

Vom vernünftigen Umgang mit dem Schicksal

Perspektiven der antiken Philosophie

Stephan Herzberg

1. Gelassenheit – ein Thema der (antiken) Ethik?

Das Wort »Gelassenheit« entstammt bekanntlich der Sprache der deutschen Mystik. In den Tugendkatalogen der antiken Ethik suchen wir vergeblich nach einer speziellen Tugend, d. h. einer lobenswerten Haltung, die das zum Inhalt hat, was gemeinhin unter dem Begriff »Gelassenheit« verstanden wird: das richtige oder vernünftige Verhältnis zu dem, was wir nicht ändern können, zum Schicksal.¹ Dass ein spezieller Titel fehlt, ist aber noch kein hinreichender Grund dafür, dass die Sache unbekannt war; oft ist es so, dass man die Sache auch ohne den speziellen Namen hat. Vielmehr dürfen wir gerade aufgrund des Zuschnitts der antiken Ethik als einer Lehre vom höchsten Gut oder letzten Ziel (*to ariston; summum bonum*)² – im Sinne einer objektiven Lehre vom Glück oder vom gelungenen menschlichen Leben (*eudaimonia*) – erwarten, dass sie uns eine Antwort darauf gibt, welches Gut am ehesten dazu in der Lage ist, eine Weise des Daseins hervorzubringen, in der man frei von falschen, d. h. vernunftwidrigen, Emotionen ist und sich im Zustand des Seelenfriedens befindet (*tranquillitas animi*).³

Menschliches Handeln ist immer ein Handeln *in* und *mit* der Wirklichkeit; es steht immer schon in einem bestimmten Rahmen. Diese Wirklichkeit ist für uns nur begrenzt überschaubar und nur begrenzt beeinflussbar. Einmal kann eine gute Absicht überhaupt ver-

¹ Hierzu R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1999, 98–109, 104: »Unter Gelassenheit verstehen wir die Haltung dessen, der das, was er nicht ändern kann, als sinnvolle Grenze seines Handelns in sein Wollen aufnimmt, der die Grenze akzeptiert.«

² Vgl. etwa Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 1, 1094a18–26; I 2, 1095a16–20; Sto-baeus 2, 77, 16–27 (= SVF III, 16); Epikur, *Brief an Menoikeus* 128; Boethius, *Trost der Philosophie* III 2.p.

³ Vgl. Seneca, *De vita beata* XV 2.

eitelt werden, ein andermal erreicht die Handlung nicht das beabsichtigte Resultat, schließlich kann eine Handlung Folgen haben, die wir nicht voraussehen konnten. Auch wenn wir als Menschen nicht nur Ursprung unserer Handlungen sind⁴, sondern auch eine Handlungsleitung ausüben⁵, müssen wir unsere Initiativkraft immer auch ein Stück weit aus der Hand geben und es dem Geschick überlassen, ob wir tatsächlich unser Ziel erreichen. Gerade als Handelnde werden wir uns nicht nur retrospektiv der Grenzen unseres gewordenen Seins bewusst, d. h. desjenigen, zu dem wir uns gemacht haben, sondern auch prospektiv der Grenzen desjenigen, was wir zustande bringen können. Robert Spaemann bemerkt hier zu Recht,

»daß der Handelnde auch die Zukunft nicht im Griff hat, daß er vielmehr nur handeln kann, wenn er bereit ist, sich auch mit Bezug auf die Zukunft in das Erleiden des Schicksals zu fügen [...] Handeln heißt deshalb immer: sich loslassen, sich selbst und seine Intentionen aus der Hand geben. Insofern ist endliches Handeln immer zugleich eine Einübung des Sterbens. Es gibt in Wirklichkeit gar nicht eine klare Grenze zwischen Handeln und Leiden. Handeln selbst schließt das Erleiden unmittelbar ein.«⁶

Sinnvolles Handeln und ein gelungenes Leben überhaupt sind daher nicht möglich, ohne sich in ein positives Verhältnis zu derjenigen Wirklichkeit zu setzen, die den Rahmen unseres Handelns bildet, ohne den eigenen Grenzen zuzustimmen.⁷ Da gerade die antike Ethik das menschliche Handeln niemals bloß isoliert betrachtet, sondern stets als eingebettet in das Ganze des Seienden ansieht⁸, ist eine genuin *praktische* Reflexion der Grenzen des durch den Menschen Ver-

⁴ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III 7, 1113b18f.

⁵ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III 8, 1114b31f. In der Philosophie der Gegenwart wird dieser Punkt besonders hervorgehoben von H. G. Frankfurt, Das Problem des Handelns, in: C. Horn/G. Löhner (Hg.), *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*, Frankfurt a.M. 2010, 70–84.

⁶ Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, 101.

⁷ Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, 103. Vgl. auch O. Höffe, *Lebenskunst und Moral*, München 2007, 145.

⁸ Nach der Vorstellung der antiken Ethik ist der Mensch Teil einer umfassenden Ordnung. Er zeichnet sich gegenüber anderen Lebewesen dadurch aus, diese Ordnung selbst und seinen Platz in ihr zu erkennen. Will er sein Leben nicht verfehlen, muss er sich in sie einfügen. Vgl. F. Buddensiek, Augustinus über das Glück, in: C. Mayer/A. Eisgrub/G. Förster (Hg.): *Augustinus – Ethik und Politik*. Zwei Würzburger Augustinus-Studenten, Würzburg 2009, 63–85, hier: 76: »Glück ist ›Selbstverwirklichung‹ in dem Sinn, dass ein Individuum genau dann gut lebt und dass es ihm genau dann gut geht, wenn es in der ihm eigenen Beschaffenheit in die Ordnung der Welt

änderbaren, d. h. eine Erörterung des richtigen Verhältnisses zu diesen Grenzen, von ihr zu erwarten.

Wenn »Gelassenheit« eine Haltung meint, in der sich ein Mensch in das richtige Verhältnis zu dem setzt, was er nicht ändern kann, dann stellt sich allerdings die Frage, *wovonher* bzw. *woraufhin* eine solche Haltung⁹ möglich ist, d. h., es stellt sich die Frage nach dem Grund, der einem Menschen im Hinblick auf ein bestimmtes Widerfahrnis Halt oder einen Stand bietet und infolgedessen sich bei diesem Menschen der Seelenfrieden einstellt.¹⁰ Hier lassen sich grundsätzlich zwei Formen unterscheiden: (a) Gelassen-Sein auf einen transzendenten Bezugspunkt hin (z. B. auf Gott), und (b) Gelassen-Sein auf etwas hin, was »von dieser Welt« ist (z. B. auf sich selbst).¹¹ Schon im *Deutschen Wörterbuch* der Gebrüder Grimm werden diese beiden Formen unterschieden¹²; als Beispiel für ein Gelassen-Sein, das den Halt innere Ruhe nicht in Gott, sondern in sich selbst sucht, wird hier die sog. »stoische Ruhe« oder Gelassenheit

eingefügt ist.« Vgl. auch M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1994, 22 f.

⁹ Eine solche Haltung wie die Gelassenheit ist nichts Statisches, sondern muss (je nach Widerfahrnis) immer wieder neu errungen werden.

¹⁰ Vgl. E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003. Tugendhat spricht von einem »Sichsammeln auf etwas hin«: »Religion und Mystik sind Formen des Gesammeltseins mit Bezug auf das Wie des Lebens.« Es geht um eine »Haltung, in der man hinsichtlich des Wie des Lebens einen Stand findet, der es einem ermöglicht, den Tod und die anderen durch das Zeitbewußtsein sich ergebenden Erschwernisse des egozentrischen Lebens zu ertragen« (111). Alle Mystik ist, so Tugendhat, von einem bestimmten Motiv her zu verstehen, dem Bedürfnis nach Seelenfrieden: »alle Mystik hat zu ihrem Motiv, von der Sorge um sich loszukommen oder diese Sorge zu dämpfen«; »Mystik besteht darin, die eigene Egozentrität zu transzendieren oder zu relativieren« (7).

¹¹ Vgl. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik*, 112. Nach Tugendhat ist der Bezugspunkt, auf den hin man sich sammeln kann, entweder transzendent wie in der Mystik oder in der Religion oder er ist immanent wie in der Liebe zu einer anderen Person/Sache etc. oder in der Selbstwahl. Ein immanenter Bezugspunkt scheidet für Tugendhat aufgrund seiner Verlierbarkeit aus; da die Religion (im engeren Sinn) für ihn keine rational vertretbare Möglichkeit ist, bleibt nur die Mystik übrig und hier das »mystisch gedeutete Universum« als Bezugspunkt, auf den hin der Mensch von seinem egozentrischen Wollen zurücktritt (124). Vgl. auch E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, 176–190.

¹² Vgl. J. Grimm und W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*. Viertes Band, erste Abteilung, Leipzig 1897, Sp. 2864: »gelâzen heiszt eigentlich der, welcher die welt und sich selbst gelassen und sich gott gelassen hat, also der begriff nach zwei seiten gerichtet, eigentlich auch nach zwei verschiedenen bedeutungen von lassen, von denen bald die eine bald die andere mehr hervortritt.«

angeführt.¹³ Ob diese Auffassung (v.a. für die alte Stoa) zutreffend ist, sei hier erst einmal offengelassen; mir kommt es einzig auf die Unterscheidung an. Schon in der antiken Ethik begegnen wir, wie ich im Folgenden zeigen werde, beiden Formen von Gelassenheit in jeweils unterschiedlichen Ausprägungen.¹⁴

2. Aristoteles

Eine Haltung, die darin besteht, die Widerfahrnisse des Schicksals anzunehmen und nicht daran zu verzweifeln, findet sich schon bei Aristoteles, wenn auch nicht als eine spezielle Tugend. »Gelassenheit«, wie man eine solche Haltung durchaus nennen kann, ist hier eine Folge der ethischen Tugend der Seelengröße (*megalopsychia*, *magnanimitas*), d.h., die Seelengröße äußert sich in der richtigen Haltung gegenüber den Widerfahrnissen des Schicksals.

Konstitutiv für das menschliche Glück ist, so Aristoteles, eine bestimmte Art von Tätigkeit: »die Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend, und wenn es mehrere Arten der Tugend gibt, gemäß derjenigen, welche die beste und am meisten abschließende ist. Hinzufügen müssen wir: ›in einem ganzen Leben.«¹⁵ Das heißt: Die Betätigung

¹³ Sie zitieren aus dem berühmten Gedicht von Christian Fürchtegott Gellert auf den Stoiker Epiktet. Darin heißt es: »Verlangst du ein zufriednes Herz:

So lern die Kunst, dich stoisch zu besiegen,
Und glaube fest, daß deine Sinnen trügen.
Der Schmerz ist in der Tat kein Schmerz,
Und das Vergnügen kein Vergnügen.
Sobald du dieses glaubst: so nimmst kein Glück dich ein,
Und du wirst in der größten Pein
Noch allemal zufrieden sein.

[...]

Und willst du stets zufrieden sein:
So bilde dir erhaben ein,
Lust sei nicht Lust, und Pein nicht Pein.
Allein, sprichst du, wenn ich das Gegenteil empfinde,
Wie kann ich dieser Meinung sein?
Das weiß ich selber nicht; indessen klingts doch fein,
Trotz der Natur sich stets gelassen sein.«

¹⁴ Es versteht sich von selbst, dass im Folgenden weder eine vollständige Darlegung dessen, was die antike Ethik zum Thema »Gelassenheit« zu sagen hat, geboten werden kann, noch die auf die Sache hin befragten Philosophen(schulen) umfassend dargestellt werden können.

¹⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 6, 1098a16–18. Vgl. auch I 11, 1100b9f.: »ver-

einer bestimmten Tugend über einen längeren Zeitraum hinweg macht unser Leben zu einem guten oder glücklichen (*eu zên*). Aristoteles vertritt einen aktiven und präsentischen Glücksbegriff. Eine solche Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend, sei es nun die betrachtende Tätigkeit (*theôria*) des Weisen oder das tugendhafte Handeln (*eupraxia*) des Bürgers, ist allerdings für Aristoteles noch nicht hinreichend für das Glücklichein. Das Glück bedarf zusätzlich auch der äußeren Güter: Das sind die lebensnotwendigen Güter sowie die für die Betätigung der Tugenden notwendigen äußeren Güter im Sinne von Hilfsmitteln und Werkzeugen (Freunde, Reichtum, politische Macht).¹⁶ Aber auch so etwas wie gute Herkunft, wohlgeratene Kinder und Schönheit: »denn wer sehr hässlich aussieht oder von niedriger Herkunft oder einsam und kinderlos ist, den kann man wohl nicht glücklich nennen, und noch weniger vielleicht den, der gänzlich schlechte Kinder oder Freunde hat oder gute, die gestorben sind.«¹⁷ Das menschliche Glück ist also für Aristoteles – bei aller Betonung der eigenen Aktivität – auch auf günstige Umstände oder den guten Zufall (*eutychia*) angewiesen; es ist nicht gänzlich dem Schicksal und seinen Launen entzogen.¹⁸ Dem menschlichen Glück eignet eine spezifische Fragilität. Angesichts dieser Bedrohtheit ist es die Betätigung der Tugend, die dem menschlichen Leben eine Beständigkeit verleiht. Die moralisch-charakterliche Stabilität befähigt den Menschen dazu, mit den Widerfahrnissen des Lebens richtig umzugehen, d. h. gelassen zu sein, und nicht am Leben zu verzweifeln. Der Tugendhafte wird immer das Beste aus einer Situation machen:

»Wenn aber, wie wir gesagt haben, für die Beschaffenheiten des Lebens die Tätigkeiten entscheidend sind, dann kann keiner, der glücklich ist, unglücklich werden; denn niemals wird er tun, was verhasst und schlecht ist. Denn wir meinen, dass der wahrhaft Gute und Verständige die Wechselfälle des Lebens alle in guter Haltung trägt und immer das Angemessenste aus der Situation macht, wie ein guter Strategie die vorhandene Armee auf die beste Weise zur Kriegsführung gebrauchen wird, und wie ein guter Schus-

antwortlich für das Glück sind die Betätigungen gemäß der Tugend«; 1100b33: »für die Beschaffenheiten des Lebens sind die Tätigkeiten entscheidend«.

¹⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 9, 1099a31–b2; I 10, 1099b27 f.

¹⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 9, 1099b2–8 (Übers. Wolf).

¹⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 9, 1178b33 f.: »Der Glückliche wird aber, da er ein Mensch ist, auch der äußeren günstigen Umstände bedürfen.« (Übers. Wolf)

ter aus dem gegebenen Leder den passendsten Schuh macht und ebenso alle anderen, die eine Kunst ausüben.«¹⁹

Durch das tugendhafte Tätigsein erwirbt man eine »Kern-*eudaimonia*«²⁰, eine Art Sicherheitsnetz; dies zu erreichen liegt bei uns selbst. Glückselig ist man hier zwar noch nicht, denn hierfür fehlen äußerliche und körperliche Güter bzw. der gute Zufall (*eutychia*), man ist aber auch nicht unglücklich oder elend, sondern findet durch das eigene tugendhafte Tätigsein Halt in einem transitorischen Bereich zwischen Seligkeit und Elend:

»Wenn dem so ist, dann wird der Glückliche niemals unglücklich werden können; er wird allerdings auch nicht selig (*makarios*) sein, wenn ihn Schicksalsschläge treffen, wie sie Priamos erlitten hat. Er wird daher auch nicht vielfarbig und leicht veränderlich sein. Denn er wird weder leicht aus seinem Glück zu vertreiben sein – nicht durch beliebige Unglücksfälle, sondern durch große und zahlreiche –, noch wird er aus solchen schweren Unglücksfällen heraus in kurzer Zeit wieder glücklich werden, sondern, wenn überhaupt, dann erst nach Ablauf einer langen Zeitspanne, in der er große und schöne Dinge erreicht.«²¹

Die spezielle Tugend, die den wahrhaft Guten zum souveränen Umgang mit den von ihm nicht beeinflussbaren Umständen befähigt, ist die Seelengröße:

»Immer nämlich oder mehr als alles andere wird er [der Tugendhafte; S. H.] die Dinge tun und betrachten, die der Tugend entsprechen; er wird die Wechselfälle am schönsten und in jeder Hinsicht ganz angemessen tragen, der wahrhaft Gute und »Vierkantige, ohne Tadel«. Da aber viele Dinge durch Zufall geschehen, Dinge, die sich an Größe und Kleinheit unterscheiden, werden geringe Glücks- ebenso wie Unglücksfälle das Leben eines Menschen nicht beeinflussen, während große und häufige Glücksfälle das Leben glückseliger machen werden [...], die entsprechenden Unglücksfälle hingegen das glückselige Leben zerdrücken und trüben. Denn sie bringen Un-

¹⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 11, 1100b33–1101a6 (Übers. Wolf).

²⁰ Vgl. C. Schwaiger, *Wie glücklich ist der Mensch? Zur Aufnahme und Verarbeitung antiker Glückstheorien bei Thomas von Aquin*, München 1999, 10: »Mag das Gelingen menschlichen Daseins auch auf zuträgliche Bedingungen angewiesen sein, im Kern beruht es ihm zufolge doch auf eigener Tätigkeit und Tüchtigkeit. Letzten Endes bilden nicht äußere Faktoren, sondern die ethische Substanz eines Menschen das Fundament seines Glücks.« Zur Rede von einer »Kern-*eudaimonia*« vgl. auch F. Buddensiek, Art. *Eudaimonie/ Glück(seligkeit)*, in: C. Schäfer (Hg.), *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2013, 116–120, hier: 118.

²¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 11, 1101a6–13 (Übers. Wolf).

lust mit sich und behindern viele Tätigkeiten. Doch selbst unter diesen Umständen scheint das Schöne durch (*dialampeí to kalon*), wenn jemand gelassen (*eukolós*) viele und große Unglücksfälle erträgt, nicht aus Unempfindlichkeit, sondern weil er edel und großgesinnt (*megalopsychos*) ist.«²²

Was versteht Aristoteles unter »Seelengröße«? Die Seelengröße (*megalopsychia*) setzt alle anderen ethischen Tugenden voraus und »macht sie größer«²³; man kann nicht großgesinnt sein, ohne ein edler und guter Mensch (*kalokagathia*) zu sein.²⁴ Die Seelengröße »scheint eine Art Schmuck (*kosmos*) der Tugenden zu sein; denn sie macht sie größer und entsteht nicht ohne sie.«²⁵ Genauer gesagt, bildet diese Tugend die Mitte zwischen Kleinmut (*mikropsychia*) und Aufgeblasenheit (*chaunotês*), disponiert also zu einem angemessenen Selbstbewusstsein.²⁶ Der Großgesinnte kann seinen eigenen charakterlichen Wert richtig einschätzen; er weiß, wie viel Ehre ihm in Wahrheit gebührt, und verhält sich im Hinblick auf Ehre und Unehre, wie man soll. Er hält sich selbst großer Dinge für wert und ist dies tatsächlich auch.²⁷ Die Ehre ist hier einzig an eigene Leistungen gebunden (»sittlicher Adel«).²⁸ Er hat ein richtiges Verhältnis zu den Gütern, d. h., er misst den seelischen Gütern den höchsten Wert zu.²⁹ Das bedeutet, dass er vor allem die tugendhaften Handlungen schätzt und sich gegenüber körperlichen und äußeren Gütern maßvoll verhält; er erkennt sie als das, was sie sind, d. h. als lebensnotwendig bzw. als notwendige Hilfsmittel für die Ausübung tugendhafter Handlungen, wobei gilt, dass man auch mit bescheidenen Mitteln Gutes voll-

²² Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 11, 1100b19–33 (Übers. Wolf mit Änderungen).

²³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IV 7, 1124a2.

²⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IV 7, 1124a1–4. Hierzu M. Liatsi, Aspekte der *Megalopsychia* bei Aristoteles (EN IV 3), in: *Rheinisches Museum* 154 (2011) 43–60, hier: 51 f.

²⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IV 7, 1124a1–3.

²⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III 5, 1133a4–16.

²⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IV 7, 1123b15 f., b21 f.

²⁸ Vgl. O. Höffe, Art. *megalopsychia* / Großgesinntheit, Großmut, in: ders. (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 338: »Wer diese Tugend besitzt, konzentriert sich im Bewußtsein des eigenen Wertes auf wenig, aber Bedeutsames, liebt mehr die an sich guten Dinge als jene, die Gewinn und Nutzen einbringen, und verhält sich deshalb in bezug auf Reichtum und Macht maßvoll. Weder freut er sich im Glück übermäßig, noch jammert er im Unglück, er trägt nicht nach, bringt sich nicht wegen Kleinigkeiten in Gefahr, schont aber in großen Dingen sein Leben nicht.«

²⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 8, 1098b12–15.

bringen kann.³⁰ Er weiß, dass das tugendhafte Handeln die Beschaffenheit des eigenen Lebens wesentlich ausmacht, aber für die Glückseligkeit allein nicht hinreichend ist. Deshalb freut er sich nicht übermäßig im Glück, weil er die Schicksalsabhängigkeit und damit die Gefährdung menschlichen Glücks kennt, noch jammert er im Unglück, weil er weiß, dass er auch in größter (äußerer) Not als Tugendhafter niemals gänzlich unglücklich oder elend werden kann. Das Schöne seines Charakters, so Aristoteles im obigen Textabschnitt, scheint auch in widrigen Situationen noch durch. Die Tugenden, die ihm keiner nehmen kann, verleihen seinem Leben eine Stabilität; die sie krönende *megalopsychia* verleiht ihm dazu eine eigentümliche Souveränität und Gelassenheit.

Eine solche Haltung, so lässt sich das in diesem Abschnitt Gesagte zusammenfassen, ist durch eine Anerkennung des Nicht-ändern-Könnens von bestimmten äußeren Umständen gekennzeichnet. Diese Anerkennung beruht auf der richtigen Einschätzung des Werts des eigenen Charakters und dem Wissen, dass das Glück nicht vollkommen in unserer Hand liegt. Damit einher geht die Gewissheit, das jeweils Beste in einer bestimmten Situation getan zu haben. Der Einzelne bezieht die Kraft der Gelassenheit, d.h. die richtige Haltung gegenüber den Widerwärtigkeiten des Schicksals, sein Standgewinnen, allein aus der Tugend, die eine Vollkommenheit der Seele ist.

3. Stoa

Auch die stoische Ethik ist eine eudaimonistische Ethik; sie geht aus vom Begriff eines höchsten Guts im Sinne eines letzten Ziels, das als das Glück bezeichnet wird. Im Unterschied zu Aristoteles und dem Peripatos, für den das tugendhafte Handeln nur eine notwendige Bedingung des Glücks ist, sehen die Stoiker die Tugend als zugleich hinreichend an (Suffizienzthese).³¹ Einzig und allein die Tugend ist es, die das Glückliche hervorbringt:

»Als höchstes Gut bezeichnen die Stoiker das Glückliche (*to eudaimonein*), um dessentwillen alles getan werde, während es selbst um keines anderen willen getan werde. Dies aber bestehe im tugendhaften Leben, im einstimmigen Leben, ferner, was dasselbe sei, im naturgemäßen Leben

³⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X 9, 1179a5 f.

³¹ DL VII, 127 (= SVF 3,49).

(*kata physin zên*). Die Glückseligkeit definierte Zenon auf folgende Weise: »Glückseligkeit ist der Wohlfluss des Lebens (*euroia biou*)³². Diese Definition hat auch Kleantes in seinen Schriften verwendet und Chrysipp und alle ihre Nachfolger.«³³

Das gelungene Leben ist für die Stoiker ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur. Der Seelenfrieden (*apatheia*; seit Epiktet auch *ataraxia*; *tranquillitas*) als ein bestimmter Zustand des menschlichen Geistes ist dabei nicht selbst das Glück und auch nicht ein Teil von diesem, sondern eine Konsequenz des Erreichens des höchsten Guts.³⁴ Das tugendhafte Leben bringt notwendig einen solchen Zustand mit sich:

»Auch die Freude (*gaudium*), die aus der sittlichen Vollkommenheit (*virtus*) entsteht – obwohl sie gut ist –, ist dennoch nicht ein Teil des vollkommenen Guten, ebensowenig wie Fröhlichkeit (*laetitia*) und Ruhe (*tranquillitas*), obwohl sie aus den erfreulichsten Anlässen hervorgehen; denn das sind [durchaus] Güter, aber dem höchsten Gut folgend, nicht sein Wesen ausmachend (*sed consequentia summum bonum, non consummantia*).«³⁵

Wenn bei den Stoikern von Apathie (*apatheia*; im Unterschied zur *metriopatheia* im Peripatos) die Rede ist, dann meint das nur die Abwesenheit vernunftwidriger Affekte³⁶, also von solchen, die auf einem falschen Werturteil beruhen; nach altstoischem Verständnis sind Leidenschaften (*pathê*) nichts anderes als Urteile (*kriseis*)³⁷, genauer: sie sind falsche Urteile, Persionen der Vernunft.³⁸ Und weil sie durch falsche Urteile zugezogen wurden, meinen sie, so Laktanz,

³² M. Hossenfelder (*Antike Glückslehren*, Stuttgart 2013, XXIX) merkt zu Recht an, dass mit dem Bild vom »Wohlfluss des Lebens« sein ungehinderter Lauf ohne Strudel, Wellen etc. betont wird; es geht also nicht um eine Stillstellung des Lebens.

³³ Stobaeus 2, 77, 16–27 (= SVF III, 16) (Übers. Hossenfelder mit Änderung).

³⁴ Vgl. G. Striker, ATARAXIA: Happiness as Tranquillity, in: *The Monist* 73 (1990), 97–110, hier: 99.

³⁵ Seneca, *De vita beata* XV 2 (Übers. Rosenbach).

³⁶ Stobaeus 2,88,6 (= SVF 3,378).

³⁷ Hierzu M. Forschner, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1981, Darmstadt 21995, 138 f.

³⁸ Themistius, *Paraphr. in Aristot. de anima* 90 b (= SVF 1,208). Nach Zenon gibt es vier Gattungen von Leidenschaften (DL VII 110–114): (a) Schmerz (= unvernünftiges Verzagen; Arten: Mitleid, Neid, Missgunst, Eifersucht, Beschwerde, Bedrängnis, Betrübnis, Wehleid, Bestürzung), (b) Furcht (= Erwartung eines Übels; Arten: Schrecken, Bedenklichkeit, Scham, Betäubung, Verwirrung, Beängstigung), (c) Begierde (= unvernünftiges Verlangen; Arten: Bedürftigkeit, Hass, Ehrgeiz, Zorn, Liebe, Groll,

»sie ließen sich von Grund auf ausrotten, wenn die falsche Meinung über Güter und Übel getilgt werde«. ³⁹ Doch der stoische Weise, der von allen Leidenschaften (gleichsam wie von Krankheiten) frei ist ⁴⁰, darf nicht als gefühllos vorgestellt werden; er ist »affektlos« (*apatthês*), aber nicht hartherzig. ⁴¹ Vielmehr kennt die Stoa »gute Affektionen«, d. h. vernünftige Emotionen, die keinem Tadel ausgesetzt sind (*eupatheiai; constantia*). Der stoische Weise hat also durchaus Seelenregungen, nur eben solche, die in der Vernunft ihren Ursprung haben; sie ergeben sich aus dem Tun, sind also gerade nicht etwas, was uns widerfährt. ⁴² Der stoische Weise ist »mit einer unerschütterlich heiter-gelassen-zuversichtlichen Gemütsverfassung« ausgestattet. ⁴³

Doch worauf basiert diese Unerschütterlichkeit und Immunität des Weisen? ⁴⁴ Zum einen auf dem Wissen, dass das einzig wahre Gut die Tugend ist, die einem nicht genommen werden kann, zum anderen auf der Indifferenz gegenüber den außermoralischen, d. h. körperlichen und äußeren Gütern. ⁴⁵

Jähzorn), (d) Lust (= unvernünftiges Frohgefühl über eine scheinbar begehrenswerte Sache; Arten: Entzücken, Schadenfreude, Ergötzung, Zerstreuung).

³⁹ Laktanz, *div. inst.* 6,14 (= SVF 3,444).

⁴⁰ Cicero, *Acad. Post.* 1,38 (= SVF 1,207).

⁴¹ Vgl. Forschner, *Die stoische Ethik*, 139.

⁴² Ebd. Hier gibt es drei Gattungen vernünftiger Affektionen (DL VII 116): (a) Freude (= gerechtfertigte Gemütsregung; Arten: Ergötzung, Frohsinn, Gleichmut), (b) Vorsicht (= begründetes Ausweichen gegenüber Gefahren; Arten: Scham, Keuschheit), (c) guter Wille (= vernünftiger Trieb; Arten: Wohlwollen, Freundlichkeit, Gefälligkeit, Herzlichkeit).

⁴³ M. Forschner, Die ältere Stoa, in: F. Ricken (Hg.), *Philosophen der Antike*, Bd. II, Stuttgart 1996, 24–39, hier: 37.

⁴⁴ Vgl. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, III 29; III 75: »Wie eindrucksvoll, großartig und unerschütterlich in ihrer Standhaftigkeit ersteht hier die Persönlichkeit in der Gestalt des Weisen! Ihn hat die Vernunft gelehrt, dass einziges Gut das sittlich Gute ist. Stets muss er daher glücklich sein [...] er wird allein der Freie sein, der keinem Zwingherrn gehorcht, noch auf den Lockruf irgendwelcher Leidenschaft hört. Unbesiegbar ist er, da er, mag man auch seinen Leib in Fesseln legen, die freie unbändige Seele in sich trägt.« (Übers. Atzert)

⁴⁵ Vgl. DL VII, 101: »Von den Dingen, die es gibt, sagen die Stoiker, seien die einen Güter, die anderen Übel, die dritten keines von beiden [Adiaphora]. Güter seien die Tugenden: Einsicht, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit usw.; Übel die Gegenteile [Laster]: Uneinsichtigkeit, Ungerechtigkeit usw.; keines von beiden alle Dinge, die weder nützten noch schädeten, wie Leben, Gesundheit, Lust, Schönheit, Stärke, Reichtum, Ruhm, Adel sowie deren Gegenteile: Tod, Krankheit, Unlust, Häßlichkeit, Schwäche, Armut, Unehre, niedere Herkunft und dergleichen« (DL VII, 101 [= SVF 3,117]). Vgl. auch Stobaeus 2,54,18 (= SVF 3,70).

»Der Weise aber kann nichts verlieren: alles hat er in sich geborgen, nichts dem Schicksal anvertraut, seine Güter hat er in Sicherheit, zufrieden mit seiner sittlichen Vollkommenheit, die auf Zufälliges nicht angewiesen ist und deswegen weder vergrößert noch gemindert werden kann [...] Daher wird [der Weise] nichts verlieren, dessen Verlust er empfinden wird; einzig nämlich im Besitz sittlicher Fähigkeit ist er, aus dem man ihn niemals vertreiben kann.«⁴⁶

Von Demetrius Poliorketes, der aufgrund einer militärischen Niederlage all seiner Habe beraubt wurde, seine Töchter verloren hat und dessen Vaterstadt unter fremde Herrschaft gekommen war, überliefert Seneca die Aussage: »Nichts« habe er verloren, »alles Meine habe ich bei mir«. Nach Seneca hatte er

»die wahren Güter in sich, auf die es keinen Zugriff gibt. Aber was zerstreut und geraubt davongetragen wurde, hielt er nicht für sein Eigentum, sondern für dem Schicksal unterworfen und dem Wink des Schicksals gehorchend: deswegen hatte er es, als sei es nicht sein Eigentum, geliebt. Denn Besitz an allem, was von außen zufließt, ist schlüpfrig und ungewiss.«⁴⁷

Die Unerschütterlichkeit basiert auf der Einsicht in den richtigen Wert der Dinge: Nur die Tugend hat einen absoluten Wert und ist daher in jeder Hinsicht vorzugswürdig, alles andere ist in Bezug auf die Tugend indifferent, in Bezug auf die Natur oder naturgemäßes Verhalten aber von einem relativen Wert.⁴⁸ Insofern wird sich der Stoiker durchaus um sein leibliches Leben, seine Gesundheit, seinen Besitz etc. kümmern, aber immer im Bewusstsein, dass es ihm jeder-

⁴⁶ Seneca, *De constantia sapientis* V 4–5 (Übers. Rosenbach).

⁴⁷ Seneca, *De constantia sapientis* V 6–7 (Übers. Rosenbach). Zur Lehre von den *Adiaphora* (= [a] weder gut noch schlecht, d. h. weder wählenswert noch meidenswert, also nicht glücksrelevant; [b] was weder einen positiven noch einen negativen Trieb erregt) vgl. DL VII, 104 (= SVF 3,119); Stobaeus 2,79,4 (= SVF 3,118). Von den *Adiaphora* werden die einen aufgrund ihrer Naturgemäßheit bevorzugt (z. B. Leben, Gesundheit), die anderen aufgrund ihrer Naturwidrigkeit zurückgesetzt (z. B. Tod, Krankheit), die dritten weder bevorzugt noch zurückgesetzt (z. B. das Krümmen des Fingers). Die vorgezogenen und zurückgesetzten Dinge haben einen relativen Wert bzw. Unwert; der Mensch ist immer auch ein Naturwesen, er ist Geist in Leib. In Bezug auf das sittliche Leben, so Stobaeus, sind die körperlichen und äußeren Dinge *Adiaphora*, nicht aber in Bezug auf das naturgemäße Verhalten (Stobaeus 2,80,8 [= SVF 3,140]).

⁴⁸ An dieser Stelle müsste eigentlich genauer auf die *Oikeiosis*lehre eingegangen werden. Ich verweise auf Forscher, *Über das Glück des Menschen*, 50–66.

zeit wieder vom Schicksal genommen werden kann. Er hat diese Dinge so, als habe er sie nicht.⁴⁹

An dieser Stelle darf nicht unerwähnt bleiben, dass eine solche Haltung gegenüber dem Schicksal und seinen ›Leihgaben‹, den Glücksgütern, eingebettet ist in eine umfassende theistische Teleologie. Der Logos, von dem schon Heraklit sagt, dass er das All verwaltet und dem sich jeder vernünftige Mensch anschließen hat⁵⁰, ist auch für die Stoa in allem gegenwärtig. Die Stoa vertritt ein pantheistisch-monistisches Weltbild: Die Welt wird als ein einziges Lebewesen vorgestellt, als eine einzige lebendige und vernünftige Substanz, in welcher der Logos und die Materie, das Tätige und das Leidende, untrennbar und vollkommen miteinander vermischt anwesend sind und die das periodische Geschehen von Weltentfaltung und Weltauflösung konstituieren.⁵¹ Da der Logos als Prinzip der Weltverwaltung mit Gott identifiziert wird, gibt es keine getrennte Sphäre des Transzendenten, keinen platonischen *Chorismos*⁵²; der göttliche Weltkörper wird, so Forscher, dem stoischen Weisen zur Heimat.⁵³ Für die Stoa sind Physik und Ethik aufs Engste miteinander verbunden:

»Auch der Physik ist nicht ohne Grund dieselbe Ehre zuteilgeworden, und zwar deshalb, weil jeder, der naturgemäß leben will, vom Weltall und der in ihm waltenden Ordnung ausgehen muss. In der Tat kann ja niemand über Gut und Böse richtig urteilen, wenn er keine genaue Kenntnis von der Planung der Natur hat, vom Leben der Götter und davon, ob die Natur des Menschen mit der des Universums übereinstimme. Niemand kann die alten Lehren der Weisen: ›den Augenblick ergreife‹, ›folge den Göttern‹, ›erkenne dich selbst‹, ›übertreibe nichts‹ ohne Physik erfassen und verstehen, welche Bedeutung ihnen zukommt – und diese ist sehr groß.«⁵⁴

⁴⁹ Vgl. 1 Kor 7,29–31.

⁵⁰ DK 22 B 1, B 2, B 72.

⁵¹ Vgl. DL VII 134: »Ihrer Lehre zufolge hat das Weltall zwei Prinzipien, das Tätige und das Leidende. Das Leidende sei die qualitätslose Wesenheit, die Materie, das Tätige sei die Vernunft in ihr, die Gottheit; denn diese, ewig in ihrem Bestand, walte schöpferisch über alle Gestaltungen der Materie. Diesen Lehrsatz stellt Zenon von Kiton auf in seiner Schrift vom Sein, Kleantes in seiner Schrift von den Atomen, Chrysipp im ersten Buch seiner Physik« (Übers. Apelt). Vgl. auch DL VII 137. Hierzu genauer Forscher, *Die stoische Ethik*, 25 f.

⁵² Forscher, *Die ältere Stoa*, 34.

⁵³ Forscher, *Die stoische Ethik*, 29.

⁵⁴ Cicero, *De finibus bonorum et malorum* III 73 (Übers. Atzert).

Der Mensch, so könnte man sagen, ist geborgen im Logos, Teil eines vernünftigen, teleologisch geordneten Ganzen, in das er sich einzufügen hat. Der Mensch wurde von Gott in die Welt gesetzt, so Epiktet, um ein Betrachter und auch Interpret seiner und seiner Werke zu sein.⁵⁵ Was uns äußerlich widerfährt, müssen wir letztlich als von diesem Logos gewollt und bestimmt annehmen, d. h., wir müssen uns mit dem göttlichen Willen der Allnatur identifizieren. »Die Freiheit des Menschen«, so Pierre Hadot, »hat ihren Sitz in seinem inneren Gespräch, welches ihm erlaubt, dem, was ihm geschieht, und dem, was er tut, Sinn und Wert zu geben.«⁵⁶ Die Rolle des Menschen liegt primär nicht darin, »Ereignisse zu initiieren, sondern sich ihnen einzuordnen und zu fügen.«⁵⁷

»Wenn er auch den äußeren Fluß der Ereignisse nicht zu beeinflussen vermag, so kann er doch seine eigene Stellung zu den Ereignissen bestimmen und ein Bewußtsein der Freiheit jenen Widerfahrnissen, Handlungen und Handlungswirkungen gegenüber gewinnen, die er erfährt, ausführt und intendiert oder die er auszuführen gezwungen ist. Was immer dem Menschen vorgegeben ist und ihm widerfährt, kann und soll durch die Affirmation des Fatums seines Zwangscharakters entledigt und damit zu etwas werden, demgegenüber das Subjekt in Freiheit sich verhält.«⁵⁸

Der Bezugspunkt für die Haltung der Gelassenheit ist in einem gewissen Sinn ein transzendenter, und zwar in Form einer *immanenten* Transzendenz. Es ist das Universum selbst, allerdings als ein vernünftiges, vom göttlichen Logos verwaltetes, das dem Weisen Halt inmitten der Wirrnisse seines Lebens gibt. Alles, was geschieht, hat seinen Platz in der von der göttlichen Vorsehung (*pronoia*) geordneten Wirklichkeit. Im berühmten Zeus-Hymnus des Kleantes lesen wir:

»Keine Tat geschieht auf der Erde, Gott, deinem Machtbereich entzogen, auch nicht im göttlichen Äther des Himmels und nicht im Meer, bis auf all das, was schlechte Menschen in ihrem Unverstand tun. Du jedoch weißt auch Krummes gerade zu machen und das Ungeordnete zu ordnen, und was nicht geliebt wird, liebst du. So nämlich fügtest du in eins alle Dinge

⁵⁵ Epiktet, *Dissertationes* I, 6, 19f.

⁵⁶ P. Hadot, Mark Aurel, in: F. Ricken (Hg.), *Philosophen der Antike*, Bd. II, Stuttgart 1996, 199–215, hier: 203.

⁵⁷ Forschner, *Die stoische Ethik*, 110.

⁵⁸ Ebd. 111.

zusammen, die guten mit den schlechten, so dass sie alle an einer einzigen Vernunft teilhaben, die ewig existiert.«⁵⁹

Die »stoische Gelassenheit«, so möchte ich diesen Abschnitt zusammenfassen, hat also nichts mit Passivität oder Fatalismus zu tun. Worauf es der Stoa ankommt, ist die Souveränität des Tugendhaften gegenüber den äußeren Widerfahrnissen, auf die er keinen Einfluss hat. Eine solche Souveränität ist nur dem möglich, der in Übereinstimmung mit der göttlichen Allnatur lebt; er weiß, dass in allem, worauf er keinen Einfluss hat, die göttliche Vernunft tätig ist. Gerade aufgrund dieser inneren Unabhängigkeit bzw. Distanz ist der stoische Weise in der Lage, vernünftig zu handeln. »Die Stoa«, so Forscher, »hat niemals einer Haltung quietistischer Fügsamkeit in Veränderbares noch einem Rückzug aus der Sphäre des gesellschaftlich-politisch tätigen Lebens das Wort geredet«, vielmehr wird die reine *theoria* abgelehnt. »Der stoische Weise ist in der Welt tätig – die Tugend äußert sich, wo immer dies möglich ist –, er verselbständigt nur die Tugend als inneren Habitus und macht sich so unabhängig von allen unverfügbaren Momenten des Lebens.«⁶⁰ Unglücksfälle oder überhaupt Widerwärtigkeiten sind für den Stoiker Gelegenheiten zur Tugendübung. Die Gelassenheit gegenüber allem, worauf wir keinen Einfluss haben, wird also nicht als Resignation oder Rückzug gedacht, »sondern als willentliches Sicherheben zum Schicksal als ganzem, das den Zusammenhang und den Wechsel der Dinge und Ereignisse verfügt«; der »Wohlfluss des Lebens« (*euroia biou*) ist nur möglich, »wenn das Streben des einzelnen Menschen seine Partikularität transzendiert und zusammenstimmt mit dem Wollen dessen, der das Ganze verwaltet.«⁶¹

4. Epikur

Epikur kann als der Erste betrachtet werden, der die *ataraxia*, die Abwesenheit von Unruhe (*tarachê*), in einen eudaimonistischen Rahmen integriert hat, nämlich als eine Art von Lust.⁶²

⁵⁹ Stobaeus 1,25,3 (= SVF 1, 537).

⁶⁰ Forscher, *Die stoische Ethik*, 24.

⁶¹ Forscher, *Die stoische Ethik*, 215 f.

⁶² Vgl. Striker, *Ataraxia*, 99.

»Denn die unbeirrte Betrachtung dieser Zusammenhänge weiß, dass jedes Wählen und Meiden auf die Gesundheit des Körpers und die ungestörte Ruhe (*ataraxia*) der Seele zurückgeführt werden muss, weil dies das Ziel des glücklichen Lebens ist. Um dessentwillen nämlich tun wir alles, damit wir weder Schmerz noch Unruhe empfinden. Sobald dies aber einmal eintritt, löst sich jeglicher Sturm der Seele, weil das Lebewesen nicht umhergehen muss wie auf der Suche nach etwas, dessen es bedarf, und nicht nach etwas anderem suchen muss, das das Gut der Seele und des Körpers erfüllen würde.«⁶³

Wenn gesagt wird, dass die Lust das Ziel sei⁶⁴, dann, so Epikur, ist nicht die Lust des Ausschweifenden, nicht die im Genuss gelegenen Lüste gemeint, sondern »dass man weder am Körper Schmerzen noch an der Seele Unruhe spürt«.⁶⁵ Ein solches Glück liegt in unserer Macht. Aufgabe der Philosophie ist es, mit den ihr eigentümlichen Mitteln, d. h. auf kognitiv-rationale Weise, alle Faktoren zu identifizieren und zu beseitigen, die einen solchen Zustand des Seelenfriedens verhindern bzw. stören. Philosophie ist daher in ihrem Kern eine Form von *Therapie*: Sie klärt den Menschen auf über unbegründete Ängste und Sorgen, über falsche Meinungen und überzogene Bedürfnisse und macht so den Weg frei für einen heiteren und gelösten Daseinsvollzug.⁶⁶

Für Epikur sind es die falschen Meinungen bzw. Wünsche, die in der Seele Unruhe verursachen; daher ist das größte Gut das Vernünftigsein (*phronêsis*).⁶⁷ Im Mittelpunkt dieser rationalen Therapie steht die Beseitigung folgender störender Faktoren: (a) Furcht vor den Göttern und den Erscheinungen am Himmel, (b) Furcht vor dem Tod, (c) Furcht vor einer Unstillbarkeit und Rastlosigkeit der eigenen Be-

⁶³ Epikur, *Brief an Menoikeus* 128 (Übers. Rapp).

⁶⁴ Die Tugenden sind für Epikur unverzichtbare Mittel zur Erreichung des Glücks: Kein lustvolles Leben ohne Tugenden, aber auch das Umgekehrte gilt »Es ist nicht möglich, angenehm zu leben, ohne vernünftig, anständig und gerecht zu leben, und es ist unmöglich, vernünftig, anständig und gerecht zu leben, ohne angenehm zu leben.« (*Kyriai Doxai* V; vgl. auch *Brief an Menoikeus* 132).

⁶⁵ Epikur, *Brief an Menoikeus* 131 (Übers. Rapp).

⁶⁶ Vgl. C. Rapp (Hg.), *Epikur. Ausgewählte Schriften*. Übersetzt und herausgegeben von C. Rapp, Stuttgart 2010, XIX: »Indem wir die Dinge erkennen und richtig verstehen lernen, überwinden wir die entsprechenden Befürchtungen und Beunruhigungen, die, wie gesagt, die wichtigste Hürde für das glückliche Leben im Zustand der *ataraxia* darstellen.«

⁶⁷ Epikur, *Brief an Menoikeus* 132.

gierden, (d) Furcht vor maßlos großen Schmerzen.⁶⁸ Ihre kürzeste Form findet die epikureische »vierfache Medizin« (*tetrapharmakos*) in den folgenden Sätzen: »Gott braucht man nicht zu fürchten. Der Tod ist ohne Empfindung. Das Gute ist leicht zu beschaffen. Das Schreckliche ist leicht zu ertragen.«⁶⁹ Auf diese vier Punkte ist kurz einzugehen:

Ad (a): Himmelserscheinungen werden von Epikur konsequent entmythologisiert (z. B. sind sie nicht als göttliche Zornesausbrüche zu verstehen). Eine göttliche Determination des Weltlaufs, wie die Stoiker annehmen, gibt es nicht. Die Götter, deren Existenz Epikur gerade nicht leugnet, kümmern sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten, sie teilen dem Menschen weder Lohn noch Strafe zu. Die Götter werden als vollkommen desinteressiert und irrelevant für die natürliche Wirklichkeit verstanden: »Götter gibt es nämlich; denn es gibt eine klare Kenntnis von ihnen. So wie aber die Menge meint, so sind sie nicht.«⁷⁰ Ein Gott ist »ein unvergängliches und seliges Wesen«; nichts darf einem solchen zugeschrieben werden, was mit seiner Unvergänglichkeit und Seligkeit unvereinbar wäre (z. B. Affekte wie Zorn oder Dankbarkeit).⁷¹ Die Götter haben weder die Welt eingerichtet noch verwalten sie diese; sie sind »unsterbliche Wesen von unbeirrbarer Heiterkeit und teilnahmsloser Gelassenheit«.⁷² Das menschliche Glück liegt daher gerade nicht in einem Sich-Einfügen in einen von der Vorsehung der göttlichen Allnatur eingerichteten und verwalteten Kosmos, sondern in der autarken Selbstgestaltung. Der Weise, der die epikureischen Lehrsätze Tag und Nacht bedenkt und schließlich verinnerlicht hat, wird niemals beunruhigt werden, sondern leben »wie ein Gott unter Menschen. Denn in keiner Hinsicht gleicht der Mensch, der mit unsterblichen Gütern lebt, einem sterblichen Lebewesen.«⁷³

Ad (b): Die Seele ist etwas Materielles; sie ist zusammengesetzt aus Seelenatomen, die beim Tod zusammen mit dem Körper zugrunde gehen. Der Tod kann uns gleichgültig sein: Aufgrund seiner Nicht-

⁶⁸ Vgl. C. Horn, *Philosophie der Antike. Von den Vorsokratikern bis Augustinus*, München 2013, 70.

⁶⁹ Zitiert nach Rapp, *Epikur*, XX.

⁷⁰ Epikur, *Brief an Menoikeus* 123 (Übers. Rapp).

⁷¹ Epikur, *Brief an Menoikeus* 123; *Kyriai Doxai* I.

⁷² Horn, *Philosophie der Antike*, 71.

⁷³ Epikur, *Brief an Menoikeus* 135 (Übers. Rapp).

erfahrbarkeit kann ihm weder ein positiver noch ein negativer Wert zugeschrieben werden.⁷⁴ Deshalb ist die Furcht vor ihm unbegründet:

»Gewöhne dich aber daran, zu glauben, dass der Tod keine Bedeutung für uns hat, weil alles Gute und Schlechte in der Wahrnehmung liegt. Der Tod aber ist gerade die Aufhebung der Wahrnehmung. Daher macht die richtige Erkenntnis, dass der Tod keine Bedeutung für uns hat, die Sterblichkeit des Lebens erst zu etwas, das wir genießen können, nicht indem sie eine unendliche Zeit (zum Leben hinzufügt), sondern indem sie das Streben nach Unsterblichkeit aufhebt. Denn es gibt nichts Schreckliches im Leben für den, der vollständig erfasst hat, dass nichts Schreckliches in dem Nichtleben liegt. Daher redet der einfältig, der sagt, dass er den Tod nicht fürchte, weil er Schmerzen bringen werde, wenn er da ist, sondern dass er ihn fürchte, weil er jetzt als ein in der Zukunft bevorstehender schmerzt. Denn was keine Beschwerden bereitet, solange es gegenwärtig ist, das bereitet, wenn man es erwartet, allenfalls überflüssigen Schmerz. Das furchterregendste Übel, der Tod, hat also keine Bedeutung für uns, denn wenn wir existieren, ist der Tod nicht anwesend, wenn aber der Tod anwesend ist, dann existieren wir nicht. Daher ist er weder für die Lebenden noch für die Toten von Bedeutung. Denn für die einen hat er keine Bedeutung, und die anderen existieren nicht mehr. Aber die Menge flieht den Tod bald als das größte der Übel, bald erstrebt sie ihn als Erholung von den Übeln im Leben.«⁷⁵

Epikurs Argument liegt eine *sensualistische* Theorie des Guten zugrunde: Alles Gute und Schlechte liegt in der Wahrnehmung oder Empfindung; nichts ist gut außer der Lust und alles andere hat nur einen Wert für uns, wenn es mit einer Lustempfindung verbunden ist. Nun aber ist der Tod die Aufhebung der Wahrnehmung. Also kann der Tod kein Übel für uns sein. Mehr noch: Er hat überhaupt keine Bedeutung für uns⁷⁶ und folglich weder einen negativen noch einen positiven Wert für uns, weil er kein möglicher Gegenstand einer Wahrnehmung oder Empfindung ist: Solange wir als empfindungsfähige Wesen da sind, ist der Tod nicht da. Wenn aber der Tod da ist, sind wir mit unserer Empfindungsfähigkeit nicht mehr da, also kein Subjekt, das Schmerz oder Lust, Qualen oder Freuden empfinden könnte.⁷⁷ Leben und Tod verpassen sich gewissermaßen. Epikurs

⁷⁴ Epikur, *Kyriai Doxai* II.

⁷⁵ Epikur, *Brief an Menoikeus* 124–125 (Übers. Rapp).

⁷⁶ Vgl. auch Lukrez, *De rerum natura* III 830: »Nichts geht also der Tod uns an und reicht an uns nirgends.« (Übers. Büchner)

⁷⁷ Vgl. auch Lukrez, *De rerum natura* III 884 ff.: »Daher entrüstet er sich, daß sterblich er wurde geschaffen, und sieht nicht, daß im wahren Tod kein anderes Ich ist, das

Argument basiert auf der Annahme, dass sich der Mensch im Tod ins Nichts auflöst: Mit der Auflösung des Gesamtaggregats löst sich auch die Seele, so die atomistische Annahme, in ihre Seelenatome auf und verliert ihre Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeit.⁷⁸ Epikurs Argument ist also in seine atomistische Physik eingebettet und letztlich von deren Plausibilität abhängig; auch die epikureische Ethik kennt also einen bestimmten metaphysischen Rahmen. Dieser wird hier durch die Atomistik (Leukipp, Demokrit) bereitgestellt, der Kosmos ist im Unterschied zur Stoa vollkommen entgöttlicht.⁷⁹

Ad (c): Grenzenlose Begierden sind offensichtlich mit der Seelenruhe unvereinbar. Das Maximum an Lust ist nach der vollständigen Befreiung von Unlust erreicht: »Die Beseitigung der gesamten schmerzlichen Empfindung ist die Grenze der Größe der Lust.«⁸⁰ Wenn einmal dieser Zustand, die Freiheit von körperlichem Schmerz und seelischer Unruhe, erreicht ist, kann die Lust im Fleisch nicht mehr gesteigert, sondern nur noch variiert werden.⁸¹ Daher wäre es unvernünftig, ein noch höheres Maß zu erstreben. Es geht um eine *Bedürfniskritik*, die darauf hinausläuft, genau das zu wollen, was man erreichen kann; außerdem ist ein schädlicher Lebensstil zu meiden. In diesem Zusammenhang spricht Epikur von der Haltung der Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*): Die Gewöhnung an das Notwendige sensibilisiert uns für andere, über das Notwendige hinausgehende Genüsse; außerdem gewährt sie uns eine innere Freiheit gegenüber dem Nicht-Notwendigen, was uns vor dem Leiden an ihrer Abwesenheit bewahrt.⁸²

Ad (d): Müssen wir uns vor großen Schmerzen fürchten? Während die Götter als selige Wesen permanent ohne Schmerzen sind, lässt sich im menschlichen Leben nicht mehr erreichen, als dass die Lust die Unlust überwiegt. Entweder dauert ein großer Schmerz nur

zu trauern imstand wär' lebend, daß es vernichtet und das stehend hat Schmerz, daß es liegend zerfleischt und verbrannt wird.« (Übers. Büchner)

⁷⁸ Vgl. Rapp, *Epikur*, XXIV.

⁷⁹ Vgl. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, 30: »Epikur neutralisiert den Kosmos zu einem ziellosen Spiel von Atomen und zieht das menschliche Dasein auf eine Form individueller Selbsttätigkeit und Selbstempfindung zusammen.«

⁸⁰ Epikur, *Kyriai Doxai* III.

⁸¹ Epikur, *Kyriai Doxai* XVIII.

⁸² Epikur, *Brief an Menoikeus* 130.

kurze Zeit, oder wenn er längere Zeit dauert, dann ist er ein kleiner Schmerz.⁸³

Der epikureische Weise, d. h. derjenige, der nach den Lehrsätzen lebt⁸⁴, zeichnet sich durch Selbstgenügsamkeit aus. Er findet sein Glück in heiterer Gelöstheit; er tritt in ein »distanziert-spielerisches Verhältnis« zu seinem eigenen Leben.⁸⁵ Seine Seelenruhe resultiert letztlich aus der Anerkennung seiner eigenen Endlichkeit und der Ausrichtung auf die Gegenwart.

»Der Weise [...] verschmäht weder das Leben noch fürchtet er das Nichtleben; denn weder ist ihm das Leben abstoßend noch meint er, dass das Nichtleben ein Übel sei. Wie er aber nicht unbedingt die größte Speise wählt, sondern die angenehmste, so genießt er auch nicht die längste Lebenszeit, sondern die angenehmste.«⁸⁶

⁸³ Epikur, *Kyriai Doxai* IV.

⁸⁴ Vgl. Epikur, *Brief an Menoikeus* 133: Der Weise hat demnach (a) fromme Auffassungen über die Götter, (b) verhält sich gegenüber dem Tod furchtlos, (c) weiß, dass die Grenzen des Guten leicht zu erfüllen sind und leicht zu beschaffen sind, (d), weiß, dass die Grenze des Schlechten entweder nur kurz andauert oder geringe Mühen erfordert.

⁸⁵ Forschner, *Über das Glück des Menschen*, 24.

⁸⁶ Epikur, *Brief an Menoikeus* 126.