

FORSCHNER, MAXIMILIAN, *Die stoische Ethik*. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. 2. durchgesehene und um ein Nachwort und einen Literaturnachtrag erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. 265 S.

Es genügt ein Blick in das Personenregister des neuen Ueberweg (Philosophie der Antike, Bd. 4, 1994), um sich von dem Gewicht zu überzeugen, das Forschners Arbeiten zur Philosophie des Hellenismus zukommt. Das gilt nicht zuletzt von seiner 1981 in erster Auflage erschienenen Abhandlung über die stoische Ethik, die jetzt als um ein ausführliches Nachwort (245–261) und einen Literaturnachtrag (262–265) ergänzter reprobographischer Nachdruck vorliegt. Das Nachwort ist einmal eine Besprechung wichtiger in der Zwischenzeit erschienener Veröffentlichungen zur stoischen Ethik. Es verdient jedoch vor allem deshalb Beachtung, weil F. eine Kritik formuliert, die seiner Ansicht nach seine Untersuchung von 1981 und darüber hinaus fast alle neueren Publikationen zur stoischen Ethik trifft, und das ist die mangelnde Berücksichtigung der theologischen Perspektive. Eine Ausnahme bilde Gisela Striker, *Following Nature. A Study in Stoic Ethics*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991) 1–73. F. fordert eine stärkere Berücksichtigung der einschlägigen theologischen Texte, etwa Cicero, *De nat. deor.* II und Sextus *Empiricus*, *Adv. math.* IX.

Ich halte das für einen wichtigen und anregenden Vorschlag für die Interpretation der stoischen Ethik. Was bei F.s Skizze jedoch noch nicht hinreichend klar wird, ist, wie das Verhältnis von philosophischer Theologie und Ethik in der Stoa genauer zu sehen ist. Die Frage ist deshalb nicht ohne Bedeutung, weil F. mit seiner Forderung das Problem des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Vernunft aufwirft. Ich möchte einige Möglichkeiten nennen. Was auf jeden Fall zu vermeiden wäre und was F. sicher nicht im Auge hat, ist ein Naturalismus in dem Sinn, daß eine moralische Ordnung sich ohne weitere normative Prämissen an der Naturordnung ablesen ließe. Eine andere Möglichkeit wäre eine Modifikation der Kantischen Postulatenlehre, die in F.s Diskussion des Beitrags von Striker anklingt: Glück und Tugend können, wie die Stoa es tut, nur dann identifiziert werden, wenn es eine Instanz gibt, die diese Gleichsetzung garantiert, und das wäre nach stoischer Auffassung der weltimmanente göttliche Logos. Bei einer solchen Interpretation wäre nach der genaueren Bestimmung des Glücksbegriffs zu fragen, und man müßte den Kantischen Einwand lösen können, daß das durch den Naturverlauf bestimmte äußere Ergehen und die Glückswürdigkeit sich in dieser Welt nicht notwendig decken. Man könnte diesem Problem entgehen, wenn man die gesamte Moral auf die Forderung reduziert, sich in sein Schicksal als den Willen Gottes zu ergeben (*amor fati*). Eine solche Ethik kann jedoch keine Gesichtspunkte für praktische Entscheidungen mehr liefern, und es ist schwer zu sehen, wie eine solche Interpretation mit der stoischen Güterlehre vereinbar wäre. F. betont im Zusammenhang der Theologie die Bedeutung der *theoria* für die stoische Ethik. Damit wird die stoische der aristotelischen Ethik angenähert, aber es bleibt die für Aristoteles schwer zu beantwortende Frage nach dem Verhältnis der beiden Lebensformen, es sei denn, man interpretiert die Stoa vom Schluß der Eudemischen Ethik her und schreibt dem praktischen Verhalten lediglich eine Mittelfunktion für die Verwirklichung der *theoria* zu. In seiner Kritik an Hossenfelder, der ich voll zustimme (vgl. *ThPh* 62 [1987] 95), geht F. auf den Begriff der Innerlichkeit ein. Sie ist für den Stoiker nach F.s Interpretation die „expansive gedankliche, emotionale und willentliche Identifikation mit der göttlichen Weltvernunft“ (260). Diese Identifikation kann Motiv des sittlich richtigen Handelns sein, aber sie löst nicht die normative Frage, worin das richtige Handeln besteht, und läßt somit die Frage offen, welche Rolle der Theologie bei der Suche nach den Kriterien des sittlich richtigen Handelns zukommt.

F. RICKEN S. J.

GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Die Philosophie der Antike. Band 4: DIE HELLENISTISCHE PHILOSOPHIE. Hrsg. *Hellmut Flashar*. Basel: Schwabe 1994. XXXVI/1272 S.

Die Philosophie des Hellenismus zählt seit etwa vier Jahrzehnten zu den bevorzugten Forschungsgebieten im Bereich der Philosophie der Antike. Die erste Reaktion bei der

Lektüre dieser beiden Halbbände ist die Bewunderung vor der immensen Arbeitsleistung der Autoren, die die philosophiehistorische und philologische Diskussion bis weit zurück ins neunzehnte Jahrhundert aufgearbeitet haben. Hier seien nur einige der Vorzüge dieses unverzichtbaren Arbeitsinstruments genannt: die sehr gut gegliederten und übersichtlich gestalteten Bibliographien zu den einzelnen Abschnitten; die gerade für diesen Zeitraum der Geschichte der antiken Philosophie wichtige Beschreibung der Quellenlage; die weit zurückreichenden Überblicke über die Forschungsgeschichte, die zugleich Anstoß zur Methodenreflexion sind; die hilfreichen Inhaltsangaben der antiken Werke, die undogmatische Darstellung der Lehre, die immer wieder auf Kontroversen in der Interpretation hinweist. Es spricht für das Niveau eines Nachschlagewerkes, wenn es nicht nur informiert, sondern zugleich inspiriert und Anstöße zum eigenen Fragen gibt. Auf einige dieser Anregungen sei im folgenden hingewiesen.

*Hellmut Flashar* und *Woldemar Görler* geben in der *Einleitung* eine allgemeine Charakterisierung der hellenistischen Philosophie. Hervorgehoben werden die Bindung an Athen, die Institution der Schule, die Trennung von Philosophie und Fachwissenschaft, die Verlagerung des Schwerpunkts von der theoretischen Philosophie auf die Ethik. Die hellenistische Philosophie habe Systeme gebildet, die jedoch offen geblieben seien für Anregungen und Kritik; die Kontroversen zwischen den Schulen waren nicht lediglich dogmatische Grabenkämpfe, sondern sie hätten auch zur Modifikation der jeweils eigenen Position geführt.

Der Überblick über den Stand der Forschung zu Beginn des (ersten) Kapitels *Epikur* von *Michael Erler* weist u. a. auf folgende Tendenzen hin: Epikurs Lustlehre im Sinn einer Innerlichkeit zu spiritualisieren; die theoretische Intention in Epikurs Philosophie hervorzuheben und ernst zu nehmen; einen metaphysischen, nicht materialistischen Aspekt innerhalb der Lehre Epikurs zu entdecken; die Orthodoxie und dogmatische Geschlossenheit innerhalb der Schule Epikurs in Frage zu stellen. Eine wertvolle Orientierung in Sachen Quellen ist der Überblick über die Geschichte der Auswertung der 1709 in Herculaneum entdeckten Papyri. Erler geht ein auf die ökonomische Grundlage der Schule Epikurs, sie wurde hauptsächlich aus Spenden finanziert, und auf die Frauen, die zu Lebzeiten Epikurs Mitglieder des Kepos waren. Er charakterisiert dessen Philosophie als „Lebenshilfe“ (*ars vitae*) oder „Hilfe zur Selbsthilfe“, die Aufklärung, d. h. die Ausschaltung mythischer Faktoren in der Welterklärung, vorausgesetzt. Wie ist das jedoch zu vereinbaren mit der Tatsache, daß zu Epikurs System auch die Theologie gehört? Erler erwägt, daß die Götter nach Epikur nur Projektionen der Menschen sind. Hingewiesen sei auf den dichten, informativen Überblick über Epikurs Nachwirkung in Antike, Patristik, Mittelalter und Neuzeit. – Die bekannteste Gestalt aus dem (zweiten) Kapitel *Die Schule Epikurs* dürfte Philodem aus Gadara sein, dessen historische und kulturelle Interessen Erler hervorhebt. Der Abschnitt über die Einbürgerung des Epikureismus in Rom geht im einzelnen ein auf Cicero, Vergil und Ovid. – Das Interpretationsproblem von E.s (drittem) Kapitel *Lukrez* ist in dem Satz von Coleridge formuliert: „Whatever in Lucretius is poetry is not philosophical, whatever is philosophical is not poetry.“ Gesichtspunkte im Forschungsüberblick sind Lukrez' Charakter und die Intention seines Werkes: War er ein von Angst und Einsamkeit gepeinigter, innerlich zerrissener Pessimist, oder war er trotz seiner realistischen Sicht des menschlichen Lebens ein Optimist? Sind bei ihm politische und soziale Intentionen dominierend, so daß man ihn als Marxisten ‚avant la lettre‘ bezeichnen kann? Ist er ein Romantiker, der gegen das seelenlose Weltbild des Atomismus protestiert? Festzuhalten ist nach Erler jedenfalls, daß Lukrez gegenüber der Religion eine viel polemischere Haltung einnimmt als Epikur. Wieder ist hinzuweisen auf den wertvollen Überblick über die Nachwirkung, beginnend mit den römischen Dichtern Statius, Ovid, Vergil über Laktanz und das 16. Jahrhundert bis zu Goethe und Bergson.

Der zweite Halbband beginnt mit dem (vierten) Kapitel *Die Stoa* von *Peter Steinmetz*. Gegen das verbreitete Bild vom Dogmatismus der älteren Stoa hebt Steinmetz hervor, daß deren Begründer Zenon seine Philosophie primär mündlich im Gespräch mit seinen Schülern vermittelt habe; seine Schriften spiegelten eine deutliche Entwicklung von einem rigorosen Kynismus zur Eigenart seines eigenen Philosophierens wider.

Zenons Philosophie sei daher keineswegs ein in sich geschlossenes System, sondern „ein Entwurf oder eine Reihe von Entwürfen zu einem solchen System“ (525). Chrysipp habe dann die Grundthesen Zenons übernommen und sie in der kritischen Auseinandersetzung mit der Deutung des Kleantes und anderer Schüler Zenons, aber auch unter Verarbeitung der Kritik der Akademie, „neu durchdacht, begründet, ergänzt und systematisiert“ (593). Ein methodologisch lehrreiches Kapitel der Geschichtsschreibung der antiken Philosophie, für das in der deutschen Forschung vor allem der Name Karl Reinhardt steht, ist die Rekonstruktion der Philosophie des Poseidonios. Steinmetz' Rückblick geht bis zur ersten Sammlung der Fragmente im Jahr 1810. Instruktiv ist sein Vergleich der beiden heute maßgebenden Sammlungen von Edelstein/Kidd und von Theiler. Steinmetz unterscheidet wie üblich drei „Phasen“ der Stoa: die alte, die mittlere und die späte oder kaiserzeitliche Stoa. Entsprechend der zeitlichen Begrenzung des Bandes ist die späte Stoa nicht mehr behandelt; die Darstellung schließt mit Areios Didymos, dem philosophischen Lehrer Octavians, der 44 v. Chr. von Alexandria nach Rom kam, und dessen Schüler Theon aus Alexandria.

Das Problem des (fünften) Kapitels *Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon von Woldemar Görler* wird bereits in der Überschrift deutlich. Bekanntlich hat die Schule Platons, die Akademie, sich unter Arkesilaos dem Skeptizismus zugewandt. Eine Sonderstellung in dieser Entwicklung nehmen Philon aus Larisa und Antiochos aus Askalon, die philosophischen Lehrer Ciceros, ein. Bei Philon ist umstritten, ob er im Laufe seiner philosophischen Entwicklung die skeptische Position aufgegeben hat; bei Antiochos gilt es als sicher, daß er zunächst entschiedener Skeptiker und später ebenso entschiedener Dogmatiker war. Sorgfältig abwägend geht Görler der Frage nach dem Ursprung des antiken Skeptizismus bei Pyrrhon nach. Vieldiskutiert ist die Frage nach dem Verhältnis des akademischen Skeptizismus zur Stoa: Ist der Skeptizismus des Arkesilaos ausschließlich eine Folge seiner Kritik an der dogmatischen Erkenntnistheorie der Stoiker? Ist Arkesilaos in dem Sinn noch ein Dogmatiker, daß er selbst erkenntnistheoretische Prämissen vertritt, die er von der Stoa übernommen hat (so Görlers Lösung), oder ist er ein reiner Dialektiker, der die Stoiker mittels einer *argumentatio ad hominem* widerlegt?

Der Abschnitt über Cicero in der zwölften Auflage des alten Ueberweg (1926) umfaßte vier kleingedruckte Seiten. In der neuen Bearbeitung ist daraus ein (sechstes) Kapitel von fast 180 Seiten geworden; so ist die Bedeutung, die Cicero als Philosoph und für unsere Kenntnis der hellenistischen Philosophie hat, unübersehbar. Die Darstellung stammt zu etwa gleichen Teilen von *Günter Gawlick* und *Woldemar Görler*, der sie nach Gawlicks schwerer Erkrankung abgeschlossen hat; die einzelnen Abschnitte tragen den Namen ihres Verfassers. Anhand der einschlägigen Texte bei Cicero fragt Görler nach Ciceros Umgang mit seinem philosophischen Quellenmaterial. Die entscheidende Aussage dürfte in *De fin.* I 6 stehen: Nicht das Amt eines Übersetzers üben wir aus, „sondern wir machen uns zum Sachwalter der Ansichten derer, die wir schätzen, geben unser eigenes kritisches Urteil dazu ab und ordnen das Ganze nach unseren eigenen schriftstellerischen Vorstellungen“ (1027). Eine philosophische Entwicklung im eigentlichen Sinn hat Cicero nach Görlers Urteil nicht durchlaufen; er bekenne sich von früher Jugend an zur skeptischen Akademie, wenn auch in den fünfziger Jahren die skeptischen Vorbehalte im Hintergrund blieben. Görlers Interpretation arbeitet heraus, daß sich bei Cicero zwei Wege der Annäherung an die Wahrheit finden. Das ist einmal der dialektisch-rationale Weg des Wahrscheinlichen und zum anderen ein eher subjektiv-emotionaler oder pragmatischer Weg: „Gewisse philosophische Lehrsätze verdienen den Vorzug vor anderen, nicht aufgrund rationaler Beweise, sondern nur deshalb, weil sie dazu helfen, im menschlichen Dasein einen Sinn zu erkennen“ (1113). Damit habe Cicero eine Dimension erschlossen, die den griechischen Akademikern fremd geblieben sei. Mit dieser Interpretation macht Görler Cicero zu einem interessanten Gesprächspartner für die gegenwärtige erkenntnistheoretische, moralphilosophische und religionsphilosophische Diskussion. Gawlicks Überblick über Ciceros Nachwirkung hebt eher grundsätzliche Gesichtspunkte hervor und verweist für Einzelheiten auf die bis heute noch nicht ersetzte Untersuchung von Th. Zielinski (1897, 41929). Ciceros Einfluß habe im 18. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht; die deutschen Idealisten hätten Cicero

kaum noch etwas abgewinnen können, während in jüngster Zeit die Philosophen wieder begannen, sich für Cicero zu interessieren.

F. RICKEN S. J.

CHAPELL, T. D. J., *Aristotle and Augustine on Freedom*. Two theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia. London: St. Martin Press 1995. XII/213 S. (Bibliographie und Autorenindex).

Ch.s Interesse ist sowohl systematischer als auch historischer Natur. Er verteidigt das Konzept der Willensfreiheit (gegen Determinismus; vgl. etwa Th. Honderich, *How Free Are You? The Determinism Problem*, Oxford 1993, dt. Stuttgart 1995; *ThPh* 69 [1994] 462–466) im Rahmen eines Vergleichs zweier für die Entwicklung des Begriffs in der Antike wichtiger Theorien (vgl. A. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985. Ders. Art. Ethik, in: *RAC* 6 [1966] 646–796). Handeln sei ohne Voraussetzung eines solchen Begriffs nicht erklärbar: „When we talk about action [...] we mean free action“ (4). Nur an Handlungen sei er ablesbar: „How else is one to go about explicating the nature of free action but by explicating the nature of voluntary action (3)?“ Dies meinten auch Aristoteles und Augustin: „Both describe freedom of action by describing voluntary action“ (xi). Die spekulative Erschließung eines metaphysischen Freiheitsbegriffes („metaphysical freedom“ [3]) sei ihnen fremd. Augustin folge Aristoteles' Definition von Handeln ohne Zwang, bewußt und im Hinblick auf ein Gut als freiwillig. Er nehme nur zusätzlich an, daß auch freiwilliges Handeln in böser Intention möglich sei. Mit dem Eingeständnis, solches Handeln sei nicht erklärbar, liege Augustin, abgesehen von der Annahme seiner realen Möglichkeit, mit Aristoteles auf einer Linie.

Der systematischen Affinität der Freiheitstheorien Aristoteles' und Augustins entsprächen Spuren historischer Abhängigkeit. Augustin berichte, er habe Aristoteles' Kategorienschrift in der Schule gelesen (*conf.* 4, 16, 28). Unter den im Zusammenhang mit seiner Bekehrung genannten *libri* oder *libelli platoniorum* (*beata uita* 4; *c. acad.* 2, 2,5) seien nach den Erkenntnissen der neueren Forschung nicht Bücher Platos oder Plotins zu verstehen, sondern Kommentare, durch die er Aristoteles als Platoniker der Älteren Akademie kennengelernt habe (*ciu. dei* 9, 4). Dazu paßte auch, wie man hinzufügen könnte, daß er durch Ciceros *Hortensius* in der Jugend dem frühen Aristoteles (*protreptikos*) begegnet war. Augustin, so Ch. summarisch zu den quellengeschichtlichen Zusammenhängen, habe Aristoteles also wohl besser gekannt, als er aufgrund der Quellenlage seiner Zeit Plato je hätte kennenlernen können.

Die philosophische Argumentation (3–207) ist in zwei Hauptteile mit je vier Kapiteln untergliedert. Im ersten werden Aristoteles' in der Eudemischen und Nikomachischen Ethik (EE, NE) formulierten Gedanken zum freien Handeln untersucht: 1) seine Grenzen, 2) der Zusammenhang mit dem Erkenntnisvermögen (ability and knowledge), 3) die Möglichkeit und Struktur moralischen Urteilens (practical reasoning), 4) verschiedene Formen von *akrasia* (Unbeherrschtheit), der Schattenseite des Handelns. Im zweiten Teil wird Augustins Handlungstheorie als Spezialfall der des Aristoteles vorgestellt: 5) Kombination von Freiwilligkeit und Verantwortung (gegenüber dem Schöpfer bzw. der Schöpfung), 6) Einführung eines Willenskonzepts (*uoluntas*), 7) Zusammenhang von gutem Willen und Glückseligkeit, 8) das Problem des bösen Willens. 4) und 8) enthielten in frappierender Analogie die für beide Theorien interessantesten Fragen. Für Aristoteles sei es das Konzept der *akrasia*, der Abweichung vom tugendhaften Mittelmaß durch Willensschwäche, das Probleme verursache. Gute Handlungen (Kap. 1) könne er zwar problemlos, wenn auch nur durch negative Abgrenzung von physischen Notwendigkeiten (compulsion), psychischen Zwängen (*duress*) sowie von (völliger und partikulärer) Ignoranz, beschreiben (7–25; vgl. EE 1224a 13–16). Donald Davidson, der Handlungen, da sie erklärbar (explicable) seien, als *per definitionem* rational bezeichne, folge ihm in diesem Punkt (25–31). Das Postulat der Erklärbarkeit von Handlungen führe zur Frage nach dem Zusammenhang von Handlungsfähigkeit (ability) und Erkenntnisvermögen (knowledge). Handlungsfähigkeit schließe für Aristoteles ein, „auch anders handeln zu können“ (32). Jenseits bloßer Faktizität (36–38) erfasse der Handelnde mit der Vernunft (*metà logou*) Handlungsprinzipien (moral principles) als geistige, hierarchisch gegliedert (48). Er sehe sich vor eine Wahl (*probairesis*) gestellt