



Präliminarien zu einem Ethos-Projekt – Teil 3 *Preliminaries to an Ethos-Project – Part 3*

PETER BLOMEN*

Zusammenfassung

Im dritten Teil des Ethos-Projekts beschäftige ich mich ausschließlich mit der Frage: „Was lehrt uns die antike Philosophie?“ – Hierzu rekurriere ich auf Wege zur Weisheit, die uns die bedeutenden Vertreter philosophischer Schulen nahe gebracht haben. Es schien sinnvoll, von dem griechischen Triumvirat „Sokrates-Platon-Aristoteles“ auszugehen, insofern diese Weisen uns die Philosophie als Lebensform vermittelt haben, ausgehend von der Notwendigkeit, uns in unserer Lebenswahl für eine moralisch fundierte Existenz zu entscheiden. Danach stelle ich verschiedene Vertreter hellenistischer Schulen – in Form philosophischer marginalia – vor. Hierzu betrete ich die Gärten Epikurs, widme mich den moralischen Theorien der Stoiker und fokussiere auf die Meditationen Marc Aurels in seinen „Ermahnungen an sich selbst.“

Schlüsselwörter: Sokrates' Sorge um sich selbst, Platons Philosophie als Lebensform, Aristoteles' Ebenen der theoría, die moralischen Theorien des Epikureismus und des Stoizismus, Marc Aurels geistige Übungen in ihrer Beziehung zum Kosmos.

Abstract

In the third part of the Ethos project, I focus solely on the question: “What does ancient philosophy teach us?” - I refer to ways to wisdom brought to us by the important representatives of philosophical schools. It seemed to make sense to start with the Greek triumvirate Socrates-Plato-Aristotle, inasmuch as these wise men have taught us philosophy as a way of life, based on the need to adopt a morally grounded existence in our choice of life. Then I introduce various representatives of Hellenistic schools - in the form of philosophical marginalia. To do this, I enter the gardens of Epicurus, devote myself to the moral theories of the Stoics, and focus on the meditations of Marcus Aurelius in his “Exhortations to Himself”.

Keywords: Socrates' concern for himself, Plato's philosophy as a way of life, Aristotle's levels of theoría, the moral theories of epicureanism and stoicism, Marcus Aurelius' spiritual exercises in their relationship to the cosmos.

* Dr. Phil., Professor of Philosophy at the Gymnasium of Mathematics and Natural Science in Mönchengladbach.

1. Vorüberlegungen – Stationen auf dem Weg zu einem Ethos-Projekt

In meinen Vorüberlegungen zum 1. und 2. Teil des Ethos-Projekts hatte ich mich auf einige Autorinnen und Autoren bezogen, die mich hinsichtlich ihres Interesses und Engagement für die Ermöglichung einer besseren Zukunft aller auf diesem Planeten existierenden Lebewesen eingesetzt und stark gemacht haben, die es sich angelegen sein ließen, sich weiterhin dafür zu engagieren, ein Welt-Ethos, das heißt: Visionen für eine weisere, bessere und gerechtere Welt – für das Zusammenleben der Menschen – zu formulieren und zu fordern.¹

Auch hinsichtlich des zweiten Teils gelten diese Worte: Ein Welt-Ethos, das sich aufgrund des Wissens um die Möglichkeit anderer Lebensentwürfe und Existenzweisen einer mystisch-spirituellen Tradition verpflichtet weiß, hier: den heterogenen Traditionen und einer diese Traditionen zugrunde liegenden, universalen Spiritualität, wie sie zum Beispiel innerhalb aller Weltreligionen- und Kulturen entdeckt werden kann und der sogenannten „Goldenen Regel“ immanent ist, ist gefordert, sich auf diese Traditionen zu beziehen, die zurück reichen (beziehungsweise zurückverfolgt werden können) bis hin zu allen je aufgetretenen Weisheits-Lehrern und deren bis heute aktuellen Lehren. –

Es versteht sich, dass ich auch innerhalb der Konzeptualisierung dieses 3. Teils Grenzen und Schwerpunkte setzen musste hinsichtlich auszuwählender Epochen und den in ihnen auftretenden Weisheitslehrern als außergewöhnlichen Vertretern im Hinblick auf Inhalte, Bedeutungsgehalt und Wahrheitswerte der von ihnen vermittelten und verkörperten ethischen Lehren.

2. Das Wissen des Sokrates – Der absolute Wert der moralischen Absicht

In einer seiner großen Studien zur antiken Weisheit, hier: „Wege zur Weisheit – Oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?“, setzte sich der französische Philosoph, Religionswissenschaftler und Historiker, Pierre Hadot (1922–2010), mit eben dieser Frage auseinander: Welche Antworten geben uns Sokrates/Platon, die Stoiker, die Epikureer, Seneca, Aristoteles und bedeutende andere Weisheitslehrer, auf unsere bis heute gültige Frage, hinsichtlich der Art und Weise, wie wir unser Leben gelingend gestalten sollen?²

Zunächst verweist Hadot auf die zu beachtende Tatsache, dass das behauptete Nicht-Wissen des Sokrates nicht ausschließe, dass die anderen „ihre Wahrheit selbst entdecken müssen“ und vor allem könne man sich immerhin fragen, „ob es nicht auch ein Wissen gibt, das Sokrates selber durch sich selbst und in sich selbst entdeckt hat.“³

¹ Impulsgebend für meine eigenen Ausführungen bleibt der Artikel von Hanne Tügel, Das Ethos – Projekt: Die Pläne für eine bessere Welt, S. 92 – 114, in: GEO. Das Reportage-Magazin, Hamburg, Mai 2006. – Vgl., ebd.: S. 92 – 114.

² Pierre Hadot, Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie? – Frankfurt am Main, 1999.

³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 50.

Denn Sokrates, so Hadots Überzeugung, wisse etwas über ein ganz bestimmtes Thema; um diese Aussage zu erhärten, zitiert Hadot eine entscheidende Stelle aus der sokratischen Apologie: „Gesetzwidrig handeln aber und dem Besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich, dass es übel und schädlich ist. Im Vergleich also mit den Übeln, die ich als Übel kenne, werde ich niemals das, wovon ich nicht weiß, ob es nicht ein Gut ist, fürchten oder fliehen.“⁴ Von dieser Stelle der sokratischen Apologie ausgehend, argumentiert Hadot, dass Sokrates zwar zuvor geäußert habe, dass er nichts über den Wert wisse, den man dem Tod beimessen müsse, weil er nicht in seiner Macht stehe und weil ihm die Erfahrung des eigenen Todes „zwangsläufig entgehe“, dass Sokrates jedoch „den Wert der moralischen Handlung und der moralischen Absicht“ kenne, „weil sie von seiner Wahl, seiner Entscheidung, seinem Engagement abhängen“ und folglich „ihren Ursprung in ihm selbst“ hätten.⁵

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist die Aussage Hadots, dass Sokrates das Wissen um den Wert „aus seiner inneren Erfahrung, aus der Erfahrung einer Wahl, die seine ganze Per-son mit einschließt“, zu schöpfen in der Lage gewesen sei.⁶ Das so gewonnene Wissen ist einer aus dem Innern kommenden „persönlichen Entdeckung“⁷ zu verdanken, diese Innerlich-keit wird bei Sokrates „durch die Vorstellung jenes *daimon*, der göttlichen Stimme, verstärkt, die, wie er sagt, in ihm spricht und ihn davon zurück hält, bestimmte Dinge zu tun.“

Wie dieses mythische Bild respektive diese mystische Erfahrung des Sokrates zu bewerten ist, hängt davon ab, welchen Bedeutungsgehalt oder Wahrheitswert wir heutigen Leser der platonischen Werke dieser Vision des Sokrates beimessen wollen; gleichwohl ist Pierre Hadot zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass hier „auf jeden Fall so etwas wie eine Vorwegnahme dessen sehen, was man später das moralische Gewissen nennen wird.“⁸

Für Hadot ergibt sich aus den Aussagen des Sokrates bezüglich der im Innern gehörten Stimme, die er als göttlicher Herkunft zu erkennen glaubt, dass Sokrates „implizit zugegeben hat, dass es in allen Menschen ein angeborenes Streben nach dem Guten gibt.“⁹ Die Bedeutung und Funktion des Philosophen besteht folglich darin, „seinem Gesprächspartner zu erlauben, im stärksten Sinne des Wortes zu «realisieren», was das wahre Gute, was der wahre Wert ist. Im Kern des sokratischen Wissens steckt die Liebe zum Guten.“¹⁰

Für Pierre Hadot besteht der Inhalt sokratischen Wissens im Wesentlichen in der Betrachtung des „absoluten Wertes“ der moralischen Absicht und in der Gewissheit, welche die „Wahl dieses Wertes“ verschafft. Die Terminologie „*der absolute Wert der moralischen Absicht*“, wählt Hadot, um zu verdeutlichen, dass durch diesen terminus technicus die „ganze Tragweite der sokratischen Botschaft“ betont werde. Denn, so argumentiert Hadot, ein Wert gelte dann für einen Menschen als absolut, „wenn er für

⁴ Platon, Apologie. Griechisch und Deutsch. Sämtliche Werke in Zehn Bänden, Band I. –Frankfurt am Main und Leipzig, 1 Auflage 1991. – Vgl.: 29 b – c. Hier: S. 231.

⁵ Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 51.

⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 52.

⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 52.

⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 52.

⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 52.

¹⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 52.

diesen Wert zu sterben bereit“ sei – und genau diese geistige Haltung dokumentiere sich in Sokrates' Verhalten, insofern dieser „das Beste“ in den Kardinaltugenden der „Gerechtigkeit, der Pflicht und der moralischen Reinheit“ aktualisiert sehe. In der „Apologie“ wiederhole Sokrates mehrfach, dass er „den Tod und die Gefahr dem Verzicht auf seine Aufgabe und seine Mission“ vorzuziehen bereit sei.¹¹ Daher gebe es in Sokrates' Augen nur ein Übel, „nämlich die moralische Verfehlung, nur ein einziges Gutes, einen einzigen Wert, nämlich den Willen, das Gute zu tun – was voraussetzt, dass man seine Lebensweise unablässig und rigoros überprüft, um zu sehen, ob sie immer noch vom Willen, das Gute zu tun, geleitet und inspiriert wird.“¹²

Hadot konstatiert zu Recht, dass wir weniger davon ausgehen sollten, dass das, was Sokrates interessiere, „nicht die Definition des theoretischen und objektiven Inhalts der Moralität ist, also dessen, was es zu tun gilt.“ Vielmehr gelte es zu wissen, „was man wirklich will, und in die Tat umzusetzen, was man für gerecht und gut hält, also darum, wie man handeln soll.“¹³ In der „Apologie“ gebe Sokrates keine theoretische Begründung, warum er sich verpflichte, „sein eigenes Leben und das der anderen zu untersuchen.“ Er sage nur, dass „Gott ihm die Mission aufgetragen“ habe und dass allein „eine solche Klarheit und solche Strenge mit sich selbst dem Leben einen Sinn“ geben könne.¹⁴

Hadot zieht innerhalb dieser Stelle der sokratischen Begründung seines moralischen Verhaltens, einen interessanten Vergleich, indem er auf Immanuel Kants fundamental-ethische Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, rekurriert.

Das Moralitätsprinzip, so resümiert Hadot, das die geistige Verwandtschaft zwischen dem ethischen Meister der Antike, Sokrates, und dem in der sokratisch-ethischen Tradition stehenden Neubegründer dieser Hochschätzung und Favorisierung des „absoluten Wertes der moralischen Wahl“, Immanuel Kant, wie ein nachprüfbares geistiges Band über fast zwei Jahrtausende verknüpfe, bestehe darin, dass „die Moralität sich selber in der Reinheit der Absicht, welche die Handlung leitet“, manifestiere.¹⁵ Die Reinheit, so erläutert Hadot, bestehe genau darin, „dem moralisch Guten durch den völligen Verzicht auf individuelles Interesse einen absoluten Wert zu verleihen.“¹⁶

Für Hadot bleibt Sokrates das „Vorbild des idealen Philosophen“, dessen philosophisches Werk „nichts anderes als sein Leben und sein Tod“ ist, denn Sokrates wird von Xenophon als ein Mann beschrieben, der „aktiv am Leben der Polis teilnimmt, am Leben der Polis, so wie sie ist, ein fast gewöhnlicher, alltäglicher Mann, mit Frau und Kindern, der sich mit jedermann unterhält, auf den Straßen, in den Geschäften, im Gymnasion. Ein umgänglicher Mann, der imstande ist, mehr als jeder andere zu trinken, ohne zu betrunken zu werden, ein mutiger und ausdauernder Soldat.“¹⁷ Das Bemerkenswerteste jedoch ist Sokrates Gehorsam gegenüber den Gesetzen der Polis, die

¹¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 52 – 53.

¹² Ders. Ebd. Vgl.: S. 53.

¹³ Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 53.

¹⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 53.

¹⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 54.

¹⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 54.

¹⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 55.

ihn ermahnen, „nicht der Versuchung nachzugeben, sich dem Gefängnis zu entziehen und weit aus Athen zu fliehen“, und „unterwirft sich den Gesetzen, um im Innern der Polis selbst die Wahrheit seiner philosophischen Haltung und den absoluten Wert der moralischen Absicht zu beweisen“ – so die Argumentationslogik Hadots.¹⁸ Auf diese Weise sei Sokrates „zugleich außerhalb der Welt und in der Welt“, denn er erhebe sich einerseits „über die Menschen und die Dinge durch seine moralische Forderung und das Engagement, das sie impliziert und andererseits ist er inmitten der Menschen und der Dinge, weil es wahre Philosophie nur im Alltäglichen geben kann.“¹⁹

3. Platons philosophischer Diskurs über die philosophische Lebenswahl

Es erscheint von Bedeutung, zumindest innerhalb eines kurzen Exkurses, darauf hinzu weisen, dass für einen der bedeutendsten Philosophen des Okzidents, Platon, das Wesentliche der Philosophie darin bestand, die für jeden adäquate philosophische Lebensweise zu wählen; diese Aussage kann überprüft werden im Rekurs auf das zentrale Werk Platons, *Politeia*, innerhalb dessen wir auf die Erzählung des „Er“ stoßen, die „diese Wahl auf mythische Weise als in dem vorausgegangenem Leben verwirklicht darstellt.“²⁰

Die mit der von Platon erzählten mythischen Geschichte einhergehende Intention, ist mit Sicherheit in der Notwendigkeit der „Wahl der Lebensformen“ zu sehen, hier: in der „Wahl der philosophischen Lebensweise“, wie Hadot – in Anlehnung an Platon selbst – formuliert. Diese individuell – vor dem Eintritt in eine neue Inkorporation respektive Inkarnation – vollzogene Wahl der Seele, diese Wahl künftiger, verkörperter Lebensformen und Existenzweisen in dieser terrestrischen Dimension, ist entscheidend vor dem Wiedereintritt ins Leben: Entscheidend ist auch die Schlussrede Sokrates, der diesen Mythos dem Freund, Glaukon, erzählt hat, denn Sokrates erläutert die Bedeutungsebenen mit folgenden Worten:

„Und diese Rede, o Glaukon, ist erhalten worden und nicht verloren gegangen, und kann auch uns erhalten, wenn wir ihr folgen; und wir werden dann über den Fluss der Lethe gut hinüberkommen und unsere Seelen nicht beflecken. Sondern, wenn es nach mir geht, wollen wir, in der Überzeugung, die Seele sei unsterblich und vermöge alles Übel und alles Gute zu ertragen, uns immer an den oberen Weg halten und der Gerechtigkeit mit Vernünftigkeit auf alle Weise nachtrachten, damit wir uns selbst und den Göttern lieb seien, sowohl während wir noch hier weilen, als auch wenn wir den Preis dafür davon tragen, den wir uns wie die Sieger von allen Seiten umher einholen, und hier sowohl als auch auf der tausendjährigen Wanderung, von der wir eben erzählt, uns wohl befinden.“²¹

¹⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 55

¹⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 56.

²⁰ Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit*. – Vgl.: S. 86.

²¹ Platon, *Politeia*. Sämtliche Werke V. Griechisch und Deutsch. Frankfurt am Main und Leipzig 1991. – Hier:

X. Buch, Schlusswort: Die Bedeutung des Mythos, vgl.: 612 c–d. Vgl.: S. 787.

3. 1 Platon über die Beziehung der Seele zum Kosmos

Pierre Hadot geht ferner auf die von Platon empfohlenen geistigen Übungen ein, die „in einer Art von Erweiterung des Ich auf die Totalität des Wirklichen hin bestand.“²² In diesem Zusammenhang rekurriert er zunächst auf Platons Politeia wobei es sich wiederum um einen sokratischen Dialog handelt, hier wiederum ein Gespräch zwischen Sokrates und Glaukon über die Art und Weise, wie sich die Seele von der Todesfurcht befreien könne, also eine Form der Kontemplation, die wir als *praemeditatio mortis* bezeichnen könnten. Das Außergewöhnliche dieses meditativen Ansatzes, den Platon wählt, können wir darin sehen, dass die Seele – in der Politeia – als eine „Art Seelenflug oder als ein Blick von oben auf die Wirklichkeit“²³ vorgestellt wird:

„Aber auch dieses musst du ja erwägen, wenn du unterscheiden willst eine philosophische Natur und eine die es nicht ist. – Was doch? – Dass nicht etwa eine, ohne dass du es merkst, auch an unedlem Anteil habe. Denn Kleinlichkeit ist wohl ganz vorzüglich einer Seele zuwider, welche überall das Ganze und Vollständige anstreben soll, Göttliches und Menschliches. (...) Wer nun eine Größe der Denkungsart besitzt und Übersicht der ganzen Zeit und alles Seins, hältst du es für möglich, dass den das menschliche Leben etwas Großes dünke (...) Also auch den Tod wird ein solcher wohl nicht für etwas Arges halten?“²⁴

Nach Hadots Dafürhalten besteht der Kern dieser geistigen Übung darin, „radikal den Gesichtspunkt zu wechseln und die gesamte Wirklichkeit in einer universalen Sicht zu erfassen, die erlaubt, die Furcht vor dem Tod zu überwinden.“²⁵

Seelengröße offenbare sich als „Folge der Universalität des Denkens“ in dem Sinne, dass der geübte Philosoph auf eine ihm immanente spirituelle Technik zurück zu greifen vermöge, die ihn in die Lage versetze, durch sein Denken, „seinen Flug überall hin, zu den Sternen und auf die Erde“ geleiten zu lassen.²⁶

Aus diesen Überlegungen gelangt Hadot zu der Einschätzung des Philosophen, dessen Lebensweise darin bestehe, „in der Klarheit der Intelligenz gerecht und heilig zu werden“, insofern diese Führung der eigenen Existenz zugleich „Wissenschaft und Tugend“ sei. Diese philosophische Existenzweise sieht Platon der Lebensweise des Nicht-Philosophen diametral entgegen gesetzt, insofern die Nicht-Philosophen sich in der Polis wohl fühlten, „weil sie sich im falschen Abglanz von Geschicklichkeit und Weisheit gefallen, der nur zu brutaler Gewalt führt.“²⁷

Hadot konstatiert als grundlegend wichtiges Merkmal der Platonischen Dialoge, dass die Ethik des Dialoges mit einem anderen fundamentalen Vorgang verbunden sei: „der Sublimierung der Liebe.“ Zur Verdeutlichung des Gemeinten, bezieht sich Hadot auf den Dialog „Symposion“, innerhalb dessen der Liebende sich in einem Zustand der

²² Pierre Hadot, Wege zur Weisheit, vgl.: S. 235.

²³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 89.

²⁴ Platon, Politeia, VI. Buch, 486 a – b. Vgl.: S. 437– 438.

²⁵ Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 89.

²⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 89.

²⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 89 – 90.

Unsicherheit hinsichtlich seiner Gefühle für das von ihm Geliebte befindet, insofern dieser Zustand als eine Mischung aus „Fremdheit, Widerspruch und innerem Ungleichgewicht“ beschrieben werden müsse, denn der Liebende sei „hin- und hergerissen zwischen seinem Begehren, sich mit dem geliebten Objekt zu vereinen, und seinem Aufschwung zur transzendenten Schönheit, die ihn durch das geliebte Objekt hindurch anzieht.“²⁸ Die implizite Ethik, vor allem im Hinblick auf die Fähigkeit, eine solchen Liebesbeziehung würdig zu werden, bestünde also in dem Postulat, dass der Philosoph sich bemühen solle, „seine Liebe zu sublimieren, indem er den Gegenstand seiner Liebe zu verbessern sucht.“²⁹ Platon geht also in der Formulierung der Geheimnisse des Liebens, davon aus, dass der Liebe zum Anderen ein pädagogisch-therapeutischer Aspekt zugrunde gelegt werden sollte, das heißt, er geht von der „erzieherischen Macht der Gegenwart der Liebe“³⁰ aus, indem er dem Anderen zutraut, dass er uns in dem Sinne bereichert, dass er uns von dem körperlichen Begehren bis hin zur Entdeckung der transzendenten Schönheit, die er selbst verkörpert, zu geleiten vermag.

Im Symposion nämlich tritt als Vermittlerin dieser Weisheit der Liebe die Priesterin des Delphischen Orakels, Diotima, auf, um Sokrates in die Weisheit der Liebe, die Liebe als Weisheit, als Grundlage alles Wissen, vollendet als Liebes-Weisheit, einzuführen. Sie spricht von einem Stufenweg der Erkenntnis, aber dieser Erkenntnisweg ist nicht ausschließlich als Wachstum im Wissen als Kognition oder Epistemologie beschrieben, sondern als Wachstum in der Weisheit des Lieben-Könnens als einer der wichtigsten Fähigkeiten zur Bemeisterung und Vervollkommnung der eigenen Existenz, die auch darauf ausgerichtet ist, sich mit dem Seinsgrund, als Grund auch der Ewigen Liebe, zu verbinden, sich rückzubinden an jene Kraft des Anfangs, die alles ermöglicht hat – also auch unsere Fähigkeit, den Anderen zu lieben und durch unsere Liebe zu ihr/ihm, eine Erweiterung unserer Wahrnehmungsweisen der Welt – einschließlich unseres Selbst – erfahren zu dürfen.

4. Aristoteles und die kontemplative Form des Lebens

Im Jahre 335 v. Chr. gründete Aristoteles (384–324 v. Chr.) in Athen seine eigene Philosophenschule, „die innerhalb des >Lykeion< genannten Gymnasiums aktiv war“ und die mit Sicherheit vom Vorbild der Akademie Platons beeinflusst war, obwohl Aristoteles mit seiner Schule andere Absichten als sein Lehrer Platon verfolgte, wie Pierre Hadot zutreffender Weise bemerkt.³¹ Ebenso wie sein Lehrer mit der Gründung der Akademie eine bestimmte Absicht verfolgte, intendierte Aristoteles durch die Gründung seiner Einrichtung das Ziel, eine dauerhafte Institution ins Leben zu rufen und dadurch den Lehrenden wie den Lernenden ein Zusammenleben zu ermöglichen.

²⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 90.

²⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 90.

³⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 90.

³¹ Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. – Kap. VI, Aristoteles und seine Schule, S. 97 – 113.

Das Lykeion/Gymnasium sollte zum philosophischen Leben ausbilden, wohingegen Platons Akademie eine „im wesentlichen politische Zweckbestimmung“ verfolgte, nämlich dass der Philosoph, neben seiner mathematischen Forschungstätigkeit und philosophischen Diskussionen, sich befähigt sah, die Polis zu leiten, denn Platons Meinung nach bestand „eine Einheit zwischen Philosophie und Politik.“³²

Gleichwohl richtete sich der praktische und politische Unterricht im Lykeion an ein größeres Publikum, auch an Politiker außerhalb der Schule, insofern diese wünschten, „über die beste Art und Weise, die Polis zu organisieren, unterwiesen zu werden wünschten.“³³

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass Aristoteles verschiedene Formen des Glücks respektive differierende Wege, wie der Mensch zum Glück gelangen kann, aufzeigt, indem er zwischen dem Glück unterscheidet, „das der Mensch in der Politik, im tätigen Leben finden kann“, also dem Glück, das uns die „Ausübung der Tugend in der Polis“ verschaffen kann und dem „philosophischen Glück, das der *theoría* entspricht, das heißt einer Lebensführung, die ganz in der Tätigkeit des Geistes aufgeht.“³⁴

Diese verschiedenen Wege des Glücks zeigt Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik auf und er setzt eine Rangfolge der Glücksweisen voraus, dergestalt, dass das politische und praktische Glück seiner Ansicht nach lediglich zweitrangig ist, insofern das philosophische Glück - nach Aristoteles Einsicht - in der Art und Weise, wie wir zur Erkenntnis und Weisheit gelangen, also „im Leben gemäß dem Geiste“³⁵, zur höchsten Erfüllung menschlicher Existenz zu führen vermag. Das Leben gemäß dem Geist, von dem Aristoteles spricht, werde um seiner selbst willen geliebt, es strebe „kein anderes Resultat an als sich selbst (...), es ist sich selber sein eigenes Ziel und, könnte man sagen, seine eigene Belohnung.“³⁶

Diese Form „übermenschlichen Glücks“ ist nur dadurch realisierbar, dass im Menschen selbst „ein göttliches Element“ wohnt. Dieses dem menschlichen Intellekt immanente göttliche Element ist das Wesentliche im Menschen und der menschliche Intellekt ist durch die Präsenz des göttlichen in ihm wirksamen Teils, gleichsam nobilitiert, insofern durch die Geistigkeit des Intellekts der Mensch in der Lage ist, über sich selbst zu stehen, über sich selbst hinaus zu gehen, so wie es Aristoteles in der Nikomachischen Ethik formuliert:

„Man darf aber nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zweck tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben. Denn wenn es auch klein ist an Umfang, so ist es doch an Kraft und Wert das bei Weitem über alles Hervorragende. Ja, man darf sagen: Dieses Göttliche in uns, ist unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist. (...) Also ist dies für den Menschen das Leben nach der

³² Ders. Ebd. Vgl.: S. 98.

³³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 99.

³⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 98.

³⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 98.

³⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 99.

Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist. Mithin ist dieses Leben auch das glücklichste.“³⁷

Mit Platon stimmt Aristoteles darin überein, dass die philosophische Wahl das „individuelle Ich“ dahin führt, dass es „über sich selbst zu einem höheren Ich“ hinauszuwachsen befähigt wird – und dass mit dieser Bewegung der Transzendenz, die eine transindividuelle Transformation impliziert, das „höhere Ich“ respektive das „höhere Selbst“ sich in der Lage sieht, sich „zu einer universellen und transzendenten Sicht“ aufzuschwingen.³⁸

In dem Dialog „Symposion“ stellte Platon den Begriff der „Weisheit“ als mit dem Göttlichen identisch, vor und unterschied dieses Verständnis der göttlichen Weisheit, die dem Menschen unzugänglich ist, von der *Philosophia*, der Liebe zur Weisheit, deren Repräsentant der *Philosophos*, der Weisheitsliebende oder göttliche Weisheit Erstrebende, *par excellence* ist.

Auch Aristoteles verweist in der Nikomachischen Ethik darauf, „dass das Leben des Geistes unzugänglich“ sei und dass wir uns begnügen sollten, „in seine Richtung Fortschritte“ zu machen, aber er vollzieht eine Einschränkung des Gesagten, indem er darauf hinweist, dass wir nur so weit in Richtung des geistig-göttlichen Lebens Fortschritte zu machen vermögen, als es uns gegeben sei, diese Wege zu gehen – er sagt daher auch, dass wir das Erreichen unseres Zieles „im Bewusstsein des Abstandes, der den Menschen von Gott (...) und den Philosophen vom Weisen trennt“, zu erreichen versuchen solle; zudem weist Aristoteles darauf hin, dass wir das höchste Glück, die Glückseligkeit, die Teilhabe unseres Verstandes, unserer Vernunft an der göttlichen Weisheit, „nur in seltenen Momenten“ zu erreichen imstande seien.³⁹

Im Gegensatz zur Gottheit respektive zu dem Gott, der den Akt der Kontemplation ständig vollzieht und sich daher ununterbrochen im Zustand höchsten Glücks, der obersten Glückseligkeit, zu befinden vermag, findet dieses Glück bei dem Menschen „nur kurze Zeit statt, da beständige Dauer uns unmöglich ist“ – bei ihm, dem Gott, ist es immerwährendes Glück.⁴⁰ In dem XII. Buch der Metaphysik (Kapitel 7) hat Aristoteles dazu folgendes festgestellt:

„Wenn sich nun so gut, wie wir zuweilen, der Gott immer verhält, so ist er bewundernswert, wenn aber noch besser, dann bewundernswerter. So verhält er sich aber. Und Leben wohnt in ihm; denn der Vernunft Wirklichkeit (wirkliche Tätigkeit) ist Leben, jener aber ist die Wirklichkeit (Tätigkeit), seine Wirklichkeit (Tätigkeit) an sich ist bestes

³⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik. – Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, herausgegeben von Günther Bien, Hamburg: Meiner 1985. – Hier: Zehntes Buch, 7. Kapitel: Glückseligkeit. – Vgl.: S. 251.

³⁸ Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 99.

³⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 100.

⁴⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 100.

und ewiges Leben. Der Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, so dass dem Gott Leben und beständige Ewigkeit zukommen; denn dies ist der Gott.“⁴¹

In den Augen des Aristoteles besteht also die philosophische Lebensform in der *theoría*, einem, wie Pierre Hadot resümiert, „dem Denken, der Forschung und der Kontemplation gewidmeten Leben“. Ferner gibt, wie wir sahen, Aristoteles uns zu verstehen, dass „das Modell dieser kontemplativen Tätigkeit Gott selber und das Universum sind, die keine nach außen gerichtete Tätigkeit ausüben, sondern sich selbst zum Gegenstand ihrer Tätigkeit nehmen. Auch hier scheint das Modell einer Erkenntnis, die kein anderes Ziel als sich selbst sucht, der göttliche Intellekt zu sein, das Denken, das sich denkt, das keinen anderen Gegenstand noch anderen Zweck als sich selbst hat, und das an nichts anderem interessiert ist.“⁴²

Auf bemerkenswerte Weise verknüpft Aristoteles den Akt göttlicher Kontemplation und menschlicher Partizipationsmöglichkeiten – mittels der *theoría* – an dieser herausragenden Form der Erkenntnis, die göttliche Weisheit approximativ anstrebt, im Wissen darum, dass sie sie nie erreichen wird, mit dem genuinen Verständnis eines erstrebenswerten Ethos, also einer philosophischen Wahl, die die Ausrichtung unserer Existenz in der Hinsicht leitet und führt, dass die *theoría* zur philosophischen Praxis wird, die „darin besteht, keinen anderen Zweck als die Tugend zu wählen, ein guter Mensch sein zu wollen, ohne ein besonderes Interesse zu verfolgen“, weswegen *theoría*, Praxis und Leben dahingehend konvergieren, „keinen anderen Zweck als die Erkenntnis zu wählen, sie um ihrer selbst willen zu wollen, ohne ein anderes besonderes und egoistisches Interesse zu verfolgen, das der Erkenntnis fremd wäre. Sie ist eine Ethik der Objektivität, die frei ist von materiellen Interessen.“⁴³

5. Die Hellenistischen Schulen

5.1 Der Epikureismus

Epikur (ca. 342 – 271 v. Chr.) gründete im Jahr 306 eine Schule in Athen, „die in dieser Stadt mindestens bis ins 2. Jahrhundert nach Christus lebendig blieb.“ Lukrez‘ Gedicht: „Von der Natur“ ist nur ein Hinweis darauf, welche missionarischen Eifer seine Schüler darauf verwendeten, seine Botschaft zu verbreiten.⁴⁴

Entscheidend ist, dass es Epikur um eine Erfahrung ging, ebenso, sich aufgrund dieser Erfahrung für eine Wahl zu entscheiden, in diesem Fall bedeutet das, dass es darum geht, „das Fleisch von seinem Leiden zu befreien“, ihm also zu ermöglichen, „zur Lust zu

⁴¹ ARISTOTELES‘ METAPHYSIK. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). Griechisch- Deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. – Hamburg: Meiner, 3., verbesserte Auflage 1991. – Vgl.: Buch XII, Kap.7, 1072 b, S. 257.

⁴² Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit*. – Vgl.: S. 101.

⁴³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 101.

⁴⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 137.

gelangen.“ Für Epikur sei die sokratische und platonische Wahl „zugunsten der Liebe zum Guten eine Illusion“, urteilt Pierre Hadot, denn in Wirklichkeit werde „das Individuum nur durch die Suche nach seiner Lust und durch sein Interesse“ bewegt. Die Bedeutung und Funktion der Philosophie bestehe folgerichtig darin, „auf vernünftige Weise nach der Lust zu suchen, das heißt in Wirklichkeit nach der einzig wahren Lust zu suchen, der reinen Lust am Dasein“⁴⁵ Das Dilemma menschlicher Suche nach Glück (oder Lust oder Wohlergehen) bestehe darin, dass die Menschen diese nicht erlangen können, weil sie „die wahre Lust nicht kennen.“ Entweder könnten sie sich „nicht zufrieden geben, mit dem, was sie haben, weil sie suchen, was außerhalb ihrer Reichweite liegt“ oder weil sie die Lust verderben, in der unentwegten Angst, sie zu verlieren, weswegen man in gewissen Sinne sagen könne, dass „das Leiden der Menschen im Wesentlichen von ihren leeren Meinungen, also aus ihren Seelen herrührt.“⁴⁶

Die „Mission“ der Philosophie Epikurs, sieht Hadot darin begründet, dass sie vor allem „therapeutischer Art“ sei, dies beinhalte, dass man „die kranke Seele pflegen“ müsse und dem Menschen beibringe, die Lust auszuleben.⁴⁷

5.2 Die Epikureische Ethik

Die grundlegende Wahl werde „in einem theoretischen Diskurs“ begründet, der „die wahre Lust und eine Askese der Begierden“ definiere, denn nach Epikur gebe es eine „Lust in Bewegung“, die sich „im Körper ausbreitet und eine heftige und kurze Erregung“ hervorrufe. Suchten die Menschen nur nach diesen Lüsten, fänden sie „Unzufriedenheit und Schmerz“, denn diese Vergnügungen sind unersättlich und wenn sie „einen bestimmten Grad an Intensität erreicht haben, werden sie wieder zum Leiden.“⁴⁸

Von diesen „beweglichen Lüsten“ müsse man die „beständige Lust“, die „Lust in der Ruhe“ als „Zustand der Ausgeglichenheit“ vollkommen unterscheiden, den Zustand „des befriedeten und leidenslosen Körpers“, der darin bestehe, weder Hunger noch Durst zu haben oder Kälte zu spüren.“⁴⁹

In dem Brief an Menoikeus hat Epikur dieses Ziel zum Erreichen des Wohlergehens (das heißt: des Wohlergehens von Seele und Leib, also ein psycho-somatisches Äquilibrium) mit folgenden Worten umschrieben:

„Denn eine unbeirrte Beobachtung dieser Zusammenhänge weiß ein jedes Wählen und Meiden zurückzuführen auf die Gesundheit des Körpers und die Unerschütterlichkeit der Seele: denn dies ist das Ziel des glückseligen Lebens. Um dessentwillen tun wir ja alles, damit wir weder Schmerz noch Unruhe empfinden. Sooft dies einmal an uns geschieht, legt sich der ganze Sturm der Seele, weil das Lebewesen nicht imstande ist,

⁴⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 138 – 139.

⁴⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 139. – Hierzu: Epikur, Von der Überwindung der Furcht. Katechismen, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente, München 1991, S. 108.

⁴⁷ Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 139.

⁴⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 139.

⁴⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 140.

weiterzugehen wie auf der Suche nach etwas, was ihm mangelt, und etwas anderes zu erstreben, wodurch sich das Wohlbefinden der Seele und des Körpers erfüllen würde. Denn nur dann haben wir ein Bedürfnis nach Lust, wenn wir deswegen, weil uns die Lust fehlt, Schmerz empfinden; (wenn wir aber keinen Schmerz empfinden), bedürfen wir auch der Lust nicht mehr.⁵⁰

Die beständige Lust sei „von anderer Natur als die beweglichen Lüste“, unterscheidet Hadot und er qualifiziert erstere in der Weise, dass die beständige Lust den unbeweglichen Lüsten gegenüber stehe „wie das Sein dem Werden, wie das Bestimmte dem Unbestimmten und Unendlichen, wie die Ruhe der Bewegung, wie das, was außerhalb der Zeit liegt, dem Zeitlichen.“⁵¹ Hadot fügt hinzu, dass der Zustand der „beständigen Lust“ und der Ausgeglichenheit einem „Zustand der Seelenruhe und der Abwesenheit von Beunruhigung“ zu vergleichen sei respektive diesem entspreche. Die Methode zur Erlangung der beständigen Lust bestehe in einer „Askese der Begierden“, die uns quälen können, weil wir hemmungslos nach „Reichtum, Luxus und Herrschaft“ strebten. Die Askese der Begierden gründe sich auf die „Unterscheidung zwischen den natürlichen notwendigen Begierden, den natürlichen nichtnotwendigen Begierden und den leeren Begierden, die weder natürlich noch notwendig“ seien.⁵² Natürliche und notwendige Begierden seien Begierden, deren „Befriedigung von einem Schmerz befreit“, insofern deren Befriedigung den elementaren Bedürfnissen entspreche, also sogenannten „vitalen Erfordernissen“. Natürliche, aber nicht notwendige Begierden, seien etwa „das Verlangen nach Festessen oder das sexuelle Begehren.“ Weder natürlich noch notwendig, sondern „durch leere Meinungen hervorgerufen“, seien hingegen die grenzenlosen Begierden nach „Reichtum, Ruhm und Unsterblichkeit.“⁵³

Die „Askese der Begierden“ besteht folglich in der „Begrenzung der Begierden“, indem diejenigen, „die weder natürlich noch notwendig sind, unterdrückt werden, und diejenigen, die natürlich, aber nicht notwendig sind, soweit wie möglich begrenzt werden, denn sie verhindern nicht wirklich Leiden, sondern zielen nur auf Variationen der Lust ab und können heftige und maßlose Leidenschaften nach sich ziehen.“⁵⁴

5.3 Geistige Übungen

Es ist offensichtlich, dass das Grundanliegen der epikureischen Ethik nicht nur in der Erlangung des Glücks oder des Wohlergehens zu sehen ist, darüber hinaus geht es um die „Heilung der Seele.“ Die grundlegende Wahl, welches Leben wir leben und vollziehen wollen ist mit Sicherheit beeinflusst durch den Diskurs, den uns der Weise, Epikur, hinterlassen hat, jedoch ist eine der Grundvoraussetzungen zur Erreichung des Heils und der Heilung der Seele in der Notwendigkeit der „kontinuierlichen Übung“ zu sehen. Das

⁵⁰ Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, Griechisch-Deutsch. – Reclam, Ditzingen 1997. – Vgl.: Brief an Menoikeus, § 128, S. 47. – Übersetzt und herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz.

⁵¹ P. Hadot, vgl.: Ebd. S. 140.

⁵² Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 141.

⁵³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 141.

⁵⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 142.

impliziert, dass die „grundlegenden Dogmen meditiert“ werden müssen, dass wir uns mit diesen „innerlich vertraut“ machen, dass wir uns ihrer „intensiv bewusst“ werden müssen.⁵⁵

Die Bedeutung und den intrinsischen Wert, der diesen spirituellen Übungen immanent ist, hat Epikur wiederum im Brief an seinen Freund, Menoikeus, auf treffliche Weise resümiert:

„Dies also und was dazu gehört, bedenke Tag und Nacht bei dir selbst und zusammen mit dem, der dir gleicht. Dann wirst du dich niemals, weder wachend noch schlafend, erschüttern lassen, und du wirst leben wie ein Gott unter Menschen. Denn es gleicht keinem sterblichen Wesen der Mensch, der inmitten unsterblicher Güter lebt.“⁵⁶

An früherer Stelle seiner Ausführungen hatte Epikur den Freund bereits gefragt: „Denn wer, glaubst du, ist stärker als jener, der über die Götter ehrfürchtige Vermutungen hegt, der gegenüber dem Tod ganz und gar angstfrei ist, der das Ziel unserer Veranlagung ganz und gar durchdacht hat und klar erfasst, dass das Höchstmaß der Güter leicht zu erfüllen und leicht zu beschaffen ist, das Höchstmaß der Übel aber flüchtige Phasen oder Qualen aufweist? (...) Denn er bestimmt sich selbst als Verantwortlichen für seine Handlungen, indem er festsetzt, dass manches mit Notwendigkeit eintritt, manches infolge des Zufalls, manches in unserer Hand liegt, weil die Notwendigkeit verantwortungsfrei ist und weil er sieht, dass der Zufall unstet und das, was in unserer Hand liegt, herrenlos ist (...).“⁵⁷

Entscheidend in dieser zitierten Passage aus dem Menoikeus-Brief ist offensichtlich die Ermahnung respektive der mit Wahrheitsanspruch formulierte Hinweis darauf, dass derjenige stärker ist, der zum einen „über die Götter ehrfürchtige Vermutungen“ hegt und zum anderen „gegenüber dem Tod ganz und gar angstfrei“ ist und der „das Ziel unserer Veranlagung durchdacht hat“.⁵⁸

Im § 124 hatte Epikur den Freund bereits wissen lassen, dass er sich daran gewöhnen solle, daran zu glauben, „der Tod sei nichts, was uns betrifft“, insofern „alles Gute und Schlimme nur in der Empfindung gegeben“ sei, der Tod hingegen „die Vernichtung der Empfindung“ impliziere. Epikur verfolgt mit dieser rationalistisch fundierten Position das Erreichen einer bestimmten Erkenntnis, indem er darauf hinweist, dass die Einsicht, dass der Tod „nichts sei, was uns betrifft“, dazu führe, dass wir durch die Akzeptanz unserer Sterblichkeit erst „genussfähig“ würden, „weil sie nicht eine unendliche Zeit“ hinzufüge, sondern vielmehr „die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit“ von uns nehme.⁵⁹

Epikur fasst seine weiteren Gedanken im § 125, wie folgt, zusammen:

⁵⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 147.

⁵⁶ Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, Griechisch-Deutsch. Brief an Menoikeus, § 135, S. 51.

⁵⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 51.

⁵⁸ Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, Griechisch-Deutsch. – Brief an Menoikeus, § 124, S. 43.

⁵⁹ Ders. Ebd. Vgl.: § 124, S. 43.

„Denn es gibt nichts Schreckliches im Leben für den, der im vollen Sinne erfasst hat, dass nichts Schreckliches im Nicht-Leben liegt. Darum schwätzt der, der sagt, er fürchte den Tod nicht, weil er ihn bedrücken wird, wenn er da ist, sondern weil er ihn jetzt bedrückt, wenn er noch aussteht. Denn was uns, wenn es da ist, nicht bedrängt, kann uns, wenn es erwartet wird, nur sinnlos bedrücken. Das Schauererregendste aller Übel, der Tod, betrifft uns überhaupt nicht; wenn «wir» sind, ist der Tod nicht da; wenn der Tod da ist, sind «wir» nicht. Er betrifft also weder die Lebenden noch die Gestorbenen, da er für die einen nicht da ist, die anderen aber nicht mehr für ihn da sind.“⁶⁰

In der abschließenden Gegenüberstellung zweier Haltungen gegenüber dem Tod, kristallisiert sich die Haltung heraus, die der Weise respektive der Philosoph, dem notwendigen Ende menschlichen Existierens gegenüber einnehmen wird:

„Doch die Masse flieht bisweilen den Tod als das größte aller Übel, bisweilen ersehnt sie ihn als Erholung von allen Übeln im Leben. Der Weise indes weist weder das Leben zurück, noch fürchtet er das Nicht-Leben; denn weder ist ihm das Leben zuwider, noch vermutet er, das Nicht-Leben sei ein Übel. Wie er als Speise nicht in jedem Fall die größere, sondern die am meisten lustspendende vorzieht, so schöpft er auch nicht eine möglichst lange, sondern eine möglichst lustspendende Zeit aus. Wer nun mahnt, der Jüngling solle vollendet leben, der Greis vollendet scheiden, der ist naiv, nicht nur wegen der Annehmlichkeit des Lebens, sondern auch, weil das Einüben des vollkommenen Lebens und des vollkommenen Sterbens ein und dasselbe ist. Noch weit minderwertiger ist der, der sagt, es sei gut, nicht geboren zu sein (...).“⁶¹

Pierre Hadot erkennt in der „Systematisierung und Konzentration in Resümees und Sentenzen“ die Absicht der Epikureer, die Dogmen „überzeugender, fassbarer“ werden zu lassen, so dass sie „leichter in Erinnerung bleiben“, wie das berühmte „vierfache Heilmittel“, das die Gesundheit der Seele garantieren soll. In diesem „vierfachen Heilmittel“ (griechisch: „*tetrapharmakon*“) sei alles Wesentliche von Epikurs philosophischem Diskurs zusammengefasst:

„Die Götter braucht man nicht zu fürchten, dem Tod soll man nicht mit argwöhnischer Angst gegenüber stehen, das Gute ist leicht zu beschaffen, das Schlimme jedoch leicht zu ertragen.“⁶²

Es zeigt sich, dass die Lektüre der „dogmatischen Abhandlungen“ Epikurs (oder anderer Lehrer der epikureischen Schule) einerseits die Meditation nähren kann und andererseits die Seele „mit grundlegenden Einsichten“ zu erfüllen vermag.⁶³ In dem Zusammenhang der epikureischen Dogmatik, die die Grundlage der gesamten Ethik darstellt, ist wiederum darauf hinzuweisen, dass vor allem die Begierden diszipliniert werden müssen, in dem Sinne, dass man sich mit dem „zu begnügen wissen muss, was

⁶⁰ Ders. Ebd. Vgl.: § 125, S. 45.

⁶¹ Ders. Ebd. Vgl.: §§ 125 – 126, S. 45.

⁶² Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 148.

⁶³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 148.

leicht zu erwerben ist“ sowie mit dem, „was die Grundbedürfnisse des Seins befriedigt, und auf alles Überflüssige“ hingehen verzichten solle. Diese scheinbar einfache Formel ist jedoch ohne eine „radikale Umwälzung des Lebens“ nicht zu aktualisieren, eine radikale Umkehr in dem Sinne nämlich, dass man sich auf „einfache Speisen und einfache Kleidung“ zu beschränken versteht, dass man auf „Reichtümer, Ehrungen und öffentliche Ämter“ zu verzichten bereit ist und dass man zurückgezogen zu leben vermag.“⁶⁴

Gleichwohl bedeutet die Zurückgezogenheit der Existenz nicht, dass der den Lehren des Epikurs folgende Schüler, sich in die Einsamkeit begibt, sondern vielmehr wird er seine Existenz dahin gehend ausrichten, dass die oben erwähnten Meditationen und Askesen nur in der Interaktion, die sich zwischen Lehrer und Schüler realisiert, betrieben werden können. Ähnlich wie in der Schule Platons, so stellt Hadot fest, ist auch im Schüler-Lehrer-Verhältnis der epikureischen Schule respektive Gemeinde „die Freundschaft das Mittel und der privilegierte Weg zur Selbst-Transformation“ und zwar in der Weise, dass die miteinander interagierenden Individuen „einander bei der Heilung ihrer Seelen beistehen.“⁶⁵

Entscheidend ist jedoch, dass Epikur selbst „die Rolle eines Seelenleiters“ annimmt. Was ihn mit Sokrates und Platon verbindet, ist das tiefe Wissen um die „therapeutische Rolle der Sprache“, weswegen die Seelenleitung auf der Grundlage der Sprachen nur „in einem Verhältnis von Individuum zu Individuum“ Sinn ergibt.⁶⁶ Auf dieser Grundlage des als Therapie intendierten individuellen Dialoges ergibt sich notwendiger Weise das Postulat der offenen, der „freimütigen Rede“, die das Lehrer-Schüler-Verhältnis in dem Sinne dokumentiert, dass zwischen den beiden Dialogpartnern „unabdingbares Vertrauen und Offenheit“ vorrangig sind, denn „sich frei auszudrücken, heißt für den Lehrer, nicht vor Vorwürfen zurück zu schrecken, für den Schüler, nicht zu zögern, Fehler einzugestehen und auch die Freunde auf ihre Fehler hinzuweisen.“

Eine der Haupttätigkeiten der Schule Epikurs bestand also darin, einen „korrigierenden und bildenden Dialog“ wechselseitig zu initiieren und die für die Heilung der Seele notwendigen Elemente oder unabdingbaren Grundlagen bestanden im Postulat „der Gewissensprüfung, der Beichte und der freundschaftlichen Zurechtweisung.“⁶⁷ Bei all diesen pädagogischen Prozessen spielte Epikur selbst eine entscheidende Rolle, denn er hatte, als Gründer dieser Bewegung spiritueller Übungen und psychotherapeutischer Interventionen respektive Prozesse, das Prinzip aufgestellt: „So tue du alles, als ob Epikur es sähe“ und die Epikureer ihrerseits antworteten: „Wir werden Epikur gehorchen, dessen Lebensweise wir gewählt haben.“ Epikur erschien seinen Schülern als „ein Gott unter Menschen, als „die Verkörperung der Weisheit, das nachzuahmende Vorbild.“⁶⁸ Um dieses Realidentifikation des Philosophen Epikur mit einem gottähnlichen Wesen, also

⁶⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 148.

⁶⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 148.

⁶⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 148.

⁶⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 149.

⁶⁸ Pierre Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 149.

einem Weisen, zu verdeutlichen, rekurriere ich erneut auf einen Textauszug aus Epikurs „Brief an Menoikeus“, denn hierdurch wird verdeutlicht, dass die Gemeinde der Schüler Epikurs die Grundsätze des Meisters dahingehend verinnerlicht hatte, dass sie in ihm selbst, in dem, was er verkörperte, ein übermenschliches Wesen, einen „Gott auf Erden“ sehen wollten respektive zu sehen glaubten:

„Dies also und was dazu gehört, bedenke Tag und Nacht bei dir selbst und zusammen mit dem, der dir gleicht. Dann wirst du dich niemals, weder wachend noch schlafend, erschüttern lassen, und du wirst leben wie ein Gott unter Menschen. Denn es gleicht keinem sterblichen Wesen der Mensch, der inmitten unsterblicher Güter lebt.“⁶⁹

Wenn wir danach fragen, was der Bedeutungsgehalt der Vorstellung „inmitten unsterblicher Güter zu leben“ impliziert, dann erhalten wir einen zutreffenden Hinweis von Pierre Hadot, der sagt, dass damit die Lust angesprochen sein „sich das bewusst zu machen, was das Dasein Wunderbares bietet.“⁷⁰ Damit einher geht die Forderung, dass wir unser Denken so beherrschen lernen, dass man sich „vorzugsweise die angenehmen Dinge vorstellt, dass man die Erinnerung an vergangene Freuden wiederbelebt und sich an den gegenwärtigen Freuden erfreut, indem man anerkennt, wie groß und angenehm diese gegenwärtigen Freuden sind, dass man bewusst die Entspannung und die Gelassenheit wählt, in tiefer Dankbarkeit der Natur und dem Leben gegenüber, die uns unaufhörlich Lust und Freude bereiten, wenn wir sie zu finden verstehen.“⁷¹

Eine der schönsten Stellen, die die Seelengröße und die Noblesse seines Geistes zum Ausdruck bringen, findet sich – meines Erachtens – in einem Brief des Epikurs an einen seiner Verwandten, Idomeneus. An diesen schreibt der im Sterben liegende Weise folgende Zeilen des Abschieds:

„Allem diesen aber (den Schmerzen) stellt sich die Freude meiner Seele entgegen, die durch die Erinnerung an unsere gemeinsamen philosophischen Gespräche wachgerufen wird.“⁷²

Dieser Lust an der Freundschaft und der Erinnerung an den gemeinsam erlebten Dialog, sind diese Gedanken des Sterbenden gewidmet, eine Tatsache, die auch Cicero bestätigt, wenn er, den Weisen würdigend, konstatiert:

„Von allem, was die Weisheit für ein glückseliges Leben aufbieten könne, sei nichts bedeutender, nützlicher und angenehmer als die Freundschaft. Und er (d.i. Epikur) hat das nicht nur durch seine Äußerungen dargetan, sondern noch viel mehr durch seine Lebensführung, seine Leistungen und seine sittliche Haltung. (...) Welch‘ große, im

⁶⁹ Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, Griechisch-Deutsch. – Brief an Menoikeus, § 135, S. 51.

⁷⁰ P. Hadot, ebd. Vgl.: S. 150.

⁷¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 151.

⁷² Ders. Ebd. Vgl.: S. 150.

Zusammenklang der Liebe harmonisierende Freundesscharen hat dagegen Epikur in einem einzigen, gar nicht großen Hause zusammengehalten.“⁷³

6. Der Stoizismus

6.1 Die grundlegende Wahl

Die stoische Schule ist am Ende des 4. Jahrhunderts vor Christus von Zenon aus Kition gegründet worden. „Unter der Leitung von Chrysippos erfuhr sie zur Mitte des 3. Jahrhunderts eine neue Blüte. Schon sehr früh teilte sich die Schule in entgegengesetzte Tendenzen und trennte so die Stoiker über Jahrhunderte hinweg, obschon sie in den grundlegenden Dogmen eine beachtliche Einheit bewahrten.“⁷⁴

In Analogie zur epikureischen „Erfahrung und Wahl“, sollen diese beiden Begriffe auch für den Stoizismus als von grundlegender Bedeutung beachtet und betrachtet werden. Wie wir bereits in der Auseinandersetzung mit Sokrates feststellten, dass es für den guten Menschen „kein Übel außer dem moralisch Schlechten und kein Gutes außer dem moralisch Gute gibt, das heißt das, was man Pflicht oder Tugend nennt“, so ist die stoische Wahl als in „direkter Nachfolge der sokratischen Wahl“ zu qualifizieren und ist folglich der epikureischen diametral entgegengesetzt. Das Glück, so, wie es im Stoizismus intendiert ist, besteht „nicht in der Lust oder im individuellen Interesse, sondern in der von der Vernunft diktierten und das Individuum transzendierenden Erfordernis des Guten.“⁷⁵ So betrachtet, steht die stoische Wahl ebenfalls im Gegensatz zur platonischen Wahl, denn sie will, dass „das Glück, das heißt das moralisch Gute, jedem auf Erden zugänglich ist.“

Die stoische Erfahrung besteht in einer „klaren Bewusstwerdung der tragischen Situation des Menschen, die vom Schicksal vorher bestimmt wird“, fasst Pierre Hadot den epistemisch-ethischen Kern der stoischen Schule zusammen.⁷⁶ Hervorgehoben wird in dieser Erkenntnislehre also die Einsicht in die Vergeblichkeit des Menschen, das „unerbittlich Notwendige“ zu seinen Gunsten oder nach seinem Willen beeinflussen zu können, denn augenscheinlich „sind wir überhaupt nicht frei, denn es hängt nicht im Geringsten von uns ab, schön, stark, bei guter Gesundheit oder reich zu sein, Lust zu empfinden oder von Leiden verschont zu werden.“⁷⁷ Denn all das hängt von Ursachen ab, „die außerhalb von uns liegen. Eine unerbittliche Notwendigkeit, die unsrem individuellen Interesse gegenüber gleichgültig ist, zerstört Sehnsüchte und Hoffnungen. Hilflös sind wir den Wechselfällen des Lebens, den Schicksalsschlägen, Krankheit und Tod ausgesetzt.“⁷⁸

⁷³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 150.

⁷⁴ Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit*. – Vgl.: S. 151.

⁷⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 152.

⁷⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 152.

⁷⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 152.

⁷⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 152.

Gleichwohl gebe es „eine einzige Sache, die von uns abhängt und die uns niemand nehmen kann, das ist der Wille Gutes tun zu wollen, der Wille, in Übereinstimmung mit der Vernunft zu handeln.“⁷⁹ Dieser Wille, Gutes zu tun, wird von Hadot mit dem zutreffenden Bild einer „unüberwindlichen inneren Burg“ umschrieben, „die jeder in sich errichten“ könne, denn dort finde er „Freiheit, Unabhängigkeit, Unverletzlichkeit und Kohärenz mit sich selbst“, diese Kohärenz mit sich selbst wiederum sei ein „in höchstem Grad stoischer Wert“, so dass man sagen kann, dass „die Wahl des stoischen Lebens in der Kohärenz mit sich selbst besteht.“ Diese Kohärenz mit sich selbst macht die Vernunft aus: „Jeder rationale Diskurs muss kohärent mit sich selber sein.“ Daraus folgt notwendig, dass, nach der Vernunft zu leben heißt, „sich dieser Verpflichtung zur Kohärenz zu unterwerfen.“⁸⁰

6.2 Die moralische Theorie

In Anlehnung an die stoische Erkenntnistheorie, ist das einzige, was von uns abhängt, „tatsächlich unsere moralische Absicht“, das heißt „der Sinn, den wir den Ereignissen geben.“ Das, was „nicht von uns abhängt“, entspricht der „notwendigen Verkettung von Ursachen und Wirkungen, das heißt dem Schicksal, dem Lauf der Natur, den Handlungen der anderen Menschen.“⁸¹ Dies wird dahin gehend näher erläutert, dass „Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Lust und Leiden, Schönheit und Hässlichkeit, Kraft und Schwäche, Reichtum und Armut, Adel und niedere Geburt und die politische Karriere gleichgültig; denn all dies hängt nicht von uns ab.“⁸² All dies solle uns im Prinzip „gleichgültig lassen“, vielmehr müssen wir das, was geschieht, „als vom Schicksal gewollt, hinnehmen.“

Der Weg, den die stoische Geisteshaltung zu gehen empfiehlt, hat seine Grundlage in einer veränderten Art und Weise, die Dinge und Ereignisse, die uns widerfahren, zu sehen und zu interpretieren. Unsere menschliche Betrachtungsweise der Dinge, unser Blick auf das, was wir Wirklichkeit nennen, ist durch unsere gesellschaftlichen Konventionen und unseren Leidenschaften determiniert; diese Wahrnehmungsweisen und Perspektiven auf unsere Lebenswirklichkeit werden dadurch transformiert, dass wir von einer natürlichen, allzu menschlichen, stoisch gesprochen: „physikalischen“ Sichtweise auf die Dinge, übergehen zu einer Bewertung und Wahrnehmung des Gesehenen, Erlebten, Wahrgenommenen auf der Grundlage der Perspektive der „Natur und der Allvernunft“.⁸³

Die moralische Absicht ist folglich für den Stoiker die „einzige Sache, die nicht gleichgültig ist, das aber ist die moralische Absicht.“ Diese Absicht ist „für sich selbst gut, ganz gleich, mit welcher Materie sie sich beschäftigen mag“, denn sie „verpflichtet den Menschen dazu, sich selber und seine Einstellung gegenüber der Welt zu

⁷⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 153.

⁸⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 153.

⁸¹ Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit*. – Vgl.: S. 158 – 159.

⁸² Ders. Ebd. Vgl.: S. 159.

⁸³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 159.

modifizieren.“⁸⁴ Die angesprochene „Gleichgültigkeit“ besteht darin, „keine Unterschiede zu machen, sondern alles, was vom Schicksal gewollt ist, auf gleiche Weise zu wollen, sogar zu lieben.“⁸⁵

Ein wesentlicher Punkt der stoischen Morallehre ist die „Theorie der Pflichten“, womit nicht Pflichten „im allgemeinen“, sondern „angemessene Handlungen“ gemeint sind. Diese Theorie gestattet es dem „guten Willen“, so Hadots Interpretation, „Übungsmaterial zu finden, von einem praktischen Verhaltenscode gelenkt zu werden und den gleichgültigen Dingen, die im Prinzip ohne Wert sind, einen relativen Wert zuzuschreiben.“⁸⁶

Um diese Theorie der Pflichten zu begründen, kehren die Stoiker „zu ihrer grundlegenden Intuition zurück, einer instinktiven und ursprünglichen Übereinstimmung des Lebenden mit sich selber, die den tiefen Willen der Natur ausdrückt.“⁸⁷ Ferner impliziert die Theorie, dass die Lebewesen „einen ursprünglichen Hang, sich zu erhalten, besitzen“ und das zurück drängen, was „ihre Integrität bedroht.“ Mit dem Auftauchen der Vernunft werde der „natürliche Instinkt beim Menschen zur reflektierten und durchdachten Wahl“, weswegen man wählen müsse, was auf die natürlichen Neigungen antwortet: „Beispielsweise die auf dem Geselligkeitsinstinkt gründende Liebe zum Leben, zu Kindern und Mitbürgern. Heiraten, eine politische Tätigkeit ausüben und seinem Vaterland diesen – all diese Handlungen sind also der menschlichen Natur angemessen und haben einen Wert. Die angemessene Handlung ist folglich dadurch charakterisiert, dass sie „zum Teil von uns abhängt, da sie eine Handlung ist, die eine moralische Absicht voraussetzt, und dass sie zum Teil nicht von uns abhängt, da ihr Erfolg nicht von unserem Willen, sondern von anderen Menschen oder Umständen, äußeren Ereignissen, letztlich vom Schicksal abhängt.“⁸⁸ Diese „Theorie der Pflichten“ oder „angemessenen Handlungen“ gestatte es daher dem Philosophen, sich in der Ungewissheit des täglichen Lebens zurecht zu finden, indem er für wahrscheinliche Entscheidungen plädiert, die unsere Vernunft gutheißen kann, ohne jemals die Gewissheit zu erhalten, richtig zu handeln.“ Was also tatsächlich zählt, ist nicht das stets unsichere Ergebnis, ist nicht der Erfolg, sondern die Absicht, Gutes zu tun.“⁸⁹ Der Stoiker handelt also immer „unter Vorbehalt“, da er sich sagt, dass er dieses oder jenes tut, diese oder jene Handlung vollzieht, „wenn das Schicksal es zulässt.“ Wenn das Schicksal es nicht zulässt, „wird er versuchen, auf andere Weise erfolgreich zu sein, oder das Schicksal hinnehmen, „indem er will, was geschieht.“⁹⁰

⁸⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 159.

⁸⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 159.

⁸⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 160.

⁸⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 160.

⁸⁸ Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit*. – Vgl.: S. 160.

⁸⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 160.

⁹⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 160.

6.3 Die geistigen Übungen im Stoizismus

Bedauerlicherweise ist der größte Teil der Schriften der Sektengründer Zenon und Chrysippos verlorengegangen, die interessantesten Zeugnisse, „die von Cicero, Philon von Alexandria, Seneca, Epiktet und Marc Aurel, sind relativ späten Datums, sie enthüllen uns aber aller Wahrscheinlichkeit nach eine vorangehende Tradition, deren Spuren in einigen Fragmenten von Chrysippos und sogar von Zenon durchscheinen.“⁹¹ P. Hadot entnimmt in dieser Traditionslinie den aus seiner Sicht gesicherten Tatbestand, dass im Stoizismus „die Teile der Philosophie (Ethik, Physik, Logik) nicht nur aus theoretischen Diskursen bestehen, sondern Übungsgegenstände darstellen, die konkret praktiziert werden müssen, wenn man als Philosoph leben will.“⁹²

Deswegen ist die Logik innerhalb des stoizistischen Lehrgebäudes nicht lediglich auf eine „abstrakte Theorie des Argumentierens“, ja, nicht einmal „auf syllogistische Schulübungen“ beschränkt, sondern es gibt eine „tägliche Praxis der auf die Probleme des alltäglichen Lebens angewandten Logik: Die Logik erscheint als eine Beherrschung des inneren Diskurses.“⁹³

Wir müssen also den „inneren Diskurs“ überprüfen, um zu sehen, „ob sich nicht ein irriges Werturteil eingeschlichen hat und so der objektiven Vorstellung etwas Fremdes zufügt.“⁹⁴

Marc Aurel rät in diesem Zusammenhang der Beherrschung des inneren Diskurses, sich eine gewissermaßen „physikalische Definition“ des sich anbietenden Gegenstandes zu machen, also des Ereignisses oder des Dinges, das unsere Leidenschaft hervorruft:

„Man soll sich stets eine Definition oder eine Beschreibung von dem Objekt machen, das sich in der Vorstellung zeigt, damit man es so sieht, wie es seinem Wesen nach ist, vollkommen entblößt, in seiner Gesamtheit und allen Einzelheiten, und soll zu sich selbst den Namen sagen, mit dem es bezeichnet wird, sowie die Namen der einzelnen Teile, aus denen es sich zusammensetzt und in die es sich wieder auflösen wird.“⁹⁵

Hadot erklärt diesen sachlichen Zusammenhang von stoizistischer Wirklichkeitsdeutung in der Weise, dass er sagt, die Wirkung dieser geistigen Übung bestehe darin, „die Wirklichkeit so zu nehmen, wie sie ist, ohne Werturteile hinzuzufügen, die von den Konventionen, den Vorurteilen oder den Leidenschaften“ inspiriert seien.⁹⁶ Daher bestehe eine erste Übung, um die „Physik“ in die Praxis

⁹¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 161.

⁹² Ders. Ebd. Vgl.: S. 161.

⁹³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 161.

⁹⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 162.

⁹⁵ Pierre Hadot, Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels. Frankfurt am Main, Eichborn 1996. – VI. Kapitel: Der Stoizismus der Ermahnungen an sich selbst. Die innere Burg oder die Disziplinierung der Zustimmung. – Vgl.: S. 154.

⁹⁶ P. Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 162.

umzusetzen, darin, „sich als Teil des Ganzen zu erkennen, sich zum kosmischen Bewusstsein zu erheben, in die Gesamtheit des Kosmos einzutauchen.“⁹⁷

Die stoische Physik, die es sich zur primären Angelegenheit macht, den inneren Diskurs dahin gehend zu überprüfen, dass „die menschlichen Leidenschaften“ im Hinblick auf Irrtümer „im Urteilen und Argumentieren“ überprüft würden, ist eher einer Meditation vergleichbar, innerhalb dessen wir uns bemühen sollten, „alles in der Perspektive der Allvernunft“ zu sehen“ und um dieses Ziel zu erreichen, müssen wir „die Übung der Vorstellungskraft“ praktizieren. Diese bestehe darin, so Hadots anverwandelter Blick auf die Meditation der Stoiker, „alles mittels eines Blicks von oben auf alles Menschliche zu sehen.“⁹⁸

Der Stoiker soll jedoch den Ereignissen nicht nur zustimmen, wenn sie geschehen sind, er muss sich auch darauf vorbereiten, weswegen eine der berühmtesten geistigen Praktiken der Stoiker in der „Vor-Übung (*praemeditatio*) der Übel, in der die Prüfung vorbereitenden Übung“, lag.⁹⁹ In dieser geistigen Praxis ging es folglich darum, „sich die Schwierigkeiten, die Schicksalsschläge, die Leiden und den Tod im Vorhinein vorzustellen“, eine Übung, von der Pierre Hadot mutmaßt, dass durch sie der Philosoph nicht nur „den Schock der Wirklichkeit abschwächen“ wolle, sondern vielmehr „in sich selber die Ruhe und den Frieden wiederherstelle“ wolle, „indem er sich die Grundprinzipien des Stoizismus gut einprägt.“¹⁰⁰

Man brauche sich nicht zu scheuen, im Voraus an die Ereignisse zu denken, „welche die anderen Menschen als unglückbringend ansehen, man soll sogar oft daran denken, um sich zunächst zu sagen, dass die zukünftigen Übel keine Übel sind, da sie nicht gegenwärtig sind (...).“¹⁰¹ Auch der Gedanke an den bevorstehenden Tod verändert die Handlungsweise ebenfalls radikal, indem er den unendlichen Wert jeden Augenblicks bewusst macht:

„(...) wenn du jede Handlung, als sei sie die letzte deines Lebens, frei von jeder Leichtfertigkeit ins Werk setzt“¹⁰² und, an anderer Stelle:

„Die Vollendung deiner Lebensweise liegt darin, jeden Tag, als sei er der letzte, zu verbringen, ohne sich zu erregen noch sich zu betäuben, noch zu verstellen.“¹⁰³

Hadot führt zu dieser geistigen Praxis aus, dass - es aus dieser Perspektive – unmöglich sei, „auch nur die geringste Handlung ohne Bedacht und Aufmerksamkeit zu vollziehen.“¹⁰⁴ Denn die stoizistische Ethik, die dem von Marc Aurel formulierten Gedanken zugrunde liegt, impliziert, dass der Mensch sich „ganz und gar dem hingeben“

⁹⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 162.

⁹⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 162.

⁹⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 163.

¹⁰⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 163.

¹⁰¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 164.

¹⁰² P. Hadot, Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels – Vgl.: S. 260.

¹⁰³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 260.

¹⁰⁴ P. Hadot, Die innere Burg. – Vgl.: S. 260.

sollte, was vielleicht „die letzte Gelegenheit für ihn sein wird, sich auszudrücken.“ Nicht länger dürfe er folglich damit warten, „es auf morgen hinaus zu schieben, seine Absicht zu reinigen, mit «ganzer Seele» zu handeln. Und selbst wenn es dazu kommen sollte, dass unsere Handlung durch den Tod unterbrochen wird, wäre sie deshalb nicht unvollendet, denn ihre Vollendung erhält sie gerade durch die moralische Absicht, durch die sie geleitet wird, nicht durch die Materie, in der sie zur Ausübung kommt.“¹⁰⁵

Hadot resümiert, dass mit der Übung, „die Übel und den Tod vorauszusehen“, man unbemerkt von der „praktizierten Physik zur praktizierten Ethik“ übergehe, denn dieses Voraussehen sei tatsächlich eng verbunden mit der Handlung, so wie sie der stoische Philosoph praktiziere: „Wenn er handelt, sieht er die Hindernisse voraus, nichts geschieht gegen seine Erwartung. Seine moralische Absicht bleibt intakt, selbst wenn Hindernisse auftauchen.“¹⁰⁶ Die Philosophie sei für die Stoiker „ein einheitlicher Akt“ gewesen, beurteilt P. Hadot die Vermischung der Bereiche, insofern sich, nach seinem Dafürhalten, „in einer praktizierten Philosophie die Grenzen zwischen den Bereichen der Philosophie vermischen.“¹⁰⁷ Denn die „Übung der Definition“ sei logisch und zugleich „physikalisch“, der Gedanke an den Tod oder die „Übung des Voraussehens von Schwierigkeiten“ sei „physikalisch“ und zugleich „ethisch“ – und dennoch war für die Stoiker die Philosophie (in ihren theoretisch-logischen wie in ihren ethisch-physikalischen Ausübungsweisen) ein „einheitlicher Akt, der in jedem Augenblick in einer ständig erneuerten Aufmerksamkeit (*prosoché*) auf sich selbst und den gegenwärtigen Moment praktiziert werden muss“, weswegen als Grundhaltung des Stoikers diese „kontinuierliche Aufmerksamkeit, eine konstante Spannung, ein Bewusstsein, eine Wachsamkeit in jedem Augenblick“ gelten darf.“¹⁰⁸

Diese Aufmerksamkeitsintensität trägt dazu bei, dass der stoische Philosoph sich nicht nur „unaufhörlich dessen vollkommen bewusst ist, was er tut, sondern auch dessen, was er denkt – das ist die gelebte Logik –, und dessen, was er ist, d.h. seines Platzes im Kosmos – das ist gelebte «Physik».“¹⁰⁹ Bei diesem kontinuierlich praktizierten Versuch der Vereinheitlichung aller Handlungsbereiche entsteht so im Philosophen ein Bewusstsein seiner selbst, das vor allem ein „moralisches Bewusstsein“ ist, insofern es versucht, „in jedem Augenblick eine Reinigung und eine Berichtigung der Absicht zu verwirklichen.“¹¹⁰ Das so hervorgebrachte, durch geistige, ethische und physikalische Übungen intensivierte Bewusstsein des Stoikers „wacht in jedem Augenblick darüber, kein anderes Handlungsmotiv zuzulassen außer dem Willen, das Gute zu tun.“¹¹¹

Zugleich schränkt Hadot diese Konstatierung ein, indem er darauf hinweist, dass dieses Bewusstsein seiner selbst nicht nur ein „moralisches Bewusstsein“ sei, es ist

¹⁰⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 260.

¹⁰⁶ P. Hadot, Wege zur Weisheit. – Vgl.: S. 164.

¹⁰⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 164.

¹⁰⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 164 – 165.

¹⁰⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 165.

¹¹⁰ Ders. Ebd. Vgl.: S. 165.

¹¹¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 165.

vielmehr auch „ein kosmisches und ein rationales Bewusstsein“, denn „der aufmerksame Mensch lebt unaufhörlich in der Gegenwart der dem Kosmos immanenten Allvernunft, sieht alles in der Perspektive dieser Vernunft und stimmt freudig ihrem Willen zu.“¹¹²

In der im Stoizismus praktizierten Philosophie stehen einander zwei Bereiche gegenüber, die einander komplementär ergänzen und in einer untrennbaren Interdependenz miteinander verflochten sind. Zunächst ist der Programmatik dieser philosophischen Schule „einheitliche und komplexe Weisheitsübungen“ sowie der „theoretisch-philosophische Diskurs“ immanent. Dieser ist aus Lehrsätzen gebildet und enthält, wie bereits beschrieben, die „Bereiche Logik, Physik und Ethik“. Die Stoiker intendieren mit dieser Gegenüberstellung dieser verschiedenen Bereiche (Weisheitsübungen und theoretischer Diskurs), dass, „wenn man die Philosophie unterrichten“ möchte und zu ihrer „Praxis einladen will“, man nicht ohne eine „Beweisführung“ auskommen könne, die einen dazu bringt, „die physikalische, die logische und die ethische Theorie in einer Folge von Lehrsätzen darzulegen.“¹¹³

Wenn es hingegen darum geht, sich „in der Weisheit zu üben“, also „philosophisch zu leben“, dann muss alles, was im Unterricht getrennt ausgesagt wurde, „jetzt gelebt und praktiziert werden.“ Für die Stoiker war daher von grundlegender Bedeutung, dass „in der Natur (und der Physik), in der menschlichen Gemeinschaft (und der Ethik) und im individuellen Denken (und der Logik) die gleiche Vernunft am Werk“ war.¹¹⁴

Schließlich intendiert diese philosophische Schule, dass die Akte der Weisheitsübungen und des philosophischen Diskurses in der Art und Weise sich vereinheitlichen lassen, dass die alles überragende Erkenntnis dieser Komplementierung dieser scheinbar heterogenen Aspekte darin besteht, dass Weisheitsübung und logischer Diskurs mit dem Akt der Allvernunft koinzidieren, dass Weisheit und Logik Teile der umgreifenden Allvernunft sind, die eigentlich die Vereinheitlichung von Praxis der Weisheit und Logik des Denkens und Argumentierens ermöglicht, da sie „in allem gegenwärtig“ und „in Übereinstimmung mit sich selber ist.“¹¹⁵

6.4 Marc Aurels Meditationen in seinem Werk „Ermahnungen an sich selbst“

Marc Aurel (121–180), Kaiser und Philosoph, der stoischen Schule angehörend, ist bekannt durch seine „Ermahnungen an sich selbst“ (oder auch: „Wege zu sich selbst“).¹¹⁶ Pierre Hadot merkt in einer kleineren Studie zunächst folgendes an:

¹¹² Ders. Ebd. Vgl.: S. 165.

¹¹³ Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit*. – Vgl.: S. 165.

¹¹⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 165.

¹¹⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 165.

¹¹⁶ In diesem Zusammenhang greife ich – wie zuvor – auf den instruktiven Kommentar Pierre Hadots, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991, hier: S. 69 – 82 sowie auf das bereits erwähnte Werk Pierre Hadots: *Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels*, hier: S. 251–254, zurück und rekurriere ferner auf die von Rainer Nickel herausgegebene und übersetzte (griechisch – deutsch) Studienausgabe der Schriften Marc Aurels, *Wege zu sich selbst*, Zürich 1998, Tusculum Studienausgaben.

„(...) Um zu verstehen, was die >Ermahnungen an sich selbst< bedeuten, muss man die literarische Gattung, welcher sie angehören, genau erkennen und sie in die allgemeine Perspektive von Lehre und philosophischem Leben in der hellenistischen Epoche einordnen. Die Philosophie ist zu dieser Zeit hauptsächlich Seelenleitung; sie zielt nicht auf abstrakten Unterricht ab, sondern jedes «Dogma» dient dazu, die Seele des Schülers umzuformen. Deshalb geht der Philosophieunterricht, auch wenn er sich in langen Forschungen und ausgedehnten Synthesen ergeht, stets Hand in Hand mit einer beständigen Rückkehr zu den Grunddogmen, die, nach Möglichkeit in kurze, prägnante Formeln gekleidet, in Form einer Epitome oder eines Katechismus dargeboten werden, die der Schüler auswendig zu lernen hat, um sich unaufhörlich an sie zu erinnern.“¹¹⁷

Aufgrund dessen bildet die „Meditationsübung“ einen wichtigen Augenblick im philosophischen Leben, insofern mittels dieser geistig-spirituellen Übung intendiert wird, „die Grunddogmen der Schule ständig griffbereit, das heißt abrufbar zu haben, damit ihr starker psychologischer Effekt auf die Seele wirken kann“. Im Zusammenhang dieser Fokussierung auf die Lehrsätze und deren Implikationen für unsere Handlungsweisen, erfahren wir, dass die Meditation durchaus „die Form einer schriftlichen Übung annehmen kann, die dann einen wirklichen Dialog mit sich selbst darstellt: *Eis heauton* (An sich selbst).“¹¹⁸

Daher entspricht ein großer Teil der kaiserlich-philosophischen „Ermahnungen an sich selbst“ einer wie oben erwähnten Übung, das heißt, dass es gilt, „Grunddogmen des Stoizismus auf lebendige Weise geistig präsent zu haben“ und deswegen sagt Marc Aurel „sich selbst“ Bruchstücke des stoischen Systems auf.“¹¹⁹

Die geistigen Übungen, die Marc Aurel in schriftlicher Form durchführt, sind „von der Tradition der Stoa und insbesondere durch die von Epiktet definierte Form des Stoizismus vorgeschrieben, Plan, Themen, Argumente und Bilder also vorgegeben.“¹²⁰ Worauf es Marc Aurel „vor allem“ ankomme, so Hadots persönliche Exegese des stoizistisch geprägten Werkes des Kaiser-Philosophen, sei nicht, „etwas Neues zu schöpfen oder zu gestalten, sondern einen Einfluss auf sich selbst auszuüben, in sich selbst eine Wirkung zu erzeugen.“¹²¹ Erstaunlich ist in dieser Hinsicht, dass die grundsätzliche Vergänglichkeit aller uns vorliegenden literarischen Artefakte hervorgehoben wird, denn Marc Aurels Methode gibt unschwer zu erkennen, dass die philosophisch-spiritueller Einflussnahme auf sich selbst, die sich in seinem Werk literarisch manifestiert, zwar „im gegebenen Moment wirksam“ sein könne, dass sie jedoch ebenso rasch „an Kraft verlieren“ könne, sodass eine „neuerliche Durchführung der Übung notwendig“ würde, damit „die Gewissheit, die man aus den einprägsamen Formulierungen der Prinzipien und Regeln schöpft, stets von neuem auflebt.“¹²²

¹¹⁷ P. Hadot, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. – Vgl.: S. 72.

¹¹⁸ Pierre Hadot, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. – Vgl.: S. 72.

¹¹⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 72.

¹²⁰ P. Hadot, Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels. – Vgl.: S. 333.

¹²¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 333.

¹²² Ders. Ebd. Vgl.: S. 333.

Zurecht dürfen wir davon ausgehen, dass die „Ermahnungen an sich selbst“ ein „äußerst wertvolles Dokument“ darstellen, da uns mit ihnen ein „bemerkenswertes Beispiel für eine schriftliche Gattung bewahrt“ bleibt, die „in der Antike sehr häufig vertreten gewesen sein muss, aber schon allein durch ihren Charakter dazu prädestiniert war, nicht aufbewahrt zu werden: Die der Schrift anvertrauten Meditationsübungen.“¹²³

Um die bedeutende Position der hellenistischen Philosophie, oder eher: der griechisch-römischen Schulen der Weisheit, hervorzuheben, möchte ich am Ende des Beitrages, auf ein Diktum Pierre Hadots, welches die Relevanz dieser Schulen, Strömungen und deren nachfolgende Traditionen im Hinblick auf die Philosophien als mögliche Lebensformen, anhand deren wir uns im Leben orientieren könnten, bestätigt:

„In der Antike stellt die Philosophie eine permanente Übung dar; sie fordert dazu auf, sich auf jeden Moment des Lebens zu konzentrieren und sich des unermesslichen Wertes eines jeden gegenwärtigen Augenblicks bewusst zu werden, indem man ihn aus der Perspektive des Kosmos sieht. Die Übung in der Weisheit schließt in der Tat eine kosmische Dimension ein. Während nämlich der gewöhnliche Mensch den Kontakt mit der Welt verloren hat, die Welt nicht mehr als solche sieht, sondern als ein Werkzeug betrachtet, mit dem er seine Begierden befriedigen kann, hat der Weise stets das Ganze geistig präsent. Er denkt und handelt in einer universellen Perspektive. Er hat das Gefühl, einem Ganzen anzugehören, das die Grenzen der Individualität sprengt. Dieses kosmische Bewusstsein befand sich in der Antike auf einer anderen Ebene als auf derjenigen der wissenschaftlichen Kenntnis des Universums, für welche die Kenntnis der astronomischen Phänomene als Beispiel genannt werden kann.

Die wissenschaftliche Kenntnis war objektiv und mathematisch, während das kosmische Bewusstsein das Resultat einer geistigen Übung darstellte, welche darin bestand, sich die Stellung der individuellen Existenz im großen Lauf des Kosmos, in der Perspektive des Ganzen, bewusst zu machen: *toto se inserens mundo*, in die Totalität der Welt eintauchen.“¹²⁴

6.5 Die innere Burg

Die folgenden Aussagen Marc Aurels, die Ausdruck seiner innersten Überzeugung sind, hat der stoische Philosoph in komprimierter Form, als Kern der *contemplatio sui*, artikuliert:

„Die Dinge berühren die Seele nicht.“ – „Die Dinge selbst berühren in keiner Weise die Seele“ – „Denn es liegt nicht in der Natur der Dinge selbst, unsere Urteile hervorzubringen.“ – „Die Dinge selbst stehen vor den Toren und wissen weder etwas über

¹²³ P. Hadot, Philosophie als Lebensform. – Vgl.: S. 72.

¹²⁴ Pierre Hadot, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. – Vgl.: S. 174 – 175.

sich, noch geben sie etwas über sich selbst zu wissen.“ (IV, 3,10; V, 19; VI, 52; IX, 15).¹²⁵

Diese Aussagen bedeuten nicht, dass die Dinge nicht die „Ursachen der Vorstellungen (phan-tasiai) wären, die in der Seele entstehen.“ Hadot interpretiert diese Stellen so, dass zwischen dem „Ding und der Vorstellung“ eine Beziehung besteht, da sie eine „Beziehung von Ursache und Wirkung“ ist, die zur „notwendigen Verkettung des Schicksals gehört.“¹²⁶

Um zu verstehen, was Marc Aurel meint, wenn er davon spricht, dass „die Dinge die Seele nicht berühren, dass sie außerhalb von uns liegen“, sollten wir uns daran erinnern, dass das Wort «Seele» für die Stoiker zwei Bedeutungen haben kann: „Zunächst bezeichnet es eine Wirklichkeit, die aus dem Hauch (pneuma) besteht, der unseren Körper belebt und die Abdrücke, die phantasiai, der äußeren Objekte empfängt.“¹²⁷ Marc Aurel versteht das Wort häufig in dem hier erwähnten Sinn, jedoch, wo er von „uns“ und von der „Seele“ spricht, denke er, so Hadots Exegese, an jenen „höheren, jenen leitenden Teil der Seele, das hégemonikon, wie die Stoiker sagten, der als einziger frei ist, weil allein er der inneren Rede, die ausdrückt, was das von den phantasiai vorgestellte Ding sei, seine Zustimmung geben oder verweigern“ könne.¹²⁸

Es gibt in dem von Marc Aurel behaupteten Kausalnexus von „Ding und Vorstellung“ eine Grenze, die „die Dinge nicht überschreiten können“ – und diese „Grenze“ bezeichnet Hadot mit dem Bild der „inneren Burg“, die in den kontemplativen Übungen Marc Aurels zu einem „unantastbaren Zufluchtsort der Freiheit“ avanciere.¹²⁹ Denn die Dinge können „in diese Burg weder eindringen, noch die Rede hervorbringen, die wir gewöhnlich über sie entwickeln“, das heißt, sie können selbst nicht als Interpretationen fungieren, mittels deren wir die Welt und die sich darin abspielenden Ereignissen uns selbst zu erklären versuchen. Ferner, so Marc Aurels Begründung, die Dinge, die außerhalb von uns sind, sind „bewegungslos“, „kommen nicht auf uns zu“, sondern wir sind es gewissermaßen, die „auf sie zugehen“ (XI, 11).¹³⁰ Das bedeutet weiterhin, dass wir es sind, die sich mit den Dingen beschäftigen und auseinander setzen, dass wir es sind, die sie kennen zu lernen suchen und uns ihretwegen beunruhigen:

„Der Mensch ist es, der durch seine Freiheit Unruhe und Befürchtungen in die Welt trägt. An sich betrachtet, sind die Dinge weder gut noch schlecht und sollten uns daher nicht beunruhigen. Die Dinge gehen ihren Gang, ohne Wahl, ohne Verzug, ohne Leidenschaft.“¹³¹

Aus der Argumentationslogik des Gesagten folgt, dass uns die Dinge nicht beunruhigen können, weil sie unser „Ich“, das heißt „das uns innewohnende leitende

¹²⁵ P. Hadot, Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels. – Vgl.: S. 165.

¹²⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 156.

¹²⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 157.

¹²⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 157.

¹²⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 157.

¹³⁰ Pierre Hadot, Die innere Burg. – Vgl.: S. 157 – 158.

¹³¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 158.

Prinzip“, nicht erreichen können vielmehr „bleiben sie draußen vor den Toren“, „außerhalb unserer Freiheit.“¹³² Die Dinge sollten also keinen Einfluss auf das „leitende Prinzip“ ausüben, da allein dieses dafür verantwortlich sei, „ob es sich durch Dinge beunruhigen lässt oder ruhig bleibt, verändert es sich doch selbst, indem es ein bestimmtes Urteil über die Dinge, also eine bestimmte Vorstellung der Welt wählt.“¹³³ Für die Stoiker besteht nämlich – im Gegensatz zur Auffassung der Platoniker – kein Gegensatz zwischen einem „vernunftmäßigen, von sich aus guten Teil der Seele und einem unvernunftmäßigen, der schlecht wäre, sondern es ist der leitende Teil – die Vernunft und das Ich selbst –, der in der Funktion der Urteile, die er über die Dinge fällt, gut oder schlecht wird.“¹³⁴ Diese stoische Auffassung des leitenden Teils der Seele impliziert, dass sich „die Seele durch ihr eigenes Urteil und ihre eigene Entscheidung in der Wahrheit oder im Irrtum befindet.“¹³⁵

6.6 Die gleichzeitige Entdeckung der Welt und des Ichs

Im vorangegangenen Bezug auf das stoische Diktum, dass es der Seele frei stehe, „über die Dinge zu urteilen, wie sie will“, hat sich gezeigt, dass für Marc Aurel das seelische Urteil und deren Entscheidung, den Dingen den ihnen zukommenden Wert beizumessen, auf der Ebene des Wertes liegt, und nicht auf der Ebene des Seins. In diesem Bereich der Werturteile nämlich üben „das leitende Prinzip und sein Zustimmungsvermögen ihre Macht aus.“

In einer Welt, die gleichgültig, die «an sich» ist, führt sie Unterschiede ein: die Wertunterschiede.“¹³⁶ Die einzig wahren und authentischen Wertunterschiede seien jedoch jene, „die anerkennen, dass das moralisch Gute das Gut, das moralisch Schlechte das Übel ist und dass das, was moralisch weder gut noch schlecht ist, gleichgültig, mithin ohne Wert ist.“¹³⁷ Anders formuliert, hat die stoische Definition des Guten und dessen, was von Übel ist, zur Folge, dass sich die Sicht der Welt vollkommen verändert, indem sie „die Objekte und Ereignisse der falschen Werte entkleidet, die die Menschen ihnen gewöhnlich beimessen und die sie daran hindern, die Wirklichkeit in ihrer Nacktheit zu sehen.“¹³⁸

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass, wenn das «leitende Prinzip (...) jedes Ereignis ihm so erscheinen zu lassen» vermag, wie es will (VI, 8), so bedeutet dies nicht, „dass es sich jede beliebige Vorstellung von der Welt machen dürfte, sondern dass es ihm frei steht, den Objekten den Wert beizumessen, den es beimessen will.“¹³⁹ Von daher genüge es, die „falsche Rede über den Wert der Objekte zu tilgen, um den falschen Wert, den wir ihnen zuschreiben, aufzuheben“, denn wenn man „die innere Rede >Man

¹³² Ders. Ebd. Vgl.: S. 158.

¹³³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 159 – 160.

¹³⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 160.

¹³⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 160.

¹³⁶ Ders. Ebd. Vgl.: S. 161.

¹³⁷ Ders. Ebd. Vgl.: S. 161.

¹³⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 161.

¹³⁹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 161.

hat mir Unrecht getan< aufhebt, so >verschwindet das Unrecht< (IV, 7); es wird aufgehoben.“¹⁴⁰

Daraus geht hervor, dass die sogenannte „Disziplinierung der Zustimmung“ schließlich als eine „unablässige Anstrengung“ erscheint, die uns abverlangt, „alle Werturteile auszuschließen, die wir über das, was nicht von uns abhängt, das heißt über das, keinen moralischen Wert hat, fällen können.“¹⁴¹ Wenn die Naturerscheinungen aller Prädikate entkleidet würden, die ihnen „durch ihren Anthropomorphismus verblendete Menschen gerne geben“, dann würden die Naturerscheinungen, die „Ereignisse der Welt in ihrer Nacktheit“ erscheinen – und würden zugleich ihre „wilde Schönheit“ offenbaren.¹⁴²

In der stoischen Sicht auf die Ereignisse der Welt, wird die ganze Wirklichkeit aus der „Perspektive der Allnatur“ wahrgenommen, entdeckt und erkannt im „Strom der ewigen Verwandlung“, in dem „unser eigenes Leben, unser eigener Tod, nichts als eine winzige Woge ist.“¹⁴³ Doch in dem „Akt selbst“, durch den wir „unseren Blick auf die Dinge verändern“, werden wir uns auch „unserer Möglichkeit zur Veränderung des Blicks bewusst, mithin unserer inneren Macht, die Dinge (worunter stets der *Wert der Dinge* zu verstehen ist), so zu sehen, wie wir sie sehen wollen.“¹⁴⁴

Das heißt, dass dank der „Disziplinierung der Zustimmung“ die Veränderung des „Bewusstseins von der Welt“, eine Veränderung des „Bewusstseins vom Ich“, nach sich zieht. Diese Bewusstwerdung könnte darin bestehen, unser „wahres Ich“ von dem abzugrenzen, was wir für unser „Ich“ hielten – und eben dies wird die Bedingung für die Seelenruhe sein:

„Nichts kann mich mehr berühren, wenn ich entdecke, das das Ich, das zu sein ich glaubte, nicht das Ich ist, das ich bin.“¹⁴⁵

6.7 Marc Aurels Ebenen des Kosmischen Bewusstseins

Zusammenfassend kann man festhalten, dass es in den Selbstreflexionen des Stoikers Marc Aurel geht es wesentlich um die verschiedenen Etappen des Bewusstseins vom Ich „als Macht der Freiheit und der moralischen Wahl.“ Die verschiedenen „Niveaus des Bewusstseins vom Ich entsprechen den verschiedenen Ebenen des kosmischen Bewusstseins.“¹⁴⁶

Innerhalb der Bewegung, während deren das Ich sich bewusst wird, „dass es weder mit dem Körper noch mit dem Lebensatem, noch mit den unwillkürlichen Gefühlen identisch ist, entdeckt es, dass es bis dahin unbewusst und passiv vom Schicksal bestimmt

¹⁴⁰ Pierre Hadot, *Die innere Burg*. – Vgl.: S. 161 – 162.

¹⁴¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 163 – 164.

¹⁴² Ders. Ebd. Vgl.: S. 164.

¹⁴³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 164.

¹⁴⁴ Ders. Ebd. S. 164.

¹⁴⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 164.

¹⁴⁶ Ders. Ebd. S. 251.

war, nur ein kleiner Punkt in der Unermesslichkeit, eine kleine Woge in den unermesslichen Fluten der Zeit.“¹⁴⁷ In genau dem Moment, in dem die Freiheit sich ihrer selbst bewusst wird, „wird sie sich in der Tat auch bewusst, dass das vom Schicksal bestimmte Ich nur ein verschwindend kleiner Teil der Welt ist.“¹⁴⁸

Im 32. Aphorismus des XII. Buches der Ermahnungen an sich selbst hat Marc Aurel diese Erfahrung der Freiwerdung des geistigen Ichs oder der Bewusstwerdung des höheren Selbst im Menschen, mit folgenden Worten dokumentiert:

„Welch‘ winziger Bruchteil der grenzenlosen, unendlichen Zeit ist jedem einzelnen zuteil geworden? Denn ganz schnell verschwindet er in der Ewigkeit. Welcher Bruchteil des gesamten Seins? Welcher Bruchteil von der Gesamtheit der Beseelten? Der wievielte Teil der gesamten Erde ist das Fleckchen, auf dem du herumkriechst? Bedenke dies alles und halte nichts für bedeutend, außer diesem: So zu handeln, wie deine Natur dich leitet, und alles so zu ertragen, wie es die gemeinsame Natur mit sich bringt.“¹⁴⁹

Die Freiwerdung des Geistes oder die Entdeckung der leitenden seelischen Instanz, des sogenannten *höheren* oder *kosmischen Selbst*, geht also einher mit der Einsicht in die Tatsache, dass das Ich des Menschen sich seiner durch das Schicksal auferlegten Limitationen und Determinationen insofern zu befreien, zu entfesseln vermag, indem sich das Ich auf eine höhere Bewusstseinsstufe hinaufschwingt.

Das Sich-Hinaufläutern, jenes Sich-Emporschwingen auf eine jeweils höhere Ebene des Bewusstseins, ist jedoch nur möglich, wenn wir uns zuvor als einen „kleinen Punkt in der Unermesslichkeit“, als eine „kleine Woge in den unermesslichen Fluten der Zeit“ erlebt haben. Es handelt sich hierbei um Erfahrungen, Widerfahrnisse, die offensichtlich nur auf dem Wege der kontemplativen oder geistigen Übung ermöglicht werden können.

Bemerkenswert an dem 32. Aphorismus ist folglich das einprägsame Bild, das Marc Aurel zeichnet, um die Erlebnisse zu beschreiben, die ihm während seiner *contemplatio sui* widerfahren, denn dieses Bild des sich während der Meditation wandelnd-verwandelnden Ichs, enthält genau jene beiden Aspekte, die sich einander wechselseitig ergänzen, um den beseelten menschlichen Geist, die denkende Seele, als eine uns innewohnende Instanz zu erfahren, die sich sowohl ihrer Limitationen als auch der Möglichkeiten bewusst werden kann, die Begrenztheiten des Ich-Bewusstseins auf dem geistig-spirituellen Wege, als eine intrapsychische Erfahrung, die mit besonderer Aufmerksamkeit und Intensität des Wahrnehmens einhergeht, zu transzendieren; um im Zuge dieser Ich-Transzendierung die Transformation vom bloßen „Ich denke“ bis hin zum Erreichen der höchstmöglichen Stufe, zu vollziehen, die wir – in Anlehnung an Marcus Aurelius und seinen Exegeten, Pierre Hadot – als höheres Selbst oder als kosmisches Bewusstsein bezeichnen wollen.

¹⁴⁷ Ders. Ebd. S. 251.

¹⁴⁸ Ders. Ebd. Vgl.: S. 251.

¹⁴⁹ Marc Aurel, Wege zu sich selbst. - Griechisch/deutsch = Ta eis heauton. – Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. – Düsseldorf, Zürich, 1998. – Vgl.: Hier: XII. Buch, Aphorismus 32, S. 317.

Das signifikante Charakteristikum der geistigen Übungen des Marcus Aurelius, Kaiser und Philosoph, ist jedoch darin zu sehen, dass, wenn das Ich „als Prinzip der Freiheit“, die darin besteht, zwischen moralischen Positionen als Handlungsoptionen wählen zu können, erkennt, „dass es nichts Großes außer im moralisch Guten gibt“ und es (das freie Ich) somit hinnimmt, „was vom Schicksal, das heißt von der Allvernunft, gewollt worden ist.“¹⁵⁰ Daraus folgt, dass, wenn das freigewordene Ich, in der höchst möglichen Form seiner Bewusstwerdung, sich selbst „als Prinzip der Freiheit und der Wahl hinnimmt“, folglich nimmt es auch den ihm vom Schicksal zugedachten Anteil hin, eben das vom Schicksal bestimmte Ich. Es nimmt hin, wie die Stoiker sagen, „die Rolle zu spielen, die der göttliche Regisseur für es in dem Drama des Universums vorgesehen hat, für Marc Aurel z.B. die Rolle eines Kaisers.“¹⁵¹

Das solchermaßen „befreite Ich“ will nunmehr „das ganze Schicksal“, die „ganze Geschichte der Welt, die ganze Welt so, als wäre es selbst die Allvernunft, die der Urgrund der Welt ist, als wäre es selbst die Allnatur. Dann fällt das Ich als Wille, als Freiheit mit dem Willen der Allvernunft und des durch die Dinge verbreiteten *lógos* zusammen.“¹⁵²

Marc Aurel beschreibt die „Bewusstwerdung des Ichs“ als identisch seiend mit der Allvernunft, einem willentlich vollzogenen intrapsychischen Akt, den wir als den Gipfelpunkt der schriftlich niedergelegten geistigen Übungen bezeichnen könnten. Es handelt sich deswegen um eine besondere Erfahrung des menschlichen Geistes, weil der Geist, der Genius im Menschen (sein/ihr göttlicher Anteil), sich nicht ausschließlich als isolierte, „winzige Insel inmitten des Universums“ betrachten muss, sondern vielmehr ermöglicht die Bewusstwerdung des Ichs dessen Öffnung dahin gehend, dass das Ich das „ganze kosmische Werden“ in dem Maße erlebt, wie es sich eben „von seiner begrenzten Lage, von seinem eng eingeschränkten und individuellen Gesichtspunkt zu einer universellen und kosmischen Perspektive erhebt.“¹⁵³

Das solchermaßen befreite oder de-limitierte Ich-Bewusstsein, ist ab diesem Moment nicht länger ausschließlich auf das *empirische Ich* und seine Limitationen begrenzt, sondern hat ein Bewusstsein seiner selbst erlangt, von dem wir sagen könnten, dass das erweiterte Ich sich zu einem „Bewusstsein von der Welt“ transformiert hat, indem es diesem Ich gelungen ist, in die Unermesslichkeit des Universums einzutauchen und sich selbst als Teil der Unermesslichkeit, jedoch als seiner selbst bewussten Teil, wahrzunehmen und zu erleben.

Auf diese Weise impliziert die Entgrenzung des Ichs, seine Bewusstwerdung auf kosmischer Ebene, am Bewusstsein der göttlichen Vernunft, der *All-Natur* respektive der *All-Vernunft*, zu partizipieren. Das Ich entdeckt in diesem Bewusstwerdungsprozess sowohl „die Begrenzung seiner Individualität in der Unermesslichkeit des Universums als

¹⁵⁰ P. Hadot, Die innere Burg. – Vgl.: S. 251.

¹⁵¹ Ders. Ebd. Vgl.: S. 252.

¹⁵² Pierre Hadot, Die innere Burg. – Vgl.: S. 252.

¹⁵³ Ders. Ebd. Vgl.: S. 252.

auch gleichzeitig die Transzendenz des Ichs als moralisches Bewusstsein, das einen gleichsam unendlichen Wert im Verhältnis zur rein physischen Ordnung hat.“¹⁵⁴

Somit beschreiben und dokumentieren die geistigen Übungen der Stoiker den Stufenweg eines Erkenntnisprozesses, innerhalb dessen das meditierende Ich sich seiner selbst als kosmisches Bewusstsein wahrzunehmen in der Lage ist. Dieses sich transformierende Ich entdeckt auf seinem Entwicklungsprozess die Ordnung der Notwendigkeit, die Freiheit der Seele, sich für die Moralität der Handlungsweisen zu entscheiden, so dass das Ich sich von einem „verschwindend kleinen Punkt in der Unermesslichkeit, in ein der Allvernunft Ebenbürtiges umwandelt.“¹⁵⁵

¹⁵⁴ Ders. Ebd. Vgl.: S. 252.

¹⁵⁵ Ders. Ebd. Vgl.: S. 254.

Literaturverzeichnis / References

Aristoteles' Metaphysik. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). – Hamburg: Meiner, 3., verbesserte Auflage 1991.

Ders., Nikomachische Ethik. – Hamburg: Meiner 1985.

Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, Griechisch-Deutsch. – Reclam, Ditzingen 1997.
– Übersetzt und herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz.

Ders., Von der Überwindung der Furcht. Katechismen, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente, München 1991.

Marc Aurel, Wege zu sich selbst. - Griechisch/deutsch = Ta eis heauton. – Düsseldorf, Zürich, 1998.

Pierre Hadot, Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie? – Frankfurt am Main, 1999.

Ders., Die innere Burg. Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels. Frankfurt am Main, Eichborn 1996.

Ders., Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991.

Platon, Apologie. Griechisch und Deutsch. Sämtliche Werke in Zehn Bänden, Band I. Frankfurt am Main und Leipzig, 1. Auflage 1999.

Ders., Politeia. Sämtliche Werke. Band V.