

physik'. Die Analyse des Werdens im Buch Eta unterscheide sich insofern grundlegend von der in Z 7–9, als es Aristoteles dort gelinge, den Dualismus von Z 7–9 zu überwinden und die Einheit der Usia zu wahren. Das vieldiskutierte Problem der Akrasia wird von *J. Owens* aufgegriffen; er fragt, was die „letzte Prämisse“ (EN 1147 b9) bedeutet.

Abschließend seien drei Arbeiten besonders hervorgehoben, weil sie fruchtbare Denkanstöße zu grundlegenden Fragen der Aristoteles-Forschung geben. *W. J. Verdenius* diskutiert erneut das Problem des literarischen Charakters der Aristotelischen Lehrschriften. Die Tatsache, daß sich im *Corpus Aristotelicum* sowohl ein unliterarischer, dichter, elliptischer Stil als auch stilistisch sorgfältig ausgearbeitete Abschnitte finden, habe bislang noch keine befriedigende Erklärung gefunden. *V.* stellt folgende Hypothese zur Diskussion: Aristoteles hatte bei allen Schriften das Ziel einer Publikation als Buch im Auge. Er skizzierte seine Gedanken zunächst in der Form von Vorlesungsnotizen. Die stilistischen Unterschiede bezeugen verschiedene Phasen der Überarbeitung, die wegen der Schwierigkeit der Sache und wegen des frühen Todes des Aristoteles nicht zum Abschluß kam. – Anhand der Kapitel der NE über die Selbstliebe fragt *C. de Vogel* nach dem Charakter der Aristotelischen Ethik. Sie lehnt, in der Auseinandersetzung mit Dirlmeier, zwei Auffassungen ab: erstens, daß Aristoteles lediglich das sittliche Ideal der griechischen Kultur wiedergebe, und zweitens, daß er eine im Grunde platonische Ethik vertrete. Der Beitrag wirft die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Theologie bei Aristoteles und Platon auf. Den theologischen Aussagen in EN X spricht de *V.* ein sehr geringes Gewicht zu, während sie den theologischen Charakter der sokratisch-platonischen Ethik unterstreicht. Platons Ethik sei weniger intellektualistisch als die des Aristoteles. Auch der Bezug auf andere sei in der Aristotelischen Ethik nicht von definitiver Bedeutung. Im Grunde sei die Aristotelische Ethik, so der Vorwurf de *V.*s, egoistisch. – Was ist der Gegenstand der ersten Philosophie, und worin ist die Einheit der Bücher zu sehen, die den Titel ‚Metaphysik‘ tragen? Das Interessante an der Lösung von *Ch. H. Kahn* ist die enge Parallele, die er zwischen dem theologischen Buch Lambda und den sog. Substanzbüchern Zeta, Eta und Theta sieht. Lambda behandelt bekanntlich zunächst die wahrnehmbare Usia, um dann über den Aufweis und das Wesen des Unbewegten Bewegers zu sprechen. Aristoteles hat nach *K.*, entgegen der Meinung vieler Interpreten, in den Substanzbüchern das theologische Anliegen von Lambda nicht aufgegeben. ZHO sind eine Neufassung des ersten Teils von Lambda; sie sind in dem Sinn ein Torso, daß auch sie wie A 1–5 durch eine Theologie, die Aristoteles aber nicht mehr hat schreiben können, hätten abgeschlossen werden sollen. Die gedankliche Entwicklung der ersten Philosophie gehe von der Frage nach den Ursachen aus (Buch A und B); sie komme von dort zur Ontologie, der Lehre vom Seienden als Seiendem (Buch Γ). Der nächste Schritt führe von der Ontologie zur Lehre von der Usia (Γ 2–3; Z 1), die wiederum ihren Abschluß in der Theologie (E 1; A 1–10) finde.

F. RICKEN S. J.

MORAUX, PAUL, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.* (Peripatoi 6). Berlin/New York: de Gruyter 1984. XXX/825 S.

Paul Moraux, der am 26. 9. 1985 verstorben ist, hatte im Vorwort des ersten Bandes (vgl. ThPh 51 [1976] 267–274) die Periode, die das auf drei Bände geplante Werk umfassen sollte, durch den „Willen zur Orthodoxie“ (Bd. 1 S. XVI) charakterisiert. Von der ihr folgenden neuplatonischen Aristotelesinterpretation, die mit Porphyrios beginnt und ihren Höhepunkt in Ammonios Hermeiu und seiner Schule im 5. und 6. Jh. erreicht, unterscheidet sie sich vor allem dadurch, daß sie sich noch nicht zur grundsätzlichen Identität von Aristoteles und Platon bekennt. Kritiker des ersten Bandes hatten *M.* mit Berufung auf die nichtaristotelischen Elemente bei den dargestellten Autoren vorgeworfen, der Begriff der Orthodoxie treffe nicht zu, vielmehr seien alle diese Denker im Grunde Eklektiker. *M.*s Antwort formuliert die tragende Interpretationshypothese des zweiten Bandes. Er unterscheidet zwischen faktischer und beabsichtiger Orthodoxie. Jene besteht darin, daß ein Denker die Dogmen seiner Schule rein vertritt, ohne fremde Elemente aufzunehmen. Diese beruht auf der Absicht des

Philosophen, an den Grundsätzen seiner Schule festzuhalten, schließt aber nicht aus, daß er fremdes aber seiner Meinung nach mit der Schuldoktrin vereinbares Gedanken-gut aufnimmt, um das eigene zu erläutern und zu ergänzen. M. stellt der Eklektizismus-these die von der beabsichtigten Orthodoxie entgegen, sei es, daß es sich um Aristoteliker handelt, die platonische und stoische, sei es, daß es sich um Platoniker handelt, die aristotelische Lehren heranziehen. Dem im Vorwort des ersten Bandes (S. XIX) entwickelten Plan entsprechend beschränkt die Darstellung sich nicht auf die eigentlichen Aristoteliker. Sie geht auch auf andere Schulen ein, insofern sie Aristotelisches übernehmen oder gegen Aristoteles polemisiert haben. Ein abschließender Teil über Galen dokumentiert den Einfluß des Aristoteles auf den großen Mediziner, der sich keiner philosophischen Schule zugehörig fühlte.

Das *erste Buch* „Die Aristoteliker“ befaßt sich in einem ersten Teil (5–207) mit der Schrift *De mundo* und Aristokles von Messene. Daran daß *De mundo* nicht von Aristoteles stammt, läßt M. keinen Zweifel. Die Schrift will nachweisen, daß die Teile und Phänomene des Kosmos von einer wunderbaren Ordnung zeugen, und sie fragt nach deren Ursache. Ihr theologisches Problem ist, wie Gott zugleich transzendent und Ursache der kosmischen Ordnung sein kann. Diese Fragestellung ist nicht die der Aristotelischen Pragmatien; sie entspricht eher dem Platonischen ‚Timaios‘. Dennoch bekennt der Autor sich grundsätzlich zum Aristotelismus, was sich vor allem in der Betonung der Transzendenz Gottes zeigt. Die Nähe zur Theologie des Albinos, der pythagoreischen Pseudoepigrapha und zu Philon legen nach M. eine Datierung in die Zeit des aufkommenden Mittelplatonismus, Ende des 1. Jh. v. Chr. oder erste Hälfte des 1. Jh. n. Chr., nahe. Wichtigster Teil der Darstellung des Aristokles von Messene (1. Hälfte 1. Jh. n. Chr.) ist die Rekonstruktion der Kulturgeschichte in dessen Werk *De philosophia*, die die Katastrophentheorie Platons mit dem Schema der Entwicklung der Wissenschaften in Met. I 981 b13–25 und anderen Elementen verbindet. Sie ist bezogen im Kommentar des Ioannes Philoponos zur *Isagoge arithmetica* des Nikomachos von Gerasa und in den Scholien des Asklepios von Tralleis zu demselben Werk. Der Philoponos-Bericht gilt nach verbreiteter Auffassung als Testimonium des Aristotelischen Dialogs *De philosophia* (Frg. 10 Ross). Mit guten Gründen wendet M. sich gegen diese Zuschreibung; er sieht in der Kulturentstehungstheorie eine Leistung des Aristokles. Ausführlich geht M. auf die Fragmente aus *De philosophia* in der *Praeparatio evangelica* des Eusebios ein. Das von Aristokles dort benutzte philosophiegeschichtliche Material ist von unterschiedlichem Wert; meistens finden sich nur sehr knappe doxographische Angaben. Gegenüber der sachlichen philosophischen Argumentation überwiegt die dialektisch-rhetorische Polemik. Die erhaltenen Ausführungen über Aristoteles erschöpfen sich in der Widerlegung des anti-aristotelischen Klatsches.

Der zweite Teil (211–332) ist den Kommentatoren gewidmet. Mit Ausnahme des Aspasios ist M. hier auf Fragmente und Nachrichten bei den späteren Kommentatoren, vor allem bei Simplicios, angewiesen. Die am häufigsten kommentierte Schrift sind ‚die Kategorien‘. Umstritten ist nicht zuletzt ihr Gegenstand: Handelt sie von Wörtern, Begriffen oder Formen des Seienden? Aristoteles wird als Systematiker gesehen und an der Norm einer absoluten Folgerichtigkeit gemessen. Aussagen aus inhaltlich verschiedenen Pragmatien werden als Bausteine eines einheitlichen Lehrgebäudes betrachtet und gegenseitig zur Erklärung herangezogen. Die vielseitigste Gestalt ist Adrastos von Aphrodisias, nach M.s Urteil eine einmalige Erscheinung in der Geschichte des Peripatos zwischen Andronikos und Alexander von Aphrodisias. Das große Fragment seines Physikkommentars bezeugt das hohe Niveau seiner Aristoteles-Interpretation. Der Timaios-Kommentar, dem Calcidius viel verdankt, versucht, die neuen astronomischen Ergebnisse in das platonisch-aristotelische Weltbild einzubeziehen. Seine Untersuchungen über die Ordnung der Schriften des Aristoteles weisen ihn als scharfsinnigen Philologen aus. Der einzige vor Alexander von Aphrodisias erhaltene Aristoteles-Kommentar ist der des Aspasios zur Nikomachischen Ethik, von dem mehr als die Hälfte überliefert ist. M. schließt sich dem Urteil von Gauthier-Jolif an, dieser Kommentar sei „das Wertvollste, was uns das Altertum zum Verständnis der aristotelischen Ethik übermittelt habe“ (250). Obwohl Aspasios wahrscheinlich sich selbst nicht als

dem Peripatos zugehörig betrachtet, vertritt er einen relativ reinen Aristotelismus; seine eigenen philosophischen Anschauungen treten hinter dem zu erklärenden Text fast völlig zurück. Die drei kontroversen Bücher rechnet er der Eudemischen Ethik zu, die er für ein Werk des Eudemos hält. Das hindert ihn aber nicht, die EE zur Kommentierung der EN heranzuziehen. In einem ausführlichen Exkurs über die Affektenlehre bezieht Aspasios eindeutig Stellung für den Peripatos gegen die Stoa, knüpft aber für seine eigene Systematisierung (kritisch) an die stoische Lehre von den vier Hauptaffekten an.

Auch die drei Lehrer des Alexander von Aphrodisias Sosigenes, Herminos und Aristoteles von Mytilene, die im dritten Teil (335–425) dargestellt werden, haben Kommentare verfaßt. Alexander hat Sosigenes offensichtlich mehr geschätzt als Herminos. Am interessantesten ist der Abschnitt über Aristoteles von Mytilene. In seiner Schrift über die Seele berichtet Alexander von der Interpretation der Nuslehre in De an. III, die er bei einem gewissen Aristoteles gehört habe. Drei andere Stellen bestätigen, daß Alexander Schüler eines Aristoteles gewesen ist. Dennoch hat sich spätestens mit Zeller die Ansicht durchgesetzt, Alexander sei nicht ein Schüler eines Aristoteles, sondern des Aristokles von Messene gewesen; an den genannten Stellen sei deshalb ‚Aristoteles‘ in ‚Aristokles‘ zu verbessern. (S. 406 Anm. 27 steht zweimal offensichtlich fälschlicherweise ‚Aristoteles‘ statt ‚Aristokles‘.) Nach M. gibt es für diese Konjektur keine ausreichenden Gründe. Es gebe kein einziges zuverlässiges Zeugnis dafür, daß Alexander jemals Schüler des Aristokles gewesen sei; dagegen kenne Galen einen angesehenen Peripatetiker namens Aristoteles. Die von Alexander referierte Interpretation der Aristotelischen Nus-Lehre sei daher nicht Aristokles, sondern Aristoteles von Mytilene zuzuschreiben. Für M. zählt dieses Referat „zu den ältesten und interessantesten Dokumenten, die wir über die Kommentierung der berühmten und jahrhundertlang leidenschaftlich diskutierten Kapitel De anima III 4–5 besitzen“ (406). In der späteren Geschichte der Philosophie sei dann, obwohl dieser seinen Lehrer kritisiert, nicht zwischen der Noetik Alexanders und der von ihm referierten Theorie des Aristoteles von Mytilene unterschieden worden.

K. Praechter hatte im Mittelplatonismus zwei Tendenzen unterschieden: den Eklektizismus, den er nicht zuletzt im Didaskalikos des Albinos verkörpert sieht, und die als Reaktion gegen den Eklektizismus zu erklärende orthodoxe Tendenz, für die z. B. Attikos steht. Entsprechend unterscheidet M. im zweiten Buch „*Der Aristotelismus bei den Nicht-Aristotelikern*“ zwischen Platonikern, die aristotelisches Gedankengut aufnehmen (erster Teil; 429–505), und solchen, die Aristoteles kritisieren (zweiter Teil; 509–582). Wogegen er sich jedoch entschieden wendet, ist Praechters These vom Eklektizismus. Albinos wollte nach M. nichts anderes als eine Einführung in die Philosophie Platons geben. „Eine Bereicherung des Platonismus mit nicht-platonischen Thesen beabsichtigte er zweifellos nicht“ (445). M. nennt zwei Faktoren, die den Eindruck des Eklektizismus aufkommen lassen. Erstens hatte das philosophische Vokabular sich so entwickelt, daß viele Fachausdrücke über die Grenze der Schule hinaus, in der sie zu Hause waren, angewendet werden konnten. Zweitens hatten sich, was wichtiger ist, neue, den Schulrändern kaum bekannte Probleme entwickelt, z. B. die Frage nach dem Wahrheitskriterium, die Vorsehungslehre, das Determinismusproblem. Für sie mußte eine im Einklang mit der Schuldoktrin stehende Lösung gefunden werden; dafür reichte aber das überkommene philosophische Instrumentarium der eigenen Schule nicht aus. Wie Albinos setzt der anonyme Theaitet-Kommentar voraus, daß der Aristotelismus eine Vertiefung und Präzisierung des Platonismus ist und Aristotelisches deshalb als Interpretationshilfe benutzt werden kann. Platoniker ist nach M. auch der Verfasser von Ps.-Plutarch, De fato. Mehr noch als Albinos läßt er deutlich werden, daß für ihn Aristoteles Schüler Platons ist und er es deshalb für berechtigt hält, rein Aristotelisches als platonisch auszugeben. – Die Reihe der platonischen Aristoteles-Kritiker beginnt mit Eudoros (letztes Drittel des 1. Jh. v. Chr.), der als der älteste uns bekannte Vertreter des Mittelplatonismus gilt. M. stellt seiner Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Kategorienlehre ein schlechtes Zeugnis aus. Keines der erhaltenen Fragmente zeuge von dem ehrlichen Bemühen um Sachlichkeit; sie „enthalten fast nur Kritik, und zwar eine ungerechte und oberflächliche Kritik, die sich lieber mit be-

langlosen Einzelheiten als mit echten Problemen beschäftigt“ (527). Negativ ist auch M.s abschließendes Urteil über den anti-aristotelischen Mittelplatoniker Attikos. Nichts weist darauf hin, daß er sich eingehend mit den Originaltexten des Aristoteles beschäftigt habe. Die Formulierung der dem Aristoteles zugeschriebenen Thesen erinnere in mehreren Fällen an den Stil der Doxographen. Er lasse sich niemals auf eine Sachdiskussion ein, sondern setze die unbedingte Wahrheit des Platonismus voraus und verurteile von daher jede andere Meinung.

Ein Kriterium für die umstrittene Frage nach der Datierung der pythagoreischen Pseudoepigrapha (vierter Teil; 605–683) ist nach M. das in ihnen enthaltene peripatetische Gedankengut. Es setze nicht selten Problemstellungen voraus, die erst seit der Tätigkeit der Aristoteles-Kommentatoren bezeugt sind. Deshalb sei die Frühdatierung (3./2. Jh. v. Chr.) abzulehnen. Gestützt wird diese Datierung durch die zustimmend zitierte Ansicht von H. Dörrie, daß die Fälschungen in ihren philosophischen Fragestellungen und Lösungen weitgehend mit dem mittleren Platonismus übereinstimmen. Lebt in den Pseudoepigrapha die Tradition des Alpythagoreismus fort oder wird hier lediglich platonisch-aristotelisches Gedankengut unter fremdem Namen verkauft? M. läßt diese Frage letztlich offen. Die meisten theologischen Aussagen der Ps.-Pythagoreer seien eine Kombination platonischer und aristotelischer Elemente. Charakteristisch für die Schriften sei die Parallelisierung der verschiedenen philosophischen Disziplinen und ihre Unterordnung unter die Musik. Für sie lassen sich Ansätze bei Platon und Aristoteles finden; in der frühen Kaiserzeit sei sie fast zu einem Allgemeinplatz geworden. So lasse sich schwer entscheiden, „ob die diesbezüglichen Äußerungen unserer Pythagoreer unmittelbar an den Alpythagoreismus anschließen oder vielmehr Motive der Reflexion ihrer eigenen Zeit in einer systematisch-schematischen Form wiedergeben“ (680). Der philosophische Wert dieser Schriften ist nach M. nicht hoch einzuschätzen. Sie zeichnen sich weder durch Tiefe und Originalität noch durch eine klare und zusammenhängende Argumentation aus. – Mittelplatonische Züge finden sich auch bei Galen von Pergamon (fünfter Teil; 687–808). Dennoch ist er nach M. Vertreter eines auf epistemologischen Erwägungen beruhenden Skeptizismus. Galens Wissenschaftstheorie ist im wesentlichen aristotelisch. Ein wissenschaftlicher Beweis bedarf, zusammen mit der strengen Folgerichtigkeit, eines unbestreitbaren Prinzips. Diese Forderung läßt sich nach Galen aber dort, wo empirische Beobachtung ausgeschlossen ist, nicht erfüllen. Sein „Eklektizismus und sein partieller Agnostizismus“ sind daher in Wirklichkeit nichts anderes als die Verwirklichung eines hohen wissenschaftlichen Ideals (791).

Den wohl überzeugendsten Beweis seiner These von der beabsichtigten Orthodoxie liefert M. m. E. nicht für einen Aristoteliker, sondern durch die Interpretation der Theologie des Mittelplatonikers Albinos, die eine der Höhepunkte des Buches ist. Hier wird deutlich, wie die Kosmologie und Gotteslehre von Met. XII und die Nus-Lehre von De anima III herangezogen werden, um Platons Theologie und Kosmologie zu ergänzen und so zu erklären, ohne daß dadurch die platonischen Grundlinien verwischt würden. Interessant ist die Synthese von Aristotelischem und Stoischem bei Aristoteles von Mytilene. Er materialisiert den passiven menschlichen Nus, indem er ihn mit dem körperlichen Lebenspneuma des Aristoteles gleichsetzt. Damit ist, worauf M. ausdrücklich hinweist, die wichtige These des Aristoteles, daß der Nus von der Materie unabhängig sei, aufgegeben. Der göttliche aktive Nus des Mytileners ist ebenso wie der stoische Logos allgegenwärtig. Das bedeutet jedoch nicht notwendig einen, wie M. (417) meint, „Verzicht auf die Transzendenz Gottes“, sondern kann auch als Verbindung von Transzendenz und Immanenz interpretiert werden, denn die Transzendenz wird dadurch gewahrt, daß dieser Nus auch nach dem jüngeren Aristoteles reiner Akt ist. Problematischer ist die Integration stoischer Elemente in De mundo, wo das Transzendenz-Immanenz-Problem durch die Unterscheidung zwischen der jenseitigen *Usia* Gottes und seiner in der Welt wirkenden, nach Art des stoischen Logos gedachten Dynamis gelöst wird. M. verweist auf jüdische Parallelen: den Aristeas-Brief, Aristobol und Philon von Alexandrien (41–44). Sein Versuch, eine solche Dynamis ansatzweise dem Unbewegten Bewegter von Met. XII zuzuschreiben, indem er „stufenweise erfolgende Fortpflanzung der Bewegung von oben nach unten mit dem Einfluß der ‚göttli-

chen Kraft“ identifiziert, übersieht, daß der Unbewegte Bewegter nur Ziel- und Exemplarsache, aber in keiner Weise Wirkursache ist.

M.s opus magnum bezeugt eine souveräne Kenntnis der Quellen. Beeindruckend ist die Textnähe und die Fülle der Parallelen, die jeweils zur Interpretation herangezogen werden. Die Forschungslage wird skizziert; die Anmerkungen enthalten z. T. umfangreiche Verweise und Auseinandersetzungen mit der Sekundärliteratur. Dennoch kommt es M. nicht in erster Linie darauf an, Kontroversen zu entscheiden oder neue Thesen aufzustellen. Wo Stellung bezogen werden muß, z. B. bei Datierungsfragen, geschieht das in einem umsichtigen Abwägen des Für und Wider. M.s wichtigstes Anliegen ist, die Texte in einer detaillierten Analyse auf ihr Verhältnis zum Corpus Aristotelicum und zum Peripatos hin abzuhören. Lösungen von offenen Fragen ergeben sich dann oft als Korollarien. Die Interpretationen der Kommentatoren werden ständig durch den Rückgriff auf den Aristoteles-Text überprüft. Alle Vereinfachungen und Schematisierungen sind M. fremd. Vieles bleibt bewußt offen. Auch die zusammenfassenden und bewertenden Rückblicke bzw. Einleitungen, von denen der Rez. sich mehr gewünscht hätte, bemühen sich um ein differenziertes Urteil. Das Buch bezeugt das Ethos des Philologen und Historikers, der seine Texte sorgfältig referiert, jedem Hinweis nachgeht und sich nicht scheut, auch philosophisch weniger Bedeutendes, wenn auch immer wertend, darzustellen.

F. RICKEN S. J.

HOSSENFELDER, MALTE, *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikurismus und Skepsis* (Geschichte der Philosophie III). München: Beck 1985. 252 S.

Daß die Philosophie des Hellenismus ein praktisches Ziel verfolgt, geht eindeutig aus den Quellen hervor und ist spätestens seit Zeller unangefochtene communis opinio. Der Spielraum der Interpretieren erschöpft sich darin, wie dieser „Primat der praktischen Vernunft“ genauer zu definieren ist. Dazu bedient H. sich der Begrifflichkeit des (von Max Weber initiierten) Werturteilsstreits. Nach dem ausdrücklichen Selbstverständnis der hellenistischen Schulen bestimme das praktische Interesse die Wahl des Forschungsgegenstandes, ohne der theoretischen Untersuchung inhaltliche Vorgaben zu machen. H.s Interpretationshypothese lautet, daß die hellenistische Philosophie damit einer Selbsttäuschung unterliege. Der Primat der praktischen Vernunft greife tiefer: „das praktische Interesse bestimmt auch entscheidend und von Grund auf Inhalt und Gestalt der theoretischen Systeme selbst“ (20). Mit der dominierenden Tendenz der heutigen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie geht H. davon aus, daß Annahme oder Ablehnung einer Theorie als ganzer oder eines Weltbildes nicht anhand kognitiver Kriterien entschieden werden könne. Den Ausschlag gebe vielmehr, an welche praktischen Ziele man glaube. Indem er diese Auffassung auch den hellenistischen Schulen unterstellt, interpretiert H. deren Primat der praktischen Philosophie als „Dogmatismus“ (18; 20): Jemand wird durch sein praktisches Interesse dazu verleitet, einer Theorie zuzustimmen, die zwar nicht als falsch, aber auch nicht als wahr erwiesen ist. H. sieht einen radikalen Bruch zwischen der klassischen und der hellenistischen Philosophie; er spricht von der „Wirkungslosigkeit“ (30) von Platon und Aristoteles. Die oft vertretene Erklärung des Einschnitts durch externe, vor allem politische Faktoren lehnt er ab. Der Wandel beruhe auf dem immanent philosophischen Weiterfragen vom Bedingten zum Bedingenden. Der Hellenismus übernehme von Platon und Aristoteles die Frage nach dem Glück, aber es sei jetzt nicht mehr das Glück der Gemeinschaft, sondern das des Individuums. Nachdem Sophistik und Klassik den Menschen vor allem als gesellschaftliches Wesen gesehen haben, fragen die Hellenisten nach den Möglichkeitsbedingungen der Gesellschaft und entdecken so das Individuum als das Fundamentalere. Folgen des Individualismus sind die Verinnerlichung des Glücks und die Vergleichsgültigkeit der äußeren Welt. Der Weg zum (oder das) Glück besteht in der „Entwertung alles Unverfügbaren“ (201). Das spezifische Problembewußtsein des Hellenismus, auf dem die Einheit der Epoche beruht, lasse sich in der Frage zusammenfassen: „Auf welche Weise und bis zu welchem Grade ist die Entwertung des Unverfügbaren durchführbar?“ (39).

Aus diesen Interpretationshypothesen ergibt sich die Anordnung des Stoffs. Die Antwort der Stoiker auf die hellenistische Grundfrage ist die naivste; Epikur, dem die