

3. Glück im Hellenismus. Zwischen Tugend und Lust

Stoisches Glück

Von den drei großen nach-klassischen philosophischen Schulen, der Stoa, den Epikureern und den Skeptikern, seien zunächst die Stoiker herausgegriffen. Ihr Glücksbegriff entspringt einer dezidierten Rückwendung zum sokratischen Intellektualismus. Tatsächlich hat sich das stoische Glücksverständnis historisch gesehen in direkter Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Standpunkt entwickelt (vgl. Irwin 1986); bis in die römische Kaiserzeit finden sich Debatten zwischen Peripatetikern und Stoikern zur Glücksfrage, besonders zur Relevanz äußerer Güter. Die älteren Stoiker, also Zenon von Kitium, Kleantes und Chrysipp, wollen mit ihrer Glückskonzeption zu Sokrates zurückkehren. Sie vertreten also sowohl die Suffizienz- als auch die Identitäts- und die Vernunftthese. Anders als Platon stützen sich die Stoiker dabei aber nicht auf eine metaphysische Ideen- und Prinzipientheorie.

Für die Glückskonzeption der Stoiker sind also wiederum die pointierten sokratischen Ansichten maßgeblich. Zunächst soll die Tugend dazu ausreichen, das Glück zu erzeugen; weitere Güter sind dazu nicht erforderlich (Suffizienzthese; SVF III 30, 49). Sodann vertreten die Stoiker die Auffassung, dass Tugend und *eudaimonia* identisch sind; zwischen ihnen besteht lediglich eine begriffliche, keine sachliche Differenz (Identitätsthese; SVF III 39, 41 f., 53). Und schließlich nehmen die Stoiker die aristotelische Differenzierung ethischer und intellektueller Tugenden wieder zurück: Unter der ethischen Tugend ist nichts anderes als »aufrechte Vernunft« oder »vollendete Vernunft« zu verstehen (Vernunftthese; SVF III 198, 200a). Auf den ersten Blick wirkt ein solches Modell außerordentlich unplausibel. Die von den Stoikern ausgehende Provokation für ein landläufiges Glücksverständnis liegt einmal darin, dass die Tugend für die Erlangung der *eudaimonia* das zentrale Mittel darstellen soll; mehr noch, Tugend und Glück sollen schlechterdings deckungsgleich sein. Überdies ist der Tugendbegriff ausschließlich intellektualistisch gemeint; das Zentrum der Tugend bilden keineswegs moralische Eigenschaften wie Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft, sondern eine angemessene Vernunfthaltung. Äußere Güter sollen

zudem für das Glück keinerlei Rolle spielen, ebenso wenig Schmerzfreiheit, Gesundheit, Lust oder angenehme Gefühlszustände. Ein solches Glücksideal wirkt reichlich unrealistisch und nahezu unmenschlich. Schon Cicero lässt einen Gegner der Stoiker mit der Bemerkung auftreten, dass deren Bestimmung des höchsten Gutes nicht einmal für ein reines Geisteswesen geeignet sei (*De finibus* IV 27).

Die stoische Position scheint einerseits zu optimistisch zu sein: Denn dass wir uns nur um einen vernunftgemäßen Einstellungswandel und sonst um nichts kümmern müssen, also etwa nicht um materielle Güter, wirkt wie ein unglaubliches Versprechen. Andererseits wirkt sie zu moralistisch. Sie wird scheinbar der Erfahrung nicht gerecht, dass es tugendhaften Personen keineswegs besser geht als Leuten mit einem üblen Charakter. Man kann einwenden, dass erfahrungsgemäß kein moralischer Tun-Ergehens-Zusammenhang besteht, sondern allenfalls ein nicht-moralischer. Der Verdacht – der bei Platon in der Figur des Thrasymachos in Szene gesetzt wurde – drängt sich auf, dass jemand umso besser dasteht, je ungeschminkter er seinen Vorteil sucht. Dass alle äußeren Güter gleichgültig sein sollen, wie die Stoiker meinen, ist ein Postulat, das in einer Pflichtenethik des kantischen Typs einen Sinn haben mag, aber innerhalb einer Glücksethik befremdlich wirkt.

Es wäre aber voreilig, die stoische Glückskonzeption vom Standpunkt des *common sense* aus zurückzuweisen. Denn die Stoiker entwickeln ihre Auffassung vom Glück nicht aus moralischer Schwärmerei, sondern vor dem Hintergrund einer komplexen und reflektierten Theorie. Ebenso wie die platonische und die aristotelische Konzeption basiert das stoische Glücksverständnis auf einem Strebensmodell. Danach ist die *eudaimonia* das höchste menschliche Handlungsziel (*telos*), nämlich das, was um keiner anderen Sache willen erstrebt wird, während alles andere um seinetwillen gewählt wird (SVF III 2, 16). Die ethische Tugend ist für die Stoiker eben dieses höchste und zudem das einzige Gut (SVF I 190, III 76). Zwar müssen sie folgerichtig behaupten, es gebe nichts, was geeignet wäre, dieses einzige Gut zu erweitern oder zu verbessern. Genaugenommen bestreiten sie aber nicht, dass es bestimmte äußere sowie körperliche Vorzüge gibt; sie sagen nur, solche Vorzüge vergrößerten das höchste Gut nicht. Es gibt Vorziehwertes; nur verblasst es im Vergleich zur Tugend. Cicero erklärt diesen Punkt so: »Denn wie das Licht einer Laterne vom Licht der Sonne verdun-

kelt und überstrahlt wird und wie ein Tropfen Honig sich in der Weite der Ägäis verliert, wie ein Pfennig mehr in den Reichtümern des Kroisos und ein einziger Schritt auf dem Weg von hier nach Indien keine Rolle spielt, so muss, wenn das das höchste Gut ist, was die Stoiker so nennen, jede Wertschätzung körperlicher Dinge angesichts des Glanzes und der Bedeutung der Tugend verblassen, verschwinden und vergehen« (*De finibus* III 45). Etwas später im Text lässt Cicero einen Gesprächsteilnehmer sagen: »Es scheint mir manchmal ein Witz zu sein, wenn die Stoiker behaupten, falls zu dem tugendhaft verbrachten Leben ein Salbfläschchen und ein Striegel hinzukomme, so werde der Weise eher das Leben wählen, zu dem dies noch hinzugekommen sei, glücklicher werde er deshalb jedoch nicht sein« (IV 30). Konsequenterweise sind die Stoiker der Auffassung, dass dem, der die Tugend besitzt, alle anderen Güter fehlen können, ohne dass er eine Einbuße erleidet. Der Tugendhafte ist auch auf der Folterbank glücklich. Denn für die Stoiker handelt es sich bei solchen Faktoren wie Gesundheit, Körperkraft und Schönheit (körperliche Güter) oder Reichtum, Macht und Ansehen (äußere Güter) nicht um wirkliche Güter. Sie ordnen solche Größen, denen man gewöhnlich Wert zuschreibt, vielmehr in die Kategorie des Indifferenten oder Gleichgültigen (*adiaphora*) ein und gestehen ihnen lediglich zu, gegenüber Krankheit, Hässlichkeit, Armut und Abhängigkeit etwas »Vorziehwertes« (*proëgmenon*) zu sein. Man kann also kaum behaupten, es handle sich um eine rigoristische Position, in der alle Güter entwertet würden.

Man muss sich zudem klarmachen, dass die Stoiker unter Tugend und Glück so viel wie Affektfreiheit (*apatheia*) verstehen. Da die Vernunft durch die Wirkung der Affekte zu falschen Urteilen veranlasst wird, ist sie erst dann ganz bei sich, wenn die Seele affektfrei ist. Warum aber sollte jemand glücklich sein, wenn seine Vernunft ganz bei sich ist? Die Stoiker antworten: Solange jemand affektgeleitet handelt, bewertet er seine Lebensumstände falsch. Er setzt sich also z.B. unerreichbare Handlungsziele oder nimmt verfehlt Entscheidungen zwischen Gütern und Übeln vor, die sich auf sein seelisches Wohlbefinden verheerend auswirken. Indem er als Tugendhafter zur *apatheia* gelangt, wird er frei von allen falschen Urteilen und hält nur noch das für erstrebenswert, was tatsächlich erreichbar ist. Denn unverfügbare Güter erweisen sich zugleich als nicht notwendig. Diese These hat zunächst einen kosmologisch-theologischen Hintergrund. Die Stoiker

sind davon überzeugt, der Kosmos stelle eine vollkommene Vernunftordnung dar; die menschliche Glücksfähigkeit ist somit bereits im Kosmos angelegt. Der Weltverlauf wird als determiniert gedacht; das Schicksal (*heimarmenê*) erzwingt aber nichts Unvernünftiges oder Anstößiges. Man kann die stoische Position also nicht so wiedergeben, als ließe sie dem Menschen nichts anderes übrig, als dem Schicksalslauf zuzustimmen. Ihre Pointe liegt vielmehr darin, dass der Mensch mit »Zeus«, d.h. der Weltvernunft, aufgrund seiner eigenen Vernunft übereinstimmt. Daher lautet die zentrale stoische Lebensregel seit dem Schulgründer Zenon, man solle »in Entsprechung mit der Natur« oder »in Harmonie mit dem Kosmos« leben (*homologoumenôs tē physei zēn*; SVF I 179, III 12). Die erstrebte Affektfreiheit soll zu einem »Wohlfluss des Lebens« führen (*euroia biou*; SVF III 16). Anders ausgedrückt, der Mensch ist von der Natur oder der göttlichen Vorsehung (*pronoia*) so eingerichtet, dass er nur braucht, was er tatsächlich erreichen kann; deshalb hat er allen Grund, sich an die Weltordnung aus freier Einsicht anzupassen. Den Zustand einer freiwilligen Übereinstimmung mit der Welteinrichtung erreicht er freilich erst dann, wenn sein Leben ausschließlich vernunftbestimmt ist. Erst dann befindet sich sein Leben mit den Prinzipien des Kosmos in Einklang. Die Götter verweigern keinem Menschen die Möglichkeit einer ebenso vollständigen *eudaimonia*, wie sie selbst sie besitzen.

Die These von Glück und Tugend als Affektfreiheit besitzt aber auch ohne ihren kosmologisch-theologischen Hintergrund einige Plausibilität. Die Stoiker nehmen vier hauptsächliche Affekte (*pathê*) an, nämlich Furcht (*phobos*), Begierde (*epithymia*), Lust (*hêdonê*) und Unlust (*lypê*). Dass jemand bei sich diese Affekte feststellt, soll ein sicheres Kennzeichen dafür sein, dass er von Tugend und Glück weit entfernt ist. Denn Furcht, Begierde und ein übertriebenes Empfinden von Lust und Unlust treten immer nur dann auf, wenn jemand einem Gegenstand, der für ihn genaugenommen unverfügbar ist, besonderen Wert beimisst. Wer z.B. Reichtum für ein großes Gut hält, wird gierig, neidisch und geizig sein, solange er nicht wohlhabend ist. Kommt er überraschend zu Geld, freut er sich maßlos und wird unbesonnen. Und als Reicher empfindet er ständige Furcht vor dem Verlust seines Vermögens und versucht, es abzusichern oder zu vergrößern. Nach der stoischen Affekttheorie sind Triebe und Emotionen also keineswegs nur die Folgen falscher Wertungen. Sie sind vielmehr unmittelbarer Ausdruck eines fal-