



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die Rolle des Denkens in den Lehren Epikurs“

Verfasser

Walter Swoboda

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Oktober 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Mag. Dr. Alfred Dunshirn

„Ihr behauptet von Epikur, er sei allzu sehr den sinnlichen Genüssen ergeben, und dabei verkündet er doch mit lauter Stimme, man könne nicht wahrhaft froh leben ohne Weisheit, anständige Gesinnung und Gerechtigkeit, und umgekehrt könne man auch nicht ohne echte Fröhlichkeit weise, tugendhaft und gerecht leben“ (Cic De Fin. I, 57).

Meinen geliebten Großeltern

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	I
Abkürzungsverzeichnis	III
1 Einleitung	1
1.1 Zum Stand der Forschung	6
1.2 Textausgaben	8
1.3 Quellen	9
2 Sinn und Ziel des Denkens: Lust als das höchste Gut	12
2.1 Rahmenbedingungen der hellenistischen Philosophie	12
2.2 Die Universalität der Lust und das Cradle-Argument.....	15
2.3 Ciceros Kritik.....	18
2.3.1 <i>Ein möglicher Erklärungsansatz</i>	19
2.4 Lust als Freiheit von Unlust.....	22
2.5 Katastematische und kinestetische Lust	24
2.6 Körperliche und geistige Lust.....	26
2.7 Eine inferentielle Deutung epikureischer Ethik.....	28
2.8 Der Ursprung der Unlust	31
2.8.1 <i>Furcht</i>	32
2.8.2 <i>Begierden</i>	33
2.8.3 <i>Schmerz</i>	34
2.9 Die Klassifikation der Begierden.....	36
3 Philosophie, Bildung und der epikureische Weise	41
3.1 Philosophie	41
3.1.1 <i>Die Statik epikureischer Philosophie</i>	45
3.2 Bildung	46
3.3 Der Weise	49
3.3.1 <i>Der Weise und seine Mitmenschen</i>	51
3.3.2 <i>Der Weise und das Schicksal</i>	54

4	Die epikureische Psychologie	58
4.1	Die Psychologie im Herodot-Brief	60
4.1.1	<i>Wahrnehmung</i>	61
4.1.2	<i>Struktur und Funktion der Seele</i>	63
4.2	Die Beschreibung der Seele bei Lukrez	66
4.3	Die Seele als Einheit	69
4.4	Willensfreiheit	73
5	Wahrheit.....	76
5.1	Die Kriterien	77
5.1.1	<i>Sinneswahrnehmungen</i>	78
5.1.2	<i>Empfindungen</i>	82
5.1.3	<i>Prolepsen</i>	82
5.1.4	<i>Die vorstellende Hinwendung des Geistes</i>	85
5.2	Die Gewinnung von Wahrheit	86
5.3	Sprache	89
6	Abschließende Betrachtungen	92
7	Anhang.....	97
7.1	Gesamtschriftenverzeichnis Epikurs	97
7.2	Abstract.....	98
7.3	Curriculum Vitae.....	101
8	Quellenverzeichnis	102
8.1	Texte und Kommentare	102
8.2	Literatur	103

Abkürzungsverzeichnis

Epikur

Gnom. Vat.	Gnomologium Vaticanum
Her.	Brief an Herodotos
KD	κύρια δόξαι
Men.	Brief an Menoikeus

Weitere Autoren

Cic. De Fin.	Cicero: De Finibus Bonorum et Malorum
Cic. Tusc. Disp.	Cicero: Tusculanae Disputationes
Diog. Laert. De Vit.	Diogenes Laertius: Leben und Lehre der Philosophen
Lukr. De Rer.	Lukrez: De Rerum Natura
Us.	Usener, Hermann: <i>Epicurea</i> . Leipzig: Teubner 1887.

1 Einleitung

Porcus, „Schwein“, so lautete lange Zeit die gängige Titulierung Epikurs seitens seiner christlichen und heidnischen Gegner. Sein Vorhaben, ἡδονή (hedoné), also die Lust, zum höchsten Ziel aller menschlichen Praxis und zum einzigen Maßstab eines geglückten Menschenlebens zu machen, stieß bis in die frühe Neuzeit bestenfalls auf Unverständnis, im schlimmsten Fall sogar auf den Wunsch nach Verdammung dieser wenig geschätzten Figur. Vor allem der katholischen Kirche galt er als der Feind des Christentums schlechthin, was den schärfsten Ausdruck in Dante Alighieris *Göttlicher Komödie*¹ findet, in welcher er Epikur als Erzketzer in der Hölle brennen lässt.² Aber nicht nur die Kirche wetterte gegen ihn. Bereits zu seinen Lebzeiten wandten sich Schüler aus seinen eigenen Reihen von ihm ab, dabei ebenfalls Vorwürfe der Genusssucht oder Gotteslästerlichkeit vorbringend. Als weitere antike Kritiker sind Anhänger der platonischen Akademie, die Stoa, Vertreter der traditionellen Religion sowie später auch Plutarch zu nennen. Den Höhepunkt dieses Trends markieren wohl die Lehren der Kirchenväter, deren Einfluss die nächsten eineinhalb Jahrtausende spürbar waren. „Der Epikureismus wurde zur Gegenposition des Christentums schlechthin stilisiert, zur gottlosen Verkündigung des ‚*homo carnalis*‘, der sich der Offenbarung verschließt und im Materialismus versinkt“.³

Es ist nun vor allem dieses Wort „Schwein“, das in aller Knappheit die irgeleiteten Vorstellungen zusammenzufassen vermag, welche Epikur von seinen Gegnern aufkotzt wurden, folgen doch dieser Bezeichnung Konnotationen wie jene der Faulheit, Amoralität, der unreflektierten Genusssucht, aber vor allem auch jene der Gedankenlosigkeit und Unvernunft. All dies auf einen Punkt bringend bezeichnet der Begriff des Schweins genau jene tierischen Aspekte des menschlichen Daseins, welche ja eigentlich durch die dem Menschen gegebene Vernunft – und im Speziellen mittels deren Schulung durch die Philosophie – domestiziert werden sollten. Aber gerade der Begriff der Lust, mit den ihm anhaftenden Assoziationen körperlicher

¹ Dante Alighieri: *Dantes göttliche Komödie* X, 13–15, Leipzig 1937.

² Für einen Überblick der verschiedenen Meinungen pro und contra Epikurs Philosophie siehe: Jochen Schmidt, „Für und wider die Lust“, in: *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. von Jochen Schmidt, Darmstadt 1989, 206–219.

³ Ebd., 208.

Begierden, den Epikur zum unumstrittenen Zentrum seiner Überlegungen erhebt, erweckt den Anschein, er würde mit seiner Philosophie eben dieser animalischen Seite des Menschen Tür und Tor öffnen und somit gegen genau dasjenige vorgehen, was den Menschen menschlich macht, nämlich seine Vernunft und die mit ihr einhergehende Fähigkeit zur Vergeistigung. Mit Sicherheit hat aber auch neben den spezifischen Inhalten von Epikurs Philosophie, die in sehr zentralen Punkten mit der Tradition brechen und welche in vielfacher Hinsicht als revolutionär bezeichnet werden können⁴, sein eigentümlicher Schreibstil mitsamt seiner Neigung zur Polemisierung einiges dazu beigetragen, dass eine wohlwollende und nüchterne Auseinandersetzung mit seinen Gedanken nicht stattgefunden hat.

Aus den hier angedeuteten Gründen waren es auch seit den Anfängen der Epikurrezeption meist der Begriff der ἡδονή und mit ihm der Bereich der epikureischen Ethik, welche die Gemüter am meisten bewegt, und somit das Zentrum philosophischer Auseinandersetzungen ausgemacht haben. Auch Epikur selbst hat seiner Ethik unter allen philosophischen Disziplinen den höchsten Stellenwert zugeschrieben. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir es bei seiner Philosophie mit einem zusammenhängenden Konstrukt zu tun haben, in welchem die Bereiche der Ethik, Naturlehre und Epistemologie sich wechselseitig durchdringen und aufeinander aufbauen. Gerade die neueste Forschung zeigt den Trend, Epikurs Philosophie als großes Gesamtgebäude zu betrachten, das auch von ihm selbst als solches konzipiert worden ist, wohingegen die Meinung, Epikur hätte die Phänomene aus den unterschiedlichen wissenschaftlichen Bereichen ohne Rücksicht auf die Konsistenz seines Gesamtwerkes nur unzusammenhängend voneinander kommentiert, kritisiert wird.⁵ Es werden nun verstärkt Bemühungen unternommen, die hinter seinen Gedanken liegende Systematik zu rekonstruieren, ein Vorhaben, das vor allem dadurch erschwert wird, dass originale Aufzeichnungen Epikurs nur sehr fragmentarisch erhalten sind. Die seit jeher bestehende Asymmetrie bezüglich des Forschungsinteresses gegenüber Epikurs Ethik, verglichen mit jenem gegenüber den anderen Bereichen seiner

⁴ Das Neuartige seiner Gedanken kann vor allem an eben jenen Ansichten festgemacht werden, welche ihm die meiste Kritik eingebracht haben, nämlich sein deistisches Gottesverständnis, seine materialistische Weltauffassung und die damit zusammenhängende Vergänglichkeit der Seele, sowie der hohe Stellenwert des persönlichen Wohlergehens, zusammengefasst in dem Begriff der Lust.

⁵ Vgl. hierzu: David Sedley, „The inferential foundations of Epicurean Ethics“, in: *Ethics, Companions to ancient thought* 4, hg. von Stephen Everson, Cambridge 1998, 129–150.

Philosophie, darf also nicht den Eindruck erwecken, dass die Bereiche der Physik und Erkenntnistheorie weniger relevant für das Verständnis seiner Kernthematiken sind.

Der vorliegenden Arbeit liegt nun der Wunsch zugrunde, die einleitend vorgestellten Vorwürfe gegen Epikur, er propagiere eine triebgesteuerte und jeglicher Vernunft entbehrende Art der Lebensführung, als Anlass heranzuziehen, einmal genauer zu untersuchen, an welchen Stellen seiner Lehre wir Aussagen finden können, die derartige Anklagen als unhaltbar erscheinen lassen. Ziel der Arbeit soll es dabei nicht sein, Argumente zusammenzustellen, *weshalb* Epikur in keinsten Weise dem ihm angedichteten Bild entspricht. Dies ist von Seiten der Wissenschaft bereits hinlänglich erwiesen worden, und dass die Lehren Epikurs bei genauer und unvoreingenommener Lektüre tatsächlich unvereinbar mit derartigen Vorstellungen sind, stellt heute bereits eine Art Allgemeinplatz innerhalb der Wissenschaftsgemeinschaft dar. Eine derartige Argumentation wäre als antiquiert zu betrachten und eine Repetition dessen, was seit langer Zeit schon hinlänglich bekannt ist. Vielmehr soll es in dieser Arbeit ein Anliegen sein darzustellen, wo man innerhalb seiner Konzeption auf Aussagen stößt, die augenscheinlich die vernünftige Seite des Menschen betonen, sie fordern und sie überdies als notwendig charakterisieren, um überhaupt das von Epikur so hoch geschätzte Ziel der lustvollen Lebensweise erreichen zu können.

Es scheint im Rahmen dieses Vorhabens sinnvoll zu sein, jenen Meinungen, die dem Epikureismus bloß den Rang einer „Lehre für Schweine“ zugestehen und somit eine einseitige Fixiertheit auf die körperlichen Seiten des Menschen unterstellen, die verschiedenen Passagen gegenüberzustellen, bei denen Epikur die geistigen Fähigkeiten des Menschen und dessen vernünftige Seite betont, sowie die eminent wichtige Rolle der menschlichen Ratio dafür darlegt, eben nicht zum sprichwörtlichen Schwein zu verkommen. Der im Titel dieser Arbeit aufscheinende Begriff des „Denkens“ soll in diesem Sinne auf all jene Tätigkeitsbereiche des Menschen verweisen, bei denen seine geistigen und vernunftbasierten Fähigkeiten zum Zuge kommen.

Dem gegenwärtigen Trend der an umfassender Systematik interessierten wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Epikur Rechnung tragend, sollen Elemente aus allen großen Bereichen seiner Philosophie – sprich Ethik, Naturlehre und Erkenntnistheorie – herangezogen werden, welche im Kontext der Thematik dieser

Arbeit als relevant zu betrachten sind. Dabei soll unter anderem näher darauf eingegangen werden, welche atomaren Prozesse für Epikur am Denken beteiligt sind, wie das Denken im Zusammenhang mit Epikurs Vorstellung von Wahrnehmungsprozessen funktioniert und weshalb alleine vernünftiges Maßnehmen den Menschen in die Lage versetzt, Epikurs Idealbild des Weisen nahe kommen zu können. Darüber hinaus soll näher darauf eingegangen werden, welche Rolle die Philosophie selbst und auch das, was Epikur unter Bildung versteht, spielen. Alle hier angesprochenen Fragestellungen sind den unterschiedlichen Themenfeldern der drei großen Bereiche von Epikurs Philosophie entnommen und sollen vor dem Hintergrund der zu anfangs behandelten Kernthematik seiner Lehren, nämlich der Frage nach dem Maßstab der guten Lebensführung, ausgeführt werden.

Vom methodischem Standpunkt aus soll hierbei nicht nur auf die deutsche Übersetzung der relevanten Textpassagen zurückgegriffen werden, sondern auch eine Rückkoppelung an das altgriechische Original erfolgen, an Stellen, bei denen dies sinnvoll und für vorliegende Arbeit als bereichernd erscheint. Vor allem jene Termini, welche im engeren Sinne in die Thematik des „Denkens“ fallen und inhaltlich damit zusammenhängen, sollen eines genaueren Blickes gewürdigt werden. Vorzugsweise werden hier die ursprünglichen Begriffe und Textpassagen von Epikur selbst herangezogen. Bei Stellen, an denen dies als sinnvoll erscheint, werden darüber hinaus auch weitere antike Quellen herangezogen, seien es nun solche der klassischen Epoche, oder jene der späteren Auseinandersetzung mit dem Epikureismus in lateinischer Sprache.

Diesem Konzept folgend werden gleich am Anfang die grundlegendsten Begriffe der epikureischen Ethik, ohne deren Einbezug ein vollständiges Bild von Epikurs Philosophie nicht möglich ist, vorgestellt. Hierunter fallen vor allem seine Konzepte der *ἡδονή*, *ἀταραξία* (ataraxía; Unerschütterlichkeit) und *ἀπονία* (aponía; Schmerzlosigkeit). Überdies soll dargestellt werden, was für ihn das höchste Gut ausmacht und wie sich alle anderen Felder seiner Philosophie darum gruppieren. Im selben Abschnitt werden Fragen darüber gestellt, was das Individuum an Verstandesleistungen zu erbringen hat, um ein Höchstmaß an Lust erzielen zu können, also wie Epikur sich den Umgang mit dem von ihm erstellten Lustkalkül vorstellt. Weiters wird analysiert, wie körperliche und geistige Lüste zusammenhängen und

interagieren, sowie welche Gewichtung sie jeweils erfahren, d.h. wie relevant geistige Lüste verglichen mit körperlichen für eine gute Lebensführung sind.

Die nächsten beiden größeren Abschnitte der Arbeit können im weiteren Sinne ebenfalls dem Bereich der Ethik, bzw. praktischen Lebensführung zugezählt werden und behandeln Epikurs Auffassungen vom weisen Menschen sowie seine Vorstellungen über Philosophie und Bildung. In ersterem Kapitel werden Fragen unter anderem darüber gestellt, welche Charakteristika dem epikureischen Weisen eignen, inwiefern er sich vom Durchschnittsbürger unterscheidet und welche konkreten Ratschläge der alltäglichen Lebensführung wir in den uns überlieferten Schriften finden. In letzterem Kapitel wird näher beleuchtet, welche Rolle die Philosophie an sich für Epikur spielt, d.h. welchen Stellenwert er ihr zuschreibt und wer überhaupt in der Lage ist, Philosophie zu betreiben. Neben dem Begriff der Philosophie ist überdies auch jener der Bildung von Relevanz. Es soll hierbei beleuchtet werden, welche Rolle Epikur der Bildung mit Hinblick auf die Philosophie beimisst.

Im darauf folgenden Kapitel werden Themen aus Epikurs Naturlehre bzw. Physik behandelt. Hierzu ist es notwendig, seine grundlegenden Vorstellungen bezüglich des Aufbaus der Welt darzulegen. Hierunter fallen seine Lehre von den Atomen selbst, sowie jene von den spontanen Atomabweichungen. Vor allem letztgenannte hängen eng mit Problemfeldern zusammen, die für die Thematik des Denkens von großem Interesse sind, da sie von fundamentaler Bedeutung für seine Begründung menschlicher Freiheit sind. Dabei soll auf die Gründe von Epikurs Ablehnung von Determinismus und teleologischer Weltordnung im engeren, aber vor allem auch auf die hierauf aufbauende Begründung der menschlichen Willensfreiheit eingegangen werden. Von ebenfalls großer Relevanz ist jener Bereich der epikureischen Physik, welcher mit dem Namen „Psychologie“ betitelt wird. Hierbei handelt es sich um ein Grenzgebiet zwischen Naturlehre und Ethik, in dem die Konstitution der menschlichen Seele und ihr Schicksal nach dem Ableben thematisiert werden, wobei die Rede vor allem davon ist, wie man aufbauend auf dem Wissen um die Phänomene der Natur, einen Weg finden kann, sich von Todesangst zu befreien.

In der letzten größeren Einheit der Arbeit wird Epikurs Epistemologie thematisiert. Es sollen seine Vorstellungen über die Wahrheitskriterien vorgestellt werden und welcher

Stellenwert hierbei jeweils Verstand und Wahrnehmung zukommt. Darüber hinaus werden auch seine konkreten Vorstellungen bezüglich der erkenntnistheoretischen Methodenlehre und seine Sprachtheorie in Grundzügen dargelegt. Schlussendlich sollen im Rahmen der Zusammenfassung die hier in der Einleitung geschilderten Fragestellungen erneut aufgegriffen und unter Heranziehung der bis dahin dargelegten Einzelheiten rekapituliert werden.

1.1 Zum Stand der Forschung

Aufschluss über den aktuellen Stand der Forschung zu Epikurs Lehren gibt Katharina Held in ihrem Aufsatz „*Sichtbilder*“, *Seelenruhe und gottgleiches Leben*⁶ aus dem Jahre 2005. Ihr zufolge kann man über die letzten Jahre hinweg die Tendenz erkennen, dass die Forschung im Bereich der antiken Philosophie, welche sich bis dato größtenteils auf die klassische Epoche fokussiert hat, sich nun zunehmend auch für die zuvor eher wenig beachtete hellenistische Philosophie zu interessieren beginnt. Sowohl der Neuplatonismus als auch die Stoa, und nicht zuletzt der Epikureismus sind somit vermehrt in das Zentrum philosophischer Forschungsbemühungen gerückt worden. Dass vor allem Epikur für die Forschung noch immer von großer Relevanz ist, hat laut Held zwei Gründe: Einerseits sind die Untersuchungen in Herculaneum noch immer nicht beendet worden, womit bis zum heutigen Tage immer wieder neue Fragmente der Lehre Epikurs durch die Entzifferung bis dato noch nicht übersetzter Papyri ans Tageslicht befördert werden. Auf der anderen Seite ist es die schwierige Begrifflichkeit, mit der wir es bei Epikur zu tun haben, welche ausschlaggebend für die fortgesetzten Bemühungen um das Verständnis seiner Gedanken ist.⁷

Bei den Zeitschriftenveröffentlichungen, die sich am besten dazu eignen, die aktuellen Tendenzen der Epikurforschung festzumachen, kann laut Held ein deutlicher Trend zu zwei speziellen Forschungsbereichen erkannt werden. Einerseits wird weiterhin hier der seit jeher im Zentrum des Interesses stehende Bereich von Epikurs Ethik fokussiert, der somit immer noch Gegenstand intensiver wissenschaftlicher Auseinandersetzungen ist, andererseits ist ein weiterer Bereich hinzugekommen, dem bis dato weniger

⁶ Katharina Held, „Sichtbilder“, *Seelenruhe und gottgleiches Leben*. Ein Bericht zum gegenwärtigen Stand der Epikurforschung“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2005 (2), 175–191.

⁷ S. ebd. 175.

Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, nämlich jener seiner Theologie. Bezüglich des Forschungsgegenstandes seiner Ethik betrachtet sie im wesentlichen zwei Aufsätze als repräsentativ für die aktuelle Forschung auf diesem Sektor, *The inferential foundations of Epicurean Ethics*⁸ von David Sedley, sowie *Epicurus and the Pleasures of the Future*⁹ von James Warren. Beide Texte setzen wesentliche neue Akzente, was die der Forschung zugrunde liegenden Perspektiven und Erklärungsmodelle betrifft. So ist es vor allem Sedley zu verdanken, dass mit seinem innovativen Ansatz, den systematischen Charakter von Epikurs Lehre zu betonen, anstatt dessen Gedanken bloß als lose nebeneinander stehende Fragmente und Spruchsammlungen zu betrachten, dazu beigetragen wird, „dass in der Forschung der kommenden Jahre Epikurs ethische Texte wieder vermehrt mit dem Anliegen, eine systematische Rekonstruktion zu leisten, interpretiert werden“.¹⁰

Die gegenwärtige Auseinandersetzung mit epikureischem Gedankengut erfolgt der Tradition gemäß hauptsächlich im Bereich der Ethik und hierin im Speziellen durch Untersuchungen zu den Begriffen der ἡδονή und der ἀταραξία.¹¹ Daneben steht es um die Erforschung der anderen großen Themenkreise der Lehren Epikurs etwas ruhiger. Auf dem Gebiet der epikureischen Sprachphilosophie ist hier vor allem Schenkevelds und Barnes' Beitrag in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*¹² zu erwähnen. Dieser schafft es auf derart gelungene Weise, in den ansonsten so komplexen und verworrenen Themenkreis der um Epikurs Sprachphilosophie seit Jahrzehnten kreisenden Forschungsdebatten einzuführen, sowie darüber hinaus ebenso wichtige neue wissenschaftliche Inputs zu liefern, indem er sich kritisch mit dem gegenwärtigen Stand der Forschung auseinandersetzt, dass Held diesbezüglich sogar von einer „Meisterleistung“ spricht.¹³ Bereichert und ergänzt wird das Kapitel der Sprachphilosophie durch jenes der epikureischen Epistemologie. Hierbei vermittelt Elizabeth Asmis wichtige Einblicke sowie wertvolle und die wissenschaftliche Diskussion anregende Erkenntnisse bezüglich dieses mit der Sprachphilosophie eng

⁸ Sedley, „The inferential foundations of Epicurean Ethics“, 129–150.

⁹ James Warren, „Epicurus and the Pleasures of the Future“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21 (2001), 135–179.

¹⁰ Held, „Sichtbilder“, 186.

¹¹ Vgl. hierzu vor allem die aktuellen Studien von James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge 2002, sowie von Katharina Held, *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007.

¹² Alegria et al., *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 260–294.

¹³ Held, „Sichtbilder“, 177.

zusammenhängenden Gegenstandes im ebenfalls in der *Cambridge History* abgedruckten Kapitel über Erkenntnistheorie.¹⁴

1.2 Textausgaben

An dieser Stelle seien zum Zwecke der besseren Orientierung kurz die gängigsten Textausgaben erwähnt, die der Epikurforschung als Grundlage dienen. Den wesentlichsten Beitrag, der neueren Epikurforschung den Weg zu bereiten, leistete Usener mit seiner *Epicurea*¹⁵, welche im Jahre 1887 erschien und die auch heute noch als unentbehrliche Grundlage fundierter Untersuchungen rund um Epikur gilt. Da aber bereits ein Jahr nach der Veröffentlichung der *Epicurea* das *Gnomologium Vaticanum* entdeckt wurde und darüber hinaus bis heute noch Inschriften aus Oinoanda sowie Papyri aus Herculaneum entziffert werden, ist es unumgänglich, Useners Epikurausgabe mit dem neu hinzugekommenen Quellmaterial abzugleichen. Darüber hinaus ist seine Zusammenstellung des Textmaterials auch in editorialer Hinsicht nicht unkritisiert geblieben, da die ihr zugrunde liegende Systematik teils recht willkürlich erfolgt ist und somit weder der Herkunft noch der Kontextualität der Zitate genügend Rechnung trägt.¹⁶ Trotz dieser Kritikpunkte muss aber unbedingt festgehalten werden, dass es Useners Ausgabe war, die die Grundlage für die moderne Epikurforschung bereitet und somit die wissenschaftlichen Erfolge, die im 20. Jahrhundert auf diesem Gebiet erzielt werden konnten, maßgeblich mitbegründet hat. Der nächste Meilenstein konnte durch die Epikurausgabe *Opere*¹⁷ von Arrighetti gesetzt werden, in welcher die bereits in der *Epicurea* kompilierten Texte und Textfragmente nach Herkunft geordnet wurden. In Ergänzung durch das 1977 von Gigante und Schmid herausgegebene und bereits durch Usener selbst angedachte *Glossarium Epicureum*¹⁸ kann somit die wissenschaftliche Erforschung der Lehren Epikurs als auf sicherem Boden ruhend betrachtet werden.¹⁹

¹⁴ Elizabeth Asmis, „Epicurean Epistemology“, in: *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 177–225.

¹⁵ *Epicurea*, ed. Hermann Usener, Leipzig 1887.

¹⁶ Held „Sichtbilder“, 175.

¹⁷ Epicuro, *Opere*, ed. Graziano Arrighetti, Turin 1973.

¹⁸ Hermann Usener; Marcello Gigante; Wolfgang Schmid, *Glossarium Epicureum*, Rom 1977.

¹⁹ Held „Sichtbilder“, 176.

Neben diesen Standardwerken der Epikurforschung soll auch noch ein weiterer in wissenschaftlicher Hinsicht sehr wichtiger Beitrag erwähnt werden, der inzwischen aus diesem Arbeitsgebiet nicht mehr weggedacht werden kann: In die von Long und Sedley gemeinsam erarbeitete und 1987 publizierte zweibändige griechisch-englische Textausgabe *The Hellenistic Philosophers*²⁰, die sich allen größeren hellenistischen Strömungen widmet, fanden sowohl die von Usener als auch von Arrighetti ausgewählten Quellentexte Eingang, sowie darüber hinaus sämtliche bis zu diesem Zeitpunkt übersetzten Fragmente aus Herculaneum. Überdies sind die einzelnen Auszüge der verschiedenen hellenistischen Schulen jeweils nach thematischen Gesichtspunkten angeordnet, was einerseits ihre Auffindbarkeit und Einordnung erleichtert, andererseits aber auch eine sehr gute Vergleichbarkeit der Stellungnahmen der verschiedenen hellenistischen Schulen zu unterschiedlichen Sachverhalten ermöglicht. Besonders wichtig ist auch der ebenfalls enthaltene kritische Kommentar zu den einzelnen Textpassagen, welcher eine gute Hilfestellung für eine fundierte Auseinandersetzung mit der Thematik bietet.

1971 wurde eine eigene Zeitschrift, die *Cronache Ercolanesi*, ins Leben gerufen, welche sich ausschließlich der Dokumentierung der Funde aus Herculaneum widmet und dadurch Jahr für Jahr einen wichtigen Beitrag dazu leistet, den Epikureismus im Lichte dieser neuen Entdeckungen revidieren zu können. Der Zeitschrift kommt nicht nur ein großer Verdienst bezüglich ihres Engagements in der systematischen Aufbereitung epikureischen Gedankenguts zu, darüber hinaus fördert sie auch wichtige philologisch-quellenkritische Ergebnisse zu Tage, ohne jedoch dabei die darauf aufbauenden philosophischen Gesichtspunkte und Fragestellungen außer Acht zu lassen.

1.3 Quellen

Eine gute Übersicht über sämtliche Schriften, die Epikur laut antiker Quellen geschrieben haben soll, sowie all derer, die uns tatsächlich überliefert wurden, findet

²⁰ Anthony Long; David Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 Bde., Cambridge 1987.

sich in Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*²¹, dargestellt von Michael Erler. Demnach ist uns von Diogenes Laertios überliefert, dass es sich bei Epikur um einen äußerst strebsamen Autor gehandelt hat.²² Verglichen mit den bei Diogenes angeführten Werken steht uns heute bloß ein winziger Bruchteil der von Epikur selbst verfassten Texte zur Verfügung. Bis ins 18. Jahrhundert hinein handelte es sich beim zehnten Buch von Diogenes' *De vitis et dogmatibus clarorum philosophorum*²³ um die einzige Primärquelle, welche der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zur Verfügung stand. Dieses umfasst a) drei Briefe Epikurs, wobei jedoch die Autorenschaft einer der Briefe – jener an Pythokles – nicht unumstritten ist, b) die Hauptlehrsätze (Κύρια δόξα) und c) das Testament Epikurs. Weiters finden sich darin Berichte über Epikurs Leben, seine Werke und Schüler.²⁴

Aufgrund der bloß äußerst fragmentarischen Überlieferung der von Epikur selbst verfassten Schriften scheint es zwecks Rekonstruktion seiner Gedanken unumgänglich zu sein, ebenfalls die umfassenden antiken Sekundärquellen heranzuziehen, die sich – freilich mit verschiedensten Intentionen der jeweiligen Autoren – auf epikureisches Gedankengut beziehen. Hierunter finden sich detaillierte und um objektive Darstellung bemühte Schriften ebenso wie propagandistisch ausgelegte Texte über Epikur und seine Lehre, verfasst von dessen Schülern, Sympathisanten und Gegnern. Zu den wichtigsten Autoren, die Epikur zum Inhalt ihrer Auseinandersetzungen gemacht haben, zählen unter anderem Cicero, Seneca, Laktanz, Augustinus, Sextus Empiricus, Plutarch, Athenaios, Clemens aus Alexandrien und Stobaios, wobei unter allen mit Sicherheit Lukrez als die reichhaltigste aller Quellen zu nennen ist.²⁵ Er liefert uns mit seinem Werk *De rerum natura*²⁶ eine der detailliertesten Beschreibungen von Epikurs Lehre, welche uns heute noch zur Verfügung stehen.

Es sind drei große Wiederentdeckungen der Neuzeit, davon zwei aus dem 19. und eine aus dem frühen 18. Jahrhundert, welche heute unser Bild von Epikur und seiner Lehre um wichtige Informationen ergänzen. Bei der umfassendsten und wohl wichtigsten

²¹ Michael Erler, „Epikur“ – „Die Schule Epikurs“ – „Lukrez“ [= Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, hg. von Hellmut Flashar, *Die Philosophie der Antike*. Bd. 4.: *Die Hellenistische Philosophie*, 1. Halbbd.] Basel 1994, 44.

²² Für eine Auflistung der Epikur zugeschriebenen Werke siehe Anhang 1).

²³ Diogenes Laertius, *Leben und Lehre der Philosophen*, Stuttgart 1998.

²⁴ Erler, a.a.O., 44.

²⁵ Ebd., 46.

²⁶ Titus Lucretius Carus, *Über die Natur der Dinge*, Frankfurt a. M. 1960.

Quelle diesbezüglich handelt es sich um die Papyrusrollen von Herculaneum, einer antiken Stadt, welche das gleiche Schicksal wie Pompeji ereilte und die beim Vesuvausbruch 79 n. Chr. vollkommen zerstört wurde. In dieser 1709 wiederentdeckten Stadt fand man eine große Anzahl karbonisierter Papyri, welche im Laufe der Jahrhunderte mit immer besseren Apparaten aufgerollt wurden. Eine größere Anzahl der Rollen wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts entziffert, unter dem Namen *Oxford Apographa* zusammengefasst und auf vier Teilpublikationen aufgeteilt veröffentlicht²⁷, wobei im Zuge der folgenden 100 Jahre die jeweils neuesten Entzifferungen publiziert wurden. Einige der Schriften stammen tatsächlich von Epikur selber und sind Teil seines Hauptwerkes *De natura*. Bei den meisten Fragmenten handelt es sich jedoch um Aufzeichnungen seiner Schüler, allen voran Philodem. Die Entschlüsselung der Papyri ist immer noch nicht abgeschlossen und dauert bis zum heutigen Tage an.

Als weitere wichtige Quelle ist das *Gnomologium Vaticanum* zu nennen, eine Sammlung von Handschriften aus dem 14. Jahrhundert, welche 1888 – ein Jahr nach dem Erscheinen Useners *Epicurea* – im Vatikan entdeckt wurden. Zuletzt seien als wichtige antike Quelle noch die Texte der 1884 entdeckten, gigantischen steinernen Inschrift von Oinoanda angeführt, deren Errichtung auf den Epikureer Diogenes von Oinoanda zurückgeführt wird. Sie wird auf das 2. Jahrhundert n. Chr. datiert und „ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die Kontinuität, für den Kosmopolitismus [...] und die Humanität epikureischer Lehre“²⁸. Die Inschrift ist unter Berücksichtigung der wichtigsten neuen Erkenntnisse und mit Kommentar von Martin Smith herausgegeben worden.²⁹ Zusammengefasst stellen alle diese verhältnismäßig jungen Entdeckungen eine sehr wichtige Ergänzung der von antiken Zeiten an bekannten Quellen dar und tragen viel dazu bei, das nur fragmentarische Bild der epikureischen Lehre detaillierter ins Auge fassen zu können.³⁰

²⁷ Für eine Auflistung der Publikationen siehe Erler, a.a.O., 47.

²⁸ Erler, a.a.O., 46.

²⁹ Diogenes von Oinoanda, *The Epicurean inscription*, ed. Martin Smith, Neapel 1993.

³⁰ Für eine genaue Darstellung der neuzeitlichen Funde inkl. umfassender Literaturverweise siehe Erler a.a.O. 46f.

2 Sinn und Ziel des Denkens: Lust als das höchste Gut

2.1 Rahmenbedingungen der hellenistischen Philosophie

Bevor die Grundbegriffe der epikureischen Ethik dargelegt werden, soll kurz eine grobe Skizzierung der geschichtlichen Begebenheiten vorangestellt werden, unter denen der Epikureismus entstanden ist. Es sind sehr spezielle historische Umstände, aus denen das Denken des Hellenismus hervorgegangen ist, das sich in entscheidenden Punkten von den philosophischen Konzepten der vorherigen Jahrhunderte unterscheidet. Die großen philosophischen Systeme des 4. Jahrhunderts, die im politischen Kontext einer verhältnismäßig starken und autarken Polis entstanden sind, betrachten den Menschen als ein Wesen, welches naturgemäß in großen Kollektiven lebt und rücken somit seine soziale und auf Vergesellschaftung bezogene Seite in den Fokus ihrer Aufmerksamkeit. Das funktionierende Staatswesen spiegelt sich auf philosophischer Ebene wider in ontologischen Interpretationen der Welt, welche einen geordneten Kosmos postulieren, wobei jedem Ding der ihm aufgrund seines Wesens rechtmäßig zukommende Platz zugeschrieben wird.³¹

Die hellenistische Epoche ist dagegen geprägt von sozialen Umwälzungen, dem Verlust politischer Autonomie, einem Zerfall der früheren Solidaritätsstrukturen und einem schwindenden Einfluss der Polis. Dieses relative Versagen des Gemeinwesens und der Verlust von kollektiver Identität haben zur Folge, dass die Griechen sich verstärkt auf ihr individuelles Wohlergehen konzentrieren. Wo zuvor das Kollektiv hochgehalten wurde, muss nun in einer Zeit des Umbruchs jeder auf sich selbst achten. Diese veränderten Rahmenbedingungen schlagen sich im Erkenntnisinteresse der Philosophen nieder, sowie ihrer Auffassung von Philosophie und was diese zu leisten hat: „Stärker als jemals zuvor wurde sie (die Philosophie) zur ‚Lebenskunst‘, zur Orientierungshilfe für den einzelnen in den Nöten des Lebens einer durch starke soziale Gegensätze und langwährende Kriege geprägten Zeit“³². Hat die Philosophie bis zu diesem Zeitpunkt

³¹ S. Reimar Müller, *Die epikureische Ethik*, Berlin 1991, 9.

³² Ebd., 11.

vor allem die Aufgabe gehabt, die Welt und deren Phänomene an sich zu verstehen und dabei das Ideal der Wahrheit an erste Stelle zu setzen, welches für sich genommen einen absoluten Wert dargestellt hat, rückt nun in Zeiten der Krise, des Zerfalls sozialer Bindungen und Sicherheiten, das Leben des Einzelnen ins Zentrum der Betrachtungen. Es sind jetzt vor allem pragmatische Probleme der alltäglichen Lebensführung, welche einer Lösung bedürfen, Fragen darüber, wie man als Individuum das Leben bestreiten kann und wie man in die Lage versetzt werden kann, auf eigene Faust und unabhängig vom Gemeinwesen, welches nun seine Sicherheit stiftende Funktion im großen Ausmaß eingebüßt hat, Glück zu finden.

Blickt man auf die Veränderungen, welche sich im Bereich der Philosophie am Übergang der klassischen zur hellenistischen Epoche zeigen, so kann man vor allem eine Subjektivierung und Privatisierung der Werte erkennen³³. Diese äußert sich darin, dass vormals als objektiv und unabhängig vom Denken des Menschen existierend gedachte Werte nun in den Bereich seines Empfindens und Wahrnehmens verlagert werden. Diese Werte, wie etwa das Gute oder das Gerechte, haben nun nicht mehr den Status von objektiven Gegebenheiten, die unabhängig von der Existenz von Menschen gedacht werden können, sondern sind ohne Bezugnahme auf das Innenleben des Individuums nicht mehr vorstellbar. Paradigmatisch für das Denken der klassischen Epoche ist die Annahme eines großen geordneten Ganzen, in dem der Platz eines jeden Dinges diesem fix zugewiesen ist und in dem jedes Existierende seinen Zweck erfüllt, sofern es die ihm zugewiesene Rolle innerhalb der übergreifenden Ordnung einnimmt. Im Zuge des Hellenismus kommt es dagegen zu einer Individualisierung, durch die diese Vorstellung einer festgelegten Wert- und Zweckhierarchie ins Wanken gerät.

Um die Verschiebung in der Auffassung von Werten verstehen zu können, ist es hilfreich, den Begriff des höchsten Gutes näher zu betrachten, der mit dem griechischen Wort τέλος (télos) identifiziert werden kann. Der Begriff des τέλος lässt sich als dasjenige verstehen, auf das sich alles übrige zu beziehen hat, wobei es sich selbst nicht wiederum auf anderes rückzubeziehen hat und somit selbstbegründend ist: „Wir fragen also, was das letzte und oberste Gut sei, jenes also, das nach der Meinung aller Philosophen so beschaffen sein muß, daß auf es sich alles andere bezieht, es selber aber nicht mehr auf ein anderes.“ (Cic. De Fin. I, 29). Die hellenistischen Philosophen finden

³³ S. Malte Hossenfelder, *Epikur*, München 1998, 52.

das höchste Gut in der Empfindung des Menschen. Diese ist dem Menschen unmittelbar vorgegeben, womit nur sie die Eigenschaft aufweist, nicht mehr auf etwas anderes zurückführbar zu sein.³⁴ Im Gegensatz zu den Vorstellungen der klassischen Denker, welche die letzten Zwecke als von der kosmischen Ordnung dem Menschen zugeschrieben ansehen, rückt nun der Mensch selbst in die Position des Zweckstifters und wird somit zum absoluten Selbstzweck.

Natürlich wird auch in vorhellenistischen Zeiten dem eigenen Wohlergehen ein sehr hoher Stellenwert beigemessen. Bei Aristoteles etwa wird unter dem Begriff der εὐδαιμονία (eudaimonía), der „Glückseligkeit“, das gelungene Leben an sich verstanden. Hier wird der Begriff der Glückseligkeit aber in einem anderen, nämlich objektiven Sinn verstanden, der sich stark von dem unterscheidet, was spätere hellenistische Autoren damit ausdrücken wollen: „Eudämonie hängt bei ihm (Aristoteles) demnach nicht vom persönlichen Bewußtsein ab, sondern ist ein objektiver Tatbestand, von dem sogar denkbar ist, daß jemand ihn erfüllt, ohne es selbst zu wissen, daß also jemand glücklich ist, ohne es zu merken, eine für uns, die wir durch den Hellenismus geprägt sind, absurde Vorstellung.“³⁵ Bei hellenistischen Denkern dagegen ist es tatsächlich so, dass der einzige, der ermessen kann, ob er glücklich ist oder nicht, der die Empfindung wahrnehmende Mensch selbst ist. Die εὐδαιμονία kommt in diesem Kontext also nicht mehr jenem Menschen zu, welcher im Rahmen einer teleologisch interpretierten Weltordnung derjenigen Rolle entspricht, die ihm aufgrund seines Wesens zukommt, so wie wir es bei Aristoteles vorfinden. Einzig der Mensch selbst kann sich seine Zwecke setzen, an deren Erfüllung sich in weiterer Folge sein Wohlergehen bemisst. Auch bei Epikur begegnet uns der Ausdruck der εὐδαιμονία, ist hierbei aber mit seinem Verständnis von ἀταραξία, dem Seelenfrieden, gleichzusetzen. Hierin spiegelt sich die für das griechische Verständnis einmalige Vorstellung, dass Glückseligkeit tatsächlich mit einem Gefühlszustand und nicht mit einer objektiven Zuschreibung identifiziert wird: „[...] it (Ataraxia) is the only conception of *eudaimonia* in Greek ethics that identifies happiness with a state of mind and makes it depend entirely on a person's attitude or beliefs. In this way it may be closer to more recent

³⁴ Vgl. ebd., 53f.

³⁵ Ebd., 54.

ideas about happiness, notably those of utilitarians who treat ‚happiness‘ as a synonym of ‚pleasure‘, than to the classical Greek conceptions of the good life“³⁶.

2.2 Die Universalität der Lust und das Cradle-Argument

Das Ziel eines geglückten Lebens und das, wonach der Mensch zu jedem Zeitpunkt seines Daseins strebt, der Maßstab, mit dem er sämtliche Eindrücke und Widerfahrnisse beurteilt, somit gleichsam das Zentrum der gesamten epikureischen Lehre, ist die Lust. Sie ist dasjenige, was mit dem griechischen Begriff τέλος, also dem Ziel des Lebens und dem höchsten Gut, identifiziert werden kann und dient als Maßstab zur Beantwortung der Frage, ob eine Handlung als „gut“ erachtet werden kann, bzw. ob ein Mensch sein Leben auf gelungene Art und Weise führt:

„Denn eine unbeirrte Beobachtung dieser Zusammenhänge weiß ein jedes Wählen und Meiden zurückzuführen auf die Gesundheit des Körpers und die Unerschütterlichkeit der Seele/ τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν: Denn dies ist das Ziel des glückseligen Lebens/ τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. Um dessentwillen tun wir ja alles, damit wir weder Schmerz noch Unruhe empfinden. Sooft dies einmal an uns geschieht, legt sich der ganze Sturm der Seele, weil das Lebewesen nicht imstande ist, weiterzugehen wie auf der Suche nach etwas, was ihm mangelt, und etwas anderes zu erstreben, wodurch sich das Wohlbefinden der Seele und des Körpers erfüllen würde. Denn nur dann haben wir ein Bedürfnis nach Lust/ τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, wenn wir deswegen, weil uns die Lust fehlt, Schmerz empfinden; [wenn wir aber keinen Schmerz empfinden], bedürfen wir auch der Lust nicht mehr“ (Men. 128).

Epikur führt seine Gedanken dann folgendermaßen weiter:

„Gerade deshalb ist die Lust, wie wir sagen, Ursprung und Ziel des glückseligen Lebens. Denn sie haben wir als erstes und angeborenes Gut/ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν erkannt, und von ihr aus beginnen wir mit jedem Wählen und Meiden,

³⁶ Gisela Striker, „Ataraxia: Happiness as tranquillity“, in: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, hg. von Gisela Striker, Cambridge 1996, 183.

und auf sie gehen wir zurück, indem wir wie mit einem Richtscheit mit der Empfindung ein jedes Gut beurteilen“ (Men. 128f).

An diesen Auszügen wird bereits ersichtlich, dass die ἡδονή eine wesentliche Rolle in Epikurs Lehren spielt, wobei es eine ganze Reihe an Bestimmungsmomenten gibt, die in ihrem Begriff zusammenfallen, bzw. Funktionen, die sie im Rahmen dieser Konzeption zu erfüllen hat. Bartling führt aus, dass der Begriff der ἡδονή im *Menoikeus-Brief* in mehreren verschiedenen Kontexten Erwähnung findet.³⁷ Bereits in den oben wiedergegebenen Zitaten werden demnach grundlegende Bestimmungsmomente ersichtlich. Zunächst lässt sich die Lust als Ziel des glücklichen Lebens bestimmen und wird mit der Abwesenheit von Schmerz in Verbindung gebracht. Sie dient einerseits als unmittelbare Richtschnur praktischen Handelns, andererseits aber auch als Ausgangspunkt für unser „Wählen und Meiden“, d.h. ob wir die Dinge, welche uns durch die Empfindung vermittelt werden, mit positiver oder negativer Valenz versehen. Darüber hinaus wird sie als „erstes und angeborenes Gut“ bezeichnet, womit vor allem die Unmittelbarkeit angedeutet werden soll, mit der wir sie wahrnehmen, da keine Form von Schulung des Geistes vorgenommen werden muss, um sie auszubilden. Denn auch Neugeborene und Tiere sind laut Epikur in der Lage, Lust eindeutig zu identifizieren.

Die Lust ist für Epikur der ursprüngliche Maßstab all unserer Bewertungen, die letzte Instanz, auf die wir unser Wählen und Meiden zurückführen. Ihre Besonderheit liegt darin, dass ihre Evidenz uns über die Sinne vermittelt wird und nicht weiter durch die Vernunft begründet werden kann. Epikur stellt sich die Frage, warum die Lust *per se* uns als positiv erscheint, kommt aber zu der Schlussfolgerung, dass dies als unmittelbar evidentes Faktum hinzunehmen und nicht weiter begründbar ist. Die Vernunft ist nicht im Stande, uns das absolute Fundament unseres Wertens zu schaffen, dies vermag nur die Empfindung. Wie ist es aber zu beweisen, dass Lust für die menschliche Existenz – und darüber hinaus für jedes Lebewesen – ein derart universelles Faktum ist? Auf logischem Weg wird eine derartige Beweisführung von Epikur nicht angetreten, allerdings greift er auf Beobachtungsdaten zurück, um auf empirischem Wege zu einer Fundierung seiner These zu gelangen. Diese Argumentation wird in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung als das *Cradle argument* bezeichnet und

³⁷ Für eine detailliertere Aufschlüsselung, in welchen Kontexten die ἡδονή Erwähnung findet, s. Heinz-Michael Bartling, *Epikur: Theorie der Lebenskunst*, Cuxhaven 1994, 17.

verweist auf Epikurs Feststellung, dass jedes Lebewesen von Geburt an nach Lust strebt und sich von Unlust abwendet:

„Jedes Lebewesen habe schon von Geburt an Verlangen nach sinnlicher Lust. Es erfreue sich daran als dem höchsten Gut/ *eaque gaudere ut summo bono*. Vom Schmerz wolle es, wie vom schlimmsten Übel, nichts wissen und wehre ihn ab, soviel es könne. Und so handle es als noch unverdorbenes Geschöpf/ *natura incorrupte atque integre* nur nach der Entscheidung seines unbefangenen und reinen, natürlichen Empfindens. Deshalb sei eine Beweisführung und Abhandlung über die Frage, weshalb die Lust etwas Erstrebenswertes sei/ *itaque negat opus esse ratione neque disputatione*, und warum man den Schmerz meiden sollte, überflüssig. Er meinte, man spüre das, ebenso wie man merke, daß Feuer heiß, Schnee weiß und Honig süß sei“ (Cic. De Fin. I, 30).

Der Grund, warum Epikur für den Beweis der universalen Gültigkeit des Lustprinzips Kinder und nicht Erwachsene heranzieht, liegt daran, dass letztere aufgrund ihres falschen Meinens (δόξα; *dóxa*), bedingt durch Unwissenheit und dogmatische Verblendung, die Lust womöglich nicht als den eigentlichen Grund ihres Wählens und Handelns angeben, obwohl auch sie sich in ihrer Lebensführung, ohne sich dessen bewusst zu sein, danach richten. Nur an einem sogenannten „unverdorbenen Geschöpf“ kann man also erkennen, dass die in ihrem Meinen noch nicht beeinträchtigte Lebensform wann immer möglich nach Lust strebt und Schmerz so gut als möglich meidet. Epikur schafft hier eine Analogie zwischen der Wahrnehmung von Lust einerseits und von Dingen der Gegenstandswelt andererseits. Die Wahrnehmung der den Gegenständen zukommenden Attribute, dass etwa Schnee weiß und Honig süß ist, braucht nämlich ebenfalls keine argumentative Fundierung, sondern ist dem Menschen als objektives und selbstevidentes Faktum vorgegeben:³⁸

„Solche Erscheinungen brauche man gar nicht mit besonderen Gründen darzutun, es genüge vollkommen, nur darauf hinzuweisen. Es bestehe ja wohl ein großer Unterschied zwischen Beweisführung mit logischer Schlussfolgerung und einem einfachen erinnernden Hinweis. Durch das erste werde etwas Verborgenes,

³⁸ Für eine detaillierte Analyse der Argumentationsstruktur des *Cradle argument* siehe Jacques Brunschwig, „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, in: *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, hg. von Gisela Striker, Cambridge/ Paris 1986, 113–44.

gewissermaßen Verhülltes ans Licht gebracht, das zweite biete die Möglichkeit, das zu beurteilen, was ganz deutlich vor unseren Augen liege“ (Cic. De Fin. I, 30).

2.3 Ciceros Kritik

Betrachten wir die weiter oben vorgestellten Zitate, wird eine große Schwierigkeit der epikureischen Terminologie augenscheinlich. Auf der einen Seite wird ἀταραξία, die „Unerschütterlichkeit“ bzw. „Ruhe der Seele“ oder auch der „Seelenfriede“, als das Ziel des glücklichen Lebens ausgewiesen. Im gleichen Atemzug wird dann aber der ἡδονή, also der Lust, die gleiche Bedeutung zugewiesen. Über die Jahrhunderte hinweg wurden dem Epikureismus immer wieder Vorbehalte entgegengebracht, die sich gegen die Gleichsetzung dieser beiden Termini aussprechen, mit der Begründung, sie seien unvereinbar. Eine derartige Kritik finden wir etwa in Ciceros *De finibus bonorum et malorum*. Hier wird Torquatus, der in Ciceros Dialog eine Verteidigungsrede für den Epikureismus hält, der unbedachte Gebrauch dieser beiden inhaltlich unterschiedlichen Begriffe vorgeworfen. Eine Identifikation von ἀταραξία und ἡδονή sei demnach inakzeptabel und ein Verstoß selbst gegen augenscheinlichste Fakten:

„Das heißt ja die Sinne vergewaltigen und die Begriffe aus den Herzen herausreißen, lieber Torquatus, an die wir nun einmal gewöhnt sind. Jeder erkennt doch wohl, daß es in der natürlichen Ordnung folgende drei Empfindungszustände gibt: den ersten erlebt man in der Lust/ *cum in voluptate sumus*, den zweiten im Schmerz. Der dritte ist der, in dem ich mich augenblicklich befinde, und ich glaube, ihr auch, nämlich weder in Schmerz noch in Lust. Wer beim Schmaus sitzt, lebt in Lust, in Schmerz, wer gefoltert wird. Siehst du nun nicht dazwischen die gewaltige Menschenmenge, die weder Lust noch Schmerz verspürt?“ (Cic. De Fin. II, 16).³⁹

Es wird deutlich, dass Epikurs Vorgehen, die Seelenruhe, welche ja augenscheinlich eher dem neutralen Zustand als jenem der positiven Erregtheit zugezählt werden müsste, mit der Lust gleichzusetzen, auf großes Unverständnis stößt. Auf die Bemerkung Torquatus', die Beschaffenheit der Lust sei dem gesunden Menschenverstand

³⁹ Ciceros Auseinandersetzung mit der Terminologie Epikurs findet sich in Cic. Fin. II 3–30.

unverschleiert zugänglich und bedürfe keiner näheren Definition, wird Folgendes erwidert:

„Jetzt aber will ich auf Epikur hinweisen. Ich behaupte er weiß es selbst nicht und hat darüber keine bestimmte Meinung. Derselbe Mann, der so häufig erklärt, man müsse genau zum Ausdruck bringen, welcher Inhalt den Worten beizumessen sei, versteht bisweilen nicht, was das Wort Lust anzeigen will, das heißt, welcher Vorgang hinter diesem Wort steckt“ (Cic. De Fin. II, 6).

Ciceros Worten kann eine zweifache Kritik entnommen werden.⁴⁰ Einerseits wird beanstandet, Epikur werde seinem eigenen Prinzip, demgemäß Begriffe klar abzugrenzen und verständlich einzusetzen seien, nicht gerecht. Gerade jener Begriff, um den sich die gesamte epikureische Lehre gruppiert, sei nicht hinreichend klar umrissen, womit das gesamte Projekt in Frage zu stellen sei. Auf der anderen Seite behauptet Cicero, dass Epikur auf inhaltlicher Ebene nicht versteht, was die *tatsächliche* Bedeutung von Lust ist, womit er die aufgeworfenen Verständnisprobleme erst hervorruft. Denn es sei streng zu trennen, was es bedeutet sich zu freuen (*gaudere*), verglichen zu dem, keinen Schmerz zu empfinden (*non dolere*)⁴¹.

2.3.1 Ein möglicher Erklärungsansatz⁴²

Die Identifikation dieser beiden Bezeichnungen führt wie wir gesehen haben zu starken Ungereimtheiten, vor allem, wenn man beachtet, dass Epikur mit der Bezeichnung

⁴⁰ S. Held, *Hedone und Ataraxie bei Epikur*, 25.

⁴¹ Cic. De Fin. II, 9

⁴² Die Diskrepanzen bezüglich der Begriffsbestimmung von ἡδονή und ἀταραξία, welche schon Cicero aufgezeigt hat, stellen auch heute noch ein wichtiges Forschungsfeld dar. Es wurden im Laufe der Zeit verschiedene Ansätze vorgeschlagen, um klären zu können, weshalb Epikur die beiden scheinbar so unterschiedlichen Begriffe identifizieren wollte und ob ihm dies in befriedigender Art und Weise gelungen ist. Im Folgenden soll der Vorschlag von Hossenfelder aufgegriffen werden, in dem davon ausgegangen wird, dass die Einführung des Hedonismus in Epikurs System eine Art Zurechtbiegung war und als Mittel zum Zweck betrachtet werden muss. Andere Lösungsansätze gehen im Gegenteil dazu davon aus, dass gerade diese Gleichsetzung und deren Implikationen in der epikureischen Ethik den Kern der Lehre ausmachen. Gemäß dieser zweiten Deutung stellt die Gleichsetzung von Ataraxie und Hedone also keinen Kompromiss dar und das Vorgehen Epikurs ist von Anfang an ein bewusst und absichtlich gesetzter Schritt, weshalb seine Lehre auch nur dann richtig verstanden werden kann, wenn man beiden Aspekten, das heißt sowohl ἀταραξία wie auch ἡδονή, innerhalb Epikurs Systematik den gleichen Stellenwert zuschreibt und nicht eine auf Kosten der anderen hintanstellt, wie dies etwa Hossenfelder tut. Als Vertreterin des zweiten Standpunktes sei Held genannt. Auch Striker lässt eine gewisse Nähe zu letzterer Auffassung durchscheinen: Vgl. hierzu Gisela Striker, „Epicurean Hedonism“, in: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, hg. von Gisela Striker, Cambridge 1996, 196-208.

„Sturm der Seele“ eine Metapher des Denkers Aristipp heranzieht.⁴³ Aristipp hat in seinem Meeresgleichnis eine Dreiteilung menschlicher Emotionen vorgenommen, in welcher der Schmerz dem „Sturm der Seele“, die Lust „der glatten Dünung“ und ein dritter, neutraler Zustand, der „Meeresstille“ gleichzusetzen ist.⁴⁴ Dadurch, dass Epikur selbst mehr oder minder explizit auf Aristipps Wortwahl zurückgreift, liegt der Gedanke nahe, er bestätige somit die von Aristipp veranschlagte Dreiteilung emotionaler Zustände. Es ist also tatsächlich Epikur selbst, der die Ungereimtheiten hinsichtlich seiner Verwendung dieser beiden Begriffe dadurch verschärft, dass er Aristipps Metaphorik bemüht. Bezugnehmend auf dieses Bild kann man also davon ausgehen, dass unter ἡδονή und ἀταραξία zwei unterschiedliche Zustände der Seele verstanden werden müssen, einerseits nämlich ein Zustand positiver Erregtheit und andererseits ein neutraler Zustand, der durch Abwesenheit sowohl von negativen als auch von positiven Affekten gekennzeichnet ist. Indem er auf diese Metaphorik zurückgreift, scheint er also mit dem Gleichsetzen von Lust und Seelenruhe zwei einander vollkommen entgegengesetzte Begriffe in Einklang bringen zu wollen. In den folgenden Abschnitten soll nun kurz darauf eingegangen werden, warum Epikur diesen Schritt vollzieht und weshalb es ihm möglich ist, ἡδονή und ἀταραξία in Eins zu setzen.⁴⁵

Hossenfelder geht davon aus, dass gemäß der damals gängigen Auffassung von εὐδαιμονία auch Epikur ursprünglich den Seelenfrieden, also die ἀταραξία, für das „höchste Gut“ gehalten hat und erst später dazu gelangt ist, die Lust als solches anzunehmen.⁴⁶ Ein möglicher Grund hierfür bezieht sich auf die formallogische Überlegung, dass sich zwar die Ataraxie leicht aus dem Begriff der Lust ableiten lässt, aber nicht umgekehrt. Denn der Seelenfrieden ist eine notwendige Bedingung dafür, auch die in ihrer affektiven Wertigkeit darüber hinausgehende Empfindung der Lust verspüren zu können. Dagegen ist es jedoch nicht einzusehen, dass die Lust als notwendige Bedingung für die Erlangung von Seelenfrieden gelten könne, da es ja der Intuition widerspricht, den mit affektiver Erregung assoziierten Zustand der Lust als Vorbedingung für die Ruhe der Seele annehmen zu dürfen. Der zweite Grund für die Hypothese, Epikur sei ursprünglich von ἀταραξία und nicht von ἡδονή als dem höchsten Gut ausgegangen, liegt laut Hossenfelder in der speziellen Beschaffenheit von

⁴³ S. Hossenfelder, *Epikur*, 57f.

⁴⁴ Für eine detaillierte Nachzeichnung des Meeresgleichnisses siehe ebd., 38.

⁴⁵ S. ebd., 58ff.

⁴⁶ Malte Hossenfelder, *Die Philosophen der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1995, 103.

Epikurs Hedonismus begründet. Es ist eine der fundamentalsten Aussagen seiner Lehre, dass der rechte Weg zur Lustgewinnung nicht über unkontrollierte Völlerei zu erfolgen hat, sondern ganz im Gegenteil dazu darin begründet liegt, sich seine Zwecke möglichst so zu setzen, dass ihre Erfüllung unter allen Umständen und in allen Situationen garantiert werden kann. Seelenfriede folgt also dieser Konzeption gemäß daraus, dass man sich immer in der Sicherheit wiegen kann, auch tatsächlich mit denjenigen Dingen versorgt werden zu können, die man für ein gutes Leben als notwendig erkannt hat. Mit Hinblick auf die hier aufgezeigten Überlegungen „liegt daher der Schluß nahe, daß der Hedonismus nicht Epikurs Grundüberzeugung war, deren Erfordernissen er sein übriges philosophisches Gebäude angemessen hätte, daß vielmehr umgekehrt der Hedonismus anderen theoretischen Bedürfnissen diene und zu ihren Gunsten zurechtgeschnitten wurde“⁴⁷.

Wenn aber ursprünglich die Ataraxie das höchste Gut für Epikur dargestellt hat, was könnte ihn dazu bewogen haben, nachträglich diesen Wert mit jenem der Lust zu identifizieren? Laut Hossenfelder laufen bei Epikur zwei Denktraditionen zusammen, deren Aufgreifen es für ihn erforderlich gemacht hat, seinen Begriff vom höchsten Gut zu modifizieren. Einerseits handelt es sich dabei um den Telos-Begriff von Eudoxos, andererseits um die Erkenntnisse Aristipps bezüglich des Ursprungs von Werten und des Wesens von Empfindungen. Eudoxos hat, wie oben schon umrissen wurde, das höchste Gut als etwas dargestellt, das nur um seiner selbst willen bestehen und angestrebt werden darf. Aristipp hat aufgezeigt, dass das einzige, was dem Menschen ursprünglich und mit größtmöglicher Unmittelbarkeit zur Verfügung steht, seine Empfindungen sind, weshalb auch alle seine Wertsetzungen im Endeffekt auf diese zurückgehen müssen.⁴⁸ Hinzu kommen Epikurs eigene Überlegungen darüber, was die menschliche Vernunft zu leisten vermag. Für ihn ist die Vernunft als bloß formales Vermögen nur dazu in der Lage, Werte aus bereits bestehenden abzuleiten. Dagegen ist sie nicht im Stande, selbst Werte zu setzen, da dies, wie es bereits Aristipp formuliert hat, nur durch menschliche Empfindungen erfolgen kann.⁴⁹ Folgerichtig war Epikurs Schlussfolgerung aus diesen Gedankengängen, das höchste Gut mit dem einzigen zu identifizieren, was den Menschen von Haus aus als unveränderlich mitgegeben und überdies nicht weiter begründbar ist, nämlich seinen Empfindungen. Zusammenfassend

⁴⁷ Hossenfelder, *Epikur*, 60.

⁴⁸ Für eine genauere Darstellung der Gedanken Eudoxos' und Aristipps s. ebd., 29–42.

⁴⁹ Vgl. hierzu auch Malte Hossenfelder, *Antike Glückslehren*, Stuttgart 1996, 164.

lässt sich also sagen, „daß das höchste Gut ein irrationales *pathos*, eine nicht mehr hinterfragbare passive, sinnliche Empfindung ist. Wir nennen aber eine Empfindung, die einen positiven oder negativen Wertcharakter trägt, Lust oder Unlust. Also ist die Lust das höchste Gut, die Unlust das größte Übel“⁵⁰. Diese Überlegungen illustrieren, warum es Epikur als notwendig erachtet, ἀταραξία und ἡδονή zu identifizieren und wie er dies anstellt.⁵¹ Eine begriffliche Gleichsetzung der beiden Ausdrücke ist vor allem deshalb widerspruchsfrei möglich, da er mit ἡδονή keine spezifischen, distinkten Gefühle wie etwa Spaß oder Trauer oder Wärme bezeichnet, sondern bloß eine nicht näher bestimmbare Empfindung positiver Valenz.⁵²

2.4 Lust als Freiheit von Unlust

Hossenfelder vertritt also die Meinung, Epikur sei ausgehend von der Ataraxie als höchstem Gut auf Umwegen zu seiner Konzeption der Lust gekommen, sodass seine Form des Hedonismus eher eine Notlösung darstellt.⁵³ Die epikureische Ausprägung des Hedonismus entspricht jedoch nicht dem, was man sich üblicherweise darunter vorstellt. Was man sich von einer hedonistischen Lehre im eigentlichen Sinne des Wortes erwarten würde, wären ausgefeilte Methoden, um in den Genuss der höchsten Freuden zu kommen und die Grenzen der Lusterfüllung immer wieder zu sprengen. Aber genau dies ist bei Epikur nicht der Fall. Er vertritt die Meinung, dass die Obergrenze der Lustempfindung genau dort anzusiedeln ist, wo vollkommene Abwesenheit von Schmerz herrscht:

„Grenze der Größe der Lustempfindung ist die Beseitigung alles Schmerzensden. Wo immer das Lusterzeugende vorhanden ist, da findet sich, so lange es gegenwärtig ist, nichts Schmerzendes oder Betäubendes oder Beides zusammen“ (KD III).

⁵⁰ Hossenfelder, *Epikur*, 61f. (Kursivierung i. O.).

⁵¹ Was uns von Epikur selbst an Schriften erhalten geblieben ist, begründet den hier aufgezeigten Rekonstruktionsversuch zwar nicht vollständig, dass er aber tatsächlich in ähnlicher Weise gedacht haben mag, wird bestätigt durch die Argumentationsstruktur bei Cic. De Fin. I, 30f.

⁵² Hossenfelder, *Epikur*, 63f.

⁵³ Hossenfelder, *Die Philosophen der Antike* 3, 103f.

„Sowie einmal das Schmerzende des Mangels beseitigt ist, mehrt sich die Lustempfindung im Fleische nicht mehr, sondern wird bloß mannigfaltiger/ ἄλλὰ μόνον ποικίλλεται“ (KD XVIII).

Die größtmögliche Lust ist das Fehlen jeglichen Schmerzes. Alles, was über diesen Zustand der Schmerzlosigkeit hinausgeht, führt nur noch zu einer Variation der Lust, nicht jedoch zu deren Steigerung. Da Lustgewinn auch nur bis zu einem gewissen Grad möglich ist, erscheint es von epikureischem Standpunkt aus nicht als sinnvoll, ein ausschweifendes Leben zu führen, welches aus dem ständigen Genuss ausgefeilter Freuden besteht. Auf der anderen Seite wird aber auch kein Asketentum propagiert. Der Epikureer wird es natürlich nicht verachten, hin und wieder an opulenten Mahlzeiten teilzunehmen oder anderweitige Luxusgüter zu genießen, wenn sich ihm die Gelegenheit dazu bietet. Auf jeden Fall wird er aber bestrebt sein, seine Bedürfnisse nicht derartigen Ausschweifungen anzupassen, in dem Wissen, dass sich solche Gelegenheiten möglicherweise zukünftig nicht immer ergeben werden. Der Schlüssel, seinen Seelenfrieden wahren zu können, liegt letztendlich darin, diejenigen Dinge des Lebens aufzuwerten, deren Verfügbarkeit nicht in Frage gestellt werden muss.⁵⁴

„Lösung von der Unruhe der Seele oder eine nennenswerte Freude erzeugt weder der größte Reichtum noch die Ehre und das Ansehen bei der Menge noch irgend etwas anderes von dem, was aus unbegrenzten Ursachen herkommt“ (429 Us.).

Da die Obergrenze der Lust durch die Abwesenheit von Schmerz definiert ist, besteht keine Notwendigkeit, schwer beschaffbaren Gütern nachzulaufen, da deren Genuss bloß zu einer Variation der bereits bestehenden Lust führt. Dagegen läuft man Gefahr, indem man einen genussüchtigen Lebensstil führt, irgendwann nicht mehr in der Lage zu sein, die eigenen hochgesteckten Ansprüche erfüllen zu können und muss zudem ständig in der Angst leben, seinen bereits angehäuften Reichtum zu verlieren. Seelenfriede besteht in der Sicherheit und Gewissheit, für die notwendigsten Dinge des Überlebens sorgen zu können. Im Endeffekt steckt hinter Motivationen wie Ruhm- und Ehrsucht nichts anderes als ein starkes Verlangen nach Sicherheit. Bei einer solch strebsamen Form der Lebensführung ist es allerdings niemals gewiss, ob die eigenen hohen Ziele erfüllt werden können, oder ob der luxuriöse Lebensstil aufrecht erhalten werden kann, wenn man ihn erst einmal erreicht hat, sodass die Besorgnisse, die mit derartigen

⁵⁴ Vgl. Robert W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, London 1996, 86.

Bestrebungen zwangsweise einhergehen, letztendlich verglichen mit der gewonnenen Lust überwiegen und somit zu Unlust führen.

„Manche wollten berühmt und angesehen werden und meinen, sich auf diese Weise die Sicherheit vor den Menschen verschaffen zu können. Ist nun das Leben solcher Menschen tatsächlich sicher geworden, so haben sie das naturgemäße Gut erlangt. Ist es aber nicht sicher geworden, so besitzen sie nicht, wonach sie ursprünglich der Natur entsprechend strebten“ (KD VII).

2.5 Katastematische und kinetische Lust

Wie wir gesehen haben, ist Epikur ursprünglich von ἀταραξία als höchstem Wert ausgegangen und erst auf Umwegen zu einer Gleichsetzung dieses Begriffs mit der ἡδονή gelangt. Im Allgemeinen ist es für die hellenistische Philosophie charakteristisch, den Seelenfrieden und nicht die Lust als das Ziel eines gelungenen Lebens zu betrachten. Aus oben geschilderten Gründen ist es Epikur jedoch ein Anliegen, auch dem Lustbegriff den Status des höchsten Gutes innerhalb seiner Konzeption zukommen zu lassen. Problematisch ist dieser Schritt nicht zuletzt deshalb, da zuvor immer die εὐδαιμονία (eudaimonía; Glückseligkeit) mit dem Begriff des höchsten Gutes identifiziert worden ist, die sich auf grundlegende Weise von dem unterscheidet, was man in der bisherigen Tradition unter Lust verstanden hat. Als höchstes Gut muss die Eudaimonie nämlich vor allem das Attribut der Beständigkeit aufweisen und darf nicht von einem auf den anderen Moment plötzlich auftauchen oder verschwinden.

Mit dem Begriff der Lust wird vor dem Hintergrund der griechischen Tradition eine ganz bestimmte Vorstellung verknüpft. Mit ihm werden nämlich vor allem sinnliche Genüsse in Verbindung gebracht, die immer dann auftreten – so die traditionelle Interpretation –, wenn einem Mangelzustand entgegengewirkt wird. Die ἡδονή steht also innerhalb dieses Rahmens für die Beseitigung einer Ermangelung und begleitet somit die Rückführung in den veranschlagten natürlichen Zustand, welche als lustbetont wahrgenommen wird. Es handelt sich dabei also um einen Prozess, eine κίνησις und die darin stattfindende Veränderung, welche als lustvoll erlebt wird, weshalb dieses Phänomen mit der Bezeichnung der kinetischen Lust versehen wurde. Diese Form von

Lust ist „das Gefühl der ‚Wiederauffüllung‘, der Rückkehr in den naturgemäßen Zustand. Lust ist demnach der *Übergang* vom Zustand der Unlust in den der Unlustfreiheit, sie ist eine Kinesis, eine Bewegung oder Veränderung“⁵⁵.

Indem Epikur auf diese Tradition des Lustbegriffes zurückgreifen muss und ihn nicht einfach nach eigenem Gutdünken umdeuten kann, wird er vor das Problem gestellt, wie die durch Bewegung, Veränderung und Flüchtigkeit gekennzeichnete Lust als der überdauernde und nachhaltige Zustand der Eudaimonie, als welchen es die Lust zu etablieren gilt, ausgewiesen werden kann. Einerseits scheint es nämlich nicht möglich, den Lustbegriff quasi gewaltsam aus seiner Tradition zu reißen, da es für den griechischen Beobachter auf der Hand liegt, dass Lust immer durch den Prozess des Überganges vom Mangel zum natürlichen Zustand hervorgebracht wird. Andererseits wird der kinetische Charakter der Lust einem wesentlichen Merkmal der Eudaimonie nicht gerecht, ohne das diese nicht vorgestellt werden kann, jenem der immerwährenden Dauer. Denn es kann kein zielführendes Unterfangen sein, die Eudaimonie und somit das *τέλος* als etwas zu etablieren, das ständig wieder erneuert hätte werden muss. Die zwangsläufige Folge wäre in der Tat eine Lehre der Genusssucht gewesen, da als das letzte Ziel hätte gelten müssen, sich immer wieder den verschiedensten Lüsten auszusetzen, um einer solchen flüchtigen Eudaimonie habhaft werden zu können.⁵⁶

Wie schafft es also nun Epikur, den prozessualen Charakter des Lustbegriffs mit dem nach Nachhaltigkeit verlangenden Wesen der *εὐδαιμονία* in Einklang zu bringen? Letztendlich stünde ja sein gesamtes Vorhaben auf dem Spiel, gelänge ihm dies nicht. Epikur nimmt zu diesem Zweck die Lust als einen Zustand an. Konkret bestimmt er sie als jenen Zustand, in dem der Körper frei von jeglichem Schmerz ist. Die Lust ist genau dann am größten, wenn der Körper frei von Schmerz ist, wenn also der naturgemäße Zustand des Menschen gewahrt und alle seine vitalen Funktionen bestmöglich aufrechterhalten werden. Wenn man also Mangel verspürt und entsprechende Gegenmaßnahmen ergreift, um diesen zu reduzieren, so erfährt man über diesen Prozess Lust in Form ihrer kinetischen Ausprägung. Das, worauf sich diese kinetische Lust allerdings bezieht und wovon sie überhaupt erst ihren Wert erhält, ist der naturgemäße Zustand des Körpers selbst, welcher vermittelt durch die menschliche Empfindung als zuständliche, katastematische Lust erscheint: „Kinetische Lust ist ein Prozess der

⁵⁵ Hossenfelder, *Die Philosophen der Antike* 3, 106.

⁵⁶ S. ebd. 106f.

Schmerzaufhebung, der durch die Zufuhr von Lust Mangel beseitigt und ist damit graduierbar und quantifizierbar. Katastematische Lust ist für Epikur hingegen ein Zustand der Schmerzfürfreiheit, der erreicht wird, wenn die kinetische Lust an ein Ende kommt, und der überhaupt die ‚Grenze der Größe der Lustempfindungen‘ ausmacht. Die katastematische Lust oder Schmerzfürfreiheit, die Epikur *ataraxia* im seelischen, *aponia* im körperlichen Bereich nennt, ist damit das Ziel des Strebens, über das der Mensch in seinem Wählen und Meiden nicht hinausgehen kann.“⁵⁷

Indem er zwei Formen der Lust unterscheidet, sie aber nicht derart voneinander trennt, dass sie als komplett unterschiedliche Lustarten aufgefasst werden müssen, gelingt es Epikur, sowohl der Forderung nach Lust als einem prozessualen Phänomen, als auch derjenigen nach Eudaimonie als statischem Zustand gerecht zu werden.⁵⁸ Somit ist gleichermaßen dem Lustbegriff ein dauerhaftes Fundament gegeben und überdies eine natürliche Obergrenze geschaffen, welche verbürgt, dass es niemals notwendig sein wird, nach ständiger Lusterfüllung zu eifern, sofern Schmerzfürfreiheit einmal eingetreten ist. Hieraus erklärt sich auch, weshalb es keinen dritten, neutralen Zustand zwischen jenem des Schmerzes und jenem der Lust geben kann, da die Abwesenheit des einen notwendigerweise das Vorhandensein des anderen impliziert.⁵⁹

2.6 Körperliche und geistige Lust

Eine für Epikur sehr wichtige Differenzierung besteht in der Trennung von körperlicher und geistiger Lust, welche streng von der Unterscheidung zwischen kinetischer und katastemischer Lust zu trennen ist. Für ihn sind körperliche Empfindungen der Ursprung jeglicher Form der Lust, da nur über sie Gefühle in voller Unvermitteltheit wahrgenommen werden können. Dagegen haben sich geistige Lüste immer auf die ihnen zugrunde liegenden körperlichen Empfindungen zu beziehen, denn nur durch sie

⁵⁷ Held, *Hedone und Ataraxie bei Epikur*, 18f (Kursivierung i. O.).

⁵⁸ Wenn also die Kritik an Epikur herangetragen wird, er setze zwei verschiedene Formen von Glücksempfindungen in Eins, die er jedoch trotzdem nur mit dem einem Wort der Lust versieht und sich deshalb sowohl definitorisch als auch inhaltlich schwerwiegender Fehler schuldig macht, so kann man entgegenhalten, dass es sich sehr wohl nicht um zwei komplett unterschiedliche Phänomene handelt, sondern dass der kinetischen Lust eine Art abgeleiteter Wert hinsichtlich der katastematischen zukommt.

⁵⁹ Vgl. Hossenfelder, *Die Philosophen der Antike* 3, 107.

erhalten sie ihre Relevanz. In prägnanter und eindeutiger Form bringt dies folgendes Zitat zur Geltung, woran auch Epikurs Neigung zur Polemik ersichtlich wird:

„Ursprung und Wurzel alles Guten ist die Lust des Bauches; denn auch das Weise und Subtile bezieht sich darauf zurück“ (409 Us.).

Trotz der hohen Bewertung körperlicher Empfindungen kommt den geistigen Freuden eine fundamentale Bedeutung zu: „Bodily feeling is in a way focal, since mental pleasure and pain consist ultimately in satisfaction and dissatisfaction respectively about bodily feeling. For instance, the greatest mental pain, fear, is primarily the expectation of future bodily pain (which is the main ground, and a mistaken one, for the fear of death). [...] But although mental feelings ultimately depend on bodily ones, and not vice versa, mental feelings are a more powerful factor in the overall quality of a life.“⁶⁰ Entgegen den zahllosen Angriffen auf Epikur, er vertrete eine Lehre ungezügelter Sinnlichkeit, lässt sich also festhalten, dass körperliche Empfindungen zwar die notwendige Basis und der Ausgangspunkt sämtlicher Lüste – auch der geistigen – sind, dass aber letztere die körperlichen Lüste sowohl was ihre Intensität, als auch ihre Dauer betrifft, bei weitem übertreffen können. Das menschliche Vermögen, Lust zu empfinden, erschöpft sich somit keineswegs in deren reiner Körperlichkeit und auch Epikur selbst präferiert geistige Lüste gegenüber den körperlichen.

Erst mithilfe der geistigen Lüste ist es dem Menschen möglich, vergangene und bereits genossene Freuden wieder zurück ins Gedächtnis zu rufen. Darüber hinaus kann die eigene Vorstellungskraft auf die Zukunft gerichtet werden, um somit noch nicht erlebte Genüsse zu antizipieren. Somit kommt den geistigen Lüsten eine wichtige Rolle darin zu, das epikureische Programm durchführbar zu machen, welches dem Menschen ein hohes Maß an Lust in jeglicher Situation zusichert. Selbst in Momenten starker Schmerzen ist es durch sie möglich, den gegenwärtigen Umständen zu entkommen und die manifesten körperlichen Leiden dadurch zu übertünchen, dass geistige Freuden in Erinnerung gerufen werden. Epikur spricht dieser Form der Schmerzbewältigung so

⁶⁰ David Sedley, „The inferential foundations of Epicurean Ethics“, in: *Ethics, Companions to ancient thought* 4, hg. von Stephen Everson, Cambridge 1998, 129.

großes Potential zu, dass sie selbst unter schwerster Folter nicht ihre Wirksamkeit einbüßt:⁶¹

Wenn der Weise im Stiere des Phalaris gebraten wird, wird er ausrufen: „Es ist lustvoll und geht mich nichts an“ (601 Us.).

Epikur selbst war unter seinen Schülern bekannt und verehrt als jemand, der nicht nur hohle Worte predigt, sondern auch gemäß den eigenen Aussagen handelt und lebt. Auch im Augenblick seines Todes verlor er nicht den Glauben an die eigene Lehre, wie uns aus seinem letzten Brief bekannt ist:

„Einen glückseligen und gleichzeitig den letzten Tag meines Lebens verbringend, schreibe ich euch dies. Die Harn- und Ruhrbeschwerden haben einen solchen Grad erreicht, daß sie nicht mehr heftiger werden können. All dem aber steht gegenüber die Freude meines Herzens in der Erinnerung an die von uns geführten Gespräche. Du aber Sorge gemäß deiner seit dem Knabenalter gegen mich und die Philosophie bewiesenen Ergebenheit für die Kinder des Metrodoros“ (Diog. Laert. De Vit. X, 22).

2.7 Eine inferentielle Deutung epikureischer Ethik

Eine Auseinandersetzung mit epikureischer Ethik wirft das schwerwiegende Problem auf, dass der *Brief an Menoikeus* der einzige Originaltext ist, der sich mit den ethischen Gesichtspunkten des epikureischen Systems beschäftigt – sieht man von den κύριαι δόξαι und den *sententiae* ab, die sich nur aus kurzen Feststellungen zusammensetzen und keinen geschlossenen Text bilden. Dieser Brief fasst alle wichtigen Gesichtspunkte zusammen, welche ein praktizierender Epikureer im Hinterkopf haben muss, um den Alltag gemäß den Richtlinien der Lehre erfolgreich meistern zu können. Er stellt also eine Art Gedächtnisstütze dar, die der praktischen Lebensbewältigung dient, ist aber nicht konzipiert, um die Einzelheiten der epikureischen Ethik logisch-argumentativ zu

⁶¹ Phalaris, Tyrann von Akragas auf Sizilien zwischen 570 und 555, machte die Entdeckung, dass Menschen, die verbrannt werden, sehr bald an den Folgen der Rauchgasvergiftung sterben und somit vorzeitig den Qualen des Feuertodes entkommen. Er ließ ein Folterinstrument in Form eines Stieres konstruieren, in dessen hohlem Innenraum ein Mensch bei lebendigem Leibe gebraten werden konnte. Durch die Abschottung von den letalen Rauchgasen konnte die Prozedur beliebig lange perpetuiert werden, wobei das Stöhnen des Gefolterten für die Beteiligten wie das Brüllen eines Stieres klang.

begründen. Eine solche streng logisch vorgehende Schrift ist uns von Epikur selbst nicht erhalten. In seinem Aufsatz *The inferential foundations of Epicurean ethics* verfolgt Sedley das Vorhaben, auf Basis der argumentativen Vorgangsweise Epikurs im *Brief an Herodot*, in dem dieser sich mit der Naturlehre auseinandersetzt, eine Analogie hinsichtlich der Ethik zu ziehen.

Sedley stellt fest, dass Epikurs Argumentationsweise im Herodotbrief von strikt linear aufbauendem Charakter ist, sodass keine seiner Aussagen einer nicht begründeten Vorannahme bedarf (abgesehen von den allerersten Prämissen, welche laut Epikur jedoch selbstevident sind): „This strictly linear development, whereby nothing must be presupposed before it has been formally established, is a guiding principle of Epicurus’ entire enterprise“⁶². Dieses selbstevidente Faktum (*underivatively known fact*) besteht in der Einsicht, dass das Universum aus zwei vollkommen voneinander unabhängigen Elementen (*items*) besteht, nämlich Materie (*body*) und Raum (*space*). Der springende Punkt bei Epikurs Vorgehensweise ist nun, dass er den Beweis für die atomare Beschaffenheit aller materiellen Dinge, also das, worauf er eigentlich hinaus will, erst dann antritt, wenn sämtliche nötigen Vorannahmen streng aufeinander aufbauend bewiesen worden sind. Hierin besteht der inferentielle Charakter epikureischen Argumentierens.

Dass die Annahme einer solchen logischen Fundierung auch in Bezug auf Epikurs Ethik trotz fehlender direkter Belege nicht aus der Luft gegriffen ist, begründet Sedley mit bereits oben zitiertem Text *De Finibus*. Ausgehend von der Annahme, dass Cicero mehr originales Quellmaterial zur Verfügung hatte als wir heute, könne man anhand der Argumentationslinie dieses Textes eine starke Analogie zu jener des Herodotbriefs herauslesen: „My aim here will not be to do anything like justice to Cicero’s own rather elegant composition, but to see through it back to Epicurus’ original text“.⁶³ Der erste argumentative Schritt, der herausgelesen werden kann, ist die Zweiteilung sämtlicher möglichen Werte (*values*) des Menschen in die zwei vollkommen voneinander unabhängigen Sphären der Lust, also dem des *summum bonum*, und jenem des Schmerzes, dem *summum malum*. Diese argumentative Vorgangsweise lässt eine starke Analogie zu jener im Herodotbrief erkennen, wo gleich zu Beginn zwei selbstevidente und strikt distinkt voneinander bestehende Elemente eingeführt werden. Die

⁶² Sedley, „The Inferential Foundations of Epicurean Ethics“, 132.

⁶³ Ebd., 134.

Selbstevidenz für die *per se* existierenden Werte von Lust und Schmerz findet Epikur im *Cradle argument*: „The concern is to come up with an initial assignment of value which it can be claimed is universally obvious, just as the equivalent stage of the physics the existence of bodies was said to be ‚universally witnessed by perception‘“⁶⁴.

Ausgehend von der Frage danach, ob die epikureische Ethik ein loser Haufen unzusammenhängender Ratschläge und Empfehlungen für die praktische Lebensführung, oder doch ein kohärentes System, basierend auf aufbauender logischer Schlussfolgerung ist, gelangt Sedley zu der Einsicht, dass Epikur seiner Konzeption sehr wohl eine eindeutige Systematik zu Grunde gelegt hat. Diese Einsicht lässt unter anderem wichtige Schlussfolgerungen für die oben berührte, wichtige Debatte darüber zu, weshalb Epikur es strikt verweigert hat, zwischen Lust und Schmerz auch einen neutralen Zustand anzunehmen:

„Daher wollte Epikur nichts davon wissen, daß es zwischen Schmerz und Lust irgendein Mittelding gäbe. Denn gerade jener Zustand, in dem manche ein solches Mittelding sähen, sei wegen seiner vollkommenen Schmerzlosigkeit nicht nur eine Lust schlechthin, sondern sogar die größte Lust. Jedweder nämlich, der sich irgendwie erregt fühlt, muß also Lust oder Schmerz empfinden. In der Befreiung von jedem Schmerz liegen nach Epikurs Ansichten die Grenzen für die höchste Lust. Man könne sie wohl noch abwechslungsreicher gestalten und auch noch feinere Unterscheidungen treffen, aber eine Erweiterung und Steigerung sei nicht mehr möglich“ (Cic. De Fin. I, 38).

Sedleys Interpretation zufolge sei es hinsichtlich des *Herodotbriefes* schlichtweg zu verlockend gewesen, die Verfahrensweise der Erstellung einer Dichotomie, welche Epikur in seiner Naturlehre so gute Dienste erwiesen hat, fallen zu lassen, ohne sie in analoger Art und Weise auf den Bereich seiner Ethik zu übertragen: „What could be less surprising, then, than to find him at the corresponding point in his ethics, when drawing up the scale of value, attracted by a dyadic scheme analogous to the one which had borne such fruit when mapping out three-dimensional existence? By eliminating the neutral state, he relates pleasure to pain as body to space, that is, as formal contradictories, thus ensuring a valuesystem in which no further *per se* can have been

⁶⁴ Ebd., 137.

overlooked⁶⁵. Von diesem Gesichtspunkt aus wird Epikurs Entscheidung einleuchtend, nicht wie andere Denker drei Gefühlszustände zu postulieren, sondern nur zwei und somit einen neutralen Zustand der Seele auszuschließen. Da nämlich Lust und Schmerz die einzigen *per se* und unabhängig voneinander existierenden Werte sind, ist die Einführung eines neutralen Status überhaupt gar nicht denkbar. Denn in dem Ausmaß, in dem der eine Zustand vorliegt, kann der andere nicht vorhanden sein *et vice versa*. Somit erklärt sich Epikurs Bruch mit der älteren griechischen Tradition, in der drei affektive Zustände angenommen werden, durch die analogische Überführung seiner dichotomen ontologischen Konzeption vom Bereich der Naturlehre auf jenen der Ethik.

2.8 Der Ursprung der Unlust

Wie bereits gezeigt wurde, besteht das höchste Ziel der epikureischen Lebensführung in einem lustvollen Dasein. Dieses wiederum kann als ein Leben gesehen werden, das frei von Schmerz ist. Will man dieses Ziel in die Tat umsetzen, so ist zu klären, worin die größten Hindernisse bestehen, die sich einem bei der Verfolgung des Glücks in den Weg stellen können. Epikur identifiziert diesbezüglich drei Hauptklassen von Gefahren:

„Wenn das, was die Lustempfindungen der Schlemmer erzeugt, die Ängste des Denkens/ φόβους τῆς διανοίας vor den Himmelserscheinungen, dem Tode und den Schmerzen verscheuchen könnte, und außerdem die Grenze der Begierden/ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν lehrte, dann hätten wir keinen Grund, sie zu tadeln, wenn sie nämlich allseitig nur von Lustempfindungen erfüllt wären und nirgendwoher Schmerzendes oder Betrübendes besäßen/ οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυπούμενον ἔχουσιν, worin allein das Übel besteht“ (KD X).

Epikur teilt also die möglichen Bedrohungen für das glückliche Leben in Furcht, Begierden und Schmerz ein. Davon sind die ersten beiden vernunftbedingt, da sie sich auf Zukünftiges beziehen, die Furcht, indem Unlust bereitende Ereignisse antizipiert werden, und Begierden, indem geistig vorweggenommen wird, dass die vielen

⁶⁵ Ebd., 145.

unnötigen Bedürfnisse, zu deren Erfüllung ein großer Aufwand betrieben werden muss, irgendwann womöglich nicht mehr befriedigt werden können.⁶⁶

2.8.1 *Furcht*

Es gibt vor allem zwei Vorstellungen, die dem Menschen mehr Angst als alles andere bereiten. Auf der einen Seite sind dies fehlerhafte Meinungen hinsichtlich des Wesens und der Bestrebungen der Götter. Jemand, der an bössartige Gottheiten glaubt, ist in dem Bewusstsein der eigenen Ohnmacht ihnen gegenüber dazu verdammt, in ständiger Furcht zu leben und kann nur darauf hoffen, sie mit Opfergaben milde stimmen zu können. Epikur dagegen vertritt den Standpunkt, dass die Götter keinerlei schädliche Absichten gegenüber der Menschheit haben. Ganz im Gegensatz dazu sind sie als selige Wesen schlichtweg nur daran interessiert, ihren eigenen Status der Glückseligkeit auf ewig auszukosten:

„Erstens halte Gott für ein unvergängliches und glückseliges Lebewesen, so, wie die allgemeine Vorstellung von Gott im Menschen angelegt ist, und hänge ihm nichts an, was seiner Unvergänglichkeit fremd oder seiner Glückseligkeit unangemessen wäre. [...] Götter nämlich existieren; denn die Gotteserkenntnis hat sichtbare Gewissheit“ (Men. 123).

Epikur tritt also dafür ein, den Göttern nichts anzudichten, was nicht unmittelbar in ihre Definition fällt. Es sind vor allem zwei Attribute, die sie auszeichnen. Das eine ist ihre ewige Existenz, das andere ihre Glückseligkeit. Dem Menschen gegenüber verhalten sie sich vollkommen indifferent, würde ein Interesse an und ein Intervenieren in menschliche Belange doch bedeuten, dass sie ihren Zustand perfekter Eudaimonie aufzugeben hätten. Umso mehr muss man darauf achten, nicht den landläufigen Meinungen anheim zu fallen, die den Göttern falsche Eigenschaften zuschreiben: „Gottlos ist nicht der, der die Götter der Menge beseitigt, sondern der, der den Göttern die Ansichten der Menge andichtet“ (Men. 123). Epikur nimmt den falschen Vorstellungen vermeintlich übel gesinnter Götter also nicht ihren Schrecken, indem er sie selbst auf atheistische Weise leugnet. Ihre Existenz bekräftigt er, denn sie hat sogar

⁶⁶ Vgl. Hossenfelder, *Epikur*, 77.

den Status einer Selbstevidenz. Vielmehr versucht er, ausgehend von einer Begriffsanalyse darüber, was überhaupt einen Gott ausmacht, darauf zu schließen, was von diesem zu befürchten ist. Da es aber zum Wesen der Götter gehört, nur mit der eigenen Tugend (ἀρετή; vgl. Men. 124) beschäftigt zu sein, zeigen diese keinerlei Interesse an dem menschlichen Treiben, sodass ihre einzige Aufgabe für den Menschen darin besteht, ein gutes Vorbild hinsichtlich einer optimalen Lebensführung zu bieten.⁶⁷

Neben der Furcht vor den Göttern ist es vor allem diejenige vor dem Tode, welche eine Hauptquelle für Gefühle der Unlust darstellt. In der Furcht vor dem Tod kommen mehrere Vorstellungen zusammen, die einem glücklichen Leben im Wege stehen können. Zum einen ist es die Angst vor dem Tod selbst, die einen noch zu Lebzeiten unglücklich machen kann. Auch, wenn man sich nicht unmittelbar vor den mit dem Tod einhergehenden Schmerzen ängstigt, so mag man doch ein Leben lang von dem Wesen des Sterbens selbst, dem Übergang zur Nicht-Existenz, beunruhigt sein. Für Epikur ist jedoch der bloße Übergang vom Zustand des Lebens hin zum Tode an sich nichts Beunruhigenswertes, da der Tod nichts anderes als das Verlöschen jeglicher Wahrnehmung und allen Empfindens ist, womit auch das Vermögen, Schmerzen zu spüren, erlischt:

„Darum ist jener einfältig, der sagt, er fürchte den Tod nicht, weil er schmerzen wird, wenn er da ist, sondern weil er jetzt schmerzt, wenn man ihn erwartet. Denn was uns nicht belästigt, wenn es wirklich da ist, kann nur einen nichtigen Schmerz bereiten, wenn man es bloß erwartet“ (Men. 125).

2.8.2 *Begierden*

Die zweite Klasse der Gefahren für ein glückliches Leben besteht in den Begierden des Menschen. Hierbei kommt es Epikur vor allem darauf an zu zeigen, dass die Lust nicht unbegrenzt ansteigen kann. Die gemäß seiner Lehre vernünftigste Art zu leben, ist danach zu streben, den Körper frei von Schmerz und die Seele im Zustand der Ruhe zu halten. Lust in ihrer reinsten Form tritt ein, sobald jegliche Form der Unlust gewichen ist. Somit ist mit der Aufhebung des Schmerzes die Obergrenze der Lust festgelegt und

⁶⁷ Vgl. ebd., 80.

jeder Versuch, sie weiter zu erhöhen, muss zwangsläufig scheitern. Auch wenn es nicht möglich ist, die Lust über einen klar definierten Punkt hinaus zu steigern, so kann es dennoch passieren, dass man aufgrund eines genussüchtigen Lebenswandels Bedürfnisse entwickelt, die weit über das hinausgehen, was eigentlich für eine lustvolle Lebensführung vonnöten und mit einfachsten Mitteln bereitzustellen wäre. Diese dem leeren Meinen entspringenden Bedürfnisse sind ein hauptsächlicher Ursprung menschlichen Leidens. Ihre grundsätzliche Problematik liegt darin, dass man sich nie sicher sein kann, ob sie auch in Zukunft erfüllt werden können. Aus der Einsicht, dass sich menschliche Bedürfnisse flexibel verhalten und sie sich dem jeweiligen Lebenswandel anpassen, zieht Epikur den Schluss, die eigenen Bedürfnisse möglichst auf ein Minimum zu reduzieren, um Gewissheit hinsichtlich ihrer Erfüllbarkeit erlangen zu können. Die Unlust eines Menschen ist nämlich umso größer, je unklarer er sich ist, ob seine Wünsche tatsächlich in Erfüllung gehen werden. Laut Epikur gibt es eine Reihe verschiedener Bedürfnisse, von denen manche zu akzeptieren, andere jedoch abzuweisen sind. Um diese verschiedenen Bedürfnisse einteilen zu können, etabliert er ein spezielles Klassifikationsschema, welches weiter unten dargelegt wird.

2.8.3 Schmerz

Die beiden eben dargelegten Quellen der Unlust, Furcht und Begierde, basieren auf falschen Vorstellungen, hervorgebracht durch unser Denken bzw. unsere Vernunft (διάνοια). Aufgrund ihres geistigen Ursprungs sieht Epikur den Weg zu ihrer Beseitigung ebenfalls im menschlichen Denken angelegt. Der Furcht kann beigegeben werden, indem man sich das eigentliche Wesen der Götter vergegenwärtigt, man die Belanglosigkeit des Todes erkennt und angsteinflößende Naturerscheinungen mithilfe der epikureischen Naturlehre als gesetzmäßige Vorgänge begreift. Auch der richtige Umgang mit den Begierden ist eine Sache des Denkens, da man nur mittels eines vernünftigen Kalkulierens in der Lage ist, die Klassifikation der Bedürfnisse anzuwenden und auf das eigene Leben zu übertragen. Viel schwieriger ist es, der dritten Quelle der Unlust, dem Schmerz, beizukommen. Er entstammt nicht direkt dem menschlichen Denken, ist nicht primär Erzeugnis seiner Vernunft, und kann somit auch nicht unmittelbar durch diese selbst, also durch vernunftbasierte Erkenntnis beseitigt werden: „Der Schmerz ist für Epikur ja das eigentliche Übel, der

ursprüngliche negative Wert, auf den alle übrige Unlust sich letztendlich zurückführt, und als dieser ist er eine pure sinnliche Gegebenheit“⁶⁸. Die Vernunft ist nicht in der Lage, selbst endgültige Werte zu setzen, diese stammen unmittelbar aus der Empfindung des Menschen. Dennoch sieht Epikur eine Möglichkeit, zumindest ansatzweise dem Schmerz beikommen zu können, indem man ihn in das eigene vernünftige Denken mit einbezieht. Auch wenn Lust das primäre Gut ist, lässt es sich teilweise nicht vermeiden, manchmal den Schmerz zu wählen, um später in den Genuss größerer Lust gelangen zu können, als wenn man ihn zuvor vermieden hätte.⁶⁹ Wichtig ist allein, dass insgesamt betrachtet die Lustbilanz positiv ausfällt:

„[...] darum wählen wir auch nicht jede Lust, sondern es kommt vor, daß wir über viele Lustempfindungen hinweggehen, wenn sich für uns aus ihnen ein Übermaß an Lästigem ergibt. Wir ziehen auch viele Schmerzen Lustempfindungen vor, wenn uns auf das lange dauernde Ertragen der Schmerzen eine größere Lust nachfolgt. Jede Lust also, da sie eine uns angemessene Natur hat, ist ein Gut, aber nicht jede ist zu wählen; wie auch jeder Schmerz ein Übel ist, aber nicht jeder muss natürlicherweise immer zu fliehen sein. Durch wechselseitiges Abmessen und durch die Beachtung des Zuträglichen und Abträglichem vermag man dies alles zu beurteilen“ (Men. 129f).

Man kann also nicht davon sprechen, dass Schmerz immer und überall zu vermeiden ist. In manchen Fällen ist es sogar geboten, sich ihm auszusetzen, wenn man dadurch später in den Genuss größerer Lust kommen kann. Nun gibt es natürlich auch Fälle, in denen Schmerz präsent ist, ohne, dass durch ihn etwas erreicht werden kann und ohne, dass die Möglichkeit besteht, ihn loswerden zu können. In solchen Situationen rät Epikur zu einer Art „Psychotechnik“⁷⁰, einer Methode des Verdrängens, mit deren Hilfe der manifeste Schmerz durch positive Empfindungen überlagert werden kann. So besteht etwa die Möglichkeit, sich mit Musik abzulenken, oder seine Gedanken auf vergangene bzw. zukünftige Freuden zu lenken. Auch für den schlimmsten aller anzunehmenden Fälle, wenn nämlich der Schmerz unerträgliche Ausmaße annimmt, hat Epikur zumindest eine versöhnliche Botschaft in Form einer empirischen Beobachtung:

⁶⁸ Ebd., 93.

⁶⁹ Als Beispiel kann hier ein Arztbesuch genannt werden. Die Behandlung selbst mag schmerzhaft sein, jedoch wird auf lange Zeit gesehen durch sie die Gesundheit des Körpers erhalten oder wiederhergestellt.

⁷⁰ Ebd., 95.

„Jeder Schmerz ist leicht zu verachten. Bringt er intensives Leiden, so ist die Zeit kurz bemessen, hält er sich lange im Fleische auf, dann ist er matt“ (Gnom. Vat. 4).

Diese Feststellung, auch ausgedrückt in der prägnanten Formel „*si gravis brevis; si longus levis*“ (Cic. De Fin. II, 22), besagt, dass intensive Schmerzen nur kurz andauern, chronische dagegen schwach und somit erträglich bzw. durch positive Gedanken überlagerbar sind. Eine derartige Behauptung mag nun natürlich von der Kritik getroffen werden, es gäbe durchaus auch Situationen, in denen Menschen über einen langen Zeitraum hinweg von sehr starken Schmerzen heimgesucht werden. Gehen wir jedoch von damaligen Lebensstandards aus und ziehen dabei die medizinischen Versorgungsmöglichkeiten ins Kalkül, so wird nicht ganz von der Hand zu weisen sein, dass die dem intensiven Schmerz zugrunde liegenden körperlichen Dysfunktionen wahrscheinlich über einen relativ kurzen Zeitraum hinweg zum Tode geführt haben. Dabei handelt es sich um eine für den Epikureismus sehr versöhnliche Wendung, da hierdurch dem Schmerz entkommen werden kann und der Tod an sich nicht negativ bewertet wird.⁷¹

2.9 Die Klassifikation der Begierden

Wie gezeigt wurde, steht der Epikureismus, obwohl üblicherweise unter dem Begriff des Hedonismus angeführt, in krassem Widerspruch dazu, was gewöhnlich hierunter aufgefasst wird. Es ist keinesfalls Ziel von Epikurs Lehre einen Weg aufzuzeigen, wie sämtliche Bedürfnisse, die sich einem Menschen aufdrängen, bestmöglich erfüllt werden und somit all diese Bedürfnisse zu bekräftigen. Der klassische Hedonismus kämpft mit dem schwerwiegenden Paradoxon, dass man, um überhaupt starke Lust empfinden zu können, zuallererst einmal Unlustgefühle empfinden muss. Dies hängt mit der traditionellen Konzeption des Lustbegriffes zusammen, in der davon ausgegangen wird, dass Lust immer dann auftritt, wenn der Körper in seinen natürlichen Zustand zurückgeführt wird. Es muss also zunächst einmal ein Mangelzustand vorliegen, der zwangsläufig von Unlust begleitet wird, damit dieser überhaupt in weiterer Folge

⁷¹ Vgl. ebd., 96.

ausgeglichen werden kann. Je stärker die vorliegende Unlust hierbei ist, desto besser kann sich die – in derartigen hedonistischen Konzeptionen als kinetisch aufgefasste – Lust entfalten. Der Widerspruch besteht darin, dass Unlustgefühle, also der hinsichtlich des naturgemäßen Zustandes auszugleichende Mangel, die notwendige Voraussetzung dafür darstellen, kinetische Lust in Form der Beseitigung eben dieses Mangels empfinden zu können. Mehr noch: Je größer die empfundene Unlust ist, desto mehr Lust kann daraus erwachsen.⁷² Epikur dagegen entkommt dieser absurden Wendung durch die Einführung der katastematischen Lust, welche gleichsam die Obergrenze möglichen Lustempfindens darstellt, über die hinaus kein Zuwachs an Lust mehr möglich ist. Entgegen herkömmlichen hedonistischen Konzeptionen fungieren Bedürfnisse also nicht als *conditio sine qua non* für Lustempfinden. Gemäß diesen Ausführungen ist also festzuhalten, dass jene Formen des Hedonismus, welche nur Lust in ihrer kinetischen Ausprägung kennen, immer auch mit der Absurdität konfrontiert sind, Bedürfnisse zumindest teilweise als etwas Positives und Notwendiges bejahen zu müssen. Dagegen schafft es der Epikureismus, diese vollends abzulehnen.

Ἀταραξία, verstanden als Seelenruhe, besteht in der Abwesenheit allen Schmerzes, gleichbedeutend mit der Erfüllung sämtlicher Bedürfnisse. Epikur erkennt, dass Bedürfnisse die leidliche Tendenz aufweisen, unnötigerweise anzuwachsen, sofern sie zu sehr genährt und ihnen nicht Einhalt geboten wird. Man sieht sich dabei einerseits mit Bedürfnissen konfrontiert, die nicht von der Hand gewiesen werden können, da sie zum menschlichen Leben und zu dessen Erhaltung vonnöten sind, andererseits zeigt die Pluralität verschiedener Lebensstile – ob nun in luxuriöser oder asketischer Ausprägung – dass bei weitem nicht alle Bedürfnisse zwangsläufig zum Repertoire eines Menschen gehören und hier eine gewisse Bandbreite besteht. Dieser Erkenntnis der Vielzahl möglicher Bedürfnisse trägt Epikur mit seiner Klassifikation der Begierden Rechnung, durch welche diese eine Einteilung in diejenigen erfahren, denen ein Mensch nicht entkommen kann, die also tatsächlich immer wieder zwangsläufig gestillt werden müssen, und solche, die es zugunsten des Seelenfriedens wegzurationalisieren gilt:

„Von den Begierden sind die einen natürliche und notwendige/ φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, die anderen natürliche, aber nicht notwendige, die dritten weder natürliche noch notwendige, sondern auf Grund leeren Meinens/ ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν“ (KD XXIX).

⁷² Vgl. ebd., 85.

Epikur nimmt also eine Dreiteilung der Begierden vor in (1) notwendige, in welchen sich ein gewisser Zwang (*ἀνάγκη*) ausdrückt, (2) natürliche und (3) solche, die weder in die eine, noch die andere Kategorie passen und somit dem Bereich des leeren Meinens zugeschrieben werden. Was aber genau hat man unter dieser Notwendigkeit zu verstehen?

„Alle jene Begierden, die nicht zu etwas Schmerzdem führen, wenn sie nicht erfüllt werden, gehören nicht zu den notwendigen, und das entsprechende Verlangen ist leicht wegzuschaffen, wenn es sich erweist, daß die Erfüllung schwer zu bewerkstelligen ist oder Schaden stiftet“ (KD XXVI).

Diesem Auszug können wir zweierlei entnehmen: Notwendige Begierden erhalten ihren Zwangscharakter dadurch, dass sich bei ausbleibender Befriedigung Schmerz einstellt. In der Erkenntnis des Vorliegens von Bedürfnissen, denen der Mensch zwangsläufig – d.h. aufgrund seiner Natur – ausgeliefert ist und denen er niemals wird entkommen können, liegt ein großes Problem für jede philosophische Konzeption, die es sich auf die Fahnen geschrieben hat, ein Allheilmittel gegen Schmerzen und Unlust gefunden zu haben. Dies mag der Grund sein, warum Epikur auch hier versucht, mit einer empirischen Feststellung Abhilfe zu schaffen. Notwendige Begierden sind immer solche, die auch leicht erfüllt werden können. Verspürt man also ein Bedürfnis, dessen Erfüllung einen großen Aufwand mit sich bringt, oder erst gar nicht befriedigt werden kann, so darf man sich dessen gewiss sein, dass man es hierbei mit keinem notwendigen zu tun hat:

„Dank der glückseligen Natur, daß sie das Notwendige leicht erreichbar und das schwer Erreichbare nicht notwendig gemacht hat!“ (471 Us.).

Angesichts dieser Feststellung drängen sich natürlich Zweifel an ihrer Richtigkeit auf. Als Menschen des 21. Jahrhunderts kennen wir alle jene Zustände der Dritten Welt, unter denen Menschen der notwendigsten Versorgungsgüter zu entbehren haben. In diesem Wissen ist einer Feststellung, die besagt, dass ein jeder zu jedem Zeitpunkt mit dem Nötigsten versorgt werden kann, zweifellos nicht zuzustimmen. Jedoch muss, um Epikur hierin Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die Frage gestellt werden, ob ein derartiger Widerspruch auch für antike Lebensverhältnisse zutrifft oder bloß dem

heutigen Erfahrungshorizont entspricht. Epikurs Versicherung der prinzipiellen Erfüllbarkeit aller notwendigen Bedürfnisse für alle Menschen mag nämlich etwas an Plausibilität gewinnen, wenn man von Verhältnissen ausgeht, in denen man noch nichts von notorischer Überbevölkerung und Knappheit grundlegendster Güter des alltäglichen Lebens wusste. Betrachtet man Epikurs Feststellung vor dem Hintergrund antiker Lebensverhältnisse, kann man also zumindest größeres Verständnis dafür aufbringen, was ihn zu ihr bewogen haben mag.

Neben den notwendigen gibt es auch andere Bedürfnisse, die zum Wesen des Menschen gehören, die bei Nichterfüllung jedoch keine gravierenden Konsequenzen nach sich ziehen:

„Wenn bei jenen natürlichen Begierden, die nicht zu Schmerzdem führen, wenn sie nicht erfüllt werden, dennoch das angespannte Bemühen bestehen bleibt, so sind sie aus leerem Meinen entstanden, und wenn sie sich nicht auflösen, so liegt dies nicht an ihrer Natur, sondern am leeren Meinen des Menschen“ (KD XXX).

Bei den natürlichen Bedürfnissen handelt es sich also um solche, die zwar schon eine gewisse Rechtfertigung daraus erlangen, dass sie aus der menschlichen Natur entspringen, im Gegensatz zu den notwendigen Begierden führt ihre Nichterfüllung aber nicht zwangsläufig zu Schmerz. In diesem Fall nämlich verschwinden sie einfach. Es ist davon auszugehen, dass auch der Bereich der Sexualität für Epikur zu dieser Gattung von Begierden gezählt wird. Stellt sich allerdings heraus, dass ein Bedürfnis, das man zuvor für ein natürliches gehalten hat, ohne erfüllt zu werden lange Zeit unbefriedigt verharrt und Unlust bereitet, so ist es dem Bereich des leeren Meinens zuzuordnen. Sämtliche Begierden, die im leeren Meinen ihren Ursprung haben, sind nicht in der menschlichen Natur verankert, sondern bloße Konstruktionen eines fehlgeleiteten Denkens. Ihre Erfüllung vermag die empfundene Lust nicht zu vermehren, wohingegen ihre Nichterfüllung sehr wohl große Unlustgefühle nach sich ziehen kann. Hierin liegt der Grund, weshalb diese Klasse von Begierden zu den größten Übeln und Hemmnissen für das menschliche Wohlergehen zählt und laut Epikur unter allen Umständen zu vermeiden ist.

Aus dieser Klassifikation der Begierden lässt sich klar herauslesen, dass es einem nach Seelenfrieden strebenden Menschen immer daran gelegen sein sollte, die eigenen

Bedürfnisse so klein wie möglich zu halten. Da Lust schon sehr bald in der Befriedigung der notwendigen Begierden ihren Höhepunkt erreicht, besteht keinerlei Sinn darin, darüber hinausgehende Bedürfnisse bestehen zu lassen. Diese sind unmöglich dazu in der Lage, die Lust über ihre Obergrenze hinauszutreiben, können aber im Gegenteil dazu sehr wohl dem Menschen viel Unlust bereiten, indem sie als etablierte Bedürfnisse des leeren Meinens nach Befriedigung schreien. Epikur wünscht also explizit kein Asketentum um seiner selbst willen. Es liegt keinerlei Sinn darin, sich die Erfüllung von Bedürfnissen zu verwehren, die sich dem Menschen als notwendig darstellen. Der Epikureer wird sich überdies nicht davor scheuen, dann und wann an einem Bankett teilzunehmen. Jedoch ist es aus epikureischer Sicht von vitaler Bedeutung, sich keine Bedürfnisse zur Gewohnheit zu machen, die über das Maß an Notwendigkeit hinausgehen. Seelenfriede und Lust sind laut Epikur in der Erfüllung der notwendigen Begierden zu finden, sowie in der Sicherheit, dass man diese immer befriedigen wird können. Alles, was darüber hinausgeht, verheißt keinen Zuwachs an Glück, sondern bloß potentiell unbegrenzte Unlust durch die Etablierung ausufernder Begierden des leeren Meinens. Epikur spricht in diesem Zusammenhang davon, dass sich die Bedürfnisse des Körpers in einem sehr eng gefassten Rahmen vollziehen, diejenigen des Geistes, beflügelt durch die menschliche Vorstellungskraft jedoch potentiell ins Unendliche ausufern:

„Der naturgemäße Reichtum ist begrenzt und leicht zu beschaffen, der durch eitles Meinen erstrebte läuft dagegen ins Grenzenlose aus“ (KD XV).

„Wer der Natur folgt und nicht den leeren Meinungen, der genügt in allen Dingen sich selbst. Denn im Hinblick auf das der Natur Genügende ist jeder Besitz ein Reichtum, im Hinblick auf die unbegrenzten Begierden aber ist auch der größte Reichtum Armut“ (202 Us).

3 Philosophie, Bildung und der epikureische Weise

3.1 Philosophie

„Sie erboten sich nämlich, eine Lebenskunst zu vermitteln, und deswegen sagte Epikur, die Philosophie sei eine Tätigkeit, die durch vernünftige Überlegungen das glückliche Leben verschaffe“ (219 Us.).

Im letzten Kapitel wurden die wichtigsten Grundgedanken der epikureischen Ethik dargelegt. Dabei konnte augenscheinlich gemacht werden, dass der höchste Wert im Rahmen der Ethik und auch über deren Grenzen hinaus jener der Lust ist. Jedoch handelt es sich dabei nicht nur um den höchsten Wert, sondern schlechthin um den einzigen *per se* existierenden Wert, von dem aus alle anderen Werte in abgeleiteter Form ihre Geltung beziehen. Das Programm, welches Epikur in der Rückführung aller Wertigkeiten auf die *ἡδονή* verfolgt, kann unter dem Begriff des Wertereduktionismus aufgefasst werden. Lust ist demnach als das höchste Gut, als *τέλος*, zu verstehen und alle anderen Zwecke, Zielsetzungen und Handlungen erhalten ihren Wert, indem sie sich darauf wie auf einen Maßstab zurückbeziehen. In Anbetracht dieser Konzeption ergeben sich nun einige Fragen bezüglich der Geltung derjenigen Bereiche menschlichen Lebens, welche in anderen philosophischen Systemen sehr wohl als Werte an und für sich betrachtet werden, im Epikureismus jedoch nur abgeleitete Geltung zugesprochen bekommen. Einer dieser möglichen Werte ist etwa jener der Wahrheit. Definiert Aristoteles die Philosophie als „Lehre vom Seienden“, so kann hieraus eine wichtige Schlussfolgerung darüber gezogen werden, welchen Stellenwert die Wahrheit, deren Hervorbringen der maßgeblichste Zweck der Philosophie ist, innehat. Im Rahmen des aristotelischen Philosophieverständnisses ist es nämlich so, dass die Erkenntnis der Welt und ihrer Phänomene um ihrer selbst willen zu erfolgen hat. Das Ziel des Philosophierens ist hierbei die Wahrheit schlechthin, ohne dass primär auf die Verwertbarkeit dieser Erkenntnisse für den Menschen geachtet wird, womit sie zum Selbstzweck und Wert *per se* werden. Die Philosophie nimmt dabei die Rolle der Wahrheitsvermittlerin ein, wird quasi zum „Tor zur Wahrheit“, sodass ein großer Teil jenes Selbstwertes, welcher der Wahrheit beigemessen wird, auf sie abfährt.

In der epikureischen Auffassung der Philosophie reflektiert sich nun ein neuer Standpunkt: „Das reine Erkennen, mag es als Element der Bildung oder als Ziel des ganzen Lebens gelten, ist nicht alles. Es wird um so weniger alles, je mehr es sich in reine Fachwissenschaft verwandelt. Da meldet sich denn der Anspruch des Menschen. Nicht der Kosmos soll erkannt, sondern die Seele des Menschen soll gestaltet werden.“⁷³ Wahrheit wird nicht um ihrer selbst willen verfolgt, sondern deren Erlangung gewinnt nur dadurch an Wert, dass sie zum Zwecke des Lustgewinns instrumentalisiert werden kann. Hierdurch wird auch jene Philosophie disqualifiziert, die sich nicht primär um das Hervorbringen von Wissen bemüht, welches für das menschliche Seelenheil verwertet werden kann. Die Pragmatik der epikureischen Lehre drückt sich auch in der Analogie der Philosophie zur Medizin aus. Letztendlich würde man laut Epikur ja auch einer bloß theoretisierenden Medizin, die zwar objektive Erkenntnisse über den Gegenstandsbereich der menschlichen Physis zu Tage bringt, jedoch nicht den weiteren Schritt geht, den Menschen gemäß des neu erlangten Wissens auch zu heilen, jeglichen Wert absprechen:

„Leer ist die Rede jenes Philosophen, durch die keine menschliche Leidenschaft geheilt wird. Wie nämlich die Medizin nichts nützt, wenn sie nicht die Krankheiten aus dem Körper vertreibt, so nützt auch die Philosophie nichts, wenn sie nicht die Leidenschaft aus der Seele vertreibt“ (221 Us.).

Die Instrumentalität der Philosophie drückt sich also dadurch aus, dass ihre Erzeugnisse, also Erkenntnisse oder Wahrheiten, nur dann von Relevanz für den Menschen sind, wenn sie sich auf die Vermehrung seines Seelenfriedens beziehen. Es läge in Anbetracht dieser Einschränkung des Geltungsbereiches der Philosophie nahe, davon auszugehen, dass sie dadurch eine radikale Entwertung erfährt. Ist es aber tatsächlich so, dass der Philosophie mitsamt der menschlichen Vernunft und dem Streben nach objektiver Wahrheit laut Epikur kaum Relevanz zugesprochen werden darf? Mit Sicherheit muss diese Vermutung verneint werden. Denn selbst wenn die Philosophie und das durch sie hervorgebrachte Wissen nicht mehr als Selbstwert zu betrachten sind, so darf keinesfalls übersehen werden, dass sie die *via regia* schlechthin zur Erlangung des höchsten Gutes darstellt. Diese „Entwertung“ der Philosophie

⁷³ Olof Gigon, *Epikur: Von der Überwindung der Furcht*, München 1991, 8f.

bedeutet demnach viel weniger ihre Disqualifikation, sondern vielmehr eine neue Verortung im Mittel-Zweck-Gefüge hinsichtlich des höchsten Gutes, sodass sie hierin zwar nicht mehr als Selbstzweck, aber wohl als notwendige Voraussetzung zur Erlangung dieses Selbstzweckes betrachtet werden muss. Denn nur durch reges Philosophieren und einen aktiven, folgerichtigen Vernunftgebrauch ist es dem Menschen möglich, in den Besitz der Seelenruhe zu gelangen.⁷⁴ Es ist aber auf der anderen Seite auch keinesfalls so, dass Epikur philosophisches Theoretisieren komplett ablehnt: „Epikur ist um Systematik bemüht. Stellt naturwissenschaftliche Erkenntnis als solche für Epikur auch keinen Wert an sich dar, so strebt er doch nach wissenschaftlicher Erkenntnis. Entgegen einem oft geäußerten Urteil nimmt in seiner Philosophie auch die Theorie einen wichtigen Platz ein.“⁷⁵

Nicht zuletzt – und dessen muss sich Epikur bewusst gewesen sein – ist ja auch der Epikureismus selbst nichts anderes als ein philosophisches System, sodass er selbst, wenn er einen Wahrheitsanspruch auf seine Erkenntnisse erhebt, es auch als solches würdigen muss. Wenn also Epikur seine eigenen Gedanken hochschätzt und sie als den einzigen Weg zur Glückseligkeit anpreist, so muss er auch den Weg würdigen, auf dem er zu ihnen gelangt ist, und dieser Weg ist nun einmal die Philosophie. Der überaus hohe Stellenwert, welcher der Philosophie zugeschrieben wird, kann der exponierten Stellung des folgenden Textausschnittes gleich am Anfang des *Menoikeus-Briefes* entnommen werden:

„Wer jung ist, soll nicht zögern zu philosophieren, und wer alt ist, soll nicht müde werden im Philosophieren. Denn für keinen ist es zu früh und für keinen zu spät, sich um die Gesundheit der Seele zu kümmern. Wer behauptet, es sei noch nicht Zeit zu philosophieren oder die Zeit ist schon vorübergegangen, der gleicht einem, der behauptet, die Zeit für die Glückseligkeit sei noch nicht oder nicht mehr da. Darum soll der Jüngling und der Greis philosophieren, der eine, damit er im Alter noch jung bleibe an Gütern durch die Freude an am Vergangenen, der andere,

⁷⁴ Um dies zu illustrieren mag man sich vor Augen führen, dass etwa die richtige Anwendung der oben dargestellten Kategorien der Begierden im alltäglichen Leben vor allem eine Herausforderung an die menschliche Vernunft darstellt. Wer nicht auf denkendem Wege im Stande ist, diese Kategorien richtig einzusetzen, der wird den verschiedensten unnötigen Begierden anheim fallen und das Ziel des Seelenfriedens nicht erreichen können.

⁷⁵ Michael Erler, „Epikur“ – „Die Schule Epikurs“ – „Lukrez“ [= Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, hg. Von Hellmut Flashar, *Die Philosophie der Antike*. Bd. 4.: *Die Hellenistische Philosophie*, 1. Halbbd.] Basel 1994, 128.

damit er gleichzeitig jung und alt sei durch die Furchtlosigkeit vor dem Künftigen“
(Men. 122).

Im höheren Alter zeigt sich die wichtige Aufgabe der Philosophie darin, dass durch sie all die schönen Erlebnisse der vergangenen Jahre rekapituliert werden können. Da die Intensität geistiger Lust diejenige körperlicher bei weitem übersteigt, ist auch der ältere und von verschiedenen körperlichen Beschwerden geplagte Mensch in der Lage, trotz aller Entbehrungen des Alters glücklich zu sein. Eine weitere überaus wichtige Aufgabe der Philosophie in den späteren Lebensjahren ist es, die Furcht vor dem Tod zu nehmen, die eines der größten Hemmnisse für menschliches Glück darstellt. Die Freiheit von Todesfurcht wird durch die Erkenntnis bewerkstelligt, dass mit dem Tod auch das Erlöschen aller Empfindungen einhergeht. Da jegliches Gut und Übel aber rein sinnlich vermittelt ist, braucht uns der Tod nicht zu interessieren.

Stellt sich im Alter vornehmlich die Aufgabe, durch Philosophie die eigenen körperlichen Beschwerden handhaben zu können sowie sich Klarheit über den bevorstehenden Tod zu verschaffen, zeigt sich die Lage für den jungen Menschen anders. Dieser hat einen Großteil seines Lebens noch vor sich, wobei der lange zukünftige Zeitraum mit all seinen Ungewissheiten die größte Gefahr für sein Glück darstellt. Hier kommt die ganze Bandbreite Epikurs Lehre der „Angstreduktion“ zum Tragen. Die Furcht vor den Himmelserscheinungen wird durch deren gesetzmäßige Erklärung im Rahmen der Naturphilosophie bewältigt, die Angst vor Göttern durch die Einsicht in deren wahres Wesen. Den Tod braucht man nicht zu fürchten, da mit dem Vergehen unserer Wahrnehmungsfähigkeit schlechthin die Möglichkeit verschwindet, Schmerz zu verspüren. Auch der Angst davor, in Zukunft nicht mit den nötigsten Dingen des Lebens versorgt zu sein, versucht Epikur Abhilfe zu schaffen. Denn bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass sämtliche Bedürfnisse, die es zu stillen gilt, auch tatsächlich leicht gestillt werden können und alle Begierden, die über das leicht zu erfüllende Ausmaß hinausgehen, dem leeren Meinen zuzuschreiben sind.

Für Epikur ist das Philosophieren also gleichzusetzen mit der Bemühung um den eigenen Seelenfrieden. Die aufs engste bestehende Verbindung zwischen Philosophie und Glückseligkeit wird vor allem darin erkenntlich, dass er den Kritikern der Philosophie vorwirft, sie seien durch das Aufgeben der philosophischen Tätigkeit auch nicht mehr dazu in der Lage, glücklich zu werden. Dabei gilt es als selbstevidente

Wahrheit aufzufassen, dass natürlich jeder Mensch in jeder Phase seines Lebens Glückseligkeit anstrebt, womit auch die Philosophie in jedem Lebensabschnitt als relevant zu erachten ist:

„Wir müssen uns also kümmern um das, was die Glückseligkeit schafft: wenn sie da ist, so besitzen wir alles, wenn sie aber nicht da ist, dann tun wir alles, um sie zu besitzen“ (Men. 122).

3.1.1 Die Statik epikureischer Philosophie

Ludwig macht auf ein zentrales Merkmal der epikureischen Philosophiekonzeption aufmerksam. Sie steht im Gegensatz zu derjenigen Philosophie, wie wir sie aus den platonischen Frühdialogen kennen, in denen das Philosophieren als nie endendes Fragen, als asymptotische Annäherung an die Wahrheit, geschildert wird. Hierbei steht die Figur Sokrates' paradigmatisch für das nie versiegende Interesse, sich immer weiter an das *de facto* unerreichbare Ideal der Wahrheit annähern zu wollen, in dem Wissen, diese nie vollständig erreichen zu können. Typisch für eine derartige Art zu philosophieren ist eine gewisse Form des Scheiterns, die ἀπορία (aporía). Indem Sokrates seine Gesprächspartner hinsichtlich fundamentalster philosophischer Fragen in die sprichwörtliche Ausweglosigkeit führt, zeigt er ihnen die Schwachstellen ihres eigenen Denkens auf, er dekonstruiert quasi ihr für sicher gehaltenes Weltbild. Hierin verdeutlicht sich das spezifische Verhältnis, in dem Sokrates zur Wahrheit steht: „Die Frühdialoge Platons, in deren Mittelpunkt Sokrates steht, enden in der Aporie. Indem Sokrates immer auf der Suche nach Wahrheit bleibt, ist er Freund der Weisheit, nie ihr Besitzer. Sein Tun bleibt immer auf ein nie voll zu erreichendes Ziel hin ausgerichtet.“⁷⁶

Kristallisiert sich in der sokratischen Vorgangsweise das Motiv des ewigen Weiterfragens und -denkens heraus, welches sich vor allem dadurch auszeichnet, dass Antworten auf gestellte Fragen immer nur temporäre Gültigkeit für sich beanspruchen dürfen, so legt im Gegensatz dazu Epikur größten Wert auf die unerschütterliche Gültigkeit der von ihm gefundenen Erkenntnisse. Die von ihm enthüllten Wahrheiten

⁷⁶ Harald Ludwig, *Materialismus und Metaphysik: Studien zur epikureischen Philosophie bei Titus Lucretius Carus*, Köln 1976, 41.

sind in der Lage, größtmögliches Glück für den Menschen zu verbürgen und alles darüber hinausgehende Grübeln ist müßig. Philosophie lässt sich von diesem Standpunkt aus nicht mehr als ewige Reise auffassen, sondern als statisches Wissen, als Wahrheit, die erkannt worden ist und niemals wieder einer Revision erfordern wird: „Philosophie versteht sich als Heilslehre. Als solche ist sie nicht Suchen nach Wahrheit, sondern deren Besitz, nicht φιλο-σοφία – in der platonischen Deutung des Wortes –, sondern σοφία [...].“⁷⁷ Das eigentliche Philosophieren besteht in der tätigen Vergegenwärtigung der durch Epikur gefundenen Wahrheiten.

Die eigentliche Leistung der Philosophie ist also laut Epikur nicht, stets neues Wissen hervorzubringen, sondern sich aktiv die bereits gefundenen Erkenntnisse immer wieder vor Augen zu führen, sie zu memorieren und Möglichkeiten zu finden, sie in den Alltag zu integrieren. So zeigt sich auch der epikureische Weise – der Idealtypus eines Epikureers – nicht als jemand, der es vermag, überkommene philosophische Erklärungsversuche durch eigene Gedanken zu revolutionieren, sondern als einer, der auf perfekte Weise die Lehren Epikurs verinnerlicht hat und sie Tag für Tag in seinem Denken und Handeln erneut verwirklicht: „Der Weise wird feste Lehren vortragen und nicht bei Aporien bleiben“ (Diog. Laert. De Vit. X, 121b). Die Statik der epikureischen Philosophie bezieht sich also vor allem auf deren theoretische Aspekte, wohingegen ihre handlungsmotivierende und aktiv-pragmatische Dimension verglichen zu anderen philosophischen Systemen eine starke Aufwertung erfährt.

3.2 Bildung

Der Status, den die Philosophie im Rahmen der epikureischen Lehre einnimmt, kann wohl kaum überschätzt werden. Sie ist die *conditio sine qua non* zum Erlangen des höchsten Gutes. Ganz anders sieht es dagegen bei Epikurs Bewertung der Bildung (παιδεία; paideía) aus. Stellt für Platon und Aristoteles die Bildung noch eine unumgängliche Voraussetzung dar, um überhaupt Philosophie betreiben zu können, so spricht Epikur ihr diese propädeutische Funktion ab. In aller Deutlichkeit kann man Epikurs Einstellung zur παιδεία in folgendem Fragment erkennen:

⁷⁷ Ebd., 43.

„Jede Bildung fliehe, mein Glücklicher, mit gespannten Segeln/ παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεύγε τᾰκάτιον ἀράμενος“ (Diog. Laert. De Vit. X, 6).

Diese Einstellung gegenüber der Bildung wurde den Anhängern des Epikureismus immer wieder vorgeworfen. Es wurde kritisiert, dass es sich dabei um eine unwissenschaftliche Lehre handelt, die vornehmlich ungebildete Menschen als Mitglieder rekrutieren will. Hierdurch wollte man auch gegen den Umstand polemisieren, dass sich der Epikureismus unter dem Volk einer großen Beliebtheit erfreute.⁷⁸

„Und weiter, wie ist's möglich, daß ich nicht weiß, was alle wissen, die je Epikureer sein wollten? Freilich stellt ihr dabei auch noch die ganz vernünftige Behauptung auf: für den, der Philosoph werden wolle, seien wissenschaftliche Kenntnisse gar nicht erforderlich. Wie unsere Ahnen jenen Cincinnatus vom Pfluge wegholten und zum Diktator machten, so sammelt Ihr aus allen Dörfern die zwar tugendhaften, aber doch nicht besonders gebildeten Männer um Euch“ (Cic. De Fin. II, 12).

Der Grund, warum Epikur den umfassenden Bildungskanon der klassischen Philosophen ablehnt, ist wohl darin zu suchen, dass er mit seiner an pragmatischer Lebenshilfe ausgerichteten Theorie eine Hilfestellung für alle Menschen unabhängig von ihrem sozialen und finanziellen Hintergrund zur Verfügung stellen will. Somit wird er dem Anspruch seiner Lehre gerecht, allen Menschen, unabhängig von ihren sozioökonomischen Lebensumständen, die Möglichkeit des Zugangs zur Eudaimonie zu verbürgen, sodass auch diejenigen, die sich keine teure und umfassende Ausbildung leisten können, in der Lage sind, in der Durchführung des epikureischen Programms Glückseligkeit zu finden:

„Wenn das nun alles richtig ist, müssen wir nicht dem Manne innigen Dank abstatten, der diese Stimme der Natur gleichsam erlauscht und dann so fest und eindringlich aufgenommen hat, daß er alle Menschen mit gesundem Verstande auf den Weg zu einem versöhnlichen, ruhigen, friedvollen und glückseligen Leben führte? Dir scheint er allerdings nicht gelehrt genug zu sein. Das hat wohl seinen

⁷⁸ Ebd., 45.

Grund darin, daß er als Gelehrsamkeit nur das gelten ließ, was die Lehre vom glücklichen Leben weiterbringt“ (Cic. De Fin. I, 71).

Es ist aber nun nicht so, dass Epikur die Bildung als solche komplett ablehnt. Seine Abneigung richtet sich hierbei eher gegen die äußerst umfangreich angelegten Bildungskonzepte, wie wir sie etwa in Platons *Politeia* finden, und die vor allem eine fundierte Ausbildung in philosophischer Dialektik anstreben. Epikur plädiert aus seiner pragmatischen Perspektive heraus dafür, Bildung auf jene Lerninhalte zu beschränken, welche sich im Verlauf des weiteren Lebens auch tatsächlich als nützlich erweisen werden – verstanden natürlich als Befähigung, größtmögliches Glück erlangen zu können. Als bestes Beispiel für eine solche „sinnvolle“ Bildung kann das Wissen der Naturphilosophie angeführt werden. Sie erweist der Menschheit unverzichtbare Dienste dadurch, dass durch sie allerlei Naturphänomene, die den Menschen ansonsten in große Furcht versetzen würden, vermittels ihrer Erkenntnisse auf gesetzmäßigem Wege erklärt werden können. In dem Wissen, dass eine Sonnenfinsternis nicht den Untergang der Welt bedeutet und dass schwere Gewitterstürme nichts mit zürnenden Göttern zu tun haben, ist der Mensch in der Lage, ein ruhiges Leben zu führen:

„Es ist nicht möglich, sich von der Furcht hinsichtlich der wichtigsten Dinge zu befreien, wenn man nicht begriffen hat, welches die Natur des Alls ist, sondern sich durch die Mythen beunruhigen läßt. Es ist also nicht möglich, ohne Naturwissenschaft ungetrübte Lustempfindungen zu erlangen“ (KD XII).

Ihren Wert erhält die Naturwissenschaft also durch ihre Verwertbarkeit für die Glückseligkeit des Menschen. Die Grenzen ihrer Anwendbarkeit liegen dort, wo ihre Erkenntnisse nicht mehr das menschliche Glück befördern können, sondern nur noch um ihrer selbst gewonnen werden. Dies ist die Art von Bildung, gegen die sich Epikurs Ansichten richten:

„Wenn wir nicht beunruhigt würden durch den Verdacht, es möchten uns die Himmelserscheinungen und der Tod irgend etwas angehen, ferner durch die Tatsache, daß wir die Grenzen von Schmerz und Begierde nicht kennen, dann bedürften wir der Naturwissenschaft nicht“ (KD XI).

3.3 Der Weise

Als konkrete Veranschaulichung, wie die Lebensführung gemäß epikureischer Überzeugungen auszusehen hat, erstellt Epikur das Bild des Weisen. Der Weise verkörpert den Epikureismus in dessen höchster Perfektion und stellt somit einen Idealtypus dar. Im Gegensatz zu einem Weisen platonischer Deutung ist es dem epikureischen Weisen aber tatsächlich möglich, innerhalb der eigenen Lebenszeit diese Perfektion zu erreichen und beizubehalten. Epikur ist also der Ansicht, dass der Mensch tatsächlich über das Potential verfügt, eine perfekte Lebensführung zustande zu bringen, wobei er sich selbst als das beste Beispiel dafür heranzieht und somit zum Paradigma des Weisen wird.

Epikurs Vorstellung des Weisen ist optimal geeignet, um zu demonstrieren, wie wichtig Vernunft und nüchternes Denken für ihn sind, wie hoch er die Fähigkeiten des Verstandes einschätzt und wie unentbehrlich sie für das Erreichen des epikureischen Ziels, der Glückseligkeit, sind. Allein schon der Umstand, dass Epikur den Idealtypus desjenigen Menschen, der gemäß seiner Lehre lebt, als „weise/ σοφός“ bezeichnet, verdeutlicht dies. Ebenso gut hätte Epikur den gemäß den Kriterien optimaler Lebensführung lebenden Menschen auch „den Glücklichen“, „den Genießer“ oder ähnliches nennen können, sodass der Umstand, diesen Idealtypus als „weise“ zu bezeichnen, verdeutlicht, wie unverzichtbar der Vernunftgebrauch für das Erreichen dieses Ziels ist.

Doch was genau zeichnet den epikureischen Weisen aus, was sind seine bedeutendsten charakterlichen Attribute und wie hat er sich im alltäglichen Leben zu verhalten? Antworten auf diese Fragen finden wir im zehnten Buch des Diogenes Laertios (De Vit. X, 117–126; 135–138). Hier stehen sehr konkrete Angaben hinsichtlich der Dispositionen des Weisen sowie klare Gebote, wie er sich in verschiedenen Situationen zu verhalten hat. Grundsätzlich erscheint der Weise als jemand, der schwierige Lebensereignisse und Problematiken dadurch auf optimale Art bewältigt, dass er sich für die bestmögliche Verhaltensalternative entscheidet. Durch eine gute Beobachtungsgabe, aktiven Vernunftgebrauch und die richtige Anwendung der epikureischen Lehrsätze auf die Belange des Alltags schafft er es, ohne allzu große Konflikte mit sich selbst oder seinem sozialen Umfeld einzugehen, den optimalen Weg

in Bezug auf das eigene Seelenleben einzuschlagen und ein Höchstmaß an Lust für sich zu verbuchen. Aus dieser Perspektive erscheint er als jemand, der auf bestmögliche Weise sein Verhalten derart wählt, dass die Konsequenzen seines Handelns immer ein Höchstmaß an Lust bedeuten. Somit zeigt sich der epikureische Weise als nüchtern kalkulierender Organisator des eigenen Seelenlebens, der sich exzellent darauf versteht, die eigene Lustbilanz im positiven Bereich zu halten.

Unter allen Menschen ist der Weise der glücklichste. Er schafft es, unabhängig von den jeweiligen Lebensumständen – und seien es auch sehr widrige – in größter Lust zu leben. Die verschiedenen lustfeindlichen menschlichen Dispositionen, wie etwa Begierden oder Ängste, denen man anzuhaften geneigt ist, wenn man nicht gemäß den Sätzen der epikureischen Lehre zu leben versucht, schafft er mittels seiner Vernunft zu bewältigen, indem er sie reflektiert und auf geistigem Wege entkräftigt:

„Die Menschen schaffen einander Haß, Neid oder Verachtung, die der Weise durch sein Denken überwindet. Wer einmal die Weisheit erreicht hat, kann nie mehr die entgegengesetzte Disposition einnehmen bzw. sie absichtlich vortäuschen. Von Affekten wird der Weise stärker betroffen, doch hindern sie ihn nicht an der Weisheit.“ (Diog. Laert. De Vit. X, 117)

Wie man sieht, führt der Weise laut Epikur nicht nur hinsichtlich seiner eigenen Lebensqualität ein besseres Leben, sondern stellt auch für sein soziales Umfeld eine Bereicherung dar, insofern er die Nachteile von asozialen charakterlichen Tendenzen erkennt. Aus der Erfahrung, dass Menschen, die aufgrund niederträchtiger Charakterzüge dazu neigen, anderen zu schaden, von Seiten ihres sozialen Umfelds irgendwann geächtet und bestraft werden, zieht der Weise die Schlussfolgerung, dass pro-soziales Verhalten die optimale Strategie des Auskommens im Kollektiv darstellt. Der Grund, warum man sozial handelt, liegt jedoch tendenziell im eigenen Wohlergehen begründet, sodass Nächstenliebe nicht primär um ihrer selbst willen erfolgt. Auch wenn man somit nicht von Altruismus im eigentlichen Sinn sprechen kann, hat eine solche Lebensführung dennoch notwendigerweise sehr förderliche Auswirkungen auf das Gemeinschaftswesen, sodass der Vorwurf des „Egoismus“, welchen man der epikureischen Lehre diesbezüglich anlasten mag, durch die positiven sozialen Konsequenzen zumindest teilweise entlastet werden kann. Hinsichtlich des Zitates fällt eine gewisse Ungereimtheit auf. Dass der Weise, dessen vornehmlichste

Merkmal es ja ist, im Besitz der Ataraxie zu sein, stärker von Affekten betroffen sein soll, als andere Menschen, überrascht etwas. Hierbei besteht aber die Möglichkeit, dass diese stärkeren Affekte und das im altgriechischen Text aufscheinende *μᾶλλον* hinsichtlich einer höheren Sensibilität gedeutet werden müssen.⁷⁹

3.3.1 *Der Weise und seine Mitmenschen*

Die Aufzeichnungen über den epikureischen Weisen, welche uns bei Diogenes Laertios begegnen, können einerseits als Beschreibung des Wesens und des bevorzugten Lebensstils des Weisen verstanden werden, darüber hinaus aber auch als konkrete Anweisungen, wie man sein Leben zu führen hat, will man diesem Ideal gerecht werden. Aus diesem Grunde erscheinen Diogenes' Worte auch erstaunlich konkret und erscheinen als Sammlung an praktischen Regeln, wie man in bestimmten Lebensumständen zu entscheiden und handeln hat. Der rechtmäßige Lohn dafür, dass man ein Leben gemäß Epikurs Weisungen lebt, ist die Glückseligkeit. Hat man erst einmal den Status der Weisheit erlangt, kann man ihrer nicht mehr verlustig gehen. Es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass man als Weiser jemals wieder große Unlust verspüren wird müssen. Als Extrembeispiel wird die Situation des Gefolterten beschrieben:

„Selbst unter der Folter ist der Weise glücklich. [...] Wenn er jedoch gefoltert wird, dann stöhnt auch er und jammert“ (Diog. Laert. De Vit. X, 118).

Diese Aussage wirft nun die Frage auf, wie ein Mensch, der unter Folter extremste Qualen zu erleiden hat, gemäß der epikureischen Lehre von Lust und Unlust noch im Stande sein kann, Glückseligkeit zu empfinden. Letztendlich ist Schmerz ja das Übel schlechthin und somit die größte Gefahr für Eudaimonie. Das Beispiel wirkt vergleichsweise sehr konstruiert und passt nicht ganz in das ansonsten sehr realitätsnahe Bild, welches man von der epikureischen Lehre erhält. Im Epikureismus wird der menschlichen Natur mit all ihren Schwächen und Makeln verglichen zu anderen Konzeptionen relativ viel Platz eingeräumt. Die Stoa behauptet in etwa, dass es dem Menschen ohne weiteres möglich ist, auch die evidentesten Empfindungen wie

⁷⁹ Diogenes Laertios, *Leben und Lehren der Philosophen*, übers. und hg. von Fritz Jürß, Stuttgart 1998, 567.

etwa den Schmerz, wegzurationalisieren und somit allein mittels der eigenen Vernunft einen Zustand absoluten Seelenfriedens, eben die Ataraxie, gänzlich unabhängig von den äußeren Bedingungen zu erlangen. Diese Grundannahme erscheint von Seiten des Epikureismus als relativ naiv, geht er doch davon aus, dass uns auf jeden Fall unsere Empfindungen vorgegeben und durch unsere Vernunft nicht antastbar sind. Wie aber kommt es, dass in diesem Fall der Evidenz des Schmerzes, der ja eine solche unmittelbar evidente Empfindung darstellt, keine Rechnung getragen wird? Auf der einen Seite – so könnte Epikur argumentieren – ist der Weise auch unter Folter zumindest noch ansatzweise in der Lage, den Schmerz durch angenehme Gedanken zu überlagern. Dass aber auch er unter den Qualen „stöhnt und jammert“ zeigt, dass er keinesfalls immun gegen den Schmerz ist. Am sinnvollsten lässt sich diese Diskrepanz aber dadurch erklären, dass derart kategorische Feststellungen wie eben jene, dass der Epikureismus eine Art Immunität gegen Unlust ermöglicht, eine öffentlichkeitswirksame Aufgabe zu erfüllen hatten, um es konkurrierenden Schulen wie etwa der Stoa gleichzutun und mit ihnen mithalten zu können.⁸⁰

Als weiteres zentrales Charakteristikum des Weisen ist seine Menschenliebe zu nennen:

„Er (der Weise) verprügelt nicht seine Sklaven, sondern zeigt Mitleid und verzeiht den Gutgewillten“ (Diog. Laert. De Vit. X, 118).

Ein kennzeichnendes Merkmal der epikureischen Lehre ist die Bemühung um das Einreißen sozialer Schranken. Zum Unterschied zu anderen philosophischen Schulen, wie etwa jener Platons, war auch Frauen die Beteiligung an den philosophischen Aktivitäten im Kepos gestattet. Aber auch Sklaven wurde die Möglichkeit eingeräumt, am Leben im Garten zu partizipieren. Der Sklave Mys wird bei Diogenes mehrmals namentlich erwähnt und als einer der engsten Mitarbeiter Epikurs beschrieben (Diog. Laert. De Vit. X, 3; 10), wobei Epikurs wohlwollende Einstellung gegenüber Sklaven auf seine grundsätzliche Menschenliebe zurückgeführt wird (Diog. Laert. De Vit. X, 10).⁸¹ Die soziale Grundeinstellung des Weisen darf aber nicht zur Annahme verleiten, dass er immer und überall den Kontakt zu anderen Menschen sucht. Viel eher ist er sehr darauf bedacht, ganz genau zu wählen, welche Formen der Beziehung sich

⁸⁰ Erler, a.a.O, 162.

⁸¹ S. Ludwig, *Materialismus und Metaphysik*, 44.

hinsichtlich seines Lebensglücks als vorteilhaft erweisen. Besondere Auswirkungen hat diese Form der Zurückhaltung auf zwischengeschlechtliche Kontakte. Da sich Liebesdinge laut Epikur grundsätzlich als kompliziert erweisen, sei der Weise zumindest nicht schlecht damit beraten, sie tendenziell zu unterlassen. Geschlechtsverkehr als natürliches, jedoch nicht notwendiges Bedürfnis hat zwar eine Existenzberechtigung, aber nicht in dem Sinn, dass ihm regelmäßig nachgegangen werden muss. Auch hier zeigt sich die grundsätzliche Tendenz des Epikureismus, alles, was sich als zu umständlich erweist und unproportional viel Energie in Anspruch nimmt, zugunsten des eigenen Glücks lieber ganz ausfallen zu lassen und das Verlangen zu beseitigen, anstatt es zu schüren:

„Auch sei die Liebe nicht gottgesandt, wie Diogenes ..., sagt, und Schönrednerei wird er nicht betreiben. Sexualverkehr sei zu nichts gut, vielmehr müsse man zufrieden sein, wenn er nichts schadet. Der Weise wird auch nicht heiraten und Kinder zeugen, wie Epikur in den *Diaporien* und in *Über die Natur* angibt; nur unter bestimmten Lebensumständen heiratet er, während ihn andere davon abhalten“ (Diog. Laert. De Vit. X, 118f).

Alles in Allem fällt also neben der grundsätzlich sehr sozialen und wohlwollenden Einstellung, die der Epikureer vor allem dem engeren Kreis seiner Menschen entgegenbringt, eine gewisse Zurückhaltung auf, mit der er dem öffentlichen Bereich des Gemeinschaftswesens, bzw. anderen Menschen überhaupt begegnet. Der Grund hierfür liegt in der Einsicht, dass dem Menschen von Seiten der Natur nirgendwoher derart viel Gefahr droht, wie von Seiten des Menschen selbst. Weiter oben wurde Epikurs Überzeugung vorgestellt, dass aufgrund sehr glücklicher Umstände die Natur uns immer mit dem Nötigsten versorgt, was wir zum Leben brauchen, und dass auch schrecklichster Schmerz die versöhnliche Eigenschaft hat, nicht lange anzudauern. Im Bereich der Natur werden wir also nie auf Situationen stoßen, die uns derart aus dem Gleichgewicht bringen, dass unser Lebensglück ernsthaft in Frage gestellt werden muss.

Anders verhält sich dies in Hinblick auf den Menschen. Wenn auch keine „natürliche“ Situation jemals dazu führen wird, die eigene Glückseligkeit aufgeben zu müssen, also dass das menschliches Widerstandsvermögen bezüglich seiner Schmerztoleranz derart strapaziert wird, Ataraxie nicht aufrechterhalten zu können, sind dagegen Menschen

sehr wohl in der Lage, einander gezielt und bewusst ein derart hohes Maß an Schmerz bzw. Unlust zuzufügen, dass hierdurch der Seelenfriede des Leidtragenden vollends verunmöglicht wird. Zu dieser Feststellung mag Epikur die Erfahrung bewogen haben, dass grausame Praktiken zum Zwecke gezielten Schmerzzufügens – hierbei sei auf den oben erwähnten Phalaris-Stier oder andere Folterinstrumente verwiesen – tatsächlich existieren und zur Anwendung kommen. Wenn also die uns gleichmütig gegenüberstehende Natur auch immer mit allem versorgen wird, was wir für Seelenfrieden und höchsten Lustgenuss benötigen, vor den anderen Menschen müssen wir uns in Acht nehmen. Kein Zitat bringt diesen Gedankengang besser und pointierter zum Ausdruck, als das bekannte $\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\ \beta\acute{\iota}\omega\sigma\alpha\varsigma$ ⁸² (láthe bíosas; 552 Us.). Hinter der Anweisung zu einer zurückgezogenen Lebensweise steckt die Warnung vor der Willkür, zu deren Opfer wir werden können, wenn wir uns zu exponiert dem Gemeinschaftsleben aussetzen, deren Intentionen wir nicht kennen. Nichtsdestotrotz stellen andere Menschen aber auch einen unerschöpflichen und darüber hinaus sogar notwendigen Quell an Lebensfreude dar. Nichts demonstriert besser, wie hoch Epikur ein gelungenes menschliches Miteinander einschätzt, als seine Ansichten über wahre Freundschaft. Diese kann soweit gehen, dass der weise Mensch in bestimmten Situationen sogar den Tod auf sich nehmen wird, wenn er damit einem Freund helfen kann.⁸³

3.3.2 *Der Weise und das Schicksal*

Eine zentrale Botschaft, die Epikur seinen Schülern vermitteln will, ist jene, dass der Mensch sein eigenes Schicksal in der Hand hat. Weder gibt es Götter, die unsere Wege vorherbestimmen, noch ist unser Leben durch Naturgesetze vollends determiniert. Da aber gemäß dieser Ansicht nun keine Gottheit über uns wacht, bzw. für unser Wohlergehen sorgt und uns die Natur somit relativ gleichgültig gesinnt ist, muss der Mensch selber dafür sorgen, dass seine Bedürfnisse befriedigt werden. Das höchste Ziel des Epikureers ist die Ataraxie, welche in der Sicherheit besteht, auch in Zukunft immer mit denjenigen Dingen versorgt zu sein, die für das eigene Wohlergehen vonnöten sind. Gemäß dieser Bestimmung des Seelenfriedens ist der Zufall eine

⁸² Übers. „Lebe im Verborgenen“.

⁸³ Vgl. hierzu die bei Diogenes Laertios überlieferte Weisung: „Der Weise wird unter Umständen auch für den Freund sterben“ (Diog. Laert. De Vit. X, 121).

Hauptquelle für Zukunftsängste, bestehend in der Unkalkulierbarkeit zukünftiger Geschehnisse. Der Weise vermag nun der nicht vorhersehbaren Zukunft dadurch mit Sicherheit entgegenzutreten, dass er sich durch sein vernünftiges Denken und richtige Entscheidungen Lebensumstände schafft, die es auch in Zukunft unwahrscheinlich machen werden, in große Not zu geraten:

„Nur in wenigem gerät dem Weisen der Zufall hinein, das Größte und Wichtigste aber hat die Überlegung geordnet und tut es während der ganzen Zeit des Lebens und wird es tun“ (KD XVI).

Aber auch der Weise ist nicht allwissend. Er kann die Zukunft nicht vorhersehen und auch er muss auf Basis eigener Erfahrungen zu erschließen versuchen, welche gegenwärtigen Handlungen sich später als vorteilhaft erweisen mögen. Darum kann es durchaus passieren, dass auch der Weise in Nöte gerät. Was ihm an Unglück widerfährt, betrachtet er aber nicht als schicksalhafte Wendung. Er sieht sich nicht als von fremden Kräften gelenkt, sondern führt Unvorhersehbarkeiten auf den Zufall zurück:

„Den Zufall aber hält der Weise weder für eine Gottheit, wie es die Menge tut – denn Gott tut nichts auf ungeordnete Weise –, noch hält er ihn für eine unstete Ursache; denn er glaubt nicht, daß durch ihn Gutes oder Übles zum glückseligen Leben des Menschen gegeben werde, wohl aber, daß er den Ausgangspunkt großer Güter und Übel bilde. Für besser hält er es, mit vernünftiger Überlegung Unglück zu haben als ohne Überlegung Glück zu haben“ (Men. 134f).

Wie jeder andere Mensch ist auch der Weise dem Zufall ausgesetzt, kann ihn aber verglichen mit anderen dadurch besser handhaben, dass er seine Bedürfnisse auf das Nötigste reduziert und seine Entscheidungen mit weiser Voraussicht fällt. Der beste Weg und die sicherste Strategie, ein gutes Leben zu führen, ist das eigene Handeln durch vernünftiges Denken leiten zu lassen. Unerwünschte Widerfahrnisse, die trotz vernünftiger Lebensweise passieren, lassen sich dadurch leichter ertragen, dass man weiß, man hat prinzipiell alles richtig gemacht und das Unglück zumindest nicht selbst verursacht:

„Denn schöner ist es, wenn beim Handeln der rechte Entschluß <nicht zur rechten Erfüllung kommt, als wenn ein unrechter Entschluß> durch den Zufall zu rechter Erfüllung gelangt“ (Men. 135).

Wenn man auf der einen Seite sein Möglichstes tun soll, um dem Zufall vorzubeugen, so darf man aber auf der anderen Seite auch keinesfalls den Fehler begehen anzunehmen, die Dinge, die einem widerfahren, seien alle restlos vorherbestimmt. Epikur ist ein strikter Gegner einer fatalistischen Lebenseinstellung, da diese ein großes Hemmnis für die aktive Überwindung des eigenen Unglücks darstellt. Nur wer daran glaubt, seine eigenen widrigen Lebensumstände überwinden zu können, wird auch tatsächlich aktive Schritte in Richtung deren Überwindung setzen. Die Gefahr eines solchen Fatalismus droht aus zwei einander entgegengesetzten Richtungen. Einerseits sind es Religionen, die ein aktives Eingreifen der Götter in die Belange des Menschen verkünden, andererseits jene Naturphilosophen, welche von einer vollkommenen Determiniertheit des Menschen durch Naturgesetze ausgehen:

„Die Notwendigkeit aber, die einige als Herrin von allem einführen, <verwirft er (der Weise) als leere Meinung>. Denn besser wäre es, sich dem Mythos von den Göttern anzuschließen, als sich zum Sklaven der Schicksalsnotwendigkeit der Naturphilosophen zu machen. Denn der Mythos deutet die Hoffnung an, daß die Götter durch die ihnen erwiesenen Ehren beeinflussbar seien; das Schicksal aber hat eine unerbittliche Notwendigkeit“ (Men. 133f).

In diesen Ansichten wird die aufklärerische Tendenz Epikurs deutlich spürbar. Seiner Meinung nach ist der Mensch seines Glücks eigener Schmied, trägt die alleinige Verantwortung für das eigene Wohlergehen und muss sein Möglichstes geben, nicht Opfer derjenigen Lehren zu werden, die ihm das Gegenteil weismachen wollen. So endet auch der *Brief an Menoikeus* mit der hoffnungsvollen Ermunterung, dass derjenige, der die vorgestellten Ratschläge befolgt, in seinem Leben niemals Leid ertragen wird müssen, dass er wie Gott unter den Sterblichen sein wird:⁸⁴

„Dieses und was dazugehört, überdenke Tag und Nacht in dir selber und zusammen mit dem, der deinesgleichen ist. Dann wirst du niemals, weder im Wachen noch im Schlafen, beunruhigt werden, und du wirst unter den Menschen

⁸⁴ „Wenn man Brot und Wasser hat, dann darf man sogar mit Zeus an Glückseligkeit miteifern“ (Gig. 168, Cic. De Fin. II, 88).

leben wie ein Gott. Denn keinem sterblichen Wesen gleicht der Mensch, der inmitten unsterblicher Güter lebt“ (Men. 135).

4 Die epikureische Psychologie

Bevor wir zur Kernthematik dieses Kapitels voranschreiten, seien einige wichtige Grundzüge der epikureischen Naturlehre vorweggenommen.⁸⁵ Die gesamte Physik ruht auf einem strikt materialistischen Weltbild, alles Existierende hat ein materielles Substrat. Epikurs Ausführungen können dabei als „originelle Konkretionen des antiken Atomismus“⁸⁶ betrachtet werden. Viele von Epikurs Gedanken finden wir bereits bei Demokrit vorgezeichnet. DeWitt liefert eine Zusammenfassung der 12 elementaren Prinzipien, auf denen die epikureische Naturlehre fußt:⁸⁷

1. Matter is uncreatable
2. Matter is indestructible
3. The universe consists of solid bodies and void
4. Solid bodies are either compound or simple
5. The multitude of atoms is infinite
6. The void is infinite in extent
7. The atoms are always in motion
8. The speed of atomic motion is uniform
9. Motion is linear in space, vibratory in compounds
10. Atoms are capable of swerving slightly at any point in space or time
11. Atoms are characterized by three qualities, weight, shape, and size
12. The number of different shapes is not infinite, merely innumerable

In den ersten acht Punkten stimmt Epikur mit Demokrit vollends überein. Bezüglich Punkt 12 nimmt Epikur insofern eine andere Position ein, als dass Demokrit behauptet, es gäbe eine unbegrenzte Zahl an Atomformen (*shapes*). Dies revidiert Epikur, da eine solche Annahme seiner Meinung nach zu dem Schluss führen würde, es gäbe auch

⁸⁵ Eine detaillierte Nachzeichnung der Beweisführungen von Epikur und Lukrez würde den Rahmen dieser Arbeit leider bei weitem sprengen. Stattdessen seien an dieser Stelle nur die elementaren Prinzipien der epikureischen Naturlehre ohne deren jeweilige argumentative Grundlegung aufgezeigt.

⁸⁶ Carl-Friedrich Geyer, *Epikur zur Einführung*, Hamburg 2000, 35.

⁸⁷ Norman DeWitt, *Epicurus and his Philosophy*, University of Minnesota 1954, 125; zit. nach Benjamin Farrington, *The Faith of Epicurus*, London 1967, 112.

Atome, die so groß seien, dass man sie mit bloßem Auge erkennen könne – eine für Epikur undenkbare, da durch bloße Anschauung widerlegbare Annahme.⁸⁸ Hinsichtlich der restlichen drei Punkte scheint Epikur auf den ersten Blick nur kleinere Modifikationen vorzunehmen. Achtet man jedoch etwas genauer auf deren Implikationen, fallen einige essenzielle Unterschiede auf. Demokrit schreibt Atomen nur die Eigenschaften von Form und Größe zu. Gewicht erhalten sie erst dadurch, dass sie sich in größeren Gruppen zusammenballen. Der Grund, warum sich Atome überhaupt von vornherein zusammenfügen, liegt darin, dass sie von Anbeginn der Zeit an in eine Art kosmischen Tanz eingebunden sind (Cic. De Fin. I, 17ff). Epikur dagegen spricht auch den Einzelatomen zusätzlich zu den Eigenschaften Form und Größe jene des Gewichts zu. Da alle Atome über das Attribut der Schwere verfügen, ist ihre Anfangsbewegung nicht jene des Wirbels wie bei Demokrit, sondern eine lineare Abwärtsbewegung. Dabei fallen die Atome wie Regen parallel zueinander in die Tiefe, sodass eine Berührung untereinander nicht möglich ist.

Warum nun gibt es aber tatsächlich Zusammenballungen von Atomen, die wir als Körper wahrnehmen? Gemäß der Aussage, dass alle Atome senkrecht nach unten fallen, dürfte es ja niemals zu Kollisionen und somit zur Aggregation von Atomen kommen. Die Antwort auf diese Frage ist ein ebenso interessantes wie umstrittenes Spezifikum der epikureischen Lehre. Denn Epikur zufolge kann es hin und wieder passieren, dass, wenn die Atome auf ihrer linearen Abwärtsbewegung in die Tiefe fallen, eines von ihnen plötzlich um ein winziges Stück von seiner Bahn abweicht und mit einem anderen Atom in Berührung kommt. Die derartige Veränderung der Fallrichtung erfolgt dabei vollkommen unverursacht. Es ist nun freilich nicht schwer nachzuvollziehen, dass die Annahme einer solchen spontanen Atomabweichung (*clinamen*) die Zielscheibe heftigster Kritik wurde (vgl. Cic. De Fin. I, 17–21). Letztendlich bedeutet die Annahme komplett unverursachter Phänomene auf derart grundlegender ontologischer Ebene ja die Unmöglichkeit jeglicher deterministischen Feststellung, gleichsam das Todesurteil jeder unzweifelbaren Erkenntnis, sei es auf dem Gebiet der Physik wie auch anderswo. Warum also sollte Epikur einen derartigen Schritt wagen? Wie wir sehen werden, gewinnt er durch die Aufgabe des lückenlosen Kausaldeterminismus etwas, das für seine Belange noch viel relevanter ist als die Verheißung absoluter Erkenntnis, nämlich die Quelle für menschliche Freiheit: „He

⁸⁸ Vgl. Farrington, *The faith of Epicurus*, 112.

was determined to preserve the freedom of the will. He therefore embodied it in the very foundations of the cosmos by endowing the atom with the power of spontaneous movement and by making these spontaneous movements necessary for the formation of a cosmos. [...] To endow each atom with weight in its own right was to give it a separate existence; to endow it with the power of the ‚swerve‘ was to enable it to escape from the domination of physical necessity.“⁸⁹ Eine genauere Betrachtung erfährt die Thematik der Willensfreiheit am Ende dieses Kapitels.

4.1 Die Psychologie im Herodot-Brief

Epikurs *Brief an Herodotos* stellt für uns die wichtigste Quelle seiner Naturphilosophie dar. Er beinhaltet nicht nur die Grundlagen seines Atommodells, sondern darüber hinaus auch jene der Kosmologie und Psychologie. Anders als im *Brief an Menoikeus* finden wir im Herodot-Brief eine stringent aufbauende Argumentationsstruktur vor, die ausgehend von den grundlegendsten ontologischen Prämissen streng schlussfolgernd das epikureische Atommodell beweisen will. Im Vergleich zum Menoikeus-Brief, der als reines Sammelsurium der wichtigsten ethischen Erkenntnisse fungieren soll, erhalten wir hier also einen guten Einblick in die Systematik der Naturphilosophie. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch der *Brief an Herodot* von Epikur ursprünglich nicht als streng wissenschaftliche, alle Einzelheiten der Naturlehre abdeckende Erörterung intendiert war. Vielmehr erfahren wir bereits auf den ersten Seiten, dass es die eigentliche Absicht des Briefes ist, einen Auszug aus der gesamten Materie der Naturphilosophie bereitzustellen. Es geht Epikur darum, eine Zusammenfassung zu bieten, die dem praktizierenden Schüler jene Gesamtansicht über die Lehre ermöglicht, welche eine geeignete Umsetzung der Erkenntnisse im Alltag begünstigt: „Denn auch für den vollendeten Kenner ist dies das Entscheidende bei jeder Präzisierung, daß er die Übersicht energisch anzuwenden vermag, was unmöglich ist, wenn nicht alles auf einfache Elemente und Ausdrücke reduziert wird“ (Her. 36). Spürbar wird der zusammenfassende Charakter des Textes nicht zuletzt hinsichtlich der Darstellungen zur Psychologie, die einige offene Fragen zurücklassen. Auch eine Gegenüberstellung mit Texten der späteren Tradition, allen voran Lukrez, hilft nur bedingt weiter, da hier eine Systematik dargestellt wird, die in zentralen Punkten von

⁸⁹ Farrington, *The faith of Epicurus*, 113.

jener ursprünglichen Konzeption abweicht, welche wir aus dem Herodot-Brief kennen. Blickt man auf die verschiedenen, teilweise stark voneinander abweichenden Quellen, erweist sich also die epikureische Psychologie als diskrepantes Unterfangen, wobei es als wissenschaftliches Hauptanliegen zu rekonstruieren gilt, welche Gedanken Epikur selbst zu diesem Thema hatte und wie diese im Laufe der späteren Tradition aufgenommen und weiterverarbeitet wurden. An dieser Stelle soll nun das Bild der Psychologie näher beleuchtet werden, das sich uns aus Epikurs eigener Überlieferung ergibt.

4.1.1 Wahrnehmung

Nachdem Epikur im *Brief an Herodot* einleitend die grundsätzliche Intention seines Textes erläutert hat (Her. 35–37), tritt er den Beweis zur Gültigkeit seines Atommodells an. Nach dieser Etablierung der atomaren Grundlagen, geht er zu einer Beschreibung des Funktionsprinzips von Sinnesorganen über (Her. 46–54). Diese Ausführungen markieren den Anfang der Auseinandersetzung mit der Psychologie innerhalb des Briefes. Eine Wahrnehmung der uns umgebenden Welt ist laut Epikur möglich, weil jeder Körper beständig sogenannte „Abdrücke“ (τύποι; týpoi) von sich gibt, welche dessen wesentliche Informationen abbilden und somit eine adäquate Repräsentation durch die Seele ermöglichen:

„Auch gibt es Abdrücke von derselben Gestalt wie die festen Gebilde, die aber an Feinheit die wahrnehmbaren Dinge weit überragen/ Καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσί, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων. Es ist nämlich nicht ausgeschlossen, daß derartige Ablösungen in dem Umgebenden entstehen können, ferner geeignete Umstände für die Verfertigung von Gehöhltem und Glattem und schließlich Abflüsse, die dieselbe Lage und Stellung beibehalten, die sie an den festen Gebilden hatten. Derartige Abdrücke nennen wir Bilder/ τούτους δὲ τοὺς τύπους εἶδωλα προσαγορεύομεν“ (Her. 46).

Diese Abdrücke, bzw. Bilder (εἶδωλα; éídola) bewegen sich, nachdem sie sich von den Körpern abgelöst haben, durch den leeren Raum. Da sie dabei auf keinen Widerstand stoßen, ist es ihnen möglich mit extrem hoher, für menschliche Maßstäbe nicht mehr

fassbarer Geschwindigkeit zu reisen.⁹⁰ Festzuhalten ist auf jeden Fall, dass Bilder Zeit benötigen, um den Weg zurückzulegen. Ihre große Geschwindigkeit ist aufgrund ihrer Feinheit möglich, mittels derer sie sich problemlos jedem Widerstand entziehen können. Für Epikur ist der Gedanke typisch, dass sich die Größe von Atomen indirekt proportional zu ihrer Mobilität verhält. Εἰδωλα reisen also durch den Raum, bis sie von etwas aufgehalten werden, das ihnen zu viel Widerstand bietet. Sinneswahrnehmungen kommen nun zu Stande, wenn diese feinteiligen Bilder in unsere Wahrnehmungsorgane eindringen:

„Man muß auch annehmen, daß es etwas von den Außendingen in uns Eintretendes ist, was bewirkt, daß wir die Gestalten sehen und daß wir denken/ Δεῖ δὲ καὶ νομίζειν ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν τὰς μορφὰς ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι. [...] dies geschieht vielmehr, wenn von den Gegenständen aus gewisse Abdrücke in uns eintreten, und zwar mit großer Schnelligkeit“ (Her. 49).

Gemäß dem streng materialistischen Weltbild Epikurs kann Wahrnehmung nur funktionieren, indem ein materielles Substrat beteiligt ist, das den Wahrnehmungsprozessen zugrunde liegt. Egal, mit welcher Sinnesmodalität wir es also zu tun haben, sei es nun Sehen, Riechen, Hören etc., es ist immer eine spezielle Art von Partikeln beteiligt, die jeweils dazu geeignet ist, das zu ihr passende Wahrnehmungsorgan zu reizen.⁹¹ Sobald die Bilder unseren Wahrnehmungsapparat erreicht haben, erzeugen sie in uns Vorstellungen entsprechend den Körpern, von denen sie stammen.

Wichtig zu betonen ist in diesem Zusammenhang, dass für Epikur alles, was uns durch die Sinnlichkeit vermittelt wird, unbedingten Wahrheitsanspruch hat. Alles, was wir wahrnehmen, ist auch tatsächlich derart in der Wirklichkeit vorhanden. Darüber hinaus ist es aber auch so, dass die Bilder, die uns durch die Sinnlichkeit vermittelt werden, eine notwendige Voraussetzung für unser Denken bilden. Es ist für Epikur nicht vorstellbar, dass sich in unserem Denken irgendetwas finden lässt, was uns nicht direkt

⁹⁰ Für Epikur gibt es im Universum nichts Schnelleres als Gedanken, die über das Medium feinsten Seelenteilchen transportiert werden. Es ist für sich bewegende Partikel oder Bilder nicht möglich, diese „Gedankenschnelle“ zu überschreiten, weshalb sein Konzept von der höchstmöglichen Geschwindigkeit in etwa mit unserer modernen Vorstellung von Lichtgeschwindigkeit zu vergleichen ist.

⁹¹ „Auch vom Geruch muss man annehmen, daß er wie das Gehör niemals eine Empfindung herstellen könnte, wenn es nicht bestimmte Partikel gäbe, die vom Gegenstand herkommen und eine derartige Gestalt haben, daß sie eben dieses Sinnesorgan in Bewegung setzen, die einen in verwirrter und fremdartiger Weise, die anderen in unverwirrter und angenehmer Weise“ (Her. 53).

oder indirekt über die Empirie vermittelt worden ist. Wenn aber all unsere Vorstellungen im Endeffekt auf Wahrnehmungen zurückgehen, diese jedoch immer wahr sind, woher kommt dann Trug und Irrtum? Falsche Meinungen wurzeln einzig und allein in der falschen Verknüpfung von an sich korrekten Wahrnehmungen:

„Der Irrtum dagegen wäre nicht möglich, wenn wir nicht noch eine andere Bewegung in uns selbst vorfänden, die zwar mit dem vorstellenden Begreifen verknüpft, aber doch von ihm verschieden ist. Durch sie entsteht, wenn es entweder keine Zeugnisse für sie oder Zeugnisse gegen sie gibt, der Trug; wenn es aber Zeugnisse für sie oder keine Zeugnisse gegen sie gibt, dann entsteht die Wahrheit“ (Her. 51).

4.1.2 *Struktur und Funktion der Seele*

Für Epikur, der keine Zweiteilung in eine Sphäre des Geistes und eine der Materie zulässt, sondern alles auf zweiteire zurückführt, ist es unvorstellbar, nicht auch für die Seele ein ihr zugrunde liegendes materielles Substrat zu veranschlagen. Die Seele setzt sich wie auch der restliche Körper aus Atomen zusammen. Diese zeichnen sich aber vor allem dadurch aus, dass sie extrem feinteilig sind und sich verstreut über den ganzen Körper frei bewegen können. Darüber hinausgehende Interpretationen des epikureischen Seelenbegriffs fallen schon schwieriger aus. Speziell hinsichtlich der späteren Darstellungen von Lukrez werden Unstimmigkeiten bemerkbar, was die genaue atomare Zusammensetzung der Seele betrifft, ob man sie sich als in verschiedene Teile aufgeteilt auffassen muss, und welche Aufgaben sie genau für den menschlichen Organismus übernimmt. Wegen des zusammenfassenden Charakters des Herodot-Briefes können wir Epikurs eigenen Worten nur eine grobe Darstellung der Seele entnehmen, sind also für detailliertere Ausführungen auf die spätere epikureische Tradition verwiesen, die jedoch in einigen zentralen Punkten vom Original abweicht. Epikur zunächst schildert die Seele folgendermaßen:

„Darnach müssen wir einsehen, indem wir uns auf die Sinneswahrnehmungen und die Empfindungen beziehen (denn so wird die sicherste Gewissheit entstehen), daß die Seele ein feinteiliger Körper ist, der der ganzen Zusammenballung beigestreut ist, am ehesten zu vergleichen mit einem Hauche, der eine Beimischung von

Warmem enthält/ ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι, θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι; und zwar ist sie teils diesem, teils jenem ähnlich. Es gibt einen bestimmten Teil von ihr, der sich besonders unterscheidet durch seine Feinheit selbst diesen beiden gegenüber und eben darum mit der übrigen Zusammenballung noch mehr empfindet/ ἔστι δὲ μέρος πολλὴν παραλλαγὴν εἰληφὸς τῇ λεπτομερείᾳ καὶ αὐτῶν τούτων, συμπαθὲς διὰ τοῦτο μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ ἄθροίσματι“ (Her. 63).

Diesem Textausschnitt kann entnommen werden, dass die Seele für Epikur eine feinteilige Entität, eine Art diffundierter Körper (σῶμα; sóma) ist, dessen Bestandteile sich über den ganzen Organismus verteilen. Er vergleicht sie mit der Beschaffenheit des Hauches (πνεῦμα, pneúma), dem etwas Warmes (θερμόν; thermón) beigemischt ist, ohne dass jedoch der Hauch selbst warm ist. Vielmehr handelt es sich dabei – so mag zumindest eine erste Interpretation nahe legen – um eine Mischung zweier verschiedener Teilchenarten, dem Warmen und dem Hauchartigen. Genannt wird zudem ein dritter Bestandteil, der jedoch keine irgendwie geartete Bezeichnung erfährt und folglich in der weiteren wissenschaftlichen Auseinandersetzung als das „namenlose Element“ (ἄκατονόμαστον; akatonómaston; vgl. 315 Us.) bezeichnet worden ist. Diese dritte Teilchenart, sofern es sich tatsächlich um eine solche handelt, zeichnet sich sogar verglichen mit den anderen sehr feinteiligen Seelenpartikeln durch eine noch einmal größere Feinheit aus. Diese bewirkt, dass unter allen Atomen des Organismus diejenigen des namenlosen Elementes am leichtesten affiziert werden können. Dies sind erste sehr vorsichtige Deutungen, die diesem Ausschnitt entnommen werden können. Zusammenfassend ist an diesem Punkt für später festzuhalten, dass Epikur hier die Seele als feinteiliges, hauchartiges Gebilde beschreibt, dem in irgendeiner Form etwas Warmes beigemischt ist, wobei das Warme nicht dem Hauchartigen gleichzusetzen ist. Zu diesen zwei ersten Ingredienzien tritt auch ein dritter, namentlich nicht erwähnter Bestandteil, der hinsichtlich seiner Beschaffenheit sogar noch feiner und beweglicher ist als die restlichen Atome der Seele, weshalb er, wie anzunehmen ist, auch eine ganz spezielle Rolle spielt. Zunächst aber zu der hauptsächlichen Funktion, welche die Seele als ganzes für den Organismus leistet:

„Man muss auch festhalten, daß die Seele zur Hauptsache die Sinneswahrnehmungen veranlaßt. Doch dazu wäre sie nicht imstande, wenn sie nicht in gewisser Weise durch die übrige Zusammenballung gedeckt würde. Die

übrige Zusammenballung aber, die der Seele dieses Ursache-Sein verschafft hat, hat nun auch ihrerseits durch sie Anteil an einer solchen Beschaffenheit, freilich nicht an allem, was jene besitzt. Darum hat sie keine Sinneswahrnehmung, soweit die Seele sich entfernt hat. Denn sie besitzt nicht diese Fähigkeit in sich selbst, sondern beschafft sie für ein Anderes, das mit ihr zusammen entstanden ist“ (Her. 64).

Epikur nennt als wichtige Funktion der Seele die Wahrnehmung. Ein Organismus, der nicht über eine Seele verfügt, ist zu Wahrnehmung nicht imstande. Dabei bildet der Körper den Rahmen, innerhalb dessen die Seele ihre Tätigkeit entfalten kann. Rückwirkend erhält der Körper im Austausch Anteil an den speziellen Fähigkeiten der Seele. Unter keinen Umständen ist es jedoch vorstellbar, dass eine Seele ohne den oder außerhalb des ihr zugehörigen Körpers existieren kann:

„Wenn sich die ganze Zusammenballung auflöst, dann zerstreut sich auch die Seele und hat nicht mehr dieselben Fähigkeiten und bewegt sich auch nicht mehr, besitzt also auch nicht mehr das Wahrnehmungsvermögen. Denn man kann sich nicht denken, daß es faktisch wahrnimmt, wenn es nicht mehr in diesem Zusammenhang ist und derartige Bewegungen ausführt; wenn nämlich das Bedeckende und das Umgebende nicht mehr derart ist, wie es jetzt ist und worin jenes eben solche Bewegungen ausführt“ (Her. 65f).

Der Körper bildet das notwendige Fundament für die Seele, er beherbergt, „bedeckt“ sie. Er bildet den Rahmen, innerhalb dessen sich die Bewegungen der Seele abspielen. Wird die Zusammenballung des Körpers entfernt oder stirbt er, dann kann auch die Seele ihrer Tätigkeit nicht mehr nachkommen und vergeht. Alles in allem erscheint der Komplex von Körper und Seele als sich wechselseitig bedingendes Gebilde. Ersterer schafft die notwendige Rahmung, um die Bewegungen der Seele zu kanalisieren und ihr Funktionieren zu ermöglichen, zweitens lässt den Körper Anteil an Fähigkeiten haben, über die nur sie dank ihrer speziellen atomaren Beschaffenheit verfügt. Auf diesem Wege sind die beiden Instanzen untrennbar miteinander verbunden. Wie aber genau die Wahrnehmung funktioniert, bzw. welche anderen Aufgaben die Seele noch übernimmt – man denke hier beispielsweise an den Bereich des Fühlens, schlussfolgernden Denkens etc. – erfahren wir im *Brief an Herodot* nicht. Wesentlich detailliertere Ausführungen finden wir dagegen bei Lukrez.

4.2 Die Beschreibung der Seele bei Lukrez

Lukrez' Werk *De rerum natura* stellt für uns eine der wichtigsten Quellen epikureischer Naturlehre dar. Darüber hinaus enthält es detaillierte Beschreibungen, die weit über das hinausgehen, was uns von Epikur selbst überliefert worden ist. Da davon ausgegangen werden muss, dass Lukrez zu seinen Lebzeiten wesentlich mehr an originalem Quellenmaterial zu Verfügung gestanden hat als uns heute, ergibt sich die Möglichkeit, das unvollständige Bild, das man von Epikurs Originalschriften erhält, zu ergänzen. Ganz unkompliziert erweisen sich derartige Rekonstruktionsversuche allerdings nicht, da einiges von dem, was Lukrez beschreibt, in Widerspruch zu Epikurs eigenen Aussagen steht. Eine für unsere Überlegungen relevante Diskrepanz ergibt sich etwa bezüglich der Zusammensetzung der Seele. Betrachtet man den Abschnitt, in dem der strukturelle Aufbau der Seele beschrieben wird, fällt auf, dass Lukrez die von Epikur genannten drei Elemente um ein weiteres, viertes, ergänzt:

„Diese Natur jedoch darf nicht man sich denken als einfach. Denn ein feiner Wind verlässt die Sterbenden vorher, selber mit Wärme gemischt: die Wärme führt Luft aber mit sich/ *tenvis enim quaedam moribundos deserit aura mixta vapore, vapor porro trahit aera secum*. Wärme gibt's überhaupt gar nicht, der gemischt nicht auch Luft wär'; weil nämlich locker ihre Natur ist, so müssen notwendig auch sich Atome der Luft zwischen ihr sehr zahlreich bewegen. Dreifach schon ist demnach das Wesen der Seele gefunden [...]“ (Lukr. De Rer. III, 231–236).

Lässt man vorerst das namenlose Element außer Acht, sieht man, dass Lukrez neben den von Epikur genannten Elementen des Hauches und des Warmen, welchen in Lukrez' Schilderungen die Bezeichnungen *aura* und *vapor* korrespondieren, zusätzlich noch die Luft (*aer*) erwähnt. Die Frage, warum Lukrez Epikurs Beschreibung um diesen vierten Bestandteil ergänzt und ob Epikur selbst auch schon von vier Elementen ausgegangen ist und dies nur nicht im *Brief an Herodot* erwähnt hat, bleibt zur Diskussion gestellt. Mögen sich einerseits hinsichtlich der Anzahl der Elemente Diskrepanzen ergeben, so finden wir andererseits in *De rerum natura* zumindest eine deutlichere Beschreibung des namenlosen Elementes und dessen Funktion:

„Drum ist es nötig also, eine vierte Natur noch zu fügen ihnen hinzu: es ist die, die des Namens gänzlich ermangelt. Rascheres gibt es nicht als sie noch irgendwie

Zartres, nichts ist mehr als sie aus kleinen und glatten Atomen, sie gibt als erste hindurch durch die Glieder die Sinnesbewegung. Sie wird gereizt zuerst, da aus kleinen Formen vollendet; drauf empfängt die Bewegung die Wärme, des Windes verborgene Kraft, darauf die Luft, darauf wird alles Bewegung: schauernd regt sich das Blut, drauf hat das Fleisch die Empfindung ganz, vermittelt wird sie zuletzt dem Mark und den Knochen, sei es Wonne, sei es entgegengesetzte Erregung“ (Lukr. De Rer. III, 241–251).

Bei Epikur selbst erfahren wir lediglich, dass das namenlose Element feiner als die übrigen Atomarten der Seele und darum leichter affizierbar ist. Mehr ist dem Herodot-Brief nicht zu entnehmen. Bei Lukrez ist nun zu lesen, dass die Atome des namenlosen Elementes überhaupt die ersten sind, die bei Wahrnehmungsvorgängen angeregt werden. Darüber hinaus wird hier aber auch eine sehr wichtige, grundsätzliche Aussage zum Funktionsprinzip der Seele schlechthin getätigt, wie nämlich die einzelnen Atomarten miteinander interagieren, welche kausalen Mechanismen zwischen ihnen bestehen. Hinsichtlich der hier getätigten Aussagen scheint es nämlich so zu sein, dass, nachdem zunächst die Atome des namenlosen Elementes gereizt worden sind, aufeinander folgend die jeweils größeren Atomarten in Bewegung gesetzt werden, sodass der Reihe nach von den kleinsten bis zu den größten Teilchen des Körpers alles zu schwingen beginnt. Den eigentlichen Wahrnehmungsakt, also das Empfangen von auf den Körper einströmenden Reizen, vollbringt das namenlose Element, sodass es eine zentrale Rolle beim Wahrnehmen spielt.⁹²

Die bisherigen Beschreibungen zielten auf die einzelnen Bestandteile der Seele, ihre atomare Zusammensetzung, ab. Bei Lukrez finden wir aber über diese Einteilung der verschiedenen Atomarten hinaus auch eine solche in zwei verschiedene Bereiche der Seele vor. Nicht nur, dass die Seele aus vier Arten von Atomen zusammengesetzt ist, ist sie darüber hinaus bei Lukrez auch in zwei verschiedene Abschnitte gegliedert, die unterschiedlich lokalisiert sind und jeweils andere Funktionen ausüben. Diese zwei Bereiche nennt Lukrez *animus* und *anima*:

⁹² Jürss weist darauf hin, dass bei der epikureischen Vorstellung des Wahrnehmungsvorganges lediglich das beteiligt ist, was wir heutzutage vom neuroanatomischen Standpunkt aus als efferente oder motorische Bahn bezeichnen würden. Sensorische Reizübertragung von den Sinnesorganen zur Seele wird dabei nicht berücksichtigt. Vielmehr ist es so, dass die εἰδωλα, welche in uns einströmen, direkt die feinen Atome des namenlosen Elements affizieren, ohne zunächst den Weg über die groben Körperatome genommen zu haben. Vgl. Fritz Jürss, *Die epikureische Erkenntnistheorie*, Berlin 1991, 18.

„Jetzt sag ich, daß Seele und Leben verbunden sich halten untereinander und aus sich bilden ein einziges Wesen/ *Nunc animus atque animam dico coniuncta teneri inter se atque unam naturam conficere ex se*, daß das Haupt aber sei und im ganzen Körper regiere lenkender Rat, den Geist wir und Seele mit Namen benennen/ *sed caput esse quasi et dominari in corpore toto consilium, quod nos animus mentemque vocamus*. Der aber ist in der Mitte der Brust gelegen und sitzt dort. Hüpfen doch hier die Furcht und der Schrecken, um diese Gebiete schmeicheln die Lüste: demnach sitzt hier der Geist und die Seele. Doch der übrige Teil der Seele, verstreut durch den ganzen Körper, gehorcht und bewegt sich nach Willen und Winke des Geistes/ *cetera pars animae per totum dissita corpus paret et ad numen mentis momenque movetur*“ (Lukr. De Rer. III, 136–144).

Dieser Unterteilung zufolge sind den beiden Abschnitten jeweils eigene Regionen des Körpers zugeteilt. In der Brust verortet und somit auch anatomisch gesehen eine zentrale Position einnehmend, sitzt der *animus*. Er stellt die oberste Leitungsinstanz des Organismus dar und ist Ursprung für rationales Denken. Darüber hinaus unterliegt auch die *anima* seinem Willen. Interessant und überraschend ist, dass dem *animus*, trotzdem er den rationalen Part innehat, zudem die Welt der Gefühle zugeschrieben wird, die ja üblicherweise der Sphäre der Irrationalität zugezählt werden. In diesem Fall ist es dagegen tatsächlich so, dass auch die Gefühle, darunter das Empfinden von Furcht und Lust, dem *animus* angehören: „Die merkwürdige Tatsache, daß im zitierten Passus gerade mit dem Irrationalen bzw. Emotionalen die Lokalisierung des Rationalen begründet wird, darf natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier die Verstandesoperationen ebenso und vor allem zu Hause sind. Außerdem handelt es sich dabei offenbar weniger um die passiven körperlichen Gefühle von Lust und Leid, die zur Vitalseele gehören, sondern um die geistigen Freuden und Ängste“.⁹³ Was es genau mit der *anima* auf sich hat, lässt sich den Beschreibungen nicht entnehmen. Es ist aber davon auszugehen, dass sie den Bereich der Irrationalität abdeckt, wohingegen der *animus* dem Rationalen korrespondiert. Wie bereits angedeutet, darf die Differenzierung zwischen *animus* und *anima* nicht substantiell verstanden werden, ihnen entspricht kein gesondertes materielles Medium. Es handelt sich dabei eher um zwei Aufgabenbereiche der Seele.

⁹³ Jürss, *Die epikureische Erkenntnistheorie*, 20.

War zuvor die Rede davon, dass erst die Atome des namenlosen Elementes Wahrnehmung ermöglichen, indem sie die Reize der Außenwelt kraft ihrer hohen Affizierbarkeit auffangen und an die größeren Atomarten weiterleiten, so darf auch hier nicht davon ausgegangen werden, dass der Körper bei diesem Prozess keine Rolle spielt. Wie zuvor auch Epikur betont Lukrez die Wichtigkeit des Körpers für die Seele. Nur in deren Zusammenwirken ist das Überleben der beiden Einheiten denkbar. Ihre Fähigkeiten verdanken sie sich gegenseitig:

„[...] so ist der Seele Natur und des Lebens zu ziehn aus dem ganzen Körper nicht leicht möglich, ohne daß alles zerfiele. Sind sie doch gleich von Geburt durch eng verschlungene Atome untereinander begabt mit schicksalsverbundenem Leben; ohne des anderen Kraft, das zeigt die Erscheinung, kann keines haben Empfindung getrennt, weder Macht des Geistes noch Körpers, sondern beiderseits wird in gemeinsamer Regung von ihnen uns Empfindung erweckt, zusammen entzündet im Leibe“ (Lukr. De Rer. III, 329–336).

4.3 Die Seele als Einheit

Wie wir gesehen haben, existieren einige Ungereimtheiten zwischen der Art und Weise, wie Epikur das Konzept der Seele schildert und wie dies Lukrez tut. Kerferd führt aus, dass sich der Problembereich der epikureischen Psychologie grundsätzlich in zwei große Bereiche aufgliedert. Einerseits ist danach zu fragen, wie die Seele strukturell beschaffen ist, andererseits muss untersucht werden, wie sie genau funktioniert.⁹⁴ Im Laufe der Geschichte hat es dabei im Großen und Ganzen zwei Theoriestränge gegeben, denen sich die meisten Erklärungsversuche zuordnen lassen. Der erste Ansatz besteht in dem Versuch, die Seele als eine in verschiedene Elemente aufgegliederte, atomare Mischung zu verstehen (*Doctrine of Elements*). Diese Deutung ist vor allem durch Lukrez' Schilderung der vier verschiedenen Bestandteile inspiriert, aus welcher die Seele aufgebaut ist. Aber auch Epikurs Dreiteilung legt dies nahe. Der zweite Erklärungsansatz richtet sich vor allem auf Lukrez' Ausführungen, die eine Gliederung der Seele in zwei Bereiche nahelegen, nämlich *animus* und *anima* (*Doctrine of Parts*). Beide Interpretationskonzepte gewinnen ihre Erklärungskraft

⁹⁴ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf George Kerferd, „Epicurus' doctrine of the soul“, in: *Phronesis* 16 (1971), 80–96.

dadurch, dass sie den jeweils anderen Ansatz zu einem gewissem Anteil außer Acht lassen, sind also beide nur unvollständig in der Lage, die Thematik in ihrer ganzen Bandbreite zu erfassen. Wie bereits ausgeführt, ist der *Brief an Herodot* als Zusammenfassung für epikureische Schüler gedacht, die in ihrer Ausbildung schon weiter fortgeschritten sind, welche die Details der Lehre verinnerlicht haben und den Blick aufs Ganze nicht verlieren wollen. Deshalb darf nicht davon ausgegangen werden, dass Epikur hierin beabsichtigt, sämtliche möglicherweise aufkommenden Unstimmigkeiten zu bereinigen. Hinsichtlich der zwei größeren Erklärungsansätze ist man also zwangsläufig mit folgenden Fragen konfrontiert: „Do either or both (a) and (b) above represent views held by Epicurus, and if so are they already implied in what he says in the *Letter to Herodotus*? In that case what is the relationship between the Doctrine of Parts and the Doctrine of Elements? Or is one or both views (a) and (b) a later development, later either in the lifetime of Epicurus [...] or after his death?“⁹⁵

Die im *Brief an Herodot* dargelegte Beschreibung der Seele wurde oftmals hinsichtlich ihrer dreifachen Aufteilung in Atome des Hauches, des Feuers und jenen des namenlosen Elements, also gemäß der *Doctrine of Elements*, interpretiert. Kerferd kritisiert, dass diese Sichtweise den „unitarischen Charakter“ (*unitary character*) von Epikurs Ausführungen in Her. 63 übersieht. Die Seele wird hier demnach als σῶμα λεπτομερές charakterisiert, was darauf hinweist, dass Epikur sie als Einheit verstanden haben will. Die Bezeichnung als „feinteiliger Körper“ impliziert demnach zwar, dass die Seele aus mehreren Bestandteilen aufgebaut ist, nicht aber, dass diese von unterschiedlicher Art sein müssen – obwohl dies auch nicht ausgeschlossen wird. Der unitarische Charakter Epikurs Beschreibung wird laut Kerferd noch eindringlicher, sobald er sie als „Hauche, der eine Beimischung von Warmem enthält“ (Her. 63; s.o.), beschreibt: „We are not told, that some soul particles are like heat and others like breath, but that the soul itself is like a blend of the two and that in some respects it is like the one and in other respects it is like the other. This comparison does not naturally suggest *either* different parts of the soul like one or the other element *or* different constituent elements of the soul, one like breath and the other like heat.“⁹⁶ Vielmehr legen Epikurs eigene Worte nahe, dass die Seele als Ganzes in gewisser Hinsicht Ähnlichkeit zu Hauchartigem, in anderer jedoch Ähnlichkeit zu Warmem hat. Wie aber verhält es sich mit dem sogenannten „namenlosen Element“, das von Epikur

⁹⁵ Ebd., 80f.

⁹⁶ Ebd., 81 (Kursivierung i. O.).

beschrieben wird? Kerferd argumentiert, dass es sich hierbei nicht um ein Element gemäß der *Doctrine of Elements* handelt – Epikurs eigene Worte lägen dies nicht nahe –, sondern vielmehr um einen Bereich der Seele im Sinne der *Doctrine of Parts*. Laut Kerferd ist die Unterteilung in zwei Bereiche mit der Unterscheidung zwischen *animus* und *anima* gleichzusetzen. Demnach geht diese Differenzierung bereits auf Epikur selbst zurück und ist keine Erfindung von Lukrez, bei dem wir sie erstmalig namentlich erwähnt finden.

Wie aber unterscheiden sich *animus* und *anima* genau, woraus setzen sie sich zusammen und welche Funktionen nehmen sie jeweils wahr? Woher gewinnt die Psyche überhaupt ihre Fähigkeit zu Wahrnehmung und Denken? Es handelt sich hierbei um Fragen, die in der italienischen Literatur zusammengefasst wurden zu dem Problemkreis der *Psichicità*. Kerferd prägt in Ermangelung eines englischen Äquivalents hierzu analog den Terminus der *Psychicity*. Den Schlüssel zu der Frage, was der Seele die ihr spezifischen Eigenschaften verleiht, finden wir in den späteren epikureischen Überlieferungen. Dabei wird klar, dass viele der Fähigkeiten der *Psychicity* mit der speziellen Funktionsweise des namenlosen Elements zu tun haben: „The fourth unnamed element is responsible for sensation according to Aëtius, while according to Plutarch it is that by which the soul judges, remembers, loves and hates, and in general its thinking and reasoning faculty spring from the unnamed element. According to Lucretius it is the fourth element which starts all the movements of sensation as all the other elements are insufficient without it.“⁹⁷ Wie wir sehen, steht das vierte, namenlose Element in engstem Zusammenhang mit alledem, was wir uns unter dem Begriff des „Denkens“ vorstellen, darunter unter anderem auch Eigenschaften wie Erinnern und Schlussfolgern.

Das vierte Element nimmt also eine Schlüsselrolle für das menschliche Denken ein. Es lässt sich in diesem Kontext nun die Frage stellen, wie dieses Element mit den zwei Seelenteilen, *animus* und *anima*, zusammenhängt. Nachdem ja grundsätzlich dem *animus* alle rationalen Vorgänge des Menschen zugesprochen werden und Leistungen des Denkens für Epikur immer mit sich extrem schnell beweglichen Teilchen in Verbindung gebracht werden, läge der Schluss nahe, dass der *animus* in ganz besonderer Weise mit den feinen Teilchen des vierten Elements verbunden ist. Kerferd

⁹⁷ Ebd., 84.

identifiziert diesbezüglich drei verschiedene Erklärungsansätze des 19. Jahrhunderts, welche den Zusammenhang zwischen *animus* bzw. *anima* einerseits, und dem namenlosen Element andererseits, zu klären versuchen. Erstens wäre es demnach denkbar, dass der *animus* ausschließlich aus Atomen des namenlosen Elements zusammengesetzt ist, sodass die *anima* aus den verbleibenden drei anderen Atomarten besteht. Zweitens besteht die Möglichkeit, dass der *animus* alle vier Atomarten in sich vereint, wohingegen die *anima* nur aus den drei ersten Atomarten besteht und des namenlosen Elements entbehrt. Schließlich ist es auch denkbar, dass sowohl *animus* als auch *anima* sich aus allen vier Atomarten zusammensetzen.⁹⁸ Was macht aber die Atome des namenlosen Elementes so besonders, wodurch befähigen sie den Menschen zur Wahrnehmung und zum schlussfolgernden Denken? Hinsichtlich der Beantwortung dieser Frage können nur Mutmaßungen angestellt werden. Kerferd beschreibt dabei insgesamt sieben Möglichkeiten, wie das namenlose Element den Menschen zu seinen Fähigkeiten verhilft. Für eine genaue Darstellung aller möglichen Hypothesen sei hier auf Kerferds eigenen Aufsatz verwiesen. An dieser Stelle sei überblicksmäßig nur soviel gesagt, als dass die Fähigkeit zur *Psychicity* sowohl ein Produkt der Einzelatome an sich, ihrer Zusammenballung im Kollektiv, ihrer spezifischen Bewegungsmuster, wie auch ihrer speziellen Interaktion mit den anderen Atomen der Seele und des Körpers sein könnte.

Zuletzt sei noch hinsichtlich des möglichen Ursprungs der Vorstellung eines solchen namenlosen Elements innerhalb der epikureischen Lehre ein kleiner Verweis gemacht. Es ist durchaus denkbar, dass Epikur seine Vorstellung von diesem Element von Aristoteles übernommen hat. Einen Beleg hierfür bietet Cicero:

„Aristoteles, der bei weitem alle – Platon nehme ich immer aus – an Begabung und Sorgfalt übertrifft, meint, nachdem er jene vier bekannten Elemente⁹⁹, aus denen alles entstehe, behandelt hat, es gebe noch eine Art fünfte Urkraft, aus der der Geist komme. Denn er ist der Ansicht, Denken, Vorausschauen, Lernen und Lehren, Entdecken von etwas Neuem und Erinnern an soviel anderes, Lieben und Hassen, Begehren, Fürchten, Empfinden von Angst und Freude, dies und ähnliches

⁹⁸ Ebd., 84f. Kerferd selbst präferiert vor dem Hintergrund seines unitarischen Interpretationsansatzes klar die letzte Variante. Der Unterschied zwischen *animus* und *anima* ergibt sich seiner Meinung nach hauptsächlich durch ihre unterschiedliche Verortung im Körper und durch ihre verschiedenen Funktionen. Auf atomarer Ebene sind sie sich demnach zumindest ähnlich, bestehen aber auf jeden Fall jeweils aus den gleichen Atomen.

⁹⁹ Für Aristoteles handelt es sich bei diesen vier Elementen um Erde, Feuer, Luft und Wasser.

sei in keinem dieser vier Elemente begründet; er führt eine fünfte Kraft ein, die keinen Namen hat [...]“ (Cic. Tusc. Disp. I, 22).

Laut Jürss ist für Aristoteles die Einführung des namenlosen Elementes notwendig, um einer unüberwindlichen Leib-Seele-Dichotomie zu entrinnen. Aristoteles versteht die Seele als immateriell, braucht aber eine Art Übergangsstoff, mittels dessen Hilfe sie mit den übrigen vier Elementen kommunizieren kann, aus denen alles Materielle zusammengesetzt ist: „So setzt denn, wie Aristoteles erwägt, die psychische Dynamis einen Stoff als Seelenvehikel voraus, der anders und göttlicher ist, als es die herkömmlichen Elemente sind; und dieser Stoff hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Element, das den Sternen zugrunde liegt. Hier liegt der Sache nach ein namenloses Element vor“.¹⁰⁰

4.4 Willensfreiheit

„Woher besteht auf Erden allem Beseelten der freie, woher stammt, sag ich, der dem Schicksal entwundene Wille, dank dem vorwärts wir schreiten, wohin einen leitet die Freude [...]? Denn ohne Zweifel bewirkt hierbei der eigene Wille jedem den Anfang und daraus ergießt sich Bewegung den Gliedern“ (Lukr. De Rer. II, 256–262).

Epikurs Lehre der Lebenskunst hat hinsichtlich ihres erkenntnistheoretischen Fundaments mit einem unangenehmen Widerspruch umzugehen. Einerseits ist es das Ziel der Ethik – und darüber hinaus das eigentliche Ziel der gesamten epikureischen Lehre – den Menschen von Schmerz zu befreien. Dies wird zu großem Anteil dadurch zu erreichen versucht, dass die Menschen zu der Einsicht gelangen, dass sie mit allen notwendigen Gütern versorgt werden können. Diese Gewissheit kann aber wiederum nur dann zweifelsfrei gewährleistet werden, wenn man sich dessen absolut sicher sein kann, dass alle Geschehnisse auf der Welt in einem durchschaubaren, gesetzmäßigen Rahmen ablaufen, sodass Prognosen hinsichtlich zukünftiger Ereignisse auf Basis dieser gesetzmäßigen Erkenntnisse möglich werden. Eine nicht nach Gesetzen geordnete Welt, also das Chaos, würde es unmöglich machen, Freude aus

¹⁰⁰ Jürss, *Die epikureische Erkenntnistheorie*, 17.

Zukunftsgewissheit ziehen zu können. In diesem Sinne kommt es Epikur entgegen, dass der seinem Materialismus inhärente Kausal determinismus eine ebensolche verbürgt. Nichts entsteht ohne Ursache und nichts vergeht ohne sie. Da alles in ein (prinzipiell) durchschaubares kausales Netzwerk eingebettet ist, wird man niemals in der Angst leben müssen, dass man nicht auch morgen noch in einer Welt erwachen wird, in der die Uhren komplett anders ticken und in der man nicht mit dem Allernotwendigsten versorgt werden wird. Soweit kommt Epikurs Determinismus seinem Bestreben entgegen, die Konstanz des Weltgeschehens sicherstellen zu können.

Das Glück des Menschen liegt aber nun, wie wir eingangs gesehen haben, darin begründet, sich seine Zwecke selbst setzen zu können: „Denn sowohl Stoiker als auch Epikur entwerfen einerseits streng deterministische Natursysteme, andererseits aber müssen sie unter allen Umständen die Möglichkeit der Willensfreiheit garantieren, damit ihr höchstes Gut überhaupt denkbar bleibt. Deswegen machen beide Konzessionen in der Konsistenz ihrer Natursysteme, um Determinismus und Freiheit auf irgendeine Weise zusammenzubringen“.¹⁰¹ Epikur muss also eine Zweiseitigkeit innerhalb seiner Lehre handhaben, die einerseits darin besteht, den Menschen die für ihre Glückseligkeit notwendige Sicherheit zu verbürgen, wobei andererseits diese Menschen aber ebenso in der Lage sein müssen, freie Entscheidungen treffen zu können: „Die Freiheit des Menschen ist ihm so wichtig, daß er ihretwegen die Strenge seiner eigenen Lehre von der durchgängigen (materiellen) Bedingtheit alles Geschehens durchbricht und dem Menschen die Möglichkeit zuschreibt, die sonst lückenlose Kette des Geschehens durch völlig freie Willensentscheidungen zu durchbrechen“.¹⁰²

Wenn aber nun laut Epikur alles durch gesetzmäßige Abläufe auf Ebene der Atome determiniert und alles durch das Prinzip von Ursache und Wirkung bestimmt ist, worin ergibt sich die Möglichkeit freier Willensbekundungen? Diese bestehen ja letztendlich darin, sich jederzeit für die eine oder andere Alternative entscheiden zu können, ohne hierzu durch eine bestimmte Ursache beeinflusst worden zu sein. Die Antwort auf diese Frage finden wir auch hier auf atomarer Ebene. Laut Epikur bewegen sich alle Atome in einer Art Fallbewegung senkrecht nach unten. Da alle Atome parallel zueinander fallen, kommt es grundsätzlich nicht dazu, dass zwei Atome sich im freien Fall

¹⁰¹ Hossenfelder, *Epikur*, 132f.

¹⁰² Walter F. Otto, *Epikur*, Stuttgart 1987, 32f.

berühren, sich verhaken und somit einen Körper formen. Nun verhält es sich aber so, dass hin und wieder ein Atom unvermittelt seine Fallrichtung ein wenig verändert und mit einem anderen kollidiert:

„Wenn die Körper durchs Leere nach unten geradewegs stürzen mit ihrem eignen Gewicht, so springen zu schwankender Zeit und an schwankendem Ort von der Bahn sie ab um ein Kleines, so, daß du von geänderter Richtung zu sprechen vermöchtest. Wären sie nicht gewohnt sich zu beugen, würd alles nach unten, wie die Tropfen des Regens, fallen im grundlosen Leeren, wäre nicht Anstoß entstanden noch Schlag den Körpern geschaffen worden. So hätte nichts die Natur je schaffend vollendet“ (Lukr. De Rer. II, 217–224).

Gehen wir also vom Urzustand der ewig senkrecht nach unten fallenden Atome aus, so ist eine solche spontane Atomabweichung (*clinamen*) tatsächlich die einzige Möglichkeit, wie sich größere Atomaggregationen bilden konnten. In diesen spontanen Atomabweichungen liegt also der Ursprung für die Willensfreiheit des Menschen. Was aber bedeutet das für den epikureischen Determinismus? „Wir haben gesehen, daß die ethischen Absichten die Form seiner Naturlehre bestimmen und daß er den Kausaldeterminismus vor allem braucht, um die Ziellosgkeit und Konsistenz des Weltgeschehens zu gewährleisten. Dazu ist aber nicht unbedingt ein *ausnahmsloser* Determinismus nötig, sondern gelegentliche Unregelmäßigkeiten lassen sich in Kauf nehmen. Voraussetzung ist nur, daß sie so geringfügig bleiben, daß sie die Welt nicht ernsthaft in Unruhe bringen können.“¹⁰³ Epikur ist bereit dazu, einen Kompromiss hinsichtlich seines ansonsten lückenlosen Kausaldeterminismus einzugehen, um damit die für seine Belange wesentlich relevantere Möglichkeit zur Glückseligkeit bereitstellen zu können.¹⁰⁴

¹⁰³ Hossenfelder, *Epikur*, 133 (Kursivierung i.O.).

¹⁰⁴ Für eine ausführliche und aktuelle Darstellung der Thematik spontaner Atomabweichungen, s. Ernst A. Schmidt, *Clinamen: Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike*, Heidelberg 2007.

5 Wahrheit

Es war in den vorherigen Kapiteln bereits des Öfteren die Rede davon, welchen Platz Epikur der Wahrheit innerhalb seiner Philosophie beimisst. Dabei wurde gezeigt, dass er, im Gegensatz zu den meisten anderen Philosophen seiner Zeit, der Wahrheit keinen unmittelbaren Wert zuschreibt. Vielmehr betrachtet er sie als Mittel zum Zweck, um zum höchsten Gut gelangen zu können. Man darf hieraus aber nicht schlussfolgern, die Wahrheit sei für Epikur irrelevant. Sie wird nämlich zur unentbehrlichen Voraussetzung dafür, in den Besitz des höchsten Gutes gelangen zu können.¹⁰⁵ Im folgenden Kapitel soll nun der Begriff der Wahrheit selbst näher beleuchtet werden.

Epikur vertritt in erkenntnistheoretischer Hinsicht einen strikten Sensualismus. Wahre Aussagen folgen dabei allein aus unserer unmittelbaren Wahrnehmung. Sie sind darüber hinaus der Ausgangspunkt all unserer Überlegungen:

„Endlich wie beim Bau, wenn verkehrt ist das Richtscheit des Anfangs und wenn trügend der Winkel die grade Richtung verlässet und die Waage, wenn wenig auch nur, sich irgendwo schief zeigt, alles dann fehlerhaft wird und geneigt notwendig zur Seite, rückwärts und vorwärts gebeugt, verkehrt, verkrüppelt und hängend, daß schon manches Haus zu stürzen droht und auch einstürzt alles, verraten dem Sturz durch trügendes Urteil am Anfang, so muß also dir auch Erkenntnis der Dinge notwendig falsch und verkehrt sein, wofern sie von falschen Sinnen sich leitet“
(Lukr. De Rer. IX, 513–521).

Das ganze Feld der epikureischen Erkenntnistheorie war ursprünglich Gegenstand eines Werkes von Epikur, das den Namen „Kanon“ trug und das heute verloren gegangen ist. Der Begriff der Kanonik (κανονική) ist Epikurs eigene Wortprägung. Von

¹⁰⁵ Dass Wahrheit eine sehr wichtige Rolle in Epikurs Philosophie spielt, wird vor allem in Anbetracht des zentralen Platzes ersichtlich, den die Abhandlung von Illusionen in seiner Lehre einnimmt. Diese sind eines der Grundübel schlechthin und sie bedingen zu einem großen Anteil, dass Menschen zu leiden haben. So schreibt Scott: „The illusion has therefore led to a tragic state of affairs, a sad history of fruitless war, struggle and ambition and it is a vital part of Epicurus’ programme to rid men of this evil by teaching them the true limits of pleasure“ [Dominic Scott, „Epicurean Illusions“, in: *Classical Quarterly* 39 (1989), 360]. Scott betrachtet das Fazit, welches Epikur aus der bisherigen Menschheitsgeschichte zieht, als pessimistisch: Der Mensch hat es nicht geschafft, die für ihn geeignete, Glück bringende Lebensführung für sich zu finden. Dennoch, Epikurs Epistemologie ist dagegen nicht von einem solchen Pessimismus geprägt, ganz im Gegenteil. Laut Epikur ist prinzipiell jeder einzelne Mensch mit jenen Kriterien der Wahrheitsfindung ausgestattet, die es ihm im Endeffekt erlauben, ein gelungenes Leben zu führen.

etymologischem Standpunkt aus verweist er auf die Kunst, einen Maßstab zu benutzen. In epistemologischem Kontext soll es auf die Prinzipien verweisen, mit deren Hilfe wahre Aussagen zu Tage befördert werden können. Im Großen und Ganzen hat die Kanonik zwei wichtige Aufgabenbereiche. Auf der einen Seite liefert sie Einsicht dahingehend, was „evident“ (ἐναγγέες) und was „nicht-evident“ (ἄδηλον) ist. Auf der anderen Seite zeigt sie Wege auf, wie man auf Basis evidenter Fakten Nicht-evidentes erschließen kann.¹⁰⁶ Schlussendlich hat die Kanonik also die Kriterien zum Gegenstand, anhand derer wir ermessen, ob etwas wahr oder falsch ist.

5.1 Die Kriterien

Bei Diogenes Laertios erfahren wir, dass es vier verschiedene Kriterien gibt, an denen Wahrheit festgemacht werden kann: „Im Kanon behauptet Epikur nun, Kriterien der Wahrheit seien die Wahrnehmungen, die Prolepsen und die Gefühle. Die Epikureer jedoch fügen noch den Wahrnehmungszugriff des Verstandes hinzu“ (Diog. Laert. X 31). Epikur selbst differenziert demnach zwischen drei verschiedenen Kriterien: Sinneswahrnehmungen (αἰσθήσεις), Empfindungen (πάθη) und Vorbegriffen (προλήψεις). Diogenes zufolge handelt es sich bei dem vierten Kriterium, der sogenannten „vorstellenden Hinwendung des Verstandes“ (φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας) um eine Ergänzung späterer epikureischer Autoren. Es ist jedoch davon auszugehen, dass auch schon Epikur selbst diese Unterscheidung vorgenommen hat (vgl. KD XXIV).¹⁰⁷ Um wie viele Wahrheitskriterien es sich nun genau handelt, ist im Laufe der Zeit kontrovers diskutiert worden. Dabei wurde darauf verwiesen, dass es sich bei Prolepsen und Sinneswahrnehmungen um Wahrheitskriterien im engeren Sinne handelt, wohingegen Empfindungen eher Anhaltspunkte für praktisches Handeln darstellen. Dem Brief an Herodot lässt sich diesbezüglich jedoch an mehreren Stellen entnehmen, dass Epikur Empfindungen und Sinneswahrnehmungen in einen engen

¹⁰⁶ Elizabeth Asmis, „Epicurean Epistemology“, in: *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 261.

¹⁰⁷ S. Michael Erler, „Epikur“ – „Die Schule Epikurs“ – „Lukrez“ [= Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, hg. von Hellmut Flashar, *Die Philosophie der Antike*. Bd. 4.: *Die Hellenistische Philosophie*, 1. Halbbd.] Basel 1994, 131.

Zusammenhang stellt, sodass ersteren auch erkenntnistheoretischer Wert beigemessen wird:¹⁰⁸

„Darum muß man achten auf die gegenwärtigen Empfindungen und Wahrnehmungen/ Ὅθεν τοῖς πάθεσι προσεκτέον τοῖς παροῦσι καὶ ταῖς αἰσθήσεσι, und zwar wo es sich um Gemeinsames handelt, auf die gemeinsamen, wo es sich um Eigenes handelt, auf die eigenen, und dies mit der äußersten, für jedes Urteilsvermögen vorhandenen Klarheit“ (Her. 82).

5.1.1 Sinneswahrnehmungen

Das Wahrheitskriterium, das von Epikur als erstes genannt wird, ist die Sinneswahrnehmung. Diese kommt zustande, indem sich feine Bilder von den uns umgebenden Körpern ablösen, sich durch den Raum bewegen und schließlich auf unsere Sinnesorgane treffen. Epikur liefert mehrere Begründungen, warum allen Sinneswahrnehmungen unbedingter Wahrheitsgehalt zugesprochen werden muss:

„Jede Wahrnehmung ist unreflektiert und ohne Erinnerung. Weder kann sie durch sich selbst erregt werden noch, wenn sie durch anderes erregt wird, irgend etwas hinzufügen oder wegnehmen. Nichts kann die Wahrnehmung widerlegen; die gleichartigen können einander nicht widerlegen, weil sie gleichwertig sind, und die ungleichartigen nicht, weil sie sich nicht auf dieselbe Qualität richten; und nicht einmal der Verstand, denn der hängt ganz von den Wahrnehmungen ab. Auch kann die eine Wahrnehmung nicht die andere widerlegen, denn wir haben alle zu akzeptieren. Und die Tatsächlichkeit der Wahrnehmungsaktivitäten beglaubigt die Wahrheit der Wahrnehmungen; denn unser Sehen und Hören ist ebenso wirklich vorhanden wie unser Schmerzempfinden“ (Diog. Laert. De Vit. X, 31f).

Im Zentrum seiner Argumentation steht die Feststellung, dass alle Sinneswahrnehmungen passiv sind. Ebenso wie bei Lust und Schmerz verhält es sich bei ihnen so, dass sie uns unmittelbar vorgegeben sind, ohne durch unseren Willen beeinflusst werden zu können. Was wir wahrnehmen, wird immer von außen affiziert,

¹⁰⁸ s. ebd., 132.

wobei die Wahrnehmungsorgane die auf sie einwirkenden Reize immer genauso wiedergeben, wie sie sind, ohne dabei etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen. Dadurch ermöglichen sie uns eine vollkommen unverzerrte Wahrnehmung der auf uns einwirkenden Bilder. Weiters behauptet Epikur, dass unsere Wahrnehmungen nicht widerlegt werden können. So ist es weder möglich, dass zwei über die gleiche Sinnesmodalität gelieferte Wahrnehmungen einander widerlegen, noch, dass Wahrnehmungen zweier verschiedener Modalitäten sich gegenseitig widerlegen, da aus deren grundsätzlichen Verschiedenheit ihre Inkommensurabilität folgt. Darüber hinaus ist es auch nicht möglich, dass der Verstand sich in die Funktionsweise der Sinnesorgane einschaltet und deren Aktivitäten manipuliert. Im Endeffekt empfängt der Verstand alle seine Informationen von den Sinnesorganen. Ohne sie hat er nichts, was er verarbeiten kann.

Eine weitere Erklärung dafür, warum Sinneswahrnehmungen nicht trügen können, ist etwas schwerer nachzuvollziehen. So wird unter Verweis auf die „Tatsächlichkeit der Wahrnehmungsaktivitäten“ deren Wahrheit festgestellt, wobei es sich hierbei genauso verhalte wie im Bereich des Schmerzempfindens. Eine mögliche Interpretation ist folgende: Wenn wir Lust oder Schmerz empfinden, dann ist es sinnlos danach zu fragen, ob dasjenige, was in uns diese Empfindung hervorgerufen hat, auch an sich lust- oder schmerzvoll ist, da „lustvoll“ nichts anderes bedeutet, als dass es in uns Lust erzeugt. Analog dazu sei es auch nicht sinnvoll daran zu zweifeln, dass Sinneswahrnehmungen, die ebenso real sind wie die Empfindung von Lust und Schmerz, so sind, wie sie sind.¹⁰⁹

Irrtum

Angesichts der strikten Grundthese, dass alle Wahrnehmungen wahr sind, folgen zwangsläufig Vorbehalte mit Verweis auf die unbestreitbare Existenz von Wahrnehmungstäuschungen. Epikur ist sich dieser Problematik bewusst und versucht ihr folgendermaßen zu entgehen:

¹⁰⁹ Hossenfelder, *Epikur*, 113.

„Wenn du irgendeine Sinneswahrnehmung schlechthin verwirfst und keinen Unterschied machst zwischen der Vermutung, die noch der Bestätigung bedarf, und dem, was bereits als Wahrnehmung oder Empfindung oder als vorstellende Tätigkeit des Denkens überhaupt gegenwärtig ist, dann wirst du durch dein leeres Meinen auch die übrigen Sinneswahrnehmungen in Verwirrung bringen und damit jede Möglichkeit des Urteilens ausschließen. Wenn du aber im meinenden Überlegen auch schon für gewiss hältst, was noch der Bestätigung bedarf, oder auch, was noch keine Nachprüfung erfuhr, zum Ungewissen rechnest, dann wird der Irrtum nicht ausbleiben und jedes Urteil über richtig und unrichtig wird dauernder Diskussion unterworfen sein“ (KD XXIV).

Demnach ist, um zu sicherer Erkenntnis gelangen zu können, eine nochmalige, genaue Prüfung der Wahrnehmung vorzunehmen. Ist diese nämlich unter ungünstigen Bedingungen vorgenommen worden, kann dies zu einer Beeinträchtigung geführt haben. So ist es etwa möglich, dass aus großer Entfernung ein eckiger Turm rund erscheint. Derartige Vorkommnisse erklärt Epikur auf Basis seiner Naturlehre. Im Falle des Turmes ist es so, dass wegen der weiten Strecke, welche die Bilder zurücklegen müssen, ebendiese aufgrund des großen Reibungswiderstandes an den Seiten abgeschliffen werden, sodass die Kanten des Turmes als abgerundet erscheinen. Epikur zufolge entkräftet dies aber keinesfalls die Grundthese, dass allen Wahrnehmungen voller Wahrheitsgehalt zukommt. Schlussendlich übertragen die Sinnesorgane absolut korrekt die durch die Bilder empfangene Information. Vielmehr ist es so, dass auf Basis der empfangenen Informationen keine Rückschlüsse über die Körper, von denen die Abbildungen stammen, gezogen werden dürfen. Bis die Beobachtung nicht auch unter günstigen Bedingungen durchgeführt worden ist, kommt ihr bloß der Status einer Vermutung, nicht aber einer reinen, unverfälschten Wahrnehmung, zu. Irrtum ist demnach auf zweierlei Weise für den Betrachter möglich: „Er kann voreilig alles für richtig halten, auch das, was nur Vermutung ist, oder er kann ebenso voreilig alles für unrichtig halten. Die Wahrheit kommt durch die unter besten Bedingungen bestätigte Sinneswahrnehmung zustande.“¹¹⁰

Eine ähnliche Kritik bezieht sich auf die Subjektivität vieler Wahrnehmungen. Denn was für den einen warm ist, ist für den anderen kalt. Lukrez liefert hierzu ein Beispiel

¹¹⁰ Gigon, *Epikur: Von der Überwindung der Furcht*, 178.

von Licht und Schatten. Wenn die Sonne scheint und Menschen spazieren gehen, werfen sie einen Schatten auf den Boden, der ihren Bewegungen folgt:

„Hier aber geben wir nicht im Mindesten zu, daß das Auge trügt. Denn wo Schatten und Licht ist jeweils, zu sehen ist ihres Amtes; ob es aber das selbige Licht oder nicht ist, und der Schatten, der hier war, als selbiger dorthin jetzt wandert, oder ob vielmehr geschieht, was sagten wenig wir vorher, das muß schließlich und endlich das Denken der Seele entscheiden, und es vermag nicht das Auge das Wesen der Dinge zu schauen; drum so dichte nicht an des Geistes Mangel den Augen!“ (Lukr. De Rer. IV, 379–386).

Ob es ein und derselbe Schatten ist, der einem Menschen folgt, oder ob es sich immer um einen neuen Schatten handelt, den wir wahrnehmen, ist zuletzt eine Interpretationssache des Geistes. Die Sinneswahrnehmung vermag diese Frage nicht zu klären. Sie liefert einzig und allein Informationen, die hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes zwar nicht hinterfragt werden müssen, deren Interpretation dann aber letztendlich der Vernunft aufgegeben ist. Wenn also Epikur davon spricht, dass unserer Wahrnehmung unbedingter Wahrheitsgehalt zukommt, so meint er damit nicht, dass wir mit absoluter Sicherheit über die Gegenstände Bescheid wissen, von denen wir Informationen empfangen, sondern dass vielmehr diejenigen Informationen selbst, die wir registrieren, absolut unverfälscht durch die Sinnesorgane aufgefangen werden. Welche Rückschlüsse wir aus dieser Information ziehen, ist Sache der Vernunft.¹¹¹ Und genau hierbei handelt es sich um die erkenntnistheoretische Ebene, auf der Irrtümer passieren: „The criterion of truth for the Epicureans lies in the senses. Furthermore, sense experience is the ultimate check and test of all hypotheses which attempt to extend knowledge beyond the objects of immediate experience. As all perceptions are true, error is due to opinion which is added by the mind to the original perception. This involves a judgement on our part as to how the object perceived really is. In this

¹¹¹ DeWitt äußert harsche Kritik an der Lehrmeinung, Epikur hätte tatsächlich alle Sinneswahrnehmungen für wahr gehalten. Diese Auslegung gehe zurück auf Diffamierungsversuche seitens Plutarchs und Ciceros, die eine derartig unhaltbare Aussage – denn nur Wahnsinnige könnten sich mit der Aussage zufrieden geben, alle Wahrnehmungen seien wahr – Epikur gezielt in den Mund gelegt hätten. Viel eher sei es so, dass Epikur unter „wahr“ versteht, dass alle Wahrnehmungen auf reale Sachverhalte zurückzuführen seien, im Konkreten aber immer einer Prüfung durch die Vernunft zu unterziehen seien. [Norman W. DeWitt, „Epicurus: All Sensations Are True“, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 74 (1943), 19–32].

process the mind adds to or abstracts from the original perception and thus alters it in some way“.¹¹²

5.1.2 *Empfindungen*

Als weiteres Wahrheitskriterium nennt Epikur die Empfindungen (πάθος). Ihnen kann eine zweifache Funktion zugeschrieben werden. Einerseits können sie als Überbegriff für alle Affektionen von außen verstanden werden, womit auch Sinneswahrnehmungen unter sie subsumiert werden (so werden etwa auch Sinnesmodalitäten wie Hören und Riechen als πάθος bezeichnet). Auf der anderen Seite werden sie im Sinne innerer Empfindungen als handlungsanleitende Emotionen verstanden, sodass ihnen eine praktische Aufgabe zukommt. Im Kontext der epikureischen Ethik bestimmen sie unser Wählen und Meiden. Ebenso wie bei den Sinneswahrnehmungen, liegt die Reliabilität der Empfindungen in ihrer Passivität, da sich Affekte laut Epikur in uns abspielen, ohne durch Willen oder Vernunft beeinflusst zu werden. Vor allem hinsichtlich der Erkenntnisse über die menschliche Seele wird dem Kriterium der Empfindung eine wichtige Funktion zugeschrieben (vgl. Her. 63; 68).¹¹³

5.1.3 *Prolepsen*

„Als Prolepse bezeichnen sie (die Epikureer) so etwas wie Erfassung oder wahre Meinung oder Begriff oder einen abgespeicherten, allgemeinen Gedanken, d.h. ein Erinnerungsbild dessen, was sich häufig von außen her zeigt. Z.B. der Satz ‚Solches ist ein Mensch‘; zugleich mit dem Wort Mensch wird durch die Prolepse sofort auch sein Typus gedacht, sofern entsprechende Wahrnehmungen vorausgegangen sind. Das jedem Wort erstrangig zugeordnete ist evident. Auch könnten wir ein Problem ohne vorherige Kenntnis des Problems gar nicht untersuchen; z.B. um zu entscheiden, ob das da in der Ferne ein Pferd oder eine Kuh ist, muß man zuvor die Gestalt eines Pferdes oder einer Kuh durch die Prolepse kennen. Wir könnten nicht einmal etwas benennen, dessen Typus wir

¹¹² Estelle A. De Lacy, „Meaning and Methodology in Hellenistic Philosophy“, in: *Philosophical Review* 47 (1938), 390–409.

¹¹³ Erler (a.a.O.), 133.

nicht vorher durch die Prolepse erfasst haben. Die Prolepsen sind jedenfalls evident. Und auch die Beurteilung leitet sich von einer früheren Evidenz her, auf die wir uns in der Aussage beziehen, z.B., woher wir wissen, ob dieses ein Mensch ist“ (Diog. Laert. De Vit. X, 33).

Prolepsen sind in uns gespeicherte Allgemeinvorstellungen, die es uns ermöglichen, Objekte der Wahrnehmung zu identifizieren, sich gedanklich mit ihnen zu beschäftigen und sie zum Gegenstand sprachlicher Auseinandersetzung zu machen. Damit werden sie zu einem zentralen Moment epikureischer Erkenntnistheorie. Gemäß der Beschreibung von Diogenes hat man sich die Entstehung von Prolepsen im Lichte des epikureischen Materialismus wahrscheinlich so vorzustellen: Immer wenn wir einen Gegenstand aus einer bestimmten Objektgattung sehen (etwa einen Tisch, einen Baum, einen Menschen etc.), hinterlassen die εἰδωλα, welche von diesem Gegenstand abfließen, feine Abdrücke in unserer Seele. Nun ist es natürlich so, dass kein Baum dem anderen gleicht, sodass jene Stellen der Seele, welche immer von verschiedenen Bildern getroffen werden, verschwimmen, wohingegen die Stellen, welche von immer gleichartigen Bildern getroffen werden, stärker in den Vordergrund treten. So treten mit der Zeit die wesentlichen Merkmale, welche die Gegenstände dieser Objektgattung charakterisieren, immer stärker hervor, wobei zufällige Merkmalseigenschaften, die nicht alle Individuen auszeichnen, wegabstrahiert werden, sodass schließlich nur diejenigen Eigenschaften in unserer Seele in Form von Prolepsen repräsentiert werden, die auch tatsächlich zu jedem einzelnen Individuum gehören. Prolepsen entstehen unwillkürlich und ohne Zutun unserer Vernunft, ja sie ermöglichen sogar erst den Vernunftgebrauch. Wir sehen also auch hier, dass Passivität ein wesentlicher Aspekt für die Kriterientauglichkeit der Prolepsen ist.¹¹⁴

Prolepsen sind die Voraussetzung dafür, dass wir uns gedanklich mit etwas beschäftigen können. Die Aussage von Diogenes, man könne nur über Dinge sprechen, von denen man bereits eine Prolepse hat, ergibt einen Sinn, wenn man sich vergegenwärtigt, dass man etwa eine Kuh nur dann als solche identifizieren kann, wenn man bereits eine Vorstellung davon hat, was eine solche Kuh ist. Wenn man also über einen Gegenstand Untersuchungen anstellen will, muss man zuvor notwendigerweise schon eine Vorstellung von diesem Gegenstand haben. Diogenes behauptet nun weiter,

¹¹⁴ Hossenfelder, *Epikur*, 117f.

dass Prolepsen evident sind, d.h. es darf nicht in Frage gestellt werden, ob eine solche Prolepse richtig ist oder nicht. Wäre eine Prolepse, die ja dazu da ist, um Gegenstände als solche erkennbar zu machen, ihrerseits zu hinterfragen, würde dies in einen infiniten Regress führen: „If I am to investigate cows, or even to say that the animal over there is a cow, then I must have a preconception of a cow; and this preconception must be primary in the sense that it does not itself presuppose some further belief (a prepreconception, as it were). If there were no primary preconceptions, then there would be a regressive infinity of beliefs.“¹¹⁵

Prolepsen stellen als Wahrheitskriterium das Besondere dem Allgemeinen gegenüber. Wenn wir eine Allgemeinvorstellung auf Besonderes anwenden, findet dies in Form eines Urteils statt. Dabei wird ein Gegenstand unserer Wahrnehmung mit der in uns gespeicherten Prolepse verglichen. Epikur erklärt dies mit seinem Beispiel, dass etwas genau dann gerecht ist, wenn es sich dem Allgemeinbegriff des Gerechten unterordnen lässt:

„Was unter dem, was für gerecht gehalten wird, sich auch tatsächlich als zuträglich erweist für die Bedürfnisse der gegenseitigen Gemeinschaft, das nimmt den Ort der Gerechtigkeit ein, mag es für alle dasselbe sein oder nicht. Erlässt aber einer ein Gesetz, das nicht als zuträglich für die gegenseitige Gemeinschaft wirkt, dann hat dies nicht mehr die Natur der Gerechtigkeit/ ἐὰν δὲ νόμον θῇται τις, μὴ ἀποβαίνει δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει. Und wenn das im Sinne des Zuträglichen Gerechte sich verändert/ κἂν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, aber doch eine Zeit hindurch jener Vorstellung entsprach, so war es eben nichtsdestoweniger für jene Zeit gerecht für alle jene, die sich nicht durch leere Worte selbst verwirren, sondern auf die Tatsachen schauen“ (KD XXXVII).

Es ist nicht zu übersehen, dass Epikurs Vorstellungen über Prolepsen in große Nähe zur platonischen Idee gerückt sind. Auch bei Platon finden wir eine Art Erinnerungsbild vor. Bei ihm ist es eine prototypische geistige Entität, die ihrer konkret-substanziellen Manifestation zugrunde liegt. Diese Ideen sind *apriori*, also vor aller Erfahrung, vorhanden. Der große Unterschied zwischen Epikurs und Platons Konzeption dieser

¹¹⁵ Dirk Schenkeveld, „Language“, in: *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 197.

Erinnerungsbilder ist jener, dass Prolepsen aus der Erfahrung in Form eines lange währenden Abstraktionsvorganges hervorgehen, wohingegen die platonischen Ideen eben gerade nicht aus Wahrnehmungen gebildet werden, sondern dem Wahrgenommenen ontologisch zugrunde liegen: „Es ist der Unterschied zwischen dem platonischen Apriorismus und dem epikureischen Empirismus, den Diogenes offenbar mit seiner Formel unterstreichen möchte“.¹¹⁶ Gleichzeitig sind beide, sowohl die platonische Idee, als auch die epikureische Prolepse, die notwendige Voraussetzung für sprachliche Verständigung.

5.1.4 Die vorstellende Hinwendung des Geistes

Umstritten ist die Bedeutung desjenigen Wahrheitskriteriums, von dem Diogenes behauptet, es sei aus der späteren epikureischen Tradition hervorgegangen (Diog. Laert. De Vit. X, 31). Man kann jedoch davon ausgehen, dass Epikur selbst schon das Konzept der vorstellenden Hinwendung entwickelt hat (vgl. KD 24). Bei der vorstellenden Hinwendung des Verstandes (φανταστική ἐπιβολή τῆς διανοίας) handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine geistige Tätigkeit, die auf nur schwer fokussierbare Reize ausgerichtet ist. Durch ein aktives Konzentrieren sollen dabei einzelne Exemplare der umherfliegenden εἶδωλα aus der Gesamtheit aller Sinneseindrücke herausgefiltert werden, wobei das aufmerksame Aussondern der nur subliminal wahrnehmbaren Reize im Endeffekt zu einem Sinneseindruck führt.¹¹⁷

„Weil beschlossen im einzigen Zeitpunkt, wenn wir empfinden, das heißt, wenn ein einziger Laut wird entsendet, mehrere Zeitpunkte sind, die das Denken erfährt als vorhanden, darum geschieht's, daß an jedem Punkt, wo du willst, eine jede Art von Bildern sich zeigt, an jedem Orte vorhanden. So groß ist die Schnelle, so groß ist die Fülle der Dinge! [...] Und da dünn sie sind, kann scharf nur das, was er anstrebt, sehen der Geist; was drum noch außerdem ist vorhanden, geht zugrunde, wenn selber er nicht aus sich es bereitet“ (Lukr. De Rer. IV, 794–804).

¹¹⁶ Jürss, *Die epikureische Erkenntnistheorie*, 95.

¹¹⁷ Erler (a.a.O.), 136.

5.2 Die Gewinnung von Wahrheit

Wie gezeigt wurde, gibt es in der epikureischen Erkenntnistheorie vier Prüfsteine, die zur Gewinnung unumstößlicher Wahrheit taugen. Sinneswahrnehmungen, Empfindungen, Prolepsen und die vorstellende Hinwendung des Geistes gelten als „evident“, d.h. sie können als unmittelbar wahr akzeptiert werden. Irrtum entsteht immer erst auf Ebene des Vernunftgebrauchs, indem etwa aus Sinneswahrnehmungen falsche Schlüsse gezogen werden oder Prolepsen eine falsche Anwendung erfahren. Nun hat man es bei wissenschaftlichen Fragestellungen aber nicht immer nur mit Sachverhalten zu tun, die unmittelbar einer Prüfung durch die Sinnesorgane unterzogen werden können. Auch die epikureische Philosophie trifft Aussagen über die Natur der Dinge, welche durch die Sinne nicht verifiziert werden können. Ein wesentlicher Bestandteil der epikureischen Erkenntnistheorie beschäftigt sich eben mit solchen Erkenntnissen, die erst erschlossen werden müssen. Zunächst hat man es dabei mit Fragestellungen zu tun, die zwar prinzipiell mittels Sinneswahrnehmungen geprüft werden können, bei denen aber momentan die Situation eine solche Überprüfung nicht gestattet. Ein Beispiel hierfür mag ein Turm sein, der von weitem als rund erscheint, sobald man sich ihm nähert aber seine eckige Gestalt offenbart:

„Die Meinung nennen sie auch Annahme, und sie sei wahr bzw. falsch. Wenn sie verifiziert oder nichtfalsifiziert wird, ist sie wahr; wenn sie nichtverifiziert oder falsifiziert wird, falsch. Daher wurde der Terminus das [die Beurteilung] Abwartende [προσμέvov] eingeführt; z.B. abwarten und sich dem Turm nähern und erkennen, wie er von nahem erscheint“ (Diog. Laert. De Vit. X, 34).

Potentiell überprüfbare, aber noch nicht hinreichend verifizierte Urteile heißen Meinungen. In dem Wissen, dass ihr Wahrheitsgehalt noch nicht ausreichend gesichert wurde, wird ihnen der Status der Vorläufigkeit erteilt. Interessant ist in diesem Kontext, dass Epikur jene Urteile, die nicht falsifiziert werden, bereits als wahr akzeptiert. Berechtigterweise mag man hier einwenden, dass nur, weil etwas nicht widerlegt wurde, es deshalb nicht wahr ist. Aber gerade hieran wird Epikurs spezielles Erkenntnisinteresse sichtbar. Sein Bestreben ist es nicht, objektives, von menschlichen Belangen unberührtes Wissen zu erlangen. So ist etwa bekannt, dass Epikur keine Einwände dagegen hat, mehrere einander widersprechende Thesen nebeneinander

stehen zu lassen und ihnen allen vollen Wahrheitsgehalt zuzusprechen, solange sie nur nicht in Widerspruch zu den wahrnehmbaren Phänomenen geraten. Im Falle einer Sonnenfinsternis mag es etwa mehrere plausible Erklärungsansätze für ihr Zustandekommen geben. Welcher von diesen Ansätzen nun genau der richtige ist, ist nebensächlich. Es sollen nämlich nicht die genauen Mechanismen aufgeklärt werden, nach denen die Natur funktioniert. Wichtig ist nur aufzuzeigen, dass prinzipiell alle Vorkommnisse auf der Welt auf natürlichem Wege erklärt werden können. Wichtig ist also nicht zu zeigen, wie genau eine Sonnenfinsternis vonstatten geht, sondern dass dieses Phänomen natürlich und nicht etwa von rachsüchtigen Göttern hervorgebracht ist. Im Zentrum des Erkenntnisinteresses steht also nicht das präzise Enthüllen von Naturgesetzmäßigkeiten, sondern die Beseitigung der Furcht der Menschen.

Die bisher genannte Methode der vorläufigen Beibehaltung von Meinungen bezieht sich auf noch nicht bestätigte, aber potentiell bestätigbare Urteile. Schwieriger verhält es sich mit jenen Urteilen, die sich auf Sachverhalte beziehen, welche unter gar keinen Umständen eine direkte Sinneswahrnehmung bewirken können. Hier wird es notwendig, mittels Vernunftgebrauch über das Bekannte hinaus Schlussfolgerungen zu ziehen. Auch hier ist es nötig, dass ein Urteil, soll es Bestand haben, nicht in Widerspruch zu den wahrnehmbaren Phänomenen tritt. So ist es Epikur etwa möglich, Materie und leeren Raum als ontologische Grundbegriffe einzuführen, ohne dass deren atomare Interaktion den Sinnen direkt zugänglich ist, da alles, was wir tatsächlich wahrnehmen – nämlich feste Körper, die sich durch den Raum bewegen – nicht mit der Annahme von Materie und leerem Raum in Konflikt gerät:

„Man muß also von den Erscheinungen auf das Unbekannte schließen. Denn alle Begriffe entstehen aus den Wahrnehmungen, und zwar durch Erfahrungspraxis, Analogie, Ähnlichkeit und Kombination, wobei eben Denken hinzukommt. Auch die Erscheinungsbilder Wahnsinniger und Träumender sind wahr, denn sie bewegen die Seele; was aber nicht ist, kann auch nicht bewegen“ (Diog. Laert. De Vit. X, 32).

Befasst man sich mit Fragestellungen, zu deren Beantwortung keine direkten sinnlichen Wahrnehmungen herangezogen werden können, gibt es neben dem Gebot, dass die aufgestellten Hypothesen nicht mit den Phänomenen in Widerspruch geraten dürfen noch einige andere Wege, wie man auf Unbekanntes schließen kann. Aus der

Erfahrungspraxis ergeben sich Urteile wie etwa „süß“ oder „bitter“. Analogien ermöglichen es, beispielsweise ausgehend von der Gestalt eines Menschen auf jene von Riesen oder Zwergen zu schließen. Kombinationen letztendlich können unter anderem mythologische Kreaturen hervorbringen, wenn etwa Menschen- und Pferdekörper zu Kentauren verschmolzen werden. Wenn davon die Rede ist, dass auch Wahnsinnige und Träumende wahre Dinge sehen, so darf dies wiederum nicht zu der irrigen Annahme führen, die von ihnen geschilderten Figuren seien tatsächlich wahr. Wahr sind von erkenntnistheoretischem Standpunkt nur die Bilder, welche von ihren Sinnesorganen rezipiert und korrekt repräsentiert werden. Das Bild des Kentauren mag entstanden sein, als sich die εἶδωλα von Mensch und Pferd auf ihrer Reise durch den Raum verwoben haben. Ein geistig gesunder (bzw. wacher) Mensch würde jedoch niemals auf die Idee kommen, auf Basis der empfangenen Bilder die tatsächliche Existenz derartiger Fabelwesen zu unterstellen. Der eigentliche Wahnsinn besteht nämlich im fehlerhaften Schluss von Wahrgenommenem auf das tatsächliche Sein.

„Zuerst, mein Herodotos, müssen wir begreifen, was den Worten zugrunde liegt, damit wir die Meinungen, Probleme und Schwierigkeiten darauf zurückführen und dann beurteilen können; denn sonst entläuft alles bei unseren Beweisführungen dem Urteil und verliert sich im Unbegrenzten oder wir haben bloß leere Worte. Es muß nämlich bei jedem Worte das ursprünglich Gemeinte betrachtet werden, und dies soll keines weiteren Beweises bedürfen, wenn wir einen festen Punkt haben wollen, auf den wir das Problem, die Schwierigkeit oder die Meinung zurückführen können“ (Her. 37f).

„Ferner müssen wir alle Untersuchungen in Übereinstimmung mit den Sinneswahrnehmungen führen, und zwar allgemein die gegenwärtig vorhandenen Einsichten des Denkens oder irgendeines anderen Urteilsvermögens, ebenso wie die vorhandenen Empfindungen, damit wir einen Anhaltspunkt haben für die Deutung dessen, was der Bestätigung bedarf, und des Nichtwahrnehmbaren. Wenn wir uns das klar gemacht haben, dann können wir uns über das Nichtwahrnehmbare unsere Ansicht bilden“ (Her. 38).

5.3 Sprache

Zuletzt seien noch einige Anmerkungen hinsichtlich der epikureischen Sprachphilosophie gemacht. Es liegt nahe, Epikurs Annahmen der Entstehung von Sprache vor dem Hintergrund der φύσει-θέσει-Unterscheidung zu verorten. Dabei handelt es sich um zwei entgegengesetzte Erklärungsmodelle bezüglich der Frage, in welchem Verhältnis Wörter zu den jeweils von ihnen bezeichneten Dingen stehen. Die erste These besagt, dass sich Sprache über einen längeren Zeitraum und viele Generationen hinweg entwickelt hat, also evolutiv entstanden ist, wobei die endgültige Sprache letztendlich Ergebnis einer Abmachung zwischen den Mitgliedern eines Volkes ist. Demnach basiert Sprache auf Konvention. Dieser Erklärungsansatz wird als θέσει-These bezeichnet. Die entgegengesetzte Hypothese geht davon aus, dass Sprache von einem einzigen (oder einigen wenigen) Wesen in einer Art Schöpfungsakt hervorgebracht, also erfunden wurde. Dieser Wortbildner hat hierbei darauf geachtet, das genaue Wesen eines jeden Dinges in ein Wort zu fassen. Somit kommt gemäß dieses Erklärungsansatz einem jeden Ding das es bezeichnende Wort von Natur aus zu und ist mit ihm untrennbar verbunden (φύσει-These). Dieser zweite Ansatz wird nun von epikureischer Seite heftig kritisiert:

„Dum ist zu glauben, verteilt hätte jemand Namen den Dingen damals, gelernt hätten dann die Menschen die ersten Vokabeln, Wahnsinn. Warum hätte denn dieser vermocht, zu bezeichnen alles mit Worten, verschiedene Töne der Stimme zu senden, andre zur selben Zeit hätten nicht es gekonnt, soll man glauben? Außerdem: wenn nicht andere auch die Worte gebrauchten unter sich woher ist ihm die Kenntnis des Nutzens eingepflanzt worden, woher gegeben das erste Vermögen, daß er wusste und sah im Geiste, was wollt' er beginnen? Mehrere konnte zudem nicht einer vereinen und zwingend zähmen, daß sie bereit zu lernen waren die Namen, und auf keinerlei Art ist es leicht zu lehren und raten Tauben, was zu tun; denn sie würden mitnichten es dulden“ (Lukr. De Rer. V, 1041–1053).

Diese Textpassage ist wahrscheinlich als Angriff auf die von Platon im *Kratylos* geäußerte These zu verstehen, dass Worte den Dingen aufgrund ihres Wesens zukommen, womit der Standpunkt der φύσει-These eingenommen wird.¹¹⁸ Die

¹¹⁸ Gegensätze zwischen der platonischen und epikureischen Sprachauffassung zeigen sich aber nicht nur hinsichtlich der verschiedenen Vorstellungen von Sprachentstehung. Ganz anders als Platon, welcher den

epikureische Theorie der Sprachentstehung hat nun hinsichtlich der φύσει-θέσει-Kontroverse einiges an Verwirrung hervorgerufen. Epikur zufolge entsteht Sprache in zwei Etappen. Zunächst sehen sich die noch nicht sprachbegabten Menschen dazu genötigt, aufgrund der in ihnen auftretenden Gefühle Laute auszustoßen. Einen wichtigen Faktor für die Entstehung unterschiedlicher Sprachen und Dialekte bildet dabei die jeweilige geographische Situation der verschiedenen Völker. Diese erste Phase der Sprachentstehung wird als natürlicher Prozess aufgefasst, wobei es aber von Epikur strikt abgelehnt wird, dass irgendeine Form eines Erfindungsaktes seitens einzelner Akteure stattfindet:

„Schließlich der Vögel Geschlecht, die bunten geflügelten Wesen, Habichte, Seeadler auch, die Taucher dazu, auf den Fluten suchend des Meeres Nahrung und Leben im salzigen Wasser, stoßen aus zu anderer Zeit weit andere Stimmen, als wenn um Nahrung sie streiten und setzen zur Wehr sich um Beute; und ein Teil verändert im engen Bund mit dem Wetter seinen rauen Gesang, wie die Krähen betagte Geschlechter und die Schwärme der Raben, wenn sie, wie man sagt, sich erheischen Wasser und Regen, zuweilen die Stürme beschwören und Lüfte. Wenn so verschiedne Empfindung die Tiere also dazuführt, stumm obgleich sie doch sind, verschiedene Laute zu äußern, wie viel mehr entspricht es, daß damals die Menschen vermochten ungleiche Dinge mit immer anderem Laut zu bezeichnen! (Lukr. De Rer. V, 1078–1090).

Für die zweite Phase der Sprachentwicklung wird nun angenommen, dass sich die verschiedenen Individuen eines Volkes zusammensprechen und eine Art Konsens bezüglich der unterschiedlichen Wortbedeutungen eingehen. In diesem zweiten Schritt erfolgt also im Gegensatz zum ersten eine aktive Formung von Sprache, wobei das Kollektiv als Ganzes eine Abmachung trifft. Die zweite Phase ist vor allem durch eine Effektivierung des Sprachgebrauchs gekennzeichnet, da die zuvor unscharf verwendeten Bezeichnungen eine genaue Abgrenzung erfahren, wodurch Sprache präziser wird.

Ideen den größten Seinsgehalt zuschreibt, betrachtet Epikur etwa jegliche Form sprachlicher Abstrakta, also jene Begriffe, die nicht auf konkrete Gegenstände referieren, mit Skepsis: „Whenever words are used without specific reference to objects, they are ambiguous and obscure and belong to the realm of opinion rather than to that of knowledge. All abstract rationalistic language is of this nature and is consequently of no philosophical value“ [Phillip H. DeLacy, „The Epicurean Analysis of Language“, in: *American Journal of Philology* 60 (1939), 85].

Wenn kurz zuvor die Rede davon war, dass die Zuordnung von Epikurs Konzeption der Sprachentstehung zu einem der beiden Ansätze Probleme bereitet, so liegt dies daran, dass sowohl terminologisch als auch in inhaltlicher Hinsicht die Grenzen der Theorie bezüglich des φύσει-θέσει-Schemas etwas unscharf gezogen sind. Der terminologische Grund dieser Problematik liegt daran, dass Epikur die Laute, welche die Menschen getrieben von ihren Affekten anfangs ausstoßen, mit der Beschreibung „von Natur aus“ versteht. Der zweite, inhaltliche Grund ist ebenfalls darin zu suchen, dass jene Menschen in vorsprachlicher Zeit Laute gemäß der sich in ihnen vollziehenden Gefühle von sich gaben, womit – so mag man argumentieren – diese Laute eine allgemeingültige Bindung an den von ihnen bezeichneten Sachverhalt erfuhren. Man möge hier an Hunde denken, die immer dann knurren, wenn sie sich bedroht fühlen, winseln, wenn sie Schmerz erleiden und so weiter. Es ist also vor allem bezüglich der ersten Phase der Sprachentstehung nicht eindeutig, inwiefern es naheliegt, nicht doch eine gewisse wesenhafte Verbindung zwischen Wort und Ding anzunehmen.

All diesen Einwänden zum Trotz kann man aber mit großer Sicherheit davon ausgehen, dass Epikurs eigene Intention es war, die Sprache auf ein evolutionäres Fundament mit konventionalistischen Zügen zu stellen.¹¹⁹ Seine Erklärung dafür, wie verschiedene Sprachen zustande gekommen sind, sowie sein Nachdruck darauf, dass Sprache im Endeffekt das Ergebnis einer Abmachung ist, verdeutlicht das.¹²⁰ Alles in Allem ist Epikurs Theorie eine interessante Verbindung der beiden Ansätze: „At any rate, his combination of a natural origin for language with a subsequent θέσει-stage is a creative reaction to older discussions“.¹²¹

¹¹⁹ Chilton liefert eine Aufarbeitung von Textpassagen epikureischer Sprachphilosophie, die Diogenes von Oinoanda zuzuschreiben sind. Das Besondere hierbei ist, dass die Argumentation Diogenes' eine sehr große Ähnlichkeit zu derjenigen von Lukrez aufweist. Auch sie scheint ein Angriff gegen die von Platon im *Kratylos* geäußerte These zu sein, dass es für jedes Ding ein extra hierfür geschaffenes Wort gibt. [Cecil W. Chilton, „The Epicurean Theory of the Origin of Language: A Study of Diogenes of Oenoanda, Fragments X and XI William“, in: *American Journal of Philology* 83 (1962), 159–167].

¹²⁰ Für eine sehr informierte und detaillierte Aufarbeitung der φύσει-θέσει-Debatte, sowie die Verortung der epikureischen Sprachkonzeption hierin, vgl. Detlev Fehling, „Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie“, in: *Rheinisches Museum* 108 (1965), 212–229.

¹²¹ Dirk Schenkeveld, „Language“, in: *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 180.

6 Abschließende Betrachtungen

Absicht dieser Arbeit war es zu zeigen, an welchen Stellen von Epikurs Lehre die zentrale Rolle, die das Denken hierin einnimmt, erfasst werden kann. Hierbei wurde versucht, die Thematik des Denkens innerhalb der drei großen Bereiche seiner Philosophie, nämlich der Naturlehre, der Erkenntnistheorie, sowie allen voran der Ethik, festzumachen. Wie eingangs dargelegt, wurde der Epikureismus im Laufe der Jahrhunderte immer wieder Opfer von Diffamierungsversuchen, die darauf abzielten, die Glaubwürdigkeit dieser Lehre zu unterwandern. Seitens mancher Autoren wurde hierbei zwar sehr wohl auch versucht, sachlich und nüchtern zu argumentieren, um der Lehre auf argumentativem Wege entgegenzutreten – bestes Beispiel hierfür ist Cicero. Nicht selten aber wurde auch versucht, Epikurs Philosophie als Gesamtes bloßzustellen, etwa unter Verweis auf ihre Gottlosigkeit. Dabei wurde nicht der Versuch unternommen, etwaige logische Schwächen aufzuzeigen, sondern eine regelrechte Hetze betrieben.

Was ist es jedoch, das dem Epikureismus eine derart exponierte Stellung hinsichtlich der Attacken durch andere verleiht? Was zeichnet gerade ihn gegenüber anderen philosophischen Konzeptionen aus, dass er und nicht andere Lehren zum Reibebaum so vieler Philosophengenerationen wurde? Mit Sicherheit ist ein wichtiger Grund hierfür der radikale Gegensatz, in den Epikur zur früheren Tradition tritt, der schwerwiegende Bruch, der hierbei entsteht. In vielen Punkten scheut sich Epikur nicht davor, das exakte Gegenteil dessen zu behaupten, was zuvor als allgemein anerkannt gegolten hat. Die alte Götterlehre etwa verwirft er unter Verweis auf deren gänzlich desinteressierte gegenüber den Belangen der Menschen. Dem platonischen Idealismus stellt er seinen radikalen Materialismus gegenüber. In jeder Hinsicht kann man Epikur als großen Aufklärer bezeichnen, dessen wichtigstes Anliegen es ist, das Individuum in die Lage zu versetzen, ein glückliches Leben führen zu können. Klarerweise konnte aus diesem Prinzip niemals eine Ideologie der herrschenden Elite erwachsen, in deren Interesse es nicht ist, starke und selbstbewusste Einwohner hervorzubringen, die ihr eigenes Wohlergehen zum Maßstab der Qualität von Staatsführung machen. Je autoritärer dabei die Gesinnung der Machthabenden war, desto größer die Abneigung gegen Epikur und desto schlimmer die Hetze. Bestes Beispiel für die allumfassende und kategorische

Ablehnung des Epikureismus stellt hierbei die katholische Kirche dar mit ihrer lustfeindlichen Grundtendenz und der Neigung, Wahrheit von oben herab zu verkünden.

Ein weiterer Grund, warum Epikur auf so viel Verachtung gestoßen ist, muss auf inhaltlicher Ebene gesucht werden. Sein Schritt, die Lust als Ziel und Maßstab eines geglückten Lebens zu etablieren, ist auf viel Unverständnis gestoßen. Bei oberflächlicher Betrachtung kann tatsächlich schnell der voreilige Schluss gezogen werden, Epikur propagiere eine genussüchtige Lebensweise, dass darüber hinaus rationale Betrachtungen und eine disziplinierte Lebensführung nicht von Belang seien. Dabei ist doch gerade dem nicht so. Es ist vielmehr ein Leben in Mäßigung, basierend auf den Leistungen des eigenen Denkvermögens, das alleine Glückseligkeit verbürgen kann. Zweifelsohne hat eine gewisse Verwirrung hinsichtlich der von Epikur selbst gewählten Terminologie diesen Missverständnissen Vorschub geleistet. Epikur konnte den Menschen, die noch zu sehr dem traditionellen Verständnis von Lust – verstanden in ihrer kinetischen Ausprägung – verhaftet waren, deren Gleichsetzung mit dem Seelenfrieden nicht klarmachen. Zu abwegig und in Widerspruch mit grundsätzlichsten Erfahrungen tretend schien der Gedanke, dass das Höchstmaß an Lust festgelegt sein könnte durch die völlige Abwesenheit von Schmerz.

Letztendlich finden wir bei Epikur ein vollkommen neues Verständnis davon vor, was Philosophie selbst auszeichnet und was sie zu leisten hat. War es zuvor das Streben nach objektiver, vom Menschen unabhängiger und absoluter Wahrheit gewesen, das als Ziel und Zweck der Philosophie angegeben wurde, wird ihr nun eine andere Bedeutung zugeschrieben. Es ist der Mensch, der ins Zentrum der Betrachtungen rückt. Er ist derjenige, dem im Endeffekt alle wissenschaftlichen Erkenntnisse zugute kommen. Darum werden alle Ergebnisse, welche die Philosophie hervorbringt, direkt an sein Wohlergehen rückgekoppelt. Das Anliegen, die Natur und die in ihr wirkenden Gesetzmäßigkeiten genau erklären zu können, tritt in den Hintergrund gegenüber dem vorrangigen Ziel, dem Menschen Glückseligkeit zu verbürgen. Die Relevanz verschiedener Erkenntnisse ergibt sich also schlussendlich aus deren Instrumentalisierbarkeit für das Wohlergehen der Menschen. Da aber gemäß der epikureischen Doktrin Glück nur in einem einfachen und genügsamen Lebensstil gefunden werden kann, sind auch Erkenntnisse, die über diese einfache Sphäre hinausgehen, nur von zweitrangiger Bedeutung. Diese Entwertung objektiver

Erkenntnis mag mit daran beteiligt gewesen sein, dass dem Epikureismus eine vernunftfeindliche und antiintellektualistische Grundtendenz zugeschrieben wurde.

Die drei großen Bereiche von Epikurs Lehre müssen als zusammenhängendes System betrachtet werden. Die Naturlehre befasst sich dabei mit den ontologischen Grundprinzipien des Kosmos. In ihr wird ersichtlich, dass alles Seiende entweder der Materie oder dem Nichts zugezählt werden muss. Neben diesen beiden Grundbestandteilen existiert kein Drittes. Für Epikur gibt es also keine Substanz, die man etwa als „Geist“ bezeichnen könnte. Wie im Kapitel über die epikureische Psychologie gezeigt wurde, setzt sich selbst die menschliche Seele aus Atomen zusammen und fußt somit letztendlich auf einem materiellen Substrat. Hier wird ersichtlich, auf welche Weise sich Naturlehre und Ethik verzahnen. Epikur ist der Ansicht, dass die menschliche Seele nur in Verbindung mit dem restlichen Körper gedacht werden kann, womit sie zwangsläufig auch mit ihm vergeht. Mag es auch für viele wie eine pessimistische Schlussfolgerung wirken, dass ein Leben nach dem Tod, ein Überdauern der Seele, im Rahmen dieser Konzeption nicht vorstellbar ist, so zieht Epikur hieraus eine der wichtigsten Konsequenzen seiner Lehre. Der Mensch gewinnt dadurch nämlich die Freiheit, ein Leben ohne Angst führen zu können, vor dem, was unter Umständen nach seinem Tod auf ihn warten könnte. Überhaupt ist die Angst eine der Hauptursachen, warum Menschen Leid empfinden, womit ihre Befreiung von irrationalen Ängsten zu einer der Hauptaufgaben der epikureischen Schule wird.

Angst, Schmerz und Begierden sind es, die den Menschen daran hindern, ein erfülltes Leben zu führen und in den Besitz der Lust, des höchsten Gutes, zu kommen. Dabei wird derjenige, der ein Höchstmaß an Lust erreicht hat, als weise bezeichnet. Allein, dass der Idealtypus eines Menschen als weise beschrieben wird, verdeutlicht, wie zentral eine auf Vernunft basierende Lebensführung ist. Tatsächlich ist es für Epikur undenkbar, dass ein unbesonnener Mensch in den Besitz größerer Mengen an Lust gelangen kann. Dieser wird viel zu sehr von den Wechselfällen des Lebens aus dem Gleichgewicht gebracht und von Zufällen getrieben, als dass er tatsächlich Seelenfrieden finden könnte. Ein solch vernunftloser Mensch ist auch nicht in der Lage, ein maßvolles Leben zu führen und diejenigen Dinge zu genießen, die ihm jederzeit zugänglich sind. Vielmehr wird er sich an schwer beschaffbare Dinge klammern, dabei ständig Gefahr laufend, ihrer verlustig zu gehen. Nur der Weise kann als wirklich frei

bezeichnet werden, da er versucht, nur aus denjenigen Dingen des Lebens Freude zu ziehen, die ihm jederzeit zur Verfügung stehen. Er macht sich nicht abhängig von Besitztümern, deren Verfügbarkeit nicht mit Sicherheit garantiert werden kann und lebt somit in Freiheit von all den möglichen Begierden, die ihm ansonsten ein Zwangskorsett umschnallen würden.

Aber nicht nur, dass der Weise weitgehende Unabhängigkeit von materiellen Besitztümern zu erlangen versucht, um den Begierden vorzubeugen. Auch die zwei anderen Gefahrenquellen, die einer lustvollen Existenz entgegenwirken können, weiß er handzuhaben. Den Tod fürchtet er nicht, da dieser letztendlich nur die Auflösung aller Empfindungen bedeutet und somit auch Schmerz nicht mehr gefühlt werden kann. Durch ein genaues Studium der Natur ist es ihm möglich, sich irrationaler Ängste zu entledigen, die Menschen normalerweise plagen. Ansonsten Angst einflößenden Naturereignissen misst er keinen göttlichen Ursprung bei, sondern führt sie auf Naturgesetzmäßigkeiten zurück. Letztendlich geht überhaupt keine Gefahr von den Göttern aus, da diese einzig und allein darauf bedacht sind, ihre eigene Glückseligkeit auszukosten. Jegliches Intervenieren in menschliche Sphären würde für sie eine Anstrengung bedeuten und somit ihre Lust mindern.

Ängste und Begierden sind rein durch den Verstand hervorgebrachte Quellen menschlichen Leids und sind somit eben durch diesen Verstand zu beseitigen. Es bleibt somit nur eine einzige Gefahr bestehen, welche die Glückseligkeit des Menschen ernsthaft in Gefahr bringen kann. Hierbei handelt es sich um den Schmerz, der dem Menschen ebenso wie die Empfindung von Lust unmittelbar vorgegeben ist, ohne durch die Vernunft wegrationalisiert werden zu können. Jedoch auch hier verspricht der Epikureismus Abhilfe: Von leichten Schmerzen kann man sich leicht ablenken und starke Schmerzen dauern niemals lange an. Vertraut man dieser Aussage Epikurs, so darf man tatsächlich in der Gewissheit leben, dass einem so schnell nichts begegnen wird, was die eigene Glückseligkeit in ernsthafte Gefahr bringen könnte.

Epikurs Lehre hat sich auf die Fahnen geschrieben, den Menschen das ihnen zustehende Wohlergehen zu verbürgen. Ein Leben in Lust – oder eines in Frieden, im Endeffekt läuft es auf dasselbe hinaus – ist ein wahrhaft sinnvolles Leben. Diese Lust ist aber nicht die Lust des Schweins, wie es Epikur immer wieder vorgeworfen wurde, ganz im

Gegenteil. Nur ein Leben im Einklang mit der eigenen Vernunftkenntnis kann im Endeffekt lang anhaltende Freude garantieren. Nur vernünftiges Maßhalten und Disziplin führen den Menschen zu eigentlicher Erfüllung. Zieht man all dies in Erwägung, so fällt es wahrlich schwer, den Epikureismus als Lehre für Schweine abzutun.

7 Anhang

7.1 Gesamtschriftenverzeichnis Epikurs

Περὶ φύσεως λζ' – Über die Natur, 37 Bücher	Περὶ εἰδώλων – Über Bilder
Περὶ ἀτόμων καὶ κενοῦ – Über Atome und Leeres	Περὶ φαντασίας – Über die Vorstellung
Περὶ ἔρωτος – Über die Liebe	Ἀριστόβουλος – Aristoboulos
Ἐπιτομή τῶν πρὸς τοὺς φυσικούς – Auszug aus den Büchern gegen die Physiker	Περὶ μουσικῆς – Über Musik
Πρὸς τοὺς Μεγαρικούς – Gegen die Megariker	Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν – Über Gerechtigkeit und die anderen Tugenden
Διαπορίαι – Schwierige Probleme	Περὶ δώρων καὶ χάριτος – Über Geschenke und Dankbarkeit
Κύρια δόξαι – Hauptlehrsätze	Πολυμήδης – Polymedes
Περὶ αἰρέσεων καὶ φυγῶν – Über Wählen und Meiden	Τιμοκράτης α' β' γ' – Timokrates, drei Bücher
Περὶ τέλους – Vom höchsten Ziel	Μητρόδωρος α' β' γ' δ' ε' – Metrodor, fünf Bücher
Περὶ κριτηρίου ἢ Κανῶν – Über das Kriterion oder Kanon	Ἀντίδωρος α' β' – Antidoros, zwei Bücher
Χαιρέδημος – Chairedemos	Περὶ νοσῶν καὶ θανάτου δόξαι πρὸς Μιθρήν – Meinungen über Krankheiten und Tod, an Mithres
Περὶ θεῶν – Über die Götter	Καλλιστόλας – Kallistolas
Περὶ ὁσιότητος – Über Frömmigkeit	Περὶ βασιλείας – Über das Königtum
Ἡγησιάνναξ – Hegesianax	Ἀναξιμένης – Anaximenes
Περὶ βίων δ' – Über Lebensweisen, vier Bücher	Ἐπιστολαί – Briefe
Περὶ δικαιοπραγίας – Über rechtes Handeln	
Νεοκλῆς πρὸς Θεμίσταν – Neokles, an Themista	
Συμπόσιον – Symposium	
Εὐρύλοχος πρὸς Μητρόδωρον – Eurylochos, an Metrodoros	
Περὶ τοῦ ὁρᾶν – Über das Sehen	
Περὶ τῆς ἐν τῷ ἀτόμῳ γωνίας – Über den Winkel des Atoms	
Περὶ ἀφῆς – Über den Tastsinn	
Περὶ εἰμαρμένης – Über das Schicksal	
Περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην – Über Affekte, gegen Timokrates	
Προγνωστικόν – Prognostik	
Προτρεπτικός – Protrepikos	

Quelle:

Erler, Michael: „Epikur“ – „Die Schule Epikurs“ – „Lukrez“ [= Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Hellmut Flashar, *Die Philosophie der Antike*. Bd. 4.: *Die Hellenistische Philosophie*, 1. Halbbd.] Basel 1994, 44.

Abstract

Das Erreichen von Lust ist für Epikur das zentrale Moment eines geglückten Menschenlebens. Auf den ersten Blick scheint das Handeln und Denken einer bloß nach Lust strebenden Existenz rein von affektiven Gesichtspunkten gesteuert zu werden, indem sie sich nur danach richtet, ob etwas als angenehm oder unangenehm empfunden wird. Kritische Reflexion bezüglich der eigenen Bedürfnisse, oder gar das Streben nach reiner Wahrheit scheinen in einer solchen philosophischen Konzeption keine Bedeutung zu haben. Es sind eben diese Vorwürfe hinsichtlich des Nichtbeachtens der geistigen Tätigkeiten des Menschen, welche der Kritik zu Grunde liegen, Epikurs Lehre sei bestenfalls für Schweine, nicht jedoch für den Menschen geeignet. Es ist nun das Ziel dieser Arbeit nachzuweisen, dass eine lusterfüllte Existenz ohne vernünftiges Maßhalten und philosophische Erkenntnis für Epikur undenkbar ist. Um die unentbehrliche Rolle zu veranschaulichen, die das Denken in der Lehre Epikurs spielt, werden Textpassagen aus allen großen Bereichen seiner Philosophie herangezogen und analysiert, um ein gesamtheitliches Bild des Sachverhalts zu ermöglichen.

Im Konkreten wird dabei der Frage nachgegangen, in welchem Verhältnis verschiedene mentale Prozesse des Menschen (also Wahrnehmen, Denken, Schließen usw.) und ihn diesbezüglich charakterisierende Attribute (wie etwa Vernunft) zur Lust als dem höchsten Gut stehen. Es wird untersucht, ob die menschliche Ratio für die Erlangung der Lust von unbedingter Notwendigkeit ist, oder ob diese tatsächlich auch erworben werden kann, ohne zu philosophieren und größere geistige Anstrengungen zu unternehmen. Dabei wird näher auf die Terminologie der genannten Phänomene eingegangen, wobei zentrale Begriffe der epikureischen Lehre eine Konkretisierung erfahren. Darüber hinaus werden diese Begriffe im epikureischen Gesamtsystem vor allem in Hinblick auf die Lust als das höchste Gut verortet. Es wird der Frage nachgegangen, welchen Stellenwert die Philosophie selbst bei Epikur einnimmt und welchen Beitrag sie seiner Meinung nach für ein glückliches Leben leisten kann. In diesem Kontext wird auch hinterfragt, ob laut Epikur reine Wahrheit für den Menschen ein erreichbares – oder überhaupt ein für ihn erstrebenswertes – Gut darstellt.

Von methodischem Standpunkt aus erfolgt die Auseinandersetzung mit Epikurs Gedanken eng an dessen eigener Überlieferung. Dabei wird nicht nur die Übersetzung, sondern auch das altgriechische Original herangezogen, sowie auch diverse diesbezüglich relevante Texte aus der Epoche des Hellenismus und späterer römischer Autoren.

Achieving lust is the central element of a successful life for Epicurus. At first glance action and thinking of an existence solely striving after lust seem to be governed by purely affective points of view, depending on whether something is experienced as pleasant or unpleasant. Critical reflection of one's own needs or even the striving after the pure truth do not seem to have any significance in such a philosophical concept. It is these accusations concerning the neglect of mental activities by human beings which underlie the criticism of those who believe that Epicurus' teachings are for pigs at the most but certainly not for humans. It is the aim of this paper to prove that a lust-filled existence without reasonable moderation and measure as well as philosophical insight are unthinkable for Epicurus. In order to illustrate the essential role which thinking plays in the teachings of Epicurus text passages from all major areas of his philosophy will be examined and analysed to arrive at a holistic picture of the subject matter.

In concrete terms, the relationship of various mental human processes (i.e. perception, thinking, closing etc.) and of the characterising attributes (such as pure reason) to lust as the highest good will be examined. Furthermore, the question will be put forth whether human reason (ratio) is absolutely necessary for achieving lust or if the latter can be achieved at all without philosophising and going to greater mental efforts. The terminology of the aforementioned phenomena will be considered in detail. Central terms of the Epicurean teachings will be substantiated. Moreover, these terms will be located in the Epicurean total system according to lust as the highest good. The significance of philosophy itself with Epicurus and how in his opinion it can contribute to a happy life will be considered. In this context the question whether according to Epicurus pure truth represents an achievable good, or is achievable at all, will be critically examined.

From a methodological point of view, Epicurus' thoughts will be examined closely according to his own writings. Not only a translation but also the Ancient Greek original as well as various relevant texts from the era of Hellenism and also later Roman authors will form the basis of critical analysis.

7.2 Curriculum Vitae

Geboren am 19. Februar 1988 in Wien.

1991: Eintritt in den Kindergarten

1993: Eintritt in die Volksschule der katholischen Privatschule Kollegium Kalksburg.

1997: Eintritt in die Unterstufe im Kollegium. Ab 1999 erfolgt eine insgesamt sieben Jahre währende Ausbildung in Latein.

2001: Einschlagen des humanistischen Zweigs des Kollegium Kalksburg. Beginn einer vierjährigen Ausbildung in Altgriechisch.

2006: Matura am Kollegium Kalksburg mit Auszeichnung.

Wintersemester 2006: Aufnahme des Studiums der Fächer Philosophie, Psychologie und Soziologie.

Walter Swoboda
Sebastian Kneipp-Gasse 32
2380 Perchtoldsdorf
w.swoboda@kabsi.at

8 Quellenverzeichnis

8.1 Antike Texte und Kommentare

- Cicero: *De Finibus Bonorum et Malorum*. Hrsg. von Alexander Kabza. München: Ernst Heimeran 1960.
- Cicero: *Tusculanae disputationes: Gespräche in Tusculum*. Hrsg. und übers. von Ernst Alfred Kirfel. Stuttgart: Reclam 1997.
- Dante Alighieri: *Dantes göttliche Komödie*. Hrsg. und übers. von Friedrich v. Falkenhausen. Leipzig: Insel-Verlag 1937.
- Diogenes Laertius: *Leben und Lehre der Philosophen*. Hrsg. und übers. von Fritz Jürss. Stuttgart: Reclam 1998.
- Diogenes von Oinoanda: *The Epicurean inscription*. Hrsg. und übers. von Martin Ferguson Smith. Neapel: Bibliopolis 1993.
- Epicuro: *Opere*. A cura di Graziano Arrighetti. Nuova ed. rev. e ampl. Turin: Einaudi 1973.
- Epikur: *Von der Überwindung der Furcht: Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*. Hrsg. und übers. von Olof Gigon. München: Dtv-Artemis 1991.
- Epikur: *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*. Hrsg. und übers. von Hans-Wolfgang Krautz. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Long, Anthony; Sedley, David: *The Hellenistic Philosophers*, Vol. II, Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- Lukrez: *De Rerum Natura: Welt aus Atomen*. Hrsg. und übers. von Karl Büchner, Stuttgart: Reclam, 1973.
- Usener, Hermann: *Epicurea*. Leipzig: Teubner 1887.
- Usener, Herrmann; Gigante, Marcello; Schmid, Wolfgang: *Glossarium Epicureum*, Rom 1977.

8.2 Literatur

- Keimpe, Alegra et al.: *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Asmis, Elizabeth: „Epicurean Epistemology“, in: Alegra Keimpe et al. (Hg.): *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, 177–225.
- Bartling, Heinz-Michael: *Epikur: Theorie der Lebenskunst*. Cuxhaven: Junghans 1994.
- Brunschwig, Jacques: „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism“, in: Gisela Striker (Hg.): *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge/ Paris: Cambridge University Press 1986.
- Chilton, Cecil W.: „The Epicurean Theory of the Origin of Language: A Study of Diogenes of Oenoanda, Fragments X and XI William“, in: *American Journal of Philology* 83 (1962), 159–167.
- De Lacy, Estelle A.: „Meaning and Methodology in Hellenistic Philosophy“, in: *Philosophical Review* 47 (1938), 390–409.
- DeLacy, Phillip H.: „The Epicurean Analysis of Language“, in: *American Journal of Philology* 60 (1939), 85–92.
- DeWitt, Norman: „Epicurus: All Sensations Are True“, in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 74 (1943), 19–32.
- DeWitt, Norman: *Epicurus and his Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1954.
- Erler, Michael: „Epikur“ – „Die Schule Epikurs“ – „Lukrez“ [= Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Hellmut Flashar, *Die Philosophie der Antike*. Bd. 4.: *Die Hellenistische Philosophie*, 1. Halbbd.] Basel 1994.
- Farrington, Benjamin: *The Faith of Epicurus*. London: Weidenfeld & Nicolson 1967.
- Fehling, Detlev: „Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie“, in: *Rheinisches Museum* 108 (1965), 212–229.
- Geyer, Carl-Friedrich: *Epikur zur Einführung*. Hamburg: Junius 2000.
- Held, Katharina: „„Sichtbilder“, Seelenruhe und gottgleiches Leben. Ein Bericht zum gegenwärtigen Stand der Epikurforschung“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2 (2005), 175–191.

- Hossenfelder, Malte: *Die Philosophen der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis*. München: Beck 1995.
- Hossenfelder, Malte: *Antike Glückslehren*. Stuttgart: Kröner 1996.
- Hossenfelder, Malte: *Epikur*. 2., aktualisierte Aufl. München: Beck 1998.
- Jürss, Fritz: *Die epikureische Erkenntnistheorie*. Berlin: Akademie-Verlag 1991.
- Kerferd, George: „Epicurus’ doctrine of the soul“, in: *Phronesis* 16 (1971), 80–96.
- Ludwig, Harald: *Materialismus und Metaphysik: Studien zur epikureischen Philosophie bei Titus Lucretius Carus*, Köln: Hanstein 1976.
- Müller, Reimar: *Die epikureische Ethik*. Berlin: Akademie-Verlag 1991.
- Otto, Walter F.: *Epikur*. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.
- Schenkeveld, Dirk: „Language“, in: Alegra Keimpe et al. (Hg.): *Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, 177–225.
- Schmidt, Ernst A.: *Clinamen: Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike*. Heidelberg: Univ.-Verl. Winter Heidelberg 2007.
- Schmidt, Jochen: „Für und wider die Lust“, in: Jochen Schmidt (Hg.): *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, 206–219.
- Scott, Dominic: „Epicurean Illusions“, in: *Classical Quarterly* 39 (1989), 360–74.
- Sedley, David: „The inferential foundations of Epicurean Ethics“, in: Stephen Everson (Hg.): *Ethics, Companions to ancient thought* 4. Cambridge: Cambridge University Press 1998, 129–150.
- Sharples, Robert W.: *Stoics, Epicureans and Sceptics*. London: Routledge 1996.
- Striker, Gisela: „Ataraxia: Happiness as tranquillity“, in: Gisela Striker (Hg.): *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 183–195.
- Warren, James: „Epicurus and the Pleasures of the Future“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21 (2001), 135–179.
- Warren, James: *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.