

**GESCHICHTE  
DER PHILOSOPHIE  
BAND III**

*Malte Hossenfelder*

**Die Philosophie  
der Antike 3**

*Stoa, Epikureismus  
und Skepsis*

2. Auflage

**C.H.BECK**

## **Zum Buch**

In der vierzehnbändigen Reihe *Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Wolfgang Röd, stellen namhafte Philosophiehistoriker die Entwicklung des abendländischen Denkens durch alle Epochen bis zur Gegenwart einführend und allgemeinverständlich dar.

Aus dem Inhalt von Band III:

Grundzüge der hellenistischen Philosophie – Die Stoa: Hauptvertreter der alten Stoa, Ethik, Logik, Physik, die spätere Stoa – Der Epikureismus: Hauptvertreter, Ethik, Kanonik, Physik – Die Pyrrhonische Skepsis: Hauptvertreter, die ethische Grundlage der Skepsis, die Form der Skepsis, das praktische Verhalten des Pyrrhoneers – Die übrigen Schulen: Kynismus, Peripatos, Alte Akademie, Neue Akademie

## **Über den Autor**

Malte Hossenfelder (1935–2011) war Professor für Philosophie an der Universität Graz.

# Die Philosophie der Antike 3

Stoa, Epikureismus  
und Skepsis

*Von Malte Hossenfelder*

Zweite, aktualisierte Auflage

Verlag C.H.Beck München

## Vorwort zur zweiten Auflage

Da ich seit dem Erscheinen der ersten Auflage nicht zu wesentlichen neuen Einsichten gekommen bin, habe ich mich darauf beschränkt, Fehler zu korrigieren, einige Anmerkungen hinzuzufügen und die Bibliographie zu aktualisieren, wobei mir Dr. Georg Spielthener wertvolle Hilfe geleistet hat.

In einem Punkte allerdings hat sich meine Auffassung geändert, nämlich in der Einschätzung der pyrrhonischen Skepsis. Hier bin ich, was das praktische Verhalten des Pyrrhoneers angeht, zu einer kritischeren Haltung gekommen, wie ich sie in meinem Artikel *Umgang mit Alternativen in der Skepsis* (In: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5. 1994) dargelegt habe. Da das aber nur die *Bewertung* des Pyrrhonismus, nicht jedoch die Darstellung und Rekonstruktion seiner Lehre betrifft, mußten nur wenige Sätze geändert werden.

Graz, August 1994

M. H.

# Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen . . . . .	9
Einleitung: Grundzüge der hellenistischen Philosophie . . . . .	11
1. Die Einheit der Epoche . . . . .	11
2. Der Primat der praktischen Vernunft . . . . .	14
a) Arten des Primats 14 – b) Hellenistische Definition der Philosophie, Bewertung der Disziplinen 19	
3. Das gemeinsame praktische Grundprinzip der hellenistischen Schulen . . . . .	23
4. Entstehungsgründe des Hellenismus . . . . .	25
5. Das spezifische Problembewußtsein des Hellenismus und die Anordnung des Stoffes . . . . .	39
6. Zur Quellenlage . . . . .	41
I. Die Stoa . . . . .	44
1. Hauptvertreter der alten Stoa . . . . .	44
2. Ethik . . . . .	45
a) Der Grundgedanke 45 – b) Handlungstheorie und Affektenlehre 46– c) Tugendlehre 53 – d) Adiaphora, naturgemäßes Leben, Zueignung (Oikeiosis) 58 – e) Das richtige Handeln 63	
3. Logik . . . . .	69
a) Erkenntnistheorie 69 – b) Dialektik 74	
4. Physik . . . . .	79
a) Die Grundprinzipien des Seienden 79 – b) Die Beschaffenheit der Welt 82 – c) Teleologie, Determinismus, Freiheit 84	
5. Die spätere Stoa . . . . .	94
II. Der Epikureismus . . . . .	100
1. Hauptvertreter . . . . .	100
2. Ethik . . . . .	102
a) Das höchste Gut 102 – b) Die Verfügbarkeit der Lust 110 – c) Le- bensregeln 118	

3. Kanonik . . . . .	124
4. Physik . . . . .	133
a) Die Grundprinzipien des Seienden 135 – b) Determinismus und Freiheit 140 – c) Kosmologie, Psychologie, Meteorologie 144	
III. Die pyrrhonische Skepsis . . . . .	147
1. Hauptvertreter . . . . .	147
2. Die ethische Grundlage der Skepsis . . . . .	149
3. Die Form der Skepsis . . . . .	156
a) Universalität und Relativität 156 – b) Isosthenie, Tropen, Schlagworte 157 – c) Der Erfahrungscharakter der Skepsis 161	
4. Das praktische Verhalten des Pyrrhoneers: Leben in Anführungszeichen . . . . .	166
a) Die „relativen“ Werte 167 – b) Das „Phänomen“ 173	
IV. Die übrigen Schulen . . . . .	183
1. Kynismus, Peripatos, Alte Akademie . . . . .	183
a) Der Kynismus 183 – b) Der Peripatos 185 – c) Die Alte Akademie 188	
2. Die Neue Akademie . . . . .	191
a) Hauptvertreter 191 – b) Lehre 192	
Schlußbetrachtung . . . . .	201
Anmerkungen . . . . .	205
Bibliographie . . . . .	221
Personenregister . . . . .	237
Sachregister . . . . .	242

## Abkürzungen

- Ar. = Aristoteles  
De interpr. = De interpretatione  
EN = Ethica Nicomachea  
Phys. = Physica  
Pol. = Politica
- Cic. = Cicero  
Ac. = Academica posteriora  
Att. = Epistulae ad Atticum  
Fin. = De finibus bonorum et malorum  
Luc. = Lucullus (= Academicorum priorum II)  
ND = De natura deorum  
Off. = De officiis
- Diano = C. Diano: Epicuri ethica et epistulae.  
Florenz 1974<sup>2</sup>.
- DL = Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen.  
Übers. v. O. Apelt. Hamburg 1967<sup>2</sup>.
- Ep. = Epikur  
Her. = Epistula ad Herodotum  
Men. = Epistula ad Menoecum  
Nat. = De rerum natura (zit. nach G. Arrighetti: Epicuro, Opere. Torino 1973<sup>2</sup>)  
Pyth. = Epistula ad Pythoclem  
RS = Ratae sententiae
- Epict. = Epiktet  
Diss. = Dissertationes  
Ench. = Enchiridion
- Gig. = M. Gigante: „I frammenti di Polemone academico“. In: Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti. NS 51 (1976), 91–144.
- GV = Gnomologium Vaticanum Epicureum
- Is. = Margherita Isnardi Parente: Speusippo, Frammenti. Ed., trad. e comm. Napoli 1980.
- Lucr. = Lukrez: De rerum natura
- Man. = E. Mannebach: Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta. Leiden/Köln 1961.
- Plut. = Plutarch  
Colot. = Adversus Colotem

- Non posse = Non posse suaviter vivi secundum Epicurum  
 Stoic. repugn. = De Stoicorum repugnantiiis
- Pos. = L. Edelstein and I. G. Kidd: Posidonius I. The Fragments. Cambridge 1972.
- RE = Pauly's Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Stuttgart 1894 sqq.
- Schmid = W. Schmid: Ethica Epicurea. Pap. Herc. 1251. Ed. et interpr. Leipzig 1939.
- Sext. = Sextus Empiricus  
 M = Adversus mathematicos  
 PH = Pyrrhoneae hypotyposes
- Stob. = Ioannis Stobaei anthologium. Rec. C. Wachsmuth et O. Hense. Vol. I–V. Leipzig 1884 sqq. (1974<sup>3</sup>).
- Str. = M. van Straaten: Panaetii Rhodii fragmenta. Leiden 1952.
- SVF = H. von Arnim: Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I–IV. Leipzig 1903 sqq. (Ed. ster. Stuttgart 1964). (Zit. nach Band und Fragment).
- Us. = H. Usener: Epicurea. Leipzig 1887. (Ed. ster. Stuttgart 1966).

Wie üblich werden zitiert: Plato nach der Ausgabe von Stephanus (Paris 1578), Aristoteles nach der Ausgabe von Bekker (Berlin 1831 sqq.), Plutarch nach der Ausgabe von Xylander (Venedig 1560 sqq.), Stobaeus nach der obengenannten Ausgabe von Wachsmuth/Hense, die übrigen antiken Autoren nach Buch und Paragraph oder Vers (Ausgaben s. Bibliographie).



# Einleitung

## Grundzüge der hellenistischen Philosophie

### 1. Die Einheit der Epoche

Seit Johann Gustav Droysen hat es sich eingebürgert, die Zeit nach Alexander dem Großen den „Hellenismus“ zu nennen. Man bezieht diesen Ausdruck heute in der Regel, abweichend von Droysen, auf die Hellenisierung der Alten Welt durch die Ausbreitung der griechischen Kultur, die eine Folge der Eroberungspolitik Alexanders war. Zeitlich läßt man die Epoche mit dem Todesjahr Alexanders, 323 v. Chr., beginnen und mit dem Jahr 30 v. Chr., in dem Ägypten als der letzte der Diadochenstaaten römische Provinz wurde, enden. Diese äußeren Kriterien der politischen und kulturellen Vorherrschaft des Griechentums sind für den Geisteshistoriker, dem es um die innere Entwicklung der Kultur geht, nicht anwendbar, um eine Epoche zu charakterisieren und abzugrenzen. Trotzdem wird auch in der Geistesgeschichte durchweg eine hellenistische Epoche unterschieden. Es fragt sich, mit welchem Recht.

Ich möchte hier nicht das Problem der Epocheneinteilung in der Geistesgeschichte überhaupt erörtern. Ich meine, daß sich diese Einteilung, zumindest für die Praxis der historischen Darstellung, im großen und ganzen bewährt hat, obwohl sie die keineswegs selbstverständliche und auch nicht kritiklos gebliebene Voraussetzung enthält, daß die geschichtliche Entwicklung sich nicht kontinuierlich vollzieht, sondern Perioden relativer Beharrung mit solchen des raschen Umschwungs abwechseln. Schwierig ist es jedoch, eindeutige Kriterien der Einteilung anzugeben, mit denen sich eine Epoche als Einheit definieren und klar von anderen unterscheiden läßt. Diese Schwierigkeit belastet vor allem den Philosophiehistoriker, da sie sich in seinem Fall als besonders hartnäckig erweist. Der Kunsthistoriker kann sich auf gewisse Stilelemente stützen, die bei allen Künstlern einer Epoche wiederkehren und die häufig sogar in programmatischen Schriften festgelegt und gerechtfertigt werden. Das gleiche gilt für den Literaturhistoriker. Auch in der Geschichte der Naturwissenschaften ist es ähnlich; hier werden die Epochen markiert durch die Vorherrschaft bestimmter Theorien, die in den Lehrbüchern verbreitet werden und über längere Zeit allen Wissenschaftlern als Grundlage ihrer Forschungen dienen. In der Philosophiegeschichte fehlt es dagegen an dieserart Kriterien. Stilelemente spielen in ihr keine Rolle, und allgemein anerkannte Theorien gibt es in ihr nicht; denn sie ist dadurch gekennzeichnet, daß sich

durchweg mehrere Richtungen unversöhnlich gegenüberstehen. Nichtsdestoweniger wird auch die Geschichte der Philosophie in Epochen unterteilt, und zwar nach einem erstaunlich konstanten Schema, allerdings mit wechselnden Kriterien, so daß es nötig ist anzugeben, nach welchem Abgrenzungskriterium in diesem Bande verfahren wird.

Mir scheint, daß man im Bemühen, die Gliederung der Philosophiegeschichte zu rechtfertigen, am besten durchkommt, wenn man versucht, die Einheit einer Epoche durch die Einheit des Problembewußtseins zu definieren. Denn bei aller Verschiedenheit und Unversöhnlichkeit der Theorien scheinen die Philosophen doch über größere Zeiträume darin einig zu sein, welche Probleme dringlich sind, welche Fragen beantwortet werden müssen. Und das ist nur logisch und ergibt sich als Voraussetzung für den Streit der Schulen: Theorien können einander nur dann widerstreiten, wenn sie dieselben Probleme behandeln. Diese fallen freilich nicht vom Himmel, sondern setzen bestimmte theoretische Annahmen voraus, auf deren Grunde sie erwachsen. (Das Problem der Theodizee z. B. existiert nicht im Atheismus.) Wenn man also feststellt, daß über eine Zeit hin die Philosophen von denselben Grundfragen bewegt werden, dann darf man vermuten, daß sie auch gewisse Grundüberzeugungen teilen, die indessen meist nicht mehr reflektiert und ausdrücklich gemacht, sondern vom Historiker erst zu erschließen sind, die aber das wesentliche Fundament der Epoche bilden. Um eine Epoche zu erfassen, müßte man demnach zunächst untersuchen, ob nicht die einander befehdenden Theorien letztlich auf verschiedenen Wegen alle dasselbe erreichen wollen, so daß sich ein gemeinsames „Programm“ herauschälen läßt, das ein einheitliches Problembewußtsein zu erkennen gibt. Hieraus hätte man dann die gemeinsamen Grundüberzeugungen oder vielleicht besser: das gemeinsame Grundempfinden zu erschließen, um bei ihm möglicherweise auf das zu stoßen, was nicht nur der Philosophieepoche, sondern der jeweiligen Kulturepoche in ihrer Gesamtheit Einheit gibt.

An diesen Kriterien nun gemessen, stellt der Hellenismus auch in philosophiegeschichtlicher Absicht eine in hohem Grade geschlossene Einheit dar, so daß mit Recht von einer selbständigen Epoche der Philosophiegeschichte gesprochen wird. Sie wird geprägt von den in dieser Zeit neu entstehenden Schulen der Stoiker, Epikureer und Skeptiker, die auf das engste miteinander verwandt sind. Sie verfolgen alle dasselbe Programm, weil sie alle dieselben Grundüberzeugungen hegen, während ihre Verschiedenheit im Grunde nur aus der unterschiedlichen Konsequenz, mit der sie das Programm verwirklichen, resultiert. Diese enge Zusammengehörigkeit wird gern übersehen, weil man sich von der heftigen Polemik, mit der sich die Schulen befehdeten, täuschen läßt. Die Polemik sollte jedoch eher als Indiz für die nahe Verwandtschaft genommen werden. Es ist eine alte soziologische Erkenntnis, daß Gruppen einander um so heftiger bekämpfen, je näher sie einander stehen. Die Sorge um die Selbständigkeit und Eigenberechtigung erzeugt einen Profi-

lierungsdruck, der die Unterschiede unverhältnismäßig scharf betonen läßt. Gruppen, deren Verschiedenheiten klar vor aller Augen liegen, können friedlicher miteinander umgehen. Im Folgenden möchte ich nun zunächst versuchen, das Gemeinsame der hellenistischen Philosophenschulen herauszustellen. Zuvor aber noch einige Bemerkungen über die zeitliche Erstreckung des philosophischen Hellenismus und den Inhalt dieses Bandes.

Es liegt in der Natur der Sache, daß man in der Philosophiegeschichte nicht so markante Daten wie den Tod eines Eroberers oder das Ende einer Herrschaftsform zur Eingrenzung einer Epoche anführen kann. Das Neue entsteht hier nicht so rasch, und vor allem endet es nicht so plötzlich, vielmehr sind die Übergänge fließend. Man wird sich daher mit ungefähren Angaben begnügen, die aber ihren Zweck völlig erfüllen. Was den Beginn des philosophischen Hellenismus betrifft, so fällt eine Datierung nicht so schwer, da die hellenistischen Schulen alle ungefähr gleichzeitig um das Jahr 300 v. Chr. entstehen und von da an die philosophische Szene beherrschen. Anders liegen die Dinge, wenn man versucht, das Ende der Epoche festzulegen, weil der Untergang der hellenistischen Philosophie ein sehr viel langwierigerer Prozeß ist als ihr Entstehen. Legt man das Kriterium des einheitlichen Problembewußtseins zugrunde, so muß man den Hellenismus so lange dauern lassen, wie Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus die philosophische Diskussion dominieren. Man kommt so auf den Zeitraum der letzten drei vorchristlichen Jahrhunderte. Diese Eingrenzung hat den Vorteil, daß sie mit den in der politischen, Kultur- und Literaturgeschichte üblichen übereinstimmt und man so eine einheitliche Terminologie schafft. Für die Philosophiegeschichte bedeutet sie freilich nicht, daß die hellenistischen Richtungen nach der Zeitenwende nicht mehr vertreten seien. Sie bilden im Gegenteil weiterhin einen wesentlichen Bestandteil der philosophischen Landschaft. Aber neben ihnen brechen doch neue Fragen auf, die allmählich an Gewicht zunehmen, bis sie ihrerseits die alleinige Vorherrschaft erringen. Es ist deshalb sinnvoll, die nachklassische antike Philosophie in drei Stadien zu unterteilen: den Hellenismus (3.–1. Jh. v. Chr.), dann eine etwa zweihundertjährige Übergangszeit, in der Altes und Neues nebeneinander bestehen (1.–2. Jh. n. Chr.) und schließlich den Neuplatonismus.

Bei der Verteilung des Stoffes auf Band III und IV dieser „Geschichte der Philosophie“ schien es nun am zweckmäßigsten, nicht einen rein zeitlichen Schnitt irgendwo in der Übergangszeit zu legen, sondern diese so aufzuteilen, daß die Epochenzugehörigkeit der Schulen berücksichtigt wurde. Daher enthält Band III die gesamte Geschichte der hellenistischen Schulen bis zu ihren letzten Vertretern, während diejenigen Schulen, die als Vorläufer des Neuplatonismus aufzufassen sind, also insbesondere die Neupythagoreer, der mittlere Platonismus und die jüdisch-griechische Philosophie, in Band IV behandelt werden.

## 2. Der Primat der praktischen Vernunft

### a) Arten des Primats

Eine der auffälligsten Gemeinsamkeiten der hellenistischen Schulen ist der Vorrang, den sie der praktischen gegenüber der theoretischen Philosophie einräumen. Dieser Vorrang ist von den Historikern immer betont und als eines der Charakteristika der hellenistischen Philosophie herausgestellt worden, freilich in einem eher harmlosen und unproblematischen Sinn. Ich meine jedoch, daß der Einfluß des praktischen Denkens im Hellenismus sehr viel weiter reicht, als man normalerweise einzugestehen und wohl auch gutzuheißen geneigt ist, so daß wir an der Philosophie dieser Epoche ein herausragendes Paradigma besitzen, um zu erforschen, bis zu welchem Grade praktische Prinzipien das theoretische Weltbild bestimmen können.

Die Rolle praktischer Interessen in der theoretischen Wissenschaft ist in unserem Jahrhundert unter dem Titel „Werturteilsstreit“ immer wieder ausgiebig erörtert worden, ohne daß die Diskussion bis heute zu einem einigermaßen befriedigenden Ergebnis geführt hätte. Das Problem hat zwei Aspekte: erstens einen normativen, unter dem gefragt wird, welche Rolle Werturteile in der Wissenschaft spielen *sollen* oder *dürfen* (wobei ich der Einfachheit halber unter Normen in diesem Sinne auch die logischen Regeln rechne); zweitens einen faktischen, sofern an historischen Beispielen untersucht wird, wie weit *tatsächlich* in konkreten Fällen die Absichten die Ansichten bestimmt haben. Unter diesem zweiten Aspekt nun kommt dem Studium der hellenistischen Philosophie insofern eine ausgezeichnete Bedeutung zu, als sich in ihr eine Vorherrschaft des Praktischen nachweisen läßt, die besonders radikal und umfassend ist, so daß wir sicher ein ganzes Stück der Antwort auf die Frage näherkommen, was auf diesem Felde überhaupt möglich ist. Über die verschiedenen Arten, auf die Werturteile in die Wissenschaft hineinspielen können, herrschen unterschiedliche Auffassungen. Ich möchte hier vier Arten unterscheiden und kurz erläutern, ohne Absicht auf Vollständigkeit und nur zum Zwecke dieses Buches, damit eindeutig ist, welche Formen des Praxisprimats im Hellenismus aufgezeigt werden sollen, und damit deren Tragweite abschätzbar wird.

Die erste Art betrifft die Wahl des Gegenstandes der theoretischen Forschung. Hier sind in aller Regel (öffentliche oder private) praktische Interessen bestimmend: so bei der Schwerpunktsetzung und Förderung der Forschung durch die öffentliche Hand oder der Auftragserteilung durch die Privatwirtschaft, die beide für die Realisierung bestimmter praktischer Zwecke bestimmte theoretische Kenntnisse benötigen. Aber auch in anderer Beziehung kann dieser Primat vorliegen, z. B. im akademischen Bereich, wenn jemand einen Gegenstand untersucht, nicht weil er an sich an der Erkenntnis

der Sache interessiert wäre, sondern weil er ein geeignetes Dissertationsthema braucht, um einen Titel zu erwerben. Diese erste Art des Interessenprimats der praktischen Vernunft ergibt sich daraus, daß theoretische Forschung letztlich auch eine Praxis ist und insoweit der Steuerung durch praktische Prinzipien unterliegt. Aber diese Prinzipien bleiben der Forschung gleichsam „transzendent“ und greifen nicht in ihre Eigengesetzlichkeit ein. Sie bestimmen nur, *was* erforscht und theoretisch beschrieben werden soll, nicht aber, *wie* es zu beschreiben ist. So beeinflussen sie zwar den Umfang des theoretischen Wissens, aber nicht seinen Inhalt, in dem die Forschung als unabhängig angesehen wird. Wenn z. B. ein medizinisches Projekt öffentlich gefördert wird, so kann man sich ein bestimmtes Ergebnis zwar wünschen, aber es darf nicht Bedingung der Förderung sein, weil diese dann sinnlos würde, wenn das Ergebnis der Forschung von vornherein festläge und man aus ihr nichts mehr lernen wollte.

Die zweite Art ist diejenige, die Kant im Sinne hat, wenn er vom Primat der praktischen Vernunft spricht (Kritik der praktischen Vernunft, Akad.-Ausg., V 119 sqq.). Hier ist eine inhaltliche Abhängigkeit der theoretischen von der praktischen Vernunft gemeint. Wenn nämlich eine theoretisch unentscheidbare Annahme so unzertrennlich mit einem praktischen Gesetz verknüpft ist, daß dessen Befolgung von jener Annahme abhängt, dann sind wir nach Kant berechtigt, die Wahrheit der Annahme zu setzen. So ist die Behauptung, die Seele des Menschen sei unsterblich, mit theoretischen Mitteln nicht entscheidbar, sie ist weder beweisbar noch widerlegbar. Die Unsterblichkeit der Seele ist aber Voraussetzung der Realisierung des höchsten Gutes, die von einem praktischen Gesetz geboten wird. Folglich dürfen wir die Unsterblichkeit der Seele annehmen und verändern dadurch unser theoretisches Weltbild, zu dem die Frage der Unsterblichkeit der Seele ja gehört, aus praktischen Prinzipien inhaltlich. Denn nach den eigenen Regeln der theoretischen Vernunft müßten wir sagen, daß sich über die Unsterblichkeit der Seele keine Aussage machen läßt, im Interesse eines praktischen Grundsatzes aber sagen wir, daß die Seele unsterblich ist.

Dieser Kantische Primat kann in zwei Richtungen radikalisiert werden, und daraus entspringen zwei weitere Arten des Primats der praktischen Vernunft. Einmal kann man in Richtung der inhaltlichen Abhängigkeit weitergehen und sich auf den Standpunkt stellen, daß praktische Vernunft nicht erst in gewissen Fällen bestimmt, welche Sätze, deren Inhalt im übrigen aber theoretischen Ursprungs ist, wir für wahr halten, sondern daß schon die in allen unseren Sätzen verwendeten Begriffe ausschließlich praktischen Inhalts sind, so daß all unser Denken nur unser praktisches Verhalten zum Inhalt hat. Dies ist die Auffassung des Pragmatismus, wie er von Ch. S. Peirce vertreten wird. Nach ihm bedeutet z. B. der Begriff „hart“ nicht eine Eigenschaft, die dem Gegenstand selbst zukommt, sondern daß wir ihn mit vielen anderen Materialien nicht ritzen können; der Begriff bezieht sich also auf unseren mögli-

chen Umgang mit dem Gegenstand. Der pragmatistische Primat betrifft insofern freilich nur den Inhalt unserer Begriffe, nicht ihre Anwendung, d. h. die Geltung von Sätzen. Ob wir den Satz „Dies ist hart (= können wir mit vielen anderen Materialien nicht ritzen)“ gelten lassen, d. h. ihn in unseren Handlungen befolgen oder nicht, hierin kann (und bei Peirce ist es letzten Endes auch so, cf. Coll. Pap. 5.407) die theoretische Vernunft durchaus als selbständig gedacht werden, indem als alleiniges Kriterium der Annahme oder Verwerfung von Sätzen und Theorien ihre Wahrheit oder Falschheit angesehen wird.

Das erscheint allerdings als Naivität, wenn man den Kantischen Primat in anderer Richtung radikalisiert, nämlich in seiner erkenntniskritischen Komponente. Bei Kant darf die praktische Vernunft ja nur in solchen Fällen den Primat führen, in denen theoretisch keine Entscheidung getroffen, also weder Wahrheit noch Falschheit eingesehen werden kann. Man kann nun der Auffassung sein, daß dies auf alle Theorien zutrefte, und wenn man sich in der heutigen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie umschaute, dann scheint man zu dieser Auffassung gedrängt zu werden; denn sowohl Induktivisten als Deduktivisten gestehen explizit oder implizit ein, daß man, sei es a priori oder empirisch, weder die Wahrheit noch die Falschheit irgendeiner Theorie in sensu stricto beweisen könne. Dann entsteht die Frage: Wenn nicht Wahrheit oder Falschheit, was entscheidet dann über Annahme oder Ablehnung einer Theorie?

Die Frage bleibt unverändert bestehen, auch wenn, wie es wohl meist der Fall ist, diejenigen, die einer Theorie anhängen, dies deshalb tun, weil sie von der Wahrheit dieser Theorie überzeugt sind. Gewiß glaubte Galilei an die Wahrheit des kopernikanischen Systems, und dies war der Grund, weshalb er es verteidigte. Sobald man sich aber überlegt, daß er dafür gar kein eindeutiges Kriterium besitzen konnte, so daß er, was das betrifft, ebensowohl das ptolemäische System hätte für wahr halten können, so muß man sich fragen: Was war es denn nun wirklich, das Galilei dazu getrieben hat, Kopernikus zu folgen und Ptolemäus abzulehnen, indem es ihn eben an die Wahrheit des einen und die Falschheit des anderen hat glauben lassen? Das Problem verschiebt sich also nur zu der Frage: Was entscheidet über den Glauben an die Wahrheit oder Falschheit einer Theorie, wenn ein objektives Kriterium fehlt?

Es wird hier vermutlich mehrere Lösungsmöglichkeiten geben, die auch von Fall zu Fall differieren mögen. Eine mögliche Antwort ist der Primat der praktischen Vernunft in seinem vierten Sinn. Was in diesem Fall über die Annahme einer Theorie entscheidet, ist ihre Tauglichkeit für die Rechtfertigung praktischer Überzeugungen. Welches Weltbild man anerkennt, hängt also davon ab, an welche praktischen Ziele man glaubt. Im vordergründigen Bereich ist das eine durchaus vertraute Erscheinung. Man denke nur daran, wie oft es geschieht, daß wissenschaftliche Enqueten je nach den (z. B. wirtschaftlichen oder politischen) Interessen des Auftraggebers zu unterschiedli-

chen Ergebnissen führen. Ein solches Verfahren ist nach den Regeln der Logik natürlich unzulässig. Aber der Fehler bleibt verborgen, weil eine Täuschung vorliegt. Denn der Primat der praktischen Vernunft tritt hier nicht als solcher auf, sondern im Gewande eines Primates der theoretischen Vernunft. Ohne diese Täuschung würde das Verfahren gar nicht funktionieren. Eine Theorie wird ja akzeptiert, weil sie geeignet erscheint, ein bestimmtes praktisches Ziel zu rechtfertigen, dieses also aus jener zu folgen scheint. Man will argumentieren können: Weil die Dinge so und so beschaffen sind, müssen wir uns so und so verhalten. Das kann aber nur dann als Rechtfertigung gelten, wenn es so scheint, als ob die theoretische Beschreibung der Dinge unabhängig und rein nach theoretischen Prinzipien gewonnen wurde, so daß die praktischen Grundsätze von den theoretischen abhängig sind. Dieser Schein eines Primats der theoretischen Vernunft darf nicht zerstört werden, denn wenn man ihm nicht erliegt, sondern sich den dahinterstehenden Primat der praktischen Vernunft eingesteht, wird dieser unwirksam, weil dann der logische Zirkel offen zutage tritt, der darin besteht, daß ein ethisches Ziel durch eine Theorie gerechtfertigt wird, die ihrerseits nur um des ethischen Zieles willen anerkannt wird.

Der Schein des Primats der theoretischen Vernunft ist zum einen dadurch möglich, daß fraglos vorausgesetzt wird, daß aus dem Sein ein Sollen, aus deskriptiven Sätzen präskriptive abgeleitet werden können. Dieser sogenannte „ethische Naturalismus“ beherrscht die gesamte Antike. Man glaubte eben ganz naiv, daß sich aus der Erkenntnis der wahren Natur der Dinge und des Menschen auch die wahren Werte ergeben müßten. Der Naturalismus ist jedoch keineswegs auf die Antike beschränkt, sondern bleibt eine weit verbreitete Auffassung. Er findet sich bei Descartes und im Utilitarismus ebenso wie heute, vor allem bei den Verhaltensforschern, die offenbar der Überzeugung sind, man könne aus der Beobachtung der Graugänse moralische Einsichten gewinnen. Zum andern findet sich ein (gern übersehener) scheinbarer Primat der theoretischen Vernunft auch bei der Wahl der Mittel zu einem festliegenden Zweck, indem man die Welt so beschreibt, daß das gewünschte Mittel als das geeignetste erscheint. So gehen politische Debatten in den wenigeren Fällen um die rechten Zwecke als um die passenden Mittel. Sowohl Kernkraftanhänger wie -gegner sind sich gewiß einig in dem angestrebten Ziel einer problemlosen Energieversorgung, strittig ist nur, welcher Weg dahin führt, und da ist jeder schnell geneigt, die Welt so zu deuten, daß der Weg, den er selbst will (z. B. wegen wirtschaftlicher Vorteile), favorisiert wird. Man möchte vielleicht einwenden, daß es sich hier nicht um einen scheinbaren, sondern um einen echten Primat der theoretischen Vernunft handle; denn da es bei der Bestimmung der Mittel zu einem Zweck um Kausalbetrachtungen gehe, bleibe man ganz im theoretischen Bereich, so daß ein Primat der praktischen Vernunft gar nicht statthaben könne. Allein sehr häufig ist nicht nur der Zweck, sondern auch das Mittel ein praktisch gesetz-

tes, und zwar vornehmlich dann, wenn die Mittel nicht eindeutig bestimmbar (z. B. bezüglich des geeignetsten) oder anderen Zwecken abträglich sind.

Der Primat der praktischen Vernunft dieser vierten Art kann nun, je nachdem wie man selbst, als der enthüllende Historiker, die Erkennbarkeit der Wahrheit einschätzt, verschieden beurteilt werden, nämlich (a) als Betrug, (b) als Ideologie oder (c) als Dogmatismus. (a) Hält man die Wahrheit für jedermann leicht zugänglich, so muß man von bewußter Irreführung, also Betrug sprechen, z. B. wenn die Mutter dem Kinde vom schwarzen Mann erzählt, um Ruhe zu haben, oder der Arzt gegenüber dem Patienten die Gefährlichkeit der Erkrankung bestreitet, um zu gewährleisten, daß dieser sich normgerecht verhält. (b) Glaubt man, die Wahrheit sei zwar grundsätzlich erkennbar, aber nur sehr schwer und nur in der methodisch vorgehenden Wissenschaft auffindbar, dann kann der Primat als Ideologie erscheinen. Ich verstehe diesen schillernden Begriff so, daß er den Selbstbetrug einschließt, die Theorie also falsch ist, der Ideologe aber selbst an sie glaubt. Man kann dann sagen, daß Ideologie vorliegt, wenn jemand um eines praktischen Zieles willen eine Theorie für wahr hält, die nach dem zeitgenössischen Stande der Wissenschaft als falsch angesehen werden muß, z. B. wenn zur Rechtfertigung der Unterdrückung die Minderwertigkeit einer Rasse angenommen oder wenn ein sexuelles Tabu wissenschaftlich untermauert wird. (c) Sieht man schließlich die Wahrheit als gänzlich unentscheidbar an, sei es für die Gegenwart, sei es schlechthin, dann ergibt sich der Dogmatismus, der sich darin kundtut, daß jemand durch sein praktisches Interesse dazu verleitet wird, einer Theorie beizupflichten, die zwar nicht als falsch, aber auch nicht als wahr erwiesen ist. Die gegenwärtige Umweltdiskussion etwa liefert hierfür zahlreiche Beispiele.

Man könnte denken, daß der Dogmatismus mit dem Kantischen Primat identisch sei. Das ist jedoch nicht der Fall. Im Dogmatismus erscheinen die praktischen Prinzipien (P) als abhängig von den theoretischen Annahmen (T), so daß P gilt, weil T gilt, vermöge der Implikation  $T \rightarrow P$ . Der Praxisprimat ist hier verdeckt durch einen vorgespiegelten Theorieprimat. Bei Kant dagegen wird P als gänzlich unabhängig von T vorgestellt. (Die Anerkennung des höchsten Gutes ist eine selbständige Leistung der praktischen Vernunft.) Hingegen wird T als abhängig von P gedacht, so daß T gilt, weil P gilt, vermöge der Implikation  $P \rightarrow T$  (= die Möglichkeit des höchsten Gutes verlangt die Unsterblichkeit der Seele), aber nicht umgekehrt. Der Primat der praktischen Vernunft ist hier offen eingestanden, weshalb auch keine Täuschung vorliegt. Der Kantische Primat verwandelt sich freilich in den Dogmatismus, sobald man die Erkenntniskritik so weit treibt, daß sie zur universalen Skepsis wird. Auf diesem Boden ist ein Kantischer Primat nicht vorstellbar, weil das hieße, daß alle Forscher sich darüber im klaren gewesen wären, daß sie an ihre Theorien nur wegen ihrer praktischen Zwecke glauben.



*b) Hellenistische Definition der Philosophie, Bewertung der Disziplinen*

Von den hellenistischen Philosophen wird nun allerdings der Primat der praktischen Vernunft offen gefordert. Es fragt sich nur, welcher Art dieser betonte und von den Historikern auch stets herausgestellte Primat ist.

Er kommt zum Ausdruck in der Definition der Philosophie und in der Bewertung ihrer Disziplinen. So ist die Philosophie nach Epikur „eine Tätigkeit, die durch Argumentation und Diskussion das glückselige Leben verschafft“ (Us. fr. 219), und die Stoiker erklären, „die Weisheit sei ein Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen, die Philosophie die Übung einer nutzbringenden Kunst, nutzbringend aber sei allein und zuoberst die Tugend“, d. h. die Philosophie als „Streben nach Weisheit“ dient der Tugend (SVF II 35. 36). Analog wird schließlich auch die Skepsis definiert als „Kunst, auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegengesetzt, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe gelangen“ (Sext. PH I 8). Aus allen drei Definitionen geht hervor, daß das theoretische Bemühen seinen Sinn nicht in sich selbst hat, sondern einen praktischen Zweck verfolgt.

Das gleiche ergibt sich auch aus der Bewertung der philosophischen Disziplinen. Im Hellenismus hat sich eine Einteilung der Philosophie durchgesetzt, die möglicherweise auf Xenocrates zurückgeht (Sext. M VII 16). Man unterscheidet drei Disziplinen: Logik, Physik und Ethik, wobei diese Bezeichnungen eine wesentlich weitere Bedeutung haben als heute. Zur Logik (die bei Epikur „Kanonik“ heißt) zählen außer der formalen Logik vor allem die Erkenntnistheorie, aber auch Sprachphilosophie, Rhetorik, Grammatik. Die Physik umfaßt die gesamte Erforschung der natürlichen Welt, d. h. hauptsächlich – da die Einzelnaturwissenschaften sich allmählich verselbständigen – Naturphilosophie, Metaphysik, Theologie, Kosmologie, Psychologie. Die Ethik schließlich untersucht alles, was das praktische Verhalten betrifft, und enthält neben der Ethik im engeren Sinne insbesondere Gesellschafts-, Staats- und Rechtsphilosophie. Die drei Disziplinen stehen nun nicht gleichwertig nebeneinander, sondern bilden eine hierarchische Ordnung. Die Stoiker versuchen, das mit Hilfe von Bildern zu verdeutlichen. So vergleichen sie die Philosophie mit einem Obstgarten in der Weise, daß die Ethik den eßbaren Früchten, die Physik den tragenden Bäumen und die Logik der schützenden Mauer gleiche. Oder sie wählen als Bild das Ei und ordnen die Disziplinen entsprechend dem Dotter, dem Weiß und der Schale zu.<sup>1</sup> Der Sinn der Bilder ist, daß Physik und Logik um der Ethik willen betrieben werden, die den eigentlichen Zweck der Philosophie darstellt. Die Physik dient dazu, die Ethik zu tragen und zu nähren, was übertragen ausgedrückt, daß die ethischen Grundsätze sich aus der Naturerkenntnis ableiten. Das findet sich bei Chrysipp auch in eigentlicher Ausdrucksweise: „Die

Physik ist zu keinem anderen Zweck heranzuziehen als zur Auseinandersetzung über Gut oder Übel“, denn „an die Untersuchung von Gut und Übel, an die Tugenden und an die Glückseligkeit kann man nicht anders und nicht angemessener herangehen als von der allgemeinen Natur und von der Einrichtung der Welt aus“. <sup>2</sup> Der Logik fällt die Aufgabe zu, das ganze Lehrgebäude zu sichern, d. h. die Mittel bereitzustellen, um es gegen Angriffe zu verteidigen. Bei Epikur sind die Verhältnisse ganz ähnlich. Wie aus Us. fr. 242 und dem Vorgehen im Brief an Herodot hervorgeht, bildet die Logik (von der er ohnehin nicht viel hält) für Epikur nur den Vorspann der Physik, um für sie die geeignete Methodologie zu schaffen, und die Physik wird nachdrücklich den ethischen Zielen untergeordnet: „Wenn uns nicht die Befürchtungen hinsichtlich der Himmelserscheinungen beunruhigten oder die über den Tod, daß er uns nicht vielleicht doch etwas angehe, und ferner die Unkenntnis der Grenzen der Schmerzen und der Begierden, dann brauchten wir nicht auch noch Naturlehre“ (RS 11). Von den Skeptikern darf man natürlich keine Wertung der Disziplinen erwarten, da sie die ganze positive Philosophie für wertlos hielten.

Sieht man sich diesen Primat der praktischen Vernunft, wie er von den hellenistischen Schulen propagiert wurde, näher an, so erkennt man leicht, daß er zu der Art gehört, die wir oben an erster Stelle genannt haben und die nur die Wahl des Forschungsgegenstandes betrifft, ohne der theoretischen Untersuchung inhaltliche Vorgaben zu machen. Die Hellenisten legen das Schwergewicht ganz in das praktische Interesse des Menschen, so daß alle theoretische Wissenschaft für sie aus eben diesem Interesse legitimationsbedürftig wird. Sie ist nur berechtigt, soweit sie für unser Handeln unerlässlich ist, indem sie die notwendigen Prämissen liefert, aus denen sich die richtigen Verhaltensregeln ableiten lassen, wobei der naive ethische Naturalismus es verhindert, daß gegen die Möglichkeit einer solchen Ableitung grundsätzliche Bedenken erhoben werden. Wie schon erwähnt, ist eine solche Legitimation aber nur denkbar, wenn die Wissenschaft im übrigen als unabhängig gilt, sie sich also zwar hinsichtlich der Gegenstände, die sie untersucht, vor der praktischen Vernunft rechtfertigen muß, nicht jedoch hinsichtlich der Ergebnisse, die sie liefert. Ich möchte demgegenüber die These vertreten, daß der Primat der praktischen Vernunft im Hellenismus sehr viel tiefer greift und sich nicht auf die eingestandene gegenstandsbestimmende Art beschränkt, sondern darüber hinaus in der vierten der genannten Arten auftritt, und zwar in ihrer dogmatistischen Variante. Denn der Praxisprimat ist nicht nur für eine gewisse, mit fortschreitender Geschichte zunehmende Theoriefeindlichkeit, wie sie aus der Legitimationsforderung spricht, verantwortlich, sondern das praktische Interesse bestimmt auch entscheidend und von Grund auf Inhalt und Gestalt der theoretischen Systeme selbst. <sup>3</sup>

Hier gibt es allerdings Nachweisprobleme, weil der dogmatistische Primat stets verdeckt auftritt. Ein strenger Beweis im eigentlichen Sinne ist nicht

möglich. Es geht ja nicht um den Nachweis von logischen Prioritäten, sondern von Erkenntnisprioritäten. Unter einer logischen Priorität verstehe ich hier das Verhältnis des Grundes zur Folge, während Erkenntnispriorität dasjenige besitzt, was im tatsächlichen Erkenntnisgang genetisch das Vorgeordnete ist. Sie muß mit der logischen Priorität nicht übereinstimmen, da man ebenso von einer schon bekannten Folge zur Erkenntnis des Grundes schreiten kann wie umgekehrt, so daß, was vorliegt, durch logische Analyse nicht entscheidbar ist. Im dogmatistischen Primat läuft die Erkenntnispriorität der (naturalistisch angenommenen) logischen vorgeblich konform, in Wahrheit aber zuwider. Es entsteht der Anschein, als ob aus einem unabhängig, nach rein theoretischen Prinzipien geformten Weltbild die entsprechenden praktischen Grundsätze abgeleitet werden, während es sich tatsächlich umgekehrt so verhält, daß zu unabhängig gewonnenen und von vornherein festliegenden praktischen Überzeugungen das passende Weltbild ausgesucht wird. Obgleich nun ein solches bloß faktisches Verhältnis keine demonstrable Notwendigkeit hat, läßt sich doch eine Reihe von Indizien, auch logischer Art, angeben, die man im wesentlichen auf drei Klassen zurückführen kann.

Die erste Klasse enthält historische Kriterien, nämlich solche, die die Erklärbarkeit der Durchsetzung bestimmter Theorien betreffen. Wenn das geistesgeschichtliche Phänomen, daß sich zu einer Zeit eine bestimmte Theorie – sei es eine neue oder alte oder umgebildete – allgemein durchsetzt, während ihre Konkurrenten untergehen, dadurch verständlich wird, daß man das praktische Interesse der Zeit in Rechnung stellt, dann ist das ein annehmbares Indiz dafür, daß die praktischen Absichten für die Anerkennung der Theorie ausschlaggebend waren. Im Hellenismus ist z. B. der Rückgriff auf die eigentlich schon überholte vorsokratische Naturphilosophie ein solches Phänomen, das auf diese Weise erklärbar wird.

Vielleicht wird man einwenden, daß derartige Phänomene ihren Grund in den Zufälligkeiten der Ausbildung haben. So sei etwa Epikur ein Schüler des Demokriteers Nausiphanes gewesen und dadurch zum Atomismus gekommen, zu dem er dann in der Folge die resultierende Ethik ausgebildet habe. Angenommen, diese Darstellung sei richtig, was sich natürlich nicht ausschließen läßt, so berührt sie gar nicht das Phänomen, das es zu erklären gilt. Es geht hier nicht um die Entstehung der Theorien, sondern um ihre *Durchsetzung*, ihre verbreitete Anerkennung, durch die sie gleichsam „geschichtsträchtig“ werden, und da sind biographische Daten ohne jede Bedeutung, weil sie für die meisten Anhänger einer Theorie verschieden sind. Die Frage ist nicht, wie Epikur auf seine Physik verfallen sein könnte, sondern wie es kommt, daß Nausiphanes relativ unbedeutend geblieben ist, Epikur aber zu einer epochebildenden Gestalt heranwuchs und durch ihn der Atomismus plötzlich wieder modern wurde. Das kann nicht am Atomismus selbst gelegen haben, der beiden Denkern gemeinsam und in dem keiner von ihnen sonderlich originell war. Vielmehr muß der Grund dort gesucht werden, wo

sich das Neue bei Epikur findet, und das ist in der Ethik. Sie dürfte es gewesen sein, die die Zeitgenossen anzog, und der Atomismus wurde dann zu ihrer Stützung übernommen.<sup>4</sup>

Die zweite Klasse bilden Stringenzkriterien. Wenn darauf vertraut wird, daß sich aus der theoretischen Welterkenntnis die richtigen Verhaltensregeln ergäben, dann darf man, von allen grundsätzlichen Bedenken einmal abgesehen, die Frage stellen, wieweit hier Eindeutigkeit erzielbar ist, d. h. ob aus einer bestimmten Theorie ausschließlich die eine Ethik folgt oder ob sich mit derselben Theorie nicht auch andere Ethiken hätten rechtfertigen lassen. Stellt man dann fest, daß in einem konkreten Fall gar nicht unmittelbar einsichtig ist, warum gerade diese praktischen Konsequenzen gezogen wurden, wo doch mit gleichem Recht auch andere hätten gezogen werden können, dann müssen außertheoretische Gründe die Wahl bestimmt haben, und da liegt die Vermutung nahe, daß nicht die Theorie die Ethik herbeigeführt hat, sondern daß das Vorgegebene die Ethik war, die dann die Theorie beeinflusst hat, eine Vermutung, die sich verstärkt, wenn sich herausstellt, daß die Theorie zwar eine gute und vielleicht sogar die bestmögliche Untermauerung einer bestimmten Ethik darstellt, daß aber diese Ethik, geschweige daß sie die allein folgende wäre, nicht einmal die nächstliegende und plausibelste praktische Konsequenz aus der Theorie ist. Ein Beispiel aus dem Hellenismus für ein Indiz dieser Art ist die Tatsache, daß aus der mechanistischen Naturerklärung bei Epikur nicht, wie es in der Neuzeit geschehen und wie es das an sich Näherliegende ist, die Beherrschbarkeit, sondern die Neutralität der Natur gefolgert wird.

Die dritte Indizienklasse schließlich umfaßt logische Inkonzinuitäten und Widersprüche. Widersprüche sind für den Philosophiehistoriker immer das beste Hilfsmittel zur Auffindung der besonderen historischen Hintergründe. Es ist müßig zu fragen, warum einer richtig denkt, weil dies das gemeinsame Ziel aller Denker ist. Sobald man aber einen Widerspruch entdeckt, wird man hellhörig, zumal dann, wenn die Anhänger der betreffenden Lehre auf den Fehler selbst aufmerksam geworden sind, ohne ihn doch beheben zu können. In den Fällen nun, in denen sich der Widerspruch in einem theoretischen System aus den speziellen praktischen Bedürfnissen verständlich machen läßt, hat man darin einen guten Hinweis auf einen Primat der praktischen Vernunft. Ein solcher Fall ist im Hellenismus z. B. der Versuch, Determinismus und Freiheit unter einen Hut zu bringen. Theoretisch wollte dies den Hellenisten nicht zufriedenstellend gelingen, trotzdem hielten sie jedoch an beidem fest, weil ihre besonderen praktischen Interessen einerseits eine deterministische Natur, andererseits aber die Garantie der Freiheit verlangten.

Keines dieser Indizien gestattet, wie gesagt, einen eindeutigen Beweis, aber sie liefern doch, vor allem wenn sie gehäuft auftreten, ausreichend Wahrscheinlichkeit, um als Deutungsgrundlage zu dienen.

### 3. Das gemeinsame praktische Grundprinzip der hellenistischen Schulen

Die Gemeinsamkeit der hellenistischen Schulen beschränkt sich nicht auf den Vorrang der praktischen Vernunft vor der theoretischen, sondern erstreckt sich auch auf die fundamentalen inhaltlichen Positionen. Das ist eine Folge der Übereinstimmung im praktischen Grundprinzip, das für den weiteren Ausbau der Systeme bestimmend ist. Ich möchte es jetzt unternehmen, das gemeinsame praktische Grundprinzip zunächst allgemein und thesenartig zu formulieren, um die Belege und den Nachweis, daß und auf welche Art es das theoretische Weltbild in den einzelnen Schulen beeinflusst hat, später während der Darstellung der Systeme folgen zu lassen.

Der Grundbegriff, von dem die Hellenisten ausgehen, ist die Eudämonie, die wir üblicherweise mit „Glückseligkeit“ übersetzen. Sie bildet das Telos, d. h. den höchsten Zweck oder das größte Gut, dem alle anderen Güter untergeordnet sind. In diesem Punkt unterscheiden sich die Hellenisten nicht von ihren Vorgängern oder Nachfolgern, vielmehr ist der Eudämonismus in der ganzen Antike so selbstverständlich, daß er häufig nicht mehr ausdrücklich gemacht, sondern stillschweigend vorausgesetzt wird. So kommt es, daß es oft so erscheint, als sei der Streit um Tugend oder Lust zwischen Stoikern und Epikureern ein Streit um das Telos. Das ist aber dann eine prägnante Redeweise, denn eigentlich ist es nicht ein Streit um den höchsten Zweck, sondern um den besten Weg zur Realisierung dieses Zwecks, nämlich der Eudämonie. Da aber der höchste Zweck kein Streitpunkt ist, bleibt er oft unerwähnt, so daß man übersehen kann, daß über Tugend oder Lust noch die Glückseligkeit steht. Das hat in der späteren Tradition zu Mißverständnissen geführt, und es ist gut, sich stets ins Gedächtnis zu rufen, daß weder die Lust für Epikur noch die Tugend für die Stoiker Selbstzwecke sind, sondern daß allein die Eudämonie absoluten Wert besitzt, aus dem alle anderen Werte abgeleitet werden müssen.

Die Eudämonie ist freilich ein weitgehend leerer Begriff, der der Spezifikation bedarf, um etwas daraus ableiten zu können. Etymologisch bedeutet das Wort „einen guten Dämon haben“, „unter einem guten Stern stehen“, also einfach, daß es einem wohl ergeht, ohne daß irgendwie näher bezeichnet wäre, worin dieses Wohlergehen besteht. Daher läßt sich der Ausdruck vielleicht besser mit dem Begriff von einem „gelingenden Leben“, der heute hin und wieder gebraucht wird, übersetzen, denn „Glückseligkeit“ ist in unserem Sprachgebrauch nach meiner Einschätzung zu sehr auf einen inneren, seelischen Zustand beschränkt, während „Eudaimonia“ sich ebensowohl und ursprünglich in erster Linie auf den äußeren Erfolg bezieht.

Die notwendige Spezifikation erfolgt im Hellenismus negativ: das Glück wird gesehen in der Freiheit von innerer Erregung. Pyrrhoneer und Epiku-

reer bezeichnen diesen Zustand als Ataraxie, die Stoiker nennen ihn Apathie, gemeint ist aber in beiden Fällen letztlich dasselbe, nämlich die Abwesenheit von Affekten wie Furcht, Trauer, Begierde u. ä., d. h. von Zuständen seelischer Spannung und Erregung. Die entsprechende positive Charakterisierung wird vorwiegend metaphorisch versucht, und zwar mit Hilfe der Zustände des Wassers. Für die Epikureer und die Pyrrhoneer besteht die Eudämonie in der völligen „Meeresstille“ (γαλήνη) des Gemüts, während die Stoiker sie definieren als „Wohlfluß des Lebens“ (εὐροια βίου). Auch hier liegt im wesentlichen dieselbe Vorstellung zugrunde, denn wenn der „Wohlfluß des Lebens“ nicht bloß die Leere des Begriffs „Eudämonie“, daß alles „gut läuft“, wiederholen soll, dann muß man der Metapher nachgehen und fragen, wann ein Fluß „wohl fließt“. Das dürfte dann zutreffen, wenn er ungehindert dahinströmt, ohne daß sich Strudel und Wellen bilden, so daß, wie bei der Meeresstille, also auch hier das Tertium comparationis die glatte und sanfte Oberfläche ist. Sie wird zur Metapher für das, was die Glückseligkeit positiv ist: die vollkommene Ruhe und Ausgeglichenheit des Gemüts, der innere Frieden.

Entscheidend für den Charakter der hellenistischen Philosophie und den Ausbau der Systeme sind nun des weiteren die Vorstellungen darüber, worin die Gefahren für die innere Ruhe bzw. die Ursachen der Erregung zu sehen sind. Aus ihnen ergeben sich die Mittel und Wege, die zur Erreichung und Sicherung der Eudämonie empfohlen werden. Die hellenistischen Schulen sind einhellig der Überzeugung, daß der innere Frieden dann bedroht ist, wenn man sein Herz an Unverfügbares hängt, d. h. wenn man Bedürfnisse ausbildet, die man nicht selbst aus eigener Kraft und jederzeit befriedigen kann. Man darf also nur das begehren, von dem man sicher sein kann, daß man es auch erreicht, weil es von einem selbst abhängt, allem übrigen gegenüber aber muß man sich gleichgültig verhalten. Tut man das nicht, so ist das Glück dahin, weil der tatsächliche oder bloß mögliche Mißerfolg eine Fülle von Affekten erzeugt, die den Seelenfrieden zerstören. So beunruhigt z. B. das Streben nach Besitz nicht nur, solange es tatsächlich erfolglos bleibt, sondern auch der Besitzende wird gepeinigt von der Furcht vor dem möglichen Verlust, eben weil Besitz etwas ist, das man gegen seinen Willen einbüßen kann. Das praktische Grundprinzip ist also, nur solche Bedürfnisse anzuerkennen, deren Befriedigung ganz in der eigenen Macht steht. Für die Interpretation der Welt ergibt sich daraus die Aufgabe, sie so zu erklären, daß allein das als wahrer Wert erscheint, was jederzeit verfügbar ist, alles Unverfügbare aber sich als wertfrei, als gleichgültig herausstellt.

Das ist das gemeinsame Programm der hellenistischen Philosophie, von dem her allein man sie richtig verstehen kann, weil von ihm alles Weitere bestimmt wird. Die Unterschiede der Schulen rühren nicht von verschiedenen Programmen, sondern daher, daß dasselbe Programm mit unterschiedlicher Konsequenz und Radikalität durchgeführt wird. Die Hellenisten gehen

damit in eine der neuzeitlichen entgegengesetzte Richtung. Wo immer Bedürfnisbefriedigung ein Ziel des Handelns ist, gibt es zwei Wege, dieses Ziel zu erreichen: Man kann versuchen entweder möglichst viel Befriedigung oder möglichst wenig Bedürfnisse zu haben. Die Neuzeit hat den ersten Weg beschritten, über die Beherrschung der Außenwelt, der Hellenismus den zweiten, über die Beherrschung der Innenwelt, und da sich heute gegen die Richtigkeit des ersten Bedenken erheben und viele in ihm eine Widersprüchlichkeit erkennen, weil die technische Unterwerfung der Natur einerseits die Möglichkeit einer höheren Lebensqualität eröffnet, die sie andererseits wieder zerstört, kommt dem Hellenismus neue Aktualität zu. Er ist auf dem alternativen Weg schon sehr weit vorgedrungen, so daß eine Beschäftigung mit ihm dazu beitragen könnte, die Vorteile und Nachteile besser abzuschätzen und vielleicht den einen oder anderen Umweg, als bereits erledigt, einzusparen.

#### 4. Entstehungsgründe des Hellenismus

Man wird gewiß nicht leugnen können, daß die hellenistische Haltung einen resignativen Anschein hat. Wenn Resignation bedeutet, daß ein an sich erstrebtes Ziel aufgegeben wird, weil man es für unerreichbar hält, dann liest sich der hellenistische Grundsatz, alles Unverfügbare zu entwerten, als ob hier die Resignation selbst zum Programm gemacht würde. Denn der Grund der Entwertung ist ja die Unsicherheit der Erreichbarkeit. Der resignative Anschein wird noch verstärkt, wenn man die Gesamttendenz der hellenistischen Philosophie ins Auge faßt. Es fehlt ihr jeglicher reformerische Impuls. Den hellenistischen Philosophen geht es in keiner Weise darum, die Welt zu verändern, es kommt ihnen ausschließlich darauf an, sie in geeigneter Weise zu interpretieren. Um den in Ketten gehaltenen Sklaven glücklich sein zu lassen, muß man ihn nicht befreien, sondern ihn zur richtigen inneren Haltung gegenüber den Ketten erziehen. Dem entspricht eine gewisse Tendenz zur Passivität, die sich im Laufe der Entwicklung immer stärker bemerkbar macht. Man ist bestrebt, die Verantwortung für das eigene Glück möglichst abzuwälzen und die Welt so zu lesen, daß der Mensch für sein Heil selbst wenig ausrichten kann, ja sogar, daß die eigene Bemühung um die Glückseligkeit diese unerreichbar macht. Man will sich offenbar lieber treiben lassen als selbst steuern, weil man das Vertrauen in die eigenen Leistungsmöglichkeiten verloren hat.

So jedenfalls muß der Hellenismus demjenigen erscheinen, der ihn vorwiegend gleichsam von „außen“, von seinen Ergebnissen her betrachtet, ohne nach den Hintergründen zu forschen. Es könnte jedoch sein, daß die Epoche sich in einem etwas anderen Licht darstellt, falls es gelingen sollte, sich darüber Klarheit zu verschaffen, worin der eigentliche Grund ihrer Entstehung zu sehen ist.

Die gängige Erklärung verweist auf die politische Situation der Zeit. Unter den Diadochen hatte die Polis, der griechische Stadtstaat, ihre Bedeutung als selbständige politische Größe endgültig eingebüßt. Die neuen Reiche waren große Flächenstaaten, die zentral gelenkt und deren Machtverhältnisse für den einzelnen Bürger schwer überschaubar waren. Seine Einflußmöglichkeiten mußten ihm gering vorkommen, so daß er sich nicht mehr als wesentlichen Bestandteil der politischen Gemeinschaft, der deren Handeln mit bestimmt und so seine Belange von ihr berücksichtigt findet, auffassen konnte. Er vermochte daher sein Heil nicht mehr mit dem des Staates zu identifizieren, sondern mußte sich als ein Individuum begreifen, das auf sich selbst gestellt ist und sein persönliches Glück zu verfolgen hat. Deshalb zog sich der Mensch auf sich selbst zurück und suchte sein Heil in seinem Inneren.

Diese Erklärung erscheint auf den ersten Blick durchaus plausibel, hält aber einer schärferen Beleuchtung nicht stand. Ich sehe hier ab von der Frage, ob die Lage der Griechen im Hellenismus sachlich ausreichend und nicht vielmehr einseitig beschrieben wird, wenn man allein den Machtentzug durch die Makedonen hervorkehrt. Dem Verlust der politischen Machtstellung steht ja auf der anderen Seite der Gewinn der kulturellen und zivilisatorischen Vorherrschaft gegenüber. Denn der Hellenismus ist eben dadurch charakterisiert, daß sich die griechische Kultur und Zivilisation über die gesamte antike Welt ausbreitet und in den Diadochenreichen zur eigentlichen lebensgestaltenden Kraft wird. Den Griechen waren also keineswegs alle Identifikationsmöglichkeiten mit dem Gemeinwesen genommen. Ich glaube allerdings, daß diese Frage unbedeutend ist, wenn es, wie hier, um die Entstehungsgründe einer Geistesepoche geht, und zwar aus grundsätzlichen Bedenken, weil mir jeder Rekurs auf die politischen Verhältnisse zur Erklärung geistesgeschichtlicher Phänomene das Problem letztlich nur zu verschieben scheint. Sollen nämlich die politischen Ereignisse die geistesgeschichtlichen Veränderungen wirklich erklären, dann müssen diese als von ihnen abhängig gedacht werden, aber die Politik darf ihrerseits nicht von der geistesgeschichtlichen Entwicklung beeinflusst sein, weil sonst die Erklärung zirkulär würde. Man muß es sich also so vorstellen, als ob die politischen Geschehnisse ganz unabhängig von seinem Denken und Wollen gleichsam wie Naturereignisse über den Menschen hereinbrächen. Das aber gäbe gewiß ein schiefes Bild, denn wie ohnmächtig sich der Einzelne immer vorkommen mag und wie undurchsichtig die Abhängigkeitsstrukturen des näheren sein mögen, es wird am Ende niemand bestreiten wollen, daß die Politik in irgendeiner Weise vom Menschen gemacht wird und kein von ihm unabhängiges Naturereignis ist. Die politischen Verhältnisse werden bestimmt von dem, was die Menschen jeweils denken und wollen, also von der geistigen Situation der Zeit, d. h. sie müssen selbst aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung erklärt werden, so daß es nicht weiterführt, wenn man diese Entwicklung auf die politischen Veränderungen zurückführt.



Man hat daher nichts gewonnen, wenn man die Entstehung der hellenistischen Philosophie mit der Entmachtung der griechischen Polis durch die Makedonen erklärt, denn es stellt sich alsbald die Frage, wie diese Entmachtung selbst möglich war. Wie konnte es geschehen, daß die Polis, die andert-halb Jahrhunderte früher dem Ansturm der Perser, die über erheblich größere Machtmittel verfügten als die Makedonen, erfolgreich widerstanden hatte, nun dem kleinen Makedonenreich unterlag? Die äußeren Machtverhältnisse können dies nicht verständlich machen, weil die eben zur Zeit der Perserkriege für die Griechen weitaus ungünstiger waren, so daß die Geschichte dann hätte anders verlaufen müssen. Viel plausibler ist es anzunehmen, daß der Verteidigungswille der Griechen zur Zeit der Makedonenkriege sehr viel schwächer war als gegen die Perser und daß dies daran lag, daß die Griechen kein sehr starkes Bedürfnis mehr verspürten, sich mit ihrer Polis zu identifizieren. Demnach wäre nicht der Untergang der Polis für den Verlust der Identifikationsmöglichkeit verantwortlich, sondern umgekehrt das schwindende Identifikationsinteresse für den Untergang der Polis. Hier hilft es auch nicht, wenn man zwar einräumt, daß Philipp von Makedonien bereits auf einen geschwächten griechischen Verteidigungswillen getroffen sei, dann aber annimmt, daß die Schwächung ihrerseits wieder einen politischen Ursprung habe, nämlich den Peloponnesischen Krieg, der die eigentliche Ursache für den Verfall der griechischen Polis sei. Gegen diese Auffassung gelten die gleichen Bedenken. Denn Kriege hat es zwischen den Stadtstaaten immer gegeben, und wie immer man sich die destruierende Wirkung des Peloponnesischen Krieges denken mag, sie kann nicht in der bloßen Tatsache der kriegerischen Auseinandersetzung selbst gelegen haben, sondern muß in der besonderen Art, in der dieser Krieg geführt wurde, gesucht werden. Daran aber schließt sich sogleich die Frage, woraus dieser besondere Charakter des Krieges entsprang. Erblickt man z. B. seine zerrüttende Kraft in der außerordentlichen Brutalität und Rücksichtslosigkeit, in der sich Mißachtung des anderen und ein unbedingter Machtwille äußerten, so muß man fragen, wie es zu diesem Sittenverfall kommen konnte. Und damit ist man wieder auf die geistigen Veränderungen verwiesen, die den eigentlichen Motor der Geschichte bilden. Selbst solche Ereignisse, die eindeutig gegen den Willen der Handelnden verlaufen, wie der Verlust von Schlachten, Hungersnöte oder Naturkatastrophen, können dennoch nicht als unabhängige bestimmende Faktoren aufgefaßt werden; denn wie solche Ereignisse in der Geschichte wirken, hängt davon ab, wie die Betroffenen auf sie reagieren, und das wiederum wird wesentlich davon bestimmt, was diese jeweils wollen und wie sie die Ereignisse interpretieren, also von der geistigen Situation der Zeit. Wenn die hier kritisierte Auffassung den Hellenismus so versteht, daß er als resignativer Rückzug des Menschen auf das eigene Ich eine Reaktion auf den Entzug der politischen Macht sei, so ist damit gewiß eine mögliche Reaktion genannt, aber eben nur eine mögliche, die durch das politische Geschehen keineswegs

festgelegt ist, sondern neben der viele andere Möglichkeiten zu reagieren bestehen, je nachdem welche Bedeutung dem politischen Ereignis beigemessen wird und wie hoch der Wert der Macht eingeschätzt wird. So wurde in Deutschland nach dem ersten Weltkrieg wie schon in Preußen nach der Niederlage gegen Napoleon eine ganz andere Reaktion laut, nämlich die Forderung, den Verlust der politischen Macht durch ein verstärktes Streben nach kultureller Vorherrschaft zu kompensieren.

Die grundsätzlichen Bedenken, die hier gegen die Verselbständigung der politischen Geschichte geäußert wurden, müssen analog auch gegen alle Versuche erhoben werden, die gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Veränderungen zum letztlich bestimmenden Faktor der Geschichte zu machen. Wer Marx dafür lobt, daß er Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt habe, sollte daran denken, daß es der Kopf ist, der den Füßen die Richtung weist. Für die Geistesgeschichte bedeutet das, daß sie immanent, d. h. aus sich selbst erklärt werden muß. Sie besteht ja in nichts anderem als in der Aufeinanderfolge verschiedener theoretischer und praktischer oder auch ästhetischer Interpretationen der Welt, und diese ergeben sich nicht aus den äußeren Ereignissen, sondern entspringen im Geiste des Menschen und können also nur dort ihren Grund haben; denn die Ereignisse liefern ihre Interpretationen nicht mit.

Von den neueren Versuchen, die Geistesgeschichte immanent zu erklären, sind in erster Linie die Theorien von H. Blumenberg und Th. S. Kuhn zu nennen.<sup>5</sup> Da beide Theorien einander sehr ähnlich sind, Kuhn sich aber vornehmlich mit der Geschichte der Naturwissenschaften beschäftigt, während Blumenberg die Entwicklung des philosophischen Denkens untersucht, ist es sinnvoll, hier die Blumenbergsche Variante vorzuziehen und zu sehen, wie weit sie zum Verständnis des Hellenismus Hilfe leistet. Nach ihr setzt sich Neues in der Geistesgeschichte nur dann durch, wenn durch den Verfall des Alten Fragen neu aufgebrochen sind, auf die das Neue eine Antwort bieten kann. Das bloße Hervortreten neuer Ideen genügt nicht; sie bleiben wirkungslos am Rande der Geschichte, solange die entsprechenden Ideen des herrschenden Systems, die den Fragenkreis der neuen Lösungen abdecken, unangefochten sind und so kein Bedarf nach Neuerung besteht. Dadurch sind gleichsam die Stellen blockiert, an denen das Neue sinnvoll in den Gesamtzusammenhang der Weltdeutung eingeordnet werden könnte. Erst wenn im Laufe der Zeit durch die andauernde Bearbeitung und immer tiefere gedankliche Durchdringung des alten Systems dessen innere Spannungen und Widersprüchlichkeiten zutage treten und dazu nötigen, bestimmte Teile des Systems aufzugeben, so daß Lücken entstehen, die aufgefüllt sein wollen, hat das Neue eine Chance, und zwar setzt sich dasjenige Neue durch, das geeignet ist, die Lücke wirklich zu füllen, d. h. das einerseits das entstandene Erklärungsbedürfnis ebensogut befriedigt wie die alte Lösung, andererseits aber deren Widersprüche vermeidet. Die Dynamik der Geschichte entsteht also nicht – um in einem mechanischen Bilde zu reden – durch Überdruck,