Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 32 (1986)

Artikel: Zur Psychologie Epikurs
Autor: Gigon, Olof
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660780

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

III

Olof Gigon

ZUR PSYCHOLOGIE EPIKURS

Die Absicht der folgenden Darlegungen ist eine doppelte: einmal die innere Kohärenz im Denken Epikurs sichtbar zu machen und sodann auch zu verfolgen, wie sehr Epikurs Positionen aus der Auseinandersetzung mit den Thesen des Protagoras, Demokrits und des Aristoteles herauswachsen. Unser Umgang mit der griechischen Philosophie ist ja immer noch gestört durch den von der Antike selbst geschaffenen und geförderten Aberglauben, dass mit Sokrates etwas radikal Neues begonnen habe und dass mit dem Tode des Aristoteles die Epoche der griechischen Philosophie, die wir (noch) ernst zu nehmen hätten, zu Ende gegangen sei. So gilt es zu beachten, dass Sokrates zwar etwas Neues gesetzt hat, dass aber seine Leistung durch diejenige der Sophistik längst vorbereitet war, und dass auf der anderen Seite Epikur wie Zenon aus guten Gründen über Platon und Aristoteles hinausgeschritten sind um womöglich diejenigen Fragen zu beantworten, die die Früheren augenscheinlich nicht hatten bewältigen können.

Je mehr man sich mit Epikurs Denken beschäftigt, desto eindrucksvoller zeigt sich die Geschlossenheit seines ganzen Systems. Ich möchte hier nur zwei Momente vor-

wegnehmend skizzieren. Das eine ist die unerbittliche Konzentration aller Einzelheiten auf das Eine Telos des Philosophierens und des Lebens. Was dies bedeutet, ist von antiken wie modernen Intepreten nicht immer begriffen worden. So will *Sent.* 10 nichts anderes sagen als dass im Prinzip jedes nur denkbare Verhalten gerechtfertigt ist, wenn und soweit es als ein πρὸς τὸ τέλος dazu beiträgt, das Telos, das wir summarisch ἡδονή nennen dürfen, zu erreichen.

Ergänzend treten dazu *Sent.* 6 und 7, die feststellen, dass eine politische Aktivität als ἄρχων und βασιλεύς dann gerechtfertigt ist, wenn sie dazu verhilft, das Telos zu erreichen; wann und inwieweit das möglich ist, ist eine zweite Frage. Grundsätzlich gilt, dass schlechthin Alles legitim ist, was dem Telos näher zu bringen vermag.

Umgekehrt geben *Sent.* 11 und 12 zu verstehen, dass Alles, was nicht dem Erreichen des Telos dient, gleichgültig ist. Die Befassung mit der Naturphilosophie ist nur sinnvoll, soweit sie uns dem Telos näher zu bringen fähig ist (diesen Vorbehalt mag man sokratisch nennen); dass sie faktisch unentbehrlich ist, um uns dem Telos näher zu bringen, ist Epikurs antisokratische Überzeugung.

Das zweite Moment ist der erstaunliche Parallelismus der fundamentalen Positionen in der praktischen und in der theoretischen Philosophie. Ausgangspunkt aller Praxis ist die unmittelbar von jedem Lebewesen erfahrene Hedone. Sie ist als solche immer und überall ein ἀγαθόν. Ausgangspunkt aller Theoria ist die unmittelbar von jedem Lebewesen erfahrene Wahrnehmung des hier und jetzt vorhandenen Gegenstandes. Diese Wahrnehmung ist unbedingt und unfehlbar ein ἀληθές.

Beides ist evident als ein Geschehen im gegenwärtigen Augenblick. Der Begriff der Evidenz (ἐνάργεια) ist ein entscheidender, und zwar, um dies gleich anzumerken, bei Epikur wie schon zuvor bei Aristoteles; zu Epikur s. das

Glossarium Epicureum H. Useners *s.v.*; zu Aristoteles muss hier der Hinweis auf den letzten Satz der *Vita Marciana* genügen. Es kommt indessen alles darauf an, über das punktuelle Geschehen im gegenwärtigen Augenblick hinauszugelangen, und zwar in zwei Richtungen: einmal von der Evidenz, in der jedes Lebewesen sich aufhält, zum Paradoxon, das nur dem Menschen zugänglich ist, und sodann vom punktuellen Hier und Jetzt zum Kontinuum in Zeit und Raum.

Die im gegenwärtigen Augenblick in Bewegung setzende Hedone ist zwar der Ausgangspunkt, aber nicht der Endpunkt aller Praxis. Denn vom Endpunkt, vom Telos ist zweierlei zu fordern: es muss erreichbar, dem Menschen prinzipiell verfügbar sein, und es muss (dies ist noch ein fernes eleatisches Erbe) ein Zustand der vollkommenen Ruhe, nicht der unaufhörlichen Bewegung sein. Damit gelangen wir zu dem Telos, von dem *Sent.* 3 spricht (vgl. etwa Cic. *Fin.* I 37); die Beseitigung alles Schmerzenden und Bekümmernden. Dieses Telos hat den Charakter des Paradoxon; Karneades hat es sehr wohl begriffen, wenn er in seiner Polemik, die Cicero in *Fin.* II benutzt, immer wieder hervorhebt, dass Epikur gegen alle Vernunft und gegen den Sprachgebrauch unter Hedone zwei völlig verschiedene, ja entgegengesetzte Zustände versteht.

Der 'Positivität' der Hedone im landläufigen Sinne steht die 'Negativität' der Hedone in *Sent.* 3 gegenüber. Was Karneades nicht beachtet, ist, dass diese Negativität ihren eminenten Sinn hat, wenn man sie von der Stellung des Menschen in der Welt her, so wie sie Epikur versteht, interpretiert. In einer Welt, die so unvollkommen ist, dass sie sich nur mit Mühe und für eine begrenzte Zeit zu erhalten vermag, kann der Mensch gar nicht mehr erreichen als den Zustand der Freiheit von Schmerz und Kummer. Mehr zu erhoffen ist nicht möglich wenn man nicht jener Rhetorik verfallen will, die die Epikureer wie die

Peripatetiker an der Stoa verachtet haben; doch von diesem Zustand lässt sich erhoffen, dass er verwirklicht werden kann.

Die Theoria beginnt mit der unfehlbaren Wahrnehmung des Hier und Jetzt sich Zeigenden, das immer wieder ein anderes und in jedem Augenblick unfehlbar wahr wirklich ist. Der Endpunkt jedoch ist das Wissen vom unveränderlich Seienden der Atome und des Leeren. Sie sind die fundamentale Wirklichkeit, die paradoxerweise gerade nicht wahrnehmbar ist. Epikur insistiert auf diesem Moment noch über Demokrit hinaus, wenn er erklärt, die Atome könnten nicht, wie Demokrit behauptet hatte, jede beliebige Grösse haben; denn dann müssten Atome existieren, die für uns als Atome wahrnehmbar würden. Doch dies ist radikal ausgeschlossen (*Ep. ad Hdt.* 55). Vom Wahrnehmbaren muss alles Erkennen ausgehen und beim niemals Wahrnehmbaren, rein Denkbaren muss alles Erkennen enden.

Über dieses Paradoxon gelangen wir nicht hinaus. Das wahrhaft Wirkliche ist für uns weder wahrnehmbar noch als solches evident, sondern nur den Schlussfolgerungen des Denkens zugänglich.

Angemerkt sei, dass das eigentümliche und wichtige Fragment Demokrits *Vorsokr.* 68 B 125, über das wir noch später zu reden haben werden, schon auf das Paradoxon hinweist: Wahrhaft seiend sind nur die Atome und das Leere, das wir nicht wahrnehmen; 'süss' und 'sauer' werden als seiend bezeichnet nur auf Grund eines Vertrages und Herkommens, der das Wahrnehmbare als Seiendes gelten lässt, obschon es Seiendes nicht ist. Umgekehrt jedoch vermöchte das Denken niemals zum Seienden der Atome und des Leeren zu gelangen, wenn es nicht vom Wahrnehmbaren als seinem unanfechtbaren Ausgangspunkt ausgehen könnte.

Das Hier und Jetzt des ἡδύ und des ἀληθές ist also das erste. Doch für Epikur kommt es nun darauf an, zum Kontinuum in Zeit und Raum zu gelangen.

Was das ἡδύ des Augenblicks angeht, so ist es aus dem Kontinuum der Zeit nicht herauszulösen. Jedes Jetzt hat ein Vorher und Nachher. Es unterscheidet den Menschen fundamental vom Tiere, dass er in den drei Dimensionen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft lebt. Es konstituiert ihn, dass er die Erinnerung an das Vergangene und die Erwartung der Zukunft hat, und nicht nur dies: das Ganze der drei Dimensionen überschauend weiss er, woher das gegenwärtige ἡδύ kommt und wohin es führt.

Nun ist es vor allem gegen Platon eine wesentliche These, dass zwar das gegenwärtige ἡδύ schlechthin ein ἀγαθόν ist, dass aber die Voraussetzung dieses Gegenwärtigen nicht auch ein ἀγαθόν zu sein braucht, sondern ἀγαθόν oder κακόν, Lust oder Schmerz sein kann; desgleichen ist die Folge des gegenwärtigen ἀγαθόν keineswegs immer ein ἀγαθόν, sondern bald Lust, bald Schmerz.

Dazu kommt endlich, dass Lust und Schmerz kommensurabel sind und gegen einander verrechnet werden können. Damit gelangen wir zu jener μετρητικὴ τέχνη, die der platonische *Protag.* 352 a - 357 e vorführt (und uns bewusst im unklaren darüber lässt, von wem sie konstruiert wurde) und die Epikur übernommen hat (Cic. *Fin.* I 32-33), natürlich von demselben Autor, den auch Platon in seinem Dialoge benutzt hat.

Für uns ist hier nur zweierlei wichtig. Mit dieser Techne gelangen wir über den Kompetenzbereich der Wahrnehmung hinaus zu einer anderen Instanz; ausschliesslich das Denken ist fähig, das Kalkül zwischen gegenwärtiger und künftiger Lust und ihr gegenüberstehendem Schmerz durchzuführen. Ausserdem befindet sich hier die Quelle aller existenziellen Fehlentscheidungen. Man vergreift sich im Kalkül, indem man entweder nur mit

der gegenwärtigen Lust und dem gegenwärtigen Schmerz rechnet oder das Gegenwärtige mit dem Künftigen falsch verrechnet.

Was auf der anderen Seite das ἀληθές des Augenblicks angeht, so ist es aus dem Kontinuum des Raumes nicht auslösbar. Der wahrgenommene Gegenstand kann in einer kalkulierbar grösseren oder geringeren Distanz vom Beobachter liegen. Zum Wahrnehmen des augenblicklich Gegenwärtigen (das als solches wahr bleibt) muss ergänzend ein Denken dazu treten, das die räumliche Distanz mit einkalkuliert und so zu einem im Kontinuum des Raumes konsolidierten Wissen zu gelangen vermag. Gleichzeitig liegt da die Fehlerquelle im Felde des Wissens. Alles, was der populäre Sprachgebrauch Sinnestäuschung zu nennen pflegt, lässt sich auf eine fehlende oder unzureichende Berücksichtigung der räumlichen Distanz zurückführen. Das geht aus dem grundlegenden Bericht bei Sextus, *Adv. math.* VII (= *Adv. log.* I) 211-216, mit den Stichworten ἐπιμαρτύρησις und ἀντιμαρτύρησις, klar hervor. So zeigt es sich, dass der Aufbau des ethischen Telos mit demjenigen der theoretischen Erkenntnis bemerkenswert parallel läuft.

Doch nun ist etwas näher auf die epikureische Erkenntnislehre einzutreten. Ich bemerkte schon, dass der Ausgangspunkt für Epikur wie für Demokrit und Aristoteles die unmittelbare Wahrnehmung ist, jene Wahrnehmung, die Parmenides aus dem Bereich der Aletheia ausgeschlossen und in denjenigen der Doxa verwiesen hat.

Die hier und jetzt stattfindende Wahrnehmung ist als solche weder kommunizierbar noch sprachlich formulierbar. Doch bei diesem Befund kann man nicht stehen bleiben, — hat auch der geschichtliche Kratylos nicht stehen bleiben können, wenn er, wie eine in mehreren Brechungen vorliegende Erzählung will (Arist. *Metaph.* I 6, 987 a 32 - b 1; D.L. III 5-8), Lehrer Platons gewesen ist. Wie er sich

zurechtgefunden hat, wissen wir nicht. Was für uns fassbar und wichtig ist, sind die Theoreme des Protagoras, Demokrits, des Aristoteles und Epikurs selber.

Was Protagoras betrifft, so gehe ich davon aus (was an anderer Stelle dargelegt werden soll), dass Platon im *Theaet.* 152 a - 172 b und 177 c - 183 c, mit der nötigen Sorgfalt interpretiert, die Lehre des Protagoras in ihren Hauptzügen zuverlässig wiedergibt; es wird ja ausdrücklich die Voraussetzung gemacht, dass Sokrates wie Theaitetos das Buch des Protagoras gründlich kennen, und Platon rechnet mit Lesern des Dialoges, die es auch kennen. Für Protagoras ist wahr, was sich mir hier und jetzt zeigt. Diese Wahrnehmungen sind mit einander strikte inkommensurabel, weshalb denn auch das Argument der περιτροπή, das nach Sextus, *Adv. math.* VII (= *Adv. log.* I) 389, zuerst Demokrit, dann Platon (im *Theaet.* 171 a-c plus 179 b, doch wohl aus Demokrit übernommen) gegen Protagoras eingewandt haben, daneben trifft.

Dies gilt nicht nur von isolierten Sinnesqualitäten, sondern auch von Ganzheiten (bemerkenswert *Theaet.* 157 b 9 das Wort ἄθροισμα, bei Platon nur an dieser Stelle, bei Epikur ein viel verwendeter *terminus technicus*, also Zitat aus Protagoras) und nicht bloss vom 'Wahren', sondern auch vom 'Gerechten'. Für Protagoras ist gerecht das, was sich einer Gruppe hier und jetzt als gerecht zeigt. So lange es sich als ein solches zeigt, ist es gerecht; und zeigt es sich nicht mehr als gerecht, so ist es nicht mehr gerecht. Die Wendungen, die 167 c 4-7, dann 172 b 2-6, endlich 177 c 7 - d 2 auftreten, erinnern deutlich an Epikur *Sent.* 38 und erlauben die Folgerung, dass wir auch da eine These und teilweise den Wortlaut des Protagoras vor uns haben.

Protagoras hat indessen mit der Tatsache rechnen müssen, dass eine solche These jede Kommunikation unmöglich macht. Wenn nur das wahr und gerecht ist, was sich

mir hier und jetzt als solches zeigt, dann fällt nicht allein jede Verständigung zwischen mir und anderen Menschen darüber, was wahr und gerecht ist, dahin, sondern auch jede Möglichkeit, dass der Eine den Anderen zu belehren vermag. Und da gerade Protagoras als Sophist den Anspruch erhoben hat, Lehrer zu sein, musste er auf irgendeine Weise diesen Anspruch legitimieren. Das geschieht in 166 d - 167 c, und ich denke, dass Platon auch da die Lehre des Protagoras leidlich korrekt wiedergegeben hat.

Was sich dem Einzelnen als wahr oder gerecht zeigt, ist eines. Doch was für den Menschen als Lebewesen zuträglich oder schädlich ist, ist etwas anderes. Da gibt es Realitäten, die der eine kennt, der andere nicht, und über die der eine als Fachmann den anderen zu belehren vermag. Der Arzt hat ein Sonderstatut, das mit demjenigen des Landwirtes verglichen wird, der weiss, wie er seine Pflanzen zu pflegen hat; der Vergleich ist im platonischen Kontext (167 b 6 - c 2) so unerwartet, dass man ihn gerne Protagoras selber zuschreiben möchte. Überspitzt gesagt steht bei Protagoras der unabsehbaren 'Beliebigkeit' im Felde des Wahren und Gerechten die Geordnetheit im Felde des für die Erhaltung des Lebens Zuträglichen gegenüber. Dieser Gegensatz erinnert nicht zufällig an die Zweiteilung der Welt bei Epikur (angedeutet schon bei Demokrit), wie eine Zone des αὐτόματον von einer anderen Zone unterschieden wird, in der eine teleologisch arbeitende Physis herrscht.

Demokrit hat die These des Protagoras, dass wahr ist, was sich mir hier und jetzt zeigt, zu widerlegen gesucht. Für ihn ist das, was sich im vorübergehenden Augenblick zeigt, gerade nicht das Wahre und Seiende. Das bestätigt zunächst Sextus *Adv. math.* VII (= *Adv. log.* I) 369, wonach für Demokrit alles, was sich zeigt unwahr ist, während auf der Gegenseite für Protagoras und Epikur alles, was sich zeigt, wahr ist. Da hätte also Epikur über Demokrit hinweg auf Protagoras zurückgegriffen.

Aristoteles freilich macht Schwierigkeiten: *Metaph.* III 8, 1012 a 31-33 stellt zwei Thesen einander gegenüber, ohne Namen beizugeben. Für die eine ist nichts wahr (was nach III 5, 1009 b 11-12 Demokrit ist), nach der anderen alles, was nach III 4, 1006 a 9-15 Protagoras gehört. Stimmt diese Zuteilung, so hat Sextus sie einfach übernommen und durch Epikur ergänzt. Es entsteht jedoch eine Komplikation dadurch, dass nach *De an.* I 2, 404 a 28-29, gerade Demokrit behauptet haben soll, alles, was sich zeigt, sei wahr.

Wir kommen über den Widerspruch nur hinweg, wenn wir annehmen, Demokrit habe in charakteristischer Abwandlung der Doktrin des Parmenides eine Wahrheit auf der Ebene der Aletheia und eine andere Wahrheit auf derjenigen der Doxa von einander unterschieden.

Wahr auf der ersten Ebene sind nur die Atome und das Leere: das allein wahrhaft Seiende und paradoxerweise das dem Denken des Menschen Unzugänglichste; ihre Wahrheit ist so 'in der Tiefe', dass wir zweifeln können, ob sie überhaupt existiert, oder so verborgen, dass wir sie nie erreichen können.

Die Atome verbinden sich zu immer anderen Kombinationen. Diese Kombinationen allein sind für uns wahrnehmbar, wie schon Protagoras gelehrt hatte. Doch Demokrit bringt eine wesentliche Korrektur an. Wenn sich mir hier und jetzt 'Süsses' zeigt, so ist das für Protagoras gleichzeitig das sich Zeigende und auch das Seiende; für Demokrit ist es bloss ein sich Zeigendes, da seiend nur die Atome sind, die Protagoras nicht kennt. Festen Boden gewinnt Protagoras, wie wir sahen, nur im Bereich des Zuträglichen. Demokrit geht einen anderen Weg. Er arbeitet mit dem Gegensatz Physis-Nomos, der sich an der Interpretation kultureller und politischer Phänomene herausgebildet hatte. Die Sprache ist Nomos als das, was sie faktisch ist; und so ist auch der Vorgang, durch den

zahlreiche Erscheinungen, die unter einander unabsehbar verschieden sind und doch Ähnlichkeiten aufweisen (von der Kategorie des Ähnlichen als einer «diskret teleologischen» Kategorie Demokrits habe ich kurz anderswo gesprochen: *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus* [Xanthi 1984], I 233 ff.), zu konstanten Grössen zusammengefasst werden, Nomos. Dieser Nomos hat also seine eigene, durch Konvention konstituierte Wahrheit. Sie reicht bei Demokrit gerade aus, um trotz *Vorsokr.* 68 B 125 sowohl ein System der Farben (*Vorsokr.* 68 A 135, 73-78) wie auch ein solches der Geschmäcke (*Vorsokr.* 68 A 135, 65-67) zu entwerfen; dieses zweite System hat bekanntlich Aristoteles in *De an.* II 10, 422 b 10-14 stillschweigend übernommen.

Für Aristoteles genügt in unserem Zusammenhang mehr oder weniger der Hinweis auf *Metaph.* I 1, 980 a 27 - 981 a 7. Er geht von Protagoras aus, sofern auch er die einzelne punktuelle Wahrnehmung als unfehlbar setzt. Dann aber nimmt er wie Demokrit die Kategorie der Ähnlichkeit in Anspruch und gelangt damit zu einer scheinbar tadellos kohärenten Abfolge: Viele ähnliche Wahrnehmungsdata ergeben eine Empeiria und viele Empeiriai gestatten den Sprung vom statistisch festgestellten Allgemeinen zum eidetisch geforderten Allgemeinen der konstanten Form und des konstanten 'Naturgesetzes'. Was an dem hier und jetzt mir sich Zeigenden das Einmalige und immer wieder Andere ist (von dem Protagoras ausgegangen und bei dem er geblieben war), wird einfach vernachlässigt.

Und nun Epikur. Für ihn wie für Protagoras und Aristoteles ist zunächst die einzelne Wahrnehmung schlechthin unfehlbar. Er scheint nach fr. 288 Usener Demokrits Satz *Vorsokr.* 68 B 125 und dessen Begriff des Nomos ausdrücklich abgelehnt zu haben. Es ist nicht bloss

das Ergebnis der Abmachung unter den Menschen, dass wir den Wein bald süss, bald sauer nennen, sondern er ist wirklich bald dies, bald jenes. Denn fürs erste stehen die Atomformen in einer spezifischen Relation zu den wahrnehmbaren Qualitäten. Die Atome sind in sich qualitätslos, doch haben sie die verschiedensten geometrischen Formen, runde und eckige, sind mit vielen oder wenigen Ecken, Spitzen, Stacheln und Haken ausgestattet. Der Modellfall sind die winzig kleinen, vollkommen runden und darum unendlich beweglichen Atome, die in ihrer Massierung das Organ der Vernunft konstituieren. Sie sind so klein, dass sie auch als Masse niemals wahrnehmbar werden, und verfügen gleichzeitig über jene unendliche Beweglichkeit, die erfahrungsgemäss das menschliche Denken charakterisiert. In Ansätzen ist diese These schon bei Demokrit vorbereitet, doch erst Epikur scheint sie systematisch ausgebaut zu haben. Weiterhin ist alles wahr, was sich dem Einzelnen hier und jetzt so und in einem anderen Augenblick anders zeigt. Denn in jedem wahrnehmbaren Gegenstand finden sich Atome der verschiedensten Art; sie sind in unaufhörlicher Bewegung, und so tritt bald diese, bald jene Art in den Vordergrund. Es kommt dazu, dass die Atomgruppen durch Kanäle in den Körper des Wahrnehmenden eindringen, und diese Kanäle werden ihrerseits bald weiter, bald enger und lassen bald diese, bald jene Atomgruppen passieren. Dass der Wein bald süss, bald sauer schmeckt und wir ihn so oder anders nennen, ist also in den Sachen selbst begründet und nicht bloss, wie Demokrit behauptete, Ergebnis eines Nomos (s. vor allem Plut. *Adv.Col.* 3-7, 1108 F - 1110 D). Unverkennbar hat sich Epikur da durch Anaxagoras anregen lassen, etwa wenn er von der πολυμιξία der Atome in jedem Gegenstande spricht. Insofern mag denn auch die Nachricht zutreffen, dass er unter den früheren Philosophen Anaxagoras besonders geschätzt habe (fr. 240 Usener).

Von der Aitiologie des Irrtums vor allem im Bereich des Sehens haben wir schon gesprochen. Er ergibt sich dann, wenn die räumliche Distanz zwischen dem Wahrnehmungsgegenstand und dem Wahrnehmungsorgan nicht zureichend einkalkuliert wird (so wie die ethische Fehlleistung durch die Vernachlässigung des Kalküls der Folgen der gegenwärtigen Entscheidung zustande kommt).

Bei Aristoteles gibt es Vergleichbares. Auch bei ihm spielt die räumliche Distanz eine wesentliche Rolle, und wenn er darauf beharrt, dass, gegen den Augenschein, bei allen fünf Organen (auch bei Schmecken und Tasten) die Wahrnehmung durch ein Medium hindurch erfolgt (*De an.* II 11, 423 b 7-8 u.a.), so meint er zunächst zwar etwas anderes als Epikur im Sinne hat; doch das epikureische Theorem, wie es Sextus *Adv. math.* VII (= *Adv. log.* I) 211-216 vorführt, lässt sich mühelos in den Entwurf des Aristoteles einzeichnen.

Die Lehre von der Seele ist bei Epikur wie schon in Aristoteles *De an.* (dessen nahezu chaotischer Zustand an dieser Stelle nicht näher diskutiert werden soll) von zwei Problemen beherrscht: Von der Frage nach der Beziehung zwischen Seele und Körper und von der Frage nach der Einheitlichkeit oder Vielheitlichkeit der Seele selbst.

Dass die Seele vom Körper verschieden und zugleich ein Teil des Körpers ist wie die Hand oder das Herz, ist die Formel Epikurs, durch die er die aristotelische Formel ersetzt, derzufolge der Körper das Instrument der Seele ist derart, dass weder der Körper ohne die Seele, noch die Seele ohne den Körper aktionsfähig sind; ein Teil der Seele hat bei Aristoteles ein Sonderstatut, derjenige nämlich, den er in der Regel «Nous» nennt. Doch darüber, ob dieser Teil ohne den Körper aktionsfähig ist oder nicht, hat sich Aristoteles nie endgültig geäussert; es war ihm wohl klar, dass jede der beiden möglichen Antworten unabsehbare und höchst beunruhigende Konsequenzen nach sich zog.

Bei Aristoteles ist die Leistung der Seele vor allem die, dass sie den Körper in Bewegung setzt, und zwar so, dass sie selber unbewegt ist. Als unbewegte bewegt sie den Körper. Das Modell ist evidentermassen die Relation des Unbewegten Bewegers zum ewigen bewegten Kosmos. Was aber im Falle des Kosmos sinnvoll ist, wie *Metaph.* XI 7, 1072 a 21 - b 1 zeigt, führt im Falle der menschlichen Seele zu den grössten Komplikationen, die weder durch *De an.* I 3, 406 b 24-25 noch durch I 4, 408 a 34 - b 18 überwunden werden. Aristoteles polemisiert gegen Platon und Demokrit, die beide die Bewegung des Körpers so erklären, dass die Bewegung der Seele einfach an den Körper weitergeleitet wird. Doch gerade *De an.* lässt uns begreifen, dass Epikur wie auch die Stoa seine Lösung des Problems als unbefriedigend verworfen haben.

Es kommt dazu, dass Aristoteles zwei Forderungen erhebt, die er als erster formuliert zu haben erklärt. Einmal geht er von einem System der Seelen aus, das auch Pflanzen und Tiere einschliesst. Es beginnt bei der allen Lebewesen gemeinsamen vegetativen Seele und endet bei dem, was Aristoteles in der Regel «Dianoia» nennt; und zwar ist es bis zur Dianoia hinaus ein kumulatives System. Der Mensch hat nicht nur seine ihm eigentümliche Seele, sondern auch diejenige der Pflanze und des Tieres. Nur der auf die unbewegt seienden Dinge hin ausgerichtete «Nous» ist aus dieser Kumulation ausgeschlossen; das ergibt sich eindeutig etwa in *De an.* II 1, 413 a 6-7; II 2, 413 b 24-32 u.a. Die Frage ist indessen berechtigt, warum die Kumulation gerade zwischen Dianoia und Nous abgebrochen werden muss. Man versteht wiederum, dass Epikur diesen gesamten Aufbau verworfen hat, höchst wahrscheinlich, wie ihm der Abbruch der Kumulation als unzulässige Willkür erschien. Die Seele des Menschen ist zwar auch für ihn von derjenigen des Tieres verschieden, doch sucht er beiden in

einem prinzipiell homogenen System ihren Platz zuzuweisen.

Eine zweite Forderung des Aristoteles ist die, dass die Seele auf den Körper abgestimmt sein muss, wie er dies I 3, 407 b 13-26 in scharfer Polemik gegen die Pythagoreer erklärt: ist der Körper das Instrument der Seele, so muss er auch so beschaffen sein, dass er als Instrument tauglich ist. Dieses Argument hat nun Epikur in aller Form aufgenommen und es gegen die kugelgestaltigen Weltgötter Platons eingesetzt (zu denen später die Gottheit der Stoa dazu tritt): Wenn wir schon annehmen, dass das Denken der Gottheit mit demjenigen des Menschen wesensähnlich ist, so muss gefolgert werden, dass die Gottheit eines Körpers bedarf, der ihr ebenso als Instrument dient wie dem menschlichen Denken sein Körper. Natürlich ist der Körper der Gottheit von anderer Beschaffenheit als der unsrige; und die Gegner haben nicht gezögert, über die Quasi-Körperlichkeit der Götter Epikurs zu spotten. Was dabei übersehen wird, ist, dass Aristoteles selber im Aufbau seines Kosmos mit einer Zone rechnet, die mit einem Körper erfüllt ist, der gemessen an der Körperlichkeit der uns erfahrbaren vier Elemente auch nur einen Quasi-Körper besitzt. Denn wie soll man einen Körper nennen, der wie der Aither, von dem *De caelo* spricht, weder leicht noch schwer ist, also fundamentale Eigenschaften der uns erfahrbaren Körperlichkeit nicht besitzt? Für uns das wichtigere ist, dass es Epikur auf diesem Wege gelingt, den Anthropomorphismus der Götter seiner griechischen Religion (vgl. dazu von weitem fr. 226 Usener) philosophisch zu begründen. Dass bei Aristoteles die Rechnung nicht aufgeht, weil bei ihm der Nous ein Teil der Seele ist, der, wie schon bemerkt, gerade nicht auf den Körper abgestimmt und gerade nicht auf ihn als Instrument angewiesen ist (also grundsätzlich in der Tat in jeden beliebigen Körper eingehen könnte), sei hier nur am Rande vermerkt.

Was endlich die Teile der Seele angeht, so ist Aristoteles fürs erste hin und her gerissen zwischen einem Aufbau, der nur den Menschen angeht (man wird an das in *De an.* bewusst zurückgedrängte Schema der vier Teile denken, das der Psychologie der *Nik. Ethik* zugrundeliegt) und der Einbeziehung von Pflanzen und Tieren, die zu einer nirgends eindeutig fixierten Vielzahl von Seelen führt; in III 8, 432 a 23 fragt er zwar ausdrücklich nach der Zahl der Seelenteile, die sich damit ergeben, doch diese Zahl wird nirgends genannt. Sie muss wie die Zahl der Tugenden, von der *EN* III 5, 1115 a 5 flüchtig spricht, in einem älteren systematischen Entwurf ausdrücklich gewähnt gewesen, dann aber im Zuge der Auflösung des Systematischen ins Aporetische argumentieren, das die Pragmatien weithin kennzeichnet, untergegangen sein. Wir wissen nicht mehr, mit wie vielen Seelenteilen Aristoteles zu guter Letzt gerechnet hat. Wir sehen auch nicht klar, wie er die Teile als Teile verstanden hat: Wie weit darf von Teilen gesprochen werden, ohne dass damit die Einheitlichkeit der Seele im ganzen in Gefahr gerät?

Epikur hat alle diese Probleme gekannt, nicht dass ihm *De an.*, so wie wir es lesen, vorgelegen hätte, wohl aber, dass ihm die Gesamtheit der in *De an.* verhandelten Probleme bekannt gewesen sein muss, in welcher Form auch immer dies geschehen ist. Jedenfalls hatte er nicht nur Zugang zu den sogenannten Jugenddialogen des Aristoteles.

Aristoteles beginnt bekanntlich seine Doxographie mit der Unterscheidung zweier Leistungen der Seele: hier dem Wahrnehmen und Erkennen, dort der Bewegung des Körpers; er unterscheidet zwar vier Arten von Bewegung (I 3, 406 a 12 ff.), nennt aber als wichtigste absonderlicherweise gerade nicht diejenige, die sämtlichen Lebewesen ohne Ausnahme zukommt, nämlich Wachstum und Dahinschwinden, sondern die Ortsbewegung, über die nicht ein-

mal alle Tiere verfügen, wohl aber der Mensch und (dies ist 'unterirdisch' wohl das entscheidende Moment) die Lebewesen im supralunaren Raume; denn die einzige Bewegung, an der auch die Gestirne teilhaben, ist eben die Ortsbewegung.

Für Epikur kommt es nur auf den Menschen an und bei diesem zunächst auf das Phänomen des Lebens und Sterbens schlechthin (das in *De an.* weitestgehend ausgeklammert ist). Lebendigkeit aber wird an zwei Dingen wahrnehmbar, an der Lebenswärme und an der Atmung. Dies ergibt für ihn zwei im Biologischen verankerte Seelenteile: das Warme (dass für Epikur die Atome, aus denen sich das Denken konstituiert, gerade nicht aus Feuer sind, wie bei Demokrit, der hier noch ganz unter dem Einfluss des Parmenides steht, sei ausdrücklich hervorgehoben) und dazu das Pneuma, das eingeatmet wird und kalt ist, also temperierend auf das Warme einwirkt (bei Aristoteles kann man da *De an.* II 8, 420 b 20-21 vergleichen). Interessant ist nun, dass Epikur bei einem weiteren Schritt einen Einwand des Aristoteles gegen Demokrit berücksichtigt zu haben scheint. Dieser hatte betont, dass man nicht nur nach der Ursache der Bewegung des Körpers, sondern auch der Ursache der Ruhe zu fragen habe (I 3, 406 a 22-24). Das Problem als solches ist ein sonderbares. Denn für Aristoteles ist zunächst einmal wie für Demokrit der gesamte Kosmos in ununterbrochener Bewegung; unbewegt sind bei Aristoteles nur der oberste Unbewegte Beweger und die unbewegte Seele des Menschen. In dieses System zeichnet sich sozusagen sekundär eine Alternanz von Bewegung und Ruhe ein, unverzichtbar für die Lebewesen und den Menschen ins besondere (vgl. *EN* VII 14, 1154 b 20-31; X 6, 1176 b 34-35).

Von dieser Überlegung ausgehend schliesst Epikur an die zwei schon genannten Seelenteile einen dritten an, ein Prinzip der Ruhe, das er «Aer» nennt. Damit haben wir

drei Seelenteile, alle drei biologischen Phänomenen zugeordnet und bestimmten Elementen der äusseren Welt entsprechend.

Doch die Leistungen zunächst des Wahrnehmens, dann die des in der Praxis wie in der Theorie kalkulierenden Denkens gehören nicht hieher. Ein vierter Seelenteil muss angenommen werden, von den drei übrigen strikte abgetrennt und keinem der Elemente in der äusseren Welt entsprechend. Es liegt ein «Chorismos» vor, an anderer Stelle als bei Aristoteles, und dennoch dem aristotelischen «Chorismos» nicht unverwandt.

Dieser vierte Teil hat keinen eigenen Namen, ganz einfach, weil (sozusagen sprachtheoretisch gesehen) alle verfügbaren Namen auf erfahrbare Realitäten in der äusseren Welt verweisen. Das ist die Doktrin, die uns vor allem in fr. 314 und 315 Usener, sowie Lucr. III 231-257 vorliegt.

Nun gibt es schon bei Aristoteles ein entsprechendes Theorem, nicht leicht fassbar, vor allem, weil es (aristotelisch gesprochen) in die Kompetenz mehrerer verschiedener Disziplinen fällt, also in der Kosmologie, in der Psychologie, in der Erkenntnislehre und in der Ethik immer nur unter einem begrenzten Aspekt behandelt werden kann; ganz abgesehen davon, dass wir es hier in eminenter Weise mit einer Doktrin zu tun haben, die auch in den Dialogen mehr als einmal zur Sprache gekommen sein muss.

Neben den vier erfahrbaren Elementen nimmt Aristoteles ein fünftes an, dessen Benennung bekanntlich merkwürdig schwankt. Aristoteles kann es «Aither» nennen, den «Kreiskörper», den «ersten Körper», während die doxographische Tradition fast ausschliesslich vom «fünften Körper» spricht (zum einzelnen s. Paul Moraux, «Quinta essentia», in *RE* XXIV 1 [1963], 1171-1263; 1430-32). Ich betone dies, weil ich nicht recht einsehe, mit welchem

Rechte die bei Cicero *Tusc.* I 22; 41; 65-66 und unabhängig davon bei Clem. Rom. *Recogn.* VIII 15 vorliegende Mitteilung, dass Aristoteles diese fünfte Natur, wie dann Epikur, ἀκατονόμαστον genannt habe, verworfen werden kann. Wer im Namen des einheitlichen Systems die Mitteilungen Ciceros Angaben als Missverständnisse od. dgl. abschiebt, vergisst, dass wir ja schliesslich seit W. Jaeger dazu verpflichtet sind, damit zu rechnen, dass einerseits in den Dialogen Theoreme vorkamen, die nicht in die Pragmatien übernommen wurden und andererseits die Pragmatien, also die Arbeitspapiere des Aristoteles in der Zeit unmittelbar nach seinem Tode eine andere Gestalt gehabt haben können als sie in ihrer endgültigen Redaktion durch Andronikos von Rhodos erhalten haben.

Man wird eher umgekehrt argumentieren, dass die Koinzidenz zwischen Cicero *Tusc.* I 22 und den genannten Berichten über Epikur im Begriffe des ἀκατονόμαστον so eigentümlich ist, dass sie unmöglich einem blossen Zufall oder Irrtum zugeschrieben werden kann. Man sieht in keiner Weise, wer ein Interesse daran gehabt haben könnte, gerade in diesem Punkte Epikur an Aristoteles oder Aristoteles an Epikur zu binden.

Es bleibt also dabei, dass Epikur kühn, aber seinem sonstigen Verhältnis zu Aristoteles entsprechend einen aristotelischen Terminus aufgenommen und in sein System eingebaut hat.

Eine besondere Beachtung verdient sodann Lucr. III 288-322. Es hat einen ausgezeichneten systematischen Sinn, wenn die drei biologisch fundierten Seelenteile auch drei Temperamente der Tiere konstituieren: Das Warme kehrt im hitzigen Temperament des Löwen wieder, das kalte Pneuma in der Ängstlichkeit des Hirsches, der ruhige «Aer» im ausgeglichenen Gemüt des Rindes. Da haben wir zunächst eine Dreiheit, die unverkennbar mit dem bekannten aristotelischen Schema Hyperbole-Elleipsis-Meson zu-

sammenhängt. Unter den in der Liste *EN* II 7 aufgeführten Triaden kommen mehrere der epikureischen Trias nahe, ohne sich ganz mit ihr zu decken.

Wichtiger ist, dass auch der Mensch diese drei Temperamente besitzt und insofern dem Tiere nahe steht. Er hat jedoch auch den vierten Seelenteil, der dem Tiere nicht zukommt. Dieser vermag die drei tierartigen Teile zwar nicht ganz, aber doch soweit zu verdrängen, dass es dem Menschen gelingt, mit diesem seinem vierten Teil «ein der Götter würdiges Leben zu führen» (Lucr. III 322). Er hat diesen Teil mit den Göttern gemeinsam, und das Leben der Götter ist das Paradeigma, an dem er sein eigenes Leben orientieren soll.

Zu betonen ist immerhin an dieser Stelle, dass die vier Teile ein unauflösbares Ganzes darstellen. Keiner der Teile vermag für sich allein zu existieren, obschon der Satz gilt, dass das Lebewesen im Ganzen Verstümmelungen und Verletzungen an den drei Teilen, die biologisch die Lebendigkeit des Lebendigen ausmachen, leichter erträgt als eine Gefährdung des vierten Teiles, der als Phronesis, Logos und Nous das Ganze regiert. So sind denn auch die Atome, aus denen das Warme, das Pneuma und der Aer bestehen, über den ganzen Körper hin verteilt, während der vierte Teil seinen Sitz im Herzen hat (Lucr. III 136-160; bei Aristoteles müsste einmal die Funktion des Herzens im gesamten Entwurf der Psychologie verfolgt werden, was hier nicht geschehen kann). Dennoch bleibt das Ganze eine einzige Natur. Restlos transparent wird freilich das Gleichgewicht zwischen Vielheitlichkeit und Einheitlichkeit der Seele nicht; doch das ist es auch bei Aristoteles nicht.

Es ist angemessen, zum Schluss zu fragen, worin das der Götter würdige Leben, das die Leistung des vierten Seelenteiles ist, besteht. Ich beginne mit einem Moment, das Epikur selber besonders wichtig war, das aber auch eine Verbindung zu Aristoteles herstellt.

Es ist bekannt, dass Aristoteles in der Ethik den Bereich des Eros mit grösstem Misstrauen angerührt, denjenigen der Philia aber umso höher geschätzt und ausführlich behandelt hat. Eine Eudaimonia ohne Philia ist für ihn unvorstellbar (*EN* VIII 1, 1155 a 5-6; IX 9, 1169 b 16-22).

Epikurs These ist grundsätzlich dieselbe; nur zieht er daraus die Konsequenz, dass auch die Eudaimonia der Götter nicht ohne Philia bestehen kann, und zwar nicht ohne jene vollkommene Philia wie sie nur unter Lebewesen möglich ist, die einander an Vollkommenheit ebenbürtig sind. Dies führt zwingend zur Annahme einer Vielheit von Göttern, die in ewiger Geselligkeit beisammen sind. So gelingt es Epikur in einem zweiten entscheidenden Punkte die Tradition griechischer Religion gegen ihre Kritiker von Xenophanes an philosophisch zu restituieren, nicht nur den Anthropomorphismus, sondern auch den Polytheismus. Denn wenn schon der Mensch der Gottheit ähnlich sein soll, bzw. die einzige Leistung der Gottheit für den Menschen darin besteht, das Paradeigma der Eudaimonia zu sein, dann wird diese Gottheit zu ihrer Vernunft hinzu auch das Instrument der Körperlichkeit besitzen und an ihrer Eudaimonia auch befreundete Götter teilnehmen lassen.

Auf die Welt und die Welten wirken die epikureischen Götter nicht ein. Darin sind sie die unmittelbaren Erben des aristotelischen Unbewegten Bewegers; der überaus bezeichnende Unterschied ist, dass der Unbewegte Beweger als der sich selbst Denkende bei sich selbst verharrt, während die epikureischen Götter als die ihrer unzerstörbaren Eudaimonia sich Freuenden bei sich selbst verweilen.

Man hat immer wieder gegen Epikur geltend gemacht, dass seine Götter sozusagen nur bedingt unvergänglich sind. Im strengsten Sinne ewig sind ja nur die Atome und

das Leere, und die Götter sind nichts als Atomkompositionen besonderer Art. Dies ist natürlich richtig. Diese Götter sind geworden und dann ewig; man ist versucht, für einmal an Platon zu denken, dessen Kosmos auch geworden und dann ewig ist.

Wichtiger scheint mir indessen Folgendes zu sein. Die epikureische Gottheit kann unter dem Gesichtspunkt der Physik (als Atomkomplex) wie unter demjenigen der Ethik (als Inbegriff der Eudaimonia) betrachtet werden, und diese beiden Gesichtspunkte lassen sich nicht leicht vereinigen. Doch genau dasselbe gilt auch von der Gottheit des Aristoteles. Der Unbewegte Beweger hat seinen Platz in einer kosmologisch-physikalischen Konstruktion. Die Gottheit, die in alle Ewigkeit diejenige Eudaimonia besitzt, die wir nur in seltenen Augenblicken zu gelangen vermögen (*Metaph.* XI 7, 1072 b 14-15 und 24-26), ist eine lebendige Person; und das Denken vermag nur durch einen halsbrecherischen Sprung vom physikalischen Prinzip zur Person zu gelangen, bei Aristoteles wie bei allen späteren Theologen.

Die Philia unter Göttern und Menschen hat bei Epikur allerdings einen Sinn, den sie bei Aristoteles nicht hat. Bei diesem ist sie im Aufbau der politischen Gemeinschaft das neben der Gerechtigkeit unentbehrliche Moment. Bei Epikur ersetzt (scharf formuliert) die private Gemeinschaft der Freunde, die sich zusammengetan haben, die politische Gemeinschaft der Bürger, die in der Öffentlichkeit tätig sind. Die epikureische Philia wie die Hedone signalisieren einen Auszug aus dem öffentlichen in das private Wirken.

Dies besagt nicht, wie ich eingangs betonte, dass die politische Aktivität völlig verworfen wird. Sie ist vielmehr gerechtfertigt, wenn sie sich als ein Weg zum Telos des menschlichen Daseins auszuweisen vermag. Das sagen *Sent.* 6 und 7. Es dürfte allerdings Epikurs Überzeugung

gewesen sein, dass sie sich nur in äusserst seltenen Fällen so auszuweisen fähig ist; den Eros wird er, nebenbei gesagt, ähnlich beurteilt haben; man darf an die Briefstelle erinnern, die sich im epikureischen *Sent. Vat.* 51 erhalten hat.

Der Freund wird bereit sein, sein Leben dem Freunde zu opfern. An diese These mag man den Satz anknüpfen, den die Gegner Epikurs immer als eine unbegreifliche Inkonsequenz angegriffen haben: Der vollkommene Mensch wird selbst dann die Eudaimonia besitzen, wenn er im ehernen Stier des Phalaris zu Tode gebraten wird (fr. 601 Usener). Der Platoniker würde da auf den Sokrates des *Gorgias* verweisen und darauf rechnen, dass in einem anderen Leben der notwendige Ausgleich erfolgen wird. Für Epikur ist dieser Weg nicht gangbar. Er greift auf das Theorem zurück, dessen Bedeutung schon eingangs hervorgehoben wurde. Es zeichnet den Menschen aus, dass er nicht wie das Tier an den gegenwärtigen Augenblick gebunden ist, sondern sich an Vergangenes erinnert, Künftiges erwartet. Der vollkommene Mensch wird auch im Stier des Phalaris heiter sein, weil er sich (wie es Epikur selber an seinem Todestag getan hat) an die vergangene Zeit erinnert, die er lustvoll verbracht hat. Diese Erinnerung ist es, die die Gegenwart aufwiegt. Ihr entspricht die Erwartung, schärfer gefasst, die Hoffnung. Es ist bedenkenswert, dass derselbe Philosoph, der über die Unvollkommenheit der Welt schonungslos geurteilt hat, mit der Hoffnung so ernsthaft umgegangen ist wie kaum ein Grieche sonst. *Sent.* 16 ist dafür, so diskret und behutsam auch formuliert wird, ein eindrücklicher Beleg.

Vorausgegangen ist auch da zu einem gewissen Teile Aristoteles. Ich denke dabei weniger an die Diskussion περὶ τύχης in *EN* I 9-11, 1100 a 1 – 1101 b 9 (die eine sorgfältigere Interpretation verdiente als ihr bisher, zum mindesten in den grossen Kommentaren, zuteil geworden ist)

als an die Bemerkungen in der Untersuchung über die φιλαυτία, IX 4, 1166 a 24-26 und 1166 b 13-17: die Erinnerung und die Erwartung des σπουδαῖος treten da der Erinnerung und Erwartung des μοχθηρός gegenüber.

Hier hat auch die vielumstrittene Doktrin von *Sent.* 34, 35 ihren Platz. Der Ungerechte, der gegen die Abmachung ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι, ohne die keine Gemeinschaft existieren kann, gehandelt hat (dass die Formel von *Sent.* 33 schon auf die Sophistik zurückgehen muss, lehrt Aristoteles *Pol.* III 9, 1280 a 34 - b 5), wird nur Schmerzendes und Bekümmerndes erwarten dürfen; und eben diese schlimmen Erwartungen sind seine eigentliche Strafe. Das Problem, das da im Hintergrund steht, kennt auch Platon: Wenn die Gerechtigkeit die soziale Tugend *par excellence* ist und die Gesellschaft selbstverständlich immer bereit sein wird, gerechtes Handeln (oder doch den Schein des gerechten Handelns) zu honorieren, wie kann man es da vermeiden, dass der Einzelne gerecht handelt, nicht der Sache, sondern des Honorares wegen? Platon versucht das Problem auf eine nicht unbedenkliche Weise zu überspielen (wie das geschieht, ist hier nicht zu erörtern); Epikur stellt sich dem Problem und spricht von den schlimmen Erwartungen, die sich an die ungerechte Tat heften, als von einem Zustand, der als solcher den Zugang zum Telos des Lebens hoffnungslos versperrt (*Sent.* 17, auch Cic. *Fin.* I 50-53, obschon da die rücksichtslose Verkürzung eines ausführlicheren und nuancierteren Textes manches verunklärt hat).

Im Umgang mit den Göttern gibt es weder Erinnerung noch Erwartung. Denn wir haben weder von ihnen etwas empfangen, woran wir uns zu erinnern hätten, noch sollen wir etwas von ihnen erhoffen (oder befürchten). Das letzte Wort ist jedoch damit nicht gesagt. Der vierte unserer Seelenteile ist dadurch ausgezeichnet, dass er Eindrücke von den Göttern aufzunehmen fähig ist. Diese Eindrücke

verschaffen als solche nur die Gewissheit, dass es Wesen gibt, die die vollkommene Eudaimonia besitzen und unvergänglich sind. Mehr brauchen wir von ihnen streng genommen nicht zu wissen. Denn dieses Wissen genügt, damit wir ihnen gegenüber die richtige Haltung einnehmen. Es ist die Haltung der Verehrung, da es sich schickt, das Vollkommene zu verehren, einfach weil es vollkommen ist (Cic. *Nat. deor.* I 45). Es gehört zu den absonderlichsten Phänomenen des hellenistischen Philosophierens, dass, wenn wir Cicero folgen, weder die Stoa noch (wie wir annehmen müssen) die Akademie und der Peripatos diese Haltung begriffen zu haben scheinen. Sie versteifen sich auf die These, dass eine Beziehung zwischen Mensch und Gottheit nur auf einer sozusagen geschäftlichen Basis sinnvoll ist: Wir bitten die Gottheit um ihre Gaben, die Gottheit gewährt sie und wir revanchieren uns mit Gegengaben. Epikur hat, auf psychologische Erwägungen gestützt archaische Formen griechischer Religion in seine Philosophie hineingenommen, den Anthropomorphismus und den Polytheismus. Doch in der Sache der Beziehung zwischen dem Menschen und der Gottheit hat gerade er als einziger nicht archaisch gedacht und das primitive «do ut des», das dem Stoiker bei Cicero so wichtig ist, nicht angenommen.

Man möchte gerne vermuten, dass neben der systematischen Kohärenz auch diese Haltung den Göttern gegenüber eines der Momente war, die der epikureischen Lehre ihren ungeheuren Erfolg verschafft haben, jenen Erfolg, den etwa Cicero (oder Ciceros griechischer Gewährsmann) in *Fin.* II 49 nur mit dem grössten Bedauern zu registrieren vermag.

DISCUSSION

M. Couloubaritsis: Vous avez raison de relever chez Epicure l'existence d'un ἀκατονόμαστον qui serait la condition physique de la connaissance intellective. Il reste néanmoins le problème de la nature de cette 'qualité' qui domine un ensemble de fonctions. Car, si l'on tient compte de parallèles historiques, chez les Grecs, l'absence de dénomination (ἀνώνυμον) n'exclut pas une élucidation de la chose. Par ailleurs, la plupart des philosophes qui envisagent l'intellect d'une façon matérielle lui attribuent une nature précise, comme par exemple Anaxagore (χρῆμα identique à lui-même), Démocrite (atomes sphériques), Aristote (un ἕτερον σῶμα qui serait un élément analogue à l'élément astral et ἄνευ ὕλης, c'est-à-dire sans substrat — et non, comme on dit souvent, im-matériel). Quelle est cette 'nature' pour la perspective épicurienne? A-t-elle quelque chose à voir avec les atomes sphériques de Démocrite?

M. Gigon: D'une part, le ἀκατονόμαστον est composé, comme les autres parties de l'âme, d'atomes sphériques; d'autre part, les atomes qui constituent le ἀκατονόμαστον ne sont précisément pas du feu comme chez Démocrite. Le terme doit être pris dans son sens strict; on ne peut dire des atomes du ἀκατονόμαστον que ceci: c'est qu'ils n'ont aucune qualité sensible; et pour autant que tous les ὀνόματα se rapportent à des qualités sensibles, ils n'ont pas non plus de ὄνομα. En effet, la doctrine d'Aristote concernant le ἕτερον σῶμα est très proche de celle d'Epicure.

Mme Decleva Caizzi: Lei ha accennato all'inizio della sua esposizione all'importanza dell'opera di Protagora, le cui linee essenziali possono essere ricostruite grazie al *Teeteto* di Platone.

Personalmente credo che non sia sempre agevole distinguere ciò che spetta a Protagora — a parte naturalmente alcune frasi dove è chiaro che Platone sta citando — da ciò che è rielaborazione platonica del materiale

protagoreo allo scopo non solo di confutarlo, ma anche, e soprattutto, di pervenire alle proprie personali conclusioni (e questo specialmente nella cosidetta *Apologia*). Mi chiedo tuttavia se Epicuro, oltre ad avere conoscenza diretta dell'*Aletheia* di Protagora, e su questo punto concordo pienamente con Lei, non avesse anche letto il *Teeteto*, recuperando e valorizzando positivamente le implicazioni che Platone scorgeva in Protagora, e che, per parte sua, rifiutava in modo deciso. Credo che il *Teeteto* sia stato sin dal suo apparire un dialogo molto importante per la filosofia ellenistica.

M. Gigon: Je suis entièrement d'accord: il faut être extrêmement prudent en dégageant la doctrine de Protagoras du *Théétète* de Platon (mais la chance de trouver quelque chose de substantiel est plus grande que pour le *Protagoras*). D'accord aussi concernant l'importance très grande du *Théétète* pour toute la philosophie de l'hellénisme. Qu'Epicure n'ait pas seulement connu le livre de Protagoras lui-même, mais aussi le dialogue de Platon, est parfaitement vraisemblable.

M. Long: Your account of Epicurus, with which I sympathize, assumes his careful reflection on a wide range of Aristotelian theses. F. H. Sandbach has recently challenged the current tendency to presume that Hellenistic philosophers knew or were interested in Aristotle's technical writings (*Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, suppl. vol. 1985). In the light of his negative arguments, it seems we have to consider each possible instance of Aristotelian influence point by point. Would you agree that Aristotle's account of pleasure in *EN* VII is so close to the Epicurean position (*e.g.* 1154 b 27-28, ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει) that a completely independent development of the latter is scarcely credible?

More generally, if Epicurus developed much of his philosophy as a critical and sometimes positive reaction to Aristotle, why is his manner of indicating this so indirect? He, and Zeno of Citium, were quite open about their hostility to Plato.

M. Gigon: Ich bin überzeugt, dass Epikur die Pragmatien des Aristoteles gekannt hat, wenn auch nicht in der Form, in der wir sie heute

lesen. Das gilt vor allem für die Lehre von der ἡδονή (*EN* VII). Im übrigen scheint es so zu sein, dass Epikur seine philosophischen Gegner nur in den *Briefen* persönlich und grob angegriffen hat, während die Lehrschriften sich zumeist auf allgemeine Andeutungen beschränken (vgl. D.L. X 26). Dass dabei sein Verhältnis zu Platon (dessen Lehre vom ἀγαθόν in Περὶ τέλους bösartig ironisiert wird) ein vollständig anderes war als dasjenige zu Aristoteles, scheint mir klar zu sein (in der Stoa ist es genau umgekehrt).

M. Kidd: May I ask you a question on theory of knowledge? In Plato's *Theaetetus* sensations and perception for Protagoras are infallible but not true. Whether this is Plato or Protagoras is, of course, arguable. But Aristotle in *De an.* I 2, 404 a 28 f., says that for Democritus τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον. This appears however to be contradicted in *Metaph.* III 5, 1009 b 11 f. Nevertheless, the *De anima* passage must reflect a view of the time, and in the end became a key sentence for the whole of Hellenistic philosophy. A problem for Epicurus was the passage on from 'the here and now', and presumably here πρόληψις played a key role. Does this have any connection with the Aristotelian advance from perception to ἐμπειρία?

M. Gigon: Ich bin nur teilweise einverstanden. Für Protagoras im *Theaitetos* scheint mir in der Tat das φαινόμενον hier und jetzt sowohl unfehlbar wie auch das einzig Seiende-Wahre zu sein, während der Atomist Demokrit zwischen der sensiblen Wirklichkeit (Arist. *De an.* I 2, 404 a 28 f.) und der intelligiblen Wahrheit der Atome und des Leeren (*Metaph.* III 5, 1009 b 11 f.) scharf unterscheidet; Protagoras ist ja kein Atomist gewesen, hatte also zu einer solchen Distinktion keinen Grund. Epikur verwandelt die Antithese Demokrits in einen Übergang. Da glaube ich in der Tat auch, dass Epikurs Relation von αἴσθησις zu πρόληψις mit der aristotelischen Relation von αἴσθησις und ἐμπειρία in Beziehung steht.

M. Dihle: Es wurde uns in eindrucksvoller Weise gezeigt, wie eine Reihe philosophischer Zetemata, die Aristoteles behandelt hatte, durch

Epikur sehr viel weitergehend systematisiert wurde. Muss man nicht aber hinzusetzen, um welchen Preis das geschah? Aristoteles konnte auf die Frage nach dem freien Entschluss des Menschen als eine Ursache im Geschehensablauf deshalb keine definitive Antwort geben, weil er zugleich am Konzept einer vernünftigen, an einem Ziel orientierten Weltordnung festhalten musste. Indem Epikur den Teil der Naturwissenschaft, der auf dieses Konzept führte, einfach beiseite liess und der Welt eine vernünftige Ordnung absprach, konnte er eine in sich schlüssige, auf die Faktoren Zufall und Freiheit reduzierte Ursachenlehre entwerfen. Das spricht für die Geschlossenheit, aber nicht unbedingt für die intellektuelle Qualität seiner Lehre.

Das Eindringen wissenschaftlicher Forschung in den Lehrbetrieb der Hellenistischen Schulen, das ihrer ursprünglichen Zielsetzung zuwiderläuft, erklärt sich wohl aus dem Zwang, sich mit den Konkurrenten argumentativ auseinandersetzen zu müssen. Das gilt vermutlich schon für Epikur selbst, wird aber z.B. am Beispiel Chrysipps noch deutlicher.

M. Gigon: Ich stimme völlig zu, dass die systematische Geschlossenheit der epikureischen Lehre erkauft wird mit der Preisgabe alles dessen, was bei Aristoteles die offene wissenschaftliche Forschung ausmacht. Aristoteles will 'wissen', weil der Mensch als solcher auf das Wissen angelegt ist; Epikur ist da Sokratiker, sofern nur dasjenige Wissen legitim ist, das die Eudaimonia befördert. Der Gegensatz lässt sich allerdings wohl nicht ganz auf die Annahme einer vernünftigen Weltordnung hier, auf Freiheit und Zufall dort reduzieren. Überspitzt könnte man eher sagen, dass bei Aristoteles der Blick auf die Geordnetheit des supralunaren Raumes die Aussicht auf die Ungeordnetheit des sublunaren Bereiches verstellt; während für Epikur das Gegenteil gilt. Gemeinsam ist beiden allerdings (was man nicht übersehen wird) die Annahme einer im begrenzten Felde der biologischen Phänomene teleologisch sinnvoll wirkenden Physis.

Dass im übrigen dort, wo Schulen sich etablieren und einander Konkurrenz machen, die Auseinandersetzung mit den Konkurrenten zwangsläufig neben die Frage nach den Sachen tritt und diese gelegentlich denaturiert, ist klar.

M. Flashar: Sie haben dargelegt, dass in der Problematik des Verhältnisses von Bewegendem und Bewegtem, in der Analogie von Kosmos und Mensch, von Seele und Körper, von Gott (bezw. Götter) und Welt Epikur zu einer grösseren systematischen Geschlossenheit gelangt ist als Aristoteles. Aber dies hängt auch mit der ganz anderen Struktur des philosophischen Denkens zusammen, die bei Aristoteles aporetisch und offen für den Diskussionszusammenhang ist. In dem Augenblick, wo die Lehre von dem einen unbewegten Beweger erreicht ist (*Metaph.* Λ [=XI] 7), wird diese modifiziert (Λ 8) in Rücksicht auf die Ergebnisse der Fachwissenschaft (Eudoxos, Kallippos), während Epikur z.B. bei seiner Konzeption der anthropomorphen Götter in den Intermundien auf keinerlei wissenschaftliche Diskussion seiner Zeit Rücksicht zu nehmen sich veranlasst sah.

M. Gigon: Dass Epikurs Philosophie dogmatisch ist, diejenige des Aristoteles dagegen aporetisch offen, ist vollkommen richtig. Da gerät Epikur paradoxerweise eher in die Nähe des von ihm in den Sachen selbst erbittert bekämpften Platon, der seiner tiefsten Intention nach auch Dogmatiker gewesen ist.

M. Long: I fully agree about the very different aims and methods of Aristotle vis à vis those of Epicurus. However, some qualifications seem in order. If we match Epicurus' *Letters* and *Kuriai Doxai* against our Aristotle, we are not comparing comparables. From fragments of Epicurus Περὶ φύσεως (*e.g.* Book XXVIII) one gets the impression that he was extremely concerned in his detailed writings to explore different aspects of philosophical problems, and to work out his new solutions in a manner which was by no means narrowly dogmatic or inattentive to abvious objections.

M. Gigon: Sehr wesentlich ist in der Tat, dass wir bei Epikur zwei Typen von Schriften genau unterscheiden müssen. Auf der einen Seite stehen die *Briefe*, die *Kyriai Doxai*, auch Περὶ τέλους (nur im Blick auf diesen Text hat Cicero in *De finibus* immer wieder behaupten können, Epikurs Lehre sei kinderleicht, ja, allzu leicht zu verstehen, im Gegen-

satz zur Stoa). Die Fragmente von Περὶ φύσεως bezeugen im Gegensatz dazu ein höchst anspruchsvolles, grösste wissenschaftliche Exaktheit anstrebendes Argumentieren. In einem gewissen Umfang kann man die Relation der aristotelischen Dialoge zu den Pragmatien vergleichen.

M. Bringmann: Sie haben ein eindruckvolles Bild der inneren Geschlossenheit der epikureischen Seelenlehre entworfen und dabei sowohl Epikurfragmente als auch 'Epicurea' herangezogen — etwa Cicero, Lukrez, Sextus Empiricus. Ich möchte nun fragen, ob Epikurs Schule sich nicht in hellenistischer Zeit genötigt sah, in der Abwehr von Angriffen — Neue Akademie-Stoa — die Positionen des Meisters neu zu durchdenken und neu zu formulieren. Wenn dies aber der Fall sein sollte: lassen sich gewisse Modifikationen der Lehre des Meisters feststellen? Und falls dies nicht zutreffen sollte: Warum haben die Epikureer nicht etwas Vergleichbares getan wie die Stoiker, die sich der Kritik der Schule des Karneades zu erwehren hatten?

M. Gigon: Einzelne Ergänzungen der Lehre Epikurs sind in den ihm nachfolgenden Generationen sicher vorgenommen worden. Dass Epikur selber schon gegen die Stoa polemisiert hat, ist aus chronologischen Gründen nicht allzu wahrscheinlich. Da waren die Schüler genötigt, sich gegen die massiven Angriffe des Kleanthes und Chrysipp zu verteidigen. Für die Neue Akademie hingegen war die Stoa der Hauptgegner (vgl. D.L. IV 62), und dasselbe wird man auch vom Peripatos annehmen. Es kommt dazu die nie bestrittene Tatsache, dass für die Epikureer die Lehre des Archegeten als die endgültige und unüberholbare Wahrheit galt. Das ergibt sich aus Cicero ebenso wie aus Lukrez. Eine vergleichbare Lage stellt sich für die andern Schulen erst in der Epoche des philosophischen Klassizismus ein (1. Jhdt. v. Chr.), wo denn Platon für die Akademie, Aristoteles und Theophrast für den Peripatos die einzige und höchste Autorität werden.

M. Forschner: Epikur bezeichnet es als evident, dass ἡδονή das Ziel allen Lebens sei, auch des menschlichen. Und er hat wohl dabei auf Phänomene hingewiesen.

Gegen diese These ist die Stoa (vor allem in ihrer Oikeiosis-Lehre) ebenfalls phänomenologisch vorgegangen.

Bei Aristoteles und im Aristotelismus findet sich nicht die Behauptung, die ἡδονή sei das τέλος (sie wird nur als Begleitphänomen, bzw. Bestandteil des τέλος aufgefasst).

Den zentralen gedanklichen Einwand von stoischer und peripatetischer Seite gegen Epikurs Telosbestimmung kann man wohl mit der Formel vom *hedonistischen Fehlschluss* benennen: aus dem Umstand, dass das Erreichen Strebenszielen mit Lust verbunden ist, folgt nicht, dass (all) unser Streben auf Lust zielt.

Gibt es bei Epikur und im Epikureismus Belege, dass er gegen diesen Einwand in irgend einer Form argumentiert hat?

M. Gigon: Die Dinge scheinen mir da doch etwas anders zu liegen. Für Epikur hat wie schon vor ihm für Aristippos und Eudoxos die ἡδονή eine privilegierte Stellung, da angenommen werden darf, dass für alle Lebewesen sie es ist, die das Handeln von Anfang an in Gang bringt.

Die Position des Aristoteles ist, soweit wir sie aus der *Nikomacheischen Ethik* kennen, augenscheinlich mehrerer Deutungen fähig. Man wird an II 3, 1104 b 8-16 und X 4, 1174 b 31-33, 1175 a 15-21 (dazu Cic. *Fin.* V 30!) u.a. denken. Eine Eudaimonia ohne ἡδονή ist ein Widersinn, was natürlich auch für die Eudaimonia der Theoria gilt (X 7, 1177 a 22-27). Der Unterschied zwischen der Position des Aristoteles, dass die Theoria unlösbar mit der ἡδονή verbunden ist, und derjenigen Epikurs, dass die Theoria unentbehrlich ist, um die ἡδονή zu erlangen (*Sent.* 12), ist zu guter Letzt nicht mehr sehr gross.

Anders die Stoa. Da bin ich allerdings z.T. Dirlmeier folgend, der Meinung, dass die Oikeiosis-Lehre ursprünglich nicht in der Stoa Zenons, sondern in der Ethik Theophrasts (in der, wie Cic. *Fin.* V 24-70 lehrt, das Prinzip der organischen Entwicklung beherrschend war) zuhause ist. Da wird das Streben nach ἡδονή sozusagen neutralisiert dadurch, dass es in ein Streben nach Selbsterhaltung (mit der φιλαυτία als Ausgangspunkt) transformiert wird. Das hat dann die Stoa aufgegriffen.

Im übrigen hat Epikur auf zwei Ebenen operiert: das elementare Streben nach ἡδονή hat für ihn wir für Aristoteles Evidenz und bedarf keiner Begründung. Anders steht es freilich mit der These *Sent.* 3, die wie Cicero, *Fin.* I zeigt, eigens begründet werden musste. Von einem «hedonistischen Fehlschluss» zu reden scheint mir das Gesamtproblem etwas zu sehr zu vereinfachen.