

Zeitschrift:	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	26 (1966)
Artikel:	Marcus Aurelius
Autor:	Brock, Erich
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-883291

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Marcus Aurelius

von *Erich Brock*

Von dem umfangreichen Schrifttum der Stoiker besitzen wir nur etliche Werke des Seneca vollständig, und das *ganze* Werk eines Verfassers, so daß wir auf ihn einen runden Schluß ziehen können, nur bei Marc Aurel. Er ist der letzte bedeutende Stoiker. In ihm gipfeln und enden Größe und Elend des Stoizismus. Die Bruchstücke aus der Gründungszeit der Stoa zeigen den rasanten Enthusiasmus des Neubeginns. In seiner unbedenklichen Gläubigkeit an die Absolutheit und Selbstgenugsamkeit der Vernunft, die den Weg zur Auszehrung aller theoretisch oder praktisch von daher nicht steuerbaren Inhalte («Vertierung» nannten die Gegner diese Auszehrung) mit Zuversicht beschritt, darf man wohl einen Miteinfluß von der semitischen Herkunft der meisten Schulgründer am Werke sehen. Die Absolutheit des alttestamentlichen Gottes, welche aus ihrem dunklen Abgrund heraus alle inhaltlichen Werte, Ziele, Lebensbefestigungen als relativ aushöhlt und verschlingt, hat von Anfang an eine mehr als formale Verwandtschaft zu der Absolutheit des Logos, des Geistes bei den Stoikern, vor dem *auch* alle konkreten Lebensinhalte entwurzelt werden. Der Unterschied, daß der jüdische Gott vorwiegend irrational blieb, während bei den Stoikern Träger der Absolutheit die Ratio selbst sein sollte, tritt zurück gegenüber der analogen Dialektik, welche der Absolutheitsidee selbst beiderseits innewohnt. Die bald und nicht ohne Mitwirkung der gegnerischen Schulen aufdämmernde Einsicht, daß die spannungs- und widerstandslos einbahnig durchgeführte Absolutheitsidee zur völligen Leere führt, brachte dann die mittlere Stoa zu einer Öffnung gegen Natur, Leben, Kultur, bedingt dadurch, daß ihre Vertreter, besonders Panaitios und Poseidonios in anderem Maße aus höherem Bildungsleben herkamen als ihre Vorgänger. Dabei wollten sie die Absolutheit der Grundposition ungestört festhalten. Im dritten Zeitraume der Stoa trat eine Wiederzusammenziehung dieser Grundposition in ihre Nacktheit ein, wie vor einer Gefährdung durch den breiten Einlaß, welcher der «Welt»

gewährt worden war. Diese Stoiker, Epiktet, Seneca, Marc Aurel lebten in zugespitzten gefährdeten Situationen: der eine lange Zeit als vielleicht mißhandelter Sklave, der andere den Launen eines Despoten preisgegeben und schließlich erliegend, der dritte mit Verantwortung für ein Weltreich beladen, das auf seinem schmalen Gipfel angelangt war. Sie stießen infolgedessen die stark und in hälflicher Zugewandtheit zu dem Unbeherrschbaren ausgebildeten Außenwerke der Logos-Absolutheit in Kosmologie, Naturphilosophie, Logik weitgehend ab, um sich ganz in der zum Äußersten abgesicherten Ethik zu verschanzen.

Bei Seneca und Epiktet gelingt das ohne große Schwierigkeit. Epiktet ist bei aller Achtbarkeit seiner Prinzipien und seiner Haltung ein kleiner Mann, eher ein wenig trocken und bürokratisch. Seine Kasuistik ist entsprechend kleinbürgerlich primitiv, ähnlich wie bei Kant, wo sie in fast groteskem Gegensatz zur Größe der prinzipiellen Ideen steht und wenig über das abgeleugnete Depositum u. dgl. hinausgeht. Poseidonios war demgegenüber ein Herr; entsprechend begegnete er beim ersten Schritt ins breitere Leben hinaus der in der Schule überraschenden Tatsache, daß der Pflichtenkonflikt sozusagen die normale Situation des komplizierteren, bewußter lebenden Menschen ist – und schrieb darüber. Bei Epiktet blitzt nirgends etwas auf, als habe ihn das «Leben» tiefer versucht. Mit Seneca treten wir in eine ganz andere gesellschaftliche Atmosphäre; aber er scheint sich nicht mit tieferen Bindungen durch diese Stellung auseinanderzusetzen zu müssen. Seine Schriften enthalten viele recht schöne und auch förderliche Formulierungen, aber alles geht ein wenig zu glatt auf: es ist zu schön, um wahr zu sein. Marc Aurel hat die Absolutheit von Epiktet und die (allerdings keineswegs einfach bejahte) Lebenoffenheit Senecas. Daraus ergibt sich ein Energiefeld, das den stoischen Formeln erstmals ihre ganze mögliche Spannung verleiht. Marc Aurel ist Kaiser. Aus der Sprengung aller bürgerlichen Problem-Enge, aus der Ernsthaltung der vielfältigen Pflichten dieser Würde ergibt sich von selbst eine Entrollung der von Philosophie und Lebenskunst zu bestreichenden Lebensfläche, welche zu einer doppelten Intensivierung der zusammenraffenden Kräfte nötigt. So konnte sich allererst Kraft und Brüchigkeit der stoischen Ideale wirklich zeigen, und hinter ihrem polierten Metall erscheint ein Mensch, der ihre Unerfüllbarkeit sich selbst zur Schuld macht und sich damit bis zu seinem Ende aufs ernstlichste quält. Dabei muß man sich eins ruhig klar machen:

daß alle tiefer veranlagten Stoiker, besonders der mittleren Periode, zugegeben oder nicht, umgetrieben waren von dem Konflikt zwischen der Unerschütterlichkeit der errungenen Grundstellung, der Unbedingtheit von Vernunft und gutem Willen – und andererseits den Anforderungen von Natur und Leben, deren Nichtbeachtung zum Absurden führt. Immerhin ist das weitgehend die Normalsituation eines tiefer angefochtenen Menschen, und für einen solchen ist ja doch wohl die stoische Lehre vorwiegend bestimmt. Er weiß, daß er nur existieren kann, wenn er rückhaltlos an etwas Absolutes des Geistes glaubt, fühlt aber auch, daß er vom Glauben allein nicht leben kann, sondern ein Mindestmaß von Gegenwärtigem, unmittelbar Erfüllendem braucht, welches als solches *nicht* von ihm abhängt. Die Gegner warfen den Stoikern vor, daß sie die Menschen allein mit nie anlangendem Streben abspeisen wollten. Daß das eigentlich nicht geht, empfanden die meisten Stoiker wohl doch. Was man ihnen aber wirklich vorwerfen kann, ist, daß sie nie ganz ernstlich der allerdings unlösbar Aufgabe nähertraten, einen philosophisch konstruierenden Ausgleich zwischen den beiden Urforderungen an den Menschen, der nach Glauben und der nach Gegenwart, zu versuchen.

Ihre ehrliche Bemühung sprach sich aber doch darin aus, daß sie das Verdrängte, Verneinte, nämlich die Eigenständigkeit des Natürlichen, doch immer wieder an unvermuteter Stelle sich durchdrücken ließen. Es seien dafür ein paar Beispiele gegeben, mit Absicht nicht aus irgendeinem gefülsbeladenen Problemgebiet des Lebens, sondern von einer unscheinbaren rein formalen Herkunft. Wenn sich die stoische Logik und Erkenntnistheorie auf die kahle, flache, rechnerische Alternative von Wahr und Falsch beschränkte, leuchtet dann plötzlich inmitten dieser mechanischen Betrachtungsweise die Einsicht auf, daß der Geist, der Wahr und Falsch scheidet, dazu selbst in Ordnung sein muß. Damit wird das ganze Problem eine Instanz zurückgeschoben, aber zugleich über die immanent intellektualistische Ebene hinausgedrängt. Denn ob der *Geist selbst* in Ordnung ist oder nicht, entscheidet sich natürlich nicht auf eine rein rationalistische Weise, wie ob sein *Gegenstand* wahr oder falsch ist. Woher auch für jene «Ordnung» abermals einen rationalen Maßstab nehmen? Bei Protagoras ist das Kriterium für das In-Ordnung-Sein des Geistes die soziale Nützlichkeit; aber auch er kennt schon die Bedeutung der Kraft, auch der körperlichen, für tugendgerechtes Handeln. Jenes In-Ordnung-Sein des Geistes ist im Grunde eine dynamische Frage:

ob er stark, spannkräftig, präsent, wirklichkeitsmächtig ist. Das aber sind vorwiegend und zunächst typische *Naturtatsachen*, die zunächst nicht zu dem von uns Abhängigen gehören. Die Natur tritt damit der Ratio selbständig an die Seite. Das zeigt sich dann auch alsbald in der stoischen Rhetorik, wo zur Richtigkeit des Redens seine Überzeugungs- und Durchschlagskraft gehört, welche eben aus jenem In-Ordnung-Sein kommt, sowie aus kräftigerem Durchdrungensein vom Sachverhalt und instinktreicher Wortwahl. Das alles sind also dynamische und eher naturhafte als rationale Kategorien.

Auch Marc Aurel widerfährt ein solcher Abfall vom fundamentalen Rationalismus nicht selten; je größer der Druck ist, den er auf seine Geisteswelt zwecks Konformität mit dem Grunddogma vom allbeherrschenden Geiste ausübt – und desto unbemerkt, je geringer sein philosophisch-systematisches Interesse geworden ist. Er war kein Dialektiker. Aber er rang wenigstens praktisch mit unermüdlicher Tapferkeit zwischen Druck und Zug jener Daseinspole, Geist und Leben. Auch er stellt seine Ideale undialektisch und blitzblank hin, aber er stellt sie vor allem für *sich selber* hin, immer von neuem sich zu ihnen hin beschwörend, mit einer verzweifelten Eindringlichkeit, welche uns verrät, daß der Widerstand nie ganz besiegt wurde – vielleicht glücklicherweise. So wenig, daß ihn Mitmenschen für ein wildes Tier und einen Affen hielten (IV 16). Das Du seiner Appelle ist nicht der Leser, sondern der Verfasser selbst, wie sich schon aus dem Titel seines Buches ergibt: «*Eἰς σεαυτόν*» (so daß dieser statt wie gewöhnlich mit «Selbstbetrachtungen» wohl besser zu übersetzen wäre: «Sendschreiben –» oder «Mahnschreiben an sich selbst», ja es scheint gelegentlich mitzuschwingen: «gegen sich selbst»).

Bald wirst du tot sein, und bist noch immer nicht lauter, leidenschaftslos, frei vom Wahn, Außendinge könnten dich unglücklich machen (IV 37). Genug des elenden Lebens, des Murrens und lächerlichen Benehmens! Warum bist du so unruhig, was findest du hier so unerhört, was bringt dich aus der Fassung? (IX 37). Wirst du nicht endlich einmal bedürfnislose Befriedigung finden, wo du nichts mehr begehrst und verlangst, um Freuden zu genießen? (X 1). Immer noch so zu bleiben, wie du es bis jetzt gewesen bist, und in einem solchen Leben dich herumzerren und verunglimpfen zu lassen! (X 8). Fang endlich einmal an, Mensch zu sein, so lang du noch zu leben hast! (XI 18). Du bleibst freiwillig hinter den möglichen Vollkommenheiten zurück? Oder zwingt dich deine fehlerhafte Natur-

anlage, zu murren, träge zu sein, zu schmeicheln, groß zu tun? Nein, du hättest von diesen Mängeln schon längst frei sein können (V 5). Du willst nicht tun, was dir als Mensch obliegt, sondern dich auf deinem Lager pflegen, weil das so süß sei? (V 1). Du willst ermüden, obwohl du zu den Bösen gehörst, welche von den Göttern eine Ewigkeit lang ertragen, ja versorgt werden? (VII 70). Du willst nicht aufhören, so viele andere Dinge (als die Auswirkung deiner Natur) hochzuschätzen? Dann *mußt* du ja neidisch, eifersüchtig, argwöhnisch werden gegen die, welche dir jene Dinge nehmen können, und denen nachstellen, die das von dir Hochgeschätzte besitzen (VI 16). Fühle doch endlich, daß etwas Besseres in dir lebt als das, was die Leidenschaften erweckt und dich hin- und herzerrt wie der Draht die Gliederpuppen (XII 19). Was ist *dein* Zweck? Etwa das Leben für sinnliche Genüsse? (VIII 19). Fange doch nur einmal an, um Dinge, die in unserer Macht stehen, zu beten, und du wirst sehen, wie die Götter uns in solchen Dingen beistehen (IX 40). Laß deine Vernunft nicht länger Sklavin, nicht mehr durch wilde Triebe hin- und hergezerrt sein (II 2). Laß dich nicht weiter wie ein Wind umhertreiben (II 7). Du hast keine Achtung vor dir selbst. Du suchst dein Glück in den Seelen Anderer (II 6). Verschwende nicht den Rest deines Lebens mit Gedanken an Andere (III 4); hilf dir selbst, solange du noch kannst (III 14). Warum gebrauchst du die Vernunft nicht? (IV 13). Du mußt doch endlich einmal merken, *welcher* Welt du ein Teil bist (II 4). – Genug und übergenug, um zu beweisen, daß dies Töne sind, die wir sonst nicht von den Stoikern kennen. Der Gedanke muß vielleicht bis zu Geistern wie Vauvenargues und Amiel schweifen, um diese Geisteslage wieder zu finden: diese Aufstellung geschliffener Normen und makelloser Idealtypen, und dieses bohrende bodenlose Bewußtsein der hoffnungslosen eigenen Unzulänglichkeit davor. (Renan sagt: «Er hatte das Nirwana erreicht, den Frieden Christi»!)

Es ist ein Bewußtsein, das bei Marc Aurel wirklich bodenlos genug ist, um sich immer wieder der von der Schule erlaubten Idee des Selbstmordes zu bedienen, damit er sich darüber beruhigen könne – darüber, daß die Allgenugsamkeit der Vernunft und der Gutwilligkeit trotz allem nicht die ersehnte restlose Sicherheit hergibt. Allein schon diese erstaunliche Erlaubnis in ihrer anscheinenden Unlogik war Zeichen genug, daß die Grundmeinung der Lehre eben doch praktisch nicht vorbehaltlos stach. Erst auf der Möglichkeit des Selbstmordes beruht die Möglichkeit der bedingungslosen Freiheit und

Selbstbestimmung. Wir wissen nicht, an welchem Punkt des Systems der Selbstmord zuerst positiv in Betracht gezogen wurde. Daß diese Idee aber schnell existentiell wurde, ist durch ihre mehrfache Verwirklichung unter den Schulgründern zu belegen. Vermutlich rächte sich die allzu leichtherzige Nichtigerklärung des Schmerzes bald an ihnen.

In die Innenwelt Marc Aurels tritt der Gedanke des letzten Ausweges auf positivere Weise ein. Nochmals, er ist Kaiser. Er hat ein Werk zu tun – ein ungeheures Werk. Niemand kann es ihm abnehmen, auch Gott nicht; er hat sich selbst seinen Posten angewiesen (III 5). Das Leben ist für mich wertlos, wenn dies nicht getan werden kann. – Nun, so verlaß das Leben (VIII 47). Das widerspricht also krass dem stoischen Moralismus, wonach alles nur an der Absicht hängt, nichts am Erfolg (welcher Ansicht Marc Aurel allerdings ausdrücklich widerspricht, VII 4). Es *gibt* demnach eine eigenständige Absolutheit dessen, was nicht von uns abhängt. Wo Marc Aurel dem älteren Stoizismus folgt, meldet sie sich vorwiegend *negativ*, in der tiefen konstitutionellen, nicht zufälligen Unfähigkeit, das stoische Vernunftideal zu erfüllen. *Hier* tritt sie mit unmißverständlich gleicher Würde neben die Absolutheit der *Tugend*, die in unserer Macht ist. *Jenem* Absoluten auszuweichen, schützt noch nicht vor dem Selbstmord. Tiefer betrachtet hat derselbe eben doch eine Logik innerhalb des stoischen Systems. Der gewollt hemmungslose Ablauf zur völligen Entleerung hin führt ja bereits zu einer Art geistigen Selbstmords (IX 21).

Das ist ein Zeichen dafür, daß die Gegenwehr gegen alle Versuche des von uns Unabhängigen, zur Wesenhaftigkeit vorzudringen, zunächst auf allzu billige und formale Weise vorgenommen wird. Die bedingungslose Hingabe an die Weltvernunft wird dadurch möglich, daß wir unser menschliches Schicksal als vernünftig begreifen. Solches Begreifen geht eben zunächst nur auf irgendwie formale Weise, durch die Beweisgründe, welche seither so weithin üblich geworden sind: Was im einzelnen und für den einzelnen sinnlos und sinnwidrig scheint, die schweren Schicksale, das ist für das Ganze nützlich. Nicht nur geht Gemeinnutz vor Eigennutz, sondern was dem Ganzen nützt, kann nicht anders als dem einzelnen gleichfalls nützen. Was dieses Ganze ist, wie ihm genützt wird und wieso dieses Nützen auch dem einzelnen nützt, das erfahren wir zunächst so wenig konkret wie sonst in solchen Litaneien. Wenn wir diesen Nutzen aber *nicht* begreifen,

so hat es trotzdem keinen Sinn, gegen die Notwendigkeit aufzubegehen. Die Notwendigkeit ergibt, daß das einzelne *nicht* beständig ist. Begrüge dich mit der Vergänglichkeit der aus den Grundstoffen bestehenden Körper (II 3).

Damit sollte die Sache abgeschlossen sein. Wer aber ein Ohr für Untertöne hat, hört heraus, daß sie es *nicht* ist. Bleibt nicht ein Unbehagen auf dem Grund, ein Unbehagen vor der Dürftigkeit dieser Abspeisung des vom Schicksal Getroffenen? Müßte nicht vielleicht inmitten der begriffenen oder unbegriffenen Vernunft sich etwas wie Güttigkeit auftun, die *geliebt* werden könnte? Auch diese Liebe zum Schicksal verlangt sich der Mensch ab (III 16). Aber lieben kann man schließlich nur das von uns Unabhängige; und damit zuckt hier alsbald der Fuß zurück, als sei er auf eine Natter getreten. Denn hier, dem Unabhängigen gegenüber, darf es keine Zweideutigkeit, keine Nachgiebigkeit geben; sonst ist die Sache des Stoikers zu Ende, ehe sie begonnen. Und doch ist eben jenes unbefriedigte Gefühl zur Stelle. Vielsagend wird gesetzt, es könne etwa etwas Besseres als die Vernunft gefunden werden, das wie ein höchstes Gut das ganze Herz an sich zöge (III 6). Wenn die Dinge, die uns als Menschen nichts anzugehen haben, uns *doch* angingen, so wäre es schlecht, sie zu verachten und zu bekämpfen; und wer sich so stellt, als brauche er sie nicht, wäre nicht zu loben; und selbst, wer sich eines derselben versagte, wäre kein guter Mensch (V 15). Aber hast du dich einmal hinreißen lassen, so steht es nicht mehr in deiner Macht, jenem *einzigsten* Gut, welches in Wahrheit dein eigen ist (der Vernunft), den Vorrang einzuräumen! (III 6). Ist nicht doch (!) die Vernunft anziehender (*προσηνέστερον*) als das andere? (V 9). Laß dir also an der natürlichen (= vernünftigen) Tätigkeit genügen (III 12) – welche auch z. T. in der «Einräumung des Vorrangs» besteht. Aber wie soll nun diese Verfügung des Vernunftwillens gegenüber dem Irrationalen der Unbefriedigung ganz durchdringen? An sich ist Marc Aurel der positiven Rolle des rein Irrationalen im Weltplan bis herab zu den Rissen im durchgebackenen Brot gefühlsmäßig nicht verschlossen (III 2).

Die Idee dieser «Einräumung des Vorrangs» kam zuerst von Sokrates, und seine Autorität war in der Stoa ungeheuer. Sein großer Tod paßte zu gut in ihre Idealbildung, um nicht seine oft eitle Geschwätzigkeit, seine illoyale Rechthaberei, sein geistig aufgeputztes Getändel mit schönen Knaben und seinen allzu dünnen Intellektualismus vergessen zu machen. Marc Aurel beweist hier seine Unab-

hängigkeit durch einschneidende Vorbehalte (VII 66). Sokrates hatte gelehrt, daß nur Einsicht in das zur Glückseligkeit Zweckmäßige erforderlich sei – weil der Mensch unmöglich seinem Glück zuwiderhandeln könne. Und was für diese Glückseligkeit zweckmäßig ist, sei eben die Tugend. Inhalt der Tugend ist das Nützliche, und darum auch das Angenehme – jedoch solches ohne Reue. Eudämonie ist für Sokrates mit intensiven Annehmlichkeitsgefühlen verknüpft. Diese letztere Idee bedeutet nun den kleinen Finger, dessen ganze Hand dann Protagoras nahm, um solche Lehren ungemein zu vertiefen. Beleg dafür? Daß die Lehre des großen Protagoras von Platon im wesentlichen treu wiedergegeben wird, ist schon dadurch wahrscheinlich gemacht, daß Platon sie gar nicht verstanden, sondern sie als frivolen Relativismus mißdeutet hat. Relativismus im Bezug auf das einzelne Sein könnte eher mit Platons Intuitionismus zusammen gedeihen! In Wahrheit hat Protagoras nur die durch die Vorsokratiker geschehene volle Zersetzung des naiven Seinsobjektivismus ratifiziert, welcher Platon durch den Kopfsprung in mystische Schau zu entgehen hoffte. Protagoras dagegen war auf neue Befestigung bedacht – und fand sie im Gesunden und Sittlichguten. Er macht sich die «Einräumung des Vorrangs» an dieses zu eigen, aber sie könne nicht einfach durch die Einsicht in die Tugend, durch den Verstand geschehen. Es ist nicht so, daß die Menschen der *einen* Reaktion auf die Dinge *Wissende*, die der *entgegengesetzten* Reaktion *Unwissende* sind – nicht so, daß die eine Beantwortung der Außenreize «wahrer» sei als die andere. Sondern die *einen* Menschen sind gesund, die *andern* krank. Da wir nicht wissen, welches das Wesen der Dinge an sich ist, so muß uns in jenem Dilemma, welche Reaktion die richtige sei, ob die des Menschen, dem der Wein süß schmeckt oder dem bitter, der Begriff der Gesundheit weiterhelfen. Im höheren Sinne ist die Tugend gesund, nämlich als die Einstellung, welche das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen ermöglicht. Das Wissen hilft nicht allzu viel dazu, der Tugend den Vorrang einzuräumen, sondern es muß eine Umstimmung der unmittelbaren Empfindung hervorgebracht werden in dem Sinne, daß nachher die Tugend süß schmeckt und das Laster bitter. Protagoras weiß offenbar, daß ein unablässiges Anleben gegen das Gefühl den Menschen verkrampt und zerstört. Die Empfindung ist im Gegensatz zum Verstandeswissen und Glauben unmittelbar und gegenwärtig (*πρόφατος καὶ παρόν*). Es ist dabei zu berücksichtigen, daß im Begriff der «Gegenwärtigkeit» hier auch

immer der Gegensatz zur Vorstellung eines Zukünftigen mitläuft, das erhofft oder gefürchtet wird, sowie eines zukünftigen Stimmungs- umschlages ins Gegenteil (z. B. Überdruß oder Reue); aber das sind ja doch nur Umwege zu dem moderneren Begriff der Gegenwärtigkeit, welche in diesem Sinne also für die Befriedigung durch das Unabhängige zugegeben wird, nur nach der Stoa nicht ausschlaggebend sein dürfte.

«Unmittelbar» und «gegenwärtig» sind bereits stoische Ausdrücke. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Stoa hier von Protagoras beeinflußt ist – noch wohl auch, daß Marc Aurel Schriften von ihm gekannt hat, obwohl sie damals bereits selten wurden. Er bringt den Grundgedanken des Protagoras fast wörtlich, wobei er nur den Wein durch Honig ersetzt (VI 57). Es wird also der Gedanke der physiologischen Umerziehung übernommen, und damit gewonnen, daß der Stoizismus nicht in einen blanken Asketismus ausarten muß, welcher einfach das Unangenehme zu tun befiehlt. Dein Seufzen endigt erst, wenn du fühlst (*πάθης!*), daß, was für den Wollüstling die Schwelgerei, für dich Tätigkeit im Einklang mit der Natur ist; alles solche muß man als einen *Genuß* auffassen (X 33). Unermüdliche Tätigkeit bringt notwendig Lebensgenuß hervor (XII 29). Der Mensch muß sich selbst beeinflussen, daß ihm die Tugend als das Natürliche und Wohltuende (V 10) erscheint – wie ja auch im tieferen für die Stoa das Natürliche einfach das Vernünftige ist, und umgekehrt. Aber darin liegt schon, daß die Verselbständigung des Natürlichen und der Empfindung sofort schreckensbleich wieder größtenteils zurückgenommen wird. Schon ist die fundamentale Reaktion des Stoikers wieder da. Dem Gefühl Selbständigkeit einzuräumen, heißt Verselbständigung des nicht von uns Abhängigen, und das ist unabsehbar. So wird alsbald wieder gesagt, das scheinbare Gut des Unabhängigen ist *nicht* gegenwärtig, sondern nur unsere Meinung (*δοξάζειν*) geht dahin, es sei gegenwärtig. Hand in Hand damit läuft das Streben, die Annehmlichkeit der Empfindung des «Natürlichen», und damit besonders die «Glückseligkeit», nach wie vor möglichst von der Angleichung an «Lust» (*ἡδονή*) zurückzureißen, wennschon Sokrates diese Annehmlichkeit mit dem etymologisch verwandten *ἡδό*, der Süße des protagoräischen Weines bezeichnet hatte. So siegt der Rationalismus und die reine absolutistische Herrschaftsgesinnung dem Leben gegenüber schließlich nahezu auf der ganzen Linie. Ja, die Stoiker gehen dann gelegentlich so weit, die «Freude»

(χαρό) als absoluten, unvereinbaren Gegensatz zur Lust zu bezeichnen.

Nachdem immerhin dem natürlichen Empfinden ein Knochen hingeworfen worden war, daran zu nagen, geht nun die Fahrt mit doppelt gutem Gewissen in den ethischen Absolutismus hinein, der einen Augenblick in Frage gestellt schien; das soll aber nicht wieder passieren. Die Axe der stoischen Lehre ist, und bleibt auch bei Marc Aurel, die Möglichkeit, weil Notwendigkeit, den Verstand durch seinen eigenen Willen zu ordnen (VII 37). Unter «Verstand» wird aber im griechischen Rationalismus das Gefühl mitbegriffen, ja sogar Begehrungen und Trieb, welche ja nur Verstandesurteile über Begehrungs- oder Fliehenswertes seien. *Alles* ist Meinung, und diese hängt von dir ab (XII 22). Wenn wir *nur* die von uns abhängigen Dinge für Güter oder Übel erklären, bleibt also auch kein Grund, die Gottheit anzuklagen (VI 41). In diesem Akt des «Erklärens» liegt nun der Rest jener Vorstellung des Umgestimmtwerdens darin – oder vielmehr: dasselbe wird nicht mehr bedurft, denn «Erklären» ist eine feierliche absolute Souveränitäts-Aneignung durch Verstand und Tugendwillen. Es handelt sich nur darum, unablässig aktiv, angreiferisch zu sein gegenüber der Welt des Nichtabhängigen, damit keine Lücke entsteht, durch welche die zurückgedrängten Selbstbewertungen der Dinge auf uns eindringen (XII 29), den Menschen in eine passive, nur ratifizierende Rolle verweisen und ihm damit falsche Urteile aufdrängen könnten. Pflege der Urteilskraft verhindert Entstehung «unvernünftiger, unbegreiflicher» (VII 54) Anschauungen (III 9). Allerdings können wir solche, wenn sie sich trotzdem einschleichen, sofort wieder austilgen (XI 16), unser Urteil über die Außenwelt, das allein Leid bringt, verändern (VIII 47). Es handelt sich da nur um die Intensität dieses Handelns, welches als schwaches durch die Masse des anfallenden, trügerisch selbständigen Stoffes erstickt würde – wie eine schwache Flamme, während eine helle Flamme das Zugeführte sich schnell aneignet und verzehrt und dadurch nur umso höher emporschlägt (IV 1). Ein starker Magen verdaut alles (X 31). Dem Tägigen gegenüber dringt kein Ding von selbst zu, zwingt ihm seine Bewertung auf, nötigt sie ihm ab; es bleibt einfach ruhig und unbeweglich stehen (VI 52; XI 11.16) und erwartet die Verfügung seitens der Tathandlung. Dieser Ausdruck rechtfertigt sich, insofern hier das Prinzip der Freiheit ergriffen ist. Die vernünftige Seele bildet sich selbst nach eigenem Gefallen (XI 1).

Selbstgestaltung der Seele und ihrer Gestaltung des Stoffes sind in einander geknüpft. Das leitende Prinzip im Menschen ist es, das sich selber weckt und lenkt und zu dem macht, was es ist und sein will, und jedes Erlebnis zu dem macht, was es in seinen Augen sein soll (VI 8). *Halte* ich etwas nicht für ein Übel, so leide ich nicht darunter (VII 14). Ich kann die Dinge beurteilen, wie ich soll (VII 2). Was die Natur gleichgültig und wahllos Allen und nicht nur je den Guten oder Bösen austeilt, das müssen wir *auch* für gleichgültig halten (II 1; IX 1). Damit und nicht vorher, ist die Furcht überwunden (IX 1), Ignorierung des nicht Umzudenkenden gefunden (VII 2), vollkommene Sicherheit (VIII 40), welche die Stoiker um jeden Preis anstreben. Es kann uns nichts Böses mehr widerfahren (VIII 28).

Solche Glaubenssätze sind durch die Jahrhunderte von vielen primitiveren Moralisten vergöttert worden. Wie konnte es aber kommen, wenn Abweisung jeder verwirrenden oder unpassenden Vorstellung und sofortiges Wiedererreichen des Gleichgewichts so leicht ist (V 2) – wie kommt es dann, daß der Urheber dieser Formeln so gar nicht das von ihm und allen Stoikern gewährleistete Glück fand, sondern sich bis an sein Ende in fruchtlosen Kämpfen verzehrte? War er einfach zu schwach? Das ist die alte Klage der Theologen angesichts der Wirkung ihrer unsachgemäßen Forderungen an den Menschen. Doch kein Leser vermag von Marc Aurels Buch den Eindruck eines schwachmütigen Menschen davonzutragen. Vielleicht war er zu – menschlich? Sollten jene Glaubenssätze einfach nicht zutreffen? Dies zu bejahen, ginge auch zu weit. Die Sachlage ist verwickelt. Sofort ist klar, daß der Mensch, auch wenn er dem Wahn entsagt, daß unmittelbare Gefühlsreaktionen nur falsche Verstandesurteile seien über das, was grundsätzlich den Menschen glücklich oder unglücklich machen kann – daß er trotzdem diese Reaktion mit dem Verstande beeinflussen kann und soll. So sehr sie anfangs gar nicht von ihm abzuhängen scheint, vermag er sie doch mit Geduld und Zähigkeit allmählich in gewissem Maße zu kritisieren, analysieren, korrigieren, umzubauen – sowohl indem er (darin besteht das neue Leben) die Dinge möglichst von einer freundlichen Seite betrachtet (VII 2), die meistens nicht ganz fehlt, oder aus allgemeinsten Glaubenssätzen heraus ihnen ihr böses Angesicht, das uns in Verzweiflung stürzt, einfach nicht abnimmt. Lächelt uns aber das Angesicht, so versetzt es uns in Hörigkeit, die spätestens dann unerträglich wird, wenn sich dieses lächelnde Angesicht wieder von uns abwendet. Also auch dieses

darf nicht ernstgenommen werden. Das ist ein Verfahren, das Marc Aurel immer wieder anzuwenden trachtet. (Allerdings seien in *dieser* Zeit Menschen und Dinge besonders unerträglich! – V 10). Der Mensch muß sich also eine rein allgemeine, gläubig ergriffene Richtung auf das Bejahende, Positive, Günstige, Erfreuende geben und von da aus seine Reaktionen von der Wurzel her umfärben. Ganz allerdings kann das nicht gelingen – soll es auch nicht. Es ist unmöglich, daß er sich jedes Vertrauen zur Aussage des von ihm Unabhängigen untersagt – unmöglich, daß er sich jede Spontaneität abbindet. Gelingt es aber doch, so wird es meistens eine bestehende Schwäche nur bestätigen. Oder aber es tötet mit Leid und Trauer auch Freude und Glück ab, sowie auch die Fähigkeit dazu, soweit sie echt, quellend und nicht nur deduziert ist. Wir sehen das auch heute an allen jenen couéhaften Menschentypen, welche glauben, durch Hervorkehrung des «Positiven» in allen Dingen das Leiden *absolut* vermeiden zu können, in Wirklichkeit aber nur farbloser, schwächer, eingeengter, ängstlicher werden. Nur der Tote ist leidlos. Marc Aurel sieht es mitunter ein. Ein gesunder Mensch muß alles sehen können, nicht nur etwa Grünes, alles hören und riechen (X 35), nicht nur «Positives». Aber diese Einsicht herrscht nicht vor.

Wenn auch Verminderung des Leidens für den Menschen notwendiges Ziel bleibt, so ist doch offenbar die Illusion, sie zum Absoluten treiben zu können, in Wahrheit nicht eine positive, sondern eine negative Einstellung. Es gibt kein positives Glück einfach auf Grund von Nichtbedürfnen, wie Marc Aurel wähnt (VI 16; X 1). Mit der Stoa sucht auch er den Ausweg aus den Verstrickungen des Daseins grundsätzlich in der Richtung auf *Rückzug* daraus, auf Abtötung, Absterben, Lebensverneinung, Verdünnung, Herabsetzung aller Angriffsflächen. Die von ihm gesuchte Sicherheit ist die Sicherheit, die im Tod liegt, die Stabilität, welche den energieärmsten Zuständen innewohnt, die Unschwierigkeit des immer weiter Vereinfachten, wie es für Descartes das Ideal war. Was passiv und spannungslos zuunterst daliegt, kann nicht mehr fallen. Die Negativität des Ziels schließt aber nicht die gespannteste Willenskraft des Hinstrebens aus. Dieses Prinzip des Abbaus, des Zurückstrebens hinter alle Setzungen des Lebens wird an vielen Techniken und Einzelwegen der stoischen Daseinsbemeisterung klar. Darum bleibt auch die *Hingabe* ans «All» blaß, mehr Ermattung und Abbau als Liebe. Im selben Schritt tritt dann natürlich das *Handeln* einseitig hervor – und muß durch diese

Einseitigkeit, dieses ungenügende Getragensein alsbald etwas Hektisches gewinnen. Nicht umsonst stellt Marc Aurel die Spinnen, Bienen und Ameisen als Muster hin – Tiere, die wie Galeerensträflinge arbeiten (wie allerdings kommen die lumpenhaft vergnügten Spatzen auf diese Galeere? V 1). Aber er wird dann gleich wieder erschreckt durch die «mühsame Lastträgerei der Ameisen» und empfiehlt dem gegenüber Gelassenheit (VII 3). Im übrigen ist doch fast ruheloses (V 1) Tätigsein sein unaufhörlicher Kehrreim. Eine wirkliche positive, aktive, liebende Hingabe an das Schicksal kann nicht gelingen, wenn überhaupt gar kein Vertrauen zur anwesenden Gestalt der Welt und des Weltgeschehens vorhanden ist – dazu, daß der Aktivität der Vernunft *von selbst* etwas aus dem Gegenüber antworten werde. Bis auf den Grund muß hier die Welt jeden Augenblick durch die Tathandlung des Ich umgeschaffen werden. Das ist das innere, innerste Wesen der empfohlenen Tätigkeit. Sie bleibt im Gang, weil sie in jedem Akt über sich selbst zu einem *Ziel* hingerissen wird, sei dieses auch nur der undämpfbare Wille selbst (VI 50) – während die Natur und sogar die Geschichte (VII 1) immer und schließlich geistlos *im Kreise* laufen (VI 17).

Klar, daß aus solcher Betrachtung keine Naturphilosophie erwachsen kann – wie sie die Stoa früher besessen hatte, allerdings ohne allzu tiefe Wurzeln in ihrer eigentlichen Lehre, sondern mehr als übernommene. Doch immer, wenn nach natürlichem Rückstoß die Dinge wieder mehr zu sich selbst gelangen, wieder in sich selbst sinnvoller erscheinen, so recken sich doch unausgesprochene Keime früherer Naturphilosophie in die Gedankenwelt Marc Aurels – wenngleich natürlich jenes «In-sich-selbst» doch wiederum bald von der apriorischen Vernunft vergewaltigt wird. Was da so zwischen der vorurteilsfrei betrachteten Natur und der als Vernunft aufgefaßten Natur schwebt, ist das bereits andeutungsweise bekanntgemachte «Ganze». Damit ergibt sich eine Art, die Dinge auf die von Marc Aurel empfohlene Weise von einer andern Seite als der sich unmittelbar darbietenden zu betrachten. Sie bedeuten eben, den Positionen des individuellen Lebens in ein «Ganzes» auszuweichen; und was dieses Ganze ist, wird hier nun klarer. Züge des Weltbaus, die uns häßlich und unzweckmäßig dünken, sind «im Ganzen gesehen» schön und sinnvoll – nämlich unter dem Gesichtswinkel der Harmonie untereinander und mit dem All (III 2, VI 36). Das Ganze wird den Teilen, aus denen es besteht, nicht schaden wollen (II 3, X 6,7).

Mannigfach umkreist die stoische Lehre das Naturprinzip, daß, wo sich Einzelnes zu organischen Ganzheiten zusammenschließt, es dadurch Kraft anzieht und gewinnt, sich und sein Wesen besser zu behaupten und zu entfalten (X 6). Ganzheit ist natürlich *weitgehend* ein *moderner* Begriff, doch aber kommt er ja bereits, wenn auch nicht formal zu Ende gedacht, in der griechischen Philosophie vor. Auf jeden Fall ist es die Verrichtung des Logos, des Geistes, die widersprechenden, gegenläufigen Grundprinzipien zur Ganzheit zu fügen und zusammenzuhalten, indem er sie aufeinander einspielt. In diesem Sinne ist jedes Ding, jede Wesenheit ein Kräftespiel von polar entgegengesetzten Mächten. Ein stoisches Beispiel dafür: Der in der Luft schwebende Vogel bewegt sich in Wahrheit mit der gleich großen Kraft nach oben wie die Schwere ihn nach unten zieht. Jedes Teilchen in Festkörpern ist in unablässiger Bewegung. Die Zusammenhaltung geschieht vom Mittelpunkt der Welt wie des Einzeldinges aus durch Feuer, Äther, Pneuma; diese Mächte durchdringen, erwärmen und beleben alles. Gegenpol zum Mittelpunkt ist der Umfang, denn zwischen ihm und der Mitte findet ein schöpferisches, gestalterisches Hin- und Herströmen statt. Das gilt besonders, wenngleich nicht ausschließlich, von den beseelten Wesenheiten, bei denen die Idee des Mittelpunkts keine Schwierigkeit bietet. Die Seele hält den Körper zusammen. Es ist eine Spannkraft, welche den Zusammenhalt trägt, und so ist auch der Logos eine Spannkraft, ein Dynamismus. Die individuellen Dinge (*ἰδιωτικά ποιά*) werden qualifiziert durch die verschiedene Mischung der zusammenhaltenden Grundkräfte. Damit ist das Qualitative der Natur auf das Quantitative des Geistes zurückgeführt, womit die Natur einerseits abgewertet, anderseits doch wieder aufgewertet ist. Letzteres kommt in der Lehre zum Ausdruck, daß der Geist unlöslich mit dem Stoff verbunden ist, wie Rechts und Links untereinander polar verbunden sind.

Es ist kein Grund, anzunehmen, daß Marc Aurel diese gemeinstoischen Lehren verworfen haben sollte – wenngleich sie als theoretische ihm minder interessant waren. Wenn auch die Transzendenz des Geistes bei ihm stärker betont wird, so ist doch *jeder* hinlängliche philosophische Transzendenzgedanke nicht nur Gegensatz zur Immanenz, sondern mit dieser dialektisch verbunden. Dies aber auszudenken, dazu gelangten nur die Pythagoräer, durch welche die obige Lehre vom Zusammenhalt zur Ganzheit offenbar stark beeinflußt ist. Die mutige, wagemutige Einfügung der Stoiker ins Ganze

und seinen Aufbau wird aber gleich kompromittiert durch das entgegengesetzte, das *Abbauprinzip*, das nach der risikofreien Sicherheit und Unverstricktheit des Zustandes strebt, welcher sich aus aller aktiven Rolle innerhalb einer Beitrag heischenden Ganzheit gelöst hat. Immer wieder wird der Rat ans Herz gelegt, der Bestrickung durch die Dinge und Widerfahrnisse zu begegnen, indem man sie «entgänzt», zerlegt, analysiert, atomisiert, bis nichts Bestrickendes mehr davon übrig bleibt. Zu dieser Operation soll man immer seine Grundsätze bereit haben wie Ärzte ihre Operationsmesser (III 13). Gegenüber den Lustverheißen des Essens und Trinkens, des Geschlechtes soll man sich einfach das geistlos Materielle klarmachen, was dahintersteht. Man soll die Dinge entlarven und ihnen ihr schimmerndes Gewand abreißen (VI 13). Jedes Sinnenwesen, das du betrachtest, stelle dir schon in Auflösung, Verwandlung, gleichsam Verwesung oder Zerstreuung vor (X 18). Auch die schönen Gestalten der *Kunst* soll man in ihre kleinsten Bestandteile zerlegen, und fragen, ob sie so noch hinreißen können, und sie daraufhin geringschätzen (XI 2). Dahin gehört auch in weiterem Sinne die Vorschrift, alles so zu denken und zu tun, als sollte man *diesen* Augenblick aus dem Leben gehen (II 11) – statt so, als sollte man im Leben *bleiben*.

Bedeutet diese scheußliche Desillusionierung des Schönen durch Zerlegung etwas anderes als eben den Sinn, die Schönheit und die Stärke, die durch eine Ganzheit verliehen wird, auf eigentlich teuflische Weise Zerstören? Nur die Tugend, und was dazu gehört, soll man von diesem Vivisektionsprinzip ausnehmen (XI 2). Aber wie sie da ausklammern? Nun, so, daß der stoische Weise auf den Trümmern einer ganzen abgebauten Welt allein aufrecht und Sinn verkörpernd bleibt. Dieser Endzustand bestätigt und bekräftigt sich noch dadurch, daß die Natur in einer Weise beschimpft wird, welche einem mittelalterlichen Mönch Ehre gemacht hätte. Auch der eigene Körper muß in der oben beschriebenen Weise zerlegt werden (II 2). Alles Menschliche gleicht einem Schlauch voll Unrat und Modergeruch (VIII 37). Solche Gedanken kehren häufig wieder. Aber die Überanstrengung, welche in dieser einsamen Aktivität des Weisen unausweichlich liegt, führt sofort zu einem Umschlag in die völlige Passivität. Er muß aus jeder Verpflichtung zum Reagieren entlassen werden. Die organischen, aufbauenden Ganzheiten, die, wie etwa das Schöne, den Menschen mit Beschlag belegen, müssen ihn, der angstvoll auf der Flucht begriffen ist, *ausdrücklich* ihrer Verpflichtung

ledig erklären. Alles Schöne, welcher Art auch immer, ist an und für sich schön und in sich selbst vollendet. Es braucht unser Lob und unseren Tadel nicht (IV 20). Dann sind wir tatsächlich entlassen, brauchen uns nicht zu ihm aufzurecken, aufzublicken und können uns ungestört platt zu Boden legen. Trifft nun die Voraussetzung jener Selbstgenugsamkeit zu? Mörike hat recht, wenn er sagt: «Das Schöne, selig ist's in sich selbst.» Es gibt unzählige Schönheiten der unorganischen und der organischen Natur, die schön waren und selig in sich selbst, ehe sie eines Menschen Blick traf – oder schön, obwohl sie nie eines Menschen Auge erblicken wird. Schönheit ist also nicht nur eine willkürliche, assoziative, letztlich überflüssige psychologische Reaktion des Menschen, sondern, wie gerade auch *der* weiß, welcher Schönes wirklich erlebt hat, etwas Objektives. Wozu hat die Natur Tiere und Pflanzen verschwenderisch mit Schönheit ausgestattet? Ganz vergeblich ziehen die materialistischen Zoologen die sinnwidrigsten Gesichtspunkte herbei, um das konkret Naturschöne als zweckmäßig für Wiedererkennung, Selbstbehauptung, Fortpflanzung der Individuen usw. zu erweisen. Demgegenüber genügt es aber nicht, hervorzuheben, daß schöne Tiere (ob auch Pflanzen?) zweifellos ein dumpfes Wissen und Genießen ihrer Schönheit besitzen. Sondern es ist die innerste Dialektik des Objektiven, daß es doch wiederum der eben abgewiesenen Beziehung auf ein Subjekt bedarf. Gerade um die Schönheit als etwas Objektives, Gültiges zu bestätigen und ihr damit einen Spiegel vorzuhalten, sie im Menschen zum immer klareren Bewußtsein und tieferen Genuß ihrer selbst zu bringen, gerade dazu ist des Menschen Rolle unentbehrlich und wird er nicht in den Abbau hinein entlassen. Die Sinnenwelt steht einsam draußen vor unserer Tür; weiß nichts von sich selbst, wird sich selbst nicht klar. Wer sonst weiß? Unsere Vernunft (IX 15). Und sie ist hier nicht einfach die rationalistisch umschaffende, sondern in erstaunlichem Maße kommt sie dem Irrationalen, ja Antirationalen der Natur entgegen, um darin ein Sinnbild schöner Ganzheit zu ergreifen (III 2; VI 36). Epiktet weist dem Menschen zu, Zuschauer und Erklärer der göttlichen Werke zu sein. Daher, wenn wir vor der Natur oder großer Kunst uns sagen müssen, daß unser Sinn tot, unser Herz zu ist, empfinden wir deutlich, unsere Menschenpflicht zu vernachlässigen; und ebenso ist es mit dem Wahren und Guten (IV 20) und allen höheren Ganzheiten. Die Annahme des eigenen Schicksals ist auf diese Weise auch eine Vollendung der Sinngebung

dafür und kann wohl *so* erst zur Liebe werden, zum amor fati (VII 57; X 21). Aber auch des Kritikers, der dem Geschehen entgegenzutreten wagt, bedarf die Welt. Jeder arbeitet auf andre Weise mit (VI 42 – dagegen IV 29). Die gemeinstoische Lehre dagegen warnt hier besonders vor der Idee, als seien wir irgendeinem äußerem Anlaß eine Wichtignahme, oder gar eine Erregung förmlich schuldig.

Nachdem also früher die Rolle des Menschen gegenüber der selbstgenugsamen, rein objektiv in sich geschlossenen Welt auf die mehr oder minder negative, bloß enthaltsame, das Weltgesetz des Raubens (X 10) nicht mitmachende Tugend beschränkt wurde (Marc Aurel wirft sich selbst Feigheit als Ursache negativer Tugend vor, XI 18, bezeugt sich aber auch, nie jemandem absichtlich wehe getan zu haben, VIII 42) – so heißt es nun wieder ganz im Gegenteil, daß der Einzelmensch die höchste, unentbehrlichste, positivste Rolle habe und ausfüllen solle. Vom äußersten Rationalismus gelangt Marc Aurel mit *einem* Schritt zu der bekannten Formel der Mystik (welche dem heutigen Gebildeten hauptsächlich von Angelus Silesius her vertraut ist), daß Gott den Menschen braucht, ja ohne ihn keinen Augenblick selig sein kann. Das individuelle Schicksal ist durch Allverkettung für den weltdurchwaltenden Geist Bedingung seines freien Schaffens, seiner Vollkommenheit und seiner Fortdauer. Aber eigentlich ist es nicht das objektive Geschick, sondern es ist das Ja des Menschen dazu, dessen einsichtiges Zustimmen und Annehmen, sogar Ans-Herz-Nehmen und Lieben. Ohne das wird von der Einheit der Ursachenverkettung und des Dingzusammenhaltes etwas noch so Geringes losgetrennt und darum das Weltganze verstümmelt. Die Weltendurchwaltung wird auf demselben Fuße vorgestellt wie die durchgehende Waltung des Pneuma im Menschen, welche Gesundheit hervorbringt (V 8); während der, welcher sich von der Weltvernunft lossagt und trennt, indem er mit den Ereignissen unzufrieden ist, eine Geschwulst am Körper der Welt (eine tote, negativ selbständige Wucherung, die den Kreislauf der Säfte blockiert) ist, oder, mit anderem Bild, ein Hochverräter am Weltstaat, der seine Seele von der allen Vernünftigen gemeinsamen *einen* Allseele losreißt (IV 29). Er ist aufrührerisch wie ein Mensch, der in einer Volksversammlung durch seine einzelne (bloß eigensinnige) Person die Einstimmigkeit verhindert, und er zerreißt die Einheit seines eigenen Lebens damit (IX 23). Wer seine Antwort auf die Welt über das Geschrei und Umsichschlagen eines Schweines auf der Schlachtkbank

erheben will, wisse, daß es den vernünftigen Wesen allein gegeben ist, freiwillig allen Schickungen zu folgen (X 28). Und es ist dem Menschen im besonderen der wundervolle Weg offen, sich nach erfolgter Trennung doch immer wieder mit dem Ganzen zu vereinigen (VIII 34).

Hier röhrt Marc Aurel an eine letzte wesentliche Vereinigung der äußersten Gegensätze des Welt- und Seelenbaues. Die Vereinigung mit dem Ganzen ist die letzte Hingabe an ein selbstgenugsmäßiges Sein durch Selbstaufhebung des sich abspaltenden Individuums. Zugleich aber ist diese Selbstaufhebung die abgespaltenste, kühnste, freieste, schwerste Tat, die nur dieses Individuum vollbringen kann. Das objektive Sein ist zugleich des Subjektes bedürftig, damit dieses die Selbstgenugsmäßigkeit des Seins herstelle, indem es sich von ihm verschlingen läßt. Die absolute Wichtigkeit und die absolute Unwichtigkeit des Menschen fallen zusammen. Aber nach dieser tangentialen Berührung fliehen die Entgegengesetzten wieder auseinander – weil bei Marc Aurel der lebendige, in sich verbreiterte Gottesgedanke fehlt, der eine solche Vereinigung wenigstens eine Weile tragen könnte.

In jeder wärmeren Religion kann die Bejahung des Schicksals an sich aus Gottesliebe, aus Anschauung des als gültig und vernünftig angenommenen Wesens Gottes geschehen, aber nur dann aus vollem Herzen, wenn Gott wenigstens zeitweilig in Fülle und Gegenwärtigkeit unmittelbar gefühlt wird und dadurch nicht nur alle Bedenken zum Schweigen bringt, sondern den Menschen auch *glücklich* macht – was eben Glücklich *wirklich* heißt, womit also nicht die Eudämonie der Stoiker gemeint ist, die in Wahrheit bestenfalls *Frieden* ist. Allerdings sank das Christentum von diesem hohen Punkt der Schicksalsbejahung auch seinerseits bald weithin ab. Denn die Gegenwart Gottes ist nicht nur überhaupt selten zu fühlen, besonders wenn die Weltperioden des großen Ausbruchs wieder vorbeigehen, sondern auch die *heilsgeschichtliche* Nähe Gottes verblaßte bald. So schlug das Christentum, um wenigstens *Ruhe* des Gemütes zu verschaffen, einen ähnlichen Weg wie die Stoa ein, den des Abbaus, der Lebenstötung, der Selbstverdünnung – ja noch radikaler, weil die nichterreichte Gottesseligkeit nach der negativen Seite statt der stoischen Indifferenz auch etwas *Absolutes* abscheiden mußte, nämlich die volle Dämonisierung der Natur. Geschichtlich ist diese gänzliche Verwerfung der Natur auch darauf zurückzuführen, daß in die Leere, die entstanden war durch die Gleichgültigkeit Jesu gegen die Natur (aus jüdischer

Überlieferung und aus unmittelbarer Enderwartung geboren), alsbald der Gnostizismus sich einnistete, und dies mit unabsehbaren Folgen. Marc Aurel gelangt wie die anderen Stoiker selten so weit. Einmal sagt er: Man ist umso besser, je mehr man sich viele der natürlichen Dinge versagt (V 15). Aber im allgemeinen ist ihm das Natürliche etwas Gleichgültiges. Versuche nicht, gegen eine natürliche Empfindung zu kämpfen (V 26). Gib acht, was deine Natur verlangt; gönne ihr das, laß sie gewähren (X 2). Wähle dir unter den vorhandenen Gütern die annehmbarsten aus (VII 27). Dies alles unter Vorbehalt des Vorranges und Sichdraußenhaltens der Vernunft. Entsprechend gibt es Stellen, wo von einer Übersteigerung der Vernunft Abstand genommen wird.

Marc Aurel zeigt im Vergleich zu den anderen Stoikern eine deutliche Zurückhaltung in der Abgabe von Versprechungen ausgesprochenen *Glücks*. Einmal spricht er, wir hörten es schon, doch halb zweifelnd von «wirklichem Lebensgenuß», welcher die Folge von pausenloser Tätigkeit sein müsse (XII 29) – Tätigkeit vor allem an der unermüdlichen Umbewertung des dem Menschen Entgegentretenen. Aber in seinem Herzen weiß er gut, daß auf diesem Wege beflissener Umstimmung und Zustimmung *gerade eben* Ruhe, Beruhigung, Begnügen, Sichgenügenlassen erreichbar sind. Diese Ausdrücke kehren unablässig in den Vordergrund zurück. Immer wieder beklagt er sich, wie unruhig, sorgenvoll er sei (XII 8), fragt sich sehr bitter, wozu eigentlich diese Ruhelosigkeit, da doch theoretisch alles stimme (V 18.35; VI 10.11; VII 2; X 12.31), und sucht nach beruhigenden Gedanken (V 10). So scheint die Vernunft meistens nicht einmal dieses Ziel der Ruhe zu erreichen (sondern erst der Tod, V 4; VI 28), und jedenfalls nur, wie dazwischen zugegeben wird (in Übereinstimmung mit anderen Stoikern), wenn aus dem nicht von uns Abhängigen ein Existenzminimum gegeben ist. Marc Aurel war ein schlechter Beweis für die Stoa. Er war in ihre Weisheit theoretisch und praktisch tief eingedrungen und war dabei ein unglücklicher Mensch – er hatte unendlich gelitten, weil er sich nicht mit der Auswirkung seiner Vernunft begnügte (IX 26) – aber wohl nicht nur darum – ähnlich wie es sich dem Christentum gegenüber mit Fénelon verhielt, einem der innerlichsten, gottergebensten Christen der Jahrhunderte, welcher Vielen Trost gab, und dabei einmal brieflich äußerte, er sei so steinunglücklich, daß er oft kaum atmen könne. Dazu trägt auch bei, daß jene stoische Zustimmung der Vernunft,

die zufrieden machen soll, doch fast immer gegen einen dumpfen Widerstand des Gefühls geschieht, welches weiß, daß die Zustimmung mit einer großen gefährlichen Unehrlichkeit erkauft wird. Und gar, wenn das Schicksal ganz ernst macht, so bleibt es nicht bei dem *dumpfen* Widerstand, sondern es ist dann in jedem *konkreten* Sinne unmöglich, zu einer Überzeugung von Vernunft und Güte des Geschehens zu gelangen. Vor der nackten Gegenwart der letzten Schrecknisse verhilft nichts unmittelbar dazu.

Die Inständigkeit der christlichen Gottesidee, die dagegen eingesetzt wird, wird von derjenigen Marc Aurels wie überhaupt der stoischen nirgends erreicht – wie schon angedeutet wurde. Zwar ist die stoische Gottesidee gedanklich wesentlich besser durchgearbeitet. Mindestens wissen die Stoiker, daß eine geistig zulängliche Religion nicht einseitig theistisch noch einseitig pantheistisch sein kann, sondern diese *beiden* Seiten enthalten muß. So ist das Schillern des stoischen Gottes zwischen den beiden nicht eine Schwäche, sondern – könnte eine Stärke sein, wenn der Versuch gemacht wäre, dieses Verhältnis dialektisch durchzugestalten (vielleicht lag eine Ahnung davon in der stoischen Lehre, daß die Volksgötter konkrete Einzelblickseiten Gottes seien) – wozu sich Ansätze schon bei Xenophanes gezeigt hatten (Arist. De MXG 977b). Und diese dialektische Durcharbeitung hätte dann ihre Auswirkung und Bestätigung in der entsprechenden Formung der praktischen Frömmigkeit des Herzens und des Geistes finden müssen. Die Stoa geht darin nicht so weit, wie sie als Natur- und Vernunft-Religion, als ausgesprochene Religion für Gebildete gehen könnte und müßte. So blieb sie unterlegen gegenüber dem Christentum mit seinem Mythos, seiner Anerkennung und Unterbringung des Dämonischen. Für Marc Aurel gibt es keine Dämonie in der Welt, weil die Weltvernunft gut und der Weltstoff fügsam ist (VI 1), und weil alles Wesenhafte *eins* ist, ohne «Zweiung» in einen Sündenfall (VII 9; XII 30). Jene Momente christlicher Überlegenheit sind allerdings nur auf Grund einer Einseitigkeit der Gottesidee möglich, welche die Stoa nicht mitmachen konnte. Alle sehr intensiven Religionen sind darin einseitig, nach der einen, theistischen Seite das Judentum, in geringerem Maße Islam und Christentum; nach der anderen, pantheistischen Seite die Religionen Indiens und Chinas. Marc Aurel findet nicht Kraft, sich im (wenn etwa auch pantheistischen) Gottesgedanken wenigstens *glaubend* unbedingt zu binden, sondern er bietet sich selbst eine Auswahl aller

Möglichkeiten und sucht für jede einen Weg zum persönlichen Frieden offenzuhalten.

Zwar daß Marc Aurel mindestens immer wieder an dem Sinn der Welt irre wird, kann ihn uns in gewisser Weise eher näher bringen. Auch wir, kaum aus einem Zeitalter des krassem theoretischen Materialismus emporgetaucht, welches mit kindlicher, keinen Widerspruch duldender Befriedigung das Weltgeschehen auf einen gleichgültigen Wirbel der Atome zurückführte – haben den Wunsch, wieder zu höheren Anschauungen zu gelangen, seither durch Mit-erleben von Jahrzehntelangen Ereignissen erkaufen müssen, vor denen jede Sinndeutung zum Gelächter wurde. Trotz allen romantischen theologischen und ähnlichen Repristinationen ist uns in Wahrheit aller unangefochtene Dogmatismus ferngerückt. Und doch ist uns nicht wohl bei der Art, wie Marc Aurel immer wieder auf einen Standpunkt zurückfällt, auf welchem er die völlige Sinnlosigkeit der Welt als möglich setzt. Doch es handelt sich da nicht allein um Augenblicke der Entmutigung, wie sie bei so überspannten Zielen wie denen der Stoiker erlaubt sind, und des bis nahe an die Null absinkenden Lebensgefühls, sondern auch wieder von da aus um eine fast triumphale Gegenoffensive: Seht, mein Lebensideal, meine Daseinsbemeisterung ist für *jede* Möglichkeit bereit, kann sich unter allen Umständen halten und bewähren – ob nun der Mensch mit seiner Selbstbehauptung allein stehe in einer götter-, vorsehungs- und sinnlosen Welt – oder ob er getragen und gebettet sei in einer geordneten Ganzheit und vernünftigen Einheit von Gott, Vorsehung und Weltsinn (IV 3; IX 28.39; X 6; XI 18). Im zweiten Fall ist ja sowieso alles in Ordnung. Im ersten bleibt die sich selbst genügende Selbstbesinnung des stoischen Wesen aufrecht, dessen Vernunft durch nichts, unbedingt nichts von außen ernährt zu werden braucht, noch auch getroffen oder verletzt werden kann (XII 14) – der allem überlegen ist, was nicht von ihm abhängt – der es in der Macht hat, allein über sich selbst zu beschließen (VI 44) – oder aber, wenn er sich trotz allem bedroht fühlt und es für richtig hält, aussteigen kann aus diesem «chaotischen Gewirre», welches ihm unmöglich Lust zu längerem Verweilen machen kann (VI 10). Beschwerde dagegen ist weder dem Zufall noch der Vorsehung, weder den Atomen noch den Göttern gegenüber sinnvoll (VIII 17). Aber wie Marc Aurel den «Atomen» gegenüber an der Ganzheitidee festhalten will, bleibt allerdings rätselhaft (X 6).

Man kann sich ernstlich fragen, ob es nicht irgendwie abscheulich sei, hier vor dieser letzten Alternative Sinn-*Unsinn* unter allen Umständen für beide Fälle gerüstet sein zu wollen – und gar noch mit fast dem selben Verhalten. Aber jedenfalls ist es menschlich. Natürlich scheint es, als könne der Mensch nur fest stehen vor dem Unglück und das Glück genießen, wenn er sich ganz und gläubig und ohne Rückzugsstraße einsetzt für den Fall des *Sinns*. Aber nicht nur ist es zweifelhaft, ob er praktisch diese Einstellung durchhalten kann vor den Höchststeigerungen des Schicksals, sondern dieselbe ist *überhaupt* übermenschlich. Wenn der Mensch glaubt, so übernimmt er die Verantwortung für seinen Glauben, für die ganze Welt, an deren Sinn er glaubt; und das führt zu schrecklicher Sklaverei unter der Forderung des Glaubens angesichts von Lagen, in denen dieser mehr oder minder absurd ist. Menschlicher ist es, im äußersten Falle innerlich etwas nachzugeben und zu warten, bis die Lage sich ein wenig entspannt. Selbstverständlich muß man dann so lange einen Ersatz des Glaubens haben, um den untersten Punkt auszuhalten. Das wäre dann die Haltung Marc Aurels, so weit von der eindeutigen Grundsätzlichkeit entblößt, wie es bei ihm der Fall ist. Jener Ersatz des Glaubens für den Fall, daß der Geist die Welt nicht mehr auszuhalten vermag und das Chaos aufbricht, ist dann entweder jene steile Einsamkeit des Vernünftigen und Tugendhaften inmitten des *Unsinn*s – man denke etwa an Camus in seiner absurd Welt. Aber indem ihm jede tragende Substanz fehlt, bricht die Absurdität in ihn selber ein. So läßt sich diese Einstellung, die des einzig überlebenden Spatzen, wenn der Himmel einstürzt, nicht lange durchführen. Allerdings handelt es sich ja nicht um *Überleben*, nur um *Überdauern* der Subjektsrolle des Rechtes und der Vernunft, wie bei Hiob, dessen von Gott vergossenes Blut noch Einspruch schreit (16,18). Aber auch dieses Überdauern bedarf einer gewissen Sinn-*Substanz*. Und da bleibt dann noch die Möglichkeit, den Zufall als eine formale Notwendigkeit zu deuten und sich an der Gesetzlichkeit von Ursache-Wirkung als einem Sinnfaktor zu halten (XII 14). Sowieso lehrte die Stoa, es gebe keinen Zufall, keine «Möglichkeit», sondern alles geschehe nach strenger, eindeutiger Gesetzlichkeit, so gewiß wie in der Erkenntnis alles strengstens entweder wahr oder falsch sei.

Schließlich bleibt auch die Frage, was aus der Seele nach dem Tode wird, in der Schwebe, obwohl offensichtlich der Nachdruck bei weitem auf der Vergänglichkeit ruht (IV 21). Der stärkste

Gegengrund der Stoa gegen die Unsterblichkeit ist die kaum ableugbare Entstandenheit der Seele. Und in der *Zukunft* wird ihre Substantialität durch eine andere Möglichkeit in Frage gestellt. Die Absolutheit der Vernunft, ja die Vernunft überhaupt, ja der Mensch selbst kann sich so gänzlich entwunden werden, daß die Quelle der Bemeisterung endgültig verschüttet ist. Es handelt sich um die mögliche Altersverblödung – welche sogar verhindert, den unter Umständen einzig der Menschenvernunft würdigen Entschluß der Euthanasie zu fassen. Dieser furchtbarsten Infragestellung des stoischen Daseinssinnes wird nur ungenügend begegnet, wenn ihr gegenüber zur Eile gemahnt wird (III 1). Das mag für das *Werk* gelten, aber was heißt Eile gegenüber dem *Sein* des Menschen, das er als nun vernünftig gewordenes für dauernd errungen haben sollte? Anderwärts: Wie sollte in dir Wahrheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit verlöschen (XII 15)?

Wie gegenüber der Daseinsvernunft im engeren Sinn, dem höheren Weltsinn und der Existenz Gottes, so bleibt gegenüber der Unsterblichkeit der Weise für *beide* Möglichkeiten gerüstet (III 3) – ja für alle (VII 32). Auch mit dieser Stellungnahme ist uns Marc Aurel nicht sehr fern. Denn wir erkannten die Müdigkeit des hundertfach Enttäuschten, für welchen die Unsterblichkeitshoffnung nicht nur zu anstrengend ist, sondern auch nach erfolgten Faustschlägen des Schicksals in gewissem Sinne entwürdigend, als wesenhaft und erlaubt. Diese Müdigkeit der Seele (Marc Aurel wirft sie sich als schändlich vor, VI 29), welche nicht nur aus der ekelhaften Verbrauchtheit aller Lebensdinge (VIII 24), nicht nur aus der Anspannung und Manövriertheit seitens der Triebe (*όρμητική νευροσπασθελα*) stammt, sondern auch aus der fortwährenden Arbeit des Denkens, d. h. eben (womit wieder das Hektische der entspannungslosen Vernunft-Tätigkeit zugegeben ist) der Mühsal des Glaubens und Umarbeitens alles Nicht-abhängigen – die daraus entstehende Müdigkeit läßt den Tod, und wohl den endgültigen, als erwünschtes Ausruhen erscheinen (VI 28). Jedoch erhebt sich Marc Aurel darüber zu einem inneren Abstand, der aus eigenem Urteil (dies der höchste Triumph des Geistes) zum Fortleben wie zum Erlöschen gleich bereit ist, bereit also aus Vernunft, mit der auch Andere überzeugt werden können (XI 3). Diese Stelle bedarf aber noch einer breiteren, paraphrasierenden Ausführung.

Die Vernunft, in sich selbst vertieft, führt vor die letzte unlösbare

Alternative Sinn oder Nichtsinn, Unsterblichkeit oder Auflösung. Doch auch die letztere Möglichkeit ist für den Menschen nicht ganz sinnlos; sondern was hier wesentlich, ist, daß er sich den Verfügungen der Vernunft hingibt, in der Überzeugung, daß sie das Beste und Sinnvollste sind. So kann der Mensch auch im «ewig Weglosen» (Hofmannsthal) noch den Weg eines letzten Triumphes finden, eines äußersten Sieges über die hier negativen Eigenwerte der Dinge, welche uns lehren wollen, daß der *eine* Ausgang des Lebens, der in die Unsterblichkeit, sinnvoll sei, der *andere*, besonders wenn das Leben vorzeitig abgebrochen wird und nicht zu seinem Werk gelangt, sinnlos. Diese Alternative wird dadurch, daß sie in voller Gelassenheit, ohne tragisches Getue ($\delta\tau\rho\gamma\acute{\omega}\varsigma$) anzunehmen ist (XI 3), von hinten entleert. Damit ist ein Motiv angeschlagen, das in derjenigen Form des Christentums, welche dem Stoizismus *formal* nahe steht, der Mystik, seine höchste, bis an den Rand führende Ausführung fand, der victorinischen Lehre vom amor purus, der uninteressierten Liebe zu dem prädestinatianischen Willensentschluß Gottes, selbst wenn er auf ewige Höllenqual für den Menschen lautet. Auch die Christen zu Marc Aurels Zeit klammerten sich vertrauenslos und eigensinnig an die Unsterblichkeitsidee. Und da die Vernunft diese nicht zur Überzeugung bringen kann, weil sie vor dem letzten Entweder-Oder zwischen konkretem Sinn und unendlicher Ungreifbarkeit des göttlichen Beschlusses, in die der Mensch hineingestellt ist, Halt macht – so versuchen die Christen über die tragizistische Verneinung der Vernunft, über das «Paradox» (wie Paulus darin schwelgt) zu jenem konkreten Sinne, zu der Unsterblichkeit zu gelangen. Über die anscheinende Bejahung der Sinnlosigkeit, die paulinische «Torheit», zielen sie haarscharf auf ihren Umschlag und wollen dort landen. Das aber bedeutet eine $\psi\lambda\varsigma\pi\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\varsigma$, Sich-
außerhalb-der-Ordnung-Stellen, die nackte Eigenmächtigkeit, Hybris und Überhebung. Der Mensch darf sich nichts Konkretes zueignen, auch nicht die im Persönlichen gipfelnde Sinnfülle der Welt. Und daß die Vernunft zuletzt in unentschiedener Schwebе verharrt, in der Bereitschaft, deren *beide* Möglichkeiten anzunehmen, wird später vom Christentum, das nicht von der Absolutsetzung des Ich weichen kann, nicht den Griff des Menschen auf ihn selbst lösen kann, zu der Liebe auch zur etwa gottverhängten ewigen *Verdammnis* entwickelt, die schließlich doch noch ein *persönliches* Schicksal ist.

Marc Aurel will also gerade die untragische Gelassenheit der Ver-

nunft gegenüber der gleichmäßigen Annahme ihrer dialektischen Möglichkeiten voll erprobt sehen. Der für den, wie wir sagten, hundertfach Enttäuschten verführerische Gefühlston des Erlöschen – «Ich möchte hingehn wie das Abendrot», sagt Herwegh – wird dadurch überwunden, daß das Abendrot zugleich das Morgenrot ist. Vergehen ist Vorbedingung der Verjüngung in der Natur. Und Verjüngung über erloschenes Bewußtsein hinweg ist für den Menschen der Spätzeit erlösender als Stetigkeit des ausgehöhlten Bewußtseins. Dem unaufhörlichen Wandel der Welt soll sich also auch der *Mensch* nicht weigern (XII 23); dabei ist es wohl besser, ohne Ungeduld die natürliche Auflösung abzuwarten (V 10). Sieh heiter, auch ohne Trotz und Übermut (wie bei den Christen) deinem Erlöschen entgegen (V 33; IX 2; XI 3); scheide heiteren Sinnes, wie die reife Olive, welche noch im Fallen den Baum segnet, der sie hervorgebracht hat (IV 48). Doch auch der Selbstmord wird so zu einem ruhigen Fortgehen, wenn es irgendwo raucht (V 29).

Besonders soll der Mensch nicht jenseitigen Dank für seine Guttaten verlangen – sondern gar nicht wissen, was er geleistet hat; er gleiche auf diese Weise dem Weinstock, der Trauben trägt und dann weiter nichts will (V 6). Gibt es keine Unsterblichkeit, so muß die Tugend ihren Lohn in sich selbst tragen; und da sie das *tut*, braucht es keine Unsterblichkeit zu geben. Das Gegenteil wäre, als ob das Auge dafür, daß es sieht, einen Lohn fordern wollte. Der Mensch erfüllt durch seine erzeugte Wohltat den Zweck seiner natürlichen Anlage und erhält schon darin seinen Lohn (IX 42). Hier erreicht die Gelassenheit, welche die besondere Sinnfrage für Welt und Leben sehr weitgehend unentschieden lassen kann, ihre schönste Form, am wenigsten im Sinne des Abbaus, und erhebt sich weit über die Lohnsucht, welche im Christentum schon von der ersten Quelle her das meiste Edle trübt.

Dies ist die *positive* Erfülltheit angenommener Allvergänglichkeit. Daneben gibt es auch die bloß *negative* Unterwerfung, die nicht zur inneren Freiheit findet. Wozu denn dieser ganzen Komödie noch unbedingt länger zuschauen wollen? Es ist immer dasselbe, immer dasselbe, widerwärtig langweilig und abgebraucht. Es ist daher durchaus gleichgültig, ob man lange oder kurz lebt; lieber noch letzteres (II 14; VI 46). Vor dieser Betrachtung wird auch das Individuum nichtig und von ihr verschlungen, wie alles Konkrete, alles Hier und Jetzt von der Ewigkeit verschlungen wird, die aber

weithin nur eine negative, eine solche der größeren Erstreckung über alles Jetzt hinaus ist. Das löst uns kräftig los. Wer wollte sich in einen vorüberfliegenden Vogel verlieben (VI 15)? Das Einzelne, Individuelle, Gegenwärtige wird so mit seinem Eigengewicht zwischen der Skylla der Unendlichkeit von Zeit und Raum und der Charybdis der unendlichen Teilbarkeit ins immer Kleinere zunichte, so wie das Einzelne und Konkrete der Lebensreize von der Unendlichkeit und Ewigkeit der Vernunft in sich ertränkt wird.

Plötzlich aber setzt sich wieder das andere Extrem der Betrachtung durch. Überhaupt sind gerade diese Ideen betreffs Augenblick und Ewigkeit, Selbstliebe und Vergänglichkeit, Sinn und Unsinn der Welt ein Musterbeispiel dafür, wie sich bei einem klugen und denkwilligen, nicht sturen und nicht fanatischen Geist wie Marc Aurel die im Augenblick zurückgedrängten Pole einer vollständigen Betrachtung sozusagen selbst wieder empordrängen. Dieser Tatbestand der Sichtwilligkeit ohne Fanatismus ist überhaupt bei der Stoa gegeben. Was sich *hier* nun wieder in den Vordergrund spielt, ist genauer dies, daß es nur den Augenblick gibt, er das einzig Wirkliche ist (II 14) und allein beachtet werden soll (VIII 22.36; XII 3.26). Und das ungetrachtet dessen, daß solche Anschauung in der vorherrschenden stoischen Lehre keinen rechten Platz hat, so wenig wie der doch weithin darin herrschende Nominalismus. Ist der Augenblick das einzig Reale, so folgt daraus: Fürchte dich nicht, denn alles Leiden ist nur Angst. Das ist *so* sicherlich falsch. Aber durch die Teilwahrheit darin erfährt nun mit dem Augenblick auch wieder das Individuum eine Aufwertung, die aus der Grundlosigkeit des Augenblicks kommt und nicht sich aus irgend einer Zeit- oder Raumerstreckung nährt. Also Selbstbeziehung, nicht weil das Selbst und seine Natur wie seine Forderung die Vernunft ist, sondern das Selbst ist zuerst da. In dich selbst ziehe dich zurück (VII 28). Stehe aufrecht, ohne von andern aufrecht gehalten zu werden (III 5). Liebe dich selbst tiefer, so wirst du auch deine Natur und was sie verlangt, tiefer lieben (V 1). Diese Liebe darf aber nicht gefühlig sein, nicht das im tiefen Naturgefühl sehnüchsig gesuchte einsame Beisichselbstsein der Seele, sondern dieses darf nur in edler Sittlichkeit aufgesucht werden, nur dann wirkt es verjüngend (IV 3). Es ist verständlich, wenn sich von da aus doch wieder, wenngleich gänzlich ohne Zuversicht, aus der Selbstliebe des Individuums sein tiefer Drang zur Unsterblichkeit erhebt. Wie sinnlos, daß auch die frommen und gottverbundenen Menschen

für alle Ewigkeit verschwinden (XII 5)! So bleibt nur der Trost, daß dem höheren Menschen sein Leben nicht unvollendet entrissen wird, als sei er ein Schauspieler, der abtrete, ohne seine Rolle ausgespielt zu haben (XI 1; XII 36). Aber worauf gründet sich diese Zuversicht?

Daß der Stoa überall die letzte Folgerichtigkeit fehlt, ist auch eine Folge ihrer Ehrlichkeit, Wesentlichkeit und ihres Willens, von den rationalistischen Formeln sich immer wieder ins Existentielle zurückzuwenden. Der Glaube an die Weltvernunft, welcher zur Vernichtung oder wenigstens Vergleichgültigung der einzelnen, nicht von uns abhängigen Lebensgüter führt, bringt es natürlich mit sich, daß im Unterschied zur christlichen Religion, die in Gott und der Gottesübergabe gesammelt und eingefaltet alles zu besitzen glauben kann, die Vernunft in ganz anderem Maß sich in einzelne Werte und Güter auseinanderlegt, die naiv genossen und betreut werden, als ob sie mit dem Tugendwillen völlig und sicher gegeben wären. Natürlich wird dadurch die Tätigkeit der Lebensbemeisterung immer wieder ins Ungewisse des Unabhängigen zurückgeschlungen, gewinnt dadurch aber Spannung und Reichtum gegenüber den eintönigen und fast punktuellen Formeln der Vernunftgläubigkeit.

Bei Marc Aurel handelt es sich in dieser Problematik weniger um den *Genuß* der Lebensgüter als um die Auswirkung der einzelnen zielgerichteten und insofern auch von uns nicht abhängigen *Tätigkeiten* – obwohl die Stoa überhaupt nie gänzlich auf Rückzug des Weisen von der Welt bedacht war. Dieser tiefernde Mann nahm sein Staatsamt auf eine Weise ernst, die durch keine philosophischen Allgemeinheiten gemildert oder in Frage gestellt wurde. Er war so lückenlos tätig, daß ihm nicht einmal diejenige Ruhe blieb, welche zur Abstandsgewinnung zwecks stärkerer philosophischer Systematisierung (VII 67) unerlässlich ist, sowie auch zu der inneren Tätigkeit der Christen, dem Glauben. Nach dem Inneren des Staates zu erlegte ihm die stoische Lehre, wie sie von den Großen der mittleren Stoa überliefert war, ein angespanntes Wirken für soziale, humanitäre, rechtsstaatliche Ziele auf; nach außen, nicht nur den Bestand des Reiches hartnäckig mit kriegerischen Mitteln zu verteidigen, sondern geradezu sein Mehrer zu sein. Er weigerte sich den Folgerungen aus dieser stoischen Forderung nicht und gelangte dadurch an den Punkt, wo diejenigen Pflichten und Güter in die innerste Frage der Lebensanschauung übertraten, von welchen dieser imperiale Mensch sich unter *keinen* Umständen lösen wollte oder konnte. Der innere Bruch

aber, welcher sich unter diesem harten Willensstreben verbarg, führte zu einem Bruch im äußersten politisch-staatlichen Streben, der einem Bankrott nahezu gleichkam.

Marc Aurel hatte mit seiner sehr geliebten Gattin Faustina dreizehn Kinder, ungefähr zur Hälfte Töchter. Mit drei Ausnahmen (eine Tochter wurde von Caracalla zum Selbstmord gezwungen, von einem Sohn wissen wir nichts Näheres) starben alle im Kindes- oder halbwüchsigen Alter. Da es den kaiserlichen Prinzen kaum an Pflege gefehlt haben kann – war etwa die «Totenfarbe» des Stoizismus auf sie vererbt worden? Jedenfalls sehnte Marc Aurel sich, vermutlich mit Grund, noch nach einem andern Kinde, ohne es aber noch erlangen zu können. Vielleicht mußte er diesen Wunsch auch noch auf dem Altar der Abtötung darbringen (XI 33). Er fand sich, so scheint es, vor der Frage seiner Nachfolge wie in einem gottverlassenen Nichts. Er sagte mit einem Zitat: Wäre ich samt Kindern von den Göttern verlassen, so hätte auch das seinen Grund und muß ertragen sein (XI 6).

Auch sein Werk mußte er unvollendet, mindestens ungesichert, zurücklassen. Zwar erreichte das römische Reich unter ihm seine größte Ausdehnung; aber die hin- und hergezerrte Mühsal seiner Aufrechterhaltung, die des Kaisers Leben verzehrt hatte, wies schon auf das Überhöhte und irgendwie Hektische der erreichten Gestalt hin. Er brachte sich *nicht* um in der Idee, sein Werthalten nicht ganz verwirklicht zu haben in dem, was er geschaffen (VIII 47). Es scheint, daß er an der Pest starb, die unter seiner wohltätigen Regierung das Reich verwüstete und der er sich wohl mehr als einmal ausgesetzt hatte. Nach andern Quellen wurde er von seinem Thronerben vergiftet. Das klingt etwas hintertreppenhaft; und noch mehr die Theorie, dieser sei nicht der Sohn des Marc Aurel gewesen, sondern aus einem Umgang entstanden, den seine Frau mit einem Gladiator gehabt habe (heute würde dem entsprechen: einem Berufsboxer). Auch habe sie bei einer Erkrankung Marc Aurels Hand und Thron vorsorglich einem brutalen General angetragen. Der Gründer der Stoa, Zenon von Kithion, empfing an der Schwelle des Entschlusses, sich dem Philosophieren zu weihen, auf seine Frage, wie das anzufangen sei, das Orakel: Du mußt die Farbe der Toten annehmen.

Er bemühte sich redlich, das zu tun. Es ist naheliegend, zu denken, daß jene Frau das eintönige Grau der inneren stoischen Lebenshaltung an ihrem Gatten Marc Aurel ungenügend fand für ihren Lebenstrieb;

er habe sich aus einem athletischen Typ durch Askese physisch in einen Schwächling gewandelt, der nur durch ungeheure Willenskraft sich und seine unablässige Tätigkeit aufrecht erhielt. Der Sohn, Commodus, zeigte, trotz hingebender erzieherischer Mühewaltung des Kaisers, die unverbesserliche Entartung, die vielleicht mit seinem wahren väterlichen Erbteil gegeben war. Mit diesem Thronerben begann dann der unaufhaltsame Niedergang des römischen Reiches. Vielleicht muß sich, wer sich in großem Stil aufs Feld verpflichteten Handelns hinauswagt, auch auf andern Gebieten ernstlich mit dem Leben einlassen und dies denen darbieten, mit denen er sein Schicksal verhängt hat.

Schauen wir auf die Gedankenwelt des Kaisers zurück, sowohl so weit er sie aus dem überlieferten Stoizismus entnahm wie nach seine eigenen Ausprägungen, so ist eine gewisse Lebensangst darin unverkennbar und gibt uns den Schlüssel zu vielen Akzenten, die uns unbefriedigt lassen. Etwas, was die Stoiker nicht sehen wollten oder konnten in ihrem ewig unbefriedigten Streben nach Sicherung, ist, daß das Leben keineswegs einfach und allein ein Ding von halt- und zügeloser Dämonie ist. Vor allem ist es vielmehr etwas, dessen Schönheit, Fruchtbarkeit, aber auch Gefahr durchaus daran geknüpft ist, daß es eine Schwebé ist, eine nie endgültig auszugleichende und zu lösende Spannung zwischen Gegensätzen. Sein Gelingen ist davon abhängig, daß diese Spannung ins Auge gefaßt und ausgehalten wird. Am ehesten glückt das denen, die zwar nicht mit günstigen Umständen überhäuft sind, aber doch unter *mäßigem* Beschuß des Schicksals ihr Dasein verbringen können. Sie fühlen sich nicht gedrungen, alles grundsätzlich zu machen, aber sie ahnen meistens doch, daß im Hintergrunde etwas Absolutes ruht. Es ist die eigentliche und menschliche Situation, um dieses zu wissen, es aber nicht ausdrücklich in seine Grundsätzlichkeit hinein aufzurufen. Denn es ist zweischneidig, dies zu tun. Jedoch wenn es ernst wird, so gibt es keinen andern Weg. Dann geht es wohl doch nicht unter dem Umgang mit der Idee eines Gottes, dem man das Äußerste glauben kann, auch wenn das vom Leben tausendfach Lügen gestraft wird und seine Gefährlichkeit an der Stirn trägt. Diese Gefahr ist so groß, daß wenige die Kraft hatten, mit solchem Glauben bis ans Ende zu gehen, auf die Möglichkeit hin, dafür mit dem *Leben* zu bezahlen.

Am weitesten sind da doch einige Christen gegangen. Wenn die Idee, jegliche Verflechtung in autonome Werte und Unwerte des

Lebens zu verwerfen, wohl schon allen beschaulichen Orden zugrunde lag, so war es doch erst der Quietismus, der da die Grenzen anrührte. Sein Schöpfer, Michael de Molinos, schob mit einer derartigen letzten Gleichgültigkeit selbst die Güter des *Gottesgefühls* beiseite, daß er nun alles Ähnliche wie jenen stoischen Umarbeitungsversuch unterlassen konnte. Er hütete sich, von einer neuen Gefühligkeit zu träumen. Er setzte den Glauben an unbedingte, pausenlose und gänzliche Gottesgegenwart in der gänzlich sinnentleerten Welt und im gänzlich sinngesetzten Menschen an die so freigemachte Stelle. Hier war die Totenfarbe vollständig geworden, und die Spannung zwischen der völligen, höllischen Gottesabwesenheit in allem Aufweisbaren und der völligen, himmlischen Gottesanwesenheit in der reinen, ausgezehrtesten, akzeptierten Abstraktion erreichte eine Zerreißkraft, der nur an diesem äußersten Punkt widerstanden werden konnte. Molinos erwies, daß er ihn erreicht hatte, indem er ohne ein Wort der Gegenwehr oder der Verteidigung in das einsame ewige Gefängnis schritt, das die Kirche über ihn verhängt hat.

Was bleibt sonst? Nur dies, die Wesenhaftigkeit der Anforderungen, welche das Unabhängige an uns stellt, anzuerkennen, und damit seine Eigenwesenheit und Unentbehrlichkeit selbst, zugleich aber auch eine Absolutheit des Abhängigen, irgendwie Erreichbaren anzuerkennen. Der krasse Widerspruch darin bleibt stehen, und beide Seiten tun einander Eintrag. So ist nur ein alternierendes Zufallen nach beiden Seiten möglich, ein ewiger Wellengang von Ergreifen und Loslassen, der schmerhaft und anstrengend ist. Sicherheit und Glück erblühen auf diesem Wege kaum, sondern fast nur der Kampf, der Kampf nach beiden Seiten, und die Bereitschaft dazu. Aber es ist ein Weg. Es sollte ein existentiell dialektisches Bewußtsein davon bestehen. Ohne das ergibt sich weithin nur ein im Kreise Drehen, wie es bei den Stoikern oft ermüdend dargeboten wird: Enttäuschung vom Sinnlichen, Absolutsetzung des Vernünftigen, Einsehen, daß es nicht ausreicht, halbe Rückwendung zur Natur, erneute Flucht zum Absoluten. Marc Aurel klammerte sich aus Not an dieses, und von da entsprangen die rasanten Formeln, die das primitive Entzücken der Moralisten durch die Jahrhunderte ausgemacht haben, bei denen es nie hart auf hart gegangen war. Aber darunter verbarg sich ein vielschichtiger Mensch voller Gegenläufigkeiten, der nicht nur unsere Achtung, sondern auch unsere Liebe erringt.

Nachbemerkung. Wir zitierten aus dem Buch des Marc Aurel nach der Übersetzung von Otto Kiefer (Jena 1920). Die älteren stoischen Lehren glaubten wir aus Raumgründen nicht im einzelnen nachweisen zu sollen – umso mehr als ihre Auffindung in Hans von Arnims schöner Fragmentsammlung durch den Registerband derselben hinlänglich erleichtert wird.