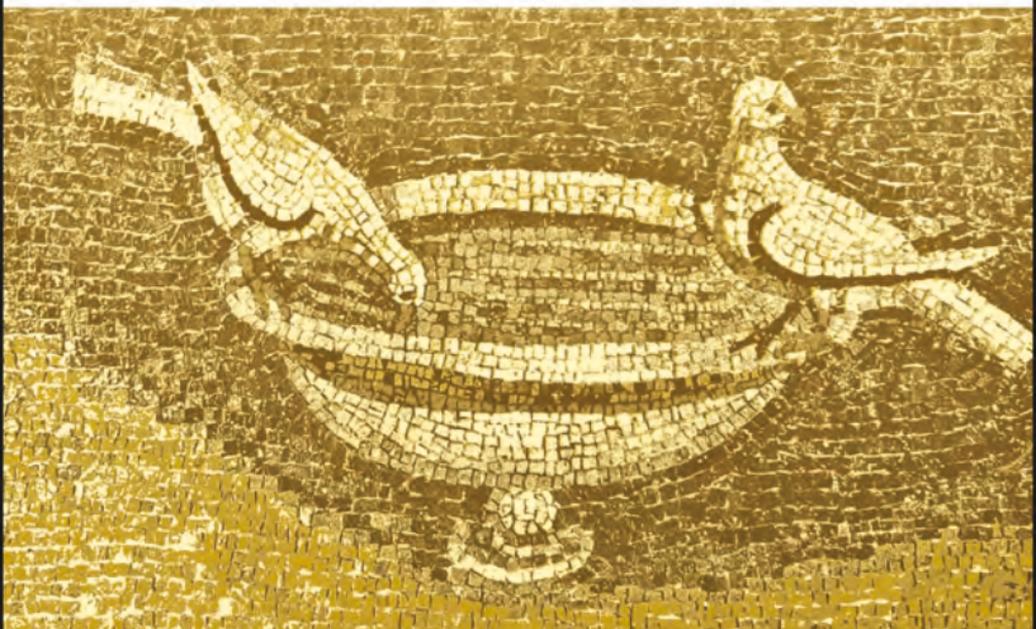


Malte Hossenfelder

# Antike Glückslehren

Quellen zur hellenistischen Ethik  
in deutscher Übersetzung



Kröner

K

KRÖNERS TASCHENAUSGABE BAND 424

Malte Hossenfelder

# Antike Glückslehren

Quellen zur hellenistischen Ethik  
in deutscher Übersetzung

•

Aktualisiert und mit einem Geleitwort  
von Christof Rapp

*Zweite, aktualisierte und ergänzte Auflage*

ALFRED KRÖNER VERLAG STUTTGART

Malte Hossenfelder

**Antike Glückslehren**

Aktualisiert und mit einem Geleitwort von Christof Rapp

Zweite, aktualisierte und ergänzte Auflage

Stuttgart: Kröner 2013

(Kröners Taschenausgabe; Band 424)

ISBN Druck: 978-3-520-42402-0

ISBN E-Book: 978-3-520-42491-4

Unser gesamtes lieferbares Programm sowie viele weitere  
Informationen finden Sie unter [www.kroener-verlag.de](http://www.kroener-verlag.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2013 by Alfred Kröner Verlag, Stuttgart

Datenkonvertierung E-Book: Alfred Kröner Verlag, Stuttgart

# Inhalt

<b>Geleitwort</b> .....	XI
Ergänzende Bibliographie 2013 .....	XVII
<b>Zeichen und Abkürzungen</b> .....	XXII
<b>Einleitung</b> .....	XXIII
Zur Überlieferung .....	XXXVII
Zur Auswahl und Übersetzung .....	XL
<b>Der Kynismus</b> .....	1
Einführung .....	1
ANTISTHENES .....	4
Die Philosophie .....	4
Die Tugend .....	5
Der Weg zum guten Leben .....	5
Die Lust .....	8
Der Ruhm .....	9
Liebe und Ehe .....	10
Politik und Staat .....	10
Umgang mit Menschen .....	12
Der Weise .....	13
Dichtererklärung .....	14
Nachahmung: Armut und Reichtum .....	15
DIOGENES .....	17
Über sich selbst .....	17
Philosophie und Bildung .....	19
Die wahren Güter und Übel .....	21
Staat und Gesellschaft .....	24
Die Menschen .....	25
Nachahmungen .....	27

KRATES . . . . .	32
Aus dem Gedicht »Ranzen« . . . . .	32
Aus den Elegien . . . . .	34
Aus dem Preis der Einfachheit . . . . .	34
Aus den Tragödien. . . . .	34
Geflügelte Worte . . . . .	35
BION . . . . .	37
<b>Der Kyrenaismus</b> . . . . .	40
Einführung. . . . .	40
ARISTIPP	
UND DER ÄLTERE KYRENAISMUS. . . . .	47
Philosophie und Wissenschaft. . . . .	47
Der erkenntniskritische Ausgangspunkt. . . . .	47
Die Ethik . . . . .	50
Anekdotisches . . . . .	53
ARISTIPP DER JÜNGERE . . . . .	61
HEGESIAS . . . . .	61
THEODOROS . . . . .	63
ANNIKERIS. . . . .	64
<b>Die Stoa</b> . . . . .	66
Einführung. . . . .	66
FRAGMENTE . . . . .	77
Die Philosophie . . . . .	77
Die Einteilung der Ethik . . . . .	79
Das höchste Gut . . . . .	80
Die menschliche Handlung . . . . .	82
Die Affekte . . . . .	85
Die Ausrottung der Affekte . . . . .	85
Die Definition des Affekts . . . . .	86
Die Ursache der Affekte . . . . .	87
Die Arten der Affekte . . . . .	92
Schulmäßige Definitionen . . . . .	92
Die Krankheiten der Seele . . . . .	96
Die Wohlaffectationen. . . . .	98

Schulmäßige Definitionen . . . . .	98
Chrysipps Monismus . . . . .	99
Die Tugend . . . . .	101
Das Wesen der Tugend . . . . .	101
Die Merkmale der Tugend . . . . .	101
Die Tugend als Selbstzweck . . . . .	103
Tugend und Glück . . . . .	104
Die Gleichheit der Tugend . . . . .	106
Die Arten der Tugend . . . . .	107
Güter und Übel . . . . .	112
Der Begriff des Gutes und Übels . . . . .	112
Nur die Sittlichkeit ist ein Gut . . . . .	112
Die Einteilung der Güter und Übel . . . . .	114
Die Adiaphora . . . . .	117
Der Begriff des Adiaphoron . . . . .	117
Bevorzugte und zurückgesetzte Adiaphora . . . . .	120
Lust und Schmerz . . . . .	122
Andere Adiaphora . . . . .	123
Die Zueignung . . . . .	124
Das richtige Handeln . . . . .	128
Die angemessenen Handlungen . . . . .	128
Vollkommene und Fehlhandlungen . . . . .	132
Fortschritt . . . . .	135
Recht und Staat . . . . .	135
Der Sozialtrieb . . . . .	135
Das Naturrecht . . . . .	137
Das Verhältnis zu den Tieren . . . . .	138
Die Kosmopolis . . . . .	139
Das Gesetz . . . . .	140
Der Staat . . . . .	140
Der Weise und der Tor . . . . .	141
Lebensregeln . . . . .	155
EPIKTET . . . . .	164
Was in unserer Macht steht und was nicht . . . . .	164
<b>Der Epikureismus . . . . .</b>	<b>168</b>
<b>Einführung . . . . .</b>	<b>168</b>
EPIKUR . . . . .	180
Brief an Menoikeus . . . . .	180

FRAGMENTE . . . . .	185
Die Philosophie . . . . .	185
Bildung – Kunst – Wissenschaft . . . . .	188
Das höchste Gut . . . . .	190
Das Wesen der Lust . . . . .	194
Die Verfügbarkeit der Lust . . . . .	201
Die Überwindung der Furcht vor den Göttern . . . . .	204
Die Überwindung der Furcht vor dem Tode . . . . .	221
Die Beherrschung der Begierden . . . . .	256
Der Umgang mit dem Schmerz . . . . .	266
Die abgeleiteten Güter. . . . .	269
Die Tugend. . . . .	269
Die Selbstgenügsamkeit. . . . .	276
Die Unabhängigkeit vom Zufallsschicksal . . . . .	279
Der Umgang mit den Menschen. . . . .	280
Recht und Staat. . . . .	282
Die Freundschaft . . . . .	284
Das Glück des Weisen . . . . .	288
<b>Die pyrrhonische Skepsis . . . . .</b>	<b>292</b>
<b>Einführung. . . . .</b>	<b>292</b>
PYRRHON . . . . .	303
SEXTUS EMPIRICUS . . . . .	307
<b>Grundriß der pyrrhonischen Skepsis (Auszug) . . . . .</b>	<b>307</b>
Erstes Buch. . . . .	307
1. Der oberste Unterschied der Philosophien. . . . .	307
2. Die Erörterungen der Skepsis . . . . .	308
3. Die Benennungen der Skepsis . . . . .	308
4. Was Skepsis ist . . . . .	309
5. Der Skeptiker. . . . .	310
6. Die Prinzipien der Skepsis . . . . .	310
7. Ob der Skeptiker dogmatisiert. . . . .	311
8. Ob der Skeptiker eine Lehrmeinung hat . . . . .	312
9. Ob der Skeptiker Naturlehre betreibt . . . . .	312
10. Ob die Skeptiker die Erscheinungen aufheben . . . . .	312
11. Das Kriterium der Skepsis. . . . .	313

12. Was das höchste Gut der Skepsis ist . . . . .	314
13. Die Tropen der Zurückhaltung im allgemeinen . .	316
14. Die zehn Tropen . . . . .	317
15. Die fünf Tropen . . . . .	323
18. Die skeptischen Schlagworte . . . . .	326
19. Das Schlagwort »Nicht eher« . . . . .	326
20. Die Behauptungsunfähigkeit . . . . .	327
21. Das »Vielleicht«, das »Es ist möglich« und das »Es kann sein« . . . . .	328
22. Das »Ich halte mich zurück« . . . . .	329
23. Das »Ich bestimme nichts« . . . . .	329
24. Das »Alles ist unbestimmt« . . . . .	329
25. Das »Alles ist unerkennbar« . . . . .	330
26. Das »Ich bin ohne Erkenntnis« und »Ich erkenne nicht« . . . . .	330
27. Das »Jedem Argument steht ein gleichwertiges entgegen« . . . . .	331
28. Regeln für die skeptischen Schlagworte . . . . .	332
Drittes Buch . . . . .	333
21. Der ethische Teil der Philosophie . . . . .	333
22. Güter, Übel und indifferente Dinge . . . . .	333
23. Ob es etwas von Natur Gutes und Übles und Indifferentes gibt. . . . .	336
24. Ob es eine Lebenstechnik gibt. . . . .	351
25. Ob die Lebenstechnik in den Menschen entsteht . . . . .	354
26. Ob die Lebenstechnik lehrbar ist . . . . .	355
27. Ob es etwas gibt, das gelehrt wird. . . . .	355
28. Ob es den Lehrenden und den Lernenden gibt . .	356
29. Ob es eine Unterrichtsmethode gibt. . . . .	358
30. Ob die Lebenstechnik demjenigen nützt, der sie besitzt . . . . .	360
31. Warum der Skeptiker zuweilen absichtlich überzeugungsschwache Argumente aufstellt . . . .	362
<b>Gegen die Wissenschaftler (Auszug) . . . . .</b>	<b>363</b>
Elftes Buch . . . . .	363
4. Ob es unter der Annahme von Natur guter und übler Dinge möglich ist, glücklich zu leben. . . . .	363
5. Ob derjenige, der sich über die Natur der Güter und Übel zurückhält, in jeder Hinsicht glücklich ist.	370

<b>Bibliographie</b> . . . . .	377
Sammlungen der Originalfragmente . . . . .	377
Literaturauswahl . . . . .	377
Nachweise übernommener Übersetzungen . . . . .	383
Die Kynikerfragmente (in Auswahl und anderer Anordnung): . . . . .	383
»Anekdotisches« über Aristipp: . . . . .	383
Die Passagen aus Lukrez: . . . . .	383
<b>Quellenregister</b> . . . . .	385
<b>Namensregister</b> . . . . .	391
<b>Sachregister</b> . . . . .	395

## Geleitwort

Die Philosophie im Zeitalter des Hellenismus (vom späten vierten bis zum späten ersten Jahrhundert v. Chr.) ist in den letzten Jahrzehnten immer mehr in den Mittelpunkt des akademischen und außerakademischen Interesses gerückt. Das war nicht immer so. Lange Zeit fristete die Erforschung der hellenistischen Philosophen geradezu ein Schattendasein im Vergleich zur Beschäftigung mit der klassischen griechischen Philosophie, die durch Figuren wie Sokrates, Platon und Aristoteles geprägt war; zum Teil war diese Vernachlässigung auch durch das Vorurteil bedingt, die hellenistische Philosophie sei gegenüber Platon und Aristoteles epigonal und minderwertig. Insofern ist es untypisch für die deutschsprachige Forschungslandschaft dieser Zeit, dass Malte Hossenfelder (1935–2011), beginnend mit einer Dissertation zum Skeptiker Pyrrhon, die hellenistische Philosophie zu seinem Forschungsschwerpunkt machte. Mit seiner Übersetzung von Sextus Empiricus' *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* (Frankfurt a.M. 1985), einem größeren Abriss der hellenistischen Philosophie («Stoa, Epikureismus und Skepsis», in: *Geschichte der Philosophie, Bd. III*, hg. v. W. Röd, München 1985) und einer subtilen philosophischen Einführung zu Epikur (*Epikur*, München 1991) trug er selbst dazu bei, den hellenistischen Philosophen einen Platz im universitären Lehrbetrieb zu sichern.

Im vorliegenden Band, ursprünglich erschienen im Jahr 1996 unter dem Titel *Antike Glückslehren. Quellen in deutscher Übersetzung*, führte Malte Hossenfelder diese Forschungsinteressen zusammen und legte eine Sammlung maßgeblicher Quellen der hellenistischen Ethik in deutscher Übersetzung vor. Dabei strebte er keine Vollständigkeit an, sondern bot eine begründete Auswahl, die sich im Zweifelsfall an die

Texte der frühen Vertreter der unterschiedlichen Strömungen hält; bei diesen findet Hossenfelder den Kern der jeweiligen Lehren markanter hervortreten als bei den späteren Nachfahren (was vor allem für das Verhältnis von frühen zu späteren Stoikern zu gelten scheint). Die Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen hat Hossenfelder größtenteils selbst für diesen Band vorgenommen, beim Kapitel zur pyrrhonischen Skepsis konnte er auf seine eigene Übersetzung von Sextus Empiricus zurückgreifen. Im Mittelpunkt steht die Darstellung der drei großen Strömungen, die im Zeitalter des Hellenismus entstanden sind: Epikureismus, Stoa und Skepsis. Hinzu kommen Texte zu den Kynikern und Kyrenaikern, jenen beiden »sokratischen« Strömungen, die wichtige Impulse für die Philosophie des Hellenismus gaben. Insgesamt bietet die Ausgabe daher deutlich mehr als nur »Glückslehren«: Sie liefert die textliche Grundlage für weite und maßgebliche Teile der hellenistischen Ethik überhaupt – bei den Quellen zur pyrrhonischen Skepsis geht es zudem um Fragen der Erkenntnis, die gleichwohl im Dienst der übergreifenden Frage nach der Seelenruhe stehen. Wenn Hossenfelder seine Ausgabe dennoch unter dem Titel *Antike Glückslehren* herausgebracht hat, dann zeigt das keine thematische Einschränkung an, sondern ist vielmehr Ausdruck seiner Auffassung, dass der Glücksbegriff bei den hellenistischen Philosophen (und ihren sokratischen Vorgängern) in besonderer Weise im Vordergrund steht und so den Bezugspunkt aller anderen ethischen Lehren darstellt: Zwar stehe der Begriff des Glücks auch schon im Mittelpunkt der Ethik des Aristoteles, doch verstehe dieser unter ›Glück‹ etwas ganz anderes als wir es heutzutage täten. Für Aristoteles sei Glück kein subjektives, privates Gefühl, sondern die Erfüllung einer Rolle, die uns von der kosmischen Ordnung vorgegeben sei. Erst im Hellenismus erfolge gewissermaßen eine ›Privatisierung‹ des Glücks, und diese Auffassung, dass das Glück wesentlich in einem subjektiv erlebbaren Gefühlszustand bestehe, sei der modernen Auffassung des Glücks wesentlich näher als die aristotelische Auffassung.

Der Unterschied, den Hossenfelder im Blick hat, ist also der zwischen einem objektiven und einem subjektiven Glücksbegriff. Bei Aristoteles kann man insofern von einem eher ›objektiven‹ Glücksbegriff sprechen, als das Vorliegen eines geglückten Lebens nach seinem Verständnis nicht allein davon abhängt, ob wir uns zeitweise glücklich fühlen, sondern vielmehr davon, dass wir in unserem Leben objektiv überprüfbare Standards – vorgegeben durch das, was Aristoteles die ›Tugenden‹ nennt – erreichen. Zwar meint auch er, dass es merkwürdig wäre, wenn wir jemanden glücklich nennen würden, der selbst davon gar nichts spürt (also jemand, der keine Lust oder Freude an seinem Leben hat), jedoch ist das subjektiv angenehme Erleben bei Aristoteles nicht ausschlaggebend für das Glücklich-Sein. Demgegenüber macht Hossenfelder einen gemeinsamen Zug der hellenistischen Ethiksysteme darin aus, dass sie alle auf einen subjektiv erlebbaren inneren Zustand abzielen, den die einen ›Ataraxie‹ (Freiheit von Störungen) und die anderen ›Apathie‹ (Freiheit von Affekten) nennen. Dies macht einen nicht unwesentlichen Teil der Aktualität der hellenistischen Ethik aus, weil auch unser Verständnis des Glücks im Bewusstsein eines positiven Gefühls besteht, das mit der Erreichung der von uns gesetzten Ziele und der Erfüllung unserer Wünsche einhergeht. Spricht man daher von den »antiken Glückstheorien«, so gebührt den hellenistischen Philosophen und ihren Vorgängern ein besonderer Rang, weil sie es sind, die den Begriff des Glücks in einem Sinne, der dem unsrigen entspricht, auf den Weg gebracht haben.

Unter dem gemeinsamen Ziel des störungs- oder affektfreien Zustands, den auch wir heute noch mit ›Glück‹ assoziieren, verbergen sich allerdings höchst unterschiedliche Konzeptionen. Für die Stoiker zum Beispiel spielt auch die von Sokrates, Platon und Aristoteles so hochgeschätzte Tugend die entscheidende Rolle. Die Affektfreiheit, die von ihnen angestrebt wird, ergibt sich daraus, dass wir keinem Ziel außer der Tugend unsere Zustimmung geben und somit kein Streben zulassen, das uns von Zielen psychologisch abhän-

gig macht, die, vom Standpunkt der Tugend aus betrachtet, schlecht oder indifferent sind. Die stoische Affektfreiheit ist daher zwar ein subjektiv empfindbarer psychologischer Zustand – allerdings ein Zustand, der von der Erfüllung sehr strenger und genau bestimmbarer Anforderungen abhängig ist. Bei Epikur und den Epikureern wird die Tugend hingegen zu einem bloßen Mittel zur Erreichung der angestrebten Schmerzfreiheit und Seelenruhe – und für diese vermeintliche Abwertung der Tugend wurden sie gerade von den Stoikern aufs Schärfste angegriffen. Da die epikureische Philosophie alles in die Empfindung legt und keine Bewertungskriterien für das gute Leben anerkennt, die außerhalb der Empfindung von ›angenehm‹ und ›unangenehm‹ liegen, geht sie vielleicht am weitesten auf dem von Hossenfelder hervorgehobenen Weg der Subjektivierung und Privatisierung des Glücks. Allerdings zeigt sich auch bei ihnen, dass sie letztlich nicht beliebige angenehme Zustände als Ziel der Lebensführung ansehen, sondern eine stabile Freiheit vor allem von seelischen Unlustempfindungen, welche wiederum eine planvolle Überwindung der Furcht – besonders der Furcht vor dem Tod – voraussetzt. Ein gänzlich anderer Zugang zu dem gleichklingenden Ziel der Ataraxie, der Freiheit von Störungen, findet sich bei den antiken Skeptikern: Sie machen das Haben von Meinungen als das eigentliche Problem bei der Erreichung von Störungsfreiheit und Seelenruhe aus. Es erweist sich indes, dass es gar nicht so einfach ist, sich bestimmter Meinungen zu enthalten. Daher entwickeln die pyrrhonischen Skeptiker eine ausgeklügelte Technik, durch die wir uns vergewissern können, dass es zu jedem Standpunkt einen gleichstarken Gegenstandspunkt gibt. Wer sich dies in jedem einzelnen Fall klar macht, wird erst zur Urteilsenthaltung (*epochê*) und schließlich zur Seelenruhe gelangen. Wiederum ist der erstrebte psychologische Zustand nicht ein beliebiges positives Gefühl der Wunscherfüllung, sondern das Resultat eines planvollen und höchst reflektierten Vorgehens. – So unterschiedlich die Analysen und Vorgehensweisen auch sind, so ist doch allen drei Richtungen gemeinsam, dass sie

ihre ethischen Überlegungen auf einen Zustand hin ausrichten, den grundsätzlich auch wir als einen glücklichen einschätzen können.

Der Begriff der ›Glückstheorie‹ hat im Rahmen der großen hellenistischen Schulen noch einen anderen Aspekt, auf den Malte Hossenfelder hinweist: Alle in dem Band vertretenen Philosophen lebten auch vor, was sie lehrten. Für sie war ihre Philosophie, ihre Ethik, nicht bloße Theorie, sondern eine Praxis, die sie zu dem glücklichen Zustand führen sollte. Hierin drückt sich eine Auffassung von Philosophie aus, die von dem modernen Verständnis der Philosophie als einer akademischen Disziplin deutlich unterschieden ist: Was die Philosophen verschiedener Schulen lehrten und womit sie sich theoretisch befassten, das war zugleich auch Teil ihrer Art zu leben. Diese Auffassung wird mitunter durch das Schlagwort von der Philosophie als ›Lebenskunst‹ gekennzeichnet. Doch da nicht jede Lebenskunst auch Philosophie ist, lädt dieses Schlagwort regelmäßig dazu ein, die hinter der Lebenskunst stehende Philosophie, ihr jeweiliges Forschungsprojekt und ihren theoretischen Anspruch, gegenüber dem Erfolg in der Praxis abzuwerten. Dies würde allen der hier vertretenen Schulen Unrecht tun: Obwohl sie alle denken und behaupten, dass die von ihnen vertretenen Lehren auch im Leben umgesetzt und die entsprechenden Praktiken eingeübt und vertieft werden müssen (der Stoiker übt sich darin, nicht irgendeinem Affekt die Zustimmung zu geben; der Epikureer übt sich darin, die Welt so zu sehen, dass sie keinen Anlass zur Furcht bietet; der Skeptiker übt sich darin, sich keiner Meinung, keinem Standpunkt – möge er auch noch so attraktiv wirken – auszuliefern), verfolgen sie philosophische Projekte, die über die lebenspraktischen Fragen weit hinausreichen: Um die stoische Auffassung vom Glück konsistent vertreten zu können, müssen die Stoiker eine umfassende Naturphilosophie und Erkenntnistheorie entwickeln. Ähnlich ist die epikureische Auffassung vom lustvollen Leben in das Projekt einer atomistischen Welterklärung eingebettet und von diesem abhängig. Und die »Tropen«, die die Skeptiker entwi-

ckeln, um vorschnell gefassten Meinungen zu entgehen, stehen zwar nicht im Dienst der Entwicklung eines Weltbildes (wie die Philosophie der Stoiker und Epikureer), stellen aber Analysen von Argumentationsformen bereit, die ebenfalls deutlich über das konkrete praktische Anliegen hinausweisen.

Die von Malte Hossenfelder zusammengestellten Texte und Textfragmente bieten einen sehr guten Überblick zu diesen – bei allen Gemeinsamkeiten – doch sehr unterschiedlich gestalteten Glückslehren und laden zu einem weitergehenden Studium der entsprechenden Philosophen ein.

Christof Rapp

München, August 2013

## Ergänzende Bibliographie 2013

Der 1996 erschienenen ersten Auflage dieses Bandes hatte der Herausgeber Malte Hossenfelder eine Bibliographie beigelegt, die die von ihm selbst verwendete Literatur dokumentierte. Da diese Bibliographie naturgemäß nur solche Werke berücksichtigt, die bis zur Mitte der Neunzigerjahre erschienen waren und da gerade auch die Erforschung der hellenistischen Philosophie in den zurückliegenden Jahren einen beachtlichen Aufschwung erlebt hat, werden im Folgenden einige neuere Werke zur weiterführenden Lektüre zusammengestellt. Der Konzeption des Bandes folgend, sind hierbei in erster Linie Einführungen, Textausgaben und Arbeiten zur praktischen Philosophie bzw. Ethik berücksichtigt.

### Hellenistische Philosophie im Allgemeinen

Keimpe Algra/Jonathan Barnes/Jaap Mansfeld/Malcolm Schofield (Hgg.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1999. (Enthält 22 thematische Kapitel zum Stand der Forschung, die von unterschiedlichen führenden Experten verfasst wurden. Bislang unübertroffen.)

Hellmut Flashar (Hg.): *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie*, 2 Halbbde., Basel: Schwabe 1994. (Monumentale Dokumentation der hellenistischen Philosophie mit ausführlicher Werkdarstellung und Bibliographie. Bd. 1 behandelt Epikur und die Epikureer, Bd. 2 behandelt die Stoa, die pyrrhonische Skepsis sowie die Jüngere Akademie und Cicero.)

Christopher Gill: *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford: Oxford University Press 2006. (Studien zur Psychologie der hellenistischen Philosophenschulen.)

Christoph Horn: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München: C. H. Beck 2010. (Thematisch strukturierte Einführung in die antike Ethik am Leitfaden

der Idee einer Lebenskunst, die in der Antike vor allem bei den sokratischen Schulen sowie im Hellenismus populär war und in der Gegenwart durch die Werke von Pierre Hadot und Michel Foucault wiederentdeckt wurde.)

Anthony A. Long/David N. Sedley (Hgg.): *The Hellenistic Philosophers*, 2 Bde., Cambridge: Cambridge University Press 1987. (Eine vorbildliche Auswahl der Fragmente hellenistischer Philosophie. Bd. 1 enthält eine englische Übersetzung sowie eine philosophische Kommentierung, Bd. 2 enthält die griechischen und lateinischen Originaltexte.)

Anthony A. Long/David N. Sedley (Hgg.): *Die hellenistischen Philosophen*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2000. (Deutsche Übersetzung des ersten Bandes von *The Hellenistic Philosophers*; die Übersetzung wurde von Karlheinz Hülsner vorgenommen.)

Malcolm Schofield/Myles Burnyeat/Jonathan Barnes (Hgg.): *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Clarendon Press 1980. (Versammelt wichtige Beiträge zur Erkenntnistheorie der Stoiker, der Epikureer und der Skeptiker.)

Malcolm Schofield/Gisela Striker (Hgg.): *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1986. (Sammelband zur Rolle der Natur in der hellenistischen Ethik; die meisten Beiträge beziehen sich auf Epikur und die Stoa.)

Robert W. Sharples: *Stoics, Epicureans and Skeptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London: Routledge 1996. (Eine sehr konzise, thematisch angeordnete Einführung in das hellenistische Philosophieren.)

Gisela Striker: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 1996. (Eine Sammlung einschlägiger Abhandlungen der Autorin zu hellenistischen Ethik und Erkenntnistheorie.)

## Kynismus

George Boys-Stones/Christopher Rowe: *The Circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*, Indianapolis/Cambridge: Hackett 2013. (Die Texte der ersten Generation von Sokratikern – darunter auch Kyniker, wie z.B. Antisthenes – in einer übersichtlichen thematischen Gliederung.)

- William Desmond: *Cynics*, Stocksfield: Acumen 2008. (Eine gut lesbare Einführung in den Kynismus.)
- Klaus Döring: »Antisthenes, Diogenes und die Kyniker der Zeit vor Christi Geburt«, in: Hellmut Flashar (Hg.): *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel: Schwabe 1998, 267–321. (Kenntnisreicher und gelehrter Überblick.)

## Kyrenaismus

- George Boys-Stones/Christopher Rowe (Hgg.): *The Circle of Socrates. Readings in the First-Generation Socratics*, Indianapolis/Cambridge: Hackett 2013. (Die Texte der ersten Generation von Sokratikern – darunter auch Kyrenaiker, wie z.B. Aristippos – in einer übersichtlichen thematischen Gliederung.)
- Klaus Döring: »Aristipp aus Kyrene und die Kyrenaiker«, in: Hellmut Flashar (Hg.): *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel: Schwabe 1998, 246–266. (Kenntnisreicher Überblick zu den Zeugnissen der Kyrenaiker.)
- Ugo Ziglio: *The Cyrenaics*, Stocksfield: Acumen 2012. (Thematisch sehr gut gegliederte Einführung in die Philosophie der Kyrenaiker.)

## Stoa

- Susanne Bobzien: *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 1998. (Beeindruckende Studie. Vermutlich das beste Buch zum Problem des antiken Determinismus.)
- Tad Brennan: *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, Oxford: Oxford University Press 2005. (Pointierte Diskussion der wichtigsten Themen der Stoischen Ethik.)
- Barbara Guckes (Hg.): *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. (Deutschsprachiger Sammelband mit Beiträgen vor allem zur stoischen Affektenlehre und zum stoischen Determinismus.)
- Brat Inwood: *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press 2003. (Enthält 15 thematische Bei-

- träge zu allen Aspekten der stoischen Philosophie, von herausragenden Experten verfasst.)
- Christoph Jedan: *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London/New York: Continuum 2009 (Monographische Studie über Natur und Erwerb von Tugenden bei den Stoikern.)
- Anthony A. Long: *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford: Oxford University Press 2002. (Ausgezeichnete Darstellung des wichtigsten Stoikers der römischen Kaiserzeit.)
- Teun Tieleman: *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*, Leiden: Brill 2003. (Wichtige Studie zur Überlieferung der altstoischen Affektenlehre.)
- Marcel Van Ackeren: *Die Philosophie Marc Aurels*, 2 Bde., Berlin: De Gruyter 2011. (Der römische Kaiser wird in zwei Bänden als stoischer Philosoph und Autor der *Selbstbetrachtungen* porträtiert.)
- Katja M. Vogt: *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, New York: Oxford University Press 2008. (Maßgeblich zur politischen Philosophie der Stoa.)

## Epikureismus

- Michael Erler: »Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez«, in: Hellmut Flashar (Hg.): *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, 1. Halbbd.*, Basel: Schwabe 1994, 29–490. (Gelehrter Überblick zu Leben, Werk und Lehren von Epikur und seinen Schülern.)
- Katharina Held: *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn: Mentis 2007. (Eingehende Diskussion des Lustbegriffs bei Epikur.)
- Tim O’Keefe: *Epicurus on Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press 2009. (Empfehlenswerte Diskussion von Epikurs Anstrengungen, dem atomistischen Determinismus zu entkommen.)
- Tim O’Keefe: *Epicureanism*, Stocksfield: Acumen 2012. (Gute und übersichtlich gegliederte Einführung in das Denken der Epikureer, gegliedert nach »Metaphysik und Physik«, »Erkenntnistheorie«, »Ethik«.)
- Christof Rapp: *Epikur. Ausgewählte Schriften*, Stuttgart: Kröner 2010. (Textauswahl mit ausführlicher Einführung und Anmerkungen.)
- David Sedley: *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press 2003. (Sehr gute Darstellung

und geistesgeschichtliche Einbettung von Lukrez, dem wichtigsten römischen Epikureer.)

James Warren: *Facing Death: Epicurus and his Critics*, Oxford: Clarendon Press 2005. (Diskussionen des für Epikur zentralen Themas der Furcht vor dem Tod.)

James Warren: *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge: Cambridge University Press 2006. (Zu den Ursprüngen der epikureischen Ethik bei Demokrit und im Umfeld der frühen Skeptiker.)

James Warren: *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press 2009. (15 thematisch gegliederte Beiträge auf der Höhe der Forschung zum Epikureismus.)

## Pyrrhonische Skepsis

Richard Bett: *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*, Oxford: Oxford University Press 2000. (Sehr gute Studie zur Rolle Pyrrhons in der antiken Philosophie.)

Richard Bett: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press 2010. (15 Beiträge zu den Quellen, Themen und zur Wirkung des antiken Skeptizismus.)

Perin Casey: *The Demands of Reason. An Essay into Pyrrhonian Scepticism*, Oxford: Oxford University Press 2012. (Eine kurze, philosophische Einführung in das pyrrhonische Denken.)

Dee L. Clayman: *Timon of Phlius: Pyrrhonism into Poetry*, Berlin: De Gruyter 2009. (Über Werk und Wirkung des Skeptikers Timon.)

Markus Gabriel: *Antike und moderne Skepsis*, Hamburg: Junius 2008 (Kurze Einführung in den Skeptizismus der Antike und Gegenüberstellung mit modernen skeptischen Positionen.)

Rosario La Sala: *Die Züge des Skeptikers. Der dialektische Charakter von Sextus Empiricus' Werk*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. (Gute Diskussion von Grundbegriffen der pyrrhonischen Skepsis.)

Friedo Ricken: *Antike Skeptiker*, München: C. H. Beck 1994 (Akademische und pyrrhonische Skepsis. Als Einführung gut geeignet.)

Katja M. Vogt: *Skepsis und Lebenspraxis. Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen*, Stuttgart: Alber Verlag 1998 (Eine der wenigen deutschsprachigen Monographien zum antiken Skeptizismus auf hohem Niveau.)

# Zeichen und Abkürzungen

## Zeichen

- « = Einem bestimmten Autor zugeschriebenes Originalzitat in den Fragmenten der Stoiker und Epikureer  
◊ = Ergänzung des Herausgebers bei lückenhafter Überlieferung  
[ ] = Erläuterung des Übersetzters

## Abkürzungen

- Diehl = E. Diehl: *Anthologia lyrica Graeca*, Leipzig 1925.  
Diels = H. Diels: *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin 1901.  
Diels/  
Kranz = H. Diels/W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*.  
3 Bde., Berlin <sup>8</sup>1956.  
Koerte = »Metrodori Epicurei fragmenta. Coll. A. Koerte« in: *Jahrbücher für classische Philologie. Suppl.* 17 (1890), 529–597.  
Körte = A. Körte: *Menandri reliquiae*, Leipzig 1938.  
Man. = *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, ed. E. Mannebach, Leiden/Köln 1961.  
Nauck = A. Nauck: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig 1989.  
Nestle = *Die Sokratiker*, Deutsch in Auswahl mit Einl. v. W. Nestle, Jena 1923 (Neudruck: Aalen 1968).  
SVF = *Stoicorum veterum fragmenta. Coll. I. ab Arnim.* 4 vol., Leipzig 1903 sqq. (Ed. ster. Stuttgart 1964).  
Us. = *Epicurea*, ed. H. Usener, Leipzig 1887 (Ed. ster. Stuttgart 1966).

Wie üblich werden zitiert: Platon nach der Ausgabe von Stephanus (Paris 1578), Aristoteles nach der Ausgabe von Bekker (Berlin 1831 ff.), Plutarch nach der Ausgabe von Xylander (Venedig 1560 ff.), Stobaeus nach der Ausgabe von Wachsmuth/Hense (Leipzig 1884 ff.), die übrigen antiken Autoren nach Buch und Paragraph bzw. Vers, Fragmentsammlungen nach Fragment bzw. Band und Fragment.

## Einleitung

Wenn man heute jemanden fragt, was er unter Glück verstehe, so wird man in den allermeisten Fällen zur Antwort bekommen, daß es eine Art Hochgefühl sei, das uns gelegentlich erfülle. Glück wäre demnach ein bestimmtes psychisches Phänomen, ein Gefühl, das, wie andere Gefühle auch, zuweilen in uns auftritt, zuweilen nicht und das als im höchsten Grade positiv empfunden wird. Die Konsequenz dieser Auffassung ist, daß jeder nur allein entscheiden kann, ob er glücklich ist. Denn zu unseren Gefühlen haben andere keinen unmittelbaren Zugang, so daß jeder nur über sich selbst urteilen kann, von welchen Gefühlen er zur Zeit beherrscht wird. Wir rechnen durchaus mit der Möglichkeit, daß jemand, der offenbar vom Glück verwöhnt wird, der gesund und wohlhabend ist, im Beruf erfolgreich, mit einem zuverlässigen Partner in Liebe verbunden, woraus ein strebsamer Sohn und eine schöne Tochter entsprungen sind, und dem auch sonst zuteil wurde, was immer man für positiv halten mag – daß also ein solcher »wahrer Glückspilz« uns dennoch betrübt anblickt und behauptet, er sei todunglücklich. Und wenn wir ihm alle seine Vorteile herzählen und er dabei bleibt, daß er unglücklich sei, so sehen wir uns mit unserem Latein am Ende. Das gleiche gilt für die entgegengesetzte Situation. Wenn einer krank, bettelarm, erfolglos, vom Partner verlassen usw. ist und dennoch behauptet, er sei rundum glücklich, so werden wir das letztlich akzeptieren, weil eben Glück für uns eine reine Privatsache ist, über die kein anderer urteilen kann.

Die weitere Konsequenz dieser Auffassung ist unsere Überzeugung, daß sich keine allgemeinverbindlichen Glücksregeln aufstellen lassen, sondern jeder »nach seiner Fassung selig werden« muß. Denn wenn Glück ein subjektives Gefühl ist, muß jeder seine eigenen Erfahrungen mit ihm machen, um zu ergründen, bei welcher Gelegenheit es auftritt und wel-

che Umstände ihm entgegenwirken. Aber nicht einmal für die eigenen Glücksmöglichkeiten lassen sich sichere Regeln aufstellen, weil sie sich auf empirische Erkenntnisse stützen müssen, die – zumal bei der so schmalen Basis einer Einmann-Erfahrung – keine absolut zuverlässigen Vorhersagen gestatten. Immanuel Kant schreibt dazu:

Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will jemand Reichtum, wieviel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen usw.<sup>1</sup>

Für Kant lassen sich daher allenfalls unverbindliche »Ratschläge« für das menschliche Glücksstreben geben.

Eine solche Auffassung war keineswegs immer vorherrschend. Die Griechen hatten zunächst einen ganz anderen Glücksbegriff. Was wir mit »Glück« oder »Glückseligkeit« übersetzen, heißt im Griechischen *eudaimonia*, was, wenn man es wörtlich nimmt, soviel bedeutet wie »einen guten Dämon haben«, »unter einem guten Stern stehen«, also einfach, daß es einem wohl ergeht. Dabei ist ursprünglich in erster Linie an das äußere Wohlergehen wie Schönheit, Reichtum, Macht und dergleichen gedacht. Aber bereits in der griechischen Klassik, die in der Philosophie vor allem durch Platon und Aristoteles repräsentiert wird, tritt uns ein

1 I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 418.

verinnerlichter Glücksbegriff entgegen, allerdings in einem ganz anderen Sinn als dem oben skizzierten, der für uns typisch ist. Platon wird nicht müde zu betonen, daß es nicht auf die äußeren Vorzüge ankomme, sondern auf die inneren. Entscheidend sei die Verfassung der Seele, in der die Vernunft die Herrschaft haben müsse. Ähnlich Aristoteles. Er definiert die Eudämonie als »Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit«. <sup>2</sup> Damit ist folgendes gemeint: Für Aristoteles bildet die Welt einen sinnvoll geordneten Kosmos, in dem jedem Ding und jedem Wesen sein bestimmter Platz und seine bestimmte Rolle zugewiesen sind. Daher hat auch jedes Wesen eine bestimmte für es wesenhafte Tätigkeit. Für den Schuster ist es das Schuhemachen, für den Zitherspieler das Zitherspielen, für das Pferd der schnelle Lauf, und so muß es auch für den Menschen als solchen eine spezifische Tätigkeit geben. In der Körperlichkeit nun kann sie nicht liegen, denn diese haben wir mit allen, selbst mit den anorganischen Dingen gemein. In der Lebendigkeit kann sie ebenfalls nicht liegen, denn diese besitzen auch schon die Pflanzen. Im Beseeltsein kann sie wiederum nicht liegen, weil wir es mit den Tieren teilen. Also kann sie nur in einem bestimmten Teil der Seele liegen, nämlich in der Vernunft, denn diese ist es, die uns vor allen anderen vergänglichen Wesen auszeichnet. Vernünftiges Denken ist also die wesenhafte Rolle des Menschen, sein eigentlicher Zweck in der Welt. Dies ist das Gut, nach dem er streben soll, und wenn er es in vollkommener Weise erreicht, verwirklicht er damit sein höchstes Gut. Das höchste Gut ist aber die Eudämonie. »Eudaimon« ist also der Mensch dann, wenn er seine Vernunft zur Vollkommenheit gebracht hat.

Man sieht leicht, daß hier ein anderer Glücksbegriff vorliegt als der bei uns gängige. Glück ist für Aristoteles kein subjektives Gefühl, über das nur der Betroffene befinden kann, sondern die vollendete Erfüllung der von der kosmischen

2 Aristoteles: Nikomachische Ethik 1098a16 (übers. v. F. Dirlmeier, Darmstadt 1979).

Ordnung vorgeschriebenen Rolle, also ein objektiver Zustand, der im Prinzip durch jeden anderen kontrollierbar ist. Es ist daher durchaus denkbar, daß jemand anders besser über meinen Glückszustand Auskunft geben kann als ich selbst, für den Fall nämlich, daß er die besseren metaphysischen Kenntnisse besitzt; denn um zu beurteilen, ob ich glücklich bin, muß ich wissen, welche Rolle mir in der Welt zugedacht ist. Von Verinnerlichung kann in der Klassik also nur im eigentlichen, räumlichen Sinn die Rede sein, insofern es nicht mehr auf die äußeren Verhältnisse des Menschen ankommt, sondern auf die Verfassung seiner Seele: ob die Vernunft ihre Funktion in vollendeter Weise erfüllt. Eine Verinnerlichung im übertragenen Sinne einer Subjektivierung und Privatisierung findet sich nicht. Das subjektive Empfinden spielt bei der Frage nach der Eudämonie allenfalls eine sehr untergeordnete Rolle, insofern weder Platon noch Aristoteles das Lustgefühl ganz aus dem Glück verbannen mögen. Aber es ist niemals das eigentliche und letzte Kriterium, sondern bedarf in seiner Bedeutung für die Eudämonie selbst erst der Beurteilung nach metaphysischen Kriterien. Infolge dieses Objektivismus haben die Klassiker denn auch keine Schwierigkeiten, allgemeinverbindliche Regeln des Glückserwerbs aufzustellen. Wer glücklich werden will, muß seine Vernunft in theoretischer und praktischer Funktion zur Vollendung bringen, und wie dies geschehen kann, wird detailliert entwickelt.

Die Privatisierung des Glücks, die das abendländische Denken dann entscheidend geprägt hat, vollzieht sich erst im Hellenismus, also derjenigen Epoche der Geistesgeschichte, die in der Philosophie durch die Stoiker, Epikureer und pyrrhonischen Skeptiker repräsentiert wird und die, wenn man sie enger nimmt, die letzten drei vorchristlichen Jahrhunderte umfaßt. Epikur schreibt: »Alles Gut und Übel ist in der Wahrnehmung.«<sup>3</sup> Und Seneca zitiert einen Komödiendichter mit dem Vers:

3 Epikur: Brief an Menoikeus 124, s. unten S. 181.

Non est beatus, esse se qui non putat.<sup>4</sup>

Hier finden wir genau den Subjektivismus ausgedrückt, der auch in unserem Denken vorherrscht, und es stellt sich die Frage, wie es dazu gekommen ist.

Man kann die Entwicklung des griechischen philosophischen Denkens grob so skizzieren: Das Hauptinteresse der Vorsokratik lag in der Erkenntnis der Natur. Sophistik und Klassik wandten sich dann dem Menschen zu, aber sie sahen den Menschen zunächst vor allem als gesellschaftliches Wesen. Ihr Hauptaugenmerk war auf das Wohl und Gedeihen der menschlichen Gemeinschaft, der Polis, gerichtet. Der Hellenismus dagegen sah den Menschen in erster Linie als individuelles Wesen, ihm ging es um das Heil des einzelnen, individuellen Menschen. Dieser hellenistische Individualismus ist von den Historikern immer wieder herausgekehrt worden und auf allen Gebieten des Geisteslebens, in Philosophie, Kunst und Literatur, vielfältig belegt. Aus ihm nun ergibt sich mit einiger Konsequenz die radikale Privatisierung des Glücks.

Die Gedanken der Hellenisten mögen etwa diesen Weg genommen haben: Höchstes Gut ist das Heil des individuellen Menschen. Der Begriff des höchsten Gutes heißt im Griechischen *telos* im prägnanten Sinne von »absoluter Endzweck«; *telos* wird definiert als dasjenige, um dessentwillen alle übrigen Dinge da sind, während es selbst um keines anderen willen da ist.<sup>5</sup> Wenn nun der einzelne Mensch dieser Endzweck sein soll, dann muß jeder einzelne alle seine Zwecke schlechthin, einschließlich seiner selbst als Endzweck, sich selbst gesetzt haben. Denn angenommen, alle Zwecke seien zwar um des einzelnen willen, aber nicht von ihm selbst gesetzt, dann ließe sich dies nur so denken, daß eine übergreifende Ordnung existierte, durch die eine Wert-

4 »Niemand ist glücklich, der sich nicht dafür hält«, Seneca: Briefe an Lucilius 9,21. Der Vers stammt vermutlich von Publilius Syrus (1. Jh. v. Chr.).

5 Vgl. z.B. SVF 3,2, s. unten S. 80.

und Zweckhierarchie festgelegt wäre, durch die also bestimmt würde, daß das Individuum Zweck alles übrigen sei. Aber in diesem Fall wäre eben diese Ordnung der höchste Zweck; denn wenn gefragt würde, warum alle Dinge um des einzelnen willen zu geschehen hätten, so wäre zu antworten: »Damit die vorgegebene Ordnung erfüllt werde«, und erst die Frage nach dem Sinn dieser Ordnung wäre nicht mehr beantwortbar. Wenn der einzelne dagegen alle seine Zwecke selbst setzt, dann allein ist er der absolute Endzweck; denn auf die Frage, warum gerade diese und nicht andere Zwecke für ihn gälten, gibt es nur die Antwort: »Weil er selbst es so will.« Die Privatisierung aller Werte und Zwecke ist somit eine Konsequenz des hellenistischen Individualismus.

Damit wird auch die Eudämonie in der Weise subjektiviert und verinnerlicht, wie es für das gesamte spätere Abendland bestimmend geworden ist. Wir haben am Beispiel des Aristoteles gesehen, daß für die griechische Klassik die Eudämonie ein objektiver Zustand ist, über dessen Vorliegen nicht das Befinden des Betroffenen, sondern die metaphysische Weltordnung entscheidet: Wir sind dann glücklich, wenn wir die Rolle, die uns von der kosmischen Ordnung angewiesen ist, in vollkommener Weise erfüllen. Das läßt sich auch so ausdrücken: Eudämonie ist die Verwirklichung aller vorgesetzten Zwecke. Damit hat man zugleich eine Formel, die, wie ich glaube, den Gebrauch des Glücksbegriffs über weite Strecken der Geistesgeschichte abdeckt. Zumindest läßt sie sich auch auf den Hellenismus anwenden, nur mit dem entscheidenden Unterschied zur Klassik, daß die Zwecke nicht von einer metaphysischen Ordnung vorgegeben sind, sondern der einzelne sie sich selbst setzt. Eudämonie besteht demnach in der Erreichung aller Zwecke, die man sich selbst gesetzt hat. Man ist glücklich, wenn man alles erlangt, was man möchte, wenn alle eigenen Wünsche in Erfüllung gehen. Folglich kann nur jeder einzelne für sich selbst entscheiden, wann er glücklich ist und wann nicht; denn da es von ihm allein abhängt, welche Wünsche und Zwecke für ihn gelten, so kann niemand anders als er selbst wissen, ob die Situation, in der er sich

befindet, seinen Zwecken entspricht. Das Glück wird also zu einer reinen Privatsache.

Dadurch wird es zugleich zu einem reinen Bewußtseinsphänomen, wie es die angeführten Zitate aus Epikur und Seneca zum Ausdruck bringen. Daß jemand glücklich ist, ohne es zu merken, was in der Klassik immerhin möglich schien, wäre nun undenkbar. Glück besteht ja in nichts anderem als dem Bewußtsein, daß alle eigenen Zwecke erreicht sind. Die Hellenisten haben auch versucht, eine psychologische Erklärung zu geben. Alles Unglück besteht für sie in einer unkontrollierten Erregung der Seele, einem »Affekt«. Ursache ist das angestrengte Streben nach Dingen, die man haben möchte, aber nicht hat. Sind jedoch alle Ziele erreicht, dann löst sich die Spannung des dauernden Strebens und eine heitere Ruhe und Gelassenheit erfüllt die Seele. Entsprechend umschrieben Pyrrhon und Epikur den Zustand der Glückseligkeit mit »Ataraxie«, »Erregungsfreiheit«. Die Stoiker gebrauchten den Ausdruck »Apathie«, der »Affektfreiheit« bedeutet. Gemeint ist jedesmal dasselbe, nämlich das Freisein von jeglicher Erregung, die Ruhe und Ausgeglichenheit des Gemüts, der vollkommene innere Friede. Veranschaulicht wurden die Seelenzustände mit Hilfe der Zustände des Wassers. Der Zustand der Erregung und des Unglücks wurde verglichen mit dem sturmgepeitschten Meere, während die Ataraxie der Pyrrhoneer und Epikureer der heiteren Meeresstille gleichgesetzt wurde. Die Stoiker definierten die Eudämonie als »Wohlfluß des Lebens«, und diese Metapher scheint mir raffinierter. Denn wenn man sich fragt, wann ein Fluß »wohl fließt«, dann dürfte die Antwort lauten, daß es dann der Fall ist, wenn er ungehindert seinen Lauf nimmt, so daß sich keine Strudel oder Wellen bilden. Das Tertium comparationis wäre also auch hier die glatte und sanfte Oberfläche, zugleich wird aber durch die Metapher auch verdeutlicht, wann dieser Zustand gegeben ist, nämlich dann, wenn sich dem Leben keine Hindernisse in den Weg legen, d.h. wenn man alle seine Zwecke stets erreicht. Das läßt sich so auslegen, daß das Bewußtsein der Zweckerfül-

lung nicht selbst die Eudämonie ausmacht, sondern ihre Ursache ist, während die Eudämonie selbst im Bewußtsein der inneren Entspanntheit und Ruhe besteht. Damit wäre man schon sehr nahe an der heute vorherrschenden Auffassung, daß das Glück ein bestimmtes Gefühl sei. Der Initiator dieser Meinung scheint im besonderen Epikur gewesen zu sein, insofern er zu der Überzeugung gelangt war, daß das Glück als oberster und ursprünglicher Wert nicht von der Vernunft erkannt, sondern nur von der Sinnlichkeit gegeben und also nur (als Lust) gefühlt werden könne.<sup>6</sup>

Diese hellenistischen Vorstellungen scheinen wenig an Aktualität eingeübt zu haben. So entwickelt der Psychologe M. Csikszentmihalyi eine Glückstheorie, die direkt aus einem stoischen Lehrbuch stammen könnte. Quelle des Unglücks ist für Csikszentmihalyi »Unordnung im Bewußtsein«, und dementsprechend besteht das Glück in der »Ordnung im Bewußtsein«, der »Harmonie«. Csikszentmihalyi nennt diesen Zustand »flow«, und er meint damit fast genau dasselbe wie die Stoiker mit dem »Wohlfluß des Lebens«, nämlich das geordnete und erfolgreiche Streben nach einem selbstgesteckten Ziel.<sup>7</sup> Aber auch, wenn man andere zeitgenössische Glückstheorien betrachtet, wird man feststellen, daß vielfach noch in antiken Begriffen gedacht wird. Der Grund mag darin liegen, daß die Forschung, vor allem die empirisch-psychologische, sich bisher viel ausgiebiger mit den negativen Erlebnissen beschäftigt hat als mit den positiven; der Schmerz ist sehr viel besser erforscht als die Lust. Erst in jüngster Zeit hat man sich auch den positiven Zuständen intensiver zugewandt, und in diesem Zusammenhang mag es hilfreich sein, die Texte, die unser Glücksdenken bis heute entscheidend geprägt haben, in deutscher Übersetzung vorzulegen.

Das ist der eine Anlaß dieses Buches und des Schwergewichts, das es auf die Glückstheorien des Hellenismus legt.

6 S. unten S. 169f.

7 M. Csikszentmihalyi: *Flow. Das Geheimnis des Glücks*, übers., v. A. Charpentier, Stuttgart 1992.

Diese Epoche hat in der philosophiehistorischen Forschung erst seit kurzem gründlichere Berücksichtigung gefunden. Vordem galt sie als epigonal und von wesentlich geringerer Bedeutung als die vorhergehende Klassik des Platon und Aristoteles. Dieses Urteil ist in beiderlei Hinsicht falsch. Zum einen kann man die hellenistischen Denker nicht als die Epigonen der Klassiker bezeichnen, zumindest nicht des Platon und Aristoteles, die beide, wenn man die unmittelbar folgende Geschichte betrachtet, relativ wirkungslos gewesen sind. Platon hat seine Breitenwirkung erst im Neuplatonismus der Spätantike erfahren und Aristoteles gar erst im späteren Mittelalter. Zu ihrer Zeit waren sie – wie nicht anders zu erwarten – zunächst nur zwei philosophische Lehrer unter vielen, und als Vorläufer der Hellenisten lassen sich viel eher ihre Konkurrenten, nämlich die Kyniker und Kyrenaiker, ansehen, die von Antisthenes und Aristipp, Sokrates-Schüler wie Platon, angeführt wurden. Die Hellenisten sind also nicht die Epigonen der Klassiker Platon und Aristoteles, sondern durchaus eigenständige Denker, die andere Strömungen der vorausgehenden Epoche aufgreifen und zur systematischen Vollendung bringen. Zum andern ist auch ihre Bedeutung keineswegs geringer zu veranschlagen. Sie haben das abendländische Denken mindestens ebenso sehr beeinflußt wie die Klassiker. Man denke nur daran, daß Cicero, der über Jahrhunderte der Hauptvermittler antiker Philosophie gewesen ist, im wesentlichen hellenistisches Gedankengut wiedergibt. Und was unsere Glücksvorstellungen betrifft, so ist der Hellenismus zweifellos die wichtigere Epoche; denn, wie gezeigt, sind hier die Grundlagen entstanden. Daher scheint mir eine gründliche Beschäftigung mit dieser Zeit von einigem Interesse, nicht zuletzt, um herauszufinden, wieviel Traditionsgut wir in unseren Begriffen unkritisch weitertransportieren. Das geeignetste Mittel dazu ist, zu den Quellen zurückzugehen, aus denen die Begriffe geflossen sind. Dann läßt sich beurteilen, ob überhaupt die Probleme, zu deren Lösung sie gebildet wurden, noch die unsrigen sind.

Aber nicht nur der hellenistische *Begriff* des Glücks, also das, was unter Glück verstanden wurde, verdient Beachtung, sondern nicht minder der *Weg*, es zu erreichen, den die Hellenisten einschlagen. Und das ist der zweite Anlaß dieses Buches. Der hellenistische Weg stellt nämlich eine echte, nicht nur eine scheinbare Alternative zum neuzeitlichen Vorgehen dar. Wenn das Glück in der Erreichung aller selbstgesetzten Zwecke, in der Befriedigung aller eigenen Bedürfnisse besteht, dann kann man auf zweierlei Weise versuchen, es zu erlangen. Man versucht, entweder möglichst viel Befriedigung oder möglichst wenig Bedürfnisse zu haben. Die Neuzeit hat den ersten Weg beschritten. Sie hat es unternommen, die Natur dem Menschen untertan zu machen, damit er durch ihre technische Beherrschung seine immer neuen Bedürfnisse befriedigen könne. Inzwischen ist man freilich auf die Gefahren und Nachteile dieser Einstellung, die bis zur völligen Zerstörung unserer Lebensgrundlagen gehen können, aufmerksam geworden und sinnt auf Abhilfe. Jedoch beruhen die Versuche der Besserung auf demselben Prinzip. Man versucht weiterhin die Natur »in den Griff« zu bekommen, nur so, daß man auf die möglichen negativen Konsequenzen Rücksicht nimmt. Freilich scheint vielen, daß dies die Probleme nur verlagern und schließlich in die Ausweglosigkeit führen werde. Daher wird der Ruf nach echten Alternativen laut, die das ganze Prinzip der Naturbeherrschung in Frage stellen und zu einer »neuen Bescheidenheit« führen.

Hier nun könnte eine Beschäftigung mit dem Hellenismus weiterführen. Denn die hellenistischen Denker haben von vornherein den alternativen Weg gewählt, nicht die Natur den eigenen Zwecken, sondern umgekehrt, diese jener anzumessen, in der Überzeugung, daß, wenn das Glück in der Erreichung aller Zwecke besteht und die Wahl unserer Zwecke bei uns liegt, der kürzeste und sicherste Weg zum Glück darin besteht, sich nur solche Zwecke zu setzen, bei denen kein Zweifel besteht, daß sie verwirklicht werden, was darauf hinausläuft, daß man sich nur Zwecke setzt, von de-

nen man sicher ist, daß man sie *selber* jederzeit aus eigener Kraft verwirklichen kann. Damit wir können, was wir wollen, müssen wir wollen, was wir können.

Dieses Prinzip der Zweckökonomie gestattete es den Hellenisten auch, trotz ihrem subjektivistischen Glücksbegriff an die Möglichkeit allgemeinverbindlicher Glücksregeln zu glauben. Die Aufstellung solcher Regeln war für sie sogar die eigentliche Aufgabe der Philosophie, die sie ganz diesem Ziele unterordneten. Alle wissenschaftliche Betätigung war nur dann berechtigt, wenn ihr unmittelbarer oder mittelbarer Bezug zur Glückseligkeit des einzelnen einsichtig war; andernfalls war sie nutzlose Spielerei. Bei Epikur, der in diesem Punkte besonders konsequent war, führte das zu einer ausgesprochenen Bildungsfeindlichkeit. Philosophie war Heilslehre im engsten Sinn, sie diente ausschließlich der richtigen Lebensgestaltung, und zwar nicht nur in der Theorie, sondern ebenso in der Praxis. Die hellenistischen Philosophen beschränkten sich nicht auf einige Vorlesungsstunden in der Woche, um dann ihr eigenes Leben zu leben, sondern sie lebten auch vor, was sie lehrten, in der Gemeinschaft mit den Schülern. Darauf beruht auch sicher ein Großteil ihrer Wirkung; denn der Einsatz des eigenen Lebens ist allemal wirksamer als Kathedervorträge oder papierene Schriften.

Daß ein allgemeines Glücksrezept trotz der Privatisierung der Eudämonie möglich schien, lag zum einen am Prinzip der Zweckökonomie selbst, welches das Glück ja nicht auf die a priori nicht vorhersehbare individuelle Bedürfnisstruktur gründet, sondern die Bedürfnisstruktur selbst vorschreibt, indem es nur stillbare Bedürfnisse gestattet. Welche Bedürfnisse aber stillbar sind und welche nicht, unterliegt nicht der privaten Entscheidung des einzelnen, sondern ist ein objektiver Tatbestand. Zum anderen lag die Möglichkeit eines allgemeinen Glücksrezepts an der Art, wie die Hellenisten die stillbaren Bedürfnisse, die erreichbaren Zwecke bestimmten; denn deren Zahl tendierte gegen Null, so daß sich ganz konkrete Lebensregeln, die sich aus einer endlichen Zahl bestimmter Zwecke ergaben, ableiten ließen.

Die oberste Glücksregel also lautete: Entwickle nur solche Bedürfnisse, die du jederzeit befriedigen kannst, setze dir nur solche Zwecke, deren Verwirklichung außer Zweifel steht. Für die Interpretation der Welt ergab sich daraus die Aufgabe, sie so zu erklären, daß allein das als wahrer, zu erstrebender Wert erschien, was jederzeit verfügbar war, alles Unverfügbare aber sich als wertneutral, als gleichgültig herausstellte. Das war das gemeinsame Programm der hellenistischen Philosophie, wie es sich aus den überkommenen Resten, ausgehend vom epochalen Individualismus, rekonstruieren läßt. Denn die hier dargelegten Gedanken zur Grundlegung der Gesamtepoche beruhen zum großen Teil auf Rekonstruktion und lassen sich in dieser Form nicht mehr aus den überlieferten Quellen unmittelbar belegen. Ich will auch nicht behaupten, daß sie sich so je im verlorenen Schrifttum fanden. Mir scheint jedoch, daß sie zum Verständnis der Epoche sehr hilfreich sind, weil sie das, was uns noch überkommen ist, in einen vernünftigen und nachvollziehbaren Zusammenhang bringen. Ich vermute daher, daß irgend etwas Derartiges in den Köpfen der Epochenegründer vorgegangen sein muß, auch wenn es vielleicht mit etwas anderen Begriffen gefaßt wurde. Bei der Lage der Überlieferung ist jeder Interpret des Hellenismus auf Rekonstruktion angewiesen, um ein einigermaßen stimmiges Bild der Epoche und der einzelnen Schulen zu entwerfen. Daß dabei immer verschiedene Lösungen möglich sind, versteht sich von selbst.

Obwohl also die hellenistischen Schulen dasselbe Ziel verfolgten, lagen sie dennoch miteinander in heftigem Streit. Das hatte seinen Grund in der unterschiedlichen Konsequenz und Radikalität, mit der sie das gemeinsame Grundprogramm durchzuführen trachteten. Am naivsten und radikalsten gingen die Stoiker vor. Da für sie letztlich alles unverfügbar war außer der eigenen inneren Einstellung zu den Dingen, forderten sie, daß man schlechthin alle Dinge für indifferent halten müsse außer dieser Einsicht selbst in die Indifferenz der Dinge. Und diese Einsicht war das, was für sie die Tugend ausmachte. Epikur verhielt sich bedenklicher.

Er glaubte nicht, daß man sämtliche Werte durch vernünftige Überlegung beseitigen könne, sondern daß unsere Gefühle der Lust und Unlust Wertungen enthielten, die uns gegeben seien und die sich nicht wegdiskutieren ließen. Er versuchte deswegen, das hellenistische Konzept dadurch zu verwirklichen, daß er mit Hilfe eines restriktiven Lustbegriffs Lust und Unlust als jederzeit verfügbar erwies. Auf diese Weise gelangte er zum Hedonismus. Die Pyrrhoneer schließlich waren noch vorsichtiger. Sie glaubten, daß auch das Glück letztlich nicht verfügbar sei. Da es sich aber als höchstes Gut nicht als indifferent betrachten ließ, versuchten sie darzulegen, daß schlechthin unerkennbar sei, worin es bestehe. Zu diesem Zwecke entwickelten sie den Skeptizismus.

Alle drei Entwürfe sind historisch überaus wirkungsmächtig gewesen. Sie sind nicht nur die Repräsentanten einer einzelnen Epoche, sondern sind darüber hinaus zu bestimmten Ethiktypen geworden. Die Begriffe Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus werden in der Geschichte vielfach zur Bezeichnung überhistorischer Grundhaltungen gebraucht. Vom antiken Skeptizismus läßt sich sogar sagen, daß nicht nur seine Grundhaltung, sondern auch die Argumentation zu ihrer Stützung kaum etwas von ihrer Aktualität verloren hat. Wer sich die Begründungen späterer Skeptiker bis heute anschaut, wird feststellen, daß nichts entscheidend Neues hinzugekommen ist, daß vielmehr immer wieder auf dieselben Argumente und Argumentationsformen zurückgegriffen wird, die sich bereits bei den antiken Skeptikern finden. Das allen hellenistischen Schulen gemeinsame Grundkonzept der Zweckökonomie aber scheint mir heute besondere Aktualität zu erhalten, eben weil es eine echte Alternative zum neuzeitlichen Prinzip der Naturbeherrschung mit allen seinen Nachteilen darstellt.

Es hat sogar den Anschein, daß diese Alternative nicht nur der kürzere und sicherere Weg zum Ziel ist, sondern auch der einzig mögliche. Denn, wie sich herausstellt, zwingt auch der neuzeitliche Weg notwendig zu einer Bedürfnisökonomie, weil er offenbar widerstreitende Bedürfnisse erzeugt,

von denen jeweils nur die eine Alternative befriedigt werden kann, während die andere aufgegeben werden muß. So schaffen Kernkraftwerke zwar billige Energie, aber sie gefährden unsere Sicherheit, so daß zwischen dem Verlangen nach ausreichender Energie und dem nach Sicherheit entschieden werden muß. Ebenso gewährt die Züchtung neuer Arten zwar größere Erträge, aber diese Produkte schmecken nicht mehr usw. Außerdem ist es eine Einsicht, die fast so alt wie die Menschheit ist, daß man, wenn man seine Bedürfnisse ungehindert sich entwickeln läßt, dadurch ein Faß ohne Boden schafft. Daß man durch technische Naturbeherrschung schließlich alle Bedürfnisse vollständig befriedigen und dadurch das Glück vollkommen machen könne, ist offensichtlich eine Illusion. Die Erfahrung lehrt, daß steigende Zivilisation und steigender Wohlstand die unbefriedigten Bedürfnisse nicht vermindern, sondern nur verändern. Der Reiche hat zwar keinen Hunger, aber dafür Angst um sein Geld. Es ist zu vermuten, daß die Glücksbedrohung auf jeder Entwicklungsstufe gleich ist, weil jede neue Bedürfnisse schafft. Die Angst vor dem Säbelzahn tiger oder der Rache der Götter ersetzen wir mühelos durch die Angst vor der Atombombe. Der einzige Weg, das Glück zu erhöhen, scheint also eine geeignete Bedürfnisökonomie.

Auf unsere heutigen Verhältnisse angewendet, würde das natürlich nicht besagen, daß wir in die Höhlen zurückkehren sollen. Ein Leben in Diogenes' Tonne würde keiner von uns längere Zeit überdauern. Aber die hellenistischen Denker könnten uns z.B. daran erinnern, daß es keinerlei Opfer oder Entsagung bedeutete, wenn wir in Zukunft wenigstens davon absähen, immer neue Bedürfnismöglichkeiten zu entwickeln. Daß solche Bedarfserweckung eher das Unglück als das Glück vermehrt, läßt sich leicht am Beispiel der Dritten Welt ersehen, deren Völker, wenn man den Berichten glauben darf, ein relativ problemloses Dasein genossen, ehe sie unser Bedarfsleben kennenlernten. Das bestätigt die hellenistische Auffassung, daß es töricht ist, Bedürfnisse zu erzeugen, die man nicht hat. Da das Glück in der Zufriedenheit, also

im Fehlen von Bedürfnissen liegt, kann die Bedarfserregung nur Unglück bringen, während andererseits der Verzicht auf neue Bedürfnisse keinerlei Entbehrung mit sich bringt; denn Wünsche, die wir noch gar nicht kennen, weil wir sie nicht erst erschaffen, bereiten uns keinen Kummer. Es ist schwer vorstellbar, daß Lucullus je die Zigaretten vermißt hat.

## Zur Überlieferung

Von den zahlreichen Werken der Epochenegründer ist keines erhalten. Epikur galt in der Antike als nachlässiger Vielschreiber, der an die 300 Buchrollen verfaßt haben soll. Er wurde von Chrysipp noch bei weitem übertroffen; er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und so schließlich mehr als 705 Bücher gefüllt haben, allerdings in einem sehr schlechten Stil, so daß man vermutet hat, daß das Griechische nicht seine Muttersprache war. All das ist, ebenso wie die Schriften der anderen frühen Hellenisten, verloren. Unsere Kenntnis ihrer Lehren beruht zur Gänze auf anderen Quellen von unterschiedlicher Art und Qualität. Sie lassen sich in vier Klassen einteilen:

Die erste Klasse bilden die Reste antiker Handschriften auf *Papyrus*. Auf diese Weise ist einiges wenige von Chrysipp erhalten, das aber zum Teil zweifelhaft und arg zerstört ist. Besser steht es für Epikur und die Epikureer, weil bei den Ausgrabungen in Herculaneum bei Neapel eine Bibliothek zutage gefördert wurde, die offenbar einem Anhänger des Epikureismus gehörte. Dort sind neben jüngeren epikureischen Texten auch einige Stücke aus Epikurs Hauptwerk *Über die Natur* gefunden worden.

Die zweite Klasse bilden wörtliche *Zitate* späterer Autoren aus den verlorenen Werken. Sie sind mit mehr oder weniger genauen Fundortangaben versehen und von unterschiedlicher, meist geringer Länge. Am ergiebigsten ist in dieser Hinsicht sicher Plutarch, der zum Zweck der Auseinandersetzung

mit den konkurrierenden Schulen reichlich aus diesen zitiert. Als Zitate sind auch die einzigen Werke, die vollständig auf uns gekommen sind, erhalten, nämlich drei Lehrbriefe Epikurs, die Diogenes Laertius wiedergibt, und der Hymnus des Stoikers Kleanthes an Zeus, den Stobaeus anführt. Diogenes Laertius zitiert auch noch die »Hauptlehren« Epikurs, eine Art Katechismus von vierzig Kernsätzen seiner Philosophie, die sicher von ihm selbst stammen, wenngleich Auswahl und Anordnung ihm nicht zweifelsfrei zugeschrieben werden können.

Den weitaus überwiegenden Teil der Überlieferung bildet die dritte Klasse von Quellen, nämlich die *Referate* späterer Autoren mit deren eigenen Worten. Sie stammen teils von Anhängern der Lehren, teils von Gegnern, teils von relativ unbeteiligten Doxographen. Der wichtigste der letzteren ist für uns *Diogenes Laertius*. Sein Werk *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* dürfte in der 1. Hälfte des 3. Jh. n. Chr. entstanden sein und stellt eine Kompilation aus zahlreichen ähnlichen Werken dar. Außer Platon widmet er nur Epikur ein ganzes Buch, nämlich das 10., in dem er auch die erwähnten Werke wiedergibt. Vielleicht läßt das eine gewisse Vorliebe erkennen. Zu den unparteiischen Berichterstattern muß man im Grunde auch *M. Tullius Cicero* (106–43 v. Chr.) zählen. Er hatte es sich in seinen meist in Dialogform verfaßten philosophischen Schriften zur Aufgabe gemacht, die griechische Philosophie den Römern nahezubringen, und obgleich er sich selbst auch zu einer Schule, nämlich der Neuen Akademie, bekannte, war er doch bestrebt, auch die anderen Schulen objektiv und unverzerrt darzustellen. Er gehört darüber hinaus zu den Autoren, bei denen man das Gefühl hat, daß sie die Lehren, die sie wiedergeben, auch verstanden haben, so daß ich ihn, der ja für uns einer der ältesten Gewährleute ist, für eine sehr zuverlässige Quelle halte. Ferner gehören zu den unparteiischen Fundstellen anthologische Zusammenstellungen wie die des *Ioannes Stobaeus*, der in den vier Büchern seiner »Anthologie« im 5. Jh. n. Chr. ausgewählte Stellen aus zahlreichen

Dichtern und Prosaschriftstellern, darunter vielen Philosophen, vereinigt.

Was die parteiischen Berichterstatter betrifft, so handelt es sich bei den Anhängern vornehmlich um die jüngeren Schulmitglieder, deren Werke erhalten sind. Hier ist an erster Stelle *Lukrez*<sup>8</sup> zu nennen, dessen Lehrgedicht in sechs Büchern *Über die Natur der Dinge* sich offensichtlich eng an ein längeres Kompendium von Epikurs eigener Hand hält und deshalb für uns eine äußerst zuverlässige Quelle ist. Zwar ist sein Gegenstand die Naturphilosophie, aber Lukrez verliert nie aus dem Auge, daß die epikureische Naturphilosophie ihre ganze Berechtigung aus der Ethik bezieht, und so stellt er laufend die Bezüge her. Deshalb ist er auch für die Ethik ein bedeutsamer Gewährsmann. *Seneca*<sup>9</sup> zeichnet sich dadurch aus, daß er als einziger Stoiker auch Epikur schätzt und sich häufiger auf ihn beruft, so daß er für beide Schulen eine wichtige Fundgrube ist. Bei den Gegnern handelt es sich um Autoren, die referieren, um zu kritisieren. Besonders zu erwähnen ist hier *Plutarchos von Chaironeia* (ca. 45–125), der dem Mittleren Platonismus angehört. Er war ein fruchtbarer und vielseitiger Schriftsteller, der u. a. Streitschriften gegen die Stoiker und Epikureer verfaßt hat, die in unserem Zusammenhang vor allem von Interesse sind. Ähnlich ergiebig sind die Schriften des Skeptikers *Sextus Empiricus*,<sup>10</sup> der sich die Widerlegung sämtlicher dogmatischer Theorien zur Aufgabe gemacht hat.

Die Quellen dieser dritten Klasse sind von sehr unterschiedlicher Qualität, und man muß von Fall zu Fall über die Zuverlässigkeit entscheiden, ohne daß man allgemein voraussetzen dürfte, daß etwa die unparteiischen Berichterstatter zuverlässiger seien als die gegnerischen.

In der vierten Klasse schließlich finden sich solche Textstellen, die keine Namensnennung enthalten, die also vom Autor

8 S. unten S. 169.

9 S. unten S. 67.

10 S. unten S. 292.

weder einem bestimmten Philosophen noch einer bestimmten Schule ausdrücklich zugeschrieben werden, deren Inhalt jedoch auf ihre Herkunft schließen läßt. Es ist klar, daß es sich hier nicht um wirkliche Quellen im eigentlichen Sinne handelt, aus denen man etwas Neues über die Alten erführe; denn um sie einer Schule zuweisen zu können, muß man ja schon vorher wissen, daß dort solche Lehren vertreten wurden. Aus einer Textsammlung wie dieser brauchen sie jedoch, sofern die Zuordnung zweifelsfrei ist, nicht ausgeschlossen zu werden, da sie gelegentlich die klarere Darstellung geben.

## Zur Auswahl und Übersetzung

Bei der Auswahl der Texte lag das Schwergewicht, aus den in der Einleitung angegebenen Gründen, auf den drei großen hellenistischen Schulen, den Stoikern, Epikureern und Pyrrhoneern. Aber auch diese Schulen wurden nicht in ihrer ganzen Breite und historischen Entwicklung berücksichtigt, vielmehr habe ich mich auf die Lehren der Alten, d.h. der Gründer und älteren Schüler, beschränkt. Denn bei ihnen finden sich die ursprünglichen Motive und der eigentliche Sinn der Lehren, und hier ist auch die gedankliche Durchdringung am tiefsten. Bei den späteren Nachfahren sind diese Qualitäten meist verloren. Es bleiben die Thesen, aber ihre Begründungen büßen an Bedeutung ein. Außerdem sind die Werke der Späteren vielfach erhalten und liegen bereits in deutschen Übersetzungen vor, so daß der interessierte Leser keine Schwierigkeiten hat, sich über ihre Auffassungen zu unterrichten. Als Quelle für die Lehren der Alten aber wurden die Schriften der Jüngeren natürlich herangezogen.

Außer den drei großen hellenistischen Schulen wurden noch die alten Kyniker und die Kyrenaiker aufgenommen, weil sie die unmittelbaren Vorläufer sind. Auf diese Weise wird deutlich, daß der Hellenismus, obwohl er nicht als Sproß des Platonismus und Aristotelismus gedeutet werden kann, dennoch nicht aus dem Nichts entspringt, sondern

seine Wurzeln bei den Konkurrenten Platons und Aristoteles', den sogenannten »kleineren Sokratikern«, hat. Bei ihnen deutet sich der aufkommende Individualismus bereits an, wengleich sie andererseits noch dem klassischen Denken verhaftet sind. Und auch die Konsequenzen des Individualismus sind bereits vorgezeichnet. So besteht kein Zweifel, daß der stoische Tugendrigorismus vom Kynismus beeinflusst ist und daß der kyrenaische Hedonismus nicht ohne Wirkung auf Epikur geblieben ist. Ebenso dürften die Pyrrhoneer von der kyrenaischen Erkenntniskritik profitiert haben. Das Verhältnis läßt sich am besten so beschreiben, daß die Hellenisten die Ansätze der kleineren Sokratiker aufgreifen und zu originellen, umfassenden philosophischen Systemen ausarbeiten, so daß sie die eigentlichen Vollender des Individualismus sind.

Bei der Anordnung der Fragmente bin ich nach meiner Darstellung der hellenistischen Schulen vorgegangen, die ich in meinen Büchern *Stoa, Epikureismus und Skepsis* (2. Auflage, München 1995) und *Epikur* (3. Auflage, München 2006) gegeben habe. Dort findet sich auch die ausführliche Darlegung meiner Interpretation, die hier in der Einleitung und den Einführungen nur summarisch wiedergegeben werden konnte. In gewissem Sinne darf man den vorliegenden Band als das »Textbuch« zu jenen Büchern ansehen. Ich habe mich bemüht, die Texte so aneinanderzureihen, daß der Band einigermaßen fortlaufend gelesen werden kann. Wegen des fragmentarischen Charakters der Texte sind dem freilich Grenzen gesetzt.

Einen Ausnahmefall stellt der Pyrrhonismus dar, weil hier die theoretische Ausarbeitung offenbar erst spät erfolgte.<sup>11</sup> Ich mußte daher auf einen jüngeren Autor zurückgreifen, auf Sextus Empiricus, der eine umfassende authentische Darstellung dieses späteren Pyrrhonismus gibt. Seine Darstellung wurde, soweit sie die pyrrhonische Glückslehre betrifft, hier im Zusammenhang wiedergegeben.

11 S. unten S. 292.

Bei der Übertragung habe ich nur in wenigen Fällen auf fremde Übersetzungen zurückgegriffen: bei den Kynikerfragmenten (Wilhelm Nestle), den Anekdoten über Aristipp (Otto Apelt), Epiktets Kapitel »Was in unserer Macht steht und was nicht« (Wilhelm Capelle) und den Passagen aus Lukrez (Hermann Diels). Alle übrigen Texte habe ich im Interesse einer einheitlichen Terminologie selbst übersetzt. Denn die Terminologie bildet ein echtes Problem. Leider haben sich die deutschen Übersetzer bisher nicht dazu entschließen können, sich an eine Standardterminologie im Deutschen zu halten. Zwar ist es unbestreitbar, daß in unterschiedlichen Zusammenhängen unterschiedliche deutsche Ausdrücke denselben griechischen Terminus treffender wiedergeben. Auf der anderen Seite aber scheint es mir besonders in philosophischen Texten wichtig, daß der Leser erkennt, daß im Original stets derselbe Terminus erscheint. Andernfalls besteht die Gefahr, daß er bestimmte Argumentationen nicht nachvollziehen kann, weil sie eben wesentlich über einen bestimmten Terminus laufen. Auch ist er nur bei einer standardisierten Übersetzung in der Lage, sich aus den verschiedenen Zusammenhängen die Andersartigkeit der antiken Begriffswelt zu erschließen. Wir sollten bedenken, daß die Kenntnis der alten Sprachen immer weiter zurückgeht, so daß wir, wenn wir den Zugang zur antiken Geisteswelt erhalten wollen, alles dazu Dienliche tun müssen. Aus diesen Gründen habe ich zentrale Termini, wenn es irgend anging, stets mit demselben deutschen Wort übersetzt, wobei ich bemüht war, mich an die in der Tradition gängigen Übersetzungen zu halten. Z.B. habe ich *arete* immer mit »Tugend« übersetzt, auch wenn heute vielleicht ein anderer Ausdruck passender erscheinen mag. Auf diese Weise vermag der Leser zu erkennen, daß Epikur, den er in meiner Übersetzung liest, denselben Ausdruck verwendet wie Platon, den er aus der Schleiermacherschen Übersetzung kennt.

Die in diesem Band versammelten Texte stellen den Übersetzer noch vor eine besondere Schwierigkeit, weil sie aus ganz heterogenen Schriften stammen, die über Jahrhunder-

te voneinander getrennt und aus ganz verschiedenen Geisteshaltungen entsprungen sind. Der Übersetzer hat zu entscheiden, ob die Quelle eine eigene Terminologie, z.B. die peripatetische, verwendet oder ob sie die originalen Termini wiedergibt. In allen eindeutigen Fällen, in denen eine eigene Terminologie verwendet wird, habe ich nicht nach dieser, sondern nach der Originalterminologie übersetzt. Das gilt im besonderen Maße für die lateinischen Quellen, die ja selbst bereits Übersetzungen sind. Ich habe nie die Übersetzung der Übersetzung gegeben, sondern immer die des Originals. Z.B. übersetzt Cicero das stoische *kathekon* (nicht sehr glücklich) mit *officium*. Da ich *kathekon* mit »angemessene Handlung« übersetzt habe, habe ich auch *officium* so übersetzt. Das gleiche gilt für *kalon* – *honestum* – »sittlich« usw. Auch längere lateinische Übersetzungen habe ich nach dem griechischen Original, sofern bekannt, übersetzt. Es geht mir in diesem Bande ja um die möglichst klare und eindeutige Erfassung der Lehren der Epochenegründer selbst und nicht um Nuancierungen und Brechungen, die sie bei den Rezeptoren erfahren haben. Im übrigen bin ich nach der alten Schuldevise verfahren: so wörtlich wie möglich, so frei wie nötig, wobei ich nicht bestrebt war, Holperigkeiten des Originals unbedingt zu glätten.

Hinsichtlich der Originaltexte habe ich mich fast immer an die Lesarten der Herausgeber gehalten, nur in seltenen Fällen habe ich eine Variante aus dem textkritischen Apparat vorgezogen, ohne dies allerdings in der Regel besonders anzumerken. Bei den Quellenangaben habe ich die üblichen lateinischen Abkürzungen verwendet, weil sie im Gegensatz zu den deutschen Übersetzungen einheitlich sind und weil diese Angaben vor allem für diejenigen von Interesse sein dürften, die die alten Sprachen beherrschen und denen diese Kürzel geläufig sind. Zur leichteren Auffindung habe ich, wenn möglich, auch die Stellen in den einschlägigen Fragmentsammlungen aufgeführt.

