

## Die Unerschütterlichkeit der Seele Das Denken der Stoiker

Die Stoiker gelten als die Begründer einer der wirkungsmächtigsten Schulen der Antike. Die Epoche der stoischen Ethik währte mindestens 500 Jahre, bis in die Regierungszeit des römischen Kaisers Marc Aurel (121-180 n. Chr.) Die Stoa<sup>1</sup> wurde unter den Römern zum Inbegriff einer Ethik, die in den Führungsstäben der römischen Legionen und in der römischen Aristokratie als staatstragend galt. Wie kaum eine andere Lehre verband die Stoa gleichermaßen asketische Ideale und klassische Tugendlehren der Griechen und Römer. Mit dem Untergang des Weströmischen Reiches gerieten die Stoiker jedoch langsam in Vergessenheit. Obwohl die frühen Christen gewisse Elemente der stoischen Philosophie übernahmen oder in neuer Weise interpretierten, dauerte es Jahrhunderte, bis die Schriften der Stoiker (bzw. was davon noch erhalten war) wieder neu entdeckt wurden.

Zum Verständnis dieser Ethik ist es hilfreich, das stoische Ideal der „Unerschütterlichkeit der Seele“ (ἀταραξία / ataraxía / Unerschütterlichkeit) etwas näher zu betrachten, denn dieses ist nicht der griechischen Volksmythologie oder dem Volksglauben an erzürnte oder in anderer Weise mit menschlichen Emotionen ausgestatteten Gottheiten entliehen. Die von den Stoikern erstrebte „Unerschütterlichkeit der Seele“ spiegelt die in den philosophischen Schulen der Antike verbreitete Auffassung, dass die wahren Gottheiten nur jene sein können, die in besonderer Weise von allen Beeinträchtigungen ihrer göttlichen Seelenruhe befreit sind. Vergleichbare Formen des idealisierten Seelenfriedens und der Gelassenheit finden sich überraschenderweise nicht in den Mythen der Griechen, weder bei den vorolympischen noch bei den olympischen Göttern. Bei den Stoikern stehen im Wesentlichen anonym bleibende Gottheiten jenen in den Volksmythologien der Griechen und Römer überlieferten Gestalten gegenüber, die auch bei großzügiger Deutung der ihnen mythologisch zugeschriebenen Eigenschaften, alles andere als Vertreter stoischer Tugenden waren.

Der Himmel der Antike ist gleichsam zweigeteilt: den anthropomorphen griechischen Göttern stehen namenlose, in sich ruhende kosmologische Gottheiten gegenüber. Doch ist in den uns überlieferten Texten aus dieser religionsphilosophischen Differenz kein erkennbarer Konflikt entstanden, denn auch Philosophen wie Sokrates oder Platon, deren Gottesbegriff ein philosophisch-abstrakter war, fühlten sich der griechischen Volksmythologie verbunden und unternahmen keine Versuche, sich gegen den vulgären Polytheismus der einander befehdenden Gottheiten der Volksmythologie zu wenden. Auch ist die Quellenlage - wieder einmal - problematisch. Wir wissen ferner nicht, ob und wie diese religionsphilosophische Dichotomie<sup>2</sup> eines gewissermaßen „zweigeteilten Himmels“ innerhalb der stoischen Traditionen diskutiert wurde.

Offenkundig aber ist, dass das stoische Ideal der Gottheiten anders ist als alles, was wir über die griechischen Götter der Volksmythologie wissen<sup>3</sup>. Die von Philosophen den Gottheiten zugeschriebenen Eigenschaften sind der Volksmythologie fremd. Unberührt von allen sie beeinträchtigenden Gefühlen, Empfindungen oder Leidenschaften, sind diese Gottheiten der Philosophen auch durch das Flehen und Bitten der Sterblichen nicht aus ihrer Seelenruhe zu bewegen. Wie aber konnte der Seelenzustand dieser Gottheiten den Philosophen als Vorbild dienen?

---

1 Benannt nach dem Gebäudetypus einer Wandelhalle (Στοά / Stoa).

2 Dichotomie : Aus zwei Teilen bestehend, getrennt (δichotomία / *dichotomía*)

3 Beispielsweise zeigten die Götter der griechischen Volksmythologie durchaus häufig starke emotionale Reaktionen, Leidenschaften, Gefühle und Empfindungen. Poseidon verfolgte Odysseus mit seinem Hass, Prometheus litt unter Schmerzen, Hera galt als eifersüchtig, Athene war leicht zu kränken, Ares war den Göttern verhasst, Dionysos wurden rauschhafte Zustände zugeschrieben usf.

Die ethischen Imperative, die dazu auffordern, einen Zustand der Freiheit von Freude und Furcht, aber auch der Freiheit von Lust und Schmerz zu erreichen, scheinen solche zu sein, aus denen eine tiefe Verachtung aller Gefühle der Empathie spricht. Dennoch wurden diese Gottheiten nicht als Wesen gedacht, die sich von der Menschheit abwandten; und entgegen verbreiteter Missverständnisse ist der Zweck stoischer Lehren auch nicht Folge zynischer oder menschenverachtender Handlungsmotive. Von diesem Problem wird gleich noch näher zu sprechen sein. Vorerst ist festzuhalten, dass die stoischen Tugenden ihre Proponenten befähigen, insbesondere in Krisensituationen, unter Zeitdruck und Risiko, die rationale Entscheidungshoheit vernünftig handelnder Subjekte abzusichern.

Vor allen anderen Handlungsmotiven war das stoische Ideal der Selbstaneignung jenes, das für die weitere Entwicklung der Ethik wegweisend wurde. Nicht länger galten allein die Sitten und Gepflogenheiten einer Gemeinschaft als Ideale sittlichen Handelns, vielmehr rückte die Selbstbestimmung und Selbstaneignung der handelnden Person in das Zentrum ethischer Fragen und Problemstellungen.

Wenn uns heute viele dieser Texte, auch nach mehr als zweitausend Jahren, immer noch unverbraucht erscheinen, wie etwa die „Selbstbetrachtungen“ („Ad Se Ipsum“) des römischen Kaisers und Stoikers Marc Aurel, dann mag dies auch daran liegen, dass hier ein Mensch sehr persönlich und vor dem Hintergrund der Geschichte sein eigenes Schicksal, im Wissen um die Kürze und Vergänglichkeit des Lebens, einer prüfenden Betrachtung unterzog. Die Reflexionen der Stoiker über die Endlichkeit und oft auch Vergeblichkeit menschlicher Bemühungen, erinnern gelegentlich an existenzialistische Texte der jüngeren Philosophiegeschichte.

Unter dem Vorzeichen der zu bewahrenden Unerschütterlichkeit der Seele waren die Stoiker für die Entwicklung einer philosophischen Seelsorge und Lebensbegleitung wegweisend, wie wir diese z.B. in den Trostschriften der jüngeren Stoa finden, etwa bei Seneca (1-65 n.Chr.) und - deutlich später – auch bei Boethius (480-524 n.Chr.).

Allgemein war in der Antike die Auffassung verbreitet, dass die Seele die lebendige Form des menschlichen Körpers sei. Die Sorge um die eigene Seele ist immer auch Sorge um den eigenen Körper<sup>4</sup> und das philosophische Gespräch mit anderen Personen muss diese Sorge um den Zustand der Seele und des Körpers anderer Menschen einschließen, denn ein vernünftiges Gespräch setzt eine vernünftige Seele voraus, diese ist aber nicht leicht in einem kranken Körper zu finden.

Um die Einheit von Körper und Geist zu stärken, fordert die stoische Philosophie die Beachtung von Regeln der Lebensführung. Regeln, die auch von anderen Gemeinschaften übernommen wurden. Die Entwicklung der Stoa, im Verlauf mehrerer Jahrhunderte, insbesondere das erwähnte Konzept „philosophischer Seelsorge“, erlaubte es nach der Konstantinischen Wende (313 n.Chr.) den frühen Christen, ihre Form der Seelsorge auf diese weit verbreitete und über Jahrhunderte hin bewährte Tradition philosophischer Seelsorge aufzubauen, wenn auch verbunden mit neuen Inhalten und Botschaften.

Die Lehren der Stoiker standen nicht abseits der Traditionen der platonischen und aristotelischen Schulen. Auch für die Stoiker galten die Sitten und Gepflogenheiten ihrer Mitmenschen als Maßstäbe sittlichen Handelns, zumindest insofern diese als vorbildhaft - im Sinne der Stoa - gelten konnten. Einem Stoiker war anzusehen wie er sich ernährte oder welchen Wert er seiner Bekleidung zumaß.

---

4 Aristoteles, Sohn eines Arztes und ein Mann mit hervorragenden Kenntnissen in allen Wissenschaften der Antike, war noch der Auffassung, der Sitz der menschlichen Seele sei im Bereich des Brustkorbes zu lokalisieren, nicht aber im Kopf. Die Windungen des Gehirns schienen ihm nur der Kühlung des Blutes zu dienen, während die Atmung, das Heben und Senken des Brustkorbes, auf sinnenfällige Weise die Kommunikation der Seele mit ihrer Umwelt anzuzeigen schien. „Man sieht nur mit dem Herzen gut“: Diesen Ausspruch hätten nicht nur Stoiker, sondern auch Aristoteliker und Epikureer wortwörtlich verstanden.

Die Kyniker unter den Stoikern, sahen sich in der Rolle der treuen Wegbegleiter und Freunde der Menschen, wenn auch ohne Anspruch auf Ansehen oder gesellschaftliches Prestige. Für Kyniker war eine einfache Hütte eine willkommene Unterkunft. Jede Form von Luxus war ihnen fremd. Gleichsam wie die Hunde<sup>5</sup>, die durch ihr Bellen vor nahenden Gefahren warnen, verstanden sich die Kyniker als Wächter ihrer Gemeinschaft. Wenn wir hingegen heute von „Zynikern“ sprechen, eine Bezeichnung, die sich von den „Kynikern“ ableitet, so geschieht dies in der Regel in abschätziger Weise. Dieser Bedeutungswandel ist bemerkenswert, denn weder wurden die Kyniker von ihren Zeitgenossen verachtet noch pfl egten sie selbst Formen der Verachtung gegenüber ihren Mitmenschen. Die Kyniker verstanden ihr Handeln als gemeinschaftsbildend und konstruktiv.

Den Kynikern fiel die Aufgabe zu, unliebsame Wahrheiten offen auszusprechen. Kyniker standen in dieser Verpflichtung zur sowohl subjektiven Wahrhaftigkeit wie auch zur objektiven Wahrheit – soweit uns bekannt ist – unter dem Schutz griechischer Stadt-Staaten. Möglicherweise galten sie vielen Bürgern - in ihrem missionarischen Bemühen, ein Leben nach dem Vorbild der Gottheit zu führen – als „heilige Narren“<sup>6</sup>, gewiss aber nicht als Menschen, deren Integrität in Frage stand. Ausgestattet mit Wanderstab und Bettelschale und in einfachste Kleidung gewandet, war ihr Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit geeignet, augenfällig auf ihre Anliegen aufmerksam zu machen.

### **Freundschaft ohne Gefühle?**

Die Lehre der Stoa lässt sich zwar in wenigen Worten zusammenfassen, aber die Analyse der Grundsätze ihrer Lehre ist mit etlichen Problemen verbunden. Erinnern wir uns: Ein guter Mensch – im Sinne der Lehre der Stoiker - ist, wer sich von seinen Leidenschaften, Emotionen und Bedürfnissen befreit und den inneren Seelenfrieden findet. Das Gute ist wesentlich ein Zustand der Leidenschaftslosigkeit (Apathie / ἀπάθεια / apátheia).

Den „Seelenfrieden“ interpretieren die Stoiker als Abwesenheit von Lust und Unlust, von Freude, Trauer oder anderen beunruhigenden Emotionen oder Empfindungen. Spätestens hier beginnen die Probleme. Wie kann beispielsweise „Freundschaft“ unter diesen Voraussetzungen eine Tugend sein? Ist eine Freundschaft denkbar, der alle Gefühle fehlen, weil andernfalls die Seele ihre vollkommene Balance verlöre? (Wir werden später sehen, dass diese Frage auch an andere Ethiker zu richten wäre, die ihre Ethik ebenfalls unter Verzicht auf Gefühle und Empfindungen aufzubauen versuchten.)

Pfl egten die Stoiker untereinander eine emotionsbefreite quasi nur intellektuelle Form der Seelenverwandtschaft? Die Frage in dieser Form zu stellen, setzt einen Interpretationshorizont voraus, der für die griechisch-römische Antike schlichtweg nicht anzusetzen ist. Bereits in den sokratisch-platonischen Dialogen wird unmissverständlich klar, dass Gefühle oder Emotionen in menschlichen Beziehungen vieles bedeuten mögen, auf keinen Fall aber bieten sie uns die Möglichkeit, unter völligem Verzicht auf sie (wenn dergleichen überhaupt möglich wäre) zu einer Ethik zu gelangen, die diesen Namen verdiente. Gefühle und Empfindungen waren schon für Platon Aufstiegshilfen, gleichsam Stufen auf dem Weg zum Wissen (z.B. im Dialog „Symposion“). Stufen der Erkenntnis der Idee des Guten, die nicht übersprungen werden durften oder auch nur hätten übersprungen werden können. Freundschaft oder Liebe sind einer Steigerungsform fähig, in der sie nicht länger als Formen des Strebens oder Begehrens, als Gefühle oder Neigungen zu beschreiben

---

5 Kyniker: wörtlich die „Hundigen“ (kynismós / „Hundigkeit“).

6 Sofern Kyniker als Spötter und Kritiker auftraten, war ihre Rolle eher jener vergleichbar, die sich auch im frühen Christentum findet. So verglich etwa Paulus, im ersten Brief an die Korinther (4/10), die Christen mit heiligen Narren: „Wir sind Narren um Christi willen“. Offenbar galten die solcherart Adressierten nicht als unzurechnungsfähig. Ein Verständnis dieser Ausdrucksweise durfte zumindest in vorausgesetzt worden sein. Paulus' Bemerkung wird im Licht der stoischen Traditionen verständlicher.

sind. Freundschaft jedoch, die um ihrer selbst willen gepflegt wird, ist frei von Nutzeneffekten, frei von taktischen Erwägungen, aber auch frei von emotional verstörenden Momenten.

Freundschaftliche Gefühle sollten auch aus stoischer Perspektive nicht durch asketische Übungen ersetzt oder unterdrückt werden, wenn diese Gefühle zum Seelenfrieden beitragen, also nicht dazu beitragen Lust oder Unlust zu empfinden. Ausdrücklich wurde dieser Gedanke erst bei den Epikureern ins Zentrum ihrer Ethik gesetzt, doch finden wir vergleichbare Überlegungen auch bei den Stoikern. Freundschaftliche Gefühle innerhalb einer Gemeinschaft, der durch die Philosophie Verbundenen, sind für die Stoiker – nicht anders als in der sokratischen Philosophie – ein ausgezeichnetes Mittel, den Seelenfrieden zu erlangen.

Wenn wir dieser Deutung der Funktion der Freundschaft unter Stoikern folgen, scheint diese auch ein interessengeleitetes Mittel zum Zweck der Erlangung der Seelenruhe zu sein. Interessegeleitete Handlungsabsichten finden wir aber auch in Handlungen, die ein Streben oder Begehren zur Folge haben und *nicht* dazu beitragen, die Seele auf einen Weg hin zu dem Ziel ihrer unerschütterlichen Ruhe zu begleiten. Generell sind Mittel-Zweck-Relationen auf unübersehbare Weise von gelingenden oder misslingenden Nutzen-Effekten begleitet. Wie könnten instrumentalisierte Freundschaften und damit verbundene Mittel-Zweck-Überlegungen, zu einem Seelenzustand führen, für den solche Formen des Strebens nach Nutzeneffekten vollkommen irrelevant wären?

Das Ziel der Stoiker, die Tugend der Freundschaft mit der Tugend der Apathie zu verbinden, ist nur erreichbar, wenn an die Stelle einer Zweckfreundschaft eine Form von Freundschaft tritt, die um ihrer selbst willen gepflegt wird, also nicht, um daraus einen Nutzen zu ziehen, weder einen Lustgewinn noch ein gesteigertes Gefühlsleben. Was hier geschieht, das gleicht – um eine Metapher Wittgensteins zu verwenden – dem Wegwerfen einer Leiter, nachdem man auf ihr emporgestiegen ist. Ein Stoiker verzichtet also nicht auf die Tugend der Freundschaft, wenn er diese Freundschaft überwindet, sondern er überwindet nur einen unreflektierten Begriff der Freundschaft. Mit Stoikern befreundet zu sein bedeutete, alles zu tun, um einander wechselseitig als Freunde zu begegnen. Anders gesagt: Philosophie wird zur Seelsorge; die vielleicht kürzeste Gebrauchsdefinition des Stoizismus.

### **Jenseits der Nützlichkeit**

Wie diese reflexive, durch geistige und körperliche Askese motivierte Form der Stoa zu verstehen ist, macht insbesondere ein Leitbegriff dieser Ethik deutlich, der sich in keiner anderen philosophischen Ethik findet: ein Handlungsbegriff, der für das gute Handeln unwesentlichen lebensweltlichen Handlungsbedingungen. Die Rede ist von den sogenannten „Adiaphora“ (ἀδιάφορα / *Adiáphora* / „nicht Unterschiedenes“), also jenen Handlungen, die ethisch neutral sind.

Ein Adiaphoron bezeichnet einen Zustand der Unerschütterlichkeit (ἀταραξία / *ataraxía*) und der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια / *apátheia* / Apathie), in dem Schönheit oder Hässlichkeit eines Menschen, Reichtum oder Armut, Gesundheit oder Krankheit bedeutungslos werden. Reich oder arm, gesund oder krank, schön oder hässlich zu sein, ist für die Seelenruhe des Stoikers irrelevant, weil das von den Stoikern gesuchte Gute nichts ist, was über Nutzen- oder Schaden-Effekte gefunden werden kann. In gewisser Weise scheinen die Stoiker mit dieser Lehre platonische Ideale zu vertreten, denn das gesuchte Gute, der Seelenfrieden, lässt sich nicht in Mittel-Zweck-Relationen oder in Verhältnissen der Lust oder Unlust, des Nutzens oder Schadens beschreiben. Doch im Unterschied zu Vertretern platonischer Ideale trennen die Stoiker Ethik und Ästhetik. Würde die „Unerschütterlichkeit der Seele“ einen ästhetisch klassifizierbaren Zustand beschreiben, wäre das Adiaphora-Prinzip nicht mehr anwendbar. Die erstrebte Seelenruhe scheint also etwas Gutes zu sein, etwas Gutes aber nur jenseits solcher ästhetischer Differenzen und sozialer Kategorien. Nicht nur in

diesem Zusammenhang erinnert Vieles in den Lehren der Stoiker an buddhistische Lehren oder gleichsam modifizierte Meditationstechniken. Möglicherweise handelt es sich hier um eine zufällige parallele Entwicklung ähnlicher Gedanken in unterschiedlichen Sprach- und Kulturräumen. In Ermangelung belastbarer schriftlicher Quellen, sind wir auch in diesem Punkt auf Vermutungen angewiesen. Auch die Grenzlinien zwischen unterschiedlichen Schulen der Antike sind eher diffus. Die Einheit von Ethik und Ästhetik, wie wir sie in Platons Höhlen- und Sonnengleichnis oder im Dialog „Symposion“ finden, ist selbst innerhalb der sokratisch-platonischen Texte fraglich. Eine klare Abgrenzung der Lehren der Stoiker von jenen der Anhänger Platons oder von jenen der aristotelischen Tradition ist schon aus diesem Grunde schwierig.

Die Stoiker brechen mit so manchen Konventionen der Philosophie der Antike. Beispielsweise ist auch der Gedanke, dass nur in einem gesunden Körper ein gesunder Geist zu finden ist, aus stoischer Sicht weit davon entfernt, das *Adiaphora*-Prinzip angemessen zu beschreiben. Der von den Stoikern gesuchte Zustand der Unerschütterlichkeit der Seele setzt direkt oder indirekt die Bereitschaft voraus, sich von allem, was in dieser Welt als wertvoll, schön oder nützlich gilt, im Prinzip zu verabschieden. So stellt sich beispielsweise die Frage nach dem Vorteil sittlicher Handlungen schon deshalb nicht, weil das Streben nach Vorteilen der stoischen Grundregel widerspricht, nichts zu unternehmen, das die Seele aus ihrem Gleichgewicht bringt. Jeder Vorteil und selbstverständlich auch jeder Nachteil einer Handlungsfolge würde dieses Gleichgewicht stören. Auch der aristotelische Vorschlag, sich von Handlungsextremen des Übermaßes oder des Mangels einer vermeintlichen oder tatsächlichen emotionalen Disposition gleichermaßen zu entfernen und eine ausbalancierte Handlungsposition der Mitte zu suchen, wird von den Stoikern nicht geteilt, weil aus ihrer Sicht auch Äquidistanz-Positionen mit taktischen Überlegungen verbunden sind, nämlich Vor- und Nachteile einer Handlungsentscheidung interessengeleitet abzuwägen. Handlungsinteressen stören jedoch neuerlich den angestrebten Zustand eines seelischen Gleichgewichts.

Die Perspektive eines Stoikers ist keine, in der Nützlichkeitsabwägungen Handlungsmotive legitimieren. Nicht nur sucht ein Stoiker nicht nach risikominimierenden Handlungsoptionen, er sucht noch nicht einmal nach einer Gewinnstrategie, weil die Ethik der Stoa keine Gewinn- oder Verluststrategie kennt. Fänden wir in der Stoa eine Handlungslogik, nach dem Muster ökonomisch-rationaler Handlungsplanung, dann wäre es schlichtweg falsch davon zu sprechen, dass Armut oder Reichtum für die Ethik eines Stoikers keinen Unterschied machen. Keine Seele befindet sich in einem Gleichgewicht, wenn sie handlungsleitenden Prinzipien der Nutzenoptimierung folgt.

Spätestens an diesem Punkt mag die Ethik der Stoa ihre Anhänger und Gegner gleichermaßen verwirren, denn sie scheint unseren Intuitionen zu widersprechen. Warum sollten die Stoiker die Frage der Nützlichkeitsabwägung des Mittel-Zweck-Verhältnisses einer Handlung für etwas halten, das zu vernachlässigen sei? Wie sollte eine Ethik gelingen können, wenn sich in ihr – jenseits der Unerschütterlichkeit der Seele - keine erstrebenswerten ethisch relevanten Handlungsziele beschreiben oder entwickeln lassen? Andererseits: Wie könnte die „Nützlichkeitsabwägung“ einer Handlung in der *Adiaphora*-Lehre irgendeine Rolle spielen?

Doch die Stoiker verzichten *nicht auf jede Form* der Handlungsrationale, denn auch das *Adiaphora*-Prinzip ist Folge von Handlungsentscheidungen und Nützlichkeitsabwägungen; zumindest in Bezug auf jene Nutzeneffekte, die das Streben nach stoischen Idealen für die Stoiker mit sich bringt. Auch die auszuschließenden Fremdbestimmungen einer stoischen Handlungsentscheidung sind Folgen vernünftiger Handlungsplanung, wenn auch solcher Handlungen, die im Dienst der Selbstaneignung und Selbstbestimmung stehen. Wie könnte eine menschliche Handlung jemals nicht zielgerichtet sein? Jede Handlung aber, die ein Ziel verfolgt, ist eine Handlung die etwas erstrebt und Mittel

einsetzt, um diese Handlungsziele zu realisieren. Wer handelt, der will etwas erreichen und wer etwas will, der strebt danach, auch Hindernisse zu überwinden, Leiden und Unlust in Kauf zu nehmen, um ein Ziel zu erreichen. Zu Handeln bzw. aktiv das eigene Leben zu planen, Unlust in Kauf zu nehmen und den Seelenfrieden zu stören, um Hindernisse überwinden zu können, scheint jedoch den Zielen der Stoa neuerlich zu widersprechen. Andererseits ist die „Schule der Stoa“ bekannt für zielstrebiges und korruptionsresistentes Handeln. Ist also die Suche nach einer unerschütterlichen Seele vereinbar mit den unvermeidbaren seelischen Erschütterungen, die ein zielstrebiges Handeln und die Überwindung von Hindernissen oder Anfeindungen mit sich bringen? Diese und ähnliche Fragen wären widerspruchsfrei zu beantworten, um die Stoiker vom Vorwurf willkürlicher Argumentation zu entlasten.

### **Etwas um seiner selbst willen tun**

Die kritischen Fragen, denen sich der Stoizismus ausgesetzt sieht, haben ihn zweifellos in Bedrängnis gebracht, denn die Stoiker haben sich – zumindest in den bisher bekannt gewordenen Schriften – nicht näher mit der Analyse des Begriffes der „Nützlichkeit“ befasst. In diesem Punkt teilen sie gewisse Überlegungen mit den „Utilitaristen“ des 19. Jahrhunderts, die ebenfalls den Begriff der „Nützlichkeit“ als elementaren Begriff verwenden, dessen Verwendung keiner weiteren Erläuterung bedürfe. Im Utilitarismus-Kapitel wird dieses Problem noch näher zu behandeln sein. Steht für die Stoiker ein Denken in Nützlichkeitskategorien im Widerspruch zum Adiaphora-Prinzip, so steht im Zentrum jeder Nützlichkeitsethik die Überzeugung, dass alle Handlungen, als zielgerichtete Handlungen, Nutzeneffekte generieren und jede Ethik im Grunde eine utilitaristische Ethik ist, auch wenn ihr selbst dieser Umstand unbekannt sein sollte. Auch die Stoa, als philosophische Schule und als Inbegriff der Gemeinsamkeiten unterschiedlicher stoischer Traditionen, scheint einer zweckrationalen und zielgerichteten Handlungslogik zu folgen, denn die Seelenruhe erscheint den Stoikern als etwas Erstrebenswertes. Der Unterschied zu anderen erstrebenswerten Zielen liegt hier in der Benennung eines Handlungszieles, das *um seiner selbst willen* erstrebt wird. Etwas, das um seiner selbst willen erstrebt wird, muss das höchste Gut sein, denn gäbe es ein höheres Gut als jenes, das um seiner selbst willen erstrebt wird, widerspräche dies dem Begriff des „höchsten Gutes“ ebenso wie dem Konzept, dass etwas „um seiner selbst willen“ getan werden solle. Wird die „Seelenruhe“ als höchstes Ziel erstrebt und werden Mittel eingesetzt, dieses Ziel zu erreichen, dann lässt sich deren Nützlichkeit zwar prüfen und bewerten, und so gesehen folgt auch ein sogenannter Selbstzweck der Mittel-Zweck-Rationalität; ist dieses Ziel jedoch erreicht, endet die Mittel-Zweck-Logik, denn die Seelenruhe hat keinen weiteren Zweck und wäre nicht erreicht worden, wenn sie für andere Zwecke instrumentalisiert worden wäre.

Das Glück der Stoiker liegt bereits in dieser Seelenruhe. Diese ist nicht ein gleichsam Entferntes, das - auf welchen Wegen oder Umwegen - herbeizubringen wäre, sondern ist etwas, dessen wir nur inne werden müssen, um es zu erkennen. Betrachten wir die Lehren der Stoa aus dieser Perspektive, dann liegen sie auf einer Linie mit der aristotelischen Definition des Glücklichseins. „Glückseligkeit“ ist für Aristoteles ein „vollkommenes und selbstgenügsames Gut und das Endziel des Handelns“ (vgl. „Nikomachische Ethik“, 1097b20). Hätte Aristoteles das Glücklichsein tatsächlich nur auf diese Weise beschrieben und nicht auch über ganz andere, nämlich sozial-ökonomische Merkmale, so ständen die Stoiker bzw. die Schule der Stoa in der Tradition der Ethik des Aristoteles. Davon kann aber kaum die Rede sein, denn die Lehren der Stoiker und Aristoteliker unterscheiden sich in vielen Punkten. Beispielsweise beschreiben die Stoiker die erstrebte Seelenruhe *nicht* als etwas, das eine Gemeinschaft kollektiv erlangen könnte, wenn nur der soziale Friede gesichert und gewisse ökonomische Rahmenbedingungen erfüllt worden wären. Der stoische Seelenfriede ist wesentlich

ein individuell zu erlangender Seelenfriede, nicht aber das Produkt eines gelingenden Gemeinschaftslebens oder einer kollektiven bzw. durch gemeinsame Bemühungen zu erlangenden Glückseligkeit. Stoiker verstehen sich tendenziell eher als Individualisten. Die Gruppe der Zyniker unter den Stoikern betonte diese gesellschaftliche Randstellung auch durch ihre offene Ablehnung aller Autoritäten, ihre Verachtung gesellschaftlicher Konventionen und den für alle sichtbaren Verzicht auf äußerliche Attribute des Wohlstands.

## Dilemmata

Bei allen Unterschieden, die wir in den unterschiedlichen Schulen der Stoiker finden, lassen sich doch gewisse gemeinsame Lehr-Elemente beschreiben, die im Wesentlichen von allen Stoikern geteilt werden, beispielsweise die folgenden stoischen Tugenden:

- Selbstaneignung des Körpers und der Seele
- Selbstbeherrschung
- Selbsterkenntnis
- Unerschütterlichkeit der Seele
- Freiheit von Leidenschaften und Affekten
- Tapferkeit
- Leben in Einklang mit der Natur

Unerschütterlichkeit und damit Gelassenheit ist für die Stoiker eine Folge der Selbstbeherrschung und Selbstaneignung, die nur durch lange Übung erworben werden kann, in der Regel mit Hilfe anerkannter Lehrer und philosophischer Wegbegleiter. Die Aufgaben und Verpflichtungen der Lehrenden, die mit der Vermittlung stoischer Lebenspraxis verbunden waren, setzten in jedem Fall ein enges und durch Vertrauen getragenes Schüler-Lehrer-Verhältnis voraus. Das Ziel des Unterrichts bestand jedoch nicht darin, Autoritätsverhältnisse zu etablieren, sondern Selbstreflexion und Selbstbeherrschung zu vermitteln, um auf diesem Wege das eigene Denken von fremden Vorbildern, Zurufen oder von der „Meinung der meisten“ zu befreien, wie es einmal Seneca formulierte.

Betrachten wir beispielsweise den Zeitraum 500-300 v. Chr. Wir finden die Griechen, in diesen Zeiten, in mindestens 200 kriegerische Konflikte verwickelt. In solchen Zeiten der Kriegsnot, zerstörter Städte und erfahrener Verletzungen aller Art, hatte ein Zustand unerschütterlicher Seelenruhe der Mitglieder einer Gemeinschaft auch eine wichtige sozial-stabilisierende Funktion. Die Lehren der Stoiker erlaubten es ihren Anhängern, auch in Zeiten höchster gesellschaftlicher Unsicherheit, vor allem in Zeiten des Krieges, ein besonnenes und kühl distanzierendes Denken zu pflegen, befreit von den Risiken nicht gelingender oder verzweifelter Verständigung.

Die Tugend der Besonnenheit war also verbunden mit einem Denken, das geübt darin war, sich auf sich selbst zu beschränken, um daraus jene Kraft zu schöpfen, die in Bedrohungslagen ein friedliches Leben in einer Gemeinschaft nicht nur ermöglichte, sondern als wiederholte Bestätigung dieser erworbenen stoischen Tugenden voraussetzte. Das Einüben des Seelenfriedens fordert geradezu dessen wiederholte Bedrohung, denn alle Tugenden bedürfen der wiederholten Übung. Die Unerschütterlichkeit der Seele durch Übung zu erlangen, lässt letztlich auch den Krieg als etwas Erstrebenswertes erscheinen. Wie auch anders ließe sich der Grad der Bewährung einer Tugend messen, wenn nicht in jenen Situationen, die diesen Seelenfrieden auf die Probe stellt?

Beispielhaft für stoisches Denken ist der Umgang mit ethischen Dilemma-Situationen, in denen keine denkbare Handlungsalternative ein Problem lösen kann. Ein Dilemma enthält einander widersprechende Handlungsregeln in identischen Anwendungsfällen. Ein Konflikt hingegen kann mit unterschiedlichen Szenarien umgehen, für die sich Gewinn- und Verluststrategien erarbeiten lassen. Im Unterschied zu einem Konflikt, in dem gegensätzliche Handlungsabsichten eventuell durch Kompromisse oder durch Überwindung bestehender Widerstände bewältigt werden können, erfordert ein moralisches Dilemma weder Konfliktparteien noch lassen sich in einem moralischen Dilemma einander widersprechende Handlungsregeln überwinden oder auflösen.

Ein bekanntes Beispiel für eine Dilemma-Situation hat diese Form: Ein Schiff sinkt. Die Besatzung fällt ins Wasser. Ein Teil der Mannschaft kann sich an den Resten des Schiffes anklammern. Andere Teile der Mannschaft schwimmen im Wasser, ohne sich an schwimmenden Schiffsteilen über Wasser halten zu können. Wie sollen sich – in dieser Situation – jene verhalten, die sich an Treibgut festklammern? Sollen sie andere Personen, die im Wasser schwimmen, auffordern, sich an denselben Teilen festzuhalten, die bisher das Überleben der anderen Schiffbrüchigen ermöglichten? Oder sollen sie andere Menschen ihrem Schicksal im Wasser überlassen? Würden die Menschen im Wasser ihre Schwimmhilfen anderen Personen zur Verfügung stellen, wäre die Wahrscheinlichkeit hoch, dass diese die Last vieler Personen nicht tragen können und untergehen. Das Angebot zur Hilfe wäre eine reale Bedrohung der eigenen Existenz. Nicht zu helfen würde jedoch das Leben der Anderen gefährden. Wie immer nun auch die Entscheidung ausfallen mag: Der Rettungsversuch eines Menschen gefährdet das eigene Leben und das Leben anderer Menschen. Es gibt in dieser Situation und unter Zeitdruck keine Lösung, die nicht zu neuen Problemen führen würde. In der griechischen Mythologie finden wir viele vergleichbare Dilemma-Situationen, in denen Personen schuldlos schuldig werden. Die „tragischen Helden“ der griechischen Tragödien sind überwiegend schuldlos-schuldig gewordene Personen, die ihr Schicksal auf stoische Weise meistern. Die Rolle des tragischen Helden in der griechischen Tragödie wäre ohne ethische Dilemma-Situationen kaum denkbar<sup>7</sup>.

Die Antwort der Stoa, auf den Umgang mit Dilemma-Situationen, besteht nicht darin, den Versuch zu unternehmen, diese Dilemmata in der Praxis aufzulösen. Die stoische Antwort auf die Frage, wie mit einem moralischen Dilemma umzugehen sei, ist vielmehr die Form des reflexiven Umgangs mit Dilemma-Situationen, das Erlernen der Tugend der Gelassenheit, die uns einen rationalen Umgang auch mit moralischen Dilemmata ermöglicht. Das Wissen darum, dass gewisse Probleme der Ethik nicht zu lösen sind, erlaubt einen anderen Blick auf tragische Handlungssituationen. Nicht die Lösung eines Problems, in Übereinstimmung mit einer Tugendlehre, ist in Dilemma-Situationen zu erörtern, sondern das einübende Hinnehmen und Erdulden moralischer Notstände.

Die reflexive und lebenspraktische Distanz, die mit dieser *Hinnahme* ethischer Dilemma-Situationen verbunden ist, steht für jene Techniken der Problemdistanzierung, die erforderlich sind, um auch unter Zeitdruck und Risiko entscheidungsfähig bleiben zu können und vernünftige Handlungen planen zu können, die nicht von Stressfaktoren, von Angst oder Verzweiflung überlagert werden. Unter den denkbar größten physischen und psychischen Belastungen den Anspruch auf Vernünftigkeit dennoch nicht aufgeben zu müssen, ist wesentlich für eine Ethik, die sich als Korrektur einer unreflektierten und durch Konventionen geprägten Handlungspraxis verstand. In Dilemma-

---

7 Der tragische Held ist in der griechischen Tragödie maskiert. Die starre Theatermaske der Schauspieler in diesen Tragödien war möglicherweise auch eine sinnenfällige Anspielung auf das verbreitete stoische Ideal der Teilnahmslosigkeit und Unerschütterlichkeit der Seele. Eine Maske, die auf den uns überlieferten Vasen-Darstellungen wie ein Helm wirkt, der gleichsam vor den Schlägen des Schicksals schützt.

Situationen sehen Stoiker sich also stets aufs Neue vor die Aufgabe stellt, ungeachtet der als unlösbar erkannten ethischen Probleme, die reflexive Autonomie und Deutungshoheit über ein tragisches Ereignis zu bewahren und daraus die Kraft zu schöpfen, Schicksalsschlägen zu begegnen. Der Stoizismus ist bis heute die einzige Ethik, die für grundsätzlich unlösbare praktische ethische Probleme ein reflexives Problemlösungsmodell entwickelt hat.

### **Beispiele heutiger Dilemma-Situationen**

Die Lehren der Stoa erinnern uns auch daran, dass in den meisten Lehrbüchern der Ethik der Umgang mit unlösbaren ethischen Problemen bestenfalls ein Randthema ist. Die unausgesprochene Überzeugung, es existiere zu jedem ethischen Problem auch eine Lösung, war der griechisch-römischen Antike jedoch fremd. Uns hingegen erscheint der stoische Umgang mit ethischen Problemen - in Anbetracht dringend zu lösender globaler Probleme - möglicherweise als phantasielos und ignorant. Die alltägliche Handlungspraxis zeigt jedoch bei näherer Betrachtung, dass uns moralische Dilemma-Situationen, wenn schon nicht vertraut, so doch zumindest bekannt sind. Einige Beispiele mögen diese Hypothese belegen:

#### **Das Doppelbindungsdilemma**

Der Stoiker Seneca stand in einem Doppelbindungs-Dilemma, als seine Verpflichtungen gegenüber dem römischen Kaiser Nero mit den von ihm unterstützten vernünftigen Interessen der Gegner dieses Kaisers in Konflikt geriet. Seneca wählte keine der beiden Seiten, was seinen Tod bedeutete. Auch wir begegnen Doppelbindungs-Dilemmata in unserer Alltagspraxis. Denken wir beispielsweise an das folgende Szenario: Die Abteilungsleiter A und B stehen in einem Konflikt und geben beide an ihre Mitarbeiter das Motto aus „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich“. Was immer Arbeitnehmer, die beiden Abteilungen zugeordnet sind, auch unternehmen mögen, wird einen Konflikt mit einem ihrer jeweiligen Abteilungsleiter provozieren. Es ist logisch unmöglich, unter Zeitdruck und Risiko diesem Handlungsdilemma zu entkommen.

#### **Das Normenkonfliktdilemma**

In den griechischen und römischen Streitkräften fanden sich immer wieder Heerführer, die zwar an ihre Aufträge durch Befehle gebunden waren, aber dennoch weitgehend autonom ihre jeweiligen Taktiken der Kriegsführung wählen durften. In diesen und vergleichbaren Situationen entstehen nicht selten unauflösbare Normenkonflikte. Der Imperativ: „Entscheide autonom, sofern du nur die Normen beachtest, die dir vorgegeben werden“ erzeugt einen Widerspruch. Es ist nur dann möglich, einer der beiden Normen („Tue, was dir befohlen wurde!“ und „Handle autonom!“) zu befolgen, wenn der jeweils anderen Norm widersprochen wird. Der mögliche Einwand, die Autonomie des Heerführers könne durch einen allgemein gehaltenen Handlungsauftrag eingeschränkt werden und dieser sei dennoch in der Lage, in der Umsetzung eines Befehls autonom zu handeln, ist unzutreffend. Nur dann könnte ein Befehlsempfänger teils unfrei, teils frei handeln, wenn der ihm gegebene und allgemein gehaltene Befehl Handlungen vorgesehen hätte, die diesem Befehl und der mit ihm verbundenen allgemeinen Handlungsregel widersprechen dürften. Davon aber kann keine Rede sein, denn jede Handlung, die in Befolgung einer allgemeinen Regel gesetzt wird, folgt dieser, oder folgt ihr nicht; andernfalls wäre keine allgemeine Handlungsregel gegeben worden. Folgt aber die konkrete Regelbefolgung der allgemeinen Handlungsregel, dann widerspricht eine autonome Handlungsentscheidung der allgemeinen Regel.

Auch Sokrates wurde Opfer eines Normen-Konflikt-Dilemmas, weil er zwar einerseits alles tat, was das Gesetz befahl, aber durch sein philosophisches Wirken die innere Widersprüchlichkeit eines Gesetzes offenbar wurde, das jene Tugenden fördert, die es durch das Gesetz selbst in Frage stellt.

#### Souveränitätsdilemma

Das Souveränitätsdilemma ist in der stoischen Lehre zu finden, Handlungsautonomie sei eine Form der Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung. Das Dilemma liegt bereits in der selbstbezüglich verfassten Handlungsautonomie. Sind Herrscher und Beherrscher dieselbe Person, dann ist ein Handelnder nur frei, sofern er sich selbst untertan ist.

Ein Imperativ, der vom Herrscher ausgeht, widerspricht dem Imperativ des Beherrschten, der auf seine Souveränität zugunsten des Herrschers verzichtet. Ob sich jemand nun als Herrscher oder Beherrscher ausgibt, macht für den entstehenden Selbstwiderspruch keinen Unterschied.

Sind Bürger die politischen Souveräne, weil alle Macht vom Volk ausgeht, dann ist jeder einzelne Bürger zugleich Gesetzgeber und Empfänger dieser Gesetze. Er ist seiner eigenen Souveränität unterworfen, folglich frei und unfrei. Dieses Dilemma wurde von dem Philosophen und Staatstheoretiker Rousseau zu einer Staatstheorie ausgebaut (vgl. → Rousseau). Wäre jeder Bürger ein König in Frankreich, dann stünden zwar alle Bürger als gleichberechtigte Personen einander gegenüber, aber jeder von ihnen ist Herrscher und Beherrscher nur seiner selbst und wiederholt damit das erwähnte Dilemma.

#### Das Prognosendilemma

Im Kapitel über die Verantwortungsethik (→ Hans Jonas) wird auf ein Dilemma hingewiesen, dass genau dann entsteht, wenn wir Verantwortung für die Fernwirkungen unseres Handelns übernehmen wollen. Weil die ferne Zukunft unbekannt ist, können wir die Fernwirkungen einer Handlung nicht abschätzen. Andernfalls könnten Menschen, die Kinder zeugen, vorhersagen, ob diese z.B. Verbrechen an der Menschheit begehen werden. Die Möglichkeit, dass dies geschehen könnte, ist allen Beteiligten bewusst, aber die Verantwortung für das, was tatsächlich in ferner Zukunft geschieht, kann diesen Personen weder zu Lebzeiten noch rückwirkend auferlegt werden. Nun mag die Zeugung von Kindern ein spezieller Fall sein, der nicht vergleichbar ist mit den Mechanismen technischer Kausalität. Aus diesen Überlegungen lässt sich jedoch nicht ableiten, dass wir auf Prognosen verzichten können. Die Kurzform eines Prognosen-Dilemmas hat diese Form: Dass die Zukunft unbekannt ist, kann prognostiziert werden. Wäre aber die Zukunft bekannt, bevor sie eingetreten ist, wäre sie nicht mehr Zukunft.

#### Das Entscheidungsdilemma

Ein Entscheidungsdilemma entsteht, wenn in einer Handlungssituation einander widersprechende Handlungsimperative gleichermaßen geboten erscheinen. Menschen vor Gefahren zu schützen, dafür aber andere Menschen Gefahren aussetzen zu müssen, steht seit den Tagen der griechischen Tragödie für die klassische Form eines Entscheidungsdilemmas.

Auch Menschen des 21. Jahrhunderts sehen sich mit ungezählten Entscheidungsdilemmata konfrontiert. Beispielsweise stellt die Technik des 21. Jahrhunderts die philosophische Ethik vor Fragen, mit denen sie zuvor noch nie befasst war. Ein Beispiel für den technologischen Wandel sind autonome Fahrzeuge, denen die Verantwortung für das Leben der Fahrgäste einem Computer übertragen wird, dessen Entscheidungsrichtlinien zu programmieren sind. Gegeben sei das folgende Szenario: Eine Person fährt allein in einem vollautonomen Fahrzeug, als sich plötzlich mehrere Personen auf der Fahrbahn befinden. Der Bremsweg des Fahrzeuges ist länger als der Gefahrenabstand, deshalb gibt es für die Steuerungs- und Bremselektronik nur zwei Optionen:

Entweder fährt das Fahrzeug elektronisch gesteuert in die Fußgängergruppe oder aber es fährt gegen eine Hausmauer. Im ersten Fall ist mit Schwerverletzten oder Toten unter den Fußgängern zu rechnen, im zweiten Fall wird der Fahrgast im Auto verletzt, mit möglichen Todesfolgen. Wie wäre die Bordelektronik des vollautonomen Fahrzeuges zu programmieren, um ein ethisches Dilemma zu vermeiden? Bisher wurde auf diese Frage noch keine widerspruchsfreie Antwort gefunden. Der Vorschlag, ein autonomes Fahrzeug sei so zu programmieren, dass der Schaden an den PKW-Insassen minimiert wird, überspringt das Problem, statt es zu lösen, denn die Frage, ob eine solche Schadensminimierung möglich ist, setzt einen bereits eingetretenen Schadensfall voraus und überspringt dieses Dilemma, statt es zu lösen.

#### Das Toleranzdilemma

Der Handlungsimperativ „Sei tolerant!“ ist genau dann selbstwidersprüchlich, wenn er dazu führt, auch die Ablehnung dieses Toleranz-Imperativs zu tolerieren. Liberalität, die sich selbst aus liberalen Grundsätzen in Frage stellt, erzeugt ein Toleranz-Dilemma. Das vermeintliche Alternativkonzept, eine „Toleranz bis auf Weiteres“, erlaubt zwar Ausnahmen, unterscheidet sich dadurch jedoch nicht von einem Konzept der „Intoleranz bis auf Weiteres“, das ebenfalls Ausnahmen erlaubt, also nicht vernünftiger ist als die vermeintliche Alternative, einer „Toleranz bis auf Weiteres“. Dennoch leben und erleben wir dieses Toleranz-Dilemma in der alltäglichen politischen Handlungspraxis und erleben dessen Hinnahme und Duldung nicht generell als Irrationalität. Diese Duldung und Hinnahme nicht-reduzierbarer Handlungsdilemmata ist für die stoische Ethik typisch. Es wäre auch verwunderlich, wenn die Überlieferungszusammenhänge der Ethik in unserer eigenen Handlungspraxis keinerlei Spuren hinterlassen hätte.

Diese und vergleichbare Dilemma-Situationen machen deutlich, dass die Lehre der Stoa, Dilemma-Situation reflexiv gleichsam einzuklammern, gewisse Vorteile bringt. Einem Stoiker stellen sich bei unlösbaren ethischen Dilemmata keine Fragen der Schuld oder Unschuld, denn das Unausweichliche entbindet ihn von jeder Verantwortung.

Andererseits erweisen sich manche vermeintliche Dilemmata bei näherer Untersuchung als Pseudo-Dilemmata, also als ethische Probleme, die im Grunde auflösbar sind, wenn gewisse Umstände eintreten, an die vielleicht noch nicht gedacht worden ist. Ein echtes Dilemma entsteht unter Zeitdruck und Risiko, bei begrenzten Ressourcen und fehlender Kenntnis dessen, was kommen wird. Nur unter diesen Bedingungen können Dilemma-Situationen *nicht* aufgelöst werden. Auch die griechische Tragödie kennt in der Regel keine Szenarien, in denen der tragische Held unbegrenzt viel Zeit hätte nachzudenken, was idealerweise zu tun wäre.

#### **Von den Stoikern zu den Epikureern**

Nach der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion, unter Kaiser Konstantin, geriet die Ethik der Stoa langsam in Vergessenheit. Für Christen jener Zeit existierte nicht länger das Ideal eines unerschütterlichen göttlichen Seelenfriedens. Ein Gott, der weder leidensfähig noch leidenswillig war, konnte nicht länger ein mögliches Vorbild oder Handlungsideal christlicher Ethiker sein. Obwohl die Christen gewisse Anleihen asketischer Ideale von den Stoikern übernahmen, beispielsweise die mönchische Lebensform, stand das stoische Ideal, einer durch nichts zu erschütternden Seele, über Jahrhunderte hinweg einer fruchtbaren Diskussion zwischen stoischer und christlicher Ethik im Wege. Die Frage, wie Menschen jemals als Zeugen des Elends ihrer Mitmenschen ihren Seelenfrieden in stoischer Teilnahmslosigkeit finden können, war durch stoische Ideale nicht länger zu vermitteln. Wir werden im Kapitel über die Ethik der Epikureer sehen, dass die stoischen Ideale der

Leidenschaftslosigkeit, Gefühllosigkeit und Mitleidlosigkeit bei den Epikureern ins Wanken geraten wird.

#### Stärken des Stoizismus

- Entwicklung von Techniken der reflexiven Distanzierung ethischer Dilemmata
- Armut oder Reichtum, Gesundheit oder Krankheit, Schönheit oder Hässlichkeit sind für die stoische Lebenspraxis ethisch neutral. Diese Lehre definiert ein Alleinstellungsmerkmal des Stoizismus, das indirekt auch in den Diskussionen über Gerechtigkeitstheorien nachwirkt. Die praktische Bedeutung der Adiaphora-Lehre zeigt sich in den Theorien über Gerechtigkeit, in denen es sich als hilfreich erwies, das jeweils eigene Wissen über die eigenen zukünftigen sozialen Chancen auszublenden (Rawls „Schleier des Unwissens“)
- Der Stoizismus entwickelte ethische Konzepte, die auch heute noch Anwendung finden. Die erstmals von den Stoikern entwickelten Formen mobiler Seelsorge, des begleitenden therapeutischen Gesprächs im Freundeskreis und der mit diesen Gesprächen verbundenen „Trostschriften“, eröffneten eine neue literarische Gattung

#### Schwächen des Stoizismus

- Die Tugenden der Stoiker, das Erlernen der Gefühls- und Leidenschaftslosigkeit, widersprechen der natürlichen menschlichen Lebenspraxis; einer Praxis, in der Freude und Leid ein wesentliches Merkmal des menschlichen Lebens sind. Der Stoizismus kann nicht schlüssig erklären, wie Freundschaft eine Tugend sein könnte, wenn Formen der Empathie oder des Mitleids nicht als Tugenden gelten
- Der Stoizismus kann keine materiellen Pflichten gegenüber anderen Personen begründen

#### **Bedeutung der Stoa für die praktische Ethik**

- Die erfreuliche Tatsache, dass seit den 1990er Jahren - nicht nur im deutschsprachigen Raum - immer wieder philosophische Praxen eröffnet wurden, die sich Formen der philosophischen Lebensbegleitung widmen, ist ein deutlicher Beleg für die praktische Wirksamkeit und Alltagstauglichkeit auch der stoischen Lehrinhalte.
- Die Suche nach seelischer Balance und innerer Harmonie ist nicht nur ein Merkmal stoischer Ethik, sie ist eine Konstante der Ethik auch in der Neuzeit. Es dürfte kaum gelingen, die psycho-physischen Auswirkungen einer individuellen Gewissensentscheidung zu diskutieren, ohne den Begriff der seelischen Ausgeglichenheit und psychischen Harmonie zu thematisieren und damit auch indirekt stoische Lehrinhalte.
- Auf der Suche nach den Ursprüngen der ökologischen Ethik waren die Stoiker die ersten, die den Versuch unternahmen, im Einklang mit der Natur den pflegsam und asketischen Umgang mit dem eigenen Körper zu fordern. Gesunde Ernährung, einfache Kleidung, der bewusste Verzicht auf materiellen Reichtum und der Erhalt naturnaher Lebensbedingungen prägte auch über weite Passagen die Anfänge der ökologischen Ethik der Gegenwart.
- Wir verdanken den Stoikern wesentliche Beiträge zur Entwicklung des philosophischen Individualismus, lange vor dessen Wiederentdeckung in der Renaissance. Der zentrale Gedanke, dass die praktische Wirksamkeit ethischer Theorien sich im Alltagsleben der Menschen bewähren müsse, mag uns heute als selbstverständlich gelten, war jedoch in unterschiedlichen Epochen der europäischen Geistesgeschichte ein oft vernachlässigtes Thema.

- Im Umgang mit ethischen Dilemmata ist die von den Stoikern angewandte Technik reflexiver Problemdistanzierung auch heute noch aktuell. Sie findet z.B. in der Burnout-Prophylaxe ebenso Anwendung wie in der Trauma-Therapie.

### **Literaturempfehlungen (Auszug)**

- Marc Aurel, Selbstbetrachtungen, übers. V. Albert von Wittstock, 188 Seiten, Verlag: Reclam
- Epiktet, Handbüchlein der Moral, übers. Von Kurt Steinmann, 71 Seiten, Verlag: Reclam
- Seneca, Briefe an Lucilius, hrsg. von Marion Giebel, übers. Von Heinz Gunermann, Franz Loretto, Rainer Rauthe, 780 Seiten, Verlag: Reclam
- Wilhelm Schmid, Gelassenheit: Was wir gewinnen, wenn wir älter werden, 118 Seiten, Insel Verlag
- Die Philosophie der Stoa: Ausgewählte Texte, von Wolfgang Weinkauff, 340 Seiten, Verlag: Reclam