet ist.

Hier gilt es aber noch einen wichtigen Punkt hervorzuheben, der aus dem Ausgeführten gleichfalls hervorgeht. Es wurde nämlich darauf hingewiesen, dass jede in den soeben besprochenen Phänomenen in Frage stehende Wahrnehmung – die Wahrnehmung der eigenen Glieder (oder vielmehr die eines jeden Gliedes), die Wahrnehmung der eigenen Waffen, die Wahrnehmung eines schwächeren und die eines widerstandsfähigeren Teiles, etc. – *irreduzibel komplex* ist und eine Mannigfaltigkeit von verschiedenen Momenten umfasst. Man darf aber nicht vergessen, dass diese verschiedenen Momente – oder sagen wir so, diese verschiedenen *ἀντιλήψεις* (beispielsweise die *ἀντιληψις* eines Gliedes und seiner Beschaffenheit, die *ἀντιληψις* der ihm entsprechenden *χρεία*, usw.) kein bloßes Aggregat, kein bloßes Nebeneinander bilden. Man neigt zwar dazu, sich die verschiedenen Wahrnehmungsmomente als eine Art von nebeneinanderliegenden Mosaikstücken vorzustellen, die *lediglich aneinandergereiht* werden. Es zeigt sich aber, dass dies hinsichtlich der verschiedenen Momente jeder von Hierokles beschriebenen *ἀντιληψις* *ἑαυτοῦ* nicht zutrifft. Denn die *ἀντιληψις* eines Gliedes und seiner Beschaffenheit, die *ἀντιληψις* der ihm entsprechenden *χρεία*, etc., *verweisen ihrem Wesen nach aufeinander*. Es handelt sich sozusagen um *verkettete*, aufs Innigste *miteinander verquickte* „Wahrnehmungsinhalte“, die durch das Band eines *sinnvollen Zusammenhanges* verbunden sind. Und eben dies – nämlich, dass sie die innere Struktur eines solchen *sinnvollen Zusammenhanges* besitzt – zeichnet jede der von Hierokles beschriebenen *ἀντιλήψεις* *ἑαυτοῦ* aus.

Es kommt aber noch etwas Anderes hinzu. *Jede* *ἀντιληψις* *ἑαυτοῦ* mag zwar die Komplexität eines sinnvollen Zusammenhanges und keineswegs den Charakter eines bloßen Aggregates aufweisen. Es fragt sich aber, wie es mit den verschiedenen *ἀντιλήψεις* steht, welche die *gesamte Sphäre der Selbstwahrnehmung* im hierokleischen Sinne zusammensetzen. Hierokles weist ganz eindeutig darauf hin, dass die jedem Lebewesen innewohnende *ἀντιληψις* *ἑαυτοῦ* *verschiedene Momente*, unter anderen auch diejenigen umfasst, die er ausdrücklich nennt, nämlich die Wahrnehmung der verschiedenen Glieder, sowie die der eigenen Waffen und die der schwächeren und stärkeren Teile, etc. Diese verschiedenen Momente der Selbstwahrnehmung oder des *αἰσθάνεσθαι* *ἑαυτοῦ* sind aber wiederum dadurch gekennzeichnet, dass auch sie

---

einer positiven Entwicklung seines *Zustandes* führen soll, und zwar dergestalt, dass nicht zuletzt auch dieser positive Zustand, zu dem das Lebewesen tendiert und welchen die fragliche mögliche Tätigkeit herbeiführen soll, bei der Wahrnehmung des eigenen Wesens mitwahrgenommen wird. 2. Es stellt sich aber auch heraus, dass bei der Wahrnehmung der eigenen Glieder nicht nur etwas *Positives*, zu dem das fragliche Lebewesen tendiert, sondern auch etwas *Negatives*, *Schadhaftes* mitwahrgenommen werden kann, das es zu vermeiden gilt. In summa, der Sache nach umfasst das zweite Moment der von Hierokles hervorgehobenen Struktur, nämlich das Moment der mitwahrgenommenen *χρεία* oder des mitwahrgenommenen *ἔργον* nicht nur a) mögliche *Tätigkeiten*, sondern auch b) mögliches *Betroffenwerden*, mögliche *Wechselfälle* und mögliche *Zustände des eigenen Wesens*, ja nicht nur c) *Positives* oder *Erstrebenswertes*, sondern auch d) *Negatives*, zu *Vermeidendes*. Die von Hierokles hervorgehobene Wahrnehmung des eigenen Wesens ist so beschaffen, dass sie sich stets zu diesem *komplexen Bereich des Möglichen* verhält. „*χρεία*“ (aber auch „*ἔργον*“) sind besonders geeignet, die hier in Frage stehende komplexe Konstellation verschiedenartiger Funktionen zu bezeichnen, weil ihr sehr weitläufiges, eine große Fülle von Bedeutungen umfassendes Bedeutungsfeld den weiteren Schritt zu einem *formalen*, all die genannten Aspekte auf einen *gemeinsamen Nenner bringenden* Begriff gleichsam präfiguriert.

keinen auseinanderliegenden, lediglich mosaikartig angereihten ἀντιλήψεις entsprechen, sondern ganz im Gegenteil durch einen *sinnvollen Gesamtzusammenhang* miteinander verbunden sind. Die Wahrnehmung der verschiedenen Elemente, die zur Sphäre des eigenen Wesens so gehören, dass das Wahrnehmende dessen inne wird, dass es sie besitzt (ὅτι ἔχει), verbindet diese verschiedenen Elemente als das, was das eigene Wesen (das Selbst) ausmacht und bestimmt. Es zeigt sich aber, dass all diese Elemente durch ihre funktionsbezogene Beschaffenheit gekennzeichnet sind, d. h. von vornherein πρὸς χρεῖαν oder sozusagen *auf Funktionen des Selbst hin* verstanden werden und mit einer Gesamtheit verschiedener Funktionen oder verschiedener Möglichkeiten im Bereich der χρεῖα aufs Innigste zusammenhängen. Diese verschiedenen Funktionen oder differenzierten Möglichkeiten des Selbst sind ihrerseits so geartet, dass auch sie keinem bloßen Aggregat lediglich aneinandergereihter ἀντιλήψεις und lediglich aneinandergereihter Percepta entsprechen, sondern vielmehr durch einen *sinnvollen Zusammenhang* verbunden sind und eine Art Gesamtheit möglicher miteinander zusammenhängender χρεῖαι darstellen, die das Wahrnehmende versteht, in der es sich stets bewegt und zu der es sich ständig verhält.

Damit bekommt man einen ersten Überblick über die Totalität der von Hierokles beschriebenen Sphäre *des Eigenen* (d. h., wenn man sich so ausdrücken darf, über den *Gesamtgegenstand* der ἀντιλήψιος ἑαυτοῦ). Die Gesamtsphäre des Eigenen ist demnach so geartet, dass sie sowohl die verschiedenen miteinander zusammenhängenden Momente des eigenen Wesens (sozusagen ὃ ἔχει) als auch die verschiedenen miteinander zusammenhängenden χρεῖαι im weitesten Sinne umfasst, die für das betreffende Wesen in Frage kommen können – und zwar dergestalt, dass diese beiden Bereiche nicht nach Art eines Aggregats lediglich aneinandergereiht sind, sondern vielmehr ihrem Wesen nach aufeinander verweisen und durch ein Netz sinnvoller Bezüge aufs Innigste zusammenhängen und unzertrennlich verbunden sind.

Die Selbstwahrnehmung oder die ἀντιλήψιος ἑαυτοῦ, von der Hierokles spricht, ist somit nichts weniger als etwas Einfaches oder sozusagen Bestimmungsarmes. Ganz im Gegenteil: Das Ausgeführte zeigt die Weite und Komplexität der Sphäre des Eigenen, so wie sie von Hierokles beschrieben wird – dass es sich um eine ziemlich komplexe, mehrschichtige und hochstrukturierte Konstellation verschiedener ἀντιλήψεις und ihnen entsprechender Percepta handelt, die gemeinsam dafür verantwortlich sind, dass es eine Vorstellung des eigenen Wesens überhaupt gibt, und dass das wahrgenommene eigene Wesen mit einer konkreten Beschaffenheit versehen ist, nach der sich sein Verhalten zu sich selbst richtet.

### **3- Der Zusammenhang zwischen τῶν ἐκτὸς ἀντιλήψιος und ἀντιλήψιος ἑαυτοῦ**

Es gilt aber jetzt einen Schritt weiter zu gehen und Hierokles' viertes Argument bzw. das vierte Moment der von ihm herangezogenen phänomenalen Tatsachen zu betrachten, die seine These über die Selbstwahrnehmung belegen sollen. Hierokles beruft sich nämlich auf die Tatsache, dass die Lebewesen auch die Stärken und Schwächen *anderer* Lebewesen wahrnehmen und ihre Kenntnis derselben in ihrer Kampfweise verraten. Hinzu kommt, dass die Lebewesen auch imstande sind, die anderen Lebewesen, die für sie eine Gefahr bedeuten, diejenigen, von denen sie nichts zu fürchten haben und auch die, welche sie als

Verbündete betrachten und nutzen können, zu unterscheiden, und zwar so, dass sie diese eigentümliche Wahrnehmungsfähigkeit in ihrem Verhalten ständig verraten<sup>18</sup>.

Nun, auf den ersten Blick mag es sogar befremden, dass diese Tatsache als Beleg für die *Selbstwahrnehmung*, für das *ἑαυτοῦ αἰσθάνεσθαι* oder die *ἀντίληψις ἑαυτοῦ* herangezogen wird. Denn es handelt sich ganz offensichtlich um *Außendinge*, die eben dadurch gekennzeichnet sind, dass sie *fremd* sind und *außerhalb der Sphäre des Eigenen* (d. h. also ausgesprochen *ἐκτός*) liegen. So scheint es sich in der Tat zu verhalten, und es fehlt auch nicht an Interpreteten, die dieses vierte Argument als einen Argumentationsfehler, da es im Grunde genommen nichts zur Sache tut, brandmarken<sup>19</sup>. Die angebliche Evidenz, auf die sich solche Interpreteten berufen, erweist sich jedoch als trügerisch. Und eine sich auf diese „Evidenz“ verlassende Interpretation versperrt sich durch ihren zu engen Blickwinkel das Verständnis des fraglichen Phänomenzusammenhangs und ist unausweichlich dazu verurteilt, das Wesentliche zu verfehlen.

Denn gerade dies, nämlich dass Hierokles sich im Rahmen einer Erörterung der *Selbstwahrnehmung* oder der *ἀντίληψις ἑαυτοῦ* auf solche Phänomene beruft, zeigt, was für einen Zusammenhang er eigentlich im Auge hat, was er genaugenommen unter *Selbstwahrnehmung* versteht und nicht zuletzt auch, was er über ihre entscheidende Rolle geltend machen will.

Was haben die fraglichen Phänomene aber mit *Selbstwahrnehmung* (d.h. mit der *Wahrnehmung des Eigenen*) zu tun?

Es fällt zunächst einmal Folgendes auf: Auch die im vierten Argument besprochenen Wahrnehmungen sind so geartet, dass sie sich auf ein schlichtes Erfassen eines vorhandenen Etwas nicht reduzieren lassen. Die Schwächen und Stärken der anderen Lebewesen, dass sie eine Gefahr bilden oder nicht, etc. – all das stellt eine Art von Beschaffenheit dar, die ihrem Wesen nach auf eine *χρεία* im weiteren Sinne *relativ* ist. D. h., auch in diesem Fall verhält es sich so, dass das Wahrgenommene mit der Projektion eines *Gebrauchs*, einer *Anwendung*, kurz, einer *Funktion* zusammenhängt, und zwar dergestalt, dass 1. es im Grunde genommen ohne eine derartige Projektion nicht möglich wäre und 2. die ihm innewohnende Bestimmung *von dem Bezug auf die fragliche Funktion abhängt*. Aber hier liegt allerdings zugleich auch der springende Punkt. Denn die Funktion, auf welche die Schwächen und die Stärken anderer Tiere oder die Frage relativ sind, ob die anderen Lebewesen eine Gefahr bedeuten oder ganz im Gegenteil harmlos, etc. sind, betrifft nicht nur die anderen Lebewesen, sondern auch, ja *hauptsächlich* das *eigene* Wesen des Wahrnehmenden und *seine* *χρεία*. Denn die Schwächen und Stärken der anderen Lebewesen, ihre feindliche, neutrale oder wohlwollende „Gesinnung“ sind für das eigene Wesen in seinem Umgang mit den anderen Lebewesen von entscheidender Bedeutung. Und darum geht es. Es handelt sich zwar um Eigenschaften der *anderen* Lebewesen (und nicht des *eigenen* Wesens), diese Eigenschaften der anderen Lebewesen zeichnen sich aber dadurch aus, dass sie wesensmäßig *funktionsbezogen* sind, und dass der *terminus ad quem* der ihnen innewohnenden *funktionsbezogenen* Verweisung die *χρεία des Selbst* oder *Funktionen des Selbst* sind. Kurz: Die anderen Lebewesen werden *auf Funktionen des Selbst*

---

<sup>18</sup> III, 19-23: ἡ μὲν ἔδει ταῦτα λέγειν, ὅπου γε τὰ ζῶα καὶ τῶν ἐν ἐτέροις ἀσθενειῶν καὶ δυνάμεων ἀντίληψιν ἔχει καὶ τίνα μὲν αὐτοῖς ἐπίβουλα, πρὸς τίνα δ' αὐτοῖς ἀνοχοὶ καὶ οἷον σύμβασις ἀδιάλυτος.

<sup>19</sup> Vgl. etwa H. von Arnim (Hrsg.), Hierokles, *Ethische Elementarlehre* (Papyrus 9780), *op. laud.*, S. XXI f.

hin verstanden. Die Wahrnehmung derartiger *Außendinge* (und dass es sich um *Außendinge* handelt, duldet in der Tat keinen Zweifel) ist so beschaffen, dass sie von einer Mitwahrnehmung oder Mitempfindung des *eigenen* Wesens begleitet, ja so begleitet wird, dass diese Mitwahrnehmung des eigenen Wesens (*nota bene*: mit all dem, was dazu gehört: d. h. also nicht nur die Tatsache, dass das eigene Wesen vorhanden, sondern im Grunde genommen auch, dass es *so oder so beschaffen und auf eine so oder so bestimmte Sphäre möglicher χρεῖαι gerichtet ist*) den Tenor der äußeren Wahrnehmung, die Bestimmung des Außendinges selbst mitbeeinflusst und für die Art und Weise maßgebend ist, *wie* dieses erscheint, *als* was es erscheint, *was an ihm zählt* und wahrgenommen wird, etc.

Und das ist allem Anschein nach der Grund, warum Hierokles diese Art von Wahrnehmungen als Beleg für seine These über die ἀντίληψις ἑαυτοῦ heranzieht. Auch Außendinge nimmt ein Lebewesen dergestalt wahr, dass der äußeren Wahrnehmung (d. h. der Wahrnehmung *fremder* Dinge) eine Art *Rückverweis* oder *Rückbezug* auf sein *eigenes* Wesen (d. h. also auf die soeben umrissene Sphäre des Eigenen) innewohnt. Oder, wie man auch sagen kann, in den von Hierokles genannten Beispielen nimmt ein Lebewesen die anderen Wesen gleichsam *um sich selbst zentriert* wahr.

Ein Blick auf ein anderes, von Stobaios überliefertes und im übrigen sehr berühmtes Fragment des Hierokles kann uns zur Verdeutlichung des hier in Frage stehenden phänomenalen Zusammenhangs verhelfen<sup>20</sup>. Der Kontext scheint zwar ein ganz anderer zu sein, bei genauerem Hinsehen stellt sich indessen heraus, dass es in beiden Fällen doch um die gleiche Grundstruktur geht.

Das fragliche Fragment bespricht eine Art abnehmender Stufenfolge der Anhänglichkeit (der Zuneigung, des Interesses oder der Anteilnahme), die durch ein Gleichnis illustriert wird: „Jeder von uns ist gleichsam völlig eingeschlossen durch viele Kreise, davon sind einige kleiner, einige größer, wobei die letzteren die ersteren einschließen je nach ihrem ungleichen Verhältnis und ihren verschiedenen Lagebeziehungen zueinander. Der erste und einem am nächsten liegende Kreis ist der, der ein Mensch gleichsam um einen Mittelpunkt (κέντρον), nämlich seine Seele (δῖα νοῖα) herum gebildet hat. In diesem ist der Körper enthalten, und all das, was man sich dem Körper zuliebe eignet. Denn dieser ist der kleinste Kreis und er berührt beinahe den Mittelpunkt selbst. Als zweiter kommt ein von dem Mittelpunkt weiter entfernter Kreis, der aber den ersten einschließt; diesem Kreis gehören Eltern, Geschwister, Ehefrau, und Kinder. Der dritte ist der Kreis, in dem Onkel, Tanten, Großväter und -Mütter, Neffen, Nichten und Vettern zu finden sind. Der nächste ist jener Kreis, der *andere Verwandte* umfasst; auf ihn folgt der Kreis der Mitbürger, die dem gleichen *Demos*, und dann der Kreis derer, die dem gleichen *Stamm* (φυλῆ) angehören; dann der Kreis der anderen, die *aus der selben Stadt* stammen, schließlich auch der Kreis der Menschen aus

<sup>20</sup> Zur Diskussion des Zusammenhangs zwischen der ἠθικὴ στοιχειώσις und den bei Stobaios zu findenden Fragmenten vgl. etwa K. Praechter, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901, H. von Arnim (Hrsg.), *Hierokles, Ethische Elementarlehre* (Papyrus 9780), *op. laud.*, S. IXff., Ders., „Zum Platoniker Gaios“, *Hermes* 51 (1916), S. 510-529, bes. 519, F. Ueberweg/K. Praechter, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Philosophie des Altertums, Basel 1957<sup>14</sup>, S. 499, R. Philippson, „Hierokles der Stoiker“, *Rheinisches Museum für Philologie* 72 (1933), S. 97-114, bes. 107, 110, G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναισθησις“, *op. laud.*, S. 54ff., G. Bastiani /A. A. Long, *op. laud.*, S. 281ff., A. A. Long, „Notes on Hierocles Stoicus apud Stobaeum“, in: M. S. Funghi (Hrsg.), *ΔΑΔΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ*: Le Vie della Ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno, Firenze 1996, S. 299-309.

*Nachbarstädten* und der Kreis der *Volksgenossen*. Der äußerste und größte Kreis, der alle übrigen einschließt, ist der Kreis des ganzen Menschengeschlechts.<sup>21</sup>

Nach Hierokles ist jeder Einzelne gleichsam der Mittelpunkt dieser Reihe immer weiter ausgreifender konzentrischer Kreise, die von dem eigenen Leib, über die engsten Verwandten, die weitere Familie, die Nachbarschaft, die Stadtgemeinde und die Volksgemeinde bis zu der gesamten Menschheit reicht. Die von Hierokles konzipierte Reihe konzentrischer Kreise soll die unterschiedliche Art und Weise illustrieren, wie diese verschiedenen Wesen Zuneigung und Zugehörigkeitsgefühl erwecken, für wichtig gehalten werden, etc. Wichtig ist hier vor allem, *dass die Sphäre des Eigenen den Mittelpunkt bildet*. Dies bedeutet zunächst einmal, dass diese Sphäre im wahrsten Sinne des Wortes *im Brennpunkt des Interesses steht*, so dass es im *ganzen* Bereich des Wahrgenommenen hauptsächlich um *dieses* Wesen – nämlich um das *Eigene* oder um *das Selbst* – geht. Aber es bedeutet zugleich, dass alles Andere eben in dem Maße auch ins Gewicht fällt, Zuneigung erweckt, etc., wie es dem eigenen Wesen *nahe* ist (mit ihm zusammenhängt, etc.) oder ganz im Gegenteil fern bleibt. Das ist der Sinn der durch die immer weiter ausgreifenden konzentrischen Kreise illustrierten abnehmenden Stufenfolge, welche zugleich die allmählich zunehmende Ferne zur Sphäre des Selbst und die entsprechend fallende Intensität des Interesses veranschaulichen soll.

Hier darf man sich aber nicht „an den Buchstaben klammern“. Es besteht nämlich die Gefahr, das hierokleische Gleichnis so zu verstehen, dass es ganz eigentümliche und regionale, nur den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen betreffenden Sachverhalte ausdrückt. Eine derartige Interpretation bleibt aber an der Oberfläche. Denn das Entscheidende besteht gerade darin, dass das Gleichnis der konzentrischen Kreise ganz im Gegenteil eine durch dieses konkrete Beispiel hindurchscheinende *formale Grundstruktur* hervorhebt, welche weit über diesen engen Bereich ihre Geltung bewahrt. Ja, schon hinsichtlich der zwischenmenschlichen Beziehungen besteht das Entscheidende nicht so sehr in der von Hierokles beschriebenen konkreten Rollenverteilung (als ob diese ein für allemal fest stünde und in allen Fällen gleich sein müsste), sondern eher in dem *formalen Gefüge* der verschiedenen, konzentrisch aufeinander folgenden Kreise, deren konkrete „Besetzung“ freilich in weitem Ausmaß variieren kann. Es ist darüber hinaus auch ohne weiteres klar, dass die hier in Frage stehende Struktur nicht nur für die Variation des Interesses im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch für die Variation des Interesses in Bezug auf andere Lebewesen oder auch auf Sachen gilt. Die von Hierokles dargestellten konzentrischen Kreise sind allerdings auch insofern einseitig, als sie beispielsweise nur die Variation des positiven Interesses berücksichtigen und die eben so wichtige Variation (die analog abnehmende

---

<sup>21</sup> *Ioannis Stobaei anthologium*, hrsg. von C. Wachsmuth/O. Hense, Berlin 1884-1912, IV.27.23 (IV, S. 671f.): ὅλων γὰρ ἕκαστος ἡμῶν ὡς κίκλοι πολλοὶ περιέγραπται, τοῖς μὲν μικροτέροις, τοῖς δὲ μείζονσι, καὶ τοῖς μὲν περιέχουσι, τοῖς δὲ περιεχομένοις, κατὰ τὰς διαφόρους καὶ ἀνίσους πρὸς ἀλλήλους σχέσεις, πρῶτος μὲν γὰρ ἐστὶ κίκλος καὶ προσεχέστατος, ὃν αὐτὸς πρὸς καθάπερ περὶ κέντρον τὴν ἑαυτοῦ γέγραπται διάνοιαν· ἐν ᾧ κίκλῳ τὸ τε σῶμα περιέχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ἔνεκα παρελημμένα. σχεδὸν γὰρ ὁ βραχύτατος καὶ μικροῦ δεῖν αὐτοῦ προσασπτόμενος τοῦ κέντρου κίκλος οὗτος, δεύτερος δ' ἀπὸ τούτου καὶ πλεον μὲν ἀφεστῶς τοῦ κέντρου, περιέχων δὲ τὸν πρῶτον, ἐν ᾧ τετάχεται γονεῖς ἀδελφοὶ γυνὴ παῖδες, ὁ δ' ἀπὸ τούτων τρίτος, ἐν ᾧ θεοὶ καὶ τῆθίδες, πάπποι τε καὶ τῆθαι, καὶ ἀδελφῶν παῖδες, ἐπὶ δ' ἀνεψιοί. μεθ' ὃν ὁ τοὺς ἄλλους περιέχων συγγενεῖς, τούτῳ δ' ἐφεξῆς ὁ τῶν δημοσίων καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῶν φιλετῶν, εἶθ' ὁ πολιτῶν, καὶ λοιπὸν οὕτως ὁ μὲν ἀσυγγενῶν, ὁ δὲ ὁμοεθνῶν. ὁ δ' ἐξωτάτω καὶ μέγιστος περιέχων τε πάντας τοὺς κίκλους ὁ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους. Διάνοια wird hier mit „Seele“ übersetzt, weil das Wort in diesem Zusammenhang kein spezifisches Vermögen, sondern vielmehr das zu bezeichnen scheint, was dem Körper entgegengesetzt wird.

Stufenfolge) *des Antagonismus* außer Acht lassen. All dies mag wohl auf den spezifischen Kontext des Gleichnisses zurückzuführen sein, denn es gibt andere Texte des Hierokles, die all dem Rechnung tragen.

Dies braucht man aber hier nicht näher zu erörtern. Denn das Wesentliche ist jedenfalls das Grundphänomen der *Zentrierung*, d. h. die durch dieses Gleichnis deutlich veranschaulichte Tatsache, dass das ganze Feld des Wahrgenommenen in dem Selbst (in der *Sphäre des Eigenen*: in dem Gegenstand der ἀντίληψις ἑαυτοῦ) seinen Mittelpunkt hat. Alles Wahrgenommene ist auf einen Mittelpunkt zentriert – und das heißt jetzt ganz speziell: τὰ ἔκτος, die Gegenstände der *äußeren* Wahrnehmung im hierokleischen Sinne, laufen auf einen Mittelpunkt zu oder sind um eine Mitte angeordnet. Und das durch die ἀντίληψις ἑαυτοῦ wahrgenommene eigene Wesen des Wahrnehmenden ist es, das den Mittelpunkt dieses zentrierten Feldes besetzt und in aller und jeder Wahrnehmung diese Rolle spielt.

Es gilt, dieses Grundphänomen etwas näher ins Auge zu fassen, indem man von den Unterschieden absieht, sich auf den *gemeinsamen Nenner* konzentriert und die Art und Weise herausarbeitet, wie sowohl die Wahrnehmungen, auf die sich das vierte Argument beruft, als auch das Gleichnis der konzentrischen Kreise im Grunde genommen *die gleiche formale Struktur* widerspiegeln und Spielarten ein und desselben Grundphänomens darstellen<sup>22</sup>.

In dem bei Stobaios zu findenden Gleichnis sind zwar zwei Aspekte ausschlaggebend, welche in dem vierten Argument der ἠθικὴ στοιχείωσις so gut wie keine Rolle spielen, nämlich die zunehmende Entfernung vom Mittelpunkt und die entsprechend fallende Intensität des Zugehörigkeitsgefühls, des Interesses oder der Anteilnahme. Es zeigt sich aber, dass das Gleichnis der konzentrischen Kreise von „Außendingen“ spricht, die keineswegs durch ein schlichtes Erfassen ihres bloßen Vorhandenseins, sondern ganz im Gegenteil so wahrgenommen werden, dass ihnen eine Art *Rückverweis* oder *Rückbezug* auf das eigene Wesen des Wahrnehmenden (u. d. h. wohlgerichtet auf die Sphäre seiner χρεῖα im weitesten Sinne) innewohnt. Dieser Rückbezug oder Rückverweis ist es, der über den Grad des Interesses entscheidet, welcher dem jeweils Wahrgenommenen zukommt und diesem somit seinen Platz innerhalb der von Hierokles beschriebenen konzentrischen Kreise zuweist. Auch hier ist also die Art und Weise, wie ein Außending wahrgenommen wird, durch die Selbstwahrnehmung entscheidend mitgeprägt. Vom Mittelpunkt der ἀντίληψις ἑαυτοῦ gehen Bezüge und Linien – und diese Bezüge und Linien sind es, die das ganze Gefüge der fraglichen konzentrischen Kreise ermöglichen und gestalten.

---

<sup>22</sup> Es ist keineswegs so, dass die ἠθικὴ στοιχείωσις den Phänomenbereich völlig außer Acht lässt, den das Fragment aus dem *Anthologium* erörtert. Denn der fragliche Phänomenbereich wird in der ἠθικὴ στοιχείωσις angesprochen, und zwar dort, wo von der οἰκειώσις und von der Art und Weise die Rede ist, wie die οἰκειώσις sich in die οἰκειώσις εὐνοητικὴ (d. h. die οἰκειώσις *zu sich selbst, zum eigenen Wesen*), die οἰκειώσις στερκτικὴ (die οἰκειώσις *zu anderen Lebewesen*) und die οἰκειώσις αἰρετικὴ (jene Art von οἰκειώσις, die *mit Sachen zu tun hat*) gliedert (IX, 3-10). Darüber weiter unten Anm. 37. Die konzentrischen Kreise aus dem *Anthologium* illustrieren den Zusammenhang zwischen der οἰκειώσις εὐνοητικὴ und der οἰκειώσις στερκτικὴ sowie die Grundstruktur der letzteren. Die ἠθικὴ στοιχείωσις beschränkt sich aber keineswegs darauf, den fraglichen Phänomenbereich flüchtig zu erwähnen. Denn ein weitgehend verlorener Teil des Textes (Kolumne IX und folgende) befasste sich ausführlich mit der οἰκειώσις στερκτικὴ und den Phänomenen, die das Fragment aus dem *Anthologium* erörtert. Der Zusammenhang zwischen der Struktur der Wahrnehmung und der durch die konzentrischen Kreise illustrierten Struktur der οἰκειώσις bzw. der οἰκειώσις στερκτικὴ wird sich allerdings erst dann in voller Deutlichkeit zeigen, wenn man einen Einblick in den Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und οἰκειώσις gewonnen hat, von dem weiter unten noch die Rede sein wird.

Betrachtet man nun die Wahrnehmungen, auf die sich das 4. Argument der ήθική στοιχειώσις beruft, so fällt, wie gesagt, sogleich auf, dass hier die eigentümliche Art von Nähe und Distanz keine Rolle spielt, die für die konzentrischen Kreise des variierenden Interesses ausschlaggebend ist. Dies verhindert aber keineswegs, dass auch in diesem Fall von einer *Zentrierung* und von einem *Mittelpunkt* die Rede sein darf – und zwar dergestalt, dass das hier in Frage stehende Zentrierungsphänomen im Grunde genommen das gleiche ist. Denn auch hier, genau so wie im Fall der konzentrischen Kreise, verhält es sich erstens so, dass die αντίληψις ἑαυτοῦ und die αντίληψις τῶν ἐκτός, die Sphäre des Eigenen und die der Außendinge miteinander *zusammenbestehen*, so dass das eigene Wesen bei der Wahrnehmung von Außendingen *mitvernommen* wird. Hierokles betont immer wieder die *ununterbrochene Kontinuität* der Selbstwahrnehmung, die es mit sich bringt, dass es überhaupt keine äußere Wahrnehmung gibt, die von einer Selbstwahrnehmung nicht begleitet werde<sup>23</sup>. Seine diesbezüglichen Argumente können sogar auf eine falsche Fährte führen. Er hebt nämlich hervor, dass es eine Art αἴσθησις αἰσθήσεως geben muss, welche jede αἴσθησις begleitet. Und er weist gleichfalls darauf hin, dass die eigentümliche Omnipräsenz der αἴσθησις ἑαυτοῦ schließlich mit der Tatsache zusammenhängt, dass ein Lebewesen beispielsweise das Weiße, das Süße oder das Warme nicht wahrnehmen kann, ohne zugleich sein eigenes Weiß- Süß- und Warmwerden (nämlich in der Vorstellung) wahrzunehmen<sup>24</sup>: Ja er spricht sogar von einem gewissen *Vorrang* der αἴσθησις αἰσθήσεως, der darin besteht, dass die αἴσθησις ihre Tätigkeit in erster Linie auf sich selbst erstreckt und sich selbst erfasst, bevor sie irgendein anderes Ding wahrnimmt<sup>25</sup>. Dies alles kann dazu verleiten, zu meinen, dass er innerhalb der Sphäre der αντίληψις ἑαυτοῦ zwischen einer ursprünglichen Schicht der αἴσθησις αἰσθήσεως

<sup>23</sup> Hierokles besteht sowohl darauf, dass ein Lebewesen von allem Anfang an (ἀνωθεν, I, 49-50, ἀπ' ἀρχῆς, V, 41-2, VI, 9, ἀφ' οὗ ἂν ἡ χρόνου ζῶον, V, 52-3, oder genauer, gleich von dem Augenblick an, wo es geboren wird: εὐθύς ἄρα τῷ γενέσθαι, I, 38) mit Selbstwahrnehmung begabt ist, als auch auf die *ununterbrochene Kontinuität* der Selbstwahrnehmung: διανεκῆ καὶ ἀδιόλειπτον εἶναι τῷ ζῶῳ τὴν ἑαυτοῦ συναίσθησιν (III, 55). Beides läuft darauf hinaus, dass die αντίληψις ἑαυτοῦ mit dem Leben koextensiv ist. Die ήθική στοιχειώσις versucht zunächst einmal die ununterbrochene Kontinuität der Selbstwahrnehmung anhand verschiedener Argumente ausführlich darzulegen (III, 54- V, 41). Und dann wird auch die These, dass die Selbstwahrnehmung bis zur Geburt zurückreicht, mit verschiedenen Argumenten untermauert (V, 40-VI, 27). Hier muss man aber auf eine ins Detail gehende Erörterung der von Hierokles dargelegten Argumentation verzichten und sich darauf beschränken, einigen Punkten besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Hinsichtlich der ununterbrochenen Kontinuität der Selbstwahrnehmung gilt es vor allen Dingen einen Aspekt hervorzuheben, der für das Verständnis des hier in Frage stehenden Begriffs von Wahrnehmung ausschlaggebend ist. Hierokles weist nämlich darauf hin, dass selbst *im tiefsten Schlaf*, der einer völligen Unterbrechung des αἰσθάνεσθαι dicht zu grenzen scheint, das schlafende Lebewesen einen entblößten und darum verfrorenen Teil seines Körpers wieder zudeckt oder eine Wundstelle vor Quetschung oder Stoß schützt und somit durch sein Verhalten ganz eindeutig zeigt, dass das ἑαυτοῦ αἰσθάνεσθαι von dem Schlaf, ja selbst von dem tiefsten Schlaf nicht unterbrochen wird. Vgl. IV, 53-V, 30.

<sup>24</sup> VI, 1-6: καθόλου γὰρ οὐ συντελεῖται τῶν ἐκτός τινοσ ἀντίληψις διχα τῆς ἑαυτῶν αἰσθήσεως. μετὰ γὰρ τῆς τοῦ λευκοῦ φέρε εἰπεῖν αἰσθήσεως καὶ ἑαυτῶν αἰσθανόμεθα λευκαίνομένων καὶ μετὰ τῆς τοῦ γλυκέως γλυκαζομένων καὶ μετὰ τῆς τοῦ θερμοῦ θερμαινόμενων κἀπὶ τῶν ἄλλων τ' ἀνάλογον. Vgl. etwa S. G. Pembroke, „Oikeiōsis“, in: A. A. Long (Hrsg.), *Problems in Stoicism*, London/Atlantic Highlands (N.J.) 1971, 114-149, hier 118, und B. Inwood, „Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A.D.“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), S. 151-184, bes. 166, G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναίσθησις“, *op. laud.*, bes. S. 58ff., 68f.

<sup>25</sup> VI, 15-22: ἡ τε φύσις, ἡ συνέχουσα καὶ σώζουσα καὶ τρέφουσα καὶ αὔρουσα τὸ φυτὸν, αὐτῶν τούτων πρότερον αὐτῆ μετέχει παρ' αὐτῆς. ὁ δὲ παραπλήσιος λόγος κατὰ πάσης ἀρχῆς, ὥστε καὶ ἡ αἰσθησις, ἐπειδὴ καὶ αὐτῆ δύναμις ἐστὶν ἀρχικῆ, καὶ συνεχέστερον δεῖ χροῖμα ἢ ἕξις τε καὶ φύσις εἶναι, δῆλον ὅτι ἀρχοῦτ' ἂν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ πρὶν τῶν ἐτέρων πνός ἀντιλαβεσθαι, ἑαυτῆς αἰσθάνοντο.

und einem abgeleiteten Bereich (nämlich dem Bereich all dessen, was einfache αἴσθησις ist) unterscheidet. Das ist aber nicht der Fall – ihm ist eigentlich nur daran gelegen, die besagte Kontinuität und Omnipräsenz der Selbstwahrnehmung geltend zu machen. Und all diese Argumente dienen lediglich dazu, diese These zu untermauern, so dass sie dann keine weitere Rolle spielen, und es die *ganze* ἀντίληψις ἑαυτοῦ in dem oben besprochenen Sinne ist, die Hierokles zufolge bei der Wahrnehmung von Außendingen ständig *mitvernommen* oder *mitempfunden* wird<sup>26</sup>.

Das ist aber nur der erste Punkt. Noch schwerwiegender ist der zweite, nämlich dass die alle äußere Wahrnehmung unentwegt begleitende Selbstwahrnehmung sich nicht darauf beschränkt, eine Art *basso continuo* für die äußere Wahrnehmung zu bilden. Sie zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass sie die äußere Wahrnehmung gleichsam in ihre Einflusssphäre zieht und sich selbst unterordnet. Dies tut sie, indem sie sich sozusagen in den Bereich der äußeren Wahrnehmung einmischt und den äußeren Gegenständen Bestimmungen zukommen lässt, die mangels eines solchen Bezugs auf das Selbst und auf die Sphäre des Eigenen (u. d. h. zugleich auf die Sphäre seiner χρεῖα im weitesten Sinne) in ihnen überhaupt nicht zu finden wären. M. a. W.: Das Lebewesen beschränkt sich keineswegs darauf, die Außendinge als solche wahrzunehmen. Es setzt sie zum eigenen Wesen in Beziehung und nimmt sie unter ständigem Bezug auf sich selbst wahr. Ja, die äußere Wahrnehmung richtet sich dergestalt nach dem Blickwinkel der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, dass die Außendinge als eine Art *Umgebung* des Selbst wahrgenommen werden<sup>27</sup>. Das ist es, worauf die Tatsache, dass die im vierten Argument genannten äußeren Wahrnehmungen als Fälle von ἀντίληψις ἑαυτοῦ eingestuft werden, letzten Endes hindeutet, nämlich dass die Sphäre des Eigenen gewissermaßen den gesamten Bereich der *äußeren* Wahrnehmung und somit der Außendinge *durchzieht* und eine Art *Netzwerk von Bezügen des Selbst* (von Bezügen *zum eigenen Wesen*) bildet, das für die Wahrnehmung der Außendinge maßgebend ist<sup>28</sup>. All dies hat zur Folge,

---

<sup>26</sup> Der Gedanke über die αἴσθησις αἰσθήσεως ist *eins* der Argumente, mit denen Hierokles seine These über die ununterbrochene Kontinuität der ἀντίληψις ἑαυτοῦ zu erhärten sucht. Die αἴσθησις αἰσθήσεως, die einen Bestandteil der ἀντίληψις ἑαυτοῦ bildet, begleitet unweigerlich jede äußere Wahrnehmung. Da die äußere Wahrnehmung *ununterbrochen* und mit dem Leben *koextensiv* ist, so ist auch dieser Bestandteil der ἀντίληψις ἑαυτοῦ (und insofern auch die ἀντίληψις ἑαυτοῦ selbst) ununterbrochen und mit dem Leben koextensiv. Dies bedeutet aber keineswegs, dass die αἴσθησις αἰσθήσεως das Wesen der ἀντίληψις ἑαυτοῦ bestimmt, als ob sie für Hierokles die Selbstwahrnehmung κατ' ἔροχὴν wäre. Vielmehr bleibt der Leitgedanke nach wie vor derjenige, der oben Anm. 8 dargestellt wurde: Unter dem vielen, *was zum eigenen Wesen und insofern zum Bereich der ἀντίληψις ἑαυτοῦ gehört*, ist auch dies, nämlich die αἴσθησις αἰσθήσεως zu finden.

<sup>27</sup> Von "Umgebung" ist in den Fragmenten des Hierokles nicht ausdrücklich die Rede. Seine Erörterungen deuten aber ihrem eigensten Sinne nach auf das fragliche Phänomen.

<sup>28</sup> Das bedeutet nicht, dass die ἀντίληψις ἑαυτοῦ die ἀντίληψις τῶν ἐκτός in sich einverleibt, so dass der Unterschied zwischen beiden Sphären getilgt wird. Es bedeutet genau das Gegenteil. Die durch ἀντίληψις ἑαυτοῦ geprägte Wahrnehmung zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie das Eigene *von dem unterscheidet, was nicht der Sphäre des Eigenen gehört*, und dieses als etwas empfindet, was ἐκτός liegt. Der Unterschied zwischen beiden hier in Frage stehenden Bereichen wird aber nicht von einem freischwebenden, sondern ganz im Gegenteil von einem *selbstzentrierten* Standpunkt (von dem Standpunkt *des Selbst, des Eigenen*) aus festgestellt. D. h.: Alles außerhalb der Sphäre des Eigenen Liegende erscheint so, dass es auf den *Mittelpunkt*, d.h. auf das *Selbst* bzw. auf das *Eigene* zurückbezogen wird und sich durch seinen Bezug zum Selbst bzw. zur Sphäre des Eigenen definiert. Die Wahrnehmung des Außen ist zwar *nach außen* gewandt, erkennt *das Äußere als Äußeres* und zieht zwischen dem Äußeren und dem Eigenen eine scharfe Trennlinie. Die Wahrnehmung des Äußeren als Äußeren ist aber von Grund aus in dem bezeichneten Sinne *selbstzentriert*. Und das Äußere als solches ist von Grund auf *selbstbezüglich*.

erstens dass alle Außendinge *als Peripherie* der als Mittelpunkt dienenden Sphäre des Eigenen in Erscheinung treten, und zweitens dass jedes Außending als der Bestandteil dieser Peripherie wahrgenommen wird, welcher sich durch diese und jene konkreten Bezüge zum Selbst bzw. zur besagten Sphäre des Eigenen auszeichnet. *In summa*: Es gibt keinen Gegenstand der äußeren Wahrnehmung im hierokleischen Sinne, welcher nicht so oder so – ja auf vielfältige Weise – im Rückbezug auf den immer mitvernommenen Kern oder Mittelpunkt des Selbst als ein für die Bestimmung der Situation des Selbst irgendwie bedeutender Faktor, d. h. als ein Faktor wahrgenommen wird, dem eine Art „Umgebungskarte“ des Selbst (nämlich die „Umgebungskarte“, deren ein Lebewesen zu seiner Orientierung bedarf) Rechnung tragen muss.

Darin besteht der Kern des hier in Frage stehenden Zentrierungsphänomens, das sowohl den von Hierokles beschriebenen konzentrischen Kreisen des Interesses oder der Anteilnahme als auch den im vierten Argument genannten äußeren Wahrnehmungen innewohnt und die Grundstruktur aller äußeren Wahrnehmung bildet, die es hier herauszuarbeiten galt.

Als Fazit bleibt somit Folgendes festzuhalten. Was oben über die Art und Weise ausgeführt wurde, wie die verschiedenen Momente der ἀντίληψις ἑαυτοῦ keinem Aggregat lediglich mosaikartig angereihten ἀντίληψεις und Percepta entsprechen, sondern vielmehr durch einen *sinnvollen Zusammenhang* gebunden sind, gilt nicht nur innerhalb der Sphäre des Eigenen und der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, sondern *mutatis mutandis* auch für das Verhältnis zwischen der ἀντίληψις ἑαυτοῦ und der ἀντίληψις τῶν ἐκτός. Denn es zeigt sich, dass die Erfassung des Eigenen und die Erfassung des Äußeren (und die ihnen entsprechenden Bereiche des eigenen Wesens und der äußeren Dinge im hierokleischen Sinne) keine lediglich aneinandergereihten, zusammenhanglosen Sphären darstellen. Das genaue Gegenteil trifft zu. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass die ἀντίληψις ἑαυτοῦ weit mehr als eine nur gelegentlich vorkommende Beilage der äußeren Wahrnehmung oder auch weit mehr als dazugehöriges „Zubehör“ ist, welches zwar jede Wahrnehmung begleitet, aber nur als ganz abgesonderter Bestandteil derselben. Hierokles' Ausführungen in der ἠθικὴ στοιχείωσις deuten vielmehr darauf hin, dass der oben besprochene, der Sphäre des Selbst oder des Eigenen innewohnende und diese Sphäre strukturierende *sinnvolle Zusammenhang* weit über die Grenzen der besagten Sphäre hinausreicht, ja gewissermaßen den *Gesamtbereich* der äußeren Wahrnehmung durchzieht. Der fragliche *sinnvolle Zusammenhang* zwischen den verschiedenen Momenten der Wahrnehmung ist demnach kein regionales, nur einen Teil der Wahrnehmung, sondern vielmehr ein alle Wahrnehmung als solche, ein den *Gesamthorizont* der Wahrnehmung strukturierendes Phänomen.

Wenn man diese Puzzlestücke, die zwar aus verschiedenen Texten des Hierokles stammen, der Sache nach aber ganz eindeutig zusammengehören, zusammensetzt, so ergibt sich ein Gesamtbild der hierokleischen Auffassung der ἀντίληψις ἑαυτοῦ in ihrem Verhältnis zur ἀντίληψις τῶν ἐκτός. Es gilt vor allen Dingen folgende Punkte hervorzuheben:

1) Die *Komplexität* der Sphäre des Eigenen bzw. dessen, was durch Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne wahrgenommen wird. Die Sphäre des Eigenen umfasst sowohl ᾧ

---

Wenn man hier sagt, dass die Sphäre des Eigenen gewissermaßen den ganzen Bereich der äußeren Wahrnehmung und somit der Außendinge durchzieht, so bedeutet dies, dass *der Bezug auf das als Mittelpunkt dienende Selbst* bzw. das soeben erwähnte *Netzwerk von Bezügen des Selbst* den gesamten Bereich der äußeren Wahrnehmung und somit der Außendinge durchzieht und strukturiert.

ἔχει – all die verschiedenen Elemente, die zum eigenen Wesen gehören oder das eigene Wesen ausmachen (u. d. h. das σῶμα und die durch κρᾶσις δι’ ὄλων mit dem Körper durchgängig und aufs Innigste vereinigte Seele<sup>29</sup>) – als auch die mit all diesen Elementen

<sup>29</sup> Der Begriff der κρᾶσις δι’ ὄλου bezeichnet eine Mischung, deren Elemente so unlöslich verbunden sind, dass der denkbar kleinste Teil der κρᾶσις einen *gemischten* Charakter aufweist und *alle Mischungselemente* enthält: ὡς μηδὲ τούλαχιστον τοῦ μίγματος μέρος τῆς ὁπότερου αὐτῶν ἀμειορῶν μετοχής. Hierokles zufolge hat die Verbingung von Körper und Seele mit dem Verhältnis zwischen einem Gefäß und der in ihm eingeschlossenen Flüssigkeit nicht das Geringste zu tun. Die Verbindung von Körper und Seele ist vielmehr mit dem glühenden Eisen zu vergleichen, in welchem es überhaupt keinen, wenn auch noch so winzigen Teil gibt, der nicht vom Feuer durchdrungen und *zugleich Eisen und Feuer* ist. So IV, 3ff.: “δευτερον δε ἐνι τῷδε προσενθυμητόν ἐστι οὐχὶ καθάπερ ἐν ἀγγεῖῳ τῷ σώματι περιεργεται ἡ ψυχὴ κατὰ τὰ περισχόμενα ταῖς πιθάκνας ὑγρά, συμπεφύραται δὲ δαιμονίως καὶ συγκέκρται κατὰ πᾶν, ὡς μηδὲ τούλαχιστον τοῦ μίγματος μέρος τῆς ὁπότερου αὐτῶν ἀμειορῶν μετοχής; προσφανεστέρα γὰρ ἡ κρᾶσις ταῖς ἐπὶ τοῦ διαπύρου σιδήρου γυμνομένοις; ἐκεῖ τε γὰρ ὁμοίως κἀνταῦθα δι’ ὄλων ἐστὶν ἡ παράθεσις”. Vgl. Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa*, apud I. Bruns (Hrsg.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 2.1), Berlin 1887, S. 115 (=SVF II 797) sowie die zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Formen von μίξις, welche in der chrysippischen Mischungslehre unterschieden werden, die bei Alexander von Aphrodisias, *De mixtione*, apud I. Bruns (Hrsg.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.2), Berlin 1892, S. 213-238, bes. 216-218 (SVF II 473) zu finden ist. Es ist dies nicht der Ort, die κρᾶσις δι’ ὄλου zu erörtern, und von der Reihe von Aporien, die sich aus diesem Begriff ergeben, wird hier völlig abgesehen. Vgl. etwa Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, hrsg. von M. Marcovich, Stuttgart 1999, VII, 150-151, sowie Alexander von Aphrodisias, *De mixtione*, a.a.O., S. 221 und zur Diskussion dieses Problemzusammenhangs in der Forschung beispielsweise M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer Bewegung*, Göttingen 1959, Bd. I, S. 72f., Bd. II, S. 41f., S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London 1959, S. 15ff., H. Dörrie, *Porphyrios’ Symmiktta Zetemata*. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten, München 1959, S. 24ff., R. B. TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of De mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leiden 1976, *passim*, J. Mansfeld, „Zeno and Aristotle on Mixture“, *Mnemosyne* 36 (1983), S. 306-310, R. Sharvy, „Aristotle on Mixtures“, *Journal of Philosophy* 80 (1983), S. 441-448, B. Inwood, „Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A. D.“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), S. 151-184, bes. 163-164, F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge 1985, S. 33f., M. J. White, „Can Unequal Quantities of **Stuffs be Totally Blended?**“, *History of Philosophy Quarterly* 3 (1986), S. 379-89, A. A. Long/D. N. Sedley (Hrsg.), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, Bd. 1, S. 290ff., Bd. 2, S. 287ff., G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναισθησις“, *Annali del Dipartimento di filosofia* (Università di Firenze) 3 (1987), S. 53-97, bes. 93ff., R. Sorabji, „The Greek Origins of Chemical Combination: Can Two Bodies Be in the Same Place?“, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4 (1988), S. 35-63, M. D. Boeri, „El valor de Alejandro de Afrodísia como fuente de la Stoa antigua: (a propósito de pneúma, tónos y krásis)“, *Méthexis* 4 (1991), S. 129-136, J. Annas, *Hellenistic philosophy of Mind*, Berkeley 1992, 47ff., A. A. Long, „Soul and Body in Stoicism“, *Phronesis* 27 (1982), S. 34-57, bes. 38ff. (=Ders., *Stoic Studies*, Cambridge 1996, S. 224-249, bes. 230ff.), C.-U. Lee, *Oikeiosis*. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive, Freiburg/München 2002, S. 71ff. In diesem Zusammenhang bedeutet die κρᾶσις δι’ ὄλου, dass es überhaupt keinen wenn auch noch so winzigen Teil des Körpers eines Lebewesens gibt, der nicht mit ψυχὴ verbunden ist – d.h. der nicht wahrgenommen wird, so dass die Wahrnehmung dieses Teils zur ἀντίληψις ἑαυτοῦ gehört, und die Selbstwahrnehmung eines Lebewesens sämtliche Wahrnehmungen umfasst, die einer derartigen κρᾶσις δι’ ὄλων von σῶμα und ψυχὴ entsprechen, und somit eine *Art durchgängiger, totaler Wahrnehmung* des eigenen Leibes umfasst. Hierokles will demnach die ἀντίληψις ἑαυτοῦ als eine ἀντίληψις μερῶν ἀπάντων τῶν τε τοῦ σώματος καὶ τῶν τῆς ψυχῆς (so IV, 51-2) verstanden wissen. Die Forschung hat darauf hingewiesen, dass die von Hierokles dargestellte Lehre wesentliche Züge des von Sherrington geprägten Begriffs von „proprioception“ vorwegnimmt. Vgl. C. Sherrington, *The Integrative Action of the Nervous System*, London 1908, Ndr.: New Haven 1952, S. 132f., 205f., 335ff., und J. Brunschwig, „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, in: M. Schofield/G. Stricker (Hrsg.), *The Norms of Nature*. Studies in Hellenistic Ethics, Cambridge/Paris 1986, S. 113-143, bes. 137, G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, S. 387ff., 416f., bes. 421, A. A. Long, „Hierocles on Oikeiōsis and Self-Perception“, in: K. J. Boudouris (Hrsg.), *Hellenistic Philosophy*, Bd. I, Athens 1993, S. 93-104, hier 97ff. (=A. A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley/Los Angeles/London 1996, S. 258ff.), R. Radice, „Oikeiōsis“. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi, Milano 2000, S. 191f., C. Gill, „Psychophysical Holism in Stoicism and Epicureanism“, in: R. A. H. King (Hrsg.), *Common to Body and Soul*. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity, Berlin 2006, S. 200-231, bes. 216, C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford 2006, S. 40ff., B. Collette-Ducic/S. Delcomminette, „La théorie stoïcienne du mélange total“, *Revue de philosophie ancienne* 24 (2006), S. 5-60, J. Lacrosse, „Trois remarques sur la réception de la ΚΡΑΣΙΣ

aufs engste zusammenhängenden χρεία-Möglichkeiten (d. h. nicht zuletzt auch das sehr komplexe Geflecht der Zusammenhänge zwischen ἃ ἔχει und den χρεῖαι).

2) Diese Sphäre ist aber keineswegs *abgekapselt*. Wie Hierokles betont, bildet sie den Mittelpunkt des gesamten Wahrnehmungshorizontes, und zwar dergestalt, dass sie sowohl den *terminus ad quem* allerhand von der Peripherie her auf sie zu kommender, die χρεία des Selbst im weitesten Sinne affizierender *Wirkungen der Außenwelt auf das eigene Wesen* als auch den *terminus a quo* verschiedener *Wirkungen des eigenen Wesens auf die Außenwelt* darstellt. Dabei verhält es sich so, dass die verschiedenen Momente des eigenen Wesens (ἃ ἔχει) und die ihnen entsprechenden verschiedenen möglichen χρεία-Richtungen durch ihren Zusammenhang mit den Außendingen die Basis für ein breites Spektrum verschiedener auf das Selbst bzw. auf die Sphäre des Eigenen bezogener Beschaffenheiten äußerer Dinge bieten<sup>30</sup>. Hierokles' Beschreibung der Wahrnehmung und ihrer Struktur deutet also auf ein sehr komplexes Netzwerk von der ἀντιληψις ἑαυτοῦ abhängender Bezüge, denen es zu verdanken ist, dass der Horizont der Wahrnehmung durch einen von der ἀντιληψις ἑαυτοῦ getragenen Gesamtzusammenhang strukturiert ist und ein immer um den Mittelpunkt des Selbst und seiner Sphäre kreisendes Ganzes bildet.

3) Hierbei verhält es sich so, dass das fragliche Netzwerk von auf das Selbst und die Sphäre des Eigenen zentrierten Rückverweisen und in diesen Rückverweisen wurzelnden Beschaffenheiten der Außendinge sehr umfangreich sein kann. Diesbezüglich gilt es vor allen Dingen zweierlei zu betonen. Die Rede von *Umgebung* soll nicht dazu verleiten zu meinen, dass die von Hierokles beschriebenen Sachverhalte nur für die Sphäre der das eigene Wesen *unmittelbar* umgebenden Außendinge gilt. Das Netzwerk der sich ringsum verbreitenden, alles als Umgebung um den gemeinsamen Zentralpunkt des eigenen Wesens vereinigenden Bezüge des Selbst kann vielmehr die außerordentliche Spannweite aufweisen, auf die das Gleichnis der immer ausgreifenden konzentrischen Kreise hindeutet (wobei nicht zu vergessen ist, dass die von Hierokles genannten Kreise des Interesses oder der Anteilnahme im Grunde nur einen Teil eines noch viel komplexeren Zusammenhangs darstellen). Hinzu kommt aber noch ein anderer Aspekt. Dieses Netzwerk sich ringsum verbreitender, alles als Umgebung um den gemeinsamen Zentralpunkt des eigenen Wesens vereinigender Bezüge des Selbst ist andererseits auch dadurch gekennzeichnet, dass es durch die von Hierokles geschilderten Kontraste zwischen *Nähe* und *Ferne* (wohlgemerkt zwischen einer *funk-*

---

stoïcienne chez Plotin", *Revue de philosophie ancienne* 25 (2007), S. 53-66, sowie D. COHEN, "Aperçu de la réception de la doctrine stoïcienne du mélange total dans le néoplatonisme après Plotin", *ibid.*, S. 67-100.

<sup>30</sup> Hierokles' Ausführungen lenken die Aufmerksamkeit auf den phänomenalen Befund, der darauf hinweist, dass die Beschaffenheit der Gegenstände der ἀντιληψις τῶν ἐκτός wenigstens zum Teil auf den durch die ἀντιληψις ἑαυτοῦ in Erscheinung tretenden Mittelpunkt des gesamten Wahrnehmungshorizontes, nämlich das Selbst und die Sphäre des Eigenen *zurückverweist* und in diesem Sinne *selbstbezüglich* ist. Es fragt sich aber, a) wie das Wesen und die Struktur derartiger auf die Selbstwahrnehmung bzw. auf die Sphäre des Eigenen zurückweisender und in diesem Sinne *selbstbezüglicher* Beschaffenheiten äußerer Gegenstände eigentlich zu verstehen sind, und b) ob das hier in Frage stehende *nur für einen Teil* der Gegenstände und Merkmale der ἀντιληψις τῶν ἐκτός oder vielmehr für *all* ihre Gegenstände und für *all* ihre Merkmale gilt, so dass sämtliche Gegenstände der ἀντιληψις τῶν ἐκτός in diesem Sinne *durch und durch selbstbezüglich* sind. Diese Fragen werden von Hierokles nicht gestellt. Und es muss hier dahingestellt bleiben, wie sie zu beantworten sind. Es möge nur der kurze Hinweis genügen, dass der gesamte Spielraum der ἀντιληψις τῶν ἐκτός dem soeben besprochenen Zentrierungsphänomen unterliegt, und zwar dergestalt, dass sämtliche Gegenstände und Merkmale der ἀντιληψις τῶν ἐκτός grundsätzlich als *Umgebungsgegenstände* und -merkmale wahrgenommen werden.

tionsbezogenen, nicht nur einer räumlichen oder zeitlichen Nähe und Ferne) bzw. zwischen selbstbezogenem *Vordergrund* und *Hintergrund* – oder vielmehr durch die *abgestufte, vielschichtige* Reihe von Kontrasten und Kreisen strukturiert ist, auf die das besagte Gleichnis des Hierokles hindeutet, so dass es sich nicht nur durch seine *Weite*, sondern sozusagen auch durch seine *Tiefe* auszeichnet<sup>31</sup>.

Hierbei ist allerdings anzumerken, dass der Horizont der Wahrnehmung nicht unbedingt in jedem Fall diese Spannweite bzw. diese abgestufte und vielschichtige Struktur aufweisen muss. Aber, wie dem auch sei, soviel bleibt festzuhalten: Das Grundphänomen der Selbstwahrnehmung im hierokleischen Sinne ist seinem Wesen nach imstande, einen so umfangreichen, vielschichtigen und „tiefen“ Horizont der *äußeren* Wahrnehmung oder der *Außendinge* um die Sphäre des Selbst zu vereinigen *und dieser Sphäre als ihre Umgebung oder Peripherie anzugliedern*. Dies bedeutet wiederum Folgendes: Davon abgesehen, ob die Umgebung des Selbst eine derartige Weite und Tiefe aufweist oder nicht, der gesamte Horizont der äußeren Wahrnehmung stellt unabdingbar eine solche, von dem Bezug zum gemeinsamen Zentralpunkt des Selbst zusammengehaltene, *das Selbst und seine Umgebung* umfassende *Alleinheit* dar.

So viel zur umrisshaften Bestimmung der besonderen Art und Weise, wie die ἀντίληψις τῶν ἐκτός mit der ἀντίληψις ἐαυτοῦ zusammenhängt, wie auch die äußere Wahrnehmung durch ihren *selbstreferentiellen*, auf die Sphäre des Eigenen zentrierten Charakter durch und durch geprägt ist, und wie der Horizont der Wahrnehmung ein durch seine Erweiterbarkeit zwar *offen* bleibendes, durch seinen an die Sphäre des Selbst gebundenen, auf diese Sphäre zentrierten „Blickwinkel“ jedoch *geschlossenes* Ganzes bildet.

#### 4- Wahrnehmung, Selbst und Selbstbezug – ἐαυτοῦ αἰσθάνεσθαι und οικειοῦσθαι ἐαυτῷ

Das Wichtigste bleibt aber gewissermaßen noch zu betrachten. Denn es fragt sich, was die Sphäre des *Eigenen* zu einer solchen macht. Worin besteht eigentlich das Selbst, welches demnach sozusagen das A und das O der Selbstwahrnehmung und den Mittel- und Quellpunkt dieses ganzen Netzwerkes von Bezügen bildet, den Mittel- und Quellpunkt, um welchen die *Alleinheit* des Wahrnehmungshorizontes kreist? Sagen die Fragmente der ἠθικῆ στοιχειώσις auch etwas dazu, oder wird diese Frage einfach mit Stillschweigen übergangen?

Ehe man diese Frage zu beantworten versucht, muss man aber noch einen Punkt ins Auge fassen, welcher für ihre Beantwortung unerlässlich ist, ja ohne dessen Mitberücksichtigung das Ausgeführte am Entscheidendsten geradewegs vorbeizieht und das Spezifikum der

---

<sup>31</sup> Zwar verhält es sich so, dass die äußersten Kreise so entfernt sind, dass sie beinahe keine Rolle mehr spielen, und ihr Zusammenhang mit dem Zentralpunkt allem Anschein nach nur sehr lose ist. Dies bedeutet aber nicht, dass sie in keinem *Zusammenhang* mit dem Mittelpunkt stehen oder nicht mehr auf den Mittelpunkt *relativ* sind. Der Bezug wird in der Tat nicht unterbrochen: Zum Beispiel in dem hierokleischen Gleichnis der konzentrischen Kreise zeichnen sich die äußersten Kreise eben deswegen durch die verschwindend geringe Intensität des ihnen entsprechenden Interesses aus, weil sie vom Zentralpunkt des Selbst entfernt sind. D. h.: Das fragliche Entferntsein und die mit dem Entferntsein korrelierende geringe Intensität des Interesses sind und bleiben eine Art von *selbstbezüglicher*, auf den Mittelpunkt des eigenen Wesens *relativer* Beschaffenheit, so dass dem Entferntesten eben nur im Bezug auf den Mittelpunkt des Selbst dieses Prädikat und die ihm entsprechende geringe Intensität des Interesses zukommt.

hierokleischen Auffassung der Wahrnehmung verfehlt. Es geht nämlich um die sog. οἰκειώσις. Hier muss man allerdings auf eine gebührende Erörterung dieses Begriffes und der ihm entsprechenden Konstellation von Phänomenen verzichten und sich mit einem groben Umriss des Allerwesentlichsten begnügen.

Hierokles weist darauf hin, dass die Selbstwahrnehmung weder von Missfallen (δυσαρρεστῆν) noch von Gleichgültigkeit (ἀρρενῶς ἴσχειν), sondern vielmehr von Freude oder Wohlgefallen (εὐαρπέστησις) an ihrem eigentümlichen Gegenstand begleitet ist<sup>32</sup>. Aus der Selbstwahrnehmung fließt natürlich das, was er mit Hilfe einer klassischen stoischen terminologischen Wendung οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῆ ἑαυτοῦ συστάσει (οἰκειοῦσθαι πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν), d. h. ein Zu-sich-selbst-geneigt-werden, Sich-selbst-zugetan- oder –zugewandt-werden nennt (die lateinische Übersetzung dieser Wendung, *conciliari* oder *commendari*, d. h. also eine Art Sich-selbst-empfohlen-werdens kann auch dazu verhelfen, den Sinn der stoischen Formel besser zu verstehen)<sup>33</sup>. Die Selbstwahrnehmung ist also mit *Neigung* oder *Zuneigung zum eigenen*

<sup>32</sup> VI, 27-30, 40-49, VII, 16, 49. Vgl. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, hrsg. von M. Marcovich, Stuttgart 1999, VII, 85.

<sup>33</sup> VI, 51-53, VII, 16, 20, 49-50, IX, 8-9. Vgl. etwa Diogenes Laertius, *op. laud.*, VII, 85, Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa, op. laud.*, S. 150, 162, Plutarch, *De Stoicorum repugnantia*, R. Westman (Hrsg.), *Plutarchi moralia*, Bd. 6.2, Leipzig 1959, 1038b, Cicero, *De Finibus bonorum et malorum*, hrsg. von T. Schiche, Leipzig 1915, Ndr. Stuttgart 1961, III, 16, II, 33, IV, 34, Seneca, *Philosophische Schriften*, Darmstadt 1995, Bd. 4, Ad Lucilium epistulae morales, CXXI, 5, 10, 11, 14, 17, 21, C. Wachsmuth/O. Hense (Hrsg.), *Ioannis Stobaei anthologium*, Berlin 1884-1921, Ndr. 1958, II, 7 (II, 118). Zur weiteren Diskussion der fraglichen stoischen Formel und ihrer Bedeutung, s. etwa R. Philippson, „Das erste Naturgemässe“, *Philologus* 87 (1932), S. 445-466, M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, S. 12, S. G. Pembroke, „Oikeiosis“, in: A. A. Long (Hrsg.), *Problems in Stoicism*, London/Atlantic Highlands 1971, S. 114-149, bes. 115f., G. B. Kerferd, „The Search for Personal Identity in Stoic Thought“, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 55 (1972), S. 177-196, bes. 179ff., H. Görgemanns, „Oikeiosis in Arius Didymus“, in: W. W. Fortenbaugh (Hrsg.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick (N.J.)/London 1983, S. 165-189, bes. 183ff., J. Brunschwig, „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, in: M. Schofield/G. Stricker (Hrsg.), *The Norms of Nature, op. laud.*, S. 136ff., B. Inwood, „The Two Forms of oikeiosis in Arius and the Stoa. Comments on Professor Görgemanns' Paper“, *ibid.*, S. 190-201, J. Brunschwig, „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, *op. laud.*, bes. S. 136ff., G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναίθησις“, *op. laud.*, S. 78f., G. Schönrich, „Oikeiosis – Zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs“, *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), S. 34-51, T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus 1990, S. 240, R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca (N.Y.) 1993, S. 122f., J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford/N.Y. 1993, S. 262f., A. A. Long, „Hierocles on Oikeiosis and Self-Perception“, in: K. J. Boudouris (Hrsg.), *Hellenistic Philosophy*, Bd. I, Athens 1993, S. 93-104, bes. 96f. (=A. A. Long, *Stoic Studies, op. laud.*, S. 256f.), B. Inwood/P. Donini, „Stoic Ethics“, in: K. Algra/J. Barnes et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, S. 675-738, bes. 677f., R. Bees, *Die Oikeiösislehre der Stoa. I Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg 2004, S. 23, Anm. 17, 202ff. Zur lateinischen Übersetzung der stoischen Formel vgl. Robert Fischer, *De usu vocabulorum apud Ciceronem et Senecam Graecae philosophiae interpretes*, Freiburg i. Br. 1914, S. 62-71. Schließlich bleibt in diesem Zusammenhang noch Folgendes anzumerken: Die von Hierokles verwendete Formel (οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῆ ἑαυτοῦ συστάσει bzw. οἰκειοῦσθαι πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν) betont zugleich die οἰκειώσις zu sich selbst und die οἰκειώσις zu der eigenen σύστασις. Und von σύστασις ist in den Fragmenten wiederholt die Rede (außer VI, 52 und VII, 50, vgl. auch IX, 1). Σύστασις (*status, constitutio*, vgl. Robert Fischer, *a.a.O.*, S. 72f.) bezeichnet allem Anschein nach die Konstitution bzw. die naturgegebene, „angemessene“ Verfassung eines Lebewesens. Ob die stoische Formel einen Unterschied zwischen der οἰκειώσις zu sich selbst und der οἰκειώσις zu der σύστασις (d. h. also zur naturgegebenen, „angemessenen“ Verfassung) voraussetzt, und worin dieser Unterschied genau besteht, ist eine in der Forschung umstrittene, noch nicht ausreichend geklärte Frage. Vgl. z. B. J. Brunschwig, „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, in: M. Schofield/G. Stricker (Hrsg.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge/Paris, 1986, S. 113-143, bes. 139, G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, S. 436ff., bes. 439, A. A. LONG, „Hierocles on Oikeiosis and Self-Perception“, *op. laud.*, hier 98, Anm 14 (=A. A. Long, *Stoic Studies*, Berkeley/L.A./London 1996, S. 257), R. Radice, „Oikeiosis“.

Wesen, mit Anhänglichkeit an das eigene Wesen unlöslich verbunden. Es handelt sich aber nicht nur um eine vage oder laue Zuneigung, sondern vielmehr um etwas Tiefverwurzeltes und Gewaltiges, um eine ganz entschiedene und radikale *Parteinahme für sich selbst*, die den Betroffenen *in diese Parteinahme mitreißt* und *an sie unausweichlich bindet*. Ja, die Selbstwahrnehmung ist mit einer Art *Selbstliebe* unzertrennlich verbunden – Hierokles spricht von einer *gewaltigen Leidenschaft* für sich selbst (σφῶν αὐτῶν σφοδρὸς ἡμερος)<sup>34</sup>. Das mit

Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi, Milano 2000, S. 184ff., C.-U. Lee, *Oikeiosis*. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive, Freiburg/München 2002, S. 68ff. Es ist dies nicht der Ort, auf diese Frage ausführlich einzugehen. So viel sei jedoch in aller Kürze bemerkt: 1) Es ist nicht auszuschließen, dass in der fraglichen stoischen Formel das Verbindungswort *kai* *explikativ* ist, so dass *οἰκειῶσθαι ἑαυτῷ* und *οἰκειῶσθαι τῇ ἑαυτοῦ σύστασι* (bzw. *οἰκειῶσθαι πρὸς ἑαυτὸ* und *οἰκειῶσθαι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν*) einfach als Quasi-Synonyme verwendet werden und einer Begriffsdoppelung entsprechen. An und für sich kann die stoische Formel also dahingehend interpretiert werden, dass es kein von dem *οἰκειῶσθαι τῇ ἑαυτοῦ σύστασι* zu unterscheidendes *οἰκειῶσθαι ἑαυτῷ* gibt, und dass die *οἰκείωσις* zu sich selbst in nichts anderem als in der *οἰκείωσις zu der σύστασι* besteht. 2) Man darf aber nicht vergessen, dass die stoische Lehre immer wieder den Unterschied zwischen der *Sphäre des Eigenen* und all dem aufs Schärfste betont, was *außerhalb dieser Sphäre* liegt. Dies scheint aber zu bedeuten, a) dass ein Unterscheidungsprinzip zwischen den fraglichen zwei Bereichen eine ausschlaggebende Rolle spielt, und b) dass dieses Unterscheidungsprinzip kein anderes ist als das, was dem Grundcharakter der Sphäre des Eigenen als solchen zugrundeliegt, nämlich die Grundbestimmung „Selbst“. Diese Grundbestimmung ist es, die den *gemeinsamen Nenner* aller verschiedenen Momente der *σύστασις* bildet, diese verschiedenen Elemente verbindet und ihnen ihr eigentümliches Gepräge und ihre hervorragende, einzigartige Bedeutung verleiht. Dies legt wiederum nahe, dass die von den Stoikern konzipierte *οἰκείωσις* in allererster Linie das bezeichnet, was jede Gleichgültigkeit dieser Grundbestimmung des *Selbst* und all dem gegenüber unterbindet, was sich durch die fragliche Grundbestimmung auszeichnet. Wenn dem so ist, dann setzt die *οἰκείωσις zu der σύστασις* den ursprünglichen Kern der *οἰκείωσις*, nämlich die *οἰκείωσις zu sich selbst* (*ἑαυτῷ, πρὸς ἑαυτό*) bereits voraus und ist so geartet, dass die *σύστασις* oder die angemessene Verfassung nur insofern zu etwas Nichtgleichgültigem wird, als es sich eben um die *eigene* Verfassung (d. h. also um die angemessene Verfassung *des Selbst*) handelt. Und dieser Zusammenhang ist es dann, der sich in der hier in Frage stehenden stoischen Formel ausdrückt. Denn es fällt auf, dass diese Formel zuerst die *οἰκείωσις zu sich selbst* (*ἑαυτῷ, πρὸς ἑαυτό*) und nur an zweiter Stelle die *οἰκείωσις zu der σύστασις* nennt, und zwar dergestalt, dass die letztere als *οἰκείωσις zu der eigenen σύστασις* (*οἰκειῶσθαι τῇ ἑαυτοῦ σύστασι* bzw. *οἰκειῶσθαι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν*), d. h. als *οἰκείωσις zu einer sich durch ihre Zugehörigkeit zum Selbst* auszeichnenden *σύστασις* ganz eindeutig charakterisiert wird. 3) Der Sache nach scheint ein Unterschied zwischen dem Selbst und all dem, was außerhalb der Sphäre des Selbst liegt, auch in Hinsicht auf die *οἰκείωσις* insofern eine Rolle zu spielen, als es nicht ohne weiteres direkt eine gewisse Verfassung als solche, d. h. eine *niemandem gehörende* Verfassung, auch nicht eine *einem anderen* gehörende Verfassung, sondern vielmehr eine *als Selbst* empfundene bzw. *durch Zugehörigkeit zum Selbst geprägte* Verfassung ist, die zum Gegenstand eines nichtgleichgültigen, an diese Verfassung bindenden, sie beschützenden, für sie Sorge tragenden Verhaltens wird. Also das, dem es zu verdanken ist, dass *das Selbst sich selbst* empfohlen wird, *für sich selbst* Partei nimmt und in diesem Sinne *um sich selbst* bemüht ist, stellt gleichsam die *primäre, ursprüngliche οἰκείωσις* dar. Die diesem Quellpunkt entstammende *Nichtgleichgültigkeit sich selbst gegenüber* überträgt sich gleichsam auf die *σύστασις*, indem eine gewisse Verfassung als angemessen festgesetzt und sozusagen zum Maßstab des Selbst wird, und das Selbst an den fraglichen Maßstab so gebunden ist, dass sein Für-sich-selbst-ein-Anliegen-sein und Um-sich-selbst-bemüht-sein auch dieser Verfassung (diesem Muster oder Maßstab seines Wesens) gilt und das fragliche Wesen an diesem Muster oder Maßstab seines Wesens hängen lässt. M. a. W.: Das Sich-selbst-gegenüber-nicht-gleichgültig-sein (die *οἰκείωσις zu sich selbst*) nimmt die Gestalt eines Seiner-angemessenen-Verfassung-gegenüber-nicht-gleichgültig-seins (d. h. die Gestalt der *οἰκείωσις zu der σύστασις*) an. Es zeigt sich, dass die hier zur Erörterung stehende stoische Formel (*οἰκειῶσθαι ἑαυτῷ* καὶ τῇ ἑαυτοῦ σύστασι bzw. *οἰκειῶσθαι πρὸς ἑαυτό* καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν) **besonders gut dafür geeignet ist**, diesen wesentlichen Zusammenhang genau auszudrücken. Denn die stoische Formel spricht von einer *οἰκείωσις zu sich selbst*, welche im gleichen Atemzug eine *οἰκείωσις zu der angemessenen Verfassung* ist (nicht als ob beides gleichbedeutend, und die erstere nur ein anderer Name für die letztere wäre, sondern vielmehr so, dass die *οἰκείωσις zu sich selbst* die *οἰκείωσις zur σύστασις ermöglicht* und *zu dieser abgeleiteten Form* von *οἰκείωσις führt* – und das Eine nicht ohne das Andere stattfindet). Zusammenfassend bleibt demnach festzuhalten, dass die zwei in der stoischen Formel genannten Momente doch zu unterscheiden sind und die komplexe Struktur der *οἰκείωσις* zum eigenen Wesen knapp und präzise auf den Punkt bringen.

<sup>34</sup> VII, 3-4. Auch von *φιλανθία* ist VII, 24 die Rede.

Selbstwahrnehmung begabte Lebewesen ist daher von einem Streben, das eigene Wesen zu *erhalten* (*unversehrt zu erhalten*) und zu *entfalten* bzw. alles, was dieses Wesen *fördert*, zu suchen und zu pflegen, durchdrungen. Kurz: In dem mit Selbstwahrnehmung begabten Lebewesen regt sich ein ununterdrückbarer, unwiderstehlicher Trieb oder Drang nach *Selbsterhaltung* und *Selbstförderung*<sup>35</sup>. Dieses Wesen lässt sich sozusagen *von sich selbst berühren* und ist *für sich selbst ein Anliegen*. Es kann nicht umhin, *für sich selbst Sorge zu tragen, um sich selbst bemüht zu sein* und *sich für sich selbst einzusetzen*. Das Sein des sich selbst wahrnehmenden Lebewesens ist demnach kein bloßes Sein und seine Selbstwahrnehmung ist auch keine bloße Selbstwahrnehmung. Sein Sein und seine Selbstwahrnehmung entsprechen vielmehr dem, was das schwer zu übersetzende Schlüsselwort συντηρεῖν bzw. συντήρησις ἑαυτοῦ auf den Punkt bringt, nämlich „Erhaltung“ und „Bewahrung“. D. h: Das Sein des sich selbst wahrnehmenden Lebewesens zeichnet sich dadurch aus, dass es stets *über sein jeweiliges Gegebensein hinausgeht, seiner Erhaltung zustrebt* und mit einem auf das eigene Wesen *aufpassenden, das eigene Wesen behütenden und beschützenden, um seine Erhaltung und Förderung bemühten, sich für sein Wesen verwendenden Bewachen, Sorgen, Sich-in-achtnehmen* unzertrennlich verbunden ist<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Dass die Selbstliebe das *Selbsterhaltungstreben* mit sich bringt, wird in der ἠθική στοιχειώσις eindringlich betont, und zwar dergestalt, dass Hierokles verschiedene Aspekte des davon herrührenden, auf Selbsterhaltung gerichteten Verhaltens hervorhebt. Vgl. VI, 56-57 (ἐκκλίνειν πᾶσαν ἐπιβουλὴν πόρωθεν), VI, 57-58 (μηχανᾶσαι διαμένειν ἀπαθὲς ἐκ τῶν σφαλερῶν), VI, 58-59 (ἄττειν ἐπὶ τὰ σωτήρια καὶ πανταχόθεν πορίζεσθαι τὰ πρὸς διαμονήν), sowie VII, 8-9 (φαντασίαν ἀναίρεσέως αὐτῶν λαμβάνειν καὶ διὰ τοῦτο δυσασαχετεῖν). Dass die Selbstliebe aber auch ein Streben nach *Selbstförderung*, d. h. ein Streben, das eigene Wesen zu *entfalten* (bzw. alles, was dieses Wesen *fördert*, zu suchen und zu pflegen) nach sich zieht, wird in den Fragmenten des Hierokles nicht eigens betont. Es ist die Frage, ob das Streben nach *Selbsterhaltung* von dem Streben nach *Selbstförderung* völlig unabhängig und getrennt sein kann – bzw. ob die Art von Selbstliebe (d. h. also die Art von οἰκειώσει), die das *Selbsterhaltungstreben* mit sich bringt, von derjenigen zu unterscheiden ist, welche das Streben nach *Selbstförderung* hervorruft – oder ob es sich nicht vielmehr so verhält, dass beide *unauf löslich aneinander gebunden* sind.

<sup>36</sup> VI, 55-56, VII, 44-45. Συντήρησις bzw. συντηρεῖν bedeutet sowohl die *Erhaltung* oder *Bewahrung* bzw. die *Selbsterhaltung* oder *Selbstbewahrung* (d. h. also das διασώζειν, die σωτηρία, die διαμονή, von denen bei Hierokles die Rede ist) als auch die *Bewachung* oder *Beobachtung* (nicht zuletzt auch die auf Selbsterhaltung gerichtete, nach Selbsterhaltung strebende *Bewachung*). Bei Hierokles sind συντήρησις und συντηρεῖν allem Anschein nach mit διασώζειν, σωτηρία, διαμονή (also mit Selbsterhaltung oder *Selbstbewahrung*) gleichbedeutend. Vgl. auch VII, 44-45: διασώζειν καὶ συντηρεῖν ἑαυτό (...). Man darf aber nicht vergessen, dass die hier in Frage stehende συντήρησις alles andere als die tatsächlich erfolgende Fortsetzung oder Erhaltung eines Wesens bedeutet, welches sich seiner Erhaltung oder Nichterhaltung gegenüber völlig gleichgültig verhält (so dass die tatsächlich erfolgende Erhaltung einfach geschieht, ohne dass das fragliche Wesen sich *im Voraus* zu ihr verhält, *ihr zustrebt*, etc.). Das genaue Gegenteil trifft hier zu. Denn es handelt sich in diesem Zusammenhang vielmehr um eine irgendwie *entworfen*e, *vorweggenommene*, bereits *vor* ihrem tatsächlichen Eintreten eine ausschlaggebende Rolle spielende συντήρησις oder *Selbsterhaltung*, welche so beschaffen ist, dass sie von einem das eigene Wesen behütenden und beschützenden, um seine Erhaltung bemühten, sich für sein Wesen verwendenden *Bewachen* oder *Sorgen* insofern nicht zu trennen ist, *als sie nur als Korrelat eines solchen bewachenden oder sorgenden Verhaltens stattfinden und ihre ausschlaggebende Rolle spielen kann*. Die hier in Frage stehende συντήρησις hat also ihrem Wesen nach immer mit einer συντήρησις im Sinne des *Bewachens* und *Sorgens* zu tun und entspricht durchaus dem, was auch in den lateinischen Darstellungen stoischen Gedankengutes zu finden ist, beispielsweise bei Cicero, *de natura deorum* II, 124 (“conservandi sui custodia”), *de officiis* I, 11 (“se, vitam corpusque tuum”, vgl. auch *de finibus*, V, 24, 40), oder *de finibus*, IV, 34 (“in se conservando occupatum esse”). Zur weiteren Analyse von τηρεῖν, τηρησις, συντηρεῖν, συντήρησις u. dgl., vgl. etwa F. Preisigke/E. Kießling, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, Bd. II, Berlin 1927, Sp. 552, 597f., Suppl. 1 (1940-1966), Amsterdam 1969, S. 261, 268, Suppl. 2 (1967-1976), Wiesbaden 1991, S. 188, 194, Suppl. 3 (1977-1988), Wiesbaden 2000, S. 314, 323, J.H. Moulton/G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1949, S. 614, 633f., H. Riesenfeld, in: G. Kittel/G. Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 8, Stuttgart/Berlin 1969, S. 139-151.

Dies bedeutet aber, wie leicht zu sehen ist, dass die αἴσθησις ihrem Wesen nach keine indifferente, teilnahmele, lediglich registrierende Kenntnissnahme vollkommen gleichgültiger Fakta oder Begebenheiten ist, die im Grunde das wahrnehmende Wesen nichts angehen. Das wahrnehmende Wesen ist kein „reiner Zuschauer“ und die Wahrnehmung ist kein gleichgültiges Verhalten, in dem es um gar nichts geht. Hierokles zufolge verhält es sich ganz im Gegenteil so, dass die αἴσθησις von Grund auf mit einer ὄρμη (mit einem Drang, Trieb oder Verlangen) aufs engste zusammenhängt, von einer solchen ὄρμη geprägt, ja durchdrungen ist. M.a.W.: Von einer οἰκείωσις-freien Wahrnehmung, zu der das Moment der οἰκείωσις noch *hinzukommen* muss, kann Hierokles zufolge keine Rede sein. Die αἴσθησις ist wesensmäßig *spannungsgeladen*, sie gehört immer zu einem *nichtgleichgültigen Verhalten* und findet nur im Rahmen eines solchen nichtgleichgültigen Verhaltens statt. Alles Wahrnehmen ist an und für sich schon ein *Sich-von-dem-Wahrgenommenen-so-oder-so-betreffen-oder-angehen-lassen*. Und jedes Wahrgenommene wird eben als das wahrgenommen, was das wahrnehmende (u. d. h. zugleich: strebende) Wesen so oder so, auf diese oder jene konkrete Weise *betrifft*. Kurz: Die αἴσθησις ist an und für sich schon *ὀρμητικῆ: vom Drang, Trieb, Neigung durchpulst* – und zwar so, dass die fragliche ὄρμη die ὄρμη der οἰκείωσις, d.h. eine auf das Selbst gerichtete, sich um das Selbst bekümmernde, für Selbsterhaltung und Selbstförderung sorgende, ja die ὄρμη des σφοδρὸς ἴμερος ἑαυτοῦ (der Leidenschaft des Selbst – d. h. einer *unbedingten Ergebenheit gegenüber seinem eigenen Wesen*) ist.

Die Selbstwahrnehmung ist also von οἰκείωσις bzw. von ὄρμη durchdrungen, und all das, was weiter oben über die Sphäre des Eigenen, ihre verschiedenen Bestandteile (τὰ ἔχει, die verschiedenen χρεῖα-Richtungen) und ihren Zusammenhang ausgeführt wurde, ist entsprechend zu ergänzen. Es ist vor allen Dingen hervorzuheben, dass der *sinnvolle Zusammenhang*, der zwischen den verschiedenen Bestandteilen der Sphäre des Eigenen besteht, mit der οἰκείωσις so zusammenhängt, dass es diese ist, die die Basis für den hier in Frage stehenden *Sinn* schafft bzw. die Maßstäbe für den fraglichen sinnvollen Zusammenhang setzt. Entsprechendes gilt aber auch für die τῶν ἐκτὸς ἀντίληψις. Auch sie ist von ὄρμη, von Streben, genauer von selbstbezüglichem Streben d.h. von οἰκείωσις durchdrungen und hat mit einem gleichgültigen Verhalten nicht das Geringste zu tun. Und all das, was oben über den *sinnvollen Zusammenhang* zwischen der ἀντίληψις τῶν ἐκτὸς und der ἀντίληψις ἑαυτοῦ bzw. über das Netzwerk von Bezügen des Selbst ausgeführt wurde, welche den Gesamtbereich der *äußeren Wahrnehmung* durchziehen und strukturieren, ist entsprechend zu ergänzen. *Selbstbezüge* – das bedeutet in diesem Zusammenhang immer: Bezüge des *sich um sich selbst kümmernden* Selbst. Kurz: Alle *äußere Wahrnehmung* ist im Grunde genommen nichts anderes als *συντήρησις* in dem oben besprochenen Sinne. Eben deswegen ist sie durchgängig *selbstbezüglich* und hängt stets, wie gesagt, mit der ἀντίληψις ἑαυτοῦ aufs engste zusammen<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Selbst wenn die Selbstwahrnehmung, wie Hierokles geltend zu machen versucht, eine Grundvoraussetzung der οἰκείωσις bildet und dieser insofern zugrundeliegt, selbst dann verhält es sich so, dass die durch Selbstwahrnehmung ermöglichte und hervorgerufene οἰκείωσις die Selbstwahrnehmung gleichsam *in Mitleidenschaft zieht*, so dass diese nichts weniger als einer gleichgültigen Kenntnissnahme seiner selbst und des Eigenen entspricht, sondern vielmehr von οἰκείωσις geprägt, ja durchdrungen ist. Es kommt aber noch etwas anderes hinzu. Denn nicht nur die ἀντίληψις ἑαυτοῦ ist es, die durch die οἰκείωσις durchdrungen ist. Entsprechendes gilt auch, wie soeben ausgeführt, für die ἀντίληψις τῶν ἐκτὸς. Und so kommt es, dass Hierokles nicht nur von einer οἰκείωσις εὐνοητικῆ (derjenigen nämlich, die *dem eigenen Wesen* gilt) spricht, sondern auch von der οἰκείωσις στερεκτικῆ (d. h. der οἰκείωσις *zu anderen Lebewesen*) und von der οἰκείωσις αἰρετικῆ (jener Art von οἰκείωσις,

die mit äußeren *Sachen* – τὰ ἐκτός χρήματα – zu tun hat). Es ist aber ohne weiteres klar, dass sowohl die οἰκείωσις στερηκτική als auch die οἰκείωσις αἰρετική sich dadurch auszeichnen, dass sie nicht mehr direkt auf das eigene Wesen, sondern vielmehr auf Gegenstände der *äußeren* Wahrnehmung (in dem hier in Frage stehenden Sinne) bezogen sind. Vgl. IX, 3-10: (...) ἡ μὲν πρὸς ἑαυτὸ εὐνοητική, στερηκτική δὲ ἡ συγγενική· καλεῖται γὰρ ἡ οἰκείωσις πολλοῖς ὀνόμασιν. ἡ δὲ πρὸς τὰ ἐκτός χρήματα αἰρετική, καθάπερ οὖν στερηκτικῶς μὲν καθόλου οἰκειοῦμεθα τοῖς τέκνοις, αἰρετικῶς δὲ τοῖς ἐκτός χρήμασιν, ὅπου καὶ τὸ ζῶον ἑαυτῷ μὲν εὐνοητικῶς, τοῖς δὲ πρὸς πῆρσιν τῆς συστάσεως συμμέρουσιν ἐκλεκτικῶς (...). Vgl. auch H. Diels/W. Schubart (Hrsg.), *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782)* nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts (Pap. N.8; Pap. 9766.9659), Berlin 1905, G. Bastianini/D. N. Sedley (Hrsg.) *Commentarium in Platonis „Theaetetum“*, PBerol. Inv 9782, in: *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte III: Commentari, Firenze 1995, S. 227-562, VII, 26-VIII, 6, sowie Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa*, in: I. Bruns (Hrsg.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, Berlin 1887, S. 101-186, bes. 162. Es ist dies nicht der Ort, diese verschiedenen Begriffe und die ihnen entsprechenden Verzweigungen des οἰκείωσις-Phänomens sowie ihren Zusammenhang (geschweige denn das Verhältnis zwischen den genannten verschiedenen Darstellungen der hier in Frage stehenden stoischen Lehre) zu erörtern. Nur soviel sei in aller gebotenen Kürze vermerkt: a) Auch die ἀντιληψις τῶν ἐκτός ist von οἰκείωσις durchdrungen und besitzt ihrem Wesen nach den Charakter eines *nichtgleichgültigen Verhaltens*, mit der Folge, dass die entsprechenden wahrgenommenen Gegenstände (τὰ ἐκτός) ebenfalls einen *nichtgleichgültigen*, durch die οἰκείωσις geprägten Charakter aufweisen. Dabei verhält es sich so, dass die mit dem Horizont der Wahrnehmung koextensive οἰκείωσις bzw. die der οἰκείωσις entstammende Nichtgleichgültigkeit des Wahrgenommenen ihrer Intensität nach *variiert*, ja *stark* variiert (ἐπιπέυεται γὰρ καὶ ὄνεια ἡ οἰκείωσις, heißt es in dem *Commentarium in Platonis „Theaetetum“*, V, 22ff.). Vgl. z. B. auch das *Commentarium in Platonis „Theaetetum“*, V, 14ff., VI, 3ff., Stobaios, *Anthologium*, II, 7 (II, 120f.), Cicero, *De officiis*, I, xvii, 53ff., *Laelius*, V, 19, Alexander von Aphrodisias, *De anima libri mantissa*, 162. Der Gesamtbereich des nichtgleichgültigen Verhaltens eines Lebewesens und der ihm entsprechenden, jedem Wahrgenommenen innewohnenden Merkmale, die jedem Wahrgenommenen eine gewisse Stelle und Funktion innerhalb des Spannungsfeldes der οἰκείωσις, i. e. des Nichtgleichgültigen zuweisen, bildet einen *sehr komplexen Stufenbau*. Die konzentrischen Kreise des Fragments aus dem *Anthologium* des Stobaios versinnbildlichen, wie ausgeführt, die eigentümliche Struktur dieser Variation, welche somit nicht nur den Bereich der οἰκείωσις στερηκτική, sondern auch den der οἰκείωσις αἰρετική durchzieht und strukturiert. b) Der hier in Frage stehende Stufenbau hängt, wie aus dem Stobaiosfragment ebenfalls hervorgeht, mit dem Hauptgegensatz zwischen dem *Eigenen* und dem *Nichteigenen* (dem οἰκείον und dem ἄλλοτριον) zusammen. Dieser Gegensatz betrifft aber nicht nur den Unterschied zwischen der ἀντιληψις ἑαυτοῦ und der ἀντιληψις τῶν ἐκτός, sondern auch eine *Art Abstufung des Eigenen* bzw. dessen, was mit dem Eigenen im Zusammenhang steht (d. h. eine Abstufung *innerhalb* der Sphäre des *Eigenen*) sowie eine *Art Abstufung des ἄλλοτριον* (d. h. eine Abstufung *innerhalb* der Sphäre des *Nichteigenen*). Das Ganze bildet einen *fein- und breitgesicherten Stufenbau* des οἰκείον und des ἄλλοτριον bzw. dessen, was dem Mittelpunkt des Eigenen ganz nahe oder weniger nahe, ganz entfernt oder weniger entfernt steht. Der fragliche Stufenbau erstreckt sich demnach von dem *Eigensten* (i. e. dem *Mittelpunkt*) und dem, was dem Mittelpunkt am nächsten liegt, über die *Peripherie der Sphäre des Eigenen* und den Teil der Sphäre des Nichteigenen, welcher an die Sphäre des Eigenen grenzt, bis hin zur *äußersten Peripherie* der Sphäre des Nichteigenen. c) Man darf aber auch nicht vergessen, dass in der stoischen Terminologie das Bedeutungsfeld von οἰκείον und ἄλλοτριον (und insbesondere von οἰκείωσις und ἄλλοτριωσις) noch eine andere, sehr wichtige Bedeutung umfasst, die mit Grundphänomenen zu tun hat, ohne deren Mitberücksichtigung man die Struktur der von einem nichtgleichgültigen Verhalten geprägten ἀντιληψις ἑαυτοῦ und ἀντιληψις τῶν ἐκτός weitgehend verfehlt. Οἰκείωσις, οἰκειοῦσθαι u. dgl. bezeichnen nämlich das Grundphänomen der *Zuneigung*, während ἄλλοτριωσις, ἄλλοτριοῦσθαι u. dgl. das Grundphänomen der *Abneigung* nennen. M.a.W.: Das nichtgleichgültige Verhalten, von dem hier immer wieder die Rede war, ist sozusagen in diese *zwei Grunderscheinungen* gegliedert. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sowohl die ἀντιληψις ἑαυτοῦ wie auch die ἀντιληψις τῶν ἐκτός – und d. h. sowohl der Bereich der οἰκείωσις εὐνοητική, als auch der der οἰκείωσις στερηκτική und der οἰκείωσις αἰρετική, kurz: das *gesamte Wahrnehmungsfeld* und *alles Wahrgenommene* – gleichsam *spannungsgeladen* und von ὄρμαι (von Neigungen, Strebungen oder Impulsen) durchdrungen sind. Die fraglichen Neigungen, Strebungen oder Impulse *sind aber zweierlei Art* und entsprechen entweder einem *positiven* Streben (dann handelt es sich um die mit der οἰκείωσις bzw. mit der εὐαρεσθησις und der *Zuneigung* zusammenhängenden ὄρμαι) oder einem *negativen*, mit *δυσαρεσθεῖν* und *Abneigung* zusammenhängenden Streben – so dass sie ganz im Gegenteil ἄφορμαι darstellen. Daraus folgt, dass auch das Wahrgenommene (sowohl im Bereich der ἀντιληψις ἑαυτοῦ wie auch im Bereich der ἀντιληψις τῶν ἐκτός) Gegenstand eines *positiven* oder *negativen* Strebens, d. h. also Korrelat einer οἰκείωσις oder einer ἄλλοτριωσις ist und als ein solches wahrgenommen wird. Es besteht allerdings noch eine dritte Möglichkeit, nämlich, dass es sozusagen im Zwischenbereich des *Weder-Noch* liegt und sich durch ein Merkmal auszeichnet, welches dem ἀρρηπῶς ἴσχειν – so VI, 46 – entspricht. Hierbei ist aber im Auge zu behalten, dass – wie aus dem Ausgeführten hervorgeht – die fraglichen ὄρμαι und ἄφορμαι bzw. die Art und Weise, wie das Wahrgenommene Gegenstand eines *positiven* oder *negativen* Strebens ist, *ihrer Intensität nach stark*

Als Fazit bleibt somit festzuhalten: Der Horizont der Wahrnehmung – die von dem Bezug zum gemeinsamen Zentralpunkt des Selbst zusammengehaltene, *das Selbst und seine Umgebung* umfassende *Alleinheit* – ist eine Alleinheit der συντήρησις, deren Charakter und Struktur das eigentümliche Gepräge der συντήρησις erkennen lässt.

Betrachtet man nun all diese Aspekte etwas näher, so findet man, dass Hierokles doch einen wichtigen Fingerzeig für die Beantwortung der Frage gibt, was die Sphäre des *Eigenen* zu einer solchen (bzw. was das Selbst zu einem solchen) macht. Denn, fragt man, wie das Selbst beschaffen ist, welches Hierokles zufolge die ausschlaggebende Rolle spielt, von der im Ausgeführten immer wieder die Rede war, so lautet die Antwort: Hierokles' Erörterungen in der ἠθικὴ στοιχειώσις heben letzten Endes zwei Grundpfeiler oder Grundbedingungen der

---

*variieren* und einen sehr komplexen Stufenbau *abgestufter ὄρμῃ* und *abgestufter ὄρμῃ* bilden. Wichtig ist aber vor allen Dingen, dass die hier in Frage stehenden *Merkmale des Wahrgenommenen* (oder, wie man auch sagen kann: die Merkmale, die mit der Art und Weise zu tun haben, wie das Wahrgenommene Gegenstand eines *positiven* oder *negativen*, durch eine gewisse *Intensität* charakterisierten Strebens oder auch für *gleichgültig* gehalten wird) nicht nur irgendwie ins Gewicht fallen, sondern in der Tat zur *Grundbestimmung* alles Wahrgenommenen gehören, ja eigentlich *das Allerwesentlichste* an ihm darstellen. d) Schließlich ist festzuhalten, dass auch dem ganzen Gefüge der abgestuften ὄρμῃ und ὄρμῃ (und der ihnen entsprechenden, jedem Wahrgenommenen als Gegenstand positiven oder negativen Strebens zukommenden Merkmale) der besagte Stufenbau des οἰκείου und des ἄλλοτριον zugrunde liegt. Denn das Selbst bildet den Mittelpunkt des Spannungsfeldes der ὄρμῃ und ὄρμῃ. Das Selbst ist es, das sowohl für die Bestimmung dessen, was zum Gegenstand eines positiven oder negativen Strebens wird, als auch für die Bestimmung der Intensität des fraglichen positiven und negativen Strebens ausschlaggebend ist. Es zeigt sich also, dass auch das Spannungsfeld *positiven* und *negativen* Strebens – das Spannungsfeld der ὄρμῃ und ὄρμῃ bzw. der ihnen entsprechenden Gegenstände der ἀντιληψις ἑαυτοῦ und der ἀντιληψις τῶν ἑκτός – *seinen Mittelpunkt im Selbst* hat. Und die Gesamtorganisation dieses Spannungsfeldes verrät *eine durchgehende Rückbezogenheit auf das Selbst*. Das *positive* Streben, das *Suchen* oder die ὄρμῃ gelten vor allen Dingen dem, was für die *Selbsterhaltung* – oder, wie Hierokles sagt, πρὸς σωτηρίαν, πρὸς τὸ σωτήριον ἑαυτοῦ (VII, 46-47) – unentbehrlich, und auch dem, was der *Selbstförderung* zuträglich ist. Das *negative* Streben, das *Meiden*, die ὄρμῃ sind ganz im Gegenteil auf all das gerichtet, was dem *Selbst*, der *Selbsterhaltung* oder *Selbstförderung* schadet. Und die oben (Anm. 33) erörterte Grundstruktur gilt nicht nur für das Verhältnis zwischen dem οἰκεῖοσθαι ἑαυτῷ und dem οἰκεῖοσθαι τῇ ἑαυτοῦ σύστασι, sondern im Grunde genommen auch für das gesamte Spannungsfeld der οἰκείωσις bzw. der ἄλλοτριώσις und der sich daraus ergebenden ὄρμῃ und ὄρμῃ: Das als Quellpunkt dienende positive Streben nach Selbsterhaltung und Selbstförderung (und sein Gegenstück, nämlich der *Drang, das Gegenteilige zu meiden*) *streckt gleichsam seine Fangarme ringsumher*, so dass aus diesem ursprünglichen, sich „verströmenden“ Kern selbstbezogenen positiven und negativen Strebens *abgeleitetes*, auf die σύστασις gerichtetes, positives und negatives *Streben* hervorquillt – welches abgeleitete Streben sich wiederum „verströmt“ und in *positives* und *negatives*, auf diese und jene Gegenstände der *äußeren* Wahrnehmung gerichtetes Streben mündet, indem diese Gegenstände sich zu der σύστασις (zu ihrer Erhaltung und Förderung – und somit zu dem Selbst: zur Selbsterhaltung und -förderung) auf diese oder jene Weise verhalten. Dieses abgeleitete Streben „verströmt“ sich aber auch und mündet wiederum in ein abgeleitetes, positives und negatives Streben sozusagen *vierter Ordnung*, welches sich auf Gegenstände der äußeren Wahrnehmung richtet, die sich zu denjenigen verhalten, die der Erhaltung oder Förderung der σύστασις zuträglich oder schädlich sind, usw. e) Und damit zeichnet sich die Gesamtstruktur der ἀντιληψις ἑαυτοῦ und der ἀντιληψις τῶν ἑκτός, sowie des ihnen entsprechenden „Wahrnehmungsfeldes“ ab: Eine Art *konzentrische Kreise* sowohl im Bereich des Eigenen und der οἰκείωσις εὐνοητική als auch im Bereich der Außendinge: der οἰκείωσις στερεκτική und der οἰκείωσις αἰρετική. Die konzentrischen Kreise der οἰκείωσις bzw. des *positiven* Strebens sind aber nicht die einzigen. Denn sie hängen stets mit konzentrischen Kreisen der ἄλλοτριώσις bzw. des *negativen* Strebens aufs Engste zusammen: die konzentrischen Kreise der ἄλλοτριώσις in der Sphäre des Eigenen und die konzentrischen Kreise dessen, was als *negatives Gegenstück* der οἰκείωσις στερεκτική und der οἰκείωσις αἰρετική entspricht. Hierbei ist schließlich noch hervorzuheben, dass diese verschiedenen konzentrischen Kreise (die der οἰκείωσις εὐνοητική, der οἰκείωσις στερεκτική und der οἰκείωσις αἰρετική, sowie die der ihnen entsprechenden *negativen Gegenstücke*) nicht voneinander unabhängig sind, sondern vielmehr um den gemeinsamen Mittelpunkt des Selbst kreisen und in dem gleichen Mittelpunkt des Selbst wurzeln – und zwar dergestalt, dass sie miteinander zusammenhängen bzw. ineinander verschachtelt sind und *ein einziges, allumfassendes Gesamtgefüge* bilden.

von ihm geschilderten Phänomene, nämlich das *αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ* (die Selbstwahrnehmung) und das *οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ* hervor.

Man kann zwar einwenden, dass Hierokles zufolge das eine aus dem anderen fließt. Die Selbstwahrnehmung soll nämlich so geartet sein, dass sie *die οἰκειώσις, das nichtgleichgültige Verhalten zu sich selbst*, ja die „Leidenschaft des Selbst“ unweigerlich mit sich bringt<sup>38</sup>. Und es hat demnach keinen Sinn, von zwei Bedingungen zu reden. Hierzu ist nun Folgendes anzumerken. 1. Bei näherem Hinsehen stellt sich heraus, dass Hierokles' Beschreibung der fraglichen Phänomene das Wesentliche verfehlt. Denn es gibt keine solche ununterbrochene Kontinuität zwischen Selbstwahrnehmung und *οἰκειώσις*. An und für sich wäre eine völlig gleichgültige Selbstwahrnehmung (die Selbstwahrnehmung eines „reinen Zuschauers“) durchaus denkbar. Und selbst wenn es zutrifft, dass in manchen Fällen die Selbstwahrnehmung mit der *οἰκειώσις* unauflöslich verbunden ist, selbst dann ist diese Tatsache nicht unbedingt darauf zurückzuführen, dass die *οἰκειώσις* jeder denkbaren Selbstwahrnehmung überhaupt unabdingbar innewohnen muss. Es soll vielmehr untersucht werden, *wie* die Selbstwahrnehmung beschaffen ist, die dem Wahrnehmenden jegliche Gleichgültigkeit sich selbst gegenüber radikal *verunmöglicht* und es dazu zwingt, sich von sich selbst berühren zu lassen und sich in dem besagten Sinne seinem eigenen Wesen zu widmen<sup>39</sup>. 2. Wie dem auch sei, es bleibt die Tatsache bestehen, dass Hierokles die *mit οἰκειώσις verbundene* Selbstwahrnehmung als unerlässliche Bedingung der Verfassung des Selbst bzw. der Sphäre des Eigenen nennt, die ihm zufolge den Mittelpunkt des ganzen Horizonts der Wahrnehmung bildet. Und damit hebt er ohnehin *beide* Aspekte hervor.

Nun, was bedeutet dies? Es bedeutet, dass das Selbst, welches Hierokles zufolge den Mittelpunkt jeder Wahrnehmung darstellt und all den Phänomenen zugrunde liegt, von denen hier die Rede war, ein eigentümliches *Verhältnis zu sich selbst* voraussetzt, ohne welches

---

<sup>38</sup> Die Argumentation, die in der Kolumne VI, 27ff. entwickelt wird, soll dazu dienen, diese Grundthese plausibel zu machen. Die Grundthese wird VI, 50-53 folgendermaßen zusammengefasst: (...) ὅτι τὸ ζῶον, τὴν πρώτην αἰσθησιν ἑαυτοῦ λαβόν, εὐθύς ἄπεικωθη πρὸς ἑαυτὸ καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν. Vgl. auch VII, 48-50: διὸ φαίνεται τὸ ζῶον ἅμα τῆ γενέσει αἰσθάνεσθαι τε αὐτοῦ καὶ οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῆ ἑαυτοῦ συστάσει. Hierokles vertritt also ganz entschieden das Primat oder den Vorrang der ἀντίληψις ἑαυτοῦ als Voraussetzung und Grundlage der *οἰκειώσις*. Vgl. etwa A. A. Long, „Hierocles on oikeiosis and Self-Perception“, *op. laud.*, S. 94ff (252ff), G. Badalamenti, „Ierocle Stoico e il concetto di συναίσθησις“, *op. laud.*, S. 61, B. Inwood, „Hierocles: Theory and Argument in the Second Century A.D.“, *op. laud.*, bes. S. 155ff., 169ff.

<sup>39</sup> Wenn hier behauptet wird, dass eine *völlig gleichgültige* Selbstwahrnehmung (die Selbstwahrnehmung eines „reinen Zuschauers“) an und für sich denkbar wäre, so bedeutet dies zweierlei: zunächst einmal, dass Hierokles gar nicht gezeigt hat, dass eine solche *völlig gleichgültige* Selbstwahrnehmung (die Selbstwahrnehmung eines „reinen Zuschauers“) an und für sich unmöglich ist, und zum zweiten dass man von keinem Standpunkt weiß, von dem aus die Möglichkeit eines solchen „reinen Zuschauers“ und der ihm entsprechenden *völlig gleichgültigen* Selbstwahrnehmung *apodiktisch* ausgeschlossen werden könnte. Die Tatsache bleibt dennoch bestehen, dass jede uns bekannte Wahrnehmung mit Selbstwahrnehmung, ja mit einer *nichtgleichgültigen* Selbstwahrnehmung zusammenhängt, und zwar dergestalt, dass wir im Grunde genommen von einer *gleichgültigen* Wahrnehmung überhaupt keine Ahnung haben. Ja, es ist durchaus möglich, dass das *nichtgleichgültige* Verhalten (die *οἰκειώσις* als solche) das Bewusstsein in dem uns vertrauten Sinne konstituiert, so dass aller „Bewusstseinsinhalt“ von Grund auf *οἰκειώσις*-bezogen (ja, eben deswegen *οἰκειώσις*-bezogen ist, weil es die *οἰκειώσις* ist, die das Bewusstsein und alle seine „Inhalte“ gleichsam „anzündet“). Wie auch immer, die entscheidende Frage ist, man kann es nicht oft genug betonen: *Wie ist die Selbstwahrnehmung beschaffen, die dem Wahrnehmenden jegliche Gleichgültigkeit sich selbst gegenüber radikal verunmöglicht und es dazu zwingt, sich von sich selbst berühren zu lassen und sich in dem besagten Sinne seinem eigenen Wesen zu widmen?* Das ist die von Hierokles versäumte Frage nach dem Grundphänomen der *οἰκειώσις*.

es nicht in der Lage ist, die Funktionen auszuüben, die Hierokles ihm als Grundbedingung und Mittelpunkt der Wahrnehmung zuschreibt. Oder genauer: 1. Das Selbst, von dem Hierokles redet, zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es sich insofern *zu sich selbst verhält*, als es seiner selbst gewahr oder inne wird. Ohne Selbstwahrnehmung gibt es im hierokleischen Sinne kein Selbst. 2. Das Selbst, von dem Hierokles redet, zeichnet sich aber auch dadurch aus, dass es sich noch in einem anderen Sinne *zu sich selbst verhält*, nämlich indem es *sich selbst zugetan* und um *sich selbst bemüht* ist. Ohne dieses *nichtgleichgültige* Verhalten zu sich selbst gibt es im hierokleischen Sinne kein Selbst.

Hierokles' Erörterung der hier besprochenen Phänomene läuft demnach darauf hinaus, dass das Selbst, welches in der Wahrnehmung sozusagen die Hauptrolle spielt, alles andere als eine selbstverständliche und automatische Folge des Prinzips der Identität darstellt, dem zufolge jedes Seiende mit sich selbst identisch ist. Hierokles' Ausführungen zeigen, dass, selbst zugegeben, dass dem Phänomen, welches den Mittelpunkt des Gesamthorizontes der Wahrnehmung bildet, die Identität im Sinne des bloßen εἶναι ὅπερ ἐστί (gerade-das-sein,-was-es-ist) zugrunde liegt, selbst dann die Identität eines vorhandenen Seienden mit sich selbst (sein εἶναι ὅπερ ἐστί) sozusagen noch einer Art *Nullgrad des Selbstseins* in dem hier in Frage stehenden Sinne – d. h. im Sinne dessen, was als Mittelpunkt der Wahrnehmung fungiert – gleichkommt.

Das Selbst, von dem Hierokles redet, bildet also ein ganz eigentümliches Phänomen. Es ist auf die Identität eines Vorhandenen mit sich selbst völlig unzurückführbar. Es setzt etwas Anderes voraus, und zwar dergestalt, dass dieses Andere in einem *Selbstverhältnis* oder Selbstbezug, nämlich in dem Selbstverhältnis oder Selbstbezug des εαυτοῦ αισθάνεσθαι und in dem Selbstverhältnis oder Selbstbezug des οικειοῦσθαι εαυτῷ – bzw. in dem Selbstverhältnis oder Selbstbezug eines εαυτοῦ αισθάνεσθαι, welches so geartet ist, dass es das οικειοῦσθαι εαυτῷ und die συντήρησις unweigerlich mit sich bringt, gründet. Oder anders gesagt: Das Selbst, von dem Hierokles redet, *ist Selbstbezug*. Es besitzt an und für sich schon einen *selbstbezüglichen, selbstreferentiellen* Charakter. Es ist ein sich durch ein eigentümliches Verhältnis oder einen eigentümlichen Bezug zu sich selbst *verselbstendes* Selbst, oder genauer: ein sich *selbstbezüglich zum Selbst Verselbstendes* (es sei mir erlaubt an dieser Stelle einen Ausdruck Goethes aus *Dichtung und Wahrheit* zu benutzen).<sup>40</sup>

Dieser *ursprüngliche Selbstbezug* – das von Grund auf *durch einen Bezug konstituierte, in sich selbst selbstbezügliche*, dem αισθάνεσθαι εαυτοῦ und dem οικειοῦσθαι εαυτῷ *nicht vorhergehende*,

<sup>40</sup> J. W. v. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, II, 9, *J. W. von Goethe Werke* (Hamburger Ausgabe), München 1998, Bd. 9, S. 353. Es ist vor allen Dingen festzuhalten, dass das *Eigene* als solches (bzw. das *Selbst* als solches) etwas ist, was es im Bereich des bloß Vorhandenen *überhaupt nicht gibt*. Hier zeichnen sich zwei entgegengesetzte Blickrichtungen bzw. Auffassungen ab. Der ersten – nämlich der landläufigen, zunächst und zumeist herrschenden Auffassung – zufolge setzt das εαυτοῦ αισθάνεσθαι ein *ihm vorhergehendes* Selbst voraus, und zwar dergestalt, dass es dieses dem εαυτοῦ αισθάνεσθαι vorhergehende Selbst ist, welches mittels der ἀνίληψις εαυτοῦ in Erscheinung tritt und sozusagen ihren „Inhalt“ bildet. Kurz: Das εαυτοῦ αισθάνεσθαι richtet sich nach einem bereits „an sich seienden“ Selbst und beschränkt sich darauf, dieses bereits „an sich“ bestehende Selbst erscheinen zu lassen. Der zweiten Auffassung zufolge ist das Selbst bzw. die Sphäre des Eigenen ganz anders beschaffen: Das Selbst (bzw. die Sphäre des Eigenen) findet nur im Modus des „als-Selbst“ – eines erst durch das eigentümliche Phänomen des εαυτοῦ αισθάνεσθαι und des οικειοῦσθαι εαυτῷ zustande kommenden „als-Selbst-Empfindenwerdens“ – statt. Hierokles' Ausführungen zeichnen sich in dieser Hinsicht durch ihre Zweideutigkeit aus. Denn sie setzen allem Anschein nach die erste Auffassung voraus, durch die Art und Weise, wie sie die Rolle des εαυτοῦ αισθάνεσθαι und des οικειοῦσθαι εαυτῷ hervorheben, bahnen sie jedoch den Weg für die zweite Auffassung.

sondern vielmehr dem αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ und dem οικειοῦσθαι ἑαυτῷ *entstammende Selbst* – ist es, welches das Gesamtnetz von *abgeleiteten Selbstbezügen* ermöglicht und gründet, von dem hier die Rede war. M. a. W.: Der ganze Bereich der weiter oben besprochenen Phänomene wurzelt in diesem Kern, und zwar so, dass es dieses ursprüngliche, durch Selbstbezug (den Selbstbezug des αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ und den Selbstbezug des οικειοῦσθαι ἑαυτῷ) zustande kommende „Sich-Verselbsten“ ist, der die gesamte Sphäre sowohl des Eigenen als auch der äußeren Wahrnehmung eröffnet und durchpulst.

## 5- Bilanz und Ausblick

Das ist das Grundergebnis der hierokleischen Erörterung. Es ist allerdings kein *Endergebnis*. Es verhält sich vielmehr so, dass dieses Ergebnis die Beantwortung aller entscheidenden Fragen noch schuldig bleibt: Wie ist es um das αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ und um das οικειοῦσθαι ἑαυτῷ bestellt? Wie hängt das eine mit dem anderen zusammen? Worin besteht das Selbst als solches? Wodurch zeichnet sich das ihm innewohnende, es konstituierende Selbstbezug aus? etc., etc. Hierokles hält aber an der Schwelle dieser Fragen inne und tut *als ob* alles im Grunde genommen *geklärt* und *erledigt* wäre. Er lässt somit seine Grundbegriffe und das Wesen der von ihm hervorgehobenen Phänomene im Grunde genommen *ungeklärt*. Wie er auch in einer anderen Hinsicht an der Schwelle der entscheidenden Fragen innehält, nämlich indem er voraussetzt, dass die von ihm dargestellten Phänomene und Strukturen für *alle* Lebewesen gelten, davon abgesehen, ob es sich um einfachere oder komplexere Lebewesen handelt. M. a. W.: Er setzt eine Art ununterbrochener *Kontinuität* und *Homogenität* zwischen allen Lebewesen in der ganzen *scala naturae* voraus, so dass die Grundstruktur der hier in Frage stehenden Phänomene in allen Fällen *die gleiche* ist, und sämtliche Unterschiede sowohl zwischen verschiedenen Lebewesen als auch in den verschiedenen Phasen der Entwicklung eines Lebewesens nur den Grad der *Deutlichkeit* des αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ und des οικειοῦσθαι ἑαυτῷ betreffen. Es fragt sich aber, ob diese Grundannahme berechtigt ist. Es fragt sich, ob „Selbst“, „Selbstbezüge“, „Wahrnehmung“, „Selbstwahrnehmung“, „οικειώσεις“, etc. im Grunde genommen nicht *πολλαχῶς λεγόμενα* darstellen, so dass allein schon die Tatsache, dass man im Singular spricht und *Eindeutigkeit* bzw. eine Art *universeller Affinität* aller solcher Phänomene voraussetzt, irreführend, ja so irreführend ist, dass die *irreduzible* Komplexität vielleicht miteinander zusammenhängender, aber nichtsdestoweniger voneinander *stark abweichender* Ebenen durch eine solche alles über einen Kamm scherende und unter einen Hut bringende Erörterung gleichsam *verschüttet* wird.

Es braucht im übrigen kaum betont zu werden, wie sehr die Inangriffnahme solcher Grundfragen der Öffnung des Fasses der Pandora ähnelt<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Hier muss man sich darauf beschränken, das Allerwesentlichste zusammenfassen: a) Hierokles setzt, wie ausgeführt, eine ununterbrochene Kontinuität und Homogenität zwischen allen Lebewesen voraus, so dass die Grundstrukturen der ἀντίληψις ἑαυτοῦ, der ἀντίληψις τῶν ἑκτός, der οικειώσεις, etc. *für alle* im gleichen Maße gelten. Dass es zwischen den einfacheren und den komplexeren Lebewesen erhebliche, ja *gewaltige Unterschiede* gibt, wird von Hierokles keineswegs ignoriert. Er vertritt aber allem Anschein nach die Auffassung, dass sämtliche derartige Unterschiede (und auch der Unterschied zwischen den verschiedenen Phasen in der Entwicklung eines „höheren

Lebewesens“) letzten Endes darauf zurückzuführen sind, dass die φαντασία sowohl ἀοριστώδης und συγκεχυμένη (ὄλοσχερῆ τῆ τυπώσει χρωμένῃ) als auch τρανῆς και διηκριβωμένη sein kann (vgl. vor allen Dingen VII, 51-61 und VIII, 1ff.). D. h.: Die ἀντίληψις εἰσαυτοῦ, die ἀντίληψις τῶν ἑκτός, die οἰκείωσις, etc. können in *verschiedenen Graden der Undeutlichkeit und Deutlichkeit* erfolgen, und die verschiedenen Grade der σύγχυσις (der „Verwirrung“) oder der διάρθρωσις (der „Verdeutlichung“) der fraglichen ἀντίληψις und der οἰκείωσις sind es, die für alle solche Unterschiede hinsichtlich der Art und Weise verantwortlich sind, wie die Selbstwahrnehmung und das Selbst, die *äußere* Wahrnehmung und die οἰκείωσις bei den verschiedenen Lebewesen und in den verschiedenen Phasen der Entwicklung eines Lebewesens konstituiert sind. Vgl. beispielsweise H. Schenkl (Hrsg.), *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig 1916, Ndr. Stuttgart 1965, II, 17 (1, 7, 13, 38), IV, 7, 38, Plutarch, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1059b, Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, CXXI, 11ff., Seneca, *De ira*, I, iii, 7, Cicero, *Topica* 31, *Tusculanae* 4.53, und etwa A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*. Untersuchungen zur stoischen Philosophie, Stuttgart 1890, S. 189, M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, S. 82ff., Ders., *Die Stoa*. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. 2, Göttingen 1949, S. 33, 164, J. Pinborg, „Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik“, *Classica et Mediaevalia* 23 (1962), S. 148-177, bes. 153f., V. Goldschmidt, *Le système stoicien et l'idée de temps*, Paris 1979, 4. Aufl., S. 161f., H. Tarrant, „Agreement and the Self-Evident in Philo of Larissa“, *Dionysius* 5 (1981), S. 66-97, M. Frede, „Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions“, in: M. Burnyeat (Hrsg.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley 1983, S. 65-93 (=M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford/Minneapolis 1987, S. 151-176), G. Badalamenti, „Jeroacle Stoico e il concetto di συναισθησις“, *op. laud.*, S. 53-97, bes. 73ff., G. Bastianini/A. A. Long, *op. laud.*, S. 444ff., T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis II–III*, Leiden 1996, S. 178, 201f., 229f., 248, C. Brittain, *Philo of Larissa*, The Last of the Academic Skeptics, Oxford 2001, S. 122, C. Brittain, „Non-Rational Perception in the Stoics and Augustin“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002), S. 253-308, R. Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa*, *op. laud.*, S. 31f., 40, 298ff., H. Løkke, „The Stoics on Sense Perception“, in: S. Knuutila/P. Kärkkäinen (Hrsg.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Berlin 2008, S. 35-46.

b) Die Spannweite der hier in Frage stehenden Variation wird in der ἠθική στοιχειώσις nicht genau angegeben. Hierokles setzt aber anscheinend voraus, dass die fraglichen ἀντίληψις sogar *äußerst verworren oder undeutlich* sein können, bei aller Verworfenheit und Undeutlichkeit jedoch die Fähigkeit nicht verlieren, die Grundfunktionen auszuüben, die von ihm geschildert werden. Dies bedeutet aber, dass, selbst wenn die Frage nach dem Unterschied zwischen Bewusstem und Unbewusstem bei Hierokles nicht eigens gestellt wird, die in der ἠθική στοιχειώσις hervorgehobenen Grundstrukturen im Grunde genommen diesem Unterschied gegenüber *indifferent* sind. Das Bewusstsein setzt sozusagen nur das mit anderen Mitteln fort, was die unbewussten ἀντίληψις bzw. die unbewusste οἰκείωσις an und für sich bereits zustande bringen. Insofern spielt der Unterschied zwischen dem *Bewussten* und dem *Unbewussten* dieser Auffassung zufolge keine ausschlaggebende Rolle. c) Hierbei verhält es sich aber so, dass, selbst wenn die *bewussten* ἀντίληψις oder die *bewusste* οἰκείωσις nur eine *besondere, abgeleitete Abart* von Grundstrukturen des Lebens darstellen, welche an und für sich kein Bewusstsein (keine deutliche ἀντίληψις) erfordern, selbst dann die Werte, von der uns die fraglichen Grundstrukturen und die *unbewussten* ἀντίληψις bzw. die *unbewusste* οἰκείωσις vorgestellt werden, keine andere als das Bewusstsein ist, und zwar dergestalt, dass alle Vorstellung der genannten ἀντίληψις und der οἰκείωσις im Grunde genommen auf die *bewusste* Erfahrung der ἀντίληψις εἰσαυτοῦ, der ἀντίληψις τῶν ἑκτός und der οἰκείωσις zurückzuführen ist. d) Es ist fraglich, ob die Unterschiede zwischen den einfacheren und den komplexeren Lebewesen auf verschiedene Grade der σύγχυσις oder der διάρθρωσις zurückzuführen sind. Aber selbst zugegeben, dass diese Grundvoraussetzung zutrifft, so zeichnet sich das Modell der σύγχυσις/διάρθρωσις dadurch aus, dass es mit einem *ungeklärten, durchschnittlichen, undifferenzierten* und sozusagen „*eingeebneten*“ ἀντίληψις- und οἰκείωσις-Begriff (sowie mit einem *undifferenzierten* und „*eingeebneten*“ Selbstbegriff) operiert. Dieses Modell setzt sowohl einen *gemeinsamen Nenner* als auch *Unterschiede* zwischen den ἀντίληψις bzw. der οἰκείωσις, die ἀοριστώδεις και συγκεχυμένα, und denjenigen, die τρανῆς και διηκριβωμένα sind, voraus – *aber ohne genau zu bestimmen, worin dieser gemeinsame Nenner* (der Faden der Kontinuität) *und worin die Unterschiede eigentlich bestehen*. e) Dieses Manko hängt mit dem Folgenden aufs Engste zusammen. Bei dem Versuch, die „*einfacheren*“ ἀντίληψις bzw. die „*einfachere*“ οἰκείωσις der anderen Lebewesen zu begreifen, verfährt man, als ob ein völlig neutraler Standpunkt durch seine **reine „Durchsichtigkeit“** befähigt wäre, vom Komplexeren bzw. von der uns eigentümlichen, *deutlichen, bewussten* Erfahrung abzusehen und einen Einblick in die Beschaffenheit des „*Einfacheren*“ (nämlich der „*unbewussten*“, von der uns eigentümlichen abweichenden ἀντίληψις εἰσαυτοῦ, sowie der „*unbewussten*“, von der unsrigen abweichenden ἀντίληψις τῶν ἑκτός und der „*unbewussten*“, von der uns eigentümlichen abweichenden οἰκείωσις oder auch des unbewussten, von dem uns eigentümlichen abweichenden Selbst, etc.) zu gewinnen. Anders gesagt: Es wird vorausgesetzt, dass wir ohne weiteres in der Lage sind, die *Epigenesis* der uns eigentümlichen Bewusstseinsform gleichsam *rückgängig zu machen* und durch eine Art „*Abbau*“ dieser uns eigentümlichen Bewusstseinsform das, was der fraglichen Epigenesis vorhergeht, als etwas problemlos Zugängliches zu begreifen und

Die Art und Weise, wie die von Hierokles dargestellte stoische Lehre sich noch als anregend und produktiv erweisen kann, lässt sich demnach in Abwandlung eines Diktums von Goethe über Lichtenberg formulieren. Goethe schreibt nämlich in den *Maximen und Reflexionen*: „Lichtenbergs Schriften können wir uns als der wunderbarsten Wünschelrütte bedienen: wo er einen Spass macht, liegt ein Problem verborgen.“<sup>42</sup> Der von Hierokles dargestellten stoischen Lehre kann man sich auch als einer wunderbaren Wünschelrütte bedienen. Denn wo Hierokles seine weitgehend dogmatischen Feststellungen macht und sie zu einem fertigen Lehrgebäude gestaltet, liegen Probleme verborgen – und zwar so, dass es die stoischen Lehrsätze selbst sind, die, wenn man sie unter die Lupe nimmt und auf ihre wirkliche Aussagekraft hin prüft, ungelöste Schwierigkeiten verraten und zeigen, wo bei näherem Hinschauen noch Widerstand zu finden, und die Sache längst nicht geklärt ist und in der Tat jeden Klärungsversuchs spottet. Durch die dogmatischen Ausführungen des Hierokles scheinen gleichsam die Adern dessen hindurch, was noch der Untersuchung harret, und man kann somit seine Lehrsätze in eine Art Landkarte noch ungelöster Fragen und Ausgangspunkte für ihre Diskussion ummünzen.

nachzuvollziehen. Bei näherem Hinschauen stellt sich jedoch heraus, dass der vermeintliche Einblick in die einfacheren ὀντιλήψεις, in die einfachere οἰκείωσις bzw. in das einfachere Selbst Gefahr läuft, letzten Endes nichts anderes als eine Art *sich verkennender Hineinprojektion* der uns eigentümlichen Bewusstseinsform (der uns eigentümlichen ὀντιλήψεις, οἰκείωσις, etc.) in die fraglichen einfacheren ὀντιλήψεις, οἰκείωσις und Selbst zu bilden – so dass unsere Vorstellung der einfacheren Arten der ὀντιλήψεις ἑαυτοῦ, der ὀντιλήψεις τῶν ἑκτός, der οἰκείωσις, des Selbst, der Selbstbezüge, etc., *ihrem Sinne nach* zwar den Rückgang auf das Elementare *voraussetzt* und einen solchen Rückgang *für vollzogen hält*, in der Tat aber *nicht von der Stelle kommt* – so dass sie im Grunde nichts anderes als das *uns Eigentümliche* vorstellt, von dem „Einfacheren“ überhaupt keine Ahnung hat und somit das, was sie zu begreifen beansprucht, *vollkommen verfehlt*. f) Es ist demnach durchaus möglich, dass die bei den anderen Lebewesen vorkommenden ὀντιλήψεις, etc. etwas ganz *Fremdes*, für uns *nicht Zugängliches* darstellen – jedenfalls etwas ganz Anderes als das, was irrlicherweise für eine adäquate Erfassung des in Frage Stehenden gehalten und mit ihm verwechselt wird. Dies bedeutet aber, dass der *gemeinsame* Begriff von ὀντιλήψεις, οἰκείωσις, Selbst, etc. möglicherweise schlichtweg *äquivok* (oder, wie gesagt, ein πολλαχῶς λεγόμενον) ist. Die hier in Frage stehende Äquivalenz zeichnet sich dadurch aus, dass die Reduktion dieser Äquivalenz im gewissen Sinne nur eine *einzig* Form von ὀντιλήψεις, οἰκείωσις, Selbst, etc. – nämlich *die uns vertraute* – zurücklässt, denn alle anderen bleiben vollkommen *unzugänglich* und besitzen den Charakter einer *Unbekannten*. g) Dies bedeutet wohlgemerkt nicht, dass die uns eigentümliche Bewusstseinsform – die uns eigentümlichen ὀντιλήψεις, die uns eigentümliche οἰκείωσις, etc. – nichts *Abgeleitetes*, und erst recht kein *Epiphänomen* darstellen. Denn diese Möglichkeit ist im Grunde genommen auch nicht auszuschließen. Es bedeutet nur, dass die fragliche Bewusstseinsform, wenn sie ein Epiphänomen bildet, nicht in der Lage ist, das, dessen Epiphänomen sie ist, adäquat zu erfassen und zu begreifen h) Die von Hierokles dargestellte Auffassung dieses Problemzusammenhangs sieht indessen von all diesen Fragen ab. Sie ist gerade dadurch charakterisiert, dass sie das ganze Gefüge dessen, was für ein jedes Lebewesen die selbstbezogene, durch οἰκείωσις geprägte Alleinheit seiner ὀντιλήψεις ἑαυτοῦ und seiner ὀντιλήψεις τῶν ἑκτός darstellt, *im Rahmen einer umgreifenden Allnatur*, nämlich der *vernünftigen, teleologischen Allnatur der Stoiker* verstanden wissen will – als ob sie in der Lage wäre, das Ganze von einer Warte aus zu betrachten, welche zugleich *all die verschiedenen selbstbezogenen Kreise der verschiedenen Lebewesen erfassen kann*. Mit den soeben genannten Fragen tut sich aber eine Perspektive auf, derzufolge auch das, was jeweils als *umgreifende Allnatur* vorgestellt wird, letztendlich *auf unsere Bewusstseinsform relativ* ist und nur die durch und durch *selbstbezogene, von οἰκείωσις geprägte* Alleinheit der ὀντιλήψεις ἑαυτοῦ und ὀντιλήψεις τῶν ἑκτός *eines jeden von uns darstellt*.

<sup>42</sup> J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 419, *J. W. von Goethe Werke* (Hamburger Ausgabe), München 1998, Bd. 12, S. 422 (auch: *Aus Makariens Archiv 97, Wilhelm Meisters Wanderjahre III, J. W. von Goethe Werke*, Bd. 8, S. 475).