

WÜRTTEMBERGISCHER VEREIN DER FREUNDE DES HUMANISTISCHEN GYMNASIUMS

Verein für die Pflege humanistischen Bildungsgutes

HUMANISTISCHE BILDUNG

Vorträge und Beiträge zur Antike
als Grundlage für Deutung
und Bewältigung heutiger Probleme

Heft 3

1980

GLÜCK UND LEBENSERFÜLLUNG

Günther Bien, Menschliche Natur, spezifische Tätigkeit und Lust. Zur Aristotelischen Theorie des Glücks (Vortrag, gehalten am 9. 12. 1977)	S. 1
---	------

Manfred Landfester, Ästhetischer Genuß und Glück des Lebens. Zum Verhältnis von Dichtung und Lebensführung in der griechischen Lite- ratur (Vortrag, gehalten am 24. 2. 1978)	S. 30
---	-------

Hans - Joachim Krämer, Epikur und die hedonistische Tradition (Vortrag, gehalten am 17. 3. 1978)	S. 65
--	-------

HUMANISTISCHE BILDUNG

Verantwortliche Redaktion: Prof. Dr. Eckart Olshausen, Histo-
risches Institut der Universität Stuttgart, Postfach 560,
7000 Stuttgart 1, Kto. des Vereins: Landesgirokasse Stgt. Nr.
2 819 282

Verzeichnis der Namen und Sachen sowie der behandel- ten Quellenstellen	S. 110
--	--------

Druck und Verarbeitung: Druckservice Seuffer & Fuchs, Nie-
dersachsenstr. 5, 7140 Ludwigsburg - Obweil

V O R W O R T

Seit dem Winterhalbjahr 1975/76 stellt der Württembergische Verein der Freunde des Humanistischen Gymnasiums vier der von ihm alljährlich veranstalteten sechs Vorträge unter den Leitgedanken 'Die Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung moderner Problematik'. Diese Vortragszyklen werden in jedem Jahr unter ein neues Dachthema gestellt, zu dem unter jeweils verschiedenen Aspekten einzelne Referenten um einen Vortrag gebeten werden. Die thematische Geschlossenheit dieser Vortragsreihen gab dem Verein Veranlassung dazu, diese in einer eigens hierfür gegründeten Schriftenreihe mit dem Titel 'Humanistische Bildung. Vorträge und Beiträge zur Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung heutiger Probleme' zu veröffentlichen.

Die Dachthemen der bisher durchgeführten Vortragsreihen orientierten sich an historischen, pädagogischen, philosophischen, theologischen und kunsthistorischen Problemen, die Vortragsreihe des kommenden Winterhalbjahrs steht unter vorwiegend sozialhistorischen Gesichtspunkten. In der 'Humanistischen Bildung' ist die zweite, pädagogisch ausgerichtete Vortragsreihe 1979 unter dem Dachthema 'Die Erziehung und Bildung des Menschen' erschienen. Als dritte Veröffentlichung dieser Art legt der Verein hier drei Vorträge vor die im Winterhalbjahr 1977/78 unter dem philosophischen Dachthema 'Glück und Lebenserfüllung' im Kollegiengebäude I in der Stuttgarter Universität gehalten wurden. Weitere Publikationen sind in Vorbereitung.

Es ließ sich leider nicht realisieren, auch den Vortrag, den Prof. Dr. Gerhard Müller aus Gießen zum Thema 'Daseinsfreude im antiken Epikureertum' gehalten hat, zum Druck zu bringen.

Wir hoffen, daß ebenso wie das zweite Heft der 'Humanisti -

schen Bildung' auch das hier vorliegende und die folgenden Veröffentlichungen der Reihe bei den Vereinsmitgliedern und in der interessierten Öffentlichkeit günstige Aufnahme finden.

Der Vorstand

Günther Bien, Stuttgart

Menschliche Natur, spezifische Tätigkeit und Lust.
Zur Aristotelischen Theorie des Glücks.

Alle Menschen streben nach Glück, und sie halten das wahre Glück für einen mit Lust verbundenen oder jedenfalls unlustfreien Zustand, hat Aristoteles des öfteren als eine *offenkundige Tatsache* behauptet. Mit dieser Grundüberzeugung des heidnisch-griechischen Philosophen - wir können geradezu sagen: aller antiken Philosophen - stimmt auch Augustinus überein. Den Satz *nemo est, qui non esse beatus velit* hat ein Interpret geradezu als einen Lieblingssatz des Augustinus bezeichnet, auf den er immer wieder zurückkomme und von dem er immer wieder beginne, und er hat hinzugefügt: Augustinus hält es nicht allein für allgemein zugestanden, daß es niemanden gibt, der nicht glücklich sein will, sondern er billigt das auch und erklärt es für die vornehmste Aufgabe der Philosophie, insbesondere der Ethik, die Frage nach dem Glück zu beantworten¹⁾.

Platons 'Gorgias' schließt mit der Feststellung, daß Sokrates als die *wichtigste Frage* immer wieder die nach der Eudaimonie gestellt habe²⁾. Wenn man sich mit Sokrates unterhalten hat, kommt man nicht mehr von ihm los; dann muß man über die Eudaimonia, Glückseligkeit und - so können wir, den hier vorausgesetzten engen Zusammenhang von Glück und Tugend in Anschlag bringend, hinzusetzen: das heißt die Art, sein Leben einzurichten, nachdenken, läßt Platon den Nikias sagen, als sie Sokrates zu einer Unterredung holen wollen³⁾. - Aber seien wir ehrlich: Ist die Frage nach dem Glück heute überhaupt noch eine Frage, ist sie eine seriöse Frage (oder nur ein Thema für Unterhaltungsromane und die Verfasser von

Schlagertexten), ist sie eine sinnvolle Frage und überhaupt eine anständige Frage, wenn es unter gegenwärtigen Bedingungen darum geht, sein Leben richtig einzurichten? CHARLOTTE BÜHLER, die einmal über von ihr selbst und anderen in Amerika vorgenommenen Befragungsaktionen darüber berichtet hat, ob sich - differenziert nach Alter, Staat (Ost-/Westküste), Stand, Beruf, Geschlecht - die Amerikaner glücklich fühlen und was sie unter Glück verstehen, machte dabei die Feststellung, daß im Unterschied zu den Amerikanern der älteren Generation, für die es gewissermaßen zum guten Benehmen gehörte, daß man glücklich, happy zu sein hatte, und daß man seine Stellung, seine Arbeit, sein Studium, die Gesellschaften, die man besuchte, und die Menschen, mit denen man zu tun hatte, für fine erklärt, daß also im Unterschied zu dieser Einstellung und zu dieser dem Europäer auffälligen Stereotypisierung die Vertreter der jüngeren Generation in radikaler Opposition dazu bereits den Gebrauch des Wortes Glück für lächerlich halten und es angesichts der Realitäten des Lebens überhaupt ablehnen. Die jetzige Jugend, so schreibt CHARLOTTE BÜHLER, spricht von 'Glück' als einer, wie sie dann freilich hinzuzusetzen nicht unterläßt, im naiven Gebrauch des Wortes nicht ernst zu nehmenden Vorstellung⁴⁾.

Das mag noch harmlos sein: Es gibt wesentlich schärfere Attacken. - Im Abendstudio des Hessischen Rundfunks gibt es eine von ALEXANDER MITSCHERLICH angeregte und von ihm geleitete Sendereihe Hauptworte - Hauptsachen. Das siebte Gespräch war dem Thema Glück gewidmet. MITSCHERLICH hatte zur Einleitung gesagt: Ob jemand fähig ist, sein Glück zu finden, Glück zu ertragen, sich glückliche Umstände zu erhalten, das enthält eine wesentliche Aussage über diesen Menschen. Im umgekehrten Fall gilt das vielleicht noch mehr: ob einer einfach kein Glück hat, wie er sein Unglück erträgt - das verrät viel von der Struktur eines Menschen, von der Struktur dessen, was wir seinen Charakter nennen⁵⁾. Kaum war

die Diskussion eröffnet, da brach aus einer der Teilnehmerinnen, Mme. Hélène Orenga, hervor: Ich empfinde eine Diskussion über Glück als sogenannte Hauptsache erstens als Symptom einer dekadenten, sterilen Philosophiererei, die nur in Folge unserer abendländischen Überbewertung des Individualismus denkbar ist, und zweitens als eine Absurdität, geradezu einen Hohn angesichts der Brutalität unserer Gegenwart und der Überlebensproblematik der Menschheit in den allernächsten Jahren. - Ich glaube, es ist unerlaubt, von Glück zu reden unter den gegenwärtigen Weltzuständen, meinte ein anderer Teilnehmer; man resümierte: Die Gesellschaft, wie wir sie jetzt haben, erlaubt uns nicht, glücklich zu sein, sittlich erlaubt sie es nicht... Als Individuum glücklich zu sein, ist in dieser Zeit moralisch unanständig.

Wenn das alles richtig ist, muß dann nicht bereits der Versuch, sich überhaupt mit der antiken Philosophie und Lebenslehre in ein Gespräch über heute mögliche und heute sittlich vertretbare Orientierung einzulassen, von vornherein als unangemessen erscheinen? Diese in Bezug auf den Begriff Glück und die damit gemeinte Sache sich erhebenden Bedenklichkeiten müssen sich nun noch einmal potenzieren, wenn man das Glück und Wohlergehen, das Wohlbefinden und die Lebenserfüllung zusammendenkt mit der Lust. Gilt nicht in ganz besonderer Weise, daß nach Lust theoretisch zu fragen und gar Lust wirklich etwa als Lebensziel zu wollen und anzustreben, unangemessen, lächerlich, dekadent, absurd, unanständig, ja geradezu unmoralisch ist?

Jedenfalls: Angesichts des Sokratisch - Platonischen, Aristotelischen und Augustinischen Grund- und Lieblingssatzes stellen sich uns doch erhebliche Fragen. Ich nenne nur einige. Erstens: Kann man aus der Tatsache, daß alle Menschen faktisch nach Glück streben, in irgendeiner Weise eine normative Folgerung ziehen, etwa die, daß Glück zu befördern - sei es das eigene oder fremdes - die höchste Pflicht

des Menschen ausmacht, und daß man den sittlichen Wert aller einzelnen menschlichen Handlungen, Eigenschaften, Tätigkeiten und gesellschaftlichen Institutionen und Unternehmungen danach und nur danach bemessen kann, ob sie dazu beitragen, Glück zu realisieren oder zu befördern und Unglück zu verhindern? Kurz: Wie verhält sich Glück zur Moral, Lustgewinn zur Tugend und Sittlichkeit? - *Zweitens*: Selbst wenn diese normative Folgerung unsere Zustimmung findet, wie verhält sich die Beförderung eigenen zu derjenigen fremden Glücks? - *Drittens*: Worin besteht das Glück material und inhaltlich, oder etwas anders, nämlich klassisch-philosophisch gefragt: Was ist das Wesen des Glücks? - *Viertens*: Wie verhalten sich Glück und Lust zueinander? Sind beide Begriffe identisch, oder, - wenn nicht dies, ist Lust wenigstens ein, vielleicht gar ein essentieller Bestandteil des Glücks? Anders: Ist Lust das höchste Gut des Menschen und Lustmaximierung daher sittlich und politisch der höchste Zweck und sie zu realisieren letzter Maßstab zur Bewertung aller Handlungen und Institutionen? - *Fünftens*: Was ist und worin besteht menschliche Lust? Gibt es nur eine Art von Lust oder ist das Wort in einem äquivoken Sinne zu nehmen und lösen sich dadurch vielleicht alle genannten Probleme? Wie kann man verschiedene Lustempfindungen vergleichen und messen (was ja doch nötig wäre, wenn Lust und Lustmaximierung zum Maßstab des Wertes und Unwertes von Handlungen und dergleichen dienen soll)? Sind bei der Konstruktion einer solchen Lustmessungsskala nur quantitative oder vielleicht auch qualitative Parameter in Ansatz zu bringen? Kurz: Gibt es Empfindungen, die man zwar als Lust zu bezeichnen nicht zögern wird, die als erstrebenswert und gut zu bewerten man aber nicht leicht bereit sein wird? Gibt es gute und schlechte Lüste? Oder ist man gar berechtigt, von solchen Lüsten, die man - aus welchem Grund auch immer - als schlecht, unsittlich, unschön, unanständig bezeichnet, gar zu sagen, sie seien gar keine Lust? - *Sechstens*: Ist es überhaupt möglich, Lust und Glück, seien beide identisch oder nicht, direkt zu intendieren und

durch direkte Handlungen zu realisieren?

Als *Hedonismus* pflegt man zum Zwecke einer abkürzenden Verständigung in philosophischen Handwörterbüchern solche Ethiktheorien zu kennzeichnen, welche die sinnliche Lust, das Vergnügen, den Genuss als Ziel oder Beweise alles sittlichen Handelns betrachten⁵⁾ bzw. die Lehre oder Haltung, für die das Glück und Ziel des einzelnen Menschen sowie das Kriterium der Sittlichkeit überhaupt allein im Gefühl der Lust besteht⁶⁾. Als Begründer gilt der Sokratesschüler Aristipp von Kyrene; als antike Anhänger zählt man weiterhin Theodoros, Annikeris, Hegesias; als neuzeitliche Vertreter werden die französischen Materialisten HELVETIUS, LA METTRIE und HOLBACH genannt⁷⁾. Bei der Zuordnung Epikurs stößt man auf eine aufschlußreiche Uneinigkeit. In MAX MÜLLERS und ALOIS HALDERS *Kleinem philosophischen Wörterbuch* wird er⁸⁾ als Kronzeuge und Hauptvertreter angeführt, bei anderen⁹⁾ wird er in einen leichten Gegensatz zum Hedonismus gebracht und dem Eudämonismus zugewiesen¹⁰⁾, von welchem der Hedonismus eine Sonderart sein soll. (So auch G. KLAUS/M.EUHR: *Der Hedonismus ist eine Modifikation des Eudämonismus.*) Bei M.MÜLLER und A.HALDER wird das Modifikationsverhältnis von Eudämonismus und Hedonismus so bestimmt: *Der Eudämonismus kann zum Hedonismus und Utilitarismus e n t a r t e n*¹¹⁾. Als entschiedenster Gegner des Eudämonismus, also der Lehre, welche das letzte Ziel und höchste Gut des Menschen im Glücklichsein sieht¹²⁾, wird KANT genannt, der dem Glückstreben gegenüber den absoluten Vorrang unbedingter Pflichterfüllung gelehrt habe.

Diese Typologisierung ist, wie alle derartigen Ordnungsschemata, nicht, wie es zunächst scheinen mag, der Versuch Theorien, - sie hat selbst eine bestimmte Theorie zur Voraussetzung, nämlich die, um der abkürzenden Verständigung halber einen Namen zu nennen, KANTische Annahme eines *prima facie* nicht-harmonischen Verhältnisses von Moral und

Glückseligkeit mit der Konsequenz, daß es etwas grundsätzlich anderes sei, eine reinen Pflichtenlehre einerseits oder eine Glückseligkeitslehre andererseits zu vertreten. Bei einer näheren Klassifikation der sogenannten Glückseligkeitslehren schwankt man dann freilich wieder. Je nach dem Verständnis von *Glückseligkeit* und Lust, also je nachdem, ob man von vornherein das Glück nur als Lust denkt oder nicht, wird man *entweder* den Hedonismus zum Oberbegriff erklären und innerhalb seiner zwischen (a) einem reinen oder extremen oder sensualistischen und (b) einem gemäßigten Hedonismus unterscheiden, oder man unterscheidet innerhalb der umgreifenden Position des Eudämonismus als deren Modifikationen (a) einen hedonistischen oder sensualistischen und (b) einen nicht-hedonistischen und nicht-sensualistischen Eudämonismus¹³⁾.

Interessant und auffällig ist, daß in diesen Typologierungsversuchen von Moralphilosophien die Aristotelische Ethik keinen Platz hat. Würde man sie um jeden Preis dennoch an irgendeiner Stelle unterbringen wollen, so ergäbe sich das Problem, daß die Aristotelische als eine antike Ethik-Version vom Standpunkt einer reinen Gesetzes- und Pflichtethik zuviel an eudämonologischen Implikationen enthielte, für einen reinen oder extremen hedonistischen Eudämonisten aber auf weite Strecken zuviel vom Anspruch einer nicht auf die subjektive Befriedigung bezogenen sittlichen Tugend zur Geltung bringt¹⁴⁾. Daß die Aristotelische Konzeption in jenem alternativen Schema *Glückseligkeitslehre / Moralphilosophie* nicht (oder jedenfalls nicht eindeutig und befriedigend) einzuordnen ist, hat seinen hauptsächlichlichen Grund darin, daß, wie schon bemerkt, die KANTische Moralphilosophie nicht nur eine Position in jenem Schema ist, sondern dessen Prinzip. Nun ist aber, wie man mit Recht des öfteren festgestellt hat, die Aristotelische Ethik im Verhältnis zur KANTischen Moraltheorie keine komplementäre oder von ihren Voraussetzungen aus adäquat zu diskutierende modifizierte, sondern die im funda-

mentalene Sinne alternative Konzeption. So ist es für das moderne beinahe unausweichlich immer an KANT orientierte Bewußtsein in Hinsicht auf seine Selbstverständigung von Wichtigkeit, einmal eine unter ganz anderen Gesichtspunkten entworfene Lehre vom Gelingen des menschlichen Lebens sich vorzuhalten, wie es andererseits auch nicht von vornherein auszuschließen ist, daß die Aristotelische Begrifflichkeit wesentliche menschliche Gegebenheiten neu und unverstellt vor den Blick zu bringen vermag.

Es entspricht der von Aristoteles selbst sowohl aus sachlichen wie pädagogisch-überzeugungstheoretischen Überlegungen heraus programmatisch verfolgten Methode, daß wir uns, bevor wir mit einer Interpretation seiner philosophischen Analyse der Begriffe und des Verhältnisses von Glück, Lust, menschlicher Lebenserfüllung und Tugend beginnen, uns solchen Antworten und Einsichten zuwenden, die sich aus einer Untersuchung der Überzeugungen und Lebenserwartungen nichtphilosophischer Menschen unserer Tage ergeben. Denn, das war des Aristoteles Maxime, zum einen muß jede philosophische Reflexion aus didaktischen und erkenntnispragmatischen Gründen anknüpfen an das vorreflexive Vorwissen der Menschen, zum anderen sollte und kann sie dies auf Grund bestimmter aristotelischer anthropologischer Überzeugungen darum, weil nicht anzunehmen ist, daß die Menschen in bezug auf das, was das richtige, gute und gelingende Leben ausmacht, nicht total im Irrtum sein können.

In einer aufschlußreichen Untersuchung der Ansichten sechzehnjähriger amerikanischer Gymnasiastinnen in Oregon, von denen E.M. SCOTT berichtet¹⁵⁾, hat sich ergeben, daß drei Hauptbedingungen des Glücks genannt werden, die auch für andere Altersstufen gültig sein dürften. An erster Stelle werden *Liebeseindrücke* genannt, wozu überhaupt Erfahrungen von Freundschaft gehören; sodann *Leistungserfolge*, und zwar solche im schulischen Bereich wie auch bei (in Amerika besonders wichtigen) sozialpolitischen Betätigungen. Das

dritte Lebensgebiet, in dem Glücksgefühle erlebt werden, ist das innerer Befriedigungen. Hier werden einerseits religiöse Gefühle erwähnt, wie andererseits Erfahrungen der Befriedigung über inneres Wachstum. Diese letztere Gewißheit 'richtig' zu handeln und zu leben, 'richtig' im Sinne der Verwirklichung der eigenen besten Möglichkeiten und der Werte, an die man glaubt, dieser Faktor wird heute von zunehmender Bedeutung. Das Bewußtsein der Angemessenheit des eigenen Lebens in innerer Freiheit und Wahrhaftigkeit wird in zunehmendem Maße hier als eine wesentliche Grundlage einer Befriedigung empfunden, die realistisch betrachtet so viel 'Glück' ist, wie wir Menschen erwarten können¹⁶⁾. - Eine Untersuchung der Glückserfahrungen und der mit Glückserlebnissen erfüllten Adoleszenz und frühen Erwachsenenjahre vor dem Erreichen des dreißigsten oder fünfunddreißigsten Jahres, von der CHARLOTTE BÜHLER berichtet, ergab als die erste und dauerhafteste Bedingung innerer Befriedigung die angemessene Einstellung des Individuums zu sich selbst. Diese alle anderen Lebensleistungen umfassende, ermöglichende und tragende Komponente ist ein angemessener Glaube an sich selbst, an den eigenen Wert als Mensch. Hierzu gehört das Überkommen der vielfach in der Kindheit erworbenen Überzeugung, daß man sich nur dann als wertvoll betrachten kann, wenn man bestimmten hohen Ansprüchen genügt. Das Versagen elterlichen Erwartungen gegenüber und gegenüber als bindend erlebten moralischen Verpflichtungen zerstört in vielen Heranwachsenden das Selbstvertrauen. Das Bilden echter Überzeugungen, geglaubter und akzeptierter Wertsetzungen sowie eines gegründeten Selbstbewußtseins hängt nun, auch das ist eine Erfahrung besonders der Therapeuten in Amerika, oft mit dem Finden der richtigen Betätigung zusammen. Auf allen Altersstufen wird das Finden und Sichbewähren in einer den eigenen Potentialitäten angemessenen Berufstätigkeit als eine Hauptbedingung des Glückerlebens bezeichnet. Hierbei haben alle Tätigkeiten einen Vorrang, in denen eine Person Gelegenheit zu schöp-

ferischem Ausdruck findet. - Eine Staatsanwältin, BARBARA JUST-DAHLMANN, hat, als sie einmal aufgefordert war, einen Aufsatz zur Frage *Wie sieht ein erfülltes Leben aus?*, Zeugenbefragungen vorgenommen. Ein junger Polizeibeamter antwortete: *Angefüllt ist das Leben ja..., erfüllt... ja, wenn man Freude an seiner Arbeit hat, ein bißchen Spaß muß sie machen, oder? Wir haben jetzt von der Polizei aus einen Jugendlub aufgezogen... kommen viele hin, die sonst vielleicht krumme Wege gehen würden. Da mach ich gerne mit, das lohnt, da kommt was raus dabei. Erfülltes Leben?... Es muß was Positives rauskommen bei dem, was man tut*¹⁸⁾.

Halten wir, bevor wir Aristoteles hören, fest: Das Erleben von Glück und Lebenserfüllung ist offensichtlich gebunden an Tätigkeit und Betätigung, doch nicht an jede Beschäftigung, nicht an den bloßen Job, aber auch nicht an das, was die moderne Welt als Komplement zur als entfremdet erfahrenen Arbeitswelt ausgebildet hat: an das Hobby, die blosse Liebhaberei und die unernste und folgenlose Freizeitbeschäftigung. Vier Bedingungen lassen sich als Ergebnis nennen: 1.) Die Tätigkeit muß den je eigenen spezifischen Fähigkeiten entsprechen; 2.) sie muß gewissen hohen Ansprüchen genügen können; 3.) sie muß auch Spaß machen; hierzu dürfte unter anderem auch gehören, daß sie gekonnt sein muß, d.h. sie muß einem sozusagen leicht von der Hand gehen; 4.) sie muß sinnvoll sein, es muß etwas auch von anderen Anerkanntes dabei herauskommen.

Wendet man sich nun den Aristotelischen Überlegungen zu, so glaubt man zunächst den Text eines der sogenannten reinen Hedonisten vor sich zu haben. So heißt es in der 'Nikomachischen Ethik'¹⁹⁾, daß das ganze Geschäft der Moral und Tugend sowie der Staatskunst insgesamt sich um Lust und Unlust dreht, sowie daß es bei der Bestrafung darum gehe, Genußbringendes zu entziehen und Schmerzen zuzufügen²⁰⁾. Bei Aristoteles wie bei den Hedonisten ist Glück das Ziel

aller menschlichen Einzelhandlungen und aller politischen Institutionen und Maßnahmen, und auch Aristoteles kann ernsthaft die Möglichkeit ins Auge fassen, daß die Lust das höchste Gut sei, und er erwägt, ob wir nicht insgesamt um der Lust willen begehren zu leben oder aber wegen des Lebens die Lust, so sehr scheinen die beiden zusammengepaart zu sein und eigentlich keine Trennung zu gestatten²¹⁾. Durch solche

Außerungen auf die Erwartung einer stark lustfreundlichen Tendenz bei Aristoteles eingestellt, werden wir auf den ersten Seiten der 'Nikomachischen Ethik' freilich überrascht. Um zu bestimmen, was das Glück konkret sei, diskutiert Aristoteles dort die in den drei (bzw. vier) hauptsächlichen Lebensformen jeweils von den Menschen als ihr Lebensinhalt angesetzten Güter. Es scheint nicht einmal grundlos, so heißt es dort, wenn die Menge und die rohen Naturen das höchste Gut und das wahre Glück in die Lust setzen und sich darum dem Genußleben ergeben. Zu ihrer Rechtfertigung kann dabei die Beobachtung dienen, daß viele von den Hochmögenden, von denen also, die man die Privilegierten nennt und die sich ohne durch Mangel und Rücksichtnahme gehindert, alles das gewähren können, wovon andere nur träumen, die Geschmacksrichtung des Sardanapal teilen. Wie wenig beweiskräftig diese Rechtfertigung freilich bei genauer Prüfung ist, zeigt die Feststellung: Die Menge zeigt sich, indem sie dem Genuß frönt, von ganz sklavischer Gesinnung, da sie dem Leben des Viehs den Vorzug gibt. Der *vita voluptuosa* wird dann auch kein Wort mehr gewidmet. - Nachdem im sechsten Kapitel dann das Glück als eine der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele bestimmt worden ist, zeigt Kapitel 9, daß in dieser zunächst recht abstrakt scheinenden Definition alle die Elemente mitenthalten seien bzw. mit ihr verbunden werden können, die sonst von der Mehrzahl der Menschen, der großen Tradition oder einzelnen berühmten Philosophen als das Glück schlechthin behauptet worden waren: äußere Güter und äußeres Wohlergehen, die Tugend und schließlich die Lust. In bezug auf diese wird gesagt, daß das Leben des der Tugend

gemäß Tätigen in sich selbst in höchstem Maße genußvoll sei; und zwar bedürfe es der Lust nicht wie einer äußeren Zugabe, sondern habe dieselbe schon in sich. Denn für den Freund der Gerechtigkeit sei das Gerechte und für den Freund der Tugend das Tugendgemäße lustvoll, wie allgemein für einen jeden dasjenige Lustbringend sei, wovon er ein Liebhaber sei. - Dies ist keine apodeiktische-paränetische Floskel

im Zusammenhang eines bloß literarisch gemeinten, aber letztlich unverbindlichen Glückshymnus, sondern Formulierung einer durchdachten Theorie. Für einen jeden ist das lustvoll, wozu er eine Leidenschaft hat meint: das gelte allgemein so wie im einzelnen für denjenigen, der ein Pferdennarr ist, alles Glück der Erde auf dem Rücken der Pferde liegt; wie der Gartenfreund dann ganz bei sich selbst ist, wenn er seinen Garten bearbeitet und pflegt, in ihm spaziert oder ihn Besuchern erklärt; wie der Bücherfreund selig ist, Bücher zu kaufen, zu besitzen oder zu betrachten oder (manchmal auch) zu lesen; und wie es das Glück des musikliebenden Menschen sei, Musik zu hören oder selbst zu machen oder auch darüber zu sprechen. Weitere entsprechende Beispiele in großer Zahl fallen einem jeden ein, er mag dabei an seine eigene Vorliebe und Leidenschaft denken oder an literarische Figuren oder an Erfahrungen mit anderen Menschen: mit Schachspielern, Bergsteigern, Renn- oder allgemein begeisterten Autofahrern, mit Wanderern, Spielern oder mit Menschen, die von der Leidenschaft zum Theater, zu alten Münzen oder alten Möbeln oder zum Geld und Besitz, zu Ruhm, Ansehen und Ehre erfüllt sind, oder von der Liebe zum Wein oder guten Essen, zur Jagd oder zum Segeln, zum Photographieren, Diskutieren oder zum ständigen Umräumen der Möbel, von der Liebe zu ihren Kindern oder auch zu sich selbst - ich breche ab; man kann die Menschen durch nichts besser kennzeichnen und klassifizieren als durch die Angabe dessen, was die Griechen mit einem Worte *philia* nannten. Immer gilt, noch einmal: glücklich, selig, voll Freude und Lust, ganz bei sich selbst, ganz welt- und selbstvergessen

und zugleich ganz aufgehend in etwas anderem oder einem Weltbezug ist ein jeder dann, wenn er das hat oder bekommt oder tut oder betreibt oder pflegt, was er liebt. Wichtig ist: der Mensch und seine Liebe, Leidenschaft, Neigung werden definiert durch ein Objekt, durch das Wozu, Worauf, Wonach, Wofür der Liebe, der Versessenheit, des Herzenswunsches und der Vorliebe, kurz durch die Leerstelle in all jenen einstelligen Relationen. Und, noch einmal: die Beseeligung und Erfüllung ergibt sich genau besehen nicht einfach hin durch das Objekt selbst, sondern durch die jeweils mögliche aktive Realisierung des Verhältnisses zum Objekt: Lust ist an Tätigkeit gebunden. Nicht das Buch einfachhin beseeligt den Büchernarr, und nicht Geld an sich den Geizigen und Geldgierigen, und nicht das Pferd an sich den Pferdenarr, sondern Geld zu sammeln, zu horten oder zu besitzen, und Bücher zu haben und zu lesen, und Pferde zu pflegen, zu züchten oder zu reiten - denn auf dem Rücken der Pferde liegt alles Glück der Erde, wobei dies letzte wiederum nicht für alle gilt, sondern eben nur für Pferdliebhaber und Pferdenarren. Nur wer, wie Platon sehr präzise sagen konnte und wie auch Aristoteles gesagt hat, eine geometrische Seele hat, erfreut sich an geometrischen Dingen. Fassen wir zusammen: Lust/Freude/Vergnügen entsteht bei der tätigen und als sinnvoll begriffenen Realisierung des Verhältnisses zu einem Objekt, zu welchem man eine besondere Neigung hat. Statt tätiger Realisierung des Verhältnisses zu einem bevorzugten Objekt, konkret also etwa sammeln, pflegen, besitzen, treiben von... kann auch ein Verb oder eine Tätigkeit selbst stehen: Tanzen, Wandern, Reisen, Singen, Musizieren, Philosophieren.

Daß Aristoteles den knappen, seine gesamte Lustlehre enthaltenden Satz Für einen jeden ist dasjenige lustvoll, wovon er ein Liebhaber ist bzw. wozu er eine Leidenschaft hat formulieren konnte, dazu hat die durch eine bestimmte Fähigkeit ausgezeichnete griechische Sprache nicht unbe-

trächtlich mitgeholfen. Ich denke an die durch Aristoteles exzessiv ausgenützte Möglichkeit zur Prä- und Suffixbildung und die darauf basierenden Wortbildungen mit der Vorsilbe *phil(o)*. Uns allen geläufig ist der Philologe, der Philosoph, der Philatelist und Philanthrop. Wir hatten gesagt: die Menschen würden in ihren Vorlieben, ihrer Lebensform und ihrem Habitus dadurch definiert und aufs einfachste charakterisiert, wozu sie eine besondere Neigung hätten; Aristoteles konnte hier mit einem Worte von dem *philaulos*, *philautos*, *philhippos*, *philodakaios*, *philosophos*, *philotimos*, von dem Liebhaber des Flötenspieles, seiner selbst, der Pferde, der Gerechtigkeit, der Weisheit, der Ehre usw. sprechen.

Aus der 'Nikomachischen Ethik' läßt sich eine Liste solcher Zusammenstellungen entnehmen, die hier in alphabetischer Reihenfolge wiedergegeben sei²²⁾.

<i>phil(o)-alethes</i>	Freund/Liebhaber von/des/der Wahrheit
-aretos	" Tugend
-aulos	" Flötenspieles
-autos	" seiner selbst
-edes	" Lust
-hippos	" Pferde
-dikaios	" Gerechtigkeit
-theoros	" Betrachtung
-oikodemos	" Baukunst
-kalos	" Schönen, d.h. Guten
-kindynos	" Gefahr
-kolax	" Schmeichelei
-mathes	" Lernen
-mousos	" Musen
-mythos	" Geschichten
-pator	" Vaters
-poneros	" Mühsale
-sophos	" Weisheit

<i>phil(o)-teknos</i>	Freund/Liebhaber von/des/der Kinder
<i>-timios</i>	" Ehre
<i>-philos</i>	" Freundschaft
<i>-chrematos</i>	" Gelderwerbs
<i>-anthropos</i>	Menschenfreund

Für die Struktur der philosophischen Sprache und Argumentationsweise des Aristoteles insgesamt ist es höchst aufschlußreich, daß er, einer modernen mathematischen Funktionenbildung vergleichbar, all die verschiedenen konkreten Bezugspunkte und -objekte einer möglichen Lieblingsbeschäftigung oder Leidenschaft gewissermaßen in eine Klammer setzen und so von ihnen abstrahieren kann dadurch, daß er, wenn er statt vom *philo-sophos*, *-timios* usw., wenn er also nicht den durch eine bestimmte *philia*, sondern überhaupt durch ein Verhältnis der Liebe, Neigung, Leidenschaft zu... charakterisierten Menschen thematisieren will, sagen kann: *der Mensch als ein philo-toioutos*²³⁾. Nach Auskunft des Liddell-Scott ist diese interessante Möglichkeit eine Neubildung des Aristoteles. Der Wortteil *-toioutos* ist Platzhalter einer Leerstelle, eines . Als Synonym dafür kennt Aristoteles auch das Wort *philetikos*²⁴⁾. Eben diese Vokabeln ermöglichen dann die bereits zitierte Kurzformel²⁵⁾, daß ganz abstrakt und allgemein gesprochen für einen jeden das lustvoll und erfreulich sei, wovon er ein Liebhaber (*philotoioutos*, *philetikos*) ist. Durch die Logik dieser Formel und ihrer Bildung ist nun auch die These bestimmt und begründet, daß - als Spezialanwendung dieser Feststellung - das Gerechte für den Freund der Gerechtigkeit (für den *philodikaios*) und überhaupt das Tugendgemäße für den Freund der Tugend (für den *philaretos*) lustvoll sein, weil eben allgemein für einen jeden dasjenige genußreich ist, wovon er ein Liebhaber ist, sowie z.B. das Pferd für den Pferdeliebhaber und für den Liebhaber des Schauspiels dieses. Das Argument wird mittels einer reinen Analogiebildung gewonnen: Pferd, Theater, Gerechtigkeit und Tugend

werden in eine Reihe gestellt. Daraus ergibt sich hier nur allgemein, daß tugendgemäße Praxis lustbringend ist. Als gelungene Kurzformulierung einer allgemeinen Feststellung ist dieser Gedanke sicher schon eine philosophische Leistung. Sie erbringt jedoch bis hierher nicht mehr als die auch bei anderen antiken Autoren von Sappho bis Horaz häufig zu findende Beobachtung, daß der Gott einem jeden eine andere Leidenschaft ins Herz gelegt habe: die Liebe zum Geld, zum Gesang, zu kriegerischem Ruhm, zu menschlicher Schönheit, zu Weisheit und Erkenntnis. Man will, über diese bloße Feststellung hinaus, mehr wissen: unabweisbar stellt sich, wenn jemand an einer ethisch-normativen und nicht nur an einer anthropologisch-konstatierenden Auskunft interessiert ist, die Frage nach einer Bewertung dieser verschiedenen, das ganze Sinnen und Trachten eines Menschen und also seine fundamentale Lebensausrichtung bestimmenden Leidenschaften. Nach welchen Kriterien aber läßt sich hier bewerten? Aristoteles geht auf das Problem sogleich im Anschluß an jene formelhafte Feststellung ein: *Bei der gewöhnlichen Menge liegen die einzelnen Freuden miteinander im Streite, weil deren Vergnügungen diese Eigenschaft nicht von Natur haben; dagegen gewährt den Liebhabern des sittlich Guten dasjenige Lust, was sie von Natur gewährt. Diese Eigenschaften haben aber die tugendgemäßen Handlungen, und so müssen sie gleichzeitig für den Tugendhaften und an sich mit Lust verbunden sein.* Noch einen Schritt weiter: *Die Freude und Befriedigung, welche die Tugend und das Edle dem Tugendhaften gewähren, sind nicht nur von Natur genußbringend, sondern sie sind dies auch im höchsten Maße. Zusammengefaßt: Die sittlichen Handlungen sind an sich genuß- oder freudevoll, sie sind überdies auch gut, edel und schön (ἀγαθὰ καὶ καλὰ) und zwar beides in höchstem Maße, insofern - hier wird zusätzlich zu jener sozusagen ontologischen Begründung noch die konkrete Beurteilungsinstanz genannt - der edle Charakter es ist, der die richtige Bewertung abgibt.* Dahin-

ter steht die Aristotelische Lösung des ethischen Normenproblems, daß gut dasjenige ist, was dem Guten als gut erscheint²⁶). Die 'Politik' formuliert den gleichen Gedanken und hält dabei den Zusammenhang mit den je verschiedenen Lebensentwürfen fest: *Die Glückseligkeit ist in sich selber ein Ziel, von dem alle annehmen, es sei nicht mit Schmerz, sondern mit Lust verbunden. Unter dieser Lust verstehen allerdings nicht alle dasselbe, sondern jeder nach seiner persönlichen Veranlagung und seiner inneren Haltung entsprechend, dem besten Manne aber erscheint als diese Lust die objektiv beste Lust, die von den edelsten Gegenständen stammt*²⁷). Die Rangordnung der Lüste und Freuden aber wird abgeleitet aus dem Charakter der Objekte, auf die sich die *philia*, die Liebe, Leidenschaft, Neigung bezieht. Eine Lust ist umso höher und umso mehr Lust, je wertvoller und ranghöher ihr Objekt und infolgedessen die auf sie gerichtete Tätigkeit ist. Daß es zwischen den Gegenständen der *philo*-Liste eine Wertdifferenzierung gibt, ist offensichtlich; daß an der Spitze das Edle, sittlich Gute und Schöne, die Gerechtigkeit und allgemein die Tugend, die Wahrheit und Weisheit stehen, wird jeder ebenso zugeben wie, daß auf der anderen Seite der Gelderwerb, die Schmeichelei und das eigene Selbst (wenn man dies im umgangssprachlichen Sinne versteht) zu plazieren sind, wobei man zwischen den Extremen über die verhältnismäßige Einordnung von Pferden, Musen, Flötenmusik, Geschichten und Bauwerken schon mehr streiten wird, über die von Eltern und Kindern und der Freundschaft schon weniger.

Geht man die Aristotelische Liste durch, so fällt neben der liebenswürdigen, durch eine Duplizierung gewonnenen Wendung *philophilos* zur Bezeichnung des Menschen, der eine besondere Neigung und Befähigung zur Freundschaft besitzt, eine weitere Zusammenstellung auf, nämlich die Verbindung *φιληδής* zur Bezeichnung des *Liebhabers der Lust*²⁸). Dieses Wort, ebenfalls eine Neubildung des Ari-

stoteles, ist als Indiz aufschlußreich für die nicht-homonyme Struktur des Aristotelischen Lustbegriffs. Wenn gesagt wird, daß die tätige Realisierung des Verhältnisses zu einem bevorzugten Objekt Lust und Genuß spendet, so ist der Begriff *Lust* offensichtlich dann in einem nicht-univoken Sinne zu nehmen, wenn dieses Objekt selbst *Lust* ist, wobei, wie aus dem Zusammenhang eindeutig hervorgeht, hierbei an die sinnliche Lust gedacht ist²⁹). Wir nennen zur Unterscheidung die eine, die sinnliche und organische Lust *Lust*¹, die andere, die Tätigkeitslust im weiteren Sinne, *Lust*². Die *Lust*² kann sich also auf die *Lust*¹ als auf einen möglichen Inhalt beziehen.

Die Lust und Befriedigung (im Sinne von *Lust*²), das hatte sich gezeigt, ist an Tätigkeit als dem realisierten Bezug zu einem Objekt, zu welchem jemand eine besondere Hineigung hat, gebunden. Es korrelieren bei einem bestimmten Menschen die ihm spezifische Lebensausrichtung, die ihm spezifische Tätigkeit und die ihm aus der gelingenden Tätigkeit entspringende spezifische Lebenserfüllung oder *Lust*. Die Lust, etwa die Lust und Befriedigung des musischen, mathematischen, philosophischen, überhaupt des theoretischen Menschen, verhält sich zu der jeweils spezifischen Betätigung dieses Menschen als deren Vollendung. Sie ist deren Vollendung, Abrundung und Erfüllung freilich nicht im Sinne einer äußeren Zutat und außenbleibenden Bedingung, sondern verhält sich zu ihr als immanent und notwendig verbunden wie im Falle der Gesundheit die gesunde Konstitution Ursache der Gesundheit eines Menschen ist und nicht der ausenbleibende Arzt. Die Arten der Lust und die sie verursachenden Tätigkeiten sind so eng miteinander verbunden und lassen sich so wenig voneinander absondern, daß man, wie Aristoteles geradezu erwägt, sogar fragen kann, *ob nicht Tätigkeit und Lust geradezu dasselbe sind*³⁰).

Voraussetzung für das Gelingen einer jeden befriedigen-

den Tätigkeit ist nun aber die ausgebildete Fähigkeit zu dieser Praxis, d.h. die spezifische *Tugend* - dieses Wort hier im allgemeinen noch vormoralischen Sinne genommen, in dem Aristoteles auch von einer *Tugend* des Pferdes, des Auges, des tauglichen Messers, ja des erfolgreichen Diebes sprechen kann³¹⁾. Da nun eine Tätigkeit durch die ihr verwandte Lust vollendet wird, wird sie und die Befähigung zu ihr durch sie gesteigert. Wer Freude an einer Sache hat, lernt sie umso besser, so wie diejenigen gute Geometer werden, die an der Geometrie Freude haben, und daher alles umso besser begreifen; ebenso machen auch die Freunde der Musik, der Baukunst usw. je in ihrem Fach, dank der Freude, die es ihnen macht, Fortschritte. Der Spaß, den jemand bei einer Tätigkeit hat, ist das sicherste Zeichen, daß er sich auf sie versteht, und er ist zugleich Grund und Anlaß, Fortschritte im Können zu machen³²⁾. Umgekehrt gilt: für eine jede Art von Tätigkeit ist eine Lust hinderlich, die aus einer anderen Tätigkeit erwächst, wenn jemand zu dieser eine stärkere Neigung verspürt. Die Freunde des Flötenspiels (*philauloi*) können keinem wissenschaftlichen Vortrag mehr folgen, wenn sie im Nebenraum einen Flötenspieler hören, da ihnen das Spiel mehr Freude macht als die Tätigkeit, die sie gerade beschäftigt. Somit zerstört die Lust, die das Flötenspiel gewährt, die Tätigkeit des Zuhörens beim Vortrag. Und ähnlich geht es überall, wo man mit zwei Dingen zugleich beschäftigt ist: die angenehmere Tätigkeit verdrängt die andere, und das umso mehr, je mehr sie sich durch Annehmlichkeit auszeichnet, so daß die eine Sache zuletzt ganz aufhört. Wenn uns eine Sache daher in hohem Grade Spaß macht, tun wir nicht leicht etwas anderes, und umgekehrt treiben wir andere Dinge, wenn uns etwas nur geringe Befriedigung bietet, wofür Aristoteles mit ironischem Humor als Beleg anführt, daß bei Theatervorstellungen die Freunde von Naschwerk diesem allemal dann ganz besonders zusprechen, wenn die Schauspieler nichts taugen. (Eine Folge des engen Zusammenhangs von Lust, Lebensfreude und Le-

bensenergie ist die bekannte, im deutschen Sprichwort treffend formulierte Beobachtung *Wenn ich zum Tanzen geh', tut mir der Fuß nicht weh* - was freilich bezogen auf das Tanzen wiederum nicht für einen jeden gilt, sondern: es gilt allgemein für einen jeden angesichts der Tätigkeit, in bezug auf die er ein *philos* ist.)

Fassen wir zusammen: Es korrelieren die spezifische Tätigkeit und Leistung, die spezifische Befähigung zu ihr, die spezifische Lust, die mit ihr verbunden ist, das spezifische Objekt und die jeweils spezifische Neigung zu Objekt und Tätigkeit. Das gilt bei der Mathematik, einer mathematischen Seele und - Aristoteles hat dieses Wort der *mathematischen Lust*³³⁾ den mathematischen Gegenständen und Operationen. Weiterhin: die Freude und der Genuß des Kenners ist Maßstab für die Qualität des gebotenen Objektes: dies gilt beim Weinkenner wie bei der musischen Seele: der musikalisch Gebildete findet Freude beim Hören schöner und gelungener Musik, Unlust bei häßlicher; so wie, das folgert Aristoteles daraus, der rechtliche Mann als solcher Gefallen findet an tugendhaften Handlungen, an Handlungen dagegen, die aus Schlechtigkeit hervorgehen, hat er Mißfallen³⁴⁾. Die Feststellung in dieser Analogie der sittlichen Freude zum Vergnügen des musischen Menschen ist plausibel, aber sie besagt wiederum nichts für den Rang der beiden Formen von Lust und Unbehagen, von letzter Lebenserfüllung und Lebensvorstellung. Wir müssen einen Schritt weitergehen und kommen, neben der Rangbestimmung von den Bezugsobjekten her, zu der einem jeden Wesen spezifischen Leistung als einer weiteren und der nach Aristoteles für unsere Frage entscheidende Instanz. Wie für einen jeden (etwa einen musischen, theoretischen, sportlichen Menschen) die für ihn als solchen spezifische Tätigkeit genußvoll, beseligend und erfüllend ist, so hat auch ganz allgemein jede Gattung von Lebewesen eine ihr spezifische Verrichtung (*ergon*), eine eigene Lust und Lebenserfüllung, nämlich die ihrer spezifischen Tätigkeit

folgende³⁵⁾. Eine andere ist die Lust des Pferdes, eine andere die des Hundes, eine andere die des Menschen. Dies gilt eindeutig für die verschiedenen Gattungen der Tiere; nur bei den Menschen tritt hier eine große Mannigfaltigkeit hervor. Ein und dasselbe kann dem einen Freude machen und dem anderen Schmerzen, bei dem einen Unlust und Pein, bei dem anderen Lust und Liebe hervorrufen. Diese Feststellung erläutert Aristoteles in Aufnahme bestimmter, von den Sophisten bei solchen Überlegungen immer wieder herangezogenen Beispielen aus dem medizinischen Bereich und dem körperlicher Empfindungen: Ob es in einem Raum zu warm oder zu kalt ist, darüber urteilt anders jemand, der krank und jemand, der gesund ist. In diesem Falle kann man wohl sagen: das richtige und objektive Urteil steht jeweils dem Gesunden zu (was ja in keiner Weise ausschließt, daß man, wenn ein Kranker sich im Raume aufhält, ihn anders temperieren sollte als wenn sich nur Gesunde dort befinden). Gibt es nun eine entsprechende Instanz auch in bezug auf die Bewertung von richtiger Lust und Unlust? Der Platonschüler Aristoteles gibt die sophistische Feststellung zu, daß für einen jeden das gilt, wie es ihm erscheint, aber er modifiziert ihn entscheidend: In allen solchen Fällen aber scheint das richtig zu sein, was der Tugendhafte dafür hält. Und ist dieser Satz richtig, wie wir annehmen dürfen, und ist die Tugend und der Tugendhafte jeden Dinges Maß, so folgt auch, daß wahre Freuden jene sind, die er dafür hält, und wahrhaft erfreulich das ist, woran er sich freut. Wenn aber das, was ihm zuwider ist, einem anderen erfreulich vorkommt, so ist daran nichts Erstaunliches; denn der Mensch unterliegt mannigfacher Verderbnis und Schädigung; aber genußreich ist es nicht an sich, außer eben für diejenigen, die sich in solch verderbter Verfassung befinden. Die Erziehung besteht darum, wie Aristoteles Platon zitierend sagt, insgesamt darin, die Menschen dazu zu bringen, daß sie sich in der rechten Weise freuen und betrüben, daß sie Freude oder Schmerz in der angemessenen Stärke und darüber empfinden, worüber man

soll³⁶⁾. Denn: gut ist der, dem das an sich Gute als ein Gut erscheint, für den das an sich und von Natur und in höchster Weise Lustvolle beglückend ist. Was ist nun das an sich Gute und das im höchsten Sinne Lustvolle? Das, woran der Gute Geschmack und Freude findet, was dem Guten als gut erscheint. Gibt es keine Möglichkeit über diese offensichtlich zirkulären Bestimmungen hinauszugelangen und den Boden dieser ihrer Herkunft, wenn auch - wie könnte es bei einem Platoniker anders sein - sicher ihrem Sinne nach nicht relativistisch-sophistischen Bestimmungen grundsätzlich zu verlassen? Aristoteles schlägt vor, die Frage, welches die wahren Freuden und Bedingungen des Menschen sind, dadurch zu entscheiden, daß man klärt, welche oder was für eine Lust man als die den Menschen als Menschen eigentümliche Lust ansehen solle³⁷⁾. Da nun aber die Lust, Befriedigung, Erfüllung gebunden ist an Tätigkeit und Vollzug, weil - jedenfalls für den philippos, den Pferdenarr - alles Glück der Erde auf dem Rücken der Pferde liegt, weil also dieser Mensch ganz bei sich selbst und ganz selig und beglückt ist, wenn er reiten kann, so muß man weiter fragen nach der dem Menschen als Menschen spezifischen Tätigkeit, nach der dem Menschen als Menschen vorbehaltenen Weise des Lebensvollzuges. Genau diese Frage hat Aristoteles nun bereits im I. Buche der 'Nikomachischen Ethik' behandelt im Zusammenhang einer Diskussion des Problems, was denn das menschliche Glück, von dem jedermann zugebe, daß in ihm das höchste Gut bestehe, wirklich sei: Dies dürfte uns gelingen, wenn wir die eigentümlich menschliche Tätigkeit ins Auge fassen. Wie für einen Flötenspieler, einen Bildhauer oder sonst einen Künstler, und wie überhaupt für alles, was eine Tätigkeit und Verrichtung hat, in der Tätigkeit das Gute und Vollkommene liegt, so ist es wohl auch bei den Menschen der Fall, wenn anders es eine eigentümlich menschliche Tätigkeit gibt³⁸⁾. In einer Analyse der abgestuften Weisen dessen, was Lebensvollzug sein kann, ergibt sich: spezifisch menschlicher Lebensvollzug kann nicht in einem Leben der Ernährung und des

Wachstums wie bei den Pflanzen, auch nicht in dem auch den Tieren eigentümlichen sinnlichen Leben, sondern allein in einem gemäß dem vernunftbegabten Seelenheil tätigen Leben bestehen. Also: das spezifisch menschliche Gut, die dem Menschen vorbehaltene Weise der Lebensleistung, das *Werk des Menschen als Menschen* ist der Tugend gemäße (d.h. beherrscht und gekonnt) Tätigkeit der Seele. Die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen den beiden Arten der Realisierung dieser spezifisch menschlichen Lebensleistung (nämlich der Theorie und Praxis) offenhaltend, fährt Aristoteles fort: *Wenn es mehrere Tugenden* (d.h. Weisen der Vollendung zugleich der menschlichen Natur und der menschlichen Handlungsfähigkeit) *gibt, so ist es die der besten und vollkommensten Tugend gemäße Tätigkeit.* An genau diese Glücks-Definition des I. Buches wird die abschließende Lust-Definition des X. Buches angeknüpft: *Mag es nun der Tätigkeiten des Vollkommenen und Glückseligen, mag es nur eine oder mehrere geben, so wird die sie vollendende Lust es sein, die man als die eigentlich und vorzüglich menschliche Lust zu erklären hat*³⁹⁾.

Lust - wenn man dieses allzu leicht aufs Sinnlich-Körperliche bezogene Wort überhaupt beibehalten mag und nicht lieber *letzte Befriedigung von spezifisch menschlichen Lebensinteressen* oder kurz: *Lebenserfüllung* sagt - ist also, das soll auch diese den Sinn der Aristotelischen Überlegungen zusammenfassende Übersetzung deutlich machen, identisch mit *Glückseligkeit*, und beide Begriffe sind identisch mit *sinnvoller, das Wesen und die Natur des Menschen realisierender Tätigkeit und Lebensanspannung.* Kurz: Lust im Aristotelischen Sinne der *im vorzüglichen und eigentlichen Sinne menschlichen Lust* ist nicht sinnliches Behagen, kein hedonistisch-untätig-rezeptives Genießen, auch kein *bloßer Zustand von Zufrieden- und Befriedigtsein, sondern Anspannung und Realisierung äußerster menschlicher Möglichkeit.* Sie ist darum kein bloßer Zustand, sondern in *energeia*,

weil ja auch der Gartenfreund nur glücklich und bei sich selbst ist, wenn er in bezug auf seinen Garten - ihn bebauend, pflegend, erklärend - tätig ist. So kann Aristoteles denn auch, eine bekannte Inschrift zu Delos kritisierend, daran festhalten, daß im Glück als erfülltem Leben die drei ~~sonst zu unterscheidenden Güterklassen koinzidieren: Die Glückseligkeit ist das (im Sinne des Nutzens) Beste, das sittlich Schönste und Genußreichste zugleich~~⁴⁰⁾. Lust als letzte Lebensbefriedigung und die Sittlichkeit sind gemäß der Aristotelischen Interpretation der menschlichen Praxis in einem sittlich anspruchsvollen und erfüllten Leben nicht auseinanderzureißen.

In dieser Form von *Eudämonismus* ist sowohl das Element des Sittlichen enthalten wie auch die Lust, ohne daß diese *Glückseligkeitslehre* darum als hedonistische Ethik zu bezeichnen wäre⁴¹⁾.

Anmerkungen zu Günther Bien

Menschliche Natur, spezifische Tätigkeit und Lust.
Zur Aristotelischen Theorie des Glücks.

- 1) WILHELM KAMLAH, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins 'Bürgerschaft Gottes'. 2. Auflage. Stuttgart und Köln 1951, S. 261 (mit Stellenangaben und Belegen). Vgl. auch GÜNTHER BIEN: Die Philosophie und die Frage nach dem Glück, in: ders. (Hrsg.), Die Frage nach dem Glück. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. IXff.
- 2) 527b, vgl. EDUARD SCHWARTZ, Die Ethik der Griechen. Stuttgart 1951, S. 96f.
- 3) Vgl. E. SCHWARTZ a.a.O. mit Anmerkung 33 und 39, S. 238f.
- 4) CHARLOTTE BÜHLER, Vorstellungen vom Glück in unterschiedlichen Altersgruppen in den Vereinigten Staaten, in: HERBERT KUNDLER (Hrsg.), Anatomie des Glücks, Köln 1971, S. 99f.
- 5) A. MITSCHERLICH und G. KALOW (Hrsg.), Glück, Gerechtigkeit - Gespräche über zwei Hauptworte. Serie Piper 137. München 1976, S. 11-14.
- 6) J. HOFFMEISTER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Philosophische Bibliothek Bd. 225. 2. Auflage, Hamburg 1955, S. 292.
- 7) MAX MÜLLER/ALOIS HALDER: Kleines philosophisches Wörterbuch. Herder-Bücherei 398, 4. Auflage, Freiburg 1971, S. 114; J. HOFFMEISTER, a.a.O.
- 8) S. 114.
- 9) J. HOFFMEISTER, S. 292.
- 10) Vgl. auch GEORG KLAUS/MANFRED BUHR, Philosophisches Wörterbuch, 2. Auflage, 1965, S. 230: *Mit hedonistischen Zügen durchsetzt waren die ethischen Anschauungen des altgriechischen Materialismus - Demokrit, Epikur und ihre Anhänger.*
- 11) Kleines philosophisches Wörterbuch, Artikel *Eudämonismus*, S. 80.

12) a.a.O.

13) Den einschlägigen Artikeln in M. MÜLLERS und A. HALDERS 'Kleinen philosophischen Wörterbuch' (Ethik S. 78ff., Eudämonismus S. 80, Hedonismus S. 114, Utilitarismus Seite 292) liegt folgende Typologisierung zugrunde:

A. Pflichtenlehren. Prinzip: unbedingte Pflichterfüllung
Maßstab: Sittlichkeit. - KANT.

B. Eudämonismus. Maßstab und Ziel: Glück als Entfaltung aller menschlichen Wesenskräfte. - Sokrates, Epikur, Spinoza, MARX.

1 Reine Form

2 Entartungen oder Abarten

2.1 Hedonismus. Im sensualisierten H. ist die augenblicklich größte Lust Prinzip allen Handelns und Maßstab der Bewertung aller Sittlichkeit. - Aristipp, Theodoros, Annikeris Hegesias, Epikur, Helvetius, Lammetrie.

2.2 Utilitarismus. Maßstab: Erfolg und Nützlichkeit im Sinne des für das menschliche Wohlbefinden Förderlichen. Ziel: größtes lebenszeitliches Gesamtglück, Lebensbefriedigung überhaupt.

2.2.1 Egoistischer Utilitarismus: Nutzen für den einzelnen.

2.2.2 Altruistischer Utilitarismus: Nutzen für einen bestimmten anderen.

2.2.3 Nutzen für eine Gemeinschaft (*Größtes Glück der größten Zahl*).

14) Vgl. die Bemerkungen NE III 12, 1176b 7ff. Über die Bereitschaft zum Tod um der Tugend willen mit d. abschließenden Feststellung: *Es ist eben nicht so, daß bei allen Tugenden der Vollzug mit Lust verbunden ist.* Dazu: G. BIEN, Einleitung zur Ausgabe der Nikomachischen Ethik, Philosophische Bibliothek 5, Hamburg 1972, S. XXVIIIff.

15) E. M. SCOTT, Happiness. A Comparison between Delinquent and Non-Delinquent Girls, in: Psychotherapy 4, 2, 1967, Zusammenfassung nach CHARLOTTE BÜHLER, a.a.O. S. 103f.

- 16) CHARLOTTE BÜHLER a.a.O. S. 103f.
 17) CHARLOTTE BÜHLER a.a.O. S. 113.
 18) In: H. WEIGEL (Hrsg.), *Wie sieht erfülltes Leben aus?*, Stuttgart und Berlin 1976, S. 29.
 19) NE II 13, 1105a 10.
 20) NE II 2, 1104b 16.
 21) NE X 5, 1175a 19.
 22) Die Fundstellen sind zu entnehmen aus dem Index zu: Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. I. BYWATER, Oxford 1894 u.ä., p. 262; vgl. auch: G. BIEN, Register zur Ausgabe der Nikomachischen Ethik, Hamburg 1972, S. 356f. unter 'Freund, Liebhaber von etwas'. Im *Index Aristotelicus* von H. BONITZ 817b 57 - 823a 45 sind entsprechende Wörter aus anderen Aristotelischen Schriften zusammengestellt. Vgl. insgesamt MANFRED LANDFESTER, *Das griechische Nomen philos und seine Ableitungen*. Spudasmata XI. Hildesheim 1966 (mit weiterer Literatur). - Im Zusammenhang mit einer Untersuchung der Frage der Herkunft des emphatischen (von den antiken Autoren Pythagoras zugeschriebenen, aber wohl durchaus Platonischen) Philosophiebegriffes ist den *philos*-Wendungen nachgegangen W. BURKERT, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'*, in: *Hermes* 88, 1966, 159-177; nach seiner Interpretation bezeichnen die Zusammensetzungen mit dem Wort *philos* die Vertrautheit mit Gegenwärtigem; täglicher Umgang, den jemand bejaht; charakteristische Betätigung; selbstgewählte Lieblingsbeschäftigung, vom Zeitvertreib und Hobby bis zu lebensbestimmenden Leidenschaften; Haupt- und Lieblingsbeschäftigung.
 23) NE I 9, 1099a 9.
 24) NE III 13, 1117b 30: *Man muß zwischen seelischen und Leiblichen Lüsten unterscheiden; den ersten gehören z.B. der Ehrgeiz (philotimia) und die Wißbegierde (philomatheia) an. Man freut sich da beide Male, das zu haben, was man liebt (wörtlich: dessen man ein philetikos ist).*
 25) NE 1099a 9.

- 26) *Liebt der Mensch nun, was an sich gut oder was ihm gut ist? Denn beides widerstreitet sich manchmal; und die gleiche Frage betrifft das Lustbringende. Es liebt nun jedermann offenbar das, was ihm gut ist, und schlechthin liebenswert ist das Gute, für den einzelnen liebenswert ist jedoch das dem einzelnen Gute. Aber nun liebt doch jedermann nicht, was ihm gut ist, sondern was ihm als gut erscheint. Aber das macht hier nichts aus; wir können eben sagen: Liebenswert ist, was gut erscheint (NE VIII 3, 1155b 21ff.). Die Auflösung gibt NE III 6, 113a 23ff.: Schlechthin und in Wahrheit ist das Gute Gegenstand des Wollens, für den einzelnen aber das ihm gut Erscheinende. Für den Tugendhaften also ist es das in Wahrheit Gute, für den Schlechten aber jedes Beliebige, gerade wie in Bezug auf den Körper denen, die sich wohl befinden, dasjenige gesund ist, was es in Wahrheit ist, dagegen den Kranken etwas anderes, und ähnlich ist es auch mit dem Bitteren und Süßen, dem Warmen, dem Schweren u.s.w. Der Tugendhafte nämlich urteilt über alles und jedes richtig und findet in allem und jedem das wahrhaft Gute heraus... Das ist vielleicht des Tugendhaften unterscheidendster Vorzug, daß er in jedem Ding das Wahre sieht und gleichsam die Regel und das Maß dafür ist. Die Menge aber wird durch die Lust betrogen, die ein Gut scheint, ohne es zu sein. - Vgl. G. BIEN, die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik, in: MANFRED RIEDEL (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, Freiburg 1972, S. 345-371.*
 27) Politik VIII 3, 1338a 5ff.
 28) NE 1157a 33; vgl. die Bezeichnung *Freund der Lust* für Eudoxos von Knidos 1172b 17.
 29) *Das Lustbringende ist für die Liebhaber der Lust ein Gut (NE VIII 5, 1157a 33, in Zusammenhang einer Behandlung der auf der Lust und dem gegenseitigen Vergnügen beruhenden Freundschaft).*

- 30) NE X 5, 1175b 32f.
- 31) Vgl. G. BIEN, Register zur Nikomachischen Ethik (Ausgabe Hamburg 1972), S. 375 unter 'Tugend' (1. Allgemeine Bestimmung); und: G. BIEN, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg 2. Auflage 1980, Sachregister S. 402.
- 32) NE X 5, 1175a 30ff.
- 33) NE X 2, 1173b 17.
- 34) NE IX 9, 1170a 8.
- 35) NE X 5, 1176a 3ff.
- 36) NE II 6, 1104b 11; Politik VIII 5, 1339b 1 und 1340a 14; Platon, Nomoi 653a 1 bis c 4.
- 37) NE X 5, 1176a 25.
- 38) NE I 6, 1097b 22ff.
- 39) NE X 5, 1176a 26ff.
- 40) NE I 9, 1099a 22; vgl. die Eingangssätze der Eudemischen Ethik.
- 41) Die Aristotelische Ethik ist also auch keine Glückseligkeitslehre oder Eudämonologie in dem Sinne, wie eine solche in den neuzeitlichen Schematisierungen gewöhnlich einer reinen Moral- oder Pflichtenlehre gegenübergestellt wird. W. T. KRUG beispielsweise definiert den Eudämonismus als Streben bloß nach Glückseligkeit, und zwar der eigenen, wobei er diese bestimmt als *eine solche Fülle des Glücks, daß man viele, starke und anhaltende Vergnügungen genießt oder, populär ausgedrückt, daß es dem Menschen ganz nach Wunsch und Willen geht* (Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften II Leipzig 1833, Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1969, Artikel 'Glück und Unglück', S. 292. (Im einzelnen unterscheidet KRUG dann vier Modifikationen eines solchen Glücksstrebens und dementsprechend vier mögliche Positionen einer Glückseligkeitslehre, vgl. Eudämonie, I, 1832, 1969, S. 848ff.) Die Grundunterscheidung ist auch bei KRUG die zwischen Glückseligkeitslehren und einer reinen Pflichtenlehre im Sinne KANTS. - Würde man eine diesen

gängigen analoge Typisierung der ethischen Theorien versuchen, in der auch die Aristotelische Position berücksichtigt wird, so nähme diese eine vermittelnde Position zwischen dem Eudämonismus und einer reinen Moralphilosophie ein, etwa in der folgenden Weise:

1.) Eudämonismus

- a) hedonistischer oder sensualisierter E., extremer Hedonismus (J. BENTHAM).
- b) nicht-sensualistische Glückseligkeitslehren, gemäßigter Hedonismus (JOHN STUART MILL, EPIKUR).

2.) Klassische Tugendethik (Aristoteles).

3.) Reine, d.h. formale, Pflichtethik (I. KANT, J.G. FICHTE).

Ästhetischer Genuß und Glück des Lebens
Zum Verhältnis von Dichtung und Lebensführung in
der griechischen Antike

1. Einleitendes

Dem aktuellen Faktum, daß der Begriff des ästhetischen Genusses im Bewußtsein von Schriftstellern und ihren Kritikern entweder überhaupt keine Bedeutung hat oder nur negative Assoziationen weckt, steht das historische Faktum konträr gegenüber: Sowohl in der griechischen und römischen Antike als auch in der Neuzeit war lange ein genießendes Verhalten der Zuhörer/Zuschauer/Leser vor allem bei der Rezeption von Dichtung entweder selbstverständlich oder aber gut begründet, da die Dichter wie ihre Kritiker davon überzeugt waren, daß ein genießendes Verhalten gegenüber der Literatur eine positive Bedeutung für den Zugang zur Literatur habe. Wenn nun geschichtliche Erkenntnis nicht nur Erkenntnis des Individuellen und Vergangenen, sondern auch des Allgemeinen und Möglichen ist, stellt sich angesichts jenes widersprüchlichen Tatbestandes nicht nur die Frage, ob der ästhetische Genuß wirklich eine positive Größe bei dem Zugang zur Literatur gewesen ist, sondern ebenfalls, ob er es noch sein kann und ob seine Einschätzung in der Gegenwart nicht korrekturbedürftig ist.

Im folgenden soll der ästhetische Genuß als ein bestimmtes Glücksempfinden im Vollzug der Rezeption von Dichtung analysiert werden. Dabei ist Genuß verstanden als ein punktuell und momentan mit Freude verbundenes Glücksgefühl, das ganz objektbezogen ist und das eine *Passivität*

der Aufnahme in der gesamten Aktivität des Bewußtseins voraussetzt¹⁾.

Der Begriff des ästhetischen Genusses hat im Griechischen und Römischen keine Entsprechung. Die Griechen haben dafür die unsignifikanten Termini wie ἡ ἡδονή bzw. τὸ ἡδύ, τέρψις bzw. τὸ τερπνόν oder τὸ γλυκύ gebraucht, die Römer *dulcia* bzw. *dulce* oder *iucunda* bzw. *iucundum*. In der deutschen Sprache ist der Begriff des ästhetischen Genusses bzw. des Kunstgenusses im 19. Jahrhundert üblich geworden, seit dem 18. Jahrhundert begegnet der Ausdruck *Genuß* im Zusammenhang mit der Rezeption von Dichtung, wobei die Vorstellung einer Lustempfindung in der Regel mit diesem Begriff von Anfang an verbunden war.

2. Das Problem des ästhetischen Genusses

Nachdem der Begriff des Genusses die Kunsttheorie des deutschen Idealismus und die Kunstpsychologie der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts erheblich bestimmt hatte, setzte seit der Jahrhundertwende der unaufhaltsame Abstieg des Begriffes ein²⁾. Das Ende dieser Entwicklung repräsentiert TH. W. ADORNOs posthum erschienene 'Ästhetische Theorie'³⁾, die radikal mit dem genießenden Verhalten der Kunst gegenüber abrechnet. Ästhetischer Genuß ist ihm ein rein banausisches Vergnügen.

Ausgangspunkt ist für TH. W. ADORNO die Beurteilung der Realität als rein negativ. Diese *Negativität der Realität* hält nun das Kunstwerk fest und bezieht Stellung zu ihr. Bei diesem Stellungbeziehen bleibt es. Eine Überwindung dieser Negativität ist auch durch die Kunst nicht möglich. Da so die Kunst keine optimistische Perspektive enthält, kann sie auch kein Begehungsvermögen wecken, also auch keinen ästhe-

tischen Genuß freisetzen. *Autonom ist künstlerische Erfahrung einzig, wo sie den genießenden Geschmack abwirft ... die Emanzipation der Kunst von den Erzeugnissen der Küche oder der Pornographie ist irrevokabel ... In der falschen Welt ist alle ἡδονή falsch ... Tatsächlich werden Kunstwerke desto weniger genossen, je mehr einer davon versteht ... Der Begriff des Kunstgenusses als konstitutiver ist abzuschaffen⁴⁾. Was das Kunstwerk fordert, ist nicht Genuß, sondern Erkenntnis und zwar Erkenntnis der Negativität der Realität. Und das Glück, was Kunstwerke vermitteln, ist das Glück ihrer Erkenntnis⁵⁾.*

Dem Verdikt TH. W. ADORNOS treten stützend zur Seite die gängigen vom Begriff des ästhetischen Genusses geleiteten Vorstellungen, die naturgemäß etwas Vages haben. Mit dem Begriff assoziiert man Menschen, die, unfähig zum Gestalten der Wirklichkeit, sich fernab dieser Wirklichkeit durch Hören, Sehen oder Lesen eine Welt des Scheins aufbauen und darin ein Glückssurrogat für ihr unerfülltes Leben suchen. Weil also insgesamt die Vorbehalte gegen ein genießendes Verhalten zur Literatur unübersehbar sind, scheut man sich zu sagen, daß der Umgang mit Literatur Freude machen könne oder sogar solle.

Da nun die antike Dichtung und Poetik diese Vorbehalte der Moderne meist nicht gekannt hat, sondern im Gegenteil das genießende Verhalten bei der Rezeption in der Regel inkalkuliert und als sinnvoll angesehen hat, hätten sich auch die Vermittler der antiken Literatur wenig darum gekümmert, und das Phänomen des ästhetischen Genusses nachdrücklicher untersucht, wenn nicht Platon besonders im 10. Buch der 'Politeia'⁶⁾ den ästhetischen Genuß, d.h. das, was bei der Rezeption der Dichtung ἡδονή verursacht, als eine rein emotionale Einstellung radikal kompromittiert und gegen die Erkenntnis der Wahrheit ausgespielt hätte, die allein durch die Philosophie gewonnen werden könne⁷⁾. Nach Platon konnte

das genießende Verhalten zur Literatur nicht mehr in seine alte Unschuld zurückversetzt werden. Die Polemik TH. W. ADORNOS ist das vorläufig letzte Glied einer über 2000 Jahre alten Tradition, in der Platon die äußerste Position der Radikalität repräsentiert, insofern er die Dichtung als Ganzes in Frage gestellt hat.

Zwar ist es Aristoteles in der 'Poetik' gelungen, die ἡδονή bei der Rezeption der Dichtung zu rehabilitieren⁸⁾ und den besonderen Wahrheitscharakter der Dichtung in sein Recht einzusetzen⁹⁾, zwar hat auch Horaz in der 'Ars poetica'¹⁰⁾ das ἡδύ (*dulcia*, v. 99; *iucunda*, v. 334) für die Dichtung gefordert, aber das Verdikt Platons war unwiderrufbar. Selbst wenn man in der Folgezeit den Begriff des ἡδύ zur Charakterisierung einer Wirkungskomponente der Dichtung gebrauchte, blieb der Begriff in der Regel leer¹¹⁾, während man den Aspekt des Nutzens (*το ὠφέλιμον*, *το χρήσιμον*) über Gebühr strapazierte. Das ist heute nicht viel anders. Wird nämlich jemand, der sich hauptamtlich mit der Vermittlung von Literatur abgibt, öffentlich gefragt, warum er denn überhaupt Literatur vermittele, schließlich könne man doch auch ohne Kenntnis von Literatur auf allen Gebieten des Lebens Erfolg haben, wie überall zu sehen sei, so wird er vor allem das antike *χρήσιμον*-Motiv erneuern und - völlig zu Recht - darauf hinweisen, daß man im Bereich der Geschichte und Literatur die Möglichkeit habe, *aus dem in Generationen angesammelten Arsenal menschlicher Erfahrungen ... (die) eigenen zeitbedingten Erfahrungen zu erweitern und zu modifizieren¹²⁾*. Die Forderung, daß der Umgang mit Literatur auch ein genießendes Verhalten sein müsse, ist jedoch nicht möglich, solange man die Leistung des ästhetischen Genusses nicht zu würdigen imstande ist. Da man ohnehin schon ein schlechtes Gewissen hat, weil man sich mit Gegenständen abgibt, die im Sinne der technologischen Rationalität überflüssig sind, wird man sich nicht noch zusätzlich dadurch verdächtig machen wollen, daß der Umgang mit Literatur auch

noch Freude machen solle. Allerhöchstens ist man bereit zu dem Geständnis oder Bekenntnis, daß bestimmte Gattungen der Trivilliteratur, so der Kriminalroman, Vergnügen bereiten und dadurch zur Entspannung führen könnten. Das ist eine Feierabend- oder Ferienlektüre, die aus der Anspannung und Betriebsamkeit des Alltags lösen soll. Ein solches Lesen mit dieser Funktion bleibt aber vorwiegend inhaltsleer und hat nur die Beseitigung eines angespannten Zustandes zum Ziel und führt in der Regel nicht zur Erweiterung des Bewußtseins.

Daß es ein genießendes Verhalten gegenüber der Literatur beim Prozeß ihrer Rezeption geben kann und immer wieder gegeben hat, zeigt die Geschichte der Rezeption der Literatur. Dabei kann dieses genießende Verhalten sowohl durch den Verstand als auch durch das Gefühl gesteuert sein. Soweit es durch den Verstand geleitet wird, ist es die Freude der Erkenntnis und in dieser Eigenschaft völlig unproblematisch, denn auch in der Klassischen Philologie gilt trotz Platon, der den Wahrheitsanspruch der Dichtung radikal in Frage gestellt hat, die Erkenntnisfunktion der Dichtung als allgemein anerkannt. Sofern das genießende Verhalten jedoch im Bereich des Gefühls verankert ist, wird es in der Regel entweder ignoriert oder mit Ablehnung bedacht, da Verstand und Gefühl häufig allzu gedankenlos in ein Gegensatzverhältnis gedrängt werden. Dieses Gegensatzverhältnis besteht jedoch in Wirklichkeit nicht, sondern ist eine Fiktion, die durch die Autorität einer bis auf Platon zurückgehenden Traditionskette zu einem weithin anerkannten Dogma wurde. Der Prozeß der Rehabilitierung der Gefühlsschicht des Menschen, der mit Aristoteles bereits einsetzte, ist aber mittlerweile so weit abgeschlossen, daß das Dogma der Unvereinbarkeit von Verstand und Gefühl als hinfällig betrachtet werden kann. Statt dessen wird man eine gegenseitige Zuordnung anzunehmen haben. Damit ist ein emotional begründeter ästhetischer Genuß von vornherein unverdächtig.

Diese Art von Genuß ist genau genommen der primäre ästhetische Genuß und zeigt sich vor allem als Bewunderung, Mitleid, Mitlachen, Verlachen¹³⁾. Derartige Gefühlsbewegungen sind entweder das Ergebnis einer ganz elementar-emotionalen Identifikation des Hörers/Zuschauers/Lesers mit Personen oder Situationen der Dichtung oder aber - so im Falle des Verlachens - seiner spontanen Abneigung. Wir haben genug Hinweise aus der antiken Dichtung selbst, um zuversichtlich sagen zu können, daß es in der Antike solche emotionalen Einstellungen gegeben hat. Vor allem für die Tragödie können wir aus dem Verhalten des Chors zum Bühnengeschehen - er ist ja der Zuschauer dieses Geschehens - auf die vom Dichter intendierte Reaktion des Zuschauers im Theater schließen¹⁴⁾.

Die antike Dichtung selbst und auch die Poetik haben immer wieder die Bedeutung des emotionalen Beteiligtseins des Zuhörers/Zuschauers/Lesers bei der Rezeption erkannt. Gleichwohl haben die Vermittler der Antike ihrerseits nicht alles getan, um diese emotionale Komponente in den Blick zu bringen und das in der Antike selbst liegende Potential zur Rehabilitierung des Emotionalen zu verwerten. In neuester Zeit hat besonders der Romanist H.R. JAUSS auf dieses Potential verwiesen¹⁵⁾. Vor allem hat er die aktuelle Bedeutung der aristotelischen Lehre von der Katharsis in der 'Poetik' unterstrichen. Diese Katharsis bedeutet ja die der Tragödie spezifische *ἡδονή*, die darin besteht, daß Schauer (*φόβος*) und Jammer (*ἔλεος*) in der Tragödie zunächst erregt, dann aber auch wieder ausgeschieden werden¹⁶⁾. Der Genuß durch Katharsis bedeutet also eine Befreiung des Gemüts von den durch die Tragödie erregten Emotionen. Damit hat Aristoteles bis heute die einzige bündige Antwort auf die Frage gegeben, warum die Anschauung des traurigsten Geschehens uns die tiefste Lust bereitet¹⁷⁾. Was aber nicht minder wichtig ist: Aristoteles hat gegen Platon erkannt, daß die Erregung von Emotionen durch Dichtung nicht den Sieg dieser Emotionen gegenüber dem Verstand innerhalb der Lebenspraxis bedeutet

oder zumindest nicht bedeuten muß, sondern im Gegenteil gegen Emotionen immun machen kann. *Dichtung, so lautet seine Lehre, steckt nicht an, sondern impft*¹⁸⁾.

Nicht weniger wichtig und nicht weniger aktuell ist die *Lehre des vielgescholtenen Sophisten Gorgias in der 'Helena'*. Während Aristoteles im wesentlichen am Zustand des Zuschauers bei der Tragödienaufführung selbst interessiert war, dachte Gorgias vor allem an den Zustand der Zuhörer und Zuschauer außerhalb des Aktes der Rezeption von Dichtung und Rede, da ihm an der Veränderung des konkreten Denkens der Rezipierenden selbst gelegen war. Dichtung und Rede - Gorgias selbst spricht vor allem vom *Logos* - waren ihm dabei die geeignetsten Mittel, eine neue Überzeugung durchzusetzen, denn gerade das emotionale Beteiligtsein des Rezipierenden im Sinne des ästhetischen Vergnügens (*ἡδονή*) war der Anreiz, sich überzeugen zu lassen¹⁹⁾. Erfreuen und Überzeugen waren im Grunde genommen eins²⁰⁾. Und ganz im Sinne des Gorgias ist der Grundsatz des etwa 50 Jahre jüngeren Isokrates²¹⁾, daß der Grad der Überzeugungskraft der *Logoi* von dem Grad des Genusses, den sie verursachen, abhängt. Es ist das Verdienst des Gorgias, explizit formuliert zu haben, was den Dichtern seit jeher selbstverständlich war, daß nämlich der ästhetische Genuß eine spezifische Überzeugungskraft hat. Die Polemik Platons hat freilich diese Erkenntnis zugedeckt, denn diese Polemik ging davon aus, daß die ästhetischen Mittel, die an sich wertneutral sind, nicht mehr in ein neutrales, sondern in ein antithetisches Verhältnis zur Wahrheit gesetzt wurden. Gorgias war dabei durchaus von der Ambivalenz der ästhetischen Mittel überzeugt, wenn er auch - und da setzte dann Platon ein - besonders die Möglichkeiten zum *Negativen betonte*.

3. Das Wesen des ästhetischen Genusses

Zwar ist der ästhetische Genuß in nicht unerheblichem Maße gattungsbedingt²²⁾, aber es gibt auch gattungsübergreifende Merkmale. Die übergreifenden Merkmale beziehen sich im wesentlichen auf die durch den Verstand gesteuerten, also auf die kognitiven Momente im ästhetischen Genuß, während die Unterschiede vorwiegend die emotionalen Momente betreffen. Es ist ja auch ohne weiteres einsichtig, daß beispielsweise Tragödie und Komödie unterschiedliche Emotionen hervorrufen. Im folgenden darf freilich niemals vergessen werden, daß das, was aus Gründen des Verständnisses begrifflich geschieden werden muß, im Vollzug der Rezeption selbst ineinander übergeht.

3.1 Im ästhetischen Genuß ist der Genießende ganz aus den Bindungen der alltäglichen Lebenswelt herausgehoben. Diese Welt, in der das Gestern noch und das Morgen schon wirken, tritt zurück, und an ihre Stelle tritt das Gebanntsein durch den ästhetischen Gegenstand, das im wesentlichen ein passives Verhalten des Rezipierenden ist. Dieses Herausgehobensein ist nun gerade die Bedingung für das Glücksgefühl beim ästhetischen Genuß, denn jedes Glücksgefühl setzt das Heraustreten aus der alltäglichen Lebenswelt mit ihrer Dominanz des Gestern und Morgen, der Vergangenheit und Zukunft, voraus. Im Glücksgefühl dominiert das Heute, der gegenwärtige Augenblick, ohne Rücksicht auf sein Vorher und Nachher²³⁾.

Das Gebanntsein durch den ästhetischen Gegenstand und das Herausgehobensein aus der alltäglichen Lebenswelt sind von Homer an als konstitutiv für den ästhetischen Genuß erkannt worden. Man hat in diesem Zusammenhang von der Zaubervirkung der Dichtung gesprochen. Ausdrücke des Bezauberns wie *κηλεῖν*, *θέλειν* und deren Ableitungen sind hier seit jeher geläufig gewesen²⁴⁾. Die Gestalt des Orpheus repräsen-

tiert im Mythos diese Fähigkeit der Kunst zur Bezauberung.

3.2 Sofern Dichtung eine Erkenntnis enthält, kann das Erkennen dieser Erkenntnis durch den Zuhörer/Zuschauer/Leser Genuß bereiten. Die Erkenntnis als Erkenntnis enthält etwas, was Freude macht. Da ist dann die Rede vom geistigen, intellektuellen oder auch kognitiven Genuß. Es ist eine Art von sublimiertem Genuß, die nie völlig in Frage gestellt wurde. Der Erkenntnisleistung der Dichtung antwortet also ein geistiger Genuß. Das ist letztlich auch der Genuß des erkennenden Mathematikers.

Es ist nur folgerichtig, daß die Dichtung, seitdem sie sich ihrer Erkenntnisleistung bewußt ist und sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, auch den geistigen Genuß für die Dichtung entdeckt hat. Für uns ist Hesiod der erste, der dies ausdrücklich formuliert hat (Theogonie v. 36-40)²⁵⁾:

*Nun denn, mit den Musen laßt uns beginnen,
sie, die Zeus dem Vater mit ihrem Preisen
erfreuen den großen Sinn, droben im Olymp,
wenn sie sagen, was da ist, was sein wird,
was vorher gewesen,
und ihre Stimmen erklingen wie eine,
und ihnen strömt ohne Ermatten die Stimme
hervor aus dem Munde, süß.*

Diese Einsicht, daß Erkenntnis nämlich ein lustvolles Moment enthält, ist nie völlig vergessen worden. Wir finden sie u. a. bei Pindar, der im Hinblick auf den σοφός - und das ist immer auch und vor allem der Dichter - vom τερπνόν und γλυκύ spricht (Olympia 14, 5ff.). Auch Euripides ist hier zu nennen. Bei ihm findet sich der Preis des Glückes, das Wissenschaft und Kunst geben können (Medea 824)²⁶⁾.

3.3 Während der geistige Genuß mit aller Erkenntnis

verbunden ist, gibt es noch eine der Kunst spezifische Freude, die durch die Erkenntnis des ästhetischen Objektes in seiner ästhetischen Eigenart entsteht²⁷⁾. Man kann auch von der Freude über die Schönheit des ästhetischen Gegenstandes sprechen, wobei der Begriff der Schönheit wegen seiner Vieldeutigkeit undefiniert bleiben muß. Da der Gegenwart der Begriff und die Sache der Schönheit im Zusammenhang mit Literatur weitgehend problematisch geworden sind, wird der Terminus *Schönheit* in der Regel gemieden und etwa durch Termini wie *Komplexität* oder *Funktionalität* ersetzt, was in der Regel kein Fortschritt ist, denn jeder neue Terminus deckt meist nur einen Teilbereich eines Kunstwerkes ab. Dagegen ist der Terminus *Schönheit* umfassender, freilich wegen seiner Allgemeinheit auch vager und verschwommener.

Daß jedes *schöne Ding*, jedes καλόν, also auch jedes *schöne* Kunstwerk, erfreuen kann, ist im Griechischen von Homer an immer wieder ausgesprochen worden. Ganz kennzeichnend ist hierfür die Herstellung des Achilleus-Schildes durch Hephaistos in der 'Ilias'. Nachdem der Gott den Schild und die übrige Rüstung hergestellt hat, bringt Thetis alles ihrem Sohne (8, 10ff.)²⁸⁾:

*'Du aber empfang von Hephaistos die ruhmvollen
Waffen,
sehr schöne, wie solche noch nie ein Mann an
den Schultern getragen.'
Als sie so gesprochen, die Göttin, legte sie die
Waffen nieder
vor Achilleus, und die erdröhnten, die
kunistreichen, alle ...
Und er ergötzte sich, in Händen zu halten
des Gottes prangende Gaben.
Doch als er sich in seinem Sinn ergötzt hatte,
die Kunstwerke anzusehen,
sprach er sogleich zu seiner Mutter ...*

Pindar war ebenfalls davon überzeugt, daß etwas *Schönes* so gut wie etwas *Weises* Freude mache²⁹⁾.

3.4 Den unter 3.2 und 3.3 genannten kognitiven Elementen des ästhetischen Genusses treten emotionale Elemente des Genusses zur Seite³⁰⁾. Diese sind ganz elementar und stellen sich innerhalb des Genußaktes als erste ein. Geweckt werden sie vor allem durch die schon genannten emotionalen Einstellungen gegenüber Personen oder Situationen der Dichtung wie Bewunderung, Mitleid, Mitlachen (Mitfreude), Verlachen (Schadenfreude). Diese Gemütsbewegungen versetzen den Hörer/Zuschauer/Leser in ein ganz distanzloses Verhältnis zu bestimmten Personen oder Situationen der Dichtung. Sie sind, was selbstverständlich ist, je nach Gattung verschieden. Diese emotionalen Einstellungen sind nun an sich bereits etwas Lustvolles. Im Falle der Komödie ist dies ohne weiteres verständlich, da das Lachen angesichts von Komödienaufführungen meist etwas Lustvolles ist. Für die Wirkung der Tragödie hat bereits Aristoteles hinreichend einsichtig gemacht³¹⁾, daß sich der Tragödienzuschauer durch den freien Lauf der von der Dichtung erregten Emotionen - Mitleid und Furcht bez. Jammer und Schrecken - auf lustvolle Weise erleichtert fühlen kann. Allerdings wird man nicht generell sagen dürfen, daß alle Tragödien eine solche kathartische Lust verursachen. Nachweisbar scheint sie mir nur zureichend für die euripideischen Tragödien. Dagegen führt in den Tragödien des Aischylos und Sophokles nicht der freie Ablauf der durch die jeweilige Tragödie erregten Emotionen zu einem Lustgefühl, sondern der Akt des Urteils über Sinn und Wert der die Emotionen verursachenden Handlungen. Hier geht das distanzlose Verhältnis des Rezipierenden zur Handlung über in einen Distanz schaffenden Akt des Urteils, das seinerseits ein lustbetontes Moment enthält. Wichtig ist, daß diese Bewegung von der Emotion zum Urteil als ein in sich geschlossener Vorgang aufgefaßt wird, so daß es also nicht möglich ist, das emotionale Bewußtsein für nebensächlich zu halten.

Dieses schafft vielmehr die Voraussetzung für das Urteil, das dann seinerseits den Kern der tragischen Erschütterung bilden kann. So kann das Mitleid mit den von Leid und/oder Tod betroffenen Personen der Tragödie zu einem Urteil über Sinn und Wert des jeweiligen Leids und/oder Tods führen. Analoges gilt für die Komödie. Das Mitlachen mit den Personen der Komödie kann übergehen in ein Urteil über Sinn und Wert des Handelns dieser Personen. Dagegen kann das Verlachen zu einem Urteil über den Unwert des Verlachten führen. Aber auch hier sollte am Ende ein Urteil stehen. Dies alles geschieht vornehmlich dann, wenn der Zuhörer/Zuschauer/Leser die Welt der Dichtung mit sich und seiner Welt in Verbindung bringen kann. Die Stellungnahme zu Handlungen der Dichtung wird dann auch ein Stellungnehmen zur eigenen Person und zur eigenen Welt. Dieser Umschlag vom emotionalen Beteiligtsein zum Stellungnehmen bewirkt einen lustvollen Zustand des Rezipierenden. Es ist die Freude des Freiwerdens vom distanzlosen emotionalen Erleben durch Einsicht in Sinn und Wert der dargestellten Handlungen. Diese Freude ist also wesentlich eine Freude der Erkenntnis. Als solche gehört sie prinzipiell zu der unter 3.2 genannten Freude. Während es sich jedoch dort ganz allgemein um geistigen Genuß handelte, ist hier ein der Dichtung spezifischer geistiger Genuß gemeint, der mit der Bewegungsrichtung der Handlung der Dichtung eng verknüpft ist und sich vor allem auf die Erkenntnis von Werten, von sittlichen, politischen und religiösen im besonderen, von menschlichen im allgemeinen bezieht³²⁾. Und daß z. B. eine Handlung, die menschliche Größe dokumentiert, demjenigen, der sie betrachtet, Freude macht, ist von Homer an selbstverständlich. Die Verwirklichung von Werten bewirkt beim Betrachter Vergnügen.

3.5 Noch ein letztes Moment des ästhetischen Genusses ist zu erwähnen. Es ist die Freude des Rezipierenden, sich und seine Welt in der Irrealität der Dichtung wiederzuerkennen und gleichzeitig das Bewußtsein von der Irrealität

der Dichtung zu haben³³⁾. Es ist die Freude dessen, der die Dichtung ernst nimmt, aber gleichzeitig nicht die Grenze zwischen Dichtung und Leben verwischt. Wer so verfährt, wird den alten Vorwurf gegenüber der Dichtung, sie sei *Trug* (*ἀνάτη, ψεύδος*)³⁴⁾, als bedeutungslos ansehen.

Die antike Dichtung hat in der Regel immer die Voraussetzung für das Hin und Her zwischen dem Sich-Wiedererkennen und dem Bewußtsein der Irrealität gewahrt. Während z. B. die Tragödie und das Epos durch die Darstellung des Mythos diesen Schwebezustand garantierten, hat die Komödie des 5. Jahrhunderts v. Chr. (Beispiel Aristophanes) dies dadurch erreicht, daß sich die Handlung der Komödie einmal auf der Ebene der Irrealität (oder Fiktionalität), zum anderen auf der Ebene der Realität der eigenen Gegenwart bewegte. Die Welt der Komödie ist die Welt des gleichzeitigen Athens, wie schon die Personen (Sokrates, Kleon) der Komödie zeigen, und die Welt der Irrealität, wie die Verlagerung der Handlung in einen phantastischen Raum (Wolkenkuckucksheim) beweist. Erst die Komödie des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. (Beispiel Menander) hat die Welt der Dichtung in die Nähe der Wirklichkeit gebracht. Das Bewußtsein der Irrealität war hier nicht mehr selbstverständlich.

4. Beispiele

Die Beispiele dienen vor allem der Erläuterung des unter 3.4 analysierten Momentes des ästhetischen Genusses, da gerade dieses Moment wegen seiner Gattungsabhängigkeit und wegen seiner emotionalen Komponente präzisiert werden muß. Berücksichtigt werden nur die literarischen Großformen, also Epen und Dramen; weil hier das emotionale Beteiligtsein im Unterschied zu den Kleinformen, also der Lyrik im weitesten Sinne, besonders handgreiflich ist.

4.1 Epos³⁵⁾

Obwohl 'Ilias' und 'Odyssee' mit ihrer Darstellung von Tod und Leid der Helden keineswegs Inhalte gestalten, die normalerweise Freude bereiten, sollte doch als Wirkung der beiden Dichtungen die Freude gelten. Wir können diese Wirkung sozusagen extrapolieren aus der Wirkung von *Kurzepen* innerhalb der 'Odyssee'. So *erfreut* im 1. Buch der 'Odyssee' der Sänger (= Ependichter) Phemios die Freier im Hause des abwesenden Odysseus mit einem Lied von der *traurigen Heimfahrt* (*νόστος λυγρός*) der Griechen von Troja (v. 347; 326 f.). Im 8. Buch *erfreuen* sich die Phaiaken am Lied des Demodokos über den Streit zwischen Odysseus und Achilleus, der für die Griechen und Trojaner der Anfang des *Leids* (*πῆμα*) wurde (v. 81; 91). Während sich die Freier und die Phaiaken an Gesängen über traurige Ereignisse erfreuen - von anderen Gefühlsbewegungen ist nicht die Rede -, brechen die unmittelbar von dem in den Liedern gestalteten Leid Betroffenen, nämlich Penelope und Odysseus, angesichts des Vortrags der beiden Lieder in Weinen als Ausdruck ihres Leids aus (Penelope: 1, 325-364; Odysseus: 8, 83-96; vgl. noch v. 521-534). Zunächst ist man geneigt anzunehmen, daß die Wirkung von 'Ilias' und 'Odyssee', entsprechend der Wirkung von *Kurzepen* auf die nicht unmittelbar von ihren Inhalten Betroffenen, Freude ist, da die Hörer der 'Ilias' und der 'Odyssee' ja auch von den Inhalten dieser Dichtungen nicht unmittelbar betroffen sind. Man könnte mit WILHELM BUSCH sagen:

*Was im Leben uns verdriest,
man im Bilde gern genießt.*

Die Freude der Zuhörer wäre dann allein die Freude über die Schönheit der Gedichte im Sinne ihrer Vollendetheit. Daß sie eine Rolle spielt, steht außer Frage. Odysseus selbst lobt ja auch den Demodokos (8, 489ff.), weil er *nach der Ordnung* (*κατὰ κόσμον*) das Unheil der Achaier gesungen hat: *Wieviel sie getan und gelitten haben und wieviel sie ausgestanden, die Achaier, so als wärest du selbst dabei gewesen oder hät-*

test es gehört von einem andern. Doch auf! Wechsele den Pfad und singe das Lied von dem hölzernen Pferd ... Wenn du mir auch dieses nach Gebühr erzählst, so will ich alsbald allen Menschen künden, wie wohlgesonnen der Gott den göttlichen Gesang vertiehn³⁶⁾. Und doch wäre es einseitig, als Wirkung der homerischen Gedichte nur die Freude über ihre Schönheit anzunehmen. Komplementär dazu wird man mit Sicherheit auch ein emotionales Beteiligtsein besonders im Sinne von Mitleid anzusetzen haben, das als Folge der Identifikation des Zuhörers mit den Helden die Darstellung von Tod und Leid bewirkte. Das vielfältige Weinen und Klagen der Helden über Leid und Tod ihrer Freunde zielte auf die Emotionalisierung des Zuhörers im oben beschriebenen Sinne³⁷⁾, damit aber auch das Weinen über das eigene Unglück. Das emotionale Beteiligtsein selbst enthielt nun ein lustvolles Moment, wie die Beobachtungen zur emotionalen Verfaßtheit des Helden zeigen. Diese Beobachtungen rekurrieren auf eine ganz elementare Einsicht. Zwar weinen die Helden angesichts von Leid und Tod, aber dieses Weinen ist nicht nur Ausdruck der Bedrückung, sondern auch Ausdruck von *Beruhigung, Vertiefung und friedvoller Gelassenheit*. Es führt von der Bedrückung zur Beruhigung. Durch das Weinen löst sich die *seelische Spannung*³⁸⁾. So kann das Sich-Ausweinen der Helden angesichts von Tod und Leid ein lustbetontes Moment enthalten. Darauf verweisen zahlreiche Bemerkungen folgender Art: *Nachdem sie sich an der tränenreichen Klage erfreut hatten, taten sie dieses und jenes*³⁹⁾. Man hat dieses lustbetonte Moment als widernatürlich eliminieren wollen und *τέρπεισθαι* im Zusammenhang mit Tränen und Trauer ganz neutral als *sich sattweinen, sich ausweinen* übersetzen wollen⁴⁰⁾, völlig zu Unrecht, denn das Weinen kann, insofern sich die seelische Spannung dadurch löst, lustvolle Befriedigung bringen⁴¹⁾. Das ist eine elementare Einsicht in psychische Gegebenheiten, die in der Folgezeit immer wieder ausgedrückt wurde⁴²⁾. So lesen wir in den 'Troerinnen' des Euripides (v. 608), daß den Unglücklichen die Tränen *σὺβ* (ἡδύ) seien. Und in den 'Schutzflehenden' ist die Rede von der *unersättlichen Freude* (χαρῆς) an

Klagen (v. 79). Man kann auch noch auf den psychologisch versierten Gorgias hinweisen, der in seiner 'Helena' (9) von der *Sehnsucht, die mit Freude trauert*⁴³⁾, spricht. Etliche Jahrhunderte später kennt schließlich der Romanautor Heliodor die *Lust an Klagen* (1, 18, 1). Da wir davon ausgehen dürfen, daß Homer seine Zuhörer nicht von dem Ablauf der Reaktionen, den er an seinen Personen gestaltete, ausschließen wollte, wird man eine lustvolle Entladung der erregten Gemütsbewegungen im Zuhörer annehmen dürfen. Es ist die kathartische Lust des Aristoteles.

Aber es blieb nicht bei dieser reinen emotionalen Lust, die dadurch entstand, daß der Zuhörer dem durch die Dichtung erregten Mitleid freien Lauf ließ. Mit ihr verband sich oder ging in sie über die Erkenntnis über Sinn und Wert von Tod und Leid der Helden. Aufs Ganze gesehen wird man dabei sagen dürfen, daß die Bewährung menschlicher Größe (*ἀρετή*)⁴⁴⁾ angesichts von Tod und lebensbedrohender Gefahr dem Leid und Tod der Helden einen Sinn gab. Die Erkenntnis dieser Tatsache enthielt nun ein Moment der Freude, wie mit wünschenswerter Klarheit im Epos selbst deutlich wird. So legen in der 'Odyssee' Menelaos u. a. ihre Traurigkeit angesichts der Erinnerung an das schlimme Schicksal des verschollenen Odysseus ab und *freuen sich* (*τέρπεισθαι*), als Helena von der Größe der Leistung des Odysseus bei der Eroberung von Troja berichtet (4, 238-259). Durch Erkenntnis der Größe des Odysseus kommt Menelaos zur Gefaßtheit seines Gemüts. Daß der Zuhörer in ähnlicher Weise reagieren sollte, wird man ohne weiteres annehmen dürfen. Was für Odysseus gilt, gilt mit leichter Modifikation auch für Hektor und Patroklos sowie für Achill in der 'Ilias'. Der Unterschied besteht nur darin, daß im Gegensatz zum Beispiel des Odysseus das Urteil über den Sinn von Leid und Tod der Helden der 'Ilias' den Kern tragischer Erschütterung bildet, insofern jene Helden nur durch den Selbsteinsatz ihrer Person ihre Größe verwirklichen können. Dagegen lebt Odysseus zwar gefährlich, aber letztlich

kommt er mit dem Leben davon, was der Hörer von Anfang an weiß.

4.2 Tragödie

Ich beschränke mich hier im wesentlichen auf Sophokles und Euripides, obwohl sich Aischylos auch hier gut einfügt. Sein Diktum *durch Leiden lernen* (πάθει μάθος)⁴⁵⁾, das sich zunächst einmal auf die Personen seiner Tragödie bezieht, enthält eigentlich *in nuce* auch die Bewegung des Zuschauers von dem emotionalen Beteiligtsein im Sinne von ἔλεος und φόβος zur Erkenntnis des Sinns von Leid. Dieses Leid ist immer auf die Gerechtigkeit bezogen, ja das Leid ist immer Ausdruck der Gerechtigkeit von Zeus. Freilich gibt es keine expliziten Hinweise dafür, daß Aischylos im Ablauf der Gemütsbewegung selbst ein lustvolles und befreiendes Moment gesehen hätte. Die affektive Anspannung der Personen der Tragödien löst sich nicht im freien Ablauf der Gemütsbewegung selbst, sondern erst im Akt der Erkenntnis. Diesem Befund entsprechend wird man auch die Reaktion des Zuschauers bestimmen dürfen. Eine kathartische Lust im Sinne des Aristoteles, die durch den freien Ablauf der Gemütsbewegung selbst entsteht, wird man für Aischylos nicht ansetzen dürfen. Ein lustvolles Moment entsteht erst durch den Akt der Erkenntnis, das dann natürlich auch auf das emotionale Beteiligtsein ausstrahlt. Auf jeden Fall kann dann am Ende - so in der 'Orestie' - die Aufforderung zum Jubelruf stehen⁴⁶⁾, die gleichermaßen für die Zuschauer wie für die Personen der Tragödie gilt.

4.2.1 Sophokles

Die Darstellung von Tod und Leid in den sophokleischen Tragödien soll die Emotionen der Zuschauer leiten. Weinen und Klagen der sophokleischen Personen sind beliebte Mittel. Vor allem zielt die Darstellung auf ἔλεος und φόβος⁴⁷⁾. Al-

lerdings - und damit stehen die sophokleischen Tragödien in Nachbarschaft zu den aischyleischen - kommt es nicht zu einer lustvollen Entladung dieser Gefühle durch ihren freien Ablauf selbst, sondern das emotionale Verhaftetsein geht über in eine Einsicht in den Sinn eines leidvollen Lebens und führt somit zu einer Überwindung von ἔλεος und φόβος. Es ist die Einsicht in die Tatsache, daß der Mensch nur unter Einsatz seiner eigenen Existenz das sein und tun kann, was er sein und tun muß⁴⁸⁾. Diese Einsicht ist der Kern der tragischen Erschütterung und an sich etwas Lustvolles. Sie führt zur Gefäßtheit des Gemüts des Zuschauers.

Am 'Aias' läßt sich das Gesagte gut zeigen. Aias hat im Wahnsinn, der von Athena verhängt ist, anstatt seine Feinde zu töten, nur deren Herden mitsamt ihren Hirten getroffen. Deshalb *bemitleidet* (ἐπιμυκτηίρειν, v. 121) den *Unglücklichen* sogar sein ärgster Feind Odysseus. Es soll auch das Mitleid des Zuschauers sein. Als sich Aias nun den Tod geben will, weil er seine Ehre vernichtet sieht, werden Tekmessa, seine Sklavin und Nebenfrau, sowie ihr gemeinsamer Sohn Gegenstand des Mitleids (v. 510; 529; 580) sowohl für den Chor wie für den Zuschauer, denn jene sind im Falle des Todes von Aias Objekte der Willkür seiner Feinde. Das Mitleid mit Aias löst sich schließlich gerade durch das auf, was Tekmessa und ihren Sohn bemitleidenswert macht, nämlich durch den von Aias selbst erstrebten Tod, weil er wohlbegründet ist, auf klarer Einsicht beruht und unbeirrt erstrebt wird. Der Zuschauer erkennt, daß Aias nur dadurch, daß er sein Leben zu opfern bereit ist, das sein kann, was er sein muß und immer gewesen ist, nämlich ein *edler* (γενναῖος) Mensch (v. 1355), der *von menschlicher Größe* (ἀρετή, v. 1357) geprägt ist und folglich, wenn er nicht *würdig* (καλῶς) leben kann, *würdig sterben muß* (v. 479). Und so wie dem Aias dadurch sein Tod *τερονός* erscheint (v. 967), soll er es auch dem Zuschauer⁴⁹⁾. Auf diese Weise erhält jene Einsicht in den Sinn des Sterbens - sie bildet den Kern der tragischen Erschütterung -

etwas Lustvolles. Das Mitleid mit Tekmessa wird schließlich dadurch gegenstandslos, daß keine Gefährdung ihrer eigenen Person mehr gegeben ist, nachdem der Streit um die Leiche des Aias einen guten Ausgang genommen hat. Im Schlußteil jammert sie nicht mehr, sondern ist willige Helferin des Teukros, des Stiefbruders des Aias, beim Streit um die Leiche. Dadurch gibt sie zu erkennen, daß sie den Tod des Aias akzeptiert hat.

Für den 'König Ödipus' sei nur auf die Charakterisierung von A. LESKY verwiesen, der treffend formuliert hat⁵⁰⁾: *Gewiß ist das Schicksal, das die Götter über Ödipus verhängen, ungeheuer. Ihm aber steht der tragische Mensch in einer bis zum äußersten gesteigerten Aktivität gegenüber, der unbeirrbar auf sein Schicksal zuschreitet und es dadurch überwindet, daß er es in seinen Willen nimmt.* Für die übrigen Tragödien gilt Ähnliches.

Auf eine Besonderheit muß noch verwiesen werden, wodurch das lustvolle Moment innerhalb der tragischen Erschütterung verstärkt wird. In vier erhaltenen Tragödien⁵¹⁾ steht unmittelbar vor der äußeren Katastrophe ein Jubellied des Chors. Obwohl bis kurz vor diesem Lied alles auf eine Katastrophe hinzudeuten schien, gibt es auf einmal durch irgendwelche Ereignisse noch Hoffnung auf Rettung des Helden⁵²⁾. Diese Hoffnung drückt der Chor dann in einem Jubellied aus⁵³⁾. Gerettet! Der Chor ist erleichtert und freut sich. Dann setzt aber unmittelbar danach die Katastrophe ein. Die Hoffnung hat also getrogen. Obwohl sich das Jubellied mit seiner Freude vordergründig als grundlos herausgestellt hat, bleibt es doch hintergründig wahr, denn die Helden sind in Wirklichkeit gerettet, da ihr Leiden und ihr Tod sinnvoll erscheinen⁵⁴⁾. So versteht sich denn auch Aias (v. 692) in diesem hintergründigen Sinne gerettet, während der Chor glaubt, er sei physisch gerettet.

Daß Sophokles ein ganz besonderer Gestalter der tragischen Lust ist, hat man immer wieder empfunden. Besonders deutlich hat es F. HÖLDERLIN in seinem Epigramm auf Sophokles ausgesprochen⁵⁵⁾:

*Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig
zu sagen,
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer,
sich aus.*

4.2.2 Euripides

Nicht unerheblich unterscheidet sich die Wirkung der euripideischen Tragödien von derjenigen der sophokleischen und aischyleischen. Zunächst einmal ist kennzeichnend, daß im Unterschied zu den Tragödien der beiden älteren Tragiker die Tragödien des Euripides gerade die emotionale Entladung des Zuschauers aufgrund des freien Ablaufs der durch die Tragödien erregten Emotionen, vor allem des Mitleids, garantieren. Bei keinem anderen Tragiker weinen und klagen so viele Personen angesichts von Leid und Tod so ausdauernd (z. B. Hekabe, Iphigenie in Aulis, Troerinnen). Sie sollen nicht nur das Mitleid von Personen der Tragödien⁵⁶⁾, sondern auch der Zuschauer erregen. Mitleidsangebote finden sich reichlich. Zahlreiche Hinweise in den Tragödien machen hinreichend deutlich, daß der Ablauf der Emotionen selbst etwas Lustvolles ist⁵⁷⁾. Weinen und Klagen sind für die Unglücklichen etwas Lustvolles. Entsprechend soll die Mitleidsbewegung des Zuschauers ein lustvolles Moment erhalten. Es ist die kathartische Lust des Aristoteles. Vielleicht gilt dem Aristoteles nicht zuletzt deshalb Euripides als der am meisten tragische (τραγικώτατος) Tragödiendichter.

Aber schwer faßbar ist jener Genuß, der aus der Stellungnahme zur Handlung folgt. Es fehlt ein deutlich erkennbarer Sinn von Leid und Tod. Am Ende bleibt alles offen. Der

deus ex machina gibt nur eine Scheinlösung. Man wird nach dem Grund für dieses unbefriedigende Ergebnis der Handlung fragen müssen. Zwei Lösungen sind denkbar: Die eine Lösung⁵⁸⁾: Der Sinn von Leid und Tod ist verlorengegangen. Nur in der Hingabe an das Leid erfährt der Mensch durch die kathartische Lust Linderung des Leids. Letztlich bleibt nur die Einsicht in die Negativität der Realität. Sie bedeutet aber Resignation. Das σοφόν hilft nicht weiter, es ist οὐ σοφία (Bakchen 395). Die andere Lösung⁵⁹⁾, der ich den Vorzug gebe: Der unbefriedigende Ausgang der Tragödien ist mit klarem Bewußtsein erstrebt. Er ist eine Provokation. Allgemeine Lösungen gibt es nicht mehr für einen Mann, der, als Kind einer Welt zwischen Gestern und Morgen, das Geschehen nur in Antithesen begreifbar machen konnte. Es existiert nicht mehr das Hoffnungsland, gegen das man den bereits brennend heiß gewordenen Heimatboden eintauschen könnte⁶⁰⁾. Jeder Zuschauer ist aufgefordert, nur für sich selbst eine Lösung zu suchen. Das Glück des Zuschauers wäre dann das Glück dessen, der angesichts eines Konglomerats von unvereinbaren Wertvorstellungen gefordert ist, selbständig zu urteilen, und zwar in dem Bewußtsein, daß jede Lösung etwas Vorläufiges hat. Es mag zwar sein, daß der attische Zuschauer überfordert war und nicht jenes Glücksempfinden hatte, aber aner kennenswert bleibt das Ziel des Euripides.

4.3 Komödie

4.3.1 Aristophanes als Vertreter der Alten Komödie

Daß mit dem Lachen aus Komik ein Lust- und Glücksgefühl verbunden ist, bedarf keiner näheren Erläuterung. Der Akt des Lachens selbst ist lustvoll und verursacht ein Glücksgefühl. Das gilt sowohl für das Mitlachen wie für das Ver-lachen⁶¹⁾. Beim Mitlachen besteht ein Einvernehmen zwischen den Personen der Komödie und dem Lachenden. Wenn Peithetairos in den 'Vögeln' des Aristophanes das Wolkenkuckucksheim

als eine Art idealen Zwischenreichs zwischen Himmel und Erde gründet, so schlägt sich der Zuschauer ganz auf die Seite des Helden und genießt mit ihm im Lachen das Freisein von allen an der Realität orientierten Vorstellungsnormen, kurz: den Triumph der Phantasie über das Beharrungsvermögen der Realität. Nicht anders verhält sich der Zuschauer, wenn sich Dikaiopolis in den 'Acharnern' für sich und seine Angehörigen mitten im Krieg einen Privatfrieden besorgt. Auch hier genießt der Zuschauer den Sieg der Phantasie über die Trägheit der Realität. Diese Art des Mitlachens entzündet sich nicht nur an den großen, für die Handlung konstitutiven Situationen, sondern auch an unendlich vielen punktuellen Phänomenen, die ein ungewohntes und irreales Moment enthalten. Mit dem Mitlachen verbunden ist das Ver-lachen. Beides geht häufig ineinander über. Das Ver-lachen ist ein Akt der Aggression und führt zu einem Überlegenheitsgefühl über den Ver-lachten oder das Ver-lachte⁶²⁾. Es ist das Lachen, das aus der Satire, Parodie und Travestie folgt und insgesamt auf Herabsetzung zielt. Wenn in den Komödien Politiker, Philosophen und andere bedeutende Personen oder Personengruppen (z. B. die Richter, Sykophanten) verspottet werden, dann soll sich der Lachende im Akt des Lachens freimachen von der bestimmenden Wirkung dieser Leute. Das Ver-lachen des Politikers Kleon in den 'Rittern' soll zum Verlust von dessen Einfluß führen. Im Lachen, sei es nun ein Mitlachen oder Ver-lachen, genießt der Zuschauer ein totales Freisein von den Bindungen und Zwängen der Realität. Aber es bleibt nicht bei dem Lachen oder bei den das Lachen auslösenden Emotionen, also bei Mitfreude und Schadenfreude, sondern der Lachende wird zu einer Stellungnahme zu dem in der Handlung Dargestellten, zu ihrem Wert und Unwert geführt und zur Einsicht in die Veränderbarkeit der Realität. Die Komödie gibt Kraft und Zuversicht für das Handeln in der Wirklichkeit.

4.3.2. Neue Komödie

Sehr viel komplexer ist der affektgesteuerte ästhetische Genuß in der Neuen Komödie, weil dieser Komödientypus Elemente der Tragödie in sich aufgenommen hat. Zahlreiche Komödien nicht nur Menanders enthalten Szenen, die ganz darauf angelegt sind, Mitleid oder Rührung beim Zuschauer zu erregen. Vor allem ist es die bedrohte Liebe junger sittsamer Menschen, die zu dieser affektiven Einstellung des Zuschauers führt. Nicht selten ist sogar der ganze Handlungsablauf so angelegt, daß er zu einer Katastrophe führen würde, wenn sich nicht schließlich alles zum Guten durch irgendeinen Zufall wenden würde⁶³⁾. Jenes Mitleid oder jene Rührung erhält ihr lustvolles Moment jedoch nicht so sehr durch den freien Ablauf dieses Affektes, sondern vielmehr durch den Umschlag der Handlung zum Happy-End. Da dieser bereits im Prolog vorausgesagt wird, ist die lustvolle Auflösung von Mitleid oder Rührung durch den guten Ausgang von Anfang an potentiell vorhanden⁶⁴⁾. Mit dem Mitleid bzw. mit der Rührung verbindet sich - oder wechselt ab - das Mitlachen und Verlachen. Aber beides ist von anderer Art als in der Alten Komödie. Zwar werden auch Personen aufgrund irgendeiner übersteigerten Eigenart verlacht wie z. B. Knemon im 'Dyskolos' Menanders, aber sie werden letztlich doch nicht aus der Gemeinschaft der Lachenden ausgeschlossen wie in der Alten Komödie. Das anfängliche, im Verlachen seinen Ausdruck findende Überlegenheitsgefühl geht über in eine verständnisvolle Haltung gegenüber dem ursprünglich Verlachten, da dieser bereit ist, sich zu bessern. Auch das Mitlachen hat sich verändert. Es ist eher ein Mitlächeln geworden. Es ist das Lächeln desjenigen, der aufgrund seines den Personen der Komödien überlegenen Wissens weiß, was die Komödienwelt zusammenhält. So ist also aufs Ganze gesehen die affektive Betroffenheit des Zuschauers geringer als im Drama des 5. Jahrhunderts v. Chr. Wie auch immer sie im einzelnen sich zeigt, am Ende soll immer die Einsicht stehen, daß man durch sitt-

liches Handeln auch in einer Welt, in der Tyche herrscht, das eigene Glück beeinflussen kann, denn jedes Happy-End in der Neuen Komödie ist nicht nur das Werk der Tyche⁶⁵⁾, sondern auch des sittlichen Handelns der Menschen⁶⁶⁾.

5. Die Wirkung des ästhetischen Genusses

Daß der ästhetische Genuß infolge seiner Eigenschaft, den Rezipierenden aus allen möglichen lebensweltlichen Bindungen herauszulösen, eine in sich abgeschlossene Erlebniswelt schafft, ist hinreichend deutlich. Aber ebenso ist einsichtig, daß das Glückserlebnis über den Augenblick des Genusses hinauswirkt. Das gilt zunächst für den emotionalen Bereich. So ist z. B. schon Hesiod bewußt, daß die Dichtung die emotionale Verfaßtheit nachhaltig verändern kann. Dichtung kann eine gedrückte Stimmung beseitigen⁶⁷⁾:

*Und selig ist, wen die Musen lieben;
süß fließt die Stimme ihm vom Munde.
Denn wenn einer auch Trauer hegt in seinem Sinn,
den frisches Leid befiel,
und ist weik vor Kummer in seinem Herzen,
dann aber der Sänger, der Gefolgsmann der Musen,
die rühmlichen Taten früherer Menschen preist
und die seligen Götter,
die auf dem Olymp ihre feste Wohnstatt haben,
rasch vergißt der dann seine Bedrückung,
und nicht mehr gedenkt er seines Kummers,
rasch wandten ihn ab davon der Göttinnen Gaben.*

Und so, wie Sophokles der Meinung war, daß der ästhetische Genuß die momentanen Übel vergessen machen könne⁶⁸⁾, war Gorgias überzeugt, daß die dem λόγος eigene zwingende Kraft den Trübsinn vertreiben könne⁶⁹⁾. All diesen Ansichten liegt die Erkenntnis zugrunde, daß das punktuelle Glückserlebnis des ästhetischen Genusses die emotionale Verfassung

des Rezipierenden insgesamt verändern kann, daß es sein Verhältnis zur Umwelt nachhaltig beeinflussen kann. Eine gedrückte Stimmung schließt den Menschen gegen die Welt ab, eine gehobene Stimmung öffnet zur Welt.

Aber nicht nur der Zuhörer/Zuschauer/Leser kann eine Befreiung seines Gemüts von Trübsinn und Trauer erfahren, sondern auch der Autor selbst durch die Tätigkeit des Dichtens. Es ist Odysseus, der am Hofe der Phaiaken durch die Irrfahrtenerzählung⁷⁰⁾ seine von Tränen begleitete Ergriffenheit überwinden kann, in die ihn Demodokos mit seinen Gesängen vom Trojafeldzug gestürzt hatte⁷¹⁾. Etwas dem Petrarca-Vers *Durch Singen wird das herbe Leiden süß* (*cantando il duol si disacerba*)⁷²⁾ vergleichbares findet sich einmal im 'Kyklops' Theokrits (Id. 11). Dort singt der Kyklops nämlich ein selbstverfaßtes Lied als Heilmittel (φάρμακον) gegen Liebeskummer, das Erleichterung schafft (κοῦφον) und angenehm (ἀδύ) ist (v. 1-3; 17 f.; 80 f.). Zum anderen kennt auch Ovid dieses Phänomen, wie W. STROH in seinem Vortrag 'Dichtung als Selbstbefreiung' (gehalten am 15. Juni 1978 in Bochum) gezeigt hat (Tristien 1, 11, 7-12; 1, 1, 39-44; 5, 1, 49-64).

Was aber schließlich noch wichtiger ist: Die Dichtung kann ganz konkret ins Leben hineinwirken, indem sie zu einer neuen Überzeugung hinführt. Es ist die durch Gorgias aufgeworfene Frage, ob nicht die Suggestivkraft der Dichtung, die ja auf dem ästhetischen Genuß beruht, eher imstande ist, Normen des Denkens und Handelns zu vermitteln als Religion, Tradition und Erziehung. Auf jeden Fall waren die meisten griechischen Dichter überzeugt, mit ihrer Dichtung der Erkenntnis und Gestaltung des menschlichen Lebens und der menschlichen Wirklichkeit zu dienen⁷³⁾. Gerade dadurch, daß der Zuhörer oder Zuschauer im ästhetischen Genuß herausgehoben ist aus den Bindungen der alltäglichen Welt, ohne aber voll im ästhetischen Objekt aufzugehen, ist er offen für die

vielfältigen in der Dichtung dargestellten Werte und fähig, sie auf die eigene personale Situation zu beziehen. Ob allerdings die Angebote der Dichtung immer voll genutzt wurden, ist eine andere Frage. Damit betreten wir aber eine *terra incognita*, denn die Einwirkung der Dichtung auf die Lebenswelt ist naturgemäß schwer nachweisbar. Das gilt nicht nur für die Antike, sondern auch für die Gegenwart. Die immer wiederkehrende Angst der Politiker vor der Wirkung der Literatur sollte allerdings ein wenig zu hoffen geben. Nicht nur Kleon aus Athen hat sich mit einem Dichter (Aristophanes) vor einem Gericht wiedergetroffen. Ein nicht gerade rühmliches, allerdings doch wohl verzeihliches Beispiel von Erfolg berichtet Platon in der 'Apologie'⁷⁴⁾: Nicht nur die Politiker, sondern auch die Komödiendichter haben sich an der Hetze gegen Sokrates beteiligt, die zu dessen Verurteilung führte. Die Gefahr, daß die Angebote der Dichtung nicht genutzt wurden, war natürlich immer vorhanden. Daß z. B. der ästhetische Genuß bei der Rezeption von Theaterstücken in reine Schaulust ohne Bezug zur Existenz des Zuschauers aufgehen konnte, ist nicht von der Hand zu weisen. So war der Komödiendichter Diphilos aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. durchaus skeptisch hinsichtlich der positiven Beeinflussung der Zuschauer. Da heißt es einmal bei ihm⁷⁵⁾:

Von Komödiendichtern hab

*ich sonst wohl derlei Weisheitssprüche angehört:
Man klatschte jedesmal, wenn sie dem Publikum
solch weise Sitten anempfahlen. Doch sobald
jedweder seinen eigenen Weg nach Hause ging,
befolgte keiner, was man ihm ans Herz gelegt.*

Viel radikaler ging Augustin mit dieser Schaulust ins Gericht⁷⁶⁾: Da wird der Zuschauer nicht zum Helfen aufgerufen, nur zum Schmerzempfinden (dolere) eingeladen, und je schmerzlicher er bewegt wird, um so reicher ist sein Beifall für den Spieler solcher Szenen. Und werden die Geschichten

von Menschenleid, ob frei erdichtet oder voreinst geschehen, so dargestellt, daß der Zuschauer nicht zu seinem Schmerz empfinden kommt, geht er verdrießlich und tadelnd davon; kommt er aber zum Schmerzempfinden, so bleibt er gefesselt sitzen und hat sein Vergnügen (gaudens).

Wie ernst aber die Griechen die Dichtung genommen haben, zeigt sich an deren institutionellen Verankerung an Festen jeglicher Art. Dieser Rahmen der Vermittlung garantierte die wichtigste Voraussetzung für den ästhetischen Genuß: die Muße⁷⁷⁾. Sie erst sichert die Intensität des ästhetischen Genusses. Ohne Muße gibt es keinen ästhetischen Genuß, ja überhaupt keinen Genuß, wahrscheinlich auch kein Glück. Dabei ist Muße zunächst ganz neutral definiert als die Zeit, die frei ist von den Zwängen und Forderungen - vermeintlichen und tatsächlichen - der Arbeitswelt. Sie ist dann die Zeit, in der man nicht nur frei ist, sondern sich auch frei fühlt. Und sie ist schließlich auch die Zeit, die nicht nur gerade so bemessen ist, um die Spannung der Arbeitswelt zu lösen, sondern auch ausreicht, unabhängig von der Arbeitswelt neue Eindrücke in sich aufzunehmen. Das bedeutet praktisch, daß ein ästhetischer Genuß nicht möglich ist am Feierabend, bei physischer und psychischer Erschöpfung. Hier kann keine Literatur zum ästhetischen Genuß führen, der ja auch immer ein aktives Moment enthält, sondern nur zum Lösen der Spannung der Arbeitswelt.

Es macht nun eine Eigenart der Rezeption griechischer Dichtung aus, daß sie bis zum 3. Jahrhundert v. Chr. mit den unterschiedlichsten Formen der Muße verbunden war. Griechische Dichtung wurde nur in den Zeiten der Muße rezipiert. Diese Zeiten der Muße waren dann in der Regel die Zeiten von Festen, d. h. solcher Zeiten im Leben, die aus der Alltagswelt des Daseins herausgehoben waren. Das konnte ein Festessen sein, wie es z. B. der König der Phaiaken dem Odysseus zu Ehren gibt⁷⁸⁾: Doch als sie sich das Verlangen nach

Trank und Speise vertrieben hatten, da regte die Muse den Sänger an, daß er die Ruhmestaten der Männer besänge. Der Gesang ist eine Krönung des Mahls⁷⁹⁾. Es konnte aber auch eine Totenfeier der Rahmen sein. So fuhr Hesiod nach Chalkis auf Euböia, um - im Wettbewerb mit anderen - bei der Totenfeier eines Adligen einen Hymnus vorzutragen⁸⁰⁾. Genauso gut konnte es aber auch ein Götterfest sein. Im homerischen Apollonhymnus ist von einem Fest zu Ehren Apollons die Rede, an dem Sänger - in Konkurrenz miteinander - auftraten. Dionysosfeste gaben in Athen den Rahmen ab für Tragödien- und Komödienaufführungen. An Siegesfeiern zu Ehren von Sportlern wurden schließlich die Siegeslieder eines Pindar und Bakchylides vorgetragen. Bemerkenswert ist insgesamt noch, daß die öffentlichen Feste eine ganz hervorragende Bedeutung bei der Verbreitung von Dichtung hatten, so daß der Kreis der Hörer oder Zuschauer im Idealfall mit der Zahl der Bürger der Polis identisch sein konnte.

Durch die Anbindung der Verbreitung von Dichtung an Festen waren die Wirkungsmöglichkeiten von vornherein gestiegen, da die Rezeption von Dichtung Ereignischarakter erhielt. Das Interesse der Festteilnehmer war von vornherein auf die Dichtung ausgerichtet, entweder voll wie bei den Theateraufführungen in Athen oder wenigstens teilweise wie bei anderen Festen. Dabei verdiente die attische Lösung den Vorzug, da dort die Dichtung nicht so leicht von anderen Teilen des Festes absorbiert werden konnte. An den Tagen der Aufführungen selbst war das Interesse nicht teilbar. Es kam letztlich auf den Dichter an, ob er den Rahmen zu nutzen wußte. In der römischen Antike gab es nichts voll Vergleichbares. Da waren es eher private Feiern und Feste⁸¹⁾, an denen sich die Verbreitung der Dichtung vollzog, wenn es überhaupt der Fall war. Dadurch war der Kreis der Rezipierenden in der Regel exklusiv. An öffentlichen Festen hatte die Dichtung einen schweren Stand, wie das Beispiel des Terenz zeigt, der sich mit seinen Komödien der Konkurrenz von Schaustellern

der verschiedensten Art zu erwehren hatte und sogar einmal eine Aufführung abbrechen mußte⁸²⁾. Ob die griechische Praxis der Literatur eine größere Wirksamkeit verlieh, ist schwer abzuschätzen, wenn man auch mit guten Gründen wird sagen dürfen, daß der Einfluß von Literatur nicht nur von der Zahl der Rezipierenden abhängt, sondern auch von einem angemessenen institutionellen Rahmen der Rezeption. Ihn hat es in der Geschichte der Literatur nur selten gegeben.

Der beschriebene ästhetische Genuß ist der Genuß bei der Rezeption literarischer Großformen. Solange diese Großformen unangefochten Bestand hatten, blieb diese Art des Genusses auch unproblematisch. Einen Wendepunkt markiert die Dichtung des Kallimachos im 3. Jahrhundert v. Chr. Diese Dichtung, die in bewußtem Gegensatz zu den alten Dichtungen geschaffen wurde, wollte weder ein elementares emotionales Beteiligtsein des Zuhörers oder besser: des Lesers erreichen noch als eine besondere Form der Erkenntnis in die Lebenswelt hineinwirken⁸³⁾. Das genießende Verhalten seiner Dichtung gegenüber war auf das Erkennen der Gedichte in ihrer ästhetischen Eigenart beschränkt. Es war der Genuß des Kunstkenners, dem es auf die Anspielung anstelle der voraussetzungslosen Verständlichkeit ankam und auf das Besondere um des Besonderen willen anstelle allgemeiner Aussagen über Mensch und Welt. Es war eine exklusive Dichtung, die sich nicht an die *Vielen* richtete⁸⁴⁾. Der ästhetische Genuß schuf eine Insel des Erlebnisses, von der keine Brücke zum übrigen Leben führte.

Anmerkungen zu Manfred Landfester,

Ästhetischer Genuß und Glück des Lebens. Zum Verhältnis von Dichtung und Lebensführung in der griechischen Antike

- 1) M. GEIGER, Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1, 2, 1913, 40.
- 2) Einige Bemerkungen dazu bei H. R. JAUSS, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 1, Uni-Taschenbücher 692, München 1977, 46f.; ders., Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung, Konstanz 1972, 8-11.
- 3) Frankfurt 1970.
- 4) Ästhetische Theorie 26-30.
- 5) Ästhetische Theorie 30.
- 6) Vor allem Kap. 6-8.
- 7) Vgl. dazu M. FUHRMANN, Einführung in die antike Dichtungstheorie, Darmstadt 1973, 72-86, bes. 81-86.
- 8) Vgl. dazu M. FUHRMANN, Einführung in die antike Dichtungstheorie 97.
- 9) Vgl. dazu M. FUHRMANN, Einführung in die antike Dichtungstheorie 86-90.
- 10) V. 99ff.
- 11) Vgl. S. KOSTER, Antike Epostheorien, Palingenia 5, Wiesbaden 1970, 143; K. ADAM, Docere - delectare - movere. Zur poetischen und rhetorischen Theorie über Aufgaben und Wirkung der Literatur. Diss. Kiel 1971, bes. 106.
- 12) E. HEITSCH, Klassische Philologie zwischen Anpassung und Widerspruch, Gymnasium 81, 1974, 379.
- 13) Vgl. den Versuch der Systematisierung bei H.R. JAUSS, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 1, 220.
- 14) Vgl. dazu W. H. FRIEDRICH, Sophokles, Aristoteles und Lessing, in: Vorbild und Neugestaltung, Sechs Kapitel zur Geschichte der Tragödie, Kleine Vandenhoeck-Reihe 249 S, Göttingen 1967, 188ff., bes. 194. Aber auch die

- Reaktion handelnder Personen gibt hier Aufschluß. Vgl. zu beidem H. HOMMEL, Gedanken zur griechischen Tragödie (1940), in: Symbola 1, Hildesheim/New York 1976, 104f., der auf zahlreiche Stellen verweist, in denen sowohl der Chor als auch handelnde Personen ganz im Sinne des Aristoteles von *ἔλεος* und *φέβος* oder von *οἷκτος* und *φρίκη* erfüllt sind.
- 15) Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 1, 47-51.
- 16) H. FLASHAR, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4, 1976, 784.
- 17) M. KOMMERELL, Lessing und Aristoteles, Frankfurt 1960³, 103.
- 18) M. FUHRMANN, Einführung in die antike Dichtungstheorie 85.
- 19) Helena 10.
- 20) Helena 13 ist ausdrücklich von *τέρειν* und *πίθειν* die Rede. Im Gorgias Platons (462 c) bezeichnet Polos, der Schüler des Gorgias, die Redekunst als eine Übung im Bewirken von Wohlgefallen (*χάρτις*) und Freude (*ἡδονή*).
- 21) Philippos 27: Die *λόγοι ἡδίστου* sind auch die *λόγοι πιστότεροι*.
- 22) Unter Gattung ist eine Gruppe von Texten verstanden, die in einem historischen Zusammenhang stehen und gemeinsame konstante Merkmale haben. So ist also nicht etwa die Tragödie schlechthin eine Gattung, sondern die attische Tragödie.
- 23) Vgl. dazu O. F. BOLLNOW, Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt 1956³, 176, der von der "Zeitlosigkeit des Glückserlebens" spricht und auf den Anfang von FRIEDRICH NIETZSCHES zweiter Unzeitgemäßer Betrachtung verweist, wo das Glück durch das Vergessenkönnen definiert wird.
- 24) Vgl. dazu W. KRAUS, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum, Wiener Studien 68, 1955, 69; 83; Belege für die spätere Zeit bei K. ADAM, Docere - delectare - movere 25.
- 25) Übersetzung nach W. MARG. - Der Anspruch der Dichtung auf Erkenntnis der Wahrheit findet sich seit Homer. Vgl. W. KRAUS, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum 71ff. Und das Diktum Solons Die Dichter lügen viel (fr. 21) macht deutlich, daß die Dichter seit jeher am Maßstab der Wahrheit beurteilt werden.
- 26) Fr. 910 ist das Glück, das die Wissenschaft geben kann, genannt.
- 27) Vgl. dazu S. J. SCHMIDT, Ästhetizität, Philosophische Beiträge zu einer Theorie des Ästhetischen, München 1972², 50f., mit einer summarischen Darstellung verschiedener Positionen.
- 28) Übersetzung nach W. SCHADEWALDT.
- 29) Olympia 14, 5ff.; s. unten 3. 2.
- 30) Vgl. hierzu vor allem H. R. JAUSS, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 1, 136ff.
- 31) Poetik Kap. 6 in Verbindung mit Politik 8, 5-7.
- 32) Diese Gedanken berühren sich mit Ansichten F. SCHILLERS in der Schrift 'Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen', in der er von der *moralischen Lust* als der Wirkung von Tragödie und Epos spricht.
- 33) Vgl. dazu H. R. JAUSS, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 1, 221f.
- 34) Vgl. dazu K. ADAM, Docere - delectare - movere 25ff.
- 35) Zwei Arbeiten sind hier vor allem zu nennen: W. SCHADEWALDT, Die Gestalt des homerischen Sängers (1943), in: Von Homers Welt und Werk, Stuttgart 1959³, 54-86, und W. MARG, Homer über die Dichtung, Orbis antiquus 11, Münster 1957.
- 36) Übersetzung nach W. SCHADEWALDT.
- 37) Vgl. z. B. Odyssee 4, 183-215.
- 38) Vgl. zu dieser Art von Weinen H. PLESSNER, Lachen und Weinen (1941), in: Philosophische Anthropologie, Frankfurt 1970, 133; 135.
- 39) Stellen bei J. LATACZ, Zum Wortfeld 'Freude' in der Sprache Homers, Heidelberg 1966, 178ff.; 187ff.

- 40) J. LATACZ, Zum Wortfeld 'Freude' in der Sprache Homers 188.
- 41) So kann denn das angespannte Weinen der Penelope in der Odyssee (1, 325-364) übergehen in einen *süßen Schlaf* (v. 363f.).
- 42) ~~Schöne Beispiele aus der Neuzeit finden sich bei H. HOMMEL, Gedanken zur griechischen Tragödie, in: Symbola 1, 104.~~
- 43) πῶθος φιλοπενθής; vgl. noch Euripides fr. 563 und 573.
- 44) Diese menschliche Größe geht nicht auf im Moralischen, sie kann sogar - wie im Falle des Achill - in Spannung zu moralischen Werten stehen.
- 45) Agamemnon 177.
- 46) Eumeniden 1032-1047.
- 47) Vgl. zur Wirkung der sophokleischen Tragödien H. HOMMEL, Gedanken zur griechischen Tragödie, in: Symbola 1, 104f.
- 48) Vgl. dazu H. PLESSNER, Lachen und Weinen, in: Philosophische Anthropologie 146f.
- 49) Ähnlich Trachinierinnen 126ff. Vgl. dazu H. HOMMEL, Gedanken zur griechischen Tragödie, in: Symbola 1, 110 und A. 76.
- 50) Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen 1972³, 226.
- 51) Aias 693-718; Antigone 1115-1154; König Ödipus 1086-1109; Trachinierinnen 633-662.
- 52) In der Trugrede nennt sich Aias (v. 692) unmittelbar vor dem Jubellied selbst *gerettet* (σωμένον).
- 53) Sein Beginn im Aias (v. 693): ἔφαρ' ἔρωτι, περιχαρῆς δ' ἀνεπτόμων.
- 54) Die Funktion der Jubellieder zur Verstärkung der tragischen Lust ist bisher nicht hinreichend herausgearbeitet worden. Unberührt davon bleiben die üblicherweise herausgestellten Funktionen dieser Lieder: 1. Kontrastmittel, 2. Ausdruck für die tragische Verfangenheit des Menschen im Irrtum, 3. Ausdruck für das Fehlen jeden

- Scheins von Berechenbarkeit des tragischen Geschehens.* Vgl. dazu A. LESKY, Die tragische Dichtung der Hellenen 185.
- 55) Zitiert u. a. von H. HOMMEL, Gedanken zur griechischen Tragödie, in: Symbola 1, 110; A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen 226.
- 56) Vgl. z. B. Hekabe 339-341; 807-811. Durch die Erregung von Mitleid kann man zu bestimmten Zielen kommen. So sieht Iphigenie (Iphigenie in Aulis 1211ff.) keine Möglichkeit, den Vater mit Worten zu *besaubern*, sondern nur mit Tränen zu erweichen. Weitere Stellen bei W. EGGERKING, De Graeca artis tragicae doctrina, imprimis de affectibus tragicis, Diss. Berlin 1912, 22ff.
- 57) Belege unter 4.1 mit Anm. 43.
- 58) Vgl. z. B. H. HOMMEL, Gedanken zur griechischen Tragödie, in: Symbola 1, 110, der von der *wühlenden Problematik menschlicher und göttlicher Wirrungen* spricht, auf die angesichts der Launenhaftigkeit des Schicksals keine Lösung wartet. Ferner auch A. LESKY, Die tragische Dichtung der Hellenen 512ff., der wie immer sehr behutsam verfährt.
- 59) Vgl. besonders W. JENS in der Einleitung zur Donnerschen Übersetzung - in der Bearbeitung von R. KANNICHT - der euripidischen Tragödien, Bd. 1, Stuttgart 1958, 16ff.
- 60) Formulierung nach P. RÜHMKORF, Über den Sinn und Nutzen der Poesie, in: Die Zeit 11, vom 10. März 1978, 25f.
- 61) Vgl. hierzu auch H. R. JAUSS, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 1, 259ff.
- 62) Vgl. VERF., Handlungsverlauf und Komik in den frühen Komödien des Aristophanes, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 17, Berlin/New York 1977, 288ff.
- 63) Menander, Aspis; Apollodor, Epidikazomenos (= Terenz, Phormio); Hekyra (= Terenz, Hecyra).
- 64) Indem Terenz in seinen Bearbeitungen auf diese Prologe verzichtete, verstärkte er das Mitleid.
- 65) Beliebt ist die Redeweise von der Allmacht der Tyche.

- 66) Terenz, Phormio 203: *fortis fortuna adiuvat*.
 67) Theogonie 97ff., Übersetzung nach W. MARG.
 68) Fr. 238.
 69) Helena 8; 10.
 70) Odyssee 9-12.
 71) Odyssee 8, 86; 92f.; 522; 540; 577.
 72) Canzoniere Nr. 23, 4; zitiert bei H. R. JAUSS, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 1, 63.
 73) Vgl. dazu die Ausführungen bei J. DALFEN, Polis und Poiesis, München 1974, 23ff.
 74) 19 b f.
 75) Plautus, Rudens 1249ff.; Übersetzung nach W. BINDER/W. LUDWIG.
 76) Confessiones 3, 2, 2.
 77) Vgl. zum Phänomen der Muße J. PIEPER, Muße und Kult, München 1958.
 78) Odyssee 8, 72ff., Übersetzung nach W. SCHADEWALDT.
 79) Odyssee 1, 152; 21, 430; ἀνάθημα σαυτός.
 80) Erga 650ff.
 81) Vgl. G. LIEBERG, Die Bedeutung des Festes bei Horaz, in: Synusia, Festgabe für W. SCHADEWALDT zum 15. März 1965, Pfullingen 1965, 403ff.
 82) Vgl. die beiden Prologe des Terenz zu seiner Hecyra.
 83) B. SNELL, Über das Spielerische bei Kallimachos, in: Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1955³, 353ff.
 84) Epigramm 28.

Hans Joachim Krämer, Tübingen

Epikur und die hedonistische Tradition

I.

1. Im Mittelpunkt der antiken Ethik steht der Begriff des erfüllten Lebens, des εὖ ζῆν oder, seit der Sokratis, der εὐδαιμονία. Das Wort εὐδαιμονία setzte sich gegenüber konkurrierenden wohl deshalb durch, weil die Bedeutung von der passiven eines günstigen Lebensgeschicks leicht zum richtigen Verhalten des eigenen Seelen-Daimon übergehen konnte - eine Wendung zur inneren Autarkie und Selbstgestaltung des Menschen, die sich bei Heraklit, Empedokles und Demokrit bereits abzeichnet¹⁾. Die ältere Güterethik war damit philosophisch hinterfragt und begründet durch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zur richtigen Verfassung seiner Seele, ihrer Entfaltung und Betätigung. Das systematische Resultat dieser philosophischen Besinnung auf sich selbst liegt vor allem in der klassischen Ethik des vierten Jahrhunderts, d.h. in der Ethik von Platon und Aristoteles vor. Die Glückslehre Epikurs vollzieht nun einen zweiten, weiteren Schritt. Sie setzt die Wendung zum Selbst voraus, faßt es aber radikaler und einseitiger in seiner subjektiven Befindlichkeit, wie sie sich in Lust und Schmerz manifestiert. Epikur läßt m.a.W. den ontologisch-aretologischen Eudämoniebegriff der klassischen Ethik hinter sich und insistiert auf einem psychologischen Eudämonismus, der das erfüllte Leben in der subjektiven Empfindung unmittelbar erfahrbar und kontrollierbar macht. Epikur erkennt darin eine notwendige Konkretion, die allererst den lebendigen, leiblich-sinnlichen, durchschnittlichen Menschen in seinen elementaren Bedürfnissen und Lebensproblemen erfaßt. Die genauere Bestimmung des höchsten Gutes als Lust und des höchsten Übels als Schmerz

setzt dabei neue Maßstäbe für die Hierarchie aller Werthaf-
ten überhaupt. - Das objektive Korrelat zur subjektiven Emp-
findung, nämlich die Natur des Menschen und ihre Teleologie,
übersieht Epikur keineswegs, aber er schattet es gleichsam
ab. Beispielsweise läßt sich leicht die Brücke zu Aristote-
les schlagen, der es im zehnten Buch der 'Nikomachischen
Ethik' offen läßt²⁾, ob wir die Tätigkeit um ihrer selbst
oder der begleitenden Lust willen wählen, und der damit bis
an die Schwelle des Hedonismus heranzuführt. Aber auch das
stoische Prinzip der Selbsterhaltung, das den Hedonismus
Epikurs aus den Angeln heben sollte, läßt sich ins Epikure-
ische transponieren und umgekehrt, insofern Selbsterhaltung
und Selbststeigerung bei Epikur Voraussetzung oder Ingredi-
ens des Wohlgefühls ist - ich erinnere an die dritte Klasse
unter den notwendigen Begierden, die zum bloßen Überleben
nötig sind³⁾ -, und insofern umgekehrt zur stoischen Selbst-
erhaltung zugeständenermaßen auch Schmerzfreiheit gehört⁴⁾.
Es handelt sich also um verschiedene Perspektiven auf einen
gemeinsamen Phänomenbestand, der allerdings abweichend be-
leuchtet und ponderiert wird.

Philosophische Positionen, die wir heute hedonistisch
nennen würden - der Begriff ist ja erst im 19. Jahrhundert
geprägt worden⁵⁾ - gab es schon vor Epikur, und zwar minde-
stens drei: den gemäßigten, mehr impliziten Hedonismus Demo-
krits, von dem über Nausiphanes⁶⁾ eine direkte Linie zu Epi-
kur führt; ferner die Sokratikergruppe um Aristipp von Kyre-
ne⁷⁾, und schließlich die Position des Eudoxos von Knidos,
bei dem man zuerst von einem regulären Hedonismus sprechen
kann, weil er das höchste Gut ausdrücklich als Lust bestimm-
te⁸⁾ und sich in der Auseinandersetzung mit den Platonikern
bereits der Denkmittel der klassischen Ethik bediente. Den-
noch gilt es festzuhalten, daß erst Epikur das subjektive An-
liegen des konkreten Menschen im Gegenzug zur Anthropologie
der klassischen Systeme zum Zentrum seiner ganzen Philoso-
phie gemacht und damit das erste System des Hedonismus ge-

schaffen hat.

Die epikureische Form des Hedonismus zeigt nun in ihrem
systematischen Ansatz eine komplizierte Struktur, die man
sich zunächst klarmachen muß: Epikur vertritt die These von
einem originären *psychologischen* Hedonismus, wonach alle Le-
bewesen von Natur nach Lust und Schmerzfreiheit streben.
Dieses natürliche Streben ist jedoch beim Menschen kulturell
verformt und überdeckt worden⁹⁾. Wenn wir dem Referat im er-
sten Buch von Ciceros 'De finibus' folgen¹⁰⁾, vollzog sich
die Denaturierung derart, daß das Mittel-Zweck-Verhältnis
zwischen Moral und Lust in Vergessenheit geriet: Man ver-
kannte, daß Askese, Disziplin, Mut und Einsicht nur eine *re-*
lative Funktion im Lustkalkül besitzen, indem man nämlich
auf eine kleinere Lust verzichtet oder einen kleineren
Schmerz inkauf nimmt, um eine größere Lust zu gewinnen oder
einen größeren Schmerz zu vermeiden. Man isolierte und ver-
absolutierte nun das Mittel, die Askese, halbierte also
sinnwidrig den Kalkül und verlor darüber das wahre Ziel aus
den Augen. Es bedarf daher der philosophischen Aufklärung,
um den Irrtum rückgängig zu machen und von der kulturellen
Verformung zur Natur, vom Nomos zur Physis zurückzuführen.
Der dabei einzunehmende Standpunkt ist natürlich nicht mehr
der eines psychologischen, sondern der eines *ethischen* Hedon-
ismus, denn es ist davon auszugehen, daß die Menschen fak-
tisch nicht nach Lust streben, daß sie es aber ihrem Wesen
folgend tun sollten. Die Philosophie kann zwar ein allgemei-
nes Glücksstreben voraussetzen, muß aber dann auf die Lust
hin präzisieren und in Form von hypothetischen Imperativen
(mit Kant zu sprechen) zur Lustsuche und Schmerzvermeidung
anhalten und dazu auch bestimmte einzelne Verhaltensweisen
empfehlen und anraten. Die Philosophie führt also auf dem
Wege des Dreischritts zur verlorenen Lustnatur des menschli-
chen Glücks, zu einer philosophisch vermittelten Unmittel-
barkeit und zweiten Natürlichkeit zurück.

Die Reflexionsleistung der philosophischen Ethik ist aber damit nicht erschöpft. Sie ist ethischer Hedonismus nicht nur in der generellen Empfehlung der Lust, sondern im besonderen in der Unterscheidung der eigentlichen, der katastematischen Lust innerhalb des wiederhergestellten hedonischen Glücksbegriffs. Erst mit ihr ist die hedonische Konkretion des Eudämoniebegriffs gewährleistet. Der Sache nach war diese *zuständige* Lust in Demokrits Euthymie und im Indifferenzzustand der Platoniker und Kyrenaiker schon vorgegeben. Aber erst Epikur deutet sie als Lust¹¹⁾ und setzt sie als solche zur bewegten, zur *kinetischen* Lust in ein systematisches Verhältnis. Sie unterscheidet sich von der punktuellen kinetischen Lust als dauerhaftes Wohlgefühl im ganzen und als beständige Grundstimmung. Die einzelnen kinetischen Lusterlebnisse gehen im Endresultat in sie ein und bleiben in ihr aufgehoben: Sie ist als umfassendes, nichtintentionales *Befriedigtsein* das Ziel jedes *Befriedigtwerdens*. Man kann, wie dies Epikur im dritten Brief selbst suggeriert¹²⁾, eine archaiologische und eine teleologische Komponente im Hedonismus Epikurs unterscheiden: Die Lust - und zwar die kinetische - ist *Arché*, ist Ursprung und Grund der Eudämonie, zu dem wir zurückmüssen, aber sie ist zugleich doppel-sinnig nur der *Anfang*, durch den hindurch wir zum eigentlichen *Ziel*, der katastematischen Lust, vorstoßen können. Mit Epikurs Konzeption der Zustandslust gewinnt der Hedonismus erstmals Anschluß an den Eudämoniebegriff, der stets auf Integration und Dauer abgestellt ist und der daher von der punktuellen Lustempfindung nicht erreicht wird (weshalb die Kyrenaiker das Verhältnis konsequent umkehrten und den Eudämoniebegriff abwerteten¹³⁾). -

Die Zustandslust zerfällt in die Schmerz- und Beschwerdelosigkeit des Leibes und die Unerschüttertheit und Furchtlosigkeit der Seele. Beide Formulierungen sind negativ und zeigen an, daß alle Lust stets perspektivisch vor der Folie des Schmerzes gesehen wird. Sie entsprechen überdies dem

expliziten Lehrsatz, die Lust könne über die Schmerzlosigkeit hinaus nicht gesteigert werden. Andererseits soll aber die Zustandslust die intensivste Lust sein. Die scheinbare Paradoxie löst sich auf, wenn bedacht wird, daß Schmerzfreiheit nur ein *Merkmal* der Zustandslust ist, daß also nicht Identität, sondern nur Kongruenz besteht, und daß die Zustandslust für sich selbst betrachtet durchaus ein sehr positives Wohlgefühl ist. Sie übertrifft darin jede kinetische Lust, weil die kinetische Lust bis zur völligen Befriedigung stets noch mit Begierde, d.h. aber mit Schmerz *vermischt* ist¹⁴⁾ und daher nicht die ungetrübte, reine Form der Lust repräsentieren kann. Epikur trägt damit wohl platonischen Einwänden¹⁵⁾ Rechnung, ähnlich wie er das platonische Argument¹⁶⁾ unterläuft, es gebe gute und schlechte Lüste, also könne nicht die Lust, sondern nur ein Maßstab außerhalb ihrer das Gute sein. Epikur entzieht dem Argument den Boden, indem er alle Lustformen auf eine ausgezeichnete, eben die katastematische Lust bezieht und dadurch ein *lustimmanentes* Kriterium gewinnt. Genau besehen besteht dabei nicht einmal eine qualitative, sondern nur eine quantitative Differenz: Die Zustandslust ist, wie wir sahen, *rein* und dadurch *mehr* Lust. Epikur argumentiert also gegen Platon mit platonischen Mitteln. Auch die damit zusammenhängende *Begrenztheit* und *Unbewegtheit* der Zustandslust weist auf die eleatisierende Ontologie des Platonismus zurück¹⁷⁾. Beide Eigenschaften sind geeignet, die Lust auch im Rahmen jener Ontologie zu rehabilitieren und dadurch fernerhin axiologisch aufzuwerten. Die Zustandslust ist begrenzt, d.h. sie ist über ein bestimmtes, durch die Schmerzfreiheit markiertes Maß hinaus nicht zu steigern, allerdings auch - einmal erreicht - nicht leicht zu erschüttern und zu mindern. Bei Epikur verbindet sich damit die Vorstellung einer gesetzmäßigen Normierung und *Selbstregulierung* der Lebensabläufe, die die philosophische Reflexion gerade im Interesse des subjektiven Wohlbefindens ins Bewußtsein zu heben und gegenüber dem Anspruch maßloser Begierden und Wünsche zu verteidigen hat. Die Lei-

stung der hedonistischen Ethik besteht weitgehend darin, nach dem prinzipiellen Durchbruch zur Lust die mit der Zustandslust gegebene Selbstregulierung des Lebens in immer neuen Anläufen zu demonstrieren und zur Einsicht zu bringen^{17a)}. Es empfiehlt sich auch, im folgenden lieber von Selbstregulierung als von *Maß* und *Grenze* zu sprechen, weil diese Begriffe gegenwärtig verbraucht zu sein scheinen und erfahrungsgemäß nur noch schwer akzeptiert werden. - Aus anderen Gründen müßte man innerhalb des Lustbegriffs differenzieren: Für die Gemütsruhe Epikurs ist schon das griechische Wort *Hedone* zu stark, vollends das deutsche Wort *Lust* und die Äquivalente der neueren Sprachen. *Freude* und dgl. wäre besser. Aber da Epikur selbst *Hedone* als Oberbegriff gebraucht und wir über keinen anderen philosophischen Terminus als Hedonismus verfügen, mag es mit dieser Kautel sein Bewenden haben.

2. Bis hierher sind nur erste Konturen des epikureischen Hedonismus skizziert. Wir konstatierten gegenüber der klassischen Ethik von Platon und Aristoteles die Wendung zum *Subjektiven* und innerhalb seiner die Aufgipfelung in der Zustandslust, mit der Epikur in charakteristischer Problemverschlingung eine ganze Reihe offener Fragen der älteren ethischen Diskussion löst. Ein zweiter Einbruch, der aus dem ersten nicht selbstverständlich folgt, läßt sich am besten durch das Stichwort *Reduktionismus* umschreiben (der epikureische Terminus ist *ἀναγωγή*: *Zurückführung*¹⁸⁾). Platon und Aristoteles, und ähnlich später die Stoiker, sahen den Menschen hierarchisch. Er verwirklichte sich selbst nach Maßgabe der Stufenordnung des Lebendigen, d.h. durch die Entfaltung und Betätigung der für ihn spezifischen Anlagen. Auch das ihm zukommende Maß an Eudämonie wurzelte in der Rangordnung menschlicher Vermögen und ihrer Betätigung. Das Schwergewicht der Eudämonie lag daher in dem Bereich, der den Menschen vom Tier trennt. Sie gipfelte demgemäß in der intel-

lektuellen Anschauung des Vernunftvermögens. - Bei Epikur kommt es nun zu einer Umkehrung, um nicht zu sagen Umstülpung dieser Rangordnung: Das Schwergewicht fällt hinfort in die Vitalisphäre, die der Mensch mit den übrigen Lebewesen teilt; die spezifisch humanen Schichten aber werden instrumentalisiert oder ganz eliminiert. Epikur bekennt sich provokant zur hedonischen Lebensform im engeren Sinne, dem *βίος ἀπολαυστικός*, der bei Platon und Aristoteles zuunterst stand, und spricht der theoretischen und politischen Lebensform jeden selbständigen Glückswert ab. Dies bedeutet, daß Bildung, Moral und insbesondere die zwischenmenschlichen Verhältnisse einer ideologiekritischen Entwertung zum Opfer fallen. Der epikureische Vorwurf lautet auf *Leerheit* und *Unverstehbarkeit*¹⁹⁾, womit er seinen eigenen Begriff von anthropologischer Realität negativ profiliert. Zurück bleibt der Einzelne in seiner Egoität, charakterisiert durch das ausschließliche Interesse an der Befriedigung elementarer Bedürfnisse. Das *καλόν*, die Sittlichkeit in Gestalt des überkommenen Tugendkanons, wird in den Dienst der subjektiven Befindlichkeit des Einzelnen und seines Kalküls gestellt. Demgemäß wird auch die Rechtsordnung durch eine Vertragstheorie instrumentalisiert. Nur sein eigenes wohlverstandenes Interesse veranlaßt den Einzelnen, Rechtsverbindlichkeiten einzugehen und sich daran zu halten, dies letztere auch unmittelbar aus seelendiätetischen Gründen, um nicht durch die Furcht vor Entdeckung die innere Ruhe zu gefährden²⁰⁾. Die Radikalität Epikurs zeigt sich im Vergleich mit dem älteren Hedonismus der Kyrenaiker, die zwar die physischen Genüsse vor die seelischen gesetzt, aber diesen doch ihre Eigenständigkeit belassen hatten. Epikur hingegen bezieht die seelische Freude durchweg spiegelbildlich auf die leibliche und nimmt ihr damit trotz größerer Intensität jeden eigenen Gehalt²¹⁾.

Nur in zwei Punkten ist Epikur geeignet, den Bannkreis des Utilitären zu transzendieren: Die philosophische Theorie

und ebenso die Freundschaft können, wenngleich instrumentell motiviert, zum Selbstzweck werden und ihren hedonischen Sinn in sich selber tragen²²⁾. Im Fall der Theorie bleibt dies freilich unkontrollierbar, weil sie sich mittelbar stets auf das leibliche Wohlergehen beziehen läßt. Dagegen wird mit dem Opfertod der Freundschaft, den Epikur im Grenzfall annimmt²³⁾, das System des utilitären Kalküls gesprengt. In beiden Fällen trägt Epikur zum wenigsten einem erweiterten psychologischen Hedonismus Rechnung, der seinen Reduktionismus prinzipiell in Frage stellt, so sehr er die Ausnahmen durch Zerdehnung und Übertragung des ursprünglichen hedonischen Moments erklären und ableiten möchte.

Epikur hat - auch vom hedonistischen Standort betrachtet - einen verkürzten, reduzierten Hedonismus propagiert. Darin spricht sich eine bestimmte anthropologische Schwerpunktbildung aus, die durch überscharfe Beleuchtung noch unterstrichen werden soll: Epikur ist überzeugt, daß die *Sinnlichkeit des Menschen das eigentlich Gewisse ist*, an das wir uns primär zu halten haben, und daß gemessen an der Befriedigung elementarer sinnlicher Bedürfnisse alles übrige zur Unwesentlichkeit einer *quantité négligeable* verblaßt. In dieser Sicht mag die Lehre Epikurs, als *basale* Ethik verstanden, die Funktion eines notwendigen Korrektivs behalten, auch wenn man nicht zugeben kann, daß sie den ganzen Menschen zureichend repräsentiert.

Trotz der Akzentuierung der Vitalsphäre wird im übrigen die Differenz zwischen Mensch und Tier nicht nivelliert, eine Dehumanisierung findet bei Epikur nicht statt. Das spezifische *Humanum* liegt freilich weder in der Theorie noch der Kreativität, der Moralität oder im Spiel, sondern in der *temporalen Struktur* des menschlichen Bewußtseins, innerhalb deren die eigentümlich kalkulierende *Rationalität* des Menschen ihr Aktionsfeld hat. Der Mensch blickt planend, hoffend, fürchtend, bilanzierend in die Zukunft voraus und in

die Vergangenheit zurück. Er ist dadurch der Punktualität des Tieres enthoben, aber auch zur Lebensführung genötigt. Mit der *Zeitdimension* ist ihm die eigene Eudämonie als Aufgabe gestellt, die er immer wieder neu zu leisten hat. Epikur hat diesen Zusammenhang als erster erkannt und philosophisch thematisiert. Der Mensch kann sich darum auch *verfehlen*, wenn er in der Zeitdimension falsch kalkuliert und bilanziert oder gar, wie gezeigt, durch Denaturierung des Kalküls der Glücks- und Lustvergessenheit anheimfällt. Darum bedarf der Mensch auch der Philosophie, die ihn zur Lebensführung anleitet. Vermutlich hat Epikur darin ein Kompensationsverhältnis gesehen, das einen biologischen Defekt korrigiert, wie denn die Auffassung vom Menschen als einem Mängelwesen bei Lukrez tatsächlich überliefert ist²⁴⁾. Man wird indessen die Temporalität des Menschen nicht existenzphilosophisch deuten dürfen, wie das G. NEBEL und andere getan haben²⁵⁾. Angst und Furcht sind für den Menschen gerade nicht konstitutiv, sondern können durch die Philosophie definitiv behoben und überwunden werden. Epikur ist darin ganz optimistischer Aufklärer und Rationalist, der das Glück nicht nur für wünschbar, sondern auch für machbar hält.-

3. Vom anthropologisch-ethischen Reduktionismus ist ein ganz anderer Zug des Epikureismus zu unterscheiden, der sich eher gegenläufig dazu verhält, weil er der im Reduktionismus liegenden Tendenz zum Libertinismus eines grobsinnlichen Genußlebens entgegenwirkt und sie faktisch ausschaltet. Er führt bereits in die spezielle Anleitung zur Lebensführung, in die philosophische Lebenskunst, die *ars vivendi* oder *τέχνη τοῦ εὖ ζῆν* hinein²⁶⁾, in der sich Epikur neben Thukydides, Aristoteles und Tacitus als einer der großen Seelenkener der Antike im Sinne der neuzeitlichen Moralisten erweist. Man könnte den hier gemeinten Themenkreis unter das Stichwort des *Minimalismus* stellen²⁷⁾. Epikur empfiehlt einen minimalistischen Hedonismus, der mit einem Minimum an

Mitteln ein Maximum an Wohlbefinden bewirkt und erhält. Die Einübung in die Genügsamkeit scheint man im Epikur-Kreis um die Wette betrieben zu haben wie in kaum einer anderen Sokratikerschule, etwa mit der Devise, daß man mit Wasser und Brot vollendet glücklich werden kann²⁸⁾. Um es auf den Begriff zu bringen: Epikur hat hier die *Proportionalität von Bedürfnisgrad und Genußintensität* entdeckt und zum diätetischen Prinzip erhoben. Darin liegt natürlich eine Zuspitzung des allgemeineren Prinzips der Selbstregulierung des Lebens, aber auch eine Konsequenz der älteren griechischen Maßethik und ihrer Grunderfahrung, daß man mit begrenzten Möglichkeiten und Ansprüchen im Endeffekt doch am weitesten kommt. Die Fähigkeit, die eigenen Ansprüche gegebenenfalls auf ein lebensnotwendiges Minimum zurückzunehmen, gewährleistet nach Epikur die größtmögliche Autarkie und Freiheit gegenüber der Welt und damit die besten Voraussetzungen für die Seelenruhe. Epikur verwirft zwar den reicheren Lebensstil, den er Polytelie nennt²⁹⁾, keineswegs von vornherein, möchte aber die Erfülltheit des Lebens nicht von ihm abhängig machen. Damit gerät er indessen in ein schwieriges Dilemma. Denn entweder genügt zur Eudämonie bereits die Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse, die durch physischen Schmerz definiert sind³⁰⁾, dann ist nicht einzusehen, was die bloß natürlichen Bedürfnisse zur Eudämonie noch beitragen können, oder aber die Befriedigung dieser Bedürfnisse vermag das Leben reicher zu gestalten und das Wohlbefinden zu steigern, dann ist die Minimallösung nicht mehr geeignet, volle Autarkie zu garantieren. Epikur hat sich prinzipiell für den ersten Weg, also für die minimalistische Version entschieden, aber die weitergehende Lösung dazu in ein für uns heute nicht mehr ganz klar durchschaubares Verhältnis gestellt. Nach der Befriedigung der Elementarbedürfnisse - Hunger, Durst, Schlaf, Luft, Schmerz - kann nämlich Epikur zufolge der weitere Kreis das Wohlbefinden nicht steigern, sondern nur färben: ποικίλλειν, was die Lateiner entweder mit *variieren* oder mit *würzen* (*condire*, auch *oblectare*) wiederge-

ben³¹⁾. Die zweite Nuance würde einen wenn auch noch so geringfügigen Zuwachs einschließen; aber auch der Variationsgedanke ist nicht eindeutig, wenn man ihn nämlich nicht auf das Verhältnis der bloß natürlichen Bedürfnisse zu den Grundbedürfnissen, sondern mit neueren Interpreten³²⁾ auf die bloß natürlichen Bedürfnisse *untereinander* bezieht, von denen dann jeweils einige mitbefriedigt sein müßten. Da Epikur *de facto* eine Graduierung der Zustandslust anerkennt hat - der Weise soll angeblich auch unter Foltern glücklich sein -, wird man mit einer protreptisch verschleierte und vielleicht bewußt zweideutig gehaltenen *Abstufung* des Eudämonie- und Autarkiebegriffs rechnen müssen. Ein Operieren in zwei Ebenen war ja auch der Güterlehre anderer Schulen geläufig, so der akademischen Ethik mit dem Kunstgriff einer Schaukellösung zwischen der engeren Tugendautarkie einerseits und der erweiterten Autarkie mit den Außengütern andererseits³³⁾ bei Antiochos/Cicero *vita beata* und *vita beatissima* genannt -, oder auch die daran anknüpfende stoische Ethik mit der Unterscheidung des Guten und des Vorzuziehenden³⁴⁾. Immerhin führt auch dieser relative Minimalismus Epikurs dazu, daß etwa das erotisch-sexuelle Bedürfnis, das als bloß natürlich, nicht als notwendig gilt, weitgehend als Adiaphoron behandelt und nach Möglichkeit ganz ausgeklammert wird³⁵⁾. Insgesamt wird man nicht sagen können, daß Epikur die mit der Güterlehre verknüpften Probleme voll bewältigt habe. Die Lebenserfahrung, die im Minimalismus steckt, erscheint mit weiterreichenden Möglichkeiten nicht genügend vermittelt. Das Sicherheitsbedürfnis des Frühhellenismus hat dabei zweifellos Schwergewichte gesetzt, mit dem Hang zur argwöhnischen Reserve, die jedem Risiko aus dem Weg geht, damit aber auch jedem Gelingen, das aus dem Wagnis, dem Experiment, der kreativen Tätigkeit dem Menschen zuteil werden kann.

Andererseits hat Epikur das Problem des Schmerzes, das für seine Philosophie fundamental ist, nicht völlig ent-

schärfen können. Daß extreme Schmerzen durch Tod oder Ohnmacht sich selber aufheben, ist richtig und entspricht dem Prinzip der Selbstregulierung des Lebens, ebenso, daß chronische Schmerzen durch Intervalle erträglich bleiben und eine positive Gesamtbilanz erlauben³⁶⁾. Aber die breite Zwischenzone aller übrigen Schmerztypen kann Epikur, sofern er sie nicht einfach protreptisch überspielt, nur durch Kompensationen aus Erinnerung und Hoffnung zu bewältigen suchen, wobei er den Ausweg der Selbsttötung vorsorglich offen halten muß³⁷⁾.

4. Das Kernstück epikureischer Lebenskunst liegt in der Analyse der *Temporalität* des menschlichen Lebens, zu der jetzt Überzugehen ist. Hier ist die Originalität Epikurs vergleichsweise am größten, weil er den Lebensablauf erstmals von seiner Innenseite, vom Bewußtsein des Lebenden selbst, nicht vom äußeren Betrachter her phänomenologisch erfaßt und damit dem Eudämoniebegriff eine ganz neue Dimension erschlossen hat.

Im weiteren Umkreis gilt dies zunächst für die philosophische Reflexion, mit der Epikur die Endlichkeit des menschlichen Lebens und überhaupt die Lebensdauer als für die Eudämonie irrelevant erweist. Die Argumentation Epikurs basiert auf zwei Prämissen. Die erste³⁸⁾ zeigt mit Hilfe des Atomismus, daß die Endlichkeit des Menschen keine relative, sondern eine absolute ist, d.h. daß wir nach *diesem* Leben kein besseres oder schlechteres in einer anderen Welt zu erwarten haben, sondern Nichts sind, und daß wir daher *dieses* Leben weder durch Furcht zu belasten noch durch Hoffnung zu entwerten brauchen. Epikur macht also mit der Endlichkeit des Lebens radikal Ernst und stellt es dadurch rein auf sich selbst - im Unterschied zum Großteil der griechischen Tradition. Die zweite Prämisse³⁹⁾ greift auf den Gedanken der Selbstregulierung des Lebens zurück und besagt, daß uns auch

an einer unbegrenzten Fortdauer *dieses* Lebens, wie es *jetzt* ist, nichts liegen könne, da das einmal erreichte *Optimum* eines erfüllten Lebens durch längere Dauer nicht mehr steigerungsfähig sei und, modern ausgedrückt, nur auf eine schlechte Unendlichkeit bloßer Wiederholung hinauslaufe. Für das erfüllte Leben gibt es daher kein Darüberhinaus, das wünschenswert sein könnte. Es enthält keinen unerfüllten Rest, kein Defizit, das noch zu realisieren bliebe, und ist daher in sich vollkommen autark. Die Folgerung, die Epikur daraus zieht, ist keine geringere als die, daß die Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit eudämonologisch *vergleichsgültig* wird. Bei richtiger Lebensführung kann darum der Mensch den Göttern an Eudämonie durchaus gleichstehen⁴⁰⁾. Epikur hat sogar die weitgehende Konsequenz gezogen, den um diese Zusammenhänge Wissenden in seiner Art unsterblich zu nennen⁴¹⁾.

Epikur sieht hier richtig, daß es im Leben nicht auf Extensität, sondern auf qualitative Intensität ankommt und daß das erfüllte, in seinen Möglichkeiten voll ausgeschöpfte Leben nicht überboten werden kann. Endlichkeit braucht, so betrachtet, in der Tat kein Mangel mehr zu sein. Den Einwand, das gescheiterte Leben bedürfe aber transzendenter Kompensationserwartungen, um erträglich zu bleiben, hätte Epikur nicht akzeptiert, da die philosophische Lebenskunst ein Scheitern verhindert und daher solche Erwartungen überflüssig macht⁴²⁾. Es gibt jedoch andere Einwände, die Epikur nicht ausräumen kann, obwohl sie sich in seiner eigenen Lehre anmelden, und die die Triftigkeit seiner Analysen mindestens einschränken: So etwa die natürliche Todesscheu, die darauf beruht, daß sich das Bewußtsein im Tod nicht selbst wegdenken kann; ferner die Anwendung der Zeitunabhängigkeit der Lust auf beliebig kurze Zeiträume - bei Philodem genügt schon ein Tag, bei den Epikur folgenden Stoikern bereits ein Augenblick zur Eudämonie⁴³⁾. Die Rehabilitierung der Endlichkeit wird dadurch natürlich *ad absurdum* geführt, weil

sie den Anspruch auf ein erfülltes Gesamtleben unvertretbarerweise ebenso überflüssig erscheinen läßt wie den auf Unsterblichkeit. Vor allem aber korrigiert das Ideal einer ewigen Eudämonie der Götter unter der Hand den hohen Leistungsanspruch der Ethik und macht die Gleichsetzung von Unendlichkeit und philosophisch-reflektierter Endlichkeit teilweise wieder rückgängig. Die beiden Wesensbestimmungen der epikureischen Götter: Ewigkeit und Eudämonie, bedingen einander wechselseitig: Was nicht glücklich ist, ist dem Schmerz und Leiden und also der Vergänglichkeit ausgeliefert, aber auch umgekehrt gilt: Was nicht ewig ist, kann nicht den höchsten Grad der Eudämonie erreichen, wie er allein den Göttern zukommt⁴⁴). Die Ewigkeit der göttlichen Existenz deckt also am Menschen *einen letzten Rest von Endlichkeit* auf, den auch die philosophische Reflexion nicht abstreifen kann. Die Analysen Epikurs werden dadurch systemimmanent eingeschränkt und relativiert.-

Von weit größerem Gewicht für die Lebensführung und das praktische Handeln ist die Zeitdimension *innerhalb* des Lebensablaufs *selber*. Dabei zeichnen sich analoge Relationen ab, insofern sich der gegenwärtige Augenblick zur Zukunft ähnlich verhält wie vorhin das menschliche Leben als Ganzes zur unendlichen Zeit. Während jedoch die Zeit nach dem Tode nicht eigentlich Gegenstand menschlichen Überlegens und Handelns sein kann, bedarf die Zukunft *im* Leben der Lebenssicherung und Daseinsvorsorge. Wie wir sahen, ist die Unmittelbarkeit des Lebensvollzuges beim Menschen im Unterschied zum Tier durch die Temporalität gebrochen, innerhalb deren sich eine kalkulierende Rationalität entfaltet, die Lust- und Unlustquanten messend gegeneinander abschätzt. Man muß gegebenenfalls *jetzt* eine kleinere Lust auslassen oder einen kleineren Schmerz in Kauf nehmen, um *später* eine größere Lust zu gewinnen oder einem größeren Schmerz zu entgehen⁴⁵). Epikur unterscheidet daher an Lust und Schmerz den anthropologischen Aspekt von handlungstheoretisch-ethischen (gut

und schlecht - zu wählen und zu meiden⁴⁶); beides fällt nicht immer zusammen). Die epikureische Eudämoniedefinition⁴⁷) verbindet die Zustandslust des Leibes geradezu mit der *Zuversicht* auf ihren Fortbestand auch in der *Zukunft*, nimmt also den Zeitfaktor in die Zielformel hinein. Die Eudämonie der Seele, die Ataraxie, besteht in der Tat in erster Linie darin, bezüglich der *Zukunft* zuversichtlich und frei von Furcht zu sein⁴⁸).

Auf der anderen Seite aber erweist sich die Zukunftsdimension als ambivalent. Sie kann durch Hoffnung, Begierde, Furcht oder Sorge von der reinen Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Genusses abziehen und ihn teleologisch oder eschatologisch verdecken und verstellen. Das Ausschöpfen des gegenwärtigen *Kairos* ist aber der einzige Weg, um zur *Realisierung* der Lust zu gelangen - der kinetischen zunächst, dann aber auch der katastematischen (beide sind ja nur quantitativ unterschieden und darum auch miteinander verrechenbar). Dabei ist zu beachten, daß auch die Freuden der Vergangenheit, von denen die Erinnerung zehrt, einmal gegenwärtig-real gewesen sein müssen. Die Gesamtbilanz des Lebens hängt darum wesentlich von der Summe bereits realisierter Glücksmöglichkeiten ab. Das Übergewicht des Zukunftsmoments kann nun demgegenüber den Genuß immer wieder ins Ungewisse hinausschieben oder, wie es Epikur formuliert, dazu zwingen, das Leben immer wieder gerade nur zu beginnen⁴⁹); es kann aber auch den *Vollzug* des Genusses durch Zukunftssorgen stören und belasten⁵⁰). Ähnlich wirkt sich die Zukunft auf die *Erinnerung* an die bereits genossene Lust aus, indem sie diese perspektivisch entwertet⁵¹). Aufgabe der philosophischen Therapie ist es darum, die futuristische Überlagerung und eschatologische Entfremdung der Gegenwart reflektierend abzubauen und zu einer vermittelten Unmittelbarkeit des Genusses zurückzuführen. Die Analogie zwischen der Emanzipation des endlichen Daseins vor dem Anspruch der Unendlichkeit, von der vorhin die Rede war, und der Emanzipation des

gegenwärtigen Augenblicks vor dem Zugriff der Zukunft, von der jetzt die Rede ist, ist unverkennbar. Der Sache nach ist in diesem Freistellen des gegenwärtigen Augenblicks gegenüber der Zukunft eine Kritik auch der *cura*, $\phi\omicron\nu\nu\tau\iota\varsigma$ oder $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\alpha$ des stoischen Selbsterhaltungsprinzips enthalten⁵²⁾, das in seiner antihedonistischen Tendenz die antike Fassung des modernen lusthemmenden Realitätsprinzips darstellt.

Nimmt man nun beide Seiten zusammen, so ist damit innerhalb der für den Menschen spezifischen Temporalität ein Konflikt statuiert, der generell nicht aufzuheben ist, sondern nur *ad hoc* von Fall zu Fall im konkreten Lebensvollzug geschlichtet werden kann. Es gibt m.a.W. ein zerbrechliches, unruhiges Gleichgewicht zwischen Gegenwart und Zukunft, das die *ars vivendi* (die $\phi\omicron\delta\nu\nu\tau\iota\varsigma$ als die $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ τοῦ εὖ ζῆν) jeweils zu treffen hat, ohne daß sich dafür durchweg allgemeingültige Regeln aufstellen ließen. Wo es verfehlt wird, wird der Mensch unmenschlich: Er verfällt der tierischen Punktualität der Augenblicksregung oder aber der ebenso unmenschlichen Verfremdung des Lebens und aller zwischenmenschlichen Beziehungen durch die Suggestion der Zukunft⁵³⁾. Der philosophisch Wissende ist demgemäß dadurch charakterisiert, daß er *allen* Zeitdimensionen Rechnung zu tragen vermag⁵⁴⁾. Dabei stehen Vergangenheit und Gegenwart zusammen gegen die Zukunft. Sie repräsentieren *Realität* und Sicherheit des Genusses, das, was nicht mehr verlorengehen und weggenommen werden kann. Die Gegenwart muß darum nicht nur um ihrer selbst willen, sondern paradoxerweise oft auch einer *künftigen* Gesamtbilanz zuliebe der unsicheren Zukunft vorgezogen werden. Die Zukunft vertritt dagegen das größere Ganze, das möglicherweise durch richtiges Kalkulieren eingetauscht und ins Lebensgesamt eingebracht werden kann, aber als noch bevorstehendes mit Risiken behaftet ist. Die Zukunftsperspektive zielt darum auf *Optimierung*⁵⁵⁾, die der Vergangenheit und Gegenwart auf allmähliche *Anreicherung* des Lebens, das als gelebtes zunehmend in die Erinnerung ein-

geht. Epikur weiß, daß *diese* Sicht mit fortschreitendem Lebensalter die wichtigere und überlegene ist⁵⁶⁾; aber es ist unvermeidlich, daß sie nur im Durchgang durch die andere gewonnen werden kann. Im Übrigen wird die Zeitunabhängigkeit der Lust durch den Gedanken der Anreicherung einschneidend relativiert. - Eine ganz andere Konstellation tritt immer dann ein, wenn sich Gegenwart *nicht* lustvoll gestalten läßt. In diesem Fall rücken umgekehrt Vergangenheit und Zukunft zusammen, um durch Erinnerung und Hoffnung das augenblickliche Leiden kompensatorisch auszugleichen⁵⁷⁾. Der Vorrang der seelischen Lust vor der leiblichen beruht gerade darauf, daß die Seele kraft ihrer Temporalität Vergangenheit und Zukunft einbeziehen und dadurch die punktuell an die Gegenwart gebundene Befindlichkeit des Leibes übertreffen und ausgleichen kann⁵⁸⁾. Die Kompensationsleistung der gesicherten Vergangenheit ist dabei naturgemäß größer als die der ungesicherten Zukunft. Die Hauptrichtung der epikureischen Reflexion zielt daher insgesamt auf die Rehabilitierung der Gegenwart und der Vergangenheit gegenüber der Zukunft, die faktisch das flexible Gleichgewicht der Zeitdimensionen stört und in Unordnung bringt.

5. Die Lebenskunst als angewandte Ethik destruiert Illusionen, falsche Zielvorstellungen und überflüssige Wünsche, sie reflektiert über das wahre Ziel, die Selbstregulierung der menschlichen Natur und die Freiheit, ein erfülltes Leben aus eigener Kraft zu erreichen und zu erhalten. Wenn man die überkommenen Äußerungen Epikurs, vor allem die Sentenzensammlungen, auf die Methode und Topologie seiner Konsiliatorik befragt, so überwiegt das deskriptiv-analytische Moment, während das präskriptive eher zurücktritt. Epikur versucht die richtige Weise zu leben mehr indirekt-beschreibend nahezubringen, durch die Entwicklung von Definitionen, Distinktionen und die Aufzeigung von Prioritäten und Präferenzen, die in der Lebenspraxis Akzente

setzen. Direkte Anweisungen und Ratschläge in Form von Imperativen oder allgemeinen Handlungsregeln (*Man soll, Man muß*) sind relativ selten⁵⁹⁾. Kasuistik fehlt in den *Philosophica* fast durchweg, obschon sie in der brieflichen und mündlichen Seelsorge nachweisbar eine Rolle gespielt hat⁶⁰⁾.

Fragt man abschließend, wie sich der epikureische *Atomismus* zur hedonistischen Ethik verhält, so steht es für Epikur als hellenistischen Philosophen im Unterschied zu Demokrit fest, daß die atomistische Theorie nicht Selbstzweck ist, sondern daß alle kosmologisch-physikalische Systematik, jede wissenschaftliche Zurüstung und Aufmachung zuletzt im Dienst der seelenärztlichen Heilsfunktion steht und erst von der Ethik her ihren Sinn empfängt⁶¹⁾. Das mechanistische Weltbild leistet in der Tat die Entmythisierung und Entteleologisierung der Welt, die den Menschen erst zu seiner vollen Selbstmächtigkeit und Glücksfähigkeit freisetzt. Es wird darum von Epikur im Unterschied zu Demokrit auch *dogmatisch* vertreten. Daraus ergibt sich eine zunehmende Spannung zwischen dem sensualistisch-empirischen Ansatz und der naturphilosophischen Theorienbildung, die selbst nicht mehr empirisch verifizierbar ist⁶²⁾. Im übrigen beruhen die natürlichen Grenzen von Lust und Schmerz und die zugehörige Selbstregulierung physikalisch betrachtet auf der optimalen Struktur der Atombewegungen im Menschen und dem Grad ihrer Auflösung⁶³⁾. Lust und Schmerz selbst sind, ontologisch-kategorial betrachtet, temporäre Eigenschaften der Atome, die jedoch zum Vollen und Leeren in Analogie gestellt und selber mit eleatisierenden Seinscharakteren ausgestattet werden⁶⁴⁾. Um der Freiheit des Menschen willen glaubte Epikur den mechanistischen Determinismus partiell suspendieren und durch den Zufall ersetzen zu müssen — eine künstliche Lösung, die überflüssig ist, wenn man von der phänomenal gegebenen subjektiven Freiheitserfahrung ausgeht, und die hinter der zweigleisig operierenden Freiheitslehre der Stoa weit zurücksteht⁶⁵⁾. Bedarf eine hedonistische Ethik gene-

rell einer nominalistisch-materialistischen Ontologie? Die Philosophiegeschichte, auch die Wirkungsgeschichte Epikurs, widerrät diese Annahme. Von spiritualistischen Hedonismen abgesehen kommt auch der sensualistische Hedonismus mit einem lebensweltlich-anthropologischen Materialismus aus, wie ihn etwa das 19. Jahrhundert entwickelt hat. Nur in dem bei Epikur vorliegenden Spezialfall, daß der Mensch erst von der Furcht vor übermenschlichen Mächten befreit werden muß, um zur Eudämonie zu gelangen, bedarf der Hedonismus einer strikt mechanistischen Weiterklärung, die einen Atheismus oder doch wenigstens, wie bei Epikur, einen Deismus begründen kann⁶⁶⁾.

II.

Die epikureische Form des Hedonismus ist indessen in der Antike die am weitesten entwickelte und differenzierteste gewesen. Sie allein hat darum auch eine breite *Wirkungsgeschichte* gehabt, der wir uns jetzt im *zweiten Teil der Darstellung* zuwenden. Eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte des europäischen⁶⁷⁾ Hedonismus, die weithin die Nachwirkung der Ethik Epikurs behandeln müßte, gibt es bis heute nicht⁶⁸⁾. Die epikureische Philosophie hat bekanntlich noch bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert Ansehen genossen und bis ins vierte Anhänger gehabt⁶⁹⁾, ist aber dann wie die übrigen hellenistischen Philosophien vom Neuplatonismus und vom Christentum erdrückt und überrollt worden. Um die Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert hat sie nur noch historische Bedeutung, und so ist es über ein Jahrtausend lang, nämlich bis zur Renaissance hin geblieben. Während der Platonismus und teilweise auch der Stoizismus in die christliche Theologie transformiert werden konnten, ist der Epikureismus zunehmend in die Rolle einer ideologischen Gegenposition zum Christentum gedrängt worden. Die Fixierung

dieses Gegenbildes, das Motive der philosophischen Schulkontroversen der hellenistischen Periode aufgriff, ist etwa im vierten Jahrhundert abgeschlossen. Epikur ist danach der Inbegriff des ungläubigen Atheisten, der Providenz und Unsterblichkeit leugnet, dem Wohlleben huldigt und jede höhere Bildung verwirft⁷⁰⁾. Epikureismus wird in typologischer Verallgemeinerung geradezu zum Synonym für Häresie⁷¹⁾, eine Entwicklung, die sich auch in der talmudischen Tradition des Judentums nachweisen läßt⁷²⁾. Das offizielle Verdikt der Theologie und der Kirche hat die Wiederbelebung des Epikureismus in der Neuzeit beträchtlich erschwert. Als man sich von der Renaissance an vom Platonismus und Aristotelismus des Mittelalters lossagte und allenthalben auf die Philosophien des Hellenismus zurückgriff, da konnte der Epikureismus über Jahrhunderte hin nur kaschiert, mit Kautelen und Modifikationen wirksam werden⁷³⁾. Gerade die großen Autoren vermieden es bis ins 17. und 18. Jahrhundert herein - in Deutschland noch länger -, ihre Affinität zu Epikur zu bekennen. Man muß indessen mit einer verbreiteten anonymen, gleichsam unterirdischen Wirksamkeit epikureischer Gedanken in der Neuzeit rechnen. Dies gilt vor allem für den Kernbereich des Epikureismus, die Ethik und Sozialphilosophie, deren Fortwirkung wir hier verfolgen wollen. Die beiden anderen Wirkungsfelder: die neuzeitliche Naturwissenschaft und ihre Revolutionierung durch die Atomhypothese sowie die Religionskritik liegen außerhalb des gestellten Themas. Das überkommene Vorurteil hat nicht einmal vor dem Historismus der modernen Wissenschaft Halt gemacht, wie etwa die Distanzierung HERMANN USENERS in seiner Vorrede⁷⁴⁾ zur Ausgabe der 'Epicurea' von 1887 zeigt: *Epicuro ut operam darem, non philosophiae Epicureae me admiratio commovit, sed ut accidit homini grammatico, librorum a Laertio Diogene servatorum obscuritas et difficultas*. Dieser Rückzug auf die reine Wissenschaft hätte wohl kaum stattgefunden, wenn es sich beispielsweise um Platon gehandelt hätte

In der Renaissance setzt, wie gesagt, auch die Wiedergeburt der epikureischen Philosophie ein, wobei man an Lucretius, Cicero, Seneca und schließlich das 10. Buch des Diogenes Laertios mit den drei Lehrbriefen und den *κύρια δόξα* anknüpfen konnte. Man begann, die hellenistische Kontroverse zwischen Stoa, Kepos und Neuer Akademie an dem Punkt wieder aufzunehmen, wo sie in Ciceros 'De finibus' stehengeblieben war, aber jetzt mit einer gegenüber Cicero umgekehrten Bewertung: Man ergriff mehr oder weniger verhüllt Partei gegen die stoische Tugendlehre und für den epikureischen Hedonismus. So in der dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts angehörigen anonymen 'Defensio Epicuri contra Stoicos, Academicos et Peripateticos'⁷⁵⁾, die mit der Folgerung schließt: *patefactum est ad voluptatem referri omnia oportere*⁷⁶⁾. Die wichtigste Schrift dieser Art, man könnte sie die Programmschrift des neuzeitlichen Hedonismus nennen, ist der 1431 publizierte Dialog 'De voluptate' von LORENZO VALLA, der später umgearbeitet unter dem Titel 'De vero bono' und zuletzt 'De vero falsoque bono' erschienen ist⁷⁷⁾. Im Anschluß an Ciceros 'De finibus' läßt VALLA einen Stoiker, einen Epikureer und zuletzt einen Christen ihre Auffassung des höchsten Gutes entwickeln. Der Stoiker wird eindeutig widerlegt, der Epikureer, dessen Rede an Umfang die seiner beiden Kontrahenten zusammengenommen um mehr als das Doppelte übertrifft, vertritt offensichtlich Vallas eigene Position. Sie wird lediglich durch die abschließende Rede des Christen dahingehend überhöht, daß der irdischen Lust eine himmlische folgen soll, dem sinnlichen Hedonismus also ein spiritueller zur Seite gestellt wird, wobei man bezweifelt hat, ob die dritte Rede überhaupt ernst und nicht vielmehr ironisch-taktisch gemeint sei⁷⁸⁾. Bemerkenswert ist bei VALLA die über Epikur hinausgehende Rehabilitierung des Erotischen⁷⁹⁾. Auch andere Zeitgenossen wie POGGIO, FILELFO, LANDINO kommen Epikur nahe, MARSILIO FICINO versucht ihn 1458 in 'De voluptate' mit neuplatonischen Gedanken zu verbinden⁸⁰⁾. Insgesamt kann man drei Typen des Renaissance-Epikureismus unterschei-

den⁸¹⁾: den libertinistischen, den apologetischen und den religiösen im Sinne einer heidnischen Natur- und Weltfrömmigkeit, die an Lukrez oder den Neuplatonismus anknüpfte. Die europäische Erneuerung des Epikureismus führte jedenfalls mit deutlicher Phasenverschiebung von Italien über Frankreich nach England. Im 16. Jahrhundert ist als Schlüsselfigur für die weitere Verbreitung BERNARDINO TELESIO zu nennen. TELESIO hat in einer für die Neuzeit grundlegenden Weise den stoischen Selbsterhaltungsgedanken mit dem epikureischen Hedonismus kombiniert⁸²⁾ und damit ein Modell entwickelt, das im 17. und 18. Jahrhundert bei HOBBS, SPINOZA, HELVETIUS, HOLBACH und anderen wiederkehrt.- Im Frankreich des 16. Jahrhunderts zeigen sich erste Spuren des Epikureismus bei den Dichtern der PLEJADE⁸³⁾ - mit der Betonung des gegenwärtigen Augenblicks im Anschluß an Horaz, aber von christlicher Basis aus -, stärker dann bei MONTAIGNE, der Epikur genau kennt und ihm im Rahmen seiner skeptischen Grundposition Sympathie entgegenbringt⁸⁴⁾.

Das 17. Jahrhundert führt zum entscheidenden Durchbruch. Es beginnt mit VANINIS⁸⁵⁾ raffinierter Scheinwiderlegung des Epikureismus, die in Wahrheit seine Propagierung zum Ziel hatte. Der französische Kirchenmann PIERRE GASSENDI hat dann um die Jahrhundertmitte mit großer Gelehrsamkeit und taktischem Geschick die Rehabilitierung des Epikureismus in die Wege geleitet. GASSENDI, der selbst Naturwissenschaftler war, hat nicht nur die neuzeitliche Naturwissenschaft gegen Aristotelismus und Cartesianismus auf den Weg des Atommodells gebracht, wenn auch eines christlich modifizierten, sondern er hat auch die epikureische Ethik fast ohne Abzug erneuert, nur mit einer leichten christlichen Überhöhung im Stile VALLAS. Der entscheidende Text ist das posthum erschienene 'Syntagma philosophicum' von 1658, Teil III Ethik, vor allem Buch I 'De felicitate'⁸⁶⁾. GASSENDI hat jedoch schon zu Lebzeiten durch Lehre, Diskussion und Korrespondenz für die Ethik Epikurs gewirkt - nachweisbar

schon in seinem gegen Aristoteles gerichteten Erstlingswerk von 1624⁸⁷⁾ - und er hat in Paris eine Reihe epikureischer Zirkel hinterlassen, über die DIDEROT in Epikureismus-Artikel der 'Enzyklopädie'⁸⁸⁾ berichtet und denen auch der später als Moralist hervorgetretene Herzog DE LA ROCHFOUCAULD angehört haben soll⁸⁹⁾. Der nennt nun Epikur zwar in seinen Maximen nicht, doch entspricht sein Prinzip, alles auf Selbstliebe zurückzuführen, dem Reduktionismus Epikurs ebenso, wie manches einzelne an Epikur erinnert. Die Skepsis und Resignation seiner Psychologie läßt freilich den Optimismus Epikurs hinter sich. Der französische Hedonismus des 17. und 18. Jahrhunderts ist jedenfalls zuletzt von GASSENDI initiiert oder doch ermöglicht worden. Wichtiger war jedoch zunächst ein Zeitgenosse GASSENDIS, den man wahrhaft als einen *Epicurus redivivus* bezeichnen kann: Der englische Staatsphilosoph THOMAS HOBBS, der als Emigrant in Paris mit GASSENDI in Kontakt stand. HOBBS geht aus von einer naturalistischen Anthropologie, wonach der Mensch auf Selbsterhaltung und Lustgewinn aus ist⁹⁰⁾ - die Kombination TELESIOS von Stoischem und Epikureischem kehrt wieder - und sich zu diesem Zweck in einem Gesellschaftsvertrag mit seinesgleichen zusammenschließt. Er ist also von Natur kein Sozialwesen, sondern in seiner Egoität vereinzelt wie bei Epikur, und er schließt wie bei Epikur Abmachungen aus utilitären, selbstischen Motiven, um zu Ruhe und Sicherheit zu gelangen. Hier kehrt also im wesentlichen die Sozialphilosophie Epikurs wieder, nur so, daß das stoische Motiv der Selbsterhaltung hinzutritt und daß die Vertragssituation bei HOBBS fiktiv als logische Konstruktion, nicht real wie bei Epikur gesehen ist. Der Hedonismus von HOBBS ist ferner christlich gebrochen: Volles Glück ist dem Menschen nicht erreichbar, er ist daher bis zum Lebensende ständig neu um seine Sicherheit bemüht, ohne je ganz zur Ruhe zu kommen⁹¹⁾. Dieser Dynamismus ist für den modernen Glücksbegriff charakteristisch und trennt ihn von dem mehr statischen Epikurs. Die Lehre vom Gesellschaftsvertrag hat von HOBBS aus weitergewirkt,

u.a. auf SPINOZA und ROUSSEAU^{91a)}.

Auch SPINOZA geht stoizisierend von der Selbsterhaltung aus, verbindet aber, damit TELESIO und HOBBS folgend, einen Hedonismus epikureischer Provenienz, der auch in die pantheistische Theologie SPINOZAS hineinwirkt. Genauer werden Selbststeigerung und Selbstminderung von Freude und Trauer begleitet⁹²⁾, wie denn SPINOZA der Affektenlehre und dem Utilitätsprinzip in einem nicht mehr stoischen, wohl aber epikureischen Ausmaß Raum gibt.

In der Nachfolge von GASSENDI hat dann auch LEIBNIZ eine hedonistische Ethik vertreten. LEIBNIZ bezeugt die historische Deszendenz selbst in einer frühen politischen Schrift, dem 'Specimen demonstrationum politicarum' von 1669, wo es heißt:⁹³⁾ *Recte Epicurus olim et LAURENTIUS VALLA in libello de summo bono, et nostra memoria defensor Epicuri PETRUS GASSENDUS, summum bonum in voluptate collocarunt. Nam si ..respiciamus ad praxim vitae, apparet, ubique nos voluptate duci, dolore absterri, und: caetera bona ideo tantum bona sunt, quia vel afficiunt voluptatem, vel tollunt dolorem.* LEIBNIZ begreift darunter auch die spirituelle Gottesliebe. In den 'Nouveaux Essais' und der deutsch geschriebenen Abhandlung 'Von der Glückseligkeit'⁹⁴⁾ bezieht LEIBNIZ dann die Lust aristotelisch-spinozistisch auf das Innewerden von Vollkommenheit, eigener und fremder, mildert also den Hedonismus aretologisch-ontologisch ab. Diese Version des Eudämonismus hat in der Folge die deutsche Schulphilosophie bis hin zu KANT bestimmt: bei CHRISTIAN WOLFF, aber auch bei MOSES MENDELSSOHN⁹⁵⁾ und anderen.

Nicht ganz durchsichtig ist demgegenüber die Herkunft des Hedonismus, den LEIBNIZs großer Zeitgenosse und Kontrahent JOHN LOCKE im II. Buch seines 'Essays concerning human understanding'⁹⁶⁾ vorträgt. Der Begründer des neueren philosophischen Empirismus dürfte indessen den Empirismus

Epikurs zur Kenntnis genommen und auch GASSENDI und HOBBS gekannt haben. An Epikur erinnert die negative Motivierung von der Schmerzvermeidung her: *Der Beweggrund ist immer ein Unbehagen (uneasiness)*, sagt LOCKE, ähnlich wie der Epikureer auf Ataraxie und Aponie ausgeht, allerdings so, daß für LOCKE wie für HOBBS eine vollständige Schmerzfreiheit nicht möglich ist⁹⁷⁾.

Im Frankreich des 18. Jahrhunderts hat der epikureische Hedonismus dann in die Breite gewirkt; er ist sozusagen popularisiert worden. Neben dem dämonisch-abgründigen, düsteren Bild des HOBBSschen 'Leviathan' nimmt sich der französische Epikureismus im ganzen heller und freundlicher aus. Bemerkenswert sind in chronologischer Abfolge vor allem drei Autoren: LA METTRIE HELVETIUS und v. HOLBACH (franz.: d'HOLBACH). Die Schriftentitel LA METTRIES sprechen für sich: 'Système d'Épicure', 'Anti-Sénèque ou discours sur le bonheur', 'La volupté', und schließlich 'L'art de jouir'. LA METTRIE, der berühmte Verfasser von 'L'homme machine', vertritt als erster offen einen uneingeschränkten mechanistischen Materialismus in Bezug auf den Menschen und, unter ständiger Berufung auf Epikur und Lukrez, einen raffinierten Hedonismus, der sich allerdings von groben Ausschweifungen freihalten möchte⁹⁸⁾. Er verteidigt Epikur gegen die Stoa, versucht aber auch, von dieser manches zu übernehmen.- Für HELVETIUS sind wichtig sein Hauptwerk 'De l'homme', ferner 'Le vrai sens du système de la nature' und das Gedicht 'Le bonheur' in vier Gesängen⁹⁹⁾. Er beruft sich zwar nicht auf Epikur, kommt aber von HOBBS und LOCKE und wahrscheinlich von GASSENDI her. Er verknüpft wie HOBBS den Hedonismus mit dem Prinzip der Selbsterhaltung und Selbstliebe und vertritt eine utilitäre Vertragstheorie. Für den Menschen ist das Sinnliche das Reale, aus der *sensibilité physique* ist nach den Kriterien von Lust und Schmerz die Moral aufzubauen¹⁰⁰⁾. Die seelische Lust, etwa der Phantasie, bleibt reduktionistisch auf die physische bezogen. Es gilt zu kalkulieren;

die Gegenwart rangiert vor der Zukunft, vor allem dem zweifelhaften Nachleben; Tugend und Moral erscheinen zu Mitteln herabgesetzt¹⁰¹⁾. Doch die moderne Dynamik des Glücks findet auch bei HELVETIUS ihren Niederschlag: Um glücklich zu sein, muß zu unserem Glück immer noch etwas fehlen - und: im Erwerb, im Erobern, nicht im Besitz liegt das Glück¹⁰²⁾. Dahinter verbirgt sich die moderne Erfahrung der Langeweile. - HOLBACH faßt dann die Summe der ganzen Bewegung in seinem 1770 erschienenen 'Système de la nature' zusammen, an dem u.a. auch DIDEROT mitgewirkt haben soll. Im Anschluß an HOBES und SPINOZA werden hedonisches Glück und Selbsterhaltung zu einer einheitlichen Zielvorstellung verschmolzen¹⁰³⁾, wobei Selbsterhaltung wie schon bei SPINOZA als Spezialfall des neuzeitlichen physikalischen Trägheitsgesetzes aufgefaßt ist¹⁰⁴⁾. Epikur wird zitiert als Atomist und Religionskritiker, vor allem für die Vereinbarkeit von Ethik und Atheismus¹⁰⁵⁾, der jetzt bei HOLBACH - im Gegenzug zur christlichen Tradition - zur Empfehlung und zum Zeichen des Fortschritts geworden ist. HOLBACH verknüpft in seinem System noch einmal wie Epikur einen mechanistischen Materialismus in religionskritischer Absicht mit einem naturalistischen Hedonismus. Die Mechanisierung der Welt dient wie bei Epikur der Befreiung des Menschen. Daß HOLBACH die epikureische Ethik für die einzig mögliche hält, macht sein zweites Hauptwerk 'Le système social' explizit, wo von den *einfachen schöpferischen Begriffen des Epikur* und seiner *auf die Natur gegründeten Moral* die Rede ist¹⁰⁶⁾. Tatsächlich argumentiert HOLBACH auch im 'Système de la nature' ganz epikureisch, wenn er im Blick auf das Erhaltungsprinzip ein *dauerhaftes* Glück fordert und eine Art von immanenter Selbstregulierung der Lust annimmt, wobei überflüssige Begierden ausgeschieden werden¹⁰⁷⁾. In der Frage der Willensfreiheit folgt er abweichend dem Determinismus SPINOZAS. Eine zweite, für die Neuzeit charakteristische Abweichung liegt darin, daß der Gesellschaftsvertrag durch eine affektive Komponente: durch Wohlwollen, Sympathie und Philanthropie überhöht wird¹⁰⁸⁾.

Es ist dies der moderne *Sozialeudämonismus*, der christliche und stoische Wurzeln hat und anthropologisch in der von SHAFTESBURY ausgehenden Lehre vom angeborenen *moralischen Sinn (moral sense)* begründet wird.

Er tritt in seiner klassischen Form hervor im englischen *Utilitarismus*. Sein eigentlicher Begründer, JEREMY BENTHAM, ist als Ethiker reiner Hedonist. Er geht von LOCKE und HELVETIUS aus, kennt aber offenbar Epikur direkt¹⁰⁹⁾ (in DUMONTs Bearbeitung seiner nachgelassenen Papiere kommt dies noch deutlicher zum Ausdruck)¹¹⁰⁾. Der Begriff des Utilitären entspricht dem des *utile* in Ciceros 'De officiis' und dem *χρησιμον* Epikurs und bezeichnet wie dieses das *Mittel* zur Lustgewinnung. Die epikureische Herleitung des Asketismus aus einem irrtümlich halbierten Kalkül kehrt bei BENTHAM wieder¹¹¹⁾, ebenso wie später bei MILL der Gedanke, daß Mittel wie die Tugend allmählich zum Selbstzweck werden können¹¹²⁾. BENTHAM möchte jedoch den älteren Hedonismus in zweierlei Richtung verbessern: Einmal soll der Lustkalkül durch die Unterscheidung verschiedener Kriterien präzisiert und dadurch zu systematischer Konsequenz und Verfügbarkeit gebracht werden. Die Topik der Kriterien - Intensität, Extensität, Sicherheit, Folgen u. dgl. -, die BENTHAM im vierten Kapitel seines Hauptwerkes 'An Introduction to the Principles of morals and legislation' von 1780 entwickelt¹¹³⁾, war im Ansatz bei LOCKE vorgegeben¹¹⁴⁾. Zum zweiten soll der Kalkül sozialeudämonistisch auf die gesamte Menschheit ausgedehnt werden, gemäß dem schon von HUTCHESON¹¹⁵⁾ postulierten Grundsatz des *größten Glücks der größten Zahl (the greatest happiness of the greatest number)*. Inzwischen hat sich herausgestellt, daß beide Korrekturen nicht tragfähig sind. BENTHAMs Kalkulationssystem ist eine idealtypische Konstruktion mit einem fiktiven Generalnenner, der alles vergleichbar machen soll, den es jedoch in Wirklichkeit nicht gibt. Der Sozialeudämonismus aber behandelt darüber hinaus die menschliche Gattung irrtümlich wie ein einziges Individuum,

während tatsächlich die Reichweite der Sympathieethik sehr beschränkt ist, eine Vertrags- oder Pflichtethik aber nur Minimalbedingungen erfüllen kann, ohne daß allgemeine Glücksmaximierung ein realistisches Ziel sein könnte. Bleibt hier die originäre epikureische Vertragstheorie entschieden wirklichkeitsnäher, so ist doch andererseits zuzugeben, daß BENTHAMS Versuch, den Lustkalkül zu präzisieren, Schwierigkeiten aufdeckt, die bereits im epikureischen Hedonismus enthalten waren. Im übrigen hat die Fortbildung des Utilitarismus bei BENTHAMS Nachfolgern keine wesentlichen Fortschritte erbracht. Die Verquickung von hedonistischen mit aretologisch-ontologischen Kriterien aristotelischer Provenienz bei J. ST. MILL¹¹⁶⁾ wirkt nur verunklarend und ist von SIDGWICK konsequent wieder zurückgenommen worden. In der Frage des Sozialeudämonismus, die für ihn im Zentrum steht, läßt SIDGWICK Resignation erkennen¹¹⁷⁾. Im 20. Jahrhundert hat der Utilitarismus dann seine eudämonistische Zielsetzung weitgehend aus dem Blick verloren und sich auf logische und methodologische Probleme zurückgezogen. Als Ausnahme kann man das vor kurzem erschienene posthume Werk von DAVID BAUMGARDT betrachten¹¹⁸⁾.

Der französische und englische Epikureismus hat, obgleich durch den Deutschen Idealismus vorübergehend zurückgedrängt, im 19. Jahrhundert wieder auf Deutschland übergriffen. In seiner vielsagend titulierten 'Physik der Sitten' - im Widerspruch zu KANTS 'Metaphysik der Sitten'! - hat FRIEDRICH EDUARD BENEKE 1822 eine naturalistische, psychologisch-hedonistische Begründung der Moral versucht. Der Begriff der Sinnlichkeit steht im Mittelpunkt, die Gedanken der Selbstregulierung und der Temporalität kehren wieder¹¹⁹⁾. Gewährsmänner sind ausdrücklich SPINOZA, der moral-sense-Philosoph JACOBI und später BENTHAM. BENEKE suchte sich zwar von Epikur abzugrenzen¹²⁰⁾, verlor aber dennoch seine Dozentur an der Berliner Universität¹²¹⁾.

Eine Rehabilitierung des Hedonismus betrieb dann der renommierte Naturphilosoph GUSTAV THEODOR FECHNER in seiner Schrift 'Über das höchste Gut' von 1846. FECHNER fußt auf BENTHAM, aber auch auf originaler Kenntnis Epikurs¹²²⁾. Er insistiert gegenüber KANTS Pflichtethik auf der empirischen Natur des Menschen und darauf, daß das subjektive Empfinden das unmittelbar Gewisse sei (FECHNER war bekanntlich Begründer der experimentellen Sinnesphysiologie und der psychologischen Ästhetik.) Der Kalkül spielt eine entscheidende Rolle, unter anderem im Ausgleich zwischen Gegenwart und Zukunft.

Einen Hedonismus vertritt auch LUDWIG FEUERBACH, vor allem in seinen Spätschriften 'Spiritualismus und Materialismus' sowie über den 'Eudämonismus'. FEUERBACH beruft sich auf HELVETIUS und HOLBACH, gelegentlich auch auf Epikur¹²³⁾. Der hedonistisch verstandene Glückseligkeitstrieb ist der Trieb aller Triebe, bezeichnenderweise wird er mit dem Trieb zur Selbsterhaltung und der Selbstliebe gleichgesetzt¹²⁴⁾. *Sinnlichkeit* ist mehr noch als bei BENEKE der tragende Begriff, bei FEUERBACH mit spezieller erotischer Akzentuierung¹²⁵⁾. Den Übergang zum Sozialeudämonismus und damit zur Moral im engeren Sinn versucht auch FEUERBACH, ohne dabei freilich über das für ihn leitende Zweier-Verhältnis hinauszukommen. Der Fortschritt FEUERBACHS gegenüber dem antiken und neueren Epikureismus liegt gewiß nicht im Ethischen, sondern anderswo: in der komplizierten Struktur der Religionskritik und in der Ablösung eines anthropologisch-lebensweltlichen Materialismus vom naturwissenschaftlich-mechanistischen im Stile Epikurs oder HOLBACHS. Der historische Materialismus von MARX führt den FEUERBACHSchen weiter. Marx selbst hat nun zwar 1841 über die Naturphilosophie Epikurs promoviert¹²⁶⁾ und dabei die JUNGHEGELIANER und sich selbst in ihrem Verhältnis zu HEGEL in Parallele gestellt zum Verhältnis der hellenistischen, zumal der epikureischen, zur klassischen griechischen Philosophie¹²⁷⁾; aber sein In-

teresse beschränkt sich in der Dissertation noch auf die Religionskritik Epikurs. Die Wendung zum Materialismus folgt erst 1843. Außerdem ist MARX auch später kein Hedonist gewesen, sondern gehört mit dem Ideal der allseitigen Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte eher in die aristotelisch-idealistische, mit der Vorstellung vom *homo faber*, der sich durch Arbeit gleichsam selbst herstellt, wohl auch in die Tradition des stoischen Selbsterhaltungsgedankens, der, wie wir sahen, die Neuzeit durchweg begleitet. Marxismus ist zwar Klassenutilitarismus und insofern Sozialeudämonismus, aber eher aretologisch-ontologischer als hedonistischer Art¹²⁸). Die Verbindung zwischen Marxismus und Hedonismus wird erst im 20. Jahrhundert auf dem Umweg über die Psychoanalyse SIGMUND FREUDS im Freudomarxismus hergestellt, und daher ist zunächst FREUD selbst mit Epikur zu konfrontieren.

FREUD zitiert zwar Epikur, soweit ich sehe, in seinen Werken nirgends, hat aber FECHNER gut gekannt und ist dadurch vielleicht mittelbar von der epikureischen Tradition berührt worden. Affinitäten sind genugsam gegeben: der naturalistisch-hedonistische Ansatz, die Trieblehre, therapeutische Lebenshilfe durch rationale Reflexion und Bewußtmachung, die Religionskritik. Aber die Unterschiede sind ebenso groß: FREUDS Pansexualismus verschiebt das Schwergewicht des Interesses auf ein Bedürfnis, dessen Befriedigung Epikur für nicht notwendig erklärt und zum äußeren Kreis geschlagen hatte. Auch FREUDS moderner Pessimismus, daß das Glück des Menschen im Plan der Schöpfung nicht enthalten sei¹²⁹), und vollends der Todestrieb des späten FREUD finden bei Epikur kein Pendant (da muß man schon zu SCHOPENHAUER - oder zu Empedokles gehen). Aufschlußreich ist jedoch, daß bei FREUD das moderne Amalgam von Lust und Selbsterhaltungsprinzip wieder aufgelöst wird. Realitäts- und Lustprinzip treten einander ähnlich antagonistisch gegenüber wie in der hellenistischen Kontroverse zwischen Stoa und Kepos. In der Folge suchen nun die Freudomarxisten über FREUD hinauszukommen, in-

dem sie das Realitäts- oder Leistungsprinzip durch gesellschaftliche Veränderungen zurückzudrängen und dadurch dem Lustprinzip mehr Spielraum zu verschaffen hoffen. WILHELM REICH, ERICH FROMM und HERBERT MARCUSE berufen sich dabei durchweg auf Epikur¹³⁰), aber sie üben zugleich Kritik an ihm, weil er selbst mit seinem Minimalismus dem Realitätsprinzip noch zu große Zugeständnisse gemacht und eine Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen nicht ins Auge gefaßt habe. Die eingehendste Auseinandersetzung mit Epikur und zugleich die stärkste Affinität zu ihm findet sich zweifellos bei HERBERT MARCUSE in seiner 'Kritik des Hedonismus' von 1938, die in Wahrheit eine revidierte Erneuerung des Hedonismus darstellt, sowie in seinem späteren Buch 'Eros and civilization' von 1956 (deutsch: 'Triebstruktur und Gesellschaft'). MARCUSE hält Epikur vor¹³¹), daß er seinen Weg nicht zu Ende gegangen sei, sondern lediglich den *status quo* akzeptiert und der Gesellschaft den Rücken gekehrt habe (übrigens ein Vorwurf, den man schon von stoischer Seite bei Cicero lesen kann¹³²). MARCUSE spricht von einem negativen, verkümmerten Hedonismus. Es komme aber darauf an, das individuelle Glück mit dem der Gesamtheit zu vermitteln und dadurch selber erst in sein Optimum oder, wie MARCUSE mit Platon sagt, in seine *Wahrheit* zu bringen¹³³). Man sieht: Hier meldet sich der moderne Sozialeudämonismus zu Wort, aber nun nicht mehr in seiner naturalistisch-utilitären, sondern seiner idealistischen Version. MARCUSES bevorzugter Gewährsmann ist HEGEL mit seiner spekulativen Eudämonismus-Kritik in 'Glauben und Wissen' von 1803, wonach die empirische Vorstellung von Glück durch die ideale, totalisierende der Vernunft überwunden werden soll¹³⁴). Im einzelnen trifft sich MARCUSE freilich mit Epikur in zahlreichen Punkten: in der Hochschätzung der Sensibilität, dem Plädoyer für die vorrangige Befriedigung der Elementarbedürfnisse und die Freiheit von Angst und Schuld im Gegensatz zur FREUDSchen Sublimierung - MARCUSE ist hier orthodoxerer Epikureer als etwa FROMM¹³⁵) -, schließlich im Hinweis auf die Ewigkeit des

glücklichen Augenblicks gegenüber der Zeitlichkeit und generell in der Abwehr des Leistungsprinzips¹³⁶⁾. Seine Kritik an Epikurs Minimalismus ist im übrigen zwar berechtigt, aber einseitig, da der Minimalismus bei Epikur nicht nur sozial, sondern von der *condition humaine* her auch allgemein anthropologisch motiviert ist. Abgesehen davon kehrt etwa bei REICH das Prinzip der Selbstregulierung in erweiterter Gestalt¹³⁷⁾, bei ADORNO und SONNEMANN der Motivationsprimat der Schmerzfreiheit wieder¹³⁸⁾.

Ich habe bisher über die Fortwirkung Epikurs in der hedonistischen Tradition der Neuzeit berichtet und dabei lediglich immanente Kritik mitreferiert. Es gibt jedoch auch eine transeunte, externe Kritik am älteren Hedonismus und Eudämonismus, eine Gegenbewegung, die in zwei Anläufen die antiken Ansätze in der Ethik stark zurückgedrängt hat. Das erste ist der phänomenologische Nachweis, daß der Mensch in seiner Triebmotivierung gar nicht primär auf Lust oder Glück, sondern unmittelbar auf bestimmte werthafte Objekte bezogen ist. Wer hungrig ist, sucht z.B. Nahrung, nicht Lust oder Glück. Dieser psychologische Objektivismus ist im 18. Jahrhundert von FÉNELON, BUTLER und HUTCHESON entwickelt und im 20. von der phänomenologischen Wertethik aufgegriffen worden¹³⁹⁾. Er besagt nicht weniger, als daß Lust als Einzel- oder Lebensziel gar nicht direkt intendiert werden kann, sondern nur auf Objekte gerichtete Akte begleitet oder ihnen nachfolgt. Der psychologische wie der ethische Hedonismus sind dadurch gleichermaßen erschüttert, einerlei, ob sie reduktionistisch oder nicht, minimalistisch oder maximalistisch aufgefaßt sind. Symptomatisch ist die Reaktion des Hedonismus in seiner Modifikation bei dem Haupt des Wiener Kreises MORITZ SCHLICK in seinem Buch 'Fragen der Ethik' von 1930. Sie zeigt den Hedonismus auf dem Rückzug¹⁴⁰⁾.

Den zweiten Einbruch markiert KANTS Begründung einer

Ethik der unbedingten Verpflichtung, die nicht aus dem Zusammenspiel selbstischer Egoismen abgeleitet werden kann und darum von jedem hedonischen Eudämonismus zu trennen ist. Diese Pflichtethik erneuert in manchen Punkten die stoische Gegenposition zum Epikureismus, ist aber viel radikaler als jene - sie will ja von der Eudämonie überhaupt ganz absehen. Die Vorgeschichte ist kompliziert. Man kann die KANTSche Wendung geistesgeschichtlich deuten als einen Einbruch der jüdisch-christlichen Gesetzesmoral in die Tradition der antiken Ethik - und zwar kompensatorisch gerade im Augenblick ihrer Säkularisierung in der Aufklärung. Auch bestehen Verbindungen zum modernen Sozialeudämonismus. Obgleich KANT nur eine grundlegende Rahmenbestimmung der Ethik geben wollte, hat die Pflichtethik vor allem in Deutschland auf lange hinaus jede eudämonistische Ethik in den Hintergrund gedrängt, insbesondere aber eine hedonistische Ethik nach Art des Epikureismus. Ein Zusammenhang zwischen KANT und dem psychologischen Objektivismus besteht insofern, als die sittliche Verpflichtung nur dann rein wirksam ist, wenn sie objektiv um ihrer selbst willen und nicht etwa des Glücks- oder Lustgewinns wegen befolgt wird.

Wie steht es nun angesichts dieser Entwicklungen heute um die Argumentationsbasis des Epikureismus? Nun: Im Konflikt mit KANT hätte Epikur auf genetischer Reflexion bestanden, mit HOBBS die Vertragstheorie ins Feld geführt und KANT das Argument vom halbierten Kalkül entgegengehalten. Ich bin in dessen der Meinung, daß KANT hier mehr Recht hat als Epikur und daß der Mensch im epikureischen Reduktionismus unterbestimmt ist¹⁴¹⁾. Ich bin aber nicht der Meinung, daß KANT Recht hat, wenn er die Moralität vom Eudämoniebegriff überhaupt glaubt isolieren zu können. - Was andererseits der psychologischen Objektivismus angeht, so ist ein Hedonismus ohne objektivierende Transformationsregeln in der Tat nicht mehr vertretbar. Man muß m.a.W. Stimmungs- und Empfindungswer-

te überwiegend in Güterwerten ausdrücken, um sie intendierbar zu machen. Nur so kann es auch einen überschaubaren Kalkül geben. Dies schließt nicht aus, daß Lust und Schmerz dann, wenn sie real auftreten, als Kriterium des gelungenen oder mißlungenen Lebens gelten, ja daß sie als Inbegriff beider erfahren werden können. *Kurz:* Der Hedonismus muß *welthaltig* werden und in einem übergreifenden Eudämonismus aufgehen¹⁴²⁾. Umgekehrt wird kein Eudämonismus der Erfahrungsbasis des Subjektiven entraten können: Ein Begriff von Eudämonie, die sich auf längere Sicht nicht auch subjektiv ausweist, hebt sich selbst auf. Darin wird man auch heute von Epikur lernen können, desgleichen dies, daß der Mensch als leibliches Wesen ganz entschieden in seiner Sinnlichkeit wurzelt und sie nicht überspringen kann. Im angegebenen Rahmen bleibt ferner das analytische Potential des Epikureismus auch im einzelnen noch auszuschöpfen und aufzuarbeiten - ich meine vor allem den Unterschied und Zusammenhang von Gesamtstimmung und Einzelregung - oder das Verhältnis von Eudämonie und Temporalität - und schließlich - *mutatis mutandis* - den Gedanken der Selbstregulierung.

Anmerkungen zu Hans Joachim Krämer
Epikur und die hedonistische Tradition

- 1) DIELS-KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker 22 B 119 (Heraklit), 68 B 170/171 (Demokrit), vgl. 31 B 132 (Empedokles), 23 B 17 (Epicharm).
- 2) Eth. Nic. X 5, 1075 a 18ff.
- 3) Epikur ep. III (an Menoikeus) = Diog. Laert. X 127 fin.
- 4) Cic. De fin. V 18.
- 5) Hedonismus ist definiert als die philosophische Doktrin, daß die Lust, das Wohlgefühl, das höchste oder gar das einzige Gut sei.
- 6) Diog. Laert. IX 64,69; X 7/8, 13/14; Strab. XVI 638.
- 7) Sammlungen der Testimonien und Fragmente: G. GIANNANTONI, I Cirenaici, Florenz 1958; E. MANNEBACH, Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta, Leiden / Köln 1961. - Übersetzung der wichtigsten Zeugnisse bei W. NESTLE, Die Sokratiker, Jena 1922 (Nachdruck Aalen 1968) 163ff.
- 8) Arist. Eth. Nic. I 12, 1101 b 27ff.; X 2, 1172 b 9ff.; vgl. F. LASSERRE, Die Fragmente d. Eudoxos v. Knidos, Berlin 1966, 13f., 151ff.
- 9) fr. 398 Us.
- 10) Cic. De fin. I 10,32ff.
- 11) Vgl. E. BIGNONE, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, Florenz 1936¹, I 397f., II 20f., 33ff., 198f., 290 Anm. 3, 308f., 321; H.J. KRÄMER, Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin/New York 1971, 199ff.
- 12) Diog. Laert. X 128 fin., 129.
- 13) Diog. Laert. II 87/88 = fr. 169 MANNEBACH, vgl. fr. 168, 170.
- 14) Etwas anders H. STECKEL, Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust, Diss.Göttingen, München 1960, 159ff.; ders. im Artikel 'Epikuros' in Pauly's Realencyclopädie d. class. Altertumswissenschaft, Suppl. Bd. XI, 1968, Sp. 624.

- 15) Platon 'Philebos' 46 A - 53 C.
- 16) Platon 'Gorgias' 499 B - 503 D, 'Philebos' 36 Cff.
- 17) Vgl. H.J. KRÄMER a.a.O. 201ff.
- 17a) Dahinter verbirgt sich ein quasi-teleologischer Naturbegriff, der bei Epikur wiederholt angesprochen ist (z.B. Sen. ep. mor. 78,7 = fr. 446 Us., fr. 468/69 Us.).
- 18) Z.B. fr. 409 Us., Cic. De fin. I 17,55; vgl. Diog. Laert. X 128 (ep. III), Cic. De fin. I 12,41/2. Zur Sache auch fr. 418 Us.
- 19) Z.B. fr. 67, fr. 116, fr. 423, fr. 512/13 Us.
- 20) Z.B. R. S. XVII (= G.V. 12), XXXIV, XXXV (= G.V. 6), fr. 519, fr. 532 Us.
- 21) fr. 451/2 Us. (vgl. fr. 185 MANNEBACH); Cic. De fin. I 17,55.
- 22) Gnom. Vat. 27; 23,56; Cic. De fin. I 20, 69; vgl. fr. 593 = Diog. Laert. X 120.
- 23) fr. 546, fr. 590 Us. = Diog. Laert. X 121; Cic. De fin. I 20, 67/8.
- 24) Lucr. De rer. nat. V 222ff., vgl. fr. 372 Us. Dazu E. PÖHLMANN, Der Mensch - das Mängelwesen? zum Nachwirken antiker Anthropologie bei A. GEHLEN, Archiv f. Kulturgeschichte 52,1970, 297ff., bes. 306ff.
- 25) G. Nebel, Epikur, in: Griechischer Ursprung, Wuppertal 1948, bes. 250ff. (JASPERS und NIETZSCHE verpflichtet).
- 26) Vgl. z.B. Cic. De fin. I 13,42; 14,46; 21,72.
- 27) Die epikureischen Termini sind etwa ὀλίγον (ep. III 130, fr. 473 Us. = Gnom. Vat. 68), λιτόν (ep. III 130, fr. 135 a, fr. 478), λεπτόν (Gnom. Vat. 63), πενία (Gnom. Vat. 25, fr. 475, fr. 477 Us.) und zusammenfassend der Begriff der αὐτάρκεια (ep. III 130, Gnom. Vat. 36,77; fr. 200,202,476 Us.).
- 28) fr. 158, fr. 181 Us.; vgl. fr. 469 a Us., fr. 602 Us., ep. III 131.
- 29) Z.B. ep. III 130-32, fr. 181/82, fr. 207, fr. 436, vgl. fr. 135 a Us., Schol. ad R.S. XXIX.
- 30) R.S. XXVI, vgl. XXX, Schol. ad XXIX; fr. 422 Us., vgl. ep.

- III 128 fin.
- 31) Cic. De fin. I 11,38; Sen. ep. mor. 66,46 = fr. 434 Us.
- 32) H. STECKEL, Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust, München 1960, 174ff.
- 33) Xenokrates fr.86, fr. 91 HEINZE; Polemon b. Clem. Al. Strom. II 133,7.
- 34) Vgl. SVF III 80 - 168,491-543; Cic. De fin III.
- 35) Z.B. Gnom. Vat. 51, fr.62, fr.62 a, fr.440, fr. 456, fr. 456 a, fr.458, fr.483, fr.574 Us.
- 36) fr.446-48 Us., ep. III 133, R.S.IV, Gnom. Vat. 3,4; Cic. De fin. I 12,40; 15,49.
- 37) Gnom. Vat. 9, fr.487, fr.499, fr.503 Us.; Cic. De fin. I 15,49; 19,62.
- 38) Z.B. ep. III 124/25, R.S. II, XI-XIII, Gnom. Vat. 2; fr. 336-341 Us.
- 39) Ep. III = Diog. Laert. X 126, R.S. XIX,XX; Cic. De fin. I 19,63; II 27,87f.; Philodem De morte IV col. 3,34ff.; 12,1ff.K.
- 40) fr.602, fr.200 a Us., Gnom.Vat.33, vgl. ep. III 135 fin.
- 41) fr. 141, fr. 419 Us.
- 42) Die rechte Einübung des Lebens ist darum zugleich die rechte Einübung des Sterbens; fr.205, fr.470, vgl. dagegen fr. 497ff. Us.
- 43) Philodem De morte IV col. 38,14ff. K. - SVF III 54, vgl. III 60, III 524. - Epikurs Gedankengang knüpfte vermutlich an die aristotelische Argumentation für die Zeitenthabenheit der Lust EN X 3,1174 a 19f., b 8ff. an, die der ontologischen Rehabilitierung der Lust gegenüber dem Platonismus diene (zum Zusammenhang zuletzt H.J. KRÄMER a.a.O. 188ff., 219f.). Da Epikur (katastematische) Lust und Eudämonie gleichsetzt, kann er das Argument auf das Lebensganze beziehen, was Aristoteles abgelehnt hätte (vgl. EN 1098 a 18ff.). Wo indessen die ursprüngliche punktuelle Struktur des Gedankens noch durchschlägt wie bei kleineren Zeitabschnitten, kommt es folgerichtig zur Überlastung des Arguments, weil die einzelne Lustphase

die Eudämonie nicht tragen kann und beide auseinanderklaffen (Ähnliches gilt für die stoische Übertragung des Gedankens auf die Arete).

- 44) fr. 407 Us.
- 45) Ep. III 129/30, fr. 442 Us., speziell zur Zukunftsvorsorge fr. 572 Us. = Diog. Laert. X 120.
- 46) Ep. III 129 fin., Gnom. Vat. 16.
- 47) fr. 68, fr. 68a Us.; vgl. Gnom. Vat. 33, fr. 407 fin. Us.
- 48) Ep. III 127/28 (τάραχος!).
- 49) Die wichtigsten Belege: Gnom. Vat. 14 = fr. 204 Us., Gnom. Vat. 30, 35, fr. 480, fr. 490-494 Us., Pap. Herc. 1251 (COMPARETTI) col. 19, 12ff.; 20, 1ff.; Cic. De fin. I 18, 60; vgl. 62.
- 50) Z.B. fr. 520 Us.
- 51) Gnom. Vat. 17, 19, 69, 75; fr. 435 Us.; Cic. De fin. I 18, 60; vgl. ep. III 122, fr. 436 Us.
- 52) Vgl. z.B. Cic. De fin. V 14, 40; 18, 48; 20, 57; 23, 67; Sen. ep. mor. 121, 17 (Stoa, Antiochos); dagegen Epikur fr. 520, fr. 480 a p. 357 Us.
- 53) fr. 480, fr. 480 a Us.; Pap. Herc. 1251 (COMPARETTI) col. 20, 5-19.
- 54) Cic. Tusc. Disp. V 96 = fr. 439 Us., Cic. De fin. I 19, 62. - Darauf beruht das gleichbleibende Übergewicht der Lust und damit der Eudämonie gegenüber dem Schmerz, die den Wissenden auszeichnet: Cic. De fin. I 61/62; V 27, 80; V 31, 93; Tusc. Disp. III 20, 49 = fr. 603/04 Us.
- 55) Vgl. z.B. Gnom. Vat. 48.
- 56) Gnom. Vat. 17.
- 57) fr. 437, fr. 444 Us., Gnom. Vat. 55.
- 58) fr. 452 Us.
- 59) Ep. III 122, 123, 124, 127, 135; R.S. XXII; Gnom. Vat. 10, 21, 26, 28, 35, 41, 48, 51, 53, 54, 55, 58, 64, 70, 71.
- 60) Vgl. W. LIEBICH, Aufbau, Absicht und Form der πραγματεία Philodem's, Diss. Berlin (Humboldt) 1956, 8ff.; W. SCHMID, Rh. Mus. 100, 1957, 301ff.
- 61) R.S. XI, XII.

- 62) Dazu W. DETEL, Αισθησις und Λογισμός. Zwei Probleme der epikureischen Methodologie, Archiv f. Gesch. d. Philos. 57, 1975, 21-35.
- 63) Vgl. C. DIANO, La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni, Giornale critico della filosofia Italiana 21, 1940, 151ff. = C.D., Scritti Epicurei, Florenz 1974, 168-181.
- 64) Dazu G. NEBEL a.a.O. 307-310, 364; O. GIGON, Epikur. Von der Überwindung der Furcht, Zürich Artemis 1968², 23ff.; H.J. KRÄMER a.a.O. 218ff.; D. PESCE, Saggio su Epicuro, Roma-Bari 1974, 6f., 79-90.
- 65) Dazu H.J. KRÄMER, Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike, in: J. SIMON (Hrsg.), Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg-München 1977, 250-52.
- 66) Zur Entdämonisierung der Welt - nur der olympische Götterkreis ist in deistischer Funktion erhalten - bei Epikur fr. 393 Us.
- 67) Über die indischen Cārvākas (Materialisten) und ihren Vulgärhedonismus H.v. GLASENAPP, Die Philosophie der Indier, 1958², 396f., sowie ders., Indische Geisteswelt I, 1958, 177ff.
- 68) Vorläufig haben wir allenfalls das vierte Kapitel von J.M. GUYAU, La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Paris 1927⁷, (1878¹, Ausgabe letzter Hand 1886³), das aber schon hundert Jahre alt und in vielem überholt ist.
- 69) Vgl. die Übersicht bei W. SCHMID, Artikel 'Epikur' im Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. IV, 1961, Sp. 767-774.
- 70) W. SCHMID a.a.O. Sp. 776ff., bes. 791ff.
- 71) Belege bei W. SCHMID a.a.O. Sp. 799ff.
- 72) Für die Antike W. SCHMID, Sp. 802f., für die Neuzeit R. H. POPKIN, Epicureanism and Scepticism in the early 17th century, in: Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in memory of PHILIP MERLAN, The Hague 1971, 346-357, bes. 351ff.

- 73) Dazu DON CAMERON ALLEN, *The rehabilitation of Epicurus and his theory of pleasure in the early Renaissance*, *Studies in Philology* 41, 1944, bes. 5, 14f.
- 74) Praefatio p.V.
- 75) Abgedruckt als Appendix zu E. GARIN, *Ricerche sull' Epicureismo del Quattrocento*, in: *Epicurea in memoriam HEC-TORIS BIBNONE*, Genova 1959, 233-237.
- 76) a.a.O. 237.
- 77) Kritische Ausgabe der Version letzter Hand von MARISTELLA DE PANIZZA LORCH: LORENZO VALLA, *De vero falsoque bono*, Bari 1970, dort p. XI, XVff. zu den Titeln der vier Fassungen.
- 78) Z.B.D.C. ALLEN a.a.O. 7. - Das Motiv der Überhöhung des Epikureismus durch ein besseres Fortleben nach den Tode war schon bei Augustin Conf. VI 26 (= fr.407 Us.) vorgezeichnet.
- 79) *De vero falsoque bono* I c.20, c.38-45.
- 80) Dazu D.C. ALLEN a.a.O.8ff., GARIN a.a.O. 224ff.
- 81) GARIN a.a.O. 227ff.
- 82) Vgl. W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in: *Ges. Schriften* Bd. II (1969⁸) 291f., 362, 428; K. HEILAND, *Erkenntnislehre und Ethik des Bernardinus Telesius*, Diss. Leipzig 1891, bes. 28ff., 35.
- 83) F. JOUKOWSKY, *L' épicurisme poétique au XVI^e siècle*, *Actes du VIII^e Congrès de l' Association Budé*, Paris 1968/69, 639-675.
- 84) S. FRAISSE, *Montaigne et les doctrines épicuriennes*, ebendort 677-685.
- 85) J.C. VANINI, *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, Christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, Epicureos, Peripateticos, et Stoicos*. Lugdunum 1615 cap. XXVI-XXIX (S.149-196); ders. *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, 1616.
- 86) PETRUS GASSENDUS, *Opera omnia*, Florenz 1727, Vol. II p.

- 579-638. Zur historischen Orientierung P. PENDZIG: *Die Ethik Gassendis und ihre Quellen*, Bonn 1910, bes. 70-83 (Epikur, Aristoteles, Scholastik).
- 87) *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos I* (1624).
- 88) Bd. 5 (Paris 1755, Nachdruck Stuttgart 1966) Spalte 779-785.
- 89) a.a.O. Sp. 785. Zum Kreis um GASSENDI vgl. G.R. HOCKE, *Lukrez in Frankreich von der Renaissance bis zur Revolution*, Diss. Köln 1935, 77ff.
- 90) TH. HOBBS, *Leviathan*, deutsch v. W. EUCHNER (1966), 76, 95, 102, 118, 122, 131, 255, 544 u.ä.; ders. *De homine* cap. 11. An Epikur erinnert auch das Prinzip der immanenten Regulierung der Affekte durch den stärksten (den Überlebenstrieb in Verbindung mit dem Trieb zum angenehmen Leben).
- 91) *Leviathan* I 11 in., *De homine* cap. 11.
- 91a) Über die kulturgeschichtliche Blütezeit des Epikureismus im England der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und ihre historischen Bedingungen informiert umfassend das Buch von TH.F. MAYO, *Epicurus in England (1650-1725)*, New York 1934. Dort auch zum Verhältnis von Epikur und HOBBS (Chapter VIII S. 115ff., mit Betonung der Unterschiede).
- 92) B. SPINOZA, *Ethik III*, Lehrsätze 11, 21, 53, 57, 58; Definitionen 2 und 3.
- 93) G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften*, Akademieausgabe, Vierte Reihe, Erster Band (1931) S. 34f. Z.33ff.
- 94) G.W. LEIBNIZ, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übers. v. E. CASSIRER, *Meiners Philos. Bibliothek* 69, 1971⁴, Zweites Buch, Kap. 21, §§ 41ff.; *Von der Glückseligkeit*, in: G.W. LEIBNITZ *Opera philosophica omnia* ed. ERDMANN, Bd. I, Bln. 1840, 671-73.
- 95) Z.B. MENDELSSOHN, *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften* (1764), 4. Abschnitt: *Von der Evidenz in den Anfangsgründen der Sittenlehre*.

- 96) J. LOCKE, Über den menschlichen Verstand, Meiners Philos. Bibliothek 75 (1968³), Buch II cap. 20; cap. 21 bes. § 42, § 68; cap. 28 § 5; vgl. Buch I cap. 2 § 3.
- 97) a.a.O. II c.21 § 29, § 31f., § 44ff.
- 98) Oeuvres philosophiques de Mr. DE LA METTRIE I - III, Berlin 1775², bes. II 242ff.
- 99) Deutsche Ausgaben: HELVETIUS, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, hrsg. v. G. MENSCHING, Frankfurt 1972; Der wahre Sinn des Natursystems (1784), neu herausgegeben unter dem Titel: 29 Thesen des Materialismus nach D' HOLBACHs System der Natur, Leipzig 1960.
- 100) Vom Menschen 481ff., vgl. 247ff.
- 101) Der wahre Sinn des Natursystems, passim.
- 102) Vom Menschen 380, 448 Anm.; vgl. 365.
- 103) P. T. D' HOLBACH, System der Natur, oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, deutsch v. F.-G. VOIGT, eingeleitet v. M. NAUMANN, Berlin 1960, 45, 103, 114f., 176f., 233, 254, 259.
- 104) a.a.O. z.B. 43, 45, 48, 62.
- 105) a.a.O. 357f. Anm. 27, 496, 498f., 502 Anm. 76, 512 Anm. 80, 513f. Anm. 81, 516.
- 106) HOLBACHs Sociales System oder Natürliche Prinzipien der Moral und der Politik, deutsch v. J. UMMINGER, Leipzig 1898, 37.
- 107) System der Natur 105, 244, 257f., 269.
- 108) System der Natur 234, 245; Sociales System 204ff.
- 109) J. BENTHAM, An Introduction to the principles of morals and legislation, ed. by J. H. BURNS and H. L. A. HART, London 1970, 19.
- 110) JEREMIAS BENTHAMs Principien der Gesetzgebung, herausgegeben von ETIENNE DUMONT, Köln 1833, 24f.
- 111) a.a.O. cap. II § 9.
- 112) J. STUART MILL, Utilitarism (1861), in: J. S. M., Essays on Ethics, Religion and Society, Collected Works Vol. X, London 1969, 236f. (in der deutschen Übersetzung v.

- D. BIRNBACHER: J. S. M., Der Utilitarismus, Stuttgart 1976, 62f.).
- 113) Vgl. Anm. 109, in der Ausgabe von BURNS - HART S. 38ff.
- 114) J. LOCKE, Über den menschlichen Verstand, Buch II cap. 21 §§ 61-63 (S. 329ff.).
- 115) F. HUTCHESON, A system of moral philosophy, 1755, deutsche Übersetzung v. G. E. LESSING: Sittenlehre der Vernunft, 1756 Leipzig, Bd. I 52f. u. a.
- 116) Utilitarisme Kap. II.
- 117) H. SIDGWICK, Die Methoden der Ethik, deutsche Übersetzung von C. BAUER, Leipzig 1909, Bd. I Vorwort Vf., Bd. II 282.
- 118) D. BAUMGARDT, Jenseits von Machtmoral und Masochismus. Hedonistische Ethik als kritische Alternative, Monographien zur philosophischen Forschung Heft 126, Meisenheim 1977, XVIII 508 S.
- 119) F. E. BENEKE, Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1822, bes. 284ff., 310ff., 340ff.
- 120) a.a.O. 344, vgl. aber 265.
- 121) Vgl. T. K. OESTERREICH, Die dt. Philosophie des XIX. Jhs und der Gegenwart (F. UEBERWEGs Grundriß der Geschichte der Philosophie, IV. Teil), Berlin 1932, 190.
- 122) G. T. FECHNER, Über das höchste Gut, 1846, 16f.
- 123) L. FEUERBACH, Zur Ethik: der Eudämonismus (1867/69), in: Sämtliche Werke, hrsg. von BOLIN-JODL, Bd. X (1911) S. 243.
- 124) a.a.O. 230, 235ff.
- 125) Dazu A. SCHMIDT, Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973, bes. 75ff., 127ff.
- 126) K. MARX, Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, Diss. Jena 1841; vgl. die kommentierte Ausgabe von G. MENDE und E. G. SCHMIDT, Jena 1964; dazu ferner E. G. SCHMIDT, Zu Karl-Marxens Epikur-Dissertation, Philologus 113, 1969, 129-149.

- 127) Ausgabe von MENDE - SCHMIDT S. 23f., 29, 67f., 98f.
- 128) Anerkannt trotz gegenläufiger Tendenzen auch von W. GOTTSCHALCH, *Marxismus und Hedonismus*, in: D. KERBS (Hrsg.), *Die hedonistische Linke*, Ne 10-23.
- 129) S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Studienausgabe Bd. IX S. 208.
- 130) Z.B. W. REICH, *Die Entdeckung des Organs. Die Funktion des Orgasmus*, Frankfurt 1972, 153 Anm. 1; E. FROMM, *Psychoanalyse und Ethik*, Zürich 1954, 29, 189f., ders., *Haben oder Sein*, Stuttgart 1976, 13f.; H. MARCUSE, *Zur Kritik des Hedonismus (1938)*, in: *Kultur und Gesellschaft 1*, Frankfurt 1965, 128ff.
- 131) a.a.O. 137ff.
- 132) Cic. *De oratore* III 17, 63f. = Epikur fr 552 a Usener.
- 133) a.a.O. 142ff., vgl. 136f.
- 134) G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp Werkausgabe Bd. 2, 1970, 287ff., bes. 292-301.
- 135) Vgl. MARCUSES vor allem gegen E. FROMM gerichtete "Kritik des Neo-Freudianischen Revisionismus" in: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt 1965, 234ff., vgl. 152.
- 136) *Triebstruktur und Gesellschaft* 121ff., 213ff.
- 137) Z.B. W. REICH, *Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen*, Nachdruck 1973³, 23ff., 31ff.; vgl. auch MARCUSE a.a.O. 197.
- 138) Z.B. T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp-Ausgabe 1970, 170, 200; U. SONNEMANN, *Negative Anthropologie*, Hamburg 1969, bes. 249ff.
- 139) F. FENELON, *Dissertatio de amore puro, Oeuvres complètes* III (1848), 420ff.; J. BUTLER, *Fifteen sermons*, hrsg. von W. R. MATTHEWS (London 1914), 22, 167ff.; F. HUT-
- 140) CHESON, *Sittenlehre und Vernunft*, 1756, I 41ff., 90ff. M. SCHEKER, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, 1966⁵, 56f., 251.
- 140) M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, 1930, 36ff., 128ff.

- 141) Vgl. dazu auch K. DÜSING, *Kant und Epikur, Untersuchungen zum Problem der Grundlegung der Ethik*, *Allg. Zeitschrift für Philosophie* 2, 1976, 39ff., bes. 57f.; im übrigen P. AUBENQUE, *Kant et l'épicurisme*, *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Budé*, Paris 1968/69, 293ff.
- 142) Dazu H. J. KRÄMER, *Selbstverwirklichung*, in: G. BIEN (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, *Problemata* 74, Stuttgart 1978, 21ff.

Verzeichnis der Namen und Sachen

Achilleus	39.43.45	Denaturierung d. Menschen	67.73
Adorno, Th. W.	31-33.96	Determinismus	90
Affekte s. Gefühle		Deutschland und Epikur	84.88.92ff.
Aias	47f.	Dichtung als Heilmittel	54
Aischylos	40.46f.49	Dichtungstheorie	35
Aischylos Orestie	46	Dichtungsverbreitung	57f.
Annikeris	5	Dichtungsverständlichkeit	58
Antiochos v. Askalon	75	Dichtung und Denkweise	36
Aristipp von Kyrene	5.66	Dichtung und Feste im alten Griechenland	56f.
Aristophanes	42.50f.55	Dichtung u. Politik	55
Aristophanes Acharner	51	Diderot, D.	87.90
Aristophanes Ritter	51	Dikaiopolis	51
Aristophanes Wolken	50f.	Diogenes Laertios	86
Aristoteles, Aristotelismus	1ff.33-36.45f.49.65f.70f.84.87f.92.94	Diphilos	55
Aristot. Poetik	33	Distanz d. Betrachters vom Kunstwerk	40
Askese	67.74.91	Emotionen s. Gefühle	47
Atheismus	83f.90	Empedokles	65.94
Athena	47	Empirismus	82.88f.93
Atomlehre	76.82.84.86.90	Endlichkeit - Unendlichkeit	76-78
Aufklärung, philosoph.	67.73	England u. Epikur	86ff.
Augustinus	1.3.55	Entmythisierung	82
Autarkie d. einzelnen Menschen	65.74f.	Entteleologisierung	82
Bakchylides	57	Epikur, Epikureismus	5.65ff.
Baumgardt, D.	92	Epos	42-46
Bedürfnisse des Menschen	74f.94f.	Erfahrungen des Menschen	33
Befriedigung der Bedürfnisse	8.17f.21-23.68-74.94f.	Erfolgserlebnisse	7
Begierden	66.69.72.79.90	Erinnerung	76-79
Beneke, F. E.	92f.	Erkenntnis (auch als Gegensatz von Genuß)	32.38.40f.45-47.54
Bentham, J.	91-93	Erotik s. Liebe	
Bilanz v. Lust u. Leid s. Lustkalkül		Erschütterung, tragische	47
Bildung	71	Eudaimonie und Eudämonismus s. Glückseligkeit und Sozialeudämonismus	
Bühler, Ch.	2.8	Eudoxos v. Knidos	66
Buhr, M.	5	Euripides	38.40.44.46.49f.
Busch, W.	43	Euripides, Hekuba	49
Charakter d. Menschen	2.15	Euripides, Iph. iAulis	49
Christentum	83.85-87.90f.97		
Cicero	67.75.85.91.95		
Cicero de officiis	91		
Daimon der Seele	65		
Deismus	83		
Demodokos	43.54		
Demokrit	65f.68.82		

Euripides, Troerinnen	49	Hobbes, Th.	86-90.97
Euthymie	68	Hoffnung	76.79
Fechner, G. Th.	93f.	v. Holbach, P.	5.86.89f.93
Feuerbach, L.	93	Hölderlin, F.	49
Ficino, M.	85	Homer	37.39.43-46.54.56f.
Fortschritt	90	Homer, Ilias und Odyssee	43-46
Frankreich u. Epikur	86ff.		
Freiheit, innere	8.82.90.95		
Freud, S.	94		
Freude s. Lust		Horaz	15.86
Freundschaft	7.72	Hutcheson, F.	91.96
Fromm, E.	95	Idealismus in Deutschland	31.92
Furcht	35.46f.73.76.79.83.95	Identifikation des Betrachters eines Kunstwerks mit dessen Helden	44
Gassendi, P.	86-89	Individualismus	3.71.87.98
Gefäßtheit siehe Gemütsruhe		Iphigenie	49
Gefühle	34-37.44-46.49f.52-54.88.93.98	Irrealität siehe Realität	
Gemütsruhe	44.47.68.70f.74.79.87.89	Isokrates	36
Genuß, auch ästhetisch	11.17.23.30ff.73f.79f.84	Italien und Epikur	85f.
Genußobjekt	37.39.54.96	Jauß, H. R.	35
Gesellschaft	87	Judentum	84.97
Glück	1ff.32.53.56.67.73.87.90ff.	Just-Dahlmann, B.	9
Glücksgefühl u. Glückseligkeit	1.5f.8.16.22f.30.37.53.65ff.	Kallimachos	58
Gorgias v. Leontinoi	36.45.53f.	Kant, I.	5-7.88.92f.96f.
Gorgias, Helena	36	Kasuistik	82
Gott, Götter	15.77f.83.88	Katharsis	35.40.45f.49f.
Größe, menschliche s. Tugend		Klagen	49.54
Güterethik	65.75	Klaus, G.	5
Gut, höchstes	66.75.93	Kleon	42.51.55
Halder, A.	5	Knemon	52
Handlungsmaßstab	4	Komödie, griech.	37.40-42.50-53
Häresie (=Epikureismus)	84	Kurzepen	43
Hedonismus	5f.9.22f.65ff.	Kyrenaiker	66.68.71
Hegel, F.	93.95	Lachen	50-52
Hegesias	5	La Mettrie, J. O. de	5.89
Hekabe	49	Lebenserfüllung	3.7.9.17.19.21-23.32.65.74.77f.
Hektor	45	Lebensformen	71
Helena	36.45	Lebensgestaltung (durch Dichtung bez. Philosophie)	54f.73.77f.81
Hellenismus	75.82-84.93f.	Lebensqualität	77
Helvetius	5.86.89-93	Leibnitz, G. W.	88
Hephaistos	39	Leid	9.20.43-50.53.55f.65ff.
Heraklit	65	Leidenschaft	12.14f.
Hesiod	38.53.57	Leistungsprinzip	95f.
Historismus u. Epikur	84	Lernen s. Erkenntnis	

Lesky, A. 48
 Libertinismus im 73.86
 Epikureismus
 Liebe, ge- 7.12.20.75.
 schlechtliche 85.93.95
 Locke, J. 88-91
 Lukrez 73.85f.89
 Lust (-Empfinden 1ff.31.
 u. -Gewinn) 38-52.56.
 65ff.
 Lustgewinn durch 12.16-22
 Tätigkeit
 Lustkalkül 4.67ff.
 Lustnatur d. Menschen 67
 Lustobjekt 11.14-19.96
 Lust, katastematische 68-70.
 75.79
 Lust, kathartische s.
 Katharsis
 Lust, kinetische 68f.79
 Lust u. Kultur 67
 Lust u. Zeit 77.81
 Marcuse, H. 95f.
 Marx, K., Marxismus 93f.
 Maßethik 74
 Materialismus 83.89f.93f.98
 Mechanistik des 82f.89f.93
 Weltbilds
 Menander 42.52
 Menander, Dyskolos 52
 Menelaos 45
 Mensch als Mängelwesen 73
 Mensch-Tier 10.22.70.72f.
 80
 Mill, J. St. 91f.
 Minimalismus b. Epikur 73-75
 95f.
 Mitleid 35.46-49.52
 Mitscherlich, A. 2
 Montaigne, M. E. de 86
 Moral (s. auch 67.71.89-93.
 Tugend)
 Moralisten 73
 Müller, M. 5
 Musen 53
 Muße 56
 Mythos 42.82
 Natur des 66f.90.93
 Menschen
 Nausiphanes 66
 Nebel, G. 73
 Neuplatonismus 83.86
 Nikias 1
 Normenproblem i. d. Ethik 16

Nutzen s. Utilitarismus
 Objektivismus, 96f.
 psychologischer
 Ödipus 48
 Odysseus 43.45.47.54.56.
 Orpheus 37f.
 Ovid 54
 Pansexualismus 94
 Pantheismus 88
 Patroklos 45
 Peithetairos 50f.
 Penelope 43
 Petrarca 54
 Pflichterfüllung u. 5f.92f.
 Pflichtenlehre 97
 Phäaken 43
 Phemios 43
 Philanthropie 90
 Philodem 77
 Pindar 38f.57
 Platon, Platonismus 1.3.
 (siehe 12.20f.32-36.
 auch 55.65-71.75.
 Neuplat.) 83-85.95
 Platon Apologie 55
 Plejade 86
 Proportionalität von 74
 Bedürfnis und
 Genuß
 Providenz 84
 Realitätsprinzip 94f.
 Realität und 31.42.50f.
 Kunstwerk
 Realität u. Phantasie 51
 Reduktionismus bei 70.72f.
 Epikur 87.97
 95f.
 Reich, W. 95f.
 Religion und 8.86.90.93f.
 Religionskritik
 Renaissance 83-86
 La Rochfoucauld, F. de 87
 Rousseau, J. J. 88
 Rührung s. Gefühle
 Sappho 15
 Sardanapal 10
 Schlick, M. 96
 Schmerz siehe Leid
 Schmerzfreiheit 66-69.
 89.96
 Schmerzvermeidung 67.89
 Schönheit eines 39f.43f.
 Kunstwerks
 Schuld 95
 Scott, E. M. 7

Seele 22.65.81f.
 Seelenruhe s. Gemütsruhe
 Selbsterhaltung d. 66.80.
 Menschen 86-90.93f.
 Selbstliebe d. 87.89.93
 Menschen
 Selbstregulierung d. 69.74.
 Lebensabläufe 76.81f.90.
 92.96.98
 Selbststeigerung d. 66
 Menschen
 Selbstvertrauen 8
 Selbstverwirklichung 70.82
 d. Menschen
 Seneca 85
 Shaftesbury, A. A. C. 91
 Sicherheitsbedürfnis 75.87
 d. Menschen
 Sidgwick, H. 92
 Sinnlichkeit (auch 6.17.22.
 sinnliche Lust) 72f.75.
 82.85.89.
 92f.98
 Sittlichkeit s. Tugend
 Sokrates, 1.3.5.42.
 Sokratiker 55.66.74
 Sonnemann, U. 96
 Sophokles 40.46-49.53
 Sophokles Oedipus Rex 48
 Sozialeudämonismus 91-97
 Spinoza, B. 86.88.90.92
 Spiritualismus 85.88.93
 Stellungnahme 40f.51.53
 Betrachters ei-
 nes Kunstwerks
 Stoa 66.70.75.77.
 80-90.94-97
 Stroh, W. 54
 Sympathie (-Ethik) 90.92
 Tacitus 73
 Tätigkeit s. Lustgewinn
 durch Tätigkeit
 Tekmessa 47f.
 Telesio, B. 86-88
 Temporalität d. menschl. 37.
 Lebens und 72f.76-81.
 Bewußtseins 90-98
 Teukros 48
 Theodoros Atheos 5
 Theokrit 54
 Therapie, 79.81f.94
 philosophische
 Thetis 39
 Thukydides 73

Tier s. Mensch - Tier
 Tod 43f.47-50.
 76f.94
 Trägheitsgesetz 90
 Tragödie, 35.37.40-42.
 griechische 46-50.52
 Transzendenz der 77.85
 Erwartungen
 Trauer s. Klagen
 Trieblehre 93-96
 Trivilliteratur 34
 Tugend (-Lehre) 1.4-11.
 (siehe auch 15-23.45
 Moral) 47.52f.71.
 75.85.90f.
 Tyche s. Zufall
 Unlust 9.19.53f.78.89
 Unsterblichkeit d. 77f.84
 Menschen
 Usener, H. 84
 Utilitarismus 5.33.71f.
 87-95
 Valla, L. 85-88
 Vanini, J. C. 86
 Vergnügen s. Genuß, Lust
 Vernunft, Verstand 22.35.
 71-73.94
 Vertragstheorie 71.87.
 89-92.97
 Vitalsphäre des 71f.
 Menschen
 Vollendung des 22
 Menschen
 Weinen 44.46.49
 Wohlbefinden s. Glück,
 Glücksgefühl
 Zufall 53.82

Lateinische Begriffe

ars vivendi	73.80
condire	74
cura	80
dolere	55
dulcia, dulcis	31.33
gaudere	56
iucundus	31.33
oblectare	74
utilis	91
variare	74
vita beata/beatissima	75
vita voluptuosa	10

Griechische Begriffe

ἀγαθός καὶ καλός	15	τραγικώτατος	49
ἀναφορά	70	φάρμακον	54
ἀπάτη	42	φιληδής	16
ἀρετή	45.47	φιλητικός	14
βίος ἀπολαυστικός	71	φιλία	11.14.16
γενναῖος	47	φιλο-	13f.
γλυκύ	31.38	φιλοτοιοῦτος	14
ἔλεος	35.46f.	φιλόφιλος	16
ἐνέργεια	22f.	φόβος	35.46f.
ἐποικτίρειν	47	φρόνησις, φροντίς	80
ἔργον	19	χάρις	44
εὐδαιμονία	65	χρήσιμον	33.91
εὖ ζῆν	65.73.80	ψεῦδος	42
ἡδονή, ἡδύ	31-36.44.54.70	ὠφέλιμος	33
θέλγειν	37		
καλός	15.39.47.71		
κηλεῖν	37		
κόσμος (κατὰ κ.)	43		
κοῦφος	54		
κύριαι δόξαι	85		
λόγος	53		
μάθος	46		
μέριμνα	80		
νόστος λυγρός	43		
πάθος (πάθει μάθος)	46		
πῆμα	43		
ποικίλλειν	74		
σοφός, σοφία	38.50		
τέρπεσθαι, τερπνός,	31.38		
τέρψις	44f.47		
τέχνη τοῦ εὖ ζῆν	73.80		

Verzeichnis der behandelten
Quellenstellen

Aischyl. Agam. 177	46
Aristot. EN 1,1ff.	10
Aristot. EN 1,6	10
Aristot. EN 1,6 (1097b 22ff.)	21
Aristot. EN 1,9	10
Aristot. EN 1,9 (1099a 22)	23
Aristot. EN 2,6 (1104b 11)	20f.
Aristot. EN 8,3 (1155b 21ff.)	16
Aristot. EN 10,5 (1175a 18ff.)	66
Aristot. EN 10,5 (1175b 32f.)	17
Aristot. EN 10,5 (1176a 3ff.)	19f.
Aristot. EN 10,5 (1176a 25)	21
Aristot. EN 10,5 (1176a 26ff.)	22
Aristot. Pol. 8,3 (1338a 5ff.)	16
Aristot. Pol. 8,5 (1339b 1)	20f.
Aristot. Pol. 8,5 (1340a 14)	20f.
Aug. conf. 3,2,2	55f.
Cic. fin. 10,32ff.	67
Diphilos s. Plaut. Rud.	
Eur. Ba. 395	50
Eur. Med. 824	38
Eur. Supp. 79	44
Eur. Tr. 608	44
Gorg. Hel. 9	45
Heliodor 1,18,1	45
Hes. Th. 36-40	38
Hes. Th. 96-103	53
Hom. Il. 8,10ff.	39
Hom. Od. 1,152	57
Hom. Od. 1,325-364	43
Hom. Od. 1,326f.	43
Hom. Od. 1,347	43
Hom. Od. 4,238-259	45
Hom. Od. 8,72ff.	56
Hom. Od. 8,81	43
Hom. Od. 8,83-96	43
Hom. Od. 8,91	43
Hom. Od. 8,489ff.	43
Hom. Od. 8,521-534	43
Hom. Od. 21,430	57
Hor. AP 99	33
Hor. AP 334	33
Ov. Trist. 1,1,39-44	54
Ov. Trist. 1,11,7-12	54
Ov. Trist. 5,1,49-64	54
Pi. O. 14,5ff.	38
Plat. Gorg. 527b	1
Plat. Lg. 653a 1-c4	20f.
Plat. Rep. 10,6-8	32

Plaut. Rud. 1249ff.
Soph. Ai. 121 u. pass.
Theocr. Cycl. 1-3
Theocr. Cycl. 17f.
Theocr. Cycl. 80f.

55
47
54
54
54