

**Till Rudnick**

# **ZUR FIGUR DES DIOGENES VON SINOPE**

*Herrschaftskritik aus der antiken Tonne  
als Impuls einer radikalen Philosophie heute*

Die vorliegende Arbeit ist die geringfügig überarbeitete Version meiner Bachelorarbeit, die unter demselben Titel im Oktober 2014 am Philosophischen Institut der Freien Universität Berlin eingereicht wurde. Für die Aufnahme in die Reihe „Philosophie und Politik in der Geschichte. Exemplarische Untersuchungen zur Geschichte der radikalen Philosophie“, habe ich Frieder Otto Wolf zu danken.

# PHILOSOPHIE UND POLITIK IN DER GESCHICHTE

## Exemplarische Untersuchungen zur Geschichte der radikalen Philosophie

hg. von Frieder Otto Wolf

In der Philosophie geht es letztlich immer wieder ums Ganze. In jeder einzelnen Frage, die philosophisch entfaltet wird, geht es letztlich um die Fragen, was eigentlich Philosophie ist und sein kann, wie Menschen leben und sich verständigen können und wie sie sich dabei in und zur Wirklichkeit verhalten. Damit geht es in jeder philosophischen Untersuchung immer auch um das Verhältnis von Affirmation und Kritik, um den Streit zwischen etablierter und radikaler Philosophie. Insofern ergibt sich ein enger Zusammenhang zu der Praxis einer unverkürzt aufgefassten und betriebenen Politik – in der es letztlich in jeder einzelnen Aktion oder Maßnahme unvermeidlich immer auch um das Verhältnis von Herrschaft und Befreiung, von Konformität und Subversion, geht und gehen muss.

Dieser enge Zusammenhang von Philosophie und Politik hat sich in der Tätigkeit der Philosophen (und auch der Philosophinnen) in historisch immer wieder neuen Gestalten und Konfigurationen geltend gemacht, die zu entziffern eine zentrale Aufgabe einer Arbeit an der Philosophiegeschichte aus der Perspektive radikaler Philosophie ist. Zugleich gewinnt damit radikale Philosophie neue Gesichtspunkte für gegenwärtig zu führende Auseinandersetzungen.

Exemplarische Einzeluntersuchungen vorzustellen, die prägnante Beiträge zu einer Lösung dieser beiden Aufgaben leisten, ist der Zweck dieser Publikationsreihe.

Vorwort des Herausgebers

## INHALTSVERZEICHNIS

VORBEMERKUNG: ZU DER PERSPEKTIVE EINER RADIKALEN PHILOSOPHIE.....	4
I.EINLEITUNG.....	5
II.HAUPTTEIL: REKONSTRUKTION DES HERRSCHAFTSKRITISCHEN IMPULSES.....	8
1.Eine Annäherung an die Tradition der Figur des Diogenes.....	8
1.1 <i>Ein orientierender Blick auf die Tradition</i> .....	8
1.2 <i>Von Sokrates zu Diogenes</i> .....	8
1.3 <i>Zu meinem Entwurf einer Gegengeschichte</i> .....	12
2.Meine paradoxe Philosophie des Diogenes.....	14
2.1 <i>Ausgangspunkt: Selbsterhaltung angesichts der Erosion der Polis</i> .....	14
2.2 <i>Erster Einschub: Protagoras und die Sophistische Aufklärung</i> .....	15
2.3 <i>Das sophistische Erbe des Diogenes</i> .....	17
2.4 <i>Mit Witz von der Selbsterhaltung zur Selbstbehauptung</i> .....	19
2.5 <i>Das 'Münze-Umprägen' als Programm</i> .....	21
2.6 <i>Von einer Tugendphilosophie zu einer Aufklärungsphilosophie</i> .....	24
2.7 <i>Inklusion, nur worin?</i> .....	26
3.Diogenes als Anarchist.....	29
3.1 <i>Individuum im Allgemeinen vs. Kollektiv im Besonderen</i> .....	29
3.2 <i>Die Entfaltung der Alexander-Anekdote</i> .....	31
III.SCHLUSS.....	33
NACHBEMERKUNG: AUS DER PERSPEKTIVE EINES RADIKALEN PHILOSOPHEN.....	35
DANKSAGUNG.....	35
LITERATURVERZEICHNIS.....	36

## VORBEMERKUNG: ZU DER PERSPEKTIVE EINER RADIKALEN PHILOSOPHIE

Ich verstehe diese Arbeit als einen Beitrag zu einer radikalen Philosophie, wie sie von der 'Radical Philosophy Group' 1972 in England begründet und 2002 von Frieder Otto Wolf für den deutschsprachigen Raum adaptiert wurde.<sup>1</sup> Weil ich mich dementsprechend an ihrer Perspektive und Fragestellung orientiere, scheint es mir ratsam, einige Worte darüber zu verlieren, was ich unter radikaler Philosophie verstehe und welche Perspektive sich daraus ergibt, bevor ich mich meiner eigentlichen Fragestellung widme.

In ihrem 'Founding Statement' konstatiert die 'Radical Philosophy Group' die akademische Isolation und gesellschaftspolitische Irrelevanz westlicher, institutionalisierter Philosophie: Weil sich in den Philosophischen Instituten die Trennung zu anderen Fachbereichen und ebenso zwischen Student\*Innen und Professor\*Innen durchgesetzt habe, sei das Spektrum philosophischer Tätigkeit verarmt und vom Einfluss radikaler Ideen abgeschnitten.<sup>2</sup>

Radikale Philosoph\*Innen versuchen, die Isolation der institutionalisierten Philosophie durch eine explizit kritische Bezugnahme auf diese Tradition, ebenso wie die Berücksichtigung der *Counter-Tradition* und der Erfahrungen ihrer eigenen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen zu überwinden.

Die Frage nach der kritischen Bezugnahme auf die eigene Tradition der Philosophie wird von Frieder Otto Wolf auf eine eigene Weise pointiert. Er bezeichnet es als den *Skandal der Philosophie*, dass die unterschiedlichsten philosophischen Linien „[...] einerseits das Selberdenken propagierten und es auch innerhalb der Philosophieform propagieren mussten, sie andererseits aber gerade dieses Selberdenken zum Instrument einer Selbstunterwerfung umfunktioniert haben.“<sup>3</sup> Einer strukturellen Übermacht gegenüberstehend, und zwar sowohl im Sinne einer elaborierten Philosophie, als auch darüber hinaus, erscheine ein Selberdenken, das nicht in eine Unterwerfung unter die bereits legitimierte Herrschaft mündet, als unvernünftig.

Um die Philosophie aus dieser Komplizenschaft mit (den) Herrschaft(en) zu befreien, gelte es also, die herrschaftskritischen Momente – jene Momente, wie ich zuspitzen würde, an denen die Frage nach der Herrschaft *als solcher* noch nicht durch die Frage nach der legitimen Herrschaft überdeckt ist – wieder frei zu legen.<sup>4</sup>

Diese spezielle Tätigkeit, das Philosophie-Betreiben in der und gegen die Tradition, soll über den

---

1 Auf die 1968 in den USA entstandene Bewegung nehme ich hier keinen expliziten Bezug, da sie meine Perspektive nur indirekt beeinflusst.

2 Vgl. Radical Philosophy Group (1972): „Founding Statement“ in: *Radical Philosophy 1* (Jan. 1972), aufgerufen am 26.10.2014, URL: <http://www.radicalphilosophy.com/editorial/founding-statement-frontispiece>

3 Wolf, Frieder Otto (2009, 1. Aufl. 2002): *Radikale Philosophie*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 25 f.

4 Vgl. Ebd. S. 20

institutionellen Rahmen hinaus Wirkung entfalten. Dabei kann radikale Philosophie aber offensichtlich nicht selbst den eben kritisierten Skandal wiederholen wollen, also von oben herab eine Wahrheit verkünden, um manipulierend die 'Masse' in die gewünschte Richtung zu lenken. Statt dessen müssen radikale Philosoph\*Innen versuchen, ihre Ergebnisse, verstanden als Platzhalter, so aufzubereiten, dass sie von der Menge der Vielen, als deren Teil sie sich auch selbst verstehen, in ihrem Selberdenken nachvollzogen, kritisiert und im Gebrauch mit Leben gefüllt werden können.

In dieser Arbeit möchte ich also im Rahmen institutionalisierter Philosophie auf deren eigene Tradition blicken, ein radikal herrschaftskritisches Moment freilegen und so aufbereiten, dass es (zumindest theoretisch) von der Menge der Vielen als Anregung zum und Orientierung im Selberdenken aufgenommen werden kann.

## I. EINLEITUNG

Die Figur des Protokynikers Diogenes von Sinope eignet sich im besonderen Maße für den Versuch, herrschaftskritische Momente in der Tradition der abendländischen Philosophie freizulegen. Die Geschichte vom Rüpel im Fass, der Alexander den Großen abblitzen lässt, ist wohl eine der bekanntesten philosophischen Anekdoten. Und dann noch seine zeitliche und räumliche Nähe zu Platon, dem „Herrschaftsmann“!<sup>5</sup> Fast scheint es, als habe sich die Philosophie zu Diogenes' Zeit am Scheideweg befunden, den Pfad der Herrschaftslegitimation beschritten und sich selbst zur 'Fußnote zu Platon' herabgestuft. Da liegt es nahe, die Arbeit mit der Schaufel der kritischen Philosophiegeschichte direkt an dem Ort zu beginnen, an dem die eine Traditionslinie ihr Monument errichtete, während die andere zu Grabe getragen wurde, um fortan – zumindest aus der Perspektive jener, die noch meinen, die Sonne beschauen zu können – ihr Dasein zwischen Wurzeln und Rhizomen zu fristen; immer bestrebt das Rad des Lebens zu drehen, sich zu Fruchtkörpern zu verdichten und die Sporen des Widerstands zu verbreiten.

Doch was ist eigentlich herrschaftskritisch an diesem 'Hund', wie Diogenes bald genannt wurde, der vor seinen Mitmenschen mit seiner Bedürfnislosigkeit prahlte, und sie dann doch anbettelte? Dieser Plagegeist und Bürgerschreck, der kein Blatt vor den Mund nahm und sich auch sonst nicht veranlasst sah zu verhüllen, was ihm da so entrann? War er nicht einfach ein heuchlerischer Schmarotzer, der die Zivilisation verdammt – und dann tagein, tagaus auf ihre Kosten lebte? Derart dargestellt, entpuppt sich die 'Herrschaftskritik', die ich Diogenes unterstelle, als individuell-egoistisch motivierte Kritik. Es scheint fast, als würde Diogenes sagen: „Herrscht nicht über mich, herrscht von mir aus über andere, aber lasst mich dann von den faulen Früchten der Unterdrückung kosten.“ Dass eine solche Kritik noch sinnvollerweise Herrschaftskritik genannt werden sollte, würde ich

---

5 Horkheimer, Max und Adorno, W. Theodor (2009, 1. Aufl. 1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 18. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer, S. 223

verneinen; ebenso wie ich verneinen würde, dass sie von Diogenes vertreten wird.

Statt dessen möchte ich in dieser Arbeit zeigen, dass Diogenes' radikal herrschaftskritischer Impuls sozialkritisch eingebettet ist, was bedeutet, dass er sich aus einem Gemeinwesen heraus gegen die in ihm bestehende Herrschaft richtet und ein Gemeinwesen anstrebt, das auf der gleichen Freiheit aller fußt. Die These von Diogenes' sozialkritisch eingebetteter Herrschaftskritik ist jedoch nur mit einigem Aufwand zu untermauern. Uns wurde zwar mit der Alexander-Anekdote ein eindrucksvolles Bild für den herrschaftskritischen Impuls an die Hand gegeben, aber auch diese Geschichte lässt sich sehr unterschiedlich interpretieren, bis hin zu herrschaftsaffirmativen Lesarten.<sup>6</sup> Dieses Problem der Diogenes-Rezeption ist nicht nur bedingt durch die schwierige Quellenlage – von Diogenes selbst sind keine Schriften erhalten und die Überlieferung wird dominiert von kurzen Anekdoten und Apophthegmata – sondern auch durch den schwer zu erfassenden philosophischen Gehalt selbst.

Ich denke nämlich, dass die Philosophie des Diogenes grundlegend geprägt ist von sich widerstrebenden Elementen. Deren unvermitteltes Auftreten in kurzen Aussprüchen lässt uns bei der Lektüre der Quellen immer wieder stutzen. Immer dann, wenn sich Diogenes einerseits von seinen Mitmenschen absondert, um daraufhin inmitten der Menge auf der *Agora* für seine Sache zu werben. Immer dann, wenn er jede Zivilisation verdammt, um sich im nächsten Atemzug der kulturellen Errungenschaften dieser Zivilisation zu bedienen. Immer dann – um diese lange Liste abzukürzen – wenn das Tier philosophiert, wenn Aspekte sichtbar werden, die sich nicht mit einem rigorosen Rückzug in die animalische Existenzweise vereinbaren lassen. Wir stutzen, weil die Philosophie des Diogenes selbst ihren paradoxen Charakter enthüllt, der sich in der Gleichzeitigkeit von isolierender und involvierender Bewegung bezüglich aller Aspekte des Lebens in Gemeinschaft zeigt.

Dass diesem Umstand gemeinhin nicht die Aufmerksamkeit zuteil wird, die er verdient, liegt nach meiner Auffassung zuallererst an der Rezeption des Begriffs der 'Autarkie', der durch seinen Eingang in die stoische Philosophie die Wirkungsgeschichte 'des Kynismus'<sup>7</sup> maßgeblich bestimmt. Und zweifelsohne ist Diogenes' Selbstgenügsamkeit, die er durch die Reduktion seiner Bedürfnisse auf ein Minimum animalischer Triebbefriedigung zu erreichen sucht, zentral. Aber, wie Niehues-Pröbsting bemerkt, fasst man die Diogenes-Figur zu einseitig auf, „[...] wenn man sie als die Verkörperung bloß animalischer Selbstbehauptung begreift.“<sup>8</sup>

---

6 Plutarch etwa rehabilitiert den König, indem er ihm den Wunsch in den Mund legt, Diogenes zu sein, wäre er nicht Alexander. (Niehues-Pröbsting, Heinrich (1979): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München: Wilhelm Fink, S. 94) So ist der König dem Philosophen am Ende doch überlegen, weil er sich als der wahre Philosoph erweist.

7 Da ich mir nicht sicher bin, ob ich die unterschiedlichen 'Kyniker' einer einheitlichen Lehre unterordnen möchte – wobei ich dazu tendiere, die Einheit zu verneinen – werde ich im Folgenden stets von der Philosophie des Diogenes sprechen.

8 Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 171

Schwer zu leugnen aber ist, dass die Figur des Diogenes auch die Verkörperung animalischer Selbstbehauptung, bzw. Selbsterhaltung, wie ich diese Form im Folgenden nennen werde, ist. So begegnen uns in der Philosophie des Diogenes einerseits Momente, die ihn von dem Gemeinwesen isolieren, exklusive Momente, die sich aus seiner Forderung nach einem naturgemäßen Leben ergeben. Andererseits begegnen uns Momente, die ihn dazu anhalten, sich in einen sozialen Zusammenhang einzubringen, inklusive Momente, die nur mit einem Leben vereinbar sind, wenn es bis zu einem gewissen Grad konventionell ist. Dieses Spannungsverhältnis zwischen inklusiven und exklusiven Momenten stellt in meinen Augen für die Auslegung aber kein Problem dar. Sehen wir darin ein paradoxes Momentum, das droht die Figur des Diogenes in die animalische Existenzweise zu entreißen, während es sie gleichzeitig mitten ins philosophische Handgemenge treibt, so bietet sich vielmehr die Möglichkeit, die Figur des Diogenes als Grenzfigur darzustellen, die ihren herrschaftskritischen Impuls nur aus ihrer Positionierung an der Grenze von Innen und Außen schöpfen kann. Denn von diesem Standpunkt aus kann Diogenes das Gemeinwesen radikal infrage stellen, ohne den mit ihm verknüpften sozialen Zusammenhang zu verlassen. Diesen Impuls als Kern der paradoxen Philosophie des Diogenes zu rekonstruieren und ihn mit meiner Deutung der Alexander-Anekdote anschaulich zu pointieren, ist Ziel dieser Arbeit. Dazu werde ich nach einem orientierenden Blick auf die Tradition der Figur des Diogenes, diesen über die Linie zu Sokrates erläutern. Anschließend werde ich beginnen, die paradoxe Philosophie des Diogenes ausgehend von der Selbsterhaltung angesichts der erodierenden Polis zu rekonstruieren. Unter Bezugnahme auf sein sophistisches Erbe werde ich dann zeigen, dass die Selbsterhaltung durch Reduktion auf eine animalische Existenzweise ein vernunftloses Leben bedeutet, welches die gewitzte Figur des Diogenes nicht führt. Unter dem Motto des 'Münze-Umprägens' verfolgt Diogenes vielmehr ein philosophisches Programm, das seine Stärke daraus gewinnt, von den Polen 'Natur' und 'Konvention' gleichsam abgestoßen zu werden. Wie ich dann zeigen werde, führt Diogenes mit dem dabei entstehenden Impuls einen Kampf gegen das 'falsche Bewusstsein' seiner Mitmenschen. Dabei geht es ihm um das gemeinsame Schaffen eines Gemeinwesens, das ich mit Blick auf Platon als historische Alternative im politischen Denken auszeichnen werde. Abschließend werde ich versuchen, den im Laufe der Arbeit rekonstruierten herrschaftskritischen Impuls im Bild der Alexander-Anekdote zu veranschaulichen. Fluchtpunkt der Anstrengungen ist der Versuch, diese Herrschaftskritik zu aktualisieren. Die Gedanken zum möglichen Übertrag in heutige Verhältnisse, sowohl hinsichtlich der Philosophie- als auch der Herrschaftsform, werden aber skizzenhaft bleiben, sodass ich sie als Ausblick auf noch zu leistende Arbeit verstanden wissen möchte.

## II. HAUPTTEIL: REKONSTRUKTION DES HERRSCHAFTSKRITISCHEN IMPULSES

### 1. Eine Annäherung an die Tradition der Figur des Diogenes

#### 1.1 Ein orientierender Blick auf die Tradition

Als dringlichstes Problem stellt sich bei der ersten Annäherung an die historische Figur des Diogenes von Sinope die Quellenlage. Denn von den Schriften, die er verfasst hat, sind höchstens Fragmente aus zweiter Hand überliefert, der größte Teil der Überlieferung besteht aus Anekdoten, deren historische Belastbarkeit nicht allzu weit trägt, zumal Diogenes allem Anschein nach schon zu Lebzeiten die Legendenbildung um seine Figur befeuert haben dürfte.<sup>9</sup> Unser Zugriff erfolgt damit über die schriftlich fixierten Teile der Auseinandersetzung um die Figur des Diogenes in Philosophie und Alltag, und wir tun gut daran, gerade bei einer so polarisierenden Figur das Interesse an einer Idealisierung bzw. Dämonisierung zu unterstellen.

Ein Prozess ist dabei so wirkmächtig, dass er in diesem kurzen Überblick Erwähnung finden sollte. So hat das Bestreben in hellenistischer Zeit, die verschiedenen philosophischen Schulen über direkte Lehrer-Schüler-Verhältnisse auf Sokrates zurückzuführen, starke Auswirkungen auf die uns überlieferte Figur des Diogenes. Denn die Linie von Sokrates zur Stoa wurde über Antisthenes, Diogenes und Krates zu Zenon konstruiert.<sup>10</sup> Allerdings lag der späteren Stoa an einem weniger anstößigen Bild von Diogenes, bei dem das ihr zentrale Konzept der Autarkie mit der damit verbundenen Übung an möglichst prominenter Stelle steht. Dass dieses Bedürfnis auch tatsächlich Manipulationen nach sich zog, hat Kurt von Fritz in seinen Quellenuntersuchungen dargelegt – wenn auch nicht in für alle gleichermaßen überzeugender Form. Daraus ergibt sich für uns, dass wir misstrauisch sein sollten gegenüber Darstellungen, die den Stellenwert von Autarkie und der damit verbundenen Askese zum Selbstzweck erhöhen.

Gleichwohl ist zumindest die Autarkie ein zentrales Konzept in Diogenes' Philosophie und in der Linie von Sokrates über Antisthenes zu Diogenes gibt es Kontinuitäten und geteilte Anknüpfungspunkte, ohne die weder sein Leben, noch seine Lehre (was bei der Figur des Diogenes von Sinope kaum zu unterscheiden ist) verständlich werden. Deshalb möchte ich zum Einstieg Diogenes im Hinblick auf die Traditionslinie zu Antisthenes und Sokrates erläutern.

#### 1.2 Von Sokrates zu Diogenes

Für Sokrates hat nur das sittlich gute Leben einen wirklichen Wert, es hat sogar den höchsten, „[...]

9 Vgl. Döring, Klaus (1998): „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, S. 139-323 in Döring, Klaus / Flashar, Hellmut / Kerferd, George / Oser-Grote, Carolin / Waschies, Hans-Joachim: *Die Philosophie der Antike, Band 2/1, Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, [Aus: Friedrich Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie], Basel: Schwabe & Co. AG, S. 281

10 Vgl. Heinrich, Klaus (1992, 1. Aufl. 1983): *Vernunft und Mythos – Ausgewählte Texte*, Basel: Stroemfeld/Roter Stern, S. 28



denn allein indem sich der Mensch im Tun des Guten als Mensch verwirklicht, gelangt er zur Eudaimonie (εὐδαιμονία), zum Lebensglück.“<sup>11</sup> Die notwendige Bedingung für dieses Leben sei das Wissen um das Gute. Da aber niemand willentlich Schlechtes tut, sei das Wissen um das Gute zugleich auch die hinreichende Bedingung dafür, ein sittlich gutes Leben zu führen.<sup>12</sup> Mit Sokrates gewinnen also ethische Überlegungen an Bedeutung, und im Zentrum steht nicht mehr theoretisches Wissen, sondern sittlich richtiges Handeln. Mit der Unterscheidung zwischen der falschen Sorge „um irgendeine seiner Angelegenheiten“<sup>13</sup> und der richtigen Sorge „um sich selbst“<sup>14</sup> macht Sokrates aber klar, dass es sich bei dieser Sorge nicht um das Streben nach äußerlichen Gütern wie Geld, Ehre und Ansehen handelt, sondern um das Bestreben, eine „möglichst gute Seele“<sup>15</sup> zu haben. Mit dieser Abwertung materieller zugunsten immaterieller Werte geht auch die von Sokrates' Mitmenschen oft bewunderte Unabhängigkeit von äußeren Umständen, seine Autarkie, einher, sodass Xenophon ihm gar folgenden Ausspruch in den Mund legt:

„[...] ich dagegen glaube, nichts bedürfen sei göttlich,  
und so wenig als möglich Bedürfnisse zu haben,  
dem Göttlichsten am nächsten.“<sup>16</sup>

Diese Unabhängigkeit nun ist bei Sokrates die Grundlage für die allem anderen übergeordnete Forderung, der Tugend gemäß zu leben.<sup>17</sup> So sieht es zumindest Sokrates' Schüler Antisthenes, der vielleicht nicht der Lehrer des Diogenes war,<sup>18</sup> aber in jedem Fall einigen Einfluss auf ihn ausübte. Denn er teilt die sokratische Auffassung nicht, dass das Wissen um das Gute notwendigerweise auch das Tun des Guten nach sich zieht, sondern ist der Ansicht, dass dazu die 'Sokratische Willenskraft' nötig sei, womit er Sokrates' Fähigkeit meint, seine Bedürfnisse auf ein Minimum zu reduzieren und von der Meinung der anderen völlig unabhängig zu sein.<sup>19</sup> Damit das Wissen um das Gute im Handeln verwirklicht werden kann, sei deshalb Übung nötig, um diese Unabhängigkeit zu erreichen. So findet abermals eine Verschiebung statt, da nun nicht mehr das Wissen um das Gute im Vordergrund steht, sondern das sittlich gute Handeln, denn die „Tugend bestehe im Handeln und bedürfe weder vieler Worte noch Lehren.“<sup>20</sup> Allerdings sind sowohl die Übung, als auch die dadurch

11 Döring: „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, S.158; Vgl. Platon (2011, 1. Aufl. 1986): *Apologie des Sokrates*, Griechisch / Deutsch, Stuttgart: Reclam, 36c-e, S. 71f.

12 Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates*, 25e-26a, S. 35; sowie 37a-b, S. 73

13 Ebd. 36c-d, S. 71 f.

14 Ebd.

15 Ebd. 29d-30a, S. 49 f.

16 Xenophon (1962): *Erinnerungen an Sokrates*, Griechisch-deutsch, [hrsg. von Peter Jaerisch], München: Ernst Heimeran, 1 VI 10

17 Vgl. Döring: „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, S. 276 f.

18 Vgl. Dudley, Donald B. (1967, 1. Aufl. 1937): *A History of Cynicism*, Hildesheim: Georg Olms, S. 23; sowie Cancik, Hubert und Schneider, Helmuth (Hrsg.) (1999): *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Weimar: Metzler, S. 970

19 Vgl. Diogenes Laertius (1990, 1. Aufl. 1921): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* [Aus dem Griech. übers. von Otto Apelt, hrsg. von Klaus Reich], Hamburg: Meiner, VI §§10-11; Bd. I, S. 299

20 Ebd. VI §11; Bd. I, S. 299

erreichte Autarkie für Antisthenes Mittel zum Zweck, „[...] nämlich zum Zweck der Verwirklichung des als gut Erkannten im Handeln.“<sup>21</sup>

Bei Diogenes hingegen wird die Autarkie nach weit verbreiteter Meinung „mehr oder weniger Selbstzweck.“<sup>22</sup> Denn eigentlich hätten die Götter den Menschen das Leben nicht schwer gemacht, „aber über dem Suchen nach Leckerbissen, Wohlgerüchen und was dem ähnlich, sei das in Vergessenheit geraten.“<sup>23</sup> Statt also ein einfaches und glückliches Leben zu führen, machten sich die Menschen zu Sklaven ihrer Bedürfnisse, bzw. sie glauben fälschlicherweise, dass sie auf dem Weg zu einem glücklichen Leben sind, indem sie gemäß den Werten der *Polis* leben, während sie diese in Wahrheit nur in Abhängigkeit und Unglück führen. Und so prangert Diogenes die Trugbilder an, die das Leben der Vielen bestimmen und schlägt statt dessen eine Rückkehr zum naturgemäßen Leben vor, für das Tiere als Vorbild dienen. Also übt sich Diogenes angesichts des 'verweichlichten' Lebens in der *Polis* – nur ausgerüstet mit Stock, Mantel und Ranzen – darin, ein möglichst autarkes Leben zu führen. Das bedeutet, dass nur die grundlegenden Bedürfnisse, also die nach „Essen, Bekleidung, Behausung und Befriedigung des Sexualtriebs“<sup>24</sup> als legitim angesehen werden und auf möglichst einfachem Wege und ohne auf die Leistung anderer angewiesen zu sein befriedigt werden. Weil Diogenes auch in der Scham einen falschen Wert sieht, fühlt er sich dementsprechend nicht genötigt, Handlungen zu verbergen, oder etwas durch die 'Blume zu sagen'. Daher rührt die viel zitierte Schamlosigkeit des 'Hundes', der „pflegte alles in voller Öffentlichkeit zu tun, sowohl was die Demeter betrifft, wie auch die Aphrodite“<sup>25</sup> ebenso wie seine Betonung der *παρρησία*, der Redefreiheit bzw. Freimütigkeit.<sup>26</sup>

Nach dem bisher Gesagten ist es dann auch nicht weiter verwunderlich, wenn Diogenes beizeiten 'verrückter Sokrates' (*Σωκράτης μαινόμενος*)<sup>27</sup> genannt wird, oder wenn uns Diogenes Laertius mitteilt:

„[...] Diogenes, der zu sagen pflegte,  
es sei göttlich, nichts zu bedürfen,  
und gottähnlich, nur wenig nötig zu haben.“<sup>28</sup>

Was des einen herausragendes Charaktermerkmal ist, ist des anderen Ideal. Aber Diogenes wäre nicht ein *verrückter Sokrates*, wenn es nicht auch gewaltige Unterschiede gäbe. Der noch fehlende und für uns an dieser Stelle bedeutendste liegt in der Bewertung von theoretischer Erkenntnis. Diese

---

21 Döring: „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, S. 288

22 Ebd.

23 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §44, Bd. I, S. 316

24 Döring: „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, S. 288

25 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §69; Bd. I, S. 329

26 Vgl. Gemoll, Wilhelm und Vretska, Karl (2012, 1. Aufl. 1908): *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, 10. Aufl., München: Oldenbourg Schulbuchverlag, S. 622

27 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI, §54

28 Ebd. VI 105; Bd. I, S. 349

ist für Diogenes – zumindest wenn er ihren praktischen Nutzen nicht unmittelbar einsieht<sup>29</sup> – im besten Fall unnützlich, weil sie den Menschen auf der Suche nach dem guten Leben nicht hilft; im schlechtesten Fall ist sie gar ein Übel, weil sie den Menschen die Sicht auf den richtigen Weg verstellt. Deshalb wertet Diogenes das Körperliche in der Philosophie auf, sodass Körper und Gesten selbst zu Argumenten werden: „Ähnlich machte er's mit dem, der behauptete es gebe keine Bewegung: er stand auf und spazierte hin und her.“<sup>30</sup>

Nach diesem groben Überblick, stellt sich aber die Frage: Was nun? Denn eben hatte ich noch zur Vorsicht gemahnt bei Lesarten, die der Autarkie bei Diogenes den höchsten Stellenwert einräumen, nur um mich im nächsten Moment auf genau solche Lesarten zu stützen. Und auch darüber hinaus weist in dieser Darstellung alles darauf hin, dass der Philosophie des Diogenes lediglich eine Bewegung des Rückzugs innewohnt. Diogenes zieht sich aus dem politischen Leben in der Polis zurück, weil er ihre Werte als falsch bestimmt. Er zieht sich aus dem sozialen Leben zurück, bzw. setzt sich der Gefahr der Exklusion aus, weil dieser schamlose Hund alle Umgangsformen missachtet. Er zieht sich aus der philosophischen Debatte zurück, weil er sein Wissen und seine Werte nicht mehr in einer deliberativen Praxis gewinnt, erprobt und rechtfertigt, sondern nur noch sich selbst Rechenschaft ablegt. Ist Diogenes also doch nur ein radikaler Individualist und nur auf seinen eigenen Vorteil aus, der dann am nächsten ist, wenn die anderen möglichst weit weg sind?

Nun, vielleicht zeigt sich hier die in der Vorbemerkung angesprochene 'strukturelle Übermacht', mit der sich ein Denken konfrontiert sieht, das die Frage nach der Herrschaft als solcher stellen will. Eine Übermacht, die uns zu verstehen gibt, dass alternatives Denken unvernünftig ist, dass die Alternative zur Unterwerfung unter Herrschaft die absolute Vereinzelung ist. Diese Annahme ist tröstlich, denn sie impliziert, dass es eine historische Alternative zu verbergen gab und gibt. Aber 'die Übermacht' ist kein Subjekt und die Annahme keine, auf der basierend zu schreiben ich im akademischen Kontext zugeben würde. Und so bleibt mir nur der Verweis auf die mangelnde Plausibilität der Lesarten, die die Figur des Diogenes auf ihre exklusiven Momente einengen.

Wenn sich Diogenes keinen Beschränkungen mehr unterwirft und nicht einmal die sakralsten Verbote wie die von Inzest, Tempelraub und dem Verzehr von Menschenfleisch hinnimmt,<sup>31</sup> und wenn Diogenes wirklich so rigoros war und keine Diskrepanz zwischen Leben und Lehre duldet,

---

29 „He was asked, 'Which of the sciences is the most useful?' He said, 'That which is practiced' (Gutas, Dimitri (1993): „Sayings by Diogenes preserved in Arabic“, S. 475-518 in: Goulet-Cazé, Marie-Odile und Goulet, Richard (Hrsg.): *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements*, Paris: Presse Universitaires de France S. 503); Vgl. außerdem Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §24; Bd. I, S. 306

30 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §39, Bd. , S. 313; Vgl. außerdem Cancik/Schneider: *Der neue Pauly*, S. 974; Im Unterschied zu einer bloßen Lebensweise ist dies noch Philosophie, weil die Abkehr von der bloßen Theorie bewusst und begründet ist. (Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 117)

31 Vgl. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §73; Bd. I, S. 331

wie von Fritz sagt,<sup>32</sup> warum ist dann nichts vom Kannibalen und Tempelräuber Diogenes überliefert, statt dessen aber, dass Diogenes bei den Athenern beliebt war?<sup>33</sup> Wenn, wie Dudley<sup>34</sup> und Döring<sup>35</sup> sagen, in seiner Philosophie wirklich die Selbstgenügsamkeit zum Selbstzweck wurde, warum sollte er sein Leben in Unabhängigkeit ausgerechnet im geschäftigen Ballungsraum einer Zivilisation und noch dazu unter Verwendung kultureller Errungenschaften versuchen? Derart zugespitzt scheinen mir die eben angeschnittenen Interpretationen äußerst unplausibel zu sein. Nicht, weil es falsch ist zu sagen, dass bei der Figur des Diogenes die exklusiven Momente am eindrucklichsten überliefert sind, sondern, weil dies nur ein Teil der Geschichte ist. Im Folgenden werde ich darlegen, wie ich eine Gegengeschichte rekonstruieren möchte.

### 1.3 *Zu meinem Entwurf einer Gegengeschichte*

Nachdem ich den Entschluss gefasst hatte, in dieser Arbeit die These von Diogenes' sozialkritisch eingebetteter Herrschaftskritik zu vertreten und mich ans Werk machte, beschlich mich schnell das Gefühl, gegen zweitausend Jahre Rezeptionsgeschichte schreiben zu müssen. Denn mehrfach meinte ich den meinen ähnelnde Gedanken zu lesen, oft schien mir in den Texten der Zweifel am Einsiedler in der Polis empor zu kriechen, aber stets blieben die exklusiven Momente die einzig explizit benannten und untersuchten. Folglich begann ich mehr und mehr nach impliziten Hinweisen zu suchen, bis ich mich schließlich soweit von 'der Lehrmeinung' entfernt wiederfand, dass ich mein Vorgehen und das daraus entstandene Bild zwar noch als richtig, aber auch als im akademischen Betrieb u.U. rechtfertigungsbedürftig einstufte. Denn ich war mir zunehmend unsicher, ob allen Leser\*Innen der Bezug zur historischen Figur des Diogenes noch klar wird. Zwar verfolge ich in dieser Arbeit nicht das Ziel, die philologische Frage danach zu beantworten, was der historisch echte Diogenes wirklich gedacht hat. Aber das Reizvolle an seiner Philosophie liegt gerade in ihrem Zeitkern, es kommt nur im geschichtlichen Kontext zum Vorschein, wenn die Philosophie des Diogenes als historische Alternative zur herrschaftsaffirmativen Philosophie nachvollzogen wird. Einerseits scheint mir also der historische Bezug abhandeln zu kommen, andererseits bin ich auf diesen Bezug angewiesen.

Einen Ausweg aus diesem Dilemma sehe ich darin, als Fundament meines Gegenentwurfs eine Quelle zu wählen, die einen möglichst engen Bezug zur historischen Figur des Diogenes aufweist, und darauf mit plausiblen Ergänzungen aufzubauen. Angesichts der bereits angeschnittenen Quellenlage und Rezeptionsgeschichte stellt sich aber die Frage, wo eine Untersuchung der Figur des

32 Vgl. von Fritz, Kurt (1926): *Quellenuntersuchung zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, in: *Philologus*, Suppl. XVIII, II, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, S. 43 f.

33 Vgl. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §43, Bd. I, S. 315; Eine mögliche Antwort wäre natürlich, dass er nur in Korinth und wo er sich sonst aufhielt Tempel plünderte und Menschen fraß.

34 Vgl. Dudley: *A History of Cynicism*, S. 10

35 Vgl. Döring: „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, S. 288

Diogenes denn ihren Ausgang nehmen sollte, die einen möglichst engen Bezug zu Diogenes aufweisen möchte, ohne den unterschiedlichen Vereinnahmungen und einseitigen Darstellungen auf den Leim zu gehen. Keinen unvoreingenommenen Blick, aber die Möglichkeit eine zutreffende Figur des Diogenes von Sinope zu rekonstruieren, bietet sich uns nach meiner Ansicht mit Kurt von Fritz' „Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope.“ Demnach müsse eine Untersuchung der Überlieferung von Diogenes Laertius' „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“ ausgehen, da hier das umfangreichste Material vorliege, und zwar „[...] in einer Form, die es verhältnismäßig leicht macht, die einzelnen Fäden der Überlieferung noch zu entwirren [...]“.“<sup>36</sup>

Insbesondere unter den Anekdoten und Apophthegmata, sowie im doxographischen Abschnitt<sup>37</sup> finden wir Material, das belastbar genug scheint, um daran die Güte des historischen Bezugs zu prüfen. Mit einem wachsamen Blick auf diesen Prüfstein werde ich mich aber nach Klaus Heinrich richten, wenn er sagt, „[...] daß wir uns ruhig dem Verfahren anschließen können, das von den meisten seiner Beurteiler ohnehin eingeschlagen wird. Sie sagen: Dies paßt zu seinem Bilde und jenes nicht.“<sup>38</sup>

Dabei werde ich Diogenes zwar auch unweigerlich Gedanken zuschreiben, die ich auf Umwegen anhand des Kriteriums der Plausibilität rekonstruiert habe, oder die ich in Nuancen zwischen den Zeilen gefunden haben möchte. Das heißt nicht, dass ich meine Befunde frei erfunden habe, es kann jedoch heißen, dass ich Zusammenhänge – wie es so schön heißt – 'gut erfunden' habe. Denn nichts anderes bedeutet es, anhand des Kriteriums der Plausibilität zu rekonstruieren: Etwas widerspruchsfrei, nachvollziehbar und sinnvoll ergänzen. Ich werde also die inklusiven Momente der Figur des Diogenes rekonstruieren und in einen stimmigen Zusammenhang mit den bereits angeschnittenen exklusiven Momenten bringen. Die so erarbeitete Figur des Diogenes ist zwar nicht in sich widerspruchsfrei, denn wie ich zeigen werde ist gerade dieser innere Widerspruch entscheidend, aber sie lässt sich ohne Widerspruch in ihrem historischen Kontext denken, sodass ich meinen Entwurf als ganzen für plausibel halte.

---

36 von Fritz: *Quellenuntersuchung zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, S. 1

37 Vgl. ebd. S. 12 f., sowie S. 54 f.: Der Form nach untergliedert, setze sich nach v. Fritz das Kapitel über Leben und Lehre/Meinung des Diogenes zusammen aus einer weitgehend einheitlichen, einer Vorlage entnommenen Lebensbeschreibung (§§ 20-24 und §§ 74-78), deren ursprünglicher Mittelteil von Diogenes Laertius ersetzt wurde durch eine Aneinanderreihung verschiedener Anekdoten und Apophthegmata aus unterschiedlichen Quellen (§§ 25-69), sowie durch einen doxographischen Teil, bestehend aus kurzen Auszügen verschiedener Schriften (§§ 70-74). Abgeschlossen werde das Kapitel durch ein Epigramm von Diogenes Laertius und zwei Todesanekdoten (§79), sowie die Schriftenkataloge und Homonymenliste (§§ 81 und 82).

38 Heinrich: *Vernunft und Mythos*, S. 29

## 2. Meine paradoxe Philosophie des Diogenes

### 2.1 Ausgangspunkt: Selbsterhaltung angesichts der Erosion der Polis

Damit möchte ich mich nun endlich meiner Rekonstruktion der paradoxen Philosophie des Diogenes zuwenden. Ausgangspunkt soll die Selbsterhaltung mithilfe der Autarkie angesichts der Erosion der Polis sein. Denn das Leben des Diogenes von Sinope findet vor dem Hintergrund des Übergangs von der klassischen Zeit zum Hellenismus statt und ist gezeichnet vom Niedergang der *Poliswelt*, die ihren Stellenwert an die hellenistischen Monarchien makedonischer Prägung verliert.<sup>39</sup> Die persönliche Betroffenheit von den im Verlauf des Peloponnesischen Krieges immer offener zutage tretenden, und auch nach dessen Ende nicht verschwindenden Krisenerscheinungen – rechtliche, politische und soziale Unsicherheit – ist für die Figur des Diogenes prägend, wie wir sehen, wenn ihn Diogenes Laertius in Anspielung auf die Flüche der Tragiker sagen lässt:

„Der Vaterstadt, dem Haus, der lieben Heimat fern,  
Ein Bettler, Flüchtling, kämpfend um sein täglich Brot.“<sup>40</sup>

Diese Unsicherheit, die allgegenwärtige Bedrohung durch etwas, das als Schicksal wahrgenommen wird, ist unerträglich, doch wie soll Diogenes Abhilfe schaffen? Eigentlich sollte die Geborgenheit in der Gemeinschaft Schutz bieten. Aber das Überleben in der Polis wird nicht nur von außen, also von anderen Gemeinschaften bedroht. Auch innerhalb der Polisgemeinschaft ist das Überleben in Gefahr, und zwar nicht nur aufgrund von Gesetzesbrüchen, sondern auch bei einem gesetzeskonformen Leben. Der Tod des Sokrates, der gerade deshalb starb, weil er sich den Gesetzen unterordnete und den Schierlingsbecher trank, ist Diogenes ein mahnendes Beispiel.

Seine Antwort auf das drohende Schicksal ist seine Philosophie, deren Gewinn für ihn darin liegt, „auf jede Schicksalswendung gefasst zu sein.“<sup>41</sup> Da das Schicksal aber nicht vorhersehbar ist, kann sich Diogenes nur dadurch gefasst machen, dass er ihm möglichst wenig Angriffsfläche bietet.<sup>42</sup> Ironischerweise ist der einzige Schicksalsschlag, der als anthropologische Konstante zumindest graduell vorhersehbar ist, nämlich der Tod, auch der einzige Schicksalsschlag, dem Diogenes so nicht entgehen kann. Aber ungeachtet dessen findet der bettelarme Flüchtling Diogenes einen Hinweis darauf, wie er seiner bedürftigen Lage trotzen kann, indem er eine Maus beobachtet, die – nichts habend und keiner Annehmlichkeit bedürftig – zum Vorbild seiner Lebensweise wird, sodass

39 Vgl. Bengston, Hermann (1960): *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, 2. Aufl., München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, S.245 f.

40 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §38, Bd. I, S. 313; Eigentlich: Ohne Polis, ohne Haus(stand), ... : ἄπολις, ἄοικος, πατριδος ἔστερημένος, πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν. Der Überlieferung nach war Diogenes, wie ich später zeigen werde, auf der Flucht, weil er sich in seiner Tätigkeit als Wechsler eines Verbrechens schuldig gemacht haben soll. Aber erstens ist anzunehmen, dass dabei persische Machtpolitik eine Rolle gespielt haben könnte, und zweitens sieht er sich auf seinen zahlreichen Reisen Bedrohungen ausgesetzt, die sich auf die Krise der Poliswelt zurückführen lassen.

41 Ebd. VI § 63; Bd. I, S. 326

42 Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 149

er fortan versucht, seine Bedürfnisse zu minimieren.<sup>43</sup>

Was aber heißt das, sich eine Maus zum Vorbild zu nehmen? Da ich keine Überlieferung kenne, in der unser Diogenes piepsend durch die Gassen huscht, kann keine Mimikry oder Imitation gemeint sein. Laut Dudley verbirgt sich dahinter die Forderung nach einem naturgemäßen Leben (κατὰ φύσιν): „Strip away all the accretions of convention, tradition, and social existence, and what is left is κατὰ φύσιν.“<sup>44</sup> Es ist also die Forderung ein Leben zu führen, in dem nur das absolute Minimum animalischer Triebbefriedigung geleistet wird, in dem nur jene Bedürfnisse zu befriedigen sind, ohne die ein Überleben nicht möglich ist („οὐδ' οὐκ ἄνευ“<sup>45</sup>). Es ist eine Forderung, bei der das nackte Überleben identisch ist mit der Selbsterhaltung.

Warum Diogenes dann aber von einem Tier lernen möchte, wie das richtige menschliche Leben bzw. das menschliche Leben richtig zu führen ist, wird erst ersichtlich, wenn wir Diogenes' ideellen Kontext noch einmal unter die Lupe nehmen. Diesmal aber nicht mit Sicht auf die Linie zu Sokrates, sondern im Hinblick auf die sophistische Antithese von Sitte bzw. Gesetz (νόμος) und Natur (φύσις). Denn Diogenes' Rückzug in die animalische Existenzweise ist eine Anpassung und Radikalisierung sophistischer Gedanken zu diesem Spannungsverhältnis. Und wie wir später sehen werden, findet die Figur des Diogenes in meiner Darstellung nicht nur einen eigenen Umgang mit der Antithese; sie lässt ihn als einen Beitrag im Diskurs über die richtige *Politeia*<sup>46</sup> erscheinen.

## 2.2 Erster Einschub: Protagoras und die Sophistische Aufklärung

Nach der vor-sophistischen Auffassung waren die althergebrachten Sitten und Gesetze, denen die Menschen unterworfen waren, Abkömmlinge des göttlichen *Nomos*, der universellen göttlichen Ordnung. Dementsprechend war auch die *Polis* Ausdruck dessen, was sie erstens zu einer Kultgemeinschaft machte, in der der richtig praktizierte Glaube an die Götter keine persönliche Angelegenheit, sondern eine politische Tugend war. Zweitens gibt es außerhalb von *Polis* und Gesetz keine Selbsterhaltung. Oder, wie Fritz Wehrli vortrefflich formuliert:

„Der in den Gesetzen verkörperte Staat schafft die Daseinsbedingungen, denen sich zu entziehen einer physischen und moralischen Selbstvernichtung gleichkäme. Für ihre Ansprüche erhält die Polis durch die Götter, die über ihr wachen, religiöse Sanktion, so daß die Dreiheit Vaterland, Heiligtümer und Gesetze beinahe zu einer Beschwörungsformel wird.“<sup>47</sup>

Die Bindungskraft dieses Zusammenhangs wird mit der sophistischen Aufklärung geschwächt, und

43 Vgl. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §22; Bd. I, S. 305

44 Dudley: *A History of Cynicism*, S. 31 Herv.i.Org.

45 Ebd.

46 Da der Begriff 'Politeia' „über die Gesetze und Institutionen hinaus die gesamte Lebensordnung einer Polis umfaßte“, halte ich eine Übersetzung nicht für sinnvoll. (Vgl. Raaflaub, Kurt (1992): „Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr.“, in: Stiftung Historisches Kolleg / Fuhrmann, Horst (Hrsg.): *Schriften des Historischen Kollegs. Vorträge 27*, München, S. 19)

47 Wehrli, Fritz (1964): *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, Zürich / Stuttgart: Artemis, S. 101

mit ihr gerät das gesamte Machtgefüge der *Polis* ins Wanken. Als paradigmatisch für den aufklärenden Charakter der älteren Sophistik möchte ich zwei Fragmente des Sophisten Protagoras anführen, mit denen der Bezugsrahmen von (ethischem) Handeln und Erkenntnis ins Menschliche verlegt wird. Zum einen weist Protagoras mit dem Satz „[v]on den Göttern weiß ich nichts, weder daß es solche gibt, noch daß es keine gibt“<sup>48</sup> Erklärungen ab, die auf Mythos und Götterglaube zur Deutung der Welt und Legitimierung der Verhältnisse zurückgreifen.<sup>49</sup> Diese Infragestellung des göttlichen *Nomos* erhält zusätzlichen Schwung durch die aufkommende Ethnographie. Reisende hatten nämlich beobachtet, dass verschiedene Völker unterschiedliche religiöse, sittliche und moralische Vorstellungen hatten, und auch die Gesetze innerhalb einer *Polis* waren Veränderungen unterworfen, sodass der Begriff 'νόμος' die Bedeutung der Konvention erlangt.<sup>50</sup> Folgerichtig wendet Protagoras seinen skeptischen Satz über die Götter ins Positive und gibt damit zum anderen einen neuen Bezugsrahmen für Handeln und Wissen: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß [wie T.R.] sind, der nicht seienden, daß [wie T.R.] sie nicht sind.“<sup>51</sup> Welche Folgen dieser neue Bezugsrahmen im Menschlichen auf Protagoras' Theorie von der (richtigen) *Politeia* hat, davon gibt uns Platon im Dialog 'Protagoras' ein wohl weitgehend korrektes Zeugnis.<sup>52</sup> Darin soll Protagoras seinem Dialogpartner Sokrates die Lehrbarkeit der Tugend (ἀρετή) beweisen, wozu er sich des Prometheus-Mythos' bedient:

Nachdem Epimetheus die Fähigkeiten an die Lebewesen verteilt hatte, entdeckte der überprüfende Prometheus den Menschen „nackt, unbeschuh, unbedeckt und unbewaffnet.“<sup>53</sup> Um ihn gegen die äußere Natur zu wappnen, entwendet Prometheus Athene und Hephaistos die technische Klugheit (ἔντεχνος σοφία) mit dem Feuer für die Menschen. Nun konnten sie sich zwar ernähren und Behausungen errichten, vereinzelt blieben sie jedoch der Kraft der Tiere unterlegen. Schlossen sie sich hingegen zusammen, so richteten sie sich in Ermangelung politischer Klugheit gegenseitig zu Grunde. Und so schickte Zeus die Rettung. Er entsandte Hermes, ausgestattet mit den Gaben der Scham (αἰδώς) und der Gerechtigkeit (δίκη), und befahl ihm, sie gleichmäßig auf alle Menschen zu verteilen, natürlich nicht ohne zu verordnen, dass der, der nicht in der Lage ist, an diesen Gaben teilzuhaben (μέτεχειν), als Pest einer *Polis* getötet werden soll (κτείνειν ὡς νόσον πόλεως).<sup>54</sup>

48 Gogos, Georgios (2001): *Aspekte einer Logik des Widerspruchs – Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 42

49 Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 66

50 Kroschel, Simone (2008): «Wenig verlangt die Natur» *Naturgemäß leben, Einfachheit und Askese im antiken Denken*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 45

51 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, IX §51; Bd. II, S. 186

52 Vgl. Heinemann, Gottfried (2001): *Studien zum griechischen Naturbegriff, Teil I: Philosophische Grundlegung: Der Naturbegriff und die „Natur“*, Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag, S. 115, sowie Wehrli: *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, S. 118

53 Platon (2009, 1. Aufl. 1987): *Protagoras*, Griechisch / Deutsch, Stuttgart: Reclam, 321c, S. 35

54 Vgl. ebd. 321c-322e, S. 35-39; sowie Wolf, Frieder Otto (2003): *Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit*, Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands, S. 26-29



In der Gedankenwelt des Sophisten Protagoras war der Mensch also dank seiner technischen Klugheit in der Lage, für seine materielle Reproduktion zu sorgen, nicht aber befähigt „zur dauerhaften Vergesellschaftung“.<sup>55</sup> Die Möglichkeit für das Überleben in der *Polis* hingegen boten die Anlagen zu Gerechtigkeit und Scham. Diese sind in dieser Erzählung zwar göttliche Gaben, allerdings ist zu beachten, dass Protagoras zu Beginn seiner Rede die Anwesenden fragte, ob sie den gleichen Inhalt lieber in Form einer Erzählung (μῦθος) oder einer argumentativen Erörterung (λόγος) hören wollen, sodass nicht zu klären ist, ob der göttliche Einfluss in der Erzählung didaktischer oder religiöser Natur ist.<sup>56</sup>

Die Sitten und Gesetze werden nun zwar als 'bloße Konventionen' dargestellt, diesen gibt Protagoras aber eine rationale Begründung dadurch, dass sie notwendige Bedingungen für die Selbsterhaltung des Menschen und bereits in der Natur<sup>57</sup> (φύσις) angelegt sind. Selbsterhaltung des Menschen, als Gattung und als Individuum, ist nach Protagoras' Erzählung identisch mit dem politischen Leben; Natur und Gesetze ergänzen und stützen sich also gegenseitig. Denn der Mensch ist von Natur aus für das Leben im Gemeinwesen ausgelegt, die dazu nötige Tugend ist bei allen gleichermaßen angelegt und kann durch Übung entfaltet werden. Und erst im Leben in einem Gemeinwesen kann sich die Natur selbst erhalten. Mitnichten ist er also ein Mängelwesen. Sein einziger 'Mangel' ist, dass er nicht in absoluter Vereinzelung überlebensfähig ist. Des Weiteren ergibt sich aus der Lehrbarkeit der Tugend ein nivellierendes bzw. revolutionäres Moment, denn nicht mehr individuelle Veranlagung durch hohe Geburt, sondern Entfaltung der Fähigkeiten, die bei allen gleichermaßen angelegt sind, und Zuträglichkeit für das Gemeinwesen sind ausschlaggebend für die gesellschaftliche Stellung bzw. 'Karrierechancen'.<sup>58</sup> Dem durch Sitte und Gesetz geregelten Leben in der *Polis* kommt dabei eine doppelte Schutzfunktion zu: Es schützt den Menschen, und zwar sowohl das Individuum als auch die Gattung, vor der Vernichtung durch Tier und Mensch. Und es schützt die Gemeinschaft vor den egoistischen Bestrebungen einzelner, vor jenen, die nicht an Scham und Gerechtigkeit teilhaben.

### 2.3 *Das sophistische Erbe des Diogenes*

Was aber, wenn wie zu Diogenes' Zeiten Sitten und Gesetze dem Individuum gegenüber ihre schützende Funktion nicht erfüllen? Was sind sie dann, außer bloße Einschränkungen und Zwänge? In

---

55 Wolf: *Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit*, S. 29

56 Vgl. Platon : *Protagoras*, 320c, S. 33; sowie Wolf: *Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit*, S. 31

57 Diese Natur würde ich aber nicht statisch verstehen, sondern sie impliziert eine gewisse Dynamik. Eher würde ich φύσις, abgeleitet von φύω, deuten als 'aufgrund innerer Anlagen aus sich selbst heraus erwachsen', sodass wir Aspekte wie Entfaltung oder Verwirklichung mitdenken sollten. Dazu passt die von Kroschel vorgeschlagene Bedeutung als „Sein, das im Werden ist.“ Diese Konnotation ist im Folgenden zu bedenken. (Vgl. Kroschel: *Wenig verlangt die Natur*, S. 17)

58 Vgl. ebd. S. 44 f.

Diogenes' Augen nichts. Bleiben wir in Protagoras' Bild, so ist von der doppelten Schutzfunktion der *Polis* nur noch der Schutz der *Polis* vor den egoistischen Bestrebungen der Einzelnen übrig. Das Gemeinwesen ordnet sich das Individuum unter, es scheint ein Eigenleben zu entwickeln und die protagoreische Identität von politischem Leben und Selbsterhaltung zerbricht. Die Antithese von Sitte und Gesetz auf der einen, und Natur auf der anderen Seite, wird zum dichotomen Verhältnis: Was sich bei Protagoras noch gegenseitig stützen kann, schließt sich bei Diogenes gegenseitig aus. Er übernimmt das von den Sophisten konzipierte Verhältnis von Gesetz und Natur, aber weil die Gesetze ihrer funktionalen Begründung verlustig gegangen sind, beginnt Diogenes mit diesem Verhältnis zu spielen, indem er jegliche Konvention radikal infrage stellt. Dadurch vertieft er die Gegensätze, sodass Natur auf der einen Seite als die auf das Minimum beschränkte animalische Existenzweise, als Selbsterhaltung im Sinne des bloßen Überlebens erscheint, die von der anderen Seite, von den Sitten und Gesetzen, nichts als Einschränkung erfährt. Diogenes' Reflexion auf die Krise der *Polis* nimmt also dem, was als Schicksalsschlag empfunden wurde, den letzten Rest seiner naturwüchsigen Erscheinung. Denn die nach Protagoras im Menschen angelegte Gerechtigkeit wird vom Recht nicht nur nicht verwirklicht, sondern gerät in krassen Widerspruch zu den Sitten und Gesetzen. Dieser Bedrohung will Diogenes durch seinen Rückzug auf das absolute Minimum animalischer Triebbefriedigung trotzen. Gleichzeitig stellt sich in Bezug auf Protagoras die Frage, ob damit die menschliche Natur erschöpfend bestimmt ist, oder ob auch Diogenes von einer im Menschen angelegten Gerechtigkeit ausgeht, die eben nur nicht in den partiellen Sitten und Gesetzen der *Polis* verwirklicht werden kann, sondern ihre Verwirklichung in einem universellen Naturrecht findet, das zu Diogenes' Zeit bereits durchaus ein Begriff war. Dann hätten wir es bei Diogenes mit zwei Naturbegriffen zu tun. Einerseits ein naturgemäßes Leben als reine Selbsterhaltung, als das absolute Minimum der animalischen Triebbefriedigung. Andererseits eine Natur, in der eine Gerechtigkeit angelegt ist, die ihre Verwirklichung in einem universellen Naturrecht findet.

Was genau Diogenes unter 'Natur' versteht ist nicht überliefert, im weiteren Verlauf dieser Arbeit werde ich zwar dafür argumentieren, dass letzteres der Fall ist, dass Diogenes also von einer über die bloße animalischen Existenzweise hinausgehenden Natur auszugehen scheint. An dieser Stelle jedoch müssen zwei Hinweise genügen: Erstens ist „[...] Naturgemäßheit nach kynischer Auffassung für Menschen und Tiere prinzipiell das gleiche [...]“,<sup>59</sup> nämlich eine Lebensweise, die nicht von Konventionen überlagert ist.<sup>60</sup> Zweitens deutet sich schon hier ein sehr paradoxes Verhältnis zur Vernunft an. Wenn nämlich jede Entwicklung, die vom naturgemäßen Leben abbringt, etwas schlechtes ist, und die Vernunft die Kraft ist, die die von der Natur vorgefertigten Bahnen verlässt,

---

59 Dierauer, Urs (1977): *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam: B. R. Grüner B. V. S. 185

60 Vgl. Kroschel: *Wenig verlangt die Natur*, S. 107

dann ist die Vernunft etwas schlechtes.<sup>61</sup> Gleichzeitig bekundet der lebensbejahende Diogenes paradoxerweise mit seinen Glauben, „[...] man müsse sich zum Leben entweder mit Verstand ausrüsten oder mit einer Schlinge“,<sup>62</sup> dass er die Vernunft für etwas gutes hält. Diese Paradoxie muss scheinbar so interpretiert werden, dass es zwar die Vernunft ist, die den Menschen in das glückliche, naturgemäße Leben (zurück-)führen kann und muss, aber dann wie von Zauberhand verschwindet. Die Reflexion des konventionellen Lebens ermöglicht also die Selbsterhaltung, d.h. das Leben in animalischer Existenzweise, sodass die Vernunft ein Mittel ist, um einen Zweck zu erreichen, der das Mittel konstitutiv ausschließt. Dass sich die Vernunft bei Diogenes, der in seinen Augen ja schon ein naturgemäßes Leben führt, dort aber nicht aufgelöst hat, möchte ich im Folgenden zeigen.

#### 2.4 *Mit Witz von der Selbsterhaltung zur Selbstbehauptung*

Was eben Verstand und Vernunft genannt wurde, tritt bei unserem Diogenes meist in Form des Witzes auf, und zwar in seinen beiden Bedeutungen,<sup>63</sup> als Scherz einerseits und als Erkenntnisleistung andererseits: Die Figur des Diogenes ist sowohl gewitzt als auch witzig. Ich werde nun zeigen, dass der Witz aber nicht nur Charaktermerkmal des Diogenes,<sup>64</sup> sondern wesentlicher Bestandteil seiner Philosophie ist. Der Witz ist nämlich die Methode, die das endgültige Entgleiten in die animalische Existenz verhindert, die widersprüchliche Gleichzeitigkeit von Inklusion und Exklusion ermöglicht, durch emotionale Distanz räumliche Distanz überflüssig macht, und zu guter Letzt Kritik aus unterlegener Position ermöglichen und/oder stärken kann. Daneben sind Gestalt und Funktion des Witzes bei Diogenes facettenreich und die Bandbreite reicht vom didaktischen Scherz bis zum gewitzten Argument der Tat. Für uns besonders interessant ist aber nun der Witz in seiner Verbindung zur Selbsterhaltung.

Zunächst kann das Lachen verstanden werden als eine elementare Form der Selbsterhaltung, da es emotionale Distanz zur Gefahr aufbauen und Spannung lösen kann.<sup>65</sup> Dieses Lachen, dessen Objekt nicht bewusst ausgewählt wird, kann durch den Witz gelenkt werden, indem Objekte der Lächerlichkeit preisgegeben werden. Für die Figur des Diogenes ist schon dies von Bedeutung, wie Niehues-Pröbsting treffend bemerkt, denn er „sinkt dank seines Witzes nicht in die animalische Existenz eines Tieres oder eines tierähnlichen menschlichen Wilden hinab.“<sup>66</sup> In seinem Rückzug auf die animalische Natur behält Diogenes demnach stets seinen Witz. Dessen nivellierende Fähigkeit, die darin begründet liegt, dass alles zu seinem Ziel werden kann, „[...] wobei dann das Objekt

---

61 Vgl. Dieraur: *Tier und Mensch im Denken der Antike*, S. 185

62 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §24; Bd. I, S. 307

63 Vgl. Gabriel, Gottfried (2004): „Witz“, S. 983-990 in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12, Basel: Schwabe, S. 983

64 Vgl. Döring: „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, S. 293

65 Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 124

66 Ebd. S. 170

nicht ernst, nicht in seinem eigenen – positiven oder negativen – Wert genommen wird[...]“,<sup>67</sup> ermöglicht Diogenes den Blick aus emotionaler Distanz, der auch vor den eigenen Tugendidealen nicht halt macht.<sup>68</sup> Davon, dass sich Diogenes nicht allzu ernst nimmt, zeugt es wohl, wenn er, der nichts am konventionell dafür vorgesehenen Platz macht und auch nicht für seine gepflegte Kopf- und Gesichtsbehaarung bekannt ist,<sup>69</sup> seinen Aufenthalt in einer Schenke mit den Worten rechtfertigt: „Lasse ich mich doch auch in einer Scherstube scheren.“<sup>70</sup> Zudem kann nach Niehues-Pröbsting der Witz nicht unter die animalische Existenz subsumiert werden. Auch wenn ich seiner impliziten Prämisse,<sup>71</sup> dass Tiere weder lachen noch scherzen können, nicht zustimme, komme ich zu einem ähnlichen Schluss. Denn Diogenes' Witz ist kein platter Scherz, meist findet in seinen Scherzen eine überraschende aber einleuchtende Erkenntnis ihre pointierte Formulierung. *Diese Art* von Witz kann sicherlich nicht unter *diese Art* von animalischer Existenzweise, die das absolute Minimum, das 'οὐδ' οὐκ ἄνευ' verkörpert, subsumiert werden. Weil sie also Witz hat und weil sie über sich selbst lachen und scherzen kann, geht die Figur des Diogenes nie völlig in ihrem Hundeleben auf.

Viel häufiger als über sich selbst lacht Diogenes aber über andere, und obwohl über andere der Tendenz nach 'von oben herab' gelacht und vor allem gelächelt wird, trifft es bei Diogenes in den seltensten Fällen „die von vornherein Kleinen, Dummen, Schwachen, kurz: alle von einem Mangel Behafteten, die gewöhnlichen Objekte des Lachens.“<sup>72</sup> Vielmehr ist die Figur des Diogenes gerade dafür bekannt, die an Macht, Stärke und Ansehen Überlegenen mit einem schlagfertigen Spruch zu entblößen, ihre Schwächen aufzudecken und sie als die in Wirklichkeit Unterlegenen erscheinen zu lassen, wie wir in einer Anekdote bei Diogenes Laertius sehen:

„Als ein besonders abergläubischer Gesell zu ihm sagte: 'Mit einem Schläge werd' ich dir deinen Schädel spalten,' erwiderte er: 'Und ich werde dich zittern machen durch ein kräftiges Niesen zu deiner Linken.'“<sup>73</sup>

Dieser Aspekt des Witzes ist es, der die bisher passiv-defensiv dargestellte Selbsterhaltung um eine aktiv-aggressive Komponente zur Selbstbehauptung erweitert, die bei Diogenes sowohl über die geltenden Konventionen, als auch, wie wir eben gesehen haben, über die Reduktion auf die animalische Existenz hinaus weist.

Der Witz bedingt also erstens, dass Diogenes' Rückzug ins Animalische immer begrenzt bleibt.

Zweitens bringt der Witz die Möglichkeit ins Spiel, Widersprüche auszuhalten. Denn mit einem

67 Ebd. S. 174

68 Vgl. Ebd. S. 98

69 Vgl. Onfray, Michel (1991): *Der Philosoph als Hund. Vom Ursprung subversiven Denkens bei den Kynikern.* Frankfurt / New York: Campus, S. 46

70 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §66; Bd. I, S. 327

71 Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 170 f.

72 Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 181

73 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §48, Bd. I, S. 318

Witz kann alles unaufgelöst und ggf. nebeneinander stehenbleiben, auch ein philosophierendes Tier, bzw. ein tierischer Philosoph. Die Sichtbarkeit dieses Umstandes wird wohl gefördert durch Diogenes' Hang zur didaktischen Übertreibung, die er dadurch begründet, dass ja auch Chormeister „im Tonangeben ein wenig über das eigentliche Maß hinaus [gingen], damit die anderen den richtigen Ton trafen,“<sup>74</sup> wobei für uns die Form der bruchstückhaften Überlieferung noch erschwerend hinzu kommen dürfte. Drittens ermöglicht der Witz den Aufbau emotionaler Distanz, sodass er nicht auf räumliche Distanz angewiesen ist, was ihn vor dem Schicksal des Misanthropen Timon bewahrt, der Flucht aus der Stadt in die Einsamkeit der Einöde. Und viertens ermöglicht er Diogenes die Kritik aus unterlegener Position.

Ich habe nun gezeigt, dass Diogenes' Forderung nach einem naturgemäßen Leben das absolute Minimum animalischer Existenz zum Vorbild hat, und ich habe gezeigt, dass Diogenes dank seines Witzes nie in dieser Natur verschwindet. Der Witz ist also einerseits das Mittel, mit dem sich das Selbst erhält, indem er das konventionelle Leben reflektiert, sodass sich das Selbst dem naturgemäßen Leben im Sinne eines absoluten Minimums annähert. Wenn wir aber das Selbst als das verstehen, was über die bloße Triebbefriedigung hinausgeht, dann bedeutet dies, dass sich das Selbst dadurch erhält, dass es sich aufgibt. Gleichzeitig ist der Witz der Grund, warum Diogenes nicht bei diesem Minimum ankommt. Der Witz führt Diogenes also auf jene paradoxe Grenzposition zwischen Innen und Außen, zwischen Natur und Konvention, von der aus Diogenes seine Kritik entfalten kann. Glücklicherweise lässt die Überlieferung das Leben der Figur des Diogenes nicht nur mit einem Bild beginnen, das uns ein Deutungsmuster für diesen Widerspruch an die Hand gibt, sondern es scheint sicher,<sup>75</sup> dass Diogenes selbst dieses Bild zum Motto seiner Philosophie erhob.<sup>76</sup>

## 2.5 *Das 'Münze-Umprägen' als Programm*

Das Leben der Figur des Diogenes, wie sie uns in den Überlieferungen begegnet, beginnt mit der Flucht bzw. Verbannung aus seinem Geburtsort Sinope, einer nicht unbedeutenden Handelsstadt am

---

74 Ebd. VI §35; Bd. I, S. 311

75 Vgl. von Fritz: *Quellenuntersuchung zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, S. 54 f. und 59 f.: Das trifft vor allem auf sehr frühe Überlieferungen zu, die am besten von Zeitgenossen oder im Kontakt zu Zeitgenossen Stehenden kommen. Um diese zu ermitteln, erweist sich das Aufeinandertreffen einer einheitlichen Lebensbeschreibung mit dem ungeordneten Material an Anekdoten und Apophthegmata als günstig. Denn sie zeigen zahlreiche Übereinstimmungen, sodass wir die Möglichkeit zur Feststellung und Beurteilung der früheren Quellen haben, was „da am leichtesten ist, wo es über einen und denselben Stoff verschiedene Überlieferungen gibt, von denen die eine oft der Vita, die andere der Anekdotensammlung angehört.“ (Ebd. S. 13) Entlang dieser Überschneidungen untersucht von Fritz die historische Belastbarkeit der einzelnen Anekdoten. Über den Gehalt des übrigen Materials, das ohne Kontext vorgefunden wird, ist damit nichts ausgesagt. Neben den Anekdoten findet von Fritz auch in den Lehrmeinungen belastbares Material, weil es plausibel sei anzunehmen, dass zwei der drei Abschnitte (§§72-74) Doxographien entnommen sind, die sich auf die als echt befundenen Schriften des Diogenes von Sinope stützten.

76 Vgl. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §20-22; Bd. I, S. 304 f., sowie VI §71-72; Bd. I, S. 330

Schwarzen Meer. Der Grund: „παραχάραξαντος τὸ νόμισμα“<sup>77</sup>, er hat Münzen gefälscht oder seinem Vater, dem Wechsler Hikesias, bei der Münzfälschung geholfen, so gibt es zumindest Diogenes Laertius wieder. Dudley sagt unter Verweis auf Selman, Hekesias habe auswärtige (persische) Nachprägungen aus dem Verkehr gezogen, indem mit einem offiziellen Stempel die Prägung zerstört wurde, um damit den Geldwert zu stabilisieren.<sup>78</sup> Was von beidem zutrifft, ist an dieser Stelle nicht zu klären und für uns im Moment auch von keiner großen Bedeutung. Jedenfalls beginnt das von uns wahrgenommene Leben des Diogenes damit, dass er das Gesetz bricht und seine physische Existenz bewahrt, dass er also die Flucht in die Natur der Unterwerfung unter Sitten und Gesetze vorzieht. Es beginnt also mit der Umkehrung dessen, was Sokrates das Leben kostet, was die Rede vom 'verrückten Sokrates' noch einleuchtender macht.

Bevor wir uns tiefer in die paradoxe Philosophie des Diogenes begeben, verlangt jedoch die Übersetzung von 'παραχάραττειν τὸ νόμισμα' noch eine Präzisierung.<sup>79</sup> Denn genauso wie die auf die tatsächliche Münze bezogene Interpretation zwei Richtungen hat, gibt es auch im übertragenen Sinne zwei Möglichkeiten. 'παραχάραττειν' kann einerseits 'falschmünzen' bedeuten, andererseits aber auch 'erneut stempeln', 'auf-' und 'umwerten' sowie 'abwerten'. 'Τὸ νόμισμα' heißt 'die gängige Münze' oder „anything sanctioned by current or established usage, custom,“<sup>80</sup> eine Verbindung, die im Deutschen zwischen 'Geld' und 'gelten' ebenfalls augenscheinlich ist. Dementsprechend kann die einprägsame Formel von Diogenes' Philosophie relativ neutral gedeutet werden als 'Umwerten der Werte'. Je nach Perspektive heißt dies aber eben das richtigerweise Geltende zu verfälschen, oder – und ich denke damit treffen wir den Nerv – das fälschlicherweise Geltende aus dem Verkehr zu ziehen. Wenn Diogenes also die Werte umwertet, kennzeichnet er Konventionen als falsch. Und weil er in seinem tiefen Misstrauen allen Konventionen auf diese Weise begegnet, muss er sich auf die Natur besinnen, was aufgrund der Radikalität seiner Positionierung bedeutet, dass er sich die Natur als den Ort, der von Fragen der Geltung völlig unberührt bleibt, damit unter Umständen erst schafft.

Der Vorgang, bei dem das fälschlicherweise Geltende entwertet wird, läuft aber nicht darauf hinaus, dass nichts mehr Geltung entfalten kann. Vielmehr wird der Wert des richtigerweise Geltenden erhöht. Dass so die metaphorische 'wahre Münze' wieder zur Geltung kommt, ist hier die Pointe und erklärt, warum ich mit diesem Motiv die Philosophie des Diogenes erschließen will. Dass Diogenes

---

77 Diogenes Laertius (2013): *Lives of Eminent Philosophers* [hrsg. von Tiziano Dorandi], Cambridge: University of Cambridge Press, VI §20, S. 420

78 Vgl. Dudley: *A History of Cynicism*, S. 31, sowie S. 54 f.

79 Dazu nutze ich: Gemoll, Wilhelm und Vretska, Karl (2012, 1. Aufl. 1908): *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, 10. Aufl., München: Oldenbourg Schulbuchverlag, sowie: Liddell, Henry G. und Scott, Robert (1961, 1. Aufl. 1843): *A Greek-English Lexicon*, [Überarbeitet von Henry S. Jones und Roderick McKenzie] 9. Aufl., Oxford: Oxford University Press. Παραχάραττειν (Gemoll: S. 617; Lindell/Scott: S. 1330); Νόμισμα (Gemoll: S. 557; Lindell/Scott: S. 1179)

80 Lindell/Scott: *A Greek-English Lexicon*, S. 1179

nicht in der Welt der Geltungslosigkeit verharren möchte, sondern das richtigerweise Geltende sucht, wird noch deutlicher, wenn wir nun die Verbindung knüpfen zum Vorschlag, Münzgold durch Knöchel oder Würfel zu ersetzen, dessen Auftreten in Diogenes' Schrift 'Politeia' laut Niehues-Pröbsting gesichert scheint.<sup>81</sup> Sicherlich trägt dieser Vorschlag der Erkenntnis des bloß konventionellen Werts des Geldes, sowie der bloß konventionellen Geltung der Werte, Rechnung und hat damit eine relativierende Funktion. Gleichzeitig lässt sich aber auch spekulieren, ob Diogenes nicht die Zutraglichkeit von Konventionen anerkennt – solange sich nicht über ihren konventionellen Charakter hinweggetäuscht wird, oder sie eine Einschränkung bedeuten. In jedem Fall wird plausibel anzunehmen, dass unter dem Motto des 'παράχάραιεν τὸ νόμισμα' ein komplexeres Konzept steckt, als die bloße Negation der geltenden Konventionen durch den Rückzug auf die rohe animalische Natur, nämlich der Versuch, einen Ausweg aus dem dichotomen Verhältnis von Natur und Gesetz zu finden.

Wenn also die Rede davon ist, dass Diogenes die Münze umprägt, verstehe ich darunter, dass er die Geltung von Sitten und Gesetzen zersetzen möchte, indem er sich auf deren Antithese, die einfachste, animalische Existenzweise hinzu bewegt. Unter dem Motto des 'Münze-Umprägens' vollzieht Diogenes nach meiner Ansicht aber nicht einfach nur die Abkehr vom Geltenden, und auch nicht das Umwerten durch bloße Verkehrung der Vorzeichen. Vielmehr scheint mir im Rückzug ein Moment der Gegenbewegung vorhanden, dem es möglich ist, durch die gewonnene kritische Distanz den Rahmen vom Geltenden und seiner Abwesenheit in der animalischen Existenzweise zu überwinden. Mit meiner Deutung des Werte-Umwertens haben wir also ein grobes Bild davon, dass Diogenes sich im (nur analytisch strikt trennbaren) ersten Schritt der Natur asymptotisch annähert, sich also völlig in die animalische Existenzweise zurückzieht, ohne je dort anzukommen. Diesem die geltende Münze entwertenden Schritt *folgt aber gleichzeitig* ein zweiter, bei dem das Spannungsfeld zwischen den Polen 'Natur' und 'Konvention', von denen Diogenes abgestoßen wird, einen etwas Drittes suchender Impuls erzeugt. Dieser Impuls ist es, der aus Diogenes' Bewältigungsstrategie mehr macht, als die individuell-egoistisch motivierte Selbsterhaltung durch den Rückzug in die animalische Existenzweise, nämlich die sich ins Handgemenge der Debatte um das gute Leben einbringende Selbstbehauptung. Allerdings erhält der Rückzug in das möglichst selbstgenügsame Leben im Kontext der Selbstbehauptung eine zusätzliche Funktion, die ich im Folgenden erläutern werde.

---

81 Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 55 f., insbesondere Fußnote 27

## 2.6 Von einer Tugendphilosophie zu einer Aufklärungsphilosophie

Den Einstieg in diese Erläuterung bietet ein weiteres Bild, das nicht selbst ausgewählt, aber von Diogenes selbst angenommen wurde: Das Bild von Diogenes, dem Hund. In Rekurs auf den Hund als Emblem des Diogenes möchte ich nun darlegen, dass die Gleichzeitigkeit von Isolation und Intervention keine Zufälligkeit, oder auf fehlerhafte Überlieferungen zurückzuführen ist, sondern dass es plausibel ist anzunehmen, dass der Widerspruch von Inklusion und Exklusion essentiell zu Diogenes' politisch-philosophischem Programm gehört, und dass es dieser paradoxe Charakter ist, der aus seiner Philosophie eine Aufklärungsphilosophie macht, deren Fluchtpunkt im gemeinsamen Kampf gegen Herrschaft liegt.

Es ist überliefert, dass Diogenes die Beleidigung 'Hund' aufnahm und nicht ohne Stolz den Hund zu seinem Zeichen erhob. So soll er bei einem Zusammentreffen, als sich sein Gegenüber vorstellte als „Alexander, der große König,“ geantwortet haben: „Und ich bin Diogenes, der Hund.“<sup>82</sup> Was sagt uns dieses selbstgewählte Bild? Sicherlich ist der Hund für die Bewohner der Polis ein Zeichen der Schamlosigkeit und Natürlichkeit.<sup>83</sup> Aber der Hund ist selbst ein domestiziertes Wesen und wohl eher nicht das Zeichen der ungezähmten Natur schlechthin. Das wäre in diesem Fall der Wolf. Die Bedeutung der Natürlichkeit gewinnt der Hund erst in der Differenz zur städtischen Kultur. Das Bild von Diogenes als einem Hund weist also darauf hin, dass Diogenes versucht, eine Position einzunehmen, die deviant genug ist, um die Konventionen ergebnisoffen zu hinterfragen, während sie noch konventionell genug ist, um geduldet zu werden. Damit haben wir die dem Rückzug ins Animalische neben der Selbsterhaltung noch zukommende Funktion angedeutet: Der Aufbau von Distanz zu den allgemein geteilten Überzeugungen, die groß genug ist, um die Überzeugungen gänzlich zu hinterfragen. Wie ich bereits mehrfach gezeigt habe, erscheint es aber sehr unplausibel, dass Diogenes diese Distanz nur aufbaut, um seine eigenen, in letzter Konsequenz enttäuschenden und einschränkenden Bedürfnisse zu überwinden. Deshalb möchte ich nun veranschaulichen, dass Diogenes' Kampf nicht mehr als der individuelle Trotz gegen die Widrigkeiten des unabänderlichen Schicksals zu sehen ist, sondern als der gemeinsame Kampf gegen menschengemachte Illusionen mit unterdrückenden Effekten.

Indem sich Diogenes als das Differente zur städtischen Kultur setzt, baut er Distanz auf zu allen Bedürfnissen und Konventionen,<sup>84</sup> die das Leben in der Polis *beherrschen*. Als Hund kann er durch den Nebel blicken, der ein schon sehr lange währendes Spiel umhüllt. Ein sich stets wieder-

---

82 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §61; Bd. I, S. 324

83 Vgl. Dierauer: *Tier und Mensch im Denken der Antike*. S. 181

84 Was im Übrigen auch die veränderte Konzeption bei Hippias von Elis und unserem Diogenes erklärt. Hippias versucht, seine Fähigkeiten auszubauen, damit er selbst alle Bedürfnisse befriedigen kann, die er hat. Diogenes traut seinen über das Animalische hinausgehenden Bedürfnissen nicht und minimiert sie deshalb (Vgl. Dudley: *A History of Cynicism*, S. 10).



holendes Spiel, in dem die einen auf der Suche nach einem leichten und genussvollen Leben immer wieder jenen Illusionen und Schwindeleien aufsitzen, die die anderen um des Eigennutzes willen fabriziert hatten. Diesen dichten Nebel aus Geboten und Versprechen fasst Diogenes mit dem Begriff 'τῦφος', welcher in seinen Händen zu einem *terminus technicus* wird, der seine beiden ursprünglichen Bedeutungen der Aufgeblasenheit einerseits, und der Illusion andererseits zusammenführt.<sup>85</sup> So wird der Glaube an die Verheißungen eines gesetzestreuen Lebens zum τῦφος, ebenso wie der Stolz auf Ruhm und Wohlstand. Die Suche nach Lust in Bedürfnisbefriedigung, ebenso wie das Weissagen und Weissagen-lassen.<sup>86</sup> Derart wendet sich Diogenes gegen das verweichlichte Leben in der *Polis*, in dem die Sklaven freier sind als die Freien, weil diese Sklaven ihrer Bedürfnisse sind.<sup>87</sup> Der τῦφος umfasst dabei jene Unwahrheiten, die darüber hinwegtäuschen, dass die Anstrengungen, die die Bürger auf sich nehmen, um ihre 'falschen Bedürfnisse' zu befriedigen, lediglich ein unnützes sich-Plagen sind. Τῦφος, das sind all die leeren Versprechungen, eine Art 'falsches Bewusstsein', das die Menschen Ziele verfolgen lässt, die nie wirklich ihre eigenen waren, die sie im Gegenteil immer davon abhalten werden, ihre wahren Bedürfnisse zu erkennen oder zu befriedigen: „Er tadelte die Menschen ob des Gebetes, denn sie bäten nur um das, was ihnen selbst gut scheinete, nicht aber um das, was wahrhaft gut wäre.“<sup>88</sup> Τῦφος, das ist die durch die gemeinsamen Überzeugungen eines Gemeinwesens vermittelte Herrschaft. Doch tritt Diogenes nicht schon fast prophetisch auf, wenn er seine Wahrheit verkündet und das Leben in animalischer Selbstgenügsamkeit als Ausweg aus der Herrschaft der *Polis* preist? Ersetzt er damit nicht einfach den einen τῦφος durch einen anderen? Beginnt Diogenes' Philosophie dann nicht damit, dass er eine Tugend predigt, also die Unterwerfung unter seine Lehre einfordert, was das Prädikat 'Aufklärungsphilosophie', verstanden als Anstoß zum Selberdenken, mehr als fragwürdig machen würde?

Die Antwort liegt in dem Umstand, wie Diogenes sein Argument vorbringt. Es ist ein Argument der Tat und Diogenes öffentliches Privatleben ist seine Lehre, die im ständigen Wechselspiel von Ausprobieren und Erfahrungen-Teilen in ihrem Gehalt variieren kann, immer unter den wachsam prüfenden Augen seiner Mitmenschen, da er nicht einmal ein Haus hat, in dem er heimlich Wein trinken könnte, nachdem er den ganzen Tag Wasser gepredigt hat. Die Tugend, die Diogenes preist, das einfache naturgemäße Leben, ist eine individuelle Strategie zur Selbsterhaltung. Haben sich aber die Individuen selbst erhalten, so können sie die Konventionen als mensch-gemachte, als veränderliche begreifen, so steht ihnen der Blick offen für neues, für das Dritte außerhalb der geltenden Konventionen und ihrer Abwesenheit in der Natur.

85 Vgl. ebd. S. 44, sowie S. 56

86 Vgl. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §24; Bd. I, S.306, sowie VI §§ 27-30; Bd. I, S. 308 f.

87 Vgl. ebd. §66, Bd. I, S. 328

88 Ebd. VI §§ 42-43, Bd. I, S. 315

Von dieser Warte aus gesehen, ist Diogenes' Erhöhung der animalischen Existenzweise keine dogmatische Setzung, sondern Diogenes' Hundeleben ist eine Einladung zum und ein Werkzeug im Selberdenken der Vielen: „Konsequenterweise erscheint dann die kynische Reduktion auf die animalische Natur nicht mehr als moralisches Prinzip, sondern als Aufklärungsstandpunkt.“<sup>89</sup> Diogenes stößt also jenen, die im τῦφος leben, den Bürgern der Polis, mit seinen provokanten Thesen vor den Kopf, in der Hoffnung, dass sie dadurch Distanz zu ihrem Leben aufbauen und selbst beginnen ein 'Hundeleben' zu führen. Dass sie sich selbst auf den Aufklärungsstandpunkt begeben und den Ausgang aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit vollenden können. Die individuelle Bewältigungsstrategie hat die Menschen nicht vereinzelt, sie war nur der Auftakt zu einer kollektiven Bewältigungspraxis. Eine Praxis, die ihren Ausgangspunkt im individuellen Rückzug findet, aber sofort übergeht in ein Erproben und Teilen von Erfahrungen. Als Diogenes z.B. ein Kind sieht, das aus den Händen trinkt, wirft er seinen eigenen Becher fort mit den Worten: „Ein Kind ist mein Meister geworden in der Genügsamkeit.“<sup>90</sup> Beim Anblick eines Jungen, der Linsenbrei in einem Stück Brot birgt, entsorgt er seine Schüssel, und er versucht sogar, rohes Fleisch zu essen, was nach manchen Erzählungen zum Übergeben, nach manchen zum Tode führt.<sup>91</sup> Und nicht zuletzt wünschte er, er könne sein Bedürfnis nach Nahrung ebenso befriedigen, wie seine sexuellen Bedürfnisse, nämlich „durch ein Reiben des Bauches.“<sup>92</sup> Das klingt in meinen Ohren nicht wie eine in Zement gegossene Lehre, sondern wie eine geteilte Praxis des Erprobens und Erforschens. Insofern ist es auch schlichtweg falsch, wenn Dudley schreibt, dass sich keine Hinweise für irgendwelche Entwicklungen in Diogenes' Theorie oder Praxis finden lassen.<sup>93</sup>

## 2.7 Inklusion, nur worin?

Aber wohin führt dieser Weg in Diogenes' Augen? Ich sprach bisher stets davon, dass auch den inklusiven Momenten seiner Philosophie Bedeutung zukommt, allerdings ohne zu bestimmen, was genau darunter zu verstehen ist. In meiner Darstellung des Diogenes als Aufklärer habe ich einen Bezug zum bestehenden Gemeinwesen suggeriert, den Diogenes nutzt, um unter den Bürgern der Polis seine Lehren zu verbreiten, bzw. um ihnen Lehren zu erteilen. Auf dieses Gemeinwesen richtet sich die Inklusion aber nur insofern, als sich Diogenes, der Hund, niemals völlig aus ihnen zurück zieht. Hier meint Inklusion, dass Diogenes im übertragenen Sinne seinen Fuß in den Türspalt setzt, damit er noch gehört wird und seine aufklärerische Wirkung entfalten kann. Aber die gewünschte Wirkung dieser Aufklärung ist ja, dass seine Mitmenschen ihr Gemeinwesen als ungeheu-

89 Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 265

90 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §37; Bd. I, S. 312

91 Ebd. VI §34; Bd. I, S. 311, sowie VI §76; Bd. I, S. 333

92 Ebd. VI §69; Bd. I, S. 329

93 Vgl. Dudley: *A History of Cynicism*, S. 27

re Ansammlung von Zwängen erkennen und sich selbst von ihnen befreien, das Gemeinwesen also in Richtung der animalischen Existenzweise verlassen. In diesem Sinne wird Diogenes' Bekenntnis, er sei Kosmopolit, gemeinhin aufgefasst, nämlich nur als Absage an die Welt der *Poleis*.<sup>94</sup> Zwar halte auch ich es für richtig und wichtig festzustellen, dass Diogenes' kosmisches Gemeinwesen nicht mit dem Weltreich des Alexander, oder der späteren<sup>95</sup> Stoiker zu verwechseln ist. Für falsch halte ich hingegen den Schluss, dass in Diogenes' Philosophie kein positives Konzept mit dem Begriff des Kosmopolitismus verbunden ist, sondern Diogenes den Begriff nur negativ verwendet, während sein positiver Gehalt im Sinne eines „brotherhood of all people“<sup>96</sup> erst durch die Stoa entwickelt wird. Wie in meiner bisherigen Darstellung deutlich wurde, halte ich die Annahme, Diogenes' Philosophie finde ihr Ziel in völligen Abkehr von Kultur und Gemeinschaft, für unplausibel. Wesentlich plausibler finde ich den Gedanken, dass Inklusion bei Diogenes noch eine andere Richtung hat, nämlich die in ein noch zu schaffendes Gemeinwesen, als dessen Teil Diogenes sich und die anderen 'Hunde', die vom τῦφος befreit sind, bereits begreift. Auf meiner Seite habe ich in dieser Angelegenheit<sup>97</sup> John L. Moles, der zu bedenken gibt, dass alle Bemerkungen, die Diogenes zum Thema macht, positiv sind.<sup>98</sup> Als er nach seinem Heimatort gefragt wird, sagt er nicht, er habe keine Heimat, sondern: „Ich bin ein Weltbürger.“<sup>99</sup> Und in seiner Schrift 'Politeia' steht nicht, dass es keine gute *Politeia* gibt, sondern dass die einzig richtige *Politeia* die im Kosmos ist.<sup>100</sup> Zudem war der Gedanke einer Gemeinschaft aller Menschen für Diogenes durchaus im Rahmen des Vorstellbaren. Er war ebenso wie der Gedanke, dass Menschen nicht durch die Zugehörigkeit zu dem Ort, bzw. der Polis ihrer Geburt bestimmt sind, schon über hundert Jahre vor Diogenes aufgekommen. Bereits Antiphon etwa hat die prinzipielle Gleichheit aller Menschen, Hellenen und Barbaren, Freien und Sklaven postuliert.<sup>101</sup> Leider ist keine weitere Erläuterung dieser *Politeia* überliefert, aber aus dem doxographischen Abschnitt bei Diogenes Laertius möchte ich noch zwei Ergänzungen entnehmen.

Es ist zu lesen, dass Diogenes die Ehe ablehnte und sich für die Einrichtung einer Frauen- und Kindergemeinschaft aussprach, da allein entscheidend sei, dass der Überredende/Überzeugende mit der Überredeten/Überzeugten beisammen sei (τὸν πείσαντα τῆ πεισθείῃ συνεῖναι).<sup>102</sup> Neben Dio-

94 Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 153

95 Da zumindest Zenons Entwurf große Ähnlichkeit zu dem des Diogenes nachgesagt wird.

96 Desmond, William (2006): *Cynics*, Stocksfield: Acumen Publishing Limited, S. 201; Vgl. außerdem Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 153

97 Nämlich im Kampf gegen den τῦφος einseitiger Diogenes-Interpretationen.

98 Moles, John (1996): „Cynic Cosmopolitanism“, S. 105-120 in Branham, R. Bracht und Goulet-Cazé, Marie-Odile (Hrsg.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley / London / Los Angeles: University of California Press, S. 109

99 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §63; Bd. I, S. 326

100 Ebd. VI §72: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ

101 Vgl. Nestle, Wilhelm (1975): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 2. Aufl., Stuttgart: Alfred Kröner, S. 380

102 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §72, Bd. I, S. 331

genes' misogynen Zügen, die in einer umfassenderen Arbeit ausgehend untersucht werden sollten, zeigt sich hier auch ein utopisches Moment, das vielleicht auch die Aufhebung des Inzestverbots erklärt. Wenn nämlich nicht, wie bei Platon, von oben bestimmt werden soll, wer mit wem sexuelle Kontakte pflegen darf, und alle ununterschieden der Gemeinschaft angehören, ist die Lockerung des Inzestverbots eine notwendige Folge.<sup>103</sup> Darüber hinaus unterstützt es meine These, dass sich Diogenes einem utopischen Gemeinwesen zugehörig fühlt. Warum sonst sollte er, der das öffentliche Onanieren auf die Spitze trieb, sich Gedanken um den Fortbestand der Gattung machen?<sup>104</sup>

Zudem ist bei Diogenes Laertius noch ein eigentümlicher Syllogismus über die Gesetze zu finden, der auf den ersten Blick ein Zirkelschluss zu sein scheint:

„Und was das Gesetz anlangt,  
so ist ohne ein solches ein staatliches Leben nicht möglich;  
[...] folglich ist das Gesetz Bedingung  
städtischer Gemeinschaft (ἄσπεῖον ἄρα ὁ νόμος).“<sup>105</sup>

Während von Fritz das Problem löst, indem er 'ἄσπεῖον' als „politum, urbanum, das Zivilisierte im kynischen Sinne“<sup>106</sup> versteht, sodass der Schluss darin bestünde, dass das Gesetz nur eine Kulturleistung sein kann, und deshalb von Diogenes strikt abgelehnt wird, bietet Ragnar Höistad eine wesentlich interessantere Interpretation. Indem er 'ἄσπεῖον' versteht als „definition of a judicial state“,<sup>107</sup> also als die Art Gemeinwesen, das seine Mitglieder effektiv gegen Ungerechtigkeit schützen kann, kommt er zu dem Schluss, dass das Gesetz so beschaffen sein muss, dass es diese Schutzfunktion erfüllen kann. Weil die partiellen Gesetze einer *Polis* genau diese Funktion nicht erfüllen, kann nur ein Gesetz gemeint sein: Das Naturrecht. Der Syllogismus verweist also nach Höistad auf ein nicht beliebiges Metagesetz. Das verträgt sich mit der Aussage, dass die einzig richtige *Politeia* die im Kosmos ist. Die Gesetze sind in Diogenes' Skizze also nicht mehr die positiven Gesetze der Polis, sondern das universelle Gesetz der Natur und der Geltungsbereich des Gesetzes ist nicht mehr die partikuläre Polis, sondern der Kosmos.<sup>108</sup> Die Figur des Diogenes von Sinope ist in meinen Augen also ein Individualist, aber ein Kämpfer für das Individuum im Allgemeinen. Oder, um es von Seiten 'der Herrschaftsaffirmation' formulieren zu lassen:

„It is the extreme of individualism. To call it a political system at all is doubtless a contradiction, unless we are prepared to admit with Blake the possibility of a benevolent anarchy.“<sup>109</sup>

---

103 Döring: „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, S. 291

104 Ebd. S. 290

105 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §72; Bd. I, S. 330 f.

106 von Fritz: *Quellenuntersuchung zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, S. 60

107 Höistad, Ragnar (1948): *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala: University of Uppsala S. 140

108 Vgl. Ebd. S. 138-141

109 Dudley: *A History of Cynicism*, S. 37

### 3. Diogenes als Anarchist

#### 3.1 Individuum im Allgemeinen vs. Kollektiv im Besonderen

Das Wort 'Anarchie' kommt vom altgriechischen Begriff 'ἀναρχία' und bedeutet wörtlich 'ohne Anführer' oder 'ohne Herrschaft.' Aber, so William Desmond

„[...] the idea is really a modern one. The modern anarchist's creed is that all forms of coercive power are evil; individuals should make their own decisions freely, and hence all instruments of social control should be encouraged to wither away. When government by force has dissolved, then individuals will be free to regroup into purely voluntary associations [...]"<sup>110</sup>

Auch wenn ich Desmond darin zustimme, dass Diogenes sein philosophisches Programm nicht unter dem Begriff 'Anarchie' entwickelt; was Desmond hier als das Kredo 'des modernen Anarchisten' bestimmt, ist weitgehend deckungsgleich mit dem, was ich im Laufe dieser Arbeit als die Philosophie des Diogenes bestimmt habe. Im Folgenden werde ich mich für den Gedanken stark machen, dass es sich dabei um eine historische Alternative im politischen Denken handelt, deren Gehalt bis heute unverwirklicht blieb. Dazu werde ich zuerst die Differenz zur Dominanten darlegen und daraufhin den positiven Gehalt bestimmen.

Wie ich gezeigt habe, gibt die Figur des Diogenes von Sinope dem Handeln Vorrang vor der bloßen Theorie, dem Konkreten vor dem Abstrakten und dem Individuum vor dem Gemeinwesen. Da drängt sich Platon als Gegenspieler geradezu auf. Die zahlreichen Anekdoten, in denen die Auseinandersetzung zwischen Platon und Diogenes thematisiert wird, lassen sich drei Kristallisationspunkten zuordnen. Erstens kritisiert Diogenes Platons Streben nach einem luxuriösen Leben, wie es für einen Befürworter einer möglichst einfachen Lebensweise nicht anders zu erwarten ist. Zweitens nimmt Diogenes Anstoß an Platons Nähe zu den Mächtigen bzw. Tyrannen. Und drittens wendet sich Diogenes gegen Platons Philosophie, insbesondere gegen die Idee einer Teilhabe der Existenz an der Essenz. Gerade im letzten Streitpunkt zeigt sich, dass es sich nicht 'nur' um eine persönliche Feindschaft oder einen philosophischen Disput handelt, sondern um einen politischen Kampf, bzw. um einen Kampf gegen das Politische im klassischen Sinn. Denn Platons Philosophie ist zu einem gewichtigen Teil politisches Programm. Einerseits hat er in seiner Schrift 'Politeia' eine aus seiner Sicht ideale *Polis* entworfen, andererseits springt er der *Polis* in ihrer Legitimationskrise helfend zur Seite.

Der Überlieferung nach zu urteilen, muss der Tod des Sokrates für seine Zeitgenossen gerade wegen des offen zu Tage tretenden Widerspruchs zwischen „formaler Gerechtigkeit und Unrecht der Sache nach“<sup>111</sup> ein erschütterndes Erlebnis gewesen sein, da mit jedem Schluck, den Sokrates aus

110 Desmond: *Cynics*, S. 185

111 Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 137

dem Schierlingsbecher trank, die protagoreische Identität von politischem Leben und Selbsterhaltung vor aller Augen ein bisschen mehr zerbricht. Platon sucht dies zu relativieren, indem er argumentiert, dass das Gesetz die moralische Integrität des Sokrates bewahrt und dessen Tod aufgrund der Unsterblichkeit der Seele kein Übel sei.<sup>112</sup> Während im Diesseits also nur das Überleben des Menschen als Gattung gesichert war, konnten die Individuen, indem sie sich in die Kultgemeinschaft einfügten, für ihr moralisches Überleben im Jenseits sorgen. Fügten sie sich hingegen nicht ein, war das Überleben sowohl im Dies- als auch im Jenseits unsicher, sodass das Leben dem Tod untergeordnet wird. Diogenes' Haltung gegenüber dem Tod lässt aber deutlich werden, dass ihm wenig daran gelegen ist, sein Leben zu geben, damit er im Jenseits als moralisch integre Seele erscheint. In einer Anekdote etwa gibt er seinen Freunden die Anweisung, ihn unbeerdigt vor die Stadt zu legen. Daraufhin fragen diese erschrocken, ob er seinen Leichnam den Tieren zum Fraß vorwerfen möchte. „Keineswegs,“ sagt dieser „legt vielmehr einen Stock neben mich, daß ich sie wegtreibe.“ „Wie wirst du das können?“ fragen jene, „Du wirst doch nichts merken.“ Darauf Diogenes: „Was kann mir also das Zerreißen durch die wilden Tiere schaden, wenn ich nichts empfinde?“<sup>113</sup> Für Diogenes zählt das Leben und Platons Versuch, die Gesetze wieder göttlich zu begründen, erscheint als Machtpolitik, die die Bedeutung des einzelnen Lebens dem funktionierenden Gemeinwesen unterordnet.<sup>114</sup>

Aber nicht nur in direkter Verbindung zum Politischen – immerhin geht es hier um die Legitimation und Befugnisse der Polis – wehrt sich Diogenes gegen die These von der Teilhabe der Existenz an der Essenz. Als Platon unter großem Beifall den Menschen definiert als ein federloses zweifüßiges Tier, spaziert Diogenes mit einem gerupften Hahn in dessen Schule und wirft ihn den Anwesenden vor die Füße mit den Worten: „Das ist Platons Mensch,“ woraufhin der Definition beigefügt wird: „Mit platten Nägeln.“<sup>115</sup>

Hier zeigt sich der Kampf gegen τῦφος als Kampf des Konkreten und Individuellen gegen die philosophische Abstraktion, hier versucht Diogenes auf äußerst unterhaltsame Art und Weise zu zeigen, dass das Konkrete nie in Begriffen aufgeht. Aber habe ich nicht weiter oben die einzig richtige *Politeia* als das universelle Naturrecht bezeichnet, als das Allgemeine? Ist das nicht der pantheistische Gedanke, der die Natur als die „große Totalität“ preist, „in der man aufgehen muß, um seine Identität zu finden[?]“<sup>116</sup> Ich denke nicht. Viel eher scheint es mir sinnvoll, das Gegenteil anzunehmen. Denn dass sich das Individuum einem Allgemeinen unterordnet, bricht mit Diogenes' Beto-

112 Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates*, 40c-42a, S. 83-89

113 Vgl. Cicero, Marcus Tullius (1966, 1. Aufl. 1952): *Gespräche in Tuskulum*, [hrsg. von Walter Rüegg, eingeleitet u. übers. von Karl Büchner], 2. Aufl., Zürich / Stuttgart: Artemis, S. 105

114 Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 66-72

115 Vgl. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §40; Bd. I, S. 314

116 Onfray: *Der Philosoph als Hund. Vom Ursprung subversiven Denkens bei den Kynikern*, S. 125

nung des Konkreten, Körperlichen und Individuellen. Es wäre für unseren Diogenes wohl gleichbedeutend mit der Vorstellung, dass die *Polis* nur die falsche Verwirklichung eines eigentlich richtigen Ideals ist. Aber Diogenes treibt etwas völlig anderes an. Sein Gemeinwesen zieht seine Legitimation ja gerade daraus, dass es den Einzelnen nicht hemmt und zwar unter der Prämisse, dass der Einzelne nicht auf das Gemeinwesen angewiesen ist. Indem er diese Prämisse verneint, verneint er die Legitimität eines jeden Gemeinwesens, bei dem der Einzelne dem Interesse des Kollektivs untergeordnet werden kann. Wie nun ein Naturrecht, das den konkreten Individuen untergeordnet ist, zu denken ist, kann hier nicht beantwortet werden. Weil aber die Individuen immer im Verändern begriffen sind, kann das Naturrecht nie bestimmt werden, es muss notwendigerweise im Fluss sein. Wir beginnen zu erahnen, in welche Richtung der herrschaftskritische Impuls strebt: In Richtung „einer Moral ohne Zwang und ohne Sanktion“<sup>117</sup>:

„In this regard, Cynicism, like modern anarchism, has an irrepressible faith in basic human goodness and rejects the cynicism of those for whom such an optimism is hopelessly naive.“<sup>118</sup>

### 3.2 Die Entfaltung der Alexander-Anekdote

Das Zusammentreffen des Philosophen mit dem Mächtigen ist wiederkehrendes Motiv der Philosophie und gerade bei Sokrates und Diogenes wird darüber mehrfach berichtet. Die mit diesem Motiv behandelte Frage ist, „ob der im Philosophen repräsentierte Geist und die politische Macht miteinander vereinbar seien.“<sup>119</sup> Da sowohl Sokrates als auch Diogenes diesen Treffen stets ablehnend gegenüber stehen, scheinen viele ihrer Zeitgenossen davon auszugehen, dass zumindest die wahrlich Unabhängigen Distanz wahren. Entsprechend hämisch wird Platons grandios gescheiterter Ausflug an den Hof zu Syrakus kommentiert. Als Platon Diogenes dabei erblickt, wie dieser Kohl putzt, sagt er leise zu ihm: „Hättest du dich dem Dionysios fügsam erwiesen, so brauchtest du keinen Kohl zu waschen.“ Dieser aber habe ebenso leise geantwortet: 'Und hättest du dich zum Kohlabspülen herabgelassen, so hättest du dich nicht dem Dionysios dienstbar gemacht.'<sup>120</sup>

Diogenes' Begegnung mit Alexander dem Großen ist die konsequente Steigerung dieses Motivs. Die älteste Überlieferung finden wir bei Cicero<sup>121</sup> und bei Diogenes Laertius enthält die Erzählung zwar die gleiche Pointe,<sup>122</sup> aber in ansprechenderer Form:

---

117 Ebd. S. 127

118 Desmond: *Cynics*, S. 188

119 Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 88

120 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §58, Bd. I, S. 323

121 Vgl. Cicero: *Gespräche in Tuskulum*, S. 437

122 Es gibt insgesamt drei Arten die Anekdote zu interpretieren. Bei Cicero und Diogenes Laertius triumphiert der Weise, bei Plutarch der König und bei Dion Chrysostomos sowie im 33. Pseudo-Diogenesbrief wird Diogenes zum Hofnarren. (Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 90-100)

„Als er im Kraneion sich sonnte, trat Alexander an ihn heran und sagte: 'Fordere, was du wünschest,' worauf er antwortete: 'Geh mir aus der Sonne.'“<sup>123</sup>

Da liegt er also in seiner Tonne, unser Diogenes, und genießt die wärmende Sonne, als der aufstrebende Makedonierkönig Alexander an ihn heran tritt und ihm einen Wunsch gewährt.<sup>124</sup> Und was macht unser Diogenes? Er äußert einen so geringen Wunsch, dass der Affront größer ist, als der einer offenen Ablehnung. Damit vereitelt er Alexanders Absicht, den Philosophen von sich abhängig zu machen, weil er dem König im Gegenzug zu nichts verpflichtet ist. Und zugleich muss Alexander erkennen, dass das, was der Weise zu seinem Glück braucht, nicht in seiner Macht liegt. Alexander von Makedonien, dessen Emblem die Sonne ist, ist für Diogenes nichts weiter „als ein lästiger Schatten“.<sup>125</sup> So zumindest bewertet Niehues-Pröbsting die Anekdote. Ich hingegen möchte sie nun dazu nutzen, den in dieser Arbeit untersuchten herrschaftskritischen Impuls zu veranschaulichen.

Da liegt er also in seiner Tonne, unser Diogenes, und hat am guten Leben aller Teil, als das aufstrebende Makedonierreich an ihn heran tritt und ihn mit falschen Versprechungen umnebelt. Und was macht unser Diogenes? Er führt ein so einfaches Leben, dass er den Nebel durchschaut und den Schatten, den Ausschluss vom guten Leben, die Herrschaft von sich weist.

Ausgangspunkt der Rekonstruktion des herrschaftskritischen Impulses war die Selbsterhaltung gegen die Krisenerscheinungen der Polis mittels des Rückzugs in die animalische Existenzweise. Das entspricht in der Alexander-Anekdote dem Umstand, dass Diogenes keine Angst vor dem großen König haben muss. Von dieser Extremposition erscheint Diogenes aber alles, was über das bloße Minimum animalischer Triebbefriedigung hinausgeht, als Konvention und damit als un gerechtfertigter Zwang. Deshalb sieht er in Alexanders Angebot einen Herrschaftsanspruch, den er ablehnt. Gleichzeitig geht Diogenes aber nicht in der animalischen Existenzweise auf, sondern nimmt eine Grenzposition zwischen Innen und Außen ein, wofür die Tonne steht, seine Hundehütte, die ihm seine Artgenossen, seine Mitmenschen aus Verbundenheit gestiftet haben.<sup>126</sup> Im Verhältnis zu Alexander erscheint Diogenes, der Außenseiter, aber nicht als schwach. Dank des Witzes kann er die Verhältnisse umkehren und zeigt sich dem König überlegen. Aber nicht nur, weil er der Schlagfertiger ist, sondern, weil er auch einen besseren Vorschlag hat, wie die überkommene Form des Gemeinwesens, die *Polis*, zu ersetzen ist. Nicht durch eine universelle politische Lösung, wie bei Alexander, sondern durch einen individuell-universalen Ansatz. Das Bild vom Umprägen der Münze habe ich gedeutet als die Suchbewegung nach diesem utopischen Horizont. Diese Suche findet

---

123 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, D.L. VI §38; Bd. I, S. 313

124 Auch wenn es Versionen der Anekdote gibt, bei denen der Rahmen leicht variiert, (im 33. Pseudo-Diogenesbrief etwa sonnt sich Diogenes nicht, sondern leimt die Blätter eines Buches. (Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 96)) möchte ich mich bei der Entfaltung an jenes Bild halten, das sich wohl am tiefsten ins kollektive Gedächtnis eingebrannt hat.

125 Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, S. 90

126 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VI §43; Bd. I, S. 315 f.



aber nicht innerhalb einer abgeschotteten Privatphilosophie oder dem 'forum internum' statt, sondern ist verwurzelt in einer gemeinsamen Praxis des Erprobens und Erfahrungen-Teilens, sodass deutlich wird, dass die scheinbar dogmatisch gesetzte Tugend ein Anstoß zum und eine Orientierung im Selberdenken der Vielen ist. Und so glaubt Diogenes zwar, dass nur ein universelles Naturrecht die im Menschen angelegte Gerechtigkeit verwirklichen kann, aber dieses universelle Recht wird bestimmt durch die konkreten Individuen, sodass das Naturrecht stets im Fluss ist. Damit erweist sich die Philosophie des Diogenes als echte historische Alternative, weil sie ein gerechtes Gemeinwesen zumindest in Ansätzen denkbar macht, das sich dadurch auszeichnet, dass die Individuen nicht darauf angewiesen, sondern aus freien Stücken Teil desselben sind. So skizziert Diogenes eine Moral ohne Zwänge und Sanktionen, da nie die Begriffe über den konkreten Individuen stehen. Dadurch ist der herrschaftskritische Impuls bei Diogenes wirklich radikal herrschaftskritisch, denn es gibt keine Möglichkeit, Herrschaft über andere zu legitimieren. Und das scheint Diogenes verstanden zu haben, oder wünscht er sich etwa, Alexander möge sich in seinen Schatten stellen?

### III. SCHLUSS

„Es sagte einer zu ihm: 'Du weißt nichts,  
und gleichwohl philosophierst du,' darauf er:  
'Auch wenn ich mir die Weisheit nur anmaße,  
so ist das schon philosophieren.'“<sup>127</sup>

„Einem, der sagte,  
'ich taue nicht zur Philosophie'  
entgegnete er: 'Wozu also lebst du,  
wenn dir nichts daran liegt,  
dein Leben schön zu gestalten?'“<sup>128</sup>

Mit diesen beiden Zitaten ist wohl das Spannungsfeld, in dem ich mich in dieser Arbeit bewegt habe, gut umrissen. Einerseits ist die Philosophie des Diogenes schwer zu fassen, zumal ich sie auf ihren paradoxen Charakter hin rekonstruiert habe. Wenn aber andererseits die Aufgabe, Ungedachtes und/oder schwer zu Denkendes denkbar zu machen/zu denken, nicht in Angriff genommen wird, so werden wir in Verhältnissen verharren, in denen für die meisten Menschen ein selbstbestimmtes Gestalten eines eigenen guten Lebens nicht möglich ist. Deshalb habe ich versucht, wenigstens eine Skizze dieser markanten Figur anzufertigen, in der Hoffnung, sie könnte zukünftig Anregung und Orientierung bieten. Dass ich dabei selbst ein idealisiertes Bild von Diogenes gezeichnet habe, sehe ich nicht als Mangel. Denn nicht den historisch echten Diogenes habe ich gesucht, sondern den systematischen Kern dieser paradoxen Philosophie als eine Alternative im philosophischen und politischen Denken.

---

127 D.L. VI §64; Bd.I S.326

128 D.L. VI §65; Bd.I S.327

Es liegt mir aber am Herzen, nicht zu verschweigen, dass es sich bei Diogenes von Sinope um einen freien Mann handelte. Daraus folgt, dass ich unter Umständen die partielle Perspektive eines Privilegierten universalisiert, und damit die Verantwortung für gesellschaftliche Missstände individualisiert habe. Aber das Verhältnis zu Frauen und zu Sklaven ebenfalls zu untersuchen, hätte wohl den Rahmen der Arbeit gesprengt, und zwar nicht nur hinsichtlich des Umfangs, sondern auch hinsichtlich der auszuhaltenden Widersprüche. Denn um die beim Anblick von erhängten Frauen getroffene Aussage „Möchten doch alle Bäume solche Frucht tragen“<sup>129</sup> in einen sinnvollen Zusammenhang mit dem übrigen, emanzipatorischen Gehalt bringen zu können, wäre wohl viel Aufwand und Kreativität gefragt.

Damit möchte ich noch einen kurzen Ausblick auf die Möglichkeit einer Aktualisierung des Impulses bieten. Der herrschaftskritische Impuls, der im Zentrum meiner paradoxen Philosophie des Diogenes steht, lässt sich in meinen Augen in zwei Richtungen aktualisieren. Zum einen lässt sich der Impuls für eine Kommunikationsethik nutzbar machen. Zum anderen kann der Impuls genutzt werden, um im Verhältnis von Individualität und Kollektivität die Münze umzuprägen. Durch den gewitzten Bruch der Konventionen bei der Anrede des Alexanders lässt Diogenes Respekt missen, weil er eine vorgegebene Hierarchie missachtet. Dadurch nivelliert er aber das Verhältnis und spricht Alexander als einen Menschen auf Augenhöhe an. Ich denke, dieser Impuls könnte sich als fruchtbar erweisen, bei einer Theorie der Kommunikation, die mit wesentlichen Differenzen zwischen den Gesprächspartnern sowie mit dem immer wieder erfolgenden Eintritt ins Palaver der Vielen. Außerdem kann Diogenes' auf den Kopf gestelltes Verhältnis von Individuum und Kollektiv, bzw. von Konkretem und Abstraktion, eine Bereicherung sein für politisches Denken.

Dabei ist aber zu beachten, dass sich die Philosophieform von personengebundener Philosophie zur Philosophie, die vom abstrakten cartesianischen Subjekt her denkt, verschoben hat. Gleichzeitig bietet Diogenes' Argumentation der Tat für jene, die das wünschenswert finden, vielleicht auch eine Möglichkeit aus dieser Philosophieform auszubrechen.

Zudem hat sich auch die Herrschaftsform geändert von personaler zu sachlich vermittelter. Dieser Schwierigkeit bin ich zwar zu Teilen aus dem Weg gegangen, indem ich Diogenes' Kampf als Kampf gegen τῦφος, und damit gegen begrifflich vermittelte Herrschaft dargestellt habe, aber für einen ernsthaften Versuch der Aktualisierung scheint mir dieses Umschiffen des Problems nicht weiterführend.

---

129 D.L. VI §52; Bd.I S.320

### **NACHBEMERKUNG: AUS DER PERSPEKTIVE EINES RADIKALEN PHILOSOPHEN**

Diogenes ist eine gescheiterte Existenz, so wie angesichts 'der Verhältnisse' alle irgendwie als gescheiterte Existenzen zu betrachten sind, die sich der Aufgabe der Herrschaftsüberwindung stellen und widmen. Aber aus der Tonne strahlt uns das fröhliche, spielerische, lernende und erprobende Grinsen eines gescheiterten, eines „verrückten Sokrates“ entgegen, das in seiner Ungewöhnlichkeit, seiner Eigenschaft als das Andere, immer seinen Platz findet.

Und es ist wohl auch heute so, dass alle, die die Frage nach der Herrschaft als solcher stellen, gescheiterte Existenzen bleiben werden. Aber Diogenes kann uns Impulse geben, wie wir in diesem Scheitern erfolgreich sein können. Gerade in einer Gesellschaft, in der selbst der Zugang zum Besonderen, zum Gesellschaftlichen, in vielen Bereichen nur über das individuelle Kapital geregelt wird, kann Diogenes' Impuls hilfreich sein. Einen Schritt vom Normalvollzug zurücktreten, ohne in Eskapismus zu verfallen, ist in meinen Augen eine Aufgabe, der sich Herrschaftskritiker\*Innen immer wieder stellen müssen. Dabei kann Handlungsfähigkeit erlangt werden, auch im Angesicht einer scheinbar alles dominierenden Übermacht. Dabei kann aber auch die Verantwortung an Folgen struktureller Ungerechtigkeiten individualisiert werden. Deshalb muss stets das Verhältnis von Individuum und Kollektiv überdacht werden. Wie genau das Verhältnis von Individuum und Kollektiv zu denken ist, kann aber nur im Wechselspiel mit der Praxis bestimmt werden – und auch das nur als Platzhalter. In diesem Sinne lässt sich Diogenes' herrschaftskritischer Impuls vielleicht verstehen als Wegbereiter zu einer Grenzposition, von der aus ein neo-zapatistischer Spruch seine volle Wirkung entfalten kann: 'Fragend gehen wir voran!'

### **DANKSAGUNG**

Mein besonderer Dank gilt der Rosa-Luxemburg-Stiftung für die Förderung meines Studiums, sowie Frieder Otto Wolf für die Unterstützung bei dieser Arbeit.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Bracht Branham, R. und Marie-Odile Goulet-Cazé** (Hrsg.) (1996): *The Cynics*, Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press
- Cancik, Hubert und Schneider, Helmuth** (Hrsg.) (1999): *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Weimar: Metzler
- Cicero, Marcus Tullius** (1966, 1. Aufl. 1952): *Gespräche in Tuskulum*, [hrsg. von Walter Rüegg, eingeleitet u. übers. von Karl Büchner], 2. Aufl., Zürich / Stuttgart: Artemis
- Desmond, William** (2006): *Cynics*, Stocksfield: Acumen Publishing Limited
- Dierauer, Urs** (1977): *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam: B. R. Grüner B. V.
- Diogenes Laertius** (1990, 1. Aufl. 1921): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* [Aus dem Griech. übers. von Otto Apelt, hrsg. von Klaus Reich], Hamburg: Meiner
- Ders.** (2013): *Lives of Eminent Philosophers* [hrsg. von Tiziano Dorandi], Cambridge: University of Cambridge Press
- Döring, Klaus** (1998): „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, S. 139-323 in Döring, Klaus / Flashar, Hellmut / Kerferd, George / Oser-Grote, Carolin / Waschkies, Hans-Joachim: *Die Philosophie der Antike, Band 2/1, Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, [Aus: Friedrich Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie], Basel: Schwabe & Co. AG
- Ders.** (2006): *Die Kyniker*, Bamberg: C.C. Buchners Verlag
- Ders.** (2010): *Kleine Schriften zur antiken Philosophie und ihrer Nachwirkungen*, Stuttgart: Franz Steiner
- Dudley, Donald B.** (1967, 1. Aufl. 1937): *A History of Cynicism*, Hildesheim: Georg Olms
- Gabriel, Gottfried** (2004): „Witz“, S. 983-990 in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 12*, Basel: Schwabe
- Gemoll, Wilhelm und Vretska, Karl** (2012, 1. Aufl. 1908): *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, 10. Aufl., München: Oldenbourg Schulbuchverlag
- Gogos, Georgios** (2001): *Aspekte einer Logik des Widerspruchs – Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität*, Würzburg: Königshausen & Neumann
- Gutas, Dimitri** (1993): „Sayings by Diogenes preserved in Arabic“, S. 475-518 in: Goulet-Cazé, Marie-Odile und Goulet, Richard (Hrsg.): *Le Cynisme Ancien et ses Prolongements*, Paris: Presse Universitaires de France
- Heinemann, Gottfried** (2001): *Studien zum griechischen Naturbegriff, Teil I: Philosophische Grundlegung: Der Naturbegriff und die „Natur“*, Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag
- Heinrich, Klaus** (1992, 1. Aufl. 1983): *Vernunft und Mythos – Ausgewählte Texte*, Basel: Stroemfeld/Roter Stern

- Höistad, Ragnar** (1948): *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala: University of Uppsala
- Horkheimer, Max und Adorno, W. Theodor** (2009, 1. Aufl. 1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 18. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer
- Kroschel, Simone** (2008): «Wenig verlangt die Natur» *Naturgemäß leben, Einfachheit und Askese im antiken Denken*, Frankfurt a.M.: Peter Lang
- Liddell, Henry G. und Scott, Robert** (1961, 1. Aufl. 1843): *A Greek-English Lexicon*, [Überarbeitet von Henry S. Jones und Roderick McKenzie] 9. Aufl., Oxford: Oxford University Press
- Maier, Heinrich** (1913): *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr
- Moles, John** (1996): „Cynic Cosmopolitanism“, S. 105-120 in Branham, R. Bracht und Goulet-Cazé, Marie-Odile (Hrsg.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley / London / Los Angeles: University of California Press
- Nestle, Wilhelm** (1975): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 2. Aufl., Stuttgart: Alfred Kröner
- Niehues-Pröbsting, Heinrich** (1979): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München: Wilhelm Fink
- Onfray, Michel** (1991): *Der Philosoph als Hund. Vom Ursprung subversiven Denkens bei den Kynikern*. Frankfurt / New York: Campus
- Platon** (2009, 1. Aufl. 1987): *Protagoras*, Griechisch / Deutsch, Stuttgart: Reclam
- Ders.** (2011, 1. Aufl. 1986): *Apologie des Sokrates*, Griechisch / Deutsch, Stuttgart: Reclam
- Raaflaub, Kurt** (1992): „Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr.“, in: Stiftung Historisches Kolleg / Fuhrmann, Horst (Hrsg.): *Schriften des Historischen Kollegs. Vorträge 27*, München
- Radical Philosophy Group** (1972): „Founding Statement“ in: *Radical Philosophy 1* (Jan. 1972), zuletzt abgerufen am 26.10.2014, unter: <http://www.radicalphilosophy.com/editorial/founding-statement-frontispiece>
- von Fritz, Kurt** (1926): *Quellenuntersuchung zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, in: *Philologus*, Suppl. XVIII, II, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung
- Wehrli, Fritz** (1964): *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, Zürich / Stuttgart: Artemis
- Wolf, Frieder Otto** (2003): *Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit*, Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands
- Ders.** (2009, 1. Aufl. 2002): *Radikale Philosophie*, Münster: Westfälisches Dampfboot
- Xenophon** (1962): *Erinnerungen an Sokrates*, Griechisch-deutsch, [hrsg. von Peter Jaerisch], München: Ernst Heimeran