Philosophie und Bildung

herausgegeben von

Prof. Dr. Ekkehard Martens (Hamburg),
Dr. Christian Gefert (Hamburg)
und
Prof. Dr. Volker Steenblock (Bochum)

Band 7

LIT

Hermann Schlüter,
Maria Schwartz (Hg.)

Philosophisch leben – Leben der Philosophen

Impulse von Platon bis Foucault

LIT

losen Interesses. Dadurch löst er sich von sich selbst los und erhebt sich auf die Ebene des Geistes, der sein wahres Ich ist.

6. Abschlussbemerkung

Aristoteles' These des Vorrangs der theoretischen vor der politischen Lebensform dürfte in der Antike eine noch höhere Provokation gewesen sein als heute. Zur Zeit des Aristoteles gab es noch keine etablierten wissenschaftlichen Einrichtungen und das Engagement für die Polis hatte einen hohen Stellenwert. Das rein philosophisch-theoretische Leben wurde als nutzlos angegriffen; ihm wurde vorgeworfen, es habe keine gesellschaftliche Relevanz.

Aristoteles sieht das anders. Er versteht den Drang nach Erkenntnis als eine grundlegende Eigenschaft des Menschen. Der Drang nach Wissen, das Sich-Wundern und In-Frage-Stellen ist dem Menschen angeboren. Er möchte einfach wissen, lernen und verstehen, ohne von einem bestimmten Interesse geleitet zu sein. Verständnis und Einsicht haben in sich einen sehr hohen Stellenwert, der nicht von Erwägungen des Nützlichen abhängt.

Zudem hat die Philosophie nach Aristoteles auch durchaus positive gesellschaftliche Wirkungen. Die Menschen neigen dazu, in Müßiggang und Frieden übermütig zu werden. Je besser es ihnen in materieller Sicht geht, desto dringender brauchen sie die Philosophie als Korrektiv. Es ist zu überlegen, ob das auch noch heute gilt.

Zum Weiterlesen:

- **Aristoteles**: Nikomachische Ethik, Stuttgart 1994.
- **Maximilian Forschner**: Über das Glück des Menschen, Darmstadt 1993.
- **Pierre Hadot**: Wege zur Weisheit oder was lehrt uns die antike Philosophie? Frankfurt/M. 1999.
- **Otfried Höffe**: Aristoteles, München 1996.
- **Otfried Höffe** (Hg.): Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995.
- **Christof Rapp**: Aristoteles zur Einführung, Hamburg 2001.

Die stoische Lebensprüfung bei Cicero und Seneca

Bernhard Koch

1. Einleitung: Der Kern der stoischen Lehre

Der stoischen Philosophie verdanken wir viele der bedeutendsten Werke der Weltliteratur. Diese Werke werden bis heute gelesen; sie sind Klassiker. Man darf die These wagen, dass Klassiker nur deshalb zu solchen werden können, weil sie mindestens einen Aspekt in der Natur des Menschen treffen, der unabhängig von zeitlichen Bedingungen seine wesentliche Bedeutung bewahrt. Bei der Stoa kann man sogar sagen: „unabhängig von zeitlichen und *sozialen* Bedingungen". Der römische Kaiser Marc Aurel hat sich ihr ebenso verschrieben wie der freigelassene Sklave Epiktet oder der Großgrundbesitzer Seneca. Die abendländische Geistesgeschichte ist ohne die stoische Philosophie nicht zu denken. Sie hat unzählige Anhänger, aber auch erbitterte Gegner gefunden. Es gibt kaum ein philosophisches Buch aus dem hellenistischen oder römischen Altertum, das nicht von der Stoa beeinflusst wurde – sei es in Zuneigung oder in Absetzung. Selbst in den biblischen Evangelien oder in Apostelbriefen ist eine (meist mittelbare) Auseinandersetzung mit stoischem Gedankengut bemerkbar. Die Stoiker gehören zu den Griechen, denen „Christus der Gekreuzigte" eine Torheit ist, wie es in 1 Kor 1,23 heißt (vgl. zur Kreuzigung Cicero, Pro Rabirio 5,16). Paulus muss es wissen. Er hat der Apostelgeschichte zufolge in Athen mit Epikureern und Stoikern diskutiert und persönlich den Spott einstecken müssen (Apg 17,18).

Dass die stoische Philosophie für breite Schichten so attraktiv werden konnte, verdankt sie ähnlich wie die epikureische Lehre einem schlichten Kern, der allgemein verständlich ist, und dies schon deshalb, weil er die Verständlichkeit selbst zu ihrem Mittelpunkt macht. Das Erstaunliche an philosophischen Fragen ist ja meist nicht die Antwort auf diese Fragen (um sie wird ohnehin endlos gestritten), sondern die Tatsache, dass eine solche Frage überhaupt gestellt wird. Es werden Vollzüge befragt, die uns so selbstverständlich sind, dass die Fragen zunächst wie eine Trivialität anmuten. Eine solche Frage ist: Was ist die Zeit? Das wissen wir, wenn wir nicht danach fragen, wie Augustinus so treffend sagt (*Conf.* XI,14). Eine solche Frage ist aber auch: Warum können wir einander verstehen? Obwohl sich doch jeder von uns als unhintergehbare Einheit, als Individuum, selbst auffasst, können wir kommunizieren, wir reden und verstehen einander. Jeder muss also etwas an sich haben, was er mit den anderen so teilt, dass er es

zwar besitzt, aber es gleichzeitig mit ihnen gemeinsam hat. Dieses Gemeinsame nennen die Griechen *logos*, wir können es überschlägig mit „Vernunft" übersetzen. Weil der Autor dieses Textes für sich Vernunft in Anspruch nimmt und weil er sie dem Leser unterstellt, kann er den Versuch machen, einen Text zu verfassen, der von anderen verstanden werden kann. Kein philosophisches Konzept, das nicht in einem bloßen Solipsismus zurückfallen will, kann auf eine Vernunfttheorie verzichten. Die Stoiker allerdings gehen weiter: Für sie ist der *logos* das Zentralmoment des Menschseins überhaupt: Der Mensch ist Vernunft, und was er sonst noch ist, liegt an der Peripherie seines Wesens.

Wir sind es heute gewohnt, die betrachtende, theoretische Vernunft und die praktische, die in das konkrete Handeln überführt, zu unterscheiden. Sich über geometrische Relationen am Prisma Gedanken zu machen, gehört für uns heute zur Theorie, zu überlegen, ob wir den Arbeitsplatz wechseln sollen, zur Praxis. Die Stoiker unterscheiden nicht in dieser Weise. Letztlich ist menschliches Handeln immer Ausfluss der einen Vernunft. Auch das theoretische Überlegen hat praktische Relevanz: die Geometrie z.B. in der Architektur, andere Bereiche der Mathematik in Technik und Wirtschaftswissenschaft. Damit aber eine Vernunfterkenntnis praktische Relevanz erhält, bedarf es nicht nur der Urteile über „Tatsachen", sondern auch eines Urteils, das über die Anwendung entscheidet: eines „Werturteils". Allgemein haben solche Urteile die Form „x ist gut" oder „x ist schlecht". Mathematische und physikalische Erkenntnisse können uns aufklären über die Frage, wann ein Haus einstürzt oder nicht. Dass aber das Haus nicht einstürzen soll, ist keine mathematische Erkenntnis, sondern beruht auf einem Werturteil: Ein stabiles Haus ist gut. Der Architekt, der dieses Werturteil bejaht, wird versuchen, ein stabiles Haus zu bauen.

Sinneserkenntnis und die Prüfung durch die Vernunft ermöglichen es uns, uns über die Tatsachen zu verständigen. Die Stoiker sind optimistisch, dass sich in einem kollektiven Vernunftprozess über alle Tatsachen Einvernehmen erzielen lässt und dass der Irrtum durch bessere Einsicht beseitigt wird. Schwieriger ist aber die Sache, wenn es um die Frage geht, was sein soll, was besser ist, was mehr Wert besitzt, was letztlich unser Handeln bestimmen soll. Was ist denn gut? Ist ein Auto gut, wenn es schnell fahren kann, oder ist es gut, wenn es wenig Benzin verbraucht? Die Antwort hängt von Zielvorstellungen ab: Der Ökologe hält das sparsame Auto für besser, weil es die Umwelt weniger schädigt. Aber warum ist es gut, die Umwelt weniger zu schädigen? Weil dann auch zukünftige Generationen leben können? Aber

warum sollen auch in Zukunft Menschen leben? Letztlich kann hier immer weiter gefragt werden, und man wird an Fundamente stoßen, die auf Grundentscheidungen beruhen und auf einem Welt- und Menschenbild fußen. So ist es auch bei den Stoikern: Ihr Menschenbild ist geprägt vom Menschen als Vernunftwesen, und letztlich müssen alle Werturteile darauf ausgerichtet sein, den Menschen als Vernunftwesen zu erhalten und zu bestätigen.

Der Begriff „Tugend" wirkt für heutige Ohren vielfach antiquiert, aber in Bezug auf die Lehre der Stoiker heißt er einfach: vernunftgemäßes Handeln. Tugendhaft handelt, wer der Vernunft folgt. Genau genommen kann man auch als Mensch nicht anders, als der Vernunft zu folgen, allerdings gibt es Fehler, die dadurch entstehen, dass man sich entweder über Tatsachen täuscht, oder dadurch, dass man falsche Werturteile bejaht. Jemand versucht einen Konkurrenten auszustechen, um selbst einen finanziellen Vorteil einzuheimsen. Er handelt aufgrund der Unterstellung, Geld sei ein Gut. Darin liegt nach stoischer Auffassung der Fehler: Geld ist kein Gut. Gut ist nur das tugendhafte, also vernunftgemäße Handeln selbst. Geld ist vorzuziehen in dem Sinne, dass ich bei einer Handlungsalternative, die keine anderen Folgen hat, mich lieber für die Alternative entscheiden sollte, die mehr Geld einbringt, als für eine andere, denn mit dem Geld kann ich wiederum gut handeln. Ich kann es einer Sozialeinrichtung spenden oder sonst wie für das Gemeinwohl investieren. Aber Geld ist kein Selbstzweck und in diesem Sinne nicht „gut". Ein Mensch sollte versuchen, Armut zu vermeiden, aber die Armut selbst ist nicht „übel". Übel ist es, wenn ich nicht der Vernunft im Handeln folge. Und so ist es mit allen anderen Dingen: Sie sind nicht an sich „gut" oder „schlecht", sondern nur zu vermeiden oder zu erstreben im Hinblick auf weiteres. Das gilt selbst für das menschliche Leben. Friedrich Schiller hat stoisch ganz treffend gedichtet: „Das Leben ist der Güter Höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld." (*Die Braut von Messina*, Verse 2838f.). Auch das Leben ist kein Gut für die Stoiker, und wenn die Situation es vernünftigerweise erfordert, muss es preisgegeben werden.

2. Cicero und die stoische Philosophie

Die für die Lebensführung zentrale Aussage der stoischen Lehre ist also: Es gibt kein Gut außer dem sittlichen Gut, das heißt der vernünftigen und darin sittlich guten Lebensführung, und es gibt kein Übel außer dem sittlichen Übel, das heißt der unvernünftigen und darin sittlich schlechten Lebensführung. An diesem Satz entzündet sich aber der Widerspruch Ciceros.

Marcus Tullius Cicero, 106 v. Chr. geboren, hat als junger Mann Griechenland bereist und die berühmtesten Vertreter der verschiedenen Philosophenschulen kennengelernt. Wir unterscheiden heute eine „Alte Stoa", die um 300 v. Chr. von Zenon aus Kition gegründet wurde und deren wichtigster Vertreter der Philosoph Chrysipp ist, von der „Mittleren Stoa" um Panaitios und Poseidonios. Die „Späten Stoiker" sind Leute, die um Christi Geburt herum, wie Seneca, oder später gelebt haben. Cicero hat Poseidonios in Rhodos selbst angetroffen und, mehr oder weniger, bei ihm „studiert". In der Mittleren Stoa ist das stoische Zentralkonzept bereits in die Richtung der Philosophie des Aristoteles aufgebrochen. Ciceros wirkmächtigste Schrift „Über die Pflichten" ist ein an der Mittleren Stoa orientierter Text. Aber Cicero ist kein Stoiker. Cicero ist Akademiker und legt viel Wert auf diese Selbstpositionierung. Die Akademie – das ist die Schule Platons. Platon hat sie wohl schon um 385 v. Chr. herum in Athen gegründet, sein erster Nachfolger in der Schulleitung war Speusipp, auf ihn folgte Xenokrates und so ging es weiter. Aufgelöst wurde die Akademie erst 529 n. Chr. vom byzantinischen Kaiser Justinian I. Allerdings hat sich im Lauf der Zeit die inhaltliche Richtung verändert: Die ersten Nachfolger Platons versuchten noch, dessen positive Lehre weiterzugeben, dann aber trat ein zunehmend erkenntniskritisches Denken auf den Plan. Zu Ciceros Zeit leiteten zwei Leute die Akademie: Der Skeptiker Philon von Larisa und Antiochos aus Askalon. Antiochos war bereits kein Skeptiker mehr und versuchte, die Akademie näher an die Lehre der Aristoteles-Schule, aber auch an die der Stoiker, heranzuführen. Aber Ciceros maßgeblicher Lehrer ist Philon. Zu ihm musste er nicht lange nach Athen reisen; nach Sullas Eroberung Athens ist dieser in die „Welthauptstadt" Rom geflohen. Cicero hat ausdrücklich den Skeptizismus Philons und von dessen Lehrer Karneades gegen den neuen Trend in der Akademie verteidigt.

Die akademischen Skeptiker sind keine radikalen Bestreiter der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten, aber sie sind Zweifler und Prüfende. Cicero spricht immer wieder davon, dass man einem Eindruck nicht „vorschnell" (temere) zustimmen darf. Es kommt auf Prüfung und Abwägung an. Oft drängen sich gleichermaßen evident scheinende, aber sich widersprechende Eindrücke auf. Dann ist es Aufgabe der Urteilskraft, diejenige Proposition (d.h. grob gesprochen: der Inhalt oder die Bedeutung eines Satzes, der wahr oder falsch sein kann) zu finden, die mehr „zustimmungswürdig" (probabile) ist als die ihr entgegenstehenden. Einem ersten Eindruck nach scheint die Sonne sehr klein zu sein (vgl. *Luc.* 82). Wer aber ungeprüft diesem Sinneseindruck folgt, geht in die Irre. Sie ist um ein Vielfaches größer als die Erde. Das wissen wir, weil wir verschiedene Eindrücke, Erfahrungen und Erkenntnisse abwägen können. Zu vielen Sachfragen gibt es Argumente *pro* und Argumente *contra*. Erst recht zu politischen Sachfragen, die Cicero die wichtigsten überhaupt sind. In gewisser Weise kann man sagen, die akademischen Skeptiker sind pragmatische Erkenntnispessimisten.

Die Stoiker sind Erkenntnisoptimisten. Für sie hat der Mensch die Möglichkeit, evidente Eindrücke und Einsichten zu erlangen. Cicero als Skeptiker misstraut jeder Evidenz. Man sieht also schon: Auf erkenntnistheoretischem Gebiet kommen Cicero und die Stoiker nicht zusammen.

Etwas anderes ist es im Bereich der Lebensführung oder der Ethik. Cicero bewundert den großen sittlichen Ernst der Stoiker wie bei Cato Uticensis, der sich, als er das Ende der Römischen Republik kommen sah, in stoischer Überzeugung das Leben genommen hat. Nun lebt aber eine ethische Lehre nicht nur von ihren praktischen Vertretern, sondern für den Philosophen mehr noch von ihrer konzeptuellen Grundlage. Für Cicero ist das Fundament der praktischen Philosophie die Lehre vom höchsten Gut und vom größten Übel (*div.* 2,2). Hier muss man also auf den zentralen Satz zurückkommen, dass für den Stoiker nichts außer dem sittlich guten Handeln „gut" genannt werden dürfe. Damit ist Cicero nicht einverstanden. Wir nennen eben vieles außerhalb des guten Handelns „gut": ein gutes Schiff, ein guter Arzt, ein gutes Gedächtnis. Das Gutsein oder Schlechtsein eines Gegenstandes leitet unsere Wahl. Auch die Stoiker lassen ihre Wahl von diesen Qualitäten leiten, aber sie nennen sie – gegen jeden normalen Sprachgebrauch – „Vorzuziehendes" und „Zurückzusetzendes" (*fin.* 3,51). Cicero hält es für absurd, die Alltagssprache in dieser Weise zu „vergewaltigen". Dadurch vermittelt sich keine ethische Lehre, die öffentliche Wirkung beanspruchen kann, sondern es bildet sich ein kleiner, esoterischer Kreis von Eingeweihten, die sich im Bewusstsein ihres elitären Daseins eine Privatsprache geschaffen haben (vgl. *fin.* 4,22). Wenn eine philosophische Lehre für die ganze Gesellschaft wirksam sein soll, dann muss sie auch so verfasst sein, dass sie für alle oder doch sehr viele gut verständlich ist. Cicero ist ja einer der bedeutendsten Redner des Altertums, und eine Rede, die die Öffentlichkeit ignoriert, ist für ihn unannehmbar. Bei aller inneren Stimmigkeit der stoischen Ethik, so Ciceros Einwand, ist bei dieser Schule das Bewusstsein für den notwendigen Öffentlichkeitsbezug des Philosophierens abhanden gekommen (vgl. *fin.* 4,21; 5,89). Dem Kern der ethischen Lehre der Stoiker – ihrer „Sache" (res; vgl. *fin.* 4,57; 4,72) – kann zugestimmt werden, aber muss man ihn in einer Spra-

che formulieren, die der Alltagssprache zuwider läuft? Durch das Auswechseln der Worte ändert sich die Sache nicht, und es ändert sich auch nicht die Haltung. Auch wer Geld als ein Gut bezeichnet, kann eine geringschätzende Haltung zum Reichtum einnehmen, und wer es als „Vorzuziehendes" benennt, ist dennoch nicht davor gefeit, vernunftwidrig nach Geld zu streben.

3. Wie wird eine kranke Seele wieder gesund?

Die rechte Haltung spielt eine entscheidende Rolle in der rechten Lebensführung. An ihr hängt das glückliche Leben, und zwar nicht nur nach der Lehre der Stoiker, sondern auch nach der Lehre der Epikureer oder der Schüler des Aristoteles. Es ist gemeinsame Überzeugung der antiken Philosophenschulen, dass das Glück des Menschen nicht an äußeren Dingen festgemacht werden darf. Diese Dinge hat keiner vom Grund her im Griff, und die ständige Bedrohung durch äußere Umstände zerstört jedes derartige Glück. Die Villa im Tessin kann vom Hochwasser weggeschwemmt werden, durch Verleumdung können Ruhm und Ehre verloren gehen. Auch die körperlichen Güter sind nicht sicher: Krankheit, Alter, Gebrechen lassen sich bei bestem Training und Eifer nicht völlig verhindern. Wenn es ein „autonomes" Glück des Menschen geben soll, also eines, das nicht von außen bedroht und angegriffen werden kann, muss dieses Glück von diesem Menschen – man könnte sagen: von innen her – bewerkstelligt werden können. Die Frage nach dem, was zum glücklichen Leben notwendig ist, ist Cicero so wichtig, dass er ihr, wie er in einer Aufstellung seiner Werke (*div.* 2,2) schreibt, eine eigene Schrift widmet: Die *Tusculanae Disputationes*.

Die *Tusculanae Disputationes* sind folgendermaßen aufgebaut: Eine Schülerfigur stellt eine These in den Raum, und es ist Aufgabe einer Lehrerfigur, hinter der wir Cicero selbst vermuten dürfen, diese These in einer Rede (oratio) zu widerlegen. Diese Widerlegung ist gewissermaßen die Bestätigung der Gegenthese, allerdings nicht im Sinne unumstößlicher Wahrheit, sondern so, dass sich immer noch ein „freies Subjekt" (wie wir heute sagen würden) zur Annahme der Gegenthese, zu ihrer *probatio*, durchringen muss. Fünf Thesen sind es, die so bestätigt werden sollen: 1. Der Tod ist kein Übel, 2. Der Schmerz ist nicht das größte Übel, 3. Ein weiser Mensch ist frei von Kummer, 4. Ein weiser Mensch ist frei von Emotionen und 5. Der Weise hat sein Lebensglück selbst in der Hand. Wer diesen fünf Thesen zustimmt, und zwar in voller Ernsthaftigkeit, hat einen großen Schritt hin zu seinem eigenen glücklichen Leben gemacht, und das heißt in anderer Sprachweise: er

hat seine Seele in einen besseren, gesünderen Zustand versetzt. Er hat eine in Irrtümer und Verwirrungen befallene, „kranke" Seele wieder heil gemacht. Modern gesprochen sind also die *Tusculanae Disputationes* eine Gesprächstherapie in psychotherapeutischer Absicht. Im Gegensatz aber zur modernen Psychotherapie basiert die Therapie Ciceros auf einer strengen, von den Stoikern übernommenen, Systematik, auch wenn Cicero die Notwendigkeit des fallbezogenen Urteilsvermögens eines Therapeuten nicht unterschlägt (vgl. *Tusc.* 2,11; 3,76; 4,59; 4,63). Die Philosophen der Alten Stoa, auf die sich Cicero bezieht, haben Emotionen oder Affekte streng als Irrtümer der Vernunft definiert. Bei Platon (und Aristoteles) gibt es in der Seele mehrere „Teile". Bedeutend ist die Dreiteilung der Seelenvermögen in Platons „Staat" (435e-441c): Vernunft, Begierde und Mut. Die Emotionen gehören für die Platoniker dem zweiten und dritten „Seelenteil" an und sind in diesem Sinne unvernünftig. Bei den Stoikern sind Emotionen Fehleinstellungen der Vernunft. Einen eigenen affektiven oder begehrlichen Seelenteil gibt es im Modell des seelischen Monismus nicht. Emotionen entstehen, weil falschen Sätzen zugestimmt wird und sich so eine falsche Meinung im Menschen bildet. Dabei handelt es sich nicht um irgendwelche Sätze, sondern zum einen um solche, die ein Gut oder ein Übel behaupten, und zum anderen um solche, die dieses Gut oder dieses Übel als anwesend oder als herannahend betrachten. Beispiele sind: a) Ein Mensch hält Geld für ein Gut und hat im Lotto 100.000 Euro gewonnen. Er empfindet Lust als Emotion. b) Ein Mensch hält Geld für ein Gut und hat in der Spielbank 10.000 Euro verspielt. Er empfindet Kummer als Emotion. c) Ein Mensch hält Ruhm und Ehre für ein Gut und weiß, dass er mit einem Sieg in einem sportlichen Wettkampf Ruhm und Ehre erreichen kann. Er ist in der Emotion des Begehrens. d) Jemand hält Gesundheit für ein Gut (oder körperliche Krankheit für ein Übel) und glaubt, dass er durch die schlechte Luft in einem verrauchten Lokal krank werden kann. Er empfindet die Emotion der Furcht. Für die Stoiker lassen sich alle Emotionen in eine dieser vier Grundformen einordnen, die sich aus der Kombination der beiden Kriterienpaare *Gut/Übel* und *gegenwärtig/herannahend* ergeben. Schematisch dargestellt sieht das dann so aus:

Der „normale" Mensch hat eine

Meinung von	einem Gut,	einem Übel,
das gegenwärtig ist	LUST *(Tusc. 4,13)*	KUMMER *(Tusc. 4,11; 14)*
das herannaht	BEGIERDE *(Tusc. 4,11f.)*	FURCHT *(Tusc. 4,13)*

Nun ist es eine Sachfrage, ob etwas gegenwärtig ist oder herannaht. Ob man im Lotto Geld gewonnen oder beim Roulette welches verloren hat, ob man in einem verrauchten Lokal sitzt – das alles lässt sich gewissermaßen „empirisch", von der Erfahrung her, entscheiden. Darüber kann es letztlich für den Stoiker keinen Streit geben, denn der Mensch ist in der Lage, die (Lage der) Dinge in der Welt zu erkennen. Wenn also von Emotionen geheilt werden soll, dann muss der Ansatz über das „Werturteil" verlaufen: „Geld ist ein Gut", „Gesundheit ist ein Gut", „Krankheit ist ein Übel", „Ruhm und Ehre sind Güter". Diese Sätze sind für den Stoiker falsch. Er zieht zwar in einer Wahlsituation den Reichtum der Armut und die Gesundheit der Krankheit vor; von „Gütern" aber spricht er nicht. Die stoische Seelentherapie unterstellt, dass die Emotion des Kummers dadurch entfernt oder geheilt werden kann, dass man ein falsches Werturteil hinsichtlich dessen, was als Gut oder als Übel gelten soll, korrigiert. Nehmen wir Ciceros ersten Therapiedurchgang in den *Tusculanae Disputationes*. Gemeinhin halten die Menschen den Tod für ein Übel. Nun wissen wir, dass der Tod jedem von uns bevorsteht. Das erzeugt Angst. Über das Faktum, dass uns der Tod bevorsteht, lässt sich nicht streiten, aber über die Behauptung, der Tod sei ein Übel, sehr wohl. Das erste Buch der Tusculanen macht es sich zur Aufgabe, genau dieses Werturteil vom Tod als Übel zu widerlegen und in diesem Sinne auch die Furcht vor dem Tod zu nehmen. Am Anfang des zweiten Buches bestätigt der Schüler, dass die Emotionstherapie im Hinblick auf die Furcht vor dem Tod bei ihm erfolgreich war (*Tusc.* 2,10f.). Ebenso haben wir Furcht vor dem Schmerz, wenn er uns droht, und Kummer, wenn wir Schmerzen haben, weil wir den Schmerz als Übel auffassen. Natürlich ist der Schmerz zu meiden, aber wenn er unvermeidlich ist, dann darf das Leid nicht dadurch vergrößert werden, dass man auf den Schmerz, der an sich nur eine körperliche Empfindung, aber keine Emotion darstellt, noch die Emotion des Kummers packt, indem man ihn als Übel beklagt.

Cicero verfolgt also eine klare logos-therapeutische Strategie durch die Widerlegung der falschen Werturteile. Allerdings kommt bei ihm ein wichtiges Moment hinzu. Er ist ja kein Erkenntnisoptimist wie die Stoiker, die glauben, die Dinge, so wie sie sind, erkennen und behaupten zu können, sondern er weiß um die Unsicherheit menschlichen Erkennens, Beweisens und Widerlegens. Auch seine Widerlegungen, z.B. in Bezug auf die Frage, ob der Tod ein Übel sei, sind nicht endgültig und definitiv. Sie zwingen das erkennende Subjekt nicht zur Zustimmung, sondern diese Zustimmung ist vom Subjekt eigens zu leisten. Kein Gesprächspartner, kein philosophischer Therapeut der Welt kann jemanden argumentativ zwingen, den Tod nicht als Übel anzuerkennen, wenn nicht der zu Therapierende selbst diese Nichtanerkennung *will*. Es ist der notwendige Eigenbeitrag des „Patienten", dass er selbst im Sinne der (stoischen) Emotionstherapie seine Werturteile korrigieren will und dies durch die Zustimmung zu den entsprechenden Sätzen (z.B. „Geld ist kein – ernst zu nehmendes – Gut") auch tut. Diese Restoffenheit jeder Beweisführung macht es aber auch möglich und sogar notwendig, dass Cicero nicht nur mit rein logischen Beweismitteln arbeitet, sondern auch rednerische Mittel anwendet, die zwar in logischer Hinsicht unvollständig, aber im Hinblick auf die Bereitschaft zur Zustimmung im „Patienten" wirkungsvoller sein mögen.

Die Stoiker zeichnen das Ideal des Weisen, der nur richtige Werturteile trifft, was heißt, dass er nur das sittlich gute Handeln selbst für ein Gut, und nur das sittlich schlechte Handeln selbst für ein Übel hält. Daraus ergeben sich sozusagen „gute Affekte". Schematisch dargestellt:

Der Weise hat ein

Urteil von	einem Gut,	einem Übel,
das gegenwärtig ist	FREUDE *(Tusc. 4,13)*	*unmöglich (Tusc. 4,14)*
das herannahen könnte	WILLE *(Tusc.4,12)*	VORSICHT *(Tusc. 4,13)*

Der Weise *freut* sich an seinem sittlich guten Handeln, er *will* auch in Zukunft sittlich gut handeln und ist *vorsichtig*, dass er sich sittlich verfehlen könnte. Als Weiser ist es unmöglich, dass er gegenwärtig schlecht handelt, deshalb gibt es die Situation, dass er sich in einem Übel befindet, nicht. Es ist wichtig zu sehen, dass sich der Weise an seinem sittlich guten Handeln

freut und nicht an möglichem Ruhm oder an Ansehen, das aus diesem Handeln erfolgt. Der Weise will die Sittlichkeit um ihrer selbst willen. Von den herkömmlichen Emotionen, die sich aus der Sorge um vermeintliche Güter oder Übel ergeben, ist der stoische Weise ganz frei.

Cicero entwickelt auf der konzeptuellen Basis der Stoa die Seelentherapie in engster Verbindung mit der Ethik. Die Güterlehre der stoischen Ethik ist die Grundlage für das therapeutische Konzept. Der stoische Weise ist glücklich, weil er die Sittlichkeit um ihrer selbst willen verfolgt, und mit der Sittlichkeit sich genau dasjenige zum Gegenstand seines Strebens erkoren hat, was er auch immer selbst zu erreichen in der Hand hat. Wer das Glück in Gütern begründet sieht, die außerhalb der eigenen Verfügungsmacht liegen, wie Geld, das gestohlen oder abgewertet werden kann, oder Gesundheit, die unverschuldet verloren gehen kann, der wird kein dauerhaftes, autonomes Glück erreichen. Wenn das glückliche Leben etwas sein soll, das der Mensch selbst durch eigenes Zutun erreichen kann, dann muss es auf der Basis des sittlich guten Lebens konzipiert sein. Freilich: Das Alltagsverständnis vom glücklichen Leben scheint hier zu widersprechen: Wer würde schon einen sittlich einwandfreien Menschen, der unter großen Schmerzen leidet, als glücklichen Menschen bezeichnen?

4. Seneca und der Kampf um das glückliche Leben

Cicero interessiert die Systematik der stoischen Philosophie. Er will das Konzept verstehen, auf seine Annehmbarkeit hin prüfen und von hier ausgehend die Folgerungen bis zur seelischen Therapie ziehen. Seneca legt die Systematik in seinen therapeutischen Schriften weniger deutlich dar. Er schreibt sogenannte „Diatriben": „Diatribe ist die in lebhaftem und lockerem Vortragston gegebene Behandlung eines Gedankens praktischer Ethik und Lebensweisheit [...]. Sie wendet sich bewusst nicht an den Fachphilosophen, sondern an den Laien, meidet Fachsprache und Systematik, belebt die Darstellung durch historische Beispiele, Dichterzitate, Erzählungen und Anekdoten, zuweilen durch Einwürfe eines fiktiven Gegners und scheut nicht kräftige Ausdrücke. Ihr Ziel ist Erbauung, Ermahnung, Erziehung" (*Lexikon der Alten Welt* I 727).

Lucius Annaeus Seneca wurde um 4 v. Chr. in Cordoba geboren, wuchs aber – da sein Vater ihm die beste Bildung angedeihen lassen wollte – in der Hauptstadt Rom auf. Die Launen des Schicksals machten ihn einerseits zum Erzieher des künftigen Kaisers Nero, zeitweilig sogar zur politisch einflussreichsten Person des Weltreichs, andererseits aber blieb ihm wie Cicero eine zeitweilige Verbannung nicht erspart. Theatralisch war sein vom launischen Kaiser erzwungener Selbstmord im Jahr 65: Nachdem weder das Öffnen der Adern noch der Schierlingsbecher den Tod herbeiführen konnten, starb Seneca als Asthmatiker im Dampfbad. Der spektakuläre Tod hat viele Künstler angeregt; man denke nur an die Darstellung von Peter Paul Rubens in der Münchner Alten Pinakothek. Man hat den Wechsel im philosophischen Stil, der zwischen Cicero und Seneca erkennbar ist, auch mit den politischen Verhältnissen in Verbindung gebracht: Bei dem Republikaner Cicero dominiert das dialogische Moment, der Ausgleich der verschiedenen Standpunkte, die Suche nach einer Konsenslösung. Bei Seneca ist dies nicht mehr nötig. Es geht nunmehr darum, für den Einzelnen eine Haltung zu erreichen, die ihn durch die Umstände der Zeit führen kann. Dies soll im Folgenden knapp an Senecas kleiner Schrift „Über die Ausgeglichenheit der Seele" (*De tranquillitate animi* = dial. 9) dargelegt werden.

Seneca beginnt diese Schrift mit einer Selbstdiagnose. Die stoische Systematik unterscheidet recht streng zwischen einem Weisen und einem „nichtweisen" Menschen. Der Gegensatz ist kontradiktorisch, d.h. alle Menschen, die nicht die Vollkommenheit des Weisen besitzen, sind „nichtweise" und damit krank. Innerhalb der Nichtweisen, oft wird auch mit „Toren" (stultus) übersetzt, gibt es keine qualitativen Abstufungsgrade. Cicero bringt einen sprechenden Vergleich: So wie der, der nur wenige Meter unter Wasser taucht, gegenüber demjenigen, der viel tiefer unter Wasser taucht, hinsichtlich des Atmenkönnens keinen Vorteil hat, so hat auch derjenige, der weniger „nichtweise" ist, keinen qualitativen Vorteil gegenüber dem noch schlechteren. Beide sind „unter Wasser" (*fin.* 3,48; 4,64). Seneca bricht schon in seiner Selbstdiagnose am Anfang von *De tranquillitate animi* diese strenge Entgegensetzung auf und findet eine menschlich differenzierte Selbsteinschätzung: „Ich bin weder guten Gewissens befreit von den Neigungen, die ich fürchtete und verabscheute, noch andererseits ihnen verfallen; zwar befinde ich mich nicht im schlimmsten, aber doch einem sehr beklagenswerten und misslichen Zustand. Ich gelte weder als krank noch als gesund" (*tranqu. an.* 1,2; Übers. Gunermann). Seneca beschreibt also eine Situation, in der sich auch sein Leser wiederfinden kann: Man weiß um seine Unvollkommenheit, weiß aber auch darum, dass man nicht völlig den Emotionen oder Leidenschaften verfallen ist, sondern im Allgemeinen durchaus die Vernunft das Leben bestimmen lässt. Allerdings, und auch hier setzt sich Seneca von der „reinen Lehre" der Stoiker ab, gibt die Gewöhnung (consue-

tudo) den Fehlern wie den richtigen Ansätzen in der Seele Dauer (1,3), so dass es nicht nur auf die rationale Überlegung alleine ankommt, wenn man eine kranke Seele heilen will, sondern auch auf permanente Einübung und Eingewöhnung. Für eine solche Seele in einem „Zwischenzustand" gibt es nicht *die* Therapie, die auf einen Schlag helfen könnte, sondern nur in Teilschritten kann eine Besserung erreicht werden (1,4). Im Folgenden spricht Seneca seine Fehler, seine „Laster", einzeln an (1,5), denn oft hilft auch schon das bloße Bewusstmachen der eigenen Begierden, um einen gewissen Heilungsschritt zu tun. In ähnlicher Absicht gibt die katholische Kirche vor dem Sakrament der Beichte die Gewissenserforschung auf. Seneca betont den Nutzen einer solchen Gewissenserforschung (vgl. *de ira* 3,36): „Viele, meine ich, hätten zur Weisheit gelangen können, hätten sie nicht gemeint, sie seien schon am Ziel, hätten sie nicht über manche Fehler in sich hinweggetäuscht, über manches sich hinweggesetzt mit verbundenen Augen" (1,17; Übers. Gunermann; vgl. 6,1). Die Selbsttäuschung ist genauso gefährlich wie die Schmeichelei durch andere. Nur der ernste und schonungslose Umgang mit sich selbst kann eine Verbesserung bringen.

Seneca vergleicht seine Situation mit der eines von einer körperlichen Krankheit Genesenen, der aber immer wieder in Fieber und Unwohlsein zurückfällt. „Deshalb sind jene härteren Mittel gar nicht nötig, über die wir schon hinaus sind: dir einmal selber entgegenzutreten, einmal zu zürnen, einmal dir selber zur Last zu werden, sondern jenes, das sich zuletzt einstellt: Vertrauen (fides) zu dir zu haben, zu glauben, du gingest auf dem rechten Weg, ohne dich ablenken zu lassen von sich überkreuzenden Spuren der vielen, die überallhin ziellos eilen" (2,2; Übers. Gunermann). Seneca gibt auch der ganz an der Vernunft ausgerichteten stoischen „Logos-Therapie", wie sie Cicero in den Tusculanen zeichnet, durchaus ihren Platz, nämlich bei den „schweren Fällen", in denen von Grund auf gewisse seelische Umwandlungen nötig sind. Aber er kennt auch darüber hinausgehende Mittel, und zwar solche, die nicht mit der Widerlegung falscher Meinungen arbeiten, sondern mit Bestätigung und Zuspruch. Seneca zielt auch auf eine Stärkung des Selbstvertrauens. Selbstvertrauen und dauernde Fähigkeit zur Selbstkritik sind die beiden Dispositionen, die zusammenkommen müssen, um in der Seele eines „normalen" Menschen Fortschritte in der Autonomie und Selbstbestimmung erreichen zu können. Diese Selbstbestimmung ist auch bei Seneca eine Bestimmung durch die Vernunft, und zwar in einer stabilen Seele. Die Griechen nennen eine solche ruhige Gesetztheit der Seele „euthymia", Seneca übersetzt lateinisch „tranquillitas animi", „Ruhe der Seele" (2,3).

Nicht für jeden Menschen sind die gleichen Heilmittel gleichermaßen hilfreich (2,4). Aber Seneca versucht, das Spektrum der Mittel darzustellen und muss es dem Urteilsvermögen des Einzelnen überlassen, die geeignete „Medizin" herauszugreifen.

Oft wurde das stoische Weisheitsideal in die Richtung des Bildes vom asketischen Wüstenmönch, der sich von allen weltlichen Dingen fernhält, verzerrt. Das passt weder zur stoischen Theorie noch zu den Ratschlägen, die Seneca an die Hand gibt. Im Gegenteil: Ein tätiges Leben in Erfüllung gemeinschaftsdienlicher Aufgaben ist der stärkste Ausdruck der seelischen Ausgeglichenheit (vgl. 3,1). Aber wenn die politischen Verhältnisse keine im engeren Sinne „politische" Tätigkeit zulassen, wie es Cicero im Triumvirat und Seneca bei der Herrschaft Neros erlebt haben, dann gibt es auch im weiteren Sinne öffentliche Aufgaben, die man erfüllen kann, z.B. die Erziehung der Jugend oder die Wirkung als philosophischer Schriftsteller. Aber „wenn wir jeglichen Umgang aus der Welt schaffen, uns der Menschheit versagen und nur ein uns selbst zugewendetes Leben führen, dann wird auf diese Einsamkeit ohne jede Zielsetzung der Mangel an Möglichkeit zum Handeln folgen" (3, 7; Übers. Gunermann). Es gibt immer eine Möglichkeit, seine Tugend unter Beweis zu stellen (4,2). Das menschliche Leben erreicht seine Vollkommenheit nur in der Gemeinschaft mit anderen. Deshalb betont Seneca auch den Wert der Freundschaft (7,1). Aber Seneca warnt auch vor Selbstüberschätzung (6). Nicht jeder ist in gleicher Weise charakterlich zu den gleichen gemeinschaftsdienlichen Aufgaben geeignet. Deshalb ist es wichtig, dass für den jeweiligen Charakter auch die jeweilige Aufgabe gefunden wird. Das mag bei dem einen die öffentliche Betätigung sein, bei dem anderen die Wissenschaft in Zurückgezogenheit.

Seneca vertritt in „Über die Ausgeglichenheit der Seele" einen Ansatz zur Lebensführung, der personenbezogen und auf Ausgleich der charakterlichen Anlagen bedacht ist. Nicht nur das Ideal des Weisen leitet seine Überlegungen (7,2), sondern auch die praktische Klugheit, die die jeweiligen Anlagen treffsicher einzuschätzen weiß. Dementsprechend vertritt Seneca in dieser Schrift auch keine vollkommene Emotionslosigkeit, „sondern nur auf ein enges Umfeld auszugreifen wollen wir ihnen [den Emotionen] gestatten, da sie ja nicht völlig eingeschlossen werden können" (10,5; Übers. Gunermann). Seneca bleibt der stoischen Generalmaxime, man müsse der Vernunft folgen („adhibe rationem difficultatibus" 10,4) selbstverständlich treu, warnt aber auch vor einem weltfremden Totalitarismus der Vernunft. Und er mahnt

zur heiteren Distanz gegenüber sich selbst: „Menschlicher ist es zu lachen über das Leben als zu jammern" (15,2).

Zum Weiterlesen:

- **Marcus Tullius Cicero**: Gespräche in Tusculum. Tusculanae Disputationes, lat./dt., mit ausführlichen Anmerkungen neu herausgegeben von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich 1951, [7]1998. (*Sammlung Tusculum*)
- **L. Annaeus Seneca**: De tranquillitate animi. Über die Ausgeglichenheit der Seele, lat./dt., übersetzt und herausgegeben von Heinz Gunermann, Stuttgart 1984, 2002. (*Reclam*)
- **Bernhard Koch**: Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes, Stuttgart 2006.
- **Max Pohlenz**: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen Bd. 1 [7]1992, Bd. 2, [6]1991.
- **Friedo Ricken**: Philosophie der Antike, Stuttgart [4]2007, bes. 209-224 und 245-264.

Ein philosophisches Leben in Königsberg: Kant – Hamann – Herder

Thomas Nawrath

Königsberg ist im achtzehnten Jahrhundert als Hauptstadt Ostpreußens ein Zentrum von Politik, Handel und Wissenschaft. Die dortige Albertina-Universität wird so zum gemeinsamen Schnittpunkt der Lebenswege von drei Denkern, deren Überlegungen in alle Bereiche der Wissenschaften und weit über ihre Zeit hinaus wirken: Immanuel Kant, Johann Georg Hamann und Johann Gottfried Herder. Sie werden im Folgenden jeweils nach (1) ihren Lebenswegen, (2) ihren Lebensorten, (3) ihrer Lebensweise und (4) der ihrer Philosophie entsprechenden Lebensform dargestellt.

1. Lebenswege

Am 22. April 1724 wird Immanuel Kant als Sohn des Riemermeisters Johann Georg Kant und dessen Frau Anna Regina geboren. Er entstammt als Handwerkersohn weder einer Adels-, noch einer Kaufmanns- oder Akademikerfamilie. Während seiner Kindheit gilt er als schwächlich und zur Krankheit neigend, so dass er ein enges Verhältnis zu seiner Mutter entwickelt. Kants Erziehung folgt der durchgehend pietistischen Lebensweise seiner Eltern. Seinen Vornamen, der eigentlich Emanuel lautet, wird Kant später in der hebräischen Urform Immanuel („Gott mit uns") führen.

Nach Besuch des Collegium Fridericianum beginnt Kant 1740 ein Studium der Philosophie, klassischen Naturwissenschaften, Physik und Mathematik an der Universität Königsberg. Sein Lehrer Martin Knutzen, mit dem Kant sich später überwerfen wird, bringt ihn nicht nur mit der kontinentaleuropäischen Philosophie (besonders Leibniz und Wolff) in Kontakt, sondern auch mit den englischen Naturphilosophen (Newton). Kants Abschlussarbeit wird von Knutzen jedoch abgelehnt. Nach dem Tod seines Vaters muss Kant daher bis Mitte der 1750er Jahre Anstellungen als Hauslehrer im Königsberger Umland annehmen, um seinen Lebensunterhalt bestreiten zu können. Aus dieser Zeit erwachsen ihm viele lebenslange Freundschaften. Erst nach dem Tod von Knutzen kehrt Kant 1754 nach Königsberg zurück und veröffentlicht bald mehrere Schriften, darunter eine Abhandlung, die ihm die Lehrbefähigung einbringt. Ab dieser Zeit wird Kant bis zu seinem Tod am