

I. EINLEITUNG

Ὅρα, μὴ ἀποκαισαρωθῆς, μὴ βαφῆς· γίνεται γάρ. [...] ἀγώνισαι, ἵνα τοιοῦτος συμμείνης, οἷόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι φιλοσοφία. αἰδοῦ θεοὺς, σῶξε ἀνθρώπους.¹ Marc Aurel soll seine *Selbstbetrachtungen* nicht in Rom oder an einem anderen Ort in Stille und Zurückgezogenheit verfasst haben, sondern während des Krieges gegen die Markomannen und Quaden am Gran. Vermutlich begann er seine Aufzeichnungen im Jahr 168 n. Chr.² Somit waren bereits sieben Jahre seiner Herrschaft vergangen, als Marc Aurel sich ermahnte, nicht zu „verkaisern“, sondern so zu bleiben, wie die Philosophie es von ihm erwartete. Marc Aurel distanzierte sich jedoch nicht nur von der Rolle des Kaisers, sondern auch vom Hof, von der Institution also, die seine Herrschaft als Kaiser repräsentierte. Der Grund, weshalb er das höfische Leben so skeptisch betrachtete, war ein in seinen Augen unauflösbarer Widerspruch zwischen den am Kaiserhof praktizierten Lebensformen und dem philosophischen *βίος*, für den er sich entschieden hatte.³ Dies verdeutlicht ein Vergleich, in dem er die Philosophie als Mutter, den Hof hingegen als Stiefmutter bezeichnet. Εἰ μητρῴαν τε ἅμα εἶχες καὶ μητέρα, ἐκείνην ἂν ἐθεράπευες καὶ ὁμῶς ἢ ἐπάνοδος σοι πρὸς τὴν μητέρα συνεχῆς ἐγίνετο. τοῦτό σοι νῦν ἔστιν ἢ ἀυλὴ καὶ ἢ φιλοσοφία.⁴

Die *Selbstbetrachtungen* bleiben jedoch nicht bei kritischen Bemerkungen über den Kaiserhof stehen, wie das folgende Argument belegt, mit dem sich Marc Aurel von dem Gedanken der Unvereinbarkeit beider Lebensformen wieder trennt. Er versucht sich vielmehr davon zu überzeugen, dass die Diskrepanzen zwischen dem höfischen und dem philosophischen Leben aufgehoben werden können und es möglich sein müsse, die Philosophie mit dem höfischen Leben zu arrangieren: [...] ὅπου ζῆν ἔστιν, ἐκεῖ καὶ εὖ ζῆν· ἐν ἀυλῇ δὲ ζῆν ἔστιν· ἔστιν ἄρα καὶ εὖ ζῆν ἐν ἀυλῇ.⁵ Die Integration der Philosophie in das höfische Leben war für Marc Aurel ein zentraler Gedanke. Dies wird schließlich daran erkennbar, dass im Unterschied

- 1 M. Aur. ad se ipsum 6,30,1–3: „Achte darauf, daß du dich nicht zum Cäsar machen und entsprechend färben läßt. Denn das kann geschehen. [...] Kämpfe darum, daß du so bleibst, wie dich die Philosophie haben wollte. Achte die Götter, rette die Menschen.“ (Die Zitation der *Selbstbetrachtungen* folgt der Übersetzung von Rainer Nickel.)
- 2 M. Aur. ad se ipsum 1,17,23. Vgl. dazu den Kommentar von Rainer Nickel: Marc Aurel, Wege zu sich selbst, gr.-dt., hg. und übers. v. Rainer Nickel, Düsseldorf, Zürich 1990, 379 f.
- 3 Vgl. Aloys Winterling, *Aula Caesaris. Studien zur Institutionalisierung des römischen Kaiserhofes in der Zeit von Augustus bis Commodus (31 v. Chr.-192 n. Chr.)*, München 1999, 1 f.
- 4 M. Aur. ad se ipsum 6,12,1–2: „Wenn du gleichzeitig eine Stiefmutter und eine Mutter hättest, dann würdest du jener zwar mit Achtung begegnen, aber trotzdem würde dein Weg immer wieder zu deiner Mutter zurückführen. Das ist für dich jetzt einerseits der Kaiserhof, andererseits die Philosophie.“
- 5 M. Aur. ad se ipsum 5,16,2: „Wo es möglich ist zu leben, da kann man auch gut leben. Am Kaiserhof kann man leben. Also kann man am Kaiserhof auch gut leben.“

zu den übrigen Paragraphen nur an dieser Stelle von einem den Anforderungen der formalen Logik entsprechenden Argument Gebrauch gemacht wird.

Obwohl die Distanzierung vom Kaiserhof sowie der von Marc Aurel geäußerte Wunsch, die Philosophie in das höfische Leben integrieren zu wollen, zunächst befremdlich erscheinen, ist zu erkennen, dass hiermit nicht eine Eigenart Marc Aurels, sondern eine herrschaftspolitische Notwendigkeit verbunden war. In seinen *Selbstbetrachtungen* erklärt Marc Aurel, dass die Rolle des Philosophen geeigneter sei als die Rolle des Caesar, um diejenige Akzeptanz, die er als Herrscher brauchte, herstellen zu können. ὥδε πολλάκις ἐπάνηθι καὶ προσαναπαύου ταύτη, δι' ἣν καὶ τὰ ἐκεῖ σοι ἀνεκτὰ φαίνεται καὶ σὺ ἐν αὐτοῖς ἀνεκτός.⁶ Als „erträglicher“ *princeps* wollte Marc Aurel vor allem von der Aristokratie wahrgenommen werden, auf deren Akzeptanz er nicht verzichten konnte, wie die Untersuchungen zeigen werden.⁷ Die gebildeten Oberschichten des zweiten Jahrhunderts, die von einem Kaiser mittlerweile mehr als nur eine Anknüpfung an republikanische Traditionen erwarteten, setzten neben das Bild des *civilis princeps* das Bild des Philosophenkaisers. Während die Vertreter der Paideia das Bild des Philosophenkaisers verwendet haben, um konkrete Erwartungen an den Kaiser zu richten, bildete die Figur der Tyrannis ein geeignetes Medium für die Äußerung von Kritik. Immer wieder hat die Aristokratie die Missachtung ihrer Interessen zum Anlass genommen, um den Hof sowie den dort betriebenen Aufwand zu bemängeln und den Kaiser mit dem Vorwurf der Tyrannis zu konfrontieren. Es war letztlich diese Kritik, die Marc Aurel aufgriff, um sich von denjenigen Kaisern zu distanzieren, die sich offen über die Interessen der Aristokratie hinwegsetzten. Die Anknüpfung an die aristokratische Hofkritik in den *Selbstbetrachtungen* zeigt, dass diese Form der Kritik auch im zweiten Jahrhundert, als sich der Kaiserhof bereits zu einer Größe *sui generis* entwickelt hatte, noch fortbestand.⁸ Hier wird deutlich, dass die Hofkritik zugleich ein allgemeines, aus den Beziehungen zwischen Kaiser und Aristokratie resultierendes strukturelles Merkmal berührt. Wie Aloys Winterling mit einem Rekurs auf die Dyarchie these Theodor Mommsens gezeigt hat, konnte die traditionelle, durch *dig-nitas* sich konstituierende aristokratische Rangordnung der Gesellschaft durch die neue höfische Hierarchie, die durch die Vergabe kaiserlicher Gunst geschaffen wurde, nicht abgelöst werden. Stattdessen bestanden beide Ordnungen nebeneinander fort, sodass Konkurrenz und Rivalität zwischen Kaiser und Aristokratie sowie ein hohes Maß an Labilität wesentliche Strukturmerkmale der gesellschaftlichen Ordnung blieben.⁹ Die zahlreichen Verschwörungen im ersten Jahrhundert und die unnatürlichen Tode der Kaiser, die sich über aristokratische Interessen hinwegset-

6 M. Aur. ad se ipsum 6,12,2: „Deshalb kehre möglichst oft zu dieser (sc. zur Philosophie) zurück und schöpfe neue Kraft aus ihr, wodurch dir die Dinge dort (sc. am Hof) erträglich erscheinen und du dort erträglich bist.“

7 Vgl. dazu auch S. 152 f. sowie Anm. 68 und S. 201.

8 Vgl. Winterling, *Aula Caesaris*, 76 ff., 47 ff.

9 Aloys Winterling, ‚Staat‘, ‚Gesellschaft‘ und politische Integration in der römischen Kaiserzeit, in: *Klio* 83, 2001.1, 93–112, 106 ff.; ders., Dyarchie in der römischen Kaiserzeit. Vorschlag zur Wiederaufnahme der Diskussion, in: Wilfried Nippel, Bernd Seidensticker (Hg.), *Theodor Mommsens langer Schatten. Das römische Staatsrecht als bleibende Herausforderung für die Forschung*, Hildesheim, Zürich, New York 2005, 177–198.

zten und deshalb aus der *memoria* der Römer verbannt wurden, verdeutlichen dies. Herodian beschreibt zudem eine fast unüberschaubare Zahl von Unruhen und Gefahren, die eine Verunsicherung der sozialen und politischen Strukturen bis auf die Zeit Marc Aurels bewirkten:

εἰ γοῦν τις παραβάλοι πάντα τὸν ἀπὸ τοῦ Σεβαστοῦ χρόνον, ἐξ οὗπερ ἡ Ῥωμαίων δυναστεία μετέπεσεν εἰς μοναρχίαν, οὐκ ἂν εὖροι ἐν ἔτει περὶ που διακοσίοις μέτροι τῶν Μάρκου καιρῶν οὔτε βασιλειῶν οὕτως ἐπαλλήλους διαδοχὰς οὔτε πολέμων ἐμφυλίων τε καὶ ξένων τύχας ποικίλας ἐθνῶν τε κινήσεις καὶ πόλεων ἀλώσεις τῶν τε ἐν τῇ ἡμεδαπῇ καὶ ἐν πολλοῖς βαρβάροις, γῆς τε σεισμούς καὶ ἀέρων φθορὰς τύραννων τε καὶ βασιλέων βίους παραδόξους πρότερον ἢ σπανίως ἢ μηδ' ὅλως μνημονευθέντας.¹⁰

Der konkurrierenden Interessenlage zwischen Kaiser und Aristokratie war sich Marc Aurel durchaus bewusst, wie gleich das erste Buch seiner *Selbstbetrachtungen* dokumentiert, in dem er sich erinnert, [...] καὶ ὅτι ὡς ἐπίπαν οἱ καλοῦμενοι οὗτοι παρ' ἡμῖν εὐπατριδαὶ ἀστοργότεροί πως εἰσίν.¹¹

Bemerkenswert ist, dass die Herrschaft Marc Aurels, die Herodian als Ideal und Vorbild späterer Kaiser bestimmt, trotz widriger äußerer Umstände äußerst stabil war. Außer der Avidius Cassius-Affäre gab es keine nennenswerten Verschwörungen und kein über einen Senator gefälltes Todesurteil. Sollte Marc Aurel, der sich im Gegensatz zu vielen seiner Vorgänger für eine prosenatorische Politik entschied – er erinnert immer wieder an Nero oder Caligula – ‚aus der Geschichte gelernt‘ haben?

Die vorliegende Arbeit wird zeigen, dass die Verbindung von Politik und Philosophie während Marc Aurels Herrschaft eine entscheidende Voraussetzung für die Herstellung aristokratischer Akzeptanz und politischer Stabilität war.

Für die Frage, wie sich Philosophie und Politik als herrschaftsstabilisierende Faktoren zueinander verhalten haben, hat die *Kulturgeschichte des Politischen* einen hohen heuristischen Wert, insofern sie die Philosophie ausgehend von der sozialen Realität in Hinblick auf ihre sozialen und politischen Funktionen untersucht. Es sind vor allem ideengeschichtlich und machtpolitisch argumentierende Ansätze, deren Erklärungspotential hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Politik in vielen Fällen nicht weitreichend genug ist. Ideengeschichtlich ausgerichtete Forschungen, die der Philosophie einen eindeutigen Vorrang vor der historisch-sozialen Realität beimessen und insofern zuerst nach den Verwirklichungschancen philosophischer Inhalte in der politischen Praxis fragen, unterschätzen häufig den Einfluss von Machtinteressen oder lassen ihn weitestgehend unberücksichtigt. Im Gegensatz dazu erweisen sich eher machtpolitisch ausgerichtete

10 Herodian. 1,1,4: „Wenn jemand die gesamte Zeit von Augustus her, seit sich die Römer-Herrschaft zur Monarchie gewandelt hat, überschaute, so fände er wohl in den rund zweihundert Jahren bis zu den Zeiten Marc Aurels weder so viele Herrschaftsfolgen nacheinander noch so vielfältige Wechselfälle innerer und äußerer Kriege, Unruhen der Provinzen und Eroberungen von Städten in unserem Lande und in vielen Barbarenländern, Erdbeben und Seuchen, unverhoffte Lebensläufe von Usurpatoren und Kaisern, wie sie früher nur selten oder überhaupt nicht zu erwähnen waren.“ (Übers. v. Friedhelm L. Müller)

11 M. Aur. ad se ipsum 1,11: „[...] und daß die Adligen, die bei uns Patrizier heißen, meistens ziemlich lieblos und grausam sind.“

Ansätze, die die Philosophie als ein aus den sozialen und politischen Strukturen bloß abgeleitetes Phänomen begreifen, als nicht weitreichend genug, um die Funktion, die die Philosophie in der sozialen Realität tatsächlich übernommen hat, erklären zu können. Diese erkenntnistheoretisch und methodisch sich voneinander unterscheidenden Ansätze bewirken eine Dichotomie zwischen einem entweder an rein philosophischen Idealen oder an rein machtpolitischen Interessen ausgerichteten Handeln. Von der dadurch erzeugten normativen Differenz, die das menschliche Handeln entweder auf ideelle oder materielle Beweggründe reduziert, grenzt sich die Kulturwissenschaft ab. Sie versucht, die Hierarchisierung zwischen der sozialen Realität und dem kulturellen System aufzuheben, indem sie die Philosophie als ein ebenso signifikantes Feld gesellschaftlichen Machtkampfes darstellt wie die Politik.¹²

Wie eng Politik und Kultur miteinander verbunden sind, wird daran erkennbar, dass nach kulturwissenschaftlicher Auffassung nur solche politischen Entscheidungen erfolgreich durchzusetzen sind, die sich im Rahmen einer allgemein akzeptierten Wirklichkeit vollziehen. Im Unterschied zur traditionellen Politikgeschichte, die danach fragt, ‚was‘ der ‚Staat‘ als Sachgebiet bedeutet, fragt die Kulturwissenschaft, ‚wie‘, mit Hilfe welcher die Wirklichkeit konstruierender Deutungsschemata, politische Systeme aufrechterhalten werden. In der römischen Kaiserzeit des zweiten Jahrhunderts war die Zweite Sophistik repräsentativ für eine solche allgemein akzeptierte Wirklichkeit, die ihren Ausdruck insbesondere in dem Bild der Philosophenherrschaft fand.¹³ Insofern sich die Sophisten auf dieses Bild beriefen, um an der politischen Macht beteiligt zu werden, wurden mit dem Bild der Philosophenherrschaft zugleich die Grenzen definiert, innerhalb derer politische Entscheidungen als legitim anerkannt wurden. Inwieweit sich der Erfolg und die hohe Stabilität Marc Aurels Herrschaft seiner Bereitschaft verdankt, sich in das von den Sophisten verteidigte Bild eines idealen Herrschers einzufügen, wird insbesondere anhand der Karrierechancen untersucht, die sich den Philosophen am Hof Marc Aurels eröffneten.

Die Vertreter der Zweiten Sophistik verfügten über rhetorisches, philosophisches und medizinisches Wissen sowie über politische Macht. Diese verschiedenen Bereiche des Wissens wurden unter dem Begriff ‚Paideia‘ zusammengefasst. Einen grundsätzlichen Konflikt zwischen den einzelnen Wissensgebieten gab es innerhalb der Zweiten Sophistik zu dieser Zeit nicht mehr.¹⁴ Allerdings konnten durch

12 Vgl. dazu Thomas Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, München 1997, 26 ff. Thomas Schmitz bezeichnet in diesem Zusammenhang Politik und Philosophie als zwei verschiedene Seiten einer Medaille. Das Bild ist meines Erachtens insofern irreführend, als es die Differenz stärker betont als das Zusammenspiel von Philosophie und Politik. – Eine Erläuterung zu den Grundlagen des für diese Untersuchung gewählten kulturwissenschaftlichen Ansatzes gibt das Kapitel „Kulturgeschichte des Politischen“.

13 Die mit dem Bild der Philosophenherrschaft verbundenen politischen Funktionen werden insbesondere in Kapitel V. erläutert.

14 Vgl. dazu Christoph Tobias Kasulke, *Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jh. n. Chr.*, München, Leipzig 2005, 49 ff. Kasulke zeigt am Beispiel der angeblichen Konversion Marc Aurels zur Philosophie im Jahr 146 und dem Briefwechsel mit

die Paideia, die ein wesentlicher Faktor innerhalb des Rangstreites um soziales Prestige war, in Konkurrenzsituationen die überkommenen Streitigkeiten sowohl zwischen Philosophen und Rhetoren als auch zwischen den einzelnen philosophischen Schulen wieder akut werden.¹⁵

Nach der Auffassung von Thomas Schmitz sei in Hinblick auf die Frage, wie sich Bildung und Macht zueinander verhalten haben, von einer grundsätzlichen Zweiteilung der Gesellschaft in „Ober- und Unterschichten“¹⁶ auszugehen. Er meint hiermit die Beziehungen der Aristokratie zu den unteren Schichten. In dieser Arbeit – die These wird im Forschungsteil ausführlich begründet – wird hingegen gezeigt, dass die Zweite Sophistik vor allem für die Machtbeziehungen zwischen Kaiser und Aristokratie stabilisierende Funktionen besaß.

Dementsprechend ist für die Untersuchung die folgende Argumentation vorgesehen: Ausgehend von der von Aloys Winterling erneut in die althistorische Diskussion eingebrachten Dyarchiethese von Theodor Mommsen¹⁷ werden im Forschungskapitel zunächst grundlegende Strukturprobleme benannt, auf die die römischen Kaiser reagieren mussten, um ihre Herrschaft zu stabilisieren. Mit einem Exkurs werden exemplarisch anhand der Herrschaft des Augustus herrschaftsstabilisierende Rituale vorgestellt, die sich bereits in der frühen Kaiserzeit entwickelt haben. Inwieweit auch die Zweite Sophistik als ein die gesellschaftlichen Strukturen stabilisierendes Phänomen verstanden werden kann, wird in diesem Zusammenhang forschungsgeschichtlich begründet. Zunächst werden Probleme und Aporien benannt, die innerhalb der Forschung dadurch entstanden sind, dass zum einen die Doppelstrukturen von Kaiser und Aristokratie nicht berücksichtigt wurden und zum anderen das Verhältnis von Philosophie und Politik entweder aus einer rein ideengeschichtlichen oder rein machtpolitischen Perspektive betrachtet wurde. Welche heuristischen Funktionen die *Kulturgeschichte des Politischen* in Hinblick auf den Umgang mit diesen Problemen übernimmt, wird anhand epistemologischer und methodischer Überlegungen gezeigt. Im Anschluss daran wird die Zweite Sophistik als eine hybride Kultur dargestellt, die unmittelbar auf die eingangs dargestellten Strukturprobleme der Kaiserzeit reagierte.

Nach dem Forschungskapitel wird am Beispiel der stoischen Lehre der Oikeiosis und der Philosophie Marc Aurels das Konzept der stoischen Philosophie als Rückzugsphilosophie kritisch hinterfragt. Hierbei wird zunächst zu untersuchen sein, ob es den philosophischen und den medizinischen Diskursen, in denen sich das Empfinden artikulierte, in einer als „fremd“¹⁸ empfundenen Welt zu leben, ge-

Fronto, dass es keine grundsätzliche Debatte über die Frage mehr gab, ob die Philosophie oder die Rhetorik einen höheren Wert habe, sondern die eigentliche Dimension der Auseinandersetzung nur noch stilistischer Art war. Allgemein zum Verhältnis von Philosophie und Rhetorik vgl. Glen W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, 11 ff. Diese Problematik wird auf den Seiten 114–121 wieder aufgenommen und ausführlicher analysiert.

15 Vgl. dazu die Ausführungen in dem Kapitel „Soziale und politische Funktionen der Paideia“.

16 Schmitz, *Bildung und Macht*, 30 f.

17 Die Forschung zur Dyarchie nach Mommsen wird von Winterling, *Dyarchie*, 177–184 zusammengefasst.

18 Das Thema, wie man sich einer „fremden“ oder „feindlichen“ Außenwelt gegenüber verhalten soll, ist ein grundlegender Bestandteil der *Selbstbetrachtungen*. Vgl. dazu M. Aur. ad se ipsum

lang, den Wunsch nach einem gesellschaftlichen Rückzug zu überwinden und der Fremdheit Vertrauen entgegenzusetzen.¹⁹ Dabei ist in den folgenden Kapiteln zur Oikeiosislehre zu fragen, inwieweit die kaiserzeitliche Stoa, die unmittelbar auf die gesellschaftlichen Bedürfnisse reagierte²⁰, als eine Philosophie im engeren Sinne oder eher als eine Form der Lebenskunst zu bezeichnen ist.²¹ Schließlich erhalten auch die literarisch nicht eindeutig zu klassifizierenden *Selbstbetrachtungen* durch die Verbindung mit der Oikeiosislehre ein schärferes Profil.

Die sozialen und politischen Funktionen der *Paideia*²² werden im vierten Teil anhand der Aufstiegsmöglichkeiten untersucht, die sich innerhalb der gesellschaftlichen Rangordnung und der Hierarchie am Hof eröffneten. In Hinblick auf die

2,1; Peter A. Brunt, Marcus Aurelius in his *Meditations*, in: JRS 64, 1974, 1–20, 10 ff. sieht eine Verbindung zwischen dieser Wahrnehmung und den am Hof üblichen Intrigen und Schmeicheleien sowie den Personen, die nach der eigenen Aussage Marc Aurels nichts sehnlicher wünschen als den Tod des Kaisers. Vgl. dazu M. Aur. ad se ipsum 1,11; 10,36. Das Gefühl, in einer „feindlichen“ oder „fremden“ Welt zu leben, interpretiert E.-R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, 20 ff. als ein allgemeines Phänomen, das nicht nur innerhalb des Christentums, sondern auch innerhalb der platonischen Schule und bei Marc Aurel zu beobachten gewesen sei. Thodoranova bezeichnet diese „Entfremdung“ als mentale Krise des zweiten Jahrhunderts, die u. a. auch durch Marc Aurel bestätigt wurde, wenn er behauptet, dass das Leben „Krieg und kurzer Aufenthalt eines Fremden“ sei. (M. Aur. ad se ipsum 2,17,2). Vgl. V. Thodoranova, *Marc Aurèle – ξένος κόσμου*, in: Actes de la XII^e Conférence Internationale d'Études Classiques. *Eirene*, 2.-7. Oktober, 1972, 435–438, 435, 438. Vgl. auch Dirk Barghop, *Forum der Angst. Eine historisch-anthropologische Studie zu Verhaltensmustern von Senatoren im römischen Kaiserreich*, Frankfurt am Main 1994.

- 19 Zum Begriff des Vertrauens vgl. Ute Frevert, *Vertrauen – eine historische Spurensuche*, in: dies. (Hg.), *Vertrauen. Historische Annäherungen*, Göttingen 2003, 7–66.
- 20 Wie Paul Zanker beobachtet, war die Philosophie für die alte Führungsschicht, die ihre Macht verloren hatte, eine Möglichkeit, „ihre Rolle in der Monarchie neu zu verstehen“. Paul Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München 1995, 244.
- 21 Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Fayard 1992; Elizabeth Asmis, *The Stoicism of Marcus Aurelius*, in: ANRW 2.36.3, 1989, 2228–2252, 2232: „Genuine philosophy consists in caring for one's character, not in making a sophistic display of cleverness [...]“. – Grimal, *Marc Aurèle*, 373; Joachim Dalfen, *Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels*, Diss. München 1967, 239. Dass es sich nicht um einen philosophischen Text im engeren Sinne handelt, sondern um Gedanken zur Lebenskunst, wird nicht zuletzt durch die moderne Rezeption bestätigt, die die *Selbstbetrachtungen* der sog. Glücksphilosophie zuordnet. Vgl. dazu Bernard Nollen, *Nutze den Augenblick. Gedanken zur Lebenskunst von Marc Aurel*, Köln 1999; Henry Dwight Sedgwick, *Marcus Aurelius*, New York 1971, 112 ff., 115, 117 behauptet, wie auch andere Autoren, dass die *Selbstbetrachtungen*, die keine theoretische Auseinandersetzung darstellen, eher der Suche nach einer Religion vergleichbar seien. Zur modernen Kritik an der sich selbst als Lebenskunst beschreibenden Philosophie vgl. Wolfgang Kersting, Claus Langbein (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt am Main 2007. – Auch im zweiten Jahrhundert gab es eine Differenzierung zwischen Philosophie und Lebenskunst, wie durch die pyrrhonische Skepsis bestätigt wird, die nicht bereit war, das populäre Konzept des *magister artis vitae* sowie die Möglichkeit einer *ars vitae* überhaupt als Philosophie anzuerkennen. Vgl. S. Emp. adv. eth. 168 ff.; pyrrh. hyp. 3, 273–279. – Zur Unterscheidung von Philosophie und Lebenskunst vgl. S. 84.
- 22 Die heterogenen Wissensgebiete der Zweiten Sophistik werden unter dem Begriff „*Paideia*“ subsumiert. Vgl. dazu auch die Ausführungen auf den Seiten 109 ff. bes. Anm. 1. Der Begriff

gesellschaftliche Rangordnung wird zunächst die Frage zu untersuchen sein, wie sich Politik und Paideia zueinander verhalten haben, da der Nachweis von Paideia mittlerweile zwar ein unverzichtbares Kriterium aristokratischer Zugehörigkeit war, die Konstitution des gesellschaftlichen Ranges aber auch in der Kaiserzeit nach wie vor von den alten republikanischen Institutionen, der Magistratur und dem Senat, abhängig blieb.²³ Innerhalb der höfischen Hierarchie bildeten hingegen die Paideia und die soziale Herkunft zwei miteinander konkurrierende Faktoren, insofern am Kaiserhof normalerweise nur Personen eines geringeren sozialen Status reüssieren konnten, die von Marc Aurel begünstigten Philosophen jedoch aus der Oberschicht kamen.

Ob die Paideia gesamtgesellschaftliche Funktionen übernehmen konnte, die über ihre Einzelfunktionen in den gesellschaftlichen und höfischen Teilsystemen hinausgingen, wird in den Kapiteln V. und VI. untersucht. Dabei wird zunächst ein politischer Diskurs rekonstruiert, der sich innerhalb der Zweiten Sophistik etabliert hat und der auf die Machtbeziehungen zwischen dem Kaiser und den gesellschaftlichen Eliten einen unmittelbaren Einfluss zu nehmen versuchte. Inwieweit sich Marc Aurel in das von den Sophisten propagierte Herrschaftsideal einfügte, und es ihm gelang, der potentiellen Rivalität zwischen Kaiser und Aristokratie entgegenzuwirken, wird der Gegenstand des letzten Kapitels sein.

„Paideia“, der ebenfalls ein Teil des gesellschaftlichen Handelns ist, enthält auch das Konzept einer „Philosophie als Lebenskunst“.

- 23 Während die „politische Integration der Gesellschaft“ – die Herstellung eines sozialen Status über politische Ämter – in der Kaiserzeit fortbestand, ist die „soziale Integration der Politik“ – ein Mechanismus, der, wie zur Zeit der Republik, nur Personen aristokratischer Herkunft für politische Ämter zulässt – in der Kaiserzeit nicht mehr in dem Maße zu beobachten. Winterling, Politische Integration, 108–109.