

**AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR**

---

**ABHANDLUNGEN DER**

**GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTLICHEN KLASSE**

**JAHRGANG 1988 · Nr. 1**

**Der Sokratesschüler Aristipp  
und die Kyrenaiker**

von

**KLAUS DÖRING**

**AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR · MAINZ  
FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH · STUTTGART**

Vorgelegt von Herrn Heitsch in der Plenarsitzung am 27. Juni 1987,  
zum Druck genehmigt am selben Tage, ausgegeben am 12. Januar 1988

**CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek**

**Döring, Klaus:**

Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker / von Klaus

Döring. Akad. d. Wiss. u.d. Literatur, Mainz. — Stuttgart :

Steiner-Verl. Wiesbaden, 1988

(Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse /  
Akademie der Wissenschaften und der Literatur ; Jg. 1988, Nr. 1)

ISBN 3-515-05139-2

NE: Akademie der Wissenschaften und der Literatur <Mainz> /

Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse: Abhandlungen der  
Geistes- ...

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	5
Die erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker .....	8
Die ethischen Lehren der Kyrenaiker .....	33
Die philosophischen Anschauungen des Sokratesschülers Aristipp .....	62
Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur .....	71

## Einleitung\*

Glaubt man den Zeugnissen<sup>1</sup>, die etwas über das persönliche Verhältnis Aristipps zu Sokrates berichten, dann muß Aristipp einer der Sokrates am engsten verbundenen und am stärksten verpflichteten Schüler gewesen sein. Schon zu einer Zeit, als er Sokrates noch gar nicht persönlich kannte, soll er von dem, was er über sein Tun vernommen hatte, in hohem Maße fasziniert gewesen sein. Als er dann einst, so heißt es, bei den Olympischen Spielen mit dem Sokratesschüler Ischomachos zusammengetroffen sei und dieser ihm kleine Proben aus den Gesprächen des Sokrates mitgeteilt habe, sei er solchermaßen erschüttert gewesen, daß er ganz blaß und mager geworden und so schnell wie möglich nach Athen gereist sei, um Sokrates und die von ihm geführten Gespräche selbst kennenzulernen (fr. 1—2).<sup>2</sup> Mehrfach werden Aussprüche Aristipps zitiert, in denen dieser rühmt, was er Sokrates verdanke: seine σοφία und seine παιδεία insgesamt (fr. 43. 101) und im besonderen, daß er nicht die mindeste Furcht vor den Mächtigen der Welt habe (fr. 25 B, vgl. fr. 24 A—C) und daß man Gutes von ihm sagen könne, ohne die Wahrheit manipulieren zu müssen (fr. 100 A). Nach Diogenes Laertios soll er den Wunsch geäußert haben, einst so zu sterben, wie Sokrates starb (fr. 102); und in einer bei Aristoteles überlieferten Anekdote macht er sich zum wahren Sachwalter des Sokratischen Erbes, indem er Platon kritisiert, weil dieser sich nicht an die Art und Weise halte, in der Sokrates gelehrt habe (fr. 104). Dennoch macht es keiner der sieben Sokrater, die in späterer Zeit als die bedeutendsten galten (vgl. Diog. Laert. 2,47), dem Philosophiehistoriker so schwer, in ihm einen genuinen Sokratesschüler zu sehen, wie Aristipp. Scheint doch seine ganze Lebensweise und das theoretische Konzept, mit dem er sie begründet zu haben scheint, in so gut wie jeder Hinsicht in diametralem Gegensatz zu dem zu stehen, was wir von Sokrates und seinem Philosophieren wissen bzw. zu wissen meinen. Dabei wiegt die in der Antike besonders hervorge-

---

\* Ich danke Herrn Prof. Heitsch für die Vorlage dieser Abhandlung und der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz für deren Aufnahme.

<sup>1</sup> Zitiert werden die Zeugnisse im folgenden nach der Sammlung von Mannebach (1961). Es sei ausdrücklich betont, daß dies nicht deshalb geschieht, weil diese Sammlung aufs Ganze gesehen deutlich besser wäre als die beiden, die G. Giannantoni vorgelegt hat (1958 und 1983—85, vol. I) — alle drei haben vielmehr ihre je verschiedenen Qualitäten —, sondern allein deshalb, weil sie die am weitesten verbreitete zu sein scheint.

<sup>2</sup> Dies wurde, wie es scheint, in einem Dialog des Aischines von Sphettos erzählt (vgl. Dittmar 1912 fr. 49 und S. 60—62.)

hobene Tatsache, daß Aristipp als erster der Sokratesschüler im Unterschied zu seinem Lehrer für sein pädagogisches Tun Geld genommen haben soll (fr. 3—8), noch vergleichsweise gering. Aristipp selbst soll sich gegen Vorwürfe, die deswegen gegen ihn erhoben wurden, nicht ganz zu Unrecht mit dem Hinweis darauf gewehrt haben, daß Sokrates, insofern auch er von den Gaben seiner Schüler lebe, im Prinzip nichts anderes tue (fr. 6 und 7). Im übrigen scheinen andere Sokratesschüler nach ihm das Gleiche getan zu haben.<sup>3</sup> Was aber ist von einem Sokratiker zu halten, dem die Überzeugung zugeschrieben wird, das einzige, dessen wir gewiß sein könnten, seien unsere subjektiven Empfindungen (fr. 211—218)? der an die Stelle der von Sokrates geforderten und praktizierten Bedürfnislosigkeit und Enthaltensamkeit das Streben nach Lust setzt? für den das höchste Ziel des Lebens nicht darin besteht, „so gut und einsichtig wie möglich zu sein“ (ὥς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος εἶναι, so Sokrates in Platons *Apologie*, 36c7), sondern „so unbeschwert und lustvoll wie möglich zu leben“ (ἡ ῥᾶστα τε καὶ ἡδιστα βιοτεῦναι, so Aristipp zu Sokrates in Xenophons *Memorabilien*, 2,1,9)? für den daher ἀρετὴ und φρόνησις nicht wie für Sokrates die höchsten Werte, sondern Mittel zum Zweck, zum Zweck der Lustbeschaffung, gewesen sein sollen (fr. 221—223)?

Nun ist allerdings seit eh und je umstritten, wieweit Aristipp Auffassungen wie diese wirklich propagiert hat, genauer gesagt: wieviel von dem, was ihm und seinen Nachfolgern, den Kyrenaikern, in unseren Quellen zugeschrieben wird, wirklich schon auf ihn zurückgeht. Die Ansichten darüber klaffen heutzutage sogar mehr denn je auseinander. Während nämlich die einen meinen, daß, was in den doxographischen Berichten als Lehre der Kyrenaiker insgesamt referiert wird, im großen und ganzen schon für Aristipp in Anspruch genommen werden könne,<sup>4</sup> meinen die anderen, die zur Zeit deutlich in der Mehrzahl sind, daß kaum etwas davon von ihm stamme, ja daß er über eine eigentliche Lehre überhaupt nicht verfügt habe.<sup>5</sup> Daß die Ansichten über Aristipp als Philosophen so weit auseinanderklaffen können, hat vor allem zwei Gründe:

1. Eusebios von Caesarea berichtet in seiner *Praeparatio evangelica* (XIV 18,31—32), der Sokratesschüler Aristipp habe zwar das Leben eines der Lust ergebenden Menschen (φιλήδονος) geführt und auch immer wieder darüber gesprochen, daß das Glück des Menschen allein auf der Lust basiere, eine systematisch entwickelte Lustlehre habe er jedoch nicht vorgetragen, dies habe erst sein gleichnamiger Enkel, Aristipp der Mutterschüler (Μητροδιδάκτος), getan (fr. 126 C. 80. 155. 201).

<sup>3</sup> Vgl. Döring 1972, 95.

<sup>4</sup> Hauptrepräsentant aus jüngerer Zeit ist Guthrie 1969, 490—499.

<sup>5</sup> So in jüngerer Zeit (mit unterschiedlicher Gewichtung in den Details) vor allem Classen 1958, Giannantoni 1958 und 1983—85, vol. III, 157—170 und Mannebach 1961.

2. Wo in den erhaltenen Zeugnissen eine entwickelte Theorie oder zumindest Teile einer solchen referiert werden, werden als Urheber immer „die Kyrenaiker“ (οἱ Κυρηναῖκοί, οἱ ἐκ oder ἀπὸ τῆς Κυρήνης, οἱ κατ' oder περὶ Ἀρίστιππον u. ä.) genannt, und wo es in Zeugnissen über einzelne Lehrstücke einmal „Aristipp und die Kyrenaiker“ o. ä. heißt, scheint dies weniger aufgrund genauerer Kenntnisse von der Geschichte der ‚Schule‘ gesagt als vielmehr formelhaft zusammen mit der ‚Schule‘ auch deren Ahnherr genannt zu sein. Ausdrückliche Zuweisungen bestimmter Lehren an Aristipp d. Ä. fehlen jedenfalls fast völlig.

Dies die Problemlage. Im folgenden soll ein neuer Versuch unternommen werden zu klären, 1. wieweit es berechtigt erscheint, Ansichten, die in den Quellen den Kyrenaikern zugeschrieben werden, schon auf Aristipp zurückzuführen, 2. wieweit sich dessen Anschauungen rekonstruieren lassen und 3. welcher Platz ihm im Rahmen der Sokratik zuzuweisen ist.

## Die erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker

In seiner um das Jahr 260 v. Chr.<sup>6</sup> verfaßten Schrift, die den Titel trug *Daß man nach den Lehren der anderen Philosophen nicht einmal leben<sup>7</sup> kann*, nahm der Epikureer Kolotes neben zahlreichen anderen Philosophen und philosophischen Richtungen auch die Kyrenaiker aufs Korn. Was er dabei gegen sie vorbrachte, läßt sich, zumindest in groben Zügen, aus der Gegenkritik erschließen, die Plutarch mehrere Jahrhunderte später in seiner gegen eben dieses Werk gerichteten Schrift *Gegen Kolotes* (Πρὸς Κωλώτην) vorbrachte. Dort lesen wir in bezug auf die Kritik, die Kolotes an den Kyrenaikern geübt hatte, folgendes:

„Nachdem er seine Auseinandersetzung mit den Alten abgeschlossen hat, wendet sich Kolotes den Philosophen seiner Zeit zu, allerdings ohne einen Namen zu nennen. . . . Zuerst will er, wie ich vermute, die Kyrenaiker widerlegen. . . . Diese verlegten die Empfindungen und die Vorstellungen in sich hinein und glaubten, daß deren Gewähr nicht ausreiche, sichere Aussagen über die Dinge zu machen, sondern wie bei einer Belagerung kapselten sie sich von der Außenwelt ab und schlossen sich in ihre Empfindungen ein, indem sie sich in bezug auf die Außendinge nur des ‚es scheint‘ bedienten, das ‚es ist‘ aber nicht zuließen. Daher behauptet Kolotes, sie könnten nicht leben und von den Dingen keinen Gebrauch machen. Sodann fügt er spöttelnd hinzu: ‚Sie sagen nicht, dort sei ein Mensch, ein Pferd oder eine Mauer, sondern: sie würden ‚gemauert‘, ‚gepferdet‘ und ‚gemensch‘ (αὐτοὺς τοιχοῦσθαι καὶ ἵπποῦσθαι καὶ ἀνθρωποῦσθαι)‘. Dabei macht er zunächst einmal wie die berufsmäßigen Verleumder von den Wörtern einen böswilligen Gebrauch. Es ergibt sich nämlich tatsächlich auch dies aus den Ansichten dieser Leute. Er hätte jedoch den Vorgang darlegen müssen, wie sie es in ihrer Lehre tun. Sie sagen nämlich, sie würden ‚gesüßt‘ und ‚bitter gemacht‘ (γλυκαίνεσθαι καὶ πικραίνεσθαι), ‚abgekühlt‘ und ‚erhitzt‘ (ψύχεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι), ‚erleuchtet‘ und ‚verfinstert‘ (φωτίζεσθαι καὶ σκοτίζεσθαι), wobei jedes dieser ‚Erlebnisse‘ (πάθη<sup>8</sup>) seine eigene uneingeschränkte Evidenz in sich selbst habe. Dagegen werde die Ansicht, daß der Honig süß, das Blattwerk des Ölbaums bitter, der Hagel kalt, der ungemischte Wein erhitzend, die Sonne hell und die Luft in der Nacht finster sei, durch

<sup>6</sup> Vgl. R. Westmann, Plutarch gegen Kolotes, Helsingfors 1955, 40–41. 97–98.

<sup>7</sup> Zu ergänzen ist: geschweige denn die Wahrheit finden o. ä.; vgl. Westmann (s. Anm. 6) 42.

<sup>8</sup> Zu den unlösbaren Schwierigkeiten, die es bereitet, das griechische Wort πάθος ins Deutsche zu übertragen, vgl. Hossenfelder 1968, 301 Anm. 5.

das Gegenzeugnis vieler Tiere, Pflanzen (?)<sup>9</sup> und Menschen in Frage gestellt, indem nämlich die einen den Honig verabscheuten, andere das Blattwerk des Ölbaums als Futter zu sich nähmen, vom Hagel verbrannt und vom Wein gekühlt würden, bei Sonnenlicht blind seien und nachts sehen könnten.<sup>10</sup> Daher bleibt unsere Meinung (sc. nach ihrer Auffassung) dann, wenn sie sich an die Empfindungen hält, von Irrtümern frei, geht sie jedoch darüber hinaus und mischt sich in fremde Dinge ein, indem sie über die Außendinge Urteile fällt und Behauptungen aufstellt, dann stürzt sie sich selbst in Verwirrung und kämpft gegen andere, die von denselben Dingen entgegengesetzte Eindrücke (πάθη) und Vorstellungen empfangen“ (Plut., adv. Col. 24, 1120 B—F = fr. 218).

Nach Plutarch griff Kolotes die Kyrenaiker in zweierlei Weise an:

1. Zunächst erhob er gegen sie den sachlichen Einwand, sie machten mit ihrer Lehre, daß es für den Menschen grundsätzlich unmöglich sei, sichere Angaben über die Dinge außerhalb seiner selbst zu machen, da er mehr als seine eigenen Empfindungen nicht erkennen könne, das Leben unmöglich, denn mit dieser ihrer Lehre koppelten sie den Menschen gleichsam von den Dingen außerhalb seiner selbst ab. Die Lehre, auf die sich Kolotes dabei bezog, ist offenkundig die, die als kyrenaisches Grunddogma bei Sextus Empiricus in der Form *μόνα τὰ πάθη καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθη μηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον* zitiert (fr. 217 § 191) und den Kyrenaikern mehr oder minder gleichlautend auch von Cicero (fr. 213 A und C), Aristokles, Eusebios (fr. 210—212), Diogenes Laertios (fr. 215) und dem anonymen Kommentator des Platonischen *Theaetetus* (fr. 214) zugeschrieben wird.

2. Statt sich ernsthaft mit ihnen auseinanderzusetzen, machte sich Kolotes sodann — so Plutarch weiter — über die Kyrenaiker lustig, indem er die eigentümliche Ausdrucksweise karikierte, deren sie sich bei der Formulierung ihrer Lehre bedienten. Um die Berechtigung des in dieser Behauptung liegenden Vorwurfs zu belegen, läßt Plutarch eine etwas ausführlichere Darstellung der zuvor nur knapp skizzierten kyrenaischen Lehre folgen. Danach lehrten die Kyrenaiker folgendes: Daß wir die Empfindungen ‚süß‘, ‚bitter‘ u. a. m. haben, können wir mit unumstößlicher Sicherheit behaupten, da jede dieser Empfindungen ihre Gewißheit in sich selbst trägt. Keine sicheren Aussagen können wir dagegen darüber machen, ob z. B. der Honig süß oder das Blattwerk des Ölbaums bitter ist. Der Grund dafür ist der, daß

<sup>9</sup> Überliefert ist *πραγμάτων*. Das kann jedoch nicht richtig sein, da von Dingen die Rede ist, die Empfindungen haben. Die im Nachfolgenden genannten Beispiele legen die Vermutung nahe, daß hier neben Menschen und Tieren in irgendeiner Form die Pflanzen genannt waren, die ja nach verbreiteter antiker Auffassung auch über *αἰσθήσεις* verfügen. Einarson — De Lacy (s. Anm. 10) 270 haben daher *σπερμάτων* in den Text gesetzt; denkbar wäre auch *φυτευμάτων*.

<sup>10</sup> Konkrete Beispiele für die genannten Verhaltensweisen bei B. Einarson — Ph. H. De Lacy, Plutarch: Reply to Colotes, in: Plutarch's *Moralia*, vol. 14, London—Cambridge, Mass. 1967, ad loc.

es viele Menschen und Tiere gibt, die das Gegenteil zu bezeugen scheinen, indem sie nämlich den Honig verabscheuen und das Blattwerk des Ölbaums als Nahrung zu sich nehmen und damit, wie es scheint, zu erkennen geben, daß ihnen der Honig nicht süß und das Blattwerk des Ölbaums nicht bitter schmeckt. Die Kyrenaiker zogen daraus die Konsequenz, daß das einzige, worüber wir unfehlbare Aussagen machen können, unsere Empfindungen sind. Lassen wir dies außer acht und meinen auch über die Dinge außerhalb unserer selbst (περὶ τῶν ἐκτός) sichere Aussagen machen zu können, dann setzen wir uns mit Notwendigkeit alsbald in Widerspruch nicht nur, wie zuvor schon gesagt, zu den entsprechenden Kundgebungen anderer Lebewesen, sondern auch — das ist freilich nur kurz angedeutet (αὐτῆν πολλάκις ταρασσει) — zu uns selbst.

Was nun die erwähnte eigentümliche Ausdrucksweise anbetrifft, in der die Kyrenaiker diese ihre Lehre vortrugen, so bestand sie darin, daß sie für: er hat die Empfindung ‚süß‘, ‚bitter‘ u. a. m. γλυκαίνεται, πικραίνεται u. ä. sagten, also wörtlich: er wird gesüßt, er wird bitter gemacht usw.<sup>11</sup> Plutarch zufolge benutzte Kolotes diese sprachliche Eigentümlichkeit in böswilliger Weise als Mittel, die Lehre der Kyrenaiker der Lächerlichkeit preiszugeben. Worin die Böswilligkeit bestand, erläutert Plutarch folgendermaßen: Wenn Kolotes von den Kyrenaikern behauptete, οὔτοι ἄνθρωπον εἶναι καὶ ἵππον καὶ τοῖχον οὐ λέγουσιν, αὐτοὺς δὲ τοιχοῦσθαι καὶ ἵππουσθαι καὶ ἀνθρωποῦσθαι, dann sei daran zwar durchaus etwas Richtiges, denn eine solche Ausdrucksweise liege tatsächlich in der Konsequenz dessen, was die Kyrenaiker gelehrt hätten. Die eigentliche Aufgabe des Kolotes wäre indessen die gewesen, „den Vorgang so darzulegen, wie die Kyrenaiker ihn lehren“ (ἔδει, ὡς ἐκεῖνοι διδάσκουσι, δηλοῦν τὸ γινόμενον). Plutarch meint damit folgendes: In der Formulierung, die Kolotes den Kyrenaikern in den Mund legt, geht es um etwas, was sich zwar mit einer gewissen Berechtigung aus der Lehre der Kyrenaiker herleiten läßt, aber nicht Inhalt ihrer Lehre war. Anders ausgedrückt: Kolotes geht mit dem, was er als Originalzitat der Kyrenaiker hinstellt, über das hinaus, was diese tatsächlich gelehrt haben. Inwiefern er dies tat, sagt Plutarch zwar nicht ausdrücklich, doch wird es aus seinem Kurzreferat der kyrenaischen Lehre auch ohne dies hinreichend deutlich. In ihm ist nämlich ausschließlich von Qualitäten (süß, bitter, kalt, warm u.a.m.) die Rede, in der Aussage, die Kolotes den Kyrenaikern zuschreibt, dagegen ausschließlich von Gegenständen (Mensch, Pferd, Mauer). Die Abweichung, von der Plutarch spricht, besteht also darin, daß sich die Kyrenaiker mit ihrer Theorie — zumindest nach Plutarchs Darstellung — allein auf Qualitäten bezogen, Kolotes sie dagegen auf Gegenstände ausdehnte, und der Vorwurf der Böswilligkeit unterstellt, daß Kolotes dies nur deshalb getan habe, weil er sich so die Möglichkeit habe schaffen können, durch Übertragung der eigenartigen sprach-

<sup>11</sup> Was die Kyrenaiker dazu veranlaßte, wird später zu erörtern sein (s. S. 17—18).

lichen Form, in die die Kyrenaiker ihre Lehre zu kleiden pflegten, auf Beispiele aus einem ganz anderen Bereich absurd klingende Neologismen produzieren und so beim Publikum zu einem billigen Lacherfolg kommen können.

Die Kyrenaiker beschränkten sich also bei ihren erkenntnistheoretischen Überlegungen auf den Bereich der Qualitäten — so stellt es jedenfalls Plutarch dar. Die Frage ist natürlich, wieweit wir uns auf dieses Zeugnis verlassen können. Ein Vergleich mit allen anderen in diesem Zusammenhang relevanten Zeugnissen macht deutlich, daß wir dazu durchaus berechtigt sind. Zugunsten dieses Zeugnisses läßt sich zunächst einmal anführen, daß Plutarch als Verfasser einer (nicht erhaltenen) Spezialschrift *Über die Kyrenaiker*<sup>12</sup> über eine genauere Kenntnis kyrenaischer Lehren verfügt haben muß. Als Bestätigung seiner Glaubwürdigkeit kann ferner gelten, daß in dem ausführlichen Bericht, den Sextus Empiricus von den erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker gibt (fr. 217), alle Beispiele aus dem Bereich der Qualitäten genommen sind und auch Cicero, wo er einmal etwas näher auf diese Lehre eingeht, seine Beispiele allein aus diesem Bereich wählt (fr. 213 C).

Es gibt allerdings auch zwei Zeugnisse, die gegen die Zuverlässigkeit der Darstellung Plutarchs ins Feld geführt werden können: Bei Aristokles findet sich die Behauptung, die Kyrenaiker oder, genauer gesagt, „einige von denen aus Kyrene“ hätten gelehrt, „wenn sie gebrannt oder geschnitten würden, sei ihnen zwar bewußt, daß ihnen etwas widerfahre, ob aber das, was sie brenne, Feuer oder das, was sie schneide, Eisen sei, könnten sie nicht sagen“ (fr. 212 § 1), und Sextus Empiricus stellt einmal fest, die Kyrenaiker hätten die Auffassung vertreten, „existent seien allein die Empfindungen, sonst nichts; deshalb gehöre auch der Ton nicht zu den existierenden Dingen, da er keine Empfindung sei, sondern etwas, was eine Empfindung bewirke“ (fr. 219).<sup>13</sup> Beide Zeugnisse sind jedoch, wie sich zeigen läßt, wenig geeignet, Zweifel an der Zuverlässigkeit Plutarchs zu begründen. Zunächst einmal steht jedem von ihnen ein anderes Zeugnis gegenüber, in dem zur Exemplifizierung der kyrenaischen Lehre ein gleichartiges Beispiel so gebraucht wird, wie es nach der Darstellung Plutarchs zu erwarten ist: dem Zeugnis der Aristokles (Beispiel: Feuer) dasjenige des anonymen Kommentators des Platonischen *Theaetetus*, der die Lehre der Kyrenaiker folgendermaßen erläutert: „Daß ich gebrannt werde, erkenne ich, daß das Feuer die Eigenschaft ‚brennend‘ hat, ist dagegen ungewiß“ (fr. 214), und dem des Sextus (Beispiel: Ton) das schon erwähnte Ciceros, der die Kyrenaiker ihre Lehre einmal so exemplifizieren läßt: „was für einen Ton etwas habe, wüßten sie nicht; sie verspürten nur, daß in bestimmter Weise auf sie eingewirkt werde“ (fr.

<sup>12</sup> Lamprias-Katalog Nr. 188 Περὶ Κυρηναίων, von Bernadakis wohl zu Recht in Περὶ Κυρηναϊκῶν geändert; so jetzt auch F. H. Sandbach in seiner Ausgabe des Lamprias-Kataloges in: *Plutarchi Moralia*, vol. VII, Leipzig 1967, 8.

<sup>13</sup> Mannebachs Zuweisung dieses Zeugnisses speziell an die Hegesiaker ist unbegründet, s. S. 24—25.

213 C). Hinzu kommt, daß Aristokles die kyrenaïsche Lehre, wie noch zu zeigen sein wird, insgesamt in einer Weise darstellt, die jede Bemühung um Sachlichkeit und Seriosität vermissen läßt, und Sextus mit dem, was er in fr. 219 sagt, in einsamem Gegensatz zu allem steht, was wir nicht nur bei anderen Autoren, sondern vor allem auch in seinem eigenen ausführlichen Referat (fr. 217) über die Lehren der Kyrenaiker lesen. Während es nämlich in allen anderen Zeugnissen, die in diesem Zusammenhang relevant sind, immer nur um die erkenntnistheoretische Frage geht, wovon ein sicheres Wissen zu erlangen ist, geht es in fr. 219 um das ontologische Problem, was als existierend zu gelten habe und was nicht, mit ontologischen Problemen aber haben sich die Kyrenaiker, wenn nicht alles täuscht, überhaupt nicht befaßt.<sup>14</sup> Fazit: Die beiden abweichenden Zeugnisse fr. 212 § 1 und fr. 219 sind nicht geeignet, begründete Zweifel an der Richtigkeit der Darstellung Plutarchs zu wecken. Diese kann daher unbedenklich als Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung benutzt werden.

Der umfangreichste und detaillierteste Bericht über die erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker, der erhalten ist, findet sich bei Sextus Empiricus, und zwar im 1. Buch der Schrift *Gegen die Dogmatiker* (= adv. math. 7), in dem Sextus einen kritischen Überblick über die Antworten gibt, die die einzelnen Philosophen und philosophischen Schulen auf die Frage nach dem κριτήριον τῆς ἀληθείας<sup>15</sup> gegeben haben. Dort heißt es:

„Die Kyrenaiker sagen, Kriterium der Wahrheit seien die Empfindungen (πάθη) und sie allein würden erkannt und seien untrüglich, von den Dingen, die die Empfindungen hervorriefen, sei dagegen keines erkennbar und untrüglich. Denn, so sagen sie, daß wir geweißt und gesüßt werden (λευκαινόμεθα καὶ γλυκαζόμεθα, d. h. die Empfindungen ‚weiß‘ und ‚süß‘ haben), das vermögen wir untrüglich und unwiderleglich zu sagen; daß aber das, was die betreffende Empfindung (πάθος), bewirkt, weiß oder süß ist, läßt sich nicht beweisen. (192) Es ist nämlich wahrscheinlich, daß manch einer in den Zustand des Weißwerdens versetzt wird (λευκαντικῶς διατεθῆναι, d. h. den Eindruck ‚weiß‘ empfängt) auch von etwas, was nicht weiß ist, und gesüßt wird (γλυκανθῆναι, d. h. den Eindruck ‚süß‘ empfängt) von etwas, was nicht süß ist. Denn wie einer, der an Schwindel oder Gelbsucht leidet, von allem in gelblich machender Weise verändert wird (ὄχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται, d. h. von allem den Eindruck ‚gelblich‘ empfängt), einer, der an einer Augenkrankheit leidet, gerötet wird (ἐρυθθαίνεται, d. h. den Eindruck ‚rot‘ empfängt), einer, der seitlich auf sein Auge drückt, wie von zwei Dingen verän-

<sup>14</sup> Die gleiche Beurteilung von fr. 219 bei H. Ritter – L. Preller – E. Wellmann, *Historia philosophiae Graecae*, 9Gotha 1913, 215 Anm. a zu Nr. 272 und Zeller 1922, 348–349 Anm. 1 am Ende.

<sup>15</sup> G. Striker, *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*, Nachdr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1974, Heft 2.

dert wird (ὥς ὑπὸ δεῖν κινεῖται, d. h. den Eindruck empfängt, alles sei doppelt da), und schließlich einer, der wahnsinnig ist, Theben doppelt sieht und die Vorstellung einer doppelten Sonne hat,<sup>16</sup> (193) und wie in allen diesen Fällen wahr ist, daß sie das betreffende Empfindungserlebnis haben (τόδε τι πάσχουσι), also z. B. gelblich gemacht, gerötet oder gedoppelt werden (ἠχραίνονται ἢ ἐρυθραίνονται ἢ δυάζονται, d. h. die Empfindungen ‚gelblich‘, ‚rötlich‘ und ‚doppelt‘ haben), es jedoch allgemein als falsch gilt zu meinen, das, was die betreffende Veränderung bei ihnen verursacht (τὸ κινουὺν αὐτούς), sei gelblich, rötlich oder doppelt, so muß man vernünftigerweise annehmen, daß auch wir (sc. Gesunden und Normalen) mehr als unsere privaten Empfindungen nicht zu erkennen vermögen. Daher müssen wir entweder unsere Empfindungen als Erscheinungen ansetzen oder die Dinge, die die Empfindungen bewirken. (194) Und wenn wir behaupten, die Empfindungen seien die Erscheinungen, dann müssen wir alle Erscheinungen für wahr und erkennbar erklären; wenn wir aber die Dinge, die die Empfindungen bewirken, als Erscheinungen ansprechen, dann sind alle Erscheinungen falsch und unerkennbar. Denn die Empfindung, die uns zuteil wird, tut uns nichts außer sich selbst kund. Daher ist, wenn man die Wahrheit sagen soll, allein die Empfindung eine Erscheinung; das Äußere aber, was die Empfindung bewirkt, ist zwar vielleicht existent, aber keine Erscheinung für uns. (195) Und in dieser Weise sind wir im Hinblick auf die Empfindungen, jedenfalls in bezug auf unsere eigenen, alle frei von Täuschungen, im Hinblick auf das äußere Objekt dagegen täuschen wir uns allesamt. Und jene sind erkennbar, dieses dagegen ist unerkennbar, da die Seele durchaus nicht über die Kraft verfügt, zu einem sicheren Urteil darüber zu gelangen, wegen der Lage (sc. in der sich das Objekt befindet), der Entfernungen, der Bewegungen, der Veränderungen und vieler anderer Ursachen. Daher gibt es, wie sie sagen, auch kein den Menschen gemeinsames Kriterium der Wahrheit, es würden den Dingen<sup>17</sup> jedoch gemeinsame Namen gegeben. (196) Alle nämlich nennen zwar gemeinsam etwas ‚weiß‘ oder ‚süß‘, über ein gemeinsames Weißes oder Süßes aber verfügen sie nicht. Jeder nämlich verspürt seine private Empfindung, ob aber diese Empfindung in ihm und in seinem Nebenmann von etwas Weißem hervorgerufen wird, vermag weder er selbst zu sagen, weil er die Empfindung seines Nebenmannes nicht wahrnimmt, noch sein Nebenmann, weil dieser die seinige nicht wahrnimmt. (197) Da uns aber keinerlei gemeinsame Empfindung zuteil wird, wäre es vorschnell zu behaupten, was mir so beschaffen erscheint, erscheine so beschaffen auch dem, der neben mir steht. Vielleicht nämlich bin ich so konstituiert, daß ich von dem, was von außen auf mich einwirkt, geweißt werde (λευκαίνεσθαι, d. h. die Empfindung weiß habe), ein anderer aber hat eine Sinneswahrnehmung, die so beschaffen ist,

<sup>16</sup> Bezugnahme auf Eur., Bacch. 918–919.

<sup>17</sup> Ich lese hier mit Natorp χρήμασιν.

daß er in einen anderen Zustand versetzt wird (ἑτέρως διατεθῆναι, d. h. eine andere Empfindung hat). So ist also das, was uns erscheint, nicht unbedingt gemeinsam. (198) Und daß wir tatsächlich wegen der unterschiedlichen Beschaffenheit unserer Sinneswahrnehmung nicht in gleicher Weise verändert werden (οὐχ ὡσαύτως κινούμεθα, d. h. nicht die gleichen Eindrücke empfangen), ist offenkundig im Fall der drei Gruppen derer, die an Gelbsucht leiden, eine Augenkrankheit haben und sich in einer normalen Verfassung befinden: Wie nämlich von demselben Gegenstand die ersten das Empfindungserlebnis ‚gelblich‘, die zweiten das Empfindungserlebnis ‚rötlich‘ und die dritten das Empfindungserlebnis ‚weiß‘ haben (ὠχραντικῶς usw. πάσχουσι), so werden aller Wahrscheinlichkeit nach auch die, deren Verfassung normal ist, wegen der unterschiedlichen Konstitution ihrer Sinneswahrnehmungen von denselben Gegenständen nicht in derselben Weise verändert (μη ὡσαύτως ἀπὸ τῶν αὐτῶν κινεῖσθαι, d. h. sie empfangen von denselben Gegenständen nicht dieselben Eindrücke), sondern der Helläugige in dieser Weise, der Blauäugige in jener und der Dunkeläugige in noch einer anderen. Daher sind die Namen, die wir den Dingen geben, zwar gemeinsam, die Empfindungen, die wir haben, jedoch privat.

(199) Analog zu dem, was diese Leute über das Kriterium sagen, scheint das zu sein, was sie über die Ziele (περὶ τελῶν) sagen. Denn die Empfindungen sind auch für die Ziele von Bedeutung. Von den Empfindungen nämlich sind die einen angenehm, andere schmerzhaft, wieder andere liegen dazwischen. Und von den schmerzhaften sagen sie, sie seien übel und ihr Extrem sei der Schmerz, von den angenehmen, sie seien gut und ihr untrügliches Extrem sei die Lust, und von den dazwischenliegenden, sie seien weder gut noch übel und ihr Extrem sei das, was weder gut noch übel sei, und dies sei eine Empfindung zwischen Lust und Schmerz.

(200) Von allem, was existiert, sind also die Empfindungen die Kriterien und die Ziele, und wir leben, so behaupten sie, indem wir uns nach ihnen (sc. den Empfindungen) richten und dabei unser Augenmerk auf sinnliche Evidenz (ἐνάργεια) und Erwünschtsein (εὐδόκησις) richten, auf sinnliche Evidenz bei den übrigen Empfindungen, auf Erwünschtsein aber bei der Lust“ (Sext. Emp., adv. math. 7, 191–200 = fr. 217 + 167).

Von dem Sextusbericht sollen zunächst nur die Teile näher betrachtet werden, die sich mit den erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker befassen. Es war schon gesagt worden, daß die in ihnen zu findenden Angaben mit den entsprechenden Angaben bei Plutarch im Grundsätzlichen übereinstimmen. Dank der Tatsache, daß der Bericht des Sextus erheblich ausführlicher ist, erhalten wir durch ihn jedoch 1. genauere und 2. zusätzliche Informationen.

1. Genauere Informationen erhalten wir vor allem darüber, in welcher Weise die Kyrenaiker ihre Fundamentallehre, daß allein die Empfindungen erkennbar seien, begründeten. Nach Plutarch verwiesen sie zur Begründung darauf, daß gleiche

Gegenstände bei verschiedenen Lebewesen (Pflanzen, Tieren, Menschen), sei es regelmäßig, sei es unter bestimmten Umständen, gegensätzliche Empfindungen hervorriefen, wie man an den unterschiedlichen Reaktionen dieser Lebewesen sehen könne. Bei Sextus bleiben Pflanzen und Tiere zwar außer Betracht,<sup>18</sup> dafür aber bekommen wir in bezug auf den Menschen eine bis ins Detail ausgeführte Begründung dieser Lehre geboten.

Ausgangspunkt ist ein Fall, in dem es offenkundig ist, daß gleiche Gegenstände bei verschiedenen Menschen unterschiedliche Empfindungen wachrufen: Menschen, die sich, verursacht durch Krankheit oder bestimmte äußere Einwirkungen, in einem vom Normalen abweichenden Zustand befinden, haben des öfteren von denselben Gegenständen andere Empfindungen als diejenigen Menschen, die sich im Normalzustand befinden<sup>19</sup> (§ 192). Dieser Fall wird — so die Kyrenaiker — im allgemeinen so gedeutet, daß die besonderen Empfindungen derer, die sich in einem vom Normalen abweichenden Zustand befinden, subjektiv, insofern die betreffenden Personen sie ja unbestreitbar haben, zwar durchaus wahr, objektiv gesehen aber falsch sind; die tatsächliche Beschaffenheit der Gegenstände erfasse man nur, wenn man sich im Normalzustand befinde. Eine solche Ansicht erweist sich jedoch nach Ansicht der Kyrenaiker sehr schnell als höchst anfechtbar. Genaueres Nachdenken führt zu der Einsicht, daß die Situation dessen, der sich im Normalzustand befindet, im Prinzip nicht anders ist: Auch er vermag nur seine privaten Empfindungen zu erkennen, nicht aber die Beschaffenheit der Gegenstände, die diese Empfindungen auslösen (§ 193).

Es folgt ein Abschnitt, der, wie ich weiter unten zu zeigen versuchen werde, nicht in den ursprünglichen, also den kyrenaischen Argumentationsgang gehört und daher an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben kann (§ 193 letzter Satz — § 195 vorletzter Satz).

Die Argumentation geht sodann folgendermaßen weiter: Daher (ἐνθεν), d. h. da niemand, wie es zuvor als vernünftigste Annahme bezeichnet worden war (§ 193: εὐλογώτατόν ἐστι), mehr als seine privaten Empfindungen zu erkennen vermag, kann es ein allen Menschen gemeinsames Kriterium der Wahrheit nicht geben. Dieser Sachverhalt wird üblicherweise deshalb verkannt, weil wir uns zur Bezeichnung der Dinge einheitlicher Namen bedienen. Dies nämlich führt zu der Annahme, mit den Namen würden allen gemeinsame, d. h. allen gleich erscheinende, objektive Sachverhalte bezeichnet. Eine solche Annahme ist jedoch durch nichts gerechtfertigt, wie folgende Überlegung zeigt: Gesetzt den Fall, zwei nebeneinander stehende Personen nehmen einen und denselben Gegenstand wahr und bezeichnen

<sup>18</sup> Seine Darstellung mußte sich wegen dessen, was §§ 195–198 über die κοινὰ ὀνόματα gesagt ist, auf die Menschen beschränken.

<sup>19</sup> Dieser Fall ist bei Plutarch nur kurz angedeutet, s. S. 10.

ihn beide z. B. als weiß, dann ist damit keineswegs bewiesen, daß die Empfindungen, die beide haben, die gleichen sind, da jeder von ihnen ja nur seine eigenen Empfindungen kennt. Vielmehr muß damit gerechnet werden, daß die Empfindungen sowohl dieser beiden Personen als auch der Menschen insgesamt infolge der je verschiedenen Konstitution ihrer Sinnesorgane und Sinneswahrnehmungen durchaus verschieden sind. In dem zu Beginn erwähnten Fall derer, die sich in einem vom Normalen abweichenden Zustand befinden, ist dies offenkundig. Für wahrscheinlich muß man es aber auch im Fall derer halten, deren Verfassung vom Normalzustand nicht abweicht. Man muß daher annehmen, daß z. B. die Farbempfindungen je nach der Farbe der Augen verschieden sind. Die Tatsache, daß wir gemeinsame Namen gebrauchen, ändert also nichts daran, daß die Empfindungen rein privater Natur sind und daher eine zuverlässige Aussage über die objektive Beschaffenheit der Dinge nicht zulassen (§ 195 letzter Satz — § 198).

Daß dies eine in sich geschlossene Argumentation ist, kann schwerlich bestritten werden. Sie wird, wie schon angedeutet, an einer Stelle unterbrochen und durch eine zusätzliche Überlegung ergänzt, in deren Mittelpunkt der Begriff des  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , des „uns Erscheinenden“ bzw. der „Erscheinung“ steht, worunter in diesem Zusammenhang die Inhalte unserer Vorstellung zu verstehen sind. Im Anschluß an die Feststellung, daß die Vernunft die Annahme nahelege, daß es unmöglich sei, mehr als seine privaten Empfindungen zu erkennen, heißt es dort: „Deshalb sind entweder die Empfindungen als Erscheinungen ( $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) anzusetzen oder die Dinge, die die Empfindungen bewirken. Und wenn wir behaupten, die Empfindungen seien die Erscheinungen, dann müssen wir alle Erscheinungen für wahr und erkennbar erklären; wenn wir aber die Dinge, die die Empfindungen bewirken, als Erscheinungen ansprechen, dann sind alle Erscheinungen falsch und alle unerkennbar. Denn die Empfindung, die uns zuteil wird, tut uns nichts als sich selbst kund“. Dies wird im gleichen Sinne danach noch etwas weiter ausgeführt und der Gedankengang schließt dann mit der Bemerkung, daß für die Unfähigkeit der Seele, zu einem sicheren Urteil über die Dinge zu gelangen, „deren Lage, die Entfernungen, die Bewegungen, die Veränderungen und eine Fülle anderer Ursachen“ verantwortlich seien (§§ 193—195).

Wie das einleitende  $\theta\upsilon\epsilon\nu$  zeigt, will Sextus diese zusätzliche Überlegung verstanden wissen als eine Folgerung, die sich aus dem zuvor Gesagten ergibt. Inwiefern es sich um eine Folgerung handelt, oder anders ausgedrückt, was woraus gefolgert wird, bleibt indessen unklar. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, daß noch einmal dasselbe gesagt wird, nur mit anderen Worten, und daß dies deshalb geschieht, um den Begriff des  $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  einführen zu können. Und noch etwas weiteres fällt auf: Während die Unfähigkeit des Menschen, zu einer Erkenntnis der äußeren Gegenstände zu gelangen, in Sextus' Referat der kyrenaischen Lehre sonst ausschließlich von den Menschen und ihrer je verschiedenen Konstitution her be-

gründet wird, wird der Grund hier in den je besonderen, ständig sich verändernden Verhältnissen gesehen, in denen sich die Gegenstände befinden (örtliche Gegebenheiten, Entfernungen, Bewegungen, Veränderungen). Das ist zwar ein Gesichtspunkt, dem wir auch sonst immer wieder begegnen, wo es darum geht darzutun, daß mit Hilfe der Sinne eine sichere Erkenntnis der Dinge nicht zu erlangen sei; zur Begründung der Position, wie sie den Kyrenaikern im Sextusreferat ansonsten, aber auch bei Plutarch zugeschrieben wird, trägt er jedoch nicht nur nichts bei, sondern fällt vor allem auch aus dem sonst strikt eingehaltenen Argumentationsrahmen heraus. Der ganze Abschnitt, um den es hier geht, ist also ein Fremdkörper innerhalb des Sextusreferates. Wie es zum Eindringen dieses Fremdkörpers gekommen ist, läßt sich, wie mir scheint, mit einiger Sicherheit erschließen. Bedenkt man nämlich zum einen, welche zentrale Rolle die Lehre vom  $\phi\alpha\iota\acute{\nu}\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  als Kriterium der Wahrheit einerseits und des Handelns andererseits im Skeptizismus, wie ihn Sextus darstellt, spielte,<sup>20</sup> und zum anderen, daß die Skeptiker die Argumente, mit denen sie ihre Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis begründeten, gleichermaßen vom Urteilenden wie vom Beurteilten,<sup>21</sup> also gleichermaßen vom Subjekt wie vom Objekt hernahmen,<sup>22</sup> dann liegt die Vermutung natürlich nahe, daß der Skeptiker Sextus hier in seine Darstellung der kyrenaischen Lehre, möglicherweise ohne sich dessen bewußt zu sein, Lehrstücke seiner eigenen Schule hat einfließen lassen.

2. Die zusätzlichen Informationen, die wir dem Sextustext verdanken, betreffen zunächst einmal den Prozeß der Entstehung der Empfindungen und die eigenartige Ausdrucksweise, deren sich die Kyrenaiker zur Beschreibung dieses Prozesses bedienten (vgl. dazu S. 10 f.). Um die Tatsache auszudrücken, daß jemand eine bestimmte Empfindung (z. B. die Empfindung ‚weiß‘) hat, werden in dem Text folgende Formulierungen gebraucht:  $\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\iota$  (§ 193) bzw.  $\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ \pi\omega\varsigma$  (z. B.  $\acute{\omega}\chi\rho\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ , § 198),<sup>23</sup>  $\delta\iota\alpha\tau\epsilon\theta\eta\acute{\nu}\alpha\iota\ \pi\omega\varsigma$  (z. B.  $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ , § 192),  $\kappa\iota\nu\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\omega\varsigma$  (z. B.  $\acute{\omega}\chi\rho\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ , § 192)  $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma$  und schließlich  $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\gamma\lambda\upsilon\kappa\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  usw., wobei die Verben  $\delta\upsilon\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\rho\upsilon\theta\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  und  $\acute{\omega}\chi\rho\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  in der hier anzunehmenden terminologischen Bedeutung nach Ausweis der von mir herangezogenen Lexica und Indices nur an dieser Stelle vorkommen. An diesem Befund ist unschwer ablesbar, in welcher Weise die Kyrenaiker die Tatsache, daß

<sup>20</sup> Es sei hier nur auf die grundsätzlichen Bemerkungen bei Sextus, PH 1, 21–23 verwiesen; vgl. z. B. Hossenfelder 1968, 59–80.

<sup>21</sup> Sextus nimmt diese Zweiteilung PH 1, 38 ausdrücklich vor, indem er die Tropen einteilt in die drei Gruppen derer, die  $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\rho\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\rho\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  und  $\acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\mu\phi\omicron\iota\nu$  ausgehen.

<sup>22</sup> Vgl. in bezug auf die hier diskutierte Stelle besonders den Tropos, der bei Sextus als fünfter, bei Diogenes Laertios als siebter erscheint:  $\delta\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\iota\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{o}\pi\omicron\upsilon\varsigma$  (Sextus, PH 1, 36.118–123. Diog. Laert. 9, 85–86).

<sup>23</sup> Vgl. auch § 196.

jemand eine bestimmte Empfindung hat, erklärten: als einen Vorgang, bei dem sich in dem Betroffenen durch die Einwirkung bestimmter Gegenstände bestimmte Veränderungen (κινήσεις) vollziehen. Zugleich aber macht er deutlich, was die Kyrenaiker mit ihrer eigenartigen Ausdrucksweise bezweckten: Sie wollten mit ihr eben diesen Sachverhalt, daß unsere Empfindungen nichts anderes sind als bestimmte von außen her verursachte Veränderungen in uns, sprachlich in einer so auffälligen Weise zum Ausdruck bringen, daß jedermann auf das Besondere der dahinter stehenden Auffassung aufmerksam werden mußte. Gerne wüßte man natürlich, ob die Kyrenaiker ihre Auffassung von der Entstehung der Empfindungen des näheren erläutert und in welcher Weise sie dies gegebenenfalls getan haben. Hier lassen uns die Quellen jedoch im Stich. Das einzige Zeugnis, welches in diesem Zusammenhang von Belang ist, eine Stelle aus Plutarchs Dialog *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (fr. 240), erweist sich bei genauerem Hinsehen sehr rasch als irreführend. Plutarch läßt an dieser Stelle einen der Gesprächsteilnehmer darauf aufmerksam machen, wieviel maßvoller als Epikur doch die Kyrenaiker seien, „obwohl sie mit ihm aus einer Weinkanne getrunken haben“ (d. h. obwohl sie wie er die Lust für das höchste Gut erklärt haben), hätten sie doch die Ansicht vertreten, man solle sexuelle Handlungen nicht bei Licht, sondern nur im Schutz der Dunkelheit vollziehen, damit der Geist die Abbilder (εἰδῶλα) der Handlungen nicht in sich aufnehme und der Trieb nicht immer wieder von neuem angefacht werde. Wenn Plutarch hier die demokritisch-epikureische Abbild-Theorie auch für die Kyrenaiker in Anspruch nimmt, dann ist ihm, wie man seit langem gesehen hat,<sup>24</sup> im Eifer der Auseinandersetzung mit Epikur offenkundig eine Unachtsamkeit unterlaufen. Es gibt nämlich nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß die Kyrenaiker materialistische Auffassungen vertreten hätten. Und dies mit gutem Grund: Hätten sie es getan, dann hätten sie sich damit in einen krassen Gegensatz zu ihrer eigenen im Vorangehenden besprochenen erkenntnistheoretischen Lehre gesetzt, der zufolge erkennbar allein die πάθη sind.

Anhangsweise kommt Sextus dann noch auf die ethischen Lehren der Kyrenaiker zu sprechen (§ 199). Er stellt zunächst fest, daß die Aussagen, die die Kyrenaiker über die τέλη machten, dem entsprächen, was sie über die κριτήρια sagten, d. h. daß ihre ethischen ihren erkenntnistheoretischen Lehren entsprächen, und begründet dies damit, daß die Bedeutung der πάθη sich nach ihrer Auffassung auch auf den Bereich der τέλη erstreckte. Will man die sich daran anschließende Kurzdarstellung der kyrenaischen Ethik verstehen, ist es wichtig, sich zuvor klarzumachen, in welchem Sinn der Begriff τέλος hier gebraucht wird: τέλος bedeutet hier, zumindest zunächst, nicht wie sonst häufig in Abhandlungen mit ethischer

<sup>24</sup> Vgl. Zeller 1922, 350 Anm. 1.

Thematik Ziel, Zweck (τὸ οὐ ἔνεκα)<sup>25</sup>, sondern allgemeiner das Äußerste, Höchste, die vollkommenste Ausprägung. Dieser Gebrauch des Wortes ist vor allem von Ciceros Schrift *De finibus bonorum et malorum* her bekannt, in deren Verlauf mehrfach ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß *finis* (= τέλος) gleichbedeutend mit *extremum*, *ultimum*, *summum* sei.<sup>26</sup> Wie Cicero diese seine Schrift in seinen Briefen mehrfach kurz Περὶ τελῶν oder *De finibus* nennt,<sup>27</sup> so steht auch im Sextusreferat τέλη abgekürzt für τέλη ἀγαθῶν καὶ κακῶν.<sup>28</sup> Die Begründung, die Sextus beibringt, besagt demnach, daß nach der Auffassung der Kyrenaiker die πάθη, wie für die Bestimmung der Kriterien, so auch für die Bestimmung der τέλη ἀγαθῶν καὶ κακῶν, d. h. der vollkommensten Ausprägungen im Bereich des Guten und Üblen bzw. des höchsten Gutes und des größten Übels von ausschlaggebender Bedeutung seien.

Inwiefern dies nach der Auffassung der Kyrenaiker der Fall ist, erläutert Sextus im folgenden so: Bezüglich sämtlicher πάθη gelte, daß sie entweder angenehm oder schmerzlich seien oder dazwischen lägen, d. h. daß sie zwangsläufig verbunden seien entweder mit einem Gefühl der Lust oder einem Gefühl des Schmerzes oder einem Gefühl, welches weder das eine noch das andere, also in dieser Hinsicht neutral sei. Und weiter gelte, daß die angenehmen Empfindungen gut, die schmerzlichen Empfindungen übel und die dazwischen liegenden weder gut noch übel seien.

Die von Sextus konstatierte enge Verwandtschaft zwischen den erkenntnistheoretischen und den ethischen Lehren der Kyrenaiker besteht also darin, daß ausschlaggebend in beiden Fällen die πάθη sind. Allerdings werden diese unter einem je verschiedenen Gesichtspunkt betrachtet. Im vorangehenden erkenntnistheoretischen Teil des Sextusberichtes waren sie insofern Gegenstand der Erörterung, als alle sinnlichen Wahrnehmungen πάθη sind und unsere Möglichkeit, etwas zu erkennen, auf eben diese πάθη beschränkt ist; hier dagegen sind sie es insofern, als alle πάθη zwangsläufig entweder mit einem Gefühl der Lust oder einem Gefühl des Schmerzes oder einem dazwischen liegenden, also weder lustvollen noch schmerzhaften Gefühl verbunden sind. Der entscheidende Schritt auf dem Weg zur Bestimmung der τέλη ist dann der, daß die Kyrenaiker, von dieser Voraussetzung ausgehend, das Gute mit dem Lustvollen, das Üble mit dem Schmerzhafte und das weder Gute noch Üble mit dem weder Lustvollen noch Schmerzhafte gleichsetzten. Eine Begründung erfährt dieser Schritt in dem Sextusbericht nicht.<sup>29</sup> Die abschlie-

<sup>25</sup> Vgl. die Definition bei Sextus Emp., PH 1, 25.

<sup>26</sup> Vgl. R. Philippon in dem Artikel M. Tullius Cicero, RE VII A 1, 1939, 1135. Mannebach 1961, 111.

<sup>27</sup> Cic., ad Att., XIII 12,3. 19,4. 21,4.

<sup>28</sup> Vgl. fr. 159 A.

<sup>29</sup> Vgl. dazu S. 38, 69.

ßende Bestimmung der τέλη ergibt sich danach von selbst: τέλος τῶν ἀγαθῶν, das höchste der Güter und damit das am meisten zu Erstrebende — hier mündet die allgemeinere Bedeutung von τέλος in die oben erwähnte spezielle im Sinne des οὐ ἕνεκα πάντα πράττεται ein —, ist die Lust, τέλος τῶν κακῶν, das schlimmste Übel und damit das am meisten zu Meidende, der Schmerz.

Bis hierher stimmt, was Sextus über die ethischen Lehren der Kyrenaiker berichtet, mit dem überein, was wir in den Quellen auch sonst lesen. Nun findet sich bei ihm jedoch noch ein weiteres drittes τέλος genannt, das τέλος τῶν οὔτε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν. Anders als die von Sextus erwähnte Tatsache, daß die Kyrenaiker Empfindungszustände annahmen, die zwischen Lust und Schmerz liegen, ist ein solches drittes τέλος als Bestandteil der kyrenaischen Lehre sonst nirgends bezeugt, und das, wie es scheint, mit gutem Grund. Fragt man sich doch vergeblich, was für einen Sinn ein solches τέλος wohl haben könnte. Sextus scheint sich darüber selbst nicht so recht im klaren gewesen zu sein, denn wenn er dieses τέλος in der Weise bestimmt, daß es sich dabei um das οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν handle, das in einem πάθος μεταξύ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος bestehe, dann dreht er sich offenbar im Kreis. Was es mit diesem dritten τέλος auf sich hat, bleibt also einigermaßen rätselhaft. Man geht wohl nicht fehl, wenn man in ihm eine Zutat des Sextus (oder auch schon seiner Quelle) sieht. Was diesen zu einer solchen Zutat veranlaßt haben könnte, läßt sich allenfalls vermuten: Vielleicht war es so etwas wie Systemzwang, vielleicht auch eine diffuse Erinnerung an die zwischen der positiven Lust und dem Schmerz angesiedelte καταστηματικὴ ἡδονή, die den Epikureern als das eigentliche τέλος galt.<sup>30</sup>

Im ersten Satz von § 200 faßt Sextus die Kerngedanken der kyrenaischen Lehre abschließend so zusammen: Wir orientieren uns in unserem Leben durchweg an den πάθη. Soweit es sich um die πάθη im zuerst genannten Sinne handelt, ist unser Bestreben dabei darauf gerichtet, möglichst deutliche Empfindungen zu haben, soweit es sich um die πάθη im zuletzt genannten Sinne handelt, darauf, soweit möglich nur erwünschte, d. h. lustvolle Empfindungen zu erlangen.

Ein dritter Text, in dem von den erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker mehr als nur beiläufig die Rede ist, findet sich im Schlußteil der *Praeparatio evangelica* des Eusebios von Caesarea, in dem Eusebios die Überlegenheit der jüdischen Weisheitslehren gegenüber den Lehren der griechischen Philosophen dadurch zu erweisen sucht, daß er dem harmonischen Einklang (συμφωνία) der ersteren die an Irrtümern reiche, disharmonische Vielstimmigkeit (διαφωνία) der letzteren gegenüberstellt. Unter den zahlreichen Beispielen, an denen er dies illustriert, findet sich auch die kyrenaische Lehre μόνα τὰ πάθη καταληπτά. In bezug auf sie schreibt er:

<sup>30</sup> Vgl. dazu S. 38—39, 49—50, 53—56.

„Verwandt damit (d. h. mit dem, was den Pyrrhoneern entgegengehalten wird) dürfte auch das sein, was denen entgegnet wird, die nach allgemeiner Auffassung in der Nachfolge des Aristipp aus Kyrene philosophierten (οἱ κατ' Ἀριστιππον τὸν Κυρηναῖον sc. φιλοσοφεῖν νομιζόμενοι) und behaupteten, allein die Empfindungen seien erkennbar.

Ein Sokratesschüler war dieser Aristipp, der die sog. kyrenaïsche Schule begründete, die Epikur zum Ausgangspunkt für die Aufstellung dessen nahm, was er als das Ziel ansetzte. Aristipp war in seiner Lebensführung sehr ausschweifend und vergnügungssüchtig. In Gegenwart anderer stellte er indessen keinerlei Erörterungen über das Ziel an, doch pflegte er dem Sinne nach zu sagen, daß das Glück auf der Lust basiere. Da er nämlich ständig über die Lust redete, brachte er die, die mit ihm verkehrten, dazu zu vermuten, er sei der Meinung, das Ziel sei, lustvoll zu leben.

(32) Hörer bei ihm war neben anderen auch seine Tochter Arete. Diese gebar einen Sohn und nannte ihn Aristipp, und da er von ihr in die Philosophie eingeführt worden war, erhielt er den Namen ‚der Mutterschüler‘. Dieser definierte klar und deutlich, daß das Ziel sei, lustvoll zu leben, wobei er als Lust diejenige ansetzte, die in Bewegung besteht. Er behauptete nämlich, in bezug auf unsere Stimmungslage seien drei Zustände zu unterscheiden: einer, bei dem wir Schmerz empfinden, dieser sei dem Sturm auf dem Meer vergleichbar; ein zweiter, bei dem wir Lust empfinden, dieser sei der sanften Woge des Meeres ähnlich, denn die Lust sei eine sanfte Bewegung, die man mit einem günstigen Fahrwind vergleichen könne; der dritte Zustand aber sei ein mittlerer, bei dem wir weder Schmerz noch Lust empfinden, und dieser sei der Meeresstille ähnlich. Allein diese drei Empfindungszustände verspürten wir.

Gegen die, die dies behauptet haben, hat man (d. h. hat der Peripatetiker Aristokles in seiner Schrift *Über die Philosophie*<sup>31</sup> = fr. 7 Heiland) folgendes eingewandt: (19, 1), Als nächste (sc. nach den Pyrrhoneern) sind die an der Reihe, die behaupten, allein die Empfindungen seien erkennbar. Es haben dies aber einige von denen aus Kyrene behauptet. Gleich als ob sie von einer Art bewußtseinsmäßiger Absenz befallen gewesen wären, waren diese überzeugt, sie wüßten überhaupt nichts, es sei denn, jemand trete an sie heran und schlage oder steche sie. Denn daß sie, wenn sie gebrannt oder geschnitten würden, merkten, daß ihnen etwas widerfahre, das geben sie zu; ob aber das, was sie brenne, Feuer oder das, was sie schneide, Eisen sei, das könnten sie nicht sagen.“ (Euseb., PE XIV 18, 31—32 = fr. 211 B. 126 C. 80. 155. 136 A. 163. 201. 210. 212).

Im folgenden zitiert Eusebios dann die breit angelegte Kritik, die Aristokles an

<sup>31</sup> Zu Aristokles und seinem Werk *Über die Philosophie* jetzt ausführlich Moraux 1984, 83—207. Moraux (83—89) hat die übliche Datierung des Aristokles in das 2. Jhd. n. Chr. mit guten Gründen bestritten. Nach seiner Auffassung hat Aristokles sein Werk spätestens in der ersten Hälfte des 1. Jhdts. n. Chr. verfaßt.

der kyrenaischen Lehre geübt hatte (19, 2—7 = fr. 212). Sie kann hier unberücksichtigt bleiben. Warum, wird gleich deutlich werden.

Über den letzten Satz des gerade zitierten Textes war weiter oben schon kurz gesprochen worden (s. S. 11 f.). Es hatte sich gezeigt, daß die Deutung, die Aristokles in ihm der erkenntnistheoretischen Fundamentallehre der Kyrenaiker zuteil werden läßt, schief ist. Zugleich war behauptet worden, Aristokles stelle die erkenntnistheoretische Lehre der Kyrenaiker insgesamt in einer Weise dar, die jede Bemühung um Sachlichkeit und Seriosität vermissen lasse. Schon ein flüchtiger Blick auf das, was er in dem vorausgehenden Satz sagt, macht dies überdeutlich. Wenn er hier seine Beschreibung der kyrenaischen Lehre mit der Bemerkung beginnt, deren Anhänger hätten gleichsam unter einer Art Bewußtseinsschwund gelitten, dann ist dies nicht sachliche Berichterstattung, sondern reine Polemik. Und das gleiche gilt für den Rest des Satzes, in dem schlichtweg suggeriert wird, man habe die Kyrenaiker aus diesem ihnen unterstellten Zustand völliger Apathie allein dadurch wecken können, daß man an sie herantreten sei und ihnen empfindliche körperliche Schmerzen zugefügt habe. Daß die kyrenaische Lehre, wie wir sie im Vorangehenden aus Plutarch und Sextus kennengelernt haben, hier bis zur Unkenntlichkeit verzerrt erscheint, liegt auf der Hand. Undenkbar ist, daß eine solche Verzerrung allein die Folge mangelhafter Kenntnis dieser Lehre sein sollte. Ein derartiges Maß an Unsachlichkeit ist nur als Ergebnis bewußter Polemik verständlich. Demgemäß trägt denn auch die ausführliche Kritik, die Aristokles im Anschluß an die zitierten Sätze an der zuvor in solchermaßen verzerrter Gestalt dargestellten kyrenaischen Lehre übt (19, 2—7), zur sachlichen Erhellung der wirklichen kyrenaischen Lehre nichts bei. Sie kann daher hier außer Betracht bleiben. Innerhalb des ganzen Aristokles-Textes findet sich nur eine einzige Bemerkung, die für die richtige Einschätzung der Entstehung und der Entwicklung der kyrenaischen Lehre möglicherweise von Belang ist: die Bemerkung, „*einige* von denen aus Kyrene“ hätten die Auffassung vertreten  $\mu\acute{o}\nu\alpha\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\acute{\alpha}$ , also nicht, wie es sonst stets heißt, die Kyrenaiker insgesamt. Bezieht sich Aristokles — so ist zu fragen — mit dieser Bemerkung, wie manche gemeint haben,<sup>32</sup> auf die zwei Phasen in der Entwicklung der kyrenaischen Philosophie, von denen Eusebios in den Sätzen spricht, mit denen er das Aristokles-Zitat einleitet? Hat man in ihr also einen andeutenden Hinweis darauf zu sehen, daß die kritisierte kyrenaische Lehre nicht schon von Aristipp d.Ä., sondern erst von seinem gleichnamigen Enkel stamme?<sup>33</sup>

Sehen wir uns die Ausführungen des Eusebios etwas genauer an. Sie lassen sich in vier Abschnitte unterteilen. (1) Im ersten stellt Eusebios die Verbindung zu dem

<sup>32</sup> Die verschiedenen vorgeschlagenen Deutungen sind zusammengestellt bei Giannantoni 1958, 112 Anm. 2 und Moraux 1984, 180.

<sup>33</sup> So Mannebach 1961, 115—116, vgl. Antoniadis 1916, 24.

zuvor zitierten Text her, der Aristokles' Kritik an der Erkenntnislehre der Pyrrhoneer enthält, indem er das erkenntnistheoretische Grunddogma der Kyrenaiker oder, wie er sagt, derer, „die nach allgemeiner Auffassung in der Nachfolge des Aristipp aus Kyrene philosophierten“, in der bekannten Form zitiert und feststellt, daß die Kritik, die an ihm geübt werde, mit der verwandt sei, die sich die entsprechende Lehre der Pyrrhoneer gefallen lassen müsse.<sup>34</sup> (2) Sodann kommt er auf die philosophiegeschichtliche Einordnung Aristipps zu sprechen: Aristipp sei ein Schüler des Sokrates gewesen und habe die nach ihm (d. h. nach seinem Heimatort) benannte kyrenaïsche Schule begründet, deren Lehre Epikur dann als Ausgangspunkt für die Aufstellung seiner Telos-Lehre gedient habe.<sup>35</sup> (3) Veranlaßt durch die Erwähnung der Telos-Lehre Epikurs, legt Eusebios im dritten Abschnitt einen kleinen Exkurs über die Entstehung der Telos-Lehre der Kyrenaiker ein. Aristipp d.Ä., der sehr vergnügungssüchtig gewesen sei, habe sich — so heißt es — zwar öffentlich nie „über das Ziel“ geäußert; die Tatsache, daß er immer wieder über die Lust gesprochen habe, und die Art und Weise, in der er dies getan habe, habe jedoch bei seinen Zuhörern den Eindruck aufkommen lassen, er sei der Auffassung, „das Ziel sei, lustvoll zu leben“ (τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν). Ebendiese Auffassung, die Aristipp d.Ä. nur indirekt zum Ausdruck gebracht habe, habe dann sein Enkel klar und deutlich formuliert. Dabei habe er drei verschiedene Empfindungszustände unterschieden, nämlich einen Zustand starken Bewegtwerdens, der als Schmerz empfunden werde, einen Zustand sanften Bewegtwerdens, der als Lust empfunden werde, und einen dritten mittleren Zustand des Freiseins von jeglichem Bewegtwerden, der weder als Schmerz noch als Lust, also als neutral empfunden werde. Allein diese drei Empfindungszustände verspürten wir.

Ich verschiebe die eingehendere Besprechung dieses Exkurses über die kyrenaïsche Telos-Lehre und ihre Entstehung auf später und stelle vorläufig nur so viel fest: Was hier als von Aristipp d.Ä. intendierte und von seinem Enkel Aristipp d.J. expli-

<sup>34</sup> Da zwischen den erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker auf der einen Seite und denen der Pyrrhoneer auf der anderen und vor allem auch zwischen der Terminologie, der sich die einen wie die anderen bedienten, offenkundige Ähnlichkeiten bestehen, liegt es nahe, an eine Abhängigkeit einer der beiden Richtungen von der anderen zu denken (vgl. dazu Mannebach 1961, 116—117. F. Declève Caizzi, Pirrone: Testimonianze, Napoli 1981, 194—196. M. F. Burnyeat, Can the Sceptic Live His Scepticism, in: M. Schofield — M. Burnyeat — J. Barnes [edd.], Doubt and Dogmatism, Oxford 1980, 20—53, hier: 44—45). Die Frage ist nur, wer von wem abhängig ist. Ich will diese Frage hier nicht in extenso erörtern, sondern nur so viel feststellen: Wenn, wie ich im folgenden wahrscheinlich machen zu können glaube, die den Kyrenaikern zugeschriebene Erkenntnislehre wirklich schon auf den Sokratesschüler Aristipp zurückgeht, dann können aus chronologischen Gründen natürlich nur die Pyrrhoneer von den Kyrenaikern abhängig sein.

<sup>35</sup> Vgl. Euseb., PE XIV 20,13 (= fr. 141). Von einer Abhängigkeit Epikurs von den Kyrenaikern wird auch sonst gemunkelt, vgl. Diog. Laert. 10,4 (= fr. 142). Auf das Verhältnis der beiden ‚Schulen‘ zueinander werden wir im folgenden noch mehrfach zu sprechen kommen.

zit formulierte und weiter ausgestaltete Lehre referiert wird, entspricht im Kern der Lehre von den drei πάθη, die wir als Grunddogma der kyrenaischen Ethik schon bei Sextus kennengelernt haben. Allein im Hinblick auf dieses Dogma werden bei Eusebios zwei Phasen in der Entwicklung der Philosophie der Kyrenaiker unterschieden, nicht jedoch im Hinblick auf ihre erkenntnistheoretischen Auffassungen,<sup>36</sup> genauer: ihre erkenntnistheoretische Lehre *μόνα τὰ πάθη καταληπτά*, von der Eusebios zu Beginn seiner Bemerkungen ausgeht und die allein dann Gegenstand der Kritik in dem sich anschließenden Aristokles-Zitat ist. Demgemäß bezieht sich denn auch *πρὸς οὓς* zu Beginn desjenigen Satzes, mit dem Eusebios (4) im 4. Abschnitt zu dem Aristokles-Zitat überleitet, über die Abschnitte 2 und 3 hinweg zurück auf den ersten Satz seiner Bemerkungen. Dem, was Eusebios in dem kleinen Exkurs über die Entstehung einer expliziten kyrenaischen Telos-Lehre sagt, kann also nicht entnommen werden, daß die Erkenntnislehre, die sonst überall den Kyrenaikern insgesamt zugeschrieben wird, in Wirklichkeit erst von Aristipp d.J. formuliert worden sei.

Es sind jedoch auch noch andere Argumente dafür angeführt worden, daß diese Erkenntnislehre nicht schon Aristipp d.Ä. zugeschrieben werden dürfe, sondern erst aus späterer Zeit stammen könne. Man hat z. B. darauf verwiesen, daß Kolotes bei seiner Kritik dieser Lehre (s. S. 8 ff.) nach dem Zeugnis Plutarchs (adv. Col. 24, 1120 BC) keinen Namen genannt, sie also als eine Lehre kritisiert habe, die Zeitgenossen von ihm vertreten hätten. Das ist zweifellos richtig. Fraglich ist jedoch, ob dies Rückschlüsse darauf zuläßt, wann die Lehre erstmals propagiert wurde. Kolotes scheint die Schrift, die die Polemik gegen die Kyrenaiker enthielt, um 260 verfaßt zu haben.<sup>37</sup> Der jüngere Aristipp war damals mit Sicherheit nicht mehr unter den Lebenden, vermutlich sogar schon seit längerem nicht mehr.<sup>38</sup> Seinen Namen zu verschweigen, hätte für Kolotes kein Grund bestanden. Man hat daher gemeint, Kolotes' Kritik habe sich gegen spätere Kyrenaiker wie Annikeris, Hegeias und/oder Theodoros Atheos gerichtet,<sup>39</sup> die zu der Zeit, da Kolotes seine Streitschrift verfaßte, noch gelebt zu haben scheinen. Tatsächlich heißt es von allen drei, sie hätten, jeder in seiner Weise, Neuerungen an der kyrenaischen Lehre vorgenommen und eigenständige Auffassungen entwickelt.<sup>40</sup> Allerdings betrifft alles, was wir darüber an Konkreterem erfahren, den Bereich der Ethik. Das einzige Zeugnis erkenntnistheoretischen Inhalts, das in bezug auf sie überliefert ist — eine

<sup>36</sup> Es ist daher falsch, wenn Mannebach den letzten Satz des Exkurses als fr. 210 unter die Zeugnisse erkenntnistheoretischen Inhalts einreicht. Der gleiche Irrtum schon bei Antoniadis 1916, 78. 79.

<sup>37</sup> Vgl. Anm. 6.

<sup>38</sup> Er wurde wahrscheinlich in den 60er Jahren des 4. Jhdts. geboren (vgl. Mannebach zu fr. 136/7).

<sup>39</sup> Antoniadis 1916, 78–79. R. Philippson, *Der Papyrus Herculanensis* 1251, *Mnemosyne* 9, 1940/41, 284–292, hier: 289 Anm. 2.

<sup>40</sup> Vgl. dazu S. 48–57.

Bemerkung bei Diogenes Laertios (2, 95 = fr. 220), die besagt, Hegesias und seine Anhänger hätten „die Sinneswahrnehmungen verworfen, da sie keine exakte Erkenntnis ermöglichten“ (ἀνήρουν . . . τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβοῦσας τὴν ἐπίγνωσιν) —, zeigt, daß dieses Gebiet von den Neuerungen offenbar nicht betroffen war. Immerhin kann dieses Zeugnis einen Hinweis darauf geben, warum Kolothes die Kyrenaiker ohne Namensnennung angriff. Offenbar war es so, daß er die Namen der Vertreter der von ihm kritisierten kyrenaischen Erkenntnislehre verschwieg, weil diese, wie schon von früheren, so auch von zeitgenössischen Kyrenaikern wie z. B. Hegesias vertreten wurde.

Auf die weiteren Argumente, die man dafür beigebracht hat, daß die unter dem Namen der Kyrenaiker überlieferte erkenntnistheoretische Lehre nicht schon von Aristipp d.Ä. stammen könne, gehe ich erst später bei der Behandlung der kyrenaischen Ethik ein, da sie darauf abzielen zu erweisen, daß Aristipp d.Ä. überhaupt keine irgendwie systematisierte philosophische Lehre propagiert habe, also auch keinen irgendwie theoretisch begründeten Hedonismus. Vorgreifend erwähne ich hier nur so viel, daß auch diese Argumente sich als ungeeignet erweisen werden, das zu sichern, was sie sichern sollen.

Wenn somit der positive Beweis dafür, daß die kyrenaische Erkenntnistheorie erst einer späteren Phase in der Entwicklung der kyrenaischen Philosophie zuzuweisen sei, nicht geführt werden kann, muß die Lösung der Frage, was es mit den ἔνιοι des Aristokles-Zitates auf sich habe, an anderer Stelle gesucht werden. Manche glaubten sie gefunden zu haben, indem sie annahmen, Aristokles habe mit der in ἔνιοι liegenden Einschränkung die Kyrenaiker von anderen gleichfalls aus Kyrene stammenden Philosophen und Wissenschaftlern abheben wollen, die nicht zu den Kyrenaikern gehörten, wie z. B. dem bekannten Mathematiker Theodoros oder dem Akademiker Karneades.<sup>41</sup> Diese Lösung ist jedoch unbefriedigend, denn eine solche Unterscheidung in dieser Weise zu treffen, wäre gleichermaßen geheimnisvoll wie ungewöhnlich gewesen. Jeder normale Leser des Aristokles muß, wenn er οἱ ἐκ τῆς Κυρήνης las, allein an die gedacht haben, die bei Sextus mehrfach οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης heißen (adv. math. 6, 53. 7, 11. 7, 15): die Kyrenaiker.

Mir scheint, eine Lösung, die dem Problem gerecht wird, läßt sich am ehesten finden, wenn man folgendes in Betracht zieht: 1. Weiter oben war darauf verwiesen worden, daß die Neuerungen, die Annikeris, Hegesias und Theodoros Atheos an der kyrenaischen Philosophie vornahmen, soweit erkennbar, ausschließlich die Ethik betrafen und überhaupt nur für einen von ihnen, Hegesias, ausdrücklich überliefert ist, daß er sich auch mit Fragen der Erkenntnistheorie befaßt habe. Schon für Aristipp d.J. ist im übrigen allein die Beschäftigung mit Fragen der Ethik

<sup>41</sup> Dies erwägt (nach H. Heiland, *Aristoclis Messenii reliquiae*, Diss. Gießen 1925, 73 Anm. 88) Moraux 1984, 180 Anm. 332.

belegt. 2. Unsere Quellen überliefern einhellig, daß die Kyrenaiker, was die Einschätzung der drei Hauptgebiete der Philosophie (Physik, Ethik, Logik bzw. Dialektik) anbetrifft, insoweit übereinstimmten, als sie, Sokrates folgend, alle die Ethik für das zentrale Gebiet hielten und die Beschäftigung mit Fragen der Physik ablehnten, da etwaige Kenntnisse auf diesem Gebiet, sofern sie überhaupt erlangt werden könnten, zu dem, worauf allein es ankomme, zur Beantwortung der Frage nach der rechten Lebensführung, nichts beitragen (vgl. bes. fr. 143–145).<sup>42</sup> Bezüglich der Einschätzung, die die Kyrenaiker der Logik bzw. der Dialektik zuteil werden ließen, gingen die Meinungen dagegen auseinander. In den Eingangskapiteln des 7. Buches von Adv. math. (§§ 1–26) stellt Sextus Empiricus die verschiedenen Auffassungen nebeneinander, die im Verlauf der bisherigen Geschichte der Philosophie hinsichtlich der Frage vertreten worden seien, in wieviele Gebiete die Philosophie aufzuteilen sei. In diesem Zusammenhang berichtet er, daß bezüglich der Position, die die Kyrenaiker in dieser Frage einnahmen, zwei unterschiedliche Auffassungen überliefert seien: Nach der einen hätten sie einzig und allein die Ethik anerkannt (§ 11 = fr. 147 A),<sup>43</sup> nach der anderen Ethik und Logik (§ 15 = fr. 148).

<sup>42</sup> In diesen Zusammenhang gehört eine Notiz bei Aristoteles, die besagt, Aristipp habe die mathematischen Disziplinen verächtlich gemacht, weil sie die Frage nach gut und schlecht völlig außer Betracht ließen (fr. 151: οὐθ' ἐνα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν; vgl. fr. 153). Nach Alexander von Aphrodisias soll Aristipp seine Ablehnung der Mathematik mit folgendem Argument begründet haben: „Wenn alles Seiende um des Guten oder um des Schönen willen tätig ist, die mathematischen Gegenstände aber weder auf das Schöne noch das Gute abzielen, dann existieren die mathematischen Gegenstände nicht“ (fr. 154 A). Mannebach (zu fr. 153) hat die Auffassung vertreten, Alexander referiere hier ein Argument, dessen sich Aristipp tatsächlich bedient habe (vgl. auch Guthrie 1969, 491–492). Mir scheint dies ausgeschlossen zu sein, da die Kyrenaiker sich, wie weiter oben gezeigt wurde (s. S. 11 f.), mit Ontologie überhaupt nicht befaßt haben. Vgl. auch Graeser 1983, 287 Anm. 1. Und noch eine Bemerkung zu fr. 151: Wenn Aristoteles Aristipp an dieser Stelle als Sophisten bezeichnet (τῶν σοφιστῶν τινὲς οἶον Ἀριστιππος), dann bedeutet dies nicht, daß er ihn aus dem Kreise der Philosophen ausschloß, sondern nur, daß er ihn einem bestimmtem, von ihm als einseitig und unvollkommen angesehenen Philosophentypus zurechnete (vgl. C. J. Classen, Aristotle's Picture of the Sophists, in: G. B. Kerferd [ed.], *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden 1981, 7–24, bes. 10 und 23 [Hermes Einzelschr. 44]).

<sup>43</sup> An der gleichen Stelle berichtet Sextus des weiteren folgendes (ähnlich Sen., ep. 89, 12 = fr. 147 B): Die Kyrenaiker hätten den Bereich der Ethik in fünf Teilbereiche aufgegliedert, nämlich einen ersten, der von den Dingen handle, die zu erstreben und zu meiden seien (περὶ τῶν ἀρετῶν καὶ φευκτῶν), einen zweiten, der von den Empfindungen (περὶ τῶν παθῶν), einen dritten, der von den Handlungen (περὶ τῶν πράξεων), einen vierten, der von den Ursachen (περὶ τῶν αἰτιῶν), und einen fünften, der von den Beweisformen (περὶ τῶν πειστηῶν) Sextus, *de argumentis* Seneca) handle. Sextus fügt an, mit dieser Fünfteilung hätten die Kyrenaiker nach der Überzeugung mancher (ἐνιοὶ νενομίσκασιν) die von ihnen propagierte Beschränkung auf die Ethik selbst wieder aufgehoben, da sich hinter den beiden zuletzt genannten Bereichen offenkundig die Physik und die Logik versteckten. Insofern die Kyrenaiker in die beiden Bereiche, die περὶ τῶν αἰτιῶν und περὶ τῶν πειστηῶν handeln, die Beschäftigung mit dem für sie zentralen Phänomen der Bewegung einerseits und mit erkenntnistheoretischen Problemen andererseits eingeordnet haben müssen (vgl. Zeller 1922, 347 Anm. 2), ist diese Kritik zwar

Daß diese beiden Auffassungen miteinander konkurrierten, wird durch Diogenes Laertios (2, 92 = fr. 149 und fr. 146) bestätigt. Nimmt man diese Diskrepanz mit dem zusammen, was zuvor über das nahezu völlige Fehlen von Quellen gesagt wurde, die ausdrücklich bezeugen, daß die späteren Kyrenaiker sich auch mit erkenntnistheoretischen Fragen befaßt hätten, dann läßt sich daraus, wie mir scheint, mit einiger Berechtigung folgender Schluß ziehen: Die Beschäftigung mit Fragen der Erkenntnistheorie muß bei einigen Kyrenaikern so sehr in den Hintergrund getreten sein, daß mit gutem Grund gesagt werden konnte, sie hätten diesem Gebiet überhaupt keine Beachtung geschenkt. Bei anderen dagegen muß sie mehr Raum eingenommen haben, und sie müssen gemeint gewesen sein, wenn es in einigen Quellen heißt, die Kyrenaiker hätten als zu berücksichtigende Gebiete der Philosophie Ethik und Logik anerkannt, und wenn Aristokles davon spricht, ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς Κυρήνης hätten die Auffassung vertreten μόνα τὰ πάθη καταληπτά. Wer diese ἔνιοι im einzelnen sind, darüber geben unsere Quellen keine Auskunft. Dies aber sei noch einmal ausdrücklich festgestellt: Sie erst und ausschließlich in einer späteren Phase der Entwicklung der kyrenaischen Philosophie anzusiedeln, besteht, wie sich gezeigt hat, aufgrund der Quellenlage kein begründeter Anlaß. Zugespißt könnte man sagen: Daß sie die Lehre μόνα τὰ πάθη καταληπτά vertreten haben, ist für alle Kyrenaiker, den Sokratesschüler Aristipp eingeschlossen, gleich gut und gleich schlecht bezeugt.

Damit stellt sich aber die Frage, ob diese Lehre nicht doch schon, wie man früher allgemein angenommen hat, auf den Sokratesschüler Aristipp zurückgeht. Im folgenden möchte ich zu zeigen versuchen, daß sie sich jedenfalls sehr gut interpretieren läßt als Stellungnahme in einer Kontroverse, die unter den Sokratesschülern, zumindest unter einigen von ihnen, mit großer Heftigkeit ausgetragen wurde, der Kontroverse darüber, ob und, wenn ja, auf welche Weise sich die von dem gemeinsamen Lehrer Sokrates ererbte Frage nach dem τί ἔστι der Dinge beantworten lasse. Die herausragenden Antipoden in dieser Kontroverse waren Platon und Antisthenes. Platon war überzeugt, mit seiner Lehre von den Ideen den Weg gefunden zu haben, auf dem es möglich sei, diese Frage zu beantworten. In den Augen des Antisthenes<sup>44</sup> waren Platons Ideen indessen nichts anderes als reine Phantasieprodukte

---

in gewisser Weise berechtigt, nichtsdestoweniger verfehlt sie ihr Ziel. Da die Kyrenaiker die Beschäftigung mit diesen Dingen nämlich nur in dem Maße als gerechtfertigt und sinnvoll anerkannten, als sie ihnen im Zusammenhang mit dem Bemühen um ein glückliches Leben (πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν) unerlässlich zu sein schien, gehörte sie aus ihrer Sicht in den Bereich der Ethik. Die Beschäftigung mit Fragen der Physik und der Logik bzw. Erkenntnistheorie um ihrer selbst willen lehnten sie jedenfalls strikt ab.

<sup>44</sup> Was hier mit wenigen Worten über Antisthenes gesagt ist, habe ich in dem Aufsatz „Antisthenes: Sophist oder Sokratiker?“, in: *Gorgia e la sofistica. Atti del convegno internazionale* (Lentini – Catania, 12–15 dic. 1983) a cura di L. Montoneri e F. Romano = *Siculorum Gymnasium XXXVIII*, 1985, 229–242 näher ausgeführt und begründet.

und der Weg zur Bestimmung des  $\tau\acute{\iota}\xi\sigma\tau\iota$  der Dinge, den Platon mit ihrer Hilfe aufgezeigt zu haben meinte, daher ein Irrweg, der nicht zum Ziele führen konnte. Zwar scheint auch Antisthenes angenommen zu haben, daß es so etwas wie ein sich stets gleichbleibendes Wesen der Dinge gebe. Doch sah er anders als Platon keine Möglichkeit, zu unanfechtbaren, jedem Widerspruch entzogenen Wesensbestimmungen zu gelangen. Möglich schien ihm allein dies, im dialektischen Gespräch schrittweise zu einer möglichst exakten Beschreibung der Beschaffenheit der Dinge vorzudringen und so deren Wesen wenigstens annäherungsweise zu erfassen. Was Antisthenes dazu veranlaßte anzunehmen, daß es so etwas wie ein sich stets gleichbleibendes Wesen der Dinge gebe, war ein Faktum, dem auch Platon in diesem Zusammenhang große Bedeutung beigemessen hatte: das Faktum, daß wir uns durch die Sprache verständigen können. Dies schien beiden darauf zu verweisen, daß jedes Wort einen ganz spezifischen, der relativen Beliebigkeit individueller Meinungen und Anschauungen entzogenen Sachverhalt bezeichne und es diesen Sachverhalt daher in irgendeiner Form geben müsse. Überlegungen dieser Art klingen bei Platon, vor allem in den Frühdialogen, immer wieder an, und so oder ähnlich scheint auch Antisthenes argumentiert zu haben.

Die Annahme, daß die Wörter ganz bestimmte, für jedermann gleiche Sachverhalte bezeichnen müßten, hielten die Kyrenaiker für übereilt und falsch. Aus der Tatsache, daß wir alle die gleichen Wörter gebrauchen, lasse sich — so argumentierten sie — keineswegs ableiten, daß wir mit diesen Wörtern auch das Gleiche bezeichnen. Daß dies keineswegs so zu sein brauche, ja aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht so sein könne, wiesen sie, wie Sextus bezeugt (§§ 195—198), an den Wörtern auf, die wir für die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten gebrauchen. Ich rekapituliere noch einmal die Kerngedanken ihrer Argumentation: Alle bezeichnen wir z. B. bestimmte Dinge als gelb. Daraus den Schluß zu ziehen, diese Dinge seien tatsächlich gelb und Gelbsein ein objektiv feststellbarer Sachverhalt, hielten sie jedoch für unzulässig. Zwar hätten wir alle gelernt, bestimmte Farbempfindungen als gelb zu bezeichnen. Es gebe jedoch kein Mittel zu prüfen, ob die Empfindungen ( $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta$ ), die wir so bezeichneten, gleich seien, ob also die Sinnesempfindung, die der eine mit dem Wort gelb bezeichne, mit denen identisch sei, die andere mit dem gleichen Wort bezeichneten. Im Gegenteil: Es gebe gute Gründe für die Annahme, daß dies nicht so sei. Genau genommen könne man daher immer nur sagen, daß man beim Anblick bestimmter Dinge diese oder jene Sinnesempfindungen habe, die man mit diesen oder jenen Wörtern zu bezeichnen gelernt habe. Da diese Sinnesempfindungen jedoch rein privater Natur seien und sich nicht feststellen lasse, wieweit sie mit denen anderer identisch seien und wieweit nicht, sei es nicht erlaubt, von den Farben in der Weise zu reden, als hafteten sie den Dingen als etwas für alle Gleiches an und als sei es möglich, objektive Aussagen über das farbliche Aussehen der Dinge zu machen. Und Entsprechendes gelte für alle anderen Aussagen, die gemeinhin

über die vermeintlichen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge gemacht würde. Sie gingen alle über das, was erfassbar sei, hinaus. Erfassbar seien für einen jeden einzig und allein seine Empfindungen ( $\mu\acute{o}\nu\alpha\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\theta\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\acute{\alpha}$ ).

Dies das Fazit der Argumentation der Kyrenaiker, das man nun auch so verstehen kann: Wenn es für einen jeden immer nur möglich ist, seine privaten Empfindungen zu erfassen, dann heißt dies, daß es weder möglich ist zu beschreiben, wie die Dinge beschaffen sind, noch gar zu bestimmen, was sie sind. So betrachtet läßt sich die Lehre  $\mu\acute{o}\nu\alpha\ \tau\grave{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\theta\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\acute{\alpha}$ , wir mir scheint, ausgezeichnet als eine Stellungnahme in jener Kontroverse interpretieren, die im Kreise der Sokratesschüler über die Frage ausgetragen wurde, ob und, wenn ja, auf welche Weise sich die Frage nach dem  $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  beantworten lasse, nämlich als eine Stellungnahme, die gleichermaßen die Antwort, die Antisthenes, wie die, die Platon gegeben hatte, für unhaltbar erklärte und an ihre Stelle eine eigene, dritte Antwort setzte.

Man mag vielleicht einwenden, das Verb  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$  und die von ihm hergeleiteten Derivate  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\acute{o}\varsigma$  und  $\acute{\alpha}\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\pi\tau\omicron\varsigma$  seien in der terminologischen Bedeutung, in der sie in den im Vorangehenden besprochenen Texten benutzt werden, erst durch Zenon von Kition in den philosophischen Sprachgebrauch eingeführt worden,<sup>45</sup> könnten also nicht schon etwa ein Jahrhundert früher von dem Sokratesschüler Aristipp in diesem Sinne benutzt worden sein. Dem wäre folgendes entgegenzuhalten: Die sprachliche Form, in der uns die erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker überliefert sind, ist zweifellos in erheblichem Umfang bedingt durch die Art und Weise, in der diese Lehren in der doxographischen Literatur tradiert wurden. Daß älteren Lehren in ihr die hellenistische Terminologie übergestülpt wurde, ist ein vielfach zu beobachtendes Faktum. Es könnte dies auch hier der Fall sein. Möglicherweise hat jedoch schon Aristipp selbst seine Lehre unter Verwendung des Verbs  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$  und seiner Derivate dargelegt. Zwar gibt es in der uns erhaltenen vorhellenistischen philosophischen Literatur nur eine einzige Stelle, an der dieses Verb im übertragenen Sinn zur Bezeichnung geistigen Erfassens gebraucht wird (Plat., Phaedr. 250d1),<sup>46</sup> sie reicht jedoch aus zum Beweis dafür, daß es schon zur Zeit Aristipps in dieser Bedeutung benutzt wurde. Es könnte daher durchaus sein, daß nicht erst Zenon, sondern schon Aristipp es zum philosophischen terminus technicus gemacht hat.

Daß im übrigen eine Lehre wie die hier zur Diskussion stehende, ganz gleich wie sie formuliert war, *der Sache nach* im ersten Drittel des 4. Jhdts. ohne weiteres möglich war, läßt sich schwerlich bestreiten. Schon in der Antike hat man sie mit der Erkenntnislehre des Protagoras und den Erörterungen im ersten Teil des Platoni-

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Glucker, 1978, 33 Anm. 78.

<sup>46</sup> Sollte Stephanus an der Stelle Plat., Phileb. 16d3 zu Recht  $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\acute{\alpha}\beta\omega\mu\epsilon\nu$  für  $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\acute{\alpha}\beta\omega\mu\epsilon\nu$  eingesetzt haben, dann wäre dies ein weiteres Beispiel.

schen *Theaetetus* in Zusammenhang gebracht (fr. 211 A. 214). M. F. Burnyeat hat die kyrenaische Lehre in den so bezeichneten Rahmen jüngst überzeugend eingeordnet.<sup>47</sup> Es erübrigt sich daher, hier erneut darauf einzugehen. Platons Ausführungen im *Theaetetus* können jedoch den Anstoß dazu geben, noch drei Punkte zu erörtern, an denen die kyrenaische Lehre Fragen aufwirft.

1. Der *Theaetetus* enthält eine Wahrnehmungstheorie, die eine detaillierte Begründung dafür gibt, daß Wahrnehmungen als solche immer nur rein privater Natur sein können (153d–154a. 156a–157c). Für Aristipp und die Kyrenaiker ist nichts Derartiges auch nur andeutungsweise überliefert, und dies offenbar zu Recht. Was sie über die Wahrnehmungen lehrten, war allein dies, daß eine Wahrnehmung ein πάθος und ein πάθος eine innere Bewegung oder Veränderung (κίνησις) oder auch, wenn man Ciceros Worten glauben darf, ein inneres „Angerührtwerden“ (*tactus interior* oder *intimus*, fr. 213 B.C) sei, das man verspüre. Mehr ist nirgends gesagt, und mehr konnten die Kyrenaiker offenkundig auch nicht sagen, denn jeder Versuch, diesen Vorgang in irgendeiner Weise physikalisch zu erklären, hätte sie in einen offenen Widerspruch zu ihrer Lehre μόνα τὰ πάθη καταληπτά gebracht.<sup>48</sup>

2. Wenn der Epikureer Kolotes von den Kyrenaikern behauptete, sie sagten nicht, „dort sei ein Mensch, ein Pferd oder eine Mauer, sondern: sie würden ‚gemauert‘, ‚gepferdet‘ und ‚gemenscht‘“, dann ging er, wie wir gesehen haben, über das hinaus, was die Kyrenaiker wirklich gesagt hatten, und zwar insofern, als er eine Lehre, die sich allein auf Qualitäten bezog, auf Gegenstände ausdehnte (vgl. S. 10 f.). Plutarch erkennt an, daß eine solche Ausdehnung eine gewisse Berechtigung habe. Es liegt daher nahe die Frage aufzuwerfen, wie die Kyrenaiker die Beschränkung ihrer Lehre auf die Qualitäten denn wohl begründet haben könnten. Da Nachrichten darüber nicht erhalten sind, ist man auf Vermutungen angewiesen, und hier nun kann eine Stelle aus dem *Theaetetus* Hilfestellung leisten. An ihr wird – so jedenfalls die einleuchtendste Interpretation des sehr knapp gefaßten Textes – auf eine Theorie Bezug genommen, die besagte, daß, was wir als Mensch, Stein, dieses oder jenes Lebewesen oder sonst irgendeine Art von Gegenstand zu bezeichnen gewohnt seien, in Wirklichkeit nichts anderes sei als ein Komplex sinnlicher Qualitäten (157b8–c2).<sup>49</sup> So gesehen läßt sich das Problem der Erkennbarkeit von Gegenständen auf das Problem der Erkennbarkeit der Qualitäten zurückführen und braucht somit nicht eigens erörtert zu werden. Es scheint mir gut denkbar, daß

<sup>47</sup> M. F. Burnyeat, *Conflicting Appearances*, *Proc. of the British Academy* 65, 1979, 69–111, bes. 76–85. ders., *Idealism and Greek Philosophy. What Descartes Saw and Berkeley Missed*, *Philos. Review* 91, 1982, 3–40, bes. 27–29 (dass. auch in: G. Vesey [ed.], *Idealism Past and Present*, Cambridge 1982, 19–50, bes. 39–40). Vgl. auch Guthrie 1969, 496–497 und Graeser 1983, 120.

<sup>48</sup> Vgl. Zeller 1922, 350 Anm. 3 und 358 Anm. 3.

<sup>49</sup> Vgl. die Behandlung dieser Stelle bei J. McDowell, *Plato: Theaetetus*. Translated with notes, Oxford 1973, 143–145.

Aristipp und die Kyrenaiker in entsprechender Weise argumentiert und gesagt haben, was wir als Mensch, Pferd, Mauer usw. zu bezeichnen gelernt hätten, sei in Wirklichkeit nichts anderes als ein Komplex von Sinneseindrücken; es habe daher seinen guten Sinn, wenn sie sich mit ihrer Lehre allein auf die sinnlichen Qualitäten bezögen.

3. Der *Theaetet* stimmt mit Aristipp und den Kyrenaikern darin überein, daß alle Wahrnehmungen als solche immer nur sich selbst und nichts anderes offenbaren. Er bleibt jedoch dabei nicht stehen. Um der These, daß Wissen Wahrnehmung sei, den endgültigen Todestoß zu versetzen, wird in ihm folgendermaßen argumentiert (184b—186e): In bezug auf die Sinneswahrnehmungen ist zweierlei zu unterscheiden: 1. die Sinnesorgane, mittels derer (δὲ ὄν) wir etwas wahrnehmen, und 2. dasjenige in uns, womit (ᾧ) wir die einzelnen Sinneseindrücke registrieren. Daß dem so ist, macht folgende Überlegung deutlich: Alle Sinneseindrücke stehen als solche beziehungslos nebeneinander, sie vermögen selbst keine Beziehungen zwischen einander herzustellen. Nun gibt es aber im Menschen offenkundig ein Vermögen, das ihn in die Lage versetzt, Beziehungen zwischen den einzelnen Sinneseindrücken herzustellen und Feststellungen über sie zu treffen, z. B. optische und akustische Sinneseindrücke als je verschieden voneinander und identisch mit sich selbst zu erkennen, zu bestimmen, wieviele verschiedene Sinneseindrücke er zu einem bestimmten Zeitpunkt nebeneinander empfängt, deren Nutzen zu beurteilen u.a.m., mit anderen Worten: ein Vermögen, das die einzelnen Sinneseindrücke aufnimmt und sie selbständig verarbeitet. Während die Sinneseindrücke mit Notwendigkeit immer in der einen oder anderen Weise durch den Körper vermittelt und damit von ihm abhängig sind, ist dieses übergeordnete Vermögen offenbar vom Körper unabhängig; es ist in der Seele angesiedelt, die die Fähigkeit besitzt, „selbst durch sich selbst“ (αὐτῆ δι' αὐτῆς, 185e1.6) Betrachtungen anzustellen und auf diese Weise über die äußerst begrenzte, weil grundsätzlich auf die einzelnen Sinneseindrücke beschränkte, Erkenntnismöglichkeit der Sinneswahrnehmungen hinauszugelangen und „Sein und Wahrheit zu ergreifen“ (οὐσίας καὶ ἀληθείας ἄψασθαι, 186d3—4, vgl. c7), d. h. zu einem Wissen davon zu gelangen, was die Dinge in Wahrheit sind.

Wie Platon im *Theaetet* müssen auch die Kyrenaiker die Sinneswahrnehmungen als einen Vorgang angesehen haben, bei dem Körper und Seele in der Weise zusammenwirken, daß ein von den Sinnesorganen aufgenommener Reiz in die Seele weitergeleitet wird. Das ist zwar nirgends ausdrücklich bezeugt, doch läßt es sich, sofern es für die damalige Zeit nicht als selbstverständlich anzusehen ist, mit Sicherheit erschließen, wenn man zur Ergänzung jene Zeugnisse heranzieht, die Aussagen darüber enthalten, wie die Kyrenaiker sich den Vorgang der Empfindung sinnlicher Lust vorstellten, bei dem es sich ja um ein der sinnlichen Wahrnehmung analoges πάθος handelt. Aus fr. 187 und 209 geht hervor, daß sie diesen Vorgang

als einen Prozeß auffaßten, bei dem eine im Körper ausgelöste Bewegung in die Seele gelangt und dort eine Bewegung hervorruft, die als Lustempfindung registriert wird.<sup>50</sup> Diese Abhängigkeit der Lustempfindung von einem körperlichen Impuls ist der Grund dafür, daß eine solche Lustempfindung immer nur so lange Bestand haben kann, wie der sie gleichsam näherende Impuls andauert (Näheres s. S. 40—41, 68).

Die Kyrenaiker stimmten also mit Platon darin überein, daß die sinnliche Wahrnehmung ein Vorgang sei, an dem neben dem Körper auch die Seele beteiligt sei.<sup>51</sup> Ferner stimmten sie — was nicht weiter überrascht — mit ihm insofern überein, als auch sie überzeugt waren, daß es eine von den Sinneswahrnehmungen unabhängige eigenständige Denktätigkeit der Seele gebe. Deren Möglichkeiten schätzen sie allerdings völlig anders ein als er. Daß allein die Empfindungen erkennbar seien, stand für sie unverrückbar fest. Demgemäß hielten sie es für ausgeschlossen, daß es möglich sei, über das Denken zu einem objektiven Wissen zu gelangen. Was sie jedoch für möglich hielten, war, das zu gewinnen, was sie als *φρόνησις* bezeichnet zu haben scheinen (s. bes. fr. 13. 223 und Theodoros Atheos fr. 175.239). Gemeint war damit die Fähigkeit, sachgerechte Überlegungen darüber anzustellen, wie man am sichersten zum Lebensglück gelange. Konkret bedeutete dies für sie zweierlei: 1. sich darüber klar zu werden, daß erkennbar allein die Empfindungen seien und das Gute daher nur das Lustvolle sein könne, und 2. davon ausgehend Strategien zu entwickeln, die darauf abzielten, sich des so verstandenen Guten in möglichst großem Umfang zu bemächtigen. Damit aber sind wir beim Thema des nächsten Kapitels, dem Hedonismus der Kyrenaiker, angelangt.

<sup>50</sup> Entsprechendes gilt natürlich für die (sinnlichen) Schmerzempfindungen.

<sup>51</sup> Daß Körper und Seele (in welcher Weise auch immer) voneinander zu trennen seien, scheinen die Kyrenaiker als selbstverständlich angesehen zu haben. Jedenfalls gibt es keine Zeugnisse, die erkennen lassen, daß sie irgendwelche Überlegungen darüber angestellt hätten.

## Die ethischen Lehren der Kyrenaiker

Die mit Abstand ergiebigste Quelle für den Bereich der kyrenaischen Ethik ist die Doxographie der Kyrenaiker bei Diogenes Laertios (2, 86b–93a). Sieht man von zwei knappen Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Kyrenaiker ab (2,92 und 93 = fr. 215), geht es in ihr ausschließlich um Fragen der Ethik.

Da die Art und Weise, in der diese Doxographie in den Gesamtbericht über die Kyrenaiker (2,65–104) eingefügt ist, bei der Erörterung der Frage, wieweit die in ihr referierten Ansichten schon für den Sokratesschüler Aristipp in Anspruch genommen werden können, eine bedeutende Rolle gespielt hat, muß zunächst zu diesem Punkt einiges gesagt werden.

Der Gesamtbericht über Aristipp und die Kyrenaiker beginnt mit einigen knappen Bemerkungen zur Biographie Aristipps (§ 65). Es folgen der Reihe nach ein längerer Abschnitt, in dem Aristipp und sein Lebensstil durch eine Fülle von Anekdoten charakterisiert werden (§§ 66–83a), eine Homonymenliste (§ 83b), Bemerkungen zur Schriftstellerei Aristipps und das Schriftenverzeichnis in zwei Varianten (§§ 83c–85a), ein Satz über die philosophische Lehre Aristipps (§ 85b), eine Skizze der sich später mit Hegesias, Annikeris und Theodoros Atheos in drei eigenständige Zweige aufspaltenden *διαδοχή* (§§ 85c–86a), eine Doxographie der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker (§§ 86b–93a), Doxographien der Hegesiaker (§§ 93b–96a) und der Annikereer (§§ 96b–97a) und schließlich ein umfangreicherer Abschnitt mit einer Doxographie der Theodoreer, einer größeren Anzahl von Theodoros-Anekdoten, Bemerkungen zur Biographie des Theodoros und einer Liste sämtlicher Diogenes bekannter Theodoroi (§§ 97b–104).

Uns kommt es auf den Abschnitt §§ 85b–86a an. Auf seine Bemerkungen über die Schriften Aristipps läßt Diogenes hier den Satz folgen: „Zum Ziel erklärte er (sc. Aristipp) die sanfte Bewegung, die sich zur Wahrnehmbarkeit steigert“ (§ 85b = fr. 193). Die isolierte Stellung dieses Satzes zwischen den Bemerkungen über die Schriften Aristipps auf der einen Seite und der *διαδοχή* und der Doxographie der Kyrenaiker auf der anderen sowie die Tatsache, daß nur in ihm der Singular gebraucht ist (*ἄπεφαινε*), während in der später folgenden Doxographie alle Lehren den Kyrenaikern insgesamt zugeschrieben werden, ohne daß Aristipp auch nur ein einziges Mal erwähnt würde, hat man wohl zu Recht so gedeutet,<sup>52</sup> daß Diogenes

---

<sup>52</sup> Classen 1958, 184.186. Mannebach zu fr. 193.

in seiner Quelle bzw. seinen Quellen einzig und allein diese Lehre ausdrücklich für den Sokrateschüler Aristipp bezeugt fand, alles andere dagegen für die Kyrenaiker insgesamt. Wie dieser Sachverhalt zu bewerten ist, wird noch zu erörtern sein (vgl. S. 60—61, 68).

Im Anschluß an den gerade besprochenen Satz fährt Diogenes Laertios dann folgendermaßen fort: Ἡμεῖς δ' ἐπειδὴ τὸν βίον ἀνεγράψαμεν αὐτοῦ (sc. Ἀριστίππου), φέρε νῦν διέλθωμεν τοὺς ἀπ' αὐτοῦ Κυρηναϊκοῦς, οἵτινες ἑαυτοὺς οἱ μὲν Ἡγησιακοῦς, οἱ δὲ Ἀννικερείους, οἱ δὲ Θεοδορείους προσωνόμαζον. In diesem Satz hat E. Schwartz<sup>53</sup> die Worte Κυρηναϊκοῦς bis προσωνόμαζον für eine Interpolation erklärt, und Mannebach<sup>54</sup> ist ihm darin gefolgt. Classen<sup>55</sup> hat dem, wie ich glaube, zu Recht widersprochen. Läßt man die Worte an ihrer Stelle, dann bedarf allerdings eine Schwierigkeit der Lösung, die bisher offenbar nicht bedacht worden ist. So wie der Satz überliefert ist, kann man ihn nicht anders als folgendermaßen übersetzen: „Wir wollen nun die sich von ihm herleitenden Kyrenaiker durchmustern, die sich teils Hegesiaker, teils Annikereer, teils Theodoreer nannten.“ Danach hätten sich alle Kyrenaiker einer der drei genannten Richtungen zugerechnet, das aber ist zweifellos nicht gemeint. Vorausgewiesen ist vielmehr offenkundig auf die vier im folgenden genannten Richtungen der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker, der Hegesiaker, der Annikereer und der Theodoreer. Ändert man οἵτινες in οἱ τ'<sup>56</sup>, dann steht genau dies auch da. Es empfiehlt sich daher, den Text in dieser Weise zu emendieren.

Nachdem Diogenes die διαδοχὴ Aristipps skizziert hat, beginnt er, seiner Ankündigung folgend, mit dem Referat der Lehren der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker oder, wie er sagt, derer, „die der ἀγωγή Aristipps treu blieben und Kyrenaiker genannt wurden“. Die hier gebrauchte Formulierung scheint unmißverständlich zu besagen, daß die im folgenden referierten Lehrmeinungen von Diogenes gleichermaßen Aristipp wie den ‚eigentlichen‘ Kyrenaikern zugeschrieben werden. Classen hat dies jedoch in Zweifel gezogen und behauptet, was Diogenes sagen wolle, sei allein dies, „daß entscheidende Übereinstimmungen in der ἀγωγή (d. h. der Lebensführung, vgl. D. L. 1, 19, wo es klar von αἴρεσις geschieden ist), nicht in

<sup>53</sup> Schwartz 1903, 758.

<sup>54</sup> Mannebach fr. 133 und im Kommentar ad loc.

<sup>55</sup> Classen 1963, 136—137. Ebd. weist Classen auch zu Recht die von Mannebach 1961, 104 vorgenommene Umstellung der die Hegesiaker und die Annikereer betreffenden Abschnitte bei Diogenes (93b—97a) zurück.

<sup>56</sup> Zum Gebrauch von Relativsätzen ohne Beziehungswort vgl. K. W. Krüger, Griech. Sprachlehre f. Schulen I 2<sup>s</sup>, Berlin 1873 (letzte mir zugängliche Auflage) § 51, 13, bes. A. 5, zum Gebrauch von τὸ zur Verbindung einzelner Phrasen J. D. Denniston, Greek Particles, <sup>2</sup>Oxford 1954, 498 unter I, bes. das zuletzt angeführte Beispiel Is. VII 7.

der Lehre bestanden“ hätten.<sup>57</sup> Genauere Untersuchungen des Gebrauchs von ἀγωγή und αἵρεσις haben jedoch inzwischen gezeigt, daß sich die beiden Ausdrücke durchaus nicht so säuberlich voneinander trennen lassen, wie dies hier vorausgesetzt ist, sondern sich weitgehend überschneiden.<sup>58</sup> So kann etwa Sextus Empiricus, ohne daß sich ein Unterschied präzise fassen ließe, ein Mal ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγή (PH 2, 215 = fr. 216 + 198) und ein anderes Mal ἡ τῶν Κυρηναϊκῶν αἵρεσις (adv. math. 7, 190<sup>59</sup> = fr. 217) sagen und Diogenes Laertios, der hier von der Ἀριστίππου ἀγωγή spricht, anlässlich der Erwähnung des Systems der zehn αἵρέσεις Aristipp den Begründer der Κυρηναϊκὴ αἵρεσις nennen (1, 19 = fr. 127 A).<sup>60</sup> Ob man eine philosophische Richtung oder ‚Schule‘ mit dem einen oder dem anderen Ausdruck bezeichnete, war offenbar vor allem eine Sache der Perspektive. Sagte man αἵρεσις, hatte man in erster Linie die Lehren der betreffenden Schule im Blick, sagte man dagegen ἀγωγή, ihre aus diesen Lehren resultierende Lebensform. Insofern kann man ἀγωγή an der hier diskutierten Stelle durchaus mit „Lebensführung“ oder „Lebensform“ übersetzen; nur muß man sich darüber im klaren sein, daß eine Lebensform gemeint ist, die durch bestimmte philosophische Überzeugungen bestimmt ist, Diogenes sich also die Lehrmeinungen derer zu referieren anschickt, die „der Lebensform treu blieben, die durch die philosophischen Überzeugungen Aristipps bestimmt war“. Das besagt nicht, daß Diogenes die Auffassungen Aristipps und der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker für in jeder Hinsicht identisch gehalten hätte; wohl aber ist vorausgesetzt, daß die Grundprinzipien die gleichen waren, also schon von Aristipp stammten. Was Diogenes in den §§ 86b–93a referiert, ist also das, was er als orthodoxe, auf den Auffassungen Aristipps basierende Lehre in seiner Quelle bzw. seinen Quellen verzeichnet fand.

Anhangsweise soll hier gleich noch zu einem weiteren Argument Stellung genommen werden, mit dem man die These zu stützen versucht hat, daß die den Kyrenaikern zugeschriebenen Lehren nicht schon auf Aristipp zurückgeführt werden dürften. In der Tatsache, daß Aristipp in unseren Quellen fast nie Κυρηναϊκός (Kyrenaiker), sondern fast ausnahmslos Κυρηναῖος (aus Kyrene stammend) genannt wird, hat man ein Indiz dafür sehen zu können geglaubt, daß er in der Antike

<sup>57</sup> Classen 1958, 185 (vgl. dens. 1963, 140 und Mannebach zu fr. 127 C). Was Classen hier über die Scheidung von αἵρεσις und ἀγωγή bei Diog. Laert. 1, 19 sagt, ist so übrigens nicht haltbar. Unklar ist, ob an dieser Stelle überhaupt ein Unterschied gemacht wird (Glucker 1978, 191 Anm. 74 bestreitet dies zum Beispiel), und falls er gemacht wird, bleibt unklar, worin er besteht.

<sup>58</sup> S. bes. Glucker 1978, 191–192, ferner 180–181. 196–197. 353–354; vgl. Moraux 1984, 178 Anm. 328. Giannantoni 1983–85, III 157–159.

<sup>59</sup> δοκεῖ γὰρ καὶ τῶν ἀνδρῶν τούτων (sc. τῶν Κυρηναϊκῶν) ἡ αἵρεσις κτλ.

<sup>60</sup> Ein weiteres Beispiel: Im Stoicorum Index Herculaneensis wird die von Zenon begründete Schule ohne erkennbaren Unterschied bald als ἀγωγή, bald als αἵρεσις bezeichnet (col. XI 8. XII 21. XIII 1, W. Crönert, Kolotes und Menedemos, Leipzig 1906, 58–60).

nahezu einhellig nicht zu den ‚eigentlichen‘ Kyrenaikern gerechnet, sondern als eine Art Vorläufer betrachtet worden sei, den man, da er die für die kyrenaische ‚Schule‘ charakteristischen Lehren noch nicht propagiert habe, konsequenterweise auch nicht als Kyrenaiker bezeichnet habe.<sup>61</sup>

Mir scheint dieses Argument nicht stichhaltig zu sein, und zwar aus folgenden Gründen: Zunächst einmal ist festzustellen, daß Aristipp eben doch, wenn auch nur sehr vereinzelt, als *Κυρηναϊκός* bezeichnet wird. Zwar kann man dies an drei der vier Stellen, an denen es geschieht (fr. 57 C. 130 B. 160 F), mit Nachlässigkeit oder mangelnder Kenntnis der betreffenden Autoren erklären.<sup>62</sup> An der vierten erscheint eine solche Erklärung jedoch problematisch. Es ist jene Stelle, an der Diogenes Laertios seine Bemerkungen zu den Schriften Aristipps mit den Worten einleitet: τοῦ δὴ Κυρηναϊκοῦ φιλοσόφου φέρεται βιβλία . . . (D. L. 2, 83 = fr. 121). Mannebach hat das Problem, das für ihn in dieser Formulierung lag, dadurch loszuwerden versucht, daß er vorschlug, *Κυρηναϊκοῦ* in *Κυρηναίου* zu ändern.<sup>63</sup> Im Gegensatz dazu zog es Classen vor, auch hier „mit der Möglichkeit der Ungenauigkeit des Autors“ zu rechnen.<sup>64</sup> Im Prinzip scheint mir dies die richtige Erklärung zu sein, nur hat Classen aus ihr m. E. unzutreffende Konsequenzen gezogen. Sieht man sich einmal vergleichbare Fälle an, in denen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten philosophischen ‚Schule‘ durch ein Adjektiv bezeichnet wurde, das von dem Heimatort des Gründers dieser ‚Schule‘ hergeleitet war, dann stellt man folgendes fest: Der Sokratesschüler Phaidon von Elis (ὁ Ἡλείος), der als Begründer der Ἡλιακὴ αἵρεσις galt, wird selbst nie als Ἡλιακός bezeichnet.<sup>65</sup> Von Eukleides von Megara (ὁ Μεγαρεύς), dem Begründer der Μεγαρικὴ αἵρεσις, wird lediglich einmal in einer späten Quelle als einem der Μεγαρικοί gesprochen.<sup>66</sup> Und Menedemos von Eretria, der Begründer der Ἐρετρικὴ bzw. Ἐρετριακὴ αἵρεσις, wird zwar einmal bei Diogenes Laertios als Ἐρετρικός bezeichnet,<sup>67</sup> sonst aber heißt er immer ὁ Ἐρετρεύς.<sup>68</sup> Man darf aus diesen Beobachtungen wohl den Schluß ziehen, daß die Begründer derjenigen ‚Schulen‘, deren Angehörige mit einem vom Heimatort des Begründers hergeleiteten Adjektiv bezeichnet wurden, selbst nur

<sup>61</sup> Vgl. Antoniadis 1916, 25–26. Classen 1958, 185. Mannebach 1961, 86–87. Classen 1963, 141. Giannantoni 1983–85, III 157–158.

<sup>62</sup> So Mannebach 1961, 87 und Classen 1963, 41.

<sup>63</sup> Mannebach 1961, 87. Ihm schloß sich an M. Gigante, Rez. Mannebach 1961, in: *La Parola del Passato* 15, 1961, 392–396, hier: 396, und in seiner italienischen Übersetzung des Diogenes Laertios (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Roma–Bari 1976) I 76 und II 482 Anm. 231.

<sup>64</sup> Classen 1963, 141.

<sup>65</sup> Die Zeugnisse bei Giannantoni 1983–85, I 147–153 (III A 1–15).

<sup>66</sup> Fr. 173 Döring aus der fälschlicherweise Galen zugeschriebenen *Historia philosopha*, die (nach H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, 253–258) im 5. Jhd. n. Chr. verfaßt wurde.

<sup>67</sup> *Diog. Laert.* 6,91 = Giannantoni 1983–85, I 169 (III F 11); vgl. dazu Classen 1963, 141.

<sup>68</sup> Die Zeugnisse bei Giannantoni 1983–85, I 163–178 (III F 1–25).

ausnahmsweise und dann wohl aufgrund einer gewissen sprachlichen Laxheit so benannt wurden. Wenn Aristipp vereinzelt als *Κυρηναϊκός* bezeichnet wird, fällt dies also in keiner Weise aus dem Rahmen des Üblichen und kann daher nicht als Argument dafür verwandt werden, daß zwischen ihm und den Kyrenaikern eine Trennungslinie zu ziehen sei. Im übrigen scheinen die Adjektive *Κυρηναϊκός* und *Κυρηναῖος* bisweilen schlicht weg vertauscht worden zu sein. So nennt z. B. Cicero in einer und derselben Schrift, wie man beobachtet hat,<sup>69</sup> die Kyrenaiker an zwei Stellen *Cyrenaici* und an einer *Cyrenaei* (Luc. 20.76.142 = fr. 213 A–C). Als Kuriosum sei in diesem Zusammenhang der Fall des Aristoteles aus Kyrene erwähnt, den man wegen eben dieser Schwankung bald zu den Kyrenaikern, bald nicht zu ihnen gerechnet hat.<sup>70</sup> Fazit: Die Tatsache, daß Aristipp nur ganz vereinzelt *Κυρηναϊκός* genannt wird, entspricht der in vergleichbaren Fällen zu beobachtenden Praxis und kann daher nicht als Argument dafür dienen, daß er die Auffassungen, die Diogenes Laertios den ‚eigentlichen‘ Kyrenaikern zuschreibt, noch nicht propagiert haben könne.

Nach diesen Präliminarien wende ich mich dem Bericht zu, den Diogenes von den Lehren der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker gibt. Er zerfällt deutlich in zwei Teile, denen Mannebach die Überschriften ‚Opiniones eorum de voluptate et dolore‘ (§§ 86b–91a) und ‚Quaestiones ad vitae usum spectantes‘ (§§ 91b–93a) gegeben hat.<sup>71</sup> Ausgangspunkt des Berichtes ist die folgende Feststellung: „Sie (sc. die ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker) setzten zwei Empfindungszustände (*πάθη*) an, den Schmerz (*πόνος*) und die Lust (*ἡδονή*), und zwar den einen, die Lust, als sanfte Bewegung (*λεῖα κίνησις*) und den anderen, den Schmerz, als rauhe Bewegung (*τραχεῖα κίνησις*)“ (2,86 = fr. 197 A). Daß die Kyrenaiker alle *πάθη* als *κινήσεις* verstanden, kennen wir schon von dem Sextus-Text her; dort war auch davon die Rede, daß alle *πάθη* entweder lustvoll, schmerzhaft oder keines von beidem seien. Wie dies mit der Tatsache zusammenhängt, daß sie *κινήσεις* sind, wird hier dahingehend erläutert, daß sanfte Bewegungen als Lust-, rauhe dagegen als Schmerzempfindungen verspürt werden. Der neutrale Zustand bleibt vorerst außer Betracht,

<sup>69</sup> Mannebach 1961, 86–87.

<sup>70</sup> In vier der fünf Zeugnisse, die sich mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit auf ihn beziehen, heißt er *Κυρηναῖος*, in einem *Κυρηναϊκός*. Giannantoni hat ihn daher unter die Kyrenaiker eingereiht (1958, 440–443; 1983–85, I 293–294), Mannebach, der sich S. 119 kurz zu dem Problem äußert, nicht.

<sup>71</sup> Mannebach 1961, 104. Ich lasse den 1. Teil allerdings zwei Sätze später (§ 91 nach *ἐπανάγη*) enden als er (vgl. dazu S. 42). Die Dreiteilung, die M. Giusta, *I dossografi di etica*, vol. I, Torino 1964, 136–137 vorgeschlagen und Giannantoni 1983–85, III 169 vorgezogen hat, scheint mir weniger überzeugend zu sein. — Die ausführlichste mir bekannte Interpretation der Doxographie der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker findet sich in: J. Bollack, *La pensée du plaisir. Épicure: Textes moraux, commentaires*, Paris 1975, 190–207.

doch ist klar, daß es sich bei ihm um einen von Bewegung freien Zustand handeln muß bzw. um einen Zustand, bei dem die Bewegung so gering ist, daß sie nicht verspürt wird.<sup>72</sup> Da die Lust als eine bestimmte Art von Bewegung aufgefaßt wird, kann es zwischen den einzelnen ἡδοναί zwar quantitative, aber keine qualitativen Unterschiede geben. Ebendies wird im folgenden Satz konstatiert, in dem es heißt: „Es gibt keinen Unterschied zwischen Lust und Lust, und es ist nicht eines lustvoller als ein anderes (μηδὲ ἡδιόν τι εἶναι)“ (2,87 = fr. 191). Der zweite Teil dieses Satzes kann zwar auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, als seien in ihm auch quantitative Unterschiede geleugnet; dies kann jedoch nicht gemeint sein, und zwar nicht nur, weil es jeder Erfahrung widerspricht, sondern vor allem, weil im weiteren Verlauf des Textes quantitative Unterschiede ausdrücklich anerkannt werden. Wofern der Text nicht korrupt ist und das Gesagte überhaupt einen Sinn hat, kann nur dies gemeint sein: Keine Lust ist in höherem Maße Lust als eine andere; man kann also nicht von besseren und schlechteren oder wertvolleren und weniger wertvollen ἡδοναί sprechen. Dem entspricht die an späterer Stelle zu findende Feststellung, daß es für die Einschätzung der Lust als Gut ohne Belang sei, wodurch sie hervorgerufen werde, ob z. B. durch eine als anständig oder eine als unanständig geltende Handlung; die Qualität der Lust werde davon nicht betroffen (2,88 = fr. 225).

Im nächsten Abschnitt kommt Diogenes auf die Telos-Lehre der Kyrenaiker zu sprechen. Ihre Basis bildet die Überzeugung, daß „die Lust allen Lebewesen erwünscht (εὐδοκητή)<sup>73</sup> ist, der Schmerz dagegen zurückgewiesen wird“ (2,87 = fr. 177). An späterer Stelle wird dies folgendermaßen präzisiert: „Ein Beweis dafür, daß die Lust das Ziel ist, liegt darin, daß wir uns ohne jede vorausgegangene Überlegung von Kind an zu ihr hingezogen fühlen (ᾧ κειῶσθαι πρὸς αὐτήν)<sup>74</sup> und, sobald wir sie erlangt haben, nichts weiteres mehr begehren und nichts so meiden wie den ihr entgegengesetzten Schmerz“ (2,88 = fr. 178).<sup>75</sup> „Unter Lust ist dabei“ — so heißt es weiter — „die körperliche zu verstehen, die auch das Ziel ist, wie Pannaitios in seinem Buch *Über die Philosophenschulen* sagt (fr. 49 van Straaten), nicht die statische (καταστηματική), die sich bei der Beseitigung aller Schmerzen ein-

<sup>72</sup> Vgl. fr. 193.

<sup>73</sup> Vgl. fr. 217 § 200 εὐδοκήσει (s. S. 14).

<sup>74</sup> Vgl. fr. 180 (s. Anm. 93) und fr. 222.

<sup>75</sup> 2,89 = fr. 179 schreibt Diogenes den Kyrenaikern die Ansicht zu, „manche Menschen seien aufgrund geistiger Verwirrung (κατὰ διαστροφῆν) unfähig, die Lust zu erstreben“. Gemeint zu sein scheinen solche Menschen, die sich im Zustande geistiger Verwirrung selbst Schmerzen zufügen. Oder fassen wir in diesem Zeugnis Reste einer Attacke gegen Antisthenes, dessen Credo bekanntlich gelautet haben soll: „Lieber möchte ich wahnsinnig sein als Lust empfinden“ (fr. 108 A–F Declava Caizzi: μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν)?

stellt und so etwas wie ein Freisein von Beschwerden (ἀοχλησία) ist, d. h. jene Lust, die Epikur (fr. 450 Us.) anerkennt und zum Ziel erklärt“ (2,87 = fr. 184 + 205).<sup>76</sup>

Es ist dies die erste Stelle, an der der kyrenaische Hedonismus von demjenigen Epikurs abgehoben und durch den Vergleich mit ihm in seiner Eigenart charakterisiert wird. Im folgenden geschieht dies noch zwei weitere Male, und im 10. Buch des Diogenes Laertios wird dann umgekehrt der Hedonismus Epikurs zweimal dem der Kyrenaiker gegenübergestellt (10, 136.137 = fr. 206 und 188 B). Der Unterschied, um den es geht, ist an der vorliegenden Stelle nicht ganz klar formuliert. Es könnte scheinen, als ob er darin bestünde, daß die Kyrenaiker die körperliche, Epikur dagegen die seelische Lust zum Ziel erklärt habe. Der Unterschied muß jedoch ein anderer sein, da die statische Lust Epikurs sowohl eine körperliche als auch eine seelische sein kann und, insofern Epikur alle Lust letztlich auf einen körperlichen Ursprung zurückführt, primär sogar auch eine körperliche ist.<sup>77</sup> Dementsprechend bezeichnet denn auch der epikureische Terminus ἀοχλησία<sup>78</sup>, der hier zitiert wird, „immer ‚Freisein‘ von Behinderungen seitens des Körpers“<sup>79</sup>. Was für eine Art von Unterschied gemeint ist, kommt klarer zum Ausdruck an der zweiten Stelle, an der Diogenes den Hedonismus der Kyrenaiker demjenigen Epikurs gegenüberstellt. Dort heißt es: „Die ‚Beseitigung alles Schmerzenden‘ (ἡ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξάρσεις), wie es bei Epikur heißt (fr. 450 US),<sup>80</sup> ist nach ihrer (sc. der Kyrenaiker) Auffassung keine Lust und ebensowenig das Freisein von Lust Schmerz; beide, Lust und Schmerz, bestehen nämlich in Bewegung, weder das Freisein von Schmerz (ἀπονία) noch das Freisein von Lust (ἡδονία)<sup>81</sup> aber ist eine Bewegung; ist doch das Freisein von Schmerz dem Zustand eines Schlafenden ähnlich“ (2,89 = fr. 204). Der Unterschied ist also der, daß die Kyrenaiker die in Bewegung bestehende, positive Lust zum Ziel erklärten, Epikur dagegen den von allem Schmerz und damit aller Bewegung freien Zustand. In diesem Sinne heißt es an einer der gerade erwähnten Stellen des 10. Buches des Diogenes Laertios, die Kyrenaiker hätten sich dadurch von Epikur unterschieden, daß sie „die statische Lust nicht anerkannt hätten, sondern allein die in Bewegung bestehende“ (10,136 = fr. 206 = Epic. fr. 1 Us.).<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Der Text ist an dieser Stelle unsicher (vgl. den Apparat ad loc. bei Giannantoni 1983–85, I 255). Ich lese mit Cobet (und Giannantoni) am Schluß καὶ τέλος εἶναι φησιν.

<sup>77</sup> Vgl. S. 53–56. Hossenfelder 1985, 108–109. 212–214 (Anm. 7 und 8).

<sup>78</sup> Vgl. H. Usener, *Glossarium Epicureum*, edendum curaverunt M. Gigante et W. Schmid, Roma 1977, 81–82. Der Terminus wurde wahrscheinlich schon von Speusipp benutzt, s. L. Tarán, *Speusippus of Athens*, Leiden 1981, F 77 und den Kommentar dazu (S. 435–437).

<sup>79</sup> A. Modrzejewski, *Zur Ethik und Psychologie des Poseidonios*, *Philologus* 87, 1932, 300–331, hier: 312 Anm. 62.

<sup>80</sup> Epikur, *Sent.* 3 (= *Diog. Laert.* 10, 139).

<sup>81</sup> Zu den Termini ἀπονία und ἡδονία vgl. auch 2,90 = fr. 202.

<sup>82</sup> Zu dem ganzen Themenkomplex vgl. S. 49–56.

Daß Lust Bewegung ist, ein bewegungsfreier Zustand also nie Lust sein kann, ist die Basis für alles Weitere, was die Kyrenaiker bezüglich der ἡδονή lehrten, so auch für die folgende Unterscheidung, mit der Diogenes seinen Bericht fortsetzt: „Sie sind der Meinung, daß zwischen Ziel (τέλος) und Glückseligkeit (εὐδαιμονία) ein Unterschied bestehe. Ziel sei nämlich die einzelne Lust, Glückseligkeit dagegen die Gesamtheit der einzelnen Lustempfindungen, zu denen auch die vergangenen und die künftigen hinzugezählt würden. Und die einzelne Lust sei um ihrer selbst willen erstrebenswert, die Glückseligkeit aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um der einzelnen Lust willen“ (2,87–88 = fr. 169). Wenn jede Lustempfindung eine κίνησις ist, kann sie länger oder kürzer währen, ist jedoch mit Notwendigkeit immer zeitlich begrenzt. Umgekehrt heißt dies, daß es, da es eine endlose Bewegung nicht geben kann, auch einen Zustand kontinuierlicher Lustempfindung nicht geben kann. Alles Handeln hat daher nach der Auffassung der Kyrenaiker, wie sie hier dargestellt wird, auf einzelne, zeitlich prinzipiell begrenzte Lusterlebnisse abzielen. Und weiter: Da es einen Zustand kontinuierlicher Lustempfindung nicht geben kann, wäre es sinnlos, ihn zum Zustand der Eudaimonie zu erklären. Die Eudaimonie besteht vielmehr in der Akkumulation einzelner vergangener, gegenwärtiger und künftiger Lusterlebnisse. So verstanden hat sie freilich keinen eigenen Wert, sondern bezieht ihren Wert aus den einzelnen Lusterlebnissen, deren Summe sie ist.

Weitere Details dieser Lehre werden an einer späteren Stelle der Doxographie mitgeteilt. Dort heißt es: „Durch die Erinnerung an das Gute oder die Aussicht darauf wird nach ihrer Auffassung, anders als dies Epikur lehrte (fr. 453 Us.),<sup>83</sup> keine Lust hervorgerufen; mit der Zeit erlischt nämlich die Bewegung der Seele“ (2,89 = fr. 209). Was Diogenes an dieser Stelle berichtet, ist in zweierlei Hinsicht erklärungsbedürftig: Einerseits ist die Frage zu beantworten, wieso hier von einer Bewegung der Seele und nicht des Körpers die Rede ist, und andererseits bedarf das referierte Argument als ganzes der Erläuterung. Zu Punkt 1: In den Sätzen der Doxographie, von denen bisher gesprochen wurde, war, wenn von Lust die Rede war, immer die körperliche bzw. sinnliche gemeint. Wenn hier nun von einer Bewegung der Seele gesprochen wird, könnte es so scheinen, als ob eine andere Form der Lust gemeint wäre, nämlich die rein seelische. Tatsächlich kannten die Kyrenaiker, wie wir gleich sehen werden, auch eine solche Form der Lust. Sie ist hier jedoch ganz gewiß nicht gemeint. In einem später noch zu besprechenden Satz der Doxographie werden zwei Formen von ψυχικὰ ἡδονὰι unterschieden, solche, die sich von σωματικὰ ἡδονὰι herleiten, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist (2,89 = fr. 187). Bei den als lustvoll empfundenen Bewegungen der Seele, von denen an der hier zur Diskussion stehenden Stelle die Rede ist, handelt es sich zwei-

<sup>83</sup> Vgl. dazu S. 55–56.

fellos um solche des ersten Typs (vgl. S. 55 f.). „Bewegung der Seele“ ist hier also zu verstehen als: durch einen körperlichen Anstoß verursachte seelische Bewegung. Die Vorstellung, die dem zugrunde liegt, ist offenbar die, daß bestimmte im Körper entstandene Bewegungen in die Seele gelangen und dort eine als lustvoll empfundene Bewegung auslösen. Dieses Zusammenwirken von Körper und Seele bei der Entstehung sinnlicher Lustempfindungen ist der Grund dafür, daß von dieser Form der Lust in den erhaltenen Zeugnissen zwar zumeist als körperlicher Lust die Rede ist (fr. 181–184. 198 u.ö.), bisweilen aber auch, wie an den beiden genannten Stellen (fr. 209 und 187) und in fr. 156, als seelischer Lust.<sup>84</sup>

Und nun zu dem in fr. 209 referierten Argument als ganzem. Was für uns an ihm vor allem von Belang ist, ist die Begründung, die die Kyrenaiker dafür gaben, daß weder die Erinnerung an das Gute noch die Aussicht darauf Lust hervorzurufen vermöge. Diese Begründung wird von Diogenes zwar nur in sehr reduzierter Form mitgeteilt, sie läßt sich jedoch mit hinreichender Sicherheit vervollständigen und muß etwa so gelautes haben: Eine leiblich-seelische Bewegung, die als Lustempfindung verspürt wird, kommt wie jede andere Bewegung früher oder später zum Stillstand; ist sie aber einmal zum Stillstand gekommen, dann ist es völlig unmöglich, sie erneut aufleben zu lassen. Andererseits ist es aber auch völlig unmöglich, eine leiblich-seelische Bewegung, die noch gar nicht existiert und von der noch nicht einmal sicher ist, ob sie überhaupt je existieren wird, im voraus als lustvoll zu empfinden. Daß die Kyrenaiker in dieser oder ähnlicher Weise argumentiert haben müssen, ergibt sich nicht nur aus der Sache, sondern läßt sich zudem aus Zeugnissen bei anderen Autoren erschließen. So berichtet z. B. Athenaeus, Aristipp habe das auf die Lust ausgerichtete Leben (*ἡδυσπάθεια*), das er propagierte, als *μονόχρονος*, auf den Augenblick fixiert, bezeichnet und erläutert dies folgendermaßen: Aristipp „sei überzeugt gewesen, daß weder die Erinnerung an vergangene Genüsse noch die Hoffnung auf künftige für ihn von Bedeutung sei. Er habe das Gute vielmehr einzig und allein nach dem Gegenwärtigen beurteilt, von vergangenen und künftigen Genüssen aber gemeint, sie seien für ihn ohne Bedeutung, die einen, weil sie nicht mehr existierten, und die anderen, weil sie noch nicht existierten und ungewiß seien“ (12, 544ab = fr. 157 + 207). Ähnlich äußert sich Aelian einmal (VH 14, 6 = fr. 208). Das Bemühen des Kyrenaikers ist also darauf ausgerichtet, den jeweiligen Augenblick lustvoll zu gestalten. Sollte ihm bei diesem Bemühen ein solcher Erfolg beschieden sein, daß es ihm gelingt, sein ganzes Leben hindurch lückenlos einen lustvollen Augenblick an den anderen zu reihen, dann hätte er die Eudaimonie erreicht. Die Aussicht, daß dies gelingt, schätzten die Kyrenaiker freilich gering ein: „Obwohl die Lust für sich genommen erstrebenswert ist, steht doch das, was manche Lustempfindungen bewirkt, häufig als lästiges Hindernis im Weg. Deshalb

<sup>84</sup> Vgl. auch, was fr. 172 als Ansicht der Hegesiaker referiert wird.

erschien ihnen die Akkumulation der Lustempfindungen, die die Eudaimonie bewirkt,<sup>85</sup> äußerst schwierig“, heißt es gegen Ende des ersten Abschnittes der Doxographie (2,90 = fr. 226 + 170).<sup>86</sup> Und auch die beiden folgenden Sätze beziehen sich, wie mir scheint, noch auf diesen Punkt: „Sie vertreten die Auffassung, weder lebe der Weise (σοφός) voll und ganz lustvoll noch der Tor (φαῦλος) voll und ganz<sup>87</sup> schmerzvoll, sondern dies sei jeweils in überwiegendem Maße der Fall. Es genügt aber auch, wenn man sich im Hinblick auf eine sich gerade einstellende Lust in lustvoller Verfassung befindet“<sup>88</sup> (2,91 = fr. 165 + 170).

Zu Beginn der Doxographie wird unter Berufung auf das Zeugnis des Panaitios behauptet, die Kyrenaiker hätten, wenn sie von Lust gesprochen hätten, allein die körperliche bzw. sinnliche gemeint (vgl. S. 38). Diese Behauptung steht in offenkundigem Widerspruch dazu, daß an einigen Stellen ausdrücklich davon die Rede ist, daß die Kyrenaiker neben der körperlichen auch eine rein seelische Lust anerkannt hätten. Eine dieser Stellen ist schon einmal beiläufig erwähnt worden. Vollständig zitiert lautet sie: „Es leiten sich aber nicht alle seelischen Lust- und Schmerzempfindungen von körperlichen Lust- und Schmerzempfindungen her. Auch über das bloße Wohlergehen seines Vaterlandes empfindet man nämlich ebenso Vergnügen wie über sein privates“ (2,89 = fr. 187). In dem „Vergnügen am bloßen<sup>89</sup> Wohlergehen des Vaterlandes“ (χαρὰ ἐπὶ ψιλῇ τῆς πατριδος εὐημερίᾳ), von dem hier als einer nichtsinnlichen Lustempfindung die Rede ist, sahen die Kyrenaiker nach der Aussage des Textes einen als lustvoll empfundenen psychischen Prozeß, der sich ohne jeden körperlichen Impuls allein in der Seele abspielt. Um Lustempfindungen dieses Typs von den sinnlichen abzuheben, scheinen sie sie, wie durch andere Zeugnisse bestätigt wird, mit dem Terminus technicus χαρὰ bezeichnet zu haben.<sup>90</sup> Wenn sie nun aber — was aufgrund der Quellenlage nicht zu bezweifeln ist — eine solche rein seelische Lust anerkannten, dann stellen sich zwei Fragen, die in der Doxographie unbeantwortet bleiben, nämlich 1. wie Panaitios wohl zu seiner gerade erwähnten Behauptung gelangt sein mag, daß die Kyrenaiker allein die körperliche Lust anerkannt hätten, und 2. wieso es unter der Voraussetzung, daß es

<sup>85</sup> Am Schluß dieses Zitates ist der Text offenbar korrupt (vgl. den Apparat ad loc. bei Giannantoni 1983—85, I 257). Ich lese mit Menagius (und Giannantoni) εὐδαιμονίαν ποιουσῶν.

<sup>86</sup> Was sich hier andeutet, führt dann bei Hegesias zum radikalen Pessimismus (s. fr. 172—173. 247—249).

<sup>87</sup> πάντα ist adverbialer Akkusativ, nicht (wie Hicks und Gigante in ihren Übersetzungen annehmen) Akkusativ des Maskulinums („jeder“).

<sup>88</sup> Zur Bedeutung von ἐπανάγειν an dieser Stelle s. Liddell — Scott — Jones, Greek-English Lexicon, Supplement, Oxford 1968, s. v.

<sup>89</sup> „bloßen“ soll offenbar besagen: unabhängig davon, ob und wie sein persönliches physisches Befinden davon betroffen ist.

<sup>90</sup> Vgl. Mannebach 1961 zu fr. 187—188. Der Terminus für das Gegenteil, den seelischen Schmerz bzw. Kummer, war λύπη.

neben der körperlichen auch eine vom Körper völlig unabhängige seelische Lust gibt, denn eigentlich unmöglich sein soll, sich durch die Erinnerung an das Gute und die Aussicht darauf Lustempfindungen zu verschaffen. Ich stelle die Erörterung dieser beiden Fragen vorerst zurück und fahre mit der Besprechung der Doxographie fort.

Neben den körperlichen, genauer gesagt: den leiblich-seelischen erkannten die Kyrenaiker also auch rein seelische Lustempfindungen an. Von einer besonderen Form rein seelischer Lust handelt der folgende Satz: „Sie behaupten, auch durch das bloße Sehen und Hören entstünden keine Lustempfindungen; jedenfalls verschaffe uns das Anhören von Menschen, die (sc. als Schauspieler auf der Bühne) Wehklagen nachahmten, Lust, das Anhören von Menschen, die in Wirklichkeit wehklagten, dagegen Unlust“ (2,90 = fr. 189). Was hier gesagt ist, darf sicherlich nicht in dem Sinn verstanden werden, daß das Sehen und Hören allein grundsätzlich keine Lust- und Schmerzempfindungen hervorrufen könne. Daß z. B. extrem schrille oder laute Geräusche als schmerzhaft empfunden werden, haben gewiß auch die Kyrenaiker nicht geleugnet. Was gemeint ist, wird deutlich, wenn man ein paralleles Zeugnis heranzieht, das bei Plutarch erhalten ist und folgendermaßen lautet: „Der Anblick eines sterbenden oder kranken Menschen bereitet uns starkes Unbehagen. Eine bildliche Darstellung Philoktets oder eine plastische Darstellung Iokastes<sup>91</sup> . . . betrachten wir dagegen mit Vergnügen und Bewunderung. Für die Kyrenaiker ist dies . . . ein gewichtiger Beweis dafür, daß das Vergnügen an musikalischen und schauspielerischen Darbietungen nicht im Gesichtssinn und im Gehör, sondern im Denken angesiedelt ist“ (fr. 190). Aus der Tatsache, daß gleichartige Sachverhalte und Geschehnisse, je nachdem ob wir sie in der Realität sehen oder ihnen in künstlerischen Darstellungen begegnen, uns das eine Mal spontanes Unbehagen, das andere Mal aber Vergnügen und Genuß bereiten, schlossen die Kyrenaiker, daß das Vergnügen, welches wir beim Ansehen oder Anhören von Kunstwerken und künstlerischen Darbietungen empfinden, nicht mit dem Seh- bzw. Hörvorgang als solchem verbunden, sondern das Ergebnis eines innerseelischen Reflexionsprozesses und somit ein innerseelisches bzw. intellektuelles Vergnügen sei.<sup>92</sup>

Gegen Ende des ersten Abschnitts der Doxographie kommt Diogenes schließlich noch auf die Bewertung zu sprechen, die die Kyrenaiker den beiden zuvor besprochenen Typen der Lust zuteil werden ließen: „Viel besser als die seelischen sind die

<sup>91</sup> Plutarch denkt hier speziell an ein Gemälde des Aristophon und eine berühmte Plastik des Silanion (s. Plut., de aud. poet. 3, 18 C).

<sup>92</sup> Aristoteles führt das beschriebene Phänomen in der *Poetik* bekanntlich als Beispiel für das Vergnügen an (χαίρομεν), das die Menschen an Nachahmungen haben (4, 1448 b9–12). Vgl. dazu G. M. Sifakis, Learning from Art and Pleasure in Learning. An Interpretation of Aristotele, *Poetics* 4, 1448b8–19, in: *Studies in Honour T. B. L. Webster*, vol. I, Bristol 1986, 211–222.

körperlichen Lustempfindungen und die den Körper betreffenden Belästigungen (ὄχλησεις) schlimmer (sc. als die die Seele betreffenden). Deshalb werden die Übeltäter auch eher mit ihnen bestraft“ (2,90 = fr. 188 A).<sup>93</sup> Die hier getroffene Feststellung, daß die körperlichen (d. h. die durch den Körper vermittelten) Lustempfindungen „besser“ (ἀμείνους) seien als die seelischen (d. h. die sich in der Seele selbst entwickelnden), kann nur heißen, daß es sich bei ihnen um stärkere, intensivere und deshalb erstrebenswertere Lustempfindungen handelt. Warum dies so ist, wird nicht erläutert, weder hier noch in anderen Zeugnissen. Überblickt man den ersten Abschnitt der Doxographie insgesamt, dann wird jedoch folgendes deutlich: Zunächst bezieht sich Diogenes über eine längere Strecke hin auf eine Form der kyrenaischen Lehre, die allein die sinnliche Lust anerkennt und sie zum Ziel, d. h. zum höchsten Gut, erklärt. Begründet wird dies damit, daß sich alle Menschen, wie überhaupt alle Lebewesen, von Geburt an spontan um nichts mehr bemühten als darum, Lustempfindungen zu erlangen. Im weiteren Verlauf des Berichtes wird dann, ohne daß auf diese Verschiebung in irgendeiner Weise hingewiesen würde, eine Form der Lehre vorausgesetzt, die neben der sinnlichen auch die geistige Lust anerkennt. Wenn es nun zum Schluß heißt, die Kyrenaiker hätten die sinnliche Lust höher bewertet als die geistige, dann liegt die Vermutung nahe, daß es sich hier um eine Modifikation der zu Beginn vorausgesetzten Form der Lehre handelt, die einerseits zwar der Veränderung, die diese inzwischen erfahren hatte, Rechnung trägt, andererseits aber so viel wie möglich von ihr festhält.

So viel zum ersten Teil der Doxographie des Diogenes. Und nun zum zweiten Teil.<sup>94</sup> In ihm geht es um Detailfragen, die katalogartig aneinandergereiht sind. Ein Teil davon ist im Vorangehenden schon erwähnt worden.<sup>95</sup> Was zu besprechen bleibt, handelt in der Hauptsache davon, welche Einschätzung der kyrenaische Weise den herkömmlichen Gütern zuteil werden läßt und wie er sich denjenigen Affekten gegenüber verhält, die mit Schmerzempfindungen verbunden sind.

Zunächst: Wer oder was ist überhaupt ein Weiser (σοφός, σπουδαίος) im Sinne der Lehre der Kyrenaiker? Es ist derjenige, der sein Leben der kyrenaischen Lehre gemäß so einzurichten versteht, daß sich, soweit möglich, ein lustvoller Augenblick an den anderen reiht. Dem Bemühen, dies zu erreichen, ist alles andere untergeord-

<sup>93</sup> Nicht ganz einfach zu deuten ist, was als weitere Begründung hinzugefügt wird: „Sie meinen nämlich, Schmerz zu empfinden (oder: sich abzuplagen? griechisch: πονεῖν) sei schlimmer, Lust zu empfinden (ἡδουσαί) dagegen uns gemäßer (οἰκαιότερον). Deshalb kümmern sie sich auch mehr um das letztere“ (2,90 = fr. 180). Fassen wir hier Reste der Auseinandersetzung Aristipps und der Kyrenaiker mit Antisthenes und den Kynikern? Vgl. bes. Antisthenes fr. 19 Decleva Caizzi und Diogenes von Sinope bei Diog. Laert. 6,71. Vgl. auch Anm. 75.

<sup>94</sup> Wie oben angemerkt (s. Anm. 71), lasse ich den zweiten Teil anders als Mannebach erst mit dem dritten Satz von § 91 beginnen (τὴν φρόνησιν . . .).

<sup>95</sup> 2,92 = fr. 215 s. S. 9, 33; 2,92 = fr. 149. 146 s. S. 27; 2,93 = fr. 215 s. S. 33.

net. Der Wert der Dinge bemißt sich deshalb allein danach, ob sie bei diesem Bemühen förderlich sind oder nicht. So heißt es etwa in bezug auf die Einsicht (φρόνησις), verstanden als die Fähigkeit zum planmäßigen Nachdenken darüber, wie man die Ziele, die man erstrebt, am besten erreicht:<sup>96</sup> „Sie behaupten, die Einsicht sei ein Gut. Sie sei jedoch nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert, sondern um dessentwillen, was aus ihr resultiert“ (2,91 = fr. 223). Was aus ihr resultiert, ist die zutreffende Einschätzung der jeweiligen Situation im Hinblick darauf, wie sie am lustvollsten zu gestalten ist. Dazu verhilft die Einsicht z. B., indem sie rät, sich an die gültigen sittlichen Normen zu halten: „Nichts ist von Natur aus gerecht, sittlich gut oder böse, sondern alles immer nur aufgrund von Gesetz und Sitte. Der Weise (σπουδαῖος) wird jedoch nichts Ungehöriges (ἄτοπον) tun wegen der darauf stehenden Strafen und des üblen Rufes“<sup>97</sup> (2,93 = fr. 229). Ein sittliches Handeln, verstanden als ein Handeln, das sich an die gültigen Normen hält, empfiehlt sich also aus Gründen der Vernunft, weil offenkundig ist, daß man andernfalls sein Bemühen um ein lustvolles Leben selbst beeinträchtigt. Cicero faßt dies einmal in die Kurzformel, die Kyrenaiker seien der Meinung gewesen, daß „die Tugend (*virtus*) (nur) deswegen zu loben sei, weil sie Lust verschaffe“ (fr. 221 A; vgl. fr. 221 B. 222). Da also die Tugend ein Gut ist, wenn auch nur ein relatives, gilt es, sich um sie zu bemühen. Bei diesem Bemühen ist — so heißt es weiter — die körperliche Übung (ἄσκησις) von Nutzen (2,91 = fr. 245). Gedacht zu sein scheint dabei daran, daß eine gewisse körperliche Disziplin es z. B. erleichtert, die unerwünschten Affekte ganz oder zumindest besser zu beherrschen. In diesen gedanklichen Kontext gehört wohl auch die den Kyrenaikern zugeschriebene Auffassung, daß „einige Tugenden auch bei den Unvernünftigen (ἄφρονες) anzutreffen seien“ (2,91 = fr. 245). Sie ist offenbar in der Weise zu verstehen, daß der erwähnte Zusammenhang zwischen Einhaltung der gängigen sittlichen Normen einerseits und privatem Wohlbefinden andererseits jedermann auch ohne großes Nachdenken gleichsam instinktiv klar sein und er ihn daher in seiner Lebensführung beherzigen wird.<sup>98</sup>

Es war gerade von der Selbstbeherrschung die Rede, die der kyrenaische Weise üben werde. Dazu heißt es in der Doxographie: „Der Weise wird weder neidisch noch verliebt noch abergläubisch sein; diese Regungen sind nämlich die Folge leerer Einbildung. Kummer und Angst wird er dagegen empfinden, denn diese kommen auf natürliche Weise zustande“ (2,91 = fr. 241). Erläutert wird dies wie so vieles andere in der Doxographie nicht, und so ist man darauf angewiesen, sich das Ge-

<sup>96</sup> Vgl. S. 32.

<sup>97</sup> Die angefügte Bemerkung εἶναι δὲ τὸν σοφὸν scheint korrupt zu sein; jedenfalls läßt sich ihr kein passabler Sinn abgewinnen. Casaubonus (in: *Commentarii in Diogenem Laertium*. Ed. cur. H. G. Huebnerus, vol. I, Leipzig–London 1830, 49) übersetzte: τὸν σπουδαῖον non alium esse a sapiente. Vgl. zum Text Bollack (s. Anm. 71) 206–207 und Giannantoni 1983–85, I 258 im Apparat ad loc.

<sup>98</sup> Vgl. auch die Bemerkung über den φαῦλος zu Beginn von § 91 = fr. 165 (s. S. 42).

sagte mit Hilfe dessen, was sonst über die Lehre der Kyrenaiker bekannt ist, klarzumachen. Bei allen fünf genannten Affekten handelt es sich um solche, die mit Schmerzempfindungen verbunden sind. Der Weise wird daher bemüht sein, sie zu meiden. Bei den einen — Neid, Verliebtheit, Aberglaube — wird ihm dies gelingen, bei den anderen — Kummer, Angst — nicht. Als Grund dafür wird genannt, daß die ersteren „die Folge leerer Einbildung seien“ (γίνεσθαι παρὰ κενὴν δόξαν), die letzteren dagegen „auf natürliche Weise“ (φυσικῶς) zustande kämen. Was besagt diese Unterscheidung? Das gemeinsame Charakteristikum der drei zuerst genannten Affekte ist dies, daß sie ohne jeden aktuellen von außen kommenden Anstoß im Menschen bzw. seiner Seele von selbst entstehen. Neid und Verliebtheit kommen dadurch zustande, daß man sich einbildet, man könne angenehm nur dann leben, wenn man bestimmte Dinge sein eigen nenne, die andere besitzen, man selbst aber nicht, bzw. wenn man eine bestimmte Person so fest an sich binde, daß sie ständig präsent und verfügbar sei. Der Neidische leidet unter dem Gefühl, zu kurz gekommen zu sein, der Verliebte unter der Angst, sein Bemühen um den anderen könne fehlschlagen. Wie sich einer verhält, der, wie es sich für den kyrenaischen Weisen gebührt, von „leeren Einbildungen“ dieser Art frei ist und allein der Einsicht folgt, wird aufs beste durch jenes berühmte ἔχω, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι illustriert, mit dem Aristipp die Vorhaltungen entkräftet haben soll, die man ihm wegen seines Umganges mit der Hetäre Lais machte (fr. 57 A—G). Daß er seine ganze Lebensführung dem in diesem Satz zum Ausdruck gebrachten Prinzip unterwarf, wird durch eine Fülle von Anekdoten bezeugt (fr. 29—34. 54—59. 67—71 u.ö.). Der Aberglaube und die mit ihm verbundenen Schmerzempfindungen resultieren aus dem nichtigen Glauben, übermächtige, in ihrem Wirken letztlich unbegreifbare Wesen würden die Menschen ständig beobachten und mit Strafen bedrohen. Wer diesem Glauben verfallen ist, wird unablässig von der Angst gepeinigt sein, ein Strafgericht werde über ihn hereinbrechen. Daß Verstöße gegen die geltenden gesellschaftlichen Normen üblicherweise Strafe nach sich ziehen, ist eine Erfahrung, die sich immer wieder bestätigt. Der Weise handelt daher in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse, wenn er solche Verstöße unterläßt (vgl. S. 45). Daß die Menschen der Gunst oder Ungunst übermächtiger Wesen mehr oder minder hilflos ausgeliefert seien, ist dagegen eine „leere Einbildung“, jedenfalls nach der Meinung der Kyrenaiker (und der Epikureer). Von etwas Derartigem wird sich der Weise in seinem Wohlbefinden daher nicht beeinträchtigen lassen; seine Einsicht wird ihn davor schützen.<sup>99</sup>

Anders als Neid, Verliebtheit und Aberglaube sind Kummer und Angst (λυπεῖσθαι καὶ φοβεῖσθαι) nicht „die Folge leerer Einbildung“, sondern kommen, wie es heißt, „auf natürliche Weise“ (φυσικῶς) zustande. Gemeint sein muß damit,

<sup>99</sup> Zur Freiheit des Weisen von Aberglauben vgl. auch 2,92 = fr. 146.

daß diese Affekte durch bestimmte Sinneseindrücke ausgelöst werden, die ihrerseits durch bestimmte äußere Geschehnisse oder Gegebenheiten hervorgerufen werden — etwa wenn man mitansehen muß, wie eine einem nahestehende Person an einer schweren Krankheit leidet oder ein großes Übel unausweichlich auf einen zukommt. Sinneseindrücken dieser Art kann sich niemand entziehen, auch der Weise nicht; auch er wird daher den durch sie ausgelösten Affekten unterworfen sein, wenn auch nicht in dem gleichen Maße wie die anderen: „Die Kyrenaiker behaupten, der eine empfinde mehr, der andere weniger Kummer“ (2,93 = fr. 242). Wenn auch niemand, nicht einmal der Weise, gegen jeden Kummer gefeit ist, so wird doch der Einsichtige deutlich weniger unter ihm zu leiden haben als der Uneinsichtige. Wie man sich nach der Auffassung der Kyrenaiker am besten gegen ihn schützen kann, teilt ein bei Cicero erhaltenes Zeugnis mit: durch regelmäßiges und konsequentes „Vorherbedenken“ (*praemeditatio*) möglicher künftiger Übel. Denn — so die Überzeugung der Kyrenaiker — Kummer „wird nicht durch jedes Übel hervorgerufen, sondern nur durch ein unerwartetes und unvorhergesehenes Übel“ (*non omni malo aegritudinem effici censent, sed insperato et necopinato malo*). Hat man sich durch „tägliches Vorherbedenken“ gerüstet, dann „wird dem Ansturm der Unglücksfälle und Katastrophen seine Kraft genommen“ und dem Kummer erfolgreich vorgebeugt (Cic., *Tusc.* 3,28.31, vgl. 52.76).<sup>100</sup>

Ist die den Kyrenaikern zugeschriebene Ansicht, daß λύπη und φόβος „auf natürliche Weise“ zustande kämen, im Vorangehenden richtig interpretiert worden, dann kann mit φοβεῖσθαι in dem hier zur Diskussion stehenden Zeugnis nur das elementare Angst-Haben bzw. Sich-Ängstigen vor Übeln, die einen unmittelbar bedrohen, gemeint sein. So verstanden ist dieses Zeugnis auch ohne Schwierigkeiten mit dem vereinbar, was in der Doxographie in anderem Zusammenhang über den φόβος gesagt ist und auf den ersten Blick im Widerspruch dazu zu stehen scheint: An der Stelle, an der Diogenes darauf zu sprechen kommt, daß einige seiner Quellen behaupteten, die Kyrenaiker hätten von den drei Hauptbereichen der Philosophie allein die Ethik anerkannt (vgl. S. 26 f.), fügt er hinzu, nach dem Zeugnis dieser Quellen hätten sie diese ihre Position damit begründet, daß „in der rechten Weise zu sprechen und von Aberglauben frei zu sein und τὸν περὶ θανάτου φόβον zu meiden auch der in der Lage sei, der nur die Lehre von Gut und Böse gelernt habe“ (2,92 = fr. 146). Der φόβος, von dem hier die Rede ist, ist nicht die Angst, die einen angesichts einer aktuellen Bedrohung überkommt, sondern die Furcht vor etwas Künftigem, von dem man gar nicht weiß, ob es überhaupt ein Übel ist. Nicht zufällig steht der φόβος περὶ θανάτου hier neben der δεισιδαιμονία. Wie in dieser sahen die Kyrenaiker offenbar auch in ihm die Folge einer „leeren

<sup>100</sup> Dieses Zeugnis hat Mannebach zu Unrecht als nicht-kyrenaisch aus seiner Sammlung ausgeschlossen (s. Mannebach 1961, 96); vgl. Giannantoni 1983–85, III 169–170.

Einbildung“. Welche Begründung sie dafür gegeben haben, wissen wir nicht. Eine von vielen Möglichkeiten wäre, daß sie im Sinne dessen argumentiert haben, was Sokrates im Schlußteil der Platonischen *Apologie* über den Tod als das vermeintlich größte aller Übel sagt (40a7–8. c4–41a8; vgl. 29a4–b1).

Es bleiben drei Sätze der Doxographie zu besprechen. Die beiden ersten betreffen den Bereich der Dinge, die – wie die Einsicht (vgl. S. 45) – zwar nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert sind, wohl aber deshalb, weil sie bei dem Bemühen um Lust von Nutzen sind: „Der Reichtum (πλοῦτος) vermag Lust zu bewirken, ist jedoch nicht um seiner selbst willen erstrebenswert“ (2,92 = fr. 224). „Einen Freund hat man allein des Nutzens wegen; denn auch einen Körperteil schätzt man nur, solange er vorhanden ist“ (2,91 = fr. 232). Daß gerade Reichtum und Freunde ausdrücklich erwähnt werden, ist schwerlich ein Zufall. Wie sich Aristipp des Reichtums als eines Mittels zum Zweck bediente, ohne ihm einen eigenständigen Wert zuzuerkennen und sich so von ihm abhängig zu machen, bildet den Inhalt zahlreicher Anekdoten (s. bes. fr. 67–71). Die Freundschaft scheint vor allem deshalb genannt zu sein, weil einige der späteren Kyrenaiker sich von der hier zum Ausdruck gebrachten Einschätzung entfernten und ihr einen eigenständigen Wert zuerkannten (vgl. S. 51 ff.). Schließlich der letzte bisher noch nicht erwähnte Satz: „Einen Fortschritt in Richtung auf die Vollkommenheit (προκοπή) erkennen sie sowohl im Bereich der Philosophie als auch sonst an“ (2,93 = fr. 246). Eine Feststellung wie diese ist rückblickend aus der Perspektive des Philosophiehistorikers getroffen. Sie setzt das Rasonieren der Stoiker über Möglichkeit und Unmöglichkeit der προκοπή voraus.<sup>101</sup>

Im Vorangehenden war schon darauf hingewiesen worden, daß die Lehren, die Diogenes den ‚eigentlichen‘ Kyrenaikern zuschreibt, zum Teil miteinander unvereinbar seien (s. S. 42 ff.). Im Hinblick auf die Frage nach den ethischen Lehren des Schulgründers Aristipp besagt dies, daß, wenn überhaupt etwas, dann allenfalls ein Teil der in dem Bericht referierten Lehren schon von ihm stammen kann. Es ist daher zu untersuchen, welcher Teil dies sein könnte. Dies soll in zwei Schritten geschehen. Zunächst soll der Frage nachgegangen werden, welche Teile der Doxographie sich mit Sicherheit als später erweisen lassen, sodann erörtert werden, wieweit sich für die verbleibenden Lehren aus Zeugnissen bei anderen Autoren Anhaltspunkte dafür gewinnen lassen, daß sie tatsächlich Aristipp d. Ä. zugeschrieben werden können.

E. Schwartz hatte im Jahre 1903 in dem RE-Artikel ‚Diogenes Laertios‘ die partielle Unvereinbarkeit der in der Doxographie referierten Lehren beiläufig damit erklärt, daß die ursprüngliche kyrenaische Lustlehre in ihr mit derjenigen Form der

<sup>101</sup> Zu der damit angesprochenen Thematik vgl. J. F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala 1976, 204.

Lehre vermergt worden sei, die Annikeris ihr später im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Epikur gab.<sup>102</sup> Andere haben diese Erklärung dann im einzelnen zu verwerthen gesucht. Am konsequentesten tat dies E. Mannebach. Er verglich systematisch alle Lehren der Doxographie mit dem, was andernorts ausdrücklich Aristipp d. Ä., seinem Enkel und den Annikereern als Lehre zugeschrieben wird. Als Ergebnis dieses Vergleichs teilte er dann sämtliche in der Doxographie referierten Lehren auf in 1. solche, die auf die Kyrenaiker bzw. Aristipp d. Ä. und die Kyrenaiker, 2. solche, die auf Aristipp d. J., und 3. solche, die auf Annikeris und seine Anhänger zurückzuführen seien. Dabei stützte er sich vor allem auf zwei Zeugnisse: zum einen ein Textstück bei Clemens von Alexandrien, in dem von den Lehren der Annikereer die Rede ist, und zum anderen jenen schon erwähnten Text bei Eusebios von Caesarea, in dem dieser davon spricht, daß nicht schon Aristipp d. Ä., sondern erst sein Enkel eine eigentliche hedonistische Lehre entwickelt habe (vgl. S. 6, 20–23).

Wenden wir uns zunächst dem ersten dieser beiden Zeugnisse zu, auf das sich schon Schwartz berufen hatte. Es findet sich in einem Abschnitt der *Stromateis*, in dem die Telos- und Eudaimonielehren der einzelnen Philosophen und Schulen aufgezählt und stichwortartig charakterisiert werden, und lautet folgendermaßen: „Die aus der kyrenaischen Schule (διαδοχή) hervorgegangenen sogenannten Annikereer legten für das ganze Leben kein genau definiertes Ziel fest, sondern sagten, es gebe nur ein spezielles Ziel für eine jede Handlung, nämlich die aus ihr erwachsende Lust. Diese Kyrenaiker verwerfen Epikurs Definition der Lust, die besagt, sie sei die völlige Abwesenheit des Schmerzens (ἡ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξάρσις), und nennen dies den Zustand eines Toten. Freude verspürten wir (χαίρειν) nämlich nicht nur über sinnliche Lustempfindungen (ἡδοναί), sondern auch über den Umgang mit anderen Menschen und ehrenvolle Bestrebungen. Epikur dagegen meint, jede Freude der Seele basiere auf einer vorausgegangenen Empfindung des Fleisches“ (Clem. Al., Strom. II, XXI 130,7–8 = fr. 168.203.185 = Epic. fr. 451 Us.).

Es ist auf den ersten Blick deutlich, daß in diesem Text den Annikereern drei Lehrmeinungen zugeschrieben werden, die in der Doxographie des Diogenes als Lehrmeinungen der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker erscheinen. Mannebach hat den Text daher in seiner Fragmentsammlung in drei Teile zerlegt und diese Teile dann jeweils mit den ihnen entsprechenden Textstücken der Doxographie zusammengestellt.

Ich überspringe zunächst die erste dieser drei Lehrmeinungen und wende mich den beiden folgenden zu.<sup>103</sup> Die erste von ihnen betrifft den von Schmerz und Lust

<sup>102</sup> Schwartz 1903, 741, vgl. 759; s. auch dens., *Ethik der Griechen*. Hrsg. von W. Richter, Stuttgart 1951, 182.

<sup>103</sup> Zur ersten der drei Lehrmeinungen s. S. 57.

freien ‚mittleren‘ Zustand. Speziell geht es dabei sowohl in der Doxographie des Diogenes (2,89 = fr. 204, s. S. 39) als auch bei Clemens um die unterschiedliche Einschätzung des von Schmerz freien Zustandes durch die Kyrenaiker bzw. Annikereer einerseits und Epikur andererseits. Sie besteht in der Hauptsache darin, daß die Kyrenaiker diesen Zustand mit dem von Lust freien gleichsetzten und als neutral (weder gut noch schlecht) bewerteten, Epikur dagegen beide unterschied und den von Schmerz freien Zustand zum Zustand größter Lust und damit zum höchsten Gut und zum Ziel erklärte. Sieht man einmal davon ab, daß die Position der Kyrenaiker bei Diogenes erheblich detaillierter beschrieben wird als die ihr entsprechende der Annikereer bei Clemens, dann bleibt als einziger belangvoller Unterschied zwischen den beiden Zeugnissen der, daß der Zustand dessen, der von Schmerz frei ist, bei Diogenes mit dem eines Schlafenden, bei Clemens dagegen mit dem eines Toten verglichen wird. Dieser Wechsel läßt sich — darauf hat A. Grilli aufmerksam gemacht<sup>104</sup> — am einfachsten und besten folgendermaßen erklären: Der Vergleich des von Schmerz freien Zustandes mit dem des Schlafes geht offenbar ebenso wie der noch zu besprechende Vergleich des ‚mittleren‘ Zustandes mit dem der Meeresstille (vgl. S. 59 f.) auf die frühen Kyrenaiker zurück. Beide Vergleiche dienten ausschließlich dem Zweck, die kyrenaische Lehre zu veranschaulichen. Bei dem Vergleich des von Schmerz freien Zustandes mit dem des Totseins ist es anders. In dieser Weise zugespitzt diente der Vergleich nicht mehr der Veranschaulichung, sondern polemischen Zwecken, genauer gesagt: der Diskriminierung der Lehre Epikurs. Seine Funktion war jetzt die, die aus der Sicht der Annikereer völlig unsinnige Aufwertung, die der Zustand des Freiseins von Schmerzen durch Epikur erfahren hatte, mit einer radikalen Abwertung zu beantworten. Was er zum Ausdruck bringen sollte, war dies: Freisein von Schmerzen bedeutet nicht, wie Epikur behauptet, höchste Lust, sondern Empfindungslosigkeit und damit so etwas wie ein Totsein bei lebendigem Leibe.

Wie der Vergleich des von Schmerz freien Zustandes mit dem des Totseins (nicht jedoch, um dies noch einmal zu betonen, die Lehre von der Wertneutralität des ‚mittleren‘ Zustandes, deren Richtigkeit er gegen Epikur verteidigen soll) gehört auch die dritte der von Clemens referierten Lehrmeinungen erweislich in den Kontext der Kontroverse zwischen Epikur und den Annikereern. Es geht dabei um folgendes: Im Unterschied zu Epikur, der überzeugt war, daß jede seelische Lust letztlich auf eine vorausgegangene körperliche zurückgehe,<sup>105</sup> vertraten die Kyrenaiker (so Diogenes 2,89 = fr. 187, vgl. S. 42) bzw. die Annikereer (so Clemens) die

<sup>104</sup> A. Grilli, *Rez. Giannantoni 1959*, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 14, 1959, 343–351, hier: 347–348; zustimmend Giannantoni 1983–85, III 171 und in dem Aufsatz ‚Il piacere cinetico nell’etica epicurea‘, *Elenchos* 5, 1984, 25–44, hier: 43–44.

<sup>105</sup> Vgl. dazu S. 55–56.

Ansicht, es gebe auch rein seelische Lustempfindungen. Schenkt man den Worten des Clemens Glauben, dann suchten die Annikereer mit dieser ihrer Ansicht ihre Ablehnung der zuvor erwähnten Lehre Epikurs zu begründen (γάρ), daß der von Schmerz freie Zustand ein Zustand höchster Lust sei. Inwiefern das eine das andere begründet, darüber geben die kargen Mitteilungen des Clemens allerdings leider keine Auskunft. Die Hoffnung, in den Paralleltexten bei Diogenes vielleicht eine Antwort zu finden, erfüllt sich nicht, da die entsprechenden Textstücke (fr. 204 und 187) dort durch einen dazwischengeschobenen weiteren Lehrsatz (fr. 179) voneinander getrennt sind, also kein direkter Bezug zwischen ihnen besteht und sich im übrigen nicht der geringste Hinweis darauf findet, daß Diogenes eine Zusammengehörigkeit der beiden Lehren von der Art bekannt gewesen wäre, wie sie Clemens zufolge bestanden haben soll. Da es nun aber auch sonst, soweit ich sehe, kein Zeugnis gibt, das die von Clemens behauptete direkte Zusammengehörigkeit der beiden Lehren verständlich machte, muß man wohl mit der Möglichkeit rechnen, daß sie in dieser direkten Form ursprünglich überhaupt nicht bestanden hat, sondern das Ergebnis einer starken Verkürzung eines ursprünglich erheblich weiter ausgreifenden Gedankenganges ist;<sup>106</sup> denn daß beide Lehren innerhalb eines größeren Rahmens durchaus miteinander in Beziehung stehen, das ist nicht zu bezweifeln.

Nimmt man zu dem Clemens-Text die bei Diogenes Laertios zu lesende Doxographie der Annikereer hinzu, dann läßt sich dieser Rahmen wenigstens in seinen Grundzügen rekonstruieren. Bei Diogenes heißt es: „Die Annikereer vertraten in den übrigen Punkten die gleichen Ansichten wie sie (sc. die Hegesiaker<sup>107</sup>). Im Unterschied zu ihnen ließen sie jedoch Freundschaft, Dankbarkeit, Ehrerbietung gegenüber den Eltern und Engagement zugunsten des Vaterlandes (als etwas selbständig Existierendes) im Leben bestehen. Daher wird der Weise (nach ihrer Auffassung) auch dann, wenn er um dieser Dinge willen körperliche Beschwerden hinnehmen muß, keineswegs weniger glücklich sein, auch wenn nur wenig übrig bleibt, was ihm (sinnliche) Lust verschafft. . . . Seinen Freund schätze man nicht nur wegen des Nutzens, so daß man bei dessen Ausbleiben sich nicht mehr um ihn kümmere, sondern auch wegen des im Laufe der Zeit entstandenen Wohlwollens, um dessentwillen man auch Schmerzen (πόννοι) auf sich nehmen werde. Obwohl man die Lust als Ziel ansetze und es bedaure, wenn man ihrer verlustig gehe, werde man diese Schmerzen dennoch freiwillig ertragen aus Zuneigung zu seinem Freund“ (2,96–97 = fr. 186 + 234).

<sup>106</sup> P. Natorp nennt den Bericht des Clemens in seinem RE-Artikel ‚Annikeris‘ (RE I 2, 1894, 2259–2261, hier: 2260,9) zu Recht „sehr verstümmelt“.

<sup>107</sup> Sie sind gemeint, vgl. Anm. 55.

Die zu Beginn dieses Textes zu lesende Feststellung, die Annikereer hätten „in den übrigen Punkten“ die gleiche Ansicht vertreten wie die Hegesiaker, bezieht sich in erster Linie darauf, daß sie ebenso wie diese und die ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker Lust und Schmerz zum größten Gut und zum größten Übel erklärten (vgl. den Anfang der Doxographie der Hegesiaker bei Diogenes Laertios 2,93 = fr. 171). Im weiteren Verlauf des Textes heißt es von den Annikereern denn auch dementsprechend, sie hätten die Lust zum Ziel erklärt. Wie wir schon gesehen haben, verstanden sie unter Lust nun aber nicht nur die sinnliche Lust, sondern erkannten auch eine eigenständige seelische Lust an. Davon ist in den sich anschließenden Sätzen die Rede, in deren erstem Diogenes die diesbezügliche Lehre der Annikereer der Hegesiaker entgegenstellt. Als deren Lehre hatte er in der vorausgehenden Doxographie der Hegesiaker folgendes referiert: „Sie waren überzeugt, daß weder die Dankbarkeit etwas sei noch die Freundschaft noch die Wohltätigkeit, da wir diese Dinge nicht um ihrer selbst wählten, sondern um ihres Nutzens willen; sei er nicht gegeben, gebe es auch sie nicht“ (2,93 = fr. 236).<sup>108</sup> In bezug auf die Freundschaft wird die gleiche Ansicht, wie schon erwähnt wurde, von Diogenes auch den ‚eigentlichen‘ Kyrenaikern zugeschrieben (2,91 = fr. 232, vgl. S. 48). Was gemeint ist, ist dies: Dankbarkeit, Freundschaft, Wohltätigkeit haben keinen eigenen Wert und keine selbständige Existenz, sie sind nur Mittel zum Zweck, zum Zweck der Lustbeschaffung. Diese Ansicht lehnten die Annikereer ab. Sie waren der Auffassung, daß Dinge wie die genannten — in der Doxographie der Annikereer werden neben der Dankbarkeit und der Freundschaft die Ehrerbietung gegenüber den Eltern und das Engagement zugunsten des Vaterlandes genannt — ohne jede Mitwirkung der Sinne gleichsam aus eigener Kraft Lustempfindungen hervorrufen könnten, nämlich jene sich in der Seele selbst bildende, sozusagen psychogene *χαρά*, von der im Clemens-Text die Rede ist, und daß ihnen daher durchaus eine eigenständige Existenz und ein eigener Wert zuzuerkennen sei und zwar sogar ein sehr erheblicher. Der Weise werde daher — so folgerten sie — um solcher Dinge wie z. B. der Freundschaft willen sogar beträchtliche Einbußen an sinnlicher Lust, ja sogar ein nicht geringes Quantum an körperlichen Beschwerden (*δολήσεις*) und Schmerzen (*πόννοι*) hinnehmen, ohne dadurch in seinem Glück im mindesten beeinträchtigt zu werden. Die seelische Lust, die er auf diese Weise gewinne, gleiche die Verluste an sinnlicher Lust aus.<sup>109</sup>

Nach Lage der Dinge kann kein Zweifel bestehen, daß Annikeris und seine Anhänger die ersten waren, die im Kreise der Kyrenaiker neben der sinnlichen auch eine von ihr unabhängige, eigenständige seelische Lust anerkannten. Auf diese

<sup>108</sup> Vgl. fr. 235.

<sup>109</sup> Der Vorrang der sinnlichen Lust vor der seelischen scheint von ihnen nicht angezweifelt worden zu sein.

Neuerung bezieht sich, wenn nicht alles täuscht, auch die bei Strabon zu lesende Bemerkung, von Annikeris gehe die Kunde, er „habe die philosophischen Anschauungen der kyrenaischen Schule revidiert (ἐπανορθῶσαι τὴν Κυρηναϊκὴν αἴρεσιν) und an ihrer Stelle die der annikereischen Schule eingeführt“ (XVII 3,22 = fr. 132). Für die oben (s. S. 42) aufgeworfene Frage, wieso Panaitios behaupten konnte, die Kyrenaiker hätten allein die körperliche Lust anerkannt, bedeutet dies, daß sich Panaitios offenbar auf die kyrenaische Lehre in derjenigen Form bezog, die sie vor dieser Neuerung hatte. Annikeris' Schüler<sup>110</sup> Theodoros (Atheos) ging dann übrigens — dies sei hier nur nebenbei angemerkt — noch einen Schritt weiter als sein Lehrer: Er wertete die seelische Lust noch stärker auf und die körperliche noch stärker ab und nahm an, „daß die seelische Lust (χαρά) und der seelische Schmerz (λύπη) das größte Gut und das größte Übel seien“, die körperliche Lust (ἡδονή) und der körperliche Schmerz (πόνος) aber zu den zwischen Gut und Übel angesiedelten ‚mittleren‘ Dingen gehörten, die wertneutral seien (2,98 = fr. 175).<sup>111</sup>

Kehren wir von hier aus zu der Frage zurück, in welcher Weise die Annikereer ihre Ablehnung der Epikureischen Definition der Lust als „Freisein von Schmerzen“ mit der Lehre verknüpft haben könnten, daß es auch rein seelische Lustempfindungen gebe. Wenn als sicher gelten kann, daß es die Annikereer waren, die diese Lehre in die kyrenaische Philosophie eingeführt haben, dann liegt es natürlich nahe zu vermuten, die Auseinandersetzung mit Epikur habe dazu den Anstoß gegeben. Epikurs Lehre, daß die größte Lust nicht etwa in einem Höchstmaß an positiver (kinetischer) Lust bestehe, sondern im völligen Freisein von körperlichen und vor allem seelischen Schmerzen und daß dieser Zustand größter Lust auch durch das Hinzutreten positiver körperlicher oder seelischer Lust nicht mehr gesteigert, sondern nur noch „farbiger gestaltet“ werden könne (ποικίλλεσθαι),<sup>112</sup> erschien Annikeris und seinen Anhängern — wie so manchen nach ihnen<sup>113</sup> — widersprüchlich und unverständlich. Andererseits bedeutete sie für die Kyrenaiker der damaligen Zeit jedoch auch eine Herausforderung, der sie sich nicht entziehen konnten. Mit ihrer Bestimmung der Lust als „Freisein von Schmerzen“ vermied sie nämlich eine gravierende Schwäche, die der überkommenen kyrenaischen Lehre anhaftete, und legte diese dadurch bloß: Wenn man wie die Kyrenaiker bis zu dieser Zeit unter der Lust, die man zum Ziel erklärte, allein die durch den Körper vermittelte augenblickliche sinnliche Lust verstand, dann begab man sich in eine Abhängigkeit von den äußeren Gegebenheiten, die einigermaßen problematisch erschei-

<sup>110</sup> Vgl. Diog. Laert. 2,98 = fr. 150; Winiarczyk 1981, 71.

<sup>111</sup> Vgl. dazu Zeller 1922, 377–379. Winiarczyk 1981, 80–82.

<sup>112</sup> Epic., Sent. 18, vgl. fr. 417 Us.; Hossenfelder 1985, 112–113.

<sup>113</sup> Vgl. vor allem die breit aufgeführte Kritik bei Cicero, de fin. 2,3–30.

nen mußte, da die Möglichkeit, auf diese so einzuwirken, daß aus ihnen ein Maximum an Lust und ein Minimum an Schmerz erwächst, notwendigerweise immer begrenzt sein muß. Die Kyrenaiker der Zeit Epikurs — Hegesias, Annikeris, Theodoros — unternahmen daher jeder auf seine Weise den Versuch, die ursprüngliche kyrenaische Lehre so zu modifizieren, daß diese Abhängigkeit verringert, ja nach Möglichkeit aufgehoben wurde.<sup>114</sup> Es würde zu weit führen, dies für einen jeden von ihnen im einzelnen auszuführen. Nur so viel sei gesagt, daß sie sich dabei alle drei in der einen oder anderen Weise an Epikur annäherten, was sicher mit dazu beitrug, daß sich ihre Lehren neben derjenigen Epikurs nicht zu behaupten vermochten und die kyrenaische ‚Schule‘ alsbald von der philosophischen Szene verschwand. Annikeris, auf den es uns hier jetzt ankommt, suchte die genannte Schwäche der kyrenaischen Lehre dadurch zu überwinden, daß er neben der sinnlichen auch eine rein seelische Lust annahm. Damit war die Abhängigkeit von den äußeren Gegebenheiten in der Tat erheblich verringert, indem nun nämlich die Möglichkeit anerkannt war, daß man unter bestimmten Voraussetzungen ohne jede Abhängigkeit von den gerade bestehenden äußeren Gegebenheiten in sich ein Gefühl innerer Lust, einen Zustand freudigen seelischen Gestimmtseins wachrufen könne: Empfindungen wie die dankbare Erinnerung an Gutes, das man erfahren habe, der Gedanke, sich uneigennützig für das Vaterland zu engagieren, das beglückende Gefühl enger Verbundenheit mit einem Freund u. ä. seien in der Lage, einen in einem solchen Maße mit innerem Vergnügen zu erfüllen, daß man um ihretwillen bereitwillig mancherlei Schmerzen und Beschwerden hinnehmen werde. Von dieser Voraussetzung ausgehend könnte Annikeris Epikur gegenüber dann vielleicht so oder ähnlich argumentiert haben: Das „Freisein von Schmerzen“ als größte Lust zu bezeichnen, ist ein Widerspruch in sich, denn es bedeutet, einen Zustand ohne (positive) Lust zum Zustand größter Lust zu erklären. Lust besteht immer in Bewegung; ein Zustand ohne jede Bewegung kann daher nie und nimmer als lustvoll empfunden werden, er ist vielmehr dem eines Toten vergleichbar. Das bedeutet nun freilich nicht, daß, wer die Lust zum Ziel erklärt, sich in unverantwortlicher Weise von den äußeren Gegebenheiten abhängig macht, auf die er nur in begrenztem Maße Einfluß nehmen kann. Dies wäre nur der Fall, wenn man wie Epikur annimmt, daß alle Lustempfindungen, auch die seelischen, unmittelbar vom Leib und seinen sinnlichen Erfahrungen abhängig sind.<sup>115</sup> Geht man dagegen davon aus, daß es auch rein seelische Lustempfindungen gibt, dann ist diese Abhängigkeit weitgehend aufgehoben, denn dann ist die Möglichkeit anerkannt, daß man auch in einem Zustand, in dem man keinerlei sinnliche Lust verspürt, ja sogar in einem Zustand, in

<sup>114</sup> Die ausführlichste Darstellung der Anschauungen des Hegesias findet man immer noch bei Zeller 1922, 379—381; zu Theodoros s. Zeller 1922, 375—379. Winiarczyk 1981.

<sup>115</sup> Zu dieser Lehre Epikurs vgl. S. 55—56.

dem man körperlichen Schmerzen und Beschwernissen ausgesetzt ist, seelisches Vergnügen empfinden kann.

Wir wollen an diesem Punkt kurz innehalten und eine Zwischenbilanz ziehen. Die erste der beiden Fragen, von denen wir ausgegangen waren, war die, welche Teile der Doxographie der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker sich mit Sicherheit als nacharistippisch erweisen lassen. Auf sie kann jetzt eine erste Antwort gegeben werden: Wenn die dort zu lesende Auffassung, daß „sich nicht alle seelischen Lust- und Schmerzempfindungen von körperlichen Lust- und Schmerzempfindungen herleiten“, sondern es auch Lusterlebnisse rein seelischen Ursprungs gebe (2,89 = fr. 187), erwiesenermaßen erst von Annikeris in die kyrenaische Philosophie eingeführt wurde, dann können alle Sätze der Doxographie, die diese Auffassung in irgendeiner Weise voraussetzen, frühestens von ihm oder aus seiner Zeit stammen und dürfen mithin nicht schon für die ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker oder gar den Schulgründer Aristipp in Anspruch genommen werden. Dies gilt zunächst einmal für die den Kyrenaikern zugeschriebene Überzeugung, daß „durch das bloße Sehen und Hören allein keine Lustempfindungen entstünden“, es vielmehr in entscheidender Weise vom Denken abhängt, ob bestimmte Laute oder ein bestimmter Anblick Lust hervorriefen oder nicht, und die Begründung dieser Überzeugung durch den Hinweis auf das Phänomen des Kunstgenusses (2,90 = fr. 189, vgl. S. 43). Durch Plutarch wissen wir, daß dieser Punkt Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen Epikur und den Kyrenaikern (also wohl den Annikereern) war (Quaest. conv. V 1,674a = fr. 190). Es gilt sodann für die Lehre, daß „die körperlichen Lustempfindungen viel besser seien als die seelischen und die den Körper betreffenden Beschwernisse schlimmer (sc. als die die Seele betreffenden)“ (2,90 = fr. 188 A), in der wir, wie sich gezeigt hat, eine Weiterentwicklung der ursprünglichen kyrenaischen Lehre zu sehen haben, die der durch Annikeris in die kyrenaische Philosophie eingeführten Überzeugung Rechnung trägt, daß neben den sinnlichen auch rein seelische Lustempfindungen anzuerkennen seien (vgl. S. 44).

Hier ist nun auch der geeignete Ort, auf die noch unbeantwortete Frage zurückzukommen (vgl. S. 42 f.), in welchem Verhältnis die beiden Lehren zueinander stehen, die Diogenes in der Doxographie der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker mit folgenden Worten referiert: „Nicht alle seelischen Lust- und Schmerzempfindungen leiten sich nach ihrer Auffassung von körperlichen Lust- und Schmerzempfindungen her. Auch über das bloße Wohlergehen des Vaterlandes empfinde man nämlich ebenso Vergnügen wie über sein *privates*. Durch die Erinnerung an das Gute oder die Aussicht darauf wird jedoch nach ihrer Auffassung, anders als es Epikur lehrte, keineswegs Lust hervorgerufen; mit der Zeit erlischt nämlich die Bewegung der Seele“ (2,89 = fr. 187 + 209). Wie Diogenes anmerkt, war Epikur, was die zweite der beiden Lehren betrifft, anderer Meinung als die Kyrenaiker, war also der Ansicht, daß durch die Erinnerung an das Gute und die Aussicht darauf durchaus Lust her-

vorgerufen werden könne. Diese seine Ansicht steht in engem Zusammenhang mit jener schon erwähnten anderen Lehre, daß alle seelischen Lustempfindungen letztlich auf vorausgegangene körperliche Lustempfindungen zurückzuführen seien. Nimmt man beides zusammen, dann wird deutlich, wie Epikur die seelische Lust erklärte: als ein Wiederauflebenlassen einer einmal empfundenen sinnlichen Lust durch die Erinnerung an sie oder die Erwartung, sie werde sich wiederholen.<sup>116</sup> Die Kyrenaiker lehnten diese Erklärung mit der Begründung ab, jede Bewegung erlösche mit der Zeit und verliere damit ihre Wirksamkeit. Sie müssen also etwa folgendermaßen argumentiert haben: Wer wie Epikur annimmt, eine über den Körper in die Seele gelangte Bewegung, die irgendwann einmal durch einen von außen kommenden Anstoß ausgelöst wurde und dann nach einiger Zeit erlosch, könne in späterer Zeit durch irgendwelche seelischen Aktivitäten zum Wiederaufleben gebracht werden, setzt sich in größter Weise über die Gesetze der Physik hinweg. Vergangene sinnliche Lusterlebnisse durch einen wie auch immer gearteten seelischen Impuls zu neuem Leben zu erwecken, ist also unmöglich. Alle sinnliche Lust ist, wie es die überkommene kyrenaische Lehre besagt, auf die Gegenwart beschränkt. Es besteht nicht der mindeste Anlaß, anzunehmen, daß die Kyrenaiker der Zeit Epikurs und damit auch Annikeris und seine Anhänger in diesem Punkt von der Lehre ihrer Schulvorgänger abgewichen wären.

Die Annikereer — und dann auch die Theodoreer (vgl. S. 53) — wichen jedoch, wie im Vorangehenden des längeren ausgeführt wurde, darin von ihren Vorgängern ab, daß sie im Unterschied zu ihnen neben der sinnlichen Lust eine eigenständige seelische Lust anerkannten. Bedenkt man nun, mit welchen Argumenten sie die Begründung, die Epikur für das Zustandekommen seelischer Lustempfindungen gegeben hatte, als verfehlt zu erweisen suchten, dann erhält die Formulierung, deren sich Diogenes bei der Wiedergabe dieser ihrer Lehre bedient — οὐ πάσας . . . τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι (2,89 = fr. 187) —, einen ganz prägnanten Sinn. Sie besagt: Anders als Epikur meint, leiten sich keineswegs alle seelischen Lust- und Schmerzempfindungen von körperlichen Lust- und Schmerzempfindungen her. Es gibt auch eigenständige seelische Lustempfindungen wie z. B. das Vergnügen, das man über das bloße Wohlergehen seines Vaterlandes verspürt. Im Hinblick auf diese rein seelischen Lustempfindungen nun können die Annikereer (und die Theodoreer) anders als im Hinblick auf die sinnlichen Lustempfindungen die Möglichkeit, daß sie durch Erinnerung oder Erwartung entstehen, gewiß nicht ausgeschlossen haben. Zwar gibt es kein Zeugnis, daß ihnen eine solche Auffassung ausdrücklich zuschreibt. Sie läßt sich jedoch aus den erhaltenen Zeugnissen (besonders 2,96 = fr. 186) mit Sicherheit erschließen. Wenn nämlich eine Empfindung wie die der Dankbarkeit (χάρις) mit

<sup>116</sup> Vgl. hierzu Cic., de fin. 1,55–57 = Epic. fr. 397 pp. 271–272 Us.

seelischen Lustempfindungen verbunden ist, dann sind dies Lustempfindungen, die durch „die Erinnerung an das Gute“ zustande kommen. Denn was ist Dankbarkeit anderes als eine besondere Form der Erinnerung an das Gute, das man erfahren hat? Und Entsprechendes gilt für die „Aussicht auf das Gute“. Wer bereit ist, sich zugunsten seines Vaterlandes zu engagieren (ὕπὲρ τῆς πατρίδος τι πράξειν), tut dies in der Hoffnung, damit Gutes zu bewirken.<sup>117</sup> Das innere Vergnügen, das er bei diesem seinem Engagement verspürt, resultiert folglich aus der „Hoffnung auf Gutes“.

Die Lehre, daß „durch die Erinnerung an das Gute und die Aussicht darauf keineswegs Lust hervorgerufen werde“, gilt also nur für die sinnliche Lust. In der generellen Form, in der sie bei Diogenes verzeichnet ist, kann sie sich daher nur auf die kyrenaische Lustlehre in ihrer ursprünglichen Gestalt beziehen, in der diese Art der Lust als einzige anerkannt wurde. Sie muß also aus der Zeit vor Annikeris stammen.<sup>118</sup> Untrennbar verbunden ist sie mit der Lehre vom Augenblickscharakter der Lust und der aus ihr hergeleiteten Anweisung, man solle sein Streben allein auf die κατὰ μέρος ἡδονή richten, d. h. darauf, den jeweiligen Augenblick so lustvoll wie möglich zu gestalten (vgl. dazu S. 40 ff.). Alle Lehren, die in diesen gedanklichen Zusammenhang gehören, können daher mit Sicherheit schon für die ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker in Anspruch genommen werden. Erkennt man dies an, dann ergibt sich die historische Einordnung der Ansicht, von der im ersten, bisher noch nicht besprochenen Satz des Clemens-Textes die Rede ist, von selbst. Wenn die Annikereer, wie es dort heißt, „für das ganze Leben kein genau fixiertes Ziel ansetzten, sondern behaupteten, es gebe nur ein spezielles Ziel für eine jede Handlung, nämlich die aus ihr erwachsende Lust“, dann bedeutet dies, daß sie sich in diesem Punkt der Ansicht ihrer Schulvorgänger voll und ganz anschlossen. Daß sie mit diesen in vielfacher Hinsicht übereinstimmten, ist durch Diogenes Laertios ja ausdrücklich bezeugt (vgl. S. 51 f.). Und in der Tat ist es so, daß die Ansicht, um die es hier geht, von den Änderungen, die die Annikereer an der überkommenden kyrenaischen Lehre vornahmen, unabhängig ist. Sie bezieht sich allein auf die aus dem Umgang mit den äußeren Gegebenheiten erwachsende, also die sinnliche Lust; mit der von den Annikereern neu eingeführten eigenständigen seelischen Lust, die sozusagen aus dem Umgang der Seele mit sich selbst erwächst, hat sie nichts zu tun.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Die positive Bewertung politischer Betätigung durch die Annikereer steht im Gegensatz zu den Auffassungen der übrigen Kyrenaiker; vgl. fr. 231. 239. 270. 84.

<sup>118</sup> Im Hinblick auf die sinnliche Lust wurde sie von Annikeris beibehalten und, wie wir gesehen haben, gegen Epikur ausgespielt.

<sup>119</sup> Wenn Mannebach den ersten Satz des Clemens-Textes zusammen mit einigen ihm entsprechenden bei Diogenes (2,87–88. 90. 91 = fr. 169. 170, vgl. S. 40, 42) unter der Überschrift ‚Annicerii‘ auführt, ist dies also irreführend. Richtig müßte es heißen ‚Cyrenaici et Annicerii‘.

Nachdem diejenigen Lehren, die erst von den Annikereern stammen können, aus der Doxographie ausgesondert sind, ist als nächstes zu fragen, wieweit sich innerhalb des verbleibenden Restes Teile unterschiedlicher Herkunft voneinander trennen lassen. In diesem Zusammenhang ist nun auf die schon mehrfach erwähnten Bemerkungen zurückzukommen, die Eusebios in der *Praeparatio evangelica* über die Entstehung der kyrenaischen Telos-Lehre macht (vgl. bes. S. 21 ff.). Da, was Eusebios hier über die Wirksamkeit Aristipps d. J. berichtet, in den sonstigen erhaltenen Zeugnissen nirgendwo eine Parallele hat<sup>120</sup>, wußte man natürlich gerne, welcher Quelle er an dieser Stelle folgt. Vielfach hat man gemeint, er verdanke sein Wissen Aristokles' Werk *Über die Philosophie*, aus dem er anschließend die Kritik zitiert, die in ihm an den Kyrenaikern geübt wurde. Moraux hat dem jedoch, wie mir scheint, zu Recht folgendes entgegengehalten: Da es in dem Aristokleszitat einzig und allein um die kyrenaische Lehre  $\mu\acute{o}\nu\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\theta\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\acute{\alpha}$  gehe, in den Bemerkungen des Eusebios dagegen ausschließlich um die Telos- bzw. Lustlehre der Kyrenaiker, sei es höchst unwahrscheinlich, daß Eusebios seine Angaben im Kontext des Aristokleszitates gefunden habe.<sup>121</sup> Hinzuzufügen ist, daß Aristokles in seinem Werk, soweit erkennbar, auch sonst nirgendwo auf irgendwelche Details der kyrenaischen Lustlehre zu sprechen gekommen ist.<sup>122</sup> Sein Werk kann daher mit guten Gründen als Quelle ausgeschieden werden. Andere, besser begründete Vermutungen über die Quelle, die Eusebios benutzt haben könnte, sind bisher nicht geäußert worden und vermutlich auch gar nicht möglich. Man wird daher gut daran tun, sich mit der Feststellung zu bescheiden, daß es mit den Bemerkungen, die Eusebios über die Entwicklung der kyrenaischen Lustlehre macht, ebenso bestellt ist wie mit einer größeren Zahl anderer Zwischentexte biographisch-doxographischen Inhalts, mit denen er im 14. und 15. Buch der *Praeparatio evangelica* von einem längeren wörtlichen Zitat zum nächsten überleitet.<sup>123</sup> Auch bei ihnen läßt sich, soweit ich sehe, über die Herkunft der gemachten Angaben nichts Genaues ermitteln. Da diese jedoch durchweg seriös und glaubwürdig sind, darf man

<sup>120</sup> Was man aus anderen Quellen über Aristipp d.J. erfährt, geht nirgends wesentlich über die als bemerkenswert hingestellte Tatsache hinaus, daß er Schüler seiner Mutter war (s. fr. 132. 136 B—C. 137 A—B).

<sup>121</sup> Moraux 1984, 179 Anm. 330.

<sup>122</sup> In dem bei Euseb., PE XI 3 erhaltenen Fragment seines Werkes spricht Aristokles, ohne die Kyrenaiker mit Namen zu nennen, ganz pauschal von jenen, die „die Lust gepriesen haben“ PE XI 3,4 = fr. 1,34 Heiland). Den Hedonismus hat er in dem bei Euseb., PE XIV 21 zitierten Abschnitt seines Werkes am Beispiel der Epikureer kritisiert. Speziell auf sie hat er sich deshalb bezogen, weil es Epikureer, wie er ausdrücklich anmerkt, auch zu seiner Zeit noch gab. Mit den zu Beginn des Textabschnittes genannten  $\epsilon\tilde{\nu}\tau\iota\upsilon$ , die  $\eta\delta\omicron\nu\eta$  und  $\pi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  zum ethischen Kriterium gemacht hätten (PE XIV 21,1 = fr. 8,9—10 Heiland), sind wahrscheinlich neben anderen auch die Kyrenaiker gemeint.

<sup>123</sup> Vgl. bes. XIV 4,13—16. 7,14—15. 19,8—10. XV 13,6—9. 62,7—13.

wohl davon ausgehen, daß auch die Bemerkungen über die Kyrenaiker Vertrauen verdienen.

Sehen wir uns nun die Bemerkungen des Eusebios selbst an. Die Sätze, auf die es ankommt, seien zu diesem Zweck noch einmal zitiert.

Zunächst ist von Aristipp d. Ä. die Rede. Über ihn sagt Eusebios: „Aristipp war in seiner Lebensführung sehr ausschweifend und vergnügungssüchtig. In Gegenwart anderer stellte er indessen keinerlei Erörterungen über das Ziel an, doch pflegte er dem Sinne nach zu sagen, daß das Glück auf der Lust basiere. Da er nämlich ständig über die Lust redete, brachte er die, die mit ihm verkehrten, dazu zu vermuten, er sei der Meinung, das Ziel sei, lustvoll zu leben“ (XIV 18,31 = fr. 80 + 155). Das heißt: Sowohl die Lebensweise Aristipps als auch seine Worte erweckten übereinstimmend den Eindruck, er sei der Auffassung, das Ziel, um dessentwillen man alles tue, bestehe darin, lustvoll zu leben (ἡδέως ζῆν). Explizit gesagt hat er dies zwar nie; die Ansichten, die er äußerte — und das muß auch und vor allem heißen: die er in seinen Schriften<sup>124</sup> äußerte —, wiesen jedoch unübersehbar in diese Richtung.

Über Aristipp d. J. ist sodann folgendes gesagt: „Er definierte klar und deutlich, daß das Ziel sei, lustvoll zu leben, wobei er als Lust die ansetzte, die in Bewegung besteht“ (XIV 18,32 = fr. 163 + 201 Anf.). Das heißt: Was man als Ansicht seines gleichnamigen Großvaters nur erschließen konnte, hat Aristipp d. J. klar und deutlich formuliert: daß das Ziel darin bestehe, lustvoll zu leben. Dabei meinte er, wenn er von Lust sprach, „die in Bewegung bestehende Lust“ (ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή), nicht — so ist hinzuzudenken — wie später Epikur die „zuständliche“ (katastematistische). Und weiter heißt es: „Er behauptete, in bezug auf unsere Stimmungslage seien drei Zustände zu unterscheiden: einer, bei dem wir Schmerz empfinden, dieser sei dem Sturm vergleichbar; ein zweiter, bei dem wir Lust empfinden, dieser sei der sanften Woge des Meeres ähnlich, denn die Lust sei eine sanfte Bewegung, die man mit einem günstigen Fahrwind vergleichen könne; der dritte Zustand aber sei ein mittlerer, bei dem wir weder Schmerz noch Lust empfinden, und dieser sei der Meeresstille ähnlich. Allein diese drei Empfindungszustände verspürten wir“ (XIV 18,32 = fr. 201 Forts. + 210). Bei der Beurteilung dessen, was Eusebios hier als Lehre Aristipps d. J. referiert, ist zweierlei voneinander zu scheiden: 1. die Lehre als solche und 2. die Metaphorik, deren sich Aristipp zu ihrer Veranschaulichung bediente. Was das erstere, also die Lehre als solche, anbetrifft, so zeigt ein Vergleich, daß, was Eusebios berichtet, dem entspricht, was bei Diogenes Laertios und Sextus Empiricus als Lehre der Kyrenaiker bzw. der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker verzeichnet ist (vgl. S. 14, 37 ff.). Ganz anders steht es mit der Metaphorik. Hier gibt es keinerlei Zeugnisse, die den Kyrenaikern insgesamt oder einzelnen von ihnen Vergleichbares zu-

<sup>124</sup> Zu Aristipps philosophischen Schriften vgl. S. 66–68.

schreiben. Es liegt nahe, dies dahingehend zu interpretieren, daß zumindest die Metaphorik auf jeden Fall von Aristipp d. J. stammen muß. Da Diogenes Laertios einmal (9,45) zur Erklärung dessen, was Demokrit mit εὐθυμία gemeint habe, das Wort γαλήνως gebraucht, hat man vermutet, Aristipp sei zu dieser Metaphorik durch Äußerungen Demokrits angeregt worden.<sup>125</sup> Das mag so sein, braucht aber nicht so zu sein. Immerhin finden sich auch bei Platon Spuren dieser Metaphorik (Phaed. 84a), und auch Aristipps d. J. Zeitgenosse Pyrrhon von Elis scheint sich ihrer bedient und die ἀταραξία mit der γαλήνη verglichen zu haben (fr. 59 Declava Caizzi, vgl. fr. 17 A).<sup>126</sup> Besonders beliebt war sie dann bei Epikur und den Epikureern.<sup>127</sup> Sie war also weit verbreitet, und so empfiehlt es sich, mit der Konstatierung von Abhängigkeiten vorsichtig zu sein.<sup>128</sup> Wichtiger als die Frage, wer diese Metaphorik von wem übernommen hat, ist ohnehin die andere, welchen Gebrauch ein jeder von ihr gemacht hat. Was dies nun anbetrifft, nimmt Aristipp d. J. in zweierlei Hinsicht eine Sonderstellung ein: 1. Nur bei ihm sind die Möglichkeiten, die der Vergleich bot, mit der Unterscheidung dreier voneinander verschiedener Zustände (Sturm, sanfte Brise, Windstille) voll ausgeschöpft. Das ist kein Zufall. Es hängt mit dem zweiten Punkt zusammen, hinsichtlich dessen Aristipp eine Sonderstellung einnimmt. 2. Bei allen anderen ist der erstrebte Zustand derjenige, der mit der γαλήνη verglichen wird. Worauf es bei ihnen ankommt, ist demgemäß der (ausdrücklich genannte oder implizierte) Gegensatz zwischen mehr oder weniger Wind bzw. Sturm auf der einen Seite und absoluter Windstille auf der anderen. Für Aristipp war der entscheidende Gegensatz ein anderer, nämlich der zwischen den beiden Zuständen, die er mit dem Sturm und der sanften Brise verglich. Nur für ihn bestand daher Anlaß, den Vergleich breiter auszuführen.

Kehren wir nun noch einmal zu dem zurück, was Eusebios über den Sokrateschüler Aristipp berichtet, und fragen, wie es sich zu dem verhält, was wir andernorts über dessen Lebensstil und die Art und Weise, in der er sich zu äußern pflegte, erfahren. Wie sich zeigen wird, läßt sich beides aufs Ganze gesehen ohne weiteres miteinander vereinbaren. Schwierigkeiten ergeben sich allein im Hinblick auf jene weiter oben (s. S. 33 f.) schon einmal erwähnte Notiz bei Diogenes Laertios, die besagt, Aristipp habe „die sanfte Bewegung, die sich zur Wahrnehmbarkeit steigert, zum Ziel erklärt“ (2,85 = fr. 193: τέλος ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην). Wie verträgt sich dies mit dem, was wir bei Eusebios lesen? Will

<sup>125</sup> Mannebach 1961, 109.

<sup>126</sup> Pirrone. Testimonianze, a cura di F. Declava Caizzi, Napoli 1981; vgl. den Kommentar zu fr. 59.

<sup>127</sup> Vgl. H. Usener, Glossarium Epicureum (s. Anm. 78) unter dem Stichwort γαλήνη und seinen Derivaten sowie unter χεμῶν (vgl. auch χεμᾶζειν); M. Hossenfelder, Epicurus — Hedonist malgré lui, in: M. Schofield — G. Striker (edd.), The Norms of Nature, Cambridge—Paris 1986, 245—263, hier: 246.

<sup>128</sup> A. A. Long, Timon of Phlius. Pyrrhonist and Satirist, Proc. of the Cambridge Philol. Soc. 204, 1978, 68—91 spricht in bezug auf diese Metaphorik zu Recht von „a moralist's cliché“ (84 Anm. 15).

man auf diese Frage eine Antwort finden, so empfiehlt es sich, zweierlei voneinander zu scheiden. Insoweit es auch in der Notiz des Diogenes zweifellos darum geht, daß Aristipp die Lust zum Ziel erklärte, ergeben sich keine gravierenden Differenzen. Man muß nur annehmen, der Eindruck, den, wie es bei Eusebios heißt, gleichermaßen die Lebensweise wie die Worte Aristipps erweckten, sei in der doxographischen Literatur zu einer expliziten Lehre ‚verdichtet‘ worden. Schwierigkeiten ergeben sich jedoch insofern, als bei Diogenes die Lust gar nicht selbst genannt ist, sondern ihre Bestimmung als eine spezifische Form der Bewegung, nämlich als „sanfte Bewegung, die sich zur Wahrnehmbarkeit steigert“. Um die Notiz des Diogenes mit den Bemerkungen des Eusebios in Übereinstimmung zu bringen, müßte man also zusätzlich annehmen, daß es Äußerungen Aristipps gab, die darauf schließen ließen, daß er die Lust in eben dieser Weise verstand. Und da die Deutung der Lust als „sanfte Bewegung, die sich zur Wahrnehmbarkeit steigert“, voraussetzt, daß es 1. auch Bewegungen gibt, die zu sanft sind, um verspürt zu werden, und 2. starke oder heftige Bewegungen, die nicht als Lust, sondern als Schmerz verspürt werden, müßten sich bei Aristipp Hinweise darauf haben finden lassen, daß schon er in mehr oder minder deutlicher Form die gleichen Ansichten vertreten hat, die Eusebios im folgenden seinem Enkel zuschreibt. Um zu klären, wieweit wir berechtigt sind, ebendies tatsächlich anzunehmen, müssen wir diejenigen Zeugnisse heranziehen, die Angaben über die Lebensweise und die (mündlich oder schriftlich geäußerten) Ansichten Aristipps d. Ä. enthalten, und untersuchen, was sich aus ihnen über den Hedonismus ermitteln läßt, den Aristipp Eusebios zufolge zwar nicht explizit, wohl aber der Sache nach propagierte.

## Die philosophischen Anschauungen des Sokratesschülers Aristipp

Die Frage, auf die es eine Antwort zu finden gilt, ist die, welche Anhaltspunkte es dafür gibt, daß schon Aristipp d.Ä. eine mehr oder minder detailliert ausgeführte hedonistische Theorie gehabt hat, und welcher Art sie gegebenenfalls gewesen sein könnte.

Das früheste erhaltene Zeugnis, das Aussagen über Aristipps Ansichten und Lebensweise enthält, ist das Kapitel 2, 1 von Xenophons *Memorabilien*. In ihm belehrt Sokrates Aristipp darüber, daß der Weg zur Arete und zur Eudaimonie über die ἐγκράτεια führe.

Das Gespräch, das Xenophon beide miteinander führen läßt, geht aus von der Frage, wie man wohl zwei junge Männer erziehen müsse, wenn man erreichen wolle, daß der eine von ihnen „fähig zum Herrschen werde“ (ικανὸς ἔσται ἄρχειν), der andere dagegen „keinerlei Anspruch auf Herrschaft erhebe“ (μηδ' ἀντιποιήσεται ἀρχῆς) (§ 1). Man ist sich bald einig, daß man den ersteren zu strenger Selbstzucht erziehen müsse, dies bei dem letzteren jedoch nicht nötig sei. Hier nun fragt Sokrates Aristipp, in welche der beiden Gruppen er sich selbst einordne, und Aristipp antwortet, er ordne sich auf keinen Fall in die Gruppe derer ein, die herrschen wollten (§ 8). Er begründet dies so: Es sei schon schwierig genug, sich selbst mit dem Notwendigen zu versorgen; sich damit jedoch nicht zu begnügen, sondern sich zusätzlich noch die Aufgabe aufzubürden, auch für seine Mitbürger das Notwendige zu beschaffen, und dabei noch das Risiko einzugehen, von ihnen bestraft zu werden, weil man ihnen nicht alle Wünsche erfüllt habe, das scheine ihm der Gipfel der Torheit zu sein. Er gehöre nicht zu denen, die derartiges erstrebten, sondern „zähle sich zu der Gruppe derer, die so leicht und angenehm wie möglich leben wollten“ (ἐμαυτὸν τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν) (§ 9). Sokrates greift dies auf und fragt, wer denn wohl angenehmer lebe, die Herrschenden oder die Beherrschten, diejenigen, die Macht ausübten, oder die, über die Macht ausgeübt werde. Darauf Aristipp: Er rechne sich zu keiner der beiden Gruppen; vielmehr scheine es ihm zusätzlich zu den beiden genannten einen dritten mittleren Weg zu geben, der weder über die Herrschaft noch über die Knechtschaft führe, sondern über die Freiheit (δι' ἐλευθερίας). Diesen Weg versuche er zu gehen, da er glaube, auf ihm am ehesten zur Eudaimonie gelangen zu können (§ 11). Sokrates bestreitet, daß es einen solchen Weg in Wirklichkeit gebe; solange man unter Menschen lebe, gehöre man entweder zu denen, die Macht

ausübten, oder zu denen, über die die Macht ausgeübt werde. Wenn Aristipp sich nicht darum bemühe, zu den ersteren zu gehören, werde er sehr schnell merken, wie er zu deren Opfer werde. Aristipp wendet ein, um eben dies zu vermeiden, binde er sich in keine politische Ordnung ein, sondern sei überall ein Fremder (ἵνα μὴ πάσχω ταῦτα, οὐδ' εἰς πολιτείαν ἑμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἶμι) (§ 13). Sokrates hat dafür nur Spott übrig: Wer sich solchermaßen selbst zum Heimatlosen mache, liefere sich der Willkür aller aus und müsse sich auf das Schlimmste gefaßt machen. Sodann hält er Aristipp eine lange Predigt darüber, daß allein die Selbstzucht zur Tüchtigkeit und über sie zu Lebensfreude und Lebensglück führe (§§ 14–33). Er schließt mit der Mahnung an Aristipp, das Gesagte in Zukunft zu beherzigen (§ 34).

Wir brauchen uns hier nicht mit dem zu befassen, was Xenophon Sokrates gegen die von Aristipp geäußerten Anschauungen einwenden läßt, um diese als unsinnig zu erweisen;<sup>129</sup> uns interessiert allein, wie er Aristipp diese seine Anschauungen und seine daraus resultierende Lebensweise charakterisieren läßt. Faßt man die diesbezüglichen Aussagen zusammen, dann ergibt sich folgendes: Nach Aristipps Auffassung gelangt man zum Lebensglück nicht, indem man es durch ausgeprägte Selbstdisziplin und die Bereitschaft, Mühen auf sich zu nehmen, dahin bringt, im privaten und vor allem im politischen Bereich eine führende Rolle zu spielen, sondern indem man sich von jeder politischen Betätigung fernhält, sich ins Private zurückzieht und sich darum bemüht, ohne jede Bindung an eine Polis dort, wo man sich gerade befindet, möglichst unbeschwert und angenehm zu leben. Wie dies im einzelnen zu praktizieren sei, wird nicht gesagt.<sup>130</sup>

<sup>129</sup> Zu Kap. 2, 1 insgesamt zuletzt H. Erbse, Aristipp und Sokrates bei Xenophon (Bemerkungen zu Mem. 2, 1), WüJbb N. F. 6b, 1980, 7–19.

<sup>130</sup> Xenophon leitet das Gespräch zwischen Sokrates und Aristipp mit folgenden Worten ein: „Er (Sokrates) schien mir aber auch mit folgendem Gespräch seine Freude dazu zu bringen, Selbstzucht zu üben im Hinblick auf das Verlangen nach Essen, Trinken, Libertinage und Schlaf und Standhaftigkeit gegenüber Kälte, Hitze und Anstrengung. Als ihm nämlich bekannt geworden war, daß einer seiner Freunde sich derartigen Dingen gegenüber ziemlich undiszipliniert verhalte (γυνοῦς γὰρ τινα τῶν συνόντων ἀκολαστοτέρως ἔχοντα πρὸς τὰ τοιαῦτα), sprach er: ‚Sag mir, Aristipp . . .‘“ (2, 1, 1). Diese Worte haben manche in der Weise gedeutet, daß Xenophon mit ihnen Aristipp als Repräsentanten der ἀκολασία habe hinstellen wollen (Antoniadis 1916, 41. O. Gigon, Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien, Basel 1956, 12–13. Classen 1958, 186 Anm. 1). Mannebach 1961, 120 Anm. 1 hat demgegenüber jedoch, wie mir scheint, zu Recht die Ansicht vertreten, daß mit dem τίς, durch den Xenophon Sokrates zu dem Gespräch angeregt sein läßt, gar nicht Aristipp gemeint sei, und zum Vergleich auf Mem. 2, 5, 1 verwiesen. Wenn Xenophon in dem Gespräch, das sich an diese Einleitung anschließt, Aristipp zum Gesprächspartner des Sokrates gemacht hat, dann hat er dies nicht getan, weil er ihm selbst ἀκολασία vorwerfen zu müssen glaubte, sondern weil er der Meinung war, Ansichten wie die seinen könnten leicht zur ἀκολασία führen, wie dies denn auch für seinen Sohn (s. fr. 95 A–C) und manche von denen, die sich auf ihn beriefen (s. fr. 114 AB, vgl. S. 66), bezeugt ist (vgl. dazu Erbse [s. Anm. 129] 19).

Wie verhält sich das, was Xenophon hier als Ansicht Aristipps hinstellt, zu dem, was sich aus anderen Quellen über Aristipps Anschauungen auf dem Gebiet der Ethik ermitteln läßt? Dazu eine Vorbemerkung: Xenophon hat in seinen sokratischen Schriften von den bedeutenderen Sokratesschülern drei, nämlich Euklid von Megara, Aischines von Sphettos und Phaidon von Elis, nirgends, Platon nur einmal beiläufig als Bruder des Glaukon erwähnt (Mem. 3, 6, 1). Außer Aristipp<sup>131</sup> tritt nur noch Antisthenes als Akteur in Erscheinung. Untersucht man nun, in welchem Verhältnis das Bild, das Xenophon von Antisthenes zeichnet, zu dem steht, was sich aus den anderen erhaltenen Quellen über die philosophischen Anschauungen des Antisthenes ermitteln läßt, dann ergibt sich folgendes: Was bei Xenophon zu lesen ist, läßt zwar vom eigentlichen Philosophieren des Antisthenes, d. h. davon, aus welchen Gründen und auf welche Weise er zu seinen philosophischen Anschauungen gelangte, so gut wie nichts erkennen, wohl aber sind diese seine Anschauungen selbst, soweit sie den Bereich der Ethik betreffen,<sup>132</sup> und seine sich daraus ergebende typische Lebensform im großen und ganzen zutreffend wiedergegeben (vor allem in dem umfangreichen Abschnitt Symp. 4, 34–44).<sup>133</sup> Im Falle Aristipps könnte die Situation die gleiche sein. Aus der Tatsache, daß Xenophon keine differenzierteren Lehren Aristipps mitteilt, kann also nicht unbedingt geschlossen werden, daß es sie nicht gab.

Die Hauptmasse der sonstigen Zeugnisse, die Angaben über Aristipps Ansichten auf dem Gebiet der Ethik und seine Lebensweise enthalten, wird gebildet von einer Fülle von Anekdoten, die sich um seine Person ranken. Aristipp erscheint in ihnen als ein Mann, der ständig bemüht ist, sich dort, wo er sich gerade befindet — sei es in Athen, sei es am Hofe des Dionysios in Syrakus, sei es sonstwo —, Genüsse und Amusements aller Art zu verschaffen, sich jedoch nie zu deren Gefangenem macht und daher, wenn es darauf ankommt, auch ohne weiteres auf sie verzichten kann; anders ausgedrückt: als ein Mann, der das ἡδέως ζῆν deshalb perfekter als jeder andere zu realisieren weiß, weil er sich zum Herren der ἡδονή zu machen verstanden hat. Dieser Aristipp ist mit demjenigen Xenophons ohne Komplikationen vereinbar. Man geht wohl nicht fehl, wenn man das Verhältnis der beiden zueinander so sieht, daß der Aristipp der Anekdoten das, was der Xenophontische Aristipp in sehr allgemeiner Weise als sein Lebensprinzip bezeichnet — darum bemüht zu sein, „so unbeschwert und angenehm wie möglich zu leben“ —, in konsequenter Weise in die Tat umsetzt. Daß dafür in den Anekdoten zum Teil sehr drastische Beispiele

<sup>131</sup> Aristipp ist auch noch in dem Kapitel 3,8 der *Memorabilien* Gesprächspartner des Sokrates. Für den historischen Aristipp läßt sich aus diesem Kapitel jedoch nichts gewinnen (vgl. K. von Fritz, Das erste Kapitel des zweiten Buches von Xenophons *Memorabilien* und die Philosophie des Aristipp von Kyrene, *Hermes* 93, 1965, 257–279, hier: 279 Anm. 3).

<sup>132</sup> Die erkenntnistheoretischen Lehren des Antisthenes bleiben bei Xenophon unberücksichtigt.

<sup>133</sup> Vgl. dazu A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiser*, Diss. Heidelberg 1970, 55–90.

angeführt werden, ist bei diesem Typ von Zeugnissen, bei dem Anschaulichkeit und Prägnanz eine wichtige Rolle spielen, nicht weiter verwunderlich. Ebenso wenig verwunderlich ist es im übrigen, wenn Aristipp in einer (vermutlich irgendwann in der 2. Hälfte des 4. Jhdts. verfaßten) Komödie des Alexis als Sophist und vor allem als Prototyp des zügellosen Schwelgers hingestellt wird, bei dem man für ein Honorar von einem Talent<sup>134</sup> zwar nicht seine sophistische Kunst, wohl aber die Kunst des Würzens<sup>135</sup> erlernen kann (fr. 5 = Alexis fr. 36 Kock), und wenn Timon von Phleius in seinen *Sillen* von „Aristipps weichlicher Natur“ (Ἄριστιππου τρυφερῆ φύσις) spricht (fr. 79 = Timon fr. 27 Diels).

Aus Zeugnissen wie diesen lassen sich natürlich keine Aufschlüsse darüber gewinnen, wieweit Aristipps Lebensweise das Ergebnis bestimmter theoretischer Überlegungen war. Auch das weiter oben (s. S. 59) besprochene Zeugnis des Eusebios hilft in diesem Punkt nicht weiter. Wenn in ihm gesagt ist, Aristipp habe in der Öffentlichkeit zwar keinerlei Erörterungen über das Ziel angestellt, dem Sinne nach jedoch immer wieder gesagt, daß das Glück auf der Lust basiere, und dadurch bei seinen Zuhörern den Eindruck erweckt, er sei der Meinung, das Ziel sei, lustvoll zu leben (fr. 155), dann ist dies zu vage, als daß man daraus irgendwelche konkreten Rückschlüsse auf das Was und das Wie seiner (mündlichen oder schriftlichen) Äußerungen ziehen könnte.

Ein Zeugnis gibt es jedoch, das Aristipps Lebensweise expressis verbis mit bestimmten theoretischen Erwägungen in Zusammenhang bringt. Weiter oben war ein Passus aus Athenaeus zitiert worden, in dem dargelegt wird, welche Begründung Aristipp dafür gegeben habe, daß das Bestreben des Menschen darauf gerichtet sein müsse, den Augenblick so lustvoll wie möglich zu gestalten (Athen. 12, 544ab = fr. 157 + 207). Im Anschluß an diesen Passus kommt Athenaeus auf Aristipps Lebensweise zu sprechen. Er stellt fest, daß bei Aristipp Lehre und Lebensweise einander entsprochen hätten (544b = fr. 78: ὁμολόγησεν δ' αὐτοῦ τῷ δόγματι καὶ ὁ βίος), und charakterisiert diese Lebensweise sodann unter Heranziehung einer größeren Zahl zumeist auch an anderen Stellen überlieferter Anekdoten und Zitate (544b—e = fr. 78. 42 B. 40 B. 108. 57 D. 58 B. 39 C. 5). Wichtig scheint mir nun folgendes zu sein: Wie wir gesehen haben (s. S. 41), paßt die Theorie, die Athenaeus an dieser Stelle und in ähnlicher Form auch Aelian (fr. 208)<sup>136</sup> Aristipp zuschreiben, nahtlos mit dem zusammen, was Diogenes Laertios als Kernlehre der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker referiert. Man darf darin wohl ein beachtliches Indiz

<sup>134</sup> Damit ist auf Aristipps Gewohnheit, Honorare für seinen Unterricht zu nehmen, angespielt (vgl. dazu S. 6).

<sup>135</sup> So die überzeugende Konjektur von Meineke (ἀρτυσίαν; ἀρτηρίαν codd.).

<sup>136</sup> Da manches dafür spricht, daß Aelian seine Informationen (unmittelbar oder mittelbar) der gleichen Quelle verdankt wie Athenaeus, müssen beide Texte wohl zusammen als ein Zeugnis gewertet werden.

dafür sehen, daß schon Aristipp zumindest in den Grundzügen diejenige Auffassung vertreten haben muß, die Diogenes den ‚eigentlichen‘ Kyrenaikern zuschreibt.

Gibt es weitere Indizien, die in diese Richtung deuten? Was diese Frage anbetrifft, ist zunächst einmal folgendes festzustellen: Sieht man von der Notiz bei Diogenes Laertios ab, die besagt, Aristipp habe „die sanfte Bewegung, die sich zur Wahrnehmbarkeit steigert, zum Ziel erklärt“ (2,85 = fr. 193) — und von ihr müssen wir absehen, wenn wir nicht in einen *Circulus vitiosus* geraten wollen, denn die Frage nach der Glaubwürdigkeit eben dieser Notiz gab uns ja den Anlaß, zu untersuchen, wieweit es Anhaltspunkte dafür gibt, daß schon Aristipp d.Ä. eine hedonistische Theorie konzipiert habe und welcher Art sie gegebenenfalls gewesen sein könnte —, dann gibt es außer den beiden gerade erwähnten Stellen bei Athenaeus und Aelian kein weiteres Zeugnis, in dem irgendwelche Details der hedonistischen Lehre der Kyrenaiker ausdrücklich schon Aristipp zugeschrieben werden. Was es jedoch gibt, ist eine Reihe von Hinweisen darauf, daß es ernst zu nehmende und ernstgenommene philosophische Schriften und Lehren Aristipps gegeben haben muß und zwar auch und vermutlich vor allem solche zu Problemen aus dem Bereich der Ethik.

An erster Stelle scheint mir hier jenes Zeugnis zu nennen zu sein, welches Zenon von Kition die Äußerung zuschreibt, „daß diejenigen, die sich seine Worte nur flüchtig anhörten und sie nicht verstünden, knauserig und kleinlich würden, so wie die, die von Aristipps philosophischer Lehre abirrten (οἱ τῆς Ἀριστίππου παρενεχθέντες αἰρέσεως), ausschweifend und dreist würden“ (fr. 114 A = Zenon, SVF I 242). Wir verdanken die Kunde von diesem Ausspruch Antigonos von Karystos (p. 118 Wilamowitz), und so darf man ihn wohl, zumindest dem Sinne nach, für authentisch halten.<sup>137</sup> Vorausgesetzt, dies trifft zu, dann bedeutet es folgendes: Wenn Zenon davon spricht, daß diejenigen, die sich für ein ausschweifendes Leben auf Aristipp beriefen, seine Lehre mißdeuteten, dann muß er eine von ihm gewiß nicht als richtig, wohl aber als seriös angesehene hedonistische Lehre Aristipps gekannt haben.

Dafür, daß man im 4. und zu Beginn des 3. Jhdts. v. Chr. mehr oder minder detailliert ausgeführte hedonistische Lehren Aristipps kannte, könnten auch die folgenden beiden Zeugnisse sprechen: Stilpon aus Megara verfaßte einen Dialog mit dem Titel *Aristipp oder Kallias* (Ἀριστίππος ἢ Καλλίας) (Diog. Laert. 2,120 = Stilpon fr. 187 Döring). Da der Kallias, mit dem Aristipp im Titel verbunden ist, nur der begüterte Athener sein kann, der in den Sokratikerschriften mehrfach als

<sup>137</sup> Ich sehe keinen Grund, die Authentizität mit R. Heinze, *Ariston von Chios* bei Plutarch und Horaz, *RhM* 55, 1890, 497—523, hier: 514 anzuzweifeln.

Akteur erscheint,<sup>138</sup> darf man es wohl als sicher ansehen, daß mit dem im Titel genannten Aristipp der Sokratesschüler gemeint ist und es in dem Dialog in irgendeiner Form um die Frage des Wertes von Reichtum und Luxus ging. Setzt man dies voraus, dann liegt es nahe, anzunehmen, daß in dem Dialog Lehren des historischen Aristipp zur Sprache gebracht und angegriffen wurden. Sicher ist dies aber natürlich nicht. Ähnlich steht es mit der *Aristipp aus Kyrene* (Ἀριστιππος ὁ Κυρηναῖος)<sup>139</sup> betitelten Schrift, die der Platonneffe und -schüler Speusipp verfaßt hat (Diog. Laert. 4,4 = Speusipp T 1, 35 Tarán). Man hat vermutet, Speusipp habe sich in ihr mit hedonistischen Lehren Aristipps auseinandergesetzt und ihnen seine eigene Auffassung entgegengestellt, daß das τέλος die ἀοχλησία sei<sup>140</sup>. Da das einzige, was wir über die Schrift sicher wissen, ihr Titel ist, gilt jedoch auch in diesem Fall, daß ihr Inhalt durchaus auch ein anderer gewesen sein kann.<sup>141</sup>

Sicher ist, daß Epikur von Aristipp verfaßte philosophische Schriften kannte. In einem Bruchstück eines seiner Briefe, das durch einen Herkulanensischen Papyrus bekannt wurde, bezieht er sich auf Schriften des Krates und des Aristoteles sowie „Aristipps Traktate über einige Werke (oder Lehren) Platons“ (Ἀριστιππου τὰς περὶ τινῶν τοῦ Πλάτωνος [διατριβάς])<sup>142</sup> (Mannebach p. 78 = Epikur fr. 118 Arrighetti<sup>1</sup>, fr. 127 Arrighetti<sup>2</sup>).<sup>143</sup> Mit welchen Werken (oder Lehren) Platons sich Aristipp in den hier erwähnten Traktaten auseinandergesetzt hat, läßt sich nicht ermitteln, und so bleibt uns auch die Thematik der Traktate selbst völlig unbekannt. So viel läßt sich dem Fragment aber auf jeden Fall entnehmen: Wenn Epikur

<sup>138</sup> Über Kallias als Akteur in der zeitgenössischen Komödie und in den Sokratikerschriften handelt ausführlich Dittmar 1912, 186–200. Vgl. auch H. Allmann, Über die beste Erziehung. Zum Dialog „Kallias“ des Sokratikers Aischines, *Philologus* 116, 1972, 213–253.

<sup>139</sup> Oder auch einfach *Aristipp*. Der Titel taucht im Schriftenverzeichnis zweimal auf; vgl. dazu Tarán, *Speusippus* (s. Anm. 78) 191–192.

<sup>140</sup> *Speusipp* F 77 Tarán. Vgl. dazu Tarán, *Speusippus* 78–85. 435–437. H. J. Krämer, in: *Grundriß d. Gesch. d. Philos.*, begr. von F. Ueberweg, völlig neu bearb. Ausgabe: *Die Philos. d. Antike*, Bd. 3, hrsg. von H. Flashar, Basel–Stuttgart 1983, 34–36.

<sup>141</sup> Vgl. Tarán, *Speusippus* 81. 440 Anm. 164. Sollte schon Aristipp, wie es sich oben als wahrscheinlich erwiesen hat, die erkenntnistheoretischen Auffassungen vertreten haben, die in den Quellen den Kyrenaikern zugeschrieben werden, dann müßte als eine Möglichkeit auch die in Betracht gezogen werden, daß es in der Schrift überhaupt nicht um Fragen der Ethik, sondern um solche der Erkenntnistheorie ging. Zu Speusipps Ansichten auf diesem Gebiet s. bes. Sext. Emp., *adv. math.* 7,145–146 = F 75 Tarán mit Taráns kommentierenden Bemerkungen und Krämer (s. Anm. 140) 24–35.

<sup>142</sup> *διατριβάς* hat man ergänzt im Hinblick auf die *διατριβαί*, die Diog. Laert. 2,84 und 85 (= fr. 121, 28. 37) und Athen. 11, 508c (= fr. 122) für Aristipp bezeugt sind. Zu der Frage, wie weit mit dem Terminus *διατριβή* ein festumrissener Schrifttyp bezeichnet wurde, vgl. Kindstrand, *Bion* (s. Anm. 101) 23–25. 97–99.

<sup>143</sup> Zu diesem Fragment zuletzt F. H. Sandbach, *Aristotele and the Stoics*, Cambridge 1985, 4–5 (Cambridge Philol. Soc., *Suppl.* vol. 10).

diese Traktate mit Schriften des Krates und des Aristoteles zusammenstellt, dann muß er in ihnen ernst zu nehmende philosophische Werke gesehen haben.

Neben das gerade genannte Zeugnis ist ein anderes zu stellen, das besagt, der Historiker Theopomp, ein leidenschaftlicher Kritiker Platons,<sup>144</sup> habe behauptet, die Dialoge Platons seien zu einem großen Teil aus den philosophischen Traktaten (ἐκ τῶν διατριβῶν) Aristipps, des Antisthenes und des Herakleoten Bryson abgeschrieben (fr. 122 = Theopomp, FGrHist 115 F 259). Ein solcher Vorwurf hat, ganz gleich wie es um seine sachliche Berechtigung bestellt ist, nur dann einen Sinn, wenn es Schriften Aristipps gab, die eine gewisse Ähnlichkeit (welcher Art auch immer) mit denen Platons hatten.

Was ergibt sich aus all dem für die Frage, die am Anfang dieses Kapitels gestellt wurde? Je für sich genommen vermögen die angeführten Zeugnisse gewiß nur wenig oder auch gar nichts zu beweisen. Nimmt man sie zusammen, dann läßt sich aus ihnen jedoch, da sie alle in die gleiche Richtung deuten, mit einiger Zuversicht folgendes herleiten: Aristipp galt unter den Philosophen der nachfolgenden Generation als ein ernst zu nehmender Kollege, mit dessen Ansichten man sich auseinandersetzte. Was für Ansichten er vertrat, läßt sich allerdings nur noch in groben Zügen rekonstruieren. Deutlich wird immerhin so viel: Aristipp war überzeugt, daß man in dem Maße zum Lebensglück gelange, in dem es einem gelinge, sich sinnliche Lustempfindungen zu verschaffen; je erfolgreicher man darin sei, desto glücklicher werde man sein. Wie den bei Athenaeus und Aelian erhaltenen Zeugnissen zu entnehmen ist, faßte er den Prozeß der Empfindung sinnlicher Lust (und komplementär dazu den der Empfindung sinnlichen Schmerzes) als einen leiblich-seelischen Bewegungsvorgang auf.<sup>145</sup> Daraus ergab sich ihm als notwendige Folge, daß alle Lustempfindungen zeitlich begrenzt seien, und hieraus wiederum, daß die Lust, die zu suchen sei, nur die immer wieder neu zu realisierende Lust des Augenblicks sein könne. Wieweit er diese seine Auffassung im einzelnen ausgeführt und die den Lust- und Schmerzempfindungen zugeordneten Bewegungen schon in ähnlicher Weise klassifiziert und charakterisiert hat, wie dies dann für seinen gleichnamigen Enkel bezeugt ist, bleibt unklar. Die im Vorangehenden mehrfach erwähnte Notiz bei Diogenes Laertios, die ihm eine in diese Richtung zielende Aussage zuschreibt (vgl. S. 33 f., 60 f.), steht für sich. Es ist daher nicht auszuschließen, daß in ihr Ansichten des jüngeren Aristipp irrtümlich schon auf den älteren übertragen worden sind. Auf's Ganze gesehen spricht jedenfalls vieles dafür, daß die hedonistischen Anschauungen, die Aristipp propagierte, noch nicht in dem Maße systematisiert waren, wie dies dann bei den sich an ihn anschließenden ‚eigentlichen‘ Kyrenaikern der Fall war, daß also Eusebios' mehrfach zitierte Bemerkungen über die

<sup>144</sup> Vgl. Döring 1972, 164.

<sup>145</sup> Dies die damals übliche Auffassung, vgl. z. B. Plat., Tim. 64c5–65b3.

Art und Weise, in der sich Aristipp d.Ä. zum Verhältnis von ἡδονή und εὐδαιμονία geäußert habe, wohl das Richtige treffen. Als Fazit läßt sich also folgendes festhalten: Was sich uns als Lehre der ‚eigentlichen‘ Kyrenaiker, d. h. der Kyrenaiker vor Annikeris, Hegesias und Theodoros, erwiesen hat, geht im Kern gewiß schon auf den Sokratesschüler Aristipp zurück, hat seine endgültige Form aber wohl erst im Verlauf der beiden nachfolgenden Generationen und zwar, wie es scheint, vor allem durch Aristipps gleichnamigen Enkel gefunden.<sup>146</sup>

Wie Sextus Empiricus feststellt, besteht zwischen dem Hedonismus der Kyrenaiker und ihren erkenntnistheoretischen Ansichten ein Zusammenhang von der Art, daß in beiden Fällen die Empfindungen das Ausschlaggebende sind (vgl. S. 14, 19 f.). In der Tat ist es so, daß, wenn jeder immer nur seiner je eigenen Empfindungen gewiß sein kann, nur sie den Maßstab für sein Handeln abgeben können und das Gute, auf das sich sein Handeln richtet, unter dieser Voraussetzung immer nur die angenehmen bzw. lustvollen Empfindungen sein können. Darin, daß „die Lust allen Lebewesen erwünscht ist, der Schmerz dagegen zurückgewiesen wird“ und „wir uns ohne jede vorausgegangene Überlegung von Kind an zur Lust hingezogen fühlen und, sobald wir sie erlangt haben, nichts weiteres mehr begehren und nichts so meiden wie den ihr entgegengesetzten Schmerz“ (fr. 177 und 178, vgl. S. 38), sahen die Kyrenaiker eine empirische Bestätigung dieses Sachverhaltes. Der Hedonismus der Kyrenaiker resultierte also aus den Ansichten, zu denen sie bezüglich der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten gelangt waren. Im 1. Kapitel dieser Abhandlung habe ich zu zeigen versucht, daß sich die erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker sehr gut interpretieren lassen als die Position, die Aristipp in dem Streit bezog, der unter den Sokratesschülern darüber ausgefochten wurde, ob und, wenn ja, auf welche Weise es möglich sei, zu einer Antwort auf die Frage nach dem τί ἐστίν zu gelangen, und daß sie daher mit großer Wahrscheinlichkeit schon auf ihn zurückgeführt werden können. Die eingehende Analyse der Doxographie des Diogenes Laertios sowie der anderen den Hedonismus der Kyrenaiker betreffenden Zeugnisse ergab im Anschluß daran, daß die Lehren der Kyrenaiker auch in diesem Bereich zumindest in den Grundzügen schon auf Aristipp zurückgehen. Gewiß ist es so, daß die philosophischen Anschauungen, die Aristipp vertrat, ziemlich sokratesfern anmuten. Zieht man aber in Betracht, daß der Zusammenhang zwischen den hedonistischen und den erkenntnistheoretischen Anschauungen bei ihm schwerlich ein anderer gewesen sein kann als bei seinen Nachfolgern, daß also auch bei ihm

<sup>146</sup> Wenn die Entwicklung so vor sich ging, wie sie hier skizziert worden ist, dann erklärt sich übrigens die immer wieder (zuletzt von Graeser 1983, 287 Anm. 1) mit Verwunderung registrierte Tatsache, daß Aristoteles im Rahmen seiner beiden Abhandlungen über die Lust im 1. und 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* mit keinem Wort auf Aristipp zu sprechen kommt, sehr einfach so, daß ihm eine detailliert ausgebildete hedonistische Lehre Aristipps eben nicht vorlag.

die hedonistischen Anschauungen aus den erkenntnistheoretischen resultierten, dann wird erkennbar, daß der Impuls, der Aristipp zur Ausbildung seiner philosophischen Ansichten führte, jedenfalls ein durchaus sokratischer war, nämlich der Wunsch, das zu tun, was Sokrates gefordert hatte: sich vorbehaltlos und vorurteilsfrei um die Einsicht zu bemühen, was das Gute sei, um die gewonnene Einsicht dann zum Maßstab für das Handeln zu machen. Sokrates hatte im Zusammenhang mit dieser Forderung die Frage aufgeworfen und erörtert, wieweit es dem Menschen denn überhaupt möglich sei, die erstrebte Einsicht wirklich zu erlangen (vgl. bes. Plat., Apol. 20c–23b).<sup>147</sup> Verallgemeinert führte diese Frage dann im Kreise seiner Schüler zu der erwähnten Kontroverse darüber, wie es generell um die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen bestellt sei. In dieser Kontroverse haben wir, so scheint mir, den Ausgangspunkt zu sehen, von dem aus Aristipp zu seinen philosophischen Anschauungen gelangte. Betrachtet man die Dinge so, dann ordnet sich seine Philosophie durchaus sinnvoll in den Rahmen der Sokratik ein.

---

<sup>147</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz ‚Der Sokrates der Platonischen *Apologie* und die Frage nach dem historischen Sokrates‘, WüJbb N. F. 13, 1987, 45–64.

## Verzeichnis der abgekürzten zitierten Literatur

- E. Antoniadis, Aristipp und die Kyrenaiker, phil. Diss. Göttingen 1916
- C. J. Classen, Aristippos, *Hermes* 86, 1958, 182—192 (jetzt auch in: ders., *Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie*, Würzburg—Amsterdam 1986)
- C. J. Classen, Rez. Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta ed. E. Mannebach, Leiden—Köln 1951, in: *Gnomon* 35, 1963, 135—141
- H. Dittmar, Aischines von Sphettos, Berlin 1912 (Philol. Unters., 21)
- K. Döring, Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien, Amsterdam 1972 (Studien zur antiken Philosophie, 2)
- G. Giannantoni, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze 1958
- G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. G.*, 4 voll., Napoli—Roma 1983—85
- J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978 (Hypomnemata, 56)
- J. C. B. Gosling — C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982
- A. Graeser, *Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, München 1983 = W. Röd (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie*, Band 2
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge 1969
- M. Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1985 = W. Röd (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie*, Band 3
- M. Hossenfelder, *Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Einleitung und Übersetzung von M. H.*, Frankfurt a. M. 1968
- J. Humbert, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris 1967
- E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden—Köln 1961
- P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 2. Band: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin 1984 (Peripatoi, 6)
- K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, <sup>12</sup>Berlin 1926 = F. Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 1. Teil
- E. Schwartz, Art. Diogenes Laertios, in: *RE* V 1, 1903, 738—763 (auch in: ders., *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig 1959)
- J. Stenzel, Art. Kyrenaiker, in: *RE* XII 1, 1924, 137—150
- M. Winiarczyk, Theodoros ὁ Ἐλεῖος, *Philologus* 125, 1981, 64—84
- E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. Teil, 1. Abt.: Sokrates und die Sokratiker, Platon und die Alte Akademie, <sup>5</sup>Leipzig 1922