

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XLII.	2006.	p. 47–56.
--	-------	-------	-----------

DIE EPIKUREISCHE *ἡδονή* IN CICEROS WERK *DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM*

VON CSILLA SZEKERES

Im ersten Buch seines Werks *De finibus bonorum et malorum* begründet Cicero seine Entscheidung, die Präsentation der philosophischen Ansichten bezüglich des höchsten Gutes ausgerechnet mit der Schule Epikurs zu beginnen, damit, dass die epikureische Philosophie wegen ihrer Simplizität dem Leser keinerlei Schwierigkeiten verursache, ihm weder Scharfsinn, noch wissenschaftliche Vorbildung abverlange.¹ Später, im zweiten Buch, wirft er den Epikureern (Torquatus) hitzig vor, wie entsetzlich die Annahme sei, dass er, Cicero, nicht verstehe, was *voluptas* heißt, wo es doch die ungelehrten Massen verstehen.² Unter *voluptas* verstehe jeder, der des Lateinischen mächtig ist, das, was die Griechen *ἡδονή* nennen: *omnes enim iucundum motum, quo sensus hilaretur, Graece ἡδονήν, Latine voluptatem vocant.*³ Der Lustbegriff,⁴ von dem Cicero ausgeht, und der den allgemeinen Vorstellungen entspricht, stimmt teilweise mit dem überein, das Cicero im ersten Buch Torquatus aussprechen lässt (I 37) – *Non enim hanc solam sequimur, quae suavitate quadam percipitur sensibus, sed maximam voluptatem illam habemus, quae percipitur omni dolore detracto* – mit dem nicht unwesentlichen Unterschied, dass die Epikureer nicht nur diese, die Natur, also die Sinne angenehm bewegende Lust anstreben; für die höchste Lust halten sie die vollkommene Schmerzlosigkeit. Das liefert also für

¹ *Fin.* I 13; I 16.

² *Fin.* II 12–13.

³ *Fin.* II 8. Vgl. II 6; 13; 75; 77.

⁴ Über die *ἡδονή* betreffende philosophische Tradition s. *J. M. Rist*, Pleasures: 360–300 B.C. *Phoenix* 28 (1974) 167–179; *J.C.B. Gosling–C.C.W. Taylor*, The Greeks on Pleasure. Oxford 1982; *C.C.W. Taylor*, Plato and Aristotle on the Criterion of Real Pleasures. In: *Actes du VII^e Congrès de la FIEC II*, publ. par J. Harmatta. Budapest 1984, S. 345–356.; *M. Hossenfelder*, Epikur. München 1991, S. 29–51; *A. A. Long*, Aristippus and Cyrenaic Hedonism. In: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Ed. By K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield. Cambridge 1999, S. 632–639; *G. van Riel*, Pleasure and Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists. Leiden–Boston–Köln 2000, 7–79.

Cicero den Grund, Epikur der Inkonsequenz zu bezichtigen. Laut Cicero versucht die Telosdefinition Epikurs, zwei prinzipiell gegensätzliche Begriffe in eins zu setzen: die Ansicht des Hieronymos von Rhodos, die die Schmerzlosigkeit als das höchste Gut auswies, und die des Aristipp von Kyrene, der behauptet hatte, dass die *ἡδονή* als *τέλος* das sei, was die Sinne süß und angenehm bewegt.⁵ Cicero wirft Epikur aber nicht nur diesen logischen Gegensatz vor: getrennt betrachtet nimmt er weder die Schmerzlosigkeit, noch die Sinne „kitzelnde“⁶ Lust als das höchste Gut an.

Cicero definiert in *De finibus* die Schmerzlosigkeit (die außer den Epikureern von niemandem als *voluptas* bezeichnet wird⁷) und die „eigentliche“ Lust als die zwei Arten der *voluptas*⁸: die eine ist die *voluptas* „in motu“, gleich der angenehmen, süßen (also sinnlichen) Lust, die andere die *voluptas* „in stabilitate“, also die Schmerzlosigkeit.⁹ Die sich mit den fünf Sinnen verbindende *voluptas* „in motu“ oder „movens“ setzt Cicero in jedem Fall den niederen sinnlichen Lüsten gleich¹⁰, und hält diese daher natürlich für unannehmbar und menschenunwürdig¹¹, um die Funktion des höchsten Gutes zu erfüllen. Die Schmerzlosigkeit kann aber ebenso wenig das *summum bonum* sein, aus zwei Gründen, wie es scheint: einerseits bestehe das gute Leben nicht in der Befreiung vom Übel, sondern im Erreichen des Guten¹²; andererseits sei die Schmerzlosigkeit nicht imstande, *appetitus* in der Seele zu erwecken.¹³

Im folgenden werde ich untersuchen, inwieweit Ciceros Argumente stichhaltig sind, und ob sie mit der ursprünglichen epikureischen *ἡδονή*-Theorie konsistent sind. Ein Teil der Fachliteratur ist der Glaubwürdigkeit Ciceros betreffend ziemlich skeptisch¹⁴, und Cicero selbst scheint das noch zu erhärten, indem er

⁵ *Fin.* II 18–20, II 9; 11; 32. Vgl. Diog. Laert. II 89–90, X 136.

⁶ *Fin.* I 39 *nam si ea sola voluptas esset quae quasi titillaret sensus, ut ita dicam, et ad eos cum suavitate afflueret et illaberetur (...)*

⁷ *Fin.* II 77.

⁸ *Fin.* II 44 *cum Epicuro autem hoc plus est negotii, quod e duplici genere voluptatis coniunctus est.*

⁹ *Fin.* II 16 *sin autem voluptatem putat adiungendam eam, quae sit in motu – sic enim appellat hanc dulcem: „in motu“, illam nihil dolentis „in stabilitate“ – quid tendit? ; II 30 hanc in motu voluptatem – sic enim has suaves et quasi dulces voluptates appellat; vgl. II 75; II 31ff.*

¹⁰ *Fin.* II 20–22; 28; 29; 31.

¹¹ *Fin.* II 114 *quis autem dignus nomine hominis, qui unum diem totum velit esse in genere isto voluptatis.*

¹² *Fin.* II 41 *nos beatam vitam non depulsione mali, sed adeptione boni iudicemus.*

¹³ *Fin.* II 31 *nec (...) haec (sc. voluptas nihil dolendi) movere potest appetitum animi, nec ullum habet ictum, quo pellat animum, status hic non dolendi, itaque in hoc eodem peccat Hieronymus.*

¹⁴ Vgl. J.C.B. Gosling–C.C.W. Taylor op. cit. S. 384–394. B. Nikolsky (Epicurus on Pleasure. *Phronesis* 46 [2001] 440–465) nimmt die Worte Ciceros zwar als authentisch an, meint aber, dass

seine Abneigung gegenüber dem Epikureismus betont, und weiter noch mit seiner Aussage, ihm sei nicht das wichtig, was Epikur sagt, sondern das, was im Einklang mit dessen Theorie behauptet werden kann.¹⁵ Trotzdem bin ich der Meinung, dass es keinen Grund gibt, den Quellenwert der ciceronischen Aussagen anzuzweifeln. Es ist kaum anzunehmen, dass er Epikur Ansichten zugeschrieben hätte, die dieser nicht vertrat; am Anfang des ersten Buches legt er eigens ein Versprechen ab, die epikureische Lehre möglichst genau wiederzugeben: *verum enim invenire volumus, non tamquam adversarium aliquem convincere* (I 13). Seine Angaben, die die zwei Arten der *voluptas* betreffen, können wir also als authentisch annehmen – die daraus gezogenen Folgerungen aber wohl kaum.

Epikur selbst definiert den *τέλος*, der sich in der *ἡδονή* realisiert, als körperliche Gesundheit und Seelenruhe, das heißt, als körperliche und seelische Schmerzlosigkeit.¹⁶ In seinen Definitionen findet sich die aristippeische, die Sinnen kitzelnde Lust nicht einmal spurenweise, mehr noch, er weist die Beschuldigung entschieden zurück, und schreibt den in seinen Lehren Unkundigen, sowie den übelwollenden Widersachern die Auffassung zu, der *τέλος* hätte irgendeinen Bezug zu den Genüssen der Schwelger und Ausschweifer.¹⁷ Die Schmerzlosigkeit des Körpers bedarf ja keiner derartigen Lüste; das Fleisch sage: nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren¹⁸, was mit äußerst bescheidenen Mitteln zu erreichen ist. Auch was die Seelenruhe, die *ἀταραξία*, betrifft, ist Reichtum vollkommen indifferent, genauso wie Ansehen und Autorität.¹⁹ Epikur weisen seine Worte viel als eher asketisch denn als hedonistisch aus²⁰, und auch laut der Diskussion des Diogenes Laertios war sein Lebenswandel im Einklang mit seinen Lehren.²¹ Das alles einmal beiseite gelassen, hatte Epikur offenbar einen guten Grund, die Schmerzlosigkeit als höchstes Gut eben mit dem Wort *ἡδονή* zu bezeichnen, sogar auf die Gefahr hin, ständig falsch verstanden oder ausgelegt zu werden. Die Sinneslust, *ἡδονή*, ist offenbar Teil des epikureischen *τέλος* – eindeutig gemacht von provokativ anmutenden Äuße-

diese nicht die Ansichten Epikurs wiedergeben, sondern, durch Antiochos von Askalon auf die sog. *divisio Carneadea* zurückzuführen sind.

¹⁵ *Fin.* II 70 *quasi ego id curem, quid ille aiat aut neget. Illud quaero, quid ei, qui in voluptate summum bonum ponat, consentaneum sit dicere; ibidem II 84 non quaero, quid dicat, sed quid convenienter possit rationi et sententiae suae dicere.*

¹⁶ *Ep. Men.* 128; 131; *KD* 3; 18.

¹⁷ *Ep. Men.* 131.

¹⁸ *SV* 33.

¹⁹ *SV* 81.

²⁰ Vgl. *SV* 25; 59; *Lucr.* 5, 1117–19.

²¹ *Diog. Laert.* 10, 11; vgl. *Us. fr.* 158.

rungen Epikurs wie etwa „Anfang und Wurzel allen Gutes ist die Lust des Magens“²² – die Frage ist nur, was das genau beinhaltet, und wie es sich auf die Schmerzlosigkeit bezieht.²³ Dem Verständnis dessen dürfte uns die Untersuchung der beiden Arten von *voluptas*, wie von Cicero angeführt, näher bringen.

Die ciceronische *voluptas in motu* oder *movens* und die *voluptas stans* oder *stabilis*²⁴ spiegeln aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprüngliche epikureische Terminologie wider, obgleich ihre griechischen Pendants, *ἡδονή κατὰ κίνησιν* oder *ἐν κινήσει* und *ἡδονή καταστηματική* in den epikureischen Texten nicht überliefert sind. Diogenes Laertios weist sie aber eindeutig Epikur zu, wenn er, aus dessen Buche *Περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς* zitierend folgendes schreibt: *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικάί εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνέργειαι βλέπονται*²⁵. An gleicher Stelle weist Diogenes Laertios darauf hin, dass, entgegen den Kyreneern, die nur die *ἡδονή ἐν κινήσει* annahmen, und die *ἡδονή καταστηματική* nicht, Epikur beide annahm, sowohl im Körper, als auch in der Seele.²⁶ Die *ἀταραξία* ist also die katastematische Lust, oder schmerz- und störungsfreier Zustand der Seele, die *ἀπονία* der des Körpers, während die *χαρὰ* die kinetische Lust des Körpers und die *εὐφροσύνη* die der Seele wäre.²⁷ Der In-

²² Atheneus 546F (*A.A.Long–D.N. Sedley*, The Hellenistic Philosophers. Vol. 2, Cambridge 1987, 21 M. [Des weiteren: Long–Sedley]) καὶ ὁ Ἐπίκουρος δέ φησιν „ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή καὶ τὰ σοφὰ <καὶ> τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.“ Vgl. KD 10; Cic. *Tusc.* 3,41–2, wo Cicero aus *Περὶ τέλους* des Epikur zitiert.

²³ Vgl. *Fin.* II 75 *hoc enim identidem dicitis* (sc. vos Epicurei) *non intellegere nos quam dicatis voluptatem.*

²⁴ Über die ciceronische Übersetzung von *ἡδονή καταστηματική* (*stabilis*, *in stabilitate*, *stans*, *status* – *Fin.* II 9, 16, 28, 31, 32, 75) s. *J.M. Cooper*, Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton 1999, S. 512–3. Meiner Meinung nach hält der Autor die lateinische Übersetzung zu Recht für unzutreffend, da es nicht um eine der Bewegung entgegengestellte Unbeweglichkeit geht, sondern um den natürlichen, gesunden, ausgeglichenen Zustand des Organismus. (Vgl. *Ph. Merlan*, Studies in Epicurus and Aristotle. Wiesbaden 1960, S. 4; *J. M. Rist*, Epicurus. An Introduction. Cambridge 1972, S. 102: „The phrase ‘katastematic pleasure’ itself must mean the pleasure deriving from a well-balanced and steady state of the moving atoms in a sensitive organ.“)

²⁵ Diog. Laert. 10,136 (*Long–Sedley* 21 R 1). Der Terminus *καταστήμα* kommt auch bei Diogenes von Oinoanda vor: fr. 34 VI (Smith). Zur Analyse der Stelle in Diogenes Laertios s. *Ph. Merlan* op. cit. 3ff.; *J.S. Purinton*, Epicurus on the Telos. *Phronesis* 38 (1993) S. 287ff.; *B. Nikolsky* op. cit. S. 456ff.

²⁶ Vgl. *Fin.* I 40.

²⁷ Bislang ist es zu keiner zufriedenstellenden Klärung der Termini *χαρὰ* und *εὐφροσύνη* gekommen. Zumeist verknüpft die Fachliteratur beide Termini mit der Vernunft. Vgl. *J. M. Rist*, Epicurus (s. o.) S. 103; *J.S. Purinton* op. cit. S. 287ff. (Er meint, zwischen den beiden Termini

halt der katastematischen Lust (Schmerzlosigkeit) scheint problemfrei zu sein, die Bedeutung des Terminus kinetische Lust ist im Gegensatz dazu äußerst rätselhaft, und es ist alles andere als klar, wie sie sich zur katastematischen Lust verhält. Clemens Alexandrinus beruft sich auf Epikur, wenn er behauptet, die *ἡδονή* sei das Aufhören des Schmerzes, was allerdings zu wählen sei (was würdig sei, gewählt zu werden), richte sich von sich selbst zu sich selbst, und existiere offenbar in der Bewegung.²⁸ Objekt der Wahl sei also die kinetische Lust, obwohl das höchste Gut die katastematische Lust sei, und die andere nur ein Mittel dazu²⁹: das Erreichen der Schmerzlosigkeit als *τέλος* setze eine andere Lustart voraus, die sich in der Bewegung offenbarte³⁰, und mit der *ἡδονή* der Kyreneer identisch sei. Diese Folgerung wirft allerdings neue Probleme auf. Erstens: Wenn die kinetische Lust tatsächlich nur ein Mittel zum Erreichen der katastematischen Lust wäre, dann könnte sie Epikur nicht *ἡδονή*, also *τέλος* nennen, denn das Wesen des höchsten Gutes ist eben die Tatsache, das sich alles darauf richtet, während es sich auf nichts richtet.³¹ Zweitens: Wenn die kinetische Lust mit der aristippeischen Sinneslust identisch ist, wie verhält sich diese dann zur katastematischen Lust, die sich in der Schmerzlosigkeit verwirklicht? Drittens: Wie kann in bezug auf die Seele von Sinneslust die Rede sein?

Der instrumentalen Funktion der kinetischen Lust widersprechen auch diejenigen Texte, die sie als eine Variierung der Schmerzlosigkeit definieren. In KD 18 sagt Epikur, dass sich die *ἡδονή* im Fleische nicht vermehre, sobald der vom Mangel hervorgerufene Schmerz beseitigt ist, sondern nur *ποικίλλεται*.³²

gebe es keinen Unterschied, weil ‚Freude‘ dem ‚guten mentalen Zustand‘ entspreche. Er gibt ferner eine Übersicht über die sich auf das Problem beziehende frühere Fachliteratur.) Michael C. Stokes (Cicero on Epicurean Pleasures, in: Cicero the Philosopher. Twelve Papers. Ed. and intr. by J.G.F. Powell, Oxford 1995, S. 145–170) meint (S. 161): „Whatever Diogenes Laertius thought he meant, Epicurus may (...) have wanted in particular to contrast the negative and with their positive ‘counterparts’ *χαρά* and *εὐφροσύνη*“. B. Nikolsky op. cit. S. 459. Anm. 73, sich auf Plutarch berufend, (Contra Ep. beat. 1092E) meint, *εὐφροσύνη* sei ein Synonym der *χαρά*.

²⁸ Clemens Alexandrinus Strom. II 21, 127.

²⁹ Vgl. *Fin.* II 32, Plut. *Contra Ep. beat.* 1089D (Long–Sedley 21N).

³⁰ In unseren Texten gibt es keinen Hinweis darauf, dass unter Bewegung Bewegung der Atome zu verstehen wäre (dem widersprechen z. B. John M. Rist, Epicurus. An Introduction. Cambridge 1972, S. 102 und H.J. Krämer, Epikur und die hedonistische Tradition. Gymnasium 87 (1980) S. 310: „Lust und Schmerz sind, ontologisch-kategorial betrachtet, temporäre Eigenschaften der Atome.“), zugleich gibt es auch dafür keinen Beweis, was Long und Sedley behaupten, nämlich dass Lust und Schmerz es auf dem Niveau der Atome nicht gebe, nur auf dem Niveau des Bewusstseins (The Hellenistic Philosophers I, S. 122). Meines Erachtens gilt dies nur für die katastematische Lust, für die mit den Sinnen in unmittelbarem Kontakt stehende kinetische Lust nicht. Vgl. Lucr. II 240 *sensiferos motus*!

³¹ Vgl. *Fin.* I 29.

³² *Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ’ ἐνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται.* Vgl. *Fin.* I 38; II 9–10.

Laut Porphyrios der Verzehr von Fleisch *πρὸς δὲ ποικίλιαν ἡδονῶν συνεβάλλετο*.³³ Die lateinische Entsprechung von *ποικίλλεται* ist *varietas*,³⁴ herbeigeführt wird sie laut Cicero von der *voluptas in motu*³⁵, die also der Schmerzlosigkeit, also der katastematischen Lust nicht vorausgehe, sondern ihr folge, und diese sozusagen „koloriere“, sie variere. Die bislang untersuchten Texte widersprechen sich also, wie es scheint, in dem Punkt, ob die kinetische Lust der katastematischen Lust vorausgeht oder ihr folgt, wo doch die Klärung dieser Frage für ein Verständnis des *ἡδονή*-Begriffes grundlegend wäre. Die Verwirrung wird von der Stelle im zweiten Buch von *De finibus* (§§ 9–10), wo Torquatus-Cicero den Unterschied zwischen den zwei Lustarten am Beispiel der Durstlöschung verdeutlicht, scheinbar noch gesteigert: das Aufhören des Durstes zieht einen dauerhaften Zustand der Lust nach sich (*restringit enim sitis stabilitatem voluptatis habet*), während die sich im Durstlöschen manifestierende Lust in der Bewegung ist (*illa autem voluptas ipsius restrictionis in motu est*). Das kann nur heißen, dass die kinetische Lust eine unentbehrliche Voraussetzung für das Zustandekommen der katastematischen Lust ist. Der weitere Wortlaut des Textes, mit dem Cicero das Problem zu erklären meint, scheint dem vollkommen zu widersprechen. Die kinetische Lust folge demnach der katastematischen, und sei genau eine Variierung des bereits existierenden Zustandes der Schmerzlosigkeit.³⁶ Von den zahlreichen, teilweise widersprüchlichen

³³ Porphyrios *Abst.* I 51,6–52,1 (Long-Sedley 21J1).

³⁴ Über deren Rolle in der Philosophie Epikurs s. *Phillip De Lacy*, Limit and Variation in the Epicurean Philosophy. *Phoenix* 23 (1969) S. 104–113.

³⁵ *Fin.* II 75, vgl. I 38, II 10.

³⁶ *ista varietas quae sit non satis perspicio. Quod ais, cum dolore careamus, tum in summa voluptate nos esse, cum autem vescamur iis rebus, quae dulcem motum afferant sensibus, tum esse in motu voluptatem, qui faciat varietatem voluptatum, sed non augeri illam non dolendi voluptatem, quam cur voluptatem appelles nescio.* Einige Stellungnahmen innerhalb der Fachliteratur (S. den bei *Jeffrey S. Purinton* 1993 op. cit. S. 281–320): Laut *Carlo Diano* (*Scritti Epicurei*. Florenz 1974, S. 23–128, Erstveröffentlichungsdatum der hier zu lesenden Monographien sind 1935 und 1937) folge die kinetische Lust immer nach der katastematischen Lust des Körpers, sie variere diese also nur (ähnlich *J. S. Purinton* op. cit. 306; *J. M. Rist*, *Epicurus* 102ff.; *idem*, *Pleasure*: 360–300. B.C. S. 173); der aktuelle Prozess der Schmerzeseitigung kann nicht als kinetische Lust betrachtet werden. Vgl. *M. Erler–M. Schofield*, *Epicurean Ethics*. In: *The Cambridge History...etc.* S. 655: „the pleasures of ‘variation’ which Cicero firmly identifies as kinetic (*Fin.* II 10) clearly have nothing to do with process of restoration; nor do those pleasures of the senses without which Epicurus says he cannot conceive the good. (...) Cicero once claims that on the Epicurean account the pleasure of quenching thirst is kinetic (*Cic. Fin.* II 9). But this is an isolated text whose interpretation is fiercely contested.” (*Ph. Merlan* betont seine Bedenken gegenüber den Argumenten *Dianos* op. cit. S. 11–13, *Long–Sedley* II S. 125). Laut *H.J. Krämer* (op. cit. S. 297) ist die kinetische Lust *arkhê*, Ursprung und Basis der *eudaimonia*, aufgrund deren man zum eigentlichen Ziel, der katastematischen Lust gelangt. Zugleich sieht er die „Überlegenheit“ der katastematischen Lust gegenüber der kinetischen darin, dass letztere sich bis zu ihrer

Meinungen, die in der Fachliteratur geäußert werden, halte ich diejenige für richtig, die unter anderem auch Long und Sedley vertreten³⁷: die fragliche Cicero-Stelle gibt die ursprüngliche epikureische Idee fast genau wieder: die kinetische Lust sei einerseits das Mittel zum Erreichen der Schmerzlosigkeit, andererseits sei sie eine Variierung des bereits erreichten Zustandes. An dieser Stelle ist es notwendig, den Zusammenhang der beiden Arten der *ἡδονή* und der epikureischen Theorie der Begierden zu untersuchen.

Epikur teilt die Begierden in zwei Hauptgruppen ein: in natürliche und leere Begierden, mit einer Unterscheidung von notwendigen und nicht notwendigen Begierden innerhalb der ersten Gruppe.³⁸ Aufgrund des zu KD 29 gehörenden *scholion* „kolorieren“ die natürlichen, aber nicht notwendigen Begierden die Lust, was bedeuten mag, dass ihre Befriedigung kinetische Lust verursacht, eine Variierung also des bereits bestehenden Zustandes der Schmerzlosigkeit (des höchsten Gutes). Meines Erachtens mag dieser epikureische Gedanke Cicero dazu veranlasst haben, die kinetische Lust den Sinneslüssen der Lumpen und Schwelger gleichzusetzen, und unter natürlichen, aber nicht notwendigen Sehnsüchten den Luxus zu verstehen. Die epikureischen Texte bieten sich – scheinbar – zu einer solchen Auslegung an, insofern die Grenze zwischen den natürlichen und leeren Sehnsüchten beim Versuch, konkrete Beispiele anzuführen, ziemlich unsicher gezogen wird.³⁹ In diesem Sinne ist eine notwendige Sehnsü-

vollständigen Befriedigung mit Begierden, also Schmerzen vermengt, und daher die reine, ungestörte Form der Lust nicht repräsentieren kann. Er meint, der Unterschied zwischen den beiden Lustarten sei quantitativ: die katastematistische Lust sei aufgrund ihrer Reinheit mehr Lust. Die Meinung von *Malte Hossenfelder* (Epicurus: Hedonist Malgré Lui, in: *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, ed. M. Schofield and G. Striker. Cambridge 1988, S. 255ff., sowie *idem*, Epikur. München 1991, S. 68ff): „Diese Begriffe bezeichnen also nicht zwei verschiedene Lustarten, die sich *qualitative* unterscheiden, sondern Lust ist immer ein und dasselbe, aber sie kennt zwei unterscheidbare Zustände, sofern sie in der *Quantität* schwanken oder dauern kann.“ Laut *A.A. Long* (Hellenistic Philosophy. Berkeley 1974, S. 64–5): Wie Platon, meinte auch Epikur, dass der Prozess der Schmerzabseitung ein lustvolles Gefühl verursache. Epikur nennt diese Lust kinetisch. Eine dritte Meinung ist die von *Michael C. Stokes* (op. cit. S. 162): „It would be convenient for Epicurus to distinguish terminologically between katastematic pleasures of the satisfied state, kinetic pleasures of the process of satisfaction or the removal of pain, and (thirdly) those pleasures which merely titillate the senses, vary (so far as I can see) either kinetic or katastematic pleasure, and are due only to pleasing motions of or in the vicinity of the actual organs of sense.“

³⁷ *The Hellenistic philosophers*, Cambridge 1987, I S. 123; vgl. *H. Jones*, *The Epicurean Tradition*. London/New York 1989, S. 51 und *M.C. Stokes* op. cit. S. 154ff.; *M. Erler*, Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez. In: *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4/1 (Die hellenistische Philosophie). Hrsg. von H. Flashar. Basel 1994, S. 155ff.; *G. van Riel* op. cit. S. 81ff.

³⁸ Ep. *Men.* 127; KD 29.

³⁹ *Scholion in Arist. Eth. Nicom.* III 13 (Us. fr. 456). Vgl. *R. Müller*, *Die epikureische Ethik*. Ber-

sucht derart beschaffen, dass sie sich auf Nahrung, Getränke und Kleidung richtet; natürlich, aber nicht notwendig ist eine solche, die sich auf eine bestimmte Art von Nahrung, Getränk oder Kleidung richtet. Weitere Auskunft gibt KD 26 (vgl. KD 30), anhand dessen es so scheint, dass die natürlichen, aber nicht notwendigen Begierden schnell erlöschen, wenn sich ihre Befriedigung als schwierig erweist, und ihre Nichterfüllung führt nicht zu Schmerz. Diese Begierden können sich tatsächlich auf Luxus richten, ohne dass sie den körperlich-seelischen Zustand der Schmerzlosigkeit stören würden, oder dass sie im Falle ihrer Erfüllung die sich in *ἀπονία* oder *ἀταραξία* verwirklichende Lust erhöhen würden. Diese Begierden können naturgemäß nur im Zustand der Schmerzlosigkeit auftreten: wenn sie sich erfüllen, so führen sie zur Variierung der bereits bestehenden Lust. So kommt der *varietas* also eine äußerst wichtige Rolle in der epikureischen *ἡδονή*-Lehre zu, da es meines Erachtens diese Idee ist, die es ermöglicht, dass die Schmerzlosigkeit als höchstes Gut nicht in einen Gegensatz zur alltäglichen Erfahrung gerät. Auch Epikur hat es nicht geleugnet – er hätte es auch nicht leugnen können –, dass einem außer der Schmerzlosigkeit noch vielerlei lustvolle Empfindungen zuteil werden können, er verwarf nur, dass diese Empfindungen die sich in der Schmerzlosigkeit offenbarende *ἡδονή* steigern, erhöhen würden.⁴⁰ Der Epikureer hat keinerlei Gründe, im Zustand der Schmerzlosigkeit (am Beispiel des Essens: im Zustand der Sätttheit, hervorgerufen durch das Stillen des Mangels Hunger) ein köstliches Essen, ihm auf einem Tablett angeboten, von sich zu weisen. Das Wesen der *αὐτάρκεια* ist also genau dies, wie es in ep. Men. 130 zu lesen ist: man hält die *αὐτάρκεια* für ein hohes Gut, nicht aber deswegen, damit man sich auf jeden Fall mit wenig begnügt, sondern um sich mit wenig zu begnügen in dem Fall, wo einem nicht viel zur Verfügung steht. Gleichzeitig tut es nur Not, die notwendigen Begierden zu befriedigen, und das ist laut Epikur einfach.⁴¹

Epikur, der das höchste Gut, die sich in der Schmerzlosigkeit verwirklichende *ἡδονή*, im Einklang mit seiner Erkenntnistheorie aus der Wahrnehmung ableitet⁴², konnte die angenehmen Empfindungen, die man umgangssprachlich und auch in der philosophischen Überlieferung als *ἡδονή* bezeichnete, nicht verleugnen. Als eine so genannte kinetische Lust ordnete er sie jedoch der sich in der Schmerzlosigkeit verwirklichenden katastematischen Lust unter, die einerseits von ihr hervorgerufen, andererseits variiert wird. Epikur mag aber in die-

lin 1991, S. 86ff.; M. Erler–M. Schofield, The Epicurean Ethics. In: The Cambridge History of Hellenistic Philosophy, ed. by M. Erler, S. 659ff.

⁴⁰ Sen. *Epist.* 66, 45 (Us. fr. 434).

⁴¹ Ep. *Men.* 130.

⁴² Vgl. Ep. *Men.* 124, *Fin.* I 30, 55, 64, II 106, 107.

sem Punkt auch von anderen Überlegungen geleitet worden sein. Die ciceronischen Textstellen, die sich auf die zwei Lustarten beziehen, erwecken den Eindruck, dass sich nur die kinetische Lust auf die Sinne bezieht, die katastematische nicht. Es sollte hier auch auf den ebenfalls von Cicero stammenden Gedanken hingewiesen werden, dass nämlich die Schmerzlosigkeit nicht das höchste Gut sein könne, da sie keinen *appetitus* in der Seele erwecken kann (Fin. II 32). Da alle unsere Erkenntnisse, und auch die *ἡδονή* selbst, aus der Wahrnehmung stammen, müssen wir hier wahrscheinlich daran denken, dass die katastematische Lust nicht in unmittelbarem Kontakt mit den Sinnen steht, und dass die Vermittlerrolle von der kinetischen Lust ausgeübt wird. Epikur dürfte wohl die Triftigkeit der Argumente eingesehen haben, die einige Jahrhunderte später auch von Cicero geäußert wurden, nämlich dass das, was man fühlt, entweder der Schmerz oder die Lust als positive Empfindung ist – die Schmerzlosigkeit kann nicht verspürt werden. Trotzdem konnte er zu Recht behaupten, dass die Schmerzlosigkeit Lust ist – für diejenigen, die fähig sind, *diese zu erkennen und sich bewusst zu machen*.⁴³ Die körperliche Lust und der Schmerz sind immer auf die Gegenwart begrenzt⁴⁴, folglich ist einzig die Vernunft in der Lage, sich des vergangenen Schmerzes zu entsinnen, und die Schmerzlosigkeit *im Vergleich dazu* als Lust zu bewerten. Die von der Schmerzlosigkeit hervorgerufene Lust stammt in der Tat aus der Wahrnehmung, jedoch ist nur die Vernunft fähig, sie als Lust, als das höchste Gut zu empfinden. Es mag wahr sein, dass die Epikureer die körperliche und die seelische Schmerzlosigkeit, *ἀπονία* und *ἀταραξία* unterscheiden, erstere ist aber ein nur *theoretisch* isolierbarer Teil der katastematischen Lust, da die Schmerzlosigkeit als Lust einzig von der Vernunft registriert werden kann.

Anhand dessen, was oben dargestellt worden ist, kann die Beziehung der katastematischen und der kinetischen Lust zueinander wie folgt rekonstruiert werden: Der Mensch ist entweder im Zustand der Lust, oder in dem des Schmerzes. Der Schmerz ist ein Mangel – der Mangel der Lust –, die Begierden, um ihn zu beseitigen, sind notwendig. Der Schmerz kann sich im Körper (als Schmerz, der vom Hunger, vom Durst oder von der Kälte verursacht wird, oder als eigentlicher *ἄλγος*, also Krankheit), wie in der Seele manifestieren. Quellen des Letzteren sind die Ängste (vor den Göttern und dem Tod), sowie diejenigen Begierden, die aus bloßer Einbildung der Vernunft entspringen. Die Mittel zur Beseitigung des körperlichen Schmerzes sind leicht zu beschaffen,

⁴³ Plut. *Contra Ep. beat.* 1089 D (Long–Sedley 21N) τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταυτῆς πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχειν τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις. Vgl. R. Müller op. cit. S. 74–75.

⁴⁴ Diog. Laert. 10,137 (Long–Sedley 21R2); Cic. *Tusc.* 5,95 (Long–Sedley 21T); *Fin.* I 55; II 108.

sie sind für jedermann erreichbar. Mittel zur Beseitigung des seelischen Schmerzes (*λύπη, ταραχος*) ist die Philosophie, folglich ist die Begierde, die sich auf das Studium der Philosophie bezieht, notwendig. Der Beseitigungsprozess des körperlichen und seelischen Schmerzes ist eine kinetische Lust (das Trinken ist eine körperliche, die Beschäftigung mit der Philosophie eine seelische kinetische Lust). Der Zustand der körperlichen Schmerzlosigkeit kommt zustande, und dieser Zustand wird von der Vernunft als Lust bewertet. *Ἀπονία* und *ἀταραξία* stellen zusammen die katastematische Lust dar. Die Außenwelt wirkt auch im Zustand der Schmerzlosigkeit fortwährend auf die Sinne ein.⁴⁵ Wenn diese Einwirkung als eine angenehme, sanfte Bewegung in den Sinnen sich hervortut, dann nennen wir sie kinetische Lust, die die katastematische Lust lediglich variiert. Die Vernunft weiß nämlich, dass die Schmerzlosigkeit das höchste Gut ist, das weiter nicht zu steigern ist. (Als körperliche kinetische Lust gilt z. B. das angenehme Gefühl, das vom Verzehr einer schmackhaften Mahlzeit im Zustand der *ἀπονία* hervorgerufen wird; als seelische kinetische Lust das Lesen der Dichter oder das Musikhören im Zustand der *ἀταραξία*.⁴⁶)

All das in Erwägung gezogen, glaube ich feststellen zu können, dass es nicht um zwei Arten der Lust geht,⁴⁷ sondern darum, dass *die durch die Sinne erfahrene ἡδονή an einem gewissen Punkt von der Vernunft als die höchste Lust registriert wird*. Dieser Punkt ist die Schmerzlosigkeit; er wird von der *φρονήσις* bestimmt, die Epikur daher nicht zufällig das höchste Gut nennt (Ep. Men. 132).⁴⁸

⁴⁵ Darum ist also das Argument, das Cicero in Fin. II 29 gegen die (kinetische) Lust aufführt, nicht stichhaltig, da es nicht an uns ist, zu entscheiden, ob wir die Außenwelt wahrnehmen wollen oder nicht. Vgl. *H.J. Krämer* op. cit. S. 296.

⁴⁶ Vgl. *Fin.* I 25, *Long–Sedley* op. cit. I 124.

⁴⁷ In dieser Hinsicht vertritt eine ähnliche Meinung: *M. Hossenfelder*, s. oben: Anm. 36.; *John M. Cooper* op. cit. S. 511–2; *B. Nikolsky* op. cit., insbesondere S. 453.

⁴⁸ Vgl. *Fin.* I 43; 46,50; 57.