

Über die Worte und Taten des Lucius Annaeus Seneca

Das Problem der Übereinstimmung von Worten und Taten
anhand von *De Vita Beata* und den *Epistulae Morales*

René Kanzler



University
of Bamberg
Press

51 Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kultur-
wissenschaften der Otto-Friedrich-Universität
Bamberg

Band 51

Über die Worte und Taten des Lucius Annaeus Seneca

Das Problem der Übereinstimmung von Worten und Taten
anhand von *De Vita Beata* und den *Epistulae Morales*

René Kanzler

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de/> abrufbar.

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation vorgelegen.

Gutachter: Prof. Dr. Christian Schäfer
Gutachter: Prof. Dr. Marko J. Fuchs
Tag der mündlichen Prüfung: 18. Oktober 2023

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; <https://fis.uni-bamberg.de>) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: © René Kanzler, „Wohlfluss“

© University of Bamberg Press, Bamberg 2024
<https://www.uni-bamberg.de/ubp>

ISSN: 1866-7627 (Print) eISSN: 2750-848X (Online)
ISBN: 978-3-98989-010-7 (Print) eISBN: 978-3-98989-011-4 (Online)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-956959
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-95695>

Danksagung

Die vorliegende Monografie ist die überarbeitete Version meiner Dissertation im Fachbereich Philosophie, die ich 2023 an der Fakultät der Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg einreichte. Ich erstellte sie nebenberuflich und universitätsextern, woraus sich sowohl Stärken der Untersuchungen, die die ein oder andere neue Perspektive auf Seneca und die Stoa einnehmen lassen, als auch Limitierungen ergeben, die einen Anreiz bieten können, sich intensiver mit der Thematik und daran anschließenden Fragestellungen zu befassen.

Für die beständige Unterstützung, für jegliche Hilfe, jeden neuen Gedankenanstoß, jeden Rat und vor allem für die Motivation zum geduldigen Bearbeiten der umfangreichen Fragestellungen danke ich herzlich meinem Erstgutachter Prof. Dr. Christian Schäfer, dank dessen Hilfe ich in den letzten Jahren erfahren und genießen konnte, was es heißt, philosophische Forschungsarbeit zu leisten. Ebenso gebührt meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Marko J. Fuchs großer Dank für seine wertvollen Hinweise zu meiner Arbeit, die die vorliegende Version erst möglich machten.

Darüber hinaus möchte ich PD Dr. Stamatios Gerogiorgakis dafür danken, dass er von ersten Seminaren bis zum heutigen Tag in mir die Begeisterung für logische Untersuchungen erhalten hat, die in die vorliegende Arbeit mit einfluss, sowie für seine Empfehlungen, logische Betrachtungen lesefreundlich zu präsentieren. Gleichermaßen danke ich Dr. Benjamin Sippel. Auch wenn wir unsere Qualifikationsarbeiten in unterschiedlichen Fachbereichen verfassten, verhalf mir der Austausch mit ihm stets, meine Motivation für die Umsetzung einer selbstständigen Forschung zu erhalten.

Besonderen Dank möchte ich abschließend einem herausragenden Menschen aussprechen: Hätte ich damals in jungen Jahren nicht Wolfgang kennengelernt, wäre ich nicht so früh mit dem Fach Philosophie in Berührung gekommen und jetzt – möglicherweise – in anderen Fachbereichen tätig. Er weckte in mir das Interesse, sich mit philosophischen Fragestellungen auseinanderzusetzen und hat bis heute auch großen Anteil daran, dass ich Philosophie als eine Lebenskunst verstehe, deren Wirken sich einerseits im Theoretischen, andererseits im Praktischen erschließt.

Ich widme das Buch vor allem meiner Mutter, Birgit Kanzler-Gäbel, Ulli Gäbel und besonders meiner Verlobten Dagmara, ohne deren Unterstützung das gesamte Forschungsprojekt nicht möglich gewesen wäre, sowie allen Unzufriedenen, die sich beständig eine Frage in ihrem Leben stellen: Soll das schon alles sein? Ich hoffe, mit der vorliegenden Arbeit etwas zur Beantwortung dieser Frage beitragen zu können.

Torgau, 10. Juni 2024

René Kanzler

www.rene-kanzler.com

Inhaltsverzeichnis

BEMERKUNGEN ZUR ZITATION	XI
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	XII
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	XII
1. EINLEITUNG: SENECA, STOA UND LEBENSKUNST	1
1.1 Forschungsinteresse.....	4
1.2 Aufbau der Arbeit und Forschungsziele.....	5
1.3 Methodologie.....	8
1.3.1 Methodologische Fehlerquellen.....	8
1.3.2 Das Problem der Perspektiven: Philosophie, Literatur und Gesellschaft	19
1.3.3 Quellenlage und Seneca-Bilder	21
1.3.4 <i>De Vita Beata</i> und <i>Epistulae Morales</i>	28
1.3.5 Anmerkungen zu zentralen Begriffen und Übersetzungen.....	34
1.4 Skizze der stoischen Philosophie	36
1.4.1 Philosophie	38
1.4.2 Logik.....	40
1.4.3 Physik.....	52
1.4.4 Ethik	62
1.5 Zusammenfassung und Seneca aus philosophiegeschichtlicher Perspektive	82
1.5.1 Seneca innerhalb der stoischen Tradition	83
1.5.2 Die Lebenswelt der frühen römischen Kaiserzeit.....	85
1.5.3 Orthodoxie und Neuerungen bei Seneca	91

2. DIE KRITIKEN AN SENECA.....	93
2.1 Das Seneca-Bild des Sueton	94
2.2 Das Seneca-Bild des Cassius Dio	98
2.3 Das Seneca-Bild des Tacitus	106
2.4 Das Seneca-Bild in der <i>Octavia</i>	125
2.5 Senecas Selbstbild.....	131
2.5.1 Seneca als Literat	133
2.5.2 Seneca als Politiker	142
2.5.3 Seneca in der Kritik	147
2.5.4 Senecas Schwächen und sein sittlicher Fortschritt	150
2.6 Moderne Seneca-Bilder	157
2.7 Zusammenfassung: Worte und Taten in unterschiedlichen Seneca- Bildern.....	165
3. DER WIDERSPRUCH VON WORTEN UND TATEN	167
3.1 Philosophie als <i>ars uitae</i>	169
3.2 Lob für die Stoa und Kritik an ihr.....	175
3.2.1 Lob: Zenon von Kition bei Diogenes Laertios.....	176
3.2.2 Kritik: Die frühen Stoiker bei Plutarch	179
3.2.3 Der Widerspruch von Worten und Taten in den <i>Epistulae Morales</i>	186
3.3 Doppelmoral.....	189
3.4 Widersprüche	200
3.4.1 <i>De Vita Beata</i> : Seneca in der Kritik.....	200
3.4.2 Die Möglichkeit einer dialektischen Analyse im Rahmen von Senecas Kritik an der Dialektik	202
3.4.3 Die dialektische Analyse des Widerspruchs von Worten und Taten	204

3.4.4 Eine Diskussion der Rekonstruktion.....	216
3.5 Zusammenfassung: Der Widerspruch von Worten und Taten	221
4. DIE ÜBEREINSTIMMUNG VON WORTEN UND TATEN	223
4.1 Eine erste Annäherung	224
4.1.1 Die Übereinstimmung von Worten und Taten bei Alltagsmenschen und Nichtstoikern	225
4.1.2 <i>lactatio animi</i> – Wankelmut.....	241
4.2 Das Konzept der Übereinstimmung von Worten und Taten	245
4.2.1 Das Stufenmodell der seelisch-moralischen Entwicklung	249
4.2.2 Die Rekonstruktion des Konzeptes der Übereinstimmung von Worten und Taten.....	268
4.2.3 Gehemmter und ausbleibender Fortschritt sowie Rückschritt ..	278
4.3 Die Wahrnehmung der Übereinstimmung von Worten und Taten ..	289
4.4 Die Bedeutung des Konzeptes der Übereinstimmung von Worten und Taten für die Philosophie der Stoa	298
4.5 Zusammenfassung: Die Stufen der Übereinstimmung von Worten und Taten	302
5. DAS KONZEPT DER ÜBEREINSTIMMUNG VON WORTEN UND TATEN IN DER KRITIK.....	305
5.1 Der Verlust der Weisheit.....	307
5.1.1 Der Weisheitsverlust durch Trunkenheit	308
5.1.2 Die Weisen unter sich	315
5.1.3 Die Begünstigung durch das Schicksal in <i>De Vita Beata</i>	318
5.2 Die stoische Lehre sowie die Sitten und Gesetze einer Gesellschaft	320
5.2.1 Zwischen Ideal und Wirklichkeit	321
5.2.2 Eine philosophische Lebensführung in der frühen römischen Kaiserzeit	326

5.3 Die stoische Kosmosauffassung.....	334
5.3.1 Interpretationen der stoischen Kosmologie in Bezug auf die stoische Ethik.....	335
5.3.2 Seneca über Fatum und Freiheit	348
5.4 Zusammenfassung: Die Realisierung des Konzeptes der Übereinstimmung von Worten und Taten	358
6. ABSCHLIEßENDE BETRACHTUNG: SENECA'S WORTE UND TATEN	361
6.1 Antike Quellen für und wider Seneca	363
6.1.1 Sueton	363
6.1.2 Cassius Dio	366
6.1.3 Tacitus	372
6.1.4 <i>Octavia</i>	376
6.2 Das Selbstbild eines Fortschreitenden	377
6.3 Moderne Seneca-Bilder	381
6.4 Zusammenfassung: Seneca als <i>exemplum</i>	384
LITERATURVERZEICHNIS.....	389
Seneca – philosophische Schriften	389
Seneca – literarische Schriften	394
Antike historiografische und literarische Autoren.....	396
Übersetzungs- und Erläuterungshilfen.....	399
Sekundärquellen.....	399

Bemerkungen zur Zitation

Da dieser Arbeit Quellen verschiedener Genres und Epochen zugrunde liegen, wurden folgende Zitationen gewählt, um die Arbeit möglichst lesefreundlich zu gestalten:

- Aus der Antike stammende historiografische oder philosophische Quellen werden nach Autor, Werkname, Buch, Kapitel, Absatz (je nach verwendeter Werkausgabe in römischen oder arabischen Ziffern) und Zeile zitiert. Beispiel: Seneca, *De Beneficiis*, VII, IV, 1. Bei kleinen Schriften erfolgt die Angabe des Buches nicht. Wird auf ganze Absätze verwiesen, entfällt die Zeilenangabe.
- Eine Ausnahme davon bilden nur Senecas *Epistulae Morales*, die der Einfachheit halber und aufgrund häufiger Nutzung nur mit der Abkürzung „Ep.“, mit der Briefnummer und dem jeweiligen Absatz angegeben werden. Beispiel: Ep. 12, 4.
- Die Fragmente der alten Stoiker werden nach Autor und Nummer des jeweiligen Fragmentes zitiert, wobei der Nummerierung von Rainer Nickels Edition *Stoa und Stoiker* gefolgt wird. Beispiel: Sextus, F. 218.
- Literarische Quellen werden mit Autor, Werkname und Verszeile belegt. Beispiel: Seneca, *Medea*, V. 128.
- Quellen der Sekundärliteratur werden durch Nennung der Autorin/des Autors, des Werknamens (ohne Untertitel) und der Seite kenntlich gemacht. Beispiel: Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 120. Die vollständigen Angaben zur genutzten Literatur finden sich im Literaturverzeichnis.

Sind mehrere Sekundärquellen in einer Fußnote aufgeführt, erfolgt die Reihung aller Quellen chronologisch, wenn nicht gesonderte Auseinandersetzungen mit den Quellen vorzufinden sind.

Abkürzungsverzeichnis

ÜTW	Übereinstimmung von Worten und Taten
ÜTW-Konzept	Konzept der Übereinstimmung von Worten und Taten
WWT	Widerspruch von Worten und Taten
WWT-Kritik	Kritik am Widerspruch von Worten und Taten

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Senecas ÜTW-Konzept, Quelle: eigene Darstellung.	275
--	-----

1. Einleitung: Seneca, Stoa und Lebenskunst

Eine Gemeinsamkeit jeder philosophischen Schule in der Zeit des Hellenismus und der frühen römischen Kaiserzeit ist es, die theoretische Beschaffenheit, die Erlangung und die Ausübung des höchsten Gutes (*summum bonum*) zu definieren. Die Schulen waren sich in der Tradition der griechischen Klassik darüber einig, dass das höchste Gut in der *eudaimonia*, das heißt in der Glückseligkeit, besteht. Die inhaltlichen Differenzen zwischen den Schulen ergaben sich aus unterschiedlichen Begriffsbestimmungen der *eudaimonia* und den Mitteln, wie sie zu erlangen sei.¹ Von Anfang an konzentrierten sich alle Schulen nicht nur darauf, ihre jeweilige philosophische Lehre theoretisch zu entwickeln, sondern sie auch zu praktizieren, denn ein Philosoph zu sein, bedeutete vor allem, eine bestimmte Lebensform zu verwirklichen.²

Auch die Schule der Stoa war bemüht, ihre Auffassung von der Glückseligkeit theoretisch herauszuarbeiten und sie praktisch umzusetzen. Die Stoa begründete damit eine ihr eigentümliche Philosophie der Lebenskunst (*techné tou biou, logikos/ars uiuendi, ars uitae*), wobei in besonderem Maße die Einheit von theoretischer und praktischer Lebensweise betont wurde.³ Eine Schule wie die Stoa, die eine Philosophie der Lebenskunst konzipiert, erhebt nicht nur den Anspruch darauf, dass theoretische Überlegungen in der jeweiligen Lebenswelt einer Person praktisch umsetzbar sind, sondern lässt die Güte oder die Praktikabilität ihrer Philosophie an der konkreten Lebensgestaltung der Schulmitglieder messen. Aufgrund dessen musste sich die Stoa mit vielen Kritiken auseinandersetzen. Einerseits bezog sich die Kritik darauf, dass die theoretischen

¹ Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 99 f.; Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der antiken Welt, S. 114 und S. 117; Long, Hellenistic Ethics as the Art of Life, S. 29; Annas, The Sage in Ancient Philosophy, S. 12 f.; Klein, Of Archery and Virtue, S. 3.

² Vgl. Hadot, Forms of Life and Forms of Discourse, S. 56 ff.; Sellars, The Art of Living, S. 20; Zimmer, Lebenskunst als Thema antiker Philosophieschulen, S. 98 ff.

³ Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der antiken Welt, S. 42; Pohlenz, Die Stoa, S. 32 f.; Schofield, Stoic Ethics, S. 252; Sellars, The Art of Living, S. 107 f.; Boeri, Natural Law and World Order in Stoicism, S. 206 f.; Stephens, The Stoics and their Philosophical System, S. 34 ff.; Forscher, Die Philosophie der Stoa, S. 9 und S. 200.

Überlegungen und die daraus resultierenden Praktiken den jeweils vorherrschenden Sitten widersprächen.⁴ Andererseits wurde den Stoikern oft unterstellt, sich nicht ihren eigenen Lehren gemäß verhalten zu haben. Lucius Annaeus Seneca wurde besonders mit dem Vorwurf konfrontiert, seinen Worten nicht entsprechende Taten folgen gelassen zu haben. Worauf basierte die Kritik an Seneca?

Seneca war Politiker. Gemäß historiografischen Überlieferungen hätte das ohnehin bereits für Anfeindungen gesorgt. Wer öffentlich eine hohe Stellung innehatte, bot stets eine große Angriffsfläche für Kritik. Hätte Seneca aber allein als Politiker beispielsweise von Sittenstrenge gesprochen und diese selbst nicht an den Tag gelegt oder womöglich ihr entgegengesetzte Praktiken realisiert, wäre das für die Bevölkerung der frühen römischen Kaiserzeit ein Widerspruch (dessen Bedeutung in der vorliegenden Arbeit zu ergründen ist) gewesen, den sie bereits im Hinblick auf andere Personen in Amts- und Machtstellungen akzeptiert hatte. Dass ein Amtsträger das eine sagt, aber das andere tut, gehörte zum gewohnten Tagesgeschehen und war selten Gegenstand von Kritiken.⁵

Seneca bekleidete jedoch nicht nur öffentliche Ämter, er war auch stoischer Philosoph. Seneca hielt in der Tradition der Stoa den Menschen einen Spiegel vor Augen und erläuterte, dass unter anderem Gewinn- und Machtstreben, Furcht und Begierden sowie Ausschweifungen und verschwenderische Exzesse kein glückliches Leben versprachen. Dass diese Kritik an der Lebensweise der frühen römischen Kaiserzeit ein Affront war, zeigt sich unter anderem an den Reaktionen, die Senecas philosophisches Wirken nach sich zog, wie historiografische Schriften von Tacitus und Cassius Dio verdeutlichen. Spätestens als Seneca Erzieher von Kaiser Nero wurde, war die Grundlage für die Kritik geschaffen, die der Stoa im Allgemeinen oft gegenübergebracht wurde: Als Gegenentwurf zu den herrschenden Sitten predigte Seneca eine stoische Moral, an die er sich am Ende aber selbst nicht orientieren würde. „Aliter loqueris, aliter

⁴ Vgl. Hadot, *Forms of Life and Forms of Discourse*, S. 59; eine ausführliche Besprechung von Einwänden gegen die stoische *ars vitae* vonseiten des Skeptikers Sextus Empiricus findet sich beispielsweise in: Sellars, *The Art of Living*, S. 88–100.

⁵ Vgl. Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 202 sowie Veyne, *Weisheit und Altruismus*, S. 20.

uiuis“⁶ (Du lebst anders, als du sprichst), warf man ihm vor. Dieser Einwand, der bei näherer Untersuchung vielmehr einer bloßen Anschuldigung als einer fundierten Kritik ähnelt, diskutierte Seneca besonders in *De Uita Beata*. Später wurde selbiger Einwand von antiken Historiografen wie Tacitus und Cassius Dio unterschiedlich dargestellt und vorgebracht, wobei sie die Kritik an Seneca entweder teilten oder nur wiedergaben.

Auf Grundlage der historiografischen Schriften tradierte sich die Kritik an Seneca bis in die heutige Zeit. Studiert man die verschiedenen Nuancen der Kritik, tritt eine Merkwürdigkeit zutage: Keine Kritik, egal ob sie in der Antike geäußert wurde oder in der heutigen Zeit diskutiert wird, hat sich jemals mit dem stoischen Konzept der Übereinstimmung von Worten und Taten (ÜTW-Konzept) auseinandergesetzt, obwohl der Bezug auf das ÜTW-Konzept erst die Grundlage für eine sinnvolle und gehaltvolle Kritik darstellt. Erst wenn ergründet worden ist, welchen Anspruch Seneca an eine Übereinstimmung von Worten und Taten (ÜTW) stellte, kann der Stoiker im Sinne einer stoischen *ars uitae* dafür kritisiert werden, dass er seinen Worten nicht nachkam, sofern er das tat. Dem gegenüber scheint auch in der modernen Forschung ein Konsens darüber vorzuherrschen, innerhalb von jeweiligen Untersuchungen Senecas philosophische Maßstäbe zu ignorieren, wobei stillschweigend ein eigenes Konzept der (modern gesprochen) moralischen Integrität als Grundlage genutzt wird, um an Seneca auch heute noch Kritik zu üben. Dass infolgedessen fortwährend ein verzerrtes Seneca-Bild besteht und diskutiert wird, ist am Ende zwar nicht verwunderlich, aber wissenschaftlich bedenklich und macht es nötig, die Darstellungen und Interpretationen von Senecas Worten und Taten erneut sowie auf neue Weise umfassend zu untersuchen.

Obwohl sich bereits Stoiker vor Seneca mit der Kritik der mangelnden ÜTW auseinandersetzen mussten, findet man in Senecas Schriften erstmals eine umfassende philosophische Ausarbeitung dieses Problemfeldes. In *De Uita Beata* befasst er sich ausführlich mit der an ihn gerichteten Kritik. In den *Epistulae Morales* arbeitet er ein ÜTW-Konzept aus. Mein Ziel ist es, mit der vorliegenden Arbeit zu zeigen, was es im Sinne der stoischen Philosophie bedeutet, einen Widerspruch von Worten und Taten (WWT) an den Tag zu legen, welches ÜTW-Konzept von Seneca

⁶ Seneca, *De Uita Beata*, XVIII, 1.

entwickelt sowie diskutiert wird und ob es verschiedenen kritischen Einwänden standhält. Die Rekonstruktion und die Diskussion erfolgen unter der Zuhilfenahme der stoischen Dialektik⁷, durch deren Verwendung sich exakt aufzeigen lässt, worin eine ÜTW oder ein WWT besteht. Auf dieser Grundlage ist es möglich, die praktische Umsetzung der stoischen Philosophie am Beispiel von Seneca aus einer neuen Perspektive zu betrachten. Ich verdeutliche auf dem Fundament philosophischer Überlegungen und Argumente, dass Seneca⁸ mehr die Philosophie der Stoa praktizierte, als es gemeinhin von antiken Historiografen sowie von heutigen Forscherinnen und Forschern angenommen und dargestellt wird.

1.1 Forschungsinteresse

Die Beschäftigung mit Seneca und der Philosophie der Stoa macht einen nicht nur rein philosophischen Zugang zum Forschungsfeld nötig. In der Einleitung wurde bereits beispielsweise von Seneca und seiner Stellung in der frühkaiserzeitlichen römischen Gesellschaft gesprochen. Es ist daher grundlegend zu fragen, welche Informationen über Seneca vorliegen und wie mit ihnen umgegangen werden kann und sollte. Somit fließen in diese Arbeit auch, zumindest grundlegende, historisch-philologische Betrachtungen mit ein, wobei der Fokus dennoch auf die bereits skizzierten philosophischen Erkenntnisinteressen gelegt ist.

Ich folge dem Ansatz von Julia Wildberger. Er beinhaltet, dass bei der Untersuchung von Senecas Werken nie von einem historischen, sondern nur von einem literarischen Seneca zu sprechen ist. Infolgedessen ist es mein Anliegen zu zeigen, dass selbst Historiografen, die sich Seneca widmen, nie den historischen Seneca porträtieren, sondern höchstens ein Bild von Seneca zeigen.⁹ Das hat jedoch nicht zur Folge, historische, gesellschaftliche oder literarische Gesichtspunkte der frühen römischen Kaiserzeit zu ignorieren. Die Aspekte zumindest grundlegend zu betrachten und stets in Erwägung zu ziehen, ist nötig, um Senecas Schriften im Sinne der Erkenntnisinteressen, die mit dieser Arbeit verbunden sind, gehaltvoller interpretieren und diskutieren zu können, ohne jedoch der

⁷ Wobei hier im modernen Sinne die von der Stoa entwickelte Aussagenlogik gemeint ist. Weshalb ich den Terminus „Dialektik“ nutze, begründe ich in 1.3 näher.

⁸ Das heißt der literarische Seneca; mehr dazu in: 1.3.3.

⁹ Siehe dazu: 1.3.3.

geschichtswissenschaftlichen Fragestellung nachzugehen, wer der historische Seneca gewesen sei.¹⁰

Ich kläre ferner, welches ÜTW-Konzept Seneca im Sinn hat, und ich prüfe es hinsichtlich Erklärungskraft, Konsistenz und Schwachstellen. Dabei ist zunächst darzulegen, dass die stoische Dialektik wesentlich dazu beiträgt, das ÜTW-Konzept und die damit verbundene WWT-Kritik systematisch greif- und fassbar machen zu können. Am Ende gilt es, die gewonnenen Erkenntnisse aus Perspektive der stoischen *ars uitae* anhand unterschiedlicher Seneca-Bilder zusammenfassend zu diskutieren, um zu zeigen, inwiefern ein WWT unter Einbezug der stoischen Philosophie bezüglich eines jeweiligen Seneca-Bildes berechtigt ist oder verworfen werden kann. Ferner verdeutliche ich, dass es sich bei der Erörterung rund um die ÜTW nicht um ein Randthema in der stoischen Philosophie handelt, sondern die ÜTW einen wesentlichen, von der Forschung bisher nur sehr wenig beachteten Kernaspekt darstellt, der systematisch aufgearbeitet werden kann und eine kritische Reflexion verdient.

1.2 Aufbau der Arbeit und Forschungsziele

Die vorliegende Arbeit ist in sechs Teile gegliedert. Die Unterkapitel 1.3 bis 1.5 dienen als Einführung, die ich bewusst und durchaus unüblicherweise umfangreich gestaltete, wobei ich methodologische Grundlegungen, eine Skizze der stoischen Philosophie und einen Abriss geschichtswissenschaftlicher Hintergrundinformationen, die für die Arbeit nötig sind, präsentiere.

In 1.3 argumentiere ich vor allem dafür, dass anhand der Quellenlage nur von einem literarischen Seneca gesprochen werden kann und es in Anlehnung an Wildberger verfehlt erscheint, aus den antiken Quellen sichere Aussagen über einen historischen Seneca erlangen zu wollen. Vielmehr besteht nur die Möglichkeit, von Seneca-Bildern zu sprechen. Zudem erfolgt eine systematische Darstellung grundlegender methodologischer Fehlerquellen innerhalb der Forschung rund um die Stoa und insbesondere in Bezug auf Seneca. Ein solcher Überblick ist bisher nicht in der Forschungsliteratur zu finden, sodass ich genauer auf die Fehler und deren Folgen eingehe.

¹⁰ Siehe dazu: 1.5.

1.4 führt in die Philosophie der Stoa ein. Dabei zeige ich ausschließlich Kernthemen der Stoa auf, die für das Verständnis der vorliegenden Arbeit essenziell sind. Ziel ist es dabei zu verdeutlichen, in welcher philosophiebegrifflichen Tradition Seneca steht. In diesem Zuge ist zu klären, inwieweit Seneca als Vertreter der jüngeren Stoa als orthodoxer Stoiker angesehen werden kann beziehungsweise welchen Ertrag er für die Philosophie der Stoa erbrachte. Zudem ist 1.4 als reflektierte Darstellung des aktuellen Forschungsstandes rund um Seneca und die Stoa zu verstehen.

Das Einleitungskapitel wird durch 1.5 mit zusätzlichen Informationen zur gesellschaftlichen und literarischen Welt, in der Senecas Werke entstanden, abgeschlossen. Wenngleich ich nur von einem literarischen Seneca sprechen werde, sind Einwirkungen durch die frühkaiserzeitliche Gesellschaft, besonders die Politik, und die Literatur erkennbar, die bei der Interpretation seiner Schriften von mir miteinbezogen werden, um einseitige Perspektiven und starre Interpretationsansätze zu vermeiden.

Im zweiten Kapitel widme ich mich den unterschiedlichen Seneca-Bildern, die aufgrund der Quellenlage vorherrschen. Zu ihnen zählen zunächst diejenigen von Tacitus, Sueton und Cassius Dio. Zudem erläutere ich das Bild von Seneca, das auf Grundlage der Tragödie *Octavia* entwickelt werden kann. Schließlich konstruiert Seneca ein Selbstbild, welches sich auf Grundlage seiner philosophischen, aber auch satirischen und lyrischen Werke zusammenfügen lässt. Diese Bilder sind bisher von der modernen Forschung, wenn sie überhaupt wahrgenommen wurden, unterschiedlich betrachtet und untersucht worden, sodass sich daraus ein modernes Seneca-Bild formte, welches ich besprechen, aber auch kritisieren werde. Es wird sich zeigen, dass jedes Seneca-Bild auf die Beziehung zwischen Senecas Worten und Taten referiert, was von der Antike bis zur Moderne hin als Grundlage für Kritiken an Seneca genutzt wurde, ohne jedoch den philosophischen Gehalt von Senecas ÜTW-Konzept zu untersuchen und es als Maßstab für vorgebrachte und diskutierte Kritiken zu nutzen. Im dritten Kapitel untersuche ich, was unter dem WWT und der WWT-Kritik zu verstehen ist, und stelle dar, wieso der WWT überhaupt ein gehaltvoller Gegenstand einer Kritik an der Stoa ist. In *De Vita Beata* legt Seneca eine erste umfassende Diskussion der WWT-Kritik vor. Ich mache dabei deutlich, dass die WWT-Kritik Stoikern bereits vor Seneca gegenüber geäußert wurde, zeige verschiedene Formen der Kritik auf und erläutere durch eine Analyse auf Grundlage der stoischen Dialektik, was

unter dieser Kritik zu verstehen ist. Allgemein zeige ich, dass die WWT-Kritik nach einem bestimmten Muster gegenüber der Stoa vorgebracht wurde und dass das stoische Verständnis von Philosophie als *ars uitae* die Grundlage dafür ist, die WWT-Kritik überhaupt vorbringen zu können. Ich argumentiere ferner dafür, dass die WWT-Kritik bei Stoikern und insbesondere bei Seneca darauf abzielt, einen Widerspruch zwischen verbalen und durch Verhaltensweisen kommunizierten Aussagen hervorzuheben. Bei dieser Deutung stütze ich mich auf das von Wildberger herausgearbeitete stoische Kommunikationsmodell. Des Weiteren beziehe ich mich auf den Aufsatz *The Philosopher as Multi-Millionaire* von Therese Fuhrer, in dem sie sich mit der von Seneca behandelten WWT-Kritik in *De Uita Beata* auseinandersetzt. Die Kritik zielt nach Fuhrer darauf ab, Seneca eine Doppelmoral zu attestieren. Allerdings führt dieser Interpretationsansatz zu einigen methodischen und systematischen Verständnisschwierigkeiten, die ich herausarbeiten werde, um einen verbesserten Interpretationsansatz zu präsentieren. Letztendlich wird sich der WWT als ein formaler Widerspruch auf Grundlage der stoischen Dialektik erweisen.

Anschließend widme ich mich im vierten Kapitel dem ÜTW-Konzept, das Seneca in den *Epistulae Morales* vorstellt. Ich zeige auf, dass für den stoischen Weisen (*sapiens*) ein anderer Anspruch hinsichtlich der ÜTW gilt, als das beim Nichtweisen, das heißt dem Toren (im weiten Sinne *stultius* oder im engeren Sinne *proficiens*), der Fall ist, und dass sich die Ansprüche selbst bei den Toren je nach seelisch-moralischer Entwicklungsstufe einer Person stark voneinander unterscheiden. Dabei ist es mein Anliegen, zum einen die starke Kontextbezogenheit der stoischen Philosophie zu verdeutlichen und zum anderen die zentrale Bedeutung der ÜTW innerhalb der Stoa kenntlich zu machen. In diesem Zusammenhang erörtere ich, wie die ÜTW erreicht werden und inwiefern sie das von der Stoa in Aussicht gestellte glückliche Leben ermöglichen kann.

Im fünften Kapitel erfährt das ÜTW-Konzept eine kritische Würdigung. Die Stoa erwähnt und diskutiert, direkt oder indirekt, verschiedene Möglichkeiten, wie die ÜTW wieder verloren gehen oder erst gar nicht realisiert werden kann. Dazu zählen die Trunkenheit, das gleichzeitige Leben als Philosoph und Politiker sowie die Schicksalslenkung, von der jeder

Mensch gemäß der stoischen Kosmosauffassung bestimmt ist. Ich argumentiere dafür, dass der universelle Determinismus, den die Stoa vertritt, am Ende den größten Einwand gegen das ÜTW-Konzept darstellt.

Eine Anwendung des entwickelten ÜTW-Konzeptes auf das Beispiel Seneca realisiere ich abschließend im sechsten Kapitel. Dabei ist es vor allem mein Anliegen aufzuzeigen, dass sich Seneca entgegen der Meinung antiker Historiografen sowie moderner Forscherinnen und Forscher viel ausgeprägter im Rahmen der stoischen Verhaltensvorschriften bewegte, als es bisher dargestellt wurde, sofern man eine stoisch-philosophische Perspektive auf diesen Untersuchungsgegenstand einnimmt. Die Diskussion dessen erfolgt anhand der in Kapitel 2 zu entwickelnden Seneca-Bilder.

1.3 Methodologie

In der bisherigen Senecaforschung ist zu beobachten, dass nur die wenigsten Autorinnen und Autoren methodologische Überlegungen präsentieren.¹¹ Aufgrund des Mangels an Reflexion über die Methodologie und an ihrer transparenten Darstellung ergeben sich in vielen Fällen widersprüchliche Sichtweisen, unzutreffende Argumentationen und verzerrte Betrachtungen unterschiedlicher Forschungsaspekte. Daher stelle ich zunächst einerseits gängige methodologische Fehlerquellen und ihre Folgen dar, zumal bisher noch kein systematischer Überblick darüber in der Forschungsliteratur zu Seneca zu finden ist, andererseits gebe ich grundlegende Informationen darüber, welche Methodik ich wählte, und begründe meine Wahl.

1.3.1 Methodologische Fehlerquellen

Der Überblick über gängige methodologische Fehlerquellen ist nach folgendem Schema aufgebaut: Zunächst beschreibe ich kurz die Arten und Folgen der Fehlerquellen. Anhand von Beispielen wird die jeweilige Prob-

¹¹ Explizite Reflexionen über die Methodologie sind bei Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 2 ff.; Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. XI–XIX; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 21–29 und Röttig, *Affekt und Wille*, S. 22–30 zu finden.

lematik im Anschluss vertieft. Abschließend skizziere ich, welche Herangehensweise ich stattdessen bei der Bearbeitung meiner Untersuchung wählte.

1.3.1.1 Isolierte Quellenbetrachtung

Auch wenn die Philosophie der Stoa im Gesamten eine gewisse Systematik aufweist, sind die Primärquellen zur Stoa zum einen vielseitig, fragmentarisch sowie meist von dritter Hand gegeben und bieten zum anderen nie eine vollständige Besprechung aller Gesichtspunkte der stoischen Philosophie. Seneca referiert in seinen Werken nur ausgewählte Themen und setzt dabei oftmals ein umfangreiches Hintergrundwissen bei den Rezipientinnen und Rezipienten voraus.¹² Daher können erst einzelne Texte und Textabschnitte von Seneca in eine gehaltvolle Diskussion über eine Problematik einfließen, wenn zuvor nötiges Hintergrundwissen gesammelt wurde.

Bei der Untersuchung und Interpretation von Senecas Texten kommt es oft zu einem „Widerstreit der Meinungen“¹³. Der „Widerstreit“ liegt oft in der Wahl der Quellen sowie in der isolierten Betrachtung von Quellen begründet. Das heißt, dass die Notwendigkeit, zunächst Hintergrundwissen zu sammeln, nicht beachtet wird, und stattdessen ein Text oder ein Textabschnitt isoliert genutzt werden, um so eine Argumentation aufzubauen. Zwei relevante Beispiele dafür sind die folgenden: In den *Epistulae Morales* formuliert Seneca oft eine Abneigung gegenüber der stoischen Dialektik.¹⁴ Werden allein solcherlei Textpassagen betrachtet, die sich kritisch mit der Dialektik auseinandersetzen, kann folgender Schluss gezogen werden:

„In Bezug auf die Dialektik jedoch ist seine [Senecas] Ablehnung massiv. Er sieht sie als völlig irrelevant für den Erwerb der Tugend und daher als unnütze Spielerei an und behauptet in Anlehnung an einen Ausspruch Ciceros, daß er, auch wenn seine Lebenszeit verdoppelt würde, keine Zeit für sie [das heißt für die Dialektik] übrig hätte.“¹⁵

¹² Vgl. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. XIV f.

¹³ Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 3.

¹⁴ Näheres dazu in: 1.4.4.2.

¹⁵ Hadot, *Seneca und griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 110.

Wenn Seneca tatsächlich so dächte, würde man erwarten, dass er selbst keinen umfangreichen Gebrauch von der stoischen Dialektik macht. Allerdings zeigen bereits die *Epistulae Morales* und vor allem die *Naturales Quaestiones* eine offenkundige und umfangreiche Verwendung der stoischen Dialektik auf, was dem obigen Schluss widerspricht. Werden nicht nur die Textstellen bei Seneca betrachtet, die ein Missfallen gegenüber der Dialektik zum Ausdruck bringen, sondern auch solche, in denen Seneca die Dialektik anwendet, ist die Deutung zu revidieren, dass Seneca die Dialektik an sich ablehnt. Unter Beachtung anderer Textstellen und der genauen Untersuchung von Auszügen aus den *Epistulae Morales* zeigt sich dagegen, dass Seneca nur den Gebrauch der Dialektik um ihrer selbst willen kritisiert. Wenn die Dialektik aber genutzt wird, um die sittliche Vollkommenheit (*summum bonum*) zu erreichen, dann ist sie von Bedeutung und zu gebrauchen.¹⁶

In *Epistula* 120 fragt Seneca danach, wie man Wissen über die sittliche Vollkommenheit erhalten könne. Dabei scheint er den Standpunkt eines Empirikers zu vertreten und erklärt, dass durch die Wahrnehmung Wissen über die sittliche Vollkommenheit erlangt werden könne. Bei einer isolierten Betrachtung von *Epistula* 120 entsteht aber das folgende Problem:

„There was, then, a problem for Stoics in accounting for the possibility of our acquisition of the concept of good. It is clearly meant to be a concept open to us through natural, empirical means. Yet at the same time it seems to transcend the realm of ordinary experience and to embody an ideal of human perfection which we neither experience in our ordinary lives nor attain with any significant frequency. The starting points for coming to understand the good, the experience of what is mundanely useful or advantageous, are accessible enough; but the required development of such ‘utility’ towards the ideal of perfect moral utility is virtually impossible to account for within the framework of Stoic epistemology. It is one thing to set out a theory which builds on the assumption that we can learn about the good. But it is quite another to have a defensible account of how we are supposed to be able to do so within the context of Stoic epistemology.“¹⁷

¹⁶ Näheres dazu in: 1.4.4.2.

¹⁷ Inwood, *Getting to Goodnes*, S. 281.

Das heißt, es sei, gemäß Brad Inwoods Position, eine Diskrepanz innerhalb der stoischen Philosophie festzustellen. Zum einen meinen die Stoiker, man bekäme Wissen über das höchste Gut durch die Erfahrung. Zum anderen zeige sich das höchste Gut jedoch nicht in der Welt, sodass man es nicht erfahren und darüber kein Wissen erhalten könne. In *Epistula* 120 versuche Seneca zwar, das bestehende Problem zu lösen, entwickle aber eine Position, die inkohärent und in ihrer Erklärungskraft unzureichend sei sowie nur ein ungelöstes Problem aufzeige, das erst später von Epiktet bereinigt worden sei, indem er angeborene Konzepte, die der Mensch seit der Geburt in sich trage, annehme.¹⁸ Die isolierte Betrachtung von *Epistula* 120 lässt Grundgedanken der Stoa, die bereits lange vor Seneca entwickelt wurden, unbeachtet. Dazu zählt unter anderem der Ansatz, dass der Mensch von Geburt an über einen göttlichen Samen (*seminum*) verfügt, der zu kultivieren ist, sodass der Mensch in der Lage sein kann, das höchste Gut theoretisch zu verstehen und praktisch zu erreichen.¹⁹ Des Weiteren hat der Mensch aufgrund des göttlichen Samens beispielsweise bereits ein Konzept des höchsten Guten und damit auch von Gott in sich, was zeigt, dass die Stoiker eine Erkenntnisquelle jenseits empirischer Ansätze annehmen. Genau dieser Sachverhalt wird aber bereits von Seneca in *Epistula* 117 dargelegt und nicht erst später bei Epiktet.²⁰ In *Epistula* 124, die als Fortsetzung von *Epistula* 120 angesehen werden kann, spricht sich Seneca ferner dafür aus, dass Wissen vom höchsten Guten durch einen rein rationalen Vorgang erlangt werden kann. Damit grenzt er sich deutlich von einem Zugang zu einem Wissen vom höchsten Guten durch reine Empirie ab, wenngleich der Mensch Erfahrungen zu sammeln hat. Es findet dabei jedoch stets ein Abgleich mit bereits im Menschen befindlichen Konzepten des höchsten Guten statt. Ohne diesen Abgleich wäre es unter anderem nicht möglich zu entscheiden, ob man bei jemandem etwas (im stoischen Sinne) Tugendhaftes

¹⁸ Hadot, *Getting to Goodness*, S. 9 f.

¹⁹ Vgl. Cicero, *Tusculanae Disputationes*, III, 2 f., wo explizit die Bedeutung der dem Menschen einverlebten Samen der Tugend (*semina innata uirtutum*) besprochen wird und die Betrachtung altstoischer Gedanken gleichzeitig ersichtlich macht, dass bereits vor Seneca das Konzept des göttlichen Samens in der Stoa vorherrschte.

²⁰ Vgl. Hadot, *Getting to Goodness*, S. 25 f. und Ep. 117, 6.

wahrnahm oder nicht. Ferner wäre eine Abstraktionsleistung von einzelnen tugendhaften Taten auf ein Konzept der sittlichen Vollkommenheit beziehungsweise des höchsten Guten nicht möglich.²¹

Die zwei Beispiele verdeutlichen, dass eine isolierte Textbetrachtung zu einer verzerrten Darstellung von Senecas Position führt. Um diesem Problem zu entgehen, betrachte ich Textstellen nicht isoliert, sondern stets im Rahmen des jeweiligen (Gesamt-)Werkes sowie der stoischen Philosophie. Das macht es nicht nur nötig, Senecas Schriften in die Untersuchung miteinzubeziehen, sondern ebenso Quellen, die Auskunft über die Lehre der Stoiker, die vor Seneca lebten, geben.²²

1.3.1.2 Vermeidung des Einbezuges literarischer Werke

Wenn es nötig ist, Senecas und weitere Schriften der Stoa zu nutzen, um eine nicht eingeschränkte Sicht auf Senecas Gedanken zum ÜTW-Problem zu erhalten, dann ist es ebenso von Bedeutung, nicht nur Senecas philosophische Schriften, sondern auch seine literarischen Werke in die Interpretation und Argumentation zu integrieren. Besonders geschichtswissenschaftliche und philologische Arbeiten zu Seneca stützen sich auf antike Historiografen und Senecas philosophische Schriften, erwähnen aber, wenn überhaupt, seine *Tragödien* sowie seine *Satire* nur am Rande; seine *Epigramme*, die sich auf Senecas Korsika-Exilzeit beziehen, werden meist gar nicht untersucht.²³ Die Missachtung der *Epigramme* in der aktuellen Forschung ist verwunderlich, da auch die *Epigramme* dazu beitragen, ein Seneca-Bild zu entwickeln, das besonders für die Diskussion der WWT-Kritik an Seneca von Wert ist. Einzig Villy Sørensen und Emily Wilson bezogen sie bisher in ihre Untersuchungen mit ein.²⁴ Die Betrachtung der senecanischen *Epigramme* ist insofern von Bedeutung, als dass mit ihnen nachvollzogen werden kann, welche Gedanken Seneca als Literat, Philosoph und Bürger Roms in Bezug auf seine erlittene Exilzeit

²¹ Vgl. Hadot, *Getting to Goodness*, S. 33 ff. und S. 38.

²² Vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 3 f.

²³ Siehe als Beispiele dazu die Werke: Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*; Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*; von Albrecht, *Seneca*. Aus dem Umstand heraus, dass Seneca sowohl *Tragödien* als auch eine *Satire* und *Epigramme* verfasste, kann die Position von Max Pohlenz zurückgewiesen werden, in die Stoa hätte die Poetik bis auf den *Zeushymnus* von Kleantes keinen Einzug gehalten. Vgl. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 53.

²⁴ Vgl. Sørensen, *Seneca*, S. 114 und Wilson, *The Greatest Empire*, S. 85–88. Näheres dazu in: 2.5.1.

jenseits der angefertigten *Trostschriften* und Teilen von *De Ira* entwickelte. Daher lasse ich die *Epigramme* von Seneca, die heute erhalten, ihm sicher zuzuordnen und für meinen Untersuchungsgegenstand relevant sind, in meine Überlegungen einfließen, um eine eingeschränkte Perspektive auf die zu konstruierenden Seneca-Bilder zu vermeiden. Ähnlich verfare ich mit Senecas *Satire*. Dagegen untersuche ich seine *Tragödien* nicht näher, da sie für das gesetzte Forschungsziel der Arbeit nicht von Relevanz sind. Eine nähere Begründung erfolgt in Kapitel 2.

1.3.1.3 Reduktionismus

Wie in 1.4 detailliert zu sehen sein wird, unterteilen die Stoiker ihre Philosophie in drei Bereiche: Logik, Physik und Ethik. In der Forschung wurde der Versuch unternommen, diese Unterteilung hierarchisch zu ordnen, da angenommen wurde, aus einem bestimmten Teil der stoischen Philosophie ließen sich die anderen Teile ableiten. Die Physik wurde oft in diesem Rahmen als Grundlage der stoischen Philosophie aufgefasst.²⁵

Aus diesem reduktionistischen Ansatz resultieren jedoch Widersprüche mit der von der Stoa betonten Einheit der Philosophie. An je einem Beispiel, einmal in Bezug auf die frühe Stoa und einmal in Bezug auf Seneca, sei diese Problematik näher aufgezeigt:

Aus stoisch-orthodoxer Sicht ist ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur die notwendige und hinreichende Bedingung für die *eudaimonia*. Für ein glückliches Leben ist es daher nötig, die Naturvorgänge zu beobachten, sie verstehen zu lernen und daraus Wertungs- und entsprechende Verhaltensweisen abzuleiten. Es ist dabei vor allem von Bedeutung zu erkennen, „that there is an inevitable order of things“²⁶ und dass diese Ordnung aufgrund einer göttlichen Vorsehung „has been as benevolent as possible in equipping us to live well.“²⁷ Wenn die Weltenordnung sowie ihre inhärente Vorsehung den Menschen ermöglichen, alle Kenntnisse zu sammeln, die für ein glückliches Leben nötig sind, dann sind die Beobachtung sowie das Verstehen der Naturvorgänge und das

²⁵ Vgl. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 33; Long, *Stoic Eudaimonism*, S. 191; Striker, *Following Nature*, S. 231; Junghanß, *Zur Bedeutung von Wohltaten für das Gedeihen der Gemeinschaft*, S. 22; von Albrecht, *Seneca*, S. 144.

²⁶ Long, *Stoic Eudaimonism*, S. 191.

²⁷ Ebd., S. 191.

ihnen gemäÙe Verhalten nicht nur nötig, sondern auch hinreichend für ein glückliches Leben. Die Physik wäre damit die Grundlage für die stoische Ethik, denn „the Stoics’ eudaimonism is principally grounded in their beliefs about the relation in which human beings stand to a determinate and providentially governed world.“²⁸

Auch anhand von Senecas *Naturales Quaestiones* könnte dieser Schluss gezogen werden. In der *Praefatio* zum ersten Buch vergleicht Seneca innerhalb der Philosophie (*in ipsa philosophia*) den Teil, der sich auf den Menschen bezieht (*quae ad hominem pertinet*), mit dem Teil, der Bezug auf die Götter nimmt (*quae ad deos pertinet*), und wertet, dass der letztere Teil erhabener (*altior*) und mutiger (*animosior*) ist.²⁹ Seneca expliziert den Unterschied weiter mit den Worten:

„[D]enique inter duas interest, quantum inter deum et hominem: altera docet, quid in terris agendum sit, altera, quid agatur in caelo [...]“³⁰ (Es besteht daher zwischen ihnen ein Unterschied wie zwischen Gott und dem Menschen: Der eine lehrt, wie auf Erden zu handeln ist, der andere, was im Himmel getan werden möge.)

Die Unterteilung zwischen der niederen Erde und dem über den Menschen stehenden Himmel sowie die Beschreibung der Götterlehre innerhalb der Philosophie als erhabener und mutiger suggeriert, dass der Theologie, die im stoischen Verständnis ein Teil der Physik ist,³¹ eine herausragende Bedeutung zukommt. Daraus allerdings den Schluss zu ziehen „Die Physik [...] ist der Ethik überlegen.“³², zeigt einen Reduktionismus auf, der nicht dem stoischen Grundgedanken der Einheit der Philosophie entspricht.

In diesem Zusammenhang verweist Katerina Ierodiakonou darauf, dass die Quellen zur frühen Stoa keine Unterteilung der Philosophie, sondern eine Unterteilung in philosophische Diskurse (*ho kata philosophian logos*) wiedergeben. Philosophie ist für die Stoa etwas Einheitliches, das aber aus verschiedenen Perspektiven (logisch, physikalisch, ethisch) betrachtet und diskutiert werden kann. Die in den Quellen vorzufindenden unterschiedlichen Rangfolgen der philosophischen Diskurse gründen sich

²⁸ Ebd., S. 195.

²⁹ Seneca, *Naturales Quaestiones*, *Praefatio*, 1.

³⁰ Ebd., 2.

³¹ Siehe dazu: 1.4.3.

³² Von Albrecht, Seneca, S. 144.

letztendlich nur auf didaktischen Überlegungen, mit welchem Diskurs zu beginnen ist, um die stoische Lehre zu vermitteln.³³ Julia Annas bezieht sich ferner auf Senecas *Epistula* 89, in der Seneca auch eine Unterteilung der Philosophie vornimmt, dabei jedoch betont, dass die Philosophie eine Einheit ist, es aber didaktisch ratsamer ist, sie in Teile zu untergliedern, um sie später im Ganzen fassen zu können.³⁴ Zudem reiht sich Seneca, wie Annas zeigt, in die stoische Tradition ein, die Einheit der Philosophie durch ein Gleichnis fassbar zu machen.³⁵ In der selbigen *Epistula* spricht Seneca von der Philosophie als riesigen Körper (*ingens corpus*).³⁶ Das Sprachbild lässt bereits darauf schließen, dass die Philosophie der Stoa wie ein Körper eine Einheit darstellt, auch wenn er aus einzelnen Teilen zusammengesetzt ist. Daher wird sich beispielsweise ein konkretes ethisches Problem nicht auf Grundlage rein physikalischer oder rein dialektischer Überlegungen lösen lassen, selbst wenn solcherlei Überlegungen mit einfließen können und sollten.

Des Weiteren ist zu beachten, dass die Grundlage für die Beschäftigung mit der Natur oder mit dem Göttlichen im Sinne der Stoa die ethische Frage ist, wie zu handeln ist. Die Beschäftigung mit der Physik folgt demnach ethischen Erkenntnisinteressen im Sinne einer *ars vitae*. Um physikalische Untersuchungen unter ethischen Aspekten führen zu können, ist des Weiteren der Gebrauch der Logik nötig, da sie das korrekte Diskutieren ermöglicht sowie die Grundlagen des Erkenntnisgewinns aufzeigt.³⁷ Schließlich spricht gegen reduktionistische Interpretationen der Stoa, dass aus der Physik beispielsweise gar nicht jede weitere Lehre der Stoa abgeleitet werden kann. Was zum Beispiel von jemandem in einer konkreten Situation zu tun ist, lehrt nicht die Physik. Dazu sind ethische Betrachtungen nötig, zu denen die Physik höchstens einen zusätzlichen

³³ Vgl. ebd., 67 ff. Siehe dazu auch: Sellars, *Stoicism*, S. 42 f. und S. 51; Brouwer, *The Stoic Sage*, S. 19–24.

³⁴ Vgl. Annas, *Ethics in Stoic Philosophy*, S. 312 und Ep. 89, 1 f.

³⁵ Vgl. Ierodiakonou, *The Stoic Division of Philosophy*, S. 72.

³⁶ Vgl. Ep. 98, 1.

³⁷ Vgl. Boeri, *Does Cosmic Nature Matter?*, S. 188 f.; Inwood, *Why Physics?*, S. 209–215, wobei Inwood betont, dass Seneca in der Beschäftigung mit der Physik auch einen intrinsischen Wert sieht; Reydam-Schils, die auf die *Praefatio* der *Naturales Quaestiones* bezogen von einem Perspektivenwechsel spricht, der von alltäglichen und weniger bedeutenden ethischen hin zu bedeutenden ethischen Überlegungen anhand der Betrachtung der Natur führen soll, siehe: Reydam-Schils, *The Roman Stoics*, S. 40 ff. Die einzelnen drei Teile der Philosophie und ihre Verschränkungen stelle ich in 1.4 detailliert dar.

Beitrag leisten kann. Ebenso können aus der Physik keine dialektischen Betrachtungen abgeleitet werden, etwa dass es fünf *indemonstrata* und verschiedene *themata* gibt.³⁸

Im Hinblick auf diese Überlegungen folge ich Annas und nehme eine einheitliche Perspektive auf die Philosophie der Stoa ein (*integrated view*³⁹). Das heißt, dass ich zum einen reduktionistische Tendenzen vermeide und zum anderen das zu entwickelnde ÜTW-Konzept unter Einbezug aller Perspektiven der Stoa diskutiere. Demnach beschränke ich mich nicht darauf, Senecas ÜTW-Konzept nur als Problembereich der Ethik zu behandeln, sondern auch aus den Perspektiven der Logik sowie der Physik zu untersuchen sowie zu problematisieren.⁴⁰ Wenn ich in 1.4 die Philosophie der Stoa unterteilt darstelle oder von Teilen der Philosophie spreche, sind damit immer unterschiedliche Diskurse oder Perspektiven gemeint.

1.3.1.4 Anachronismen

Ein weiteres methodologisches Problem ergibt sich aus modernen Begriffsverwendungen und dem Gebrauch moderner Konzepte, um Lücken in der Interpretation antiker Texte schließen zu können. Stefan Röttig vertritt zwar den Standpunkt, dass Anachronismen unproblematisch seien, sofern die Nutzung moderner Begriffe jeweilige Darstellungen transparenter machen kann.⁴¹ Aus der Verwendung von Anachronismen folgt jedoch abermals das Problem, dass Grundgedanken der stoischen Philosophie verzerrt werden, Widersprüche mit weiterem Quellenmaterial entstehen und schließlich stets die Frage bestehen bleibt, wie antike Autoren bestimmte Phänomene erklären sowie theoretisch einbetten und verstehbar machen konnten, obwohl sie gar nicht moderne Begriffe und

³⁸ Siehe zur Logik: 1.4.2; und zur ausführlichen Diskussion, dass eine Reduktion der stoischen Lehren auf die Physik nicht möglich ist: Annas, *The Morality of Happiness*, S. 160–177.

³⁹ Vgl. Annas, *Ethics in Stoic Philosophy*, S. 311. Den Begriff „integrated view“ übersetze ich mit „ganzheitliche Sichtweise“, woraus sich das weibliche Geschlecht beim Gebrauch des Begriffes ergibt.

⁴⁰ So befasst sich Kapitel 3 wesentlich mit dem dialektischen Aspekt des Konzeptes, Kapitel 4 mit dem ethischen und dialektisch-epistemischen Aspekt und schließlich Kapitel 5 unter anderem mit dem physikalischen Aspekt.

⁴¹ Vgl. Röttig, *Affekt und Wille*, S. 22, hier in Bezug auf die Verwendung des Begriffes „Handlungspsychologie“, um verständlicher zu machen, dass Handlungen für die Stoa in Beziehung zu den Tätigkeiten der menschlichen Seele stehen.

Theorien verwendeten. Von einer transparenteren Darstellung kann somit nicht ausgegangen werden. Zwei Beispiele verdeutlichen die Problematik besonders:

Anachronismen werden häufig in der Diskussion über das Bestehen eines freien Willens oder des Determinismus in der stoischen Philosophie gebraucht. Zunächst ist zu beachten, dass es den Begriff des freien Willens, wie er heute Verwendung findet, in der Antike nicht gab.⁴² Ebenso bestand kein Konzept des Kompatibilismus. Dem entgegen ist beispielsweise bei Salles zu lesen: „It is agreed by most scholars that the Stoics were compatibilists regarding the relation between responsibility and determinism.“⁴³ Allerdings benötigt diese Position verschiedene Begründungen, beispielsweise wie es möglich sein kann, von Verantwortung zu sprechen, obwohl der Kosmos vollständig determiniert ist. Das ist ein Problem, welches bis heute in der modernen Willensfreiheitsdebatte von Vertreterinnen und Vertretern des Kompatibilismus nicht zufriedenstellend gelöst wurde. Insofern ist es bereits fraglich, wie ein unvollständiges Konzept der heutigen Zeit auf die Antike übertragen werden kann. Dieses Problem stellt sich besonders vor dem Hintergrund, dass die Antike über keinen heutigen Willensbegriff verfügte und dementsprechend die Spannung zwischen menschlicher Verantwortung und einem vollständig von Göttern bestimmten Kosmos anders diskutierte, als es in modernen Debatten der Fall ist.⁴⁴

Da jedoch oft in der modernen Forschung Anachronismen verwendet werden, ist es in Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit nötig, zumindest die modernen Begriffsverwendungen der Willensfreiheitsdebatte zu skizzieren. Das erfüllt zwei Zwecke: Erstens kann so eine begriffliche Unterscheidung zwischen modernen und antiken Begriffen hinsichtlich der Problematik eines vollständig deterministischen Weltenverlaufs erstellt werden, die deutlich macht, dass moderne Begriffe nicht auf antike

⁴² Eine genaue Untersuchung dazu legt Dihle dar, siehe: Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der antiken Welt, S. 31–36.

⁴³ Salles, *Compatibilism: Stoic and Modern*, S. 1. Eine Favoursierung einer kompatibilistischen Lesart stoischer Texte findet sich zudem in: Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit zeigt jedoch, dass keinesfalls ein Konsens in der aktuellen Forschung darüber besteht, die Stoa als eine kompatibilistische Philosophie zu verstehen.

⁴⁴ Vgl. Jedan, *Göttliches und menschliches Handeln in der frühen Stoa*, S. 25.

Denkstrukturen anzuwenden sind. Zweitens hilft eine Skizzierung zu begreifen, welche Argumentationsziele moderne Forschungsbeiträge haben und was gegen entwickelte Interpretationen und Argumentationen eingewendet werden kann. Dabei stütze ich mich auf das Grundlagenwerk *Willensfreiheit* von Geert Keil. Des Weiteren vermeide ich es, bei der Interpretation stoischer Gedanken Begriffe der modernen Forschung wie „freier Wille“ oder „Kompatibilismus“ zu verwenden. Spreche ich von „Determinismus“ beziehe ich mich entweder auf den modernen Determinismusbegriff, wie er heute vorherrscht, oder explizit auf das antike Verständnis eines deterministischen Kosmos. Für letzteren Fall wähle ich die Formulierung „deterministisch“, um sperrige Umschreibungen und damit einen hinderlichen Lese- und Verständnisfluss der dargestellten Überlegungen auszuschließen. Alles in allem gilt: Anstatt der modernen Forschung theoretische und interpretative Lückenfüller zu entnehmen, untersuche ich auf Grundlage stoischer Schriften und antiker Kritiken, inwieweit davon gesprochen werden kann, dass der stoische Kosmos vollständig determiniert ist oder der Mensch durchaus in der Lage ist, eigenverantwortlich zu entscheiden und zu handeln. Ich folge damit dem Gebot des Wohlwollens, indem ich die stoischen Schriften so weit wie möglich nutze, um aus ihnen heraus eine Diskussion zu entwickeln, ohne dabei auf moderne und der Stoa fremde Überlegungen zurückzugreifen, sodass Missverständnisse und interpretative Verzerrungen vermieden werden können.⁴⁵

In *De Vita Beata* stellt sich Seneca konkret der WWT-Kritik. Er expliziert dabei jedoch nicht, welches ÜTW-Konzept dem Vorwurf zugrunde liegt. Dieses Konzept ist zunächst anhand von Senecas Schriften zu rekonstruieren. Wenn bei der Rekonstruktion als interpretative Grundlage aber beispielsweise das moderne Konzept der Doppelmoral genutzt wird,⁴⁶ bleibt zunächst die Frage offen, wie dieses Vorgehen dabei helfen kann, Senecas Gedanken sinnvoll zu rekonstruieren, da er vom modernen Doppelmoral-Konzept keinen Gebrauch machte, weil er es trivialerweise nicht kannte. Daher zeige ich in Kapitel 3 auf, dass der Begriff der Doppelmoral zur

⁴⁵ Zum Gebot des Wohlwollens siehe: White, Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten, S. 180, wo White innerhalb der Besprechung der stoischen Ethik den methodologischen Fehler aufzeigt, eher auf Grundlage fremder Quellen stoische Schriften zu interpretieren, anstatt die Originalschriften zu nutzen und mit ihnen so weit wie möglich zu arbeiten.

⁴⁶ Vgl. Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 204 f.

Rekonstruktion des ÜTW-Konzeptes bei Seneca nur wenig Erklärungskraft mit sich bringt und mehr Fragen aufwirft, als beantwortet werden können. Stattdessen verfolge ich die Strategie, *De Vita Beata* und verschiedene Textstellen aus den *Epistulae Morales* unter Einbezug einer Analyse mittels der stoischen Dialektik zu untersuchen und auf dieser Grundlage das ÜTW-Konzept sowie die Bedeutung der WWT-Kritik zu entwickeln.

1.3.2 Das Problem der Perspektiven: Philosophie, Literatur und Gesellschaft

Wie es für die Interpretation und Diskussion senecanischer Texte nötig ist, das Gesamtwerk von Seneca und die Überlegungen seiner Vorgänger zu betrachten, besteht auch eine Notwendigkeit darin, diejenigen Quellen, die Kritik an der Stoa hinsichtlich einer ÜTW beinhalten, zu untersuchen. Dadurch ist es möglich zu erkennen, dass von antiken Autoren eine WWT-Kritik an die Stoiker gerichtet wurde. Auch wenn die WWT-Kritik oftmals polemischer Natur ist und von Ignoranz gegenüber der stoischen Lehre zeugt, weist sie einen ernstzunehmenden Kern auf: Im Sinne des antiken Begriffes einer *ars vitae* misst sich die Güte einer Philosophie an ihrer Praktikabilität. Wenn stichhaltig nachgewiesen werden kann, dass die Lehre der Stoa nicht in der Lebenswelt praktisch umgesetzt werden kann, dann ist das ein Kritikpunkt, der zu beachten und zu diskutieren ist. Erstmals in der Geschichte der Stoa und intensiv widmet sich Seneca genau diesem Problemfeld in seinen philosophischen Erörterungen.

Senecas Schriften beinhalten nicht nur Philosophie, sondern legen auch ein Zeugnis rhetorischer und literarischer Kenntnisse ab. Für eine angemessene Interpretation ist es daher nötig, nicht nur den philosophischen, sondern auch den literarisch-rhetorischen Gehalt seiner Schriften zu betrachten. Besondere Bedeutung erhält diese Perspektive in Bezug auf die *Epistulae Morales*. In den ersten 30 *Epistulae* bezieht sich Seneca auffällig oft auf Epikur. Es ist dabei verlockend, eine Annäherung von Seneca an die epikureische Schule hineinzulesen und zu schlussfolgern:

„Die Beschränkung auf sich selbst und einen engen Freundeskreis [...] sind zentrale epikureische Gedanken, wie sie in seinem [Seneca] Spätwerk nun verstärkt zu finden sind. So hat der späte Seneca unter schmerzlicher Erfahrung lernen müssen, dass die Lehren Epikurs nicht einfach als die eines inaktiven Gegners abzutun sind, sondern dass es die Lebensumstände sind, die selbst einen erklärten Stoiker zu einer epikureischen Lebensweise [...] zwingen können.“⁴⁷

Allerdings lässt sich aus einer häufigen Erwähnung eines Philosophen noch keine Zuwendung zu ihm ableiten.⁴⁸ Wird das gesamte Korpus der *Epistulae Morales* betrachtet, zeigt sich, dass Epikur auch weiterhin Erwähnung findet, sich aber eine immer stärker werdende Abgrenzung zu ihm und zu seiner Schule offenbart. Dieser Verlauf lässt sich plausibel damit erklären, dass die *Epistulae Morales* unter anderem den Zweck verfolgen, behutsam in die Philosophie der Stoa einzuführen, ohne Leserinnen und Leser, die anderen philosophischen Schulen zugeneigt sind, zu verschrecken.⁴⁹

Ebenso wäre es verfehlt, Seneca jedes Mal in die Kritik zu nehmen, wenn er teilweise Argumente benutzt, die ebenso von anderen philosophischen Schulen hätten gebraucht werden können. Unter der Beachtung dessen, dass es beispielsweise bei *Trostschriften* das Ziel ist, mit allen möglichen Mitteln eine Heilung des Seelenlebens der Adressatinnen und Adressaten zu bewirken, verwundert es nicht, wenn teilweise Überlegungen anderer philosophischer Schulen genutzt werden, um dieses Ziel zu erreichen.⁵⁰ Alles in allem ist bei der Lektüre von Senecas Werken nicht nur auf den philosophischen Gehalt (das Was) zu achten, sondern auch auf rhetorisch-literarische Besonderheiten (das Wie), um seine Darstellungen gehaltvoll in die Untersuchung einer Thematik einbinden zu können.

Letztendlich ist zu beachten, dass die römische Politik einen Einfluss auf Senecas Werke ausübte. Das wird zum einen daran deutlich, dass Seneca nur in zwei Ausnahmefällen eine politische Haltung expliziert. Erstens gilt das für *De Clementia*, in der Seneca Kaiser Nero direkt anredet und ihm klare Empfehlungen gibt, wie er sich als Kaiser zu verhalten habe.

⁴⁷ Vgl. Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 59.

⁴⁸ Vgl. Setaioli, *Epistulae Morales*, S. 199 f.

⁴⁹ Mehr dazu in: 1.3.4.

⁵⁰ Vgl. Setaioli, *Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and "Lebensform"*, S. 241 f. Mehr zur Thematik in: 1.4.4.3.

Zweitens weist Senecas Satire namens *Apocolocyntosis* Kritik am verstorbenen Kaiser Claudius auf. Trotz seiner ansonsten weniger auffälligen politischen Äußerungen, deren Bedeutungen erst untersucht und interpretiert werden müssen, ehe sich ihre Tragweite vollständig aufzeigen lässt, befindet sich Seneca in der Tradition römischer Autoren, deren Schriften immer auch einen politischen Hintergrund haben, der in jeweilige Interpretationen miteinzubeziehen ist.⁵¹ Beispielsweise haben die Vorwürfe, die Seneca in *De Vita Beata* bespricht, für ihn nicht nur eine philosophische Bedeutung, sondern auch eine realpolitische. Eine Verteidigung war demnach nicht nur für ihn als Stoiker, sondern auch als sich in der Kritik befindender Erzieher von Nero geboten, um weiterhin einen Einfluss auf den Kaiser ausüben zu können.

Die drei bedeutenden Aspekte der Philophie(tradition), der Literatur/Rhetorik und der Politik betrachte ich im Laufe der Untersuchungen immer wieder, wobei der Schwerpunkt auf der Philosophie liegen wird. Geschichtswissenschaftliche sowie philologische Erwägungen fließen nur dort ein, wo grundlegende Informationen zu einem besseren Verständnis der Quellen dienlich sind.

1.3.3 Quellenlage und Seneca-Bilder

Eine Forschungsarbeit zur Stoa ist grundsätzlich einer starken Limitierung aufgrund der Quellenlage unterworfen. Zwar liegen heute noch viele, teils vollständige Werke von Seneca vor, aber die Arbeit wird dadurch nur bedingt erleichtert. Seneca setzt bei seinem Leserkreis bereits ein umfangreiches Wissen über die Stoa voraus. Zur Rekonstruktion der Voraussetzung sind die Werke der ihn vorangehenden Stoiker nötig. Diese liegen jedoch nur fragmentarisch und meist aus dritter Hand vor.⁵² Das heißt, auch wenn die moderne Forschung eine umfangreiche Darstellung der Philosophie der Stoa ermöglichte, ist damit dennoch keine Vollständigkeit der Darstellung gegeben.⁵³ Daher kann prinzipiell immer

⁵¹ Vgl. Long, *Roman Philosophy*, S. 193 sowie speziell im Rahmen von *De Clementia* und der *Apocolocyntosis*: McKinnell, *Wit and Persuasion in Philosophic Countership*, S. 80.

⁵² Ein umfangreicher Überblick über Schriften antiker Autoren, aus denen Fragmente der stoischen Philosophie erschlossen werden können, findet sich in: Sellars, *Stoicism*, S. 20–24.

⁵³ Beispielsweise liegen keine Quellen darüber vor, ob die frühe Stoa bereits so praktisch ausgerichtet war wie die Stoa der frühen römischen Kaiserzeit. Darüber können höchstens Vermutungen angestellt werden. Vgl. ebd., S. 33.

nur ein Untersuchungsergebnis auf Grundlage der vorliegenden Quellen erzielt werden, ohne jemals sinnvoll den Anspruch zu haben, die philosophischen Inhalte der Stoa anhand von überlieferten Zeugnissen vollständig durchdrungen zu haben. So ist beispielsweise kein stoischer Text überliefert, in dem eine vollumfängliche Theorie der Willensschwäche entwickelt wird. Fragmente der Stoiker lassen jedoch darauf schließen, dass eine solche Theorie vorlag. Anhand der überlieferten Texte sind durchaus verschiedene stoische Modelle der Willensschwäche entwickelbar.⁵⁴

Des Weiteren gilt: Selbst wenn die Schriften – wie im Falle des ÜTW-Konzeptes bei Seneca – vollständig und sogar aus erster Hand gegeben sind, folgt daraus noch nicht, dass in ihnen explizit eine Theorie entwickelt wird. Diese ist zunächst aus den Quellen zu destillieren und anschließend zu diskutieren, sodass es auch selbst unter diesen Bedingungen zur Entwicklung unterschiedlicher Interpretationen, Ansätze, Modelle und Theorien kommen kann.

Ein ähnliches Problem stellt sich, wird die Frage aufgeworfen, wer der historische Seneca gewesen sei. Wildberger unterscheidet in ihren Untersuchungen zu Seneca zwischen dem historischen und dem literarischen Seneca. Unter dem literarischen Seneca versteht sie eine konstruierte Figur, die sich den Lesenden in einer bewussten Ausgestaltung präsentiert. Der historische Seneca ist dagegen nicht greifbar, auch wenn er mit dem literarischen Seneca zusammenfallen kann. Eine klare Unterscheidung zwischen beiden Figuren, der historischen und literarischen, lässt sich nicht innerhalb der senecanischen Werke herausarbeiten. Daher bezieht sich Wildberger nur auf den literarischen Seneca. Ihre Vorgehensweise begründet sie mit dem Verweis auf die zwar gegebenen, aber nicht objektiven Quellen zu Senecas Leben.⁵⁵ Wildbergers Position wird zudem

⁵⁴ Siehe dazu allgemein: Müller, *Did Seneca Understand Medea?*

⁵⁵ Vgl. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. XIV. Diesen Ansatz folgt später auch Dietsche in: *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 8. Des Weiteren nimmt Wildberger eine gesonderte Unterscheidung zwischen dem literarischen Seneca der *Epistulae Morales* und dem literarischen Seneca anderer senecanischer Schriften vor. Siehe dazu: Wildberger, *The Epicurus Trope and the Construction of a Letter Writer in Seneca's Epistulae Morales*, S. 432, wo Wildberger grundlegend den literarischen vom historischen Seneca trennt, und S. 441 f., wo die gesonderte Betrachtung des literarischen Senecas der *Epistulae Morales* erfolgt. Siehe dazu auch: Griffin, *Seneca*, S. 315 f., die zumindest ebenso darauf Bezug nimmt, dass

durch Wilson gestützt, die darauf verweist, dass von Seneca keine privaten Textzeugnisse, etwa persönliche Briefe oder ähnliche Schriften, erhalten sind und seine überlieferten Werke keine direkten biografischen Informationen vermitteln.⁵⁶ Des Weiteren zeigen Michael Brinkmanns Untersuchungen bezüglich der Frage nach dem historischen Seneca auf, dass die Beschreibungen von Senecas Leben bei Tacitus und Cassius Dio auf unterschiedlichen Quellen gründen.⁵⁷ Ferner bemerkt er, dass die Darstellungen von Tacitus ganze Jahresabschnitte des Lebens von Seneca (49–54 p. Chr. n. und 59–62 p. Chr. n.) nicht beachten.⁵⁸ Seneca tritt bei Cassius Dio und Sueton letztendlich erst mit den Schilderungen über die Regierungszeit von Kaiser Caligula (37–41 p. Chr. n.), bei Tacitus erst mit denen der Regierungszeit von Kaiser Claudius (41–54 p. Chr. n.) auf.⁵⁹ Daran werden exemplarisch die subjektive Auswahl behandelte historischer Gegenstände bei antiken Historiografen sowie die Lückenhaftigkeit ihrer Werke deutlich.⁶⁰

Zusammengenommen liegt die mangelnde Objektivität der historiografischen Quellen in ihrer subjektiven Auswahl der Gegenstände, Darstellungsart, Quellennutzung, aber auch in ihrer Lückenhaftigkeit begründet. Obwohl diese Mängel gegeben sind, erstellten einige moderne Historikerinnen und Historiker eine Seneca-Biografie auf Grundlage der angesprochenen antiken Quellen, ohne eine Reflexion darüber zu präsentieren, von welcher Beschaffenheit die daraus entwickelte Seneca-Biografie letztendlich ist.⁶¹ Auf welcher methodologischen Grundlage ist es beispielsweise wissenschaftlich abgesichert, die historiografischen Schriften

nie genau bestimmt werden kann, wann die erste Person in Senecas Werken tatsächlich dem historischen Seneca entspricht.

⁵⁶ Vgl. Wilson, *The Greatest Empire*, S. 5.

⁵⁷ Als eine Quelle für Tacitus Schilderungen kann Fabius Rusticus gelten, der ein Vertrauter von Seneca war. Dieser ermöglichte es Tacitus beispielsweise, Informationen aus erster Hand über Senecas Tod zu erhalten. Eine Darstellung der Sterbeszene, wie man sie bei Tacitus findet, taucht in den Werken von Cassius Dio und Sueton nicht auf. Ebenso gibt es wesentliche Unterschiede bei der Erwähnung, Darstellung und Datierung von Senecas Rücktrittsgesuch von seinen Pflichten am Hofe von Kaiser Nero. Daher ist von unterschiedlichen Quellen, die die antiken Historiografen nutzten, auszugehen. Vgl. Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus* S. 12–17.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 76 und S. 84.

⁵⁹ Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 43.

⁶⁰ Vgl. Grimal, *Seneca*, S. 28.

⁶¹ Siehe beispielsweise: Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*; Maurach, *Seneca*; Romm, *Dying Every Day*.

von Tacitus, Sueton und Cassius Dio so miteinander zu verbinden, dass ihre Beschreibungen von Senecas Leben zu einer Biografie zusammengefasst werden können? Der Ansatz, sämtliche vermeintlich biografische Informationen über Seneca, welche die antiken Historiografen präsentieren, und rekonstruierte Informationen aus Senecas Werken miteinander zu vermengen, hat letztendlich nur dazu geführt, dass bis heute Seneca-Bilder entstanden sind, die aus verschiedenen Teilkomponenten bestehen, wobei unklar ist, wie diese überhaupt eine kohärente Biografie des Philosophen ergeben können.⁶²

Aus den geschilderten Umständen heraus nutze ich im Folgenden Wildbergers Ansatz und spreche, wenn von Seneca die Rede ist, nicht vom historischen Seneca. Zusätzlich erweitere ich Wildbergers Ansatz. Es mag durchaus einen historischen Seneca gegeben haben, dem man sich annähern kann, studiert man seine Schriften und die der römischen Historiografen.⁶³ Die Annäherung besteht beispielsweise darin, dass gesagt werden kann, wann Seneca lebte, welche Aufgaben und Ämter er innehatte sowie wann seine Schriften entstanden.⁶⁴ Stellt sich aber die Frage, wieso Seneca dieses und jenes tat, wird der Diskussionsbereich verlassen, in dem die Untersuchung auf objektivem, das heißt auf nachvollziehbarem und nicht historiografisch gefärbtem Quellenmaterial basieren kann. Ob und wie möglicherweise weitere Informationen über den historischen Seneca gesammelt werden können, wäre letztendlich von der Geschichtswissenschaft zu ergründen. Die Untersuchungsgegenstände meiner Arbeit sind allein der Seneca, der sich in seinen Schriften präsentiert (Selbstbild), oder die Bilder, die Historiografen oder die moderne Forschung von Seneca zeichnen. Dieses Vorgehen ist zumindest insofern objektiv, als dass es nicht eine willkürliche Vermengung von antiken Quellen und deren Interpretation einschließt, sondern jeweilige Quellen voneinander separiert betrachtet und in die Untersuchung einfließen lässt.

⁶² Näheres dazu in: 2.6.

⁶³ Streng genommen zählt zu diesen Texten zusätzlich ein literarisches Werk. Dabei handelt es sich um die Tragödie *Octavia*, die zunächst Seneca zugeschrieben wurde, aber inzwischen als das Werk eines unbekanntem Autors gilt, der jedoch Kenntnisse aus erster Hand über das Leben an Neros Hof und entsprechend über Seneca gehabt haben muss. Siehe dazu: Romm, *Dying Every Day*, S. 5 f. und S. 204 f.

⁶⁴ Siehe dazu exemplarisch: Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*.

Die unterschiedlichen Seneca-Bilder können unter anderem aus der an ihn gerichteten WWT-Kritik abgeleitet werden. Diese Kritik an Seneca nimmt direkten Bezug auf eine Darstellung seiner Charaktereigenschaften und seiner Motivation, Dinge zu tun oder zu lassen. Von einem historischen Seneca kann hier nicht mehr gesprochen werden, denn je nach Quelle wird die Bemängelung einer fehlenden ÜTW bei Seneca unterschiedlich dargestellt, sodass das sich daraus ergebende Seneca-Bild jeweils verschiedene Färbungen erhält. Das heißt, dass Seneca ein anderes Bild von sich vermittelt als beispielsweise Cassius Dio, da in beiden Fällen eine unterschiedliche Diskussion und Darstellung der WWT-Kritik an Seneca erfolgt. Die vielfältigen Variationen der WWT-Kritik an Seneca – von der Antike bis in die heutige Zeit hinein – stelle ich vor dem Hintergrund dieser Überlegungen in Kapitel 2 dar und kommentiere sie insofern, dass ersichtlich wird, welches Bild von Seneca entworfen wurde.

Ich streite alles in allem nicht ab, dass es einen historischen Seneca gab. Über ihn kann aus den genannten Gründen jedoch nichts Sicheres gesagt werden, sodass nicht er, sondern jeweilige Seneca-Bilder Gegenstand meiner Untersuchung sind. Die darzustellenden Seneca-Bilder erlauben es aber zu diskutieren, wie Seneca in Bezug auf die ÜTW kritisiert oder verteidigt wird und wie er sich selbst zur erhobenen WWT-Kritik positioniert. Zudem dienen sie dazu, das zu entwickelnde ÜTW-Konzept von Seneca im Sinne des stoischen Begriffs der *ars vitae* kritisch zu prüfen. Die Seneca-Bilder stellen zusammengefasst die Grundlage dafür bereit, um ergründen zu können, inwieweit eine ÜTW innerhalb der stoischen Philosophie möglich ist, worin Grenzen bestehen und wie diese Aspekte am Beispiel der unterschiedlichen Seneca-Bilder diskutiert werden können.

Da sich die philologisch-historische Forschung längst mit der Diskrepanz zwischen Senecas Worten und Taten beschäftigt hat, sind in diesem Zuge auch Kritiken an diesem Forschungsgegenstand formuliert worden, da in der modernen Forschung oft dazu geneigt wird, die erste Person Singular in Senecas Texten mit dem historischen Seneca gleichzusetzen. Auf Grundlage dieser Herangehensweise wird bei einem Vergleich von Senecas Schriften mit antiken Historiografenquellen ein WWT festgestellt.⁶⁵

⁶⁵ Vgl. Jones, *Seneca's Letters to Lucilius*, S. 396 mit den Beispielen Barker und Rose. Auch das Seneca-Kapitel in Pohlenz, *Die Stoa*, S. 303–326 ist als Beispiel hinzuzuzählen.

Andere Forschungen begannen im Anschluss an diese Kritik, zwischen dem literarischen und historischen Seneca zu unterscheiden, nahmen weiterhin einen WWT wahr, aber verwarfen diesen Untersuchungsgegenstand als unbrauchbar und der modernen Forschung nicht würdig. Gute Forschung habe sich weder auf den Charakter von Seneca zu konzentrieren, noch darauf, ob der Stoiker nun ein Heuchler gewesen sei oder nicht. Beides dürfe keinen Einfluss auf die Interpretation seiner Texte haben.⁶⁶ Eine Begründung dafür ist beispielsweise,

„that proving or disproving the accusation [of hypocrisy] with reference to Stoic doctrine or Seneca’s own life is to reach a dead end. Deciding that Seneca was or was not hypocritical might be of biographical interest, but has no challenging implications.“⁶⁷

Dem gebe ich insofern Recht, als dass Untersuchungen über Senecas vermeintliche Heuchelei tatsächlich keine sinnvollen Forschungserträge fördern, wenn die zuvor beschriebenen methodologischen Fehler begangen werden sowie davon ausgegangen wird, dass genau gesagt werden könnte, wer der historische Seneca gewesen sei. Ebenso vertrete ich den Standpunkt, dass es für die Interpretation der senecanischen Schriften unerheblich ist, ob der historische Seneca tatsächlich ein Heuchler war oder nicht, da darüber ohnehin keine sicheren Informationen gewonnen werden können, weil nur Seneca-Bilder vorliegen. Für die Diskussion, was unter dem ÜTW-Konzept zu verstehen ist und inwiefern es praktisch realisiert werden kann, ist es jedoch nötig, sich damit zu befassen, inwieweit die unterschiedlichen Seneca-Bilder den Philosophen als Heuchler darstellen oder nicht. Daher folge ich John Sellars Perspektive auf die stoische Philosophie, die als *ars uitae* die Betrachtung von biografischen Gesichtspunkten nötig macht, um die *ars uitae* einerseits zu verstehen, andererseits im Alltag zu implementieren.⁶⁸ Die biografischen Gesichtspunkte fasse ich jedoch nicht als historische Fakten, sondern als indivi-

⁶⁶ Vgl. Jones, *Seneca’s Letters to Lucilius*, S. 397 f. mit den Beispielen Bartsch, Griffin und Trovato. Sellars diskutiert allgemeiner anhand von Hegel und modernen Autorinnen und Autoren, inwiefern Philosophie mit biografischen Gesichtspunkten und mit einer *ars uitae* in Verbindung steht, wobei sich Sellars für ein Verständnis von Philosophie als *ars uitae* stark macht. Siehe dazu: Sellars, *The Art of Living*, S. 1–7.

⁶⁷ Jones, *Seneca’s Letters to Lucilius*, S. 359.

⁶⁸ Vgl. Sellars, *The Art of Living*, S. 5 f.

duell von jeweiligen Historiografen und der modernen Forschung geprägte Bilder auf. So ist es möglich, biografische Betrachtungen in einem gewissen Sinne einfließen zu lassen, ohne jedoch historiografische mit historischen Inhalten gleichzusetzen.

Der Ansatz, die Kritik an Seneca, er sei ein Heuchler, als Forschungsgegenstand zu verwerfen, ist jedoch zu hinterfragen, da die stoische Auffassung von Philosophie als *ars uitae* sehr viel Wert auf eine Beachtung von Theorie und Praxis sowie deren Verhältnis zueinander legt. Daher sind nach antiken Maßstäben für die Diskussion einer Philosophie und die Bewertung ihrer Umsetzbarkeit sowohl theoretische als auch praktische Gesichtspunkte zu erörtern. Für die Untersuchung der Praxis ist es nötig, mit konkreten Beispielen (*exempla*) zu arbeiten und zu zeigen, inwiefern theoretische Grundsätze der Stoa angewendet werden können oder nicht. Im Sinne einer antiken und speziell stoischen *ars uitae* sind es vor allem die biografischen und praktischen Gesichtspunkte, die dazu dienen, theoretische Inhalte greifbar zu machen und sie diskutieren zu können.⁶⁹ Der Vergleich der Seneca-Bilder mit Senecas theoretischen Untersuchungen innerhalb seiner Schriften ist daher zum einen von Bedeutung, weil die stoische Philosophie es erfordert, die Praxis eines Philosophen zu untersuchen, um ihn dann als Lehrer oder Vorbild ansehen und dadurch einen Beweis für die Praktikabilität der *ars uitae* führen zu können.⁷⁰ Zum anderen ist der Abgleich nötig, um erstens Senecas Verteidigung gegenüber der WWT-Kritik in *De Vita Beata* zu verstehen und zweitens die Relevanz für ein ÜTW-Konzept innerhalb der stoischen Philosophie anhand der *Epistulae Morales* belegen zu können. Ignoriert man die Bedeutung und die Implikationen einer antik-philosophischen *ars uitae*, können am Ende nur Aussagen über die Wichtigkeit der Erkenntnis der eigenen Heuchelei hinsichtlich der seelisch-moralischen Entwicklung einer Person anhand von Senecas Schriften gewonnen werden.⁷¹ Die Auseinandersetzung mit den überlieferten Seneca-Bildern liefert jedoch Erkenntnisse, die im Rahmen der stoischen Philosophie Beachtung verdienen. Dazu zählt beispielsweise die Antwort auf die Frage, wie es möglich sein kann, als Stoiker in der Politik eine ÜTW zu realisieren. Das heißt, die Seneca-

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 23 und S. 30.

⁷⁰ Siehe dazu die detaillierte Untersuchung in Kapitel 3.

⁷¹ Vgl. Jones, *Seneca's Letters to Lucilius*, S. 407.

Bilder dienen dazu zu ermitteln, wie die Handlungsspielräume der stoischen Lebenskunst beschaffen und wo der *ars uitae* Grenzen gesetzt sind. Mein Ansatz mündet somit nicht in Vergleichen zwischen dem ohnehin nicht vollständig greifbaren historischen Seneca und seinen Schriften, sondern in einem Abgleich verschiedener Seneca-Bilder mit Senecas Schriften, das heißt den dort entwickelten theoretischen Grundlagen. Damit ist auch die Gefahr nicht gegeben, anachronistisch zu arbeiten, indem moderne Ideen eines integren Lebens auf die antiken Seneca-Bilder angewendet werden,⁷² denn als Maßstab dient allein das, was Seneca über das ÜTW-Problem aussagt.

1.3.4 *De Uita Beata* und *Epistulae Morales*

Ich untersuche im Wesentlichen Senecas Schriften *De Uita Beata* und die *Epistulae Morales*. Die Beschäftigung mit *De Uita Beata* hat das Ziel, die WWT-Kritik verstehbar zu machen. Beim ersten Lesen ist ein deutlicher Bruch innerhalb der Schrift wahrzunehmen: Zunächst spricht Seneca allgemein darüber, was im Sinne der Stoiker, Epikureer und einer Zwischenlösung unter Glück verstanden werden kann. Hierbei bemerkt Mathews De Pietro, dass bereits dieser Untersuchungsgegenstand Seneca dazu dient, sich gegenüber Kritikern als Philosoph zu präsentieren. Seneca zeigt sowohl Wissen über die Erörterungen des Glücksthemas bei den alten Stoikern auf, weiß aber auch, etwas Neues zur Diskussion beizutragen. Die Profilierung scheint sich aus der WWT-Kritik, der sich Seneca annimmt, ergeben zu haben, denn wer als bekennender Stoiker dieser Kritik ausgesetzt wird, hat sich nicht nur der Kritik gegenüber zu verteidigen, sondern auch zu zeigen, dass die Verteidigung von einem Philosophen aus geschieht, der Kompetenzen besitzt und darüber hinaus aufzeigen kann, dass er weiß, über was er spricht.⁷³ Nach ziemlich genau der Hälfte der gesamten Schrift wandelt sich die philosophische Untersuchung in eine zunächst sehr persönlich anmutende Verteidigungsschrift, die Seneca gegen nicht benannte Kritiker zu richten scheint, die ihm einen WWT unterstellen. Fuhrer zeigt jedoch auf, dass beide Teile thema-

⁷² Vgl. Wilson, *The Greatest Empire*, S. 6.

⁷³ Vgl. De Pietro, *Having the Right to Philosophize*, S. 344 ff.

tisch miteinander verbunden sind, da sie sich im Allgemeinen und Konkreten mit der ÜTW auseinandersetzen.⁷⁴ Für die vorliegende Arbeit ist *De Uita Beata* dementsprechend von zentraler Bedeutung, da sich darin erstmals ein Stoiker philosophisch der WWT-Kritik annimmt und sich verteidigt, wobei die Verteidigung sowohl als allgemein für jeden Stoiker als auch für Seneca allein geltend verstanden werden kann.⁷⁵ Auf Grundlage von *De Uita Beata* und unter Anwendung der stoischen Dialektik kann gezeigt werden, welche philosophische, aber auch politische Bedeutung die WWT-Kritik hat und inwiefern sie entweder als bloße Polemik gegen einen Stoiker oder als philosophisch relevante Kritik aufgefasst werden kann.

Die *Epistulae Morales* haben viele Diskussionen darüber nach sich gezogen, ob Seneca tatsächlich einen Briefwechsel mit dem Adressaten Lucilius führte oder nicht. Die *Briefe* liegen nicht vollständig vor. Es sind 124 *Briefe* erhalten geblieben, die sich auf 20 Bücher aufteilen. Zu verweisen ist jedoch auf Aulus Gellius⁷⁶, der von 22 Büchern spricht, sodass davon auszugehen ist, dass das originale Gesamtwerk wesentlich umfangreicher war.⁷⁷ In ihrer Gesamtheit weisen die *Briefe* keine Systematik auf,⁷⁸ sie springen von Thema zu Thema, Seneca verliert sich das ein oder andere Mal in Nebensächlichkeiten und es werden teilweise vage Aussagen formuliert, wobei sogar Problembereiche (beispielsweise die Untersuchung, was in der Macht einer Person liegt)⁷⁹ aufgeschoben, aber nicht wieder aufgegriffen werden. Möglich ist es, dass Seneca in den verloren

⁷⁴ Vgl. Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 204, wobei Fuhrer hier von Senecas Auseinandersetzung mit dem Einwand der Doppelmoral spricht, da sie *De Uita Beata* so interpretiert, als beschäftige sich Seneca mit einem Konzept der Doppelmoral.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 205 sowie zur Einschätzung von *De Uita Beata* als Verteidigungsschrift samt Verteidigungsstrategie: Ker, *Socrates Speaks in Seneca, De uita beata 24–28*, S. 183–188; ebenso: Pohlenz, *Die Stoa*, S. 312. Weitere Ausführungen zu *De Uita Beata* folgen zudem in: 2.5.3.

⁷⁶ Gellius war ein römischer Rhetor und Richter aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, der auf einer Studienreise in Athen mit Platonikern in Kontakt kam. Vgl. Strzelecki, Eintrag „Gellius“, *Der kleine Pauly*, S. 728 und Krasser, *Der neue Pauly*, Eintrag zu „A. Gellius“, S. 896 f.

⁷⁷ Vgl. Rosenbach, *Zu Senecas Leben und Werk*, S. 597 f.

⁷⁸ Gregor Maurach grenzt das jedoch ein, indem er bemerkt, die Systematik der *Briefe* könne nicht deutlich werden, wenn man sie als biografische Informationsquelle über Seneca lese. Vgl. Maurach, *Einleitung*, S. 13 f.

⁷⁹ Vgl. Ep. 16, 4 f.

gegangenen *Briefen* in Aussicht gestellte Themen behandelte – das ist jedoch nur eine Spekulation.

Aufgrund des Briefcharakters der *Epistulae Morales* entsteht die Neigung, sich zu fragen, ob Seneca tatsächlich eine Korrespondenz mit Lucilius führte. Pierre Grimal plädierte noch für die Echtheit des Briefwechsels.⁸⁰ Dagegen sprechen jedoch verschiedene Argumente: Zunächst ist kein *Brief* von Lucilius an Seneca überliefert und in keiner Quelle wird erwähnt, dass er jemals *Briefe* an Seneca schrieb. Zudem wird beim Lesen der späteren *Briefe* immer deutlicher, dass Lucilius im Grunde mit jeder damaligen wie heutigen Person, die sich der Philosophie der Stoa annähern will und eine gewisse philosophische Vorbildung aufweist, austauschbar ist.⁸¹ Schließlich zeigt Michael von Albrecht anhand einer tieferen rhetorisch-inhaltlichen Analyse der ersten *Epistula* auf, dass Seneca zwar eine Sprache wählte, die das Gefühl entstehen lässt, einen *Brief* zu lesen, dieser *Brief* bei näherem Hinsehen jedoch durchweg fein rhetorisch konstruiert ist. Das ist für das gesamte Briefkorpus typisch und lässt erkennen, dass die *Briefe* ausgedacht sind.⁸² Der fiktive Charakter der *Epistulae Morales* stellt inzwischen einen Forschungskonsens dar. Wahrscheinlich ist es, dass es den historischen Lucilius gab und dass er eventuell ein enger Freund des historischen Senecas war. Um einen überlieferten realen Briefwechsel mit Lucilius handelt es sich bei den *Epistulae Morales* jedoch nicht.⁸³ Gretchen Reydams-Schils ergänzt dazu, dass die fiktiven *Briefe* im Sinne des stoischen Strebens nach der eigenen seelisch-moralischen Entwicklung und der damit verbundenen Notwendigkeit, zur Selbstprüfung mit sich in den Dialog zu treten, nicht nur eine Kommunikation mit der Leserschaft darstellen, sondern auch als Selbstgespräch von Seneca aufgefasst werden können.⁸⁴

⁸⁰ Vgl. Grimal, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, S. 155–164.

⁸¹ Vgl. Maurach, *Seneca*, S. 174. Dietsche spricht dabei explizit von einer vorgebildeten Leserschaft der *Epistulae Morales*, die Seneca adressieren wollte und deren Vertreter sowie Projektionsfläche Lucilius war. Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 38. Aldo Setaioli bemerkt ferner, dass Seneca die *Briefe* neben anderen Leserinnen und Lesern auch explizit für Lucilius geschrieben haben kann. Siehe dazu: Setaioli, *Epistulae morales*, S. 193 f.

⁸² Vgl. von Albrecht, *Seneca*, S. 17–31.

⁸³ Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 35 f.; Reydams-Schils, *Stoicism in Rome*, S. 23 ff.; von Albrecht, *Seneca*, S. 19 sowie Anmerkung 10 auf selbiger Seite mit weiteren Beispielen.

⁸⁴ Vgl. Reydams-Schils, *The Roman Stoics*, S. 18 f.

Dagegen scheint es in der heutigen Forschung noch nicht ausgemacht zu sein, ob sich Seneca in seinen *Briefen* dem Epikureismus zuwendet oder nicht. Die Beschäftigung mit Epikur in den ersten *Briefen* liefert den Verdacht, Seneca habe im hohen Alter erkannt, dass der gesellschaftliche Druck, der auf ihn als Stoiker lastete, es nicht gänzlich möglich machte, dem Stoizismus gemäß zu leben.

„Das wiederholte Zitieren, ja sogar Bestätigen epikureischer Lehrsätze ist somit nicht nur auf seinen epikureisch geprägten Adressaten Lucilius oder den Wunsch zurückzuführen, mögliche Leser nicht mit einer zu dogmatisch-stoischen Ausrichtung zu verschrecken; zugleich liegt ein gesteigertes Interesse zugrunde, sich mit Epikur auseinanderzusetzen.“⁸⁵

Zwar mag es richtig sein, Seneca ein Interesse an der Beschäftigung mit Epikur zu attestieren, wie es bereits in *De Vita Beata* der Fall ist,⁸⁶ allerdings ist daraus keine Annäherung an die epikureische Philosophie zu abzuleiten, denn es besteht die Möglichkeit, dass Seneca bewusst Epikur und dessen Philosophie für sich nutzt, um seine Leserinnen und Leser für die Stoa zu gewinnen.

Uwe Dietsche zeigt, dass die *Epistulae Morales* zwar keine Systematik aufweisen,⁸⁷ aber eine bestimmte (rhetorische) Strategie verfolgen. Die vielen Bezugnahmen und teilweise Übereinstimmungen mit Epikur in den ersten *Briefen* des Gesamtkorpus haben zum Ziel, langsam in die Philosophie der Stoa einzuführen, wobei die Leserschaft, die dem Epikureismus nahesteht, nicht von der Stoa abgeschreckt werden soll. Vielmehr soll sie angelockt werden, indem Annäherungen der stoischen an die epikureische Philosophie vorgegeben werden.⁸⁸ Zudem betrachtet Seneca

⁸⁵ Vgl. Beck, *Alter loqueris, aliter uiuis*, S. 59.

⁸⁶ Vgl. zu Senecas intensiver Auseinandersetzung mit Epikur: Wildberger, *The Epicurus Trope and the Construction of a ‚Letter Writer in Seneca’s Epistulae Morales*, S. 433 ff. Im selben Aufsatz vertritt Wildberger bereits die Auffassung, dass Seneca Epikur für sich nutzt, um den literarischen Seneca der *Epistulae Morales* wie auch Lucilius langsam von Epikur zu lösen, damit sich beide der Stoa annähern können. Siehe dazu: ebd., S. 431 und S. 442.

⁸⁷ Eine Einschätzung, zu der auch Maurach zuvor gelangte. Vgl. Maurach, *Einleitung*, S. 13 f.

⁸⁸ Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 25 f. und Griffin, *Seneca on Society*, S. 146 f.

manche Gedanken von Epikur als allgemeine Wahrheiten, denen schulunabhängig zugestimmt werden kann.⁸⁹ Die anfängliche Freundlichkeit gegenüber Epikur verändert sich aber im Verlauf der nachfolgenden *Briefe*. Seneca übt immer mehr Kritik an der epikureischen Philosophie und erwähnt ihren Schulgründer zusehends weniger.⁹⁰ Von einer Annäherung kann hier keine Rede mehr sein, zumal die Grundgedanken der *Epistulae Morales* im späteren Verlauf reine stoische Philosophie, um die es Seneca im Ganzen geht, und höchstens einen kritischen Abgleich mit anderen philosophischen Schulmeinungen aufzeigen.⁹¹

Um zu vermeiden, Seneca nicht jedes Mal in die Nähe anderer philosophischer Schulen zu rücken, wenn er beispielsweise auf platonische, aristotelische oder epikureische Überlegungen Bezug nimmt, empfiehlt Paul Veyne, sowohl zu prüfen, welche nicht-stoischen Gedanken Seneca referiert, als auch zu bedenken, warum und in welcher rhetorischen Absicht Seneca das tut. Die Bezugnahme auf andere bekannte Philosophen gehört zu der rhetorischen Strategie der *Epistulae Morales*, mit dem Ziel, für die Stoa zu werben.⁹² Auch wenn Veyne bereits diese auch von mir eingenommene Perspektive auf die *Epistulae Morales* zur Diskussion stellte, konnte erst Dietsche durch seine Untersuchungen exakt nachweisen, dass die *Briefe* gar nicht den Anspruch haben, großartig mit der Leserschaft, die andere philosophische Strömungen präferiert, in Konflikt zu geraten. Daher entschied sich Seneca auf rhetorischer Ebene auch dazu, die Lehre der Stoa nicht systematisch in den *Briefen* zu entwickeln.⁹³ Jenseits der Vermeidung größerer Konflikte mit der Leserschaft erfolgt die

⁸⁹ Vgl. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 306 und Reydams-Schils, *Authority and Agency in Stoicism*, S. 302 f.

⁹⁰ Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 52. Siehe dazu allgemein Reydams-Schils Aufsatz *Seneca's Platonism: The Soul and its Divine Origin*, in dem sie Epikur grundsätzlich als philosophischen Feind in den *Epistulae Morales* identifiziert und Seneca eine Zuwendung zu Platon attestiert, wobei Seneca sowohl Epikur als auch Platon nutzt, um deren philosophische Gedanken von denen der Stoa abzugrenzen.

⁹¹ Das geht auch mit der Rhetorik in *De Vita Beata* einher, wo Seneca den stoischen Glücksbegriff unter anderem vom epikureischen abgrenzt; dazu mehr in: 4.1. Ebenso ist eine Beschäftigung bei gleichzeitig deutlicher Abgrenzung zu Epikur in *De Beneficiis* zu erkennen. Vgl. Junghanß, *Zur Bedeutung von Wohltaten für das Gedeihen von Gemeinschaft*, S. 149 f. Zum Nutzen epikureischer Gedanken bei Seneca allgemein: Pohlenz, *Die Stoa*, S. 306.

⁹² Vgl. Veyne, *Weisheit und Altruismus*, S. 155.

⁹³ Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 150. Siehe dazu auch: Seal, *Theory and Practice in Seneca's Writings*, S. 116 f., die zwischen den von Seneca genutzten Argu-

Bewerbung der stoischen Philosophie durch das literarische Praktizieren einer Seelenleitung anhand des fiktiven Briefpartners Lucilius. Die Seelenleitung hat allgemein das Ziel, den seelischen Zustand einer Person durch Situationsbetrachtungen, Argumente und Motivation die praktische Umsetzung der stoischen Philosophie zu optimieren. In diesem Zusammenhang weist Heinrich Niehus-Pröbsting explizit auf den beratenden Charakter der *Epistulae Morales* hin.⁹⁴ Auch dieser Aspekt verdeutlicht, dass die *Briefe* keine philosophische Systematik aufweisen, sondern vor allem eine literarisch-rhetorische Strategie verfolgen, ohne zu beanspruchen, die Philosophie der Stoa vollständig darzustellen und erschöpfend zu diskutieren. Durch den zu erkennenden beratenden Charakter ist es auch naheliegend, dass die *Epistulae Morales* unterschiedliche Antworten auf philosophische Fragestellungen präsentieren, denn wenn es sich bei Lucilius um jemanden handelt, der aufgrund der *Briefe* eine seelisch-moralische Entwicklung und gleichzeitig eine Abkehr vom Epikureismus sowie eine Zuwendung zur Stoa erlebt, dann sind aus Gründen der Strategie zu Beginn der *Epistulae Morales* andere Argumente und thematische Herangehensweisen zu wählen, als das in den späteren *Briefen* der Fall ist. Daraus gesamtphilosophische Widersprüche in den Darstellungen zu konstruieren, wäre verfehlt und gebe nicht den Gehalt sowie die Strategie der *Briefe* wieder.

Aus diesen Überlegungen und im Hinblick auf die Einschränkungen durch die Quellenlage zur stoischen Philosophie ergibt sich, dass die in den *Epistulae Morales* präsentierten Inhalte nicht als eine komplette Darstellung der stoischen Philosophie aufzufassen sind. Daraus begründet sich mein Vorgehen, nicht nur die *Epistulae Morales*, sondern auch *De Vita Beata* als Hauptquellen für die Diskussion des ÜTW-Konzeptes bei Seneca heranzuziehen. Die Arbeit mit beiden Quellen sowie der Einbezug frühstoischer Überlegungen zur Dialektik ermöglichen es, das ÜTW-Konzept systematisch nach Maßstäben der Stoa zu rekonstruieren und zu diskutieren sowie für heutige Forschungen aufzubereiten.

menten und der verwendeten Rhetorik in den *Briefen* unterscheidet. Höchstens die Argumente könnten auf eine Art geschlossene Theorie verweisen, wobei die oft gebrauchte Rhetorik allein das Ziel verfolgt, die Stoa überzeugend darzustellen, indem nicht der Verstand argumentativ, sondern Emotionen mit rhetorischen Stilmitteln angesprochen werden sollen.

⁹⁴ Niehus-Pröbsting, *Die antiken Philosophen*, S. 87.

1.3.5 Anmerkungen zu zentralen Begriffen und Übersetzungen

Lateinische Direktzitate übersetze ich selbst, halte aber stets einen Abgleich zu den von mir verwendeten Primärquellen und den dortigen Übersetzungen. Das betrifft folgende Schriften mit den jeweiligen Übersetzerinnen und Übersetzern:

- Philosophische Schriften von Seneca (mit Ausnahme der *Naturales Quaestiones*): Manfred Rosenbach,
- Senecas *Naturales Quaestiones*: Otto und Eva Schönberger,
- Senecas *Apocolocyntosis*: Ernst Heimeran,
- Senecas *Epigramme*: Joachim Dingel,
- Die von einem unbekanntem Autor stammende Tragödie *Octavia*: Theodor Thormann,
- Tacitus *Annalen*: Erich Heller,
- Suetons *De Vita Caesarum*: Hans Marinet,
- Ciceros *De Legibus*: Rainer Nickel.

In allen lateinischen Originalzitationen wird das lateinische „u“ anstelle des „v“ angegeben. Übersetzungen aus dem Altgriechischen entnehme ich direkt den jeweils angegebenen Übersetzungen, insofern direkte Zitate Verwendung finden. Bei Direktzitationen aus dem Altgriechischen sind die Übersetzer direkt in den Fußnoten zu finden. Altgriechische Fachbegriffe führe ich in der lateinischen Transliteration von Rainer Nickel in *Stoa und Stoiker* auf.

Da die Stoa eine sehr weitgefasste Auffassung von Logik hat, die in Dialektik und Rhetorik grob eingeteilt wird, verzichte ich darauf, von „stoischer Logik“ zu sprechen, wenn ich explizit auf das aussagenlogische Kalkül der Stoa zu sprechen komme. In der Forschungsliteratur wird häufig der Logikbegriff der heutigen Zeit angewendet, wenn über die Stoa gesprochen wird, wobei nur eine Verwandtschaft zwischen dem modernen Logikbegriff und dem stoischen Dialektikbegriff besteht.⁹⁵ Um Missver-

⁹⁵ Verwandtschaft meint jedoch nicht Deckungsgleichheit. Der moderne Logikbegriff ist kein Synonym zum stoischen Dialektikbegriff, da die stoische Dialektik nicht nur im heutigen Sinne rein logische Untersuchungsgegenstände fasst, sondern auch epistemische. Jonathan Barnes, der auf diese Überlegungen verweist, verwendet dennoch die Bezeichnung „Logic“, bemerkt aber zuvor, dass er diesen Begriff in einem antiken und engen Verständnis

ständnisse zu vermeiden, gebrauche ich die stoische Bezeichnung „Dialektik“, auch wenn dieser Begriff wiederum nicht nur auf formallogische Untersuchungen innerhalb des stoischen Systems Bezug nimmt.

Es ist möglich, den stoischen Begriff der Tugend (*uirtus*) auf vielerlei Weise ins Deutsche zu übersetzen. Aufgrund seiner Einbettung in die stoische Philosophie kann er neben „Tugend“ auch mit „höchstes Gut“, „Weisheit“, „Sittlichkeit“ oder „sittliche Vollkommenheit“ übersetzt werden, wobei es bei Seneca üblich ist, für den Weisheitsbegriff *sapientia* als lateinisches Pendant zu nutzen. Da die Stoa aussagt, dass ein Mensch, der eine Tugend, beispielsweise die der Gerechtigkeit, besitzt, gleichzeitig auch alle anderen Tugenden sein Eigen nennt und insofern als vollkommen tugendhaft zu bezeichnen ist, übernehme ich Manfred Rosenbachs Übersetzung von *uirtus*, aber auch von *honestum* und *sumum bonum* mit „sittliche Vollkommenheit“, da dieser Ausdruck sprachlich am angemessensten im Hinblick auf seine philosophische Bedeutung erscheint.

Auch wenn Seneca ein ÜTW-Konzept durchdenkt und präsentiert, verwendet er nie das Wort „Integrität“ – was heute die gebräuchliche Bezeichnung darstellt. Mit „Integrität“ sind heute von dem ÜTW-Konzept abweichende Begriffsbestimmungen verbunden,⁹⁶ sodass es ein Fehler wäre, den Integritätsbegriff einfach auf Senecas Überlegungen anzuwenden. Seneca gebraucht die lateinischen Verben *concordare* und *congruere*,⁹⁷ um auszudrücken, dass Worte und Taten einander entsprechen sollen. In

verstanden wissen will, das heißt, dass der Begriff auf rein formale Untersuchungsgegenstände Bezug nimmt. Siehe dazu: Barnes, *Logic in the Imperial Stoa*, S. 8 f.

⁹⁶ Für eine Auswahl von gegenwärtigen Untersuchungen zu einem modernen Integritätsbegriff siehe exemplarisch die folgenden Arbeiten sowie die dort diskutierten Beiträge zur Problematik der Integrität: Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 18–26 und S. 59–80, wobei Korsgaard Integrität als eine Form der beständigen ontologischen und moralischen Selbstkonstituierung versteht; Schmid, *Moralische Integrität*, S. 7–15 und S. 39, wo verschiedene philosophische Verwendungen des Integritätsbegriffes skizziert werden, die dann in eine Untersuchung des Milgram-Experimentes eingebunden werden; Pollmann, *Integrität*, S. 16 zu den unterschiedlichen alltäglichen Verwendungen des Integritätsbegriffes, S. 77–128 zur Genese von insgesamt 16 philosophischen Integritätsbegriffen und zur Erstellung sowie Untersuchung eines sozialphilosophischen Begriffs der Integrität in den weiteren Kapiteln des Buches.

⁹⁷ Das Verb *concordare* ist mit „sich in Einklang/Eintracht befinden“, „übereinstimmen“ oder „harmonieren“ zu übersetzen, das Verb *congruere* auch mit „übereinstimmen“ oder „harmonieren“, wobei es vorrangig die Bedeutung von „zusammentreffen“, „zusammenkommen“ oder „stimmen“ beziehungsweise „zutreffen“ hat. Vgl. Georges, *Der neue Georges*, Eintrag zu „concordare“, S. 1089 und zu „congruere“, S. 1141 f.

Epistula 20 ist die Formulierung „ut uerbis opera concordent“⁹⁸ (damit die Worte mit den Taten übereinstimmen) zu finden und in *Epistula* 34 der Ausdruck „ut omnia facta dictaque tua inter se congruant.“⁹⁹ (damit alle deine Taten und Reden untereinander übereinstimmen). Die Substantivierung *concordia* verwendet Seneca aber auch, um die Übereinstimmung allein von Handlungen auszudrücken, wobei das Verhältnis von Worten und Taten nicht berührt wird. So heißt es in *Epistula* 120 „omnium inter se actionum concordia“¹⁰⁰ (alle Handlungen untereinander sich in Übereinstimmung [befindend]). Das heißt, Senecas Begriffsverwendung macht nicht in jedem Falle eine Relation von Worten und Taten deutlich, sodass nicht einfach gesagt werden kann, dass Begriffe wie *concordia* oder *congruentia* oder ihre Entsprechungen in Verbform in jedem Falle eine ÜTW ausdrücken.¹⁰¹ Ich spreche daher, um eine einheitliche Begriffsverwendung zu nutzen, von einer ÜTW. Mit diesem Begriff beziehe ich mich stets auf das Verhältnis von Worten und Taten zueinander, womit Übereinstimmungen innerhalb der einzelnen Relationsglieder nicht erfasst werden. Gemäß den Überlegungen in 1.3.3 spreche ich in der vorliegenden Arbeit von einem literarischen Seneca, wenn ich auf seine Schriften Bezug nehme. Beziehe ich mich auf die unterschiedlichen Seneca-Bilder, ist damit im Laufe der Arbeit immer ein historiografischer, nie aber der historische Seneca gemeint.

1.4 Skizze der stoischen Philosophie

Da die Philosophie der Stoa komplex ist und all ihre Teilaspekte ineinander verwoben sind, ist ein Überblick über ihre grundlegenden Inhalte nötig. Daher skizziere ich im Folgenden einige Grundzüge der stoischen Philosophie. Dabei zeige ich nur die Inhalte auf, die für die vorliegende Arbeit von Belang sind, um zu vermeiden, eine Gesamtdarstellung zu entwerfen.¹⁰²

⁹⁸ Ep. 20, 2.

⁹⁹ Ep. 34, 4.

¹⁰⁰ Ep. 120, 11.

¹⁰¹ Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 137.

¹⁰² Gesamtdarstellungen, die in der heutigen Forschung vielfach besprochen werden, sind beispielsweise: Pohlenz, Die Stoa; Sandbach, The Stoics; Sellars, Stoicism; Forscher, Die Philosophie der Stoa sowie der von Inwood herausgegebene Sammelband *The Cambridge Companion to the Stoics*.

Weil die Stoa eine Auffassung von Philosophie vertritt, die von der heutigen verschieden ist, widme ich mich zunächst dem stoischen Philosophiebegriff im Allgemeinen. Anschließend entwerfe ich eine überblickshafte Darstellung wesentlicher Inhalte der stoischen Philosophie anhand der üblichen Dreiteilung in Logik, Physik und Ethik, die auch von Seneca übernommen wurde,¹⁰³ wobei stets zu beachten ist, dass die Philosophie der Stoa gemäß der *integrated view* als Ganzes zu verstehen ist und sie sich nur aus didaktischen Gesichtspunkten in einzelne Diskurse sinnvoll einteilen lässt.¹⁰⁴ Dementsprechend wird sich auch zeigen, dass die Themen der einzelnen Teilaspekte mitunter fließend in andere Teilaspekte übergehen und nicht immer scharf voneinander abzugrenzen sind. Letztendlich dient das Unterkapitel ebenso dazu, einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand und die Kontroversen über die ausgewählten Inhalte bereitzustellen sowie das zweite Kapitel dieser Arbeit, das auch einen historisch-philologischen Schwerpunkt hat, besser verstehbar zu machen.

Die Skizze der stoischen Philosophie erfolgt in 1.4.1 bis 1.4.4 aus systematischer Perspektive. Das heißt, ich konzentriere mich vornehmlich auf begriffliche und theoretische Konzeptionen. Da Senecas Gedanken und Überlegungen vornehmlicher Gegenstand der Arbeit sind, liegt innerhalb der Skizze der Schwerpunkt darauf zu zeigen, welche Grundlagen er von seinen stoischen Vorgängern übernahm und wo er Neuerungen einführte. Zum einen mache ich dadurch deutlich, dass Seneca zwar in vielen Fällen als orthodoxer Stoiker angesehen werden kann, er jedoch neue Überlegungen in die stoische Philosophie einbrachte. Zum anderen erlaubt der Abgleich zwischen übernommenen und neuen Inhalten bei Seneca eine leichtere Orientierung, ob und an welcher Stelle weitere Quellen mit stoischen Inhalten zum besseren Verständnis senecanischer Textpassagen herangezogen werden sollten.

¹⁰³ Vgl. Plutarch, F. 100 und Ep. 89, 9. Die Dreiteilung wurde bereits vom Akademiker Xenokrates entwickelt sowie von Chrysipp und Seneca für die Systematisierung der stoischen Philosophie übernommen. Vgl. Guckes, *Stoische Ethik*, S. 9; ferner: Ierodiakonou, *The Stoic Division of Philosophy*, S. 67 ff.; Stephens, *The Stoics and their Philosophical System*, S. 31 f.; Ioppolo, *Nature, God, and Determinism in Early Stoicism*, S. 236.

¹⁰⁴ Siehe dazu: 1.3.1.3.

1.4.1 Philosophie

Philosophie ist gemäß der Stoa immer sowohl eine zu leistende Theoriearbeit als auch die stete Bemühung, theoretisches Wissen in praktisches Tun umzusetzen. Wissen ist über Göttliches und Menschliches anzusammeln,¹⁰⁵ wobei dieses Wissen in Übereinstimmung mit der göttlichen (oder synonym dazu: kosmischen) Ordnung praktisch zu realisieren ist. Die Philosophie wird damit zu einer Lebenskunst (*ars uitae*) erhoben, die das Ideal eines Weisen in sich birgt, der auf perfekte Weise im Sinne der kosmischen Ordnung lebt.¹⁰⁶

Solange noch kein vollständiges Wissen erlangt und dessen praktische Verwirklichung nicht umgesetzt wurde, dient die Philosophie dazu, nach der Erlangung von Wissen und entsprechender Praxis zu streben.¹⁰⁷ Ziel der Philosophie innerhalb des stoischen Systems ist es demnach nicht, einfach bei der Philosophie zu verbleiben, sondern etwas anzustreben, das als „Weisheit“ (*sophia/sapientia*) bezeichnet wird. In den Werken von Aetius und Sextus ist beispielsweise zu lesen, dass die frühen Stoiker¹⁰⁸ Weisheit als ein Wissen von Menschlichem und Göttlichem definieren und dass damit einhergehend der allgemeine Referenzpunkt der Philosophie die Weisheit ist.¹⁰⁹ Auch Seneca übernimmt diese Auffassung von Philosophie, wenn er über sie schreibt: „Huius opus unum est de deuinis humanisque uerum inuenire“¹¹⁰ (Es ist ihr spezifisches Werk, die Wahrheit über Göttliches und Menschliches zu entdecken). Auch wenn Seneca den Weisheitsbegriff gemäß seinen Vorgängern versteht, betont er verstärkt den praktischen Aspekt, der sich aus dem Weisheitsbegriff

¹⁰⁵ Vgl. Brouwer, *The Stoic Sage*, S. 8–19 mit einer Diskussion dessen, dass die Definition der Weisheit als Erlangung von menschlichem und göttlichem Wissen (wobei die Philosophie das Streben nach diesem Wissen darstellt) stoischen Ursprungs ist, auch wenn diese Definition in der Antike zum Konsens wurde.

¹⁰⁶ Forschner, *Theoria and Stoic Virtue*, S. 286; Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 2; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 7; Sellars, *Stoicism*, S. 36 f.

¹⁰⁷ Daher fasst jeder Teilaspekt der stoischen Philosophie sowohl theoretische als auch praktische Gesichtspunkte. Sellars weist diesbezüglich darauf hin, dass es daher falsch wäre, beispielsweise die stoische Logik als rein theoretischen Teilaspekt der Philosophie zu verstehen. Vgl. Sellars, *The Art of Living*, S. 78–81.

¹⁰⁸ Zur philosophie-historischen Gliederung der Stoa in frühe, mittlere und späte Stoa siehe: 1.5.

¹⁰⁹ Vgl. Aetius, F. 96 und Sextus, F. 97.

¹¹⁰ Ep. 90, 3.

ergibt.¹¹¹ Das bedeutet aber nicht, dass die frühe Stoa gar nicht an der Praxis der Lebenskunst interessiert war. René Brouwer zeigt diesbezüglich, dass in der Definition der Weisheit, die Sextus beispielsweise wiedergibt, auch praktische Anteile aufgeführt werden, da Wissen über Menschliches und Göttliches zu besitzen, bedeutet, eine Disposition auf Grundlage des Wissens auszubilden, die das entsprechend sittlich vollkommene Verhalten des Weisen konstituiert.¹¹² Bei Seneca liegt demnach vor allem eine rhetorische Betonung des praktischen Aspektes der Weisheit vor. Wie ein roter Faden ziehen sich daher die Diskussion sowie die Veranschaulichung des Wissenserwerbes und seine Umsetzung in Taten durch sämtliche philosophische und durch die meisten literarischen Werke von Seneca.¹¹³ Demnach ist es auch nicht verwunderlich, dass die ersten Worte in den *Epistulae Morales* „Ita fac“¹¹⁴ (So handele) sind, womit von Beginn an verdeutlicht wird, dass Seneca letztendlich eine *ars uitae* im Auge hat, die er darstellen will. Seneca verbleibt in diesem Zuge niemals bei der bloßen Betrachtung von Argumenten, was gemäß Carey Seal den deutlichsten Unterschied zur heutigen akademischen Philosophieauffassung darstellt.¹¹⁵ So betont Seneca beispielsweise mehrmals in den *Epistulae Morales* im Hinblick auf die stoische Philosophieauffassung: „[N]on in uerbis, sed in rebus est“¹¹⁶ (Sie besteht nicht in Worten, sondern in Taten). Dieser Grundgedanke ist für die Darstellung des ÜTW-Konzeptes bei Seneca von entscheidender Bedeutung und wird im Verlauf der Arbeit immer wieder sowohl direkt als auch indirekt aufgegriffen.

Die frühstoischen, griechischen Ausdrücke für Weisheit (*sophia*) und Philosophie (*philosophia*) wurden, so lässt es Seneca verlauten, von römischen Gelehrten und Philosophen übernommen.¹¹⁷ Seneca nutzt jedoch nur die Bezeichnung *philosophia* einheitlich. Für den Weisheitsbegriff ge-

¹¹¹ Vgl. Röttig, Affekt und Wille, S. 184 ff.

¹¹² Vgl. Brouwer, The Stoic Sage, S. 36 ff.

¹¹³ Wobei das nicht den Schluss zulässt, dass stoische und andere philosophische Vorgänger, die Philosophie als Lebenskunst verstanden, keineswegs praktische Aspekte betonten, denn eine *ars uitae* geht notwendig mit praktischen Aspekten einher. Vgl. Sellars, The Art of Living, S. 20 ff.

¹¹⁴ Ep. 1, 1.

¹¹⁵ Vgl. Seal, Theory and Practice in Seneca's Writings, S. 216.

¹¹⁶ Ep. 16, 3.

¹¹⁷ Vgl. Ep. 89. 7.

braucht er, ähnlich wie Cicero vor ihm, die lateinische Übersetzung *sapientia* und *sapiens* für den Weisen.¹¹⁸ Da in der Stoa Weisheit auch mit der sittlichen Vollkommenheit (*areté/uirtus*) oder dem höchsten Gut (*summum bonum* oder *honestum*) gleichgesetzt werden kann, drückt Seneca den Weisheitsbegriff auf verschiedene Weise aus. Das Auffinden von Synonymen ist ein auffälliges Merkmal der senecanischen Rhetorik. Dementsprechend ist zu beachten, dass unterschiedliche Bezeichnungen nicht zwangsläufig neue Inhalte zur Folge haben, sondern vielmehr ein Ausdruck einer lebendigen Sprache sind, die für Seneca typisch ist und es ihm erlaubt, gezielt seinen Leserkreis anzusprechen.¹¹⁹

1.4.2 Logik

In der Antike bestanden grundlegend zwei Logiksysteme, die verwendet wurden: zum einen die quantorenlogische Syllogistik von Aristoteles und zum anderen die aussagenlogische Syllogistik der Stoa, wobei Michael Frede betont, dass diese Unterscheidung wesentlich in heutigen systematischen Darstellungen auftaucht und die zwei logischen Systeme in der Antike vielmehr durch den Disput entstanden, was als Annahme in einem Schluss zu gelten hat, und wahrscheinlich auch, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit Konklusionen aus Prämissen folgen können.¹²⁰ Die Logik gehörte zum üblichen Lehrplan in der Antike und diente als Grundlage dazu, später ein Studium der Wissenschaften oder Philosophie betreiben zu können,¹²¹ woraus sich erklärt, dass Stoiker auch Gebrauch von der aristotelischen Logik machten.¹²²

Im Folgenden stelle ich erst die Grundlagen der stoischen Logik und speziell der stoischen Dialektik vor. Vor allem konzentriere ich mich darauf, das stoische Dialektiksystem, welches im Grunde auf Chrysipps systematischen Darstellungen gründet,¹²³ zu beschreiben, da ich es im Laufe der

¹¹⁸ Vgl. für Seneca beispielsweise *Epistula* 89, die sich der Unterscheidung von Philosophie und Weisheit widmet; so unter anderem in Absatz 4 und 5. Für Cicero siehe beispielsweise: *De Finibus Bonorum et Malorum*, III, VII.

¹¹⁹ Vgl. von Albrecht, *Seneca*, S. 25. Siehe auch: 2.5.3, wo ich näher auf die Verwendung der Ausdrücke *beata* und *honestum* im Rahmen von *De Vita Beata* eingehe, sowie Anmerkung 272, wo zusätzliche Informationen zur Mehrdeutigkeit des Ausdrucks *uirtus* zu finden sind.

¹²⁰ Vgl. Frede, *Stoic vs Aristotelian Syllogistic*, S. 99 und S. 103–108.

¹²¹ Vgl. Barnes, *Argument in Ancient Philosophy*, S. 22 f.

¹²² Vgl. Sandbach, *The Stoics*, S. 97.

¹²³ Vgl. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, S. 2 ff.

Arbeit mehrmals zur Anwendung bringen werde. Anschließend betrachte ich Senecas Kritik an der Dialektik und zeige in diesem Zuge auf, dass sich Seneca nicht grundsätzlich gegen die Dialektik ausspricht.

1.4.2.1 Grundlagen

Im Gegensatz zum heutigen Gebrauch verwendet die Stoa einen viel weitgefasseren Logikbegriff. Logik unterteilen die Stoiker in Rhetorik und Dialektik. Allgemein beschäftigt sich die Rhetorik mit langen, zusammenhängenden Vorträgen, wohingegen knappe Reden und Gegenreden in einem Gespräch Gegenstand der Dialektik sind.¹²⁴ Von Zenon stammt daher das Gleichnis, dass die Dialektik aufgrund ihrer Gedrängtheit einer geschlossenen und die Rhetorik einer geöffneten Faust entspreche.¹²⁵ Durch die Befassung mit Rede und Gegenrede, Fragen und Antworten oder, allgemein gesprochen, mit Argumenten¹²⁶ findet sich in der stoischen Dialektik das, was heute unter Logik verstanden wird, wobei der Dialektikbegriff dennoch weit mehr umfasst als nur die Untersuchung von Argumenten.¹²⁷ Sowohl die Rhetorik als auch die Dialektik zielen aber auf das Aufzeigen von Wahrheit ab. Sie unterscheiden sich nur in der Art und Weise, wie das Aufzeigen der Wahrheit (durch Persuasion in der Rhetorik, durch Demonstration in der Dialektik) innerhalb eines Diskurses realisiert wird.¹²⁸ Auch Seneca präsentiert Lucilius die Teilaspekte der Logik gemäß der frühen Stoa in der 89. *Epistula*, wobei er an betreffender Stelle keine Übersetzung der griechischen Ausdrücke in das Lateinische unternimmt.¹²⁹ Er übersetzt sie jedoch an anderen Stellen ebenso wie Cicero mit *dialectica/dialecticus* (Dialektik/Dialektiker) und *rhetorica/rhetor* (Rhetorik/Rhetor)¹³⁰, wobei die Übersetzung *orator* von Seneca häufiger genutzt wird als *rhetor*.¹³¹

¹²⁴ Vgl. Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, VII, 41 f.; Long, *Dialectic and the Stoic Sage*, S. 85; Sellars, *Stoicism*, S. 55; Castagnoli, *How Dialectical Was the Stoic Dialectic?*, S. 163–169; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 33 f.

¹²⁵ Vgl. Sextus, F. 107 und Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, II, VI.

¹²⁶ Vgl. Sextus, F. 110.

¹²⁷ Vgl. Gourinat, *Stoic Dialectic and its Objects*, S. 134 ff.

¹²⁸ Vgl. Ierodiakonou, *Dialectic as a Subpart of Stoic Philosophy*, S. 132 f.

¹²⁹ Vgl. Ep. 89, 17.

¹³⁰ Vgl. Ep. 49, 5 und Ep. 95, 23.

¹³¹ Vgl. exemplarisch Ep. 75, 2.

Logische Untersuchungen konzentrieren sich in der Stoa nicht nur auf die Argumentationslehre, sondern auch auf die Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie.¹³² Heute werden diese Bereiche voneinander abgegrenzt, aber die Stoiker hatten guten Grund, die Logik innerhalb ihres philosophischen Systems viel breiter zu fassen: Der *logos*, der für die Stoa das göttliche, rationale und im gesamten Kosmos waltende Gesetz sowie gleichzeitig das gesprochene Wort darstellt, drückt sich in der Sprache aus. „Sprache ist nicht nur *Werkzeug des logos*, sondern sie ist dessen eigene *Erscheinungsform*, sie ist die Struktur, in der er sich manifestiert.“¹³³ Wenn beispielsweise argumentiert wird, dass der Mensch auf Äußeres keinen Einfluss hat, Äußeres als etwas Indifferentes anzusehen ist, ferner beispielsweise der Reichtum zum Indifferenten zählt und daher vom Menschen zwar in manchen Fällen zu wählen, aber nie als ein Gut anzustreben ist, dann offenbart sich in dieser Argumentation der *logos*, dessen Gehalt in Taten umgesetzt werden soll. Der *logos* stellt insofern ein korrektes Urteil über die Welt dar, welches sich vermittels einer Proposition ausdrücken lässt. Im Gegensatz dazu gelten Affekte als falsche Urteile über die Welt, die unsittliches Verhalten beim Menschen verursachen.¹³⁴ Daher hat Dietsche damit Recht, dass es kein Paradoxon darstellt, wenn die Stoiker viel Mühe aufwenden, um Affekte sprachlich zu charakterisieren und zu erörtern, obwohl es das Ziel der Stoa ist, Herr über die Affekte zu werden. Richtige Urteile und richtige Handlungsanweisungen gemäß dem *logos* sind (sprachlich-philosophisch) zu untersuchen und kenntlich zu machen. Somit hat eine allgemein logische oder speziell dialektische Untersuchung des Guten und Schlechten zu erfolgen, auf deren Basis erst (im Idealfall) ein sittlich vollkommenes Handeln realisiert werden kann.¹³⁵ Daraus wird bereits ersichtlich, wie die stoische Logik letztendlich einer *ars uitae* dient: Die Logik ist ein Untersuchungswerkzeug, mit dessen Hilfe Begriffe erfasst und voneinander abgegrenzt sowie Reden

¹³² Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 41–46; Ebert, *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus*, S. 54; Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, S. 8 f.; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 9; Løkke, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, S. 96 f.

¹³³ Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 83. Hervorhebungen sind im Original enthalten.

¹³⁴ Vgl. Kerferd, *The Origin of Evil in Stoic Thought*, S. 490; Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 68; Halbig, *Die stoische Theorie der Affekte*, S. 37; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 24 f.

¹³⁵ Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 83 sowie Ierodiakonou, *Dialectic as a Subpart of Stoic Philosophy*, S. 122 f. und S. 127.

und Argumente beurteilt und verstanden werden können, um damit schließlich nach Wissen über Menschliches und Göttliches streben zu können.

Für die Untersuchung von Kommunikationsakten stellen die Stoiker eine Dreiteilung in das Bezeichnende (*semainon/uerba* oder *uocabula*), das Bezeichnete (*semainomenon/significatio* oder *res, quae dicuntur*) und das Erlangende (*tynchanon*/eine terminologische Entsprechung gibt es bei Seneca nicht und drückt sich höchsten in konkreten Beispielen aus) bereit.¹³⁶ Sprachäußerungen (egal, ob geschrieben oder gesprochen) sowie Stimmlaute werden unter dem Begriff des Bezeichnenden subsumiert. Dabei handelt es sich stets um etwas Körperliches. Das Bezeichnende kann daher als Medium verstanden werden, durch das Informationen transportiert werden. Das Erlangende ist ebenso körperlich, jedoch als ein Objekt zu verstehen, das tatsächlich in der Welt gegeben ist, oder war, oder sein wird. Unkörperlich ist hingegen das Bezeichnete. Dieser Begriff umfasst eine Äußerung, die auf ein Erlingendes Bezug nimmt.¹³⁷ Schreibe ich den Satz „Seneca war ein Stoiker“ mit einem Füller nieder, dann ist das Bezeichnende durch die Tinte und genau genommen auch durch das Blatt Papier, auf dem ich sie auftrage, charakterisiert. Das Bezeichnete ist die Äußerung „Seneca war ein Stoiker“. Seneca ist schließlich das Erlangende meiner schriftlichen Äußerung. Diese begriffliche Unterscheidung ist das Fundament des stoischen Kommunikationsmodells, welches von Seneca weiterentwickelt wurde und mit dessen Hilfe es möglich ist, überhaupt ein ÜTW-Konzept zu erstellen. Die Betrachtung der Erweiterungen, welche Seneca vornimmt, würde hier den Rahmen einer Skizze zu sehr ausweiten, sodass ich eine detaillierte Untersuchung erst in Kapitel 3 vornehme.

Die erkenntnistheoretische Anwendung der stoischen Dialektik wird anhand der Theorie des Zeichens deutlich. Ausgangslage der Theorie ist die Betrachtung von Konditionalaussagen (Wenn A, dann B.). Sie weisen ein *antecedens* (Wenn-Teil) und ein *succedens* (Dann-Teil) auf. Für den Fall, dass es sich bei einem *antecedens* um eine wahre Aussage handelt, kann

¹³⁶ Vgl. Sextus, F. 114 und Ep. 89, 17.

¹³⁷ Vgl. Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 157 und zur allgemeineren Theorie der Sprache in der Stoa siehe: Sellars, Stoicism, S. 61.

es genutzt werden, um auf das in der Konditionalaussage enthaltene *succedens* im Sinne eines schlüssigen Argumentes zu schließen. Die Stoa unterscheidet in erkenntnistheoretischer Hinsicht dahingehend, dass das *antecedens* offen zutage liegt und insofern als Zeichen verstanden wird, das *succedens* jedoch verborgen ist. Durch ein wahres *antecedens* ist man aber in der Lage, das *succedens* offenzulegen.¹³⁸ Aber auch der Beweis (das schlüssige Argument) selbst gilt als ein Zeichen, denn mittels des Beweises, der aus offenkundigen Prämissen und einer verborgenen Konklusion besteht, können rationale Erkenntnisse durch den Gebrauch der Dialektik erworben werden.¹³⁹ Die Relevanz dessen zeigt sich bei Seneca beispielsweise in den *Naturales Quaestiones*: Der Mensch ist nicht in der Lage, alle Naturvorgänge zu beobachten. Dennoch stellt er sich die Frage, wie unter anderem unterirdische, von seiner empirischen Erkenntnis verborgene Vorgänge vonstattengehen. Mittels rationaler Erkenntnis, die durch ein Konditional oder durch einen durchgeführten Beweis erlangt werden kann, ist er jedoch in der Lage, Erkenntnisse über die Orte zu erlangen, die einer empirischen Untersuchung nicht zugänglich sind. Beispielsweise ist es zur frühen römischen Kaiserzeit nicht möglich gewesen, auf Grundlage der Sinneswahrnehmungen zu bestimmen, ob die Sonne größer als die Erde ist oder wie sich der Kosmos in Teilen verhält. Mittels rationaler Erkenntnis gelang es aber damals schon, unter anderem darauf zu schließen, dass die Sonne ein größeres Objekt als die Erde ist.¹⁴⁰ Selbiges gilt, wenn die sittliche Vollkommenheit erfasst werden soll. Ihre Erfassung wird wesentlich auf rationalem Wege erreicht, da sie in ihrer Ge-

¹³⁸ Vgl. Ebert, Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus, S. 38; Hankinson, Stoic Epistemology, S. 79; Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 54.

¹³⁹ Vgl. Ebert, Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus, S. 56 f. sowie Allen, Inference from Signs, S. 149 und S. 170.

¹⁴⁰ Vgl. Seneca, *Naturales Quaestiones*, I, III, 10. Im selben Werk, III, XVI wird das Prinzip, mittels Zeichen auf neue Erkenntnisse zu schließen, im Rahmen der Beobachtung von fließenden Gewässern angewendet. Aus den an der Oberfläche befindlichen Flüssen können Gesetzmäßigkeiten abgeleitet werden. Nun gibt es aber auch Flüsse, die unter der Erde bestehen. Sie sind der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglich. Durch die Anwendung der gefundenen Gesetzmäßigkeiten (überirdischer Flüsse) kann aber auf die Verhaltensweisen eines unterirdischen Flusses geschlossen werden, und somit können Erkenntnisse über ihn gesammelt werden.

samtheit so gut wie nie empirisch zu ergründen ist, weil es am Anschauungsmaterial, das heißt am Vorhandensein des Weisen, meist mangelt.¹⁴¹

Die stoische Dialektik hat zwar einige Verwandtschaft mit der modernen Aussagenlogik, jedoch zeigen sich auch beträchtliche Unterschiede, die von Susanne Bobzien umfassend dargestellt und analysiert wurden.¹⁴² Ziel der stoischen Dialektik ist es nicht, ein vollständiges System bereitzustellen, welches sämtliche im heutigen Sinne logisch wahren Aussagen fasst. Vielmehr zielen die Stoiker darauf ab zu prüfen, ob ein vorgebrachtes Argument ein Syllogismus ist oder nicht.¹⁴³ Ein Syllogismus gilt als ein formal valides, das heißt gültiges Argument. Ein Argument wiederum besteht, laut Stoa, immer aus mindestens zwei Prämissen, mit denen auf eine Konklusion geschlossen wird.¹⁴⁴ Null- oder Einprämissenargumente, wie sie in modernen Kalkülen auftreten,¹⁴⁵ existieren im stoischen System nicht.¹⁴⁶

Wenn in der modernen Logik auf Grundlage von Axiomen logisch wahre Aussagen erschlossen werden sowie Argumente geprüft und bewiesen werden können, geht die Stoa genau umgekehrt vor. Ein Argument gilt in ihrem System genau dann als Syllogismus, wenn es auf Axiome reduziert werden kann.¹⁴⁷ Von den Axiomen, die *indemonstrata* genannt werden, gibt es insgesamt fünf. Zu ihnen zählen die Implikationsbeseitigung (*modus ponens*), die Widerlegungsregel (*modus tollens*), der konjunktive Syllogismus und zwei Formen des disjunktiven Syllogismus'.¹⁴⁸ Insofern

¹⁴¹ Siehe dazu: 1.4.4.1.

¹⁴² Siehe zur Aussagenlogik der Stoa: Bobzien, *Stoic Syllogistic*; Barnes, Bobzien und Magnucci, *Logic*; zur Modallogik: Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 97–143.

¹⁴³ Vgl. Bobzien, *Stoic Syllogistic*, S. 173.

¹⁴⁴ Vgl. Barnes, Bobzien und Magnucci, *Logic*, S. 122.

¹⁴⁵ Ein Beispiel für ein Nullprämissenargument ist: $\vdash \neg(A \wedge \neg A)$; für ein Einprämissenargument: $A \vdash A$.

¹⁴⁶ Vgl. Allen, *Inference from Signs*, S. 150 sowie Bobzien, *Stoic Syllogistic*, S. 171 und S. 173 f.

¹⁴⁷ Vgl. Frede, *Stoic vs. Aristotelian Syllogistic*, S. 100–103 sowie Barnes, Bobzien und Magnucci, *Logic*, S. 133.

¹⁴⁸ Vgl. Bobzien, *Stoic Syllogistic*, S. 136; Brunschwig und Sedley, *Hellenistic Philosophy*, S. 168; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 64 ff. Bei der deutschen Terminologie der Schlussarten orientiere ich mich an: Essler, Martinez Cruzado, Labude, *Grundzüge der Logik*.

ein Argument nicht nur aus den *indemonstrata* besteht und damit komplex ist, helfen vier sogenannte *themata* dabei, die komplexen Argumente auf *indemonstrata* zu reduzieren.¹⁴⁹ Aufgrund der Unvollständigkeit des stoischen Dialektiksystems, unter anderem durch die einschränkende Definition eines Argumentes und den fünf *indemonstrata*, können nicht sämtliche Argumente der Überprüfung, ob sie ein Syllogismus darstellen oder nicht, unterzogen werden.

Das stoische Dialektiksystem weist daher einige Limitierungen auf, die sich auch darin zeigen, dass übliche Schlussregeln oder Axiome nicht aufgeführt werden. So finden sich darin zwar die Implikations- und die Disjunktionseinführung (die sich aus dem *modus ponens* sowie dem disjunktiven Syllogismus ergeben), aber nicht die Negations- und die Konjunktionseinführung sowie die Implikations- oder die Disjunktionseinführung, so der aktuelle Forschungsstand. Allerdings zeige ich in 4.1.1, dass das Dialektiksystem der Stoa durchaus zumindest über die Implikationseinführung und die Negationseinführung verfügt. Die Konjunktionseinführung ist genau dann erlaubt, wenn sämtliche Prämissen, die zur Einführung nötig sind, mittels des ersten der vier *themata* auf den konjunktiven Syllogismus reduziert werden können. Das erste der vier *themata* sieht dabei Folgendes vor: Ist es der Fall, dass aus zwei Prämissen eine Konklusion folgt, dann folgt aus einer der Prämissen gemeinsam mit der Kontradiktion der Konklusion die Kontradiktion der übrigen Prämisse.¹⁵⁰ Das heißt für die Konjunktionseinführung: Sind die Aussagen A und B gegeben, dann kann mit ihnen auf $A \wedge B$ geschlossen werden, wenn jene Bedingung erfüllt ist.¹⁵¹ Trotz Limitierungen eignet sich das stoische Dialektiksystem, um beispielsweise die WWT-Kritik zu analysieren und einer philosophischen Untersuchung zugänglich zu machen, wie in Kapitel 3 zu sehen sein wird.

¹⁴⁹ Vgl. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 51; Frede, *Stoic and Aristotelian Syllogistic*, S. 101; Bobzien, *Stoic Syllogistic*, S. 144 ff. und S. 159 f.

¹⁵⁰ Vgl. Bobzien, *Stoic Syllogistic*, S. 144 zum ersten der vier *themata* sowie zu den Einführungen und Beseitigungen, S. 183.

¹⁵¹ Zur Prüfung negiert man $A \wedge B$. Beispielsweise mit B kann dann auf die Kontradiktion von A geschlossen werden, sodass die Bedingung für eine valide Konjunktionseinführung im Sinne der Stoa erfüllt ist.

Dem stoischen Dialektiksystem liegt letztendlich die Wahrheitsfunktionalität der Implikation und Negation zugrunde.¹⁵² Das setzt voraus, dass Aussagen Wahrheitswerte zugeschrieben werden,¹⁵³ ferner, dass eine Aussage A durch die Negation einen entgegengesetzten Wahrheitswert erhält. Daraus folgt wiederum zweierlei: Erstens erkennt die stoische Dialektik das Bivalenzprinzip an, demzufolge eine Aussage entweder wahr oder falsch ist. Zweitens stellt damit die Konjunktion $A \wedge \neg A$ eine Kontradiktion dar.¹⁵⁴ Barnes, Bobzien und Magnucci leiten das Bivalenzprinzip aus einer Textstelle in Ciceros *De Fato* ab. Da die Stoa die Auffassung vertritt, dass es zukünftige Ereignisse gibt, die definitiv eintreten werden, können Aussagen über zukünftige Ereignisse entweder wahr oder falsch sein. Der durch eine auf die Zukunft sich beziehende Aussage ausgedrückte Sachverhalt kann somit einer zukünftigen Tatsache entsprechen oder nicht.¹⁵⁵ Eine alternative Herleitung des Bivalenzprinzips kann über die Betrachtung der Wahrheitsfunktionalität von Konjunktionen erfolgen. Analog zu heutigen Kalkülen zeigt die stoische Dialektik, dass eine Konjunktion von Aussagen genau dann falsch ist, wenn mindestens eine der enthaltenen Aussagen falsch ist. Ohne das Bivalenzprinzip wäre die Wahrheitsfunktionalität von Konjunktionen nicht möglich.¹⁵⁶

Wenn die Stoiker Aussagen Wahrheitswerte zuschreiben, ist zuletzt zu klären, was eine Aussage wahr oder falsch macht. Eine Aussage ist genau dann wahr, wenn der durch sie ausgedrückte „Sachverhalt als Tatsache in der Welt gegeben ist.“¹⁵⁷ Eine solche Tatsache ist jedoch nicht eine Eigenschaft eines Körpers, die empirisch wahrzunehmen ist. Sie ist dagegen etwas Sagbares (*lekton*), das einem wahrnehmbaren Körper zukommt.¹⁵⁸ Das heißt, dass eine wahre Aussage immer auf etwas referiert, das im ontologischen Sinne real ist. Eine falsche Aussage bezieht sich dagegen

¹⁵² Vgl. Bobzien, *Stoic Syllogistic*, S. 134; Forscher vertritt erweiternd die Auffassung, dass nicht nur die Wahrheitsfunktionalität bei der Implikation von Bedeutung ist, sondern darüber hinaus auch ein Sachzusammenhang zwischen Wenn- und Dann-Teil der Implikation. Vgl. Forscher, *Die Philosophie der Stoa*, S. 53.

¹⁵³ Vgl. Barnes, Bobzien und Magnucci, *Logic*, S. 95 sowie Sellars, *Stoicism*, S. 58.

¹⁵⁴ Vgl. Barnes, Bobzien und Magnucci, *Logic*, S. 101 f. und S. 144.

¹⁵⁵ Vgl. Cicero, *De Fato*, XX; sowie dazu: Barnes, Bobzien und Magnucci, *Logic*, S. 114.

¹⁵⁶ Vgl. Barnes, Bobzien und Magnucci, *Logic*, S. 114 sowie zur Wahrheitsfunktionalität von Konjunktionen: Forscher, *Die Philosophie der Stoa*, S. 55.

¹⁵⁷ Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 172.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 172 sowie zu einer näheren Betrachtung des Sagbaren in der Stoa: Sellars, *Stoicism*, S. 61–64.

auf etwas Nichtreales. Die Wahrheitswerte einer Aussage können sich jedoch mit der Zeit wandeln, denn Tatsachen sind veränderlich.¹⁵⁹ Wenn beispielsweise Marcus heute die Eigenschaft zugeschrieben wird, er sei ein Tor (*stultius*), dann ist die Aussage „Marcus ist ein Tor“ genau dann wahr, wenn ihm tatsächlich die Eigenschaft zukommt, ein Tor zu sein. Bemüht er sich in der Folgezeit jedoch, sich seelisch-moralisch so zu entwickeln, dass er zu einem Weisen (*sapiens*) wird, dann ist die Eigenschaft, ein Tor zu sein, bei ihm nicht mehr gegeben, sodass die Aussage, er sei ein Tor, die einst wahr gewesen ist, nunmehr falsch ist. Das bedeutet, dass die Wahrheitswerte innerhalb der stoischen Dialektik stets für eine bestimmte Zeitspanne gelten, wohingegen Wahrheitswerte in der modernen Logik atemporal, das heißt stets ohne den Zusatz „in der Zeitspanne von ... bis ...“ verstanden werden. Gilt ein Wahrheitswert, also ist es beispielsweise wahr, dass Marcus kein Tor mehr ist, dann änderte sich der Wahrheitswert von (vormals) falsch zu (jetzt) wahr. Dieser Vorgang wird heute als Aktualisierung des Wahrheitswertes in der Stoa verstanden. Das heißt, sobald der Wahrheitswert einer Aussage aktuell ist, ist etwas Fakt (insofern die Aussage wahr ist) oder nicht (insofern die Aussage falsch ist).¹⁶⁰

1.4.2.2 Senecas Kritik an der Dialektik

In Senecas Werken findet sich keine der in 1.4.2.1 zusammengefassten dialektischen Untersuchungen der Stoa. Auch entwickelt er die stoische Dialektik nicht weiter. Jedoch macht er von der stoischen Dialektik regen Gebrauch.¹⁶¹ An einigen Stellen kritisiert Seneca aber diejenigen, die sich mit dialektischen Spitzfindigkeiten oder Sophismen (*cauillationes*) auseinandersetzen, und mahnt gleichzeitig in den *Epistulae Morales* Lucilius, sich nicht mit *cauillationes* zu beschäftigen. In *Epistula* 45 spricht Seneca beispielsweise über ihn vorangegangene Philosophen, die teilweise deswegen noch zu lösende philosophische Probleme der Nachwelt hinterließen, weil sie sich mit überflüssigen Dingen (*superuacua*), das heißt mit

¹⁵⁹ Vgl. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 48; Barnes, Bobzien und Magnucci, *Logic* S. 95; Sellars, *Stoicism*, S. 58; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 45 f. und S. 61 f.

¹⁶⁰ Vgl. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 23–26.

¹⁶¹ Vgl. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, S. 12 f.

rein dialektischen Sachverhalten (ohne Bezug auf die Ethik) beschäftigen.¹⁶²

„Multum illis temporis uerborum caullatio eripuit, captiosae disputationes, quae acumen irritum exercent. [...] Tota illo mente pergendum est, ubi prouidiri debet, ne res nos, non uerba, decipiant.“¹⁶³ (Viel Zeit entrissen ihnen der Worte Spitzfindigkeit [und] abgefeimte Erörterungen, die den unnützen Scharfsinn ausbilden. Mit dem gesamten Verstand ist dort fortzufahren, wo sich vorzusehen ist, damit uns nicht die Sachverhalte, im Gegensatz zu den Worten, täuschen.)¹⁶⁴

Seneca bezieht sich in seiner Kritik grundsätzlich auf Philosophen aller Schulen, die sich übermäßig mit der Dialektik beschäftigen. Das gilt demnach ebenso für Senecas stoische Vorgänger, insofern sie der Untersuchung von Beweisketten mehr zugeneigt waren, als (zumindest) einen Bezug von dialektischen Untersuchungen zu ethischen Problemfeldern herzustellen.¹⁶⁵ Die Betonung liegt in Senecas Kritik stets auf „übermäßig“, denn die Beschäftigung mit der Dialektik hatte für die Stoiker den Nutzen, sich besser gegen Einwände anderer Philosophieschulen wappnen zu können und die Grundlage für einen Erkenntnisgewinn über die bestehende Welt und somit über das richtige Handeln zu bilden.¹⁶⁶ Daher betont Barnes auch in seiner Diskussion über die Kritik an der Dialektik durch Seneca, dass es einen Unterschied macht, ob jemand die Dialektik komplett oder nur einen bestimmten Untersuchungsgegenstand ablehnt. Im letzteren Fall ist es nicht ausgeschlossen, dass man sich dennoch exakter, auf der Dialektik basierender Argumente bedient, so wie es bei Seneca der Fall ist.¹⁶⁷

¹⁶² Vgl. Ep. 45, 4.

¹⁶³ Ebd., 5.

¹⁶⁴ Weitere Beispiele finden sich in: Ep. 49, 5; Ep. 49, 5; Ep. 82, 21; Ep. 83, 8 f.

¹⁶⁵ Vgl. beispielsweise Senecas Kritik in Ep. 82, 8 ff. an Zenons Aufführung von dialektischen Schlüssen, die nach der Auffassung von Seneca nichts für eine seelisch-moralische Entwicklung nützen. Siehe dazu und zu Senecas grundsätzlicher Kritik: Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, S. 12–18.

¹⁶⁶ Vgl. Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 54–58. Für nähere Ausführungen siehe: 1.4.4. Barnes verweist ergänzend darauf, dass Seneca nicht nur Kritik am übermäßigen Gebrauch der Dialektik übt, sondern auch die Verwendung von nicht überzeugenden dialektischen Schlüssen kritisiert, was Seneca am Beispiel von Zenons überlieferten Schlüssen verdeutlicht. Siehe dazu: Barnes, *Argument in the Ancient Philosophy*, S. 32 f.

¹⁶⁷ Vgl. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, S. 8 und S. 10 sowie ausführlich S. 12–23.

Hadot erkennt an, dass die Rhetorik für Seneca als Seelenleiter eine große Bedeutung hat, um seine Leserinnen und Leser zum Nach- und Neudenken zu bewegen. Allerdings bemerkt sie: „In Bezug auf die Dialektik jedoch ist seine Ablehnung massiv. Er sieht sie als völlig irrelevant für den Erwerb der Tugend [...] an.“¹⁶⁸ Aus den Textstellen, in denen Seneca eine Kritik an der Dialektik formuliert, lässt sich dieser Schluss jedoch nicht ziehen. Seine Kritik ist viel nuancierter, wie das obige Zitat aus *Epistula* 45 bereits nahelegt, denn er bezieht sich in seiner Kritik auf eine bestimmte Ausübung der Dialektik. Wird sie nur einseitig betrieben, sodass lediglich Argumente und Wortbedeutungen untersucht werden und damit das Interesse nur auf Spitzfindigkeiten liegt, ist sie für die seelisch-moralische Entwicklung eines Menschen nicht geeignet. Allerdings braucht der Mensch für seine seelisch-moralische Entwicklung Argumente und Begriffsunterscheidungen. Daher ist die Dialektik in Anlehnung an das obige Zitat nicht zu nutzen, um den Scharfsinn auszubilden oder sich in der Täuschung durch Worte zu verlieren, sondern zu gebrauchen, um Sachverhalte klar beurteilen zu können. Ein solcher Gebrauch hilft dem Menschen dabei, beispielsweise einzusehen, wieso Äußerlichkeiten zu den wertfreien Dingen zählen oder was der Begriff der stoischen sittlichen Vollkommenheit im Unterschied zum epikureischen Tugendbegriff fasst. Die Dialektik dient ferner dazu, Widersprüche oder ungültige Argumente kenntlich zu machen. Allgemein trägt sie dazu bei, die Natur (den göttlichen Willen oder das Weltengesetz), die Grundlage des Denkens und Handelns sein soll, zu erforschen.¹⁶⁹ Daher betont auch Dietsche, dass Seneca niemals grundsätzlich die stoische Dialektik, sondern ihren falschen Gebrauch im Rahmen von Themengebieten der Ethik und Physik kritisiert, bei denen es darauf ankommt, eine Sache ernsthaft zu diskutieren, anstatt sich in Argumentationsspielerereien zu verlieren.¹⁷⁰

Hätte Seneca auf die Dialektik tatsächlich in Folge seiner vermeintlichen Abneigung verzichtet, hätte er einen wesentlichen Teil der stoischen Philosophie missachtet und entgegen der stoischen Lehre beispielsweise eine Seelenleitung betrieben, die sich nicht auf einer Wahrheitssuche gründet. Dietsche verweist in diesem Zusammenhang auf die *Epistulae*

¹⁶⁸ Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 110.

¹⁶⁹ Vgl. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, S. 348 ff. sowie Seal, *Theory and Practice in Seneca's Writings*, S. 214.

¹⁷⁰ Vgl. Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 59.

87 und 121, in denen Seneca explizit die stoische Dialektik samt ihren Beweisketten aufführt, sie für brauchbar erachtet und sie letztendlich selbst für seine Darstellungen anwendet.¹⁷¹ Daher kann auch John M. Coopers Sicht verworfen werden, nach der Seneca sich zu sehr der Rhetorik zuwende und gänzlich den Wert valider Argumente verkenne.¹⁷² Dass Seneca die Dialektik nicht vollständig ablehnt und sie sehr wohl gebraucht, zeigen nicht nur seine philosophischen Schriften. Rede und Gegenrede wären innerhalb seiner *Tragödien* ohne Dialektik und das Abwägen von Argumenten nicht vorstellbar.¹⁷³ Ferner stellt sich die Frage, wie ein Werk wie die *Naturales Quaestiones* überhaupt möglich gewesen wäre, wenn Seneca gänzlich ablehnend der Dialektik gegenübergestanden hätte, denn nicht nur, aber vor allem die *Naturales Quaestiones* sind ein überwiegend stoisch-physikalisches Werk voller Argumentationen, die ohne Dialektik nicht von Seneca hätten aufgeführt werden können.¹⁷⁴ Selbiges gilt für seine *Diatriben*.¹⁷⁵ Zudem findet sich in der Stoa allgemein der Grundsatz, dass sich die Weisheit unter anderem darin ausdrückt, theoretisches Wissen in Bezug auf alle drei Teile der Philosophie zu besitzen und es gemäß einer *ars vitae* praktisch umzusetzen. In Bezug auf die Einheitlichkeit der Philosophie ist es unmöglich, weise zu werden, wenn man nur Wissen von der Ethik oder der Physik hat und es praktisch

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 59.

¹⁷² Vgl. Cooper, *Seneca on Moral Theory and Moral Improvement*, S. 50 f.

¹⁷³ Siehe als Beispiel einer dialektischen Rede den Dialog zwischen Medea und ihrer Amme in: Seneca, *Medea*, V. 158–178.

¹⁷⁴ Inwood bemerkt selbst die dichten Argumentationen in diesem Werk und kommt dennoch ohne nähere Begründung zu dem Urteil, dass Seneca die Dialektik nur als etwas Nützliches, aber nicht Bedeutendes ansieht. Vgl. Inwood, *God and Human Knowledge in Seneca's Naturales Quaestiones*, S. 168.

¹⁷⁵ Zu den senecanischen *Diatriben* zählen beispielsweise Werke wie *De Vita Beata* und *De Tranquillitate Animi*. Es sind moralphilosophische und seelenleiterische Schriften, die den Leserinnen und Lesern dazu dienen sollen, Rat zu empfangen. Fuhrmann bezeichnet sie auch als eine Art „Sittenpredigt“. In der Tradition von Platon oder Cicero werden *Diatriben* gattungsgeschichtlich auch mit einer dialogischen Form in Verbindung gesetzt. Das ist bei Seneca jedoch nur insofern der Fall, als dass er fiktive Widersacher kurz auftreten lässt, um Einwände gegen seine vorgebrachten Gedanken zu formulieren. Ein Dialog, wie man ihn beispielsweise von den platonischen Dialogen her kennt, ist nicht vorzufinden. Dennoch wurden bereits durch Quintilian bestimmte senecanische Schriften als *Diatriben* kategorisiert. Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 50 und S. 280. Zudem ist zu beachten, dass die senecanischen *Diatriben* oft weitere Elemente anderer Literaturgattungen aufzeigen. *De Vita Beata* hat beispielsweise auch Elemente einer Verteidigungsrede. Siehe dazu: De Pietro, *Having the Right to Philosophize*, S. 345 sowie die dortige Fußnote 7. Literaturgattungstechnische Begriffe sind im Falle von Seneca nicht zu eng anzuwenden.

realisiert. Alle drei Teilaspekte sind nötig, um die Weisheit zu erreichen.¹⁷⁶ Eine davon abweichende Lehre findet sich bei Seneca nicht.

Letztendlich bedarf die philosophische Durchdringung des ÜTW-Konzeptes der Dialektik, denn besonders die WWT-Kritik bezieht sich auf einen Widerspruch und Widersprüche sind im stoischen Sinne gemeinhin Untersuchungsgegenstände der Dialektik. Somit kann selbst eine abgeschwächte Sichtweise, für Seneca sei allgemein die Logik „merely utilitarian“¹⁷⁷, nicht bejaht werden. Seneca braucht keine neuen, grundlegenden dialektischen Untersuchungen durchführen, da die frühe Stoa bereits, vor allem durch Chrysipp, ein anwendbares dialektisches System lieferte.

Aber Seneca macht davon regen Gebrauch, was in seinen Schriften immer wieder deutlich zutage tritt. Von einer bloßen Nützlichkeit kann daher nicht die Rede sein, da die stoische Logik sowohl in ihrer rhetorischen als auch dialektischen Ausrichtung das Grundgerüst der senecanischen Schriften ist.

1.4.3 Physik

Die Physik der Stoa beschäftigt sich nach Angaben von Diogenes Laertios mit Körpern, Prinzipien, Göttern, Grenzen, Raum und Leere. Das umfasst beispielsweise nicht nur eine Auseinandersetzung mit der Bewegung von kosmischen Objekten, sondern auch die Erforschung von Naturvorgängen auf der Erde. Die stoische Physik untersucht daher sowohl kosmologische, mathematische und physikalische als auch biologische, erkenntnistheoretische, theologische und sogar medizinische Aspekte.¹⁷⁸ Ähnlich wie die Logik ist die Physik nicht Selbstzweck. Sie hat eine bestimmte Funktion im Rahmen der stoischen Philosophie. Auch sie soll maßgeblich zur Klärung ethischer Problemstellungen beitragen.¹⁷⁹ Die Kenntnis der Ursachen und Verläufe von Naturvorgängen ist daher insofern wichtig, als dass daraus die Einsicht entwickelt werden kann, es gebe

¹⁷⁶ Vgl. Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 35 f.

¹⁷⁷ Inwood, *God and Human Knowledge in Seneca's Naturales Quaestiones*, S. 162.

¹⁷⁸ Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 132.

¹⁷⁹ Vgl. Kullmann, *Naturgesetz in der Antike*, besonders in der Stoa; S. 43; Løkke, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, S. 94 f.; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 94; Boeri, *Natural Law and World Order in Stoicism*, S. 183 und 206 f.; sowie in Bezug auf Seneca: Inwood, *God and Human Knowledge in Seneca's Naturales Quaestiones*, S. 158.

Abläufe im Kosmos, die durch ein göttliches Gesetz geregelt sind und auf die der Mensch keinen Einfluss hat. Daraus wiederum kann der Mensch eine Haltung entwickeln, die Abläufe zu akzeptieren und mit ihnen in Übereinstimmung zu leben.¹⁸⁰

Im Folgenden skizziere ich zuerst die Ontologie der Stoa. Danach konzentriere ich mich auf die Grundzüge des stoischen Kosmosverständnisses hinsichtlich deterministischer Weltenverläufe, da dieser Themenkomplex für Kapitel 5 bedeutend ist.

1.4.3.1 Ontologie

Die Stoa unterscheidet grundlegend zwischen körperlichen (*somata/corporalia*) und nichtkörperlichen (*asomata/incorporalia*) Entitäten,¹⁸¹ die beide zu der allgemeinsten Klasse des Seienden (*ti/quod est*) zählen.¹⁸² Ein Körper ist eine Entität, die etwas bewirkt oder auf die eingewirkt werden kann.¹⁸³ Da die Seele etwas ist, das auf den menschlichen Leib einwirkt, aber auch Einwirkungen durch den Leib erfahren kann, gilt sie ebenso als ein Körper wie der Leib selbst.¹⁸⁴ Da die sittliche Vollkommenheit Auswirkungen auf den Leib hat, ist auch sie als ein Körper zu begreifen. Gleiches gilt für die Philosophie. Ebenso verstehen die Stoiker die Welt samt ihren moralischen Qualitäten und damit auch Gott selbst als einen Körper.¹⁸⁵ Leere, Raum, Zeit und das Sagbare gelten als Unkörperliches, da sie nichts bewirken.¹⁸⁶ Des Weiteren unterscheidet die Stoa innerhalb der Körper zwei Prinzipien. Bei Seneca heißt es dazu:

¹⁸⁰ Vgl. Ep. 88, 14 f.

¹⁸¹ Vgl. Ep. 89, 16.

¹⁸² Vgl. Ep. 58, 7; vgl. zu einer detaillierten Darstellung der stoischen Kategorien: Sellars, *Stoicism*, S. 82 ff.

¹⁸³ Vgl. Sextus, F. 218; Sedley, *Hellenistic Physics and Metaphysics*, S. 383; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 95.

¹⁸⁴ Vgl. Long, *Soul and Body in Stoicism*, S. 36 und S. 43.

¹⁸⁵ Vgl. Sedley, *Hellenistic Physics and Metaphysics*, S. 383, wo Sedley zudem zeigt, dass jeder Körper im Sinne der Stoa zusätzlich mit drei Raumkoordinaten beschrieben werden kann, wie es heute der Fall ist; Ierodiakonou, *The Stoic Division of Philosophy*, S. 60 f.; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 95.

¹⁸⁶ Vgl. Sextus, F. 225; Sellars, *Stoicism*, S. 82 f. sowie S. 62 ff., wo Sellars die Problematik diskutiert, ob das Sagbare tatsächlich als etwas Unkörperliches anzusehen ist; Sedley, *Hellenistic Physics and Metaphysics*, S. 395–400.

„Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners [...]: causa autem, id est ratio, materiam format [...]“¹⁸⁷ (Wie du weißt, sagen unsere Stoiker, dass es in der Natur zwei [Grundsätze] gibt, aus denen alles entsteht, Ursache und Materie. Die Materie liegt untätig da [...]: Die Ursache jedoch, das heißt die Vernunft, formt die Materie [...].)

Es gibt demnach ein aktives und ein passives körperliches Prinzip im Kosmos. Darüber herrscht innerhalb der Stoa ein Konsens.¹⁸⁸ Aus beiden Prinzipien ergeben sich die vier Elemente, die analog zu den Prinzipien in aktive und passive Elemente unterteilt werden. Das bedeutet, dass im Unterschied zu Empedokles die Elemente nicht Grundlage des Kosmos sind, sondern eine weitere Entwicklungsstufe im Prozess der Weltenentstehung (*palingenesia*¹⁸⁹) darstellen. Zu den aktiven Elementen zählen das Feuer und die Luft, die Gott und der menschlichen Seele zugeordnet werden. Die passive Materie hingegen wird von Wasser und Erde gebildet.¹⁹⁰

Die Mischung von Feuer und Luft ergibt das sogenannte *pneuma* (von Seneca mit *spiritus* übersetzt).¹⁹¹ Dabei handelt es sich um das aktive Lebensprinzip, welches den gesamten Kosmos durchdringt und daher auch mit Gott oder der göttlichen Vernunft gleichgesetzt wird. Die Mischung aus Erde und Wasser ergibt die passive *hylé*, die die Materie darstellt, welche vom *pneuma* durchdrungen wird.¹⁹² Wasser und Erde wären alleine nicht in der Lage, eigenständig Materie herauszubilden. Sie brauchen Feuer und Luft, um zusammengehalten zu werden. Je nachdem welches Mischungsverhältnis zwischen Feuer und Luft besteht, was eine bestimmte pneumatische Spannung (*tónos*) ergibt, und wie diese pneumatische Spannung wiederum mit der *hylé* vermischt ist, ergeben sich drei Kategorien der Materie:¹⁹³

¹⁸⁷ Ep. 65, 2.

¹⁸⁸ Vgl. Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, VII, 134; Sedley, Hellenistic Physics and Metaphysics, S. 406; Sharples, Stoicism, Epicureans and Sceptics, S. 43; Sellars, Stoicism, S. 86–89; White, Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology) S. 125 f.

¹⁸⁹ Vgl. Simplicius, F. 314.

¹⁹⁰ Vgl. Sedley, Hellenistic Physics and Metaphysics, S. 387; White, Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology), S. 136; Forscher, Die Philosophie der Stoa, S. 111.

¹⁹¹ Vgl. Ep. 113, 23.

¹⁹² Vgl. Sextus, F. 172; Sedley, Hellenistic Physics and Metaphysics, S. 388; Guckes, Stoische Ethik, S. 10; Nawar, The Stoic Theory of the Soul, S. 149; Forscher, Die Philosophie der Stoa, S. 102 sowie S. 106 f.; Sellars, Stoicism, S. 89 f.

¹⁹³ Vgl. Plutarch, F. 280 sowie Forscher, Die Philosophie der Stoa, S. 117–122.

Die *hexis* subsumiert allgemein Materiestrukturen, zum Beispiel die eines Steins, und bezieht sich damit auf die anorganische Materie. Seneca wählt dafür auch die Bezeichnung *corporalia*. Zur *physis* zählt dagegen ausschließlich die organische Materie, beispielsweise Pflanzen oder Tiere, die Seneca *animantia* nennt. Ist die organische Materie darüber hinaus beseelt, erfolgt eine Zuordnung zur Kategorie der *psyché*.¹⁹⁴ Bei Seneca findet sich in Bezug auf Entitäten, die beseelt sind (*quaedam animam habent*), noch eine Unterscheidung in die sterblichen (*mortalia*) und die unsterblichen (*immortalia*) Entitäten. Der Mensch, das heißt sowohl sein Leib als auch seine Seele, zählt zu den sterblichen Entitäten und Gott gilt allein als unsterblich.¹⁹⁵ Je mehr pneumatische Spannung in den Entitäten enthalten ist, desto höher ist letztendlich ihre ontologische Stellung.¹⁹⁶ Da Gott die höchstmögliche pneumatische Spannung aufweist, ist er das Wesen mit dem ontologisch höchsten Rang. Knapp unter ihm folgt der Mensch aufgrund seiner Seele, die das Göttliche im Menschen darstellt und ihn ontologisch über Tiere, Pflanzen und die anorganische Materie erhebt.¹⁹⁷

1.4.3.2 Das göttliche Gesetz und der Weltenverlauf

Das *pneuma* wird als ein Lebensprinzip verstanden, welches sämtliche Materie im Kosmos durchzieht. Grundlage des *pneumas* und seines Wirkens ist das aktive Prinzip der Ursache. Das aktive Prinzip sowie seine Ausbildungen in Feuer und Luft werden in der Stoa mit Gott oder den Göttern gleichgesetzt, wobei trotz gelegentlichen Plurals immer nur ein Prinzip gemeint ist. Es ist auch möglich, dass von Zeus/Iuppiter, vom Schicksal oder vom Kosmos gesprochen wird. All diese Bezeichnungen stellen Synonyme für das aktive Prinzip dar.¹⁹⁸ Gott ist in jeder Materie

¹⁹⁴ Vgl. Sellars, *Stoicism*, S. 91; Meyer, *Chain of Causes*, S. 73 f.; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 119; sowie zur Anwendung der Kategorien der *hexis*, *physis* und *psyché* auf den Menschen: Long, *Soul and Body in Stoicism*, S. 42 f.

¹⁹⁵ Siehe zur Begriffsbezeichnung bei Seneca: Ep. 58, 14; und zur Unsterblichkeit der Seele: Ep. 57, 9.

¹⁹⁶ Vgl. Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 119.

¹⁹⁷ Vgl. Ep. 124, 11–15; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 11; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 119 ff.

¹⁹⁸ Vgl. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 21–48, die zu den unterschiedlichen Bezeichnungen, die die Stoa für das aktive Prinzip gebraucht, eine umfassende Untersuchung vorlegt. Eine Auswahl verschiedener Bezeichnungen, besonders im Hinblick auf deren Verwendung im Lateinischen, zeigt Seneca in *De Beneficiis*, IV, 7 f. auf.

zu finden und sorgt durch seine Vorsehung oder das durch ihn etablierte vernünftige Weltengesetz dafür, dass sich die Materie verändert und Teile der Materie miteinander interagieren.¹⁹⁹

Dass es aber ein vernünftiges Weltengesetz, das heißt, einen Gott geben muss, resultiert für die Stoiker aus der Betrachtung der Welt selbst. In ihr sind regelmäßige Abläufe zu finden, die auf eine gesetzliche Ordnung der Natur schließen lassen. Cicero referiert dazu Chrysipp, der es für ersichtlich hält, dass es ein göttliches Gesetz geben muss, da der Mensch nicht dazu in der Lage sei, die Ordnung, die sich bei der Betrachtung der Natur zeige, selbst herzustellen. Es müsse daher ein Gott existieren, der die beständigen Bewegungen der Gestirne lenke oder beispielsweise für den Ablauf der Jahreszeiten Sorge.²⁰⁰ Diese Argumentationsführung wird als *argumentum ex operibus dei* bezeichnet. Daneben finden sich bei den Stoikern noch das *argumentum e consensu omnium*, das die Gotteexistenz aus dem Umstand nachzuweisen versucht, dass alle Menschen an Gott glauben, sowie das *argumentum e gradibus entium*, das davon ausgeht, dass es etwas Höheres als den Menschen geben muss, was nur Gott sein könne.²⁰¹ In 5.3 gehe ich umfassender auf die *argumenta* ein. Zunächst bleibt festzustellen, dass die Stoa daran interessiert ist, die Existenz Gottes nachzuweisen und dazu verschiedene Argumente nutzt.

Das göttliche Gesetz sorgt nicht nur für die Ordnung innerhalb der bestehenden Welt, sondern auch für die Entwicklung der Welt, die sich nach ihrer Schöpfung und ihrer Entwicklung zu einem Brand (*ekpyrōsis*) wan-

¹⁹⁹ Vgl. Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 20 sowie Frede, A Free Will, S. 13 f. Zur Diskussion, ob der stoische Gottesbegriff damit ein naturalistischer oder ein theistischer sei, siehe: Sellars, Stoicism, S. 92–95. Keimpe Algra weist zudem auf zweierlei hin: erstens, dass die Theologie innerhalb der stoischen Philosophie als ein Teilgebiet der Physik zu verstehen ist und dass sie sich zweitens nicht nur auf das Thema des Weltverlaufes beschränkt, sondern ebenso auf Themen abzielt wie Gottesbeweise, das menschliche Verhalten im Verhältnis zum Schicksal oder Gott, die Möglichkeiten der Weissagung, die göttliche Vorsehung und das Theodizeeproblem. Vgl. Algra, Stoic Theology, S. 153. Zur Untersuchung des Verhältnisses von Menschen zu Gott in Senecas *Naturales Quaestiones* siehe allgemein: Inwood, God and Human Knowledge in Seneca's *Naturales Quaestiones*.

²⁰⁰ Vgl. Cicero, De Natura Deorum, II, 15 f.

²⁰¹ Vgl. Algra, Stoic Theology, S. 157–162.

delt, woraufhin Gott wieder eine neue, vollkommen identische und bestmögliche aller Welten schafft.²⁰² Daher ist es auch stets sinnvoll von einem „Weltengesetz“, einem „Weltenbild“ oder einem „Weltenverlauf“ zu sprechen. Seneca übernimmt den Gedanken an ein zyklisches Weltenbild, das sich auf einer wiederkehrenden Entstehung aus einem und auf einer Vernichtung durch einen Weltbrand gründet. „[I]gnis exitus mundi est“²⁰³ (Das Feuer ist das Ende der Welt.)²⁰⁴ Allerdings beschreibt er im weiteren Verlauf der *Naturales Quaestiones*, wie die Erde in einer riesigen Sintflut (*diluuium*) untergeht, und entwirft damit auf den ersten Blick eine nicht orthodoxe Sichtweise auf das Ende aller Tage.²⁰⁵ Wildberger gibt dahingehend zu bedenken, dass Unklarheit darüber herrscht, wieso Seneca über mehrere Absätze hinweg den Vorgang einer Sintflut beschreibt (anstatt auf den Weltbrand zu referieren), inwieweit eine Welt (im Verlauf der Weltenzyklen) durch die Sintflut oder doch durch einen Weltbrand zerstört wird und wann sich die Sintflut in einer Weltperiode konkret zeigt.²⁰⁶ Seneca, der sich in den Absätzen zuvor dem Naturphänomen der Gewässer widmet, bemerkt zunächst:

„Sed monet me locus, ut quaeram, cum fatalis dies diluuii uenerit, quemadmodum magna pars terris undis obruatur [...].“²⁰⁷ (Der Bereich [meiner Untersuchung] mahnt mich, dass ich erforsche, auf welche Art, wenn der Tag der schicksalsbestimmten Sintflut herbeigekommen ist, ein großer Teil der Erde von Wellen überdeckt wird [...].)

²⁰² Vgl. Salles, *Determinism and Recurrence in Early Stoic Thought*, S. 256–260; White, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, S. 14 f.; Long, *The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence*, S. 260–272; Sellars, *Stoicism*, S. 89 f.; Bénatouïl, *How Industrious can Zeus be?*, S. 27 ff.; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 136–139. Da Gott trotz des Weltbrands bestehen bleibt, wäre es daher verfehlt zu sagen, dass der Kosmos im Brand vollständig zerstört würde. Von einer Wandlung in einem Brand zu sprechen, ist der Sache angemessener, siehe dazu: Algra, *Stoic, Theology*, S. 173 sowie Brunschwig und Sedley, *Hellenistic Philosophy*, S. 171.

²⁰³ Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, 13, 1.

²⁰⁴ Auch in den *Epistulae Morales* verweist Seneca auf den Weltbrand. Vgl. Ep. 9, 16. Ein Unterschied zu stoischen Vorgängern besteht nur insoweit, so Bénatouïl, dass Seneca Gott als ruhende und somit passive, und damit nicht nur aktive, Entität am Ende einer Weltperiode ansieht. Vgl. Bénatouïl, *How Industrious can Zeus be?*, S. 29–33.

²⁰⁵ Vgl. Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, 27–30; ferner: Sandbach, *The Stoics*, S. 79, wo Senecas Sintflut-Lehre als neue Lehre innerhalb der Stoa beschrieben wird.

²⁰⁶ Vgl. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 57.

²⁰⁷ Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, 27, 1.

Da Senecas Sintflutlehre ein Teilgebiet der Erforschung der Gewässer in den *Naturales Quaestiones* ist, ist damit scheinbar ein erster Kontrast zur stoischen Weltbrandlehre gegeben, die sich auf den gesamten Kosmos bezieht. Der Ausdruck *magna pars* zeigt ferner, dass die Sintflut nicht einmal die gesamte Erde überdeckt. Das entspricht weder einer kompletten Zerstörung der Erde noch der gesamten Welt. Senecas Sintflutlehre nimmt dagegen auf das Ende der Menschheit Bezug. So verwendet er in weiteren Ausführungen die Ausdrücke *exitium humani* (Untergang der Menschheit) oder *exitium mortalium* (Untergang der Sterblichen), spricht aber nie von einem Ende der Welt oder gar des Kosmos.²⁰⁸ Demnach ist die Lehre vom Weltbrand nicht mit Senecas Lehre von der Sintflut gleichzusetzen. Die Sintflut scheint ein Ereignis innerhalb einer Weltperiode zu sein, das genau dann eintritt, wenn sich die Menschheit zu sehr zum moralisch Schlechten entwickelte:

„Ergo quandoque erit terminus rebus humanis, cum partes eius interire debuerint aboleriue funditus totae, ut de integro totae rudes innoxiaeque generentur nec supersit in deteriora praeceptor, plus umoris, quam semper fuit, fiet.“²⁰⁹ (Wenn also irgendwann einmal die Welt der Menschen ein Ende haben wird, wenn Teile von ihr zugrunde gehen oder auch alle Teile ganz und gar vernichtet werden müssen, sodass von Neuem an alles Unerfahrene und Unschuldige erschaffen werden wird und nicht ein Lehrer übrigbleibt, der zum Schlechteren anleitet, dann wird mehr Feuchtigkeit entstehen, als sie jemals vorhanden war.)

Wie oft die Sintflut in einer Weltperiode vorkommt, bleibt unklar. Es ist zumindest zu erkennen, dass Seneca ein weiteres Untergangsszenario im Sinn hat, welches sich nicht auf die aktuelle Welt oder den gesamten Kosmos, sondern nur auf die Existenz der Menschen bezieht.

Das göttliche Gesetz, welches Einfluss auf die Weltzyklen und die von Menschen beobachtbaren Naturvorgänge hat, schlägt sich in allgemeiner Form im Begriff der *heimarméne* nieder. Synonyme dafür sind bei Cicero und Seneca die Vorsehung (*providentia*) oder das Schicksal (*fatum*). Alles,

²⁰⁸ Vgl. ebd., III, 27, 1 und 3.

²⁰⁹ Ebd., III, 29, 5.

was entsteht und vergeht, entsteht und vergeht aufgrund von Ursachenketten (*heimós/series causarum*).²¹⁰ Das gesamte Weltgeschehen und allgemeiner die Abfolge der Weltzyklen lassen sich als eine Kette von Ursachen beschreiben, wobei Ursachen und Folgen stets durch oder anhand von Körpern auftreten, da sie diejenigen Dinge sind, die etwas bewirken können, oder auf die eingewirkt werden kann.²¹¹ Etwas wie den Zufall, verstanden als etwas spontan und ursachenlos Auftretendes, existiert im Kosmos der Stoa nicht. Zufall (*tyché*) ist nur dann gegeben, wenn der Mensch nicht in der Lage ist, etwas als den Ursachen-Folge-Ketten Immanentes anzusehen.²¹²

Allerdings ist die Bezeichnung der *heimarméne* oder des *fatum* als *series causarum* nicht für alle Stoiker zutreffend oder bezeugt. Bei Chrysipp ist nicht nur von einer Verkettung, sondern von einer Vernetzung von Ursachen die Rede ist. Der gesamte Kosmos bildet für ihn ein Kontinuum, das durch die vakuumfreie, überall zu findende Vermengung von den Prinzipien der Ursache und Materie durchdrungen ist. Verändert sich ein Teil des Kosmos, hat das Auswirkungen auf den gesamten Kosmos. Dieses Phänomen bezeichnen die Stoiker als „Sympathie“ (*sympatheia/consensus*).²¹³ Aus diesem Grund weist Susan Sauvé Meyer darauf hin, dass die Metapher der Kette im heutigen Sprachgebrauch zwar als temporale Abfolge von Ursachen und Wirkungen, in der Stoa aber als etwas, das etwas verbindet oder vereinheitlicht, verstanden wird. Das stoische Verständnis zielt auf die Betonung ab, dass alle Ursachen im Kosmos durch die Sympathie miteinander verbunden sind.²¹⁴

Die Stoiker unterscheiden des Weiteren zwei wesentliche Ursachenarten: Veränderungsursachen und Zustandsursachen. Veränderungsursachen bestimmen, wie auf Körper eingewirkt werden kann, oder wie sie sich unter Einwirkungen verändern können. Zustandsursachen bestimmen, ob Veränderungsursachen auf einen Körper einwirken können oder

²¹⁰ Vgl. Aetius, F. 481; Cicero, De Diuinatione, I, 125 f.; Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 50; Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 42 f.

²¹¹ Vgl. Frede, Stoic Determinism, S. 189.

²¹² Vgl. Aetius, F. 489 und Frede, Stoic Determinism, S. 183 f.

²¹³ Vgl. Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 50; und zu Chrysipps Schicksalsbegriff S. 57 f.; Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 43; Meyer, Chain of Causes, S. 73 sowie S. 84 f.; Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 121 f.

²¹⁴ Vgl. Meyer, Chain of Causes, S. 76–85. Siehe auch: Sandbach, The Stoics, S. 81 f.

nicht.²¹⁵ Das berühmte Zylinderbeispiel von Chrysipp, welches in *De Fato* von Cicero aufgeführt wird, verdeutlicht den Zusammenhang beider Ursachenarten. Gegeben sei ein Zylinder (*cylindrum*). Wird er angestoßen, dann bewegt er sich aufgrund von zwei Ursachen. Die erste, das heißt die Veränderungsursache (auch Hauptursache, *causa principalis*, genannt) ist der Anstoß. Der Zylinder kann aber nun nur rollen, da ein Teil seiner charakteristischen Form rund ist. Wäre das angestoßene Objekt ein Quader, entstünde keine Rollbewegung. Die Rundung des Zylinders gilt daher als Zustandsursache (auch Nebenursache, *causa proxima*, genannt).²¹⁶ Betrachtet man nun eine Ursachen-Kette im Kosmos isoliert, folgt aus der Ursachenunterscheidung, dass nicht jede Veränderungsursache auch eine Veränderung an einem Körper zur Folge hat. Notwendig für eine Veränderung ist, dass der betreffende Körper so und so beschaffen ist, damit eine Veränderung realisiert werden kann. Die Beschaffenheit eines Körpers ist die Zustandsursache.

Seneca fasst das göttliche Gesetz als Ursachen-Kette (*series causarum*)²¹⁷ oder als den notwendigen Verlauf aller Dinge (*necessitatem rerum omnium actionum*)²¹⁸ auf. Auch wenn Senecas Begriffsverwendung in Anbetracht von Chrysipps Auffassung von der kosmischen Sympathie zunächst unzutreffend erscheinen mag, ist zu bedenken, dass die Rede von Ursachenketten nicht eine kosmische Sympathie ausschließt. Es wirken im Kosmos nicht isoliert einzelne Ursachen-Ketten, sondern alle möglichen Ursachen-Ketten, die – insgesamt betrachtet – wieder einen kausalen Nexus bilden.²¹⁹ Zudem macht Seneca von der Unterscheidung zwischen Veränderungs- und Zustandsursachen Gebrauch, wenngleich er beide Begriffe nicht explizit verwendet. In den *Naturales Quaestiones* wird die Frage gestellt, ob religiös-rituelle Handlungen das aktuelle Weltgeschehen beeinflussen könnten, obwohl doch das Schicksal wirke. Ähnlich wie im Zylinder-Beispiel führt Seneca aus, dass zwar das Schicksal gegeben ist, eine Zustandsänderung durch religiös-rituelle Handlungen aber nur

²¹⁵ Vgl. Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 19 ff. und S. 258 ff. sowie Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 43.

²¹⁶ Vgl. Cicero, *De Fato*, XVIII–XIX; Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 258–267; Salles, Determinism, Fatalism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 65–68; Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 43 f.; Frede, Stoic Determinism, S. 193 f.

²¹⁷ Vgl. Seneca, *De Beneficiis*, IV, 7, 2.

²¹⁸ Vgl. Seneca, *Naturales Quaestiones*, II, 36.

²¹⁹ Vgl. Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 43 f.

dann bewirkt werden kann, wenn diese Handlungen tatsächlich ausgeführt werden. Die Wirkung des Schicksals ist dabei als Veränderungsursache zu verstehen, das Ausführen jener Handlungen als Zustandsursache.²²⁰ Seneca folgt daher der Ursachen- und Sympathie-Lehre der frühen Stoa.

Wenn der Kosmos im stoischen Verständnis durch die göttliche Vernunft geschaffen wurde, dieselbe Vernunft innerhalb pneumatischer Zustände überall im Kosmos gegeben ist und zusätzlich eine kosmische Sympathie herrscht, innerhalb der verschiedene Ursachen aufgrund der göttlichen Vernunft notwendig wirken, dann ist alles im Kosmos determiniert. Daraus ergibt sich die Frage: Gibt es im stoischen Weltbild so etwas wie menschliche Verantwortung? Seneca gibt darauf innerhalb seiner Werke keine klare oder direkte Antwort. Er erwähnt zwar die Problematik in den *Epistulae Morales*, diskutiert sie jedoch nicht und verweist Lucilius nur darauf, unabhängig vom Weltbild, Philosophie zu betreiben, um eine bestimmte Einstellung gegenüber dem Schicksal zu erwerben:

„Quicquid est ex his, Lucili, uel si omnia haec sunt, philosophandum est: siue nos inexorabili lege fata constringunt, siue arbiter deus uniuersi cuncta disposuit, siue casus res humanas sine ordine impellit et iactat, philosophia nos tueri debet.“²²¹
(Was auch von diesem sein mag, Lucilius, oder wenn all diese [Dinge] der Fall sein mögen, es ist zu philosophieren: sei es, dass uns ein unerbittliches Schicksalsgesetz fesselt, sei es, dass ein göttlicher Lenker über das gesamte Universum bestimmt, sei es, dass Zufälle die menschlichen Dinge ohne Ordnung antreiben und hin und her werfen, die Philosophie verpflichtet, dass wir uns schützen.)

Chrysipp war hingegen bemüht, seine Kosmosauffassung mit der Möglichkeit zur menschlichen Verantwortung in Einklang zu bringen, indem er beispielsweise am Zylinder-Beispiel verdeutlichte, dass das Schicksal nicht ausreicht, um Veränderungen zu verursachen, sondern der Mensch

²²⁰ Vgl. Seneca, *Naturales Quaestiones*, II, 35–38 und Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 301 ff. Eine nähere Besprechung der Textstellen erfolgt in Kapitel 5.

²²¹ Ep. 16, 5.

aufgrund seiner Beschaffenheit als vernünftiges Wesen eine Zustandsursache dazu beiträgt, damit so etwas wie menschliche Handlungen erfolgen können und die Verantwortung dafür gegeben ist.²²²

1.4.4 Ethik

Die Ethik der Stoa ist ebenfalls philosophisch interdisziplinär. Neben einer Theorie der Werte (Axiologie) und der Handlung umfasst sie ontologische, erkenntnistheoretische und didaktische Inhalte. Sie hat damit Anteil an der Logik und der Physik. Im Folgenden konzentriere ich mich auf das stoische Seelenmodell, von dem ausgehend eine Skizze der stoischen Erkenntnistheorie erfolgt. Anschließend befasse ich mich mit der Axiologie und den Gedanken zur Psychagogie (Seelenleitung) der Stoa.

1.4.4.1 Das Seelenmodell und die Erkenntnistheorie der Stoa

Im Grunde besteht der Mensch aus zwei Körpern: dem Leib (*corpus*) und der Seele (*anima*). Der Leib hat Anteil an dem passiven Prinzip der Materie (*materia*) und ist insofern etwas, auf das etwas einwirken kann, selbst aber nicht aktiv wirkt. Die Seele hat Anteil am Prinzip der Ursache (*causa*) und stellt daher denjenigen Körper des Menschen dar, der Wirkungen entfalten kann, auf den aber auch eingewirkt werden kann. Die Seele hat darüber hinaus die Fähigkeit, auch ohne Körper zu existieren.²²³ Einwirkungen kann die Seele indirekt durch externe Körper erfahren. Das ist dann der Fall, wenn ein externer Körper Wirkungen auf den Leib entfaltet, die gleichzeitig eine Reaktion der Seele zur Folge haben. Durch entsprechende Reaktionen wirkt die Seele wiederum auf den Leib ein.²²⁴ Dank der fünf Sinne (Geruchs, Geschmacks-, Gehör, Seh- und Tastsinn), die als Teile der Seele in der Stoa verstanden werden, wird eine Verbindung zwischen Leib und Seele realisiert, sodass die Seele Reaktionen entwickeln kann, wenn ein externer Körper auf den Leib einwirkt. Ferner

²²² Siehe zur Problematik insgesamt: Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy; ferner: Frede, The Original Notion of Cause, S. 138–143; White, Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology), S. 143 ff.; Frede, Stoic Determinism, S. 192; Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 300 f.; allgemein: Jedan, Göttliches und menschliches Handeln in der frühen Stoa und Lloyd, Leben mit Notwendigkeit, S. 129 ff. Eine nähere Diskussion der Problematik erfolgt in 5.3.

²²³ Long, Soul and Body in Stoicism, S. 35.

²²⁴ Vgl. Tertullian, F. 359 sowie F. 363 und Armisen-Marchetti, Ontology and Epistemology, S. 224.

weist die Seele drei weitere Bestandteile auf, zu denen das Sprachvermögen, das Zeugungsvermögen und schließlich der führende Seelenteil (das sogenannte *hegemonikon*/die *constitutio* bei Seneca) gehören, wobei der führende Seelenteil als das Ich einer Person in der Stoa gilt.²²⁵ Auch diese drei Bestandteile sind mit dem Leib (durch jeweilige Organe und die entsprechenden Sinne) verbunden und haben insofern Auswirkungen auf ihn.²²⁶

Dem *hegemonikon* kommen verschiedene Funktionen zu: Zunächst gilt es als Ort, wo Sinneseindrücke (*phantasia/uisum*) entstehen, die mittels der Sinne vom Leib zur Seele geleitet werden. Ebenso erfolgen ausgehend vom führenden Seelenteil die Antriebe (*hormé/impetus*), die die Grundlage menschlichen Verhaltens bilden.²²⁷ Zwischen der Aufnahme von Sinneseindrücken und der Herausbildung von Antrieben findet die Zustimmung (*synkatáthesis/assensio*) statt, was alles in allem die Auffassung der frühen Stoa darüber darstellt, wie eine Handlung beschaffen ist.²²⁸

Seneca schreibt dagegen in *Epistula* 113:

„Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum.“²²⁹ (Jedes vernunftsfähige Tier tut nichts, wenn es nicht zuerst durch ein Bild irgendeiner Sache angeregt worden ist, deshalb einen Antrieb erhielt und schließlich diesen Antrieb durch eine Zustimmung bekräftigte.)

Sharples betont, dass hier eine Änderung zur frühen Stoa vorliege, da nach der sinnlichen Wahrnehmung eines Objektes (*specie alicuius rei*) bereits der Impuls folgt und diesem Impuls zuzustimmen ist, aber nicht der Wahrnehmung. Chrysipp lehrte dagegen, dass der Wahrnehmung zuzustimmen ist, woraufhin sich ein entsprechender Impuls ausbildet.²³⁰ Die

²²⁵ Vgl. Brennan, *Stoic Souls in Stoic Corpses*, S. 402 ff. Tad Brennan führt ferner aus, dass der Gattungsbegriff „Mensch“ in der Stoa auf die Vermischung von Leib und Seele referiert, wohingegen das konkrete Individuum, beispielsweise Sokrates, mit dem *hegemonikon* gleichgesetzt wird. Vgl. ebd., S. 405–408. Siehe auch: Reydam-Schils, *The Roman Stoics*, S. 16 f.

²²⁶ Vgl. Aetius, F. 390; Nemesius, F. 398; Long, *Soul and Body in Stoicism*, S. 42

²²⁷ Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 159.

²²⁸ Vgl. Iamblichus, F. 399; Joyce, *Early Stoicism and Akrasia*, S. 73; Sharples, *Stoicism, Epicureans and Sceptics* 317; Müller, *Did Seneca Understand Medea?*, S. 69; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 79.

²²⁹ Ep. 113, 18.

²³⁰ Sharples, *Stoicism, Epicureans and Sceptics*, S. 73.

vermeintliche Differenz zwischen Senecas und Chrysipps Ansicht scheint eine Modifikation der Lehre der frühen Stoa nahezulegen. Ich denke allerdings, dass die obige Textpassage ein typisches Beispiel für die *Epistulae Morales* ist, in dem Seneca nicht den vollen Umfang der stoischen Theorie präsentiert. Seneca reißt an, dass die Wahrnehmung eines Objektes zu einer Anregung des Menschen führt (*specie alicuius rei irritatum est*). Hier spart Seneca bereits aus, welche Leistungen das *hegemonikon* erbringt und wie dabei das Verhältnis zwischen Leib und Seele ist. Daraufhin erfolgt der Impuls (*deinde impulsum cepit*). Die Textstelle lässt offen, wie es überhaupt zur Entstehung von Impulsen kommt. Naheliegender ist, dass die Impulsentstehung für Seneca genauso realisiert wird, wie es Chrysipp zuvor beschrieb.²³¹ Gegenteilige Gedanken finden sich bei Seneca nicht, sodass es hier wieder nötig ist, die fehlenden Informationen zu rekonstruieren. Was Seneca jedoch neu formuliert, ist die notwendige Bedingung, auch den Impulsen zuzustimmen, ehe es zu einer Verhaltensweise kommen kann. Das heißt, Seneca erweitert hier das stoische Verständnis von einer Handlung um eine zweite notwendige Zustimmung.²³²

Die Zustimmungen können grob in zwei Arten unterteilt werden: Die erste Art, genauer: ihr propositionaler Gehalt,²³³ bezieht sich auf das, was wahr oder falsch, die zweite auf das, was gut, schlecht oder wertneutral ist.²³⁴ Die Zustimmung dessen, ob etwas der Fall ist oder nicht, kann beim Menschen Fehlern unterliegen. Es ist für ihn jederzeit möglich, etwas als wahr anzusehen, was falsch ist, oder umgekehrt. Der Stoa gemäß ist der Mensch daher angehalten, seinen Erkenntnisgewinn zu optimie-

²³¹ Vgl. Graver, *Action and Emotion*, S. 264 ff., die betont, dass Senecas Handlungs-Begriff im Konsens mit der Stoa insgesamt steht.

²³² Gemäß Röttigs Lesart ist nur eine Zustimmung nötig, die einen Impuls auslöst, worauf es zu einer Handlung (hier im modernen Sinne verstanden, da Röttig in seiner Darstellung nicht zwischen Handlungen und Verhaltensweisen unterscheidet) kommt. Ein erster Antriebe entsteht dagegen durch das Bild einer Sache selbst, was Röttig einen „Vorantrieb“ nennt. Hier sei aber noch keine Zustimmung nötig. Vgl. Röttig, *Affekt und Wille*, S. 84 ff.

²³³ Siehe zur Möglichkeit des Menschen, seine Schlüsse und Entscheidungen zu verbalisieren: Graver, *Action and Emotion*, S. 259 f.

²³⁴ Vgl. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 240 f.; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 15; Sellars, *Stoicism*, S. 66–69; Nawar, *The Stoic Theory of the Soul*, S. 151 f.; Vogt differenziert die Zustimmungsarten in Zustimmungen, die sich auf Wertungen, auf Situationsbeschreibungen, auf empirische Zusammenhänge und schließlich auf Antriebe beziehen. Siehe dazu: Vogt, *Die frühe stoische Theorie des Werts*, S. 75.

ren, um möglichst vielen Wahrnehmungen korrekt zustimmen zu können.²³⁵ Woher soll der Mensch jedoch wissen, ob eine Wahrnehmung eines Objektes eine Täuschung darstellt oder nicht? Die Stoa erkennt die Möglichkeit an, ein Objekt korrekt zu wahrzunehmen, sodass dieser Wahrnehmung ohne Bedenken zugestimmt werden kann, sofern folgende Bedingungen erfüllt sind: Die wahrgenommene Impression eines Objektes muss von diesem und darf von keinem anderen Objekt stammen; es dürfen keine Hindernisse gegeben sein, die die Impression verfälschen; zudem muss das Objekt alle wesentlichen Eigenschaften zeigen; schließlich muss die Impression das Objekt, so wie es ist, repräsentieren. Aufgrund dieser kausalen Vorgeschichte, die eine korrekte Objektwahrnehmung zulässt, erfolgt beim Menschen automatisch eine Zustimmung zu den erhaltenen Impressionen.²³⁶ Eine solche Wahrnehmung eines Objektes nennt Zenon *katálepsis* und Cicero *comprehensio*. Jeder Mensch ist zur *katálepsis* in der Lage, wodurch abgesichert ist, dass überhaupt so etwas wie die Erfassung der Wahrheit garantiert werden kann.²³⁷

Allerdings stellt eine *katálepsis* noch kein Wissen über die Welt dar, sondern höchstens einen Erkenntnisgewinn. Die Stoa unterscheidet zwischen Meinungen (*doxa*), die jeder haben kann, aber deren propositionale Gehalte keinen Wahrheitswert aufweisen, dem Erkenntnisgewinn (*katálepsis*), den jeder haben kann und dessen propositionaler Gehalt einen Wahrheitswert hat, und dem Wissen (*epistémê*) als ein kohärentes System unterschiedlicher wahrer Aussagen, das nur dem Weisen zukommt.²³⁸

²³⁵ Vgl. Frede, *Stoic Epistemology*, S. 315; Sellars, *Stoicism*, S. 70; Hensley, *Stoic Epistemology*, S. 138–145.

²³⁶ Vgl. Frede, *Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions*, S. 164 ff. und S. 169; Rist, *Stoic Philosophy*, S. 136–146; Pohlenz, *Die Stoa*, S. 60; Forscher, *Die Philosophie der Stoa*, S. 87–92.

²³⁷ Vgl. Cicero, *F 201*; Frede, *Stoic Epistemology*, S. 298 f. sowie zur Diskussion der *katálepsis* und von möglichen Einwänden gegen die Konzeption siehe: Frede, *Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions*, S. 171 f.; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 21 ff.; Sellars, *Stoicism*, S. 68–74; Hankinson, *Stoic Epistemology*, S. 71–74; Aikin, *Skeptical Responses to Stoics and Epicureans on the Criterion*, S. 204 ff.

²³⁸ Vgl. Frede, *Stoic Epistemology*, S. 297 f.; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 21; Sellars, *Stoicism*, S. 70; Hankinson, *Stoic Epistemology*, S. 65; Brennan, *Stoic Moral Psychology*, S. 263.

Das Geben von Zustimmungen, deren propositionaler Gehalt sich darauf bezieht, ob etwas gut, schlecht oder wertneutral ist, ist unter anderem ein Aspekt der stoischen Affektenlehre, die innerhalb der Stoa kontrovers diskutiert wurde. Die frühen Stoiker gingen davon aus, dass die Seele durch und durch vernünftig ist und keinen irrationalen Teil in sich trägt. Sie vertraten demnach einen Seelenmonismus.²³⁹ Ein Affekt (*páthos/affectus*) ist in der frühen Stoa das Resultat falscher Zustimmungen, die vor kurzer Zeit erfolgt sind. Affekte sind somit beim Menschen aufgrund seiner Vernunft gegeben.²⁴⁰ Das heißt, es wird beispielsweise zugestimmt, dass Geldbesitz ein Gut darstellt, obwohl er aus Sicht der Stoa etwas Wertneutrales und nur Vorzuziehendes ist. Nach erfolgter Zustimmung bildet sich ein Affekt heraus (im Beispiel die Begierde), der bestehen bleibt, solange die Zustimmung noch nicht zu weit zurückliegt.²⁴¹ Affekte sind damit etwas, dem eine Person nicht passiv ausgesetzt ist, sondern etwas, das eine Person aktiv kreierte.²⁴² Poseidonios widersprach als Vertreter der mittleren Stoa dem Seelenmonismus seiner Vorgänger und näherte sich Platon an, der einen unvernünftigen Seelenteil annahm, aus dem heraus die Affekte resultieren.²⁴³

²³⁹ Vgl. Joyce, *Early Stoicism and Akrasia*, S. 317 f.; Müller, *Did Seneca Understand Medea?*, S. 68; Halbig, *Die stoische Affektenlehre*, S. 34; Nawar, *The Stoic Theory of the Soul*, S. 150 f.; zu den Folgen für die stoische Lehre bei einer Aufgabe des Seelenmonismus siehe: Frede, *A Free Will*, S. 32 f.

²⁴⁰ Halbig weist daher explizit darauf hin, dass der Begriff *páthos/affectus* ein *terminus technicus* in der Stoa ist. Zudem gilt: Die stoische Auffassung über Affekte entspricht nicht der heutigen. Vgl. Halbig, *Die stoische Affektenlehre*, S. 50 f. Zur Diskussion, ob zwischen Zenon und Chrysipp tatsächlich eine Kontroverse darüber besteht, ob Affekte mit falschen Zustimmungen gleichzusetzen (Zenon) oder Affekte als Folgeerscheinungen von falschen Zustimmungen zu verstehen sind (Chrysipp), siehe: Forscher, *Die Philosophie der Stoa*, S. 225 f.

²⁴¹ Vgl. Kerferd, *The Origin of Evil in Stoic Thought*, S. 488–491; Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 68; Halbig, *Die Stoische Affektenlehre*, S. 37–45; Vogt, *Die stoische Theorie der Emotionen*, S. 91.

²⁴² Vgl. Price, *Were Zenon and Chrysippus at Odd in Analyzing Emotions?*, S. 472.

²⁴³ Vgl. Galenus, *F.* 767; Halbig, *Die stoische Affektenlehre*, S. 35; Sellars, *Stoicism*, S. 119; Forscher, *Die Philosophie der Stoa*, 242 ff. Christopher Gill vertritt die Auffassung, dass sich Poseidonios nicht dem Platonismus an sich annähert, sondern versucht, platonisches Gedankengut durch die Stoa erklärbar zu machen. Vgl. Gill, *Competing Reading of Stoic Emotion*, S. 463; ebenso: Röttig, *Affekt und Wille*, S. 73–77.

Seneca folgt der Lehre der früheren Stoa.²⁴⁴ Allerdings formuliert er die stoische Affektenlehre aus. In *De Ira* beschreibt er eine dreistufige Entwicklung der Affekte.²⁴⁵ Er unterscheidet dabei zwischen einer ersten Reugung (*primus motus*)²⁴⁶ und den Affekten (*affectus*) selbst. Der Ausdruck *primus motus* kann mit „Voraffekt“ übersetzt werden. Ob eine Person einen Voraffekt bekommt oder nicht, kann sie nicht beeinflussen, da der Voraffekt nicht der vernünftigen Zustimmung unterliegt (*non uoluntarius*).²⁴⁷ Folgt jedoch eine vernünftige Zustimmung (*cum uoluntate*) gegenüber dem Voraffekt, entsteht ein Affekt. Was aus dem Affekt selbst resultiert – die von Seneca genannte dritte Bewegung der Seele (*tertius motus*) –, ist ein Verhalten, das wiederum nicht der eigenen Kontrolle unterliegt. Der Affekt selbst ist nach Seneca im Unterschied zur ersten und dritten Seelenbewegung etwas, auf das die menschliche Vernunft Einfluss hat; ein Affekt ist etwas Freiwilliges, etwas, dessen Entstehung eine Person bestimmen kann und daher zu verantworten hat. Je nachdem ob einem Voraffekt zugestimmt wird oder nicht, entsteht ein Affekt oder nicht.²⁴⁸ Beispielsweise kann ein Voraffekt darin bestehen, dass jemand

²⁴⁴ Siehe dazu auch die Untersuchung von Inwood. Er unterscheidet, dass Seneca zwar von einem Dualismus zwischen Leib und Seele ausgeht (wie es typisch für die Stoa ist), jedoch keinen psychologischen Dualismus vertritt. Das heißt, Seneca sieht die Seele als durch und durch rational an. Vgl. Inwood, *Seneca and Psychological Dualism*, S. 39 ff. Ferner: Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, S. 45 ff.; Graver, *Action and Emotion*, S. 268; Sellars, *Stoicism*, S. 119.

²⁴⁵ Eine nur von Graver vertretene Interpretation, dass es sich nur um ein zweistufiges Modell handelt, findet sich in: Graver, *Action and Emotion*, S. 271 f.

²⁴⁶ In *Epistula* 57 spricht Seneca alternativ von einer *naturalis affectio*. Vgl. Ep. 57, 4.

²⁴⁷ Die wörtliche Übersetzung von *uoluntarius* wäre „freiwillig“, siehe: Georges, *Der neue Georges*, Eintrag zu „uoluntarius“, S. 5056, und von *uoluntas* „Wille“, siehe: ebd., S. 5056. Allerdings wäre diese Übersetzung irreführend, da sie suggeriert, in der Stoa bis Seneca hätte es schon eine Konzeption des Willens gegeben, wie man sie heute aus der Willensfreiheitsdebatte her kennt. In der Textstelle in Seneca, *De Ira*, II, IV, 1 f., auf die ich mich hier beziehe, ist jedoch der Bedeutungsrahmen gegeben, dass die Bildung eines Affektes aus der menschlichen Seele durch eine vernünftige Zustimmung resultiert. Dass der Affekt damit selbst zu etwas Vernünftigem und nicht Irrationalem wird, deckt sich sowohl mit Senecas als auch mit den Ausführungen der frühen Stoa, da jeweils eine rein vernünftige Seele angenommen wird. Als irrational können höchstens Voraffekte oder die Folgen der Affekte gelten, da die Vernunft auf sie keinen Einfluss hat. Zur näheren Untersuchung von Senecas Verständnis der Voraffekte siehe: Röttig, *Affekt und Wille*, S. 105 f.

²⁴⁸ Vgl. Seneca, *De Ira*, II, IV, 1 f. sowie Ep. 57, wo Seneca seine erweiterte Affektenlehre anhand eigener Erlebnisse nachvollzieht, ohne jedoch wie in *De Ira* eine grundlegende Theorie zu formulieren. Zur Affektenlehre bei Seneca siehe: Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 134; Sandbach, *The Stoics*, S. 159; Pohlenz, *Die Stoa*, S. 307 f.; Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, S. 61 ff. und S. 66–70; Halbig, *Die*

beim Verlust eines Menschen Tränen verströmt. Erfolgt die Zustimmung, dass der Verlust ein Übel ist, entsteht daraus der Affekt der Trauer. Setzen ferner unkontrolliertes Jammern, Schreien und Klagen ein, dann ist, gemäß Senecas Überlegungen, die dritte Bewegung der Seele gegeben.

Affekte werden in der Stoa in vier Kategorien eingeteilt. Die Affekte können sich einerseits auf etwas Präsenes beziehen, das entweder als etwas Gutes (1) oder Schlechtes (2) angesehen wird, andererseits auf etwas Zukünftiges, das entweder als etwas Gutes (3) oder Schlechtes (4) gilt. Die vier Kategorien kann man als Hauptaffekte verstehen, die sich wiederum in einzelne Unterkategorien differenzieren lassen.²⁴⁹ Im Verlauf der Arbeit nutze ich hauptsächlich Beispiele für Affekte aus der Kategorie, dass etwas Zukünftiges als etwas Gutes verstanden wird. Diese Kategorie bezeichne ich als *libido* (Begierde, altgriechisch: *epithymia*), wobei die Bezeichnung als *terminus technicus* zu verstehen ist und keinen direkten Bezug auf die (uneinheitliche) Begriffsverwendung von Seneca nimmt.²⁵⁰ Die Unterscheidung zwischen Hauptaffekten und jeweiligen Unterkategorien erlaubt die Betrachtung in Kapitel 4, dass jemand durchaus bestimmte Affekte abgelegt haben kann, aber immer noch den jeweiligen Hauptaffekt aufweist, wodurch jemand zwar als seelisch-moralisch Fortschreitender, aber keinesfalls als Weiser charakterisiert werden kann.

Zusätzlich ist zu beachten, dass Seneca Affekte (*affectus*) von seelischen Krankheiten (*morbi* oder *morbi animi*), und synonym dazu Verfehlungen (*uitia*), sowie von andauernden Verfehlungen (*mala* oder *perpetua mala*) abgrenzt. Während Affekte kurzweilige falsche Zustimmungen darstellen und im Umfang begrenzt falsches Verhalten nach sich ziehen, stellen

stoische Affektenlehre, S. 53–59; Gill, *Competing Reading of Stoic Emotion*, S. 458 f.; Sellars, *Stoicism*, S. 215 f.; Graver, *Stoicism and Emotion*, S. 99; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 239 f.; Röttig, *Affekt und Wille*, S. 108–113.

²⁴⁹ Vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 128 f.; Sandbach, *The Stoics*, S. 61 ff.; Pohlenz, *Die Stoa*, S. 149 f.; Halbig, *Die stoische Affektenlehre*, S. 37 und S. 49; Voigt, *Die stoische Theorie der Emotionen*, S. 75 f.; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 227; Röttig, *Affekt und Wille*, S. 55 und S. 95.

²⁵⁰ Nähere Ausführungen zu diesem Begriff erfolgen in Kapitel 4.

die *morbi* oder *uitia* dauerhaftere falsche Zustimmungen und dauerhafteres falsches Verhalten dar.²⁵¹ Affekte und Verfehlungen können noch geheilt werden. Die andauernden Verfehlungen (*mala*) sind zu weit fortgeschrittene seelische Krankheiten, die sich nicht mehr heilen lassen und insofern fester Bestandteil des menschlichen Charakters und Verhaltens geworden sind.²⁵²

Im Hinblick auf das bereits angerissene Problem der Möglichkeit moralischer Verantwortung betont die Stoa, dass das Eintreten von Sinnesdaten sowie die daraus sich ergebende Vorstellung, die durch das *hegemonikon* gebildet wird, nicht beeinflusst werden können. Einer Vorstellung (egal ob in Bezug auf einen Sachverhalt oder eine moralische Bewertung) zuzustimmen, ist ohne Zutun der Vernunft jedoch nicht möglich. Die Zustimmung (*synkathathesis/assensio*) gilt insofern als etwas, das „in unserer Macht liegt“ (*nostra potestate* oder auch *nostrum ius*).²⁵³ Da die Entscheidung über die Zustimmung und die sich daraus ergebende seelisch-moralische Haltung beispielsweise gegenüber äußeren Gegenständen die einzigen Dinge sind, die der Stoa gemäß in der Macht eines Menschen liegen, folgt daraus zweierlei: Erstens sind menschliche Handlungsergebnisse nichts, was einen moralischen Wert besitzt. Das tatsächliche Eintreten von dem, was durch eine Handlung erreicht oder gemieden werden soll, liegt nicht im Einflussbereich des Menschen. Einzig seine Zustimmungen, die er gab und mit denen er einen Antrieb auslöste, können als

²⁵¹ Vgl. Ep. 75, 11 f.; Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 145; Setaioli, Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and “Lebensform”, S. 240.

²⁵² Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 145 sowie Graver, Action and Emotion, S. 264. Hadot ordnet den Begriff *uitium* in die Kategorie der andauernden Verfehlungen ein. Tatsächlich wird der Begriff von Seneca sowohl für Verfehlungen als auch andauernde Verfehlungen genutzt. Da ich mich auf Textstellen im Laufe der Arbeit beziehe, in denen nur die Begriffsverwendung für Verfehlungen infrage kommt, ordne ich den Begriff *uitium* entsprechend anders als Hadot ein und folge vor allem der Begriffsverwendung von Seneca in *Epistula* 75, 11–14. Hadot weist aber selbst darauf hin, dass Seneca keine einheitliche Terminologie gebraucht, und plädiert daher dafür, entsprechende Begriffe kontextuell zu übersetzen. Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 152.

²⁵³ Vgl. Sextus, F. 174; Ep. 16, 5; Seneca, De Providentia, V, 7; Guckes, Stoische Ethik, S. 15; Brunschwig und Sedley, Hellenistic Philosophy, S. 167; Forscher, Die Philosophie der Stoa, S. 201; zum Problem, dass die Konstitution des Menschen vorherbestimmt ist und somit auch festgelegt ist, wie er entscheidet, siehe: Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 250–255 sowie S. 280–290.

moralisch gut oder schlecht bewertet werden.²⁵⁴ In *Epistula* 14 verweist Seneca in diesem Rahmen noch auf den Weisen, wenn er schreibt:

„Denique consilium rerum omnium sapiens, non exitum spectat. Initia in postetate nostra sunt: de euentu fortuna iudicat [...].“²⁵⁵ (Daher betrachtet der Weise die Absicht aller Dinge, nicht ihren Ausgang. Die Anfänge sind in unserer Macht: über den Erfolg entscheidet das Schicksal [...].)

Später unterscheidet Seneca in *Epistula* 92 wie folgt: „Actiones nostrae honestae sunt, non ipsa quae aguntur.“²⁵⁶ (Moralisch sind unsere Handlungen, aber nicht die [Dinge] selbst, die getan wurden.) Die *actiones* sind als Zustimmungen und im Sinne der Stoa als eigentliche Handlungen anzusehen. Das, was getan wurde, sind nur die Endresultate der Impulse, die zwar auf Grundlage von Zustimmungen entstehen, aber durch äußere Einflüsse beeinflusst werden können. Da nur den *actiones* moralischer Wert beigemessen werden kann, betrachtet es die Stoa allgemein als Ziel, die Seele über den Erwerb von Erkenntnissen dahingehend zu entwickeln, dass sie in der Lage ist, immer mehr korrekte Zustimmungen zu geben (also korrekte *actiones* zu realisieren), um affektiertes Verhalten in letzter Konsequenz zu vermeiden und die sittliche Vollkommenheit im Idealfall zu erreichen.²⁵⁷

Die menschliche Seele ist grundsätzlich in der Lage, die sittliche Vollkommenheit zu erreichen, da sie durch einen ihr innewohnenden göttlichen Samen (*seminum*) Anteil am Göttlichen hat. Vermittels dieses Samens hat sie die Möglichkeit, sich zu kultivieren, um mit der Zeit immer stimmigere Zustimmungen geben zu können.²⁵⁸ Das bedeutet, dass der Mensch aufgrund seiner Seele und dem ihr innewohnenden göttlichen Samen

²⁵⁴ Vgl. Veyne, Weisheit und Altruismus, S. 129; Frede Stoic Epistemology, S. 301; Brennan, Stoic Moral Psychology, S. 264; Klein, Making Sense of Stoic Indifferents, S. 233; Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 201.

²⁵⁵ Ep. 14, 16.

²⁵⁶ Ep. 92, 12.

²⁵⁷ Vgl. Long, Dialectic and the Stoic Sage; S. 101 f.; Frede, Stoic Epistemology, S. 307; Inwood, Reason, Rationalization and Happiness, S. 250; Wildberger, Wisdom and Virtue, S. 309 ff.; Sellars, Stoicism, S. 68 ff., der das Streben nach Weisheit anhand der Zunahme von kataleptischen Erkenntnissen verdeutlicht; Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 78.

²⁵⁸ Vgl. Ep. 73, 16; Ep. 120, 4; Sellars, Stoicism, S. 78.

das Potenzial hat, weise und damit glücklich zu werden, der Mensch jedoch etwas dafür tun muss, um das Ziel zu erreichen.²⁵⁹ Seneca schreibt dazu: „[S]emina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit.“²⁶⁰ (Sie [die Natur] gab uns Samen des Wissens, aber nicht das Wissen [selbst]). In Anlehnung an den in 1.4.1 definierten Philosophiebegriff ist der Mensch aufgefordert, mithilfe der Philosophie danach zu streben, Kenntnisse von Menschlichem und Göttlichem zu erlangen, somit eine seelisch-moralische Entwicklung erfolgen zu lassen und in letzter Konsequenz eine entsprechende Lebenspraxis zu verwirklichen.

Der Mensch benötigt bei seiner seelisch-moralischen Entwicklung jedoch einen Maßstab, um einschätzen zu können, ob er nun tatsächlich Kenntnisse von etwas erlangte oder korrekt einer Sache zustimmte oder nicht. Die *katálepsis* bietet bereits die Möglichkeit, Kenntnisse zu erhalten und richtige Zustimmungen zu geben. Aber der Mensch ist trotz der *katálepsis* nicht frei von Irrtümern. Das heißt, er kann dem Fehler unterliegen, eine nichtkataleptische Wahrnehmung als eine kataleptische zu klassifizieren, oder umgekehrt. Auf Grundlage der Möglichkeit, Verfehlungen begehen zu können, folgt jedoch nicht, dass die *katálepsis* gänzlich unmöglich ist. Aus der stoischen Auffassung über die *katálepsis* kann jedoch nicht abgeleitet werden, dass sie unter allen Bedingungen sichere Erkenntnisse garantiert.²⁶¹

Die Stoa liefert jedoch eine weitere Möglichkeit, zu sicheren Erkenntnissen zu gelangen. Dazu dienen dem Menschen Vorbegriffe (*prolepsis/prænotio* oder *presumptio*), die seine Seele durch den göttlichen Samen von Geburt an in sich trägt²⁶² und auch die kataleptische Erkenntnis beeinflussen, indem Vorbegriffe dabei helfen, tatsächlichen kataleptischen Wahrnehmungen zuzustimmen.²⁶³ *Prolepsis* ist als Begriff innerhalb der Stoa mehrdeutig und kann sowohl einverlebte Vorbegriffe als auch durch

²⁵⁹ Dieser Zusammenhang hat bereits Anteil an der stoischen *Oikeiosis*-Lehre, die im nachfolgenden Unterkapitel genauere Betrachtung findet.

²⁶⁰ Ep, 120, 4.

²⁶¹ Vgl. Frede, *Stoic Epistemology*, S. 315 f.; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 22 f.; Sellars, *Stoicism*, S. 70–74.

²⁶² Vgl. Jackson-McCabe, *The Stoic Theory of Implanted Preconceptions*, S. 328. Zu den lateinischen Begriffen siehe: Cicero, *De Natura Deorum*, I, 44 und Ep. 117, 6. Zur Diskussion, welcher lateinische Begriff besser *prolepsis* wiedergibt, siehe: Orlando, *Seneca on Prolepsis*, S. 49–58.

²⁶³ Vgl. Frede, *Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions*, S. 152 f.

die Erfahrung gewonnene Begriffe bezeichnen.²⁶⁴ Erfahrungen können dazu dienen, beispielsweise einen Begriff von der sittlichen Vollkommenheit zu erwerben. Aber dieser durch die Erfahrung gewonnene Begriff ist mit dem im göttlichen Samen einverleibten Vorbegriff abzugleichen. Erst daraus kann sich ein Erkenntnis über die sittliche Vollkommenheit ergeben. Andere Vorbegriffe wie „warm“ oder „kalt“ werden allein durch die Erfahrung gebildet. Einverlebte Vorgriffe bestehen in der Seele dazu nicht.²⁶⁵

Unter der Berücksichtigung, dass die Stoa nicht nur die *katálepsis* als Mittel zum Erkenntniserwerb betrachtet, sondern Wahrnehmungen, Erfahrungen sowie die rationale Tätigkeit, entwickelte Begriffe mit Vorbegriffen abzugleichen, erübrigt es sich, die Stoiker als reine Empiristen²⁶⁶ oder reine Rationalisten²⁶⁷ zu verstehen.²⁶⁸

1.4.4.2 Die sittliche Vollkommenheit und die Axiologie der Stoa

Vermittels seiner vernünftigen Seele ist der Mensch in der Lage, Kenntnisse darüber zu erlangen, was der Fall ist und welchen Wert etwas hat. Die Güterlehre sowie die Axiologie (Wertelehre) der Stoa geben nähere Auskünfte darüber, was konkret als gut, schlecht oder wertneutral anzusehen ist. Als einziges oder höchstes Gut (*summum bonum*) gilt in der stoischen Güterlehre die sittliche Vollkommenheit (*areté/uirtus*)²⁶⁹. Sie ist die notwendige und hinreichende Bedingung für das glückliche (oder

²⁶⁴ Vgl. Hadot, *Getting to Goodness*, S. 17 und Jackson-McCabe, *The Stoic Theory of Implanted Preconceptions*, S. 328.

²⁶⁵ Jackson-McCabe, *The Stoic Theory of Implanted Preconceptions*, S. 339 f.

²⁶⁶ Vgl. Rist, *Stoic Philosophy*, S. 134 f.; Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 12 sowie die Implikation, dass der Mensch von Geburt an eine *tabula rasa* sei, S. 20; Pohlenz, *Die Stoa*, S. 56–59 und S. 64 f.; Inwood, *Getting to Goodness*, S. 285 f. und S. 301; Sellars, *Stoicism*, S. 74–78.

²⁶⁷ Vgl. Frede, *Stoic Epistemology*, S. 321.

²⁶⁸ Diese differenzierte Sichtweise wird in Forschern, *Die Philosophie der Stoa*, S. 78 vertreten, wobei Forscher den stoischen Erkenntnisgewinn als „teleologisch“ bezeichnet. Eine Betrachtung sowohl von empiristischen und rationalistischen Zügen in der stoischen Epistemologie findet sich zudem in: Brunschwig und Sedley, *Hellenistic Philosophy*, S. 167.

²⁶⁹ Der *uirtus*-Begriff, verstanden als höchstes Gut, das das glückliche Leben garantiert, spiegelt die übliche Begriffsverwendung in der Stoa wider. Brennan weist zusätzlich darauf hin, dass *uirtus* auch breiter als perfekter Zustand eines Lebewesens verstanden werden kann, sodass ebenso Tiere und Pflanzen im Sinne des breiten Begriffs eine jeweilige *uirtus* aufweisen können. Vgl. Brennan, *The Stoic Theory of Virtue*, S. 37.

gute/gelungende) Leben.²⁷⁰ Die sittliche Vollkommenheit kann auf vielfache Weise definiert werden.²⁷¹ Auch eine Unterteilung in die vier Kardinaltugenden Gerechtigkeit (*dikaïosyné/iustitia*), Tapferkeit (*andreia/fortitudo*), Klugheit, stellenweise auch Weisheit genannt (*sophia/prudentia*), und Mäßigung (*sôphrosyné/temperantia*) sind möglich, wobei alle vier Kardinaltugenden Erscheinungsformen der sittlichen Vollkommenheit sind. Für sie gilt des Weiteren, dass der Besitz einer Kardinaltugend den Besitz aller anderen zur Folge hat. Das heißt, dass jemand, der im vollständigen Besitz der Tapferkeit ist, gleichzeitig gerecht, maßvoll und klug ist. Zu beachten ist schließlich, dass Seneca gezielt den *virtus*-Begriff nutzt, um mit ihm eine Verbindung zwischen stoischen und altrömischen Tugenden herzustellen, sodass er aus rhetorischer Perspektive die Lehre der Stoa mit römischen Sitten kompatibel darstellen kann.²⁷²

Eine weitere von allen Stoikern geteilte Auffassung ist, dass die sittliche Vollkommenheit ein Leben in Übereinstimmung mit der Natur (*homologia tēi physēi*) darstellt und gleichzeitig ein intrinsisches Ziel (*telos*) ist.²⁷³ Auch wenn bei Seneca häufiger die Formulierung *secundum naturam*²⁷⁴

²⁷⁰ Vgl. Ep. 16, 1; Annas, *The Morality of Happiness*, S. 389–392; Brennan, *Stoic Moral Psychology*, S. 263 f.; White, *Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten*, S. 185; Klein, *Of Archery and Virtue*, S. 3; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 179.

²⁷¹ Verschiedene Variationen präsentiert Seneca in *De Vita Beata*, III–V. Siehe zur rhetorischen und philosophischen Funktion der Besprechung verschiedener Variationen in *De Vita Beata*: De Pietro, *Having the Right to Philosophize*, S. 345.

²⁷² Vgl. zu den griechischen und lateinischen Bezeichnungen der einzelnen Tugenden: Ep. 120, 11; Ep. 90, 46; Stobaios, F. 610; Plutarch, F. 611; Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 102; zur Einheit aller Tugenden: Ep. 113, 14; Long, *The Harmonics of Stoic Virtue*, S. 204–211; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 203–206; Kellerwessel, *Senecas Tugendethik und die moderne Kritik an tugendethischen Positionen*, S. 27 f.; ferner: Wildberger, *Wisdom and Virtue*, S. 309 und 316 ff., wo zum einen expliziert wird, wie die Kardinaltugenden immer mit einem Wissen in der Stoa in Verbindung gebracht werden, und zum anderen gezeigt wird, dass Seneca den *virtus*-Begriff oft im Sinne der römischen Konnotation von Tapferkeit und der Fähigkeit, etwas ertragen zu können, verwendet, um damit eine Analogie zwischen dem römischen und stoischen Tugendverständnis zu entwerfen. Pohlenz betont dagegen die altrömische Bedeutung der *virtus* im Sinne von (kriegerischer) Kraft, Männlichkeit und standhafter Haltung, was Seneca auf den täglichen Kampf um die Erreichung der sittlichen Vollkommenheit überträgt. Vgl. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 314; ebenso: Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 157.

²⁷³ Vgl. Frede, *On the Stoic Conception of the Good*, S. 81; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 20; White, *Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten*, S. 185 f. und S. 191; Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 686; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 173 und S. 179; Kellerwessel, *Senecas Tugendethik und die moderne Kritik an tugendethischen Positionen*, S. 24; Röttig, *Affekt und Wille*, S. 167–173.

²⁷⁴ Vgl. unter anderem: Ep. 5, 4; Ep. 41, 9; Ep. 66, 19 und 36 ff.; Ep. 124, 7.

(der Natur folgend, das Naturgemäße) zu finden ist, spricht Seneca aber auch von der Übereinstimmung des menschlichen Lebens mit der Natur (*naturae consentiamus*).²⁷⁵

Da die Natur mit Gott oder dem göttlichen *logos* gleichzusetzen ist, besteht das höchste Gut in der Übereinstimmung mit dem göttlichen *logos*.²⁷⁶ Der Naturbegriff wird in diesem Zusammenhang durch Chrysipp noch in die Begriffe der allgemeinen und der individuellen Natur differenziert, wobei beide Naturen dem *logos* zu entsprechen haben.²⁷⁷ Bezogen auf den Menschen beschreibt die allgemeine Natur seine ihm gegebene Möglichkeit, seine Vernunft zu gebrauchen und zu kultivieren. Die individuelle Natur des Menschen, die stets mit der allgemeinen Natur verbunden ist, ergibt sich aus den jeweiligen einzigartigen Eigenschaften eines Menschen, wozu beispielsweise das Geschlecht, die Körpergröße oder der Charakter zählen.²⁷⁸

Das sich mit der Natur in Übereinstimmung Befindende ist in der Stoa jedoch nicht mit dem gleichzusetzen, was von Natur aus erstrebt wird oder ihr gemäß ist (*kata physin, secundum naturam*). Wenn der gerade erst geborene Mensch seinem Überlebenstrieb als ersten Antrieb, um ein bestimmtes Verhalten zu realisieren, nachgeht, dann ist das zwar etwas Naturgemäßes, aber noch nichts mit dem *logos* Übereinstimmendes oder etwas sittlich Vollkommenes. Das eigene Leben zu erhalten, gilt in der Stoa nicht als Gut, sondern höchstens als etwas, das einen Wert (*axia*) hat.²⁷⁹ Auch Seneca folgt dieser Auffassung, indem er die Selbsterhaltung als

²⁷⁵ Vgl. Ep. 107, 7.

²⁷⁶ Vgl. Stobaios, F. 537 und Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, VII, 87; zur Zieldefinition: Stobaios, F. 524; ferner: Long, The Logical Basis of Stoic Ethics, S. 137; Inwood und Donini, Stoic Ethics, S. 683; White, Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten, S. 191; Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 173 ff.

²⁷⁷ Vgl. Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, VII, 88 f.

²⁷⁸ Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 33 f.; Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 29; Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 205 f.; Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 206 f.

²⁷⁹ Vgl. Sandbach, The Stoics, S. 54 f., wobei Sandbach den Standpunkt vertritt, dass die Differenzierung der Naturen bereits bei Zenon und Kleantes gegeben ist; White, Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten, S. 186, der sich bei seiner Argumentation auf Cicero, De Finibus Bonorum et Malorum, 16 und 20 ff. stützt, wo die stoische Lehre referiert wird, dass sich der erste Handlungsimpuls des Menschen auf die Lebenserhaltung und nicht, wie es die Epikureer meinen, auf die Lust richtet.

ersten Antriebe eines jeden Lebewesens ansieht, wobei er statt von „Selbsterhaltung“ von „Selbstsorge“ spricht: „Si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura.“²⁸⁰ (Mache ich alles wegen meiner Selbstsorge, dann befindet sich meine Selbstsorge vor allem.)²⁸¹ Die Selbstsorge versteht Seneca ebenso gemäß der Stoa nicht als ein Gut, sondern nur als etwas der Natur Gemäßes (*secundum naturam*):

„Quod secundum naturam est [...] non dico bonum, sed initium boni.“²⁸² (Was gemäß der Natur ist [...], bezeichne ich nicht als ein Gut, sondern als Beginn eines Gutes.)

Was ein wirkliches Gut ist, muss der Mensch erst im Laufe seiner seelisch-moralischen Entwicklung verstehen lernen. Zwar hat er einen göttlichen Samen in sich, der ihm bei der Entwicklung hilft, aber zur Erkenntnis, dass die Lebenserhaltung, obwohl sie zuerst angestrebt wurde, kein Gut, sondern nur etwas mit Wert ist, hat er selbst zu gelangen.²⁸³

Diese auch von Seneca in den *Epistulae* 121 und 124 referierten Gedanken beziehen sich auf die *Oikeiosis*-Lehre der Stoa. Da sie in der jüngsten Forschung als Bindeglied zwischen stoischer Physik und Ethik verstanden wird,²⁸⁴ ist sie der Hauptgegenstand der Forschung rund um die Stoa geworden.²⁸⁵ Die *Oikeiosis*-Lehre beschreibt, dass der neugeborene Mensch zunächst sich selbst erhalten will und dabei unterscheidet, was diesem Ziel dienlich ist oder nicht. Im weiteren Verlauf seiner Entwicklung sammelt der Mensch Erfahrungen, bildet Begriffe aus, die auf Grundlage der Empirie entwickelt werden, und kultiviert ab dem 14. Lebensjahr seine Vernunft. Dabei erkennt er im Idealfall die sittliche Vollkommenheit als Gut an und lernt, die im Kosmos waltende göttliche Vernunft zu verstehen. Die Selbsterhaltung sowie alle anderen Dinge außer der sittlichen

²⁸⁰ Vgl. Ep. 121, 17 f.

²⁸¹ Es wäre auch möglich, statt der wörtlicheren Übersetzung von *curam mei* mit „Selbstsorge“ die Übersetzung „Selbsterhaltung“ zu wählen. Letztere Variante hätte den Vorteil, sprachlich näher bei der *Oikeiosis*-Lehre der Stoa zu sein, die von einer Selbsterhaltung des Menschen als ersten Impuls nach der Geburt ausgeht. Vgl. Klein, *The Stoic Argument from Oikeiosis*, S. 171. Da die Sorge um einen selbst jedoch auch den Fall der Selbsterhaltung abdeckt, verbleibe ich bei der obigen Übersetzung.

²⁸² Vgl. Ep. 124, 7.

²⁸³ Vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 147 f.

²⁸⁴ Vgl. Klein, *The Stoic Argument from Oikeiosis*, S. 174

²⁸⁵ Eine umfangreiche Aufzählung der zur *Oikeiosis*-Lehre seit den 1940er-Jahren entstandenen Literatur findet sich in: Forscher, *Die Philosophie der Stoa*, S. 163, Anmerkung 1.

Vollkommenheit und ihr Gegenteil werden für den Menschen zu indifferenten Dingen.²⁸⁶

Die sittliche Vollkommenheit gilt als das einzige Gut in der stoischen Philosophie und wird durch Wissen über Menschliches und Göttliches sowie dessen praktische Anwendung realisiert. Alles, was ihr entgegengesetzt ist, beispielsweise Unvernunft, oder alles, was dem göttlichen Gesetz zuwiderläuft, gilt als Schlechtes. Zwischen Gutem und Schlechtem befinden sich Dinge, die weder als gut noch als schlecht aufzufassen sind; sie werden *adiáphora* oder *indifferentia* genannt. Zu ihnen zählen im Grunde alle äußeren Dinge, seien es Ruhm, Reichtum, Krankheit oder Gesundheit, seien es Freunde, Familie oder der eigene Leib.²⁸⁷ Alle äußeren Dinge sind gleichzeitig etwas, das in manchen Situationen schaden oder in anderen Situationen nützen kann. Dadurch gelten äußere Dinge nie als ein Gut, da ein Gut im Sinne der Stoa immer nur nützt und nie schadet. Ob äußere Dinge schaden oder nützen, wird aber nicht nur durch sie selbst oder externe Umstände bestimmt, sondern auch dadurch, wie weit ein Mensch, der jene Dinge gebraucht, sich der sittlichen Vollkommenheit angenähert hat oder nicht.²⁸⁸ Im Idealfall wird er über die sittliche Vollkommenheit verfügen, durch die es ihm möglich wird, gute Handlungen zu realisieren.²⁸⁹

Die *indifferentia* werden von der Stoa in vorzuziehende und abzulehnende Dinge unterteilt. Vorzuziehende Dinge haben einen Wert (*axia*) und sind

²⁸⁶ Vgl. Sandbach, *The Stoics*, S. 31–35; Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 680–683; Brunschwig und Sedley, *Hellenistic Philosophy*, S. 173 f.; Klein, *The Stoic Argument from Oikeiosis*, S. 164–178; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 163–177.

²⁸⁷ Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 101 f.; Ep. 66, 5 f.; Sandbach, *The Stoics*, S. 28 f.; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 19; Niehus-Pröbsting, *Die antike Philosophie*, S. 191; Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, 692; Vogt, *Die frühe stoische Theorie des Wertes*, S. 61 und S. 67; Brennan, *Stoic Souls in Stoic Corpses*, S. 407; White, *Stoic Selection: Objects, Actions, and Agents*, S. 111; Wildberger, *The Stoic and the State*, S. 17 und S. 150. Reydam-Schils betont aber, dass Freunde trotz ihrer allgemeinen Stellung als indifferente Dinge eine sehr hohe Stellung in der Stoa einnehmen, und beschreibt sie als besonders wertvolle vorzuziehende indifferente Dinge. Vgl. Reydam-Schils, *The Roman Stoics*, S. 74 ff.

²⁸⁸ Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 102.

²⁸⁹ Vgl. Ep. 66, 8.

über den Vorgang der *selectio*²⁹⁰ auszuwählen; nicht vorzuziehende Dinge sind wertlos. Was dem Leben nützt, ist vorzuziehen. Dazu zählen beispielsweise Gesundheit und Stärke. Krankheit und Schwäche sind entsprechend abzulehnende, das heißt wertlose Dinge.²⁹¹ In *Epistula* 66 nennt Seneca jene vorzuziehenden Dinge noch *bona*. Er ist sich jedoch dessen bewusst, dass es dadurch zu Missdeutungen kommen kann, da man zu denken geneigt sein könnte, bei den *bona* handelte es sich um Güter selber Art wie dem *summum bonum* (höchstes Gut/sittliche Vollkommenheit). Um dieses Problem zu vermeiden, spricht er ab *Epistula* 74 von „Annehmlichkeiten“ (*commoda* beziehungsweise *incommoda* als ihr Gegenteil).²⁹²

Seneca folgt alles in allem der Güterlehre und der Axiologie der Stoa. In den *Epistulae Morales* expliziert er den Unterschied zwischen der sittlichen Vollkommenheit und dem Indifferenten: Da sich die *indifferentia* insgesamt auf dem Gebiet des Relativen, das heißt der Meinungen und nicht des Wissens, befinden, sind vorzuziehende Dinge als Dinge zu verstehen, die einen extrinsischen Wert haben, im Unterschied zur sittlichen Vollkommenheit, die als das höchste Ziel des Menschen einen rein intrinsischen Wert aufweist.²⁹³ Ein weiterer Unterschied zwischen den *indifferentia* und der sittlichen Vollkommenheit (*uirtus*) besteht darin, dass der Status der *uirtus* als das höchste Gut (*summum bonum*) absolut ist. Weder kann sie besser noch schlechter werden; sie ist und bleibt das Höchste.²⁹⁴ *Indifferentia* erhalten dagegen situativ einen Wert.²⁹⁵ Zudem sind indifferente Dinge vergänglich. Dinge wie die Gesundheit bestehen nicht ewig und gelten in der Stoa daher nicht als Gut oder als etwas, das das glückliche Leben zur Folge hat.²⁹⁶ Die sittliche Vollkommenheit kann dagegen nicht zerstört werden; sie bleibt bestehen (*incorruptum manet*). Wenn sie sich einmal zeigte, beispielsweise in einer guten Tat, dann hat sie Bestand

²⁹⁰ White unterscheidet hierbei die *selectio*, das heißt die Auswahl vorzuziehender Dinge, von der bloßen Wahl, die sich in der richtigen oder falschen Überzeugung äußert, dass etwas als ein Gut gilt und daher zu erlangen ist. Vgl. White, *Stoic Selection: Objects, Actions, and Agents*, S. 111 f.

²⁹¹ Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 105 f.

²⁹² Vgl. *Ep.* 74, 17.

²⁹³ Vgl. Sellars, *Stoicism*, S. 122 und Klein, *Of Archery and Virtue*, S. 7 ff.

²⁹⁴ Vgl. Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 192 f.

²⁹⁵ Vgl. *Ep.* 66, 5 f. und 7 sowie White, *Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten*, S. 187.

²⁹⁶ Vgl. Sellars, *Stoicism*, S. 110.

und kann im Nachhinein nicht in etwas Indifferentes oder gar Schlechtes verwandelt werden.²⁹⁷

Die Stoa überträgt ihre Überlegungen zu den indifferenten Dingen auf die Beschaffenheit von Handlungen und differenziert in diesem Zusammenhang geeignete (*kathêkon/officium*) von vollkommenen Handlungen (*katorthōrma*). Diese Unterscheidung korrespondiert mit der Unterscheidung zwischen dem indifferenten Wertvollen und dem sittlich Vollkommenen. Das heißt, eine geeignete Handlung bezieht sich auf Indifferentes, eine vollkommene Handlung dagegen zwar auch auf etwas Indifferentes, das jedoch mit der seelisch-moralischen Qualität der sittlichen Vollkommenheit genutzt wird. In der frühen römischen Kaiserzeit war es auf Ebene der geeigneten Handlungen geboten, Wohltaten zu erweisen, um als Patron einen Klienten an sich zu binden. Aus einer Wohltat wird im Sinne der Stoa erst dann eine vollkommene Handlung, wenn der Gebende nicht die Absicht hat, etwas für seine Wohltat zu erhalten und darüber hinaus beispielweise keinen Hochmut an den Tag legt, das heißt, eine sittlich vollkommene Gesinnung besitzt, wenn er eine Wohltat erweist.²⁹⁸ Zu vollkommenen Handlungen ist nur der Weise in der Lage, da er über die sittliche Vollkommenheit verfügt, das heißt, seine Handlungen mit vollständigem Wissen, nicht über zukünftige Ereignisse, aber über das sittliche Vollkommene, ausführt. Seine Entscheidungen, was zu tun oder nicht zu tun ist, beziehen sich jedoch wie die des Toren auf indifferente Dinge, von denen es diejenigen auszuwählen gilt, die Wert oder, bei entsprechenden Optionen, den größeren Wert haben. Im Unterschied zum Weisen trifft der Tor seine Entscheidungen nicht auf vollständigem Wissen basierend, sondern auf Grundlage von Kenntnissen oder Meinungen, sodass seine daraus resultierenden Handlungen nie vollkommen sind.²⁹⁹

²⁹⁷ Vgl. Ep. 74, 23 f. Seneca und die Stoa insgesamt diskutieren jedoch, inwieweit die Weisheit (die sittliche Vollkommenheit) wieder verloren gehen könnte. Siehe dazu: Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 106 sowie Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 716. Eine nähere Beschäftigung damit erfolgt in Kapitel 5.

²⁹⁸ Vgl. Junghanß, *Zur Bedeutung von Wohltaten für das Gedeihen von Gemeinschaft*, S. 119 f. und Wilson, *The Greatest Empire*, S. 146.

²⁹⁹ Vgl. Sandbach, *The Stoics*, S. 45–48; Pohlenz, *Die Stoa*, S. 128–131; Inwood, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*; Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 692–698, S. 103; White, *Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten*, S. 188–191; Setaioli, *Phi-*

1.4.4.3 Seelenleitung der Stoa

Je besser es einer Person gelingt, Dinge richtig zu erfassen, indem sie korrekte Zustimmungen gibt, desto mehr nähert sie sich der sittlichen Vollkommenheit an und kann von Affekten, die als falsche Zustimmungen zu verstehen sind, Abstand nehmen. Um anderen Menschen eine seelisch-moralische Entwicklung dieser Art zu ermöglichen, findet sich in der stoischen Philosophie das Instrument der Seelenleitung (Psychagogie), deren Ausgestaltungen und Funktionen anhand so gut wie aller Schriften von Seneca nachvollzogen werden können.

Die Seelenleitung hat in der Stoa unabhängig von der philosophischen Neigung der Klientinnen und Klienten zu erfolgen. Beispielsweise sollte sich ein Stoiker ebenso um einen Epikureer kümmern, der aufgrund seiner Affekte ein schlechtes Verhalten an den Tag legt, wobei dessen vertretene Philosophie zu achten ist. Das Ziel ist allein, die Klientinnen und Klienten von ihren Affekten zu befreien. Chrysipp gibt daher zu bedenken, dass der Streit um gegensätzliche philosophische Positionen die Seelenleitung verhindern würde und daher zu vermeiden ist.³⁰⁰ Demnach ist es auch gestattet, in *Trostschriften* (*consolationes*) Argumente im Rahmen der Seelenleitung heranzuziehen, die der eigenen Schulmeinung nicht entsprechen. In *Ad Marciam de Consolatione* nutzt Seneca beispielsweise peripatetische Argumente, um Marcia von ihrer Trauer um ihren verstorbenen Sohn zu befreien. So ist es Marcia erlaubt, sich in gemäßigter Form dem Trauerschmerz hinzugeben, was einer peripatetischen Sichtweise entspricht.³⁰¹ Die stoische Position würde selbst von einer gemäßigten Form abraten, da es für die Stoa entscheidend ist, Affekte gänzlich zu vermeiden.

losophy as Therapy, Self-Transformation, and "Lebensform", S. 256; Vogt, Die frühe stoische Theorie des Werts, S. 67–77; Sellars, Stoicism, S. 120; Klein, Making Sense of Stoic Indifferents, S. 239–266; Hensley, Stoic Epistemology, S. 137; Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 206–217.

³⁰⁰ Vgl. Origenes, F. 814.

³⁰¹ Vgl. Seneca, *Ad Marciam de Consolatione*, VII sowie zur Diskussion dazu: Hadot, Seneca und griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 44 f. Zur grundlegenden Differenz zwischen stoischer und peripatetischer Ethik: White, Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten, S. 182 ff.

Für die Seelenleitung selbst ist neben der Benennung der Ursachen für die Affekte (beispielsweise durch die Beschreibung eines Trauerfalls, der einen Affekt auslöste) vor allem das Aufzeigen von Lehrsätzen (*decreta*), Vorschriften (*praecepta*) und Beispielen (*exempla*) ein wesentliches Element. „Die Vorschriften lehren, was man tun soll, die Lehrsätze [...], wie man es tun soll [...]“. ³⁰² Da die Lehrsätze zwar grundlegend bestimmen, mit welcher Gesinnung etwas zu tun sei, sie aber niemals konkrete Verhaltensvorschläge machen können, sind für Seneca sowohl die *decreta* als auch die *praecepta* innerhalb der Seelenleitung notwendig, um Klientinnen und Klienten von Affekten zu befreien. Das heißt, selbst wenn bereits alle Lehrsätze aufgefunden worden sind, besteht die Leistung der Seelenleitung immer wieder von Neuem darin, sie auf spezifische Einzelfälle anzuwenden, was nur über die *praecepta* verwirklicht werden kann. ³⁰³ Dagegen erkennt Seneca jedoch auch an, dass *praecepta* kaum ausreichen, um jemanden von Affekten zu befreien. Die *praecepta* müssen, so Seneca, stets in allgemeinere philosophische Zusammenhänge eingebettet werden. Daher sind Lehrsätze und Vorschriften gleichermaßen notwendig, soll eine Seelenleitung bei jeweiligen Klientinnen und Klienten erfolgen. ³⁰⁴ An einem Beispiel lässt sich dieser Umstand näher betrachten: Wenn ein Todesfall in einer Familie eingetreten ist, dann ist er gemäß den stoischen *decreta* mit Gleichmut zu ertragen, da der Tod etwas ist, auf das niemand Einfluss hat, jedem aber zuteilwird. Wie mit dem Tod eines Familienmitgliedes konkret umgegangen werden soll, ist von der trauernden Person sowie dem Kontext abhängig und erfordert insofern spezifische Verhaltensvorschriften, wozu die *praecepta* eingesetzt werden.

Die auf den Kontext zugeschnittenen *praecepta* werden häufig anhand von geeigneten Beispielen (*exempla*) verdeutlicht, wobei sich Seneca in den *Epistulae Morales* oft selbst als Beispiel nutzt, um seinem Adressaten Lucilius konkrete Verhaltensempfehlungen für konkrete Kontexte aufzuzeigen. ³⁰⁵ Anhand einer moralischen Richtschnur werden ansonsten besondere Personen als Beispiel gewählt, die einen ähnlichen Fall wie die Kli-

³⁰² Hadot, Seneca und griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 9, Hervorhebungen im Original.

³⁰³ Vgl. Ep. 64, 8 und Ep. 95, 34.

³⁰⁴ Vgl. Sellars, Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period, S. 125 sowie Inwood, Rules and Reasoning in Stoic Ethics, S. 106 f. und S. 121–130.

³⁰⁵ Siehe dazu: 2.5.

entinnen und Klienten erlebten. Am Verhalten des Beispiels wird die jeweilige Vorschrift verdeutlicht und gleichzeitig gezeigt, dass sie umgesetzt und so eine Heilung von den Affekten realisiert werden kann. Der Einsatz von *exempla* verfolgt demnach zwei Ziele: Einerseits sollen Beispiele eine Argumentation unterstützen und andererseits eine seelenleiterischen Effekt ausüben.³⁰⁶

Ein besonderes Beispiel im Rahmen der Seelenleitung, aber auch der Ethik, ist der stoische Weise (*sapiens*). Da alle außer dem Weisen im Sinne der Stoa als Toren (*stulti*) gelten und nur in der Lage sind, Handlungen zu realisieren, die höchstens sittlich vollkommenen Handlungen ähneln, dient der Weise als Anschauungsmaterial dafür, wie das tatsächlich sittlich vollkommene Handeln beschaffen ist. Der Weise, der in seiner seelisch-moralischen Entwicklung dieselbe Gesinnungsqualität wie die Götter erreicht hat, tritt daher als die ideale moralische Richtschnur auf, an der sich die Klientinnen und Klienten orientieren sollen. Er allein besitzt das Wissen über alle *decreta*, da er über vollständiges Wissen über Menschliches und Göttliches verfügt, und vermag, die *decreta* in jeder Situation richtig anzuwenden.³⁰⁷ Der stoische Weise zeigt demnach auf, wie die Philosophie der Stoa praktisch realisiert wird. Allerdings wird einem Toren innerhalb der Seelenleitung nicht sofort zu dem geraten, was nur der Weise vermag. Die Vorschriften sind wiederum dem anzupassen, was der Tor aufgrund seiner bisherigen seelisch-moralischen Verfassung leisten kann. Daraus folgt jedoch nicht, dass die Stoa grundlegend zwei Ethiken aufweist, einmal diejenige für die Weisen, einmal diejenige für die Toren. Grundlage und Orientierungspunkt der Seelenleitung eines Toren bleibt das Ideal des stoischen Weisen (beziehungsweise die Natur oder Gott in seelisch-moralischer Hinsicht), insofern die Klientinnen und Klienten der Philosophie der Stoa zugeneigt sind.³⁰⁸ Geeignete Beispiele,

³⁰⁶ Vgl. Döring, *Exemplum Socratis*, S. 18 ff.; Sellars, *Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period*, S. 27 f. und S. 94 sowie Röttig, *Affekt und Wille*, S. 252 ff., wobei Röttig einerseits verschiedene Funktionen der *exempla* vorstellt, sich dann aber vor allem auf ihre seelenleiterische Funktion konzentriert.

³⁰⁷ Zum Weisenideal siehe: Long, *Dialectic and the Stoic Sage*, S. 87 und S. 97 f.; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 20 f.; White, *Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten*, S. 191 f.; Klein, *Making Sense of Stoic Indifferents*, S. 264 f.; Vogt, *Die frühe stoische Theorie des Werts*, S. 77; Forscher, *Die Philosophie der Stoa*, S. 217–223.

³⁰⁸ Vgl. Inwood, *Politics and Paradox in Seneca's De Beneficiis*, S. 80 f. und Inwood, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, S. 100 f.

das heißt *exempla*, die auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten der Klientinnen und Klienten zugeschnitten sind, konkrete Verhaltensempfehlungen verdeutlichen und ferner Personen darstellen, an denen sich tatsächlich angemessene oder sogar sittlich vollkommene Handlungen nachvollziehen lassen,³⁰⁹ besitzen damit ähnliche Funktionen wie die *praecepta*.³¹⁰ Da Lucilius in den *Epistulae Morales* zu Beginn eine starke Zuneigung zum Epikureismus aufweist, werden unter anderem Epikur selbst oder der römische Historiker und Epikureer Bassus³¹¹, der als *exemplum* für den Umgang mit dem nahenden Tod in *Epistula* 30 dient, als Beispiele genutzt. Die stoische Seelenleitung ist alles in allem durch die an die Umstände angepassten Vorschriften und Beispiele stark individualisiert.³¹²

1.5 Zusammenfassung und Seneca aus philosophiegeschichtlicher Perspektive

Entgegen der Position, man könne anhand der Quellenlage keine Beschreibung des historischen Seneca erstellen, sind einige historische Untersuchungen zu Senecas Biografie entstanden.³¹³ Ziel der nachfolgenden historischen Skizze ist es nicht, nun doch Auskünfte über den historischen Seneca zu geben. Allerdings können Senecas Schriften nicht vom philosophisch-historischen und politisch-gesellschaftlichen Rahmen getrennt betrachtet werden, zumal das ÜTW-Konzept eine beständige Auseinandersetzung mit der Umwelt impliziert.³¹⁴ Beispielsweise setzt sich Seneca in *De Vita Beata* mit vielen Anschuldigungen ihm gegenüber auseinander. Welche Auseinandersetzung tatsächlich im Leben des historischen Senecas stattfand sowie welche Anschuldigungen tatsächlich erhoben wurden und nicht nur rhetorische Beigaben sind, kann nicht direkt bestimmt werden, auch wenn manche Kritikpunkte später bei Tacitus,

³⁰⁹ Von Albrecht, Seneca, S. 108.

³¹⁰ Vgl. Ep. 11, 9 f.; Ep. 95, 55; Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 94.

³¹¹ Bassus Aufidius schrieb unter anderem ein Werk über den Krieg gegen die Germanen. Vgl. Hanslik, Eintrag „Aufidius“, Der kleine Pauly, S. 731.

³¹² Vgl. Nussbaum, *The Therapy of Desires*, S. 338.

³¹³ Siehe dazu unter anderem: Sørensen, Seneca; Griffin, Seneca; Maurach, Seneca; Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero; Romm, *Dying Every Day*; Reydam-Schils, *The Greatest Empire*; eine Skizze in: Pohlenz, *Die Stoa*, S. 303–326; Braund, *Seneca Multiplex*; Habinek, *Imago suae Vitae*.

³¹⁴ Näheres dazu in: Kapitel 5.

Sueton und Cassius Dio zu finden sind. Dennoch setzt sich der literarische Seneca innerhalb der Schrift mit Kritik von seiner Umwelt auseinander, die den Inhalt von *De Vita Beata* bestimmt und insofern einen Einfluss auf die Gestaltung der Schrift und des literarischen Senecas nimmt. Im Folgenden konzentriere ich mich auf wesentliche Aspekte der Lebenswelt im frühkaiserzeitlichen Rom, die in die Gestaltung der Schriften von Seneca eingingen, sowie auf eine Situierung seiner Schriften in einem philosophisch-historischen Rahmen, wobei ich in diesem Zuge Gemeinsamkeiten und Besonderheiten der stoischen Philosophie bei Seneca mit der stoischen Philosophie im Allgemeinen zusammenfassend darstelle.

1.5.1 Seneca innerhalb der stoischen Tradition

Seit dem 19. Jahrhundert ist es üblich geworden, die Geschichte der Stoa in drei Phasen zu gliedern.³¹⁵ Dabei unterscheidet man zwischen der frühen Stoa mit den Hauptvertretern Zenon von Kition, Kleanthes von Assos und Chrysippos von Soloi, der mittleren Stoa mit den Hauptvertretern Panaitios von Rhodos sowie Poseidonios von Apameia und der späten oder kaiserzeitlichen Stoa mit den Hauptvertretern Seneca, Epiktet und Marcus Aurelius.³¹⁶ David Sedley schlägt dagegen eine modifizierte Gliederung der stoischen Geschichte vor und unterscheidet insgesamt fünf Phasen.³¹⁷ Seine fünfgliedrige historische Einteilung erlaubt einen genaueren Blick auf die historische, aber auch philosophische Entwicklung der Stoa. Für die vorliegende Skizze genügt jedoch die übliche Dreiteilung, sodass ich mich auf sie beziehe.

³¹⁵ Vgl. Gucke, *Stoische Ethik*, S. 7 f.; Ries, *Die Philosophie der Antike*, S. 131–147; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 14

³¹⁶ Eine genaue Darstellung der einzelnen Vertreter der jeweiligen Phasen findet sich in: Sellars, *Stoicism*, S. 4–14; Niehus-Pröbsting, *Die antike Philosophie*, S. 133–139; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 14–30.

³¹⁷ Vgl. Sedley, *The School. From Zeno to Arius Didymus*. Sedley unterscheidet dabei wie folgt: Die erste Phase beschreibt die Schulgründung, die zweite Phase die Herausbildung und Festigung grundlegender stoischer Gedanken. Die ersten beiden Phasen betreffen die Zeit der frühen Stoa. Die nachfolgende dritte Phase ist durch eine Annäherung an Platon gekennzeichnet. Das Ende der attischen Philosophieschulen und die Neugründungen von Schulen im römischen Gebiet kennzeichnen die vierte Phase. Die dritte und vierte Phase beziehen sich auf die Zeit der mittleren Stoa. Die fünfte Phase entspricht schließlich der stoischen Philosophie der römischen Kaiserzeit.

Wenngleich die senecanischen Schriften nicht mehr der Epoche des Hellenismus (das heißt die Zeit der frühen und mittleren Stoa) zugeordnet werden können, stehen sie dennoch in hellenistischer Tradition. Kennzeichnend für den Hellenismus war vor allem die Einsicht, dass die Polis keinen sicheren Halt für das eigene Leben mehr bieten kann.³¹⁸ Die Menschen und besonders die dadurch aufkommenden Philosophenschulen stellten sich die Frage, wie dennoch ein glückliches Leben erreicht werden könne, wenn es in der politischen Gesellschaft nicht mehr zu finden sei.³¹⁹ Entgegen den Akademikern und den Peripatetikern in der Tradition von Platon und Aristoteles kam es zu einer Konzentration auf ethische Fragen durch die Epikureer und Stoiker. Das Individuum stand fortan im Vordergrund und es galt, individualisierte Antworten innerhalb der Ethik zu finden, die sich jedoch gemäß einem jeweiligen Verständnis von einer Lebenskunst immer auf das gesamte Leben bezogen.³²⁰ Es war also nicht wie in der modernen Ethik interessant, nur einzelne Handlungen zu bewerten, Handlungsprinzipien zu entdecken und zu erörtern, oder moralische Dilemmata zu diskutieren, sondern es wurde immer das komplette Lebenskonzept für das Individuum betrachtet.³²¹ Allerdings ist daraus nicht der Schluss zu ziehen, dass die Dialektik und die Physik keine Rolle mehr spielten. Die obigen Ausführungen in 1.4.2 und 1.4.3 machten bereits deutlich, wie sehr sich die Stoa auch um dialektische und physikalische Forschung bemühte. Dennoch schränkten sie logische und physikalische Untersuchungen insofern ein, als dass sie immer zweckmäßig zur Beantwortung ethischer Fragen taugen sollten. Durch den Fokus auf die Ethik und auf die Frage, was ein glückliches Leben ausmache,

³¹⁸ Vgl. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 18 f.; und insbesondere zur „Desillusionierung“, die Zenon in Athen aufgrund der politischen Unsicherheiten erlebte: Wildberger, *The Stoics and the State*, S. 137 ff.

³¹⁹ Vgl. Niehues-Pröbsting, *Die antike Philosophie*, S. 177 sowie Long, *Hellenistic Ethics and Philosophical Power*, S. 4 f., wobei Long, ohne darauf näher einzugehen, die Frage in den Raum stellt, ob aus einer politisch-gesellschaftlichen Instabilität tatsächlich neue Philosophieschulen entstanden sind oder ob der Verweis auf eine Instabilität nur eine gute Erklärung darstellt.

³²⁰ Vgl. Annas, *The Morality of Happiness*, S. 38.

³²¹ Vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 39; Brennan, *The Stoic Life*, S. 31 ff., wobei Brennan zusätzlich eine Abgrenzung zwischen antiker und moderner Ethik entwirft; Long, *Hellenistic Ethics as the Art of Life*, S. 35; eine ausführliche Diskussion der Differenz zwischen antiker und moderner Ethik findet sich in: Annas, *The Morality of Happiness*, S. 3–9.

steht die Stoa in sokratischer Tradition.³²² Zudem wurde Sokrates gerne von den Stoikern als *exemplum* genutzt, um an ihm die Bestimmungen des stoischen Weisheitsbegriffes verdeutlichen und nachvollziehen zu können.³²³

Auch Senecas Anliegen ist es aufzuzeigen, worin das glückliche Leben besteht und wie dorthin zu gelangen ist. Das bloße Aufzeigen genügt ihm jedoch nicht. Stattdessen unternimmt er aktiv eine Seelenleitung, um zu motivieren, ein sittlich vollkommenes Leben zu erreichen.³²⁴ Durch die Seelenleitung steht er in Tradition seiner hellenistischen Vorgänger.³²⁵ Zudem zeigt sich in den senecanischen Schriften Sokrates als Beispiel eines Weisen sowie als Sprachrohr für Seneca selbst, wobei Seneca hier weiter geht als seine stoischen Vorgänger, die Sokrates zwar als herausragende Persönlichkeit anerkannten, jedoch nie, im Gegensatz zu Seneca, als einen Weisen.³²⁶ Ferner steht das oft angewendete dialogische Verfahren in seinen Schriften in direkter Verbindung mit der Art zu philosophieren, wie sie Sokrates einst pflegte, auch wenn Seneca mehr Wert auf den Dialog an sich in Teilen seiner Schriften als auf das spezifisch mæeutische Gesprächsverfahren legt, welches von Sokrates her bekannt ist.³²⁷ Aus all dem wird jedoch deutlich, wie sich Seneca in der Tradition und in der Nachfolge von Sokrates befindet und dass hellenistische Einflüsse in seinen Schriften gegeben sind.

1.5.2 Die Lebenswelt der frühen römischen Kaiserzeit

Es ist aus historisch-philologischer Perspektive möglich, aus Senecas Werken und durch Informationen aus den *Annalen* des Tacitus die Lebensdaten des historischen Seneca ungefähr zu rekonstruieren. In der

³²² Vgl. Ries, *Die Philosophie der Antike*, S. 120; Reydam-Schils, *Stoicism in Rome*, S. 21; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 223 f.

³²³ Vgl. Sellars, *Stoicism*, S. 39 f.

³²⁴ Siehe dazu: 1.4.4.3. Nähere Informationen zu verwendeten Beispielen, die für die Seelenleitung von Bedeutung sind, sind in 2.5.6 zu finden.

³²⁵ Vgl. Setaioli, *Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and "Lebensform"*, S. 239.

³²⁶ Vgl. Döring, *Exemplum Socratis*, S. 23–35 und Brouwer, *Socratic Ignorance and Ethics in the Stoa*, S. 119 f. Dass die frühen Stoiker Sokrates als Weisen ansahen, vertreten dagegen Boeri und Sellars, siehe: Boeri, *The Presence of Sokrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia*, S. 387 sowie Sellars, *The Art of Living*, S. 62 f.

³²⁷ Vgl. zu Sokrates in Senecas Schriften: von Albrecht, *Seneca*, S. 66 f. Zur Mæeutik, das heißt zur Hebammenkunst als spezifische philosophische Gesprächsmethode von Sokrates, siehe: Kniest, *Sokrates zur Einführung*, S. 89–102.

historischen Forschung ist dabei eine Datierung seines Lebens von 4 a. Chr. n.³²⁸ bis 65 p. Chr. n. üblich geworden. Jenseits der Diskussion über die genaue Datierung und die Möglichkeit, eine genaue Datierung erstellen zu können, ist es für die vorliegende Arbeit von Interesse, dass auf Seneca ein anderer politisch-gesellschaftlicher Einfluss einwirkte, als es beispielsweise bei griechischen Stoikern wie Zenon, Kleantes und Chrysipp der Fall gewesen war. Senecas Lebenszeitspanne fällt nicht mehr in den Hellenismus,³²⁹ sondern in die frühe römische Kaiserzeit, die gleichzeitig eine Blütezeit des Römischen Reiches darstellte.³³⁰ Die rekonstruierten Lebensdaten von Seneca überschneiden sich mit den Regierungen der Kaiser Augustus (31/27 a. Chr. n. bis 14 p. Chr. n.), Tiberius (14 p. Chr. n. bis 37 p. Chr. n.), Caligula (37 p. Chr. n. bis 41 p. Chr. n.), Claudius (41 p. Chr. n. bis 54 p. Chr. n.) und Nero (54 p. Chr. n. bis 68 p. Chr. n.). Auf Grundlage dieser Daten kann zumindest geschlossen werden, dass eine spezifische soziokulturelle Lebenswirklichkeit auf die Schriften von Seneca Einfluss nahm, die es zu beachten gilt.

Bevor allerdings die Lebenswirklichkeit der frühen römischen Kaiserzeit umrissen werden kann, stellt sich die Frage, durch welche Quellen Informationen über das Leben im antiken Rom heute vorliegen. Neben archäologischen Funden, erhaltenen Inschriften sowie gefundenen Münzen sind es vor allem historiografische Schriften, die als Quellen dienen. Historiografische Schriften sind jedoch Quellen, die keinen modernen geschichtswissenschaftlichen Standard aufweisen und folgende Problematiken mit sich bringen.³³¹

³²⁸ Es wird in der historischen Forschung teilweise auch das Jahr 1 a. Chr. n. als Geburtsjahr angegeben. Siehe zur Diskussion dazu: Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 10 und Veyne, Weisheit und Altruismus, S. 16. Maurach stellt die Begründungen für die Annahme, Seneca sei im Jahr 1 a. Chr. n. geboren, zusammen, zeigt sich letztendlich aber nicht zur Argumentation zugeneigt, da sie am Ende auch nicht sicher bekräftigen kann, ob das Jahr 1 a. Chr. n. korrekt ist. Vgl. Maurach, Seneca, 15 f. Demnach verbleibe ich mit der obigen Angabe des Jahres 4 a. Chr. n., wie sie beispielsweise bei Sørensen, Seneca, S. 67 und auch bei Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 10 zu finden ist und den heutigen Forschungskonsens darstellt.

³²⁹ Vgl. Sharples, Stoics, Epicureans and Sceptics, S. 1 und Ries, Die Philosophie der Antike, S. 120. Jacque Brunschwig und David Sedley geben als Ende des Hellenismus die Einweihung des Römischen Imperiums durch Kaiser Augustus, das heißt mit dem Jahr 27 a. Chr. n. an, siehe: Brunschwig und Sedley, Hellenistic Philosophy, S. 151.

³³⁰ Vgl. Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 10 f.

³³¹ Vgl. Marincola, Historiography, S. 13–20; Damon, Constructing a Narrative, S. 23–34; zur grundlegenden Bedeutung der Rhetorik im antiken Rom: König, Education, S. 393–399.

- Der inhaltliche Fokus liegt auf prominenten Personen sowie auf der Herrscherklasse. Die leitende Frage ist dabei, wer Macht hatte und wie sie eingesetzt wurde.
- Die Darstellungen zielen darauf ab, Lob oder Tadel auszusprechen. Der Aufstieg und der Fall von Individuen und Gesellschaften werden daher vor allem aus moralischer Perspektive betrachtet.
- Kritik an der Zeit, in der der jeweilige Historiograf lebte, wird durch die Betrachtung der Vergangenheit geübt.
- Als Grundlage für die Darstellungen dienen von Vorgängern bereits verfasste Schriften.
- Oftmals wird mittels Dialoge versucht, vergangene Ereignisse zu rekonstruieren, wobei die Rekonstruktion allein den Vorstellungen des Historiografen entspricht.
- Offizielle Reporte werden meist abgelehnt. Die Historiografen sind daran interessiert, ihre eigene Geschichte der Vergangenheit zu erzählen, ohne dabei deutlich zu machen, was sie überhaupt gewusst haben konnten und was nicht.
- Die Güte einer historiografischen Schrift bestimmt sich wesentlich durch ihre rhetorische Überzeugungskraft.

Aufgrund der benannten Merkmale antiker Historiografien sind die nachfolgenden Schilderungen über das antike Rom mit Vorsicht zu betrachten. Sämtliche Informationen unterliegen trotz moderner wissenschaftlicher Methoden zum Zusammentragen und Bewerten der Informationen grundlegenden historiografischen Verzerrungen, sodass die Ausführungen über das Leben im antiken Rom immer zu großen Teilen auf der Perspektive von Historiografen gründen.

Die frühe römische Kaiserzeit war von einer gewissen Sicherheit und Stabilität geprägt. Das Römische Reich weitete sich aus, das Volk erfreute sich am gewonnenen Wohlstand und widmete sich wieder verstärkt politischen Fragen, wobei besonders die politische Lehre der Stoa dazu führte, dass ihre Vertreter in hohen Staatspositionen zu finden waren.³³² Doch die vermeintliche Sicherheit war trügerisch: Die Kaiser waren die Träger der Macht im Römischen Reich, sodass beispielsweise Philosophen und Politiker vielfach Reflexionen über Willkürentscheidungen und

³³² Siehe allgemein dazu: Malitz, Philosophie und Politik im frühen Prinzipat.

Cäsarenwahn entwickelten.³³³ Es stellte sich die Frage, in welchem Maße man sich der Macht des Kaisers unterzuordnen oder Widerstand zu leisten habe. Beispielsweise entschieden sich Senatoren vermehrt dazu, politischen Suizid durch Aderlass zu begehen, um damit einen Widerstand gegenüber dem Kaiser zu artikulieren. Seneca, der sich oft mit dem Freitod in seinen Schriften beschäftigt, sieht darin weniger ein Mittel, gegen den Machthaber vorzugehen, als vielmehr die Möglichkeit, jederzeit eine Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen, beispielsweise den Entscheidungen eines Herrschers, zu wahren.³³⁴ Römische Bürgerinnen und Bürger, die sich den Kaiser zum Feind machten und nicht auf einen Suizid zurückgriffen oder gleich umgebracht wurden, wurden in den meisten Fällen verbannt. Es gab drei grundlegende Arten der Verbannung: Für das niedere Volk sah man Zwangsarbeit vor (beispielsweise in einem Bergwerk). Für Bürgerinnen und Bürger höheren Standes kamen entweder die Deportation (*exilium*) oder die Relegation (*relegatio*) infrage. Die Deportation war eine auf Lebenszeit verhängte Strafe, die der Kaiser nie zurücknahm. Das Bürgerrecht und alles Vermögen wurden den Verbannten entzogen. Ihnen war es nur noch erlaubt, sich an einem festgelegten Verbannungsort aufzuhalten. Bei einer Relegation blieben das Bürgerrecht und das Vermögen erhalten. An sich sah die Bestrafung vor, dass Verbannte bestimmte Orte nicht besuchen dürfen. Allerdings konnten die Verbannten von dieser Lockerung gegenüber der Deportation meist keinen Gebrauch machen, wenn sie zuvor auf eine Insel verbannt worden waren. Jedoch war es möglich, dass die Relegation nur auf Zeit ausgesprochen wurde und auch vor Ablauf der festgelegten Dauer vom Kaiser beendet werden konnte.³³⁵

³³³ Seit der Regentschaft von Kaiser Tiberius standen beispielsweise freie Gedanken und die freie Rede in Gefahr, dem Kaiser schnell verdächtig zu erscheinen, und der Senat wurde allmählich nur noch ein übriggebliebenes Organ aus der republikanischen Zeit Roms. Vgl. Morford, *The Roman Philosophers*, S. 153 und Malitz, *Philosophie und Politik im frühen Prinzipat*, S. 154 ff.

³³⁴ Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 22.

³³⁵ Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 93 und Wilson, *The Greatest Empire*, S. 82.

Obwohl viele römische Beamte, Aristokraten und Günstlinge über großen Reichtum verfügten, verbreitete sich ein Lebensverdruss in der römischen Bevölkerung,³³⁶ die zwischen unterschiedlichen Verlangen und Begierden hin- und hergerissen war.³³⁷ Die Aufwertung von Reichtum und Luxus hatte zudem zur Folge, dass die römischen Sitten und Gesetze von Personen in hohen Positionen einforderten, den Besitz beständig zu mehren.³³⁸ Der dabei oft an den Tag gelegte WWT sowie ständige Schmeicheleien zum Wohle der Besitzmehrung gehörten zu den römischen Sitten und störten daher die breite Bevölkerung nicht.³³⁹ Schließlich war es in der damaligen Zeit üblich, sich für hohe politische Ämter zu empfehlen. Wem dies schnell gelang, der wurde als Emporkömmling (*homo nouus*) bezeichnet. Andere Ehrgeizige, deren Laufbahn nicht erfolgreich verlief, schauten häufig mit Neid auf die Emporkömmlinge und sorgten mit Unterstellungen und Verleumdungen dafür, dass dem Ansehen der Emporkömmlinge geschadet wurde.³⁴⁰ Das gehörte zu den üblichen Sitten der frühkaiserzeitlichen Oberschicht und hatte im Grunde nichts mit den philosophischen Neigungen des Geschmähten zu tun.

Die Gesellschaft der frühen römischen Kaiserzeit war im Vergleich zum Hellenismus eine gefestigte. Ihre Blüte und ihr Wohlstand brachten jedoch neue Probleme mit sich. Dadurch wurde eine Lebenswelt geschaffen, in der die Fragen nach dem glücklichen Leben und dem Weg dahin neu beantwortet werden mussten. Durch die römischen Eroberungszüge verloren die traditionellen griechischen Städte, allen voran Athen, ihre Bedeutung als philosophische Hochburgen. Stattdessen sammelten sich Vertreter neu entstandener Philosophieschulen in Alexandrien und vor allem in Rom. Innerhalb einer Akademie wurde Philosophie nicht mehr gelehrt. Man beschäftigte sich höchstens noch im Privaten inner-

³³⁶ Vgl. Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 62.

³³⁷ Vgl. Seubert, Seneca zwischen Macht und Weisheit, Rom und Kosmopolotie, S. 14.

³³⁸ Bereits unter Augustus wurde innerhalb seiner sogenannten „Sittengesetzgebung“ gesetzlich festgeschrieben, dass ein Senator ein Mindestvermögen von einer Million Sesterzen zu besitzen habe. Wer sich für eine Ämterlaufbahn (*cursus honorum*) entscheiden wollte, musste mindestens 400.000 Sesterzen vorweisen können. Vgl. König, Die römische Kaiserzeit, S. 41.

³³⁹ Vgl. Fuhrer, The Philosopher as Multi-Millionaire, S. 202 sowie Veyne, Weisheit und Altruismus, S. 20 und S. 23 ff.

³⁴⁰ Vgl. Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 23.

halb aristokratischer Häuser mit Philosophie im Sinne einer schulähnlichen Lehre.³⁴¹ Dennoch war der Einfluss der griechischen Philosophen noch lange Zeit direkt spürbar, da sich die Sprache der Philosophie erst allmählich vom Griechischen zum Lateinischen änderte, auch wenn Cicero oder Lukrez bereits vor Seneca die lateinische Sprache für philosophische Schriften nutzten.³⁴² Diejenigen, die als „Philosophen“ bezeichnet wurden, waren jedoch nicht Personen, die ein bestimmtes Wissen über philosophische Themen aufwiesen, sondern diejenigen, die sich aufgrund der gewählten Philosophie einer Schultradition anschlossen und ihr entsprechend lebten – oder es zumindest versuchten.³⁴³ In der frühen Kaiserzeit war, Senecas Einschätzung zufolge, vor allem eine Zuneigung zur epikureischen Schule zu verspüren, da eine leichte Missdeutung der epikureischen Lehre, dass nur Lust das höchste Gut sei, als Ausrede genutzt wurde, um ein exzessives, von Luxus durchdrungenes Leben zu führen.³⁴⁴ Diejenigen, die sich einem solchen Leben und ferner den Machtausübungen des herrschenden Kaisers entgegenstellten, waren zumeist Senatoren, die sich der Stoa zuwandten, zu denen beispielsweise Thrasea Paetus gehörte.³⁴⁵ Die Schulen der Akademiker und der Peripatetiker spielten keine wesentliche Rolle. Einzig die neue Schule der Sextier, eine philosophische Schule, die sich den Pythagoreern und der Stoa verbunden fühlte, erlebte in der frühen Kaiserzeit ein kurzes Aufblühen und vermochte durch ihren Schulgründer Sextius beziehungsweise einen seiner Schüler namens Sotion, der ein Lehrer von Seneca war, einen ersten philosophischen Einfluss auf Seneca auszuüben.³⁴⁶ Am meisten wirkte die Stoa aber auf das gesellschaftliche und politische Leben im frühen römischen Kaiserreich ein. Besonders die Herrscher der frühen Kaiserzeit kamen alle mit stoischen Philosophen in direkten Kontakt. Der Senat war vor allem mit Stoikern besetzt und solange keine Konfrontation mit den Herrschern gesucht wurde, erregte die Philosophie der Stoa auch

³⁴¹ Vgl. Inwood, *Seneca in his Philosophical Milieu*, S. 8 und Ahbel-Rappe, *Philosophy in the Roman Empire*, S. 528 f.

³⁴² Vgl. Inwood, *Seneca in his Philosophical Milieu*, S. 11 und Veyne, *Weisheit und Altruismus*, S. 31.

³⁴³ Vgl. Hadot, *Forms of Life and Forms of Discourse*, S. 56 f. und Veyne, *Weisheit und Altruismus*, S. 9.

³⁴⁴ Vgl. Ep. 21, 9 und nähere Ausführungen in: Kapitel 2.

³⁴⁵ Siehe dazu: Kapitel 2.

³⁴⁶ Vgl. Inwood, *Seneca in his Philosophical Milieu*, S. 15; und insbesondere zu Sextius: Pohlenz, *Die Stoa*, S. 280 f.

kein Aufsehen im römischen politischen Leben, da viele ihrer Lehrsätze mit den Sitten des Senatorenstandes einhergingen.³⁴⁷ Da sich aber in den letzten Regierungsjahren von Nero immer mehr Stoiker gegen den Kaiser stellten, wurden sie und mit ihnen als verbündet betrachtete Bürgerinnen und Bürger in Rom verbannt oder getötet.³⁴⁸

Das von einer Schultradition geprägte und selbstgewählte Leben als Philosoph, dessen Leitbild stets ein jeweiliges Idealbild eines Weisen war, stand oft im Konflikt mit den Gesellschaftssitten. Vor allem da es römische Stoiker ablehnten, typischen römischen Exzessen beizuwohnen, wurden sie verspottet und verpöht.³⁴⁹ Weniger war es demnach ein Problem, eine reiche Person in einem hohen Amt zu sein, als Philosoph zu sein, der sich durch Nachdenken und dank einer bestimmten Lebensweise sich den alltäglichen Sitten nicht entsprechend verhielt. Die meisten Schwierigkeiten ergaben sich, wenn jemand gleichzeitig hoher Würdenträger und Philosoph war.³⁵⁰ Daher ist es nicht verwunderlich, dass in Senecas Schriften immer wieder verschiedene Kritiken an ihm zu lesen sind und sich die Besprechung solcherlei Kritik auch bei römischen Historiografen sowie in der modernen Forschung fortgesetzt hat.

1.5.3 Orthodoxie und Neuerungen bei Seneca

Wie ist Seneca alles in allem philosophie-historisch einzuordnen? Seneca zeigt sich in der Tradition der frühen Stoa und damit in der Tradition des Hellenismus beziehungsweise von Sokrates. In seinen Schriften stellt Seneca keine Grundlehren der frühen Stoa infrage und wendet sich damit gleichzeitig gegen Änderungen in der Lehre, wie anhand des Beispiels rund um die Aufgabe des Seelenmonismus bei Poseidonios deutlich wird. Seneca kann damit als orthodoxer Stoiker verstanden werden.³⁵¹

³⁴⁷ Siehe dazu ausführlich: Malitz, Philosophie und Politik im frühen Prinzipat. Es gelang aber auch wenigen Epikureern, die ansonsten gemäß ihrer Schule von der Politik fernblieben, politische Ämter zu bekleiden. Vgl. Bartsch, Philosophers and the State under Nero, S. 152.

³⁴⁸ Eine ausführliche Darstellung betreffender Personen findet sich in: Pohlenz, Die Stoa, S. 286 f. sowie Bartsch, Philosophers and the State under Nero, S. 154 ff.

³⁴⁹ Vgl. Hadot, Forms of Life and Forms of Discourse, S. 57.

³⁵⁰ Vgl. Fuhrer, The Philosopher as Multi-Millionaire, S. 202 und Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 19.

³⁵¹ Siehe dazu auch: Hadot, Seneca und griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, in Bezug auf die Seelenleitung S. 83 und S. 180; allgemein: Cooper, Seneca on Moral Theory and Moral Improvement, S. 43 und Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 29.

Auch Maximilian Forschners Auffassung, dass die späte Stoa viele Inhalte der frühen Stoa referiert und damit regen Bezug auf die vorangegangenen Scholaren nimmt, kann bestätigt werden.³⁵² Allerdings heißt das nicht, Seneca habe nichts Neues zur Stoa beigetragen. Seneca als Vertreter der späten Stoa betont vor allem den praktischen Aspekt der Philosophie und rückt damit die Stoa als *ars vitae* deutlicher als seine Vorgänger in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. So folgt er zwar der frühen Stoa, dass Philosophie das Streben nach Wissen über Menschliches und Göttliches ist, fügt jedoch hinzu, dass dieses Wissen auch in die Tat umzusetzen ist, wobei die Wichtigkeit der Tat betont wird. Daraus resultiert seine deutliche Kritik an der rein theoretischen Beschäftigung mit der Dialektik, ohne die Dialektik selbst infrage zu stellen. Weitere Ergänzungen zeigen sich bei Seneca anhand seines erweiterten Kommunikationsmodells, seiner Einführung des Voraffekt-Begriffs, seiner Entwicklung einer Sintflutlehre sowie seiner Auffassung, dass Handlungen im Grunde zwei Zustimmungen benötigen: einerseits in Bezug auf Sachverhalte und Werte, andererseits im Hinblick auf ausgelöste Impulse. Schließlich finden sich bei Seneca in nahezu allen Schriften exemplarisch und rhetorisch höchst versiert die Gestaltung und die Umsetzung der Seelenleitung wieder.

Neben all diesen Beispielen ist Seneca erstmals ein Stoiker, der sich im Rahmen seiner politischen Stellung in der frühen Kaiserzeit intensiv mit der WWT-Kritik auseinandersetzt und ein ÜTW-Konzept präsentiert. Um sowohl die WWT-Kritik als auch das ÜTW-Konzept selbst rekonstruieren und diskutieren zu können, ist es zunächst nötig zu untersuchen, was Seneca überhaupt zur Last gelegt wurde.

³⁵² Vgl. Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 13.

2. Die Kritiken an Seneca

Die grundlegendste Kritik an Seneca bezieht sich auf den Vorwurf, dass seine Taten nicht seinen Worten entsprächen.³⁵³ Die Kritik wurde von Seneca selbst, später von römischen Historiografen und in der heutigen Zeit hauptsächlich von der philologischen sowie historischen Forschung aufgegriffen und diskutiert. Der Untersuchungsgegenstand verschwand dagegen allmählich aus der philosophischen Forschung, da man ihn als nicht wissenschaftlich genug einstufte.³⁵⁴ Da er im Rahmen der Stoa jedoch von philosophischer Relevanz ist, greife ich die Betrachtung der WWT-Kritik an Seneca wieder auf und unterziehe ihr einer ausführlichen Betrachtung, die in der modernen Forschung bisher nicht realisiert wurde.³⁵⁵

Um den Vorwurf, er habe nicht seinen Worten gemäß gehandelt, formulieren zu können, bedarf es zweierlei Kenntnisse: erstens von Senecas Worten, womit seine philosophischen Gedanken gemeint sind; zweitens von Senecas Taten, worunter seine Handlungen (*actiones*) zu verstehen sind, wobei die Handlungen, die in der Stoa mit realisierten Zustimmungen gleichgesetzt werden, aus den überlieferten Verhaltensweisen von Seneca abzuleiten sind. Das hat wiederum zwei Schwierigkeiten zur Folge: Die Philosophie der Stoa im Allgemeinen und damit Senecas stoische Philosophie im Besonderen sind komplex und benötigen daher ein umfangreiches Studium. In diesem Zusammenhang weist Seneca in den *Epistulae Morales* Lucilius bereits darauf hin, die Stoa im Gesamten und nicht anhand von Kernaussagen zu betrachten,³⁵⁶ denn innerhalb der stoischen Philosophie ist es gemäß der *integrated view* unmöglich, einen Teilbereich, ohne die gesamte Philosophie zu betrachten, zu verstehen und zu diskutieren.³⁵⁷

³⁵³ Daneben finden sich verschiedene Kritiken an Senecas Rhetorik, die erstmals von Caligula, später besonders von Quintilian geäußert wurden. Näheres dazu findet sich beispielsweise in: Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 70–74. De Pietro nimmt ferner in seinem Aufsatz *Having the Right to Philosophize* an, dass sich Seneca auch als stoischer Philosoph zu profilieren hatte, sodass zu vermuten ist, dass Seneca ebenso hinsichtlich seines philosophischen Wissensstandes kritisiert wurde.

³⁵⁴ Siehe zur Diskussion dieser Einschätzung: 1.3.3.

³⁵⁵ Siehe zur Kritik und zu meinen Gegeneinwänden dazu: 1.3.3.

³⁵⁶ Vgl. Ep. 33, 4 f.

³⁵⁷ Vgl. Armisen-Marchetti, *Ontology and Epistemology*, S. 234 und Sorabji, *Philosophy and Life in Ancient Greek and Roman Philosophy: Three Aspects*, S. 49 f., wo vor allem gezeigt

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, Informationen über Seneca und seine Taten zu erhalten. Wie ich in 1.3.3 darlegte, ist es nicht mein Ziel, mich dem historischen Seneca anzunähern, da dazu bisher keine brauchbare methodologische Basis gegeben ist. Dagegen untersuche ich voneinander losgelöst die historiografischen Überlieferungen antiker Autoren über Seneca und die Überlieferungen von Seneca selbst, die jeweils ein Bild von Seneca samt seinen Taten entwerfen. Die zu entwickelnden Bilder dienen im Sinne der Stoa später in Kapitel 6 als Beispiele (*exempla*), an denen theoretische Grundlagen des ÜTW-Konzeptes und Einwände dagegen nachvollzogen und diskutiert werden können. Diese Untersuchungsmethode fand in der modernen Seneca-Forschung bisher noch keine Anwendung, sodass es nötig ist, in diesem unter anderem historisch-philologisch geprägten Kapitel detaillierte Darstellungen und Erörterungen der jeweiligen Seneca-Bilder erfolgen zu lassen.

Da ich mit diesem Kapitel nicht das Ziel verfolge, die Geschichte der frühen römischen Kaiserzeit nachzuerzählen, beschränke ich mich in den folgenden Ausführungen nur auf die Informationen rund um Seneca, die die antiken Quellen liefern. Nur wenn es dem Verständnis dienlich ist, werden Details zu Personen-, Familien- und Machtbeziehungen gegeben.³⁵⁸ Ebenso untersuche ich nicht Senecas Beschreibung von bestimmten negativen und positiven *exempla* in seinen Schriften, auch nicht seine Rolle als Tragödiendichter oder als Seelenleiter. Eine Betrachtung dieser Aspekte könnte zwar das senecanische Selbstbild noch ausweiten, hätte aber keine weiteren Forschungsergebnisse zur Folge, die für Kapitel 6 relevant wären.

2.1 Das Seneca-Bild des Sueton

Die Ausführungen von Gaius Suetonius Tranquillus (70/75–150 p. Chr. n.) zu Seneca sind spärlich. Erstmals wird Seneca im vierten Buch der *Kaiserviten*, welches sich mit Kaiser Caligula beschäftigt, erwähnt. Dort wird Seneca knapp als gern gehörter Redner eingeführt, der von Caligula aufgrund seines Stiles kritisiert wurde.³⁵⁹ Erst im sechsten Buch, das

wird, dass die Beseitigung von Affekten keinesfalls ein nur rein ethisches Problemfeld für die Stoa darstellt.

³⁵⁸ Für nähere historische Informationen seien Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero sowie Romm, *Dying Every Day* empfohlen.

³⁵⁹ Vgl. Sueton, *De Vita Caesarum*, IV, 53, 2.

Nero gewidmet ist, taucht Seneca wieder auf. Der von Kaiser Claudius adoptierte Nero bedurfte eines Erziehers. Seneca, der damals das Senatorenamt bekleidete, nahm diese Aufgabe wahr. Einem Gerücht zufolge habe Neros neuer Erzieher in der Folgenacht einen Traum gehabt. Darin habe er geträumt, einen neuen Caligula erziehen zu müssen. Sueton bemerkt gleich im Anschluss an dieses Gerücht, dass Nero alles tun sollte, um in die Fußstapfen seines von Affekten getriebenen Vorgängers zu treten.³⁶⁰ James Romm kommentiert dazu: „The story, perhaps spurious, supplies our only clue that Seneca, after one brief look into Nero’s soul, might have dreaded the path before him.“³⁶¹ Sueton zeichnet damit ein Seneca-Bild, welches Senecas Menschenkenntnis hervorhebt. Die Geschichte über Senecas Traum kommt diesem Ziel nach. Ob der Traum tatsächlich vorhanden war, kann nicht nachgeprüft werden, und es ist daher naheliegender, von einer rhetorischen Figur auszugehen. Kritisch ist zudem Romms Äußerung zu betrachten, Seneca habe den Pfad, der durch Nero nun vor ihm lag, mit Furcht (*dreaded*) betrachtet. Romm bezeichnet Seneca selbst als *sage*,³⁶² das heißt als Weisen. Wäre Seneca ein Weiser gewesen oder hätte Sueton Seneca als Weisen portraitiert, dann hätte das Motiv der Furcht einen Widerspruch ergeben, denn Furcht ist ein Affekt, von dem der Weise – wie von sämtlichen Affekten – frei ist. Zusätzlich zu diesem Widerspruch ist Romms Interpretation anzuzweifeln, da Sueton an keiner Stelle schreibt, dass Seneca tatsächlich Furcht verspürte. Zu lesen ist nur:

„Ferunt Senecam proxima nocte uisum sibi per quietem C. Caesari praecipere [...]“³⁶³ (Man sagt, Seneca habe in der darauffolgenden Nacht in einem Traum sich selbst Caligula unterrichten gesehen.)

Auch wenn Seneca das durchaus mit Sorge betrachtet haben mag, heißt das noch nicht, dass er sich gefürchtet haben muss. Von „dreaded“, wie Romm, zu sprechen, stellt eine Zusatzannahme dar, die auf Grundlage der Textstelle nicht bestätigt werden kann.

³⁶⁰ Vgl. ebd., 7, 1.

³⁶¹ Romm, *Dying Every Day*, S. 66.

³⁶² Beispielsweise: ebd., S. 66.

³⁶³ Sueton, *De Vita Caesarum*, VI, 7, 1.

Kritik an Seneca erfolgt erst, wenn Sueton beschreibt, wie der Stoiker seinen Unterricht für Nero gestaltete:

„[A] cognitione ueterum oratorum Seneca praeceptor, quo duitius in admiratione sui detineret.“ (Von der Untersuchung der alten Redner hielt [sein/Neros] Lehrer Seneca [ihn] ab, damit er umso länger in Bewunderung seiner selbst [/seines Rednertalents] bleibe.“³⁶⁴

Die Textstelle bedarf einiger Erläuterungen. Der Ausdruck *in admiratione sui* verweist in erster Linie darauf, dass Nero seinen Lehrer Seneca bewundern sollte. Marion Giebel ergänzt in ihrer Übersetzung „seines Rednertalents“³⁶⁵, um den Rahmen dafür näher zu bestimmen, dass Sueton hierbei im Sinne hatte, Seneca für seine Eitelkeit zu kritisieren. Aber auch eine Übersetzung ohne den hinzugefügten Verweis auf das rhetorische Geschick von Seneca lässt den Schluss zu, dass nicht die gesamte Person (samt ihren Worten und Taten) gemeint ist, sondern ausschließlich der Aspekt der Rhetoriklehre, in welchem sich, Sueton zufolge, Senecas Eitelkeit offenbarte.

Letztendlich berichtet Sueton davon, wie Seneca von Nero zum Selbstmord gezwungen wurde. Besondere Beachtung verdient dabei die Perspektive auf den an sich überflüssigen Tod von Seneca. So legt Sueton nahe:

„Senecam praeceptorem ad necem compulit, quamuis saepe commeatum petenti bonisque cedenti [...]“³⁶⁶ (Seinen Lehrer Seneca zwang er [Nero] zum Selbstmord, obwohl er oft das ungehinderte Scheiden³⁶⁷ [aus seinem politischen Amt] erbat und seine Besitzungen abtreten [wollte])

Zum einen geht daraus hervor, dass Seneca bereits oft (*saepe*), das heißt mehrfach, um einen Rücktritt bat. Doch diesen Rücktrittsgesuchen hielt Nero entgegen, dass er Seneca nicht leiden sehen wolle. Seneca habe keine Gefahr zu befürchten. Damit verbiete es sich, seinen zur Rückgabe

³⁶⁴ Vgl. ebd., VI, 52, 1.

³⁶⁵ Vgl. ebd., mit entsprechender Übersetzung von Marion Giebel.

³⁶⁶ Vgl. ebd., VI, 35, 5.

³⁶⁷ Der Ausdruck *commeatus* bedeutet wörtlich übersetzt unter anderem etwas wie „ungehindertes Gehen“, vgl. Georges, Der neue Geogres, Eintrag zu „commeatus“. S. 1004 f. Ich entschied mich für die freiere Übersetzung mit „Scheiden“, um den Umstand, dass sich Seneca aus der Politik zurückziehen wollte, zu akzentuieren.

angebotenen Reichtum anzunehmen.³⁶⁸ Daraus ist abzuleiten, dass es Seneca ein großes Anliegen war, sich von den Geschäften rund um Nero zu lösen, aber auch, dass ihm seine Bitte mehrere Male ausgeschlagen wurde. Seneca stand in einem Konflikt mit Nero, dem er sich nicht entziehen konnte.³⁶⁹ Vergleicht man diese Textstelle mit der Traumerwähnung zu Beginn, bekommt der Traum schicksalshafte Züge verliehen. Senecas Schicksal war festgelegt, was durch das beständige Verweigern seiner Rücktrittsgesuche zusätzlich verdeutlicht wird. Ferner wird durch die Rücktrittsgesuche ein Seneca charakterisiert, der sich von Nero distanzieren wollte. Sueton differenziert durch die Traumerwähnung und die Rücktrittsgesuche zwischen Seneca als Erzieher von Kaiser Nero und dem Kaiser samt seinen Taten selbst, sodass der Lehrer nicht für die Taten des Kaisers zur Verantwortung gezogen wird.

Suetons knapp umrissenes Bild zeigt Seneca als bekannten Redner, der sich bereits unter Caligula Anfeindungen zuzog. Gleichzeitig kennzeichnet das suetonische Seneca-Bild den Philosophen als Redner mit einer gewissen Neigung zur Eitelkeit, die dazu führte, nur sein eigenes Redner-talent gegenüber seinem Schüler Nero als beispielhaft darzustellen. Seneca wird damit nicht explizit als Philosoph kritisiert, sondern als Redner und als Lehrer. Ferner spielt Sueton auf Senecas Menschenkenntnis an und macht Seneca nicht für die Taten seines Schülers verantwortlich. Über den Philosophen Seneca erfährt man in Suetons *Kaiserviten* nichts, was der Historiograf auch deutlich sprachlich zum Ausdruck bringt, da er nie vom Philosophen Seneca, sondern stets vom Lehrer (*praeceptor*) des Kaisers spricht. Auch der Politiker oder Staatsmann Seneca wird von Sueton nicht explizit betrachtet.³⁷⁰

Sueton entwirft alles in allem ein facettenarmes Seneca-Bild, welches nur wenige Perspektiven auf Seneca einnimmt. Anders als es bei Cassius Dio oder Tacitus der Fall ist, scheint Sueton Seneca nicht als eine besonders

³⁶⁸ Vgl. Sueton, *De Vita Caesarum*, VI, 35, 5.

³⁶⁹ Vgl. dazu auch: Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 275, wo Fuhrmann die Äußerung von Sueton mit der von Tacitus vergleicht. In Suetons *Kaiserviten* ist von mehrmaligen Rücktrittsgesuchen die Rede, in Tacitus *Annalen* nur von einem, wodurch sich eine für die damaligen Historiografen charakteristische Zeitraffung zeige, die auch Tacitus nutzte. Ebenso in: Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus*, S. 17.

³⁷⁰ Vgl. ebd., S. 329.

herausragende Person wahrzunehmen, über die es viel Gutes oder Schlechtes zu berichten gibt.

2.2 Das Seneca-Bild des Cassius Dio

In der *Römischen Geschichte* von Cassius Dio Cocceianus (um 155–235 p. Chr. n.) wird Seneca ebenso wie in Suetons *Kaiserviten* erstmalig in Bezug auf die Regierungszeit von Kaiser Caligula kurz erwähnt. Auch Cassius Dio berichtet von der Feindschaft des Kaisers, die sich Seneca aufgrund seines Rednertalentes im Rahmen der Gerichtsreden zuzog. Zwar wäre, so legt es Cassius Dio nahe, durch den Kaiser sofort ein Todesurteil ausgesprochen worden, aber Seneca konnte gerettet werden, denn eine Frau, mit der er verkehrte, habe auf seine Schwindsüchtigkeit verwiesen, die Seneca kein langes Leben gewährt hätte.³⁷¹ Bemerkenswert ist, dass Cassius Dio von Seneca als Caligulas Opfer spricht und ihn darüber hinaus als Römer kennzeichnet, „der alle Römer seiner Zeit und viele andere an Weisheit übertraf“³⁷². Im weiteren Verlauf seiner Darstellungen wird Cassius Dio dieser Einschätzung widersprechen. Ähnlich wie bei Sueton wird das Motiv des Unverschuldens in der Regierungszeit von Kaiser Claudius (41–54 p. Chr. n.) aufgegriffen. So ist zu lesen, dass die Gemahlin des Claudius, Messalina, Eifersucht gegenüber Julia Liuilla zeigte, die die Nichte des Kaisers war. Um ihr zu schaden, wurde sie durch Messalina angeklagt, mit Seneca Ehebruch begangen zu haben,³⁷³ wobei die heutige historische Forschung davon ausgeht, dass Eifersucht nicht das Grundmotiv für die Anklage war, sondern Kaiser Claudius Furcht hatte, Julia und Seneca könnten in eine Verschwörung gegen den Kaiser verwickelt sein, sodass nach einem Anlass gesucht wurde, ihnen zu schaden.³⁷⁴ Seneca scheint in jedem Falle Opfer von höfischen Machtspielen geworden zu sein. Das impliziert jedoch, dass Seneca spätestens zur Regierungszeit von Claudius in entsprechender Nähe zum kaiserlichen Hof lebte. Die ersten Konturen des Seneca-Bildes, welches Cassius Dio darstellt, zeigen daher einen zunächst unter Caligula in Ungnade gefallenen Redner und später ein Opfer der Machtspiele am Hofe von Kaiser Claudius.

³⁷¹ Vgl. Cassius Dio, *Römische Geschichte*, LIX, 19, 7 f.

³⁷² Ebd., LIX, 19, 7, Übersetzung von Hans Martinet.

³⁷³ Vgl. ebd., LX, 8, 4 f.

³⁷⁴ Vgl. Wilson, *The Greatest Empire*, S. 78 f.

Weiterhin ist zu erfahren, dass Seneca der Erzieher von Nero wurde, dessen Mutter Agrippina (die Jüngere) am Hofe so geschickt agierte, dass sie bald mehr Macht besaß als Kaiser Claudius, der ihr Onkel war und den sie heiratete.³⁷⁵ Nach dem Tode des Kaisers durch eine Pilzvergiftung, die Agrippina und Nero arrangiert hatten,³⁷⁶ schrieb Seneca eine *Satire* namens *Apocolocyntosis* (Verkürbissung), die, wie später noch zu untersuchen sein wird, eine Kritik an der inszenierten *Apotheosis* (Vergöttlichung) von Claudius darstellt. Auf dieses Werk geht Cassius Dio nicht weiter ein und verweist dagegen auf zwei andere pointierte Aussagen, durch die andere Personen mit weniger Worten auch treffenden Spott über die Vergöttlichung des Kaisers zum Ausdruck brachten.³⁷⁷ Dabei stammt eine Aussage von Senecas Bruder Gallio und die andere von Kaiser Nero:

„Die im Staatsgefängnis Getöteten wurden an großen angelförmigen Haken von den Henkern auf den Markt geschleppt und von da in den Fluss gezerrt; Gallio meinte deshalb, Claudius sei am Haken in den Himmel gezogen worden. Auch Neros Spottrede verdient, bemerkt zu werden. Es sagte, die Pilze seien ein Götteressen, da jener [Claudius] durch einen Pilz zum Gott geworden sei.“³⁷⁸

Es mag durchaus aus stilistischer Sicht nachvollziehbar sein, ein längeres Werk wie die *Apocolocyntosis* nur zu erwähnen und nicht detailliert darauf einzugehen, denn Cassius Dio macht auch mit den zwei Spottaussagen in knapper Form deutlich, wie über Claudius gedacht wurde. Allerdings kann zumindest angenommen werden, dass bereits hier Cassius Dios Abneigungen und Kritiken gegenüber Seneca beginnen, die sein anfängliches Lob *ad absurdum* führen sollen. Zudem gilt: Das, was Seneca schrieb, verdient bei Cassius Dio keine gesonderte Beachtung. Die Erwähnung der *Satire* stellt zwar eine Ausnahme dar, aber das Ausbleiben näherer Betrachtungen und die Konzentration auf andere Personen samt ihren Äußerungen lässt zumindest den Verdacht aufkommen, Cassius Dio entschied sich aus Antipathie gegenüber Seneca heraus dazu, nicht weiter auf die *Satire* einzugehen.

³⁷⁵ Vgl. Cassius Dio, Römische Geschichte, LX, 32, 3–33, 1.

³⁷⁶ Die beabsichtigte Ermordung des Kaisers wird sowohl von Cassius Dio als auch bereits vorher von Tacitus erwähnt. Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 59.

³⁷⁷ Vgl. Cassius Dio, Römische Geschichte, LX, 35, 3.

³⁷⁸ Ebd., LX, 35, 4, Übersetzung von Hans Martinet.

Cassius Dio setzt seine Schilderungen wie folgt fort: Nero hielt als neuer Kaiser vor dem Senat eine von Seneca verfasste Rede. Diese schien vor allem die Wirkung gehabt zu haben, dass der Senat danach auf eine gute Regierung hoffte. Die machthungrige Agrippina übernahm daraufhin zahlreiche Staatsgeschäfte und überschritt damit die Grenze des Erlaubten. Gemeinsam mit dem kaiserlichen Gardepräfekten Burrus hat Seneca aber Agrippinas Einfluss am kaiserlichen Hofe wieder unterbinden können.³⁷⁹ Wie dies unter anderem vonstattenging, zeigt Cassius Dio im Anschluss am Beispiel einer Krise auf: Ein armenischer Gesandter sollte empfangen werden. Nero erwartete ihn auf dem Kaiserthron. Agrippina wollte den Thron aber nun besteigen, was ihr nicht zustand. Burrus und Seneca rieten Nero, Agrippina abzufangen. Er sollte, um dieses Ziel zu erreichen, sie als Sohn begrüßen und sie auf diese Weise daran hindern, auf dem Thron Platz zu nehmen. Dieses Manöver verbarg das eigentliche Ansinnen von Agrippina. Ein ausgedachter Vorwand brach daraufhin zusätzlich das Treffen ab, um dem armenischen Gesandten keine Indizien dafür zu liefern, dass die Kaisermutter unerlaubterweise die Aufgaben des Kaisers übernehmen wollte. Am Ende gelang es gegenüber dem armenischen Gesandten erfolgreich, das frevelhafte Verhalten von Agrippina unkenntlich zu machen.³⁸⁰ Seneca wird damit als geschickter Akteur am kaiserlichen Hofe dargestellt.

Die nun folgende Regierungszeit, das sogenannte *quinquennium* (fünfjährige gute Regierung), ist, nach Cassius Dio, dank Burrus und Seneca vortrefflich verlaufen, was auch dem heutigen geschichtswissenschaftlichen Konsens entspricht.³⁸¹ Cassius Dio begründet das mit den Worten: „Jene beiden Männer handelten im Einverständnis, änderten hier Einrichtungen, dort hoben sie sie völlig auf und trafen neue Bestimmungen.“³⁸² Burrus und Seneca werden von Cassius Dio dadurch als aktive Staatenlenker beschrieben.³⁸³ Allerdings hatten sie dem jungen Kaiser, welcher in Abhängigkeit von seiner Mutter geraten war, erlaubt, seinen Lüsten und Neigungen nachzugehen. Cassius Dio gibt an, dass Seneca und Burrus hofften, Nero würde bald von selbst seine Pflichten wahrnehmen.

³⁷⁹ Vgl. ebd., LXI, 3, 2.

³⁸⁰ Vgl. ebd., LXI, 3, 3 f.

³⁸¹ Vgl. Wilson, *The Greatest Empire*, S. 115.

³⁸² Cassius Dio, *Römische Geschichte*, LXI, 4, 2.

³⁸³ Vgl. Griffin, *Imgao Uitae Suae*, S. 38 sowie 2.3 zum Kontrast der Aktivität und Passivität in Bezug auf die Lenkung des Staates bei Cassius Dio und Tacitus.

Doch in Neros Zügellosigkeit hatten sich die beiden getäuscht. Neros Begierden und Ausschweifungen wurden daraufhin immer umfangreicher, sodass er letztendlich begann, ein neuer Caligula zu werden.³⁸⁴ Infolgedessen tötete Nero seinen Adoptivbruder Britannicus. Mit diesem Ereignis begann, so Cassius Dio, der Machtverlust von Seneca und Burrus. Sie hatten infolgedessen nur noch die nötigsten Staatsgeschäfte erledigt und waren darauf bedacht, selbst nicht zu Schaden zu kommen.³⁸⁵ Aus diesen Schilderungen ist zweierlei zu entnehmen: Erstens verweist Cassius Dio darauf, dass Seneca, im Unterschied zur Darstellung bei Sueton, nicht imstande war, das Wesen von Kaiser Nero richtig zu erkennen. Als Resultat wurde Nero erlaubt, seiner Zügellosigkeit nachzugehen. Somit wandelt sich das Bild von Seneca als erfolgreicher Staatsmann zu dem eines Erziehers, der seinen Schüler nicht richtig einschätzen konnte und eine folgenschwere Entscheidung traf. Für die Untaten, die Nero noch verüben sollte, wird Seneca (und ebenso Burrus) von Cassius Dio in die Pflicht genommen. Zweitens attestiert Cassius Dio den beiden Staatsmännern Seneca und Burrus ein vorrangiges Verfolgen von Eigeninteressen, als ersichtlich wurde, welche Konsequenzen die Erlaubnis für Nero, seinen Begierden frönen zu dürfen, nach sich zog. Anstatt also einen Seneca zu zeigen, der in der Lage war, zu seiner Fehlentscheidung zu stehen und weitere Konsequenzen zu verhindern, portraitiert Cassius Dio Seneca als eine defätistische Person, der mehr am Eigenwohl gelegen war als an dem Wohlergehen des kaiserlichen Hofes und des römischen Volkes. Sowohl der Staatsmann als auch der Erzieher Seneca wird von Cassius Dio kritisiert, sodass Seneca aus der Perspektive von Cassius Dio nicht als vollumfänglicher guter Staatsmann anzusehen ist, sondern nur für eine gewisse Zeit gute Politik betrieb.

Wenngleich Cassius Dio bis zum Mord an Britannicus ein Seneca-Bild mit durchaus positiven Zügen, so zum Beispiel als temporär geschickten Staatsmann und talentierten (wenn auch in Ungnade gefallenen) Redner, entwickelte,³⁸⁶ beginnt er danach damit, Seneca durch und durch negativ zu bewerten. In diesem Zuge berichtet er zunächst von der Anschuldi-

³⁸⁴ Vgl. Cassius Dio, Römische Geschichte, LXI 4–5,1.

³⁸⁵ Vgl. ebd., LXI, 7, 5.

³⁸⁶ Wobei später auch kurz erwähnt wird, dass Seneca dafür sorgen konnte, Nero in seiner Mordlust zu zügeln. Vgl. ebd., LXI, 18, 3.

gung, Seneca habe mit Agrippina Unzucht getrieben. Ohne die Glaubhaftigkeit dessen infrage zu stellen, tadelt Cassius Dio, Seneca habe aus der Unzucht mit Julia und seiner anschließenden Verbannung nach Korsika nichts gelernt. Dies habe zu seiner Philosophie im Widerspruch gestanden (ohne dabei die Inhalte der Stoa zu referieren), woraufhin der Historiograf noch weitere Beispiele dafür angibt, wie sich Seneca entgegen seiner Philosophie verhalten habe. Diese Beispiele zeigen auf, dass Cassius Dio gegenüber Seneca im Grunde feindlich gesonnen ist:³⁸⁷

- Seneca habe sich gegen Tyrannen ausgesprochen, habe jedoch selbst einen erzogen, womit auf Nero angespielt wird.
- Obwohl Seneca Machthaber allgemein kritisiert habe, sei er steter Gast am kaiserlichen Hofe gewesen.
- Schmeicheleien habe er getadelt. Dennoch sei er voll des Schmeichels gegenüber Messalina und verschiedenen Freigelassenen am Hofe von Claudius gewesen. Hierbei bezieht sich Cassius Dio auf Senecas Schrift *Ad Polybium de Consolatione*, ohne sie konkret zu nennen, die im Verdacht steht, nur eine heuchlerische *Trostschrift* für den unter Claudius freigelassenen und einflussreichen Polybios zu sein, denn ihr eigentlicher Zweck sei es gewesen, Seneca von seinem Korsikaexil zu befreien. Dass Seneca zu solch einem Mittel griff, beschämte, so Cassius Dio, Seneca selbst.³⁸⁸
- Trotz eines Vermögens von 75 Millionen Denaren habe er Kritik an Vermögenden geübt. Der tatsächliche Umfang mag durchaus eine Übertreibung durch Cassius Dio darstellen. Aber Romm bemerkt korrekt, dass selbst eine geringere Summe durchaus für Aufsehen gesorgt hätte, wenn man gleichzeitig Senecas Leben als stoischer Philosoph bedenkt.³⁸⁹

³⁸⁷ Vgl. Griffin, Seneca, S. 428.

³⁸⁸ Vgl. Cassius Dio, Römische Geschichte, LXI, 2 f.; Romm, *Dying Every Day*, S. 29; Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 103. Die von Cassius Dio aufgeführte Kritik wird auch heute noch beispielsweise von Beck vertreten, der in der *Trostschrift* ausschließlich ein Instrument für Seneca sieht, um sich dem Exil auf Korsika zu entziehen. Vgl. Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 36. Für eine differenziertere Sicht siehe: 2.5.3.

³⁸⁹ Vgl. Romm, *Dying Every Day*. S. 101. Siehe: 1.5 zum Problem, dass sich die Gesellschaft der frühen römischen Kaiserzeit weniger am Besitz an sich störte, sondern vielmehr an einem besitzenden Philosophen.

- Selbiges galt für Aufwendungen, obwohl Seneca über 500 reich verzierte Tische besessen habe, an denen seine Gäste bewirtet worden seien. Auch seine Hochzeit sei voller Prunk gewesen.³⁹⁰
- Seneca sei der Knabenliebe zugeneigt gewesen und habe sogar Nero dazu angestiftet. Gleichzeitig habe sich der Philosoph als Sittenprediger ausgegeben, sich daher vom Kaiser nicht küssen lassen und mit ihm nie ein gemeinsames Mahl eingenommen.³⁹¹
- Seneca habe Nero zum Muttermord angestiftet, um entweder von der Unzucht mit Agrippina abzulenken oder Nero des Mordes anzuklagen zu lassen.³⁹² Cassius Dio hält es, ohne es begründen zu können, für sicher, dass der Mord hauptsächlich auf Anraten des Philosophen erfolgte.³⁹³
- Unruhen in Britannien hätten sich aufgrund von Senecas Zinspolitik ergeben. Dabei habe er Britannien 10 Millionen Denare³⁹⁴ geliehen, die er aber schnell zurückgefordert habe. Zur Rückzahlung sei die Kolonie jedoch nicht in der Lage gewesen.³⁹⁵
- Schließlich habe Seneca als überzeugter Verschwörer gegen Nero gegolten.³⁹⁶

Ähnlich wie Sueton berichtet Cassius Dio abschließend von Senecas Tod. Dieser bekommt auch bei Cassius Dio die Färbung des Unverschuldens, da Seneca seine Besitztümer an Nero zurückgeben wollte und den Kaiser ferner am Hofe gemieden hat. Der Philosoph starb durch Aderlass. Cas-

³⁹⁰ Vgl. Cassius Dio, Römische Geschichte, LXI, 10.

³⁹¹ Vgl. ebd., LXI, 10.

³⁹² Vgl. ebd., LXI, 12, 1.

³⁹³ Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 109.

³⁹⁴ Romm vermutet, dass es sich dabei um eine Übertreibung handelt. Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 101.

³⁹⁵ Vgl. Cassius Dio, Römische Geschichte, LXII, 2, 1. Als Folge dessen wird in der Forschung der Boudicca-Aufstand in der Kolonie vermutet, ohne jedoch klar eine Verbindung zwischen Senecas Zinsrückforderungen und dem Aufstand nachweisen zu können. Siehe dazu und zum Aufstand selbst: Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 228 sowie Romm, *Dying Every Day*, S. 129 ff.

³⁹⁶ Vgl. Cassius Dio, Römische Geschichte, LXII, 24, 1. Romm zeigt auch anhand dieser Textstelle auf, dass es eine Verleumdung durch Cassius Dio ist, Seneca (gemeinsam mit dem neuen Gardepräfekten Rufus) als Verschwörungsanstifter zu benennen. Gleichzeitig könne damit aber nicht auf eine Nichteilnahme von Seneca geschlossen werden. Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 109.

sus Dio unterstellt als abschließende Kritik, dass Seneca den Willen bekundet hätte, auch seine Frau Paulina möge auf gleiche Art sterben. Allerdings wurde sie vor dem Tode bewahrt.³⁹⁷

Das Seneca-Bild, welches sich bei Cassius Dio findet, zeigt zunächst einen durchaus gut agierenden Staatsmann und einen talentierten Redner, der sich Anfeindungen zuzog, aber spätestens durch die verfassten Reden für Nero positive Wirkungen im Staat erzeugte. Gemeinsam mit Burrus gelang es ihm, die Geschicke des Staates gut zu führen. Als einziger, aber schwerwiegender Fehler kann das Unterschätzen des affektgeladenen Neros angesehen werden. Cassius Dios Hauptkritik an Seneca bezieht sich in mehreren Variationen auf die nicht gegebene ÜTW. Die zuvor gezeigte Liste sämtlicher Kritikpunkte beruht jedoch auf Gerüchten und Unterstellungen: Weder gibt Cassius Dio Belege oder Argumente für seine Behauptungen an, noch bezieht er sich an irgendeiner Stelle auf konkrete stoische Lehren, denen Seneca widersprochen haben soll. Pierre Grimal deutet Cassius Dios Kritik als Echo der Anfeindungen gegenüber Seneca zu seiner Lebenszeit. Diese Anfeindungen entbehren jedoch der Objektivität und ergehen sich in Widersprüchen. Deutlich tritt dies bei Cassius Dios Darstellung hervor, wenn er davon spricht, Seneca sei einerseits geldgierig gewesen, wollte aber sein Vermögen an Nero wieder abtreten.³⁹⁸ Ferner ist zu bedenken, dass Cassius Dios Kritik aus seiner generellen Abneigung gegenüber Philosophen herrührt. Daher verwundert sein expliziter und umfassender Tadel an Seneca als Philosophen nicht.³⁹⁹ In diesem Zusammenhang gibt Romm auch zu bedenken, dass Cassius Dios Quellen für sein Seneca-Bild von Informanten stammen, die zwar näher an Senecas Lebenszeit heranreichten, als es bei der Lebenszeit von Cassius Dio der Fall ist, jedoch gelte für sie:

„Those writers, it is clear, deeply mistrusted Seneca’s motives. They believed the rumorst that attributed to Seneca a debauched and gluttonous personal life, a Machiavellian polical career, and a central role in a conspiracy to assassianet Nero in A.D. 65.“⁴⁰⁰

³⁹⁷ Vgl. Cassius Dio, Römische Geschichte. LXII, 25, 1 ff.

³⁹⁸ Vgl. Grimal, Seneca, S. 109.

³⁹⁹ Vgl. Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 329.

⁴⁰⁰ Romm, Dying Every Day, S. xiv.

Jedoch ist diese Einschätzung insofern einzuschränken, als dass selbst vonseiten der Seneca-Gegner nichts an den ersten Jahren der Neroregierung zu beanstanden war, wie es Cassius Dio aufzeigt. Allerdings lässt die grundlegend polemisch-kritische Haltung gegenüber Seneca auch auf eine sehr einseitige Quellenwahl von Cassius Dio schließen, die seinem Interesse, einen weiteren Philosophen in ein schlechtes Licht zu rücken, nachkam. Informationen, die Cassius Dio gegen Seneca verwenden konnte, nutzte er auch genau für diesen Zweck, ohne sich zu fragen, ob das, was er damit darstellt, der Wahrheit entspricht, und ob es auch andere Perspektiven auf Seneca geben könnte.

Schließlich ist anhand der Kritik an Senecas Vermögen und Besitzungen erkennbar, dass sich Cassius Dio nicht dafür interessiert, sich mit der Philosophie der Stoa auseinanderzusetzen. Die Stoa unterscheidet zwischen Gutem, Schlechtem und Indifferentem. Zu Letzterem gehört beispielsweise der Reichtum, der höchstens in seiner Nutzung einen Gebrauchswert erreichen und somit als etwas Annehmliches angesehen werden kann. Der Besitz von Reichtum ist nicht an sich etwas Verwerfliches. Doch diese Perspektive hat für Cassius Dio keine Relevanz, was darauf hindeutet, dass er die Lehre der Stoa zum Zwecke seiner abwertenden Darstellung bewusst ignoriert, um schlichtweg vermeintliche Kritik zu üben, oder die stoische Lehre gar nicht verstand. So wird auch aus diesem Blickwinkel die einseitige Quellennutzung, die Cassius Dios Schilderungen zugrunde liegt, ersichtlich. Ferner verweist Jan-Wilhelm Beck auf den Umstand, dass ein umfangreicher Besitz für diejenigen üblich war, die Vertraute eines Kaisers waren. Cassius Dio unterschlägt diese Charakteristik römischer Sitten bei seiner Kritik vollständig, sodass seine Kritik abgetan werden könne.⁴⁰¹ Allerdings unterschlägt Beck aus dieser Perspektive wiederum, dass Cassius Dio nicht an der Darstellung einer beliebigen Person mit viel Besitz gelegen ist. Der Historiograf scheint gezielt einen Philosophen, der reich an Geld und Besitztümern war, kritisieren zu wollen. Aus Cassius Dios Vorwürfen kann also nicht sicher abgeleitet werden, er habe kein Bewusstsein von römischen Sitten der frühen Kaiserzeit gehabt. Wenn Beck meint, man könne Cassius Dios Kritik an Seneca einfach unter Verweis auf die römischen Sitten von der Hand weisen, greift das zu kurz, denn die Sitten haben für Cassius Dios Kritik

⁴⁰¹ Vgl. Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 22.

keine Bedeutung. Seneca hätte auch auf anderen Wegen als durch Schenkungen des Kaisers zu Vermögen und Besitz kommen können und wäre dennoch Gegenstand von Cassius Dios polemischer Kritik geworden, denn unter allen denkbaren Möglichkeiten wäre für Cassius Dio immer noch ein Philosoph gegeben gewesen, der sich gegen zu viel Besitz aussprach, aber viele Besitzungen gehabt hätte.

Aus all dem Gesagten heraus kann das Seneca-Bild von Cassius Dio, ähnlich wie das Seneca-Bild von Sueton, kaum als eine Darstellung eines historischen Senecas gelten. Vielmehr handelt es sich um eine starke historiografische Verzerrung aufgrund der Abneigung des Historiografen gegenüber Philosophen.

2.3 Das Seneca-Bild des Tacitus

Im Gegensatz zu Cassius Dios Seneca-Darstellung findet sich bei Publius Cornelius Tacitus (55/56 p. Chr. n.; wann er verstarb, ist nicht sicher bekannt) ein insgesamt positives Seneca-Bild. Tacitus erwähnt Seneca in seinen *Annalen* erstmals, als durch Agrippinas Wirken am Hofe von Kaiser Claudius Senecas Korsika-Exil beendet wurde. Dem Philosophen wurde daraufhin die Prätur übertragen und er sollte Neros Erzieher werden.⁴⁰² Tacitus zeigt Seneca zuerst als Verbannten, der durch die Gunst von Agrippina zum einen zurück nach Rom geholt wurde und zum anderen neben der Prätur die Aufgabe erhielt, Nero in seiner Entwicklung zu unterstützen. Seneca wird insgesamt als Günstling charakterisiert, der jedoch, wie Tacitus näher ausführt, für Agrippina ein Instrument ihrer Machtspiele darstellte, denn Seneca sollte dazu dienen, Nero auf seine kommende Aufgabe als Kaiser vorzubereiten, und zuvor dabei behilflich sein, das notwendige Übel, das heißt Kaiser Claudius, zu beseitigen.⁴⁰³ Der ehemals verbannte Philosoph erscheint hier als ein Spielball äußerer Geschehnisse. Jedoch zeigt Tacitus auch auf, dass Seneca, gemeinsam mit Burrus, daran interessiert war, Agrippinas Eigensinn im Zaum zu halten.⁴⁰⁴ Seneca ließ sich trotz der Rückkehr vom Exil nicht durch Agrippina korrumpieren. Sein Urteilsvermögen wurde trotz der Annehmlichkeit, wieder in Rom und dann sogar am kaiserlichen Hofe wirken zu

⁴⁰² Vgl. Tacitus, *Annalen*, XII, 8.

⁴⁰³ Ebd., XII, 8; sowie zur Diskussion dessen: Griffin, *Imago Uitae Suae*, S. 34.

⁴⁰⁴ Vgl. Tacitus, *Annalen*, XIII, 2

dürfen, nicht getrübt. In weiteren Ausführungen bemerkt Tacitus, Burrus habe sich als Gardepräfekt von Nero vor allem durch Sittenstrenge und seine Militärtätigkeit ausgezeichnet, Seneca dagegen durch „praeceptis eloquentiae et comitate honesta“⁴⁰⁵ (Unterricht der Beredsamkeit und ehrenvolle Umgänglichkeit). Gemeinsam haben sie Nero Tugenden nahebringen oder zumindest seine Laster in Grenzen halten wollen.⁴⁰⁶ Im Gegensatz zu Cassius Dios Bemerkungen legt Tacitus daher Wert darauf zu betonen, dass Seneca und Burrus das Wesen des Kaisers sehr wohl durchschauten und dementsprechend darauf bedacht waren, seine Begierden und Ausschweifungen zu zügeln. Beide Personen werden als aktive Vertraute von Nero dargestellt, wohingegen bei Cassius Dio Seneca und Burrus spätestens nach Neros ersten Zügellosigkeiten in eine mehr passive Verhaltensweise übergingen.

Beim Leichenbegräbnis von Claudius verlas Nero eine Rede, die, Tacitus zufolge, Seneca formuliert habe, da Nero als erster Machthaber fremder Redenschreiber bedurfte.⁴⁰⁷ Tacitus berichtet im Unterschied zu Cassius Dio von einer sich bei der Leichenrede abspielenden Begebenheit: Auf übliche Weise wurde Claudius in der Rede zunächst gelobt. Nero begann erst das lange Bestehen des julisch-claudischen Kaisergeschlechts zu erwähnen (*antiquitatem generis*), dann folgten Konsulate und Triumphe (*consulatus ac triumphos mairoum*), später Claudius wissenschaftliche Tätigkeit (*liberalium artium*) und schließlich die Sicherheit, die der Staat in der Regierungszeit von Claudius aufgewiesen hatte, da keine Feinde das Römische Reich bedroht hatten (*nihil rei publicae ab externis accidisse*). Solche Aspekte in einer Rede auf einen verstorbenen Kaiser zu betrachten, war ein übliches Vorgehen und ließ die Zuhörerinnen und Zuhörer gespannt den Ausführungen des neuen Kaisers lauschen. Dann ist allerdings zu lesen:

⁴⁰⁵ Ebd., XIII, 2, 1.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., XIII, 2.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., XIII, 3, 2.

„[P]ostquam ad prouidentiam sapientiamque flexit, nemo risui temperare, quamquam oratio a Seneca composita multum cultus praeferebat [...]“⁴⁰⁸ (Nachdem er [Nero] sich auf die Weitsicht⁴⁰⁹ und die Weisheit [von Claudius] bezogen hatte, zügelte sich niemand zu lachen, wenngleich die Rede, die von Seneca erstellt wurde, einen sehr [angemessenen] Stil an den Tag legte.)

Im Gegensatz zu Sueton und Cassius Dio wird Seneca von Tacitus ausdrücklich als Redner gelobt. Hat Seneca sein Rednertalent nach Meinung von Tacitus bewusst genutzt, um bereits bei der Leichenrede eine Kritik an Claudius zu äußern, dem Seneca immerhin seine Exilzeit zu verdanken hatte? Die Textstelle lässt keine eindeutige Antwort zu. Es wäre denkbar, dass die Zuhörerinnen und Zuhörer sehr wohl wussten, wie es um die Weitsicht und die Weisheit des verstorbenen Kaisers bestellt war. Vielleicht empfanden sie es als lächerlich, etwas zu erwähnen, was offensichtlich nicht gegeben war. Seneca hätte in diesem Falle eine Rede mit üblichen Würdigungen, wozu auch die Weitsicht und die Weisheit eines Herrschers gehören, verfassen können, ohne weitere Absichten damit verfolgen zu wollen, und dennoch hätten Eingeweihte ihr Lachen nicht unterdrücken können. Allerdings ist es auch möglich, dass Seneca die spezielle Würdigung bewusst einbaute und absichtlich eine ironische, zum Lachen anregende Wirkung erzielen wollte. In diesem Falle hätte Seneca die Chance genutzt, eine erste Kritik an Claudius zu formulieren.⁴¹⁰ Was letztendlich der Fall war, teilt Tacitus in seiner Seneca-Darstellung nicht mit. Er überlässt damit das Urteil über den Sachverhalt seinen Leserinnen und Lesern.

⁴⁰⁸ Ebd., XIII, 3. 1 f.

⁴⁰⁹ Erich Heller übersetzt *prouidentia* mit „Umsicht“. Da in der Äußerung, die man bei Tacitus findet, sofort auch von Weisheit (*sapientia*) die Rede ist, halte ich „Weitsicht“ für die hier geeignetere Übersetzung, da dieser Ausdruck mehr semantische Nähe zur Weisheit aufweist als die Umsicht, die eher die Konnotation von einer Sorge um etwas hat. Dass Claudius sich zumindest um sein Reich gesorgt hat, geht aus dem Lob hervor, dass Feinde das Reich unter seiner Regierung nicht angriffen. Es wäre daher in gewisser Weise ein Widerspruch, seine Sorge um das Reich einmal zu loben und einmal zu verspotten. Die Textstelle und die enge Verbindung von Weitsicht und Weisheit (*prouidentiam sapientiamque*) legen eher eine Kritik an Claudius geistigen Fähigkeiten nahe als daran, dass sich der Kaiser nicht um sein Reich sorgte.

⁴¹⁰ Diese Variante hält Beck zumindest für möglich und für verständlich in Anbetracht der Exilzeit, die Seneca Claudius zu verdanken hatte. Vgl. Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 43. Zu dieser Forschungsmeinung ergänzt Beck jedoch keine Argumente, um zu bestimmen, für welche Variante sich die Leserinnen und Leser tatsächlich entscheiden sollten.

Seneca unterstützte Nero nicht nur bei dem Verfassen von Reden,⁴¹¹ sondern nahm auch auf die Regierung des jungen Kaisers Einfluss. Folgende positive Wirkungen auf den Staat unter der Mithilfe von Seneca gibt Tacitus an:

- Bestechungen bei Prozessführungen wurden untersagt.
- Fechterspiele durften nicht mehr von designierten Quästoren veranstaltet werden.⁴¹²
- Nero begnadigte beispielsweise den Senator Plautius Lateranus.⁴¹³ An diesem Beispiel ist eine neue Milde des Kaisers zu erkennen, die ihn dazu befähigte, Gnade walten zu lassen.
- Prokuratoren und Oberbeamten wurde verboten, Spiele (zum Beispiel Gladiatorenkämpfe oder Tierhetzen) zu veranstalten. Dies war zuvor eine übliche Praxis, damit sich die Prokuratoren und Oberbeamten von Verfehlungen wieder freikaufen konnten.⁴¹⁴

Auch wenn aus historischer Perspektive gesagt werden kann, dass die ersten Regierungsjahre von Kaiser Nero vor allem deswegen gut verliefen, weil es keine besonderen Vorkommnisse gab und das Römische Reich so in seiner Blüte bestehen konnte, ist es jedoch in Anbetracht der Aufzählung von Tacitus verfehlt zu meinen, Seneca habe in den ersten Regierungsjahren keinen besonderen Einfluss auf den Staat als Politiker gehabt,⁴¹⁵ denn Nero zeigte anfangs nicht nur Milde (*clementia*), wie Josiah Osgood analysiert, sondern präsentierte sich auch als volksnah, das heißt als Bürger Roms (*ciuilitas*).⁴¹⁶ Ein anderes Extrem nimmt wiederum Romm ein, wenn er zu dem Schluss kommt, ohne Senecas Einfluss wären die ersten Regierungsjahre unter Nero nicht sonderlich erfolgreich gewesen.⁴¹⁷ Zu bedenken ist bei dieser Einschätzung jedoch, dass erstens

⁴¹¹ Gemeint sind hier zum einen die erwähnte Leichenrede, zum anderen die wahrscheinlich auch von Seneca verfasste erste Rede, die Nero vor dem Senat hielt. Siehe dazu: Tacitus, Annalen, XIII, 3–5.

⁴¹² Vgl. ebd., XIII, 5, 1.

⁴¹³ Vgl. ebd., XIII, 11, 2. Plautius Lateranus wurde 48 p. Chr. n. aufgrund einer kritisierten Liebhaberschaft aus dem Senat gestoßen und sieben Jahre später wieder in den Senat berufen. Er war aber schließlich 65 p. Chr. n. an der Verschwörung gegen Nero beteiligt. Vgl. Hanslik, Der kleine Pauly, Eintrag „Plautius“, S. 910 und Eck, Der neue Pauly, Eintrag zu „P. Lateranus“, S. 1117.

⁴¹⁴ Vgl. Tacitus, Annalen, XIII, 31, 3.

⁴¹⁵ Vgl. Veyne, Weisheit und Altruismus, S. 37.

⁴¹⁶ Vgl. Osgood, Nero and the Senate, S. 35.

⁴¹⁷ Vgl. Romm, Dying Every Day, S. 173.

keine Vorkommnisse das Römische Reich und damit die Regierung des Kaisers herausforderten, und dass zweitens Seneca stets gemeinsam mit Burrus handelte, sodass der Beitrag von Burrus zu den erfolgreichen Regierungsjahren nicht vernachlässigt werden kann, auch wenn Tacitus nur Seneca mit der obigen Auflistung in Verbindung bringt. Es wäre daher zumindest vorstellbar, auch ohne Seneca eine erfolgreiche anfängliche Regierungszeit anzunehmen. Dennoch legt Tacitus zumindest nahe, dass Seneca einen großen Einfluss auf Nero, seine Regierung und das Römische Reich hatte.

Tacitus berichtet des Weiteren analog zu Cassius Dios Schilderungen vom Zwischenfall mit dem armenischen Gesandten.⁴¹⁸ Ein weiteres Zeugnis für Senecas geschickten Umgang mit dem sich nach weiblicher Nähe sehnenen Nero sowie seiner eifersüchtigen und machtvessenen Mutter Agrippina liefert Tacitus mit folgender Schilderung: Nero verkehrte mit einer Freigelassenen namens Acte. Auf sie wurde Agrippina neidisch. Um Acte Schutz zu gewähren, habe ein enger Freund von Seneca mit Namen Serenus den offiziellen Liebhaber gespielt.⁴¹⁹ Acte sei später von Seneca um Hilfe gebeten worden, mittels einer List Agrippina davon abzuhalten, mit ihrem eigenen Sohn zu schlafen.⁴²⁰ Ein ähnliches Beispiel für Senecas Einfluss an Neros Hof wurde später offenbar, als schließlich Agrippina beschloss, Burrus seines Amtes zu entheben. Seneca habe entgegen der Position von Agrippina erwirken können, dass Burrus im Amt bleiben konnte.⁴²¹

Tacitus und auch Cassius Dio zeichnen das Bild von Seneca als erfolgreichen Staatsmann und veranschaulichen diesen Fakt anhand jenes Zwischenfalls mit dem armenischen Gesandten. Tacitus entwickelt jedoch vermittels der Benennung konkreter positiver Wirkungen auf das Römische Reich mehr Details (Abbau von Korruption im Reich, kontrollierter Umgang mit Agrippina sowie Zügelung der kaiserlichen Begierden), die

⁴¹⁸ Siehe dazu: 2.2.

⁴¹⁹ Vgl. Tacitus, *Annalen*, XIII, 13.

⁴²⁰ Vgl. ebd., XIV, 2. Tacitus präsentiert hier zwei Versionen. Als Gewährsmann für die erste Variante führt Tacitus Clauuius sowie andere nicht genannte Historiografen an. Ihnen gemäß sei die Verführung zum Beischlaf von Agrippina ausgegangen. Nach der zweiten Variante, gemäß Fabius Rusticus, sei es jedoch Nero gewesen, der seine Mutter zuerst verführte. Da es mehrere Quellenbelege für die erste Variante gegeben habe, sieht Tacitus diese als die glaubwürdigere an.

⁴²¹ Vgl. ebd., XIII, 20.

noch stärker begründen, wieso Seneca einen guten Einfluss auf Nero und somit auf den Staat hatte, wohingegen Cassius Dio später Seneca als politisch eigennützig charakterisiert und damit Kritik an Seneca übt.

Eine weitere Differenz zwischen dem Seneca-Bild von Cassius Dio und Tacitus legt Miriam Griffin nahe: Auch wenn Cassius Dio keine Erwähnung konkreter Gesetzesentwürfe formuliert, beschreibe er Seneca und Burrus als aktive Staatsmänner, die direkt durch die Gesetzgebung Einfluss auf das Römische Reich genommen haben. Dagegen portraitiere Tacitus Seneca (und auch Burrus) als jemanden, der in zweiter Reihe für den Staat tätig gewesen sei.⁴²² Der Vergleich ist jedoch nur bedingt richtig, denn das hintergründige Wirken von Burrus und Seneca wird auch von Cassius Dio verdeutlicht, da er, wie Tacitus, den Armenier-Zwischenfall beschreibt. Griffin begründet ihre Einschätzung mit der in 2.2 zitierten Textstelle,⁴²³ in der Cassius Dio auf die aktiven Gesetzesänderungen durch Burrus und Seneca zu sprechen kommt. Das ist aber nur ein Teil seiner Darstellung, sodass man höchstens schließen kann, in Cassius Dios Darstellung liegt eine Vermischung von direktem und hintergründigem Handeln bei Burrus und Seneca vor, wohingegen Tacitus ausschließlich das Bild eines hintergründig agierenden Regierungsgespanns zeichnet.

Schließlich erwähnt Tacitus, Seneca habe in vielen verfassten Reden entweder gezeigt, wie tugendhaft Senecas Lehren für Nero seien, oder welches großartige Rednertalent der Erzieher habe. Tacitus gibt beide Varianten an, urteilt aber nicht, welche davon die stimmigere sein könnte.⁴²⁴ Dass Seneca mit seinen für Nero geschriebenen Reden auch ein weiteres Ziel verfolgte, als nur seinem Kaiser und Schüler dienlich zu sein, nämlich entweder die Güte seiner Lehren oder seines Rednertalentes zu beweisen, zeigt einen Seneca, dem es zumindest auch daran gelegen war, seine Erfolge zu kommunizieren. Im ersten Falle, dem der Veranschaulichung der Güte seiner Lehren und ihrer positiven Auswirkungen auf Nero, kann man bezüglich des Seneca-Bildes bei Tacitus zweierlei vermu-

⁴²² Vgl. Griffin, *Imago Uitae Suae*, S. 38.

⁴²³ Vgl. Cassius Dio, *Die Römische Geschichte*, LXI, 4, 2.

⁴²⁴ Vgl. Tacitus, *Annalen*, XIII, 11.

ten: In Anbetracht der vorherigen Kaiser, vor allem Caligula, der sich wesentlich durch Grausamkeit auszeichnete,⁴²⁵ könnte es Seneca als notwendiges politisches Vorgehen erachtet haben, den neuen Kaiser in ein besseres Licht zu rücken. Er wollte dem römischen Volk nahelegen, dass nun ein milderer, gerechterer Kaiser herrschen würde. Angesichts der vielen Kritiken, die sich Seneca zuzog, könnte es aber auch möglich sein, dass er die Reden nutzte, um sich nicht als guter Politiker oder Erzieher, sondern als guter Philosoph zu profilieren. Er hätte damit die Reden genutzt, um die Anwendbarkeit seiner stoischen Lehren zu belegen und um zu beweisen, welchen positiven Einfluss sie auf einzelne Menschen oder auf ein ganzes Reich haben können, wenn der Schüler der Kaiser höchst persönlich wäre und sich an ihm eine seelisch-moralische Entwicklung durch die praktische Umsetzung stoischer Lehren zeigen ließe. Im zweiten Fall, dem der Veranschaulichung von Senecas eigenem Rednertalent, hätte man es mit einem ähnlichen Bildstück zu tun, wie es sich bei Sueton finden lässt: Seneca als Redner, der einen Hang zur Eitelkeit aufweist. Was am Ende tatsächlich der Fall war, lässt Tacitus jedoch wieder offen und verlangt von den Lesenden ab, sich selbst ein Urteil zu bilden. In diesem Sinne pointiert Griffin die Seneca-Darstellung von Tacitus korrekt als „at times agnostic and equivocal“⁴²⁶. Man kann darin nunmehr eine gewisse Vorgehensweise von Tacitus erkennen: Entwirft er sein Seneca-Bild, belegt er positive Aspekte direkt. Aspekte, die kritisch und damit zu lasten von Seneca ausgelegt werden können, benennt er bloß und lässt eine konkrete Deutung offen. Anhand dieser Methode zeigt sich, dass sich Tacitus offensichtlich verschiedener Kritiken an Seneca bewusst ist, es ihm jedoch daran gelegen ist, den Philosophen wesentlich als eine Person von Eloquenz, Sittlichkeit sowie von politischem und erzieherischem Geschick darzustellen. Sozusagen hat man es bei Tacitus mit dem entgegengesetzten Extrem zu Cassius Dios grundlegender Kritik und schlechter Darstellung von Seneca zu tun. Beide Extreme sind jedoch als durch und durch historiografisch anzusehen, da es niemals zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit Lob und Kritik an Seneca kommt.

⁴²⁵ Caligula tritt in Senecas Schriften oft als abschreckendes Beispiel für Grausamkeit, Wahn und für andere seelische Krankheiten auf. Siehe dazu beispielsweise: Seneca, *Ad Polybium de Consolatione*, XVII, 3–6; Seneca, *De Ira*, III, XVIII, 3–XIX, 5; sowie dazu: Sørensen, *Seneca*, S. 88 und Ker, *Seneca and Augustan Culture*, S. 110.

⁴²⁶ Griffin, *Imago Uitae Suae*, S. 25.

Offene Kritik an Seneca begann, nach Tacitus, erstmals, nachdem Nero seinen Adoptivbruder Britannicus durch Gift ermorden und dessen Leiche in derselben Nacht noch verbrennen gelassen hatte, denn infolge des Mordes wurde der Besitz des Verstorbenen an Neros Untergebene verteilt. Das verurteilten bereits einige Kritiker und unterstellten Nero einen Freikauf von seiner Schandtat. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass Tacitus keine konkreten Namen der Beschenkten und Kritiker nennt, sodass alles sehr allgemein und vage gehalten bleibt. Die Lesenden der *Annalen* werden aber aufgrund von Senecas Position als Kaisererzieher schnell darauf schließen können, dass auch Seneca zu den Beschenkten gehörte. Ferner verteidigt Tacitus die Beschenkten, da er auf den Zwang (*necessitas*) verweist, welcher von Nero und seinen Schenkungen ausging. Ein Ablehnen wäre unmöglich gewesen, denn sonst hätte man sich sofort zum Feind des Kaisers gemacht, was den Tod nach sich gezogen hätte.⁴²⁷

Der junge Kaiser, der sich am Brudermord erprobt hatte, wollte daraufhin auch seine ihn bedrängende Mutter töten. Burrus und Seneca hatten von dieser Absicht erfahren. Dem Gardepräfekten sei zunächst nichts anderes übriggeblieben, als dem Kaiser die Tötung von Agrippina zuzusichern, sofern sie ein Verbrechen begangen habe. In einem Gespräch zwischen der Kaisermutter, Burrus und Seneca sowie im Beisein von Freigelassenen sei keine Verbrechensschuld ermittelt worden.⁴²⁸ Anhand dieser Darstellung, aber auch vermittelt der früheren Besprechung des Armenier-Zwischenfalls und der späteren Information über Senecas Rücktrittsgesuch von höfischen Aufgaben unter Nero zeigt sich Senecas ständiges Taktieren hinsichtlich seiner Rolle am Hofe des Kaisers. Wie Fuhrmann feststellt, konnte Seneca unter Nero nie rein aus sich heraus entscheiden. Alles, was der Philosoph und Erzieher für richtig oder angemessen hielt, musste er mit dem Willen des Princeps abgleichen, wobei stets auf seine Zustimmung zu warten war.⁴²⁹ Auf Grundlage dieser Perspektive kann man zumindest vermuten, dass Seneca und Burrus nicht daran interessiert waren, die Kaisermutter trotz ihrer Machtgier einfach zu beseitigen. Sie waren darauf bedacht, jedes mögliche Leben zu schonen, und hatten diese Einstellung dem sich fürchtenden, aber auch blutdurstigen Kaiser zu vermitteln – und zwar so, dass der Kaiser nicht den Eindruck gewann,

⁴²⁷ Vgl. Tacitus, *Annalen*, XIII, 14–18.

⁴²⁸ Vgl. ebd., XIII, 20.

⁴²⁹ Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 330.

andere bestimmten über seinen Kopf hinweg, woraus sich die Erwähnung erklärt, Agrippina hätte nur dann beseitigt werden können, hätte man eine Straftat feststellen können.

Aber aufgrund zunehmender Furcht vor seiner Mutter bat Nero später Burrus und Seneca erneut um Rat. Der junge Kaiser fürchtete, bald Mordopfer seiner Mutter zu werden, wenn sie nicht vorher zur Strecke gebracht würde. Die Mitwisserschaft von Burrus und Seneca an Neros Muttermordplänen, die der Kaiser trotz einer fehlenden Nachweisbarkeit von Verbrechen, die Agrippina vermeintlich verübte, hegte, lässt Tacitus wiederum offen, wenn er schreibt: „incertum an et ante gnaros“ (wobei nicht sicher war, ob sie auch schon vorher kundig [bezüglich der Muttermordpläne] waren.)⁴³⁰ Seneca erkundigte sich im Gespräch mit Nero und Burrus, ob nicht die Kaisergarde Agrippina das Leben nehmen könne. Doch Burrus entgegnete, dass die Soldaten aufgrund ihrer Treue gegenüber dem kaiserlichen Hof zu dieser Tat nicht in der Lage wären. Bemerkenswert ist an dieser Stelle der *Annalen*, dass Seneca nunmehr aktiv Vorschläge für die Realisierung des Muttermordes einbrachte. Tacitus beschreibt in diesem Rahmen Seneca als *promptius*, das heißt als entschlossener als Burrus. Man kann nur vermuten, wieso Seneca von Tacitus so charakterisiert wird. Eine wohlwollende Lesart wäre, dass der Erzieher und Philosoph die Gesamtsituation erkannte und den Muttermord für unvermeidlich hielt. Ab diesem Zeitpunkt konnte er mit Burrus nur noch in das Unvermeidliche derart eingreifen, dass die Öffentlichkeit möglichst aus den Plänen herausgehalten und das Gesicht des kaiserlichen Hofes bewahrt würde. Eine nicht wohlwollende Lesart wäre die, die bei Cassius Dio zu finden ist: Seneca war direkt daran interessiert, Agrippina endlich loszuwerden, um mehr Einfluss auf Nero ausüben zu können. Seine Machtpläne (wie auch immer sie gestaltet gewesen sein mögen) hätte der kaiserliche Erzieher so besser umsetzen können. Nun bot sich ihm eine Chance, ein Übel zu beseitigen. Diese durch Cassius Dio geprägte Lesart entbehrt jedoch einiger Belege und ist mit Unterstellungen anstatt Argumenten versehen. Unklar bleibt beispielsweise, ob Seneca interessiert war, Nero für eigene Zwecke zu instrumentalisieren, und ferner gibt selbst Cassius Dio nirgendwo an, welche Ziele Seneca konkret mit dem Römischen Reich verfolgte. Die wohlwollende Lesart vereinbart sich

⁴³⁰ Tacitus, *Annalen*. XIV, 7.

zumindest mit dem Seneca-Bild, das Tacitus entwirft, wobei Seneca als eine Person erscheint, die – so weit wie möglich – auf Nero positiv einwirken wollte.

Letztendlich wurde ein Mann namens Ancitus auserwählt, den Mord an Agrippina zu verüben.⁴³¹ Nach vollbrachter Tat habe sich Nero nach Neapel zurückgezogen und im Senat von Seneca einen Brief vorlesen lassen. Darin seien so viele ausgedachte Anklagen gegen Agrippina erhoben worden, dass sich alle Anwesenden sicher gewesen seien, Nero habe den Mord verüben lassen. Das Geständnis zwischen den Zeilen habe auch für einen Verruf von Seneca gesorgt, der durch seine Nähe zum Kaiser selbst als Mitwirkender angesehen worden sei.⁴³² Hierbei handelt es sich wiederum um eine Darstellung einer kritischen Perspektive auf Seneca, die nicht von Tacitus selbst bewertet wird. Er legt sie in den Mund der römischen Bevölkerung, sodass der Historiograf auch hier keine direkte Wertung vornimmt. Fuhrmann sieht darin jedoch eine indirekte Kritik von Tacitus an Seneca.⁴³³ Wenn Tacitus zuvor allerdings anhand des Beratungsgesprächs mit Nero und Burrus nahelegt, dass Seneca die Ausweglosigkeit der Situation und damit die Unvermeidlichkeit des Muttermordes erkannte, wieso sollte er den von ihm geschätzten Philosophen plötzlich dafür kritisieren, dass er das tat, was beschlossen und nicht veränderbar war? Eine indirekte Kritik wäre nur dann sinnvoll hineinzuzinterpretieren, hätte Tacitus vorher zumindest Indizien dafür gegeben, dass der Muttermord vermeidbar gewesen wäre. Letztendlich scheint sich Fuhrmann innerhalb seiner Lesart zu widersprechen, denn in der Zusammenfassung seiner Untersuchungsergebnisse zu Tacitus kommt er selbst zu dem Schluss, dass Tacitus nie Kritik an Seneca formuliert, sondern nur Dritte zur Sprache kommen lässt, deren Urteil er aber nie bestätigt.⁴³⁴

Während all dieser Entwicklungen wurde erstmalig großflächige Kritik an Seneca vernommen. Ein Mann namens Publius Suiilius Rufus präsentierte, ähnlich wie es später Cassius Dio in seiner *Römischen Geschichte* tun sollte, eine umfangreiche Liste mit Beschuldigungen gegenüber Seneca. Suiilius war ein Quästor des Feldherren Germanicus (Bruder von Kaiser Claudius) und wurde nach einer Verbannung von Kaiser Caligula

⁴³¹ Vgl. Tacitus, *Annalen*, XIV, 7.

⁴³² Vgl. ebd., XIV, 10, 3–11.

⁴³³ Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 249.

⁴³⁴ Vgl. ebd., S. 330.

zurück ins Römische Reich geholt. Er machte sich vor allem einen Namen als berüchtigter Ankläger während der Herrschaft von Kaiser Claudius.⁴³⁵ Maurach gibt ferner zu bedenken, dass Suilius insgesamt ein treuer Untergebener von Claudius war. Seneca, der aufgrund seiner Exilzeit, die er Claudius zu verdanken hatte, nicht grundlos Kritik (in der *Apocolocyntosis* zumindest sicher, möglicherweise auch in der Leichenrede, die er für Nero verfasste) am verstorbenen Kaiser übte, wurde somit zum Feind aller, die immer noch aufseiten von Claudius standen, obwohl dieser bereits verstorben war.⁴³⁶ Aus dieser historischen Perspektive und aus der Perspektive von Tacitus (dazu weiter unten mehr) ist zu entnehmen, dass es sich bei Suilius kaum um einen Kritiker von Seneca gehandelt haben kann, der gewillt war, eine objektive Stellung zu vermeintlich fragwürdigen Taten des Philosophen und Kaisererziehers Seneca zu beziehen. Suilius formulierte nach Tacitus folgende Anklagepunkte:

- Seneca sei ein Emporkömmling und ein Feind der Freunde von Kaiser Claudius (*infensum amicis Claudii*).
- Zurecht habe Seneca die Verbannungsstrafe (auf Korsika) durch den Kaiser erhalten.
- Zudem triebe Seneca unnütze Studien und habe dabei viel Umgang mit Roms Jugend.
- Kritik von ihm würden vor allem jene erfahren, die mit ihrer Beredsamkeit ihre Mitbürger schützen wollten.
- Mit Julia habe Seneca Ehebruch begangen.
- Der Philosoph habe in vier Jahren 300 Millionen Sesterzen erhalten, wobei unklar sei, auf Grundlage welcher Philosophie das geschehen sei. Feststünde, dass er auf Testamente kinderloser Römer aus gewesen sei und italienische Provinzen mit Zinsen armgemacht habe. Seneca habe dagegen gemeint, die Geldeinnahmen seien alle nur aufgrund seiner Arbeit, der er nachzugehen habe, möglich geworden.⁴³⁷

⁴³⁵ Vgl. ebd., S. 230.

⁴³⁶ Vgl. Maurach, Seneca, S. 11.

⁴³⁷ Vgl. Tacitus, Annalen, XIII, 42.

Fuhrmann bemerkt in Anbetracht der Anklagepunkte, wie Suilius Seneca Persönlichkeit auf wenige, vom Ankläger getadelte Wesensmerkmale reduziert. Von Seneca als Kaisererzieher und Politiker unter Kaiser Nero ist nicht die Rede.

„Seneca ist in dieser Karikatur auf seine private Existenz, auf die eines Müßiggängers, Jugend- und Frauenverführers und Geldsacks reduziert, der seiner Raffgier auch noch ein philosophisches Mäntelchen der Bedürfnislosigkeit umhänge.“⁴³⁸

Diese reduzierenden und polemischen Anschuldigungen sind, nach Tacitus, von vielen weiteren Römern geteilt worden. Ebenso waren weitere Vorwürfe aus dem Volk zu vernehmen:

- Seneca habe Bundesgenossen ausgeplündert.
- Staatsgelder habe er veruntreut.
- Ferner habe er Bürger zur Kriegsteilnahme gezwungen und Menschen entweder in den Tod geschickt oder sie zu Fall gebracht.⁴³⁹

Auch hier ist eine Reduktion der Persönlichkeit und Rollen von Seneca in Rom festzustellen, wobei ergänzt wird, Seneca sei jemand gewesen, der den Tod römischer Bürger durch geforderten Kriegsdienst billigend in Kauf genommen oder sie zumindest durch den Kriegsdienst geschädigt hätte. Eine Begründung dafür, wieso das Seneca in den Augen der römischen Bürgerinnen und Bürger getan haben könnte, gibt Tacitus nicht an. Es kann aber angesichts späterer Kritiken an Seneca vermutet werden, dass dem Philosophen eigene Machtinteressen unterstellt wurden, die ihn dazu veranlassten, römische Bürger zu beseitigen. All die Anklagen sind in erster Linie Polemiken, Unterstellungen und Denunziationen, was bisher aufgrund der Stellung von Suilius als Freund von Claudius und der offensichtlichen Reduktion der Kritikpunkte unter Ignoranz der anderen Rollen von Seneca in Rom ersichtlich wird. Tacitus verteidigt Seneca des Weiteren, indem er dessen Ankläger als gefürchteten Mann unter Claudius sowie als käuflichen und als vielfach gehassten Bürger beschreibt. Damit stellt Tacitus die Parteilichkeit von Suilius heraus und nimmt seinen Kritikpunkten jegliche objektive Berechtigung.⁴⁴⁰ Zudem verweist Tacitus auf das Alter von Suilius und sieht darin eine

⁴³⁸ Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 231.

⁴³⁹ Vgl. Tacitus, Annalen, XIII, 43.

⁴⁴⁰ Auch Fuhrmann kommt zu diesem Schluss; siehe: Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 231 f.

Begründung für seine freimütigen Anschuldigungen gegenüber Seneca. Der Historiograf geht darüber hinaus nicht auf die einzelnen Vorwürfe ein, zumal deren Gehalt durch die Charakterisierung des Anklägers als nicht glaubhaft einzustufen ist.⁴⁴¹ Durch dieses Vorgehen wertet Tacitus, anders als im Falle vorangegangener Kritiken, erstmals bestimmte Vorwürfe, die gegenüber Seneca erhoben wurden. Wieder benennt er geäußerte Kritiken an Seneca, verwirft sie dieses Mal jedoch mit dem Verweis auf die nicht bestehende Seriosität des Suillius.

Tacitus setzt seine Schilderung fort: Nach Agrippinas Tod entbrannte Neros Zügellosigkeit. Er bestand beispielsweise darauf, Wagenrennen zu fahren. Burrus und Seneca gaben Neros Wunsch zwar nach, doch bestanden sie darauf, die Rennen im Abgelegenen zu veranstalten. Allerdings wurden die Rennen mit der Zeit von Zuschauerinnen und Zuschauern besucht, sodass der Princeps dabei beobachtet werden konnte. Tacitus bewertet das Verhalten von Burrus und Seneca als angemessen, da sie keine Möglichkeit mehr hatten, dem affekterfüllten Nero Einhalt zu gebieten.⁴⁴² Hierbei veranschaulicht Tacitus nun direkt, was bei der Betrachtung von Senecas Entschlossenheit, einen Lösungsweg für die Gefahr durch Agrippina zu finden, zunächst nur zu vermuten war: Dass sich Nero zu einem affektierten Herrscher entwickeln sollte, konnten Burrus und Seneca nicht mehr verhindern. Aufgrund der nun gegebenen Situation beschloßen sie, nur noch mögliche Übel, die Nero zu verüben im Begriff war, einzudämmen, oder zumindest zeitlich auszusetzen. So verwundert es auch nicht, dass danach, so Tacitus, eine Zeit begann, in der die Missstände in Rom zunahmen. Zu allem Überfluss verstarb Burrus. Mit Faenius Rufus sowie Ofonius Tigellinus wurden fortan zwei Männer Neros Vertraute, die einerseits einen schlechten Einfluss auf Nero ausübten und zusätzlich in Opposition zu Seneca standen. Rufus war zuerst als nicht auf Gewinn bedachter Verwalter des Getreidewesens tätig. Dadurch wurde er beim Volk sehr beliebt, was Nero dazu veranlasste, ihn zu einem der neuen Gardepräfecten seiner Leibwache zu machen. Tigellinus war dagegen, nach Tacitus, verrucht und schamlos. Solche Charaktereigenschaften zogen Nero jedoch an. Der Kaiser nahm sich Tigellinus zum

⁴⁴¹ Vgl. Tacitus, *Annalen*, XIII, 42, 1

⁴⁴² Vgl. ebd., XIV, 14, 2 f.. Des Weiteren wollte Nero als Künstler, konkret als Sänger, vor seinem Volk auftreten. Der Gesang und die Wagenrennen ziemten sich aber einem Herrscher nicht. Vgl. ebd., XIV, 14, 1.

Vorbild und übertrug ihm das Amt des zweiten Gardepräfekten.⁴⁴³ In diesem Zusammenhang präsentiert Tacitus den zweiten großen Kritikblock, der gegenüber Seneca geäußert wurde:

- Seneca sei im Besitz von Reichtümern, die die gewöhnlichen eines Privatmannes weit übersteigen würden.
- Ständig versuche Seneca, die Gunst des Volkes zu erhalten.
- Mittels seines Garten- und Landbesitzes habe Seneca vor, selbst den Kaiser zu übertrumpfen.
- Seinen Ruhm und seine Beredsamkeit stelle er nur aus Eigeninteresse dar.
- Seit Nero Interesse an Senecas Gedichten gefunden habe, schreibe Seneca vermehrt derlei Texte.
- Spöttisch äußere sich Seneca über Neros Wagenlenkerkunst und seine Gesangsstimme.
- Letztendlich brauche Nero keinen Lehrmeister mehr, da er alt genug sei, eigene Entscheidungen treffen zu können.⁴⁴⁴

Tacitus sieht diese Kritik explizit als Verleumdungen (*criminationes*) an. Allerdings berichtet er, dass sie ihre Wirkung erzielten und Nero sich zusehends von Seneca distanzierte. Daraufhin erzählt Tacitus von einem Gespräch zwischen Nero und seinem Erzieher.⁴⁴⁵ Darin bittet Seneca um die Rücknahme seiner erhaltenen Reichtümer und um die Niederlegung seines Amtes, damit er seinem Alter gemäß in Muße leben könne. Dieses Gesuch wird von Nero jedoch abgelehnt. Ab diesem Zeitpunkt wurde, so Tacitus, für Nero aus seinem Erzieher und Freund ein Feind.⁴⁴⁶ Allerdings liefert Tacitus Informationen, die bereits zeitlich vor dem Gesuch darauf hinweisen, dass sich zwischen Seneca und seinem einstigen Schüler eine Feindschaft entwickelte. Die Schilderungen dazu finden sich jedoch erst später in den *Annalen*: Die Feindschaft zeigte sich bereits daran, dass Nero Seneca vergiften lassen wollte, denn Seneca habe sich nicht am Tempelraub beteiligen wollen, den Nero realisierte, um die Staatskassen nach zahlreichen Ausgaben und Ausschweifungen wieder zu füllen.

⁴⁴³ Vgl. ebd., XIV, 51.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., XIV, 51 f.

⁴⁴⁵ Siehe zu näheren Untersuchungen des Gesprächs allgemein: Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus*; und speziell: Griffin, *Seneca on Society*, S. 84–87.

⁴⁴⁶ Vgl. Tacitus, *Annalen*, XIV, 53–56.

Seneca habe erst um Beurlaubung gebeten und anschließend eine Krankheit vorgetäuscht, da seine Bitte nach Urlaub abgelehnt worden sei. Die Vergiftung schlug allerdings fehl, da Seneca ohnehin nur noch darauf bedacht gewesen sei, Früchte und Wasser zu sich zu nehmen.⁴⁴⁷

Allerdings gibt Grimal zu bedenken, dass es sich bei den von Tacitus geschilderten Manövern des Philosophen eher um Gerüchte als um Tatsächlichkeiten gehandelt haben sollte. Seneca habe derlei Ausreden nicht gebraucht, da er zu dieser Zeit ohnehin schon in Muße lebte und keinerlei Pflichten mehr gegenüber dem Kaiser als Erzieher und Ratgeber hatte. Wenn sich Seneca von Neros Tempelraubzügen distanzieren gewollt hätte, dann hätte er das eigenständig und unabhängig tun können.⁴⁴⁸ Dieser Ansicht stehen jedoch die Schilderungen über Nero entgegen, der allzu oft darauf bedacht war, seine Feinde oder Personen, die ihm gefährlich werden konnten, zu beseitigen. Hätte sich Seneca distanziert, so wie es sich Grimal vorstellt, hätte die Gefahr bestanden, dass Seneca seinem unausweichlichen Ende bereits eher gegenübergestanden hätte. Aus der Perspektive der Stoa zählt der Tod zu den indifferenten Dingen, sodass auch ein früherer Tod von Seneca durchaus in Kauf genommen werden wäre. Allerdings gilt ein längeres Leben als eine vorzuziehende Annehmlichkeit, die zu wählen ist, wenn es möglich ist, sich für sie zu entscheiden. Zudem bot ein wenig mehr Verweildauer im Irdischen die Chance, noch positiv am kaiserlichen Hofe wirken zu können, sodass es aus Sicht der stoischen Lehre geboten war, so weit wie möglich sittlich zu handeln und dem Staat förderlich dienlich zu sein.

In der Forschung wird davon ausgegangen, dass das Gespräch zwischen Nero und Seneca nie stattfand. Erstens bildet es einen Widerspruch mit einer vorangegangenen Aussage von Tacitus, Nero sei der erste Kaiser gewesen, der fremde Redenschreiber bedurfte. Neros rhetorische Brillanz im Gespräch mit Seneca zeugt jedoch vom Gegenteil.⁴⁴⁹ Man kann aber diesem Urteil entgegengesetzt annehmen, dass zwischen der Leichenrede während der Beerdigung von Claudius und dem Rücktrittsgesuch durch Seneca eine gewisse Zeitspanne liegt, in der Nero sich in die Rhetorik einüben konnte. Allerdings ist es dann dennoch unwahrscheinlich,

⁴⁴⁷ Vgl. ebd., XV, 45

⁴⁴⁸ Vgl. Grimal, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, S. 168.

⁴⁴⁹ Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 272.

dass er nach all der Zeit eine Meisterhaftigkeit an den Tag legen konnte, die ihn dazu befähigte, auf Augenhöhe mit seinem einstigen Lehrer zu sprechen. Fuhrmann nimmt an, dass Tacitus den Widerspruch billigend in Kauf genommen habe, um Neros Heimtücke und Schlechtigkeit besser zu verdeutlichen.⁴⁵⁰ Zweitens ist sich die moderne historische Forschung darin einig, dass Tacitus mit dem Gespräch vielmehr gestalterische Mittel verfolgte, als eine tatsächliche Gegebenheit darzustellen, denn Sueton und Cassius Dio berichten dagegen von einem Prozess des Rücktritts durch Seneca. Es scheinen mehrere Rücktrittsgesuche vorgelegen zu haben.⁴⁵¹ Besonders anhand des Beispiels jener Gesprächsdarstellung tritt wieder offen zutage, wie stark die Quellen über Senecas Leben differieren und dass sie es nicht erlauben, zu einem Bild des historischen Senecas zu gelangen.

Gegen Nero formierte sich zusehends Widerstand. Als Führungsfigur des Widerstandes trat ein Mann namens Cornelius Calpurnius Piso auf. Er war ein Dichter, Redner und unter Kaiser Claudius, der Piso von einem Exil nach Rom zurückrief, Konsul.⁴⁵² Vor dem Hintergrund der zahlreichen Anfeindungen, die sich Seneca zugezogen hatte, wurde er schließlich auch beschuldigt, der Partei von Piso anzugehören.⁴⁵³ Auch wenn die später initiierte Verschwörung gegen Nero misslang, an der, nach Tacitus, Seneca nicht teilgenommen habe, sei er jedoch als Mitverschwörer angeklagt worden.⁴⁵⁴ Tacitus berichtet nun von Senecas Tod, der sich offenkundig und lange in den *Annalen* anbahnte, und räumt der Darstellung viel Platz ein.⁴⁵⁵ Bemerkenswert ist dabei, dass Seneca offensichtlich auf das Todesurteil längst gefasst war und seinen Tod einem Stoiker gemäß ertrug, obwohl sich der Akt selbst zeitlich ausdehnte. Der übliche Aderlass habe Seneca nicht umbringen können, auch nicht die anschließende Einnahme eines Giftes. Erst das Ersticken in einem heißen Bad

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., S. 272.

⁴⁵¹ Vgl. Brinkmann, Seneca in den Annalen des Tacitus, S. 12 und S. 17; Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 275; Gerke, Senecastudien, S. 277; Griffin, Seneca, S. 93 ff.

⁴⁵² Vgl. Hanslik, Der kleine Pauly, Eintrag zu „Calpurnius“, S. 1022 f. und Eck, Der neue Pauly, Eintrag zu „C. Piso, C.“, S. 946.

⁴⁵³ Vgl. Tacitus, Annalen, XIV, 65.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., XV, 56.

⁴⁵⁵ Die Sterbeszene hat eine breite Rezeptionsgeschichte nach sich gezogen, die ihren Höhenpunkt vor allem in der Zeit der Renaissance erreichte. Eine detaillierte Darstellung dazu findet sich in: Brinkmann, Seneca in den Annalen des Tacitus, S. 91–103.

habe ihm den Tod bringen können.⁴⁵⁶ Das Bildstück eines den Tod erwartenden Philosophen hat viele Ähnlichkeiten mit dem Bild, das Platon im *Phaidon* von Sokrates entwickelt. Der Bezug auf Sokrates und seinen Tod wird ferner ersichtlich, da Seneca, nach Tacitus, nicht irgendein Gift für sich bereitstellte, mit dem er den Tod erreichen wollte, sondern speziell das Schierlingsgift, welches Sokrates letztendlich auch das Leben nahm. In 1.5. ist ausgeführt worden, dass römische Politiker ihr Leben durch Aderlass beendeten, um damit noch eine Opposition gegenüber dem Herrscher zu illustrieren. Durch den Fehlschlag des Aderlasses hebt Tacitus Seneca über die gewöhnlichen römischen Politiker hinaus und stellt ihn auf eine Stufe mit dem Philosophen Sokrates. Allerdings sagt die Sterbeszene, die Tacitus vermittelt, nichts darüber aus, dass Seneca genauso wie Sokrates sterben wollte. Die Sterbeszene ist keine bloße Wiederholung, denn dafür hätte Seneca auf den Aderlass verzichten und gleich zum Schierlingsgift greifen können. Sie zeigt vielmehr die Orientierung von Seneca an dem Beispiel Sokrates.⁴⁵⁷ Durch die Erwähnung des typischen Politikertodes (Aderlass), aber aufgrund des historisch bekannten Philosophentodes (Schierling) und letztendlich mithilfe der Angabe des Todes durch Erstickung im Bad charakterisiert Tacitus drei Rollen, in denen sich der vielschichtige Seneca laut den *Annalen* von Tacitus befand: Er war Politiker, Philosoph im Range eines Sokrates und letztendlich Individuum und Stoiker, der einen eher untypischen Erstickungstod wählte, aber so ein Zeugnis davon ablegte, in stoischer Manier keine Furcht vor dem Tod zu haben.

Tacitus präsentiert nicht den historischen Seneca, aber ein positives Bild von Seneca.⁴⁵⁸ Das positive Bild wird durch drei Aspekte erschaffen. Erstens referiert Tacitus zwar Kritik an Seneca, gibt aber immer klar deren Urheber an und bewertet stellenweise die Kritik als Verleumdungen oder Äußerungen von ohnehin verhassten und damit unglaubwürdigen Personen. Andere Kritiken werden mit Gegendarstellungen konfrontiert, sodass es den Leserinnen und Lesern überlassen ist, sich eigenständig zu positionieren – eine Leistung, die Tacitus in diesen Fällen nicht selbst

⁴⁵⁶ Vgl. Tacitus, *Annalen*, XV, 60–65. Eine umfangreiche Untersuchung zu Senecas Tod findet sich in: Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus* und Ker, *The Death of Seneca*.

⁴⁵⁷ Vgl. Maurach, *Seneca*, S. 46.

⁴⁵⁸ Vgl. Döring, *Exemplum Socratis*, S. 37–41; Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 330; Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 7.

vollzieht. Damit findet im Grunde nie eine Bestätigung der Anschuldigungen, die Seneca vorgebracht wurden, durch Tacitus statt.⁴⁵⁹ Zweitens wird von mehreren Ereignissen berichtet, aus denen der positive Einfluss von Seneca auf Nero hervorgeht. Ferner wird selbst bei Neros verwerflichsten Taten, etwa dem Muttermord, immer aufgezeigt, dass sich Seneca mit Burrus erst um Alternativen sorgte, bevor beide den Wünschen Neros nachgaben. Dadurch illustriert Tacitus Senecas Vorbildhaftigkeit.⁴⁶⁰ Diese wird vor allem durch Senecas hintergründiges Wirken am Hofe des Princeps verdeutlicht, was einen klaren Kontrast zu Cassius Dios Beschreibung des vordergründig auf Macht abzielenden Senecas darstellt.⁴⁶¹ Drittens legen der Dialog zwischen Nero und Seneca sowie die lange Sterbeszene Taten im Einklang mit der stoischen Philosophie nahe, jedoch wieder ohne den Inhalte der Stoa zu explizieren.⁴⁶²

Des Weiteren zeigt Tacitus von allen drei antiken Historiografen, die Senecas Leben illustrieren und Kritik daran beschreiben, das umfangreichste und komplexeste Bild von Seneca auf, ohne den Charakter des stoischen Philosophen unmittelbar zu bewerten.⁴⁶³ Jedoch hat das Seneca-Bild von Tacitus auch mit den Seneca-Bildern von Sueton und Cassius Dio gemein, dass es Seneca nur als Staatsmann während Neros Herrschaft zeigt. Senecas Dienste als Konsul oder Senecas vorherige Ehrenämter werden nicht thematisiert.⁴⁶⁴ Die Komplexität neben der Darstellung zahlreicher Seneca betreffender Ereignisse ist durch zwei Faktoren bestimmt: Erstens weist Brinkmann in seinen Untersuchungen zur Gestaltung der Seneca-Darstellungen in den *Annalen* des Tacitus nach, dass Tacitus Senecas Schriften gelesen haben muss, um Senecas Denk-

⁴⁵⁹ Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 330 und Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus*, S. 22.

⁴⁶⁰ Vgl. Döring, *Exemplum Socratis*, S. 40 f. und Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 7.

⁴⁶¹ Vgl. Griffin, *Imago Uitae Sua*, S. 38.

⁴⁶² Näheres dazu in: Kapitel 6. Brinkmann diskutiert ferner anhand der Sterbeszene altertumswissenschaftliche Einwände gegen die Position, Tacitus hätte ein positives Bild von Seneca erstellt. Ein Überblick über die Einwände findet sich in: Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus*, S. 100–103. Letztendlich kommt Brinkmann in Übereinstimmung mit meiner gesamten Betrachtung des Seneca-Bildes in Tacitus *Annalen* zu dem Schluss, dass Tacitus den Philosophen in der Sterbeszene stets positiv, das heißt als Vorbild, portraitiert, und weist damit unter anderem den Hauptvorwurf zurück, der Historiograf stelle Senecas Tod in irgendeiner Form ironisch-überzogen dar.

⁴⁶³ Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. xiv.

⁴⁶⁴ Vgl. Griffin, *Seneca on Society*, S. 12.

weisen und vor allem seinen Sprachgebrauch darstellen zu können. Tacitus hat zum Ziel, den Stoiker so authentisch wie möglich erscheinen zu lassen. Besonders im Dialog zwischen Nero und Seneca wird deutlich, dass der Historiograf nicht die Absicht verfolgt, Senecas Rücktritt mit plumpen Argumenten, etwa die Sorge um das Eigenwohl oder dergleichen, zu illustrieren. Das Gespräch lehnt inhaltlich stark an Senecas Schrift *De Beneficiis* an und zeigt eine komplexe Argumentation des Philosophen auf.⁴⁶⁵ Das legt jedoch gleichzeitig den Verdacht der Beeinflussung von Tacitus durch das Selbstbild nahe, welches Seneca von sich erstellte,⁴⁶⁶ denn Seneca war, wie in 2.5 zu sehen sein wird, auch darauf bedacht, von sich ein bestimmtes Bild zu gestalten. Es ist also gut möglich, dass Tacitus Gebrauch vom Selbstbild des Philosophen machte, welches Seneca in seinen Schriften vermittelt. Somit wäre das Seneca-Bild des Tacitus zumindest in gewissen Facetten ein Abbild des Selbstbilds, wobei Tacitus weitere Elemente durch die historische Kontextualisierung sowie die Beschreibung des Wirkens von Seneca als Politiker und Kaiserzieher hinzufügte.

Zweitens beschreibt Tacitus in den *Annalen* ebenso das Leben des stoischen Senators und Zeitgenossen von Seneca namens Thrasea Paetus. Von Paetus wird unter anderem berichtet, dass er sich als Senator auch um kleinste Angelegenheiten gekümmert habe, dass er den Senat verlassen habe, als Seneca Neros Brief nach dem Muttermord vorgetragen hat, dass er stets darauf bedacht gewesen sei, den römischen Gesetzen und nicht dem Gutdünken des Kaisers zu folgen, ferner dass er sich mit Zunahme von Neros Eskapaden von seinen senatorischen Pflichten gegenüber dem Kaiser zurückgezogen habe und dass er letzten Endes von Nero auch zum Selbstmord getrieben worden sei.⁴⁶⁷ Tacitus berichtet also über zwei Stoiker in verschiedenen Ämtern und macht dadurch den Kontrast deutlich, dass es Paetus in gewisser Weise als Senator leichter hatte, der

⁴⁶⁵ Vgl. Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus*, S. 45 ff. und konkret zur Untersuchung des Dialoges S. 26–35.

⁴⁶⁶ Siehe dazu: 2.5.

⁴⁶⁷ Vgl. Tacitus, *Annalen*, XIII, 39; XVI, 11 ff. und 48 sowie XV, 20 und XVI, 21 f., 24 ff. und 33 ff. Wildberger beschreibt Paetus in Tacitus *Annalen* daher als eine Art Gegenöffentlichkeit. Vgl. Wildberger, *The Stoics and the State*, S. 195; dazu auch: Wilson, *The Greatest Empire*, S. 153 f. sowie Osgood, *Nero and the Senate*, S. 48. Besonders durch die Darstellung des Todes von Paetus ist davon auszugehen, dass Tacitus die Sterbeszene von Seneca nicht als ironisch übertriebenes Szenenstück angelegt hat. Vgl. Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus*, S. 113 und S. 130.

Stoa zu entsprechen, als es Seneca im Range des Kaisererziehers möglich war. Romm schätzt dazu die Senatsszene, in der Seneca den Brief von Nero nach dessen Mutttermord vorlas, wie folgt ein: Auf der Seite von Nero stehend habe sich Seneca entschlossen, Neros Brief vor dem Senat vorzulesen. Paetus, sich auf der Seite des Senates und des römischen Rechtes befindend, habe sich dagegen leichter dazu bewegen können, den Senat beim Vortrag des Briefes zu verlassen.⁴⁶⁸ Osgood ergänzt dazu, dass Paetus aufgrund seiner Ablehnung gegenüber Nero ohnehin sehr früh ein Bewusstsein davon gehabt habe, vom Kaiser bald zum Tode verurteilt zu werden, sodass es für Paetus leichter gewesen sei, frei und ohne Kompromisse zu handeln.⁴⁶⁹ Ohne selbst darüber zu urteilen, verweist Tacitus durch den Kontrast beider stoischer Leben auf die äußeren Umstände, die darauf Einfluss hätten, inwiefern man gemäß einer Philosophie leben kann oder nicht. Ob Tacitus mit seinem impliziten Argument, die äußeren Umstände würden bestimmen, ob man gemäß der Stoa leben könnte oder nicht, richtigliegt, wird im späteren Verlauf der vorliegenden Arbeit einer philosophischen Untersuchung unterzogen.⁴⁷⁰

2.4 Das Seneca-Bild in der *Octauia*

Die *Octauia* ist ein Drama, für dessen Autor zunächst Seneca gehalten wurde. Die historisch-philologische Forschung entwickelte jedoch den Konsens, dass das Stück von einem Autor verfasst wurde, der Seneca nahestand.⁴⁷¹ Der Haupthandlungsstrang des Dramas bezieht sich auf die Tochter des längst verstorbenen Kaisers Claudius namens Octauia. Sie ist die Frau von Kaiser Nero und zeichnet sich durch Tugendhaftigkeit aus. Nero ist aber vielmehr an einer gewissen Poppaea interessiert, die auf den Kaiser vor allem aufgrund ihrer Schönheit Reize ausübt. Sie soll des Kaisers Gemahlin werden. Die bisherige Gemahlin soll verstoßen werden. Octauia ist sich bewusst, dass das einem Todesurteil gleichkommt, und

⁴⁶⁸ Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 146.

⁴⁶⁹ Vgl. Osgood, *Nero and the Senate*, S. 48.

⁴⁷⁰ Siehe: 5.2.

⁴⁷¹ Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 306; Ferri, *Octauia*, S. 521 f. und S. 525; Romm, *Dying Every Day*, S. xvii; Wilson, *The Greatest Empire*, S. 215. Sørensen nimmt einen gewissen Curiatius Maternus als Urheber an. Siehe dazu: Sørensen, *Seneca*, S. 262. Da Sørensen jedoch nur eine Vermutung ausspricht, verbleibe ich dabei, den Verfasser der *Octauia* nicht namentlich anzugeben.

spricht daher bereits offen von den stygischen Schatten (*Stygias umbras*) als Symbol der Unterwelt und des Todes.⁴⁷²

Die *Octauia* enthält eine zentrale Szene, die ein Gespräch zwischen Seneca und Nero aufzeigt. Diese Szene und Senecas Eingangsmonolog entwickeln ein weiteres Seneca-Bild. Anders als bei den bisher untersuchten Werken antiker Historiografen findet man in der *Octauia* keine direkt erwähnte Kritik an Seneca. Man erhält aber durch Senecas Eingangsmonolog und durch das spätere Gespräch zwischen ihm und Nero Informationen darüber, wie Seneca und sein Wirken betrachtet wurden.

Seneca betritt die Bühne erstmals mit einer Klage an das Schicksal:

„Quid me, potens Fortuna, fallaci mihi
blandita uultu, sorte contentum mea
alte extulisti, grauius ut ruerem edita
receptus arce totque prospicerem metus?
Melius latebam procul ab inuidiae malis
remotus inter Corsici rupes maris,
ubi liber animus et sui iuris mihi
semper uacabat studia recolenti mea.“⁴⁷³
(Was hast du mich, mächtiges Schicksal,
mir mit verräterischer Miene schmeichelnd,
zufrieden mit meinem Schicksalslos, hoch erhoben,
damit ich schwerer, nachdem ich sie wiederbekam,
von der [von dir] bestimmten Höhe stürze
und so viel Furcht vor mir sehe?
Besser, ich bliebe fern von Schlechtigkeiten des Neides verbogen,
geschützt zwischen den Felsenklippen des Korsischen Meeres,
wo der Geist frei und selbstständig
mir, der sie bearbeitete, immer Zeit für meine Studien ließ.)

Im weiteren Verlauf des Eingangsmonologes ist zu erfahren, dass sich Seneca im Exil ganz der Betrachtung der Natur widmen hätten können. Doch nun stünden seine letzten Tage unmittelbar bevor. Die Klagen über den Schicksalsspruch werden im weiteren Monolog mit einer Reflexion über die Entstehung der menschlichen Freveltaten verbunden, die es in

⁴⁷² Vgl. Sørensen, Seneca, S. 262 und Unbekannter Verfasser, *Octauia*, V. 75–85.

⁴⁷³ Unbekannter Verfasser, *Octauia*, V. 377–384.

einem einstigen Naturzustand nicht gegeben habe.⁴⁷⁴ Senecas erster Sprechensatz in der *Octavia* bietet neben dem Seneca-Bild, welches durch dort entworfen wird, auch wenige Rückschlüsse auf den Autor der *Tragödie*: Der Autor scheint mit Seneca und seiner Philosophie vertraut gewesen zu sein. Man erhält Informationen über das Korsika-Exil, den dort von Seneca betriebenen Naturstudien, aber auch Reflexionen über den Naturzustand der Menschheit samt der Entwicklung ihrer späteren Verfehlungen. Am Ende von *Ad Heluiam Matrem de Consolatione* findet sich ein Selbstbild des verbannten Senecas, das sich der Autor der *Octavia* höchst wahrscheinlich zunutze gemacht hat. Seneca fordert dort seine Mutter, um sie zu trösten, dazu auf, sie solle sich ihren Sohn als zufriedenen Philosophen vorstellen, der sich der Betrachtung von Natur, All und Gott zuwendet, obwohl er im Exil lebt.⁴⁷⁵ In *Ad Polybium de Consolatione* entwirft Seneca jedoch ein konträres Bild. Wiederum am Ende beklagt er die Umstände auf Korsika, die seinen Geist ermatten lassen und zu einem unglücklichen Leben führen.⁴⁷⁶ Der Autor der *Octavia* lässt damit nur eine Perspektive in die *Tragödie* einfließen und tradiert ausschließlich ein Teilstück von Senecas Selbstbild: Seneca als über dem Schicksal stehender Philosoph. Dass dem Autor der *Tragödie* letztendlich weitere, umfangreiche Kenntnisse über Senecas Schriften vorlagen, kann man aus den dargestellten Überlegungen zum Naturzustand der Menschen entnehmen, die man in *Epistula* 90 finden kann. Aber auch die sprachliche Gestaltung gibt Indizien für die Kenntnis der senecanischen Schriften. So wird in der zitierten Passage das Wirken von Senecas Geist als frei (in adverbialer Verwendung *liber*) und selbstständig (*sui iuris*) beschrieben. Vor allem der zweite Ausdruck *sui iuris*, der aus der Rechtssprache entlehnt ist, kommt Senecas Sprachgebrauch sehr nahe, da er in seinen Schriften oft zu Sprachbildern aus der Rechtslehre greift.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Ebd., V. 385–437.

⁴⁷⁵ Vgl. Seneca, *Ad Heluiam Matrem de Consolatione*, XX.

⁴⁷⁶ Vgl. Seneca, *Ad Polybium de Consolatione*, XVIII, 9.

⁴⁷⁷ Siehe dazu: Inwood, *Moral Judgement in Seneca*, S. 208 und S. 212, wo Inwood untersucht, wie die von Seneca verwendete Rechtssprache dazu dient, moralische Entscheidungen zu klären, insbesondere die, die der stoische Weise trifft.

In der *Octavia* liegt ein Seneca-Bild ähnlich den Darstellungen in den *Annalen* von Tacitus vor: Seneca wird vor allem positiv, das heißt dem stoischen Weisen sehr ähnlich dargestellt, wobei die Grundlage des Bildes zwar senecanische Schriften sind, sie jedoch subjektiv verzerrt, ausgewählt und rezipiert wurden. Dagegen kann man jedoch einwenden, dass Seneca als klagender Philosoph auftritt, der lieber auf Korsika geblieben wäre. Ein solches Verhalten lässt eher den Schluss auf eine affektierte Person und nicht auf einen stoischen Weisen zu. Daraus lässt sich jedoch keine Abwertung des Seneca-Bildes in der *Octavia* entnehmen. Es ist möglich, Senecas Klage als dramaturgisches Stilmittel zu betrachten, wie es für eine *Tragödie* üblich ist. Einen stoischen Weisen in Reinkultur in ein Drama einzuführen, dürfte ansonsten für die Leserinnen und Leser einen Augenblick der Langeweile nach sich ziehen, da über ihn nichts Besonderes berichtet werden könnte, außer dass er mit allem einverstanden ist, was ihm widerfährt. Das würde dramaturgischen Grundsätzen, etwa der Darstellung von Konflikten und Widerständen, entgegenstehen. Ferner wird Seneca sofort nach den insgesamt kurzen Klagelaute als Philosoph charakterisiert, der Erkenntnisse über die Welt sammeln will, Reflexionen anstellt, sich aber auch seines baldigen Ablebens bewusst ist. Insofern wird hier die Nähe zum Stoizismus deutlich, wobei Inhalte der Stoa direkt in den Text einfließen. Die Klagelaute zu Beginn und die schnelle Zuwendung zur Stoa und zum Philosophen Seneca kann man insgesamt als dramatischen Kompromiss begreifen, Spannung zu entwickeln und dennoch einen Stoiker innerhalb der *Tragödie* einzuführen. Einen Widerspruch zwischen beiden Aspekten könnte man nur dann herausarbeiten, wenn die literarische Eigenheit der Textgattung unbeachtet bliebe. Ferner gilt: Im Unterschied zu den bisherigen Seneca-Bildern wird der Philosoph nicht als Agrippinas Günstling beschrieben, sondern als eine Person, die vielmehr widerwillig von Korsika zurück nach Rom geholt wurde, wobei auch hier der Eindruck der Widerwilligkeit mehr der Dramaturgie geschuldet sein dürfte.⁴⁷⁸

Nach der Einführung von Seneca in das Stück beginnt ein heftiger Dialog zwischen ihm und Nero. Das Hauptanliegen des Philosophen ist es dabei, Nero zur Milde zu bewegen.⁴⁷⁹ Nero solle weder Octavia verstoßen, noch Sulla und Plautus töten. Sulla und Plautus waren zwei Personen, die in

⁴⁷⁸ Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 28.

⁴⁷⁹ Vgl. Wilson, *The Greatest Empire*, S. 216.

der Blutlinie von Kaiser Augustus standen. Nero fürchtete sich vor ihnen und meinte, sie könnten ihm seine Herrschaft streitig machen. Daraus erwuchs sein Plan, sie zu töten.⁴⁸⁰ Erst ohne Zorn, so fährt Seneca fort, würden sich Frieden und Ruhe für Nero sowie für Rom einstellen. In diesem Zusammenhang solle Nero Octavia als Mutter seiner Kinder in Betracht ziehen und nicht die schöne Poppaea. Zwar weise Poppaea Schönheit auf. Schönheit sei aber vergänglich, ganz im Gegensatz zu den geistigen und charakterlichen Vorzügen von Octavia. Schließlich würde das Volk eine Hochzeit mit Poppaea nicht akzeptieren, sodass wiederum für Unruhe gesorgt wäre.⁴⁸¹ Neben dem Stoizismus innerhalb von Senecas Argumentationen (Milde walten zu lassen, Vorzüge charakterlicher Stärken, Vergänglichkeit von Äußerlichkeiten wie der Schönheit) werden sein rhetorisches Talent und sein Wille, Nero zur Raison zu bringen, innerhalb des Dialoges offenbar. Der Schlagabtausch zwischen den beiden Streitenden findet im Wesentlichen durch den geschickten Gebrauch von Sentenzen statt, die in ihrer antithetischen Struktur allen Lesenden den Antagonismus zwischen Nero und Seneca vor Augen führen. Ein kleiner Auszug verdeutlicht das bereits:

„Seneca: Magnum timoris remedium clementia est.

Nero: Extinguere hostem maxima est uirtus ducis.

Seneca: Seruare ciues maior est patriae patri.

Nero: Praecipere mitem conuenit pueris senem.

Seneca: Regenda magis est feruida adolescentia.

Nero: Aetate in hac satis esse consilii reor.

Seneca: Ut facta superi comprobent semper tua.

Nero: Stulte uerebor, ipse cum faciam, deos.

Seneca: Hoc plus uerere quod licet tantum tibi.“⁴⁸²

(Seneca: Ein starkes Heilmittel gegen Furcht ist die Milde.

Nero: Des Anführers größte Tugend ist es, den Feind zu beseitigen.

Seneca: Die größere ist es für den Vater des Vaterlandes, die Bürger zu schützen.

Nero: Für den milden, alten Mann ziemt es sich, Kinder zu unterweisen.

Seneca: Mehr ist die aufbrausende Jugend zu lenken.

Nero: Ich glaube, in diesem [Neros] Alter befindet sich genug Einsicht.

Seneca: Solange die Übertreffenden [i. e. die Götter] deine Taten billigen.

⁴⁸⁰ Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 96 f.

⁴⁸¹ Vgl. Unbekannter Verfasser, *Octavia*, V. 440–592.

⁴⁸² Ebd., V. 442–450.

Nero: Törichterweise werde ich die Götter fürchten, während ich selbst [wie sie] handele.

Seneca: Sie eher zu fürchten ist das, was sich dir lediglich ziemt.)

Die *Octavia* steht entgegen der Einschätzung von Tacitus, dass Nero fremder Redner bedurfte, denn im Gespräch mit Seneca agiert Nero als Antagonist rhetorisch auf Augenhöhe mit seinem Lehrer. Dies mag auch wieder dramatischen Gesichtspunkten geschuldet sein. Allerdings darf auch angenommen werden, dass der Verfasser des Dramas genaue Einblicke in die Abläufe am Kaiserhof hatte und den Princeps rhetorisch brillierend erlebte.⁴⁸³

Das Seneca-Bild der *Octavia* ist ohne Einschränkungen positiv. Seneca wird als stoischer Philosoph portraitiert, der aufgrund von Schicksalsfügungen aus der Mußezeit auf Korsika gerissen wurde, sich damit aber arrangierte. Nunmehr hat er sich in einem neuen Umfeld als Stoiker und Ratgeber von Nero zu beweisen, und das gerade in einer Phase, in der Neros Gemüt keine Grenzen kennt und der Kaiser Mordlust verspürt. Somit wird Seneca als aufopferungsvoller Mahner dargestellt, der mit aller Kraft der stoischen Philosophie und Rhetorik versucht, den kaiserlichen Zorn zu bändigen und ihn zur Milde zum Wohle des römischen Volkes zu bewegen. Auch wenn mit der *Octavia* auf den ersten Blick eine Quelle aus erster Hand des Umfeldes von Seneca vorliegen dürfte, zeigte sich bereits, dass der Autor durchaus Senecas Schriften kannte, sie aber subjektiv-selektiv verwendet, um der Nachwelt ein bestimmtes, positives Bild von Seneca zu vermitteln. Zudem gilt für den unbekanntes Autor, ähnlich wie für die Ausführungen in Tacitus *Annalen*, dass die *Octavia* durch das Lesen der senecanischen Schriften bereits auf einem Selbstbild von Seneca gründet. Auch mit der *Octavia* erhält man daher wieder keine sicheren Informationen über einen historischen Seneca, sondern nur ein bestimmtes Seneca-Bild.

⁴⁸³ Dies wird durch den Umstand unterstützt, dass die *Octavia*, wenn man die Sprache und die enthaltenen historischen Informationen näher untersucht, wahrscheinlich bereits kurz nach Neros Tod verfasst wurde. Siehe dazu: Ferri, *Octavia*, S. 521 f.

2.5 Senecas Selbstbild

Das Bild seines Lebens, welches Seneca insgesamt in seinen Schriften hinterließ, ist facettenreich und gibt Auskunft über eine komplexe Persönlichkeit.⁴⁸⁴ Die dabei getroffenen Aussagen über sich selbst verfolgen jedoch nicht vordergründig den Zweck, etwas über Senecas tatsächliche Persönlichkeit zu verraten. Biografische Inhalte werden von Seneca stets im Rahmen seiner Schriften und seiner Seelenleitung verwendet. Sie haben damit eine spezifische Funktion (beispielsweise Seneca selbst als *exemplum* aufzuführen).⁴⁸⁵ Auch die Art und Weise, wie er Themen in seinen Schriften reflektiert, sowie die Betrachtung, wer die Widmungsempfänger seiner Werke sind und wie er mit ihnen spricht, geben Auskunft über das Selbstbild, das Seneca hinterließ. Das Bild wird umso facettenreicher, wenn bedacht wird, dass Seneca auch als Literat und nicht nur als Philosoph und Politiker tätig war. Besonders die Betrachtung von Senecas *Epigrammen* und seiner *Apocolocyntosis* führt zu einem umfangreicheren Selbstbild von Seneca als dasjenige, das sich allein aus seinen philosophischen Schriften entwickeln lässt. Doch sein Selbstbild – wie die zuvor besprochenen historiografischen Seneca-Bilder – ist nicht mit dem des im Verborgenen bleibenden historischen Senecas deckungsgleich,⁴⁸⁶ da Seneca beispielsweise sein Selbstbild mit dem Ziel entwickelt, einen rhetorischen Effekt innerhalb seiner seelenleiterischen Tätigkeit zu erzielen oder sich als *exemplum* so darzustellen, dass philosophische Zusammenhänge besser diskutierbar und verstehbar werden.

Um die einzelnen Teile des Selbstbilds besprechen zu können, unterteile ich sie zunächst in einzelne Kategorien, stelle sie voneinander getrennt dar, ehe ich sie am Schluss zu Senecas hinterlassenem Selbstbild in 2.7 zusammensetze. Das abschließende Selbstbild ist jedoch nicht als ein vollständiges zu verstehen, da ich einige Facetten von Seneca nicht betrachtete, weil sie für die zu beantwortende Frage in Kapitel 6, inwieweit

⁴⁸⁴ Auch wenn Susanna Braund eine andere Methode bei der Darstellung von Seneca wählte, denn sie betrachtet die Seneca-Bilder nicht losgelöst voneinander, kann dennoch ihre Abschlussbemerkung mahnend vernommen werden, dass es bisher keine Zeit gab, in der Seneca als komplexe Persönlichkeit ganzheitlich betrachtet wurde. Vgl. Braund, *Seneca Multiplex*, S. 24. Zumindest in Bezug auf das Selbstbild von Seneca liefern die folgenden Ausführungen eine Idee von seiner persönlichen Vielseitigkeit.

⁴⁸⁵ Vgl. von Albrecht, *Seneca*, S. 98.

⁴⁸⁶ Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 191.

Seneca als *exemplum* seinen stoischen Lehren entsprach, nicht von Bedeutung sind: Erstens handelt es sich dabei um Senecas Vorbilder, die er in all seinen Schriften nutzt, was beispielsweise Aufschluss darüber gibt, in welchen politischen und philosophischen Traditionen er schreibt. Für die Untersuchungen der ÜTW des senecanischen Selbstbilds ist es jedoch unerheblich, welche Vorbilder er verwendet, um mit ihnen Sachverhalte rhetorisch gefälliger darzustellen. Entscheidend sind allein die konkreten Beschreibungen, die Seneca macht. Gleiches gilt zweitens für Seneca als Seelenleiter. Die Seelenleitung ist ein bedeutender Teil seiner Schriften und seines Selbstbilds. Sein Verständnis als Seelenleiter lässt aber keine näheren Untersuchungen zu, inwieweit Senecas Selbstbild eine ÜTW erkennen lässt, oder nicht. Das liegt vor allem in dem Umstand begründet, dass eine Seelenleitung nicht mit einer bestimmten Philosophie gleichzusetzen ist. Die Seelenleitung zielt auf das Bekämpfen von Affekten ab und bedient sich dabei unterschiedlicher philosophischer Lehrmeinungen, sodass von einer globalen philosophischen Perspektive aus betrachtet nie völlig konsistente Ansichten und Positionen geäußert werden, da verschiedene philosophische Positionen zum Zwecke der Seelenleitung vermischt werden. Konsistenz ist nicht in jedem Falle Anspruch der Seelenleitung, aber stets Anspruch einer Philosophie wie der Stoa.⁴⁸⁷ Dennoch findet Seneca als Seelenleiter insofern Erwähnung, als dass Seneca seine seelenleiterischen und politischen Bemühungen innerhalb seiner Schriften oft nicht klar voneinander abgrenzt. Drittens gehe ich nicht auf Senecas *Tragödien* ein, denn in der Forschung besteht einerseits der Konsens, dass die *Tragödien* vornehmlich eine seelenleiterische Funktion haben,⁴⁸⁸ sodass in ihnen auch von der Stoa abweichende Positionen zu erwarten sind. Ebenso zeigt ein Blick auf die Rhetorik der *Tragödien*, dass sich Seneca keinesfalls nur stoischen Gedankenguts bedient, sondern auch Gebrauch von populären und alltäglichen Sentenzen und Weisheiten macht.⁴⁸⁹ Die Analyse der *Tragödien* würde höchstens zeigen, dass Seneca auch auf die Dramatik zurückgriff, um seelenleiterisch tätig zu

⁴⁸⁷ Siehe dazu: 1.4.4.3.

⁴⁸⁸ Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 189; Sørensen, Seneca, S. 228 f.; Fuhrmann, Seneca, S. 197 f.; Maurach, Seneca., S. 195 ff., wobei Maurach Seneca, in Anlehnung an Hegel, ohnehin nicht als Philosophen anerkennt.

⁴⁸⁹ Thomann, Einleitung, S. 29 f.

werden. Weitere Informationen über sein Selbstbild oder gar Schlussfolgerungen auf eine ÜTW lassen sich aber nicht aus den *Tragödien* ableiten.

2.5.1 Seneca als Literat

Die von Seneca verfasste *Satire* namens *Apocolocyntosis* (Verkürbisung)⁴⁹⁰ thematisiert die ungerechtfertigte Vergöttlichung von Kaiser Claudius.⁴⁹¹ Die erste Vergöttlichung wurde einst Kaiser Augustus gewährt, wovon beispielsweise Tacitus berichtet:

„Ceterum sepultura more perfecta templum caelestes religiones decernuntur.“⁴⁹²
(Im Übrigen wurden, nachdem die Bestattung nach üblicher Art vollzogen worden war, ein Tempel und die göttliche Verehrung beschlossen.)

Dass Claudius nun auf die gleiche Stufe wie Augustus gestellt wurde, wird mittels der *Satire* scharf kritisiert.⁴⁹³ Seneca zeichnet in seiner *Satire* mit Claudius eine Art dummen Anti-Augustus,⁴⁹⁴ der für unwürdig befunden wird, als Gott verehrt zu werden. So wird Claudius am Tage seiner Beerdigung als jemand dargestellt, der nach einem Furz in den Himmel gelangt.

„Ultima uox eius haec inter homines audita est, cum maiorem sonitum emisisset illa parte, qua facilius loquebatur: ‚uae me, puto, concacauit me.‘ Quod an fecerit, nescio: omnia certe concacauit.“⁴⁹⁵ (Dessen letzte Stimme ist zwischen den Menschen gehört worden, als er einen gewaltigen Ton mit jenem Bereich aussandte, durch den er bequemer sprach: „Weh mir, ich glaube, ich habe mich beschissen.“ Was er tatsächlich tat, weiß ich nicht, gewiss aber beschiss er alles.)

⁴⁹⁰ Zu Theorien, wie der Titel der *Satire* mit dem Inhalt in Verbindung gebracht werden kann, siehe: Freudenburg, *Seneca's Apocolocyntosis*, S. 93 f.; Mastrocinque, *Seneca: Apocolocyntosis and fritilli*, S. 2 f. sowie S. 5–10 für die Darlegung, dass Claudius scherzhaft als „Würfelbecher“ bezeichnet wurde und die Blüte eines Kürbisses einem Würfelbecher ähnelt; Roncali, *Apocolocyntosis*, S. 677 f. mit einer weiteren Zusammenfassung verschiedener Theorien.

⁴⁹¹ Vgl. Wilson, *The Greatest Empire*, S. 111 ff. Zu weiteren Kritikpunkten, die Seneca im Sinn gehabt haben könnte, siehe: McKinell, *Wit and Persuasion in Philosophic Courtiership*, S. 74.

⁴⁹² Tacitus, *Annalen*, I, 10.

⁴⁹³ Vgl. Freudenburg, *Seneca's Apocolocyntosis*, S. 96, wobei Freudenburg noch weitere Kritiken innerhalb der *Satire* benennt.

⁴⁹⁴ Vgl. Nussbaum, *Philosophical Norms and Political Attachments*, S. 433 und S. 437 f. sowie McKinell, *Wit and Persuasion in Philosophic Courtiership*, S. 75 und S. 80 ff.

⁴⁹⁵ Seneca, *Apocolocyntosis*, IV, 3

Martha Nussbaum analysiert, dass Seneca hier bewusst einen gewissen Ekel herrufen will, um damit einerseits die Schlechtigkeit von Kaiser Claudius Politik zu zeigen, andererseits das politische Geschehen als etwas zu entlarven, das Ekel hervorruft und wovon sich Seneca wünscht, abkehren zu können.⁴⁹⁶ Ob Seneca einen solchen Wunsch hier tatsächlich zum Ausdruck bringen wollte, kann nur vermutet werden. Dass aber eine Kritik an Claudius mittels Vulgärsprache geäußert wird, legt die Textstelle nahe, da Claudius auf derbe Weise verspottet wird.

Nach seiner später erfolgenden Bitte, in eine Art göttlichen Senat aufgenommen zu werden, wird Claudius von Augustus persönlich für all seine Untaten verurteilt.⁴⁹⁷ Claudius gelangt, nachdem er aus den himmlischen Gefilden verstoßen wurde, in die Unterwelt. Dort trifft er all seine Opfer wieder. Die *Satire* schließt mit den Sätzen:

„Apparuit subito C. Caesar et petere illum in seruitutem coepit; producit testes, qui illum uiderant ab illo flagris, ferulis, colaphis uapulantem. Adiudicatur C. Caesari; Caesar illum Aeaco donat. Is Menandro liberto suo tradidit, ut a cognitionibus esset.“⁴⁹⁸ (Auf einmal erschien Kaiser Caligula und erbat, jenen [Claudius] in die Sklaverei zu übergeben; er führte Zeugen auf, die jenen sahen und von dem sie mit Peitschen, Ruten und Faustschlägen verprügelt wurden. Er wurde dem Kaiser Caligula zugesprochen; der Kaiser schenkte jenen dem Aeacus.⁴⁹⁹ Dieser übertrug ihn seinem Freigelassenen Menander, damit er ihm bei seinen gerichtlichen Untersuchungen [als Gerichtsbüttel zu dienen hat]⁵⁰⁰.)

Unklar bleibt, was Seneca mit dem Verfassen der *Satire* intendierte, sieht man von der augenscheinlichen Kritik an Claudius einmal ab. Man könnte ein Verlangen nach Rache vermuten,⁵⁰¹ aber auch eine gemäß den römischen Saturnalien verfasste *Satire* oder wiederum ein literarisches

⁴⁹⁶ Vgl. Nussbaum, *Philosophical Norms and Political Attachments*, S. 439–442.

⁴⁹⁷ Vgl. Seneca, *Apocolocyntosis*, VII, 4 f. und X ff.

⁴⁹⁸ Ebd., XV, 2 und vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 62 ff.

⁴⁹⁹ Aeacus (griechisch: Aiakos) ist Sohn des Iupiters und Richter der Unterwelt. Er zeichnet sich vor allem durch seinen großen Sinn für Gerechtigkeit aus. Vgl. Kearns, *Der neue Pauly*, Eintrag zu „Aiakos“, S. 308.

⁵⁰⁰ Die Ergänzung zum besseren Verständnis „als Gerichtsbüttel zu dienen hat“ entnahm ich der Übersetzung von Wilhelm Schöne.

⁵⁰¹ Vgl. Sandbach, *The Stoics*, S. 151.

Schriftstück, welches didaktische Tendenzen aufweist.⁵⁰² Sicherlich dürfte jede Vermutung ihre Berechtigung haben, da eine einseitige Perspektive auf Senecas literarische Werke nicht dazu genügt, sie vollständig fassen und einordnen zu können. Zumindest erhält man ein weiteres Teilstück des Selbstbilds, das Seneca indirekt vermittelt. Zum einen erweist er sich als Sprachkünstler, hier vor allem bei der Verwendung von Vulgärsprache zur Darstellung von absurden, Lächerlichkeit vermittelnden Szenen, zum anderen kritisiert er Kaiser Claudius. Einen Kaiser wie Claudius auf die gleiche göttliche Ebene wie einen Augustus setzen zu wollen, ist in den Augen von Seneca verfehlt; mehr noch, es ist für ihn lächerlich und eine Ignoranz gegenüber den Taten von Claudius. Es liegt nahe, dass die Kritik, die Augustus im göttlichen Senat gegenüber Claudius äußert, sich mit der Kritik, die Seneca gegenüber dem verstorbenen Kaiser anbrachte, deckt. Man kann aber auch annehmen, dass Seneca ebenso kritische Stimmen seines Umfeldes sammelte und in die *Satire* einarbeitete. Welcher Fall auch gegeben sein mag, oder ob sich beide Möglichkeiten miteinander vermischen, ist nicht feststellbar. Man sieht aber in jedem Falle, dass Seneca Stellung zur Vergöttlichung von Kaiser Claudius bezieht. Zu keinem historischen Ereignis hat Seneca je eine so klar erkennbare und explizit formulierte Position eingenommen.

Gegen die Auffassung, Seneca habe als einziges in seiner *Satire* eine klare Haltung zu politischen Entscheidungen eingenommen, kann eingewendet werden, dass Seneca zur Zeit seines Korsika-Exils *Epigramme* verfasste, die ebenso direkt seine Haltung zu einem ihn betreffenden politischen Ereignis darstellen. Allerdings geben seine lyrischen Werke nur einen Einblick in sein damaliges Gefühlsleben. Kritik an den Urhebern seines Exils (Messalina und Claudius) wird nicht deutlich, wie im Folgenden zu sehen sein wird.

In der *Anthologia Latina* gibt es zehn *Epigramme*, die sicher Seneca zugewiesen werden können. Weitere elf Texte sind zumindest sehr wahrscheinlich von Seneca verfasst worden.⁵⁰³ In den *Epigrammen* können

⁵⁰² Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 64; Freudenburg, *Seneca's Apocolocyntosis*, S. 96 f.; Sørensen, *Seneca*, S. 228 f., wobei Sørensen nicht nur eine didaktische Interpretation, sondern auch eine politisch-propagandistische pro Nero veranschaulicht; McKinnell, *Wit and Persuasion in Philosophic Countership*, S. 74; Roncali, *Apocolocyntosis*, S. 680 f.

⁵⁰³ Vgl. Dingel, *Einleitung*, S. 33. Im Folgenden arbeite ich nur mit ausgewählten, sicher von Seneca stammenden *Epigrammen*, da diese am besten eine weitere Perspektive auf

drei für Seneca bedeutende Aspekte ausgemacht werden: erstens die Verdammung und Schmähung der Insel Korsika, zweitens die Trauer um den verstorbenen Konsul Crispus, drittens philosophische Betrachtungen.

Die *Epigramme* 2 und 3 sind explizite Schmähedichte. Im ersten dieser beiden lyrischen Texte beschreibt Seneca Korsika als eine von schrecklicher Sommerhitze geplagte Insel. Alle dort Lebenden werden als Begrabene (*sepultis*), das heißt als längst Todgeweihte bezeichnet.⁵⁰⁴ *Epigramm* 3 stellt die Unwirtlichkeit der Insel dar:

„Barbara praeruptis inclusa est Corsica saxis,
horrida, desertis undique uasta locis.

Non poma autumnus, segetes non educat aestas,
canaque Palladio munere bruma caret.

Imbriferum nullo uer est laetabile fetu,
nullaque in infausto nascitur herba solo.

Non panis, non haustus aquae, non ultimus ignis,
hic sola haec duo sunt: exul et exilium.“⁵⁰⁵

(Das barbarische Korsika ist von schroffen Felsen eingeschlossen,
rau, öde, überall verlassene Orte.

Der Herbst lässt keinen Obstbaum, der Sommer lässt keine Saat gedeihen,
der weiße Winter ist frei vom Palladinischen Geschenk.

Regenbringend ist der Frühling, ohne heiteres Gebären,
und keine Pflanze sprießt in der unheilvollen Einsamkeit,

kein Brot, kein Schluck Wasser, kein letztes Feuer,

hier sind die Einsamen zweierlei: Verbannte und Verbannungsort.)

Seneca erlebt sein Exil, den zwei *Epigrammen* nach, als Todesort. Die Insel Korsika scheint nichts bereitzustellen, damit eine Nahrungsversorgung sichergestellt werden kann. Selbst das letzte Feuer (das Bestattungsfeuer) wird einem nicht gewährt, was die Eigenheit der Insel, ein barbarischer Ort zu sein, verdeutlicht. Da es dort nichts gibt, erschafft nicht die Insel selbst den Verbannungsort, sondern die Verbannten. Mit dieser Hyperbel wird die Schmähung von Korsika noch einmal pointiert. Dingel weist auf

Senecas Selbstbild geben. Zu der Überlieferung der *Epigramme* siehe ferner: Dingel, *Epigramms*, S. 689.

⁵⁰⁴ Vgl. Seneca, *Epigramm* 2, V. 5–8.

⁵⁰⁵ Seneca, *Epigramm* 3.

die Deckungsgleichheit dieser Einschätzung mit dem Ende von *Ad Polybium de Consolatione* hin. Gleichzeitig besteht hier ein Widerspruch zum Urteil, das Seneca in *Ad Heluiam Matrem de Consolatione* über Korsika fällt. Dort teilt Seneca seiner Mutter mit, dass er mit Geldern und sogar Sklaven ins Exil geschickt wurde und daher kaum als elender Verbannter angesehen werden kann. Diese Information lässt den Schluss zu, dass Seneca sehr wahrscheinlich eine Relegation als Verbannungsstrafe erhielt.⁵⁰⁶ Schließlich merkt Dingel an, dass frühere Dichter, beispielsweise Cassius Diodor oder Strabon, Korsika im Gegensatz zu Seneca lobten.⁵⁰⁷

Der Widerspruch zwischen Senecas Korsikabeschreibung und *Ad Heluiam Matrem de Consolatione* ist jedoch zunächst einer, der den unterschiedlichen Textgattungen geschuldet ist. In *Epigramm 3* steht die Schmähung im Vordergrund, in der *Tröstschrift* die Tröstung der Mutter. Aus dem Vergleich beider Texte kann man jedoch nicht schließen, dass Seneca die Insel nur verdammte oder das Exil (durchaus unter Zuhilfenahme bestimmter Annehmlichkeiten⁵⁰⁸) ausschließlich in stoischer Manier ertrug. Die Ähnlichkeiten hinsichtlich Senecas Einschätzung von Korsika zwischen *Epigramm 3* und *Ad Polybium de Consolatione* sind auch wiederum literarisch begründet. Wird in *Epigramm 3* Korsika noch einer Schmähung unterzogen, wird die angebliche Beschaffenheit der Insel in der *Tröstschrift* von Seneca als Rechtfertigung dafür genutzt, um die Unzulänglichkeit von Seneca zu entschuldigen, Gedanken sprachlich versiert zu formulieren,⁵⁰⁹ um damit wiederum Polybius als Freigelassenen

⁵⁰⁶ Vgl. Seneca, *Ad Heluiam de Consolatione*, XII, 4. Fuhrmann ist dagegen in seinem Urteil noch zurückhaltend und vermutet nur, dass Seneca eine Relegation als Bestrafung erhielt. Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 93 sowie nähere Ausführungen zur Bestrafungsart in: 1.5.

⁵⁰⁷ Vgl. Dingel, *Erläuterungen*, S. 103 und S. 108.

⁵⁰⁸ Zu den Annehmlichkeiten zählen die bereits erwähnten Gelder und Sklaven, die Seneca auf Korsika hatte. Romm und Wilson geben zudem aus historischer Perspektive zu bedenken, dass Korsika zu Senecas Exilzeit bewohnt war, sodass auch von entsprechenden Naturressourcen und einer Bewirtschaftung ausgegangen werden muss, die einer Unwirtlichkeit widersprechen. Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 26 und Wilson, *The Greatest Empire*, S. 85 ff.

⁵⁰⁹ Vgl. Seneca, *Ad Polybium de Consolatione*, XVIII, 9, wo sich Seneca bei Polybius dafür entschuldigt, nur den schlechten Umständen entsprechend formuliert haben zu können, denn auf Korsika spreche man nur schwer Latein. Plumpes (*inconditus*) und unerträgliches Gestammel (*gravis fremitus*) werden dort von Barbaren gesprochen.

von Kaiser Claudius zu bitten, beim Kaiser ein gutes Wort für Seneca einzulegen.⁵¹⁰ Seneca könnte demnach die Korsika-Schmähung einfach innerhalb der *Trostschrift* instrumentalisiert haben, um bei Polybius eine bestimmte Wirkung zu erzielen, obwohl Seneca fähig war, sein Exil zu ertragen (was einen Wunsch nach einem Rückruf nach Rom nicht ausschließt, denn wenn es die Möglichkeit zur Wahl gibt, wählt ein Stoiker das vorzuziehende Angenehmere). Der Vergleich mit anderen Dichtern kann zumindest auch ein Indiz dafür liefern, dass Seneca in seinen *Epigrammen* Vorzüge der Insel bewusst nicht thematisierte. Insofern kann man seine Schmähgedichte auf Korsika eher als topisch und als in der Tradition der Korsika-Schmähung von Publius Ovidius Naso (Ovid) wähen,⁵¹¹ anstatt einen alleinigen Rückschluss auf Senecas Seelenleben zu ziehen. Das schließt jedoch nicht aus, dass Seneca neben seinem Interesse an der Exildichtung gleichzeitig eine tatsächlich empfundene Abseheu gegenüber seiner Verbannung zum Ausdruck bringt. Beide Möglichkeiten sind daher stets zu bedenken und weder die eine noch die andere ist zu präferieren.

Gesetzt den Fall, Seneca habe auch seine Gemütsregungen in seine *Epigramme* eingebracht, dann zeigen seine lyrischen Werke einen Literaten, der Affekten nahestand. Dass das auch einen Bestandteil seiner *Epigramme* ausmacht, wird besonders hervorgehoben, indem Seneca sein Exil als äußerst tragischen Schicksalsschlag in einem weiteren *Epigramm* darstellt. In *Epigramm* 18 erhebt Seneca seine Exilstrafe über das Leid, welches seine Heimatstadt Cordoba unter dem Bürgerkrieg sowie den Machenschaften von Caesar und Pompeius erdulden musste.⁵¹² So fordert Seneca von der Stadt:

⁵¹⁰ Vgl. Wilson, *The Greatest Empire*, S. 88. Mehr dazu in: 2.5.3.

⁵¹¹ Vgl. Dingel, *Erläuterungen*, S. 107 ff., wo Bezüge zu Ovids Exilpoesie in Senecas Schmähgedichten auf Korsika nachgewiesen werden, sowie Wilson, *The Greatest Empire*, S. 5 und S. 87.

⁵¹² Vgl. Seneca, *Epigramm* 18, V. 5–9. Aufgrund von *Epigramm* 18, das sich gezielt auf Cordoba bezieht, kann man Fuhrmann widersprechen, Seneca habe sich nie zu seiner Heimatstadt geäußert. Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 45.

„Nunc, longinqua, tuum deplora, Cordoba, uatem,
Cordoba non alio tempore maesta magis [...].“⁵¹³
(Nun, weitentferntes Cordoba, beweine [heftig] deinen Dichter,
Cordoba, zu keiner anderen Zeit warst du betrübter [...])

Historisch gesehen war der Bürgerkrieg für Cordoba eines der schlimmsten Ereignisse.⁵¹⁴ Auch wenn Gedichten ein Maß der Übertreibung als rhetorisches Stilmittel zuzugestehen ist, zeigt sich zum einen ein weiteres Mal, wie sehr Seneca selbst sein Exil beklagt, und zum anderen, dass der Literat eine gewisse Eitelkeit und einen Egozentrismus an den Tag legt.

Als eine moralische Stütze scheint Seneca Crispus angesehen zu haben. Er war ein Konsul, der von Agrippina letztendlich ermordet wurde.⁵¹⁵ In *Epigramm* 14 wird Senecas freundschaftliche Verbundenheit zum Konsul deutlich.⁵¹⁶ Nach dem Tode seines geschätzten Freundes verfasste Seneca ein weiteres Gedicht auf ihn. *Epigramm* 53 zeigt den Dichter niedergedrückt, da er mit Crispus unter anderem einen Vertrauten und Beschützer verloren hat.

„Ablatus mihi Crispus est amicus,
pro quo si pretium dari liceret,
nostros diuiderem libenter annos.
Nunc pars optima me mei reliquit.
Crispus, praesidium meum, uoluptas,
pectus, deliciae: nihil sine illo
laetum mens mea iam putabit esse.
Consumptus [iam] male debilisque uiuam:
plus quam dimidium mei recessit.“⁵¹⁷
(Fortgerissen geworden ist mir mein Freund Crispus,
für den, wenn es erlaubt wäre, eine Zahlung zu geben,
ich gerne unsere Lebenszeit zerteile.
Nun hat mich mein bester Teil verlassen.
Crispus, mein Schutz, meine Lust,

⁵¹³ Seneca, *Epigramm* 18, V. 3 f.

⁵¹⁴ Vgl. Dingel, *Erläuterungen*, S. 153.

⁵¹⁵ Vgl. Sørensen, *Seneca*, S. 114.

⁵¹⁶ Vgl. Seneca, *Epigramm* 14, V. 1 und V. 6.

⁵¹⁷ Seneca, *Epigramm* 53.

mein Herz, meine Freude: Ohne jenen
wird mein Geist nichts mehr für so heiter befinden,
ich, der verbraucht und gebrechlich ist, werde elendlich leben:
Mehr noch als meine Hälfte entwich.)

Die *Epigramme* 14 und 53 geben einen Einblick, wie der Verbannte versucht, sich geistige Stärke im Exil zu verschaffen, und gleichzeitig, wie stark seine Verzweiflung gewesen sein muss, als Crispus letztendlich verstarb.⁵¹⁸ Anders als in seinen späteren philosophischen Schriften erschafft Seneca in seinen lyrischen Werken ein nahezu unrühmliches Bild seiner Affekte. Ob und inwiefern dieses Bild mit dem historischen Seneca übereinstimmt, kann nicht bestimmt werden. Fest steht jedoch, dass Senecas *Epigramme* durch die dichterische Gestaltung und das Ausbleiben von Reflexion ein Bild eines auf Korsika Verbannten mit vielen alltäglich-menschlichen Zügen aufzeigen. Das Bild, welches bisher zu erhalten war, verdeutlicht Verbundenheit zu einem Freund, Trauer, Eitelkeit sowie Wut und Verzweiflung aufgrund der Verbannung auf eine Insel, der Seneca nur mit Abscheu gegenübersteht.

Schließlich präsentiert sich auch der Philosoph Seneca in seinen *Epigrammen*. Exemplarisch wird das an *Epigramm* 72 nachvollziehbar, das einen wahrnehmbaren Gebetscharakter aufweist.⁵¹⁹

„Phoebe, faue coeptis nil grande petentibus aut quod
ad se transferri turba maligna uelit.
Diuitias auerte; alios praetura sequatur
optantes, alios gratia magna iuuet.
Hic praefectus agat classes alienque castra
laetus †sollicita sollicitate†⁵²⁰ roget,
bis senos huius metuat prouincia fasces;
audiat hic plausus ter germinante manu.
Pauperis arua soli securaque carmina cures,
nec sine fratre mihi transeat una dies.
Otia contingant pigrae non sordida uitae

⁵¹⁸ Vgl. Dingel, Erläuterungen, S. 269.

⁵¹⁹ Vgl. ebd., S. 318.

⁵²⁰ Diese Stelle ist nicht rekonstruierbar. In der philologischen Forschung ist man sich nicht darüber einig, welches der Wörter einzusetzen ist oder wie die Textstelle verbessert werden könnte. Vgl. Dingel, Erläuterungen, S. 320. Daher lasse ich im Folgenden die Textstelle unübersetzt.

nec timeat quicquam mens mea nec cupiat
ignotumque diu soluat non aegra senectus
ossaque compositi frater uterque legat.⁵²¹
(Phoebus, begünstige den Beginn, der nichts Großem nachgeht,
oder nichts, das die schändliche Masse auf sich übertragen will.
Reichtum wende ab; die Prätur folge anderen, die sie wünschen,
den anderen möge großer Ruhm zukommen.
Dieser Anführer möge die Schiffsflotte lenken
und andere Lager möge er heiter⁵²² ... erbitten,
dessen Provinz möge er mit doppelter Kriegsdienstlast bedrohen,
dieser möge hören, dass ihm dreimal durch sprießende Hand applaudiert wird.
Ich möchte mich um die sicheren Felder des armen Einsiedlers kümmern
und um die Gedichte
und nicht ohne meine Brüder einen Tag zubringen.
Die freien Zeiten des untätigen Lebens, [aber] nicht schmutzige, mögen mich
erreichen
und weder möge mein Geist etwas fürchten noch etwas begehnen.
Unbekannt möge ich sein und lange Zeit möge die Lebenszeit nicht in Krankheit
enden.
Die Knochen, die gesammelt wurden, mögen meine Brüder bestatten.)

Epigramm 72 zeigt unter anderem den Wunsch auf, dass Reichtum und politische Ämter vom Dichter abgewendet werden sollen. Dagegen wird ein einfaches Leben in Muße bevorzugt, dessen Ruhe dabei unterstützen soll, die Affekte der Furcht und der Begierde zu bekämpfen. Allerdings wünscht sich der Dichter abschließend ein langes, gesundes Leben, an dessen Ende seine Brüder, zu denen er sich verbunden fühlt, ihn begraben mögen. Seneca stellt im *Epigramm* philosophische Gedanken vor, die nicht explizit als stoisch interpretiert werden müssen, denn das Leben in Muße wird beispielsweise auch von anderen Philosophieschulen wie den Epikureern als lohnendes Ziel angesehen.⁵²³ Besonders deutlich wird ein nicht-stoischer Bezug durch den Wunsch nach einem langen Leben. Gemäß der Stoa wäre ein solcher Wunsch verfehlt, da ein langes Leben kein

⁵²¹ Seneca, *Epigramm 72*.

⁵²² Das Wort ist hier nicht als Adverb zu verstehen, sondern als die adjektivische Übersetzung von *laetus*, ehe die nicht übersetzbare Textstelle des *Epigramms* folgt.

⁵²³ Vgl. Seneca, *De Otio*, III, 2 f., wo Seneca auf die Bedeutung der Muße für die Epikureer zu sprechen kommt, wenn sich die Frage stellt, ob sich jemand politisch betätigen soll oder nicht.

Gut darstellt und daher nicht zu wünschen ist – wenn es gegeben wäre, zöge man es höchstens vor. Letztendlich weist Dingel nach, dass *Epigramm* 72 viele Bezüge zu Dichtungen von Quintus Horatius Flaccus (Horaz) zeigt,⁵²⁴ sodass das *Epigramm* insgesamt einen topischen Charakter aufweist und sich Seneca vor allem als Dichter präsentiert, wenngleich stoische und andere philosophische Inhalte referiert werden.

Alles in allem gilt: Seneca präsentiert sich auch als Literat und verdeutlicht, dass er vielseitige Textgattungen bedient. Besonders in der *Apocolocyntosis* erweist sich Seneca als Kritiker von Kaiser Claudius. Seine *Epigramme* zeigen Seneca im Wesentlichen als im stoischen Sinne affektierter Menschen, der seinen Verbannungsort zutiefst verdammt, zunächst in Crispus moralische Orientierung findet, um am Ende nur über dessen Tod zu trauern. Aber auch eine gewisse Eitelkeit kann dem Literaten Seneca beim Lesen seiner *Epigramme* zugeschrieben werden, wenn er sein persönliches Leid als schwerwiegender als einen Bürgerkrieg in seiner Heimatstadt ansieht.

2.5.2 Seneca als Politiker

Seneca präsentiert sich des Weiteren als Politiker, indem er mit seinen Schriften auf politische Ereignisse reagiert oder in seinen Schriften politisch agiert. Über konkrete Taten, etwa Senecas Hilfe bei dem erwähnten Armenier-Zwischenfall oder bestimmte Entscheidungen am Hofe von Nero, schrieb Seneca nie.⁵²⁵

Für *De Clementia* stehen zwei Herangehensweisen zur Verfügung, um den Politiker Seneca als Teil seines Selbstbilds zu erschließen: Die erste besteht darin, den Text ohne die Annahme zu betrachten, er sei nach der Ermordung von Neros Halbbruder Britannicus entstanden. Dann lässt sich zunächst Folgendes erkennen: *De Clementia* ist direkt Kaiser Nero gewidmet. Seneca nimmt sich vor, eine Art Spiegel (*quodam modo speculi*) des Kaisers zu sein, um Nero aufzuzeigen, was er für ein guter Herrscher werden könnte, wenn er sich durch Milde auszeichnete.⁵²⁶ Folgt man diesem Ansinnen, stellt sich Seneca zunächst als Seelenleiter des Kaisers

⁵²⁴ Vgl. Dingel, Erläuterungen, S. 318–322.

⁵²⁵ Vgl. Bartsch, *Philosophers and the State under Nero*, S. 156 f.

⁵²⁶ Vgl. Seneca, *De Clementia*, Prooemium, I, 1.

dar, wobei es nicht auszuschließen ist, dass Seneca tatsächlich beabsichtigte, seinen Schüler mit der Schrift zur Sittlichkeit zu führen.⁵²⁷ Der eigentliche Adressat von *De Clementia* dürfte jedoch nicht Nero gewesen sein, sondern die römische Bevölkerung, speziell der Senat. Eine Textstelle im Vorwort liefert dazu Indizien:

„Potes hoc, Caesar, audacter praedicare omnia, quae in fidem, in tutelam uenerint tuam, tuta haberi, nihil per te neque ui neque clam mali rei [publicae] parari. Rarissimam laudem et nulli adhuc principum concessam concupisti, innocentiam.“⁵²⁸
(Du kannst, Kaiser, öffentlich bekannt machen, dass alle, die in dein Vertrauen und in deine Obhut gelangten, in Sicherheit sind und du nichts mit Gewalttaten [zu tun hattest] oder heimlich Übles [gegen den Staat] vorbereitetest. Einen sehr seltenen und Herrschern [bisher] nicht zugekommenen Ruhm wünschst du: Unschuld.)

Im nächsten Absatz spricht Seneca vom guten Charakter des Kaisers, der dem Kaiser natürlicherweise innewohne.⁵²⁹ Ohne die Aufzählung der guten kaiserlichen Eigenschaften und Voraussetzungen als Schmeichelei verstanden wissen zu wollen, setzt sich Seneca mit *De Clementia* das Ziel, Nero zu helfen, sich seinen guten Charakter und die guten Vorbedingungen für seine Herrschaft bewusst zu machen.⁵³⁰ Unter der Annahme, dass Senatoren diese Bemerkungen (auch) lesen sollten, ist es nicht nur das Ziel der Schrift, gute Eigenschaften des Kaisers im Bewusstsein des Kaisers alleine, sondern auch im Bewusstsein des Senates und des römischen Volkes zu verankern. Das obige Zitat spricht von einer Unschuld des Kaisers und seinem Ansinnen, ein Schutz für den Staat zu sein und gegen ihn weder Gewalt anzuwenden, noch ihm etwas Schlechtes anzutun. Das römische Volk, das zuvor unter Willkürherrschern wie Caligula und Claudius gelitten hatte, könnte durch derlei Bemerkungen zunächst beruhigt worden sein. Senecas weitere Ausführungen in *De Clementia* kann man dann als Argumente für eine gute Herrschaft von Nero verstehen und zugleich als einen teils seelenleiterischen Abbau von Furcht vor dem Kaiser und seiner Herrschaft. Damit vermischen sich im Grunde zwei Teile von Senecas Selbstbild: Einmal tritt er als Seelenleiter auf –

⁵²⁷ Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 194. Die Erfolgswahrscheinlichkeit war sicherlich gering bei einem Kaiser, der sich für Kunst und diverse Eskapaden interessierte, aber nicht null.

⁵²⁸ Seneca, *De Clementia*, Prooemium, I, 5.

⁵²⁹ Vgl. Seneca, *De Clementia*, Prooemium, I, 6.

⁵³⁰ Vgl. ebd., *Pars prima*, I, 2.

teils für den Kaiser, teils für das römische Volk – und einmal insofern als Politiker, als dass er gezielt beim römischen Volk für Nero und für ein gewisses Vertrauen in den kaiserlichen Charakter sowie seine Fähigkeiten wirbt.

Eine zweite Deutung von *De Clementia* und damit andere Facetten von Seneca als Politiker erhält man unter der Annahme, dass die Schrift nach dem Mord an Britannicus verfasst worden sei. In der historisch-philologischen Forschung gilt es inzwischen als Konsens, dass *De Clementia* im Jahr 55 p. Chr. n. von Seneca, das heißt, unmittelbar nach dem Brudermord, verfasst wurde.⁵³¹ Wenn die Datierung zutrifft, dann ist Romms Position korrekt, dass die Ausführungen in *De Clementia* weniger für Nero von Interesse waren, sondern die Schrift vielmehr eine Manipulation der Leserinnen und Leser darstellt, denn was über Nero gesagt wird, beispielsweise dass er frei von irgendeiner Schuld sei, entwirft Seneca als eine Tatsachenbeschreibung unmittelbar nach einem Ereignis, das der Beschreibung widerspricht: Wer seinen Bruder ermordete, ist nicht frei von Schuld. Aus dieser Perspektive betrachtet, war es das Ziel der Schrift, vor allem den Senat nach dem Brudermord zu beruhigen und Nero als dennoch zur Milde fähig zu erweisen, sodass sich keine Feindschaften gegenüber dem Kaiser entwickeln sollten, um so Unruhen und weitere Morde im Auftrag des Kaisers zu verhindern.⁵³² Wenn man durch die erste Deutung von *De Clementia* ein Bild von Seneca als Politiker und Seelenleiter erhält, zeigt die zweite Deutung einen Seneca, der vor allem als Politiker und weniger als Seelenleiter auftritt, für Nero und die Staatsraison wirbt sowie dabei eine philosophische Schrift bewusst für politische Zwecke instrumentalisiert. Wenn ferner der Mord an Britannicus inoffiziell bekannt war, dann ist es unwahrscheinlich, dass jemand glauben sollte, Nero wäre in der Lage gewesen, ohne Hilfe eines Erziehers ein guter Kaiser zu werden. So betrachtet, stellen die gesamten Gedanken über die Milde eines Herrschers nicht ein Programm dar, welches sich Nero beim Lesen der Schrift zu eigen machen soll, sondern vielmehr ein Pro-

⁵³¹ Siehe unter anderem: Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 181 f.; Maurach, Seneca, S. 100; Romm, *Dying Every Day*, S. 90; Malaspina, *De clementia*, S. 176 f.; Wilson, *The Greatest Empire*, S. 122.

⁵³² Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 90.

gramm, welches Seneca gedachte, an Nero mittels seiner Rolle als Kaiserzieher umzusetzen.⁵³³ Die Beruhigung des Senates und des römischen Volkes gründet damit nicht auf der Beschreibung des Kaisers, sondern auf der Mitteilung, dass der Kaiser über einen Erzieher verfüge, der ihn in die richtigen Bahnen lenken wird – und wie die Mittel dazu aussehen, zeigt *De Clementia*. Die Schrift kann man somit auch als Propagandawerk des Politikers Seneca ansehen,⁵³⁴ wobei daraus nicht geschlossen werden kann, dass die dahinter sich zeigende Intention von Seneca *per se* als schlecht für die römische Bevölkerung bewertet werden kann, denn es bleibt anzunehmen, dass mittels der Schrift größere Unruhen und weitere Morde für das Erste hätten vermieden werden können.

Unabhängig davon, welche Deutungsvariante man mehr bevorzugt, ist zumindest sicher, dass sich Seneca in die damalige Tradition einreihet, mit veröffentlichten Schriften auch immer ein politisches Ziel zu verfolgen. Schließlich kann dahingehend die Wahl, seine Werke in Latein verfasst zu haben, als politischen Absichten zugehörig angesehen werden. Durch die Wahl der lateinischen Sprache hatte Seneca die Chance, einen großen Leserkreis zu erreichen. Die Gelehrtensprache im kaiserlichen Rom war Griechisch und Latein die Sprache des Volkes. In Latein zu schreiben, bot sowohl die Möglichkeit, philosophisches, aber auch politisches Gedankengut besser in Umlauf bringen zu können.⁵³⁵

Aber nicht nur in *De Clementia* zeigen sich Senecas politisches Gespür und sein Wirken, auch wenn das nicht immer gleich ersichtlich wird. Beispielsweise kann die zuvor besprochene *Apocolocyntosis* als ein Werk gelten, in dem Seneca als Politiker auftritt, denn die *Satire* wurde zum einen in einer Zeit verfasst, in der er bereits eine politische Stellung innehatte; andererseits beinhaltet sie eine klare politische Kritik an der Vergöttlichung von Claudius. Schließlich kann jede Schrift von Seneca auch als politisch

⁵³³ Vgl. Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 194. Veyne sieht in *De Clementia* ferner die Absicht, die römische Bevölkerung an das Bestehen einer monarchischen Regierung zu gewöhnen. Vgl. Veyne, Weisheit und Altruismus, S. 33.

⁵³⁴ Vgl. Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 47.

⁵³⁵ Vgl. Veyne, Weisheit und Altruismus, S. 31.

intendiert betrachtet werden, die explizit Kritik an Despoten und Tyrannen, beispielsweise Caligula, oder Besprechungen des Vorbildes und Herrscherbeispiels Augustus beinhalten.⁵³⁶

Oft vermischt Seneca sein Bild als Seelenleiter und als Politiker. Bereits in *De Clementia* ist das der Fall. Am sichtbarsten tritt die Vermischung jedoch in *Ad Polybium de Consolatione* auf. Dort wird zunächst eine *Trostschrift* an Polybius, einen einflussreichen Freigelassenen unter Kaiser Claudius, gerichtet, der an Trauer um seinen verstorbenen Bruder leidet.⁵³⁷ Seneca kommt während seiner Tröstungen aber auch wiederholend auf Kaiser Claudius zu sprechen und schmeichelt ihm insofern, als dass der Kaiser zum Vorbild für Polybius erhoben wird. Polybius soll Claudius als Richtschnur zur Trauerbewältigung betrachten und daher versuchen, möglichst in der Nähe des Kaisers zu arbeiten.⁵³⁸ Konkret schreibt Seneca beispielsweise:

„Haec tamen etiamnunc leuioribus te remediis adiuuabunt. Cum uoles omnium rerum obliuisci, Caesarem cogita [...].“⁵³⁹ (Diese [Ratschläge] aber werden dir ferner, weil sie leichtere Heilmittel sind, helfen. Immer wenn du alle Ereignisse vergessen möchtest, denke an den Kaiser [...].)

„Hic tibi, quem tu diebus intueris ac noctibus, a quo numquam deicis animum, cogitandus est, hic contra fortunam aduocandus.“⁵⁴⁰ (Diesen, den du Tag und Nacht betrachtest, von dem du nie den Willen abschlägst, sollst du dir vorstellen, diesen sollst du gegen das Schicksal zu Hilfe rufen.)

Die Bezugnahme auf den Kaiser steigert Seneca sogar noch so weit, dass der Trost von Polybius in den Hintergrund gerät und die Gesundheit sowie das Wohlergehen des Kaisers fokussiert werden:

⁵³⁶ Zu Caligula in Senecas Schriften siehe: 2.3; zu Augustus als politisches Vorbild siehe unter anderem: Seneca, *De Clementia*, Pars tertia, VII; Seneca, *De Ira*, III, XXIII, 4–8; Seneca, *Ad Polybium de Consolatione*, XV, 3; Seneca, *De Beneficiis*, III, XXVII und XXXII, 5; Ker zeigt des Weiteren auf, dass Seneca die Entwicklung des Augustus von einem Gewalt-herrscher hin zu einem politischen Vorbild in seinen Schriften thematisiert. Siehe dazu: Ker, *Seneca and Augustan Culture*, S. 110 f.

⁵³⁷ Vgl. Seneca, *Ad Polybium de Consolatione*, III, 3.

⁵³⁸ Vgl. ebd., VII.

⁵³⁹ Ebd., VII, 1.

⁵⁴⁰ Ebd., XII, 4.

„Dii illum deaeque terris diu commodent! Acta hic Diui Augusti aequet, annos uincat! Quamdiu inter mortales erit, nihil ex domo sua mortale esse sentiat!“⁵⁴¹ (Die Götter und Göttinnen mögen sich jenem lange mit dem Erdenkreis gefällig erweisen! Seine Taten mögen denen des göttlichen Augustus gleichen, die Jahre [des Augustus] möge er übertreffen! Solange er unter den Sterblichen sein wird, möge er nichts aus seinem Haus als vergänglich empfinden.)

Die *Trostschrift* endet mit der Mahnung, Polybius solle seinem Bruder denken und ihn, wann immer er es vermag, rühmen, sowie mit Senecas Klage über sein Exil.⁵⁴² Es wird alles in allem erkenntlich, dass Seneca zumindest auch die Absicht offenlegt, Claudius über ein gutes Wort von Polybius dazu zu bewegen, die Exilzeit zu beenden. Der Kaiser wird gelobt und als Vorbild beschrieben. Zudem werden ihm eine lange Gesundheit und eine gute Regierungszeit gewünscht. Nicht zu vergessen ist, dass die *Trostschrift* dennoch im überwiegenden Maße Tröstungen für Polybius bereithält und es daher verfehlt wäre, die gesamte Schrift nur als Mittel für Seneca zu betrachten, vom Kaiser Gnade zu erbitten. Durch seine literarischen Fähigkeiten konnte Seneca letztendlich beide Ziele verfolgen: einem Trauernden Trost spenden und gleichzeitig politisch aktiv werden – das heißt für die Rücknahme seiner Exilstrafe werben.⁵⁴³ Welche Absicht überwiegt, kann aufgrund des Textes nicht sicher bestimmt werden. Daher ist weder für eine hauptsächlich beabsichtigte Tröstung noch für eine vordergründige Bitte an Claudius schlüssig zu argumentieren. Wer sich nur für eine Variante entscheidet, verkennt dagegen die andere.

2.5.3 Seneca in der Kritik

Es ist naheliegend, dass die Mehrschichtigkeit von Seneca und die seiner Werke zahlreiche Kritik nach sich zog, denn es ist ein Leichtes, seine verschiedenen Rollen (etwa als Literat, Politiker oder Philosoph) voneinander losgelöst zu betrachten und dann beispielsweise zu meinen, als Politiker habe er angeblich anderen Dingen zugestimmt, als er das als Philosoph getan habe.⁵⁴⁴ In *De Vita Beata* nimmt Seneca Stellung zur an ihn

⁵⁴¹ Ebd., XII, 5. Die Lobpreisung an den Kaiser zieht sich im Folgeabsatz XIII fort.

⁵⁴² Vgl. ebd., XVIII, 5–9. Zur Klage über das Exil siehe: 2.5.1.

⁵⁴³ Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 28 f.

⁵⁴⁴ Vgl. Veyne, *Weisheit und Altruismus*, S. 20.

gerichteten WWT-Kritik. Da sich Seneca nach der Auflistung vieler einzelner Kritikpunkte einen WWT betreffend selbst verteidigt, kann man zum einen annehmen, dass die Vorwürfe im Wesentlichen nicht von Seneca ersonnen, sondern aus seinem Umfeld aufgegriffen und verarbeitet wurden. Eine rhetorische Übertreibung kann man zwar nicht innerhalb der Formulierungen der einzelnen Kritikpunkte ausschließen, jedoch dürfte zumindest der Kern der Anschuldigungen auf die Gestaltung von *De Uita Beata* Einfluss genommen haben. Zum anderen ist zu beachten, dass sich Seneca zwar persönlich verteidigt, jedoch weder Kritiker noch der Kritisierte explizit erwähnt werden. Durch diese Uneindeutigkeit hat man letztendlich zwei Möglichkeiten, die Schrift zu lesen: Einerseits kann man sie als direkte Verteidigungsschrift von Seneca gegenüber anonymen Anklägern begreifen.⁵⁴⁵ Andererseits kann man *De Uita Beata* als eine allgemeine Verteidigung der Philosophen lesen, denen man einen WWT vorwarf. Der WWT war in der Antike eine häufig vorgebrachte Kritik, die unabhängig von den jeweiligen Philosophieschulen geäußert wurde.⁵⁴⁶ Im zweiten Fall tritt Seneca daher nicht als Advokat seiner eigenen Person, sondern als derjenige der gesamten Philosophen und damit speziell der Stoiker auf, wenn er innerhalb der Schrift vor allem stoische Verteidigungsargumente gebraucht.

Insgesamt viermal geht Seneca auf seine Gegner ein, benennt vorher die Kernaussage der Kritik und verteidigt sich (und andere Philosophen) im Anschluss. Auf folgende Anschuldigungen, die ich aus philosophischer Perspektive in Kapitel 3 näher bespreche, geht er ein:

- Er spreche tapferer, als er rede.⁵⁴⁷
- Er spreche auf eine andere Weise, als er lebe.⁵⁴⁸
- Nie hielten sich Philosophen an das, was sie sagen.⁵⁴⁹
- Philosophie und Reichtum schließen einander aus.⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Vgl. Sørensen, Seneca, S. 154 f.

⁵⁴⁶ Vgl. Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 205.

⁵⁴⁷ Vgl. Seneca, *De Uita Beata*, XVII, 1, wobei Seneca im Anschluss eine umfangreiche Liste konkreter Kritikpunkte darstellt, die alles in allem auf den Kernsatz referieren beziehungsweise dessen Gehalt implizieren.

⁵⁴⁸ Vgl. ebd., XVIII, 1.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd., XX, 1.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., XXI, 1.

Diese vier Kritikpunkte, die sich auf einen WWT beziehen, können als bloße Polemiken oder als für die Stoa relevante Einwände, die es zu verteidigen gilt, verstanden werden. Da ich die Analyse und Diskussion dessen in Kapitel 3 vornehme, sei hier nur so viel gesagt: Wenn ein Kritiker obige Vorwürfe erhebt, aber weder Informationen oder Wissen über die Taten des Kritisierten noch über seine Worte, das heißt über seine philosophische Lehre, vorweisen kann, mündet die Kritik in einer bloßen Polemik. Liegt aber ein solches Wissen vor und bedenkt man, dass die Stoa und insbesondere Seneca die Philosophie und Weisheit als eine Kombination aus Wissen (oder allgemeiner: Worten) und dem Wissen entsprechenden Taten, das heißt als eine Lebenskunst, verstehen, erhält die Kritik eine philosophische Dimension, mit der sich ein Stoiker entsprechend auseinanderzusetzen hat, denn die Vorwürfe implizieren dann beispielsweise den Einwand, man könne nach den Grundsätzen der Stoa gar nicht leben, sodass die entworfene Lebenskunst der Stoa unbrauchbar wäre, wollte man ein glückliches Leben erreichen.

Da er die Vorwürfe und die jeweilige Replik einer ganzen Schrift widmet, präsentiert sich Seneca als jemand, dem die WWT-Kritik sehr nahezugehen scheint.⁵⁵¹ In keiner seiner anderen Schriften gibt es Textstellen, in denen Seneca jemals so intensiv auf an ihn geäußerte Kritik eingeht. Das Besondere ist ferner: Weder ist etwas von einer Kritik an der vermeintlichen Bewilligung des Bruder- und des Muttermords zu lesen, noch stellt sich der Philosoph irgendwo dem Einwand, er sei ein Tyrannenerzieher oder habe Britannien Unruhen und Geldnot eingebracht. Seneca befasst sich nur mit der WWT-Kritik. Auf andere möglicherweise berechtigte Kritik, wie sie in den historiografischen Darstellungen von Sueton, Tacitus und Cassius Dio zu finden sind, geht Seneca nicht einmal ein. Warum das der Fall ist, kann man nur vermuten und ist daher nicht weiterer Gegenstand dieser Untersuchung. Das alles verdeutlicht jedoch eines: Vor allem dem Philosophen Seneca scheint die WWT-Kritik unter allen Kritiken die bedeutendste gewesen zu sein. Zudem legt die Sprache, die Seneca für *De Vita Beata* nutzt, nahe, dass die WWT-Kritik nicht nur eine persönliche und philosophische, sondern auch eine politisch-gesellschaftliche Bedeutung hat. Bereits das Adjektiv *beata* im Titel der Schrift ist

⁵⁵¹ Vgl. Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 232.

mehrdeutig und bedeutet einerseits im philosophischen Sinne „glücklich“, im sozio-politischen Sinne der frühen römischen Kaiserzeit andererseits so viel wie „begütert“, „wohlhabend“ oder „reich“.⁵⁵² Durch die Mehrdeutigkeit von *beata* spricht Seneca nicht nur ein philosophisch-interessiertes Publikum an, sondern alle Lesenden, die sich mit der Frage nach dem glücklichen Leben (speziell hinsichtlich des Umgangs mit Besitz von Geld und Gütern) auseinandersetzen wollen; gleichzeitig deutet Seneca mit diesem Ausdruck die von ihm später umfassend widerlegte Kritik an, er sei einerseits reich begütert, aber andererseits ein Stoiker, dem so viel Besitz nicht zukommen dürfe. Ein ähnlicher Effekt wird durch die Verwendung von *honestum*⁵⁵³ innerhalb von *De Uita Beata* erzielt. Der Ausdruck *honestum* kann einerseits für die sittliche Vollkommenheit im stoisch-philosophischen Sinne stehen, aber auch einfach für das Sittliche, wie es unter anderem in der frühen römischen Kaiserzeit aufgefasst wurde.⁵⁵⁴ Die beiden Beispiele liefern ein Indiz dafür, dass Seneca mit *De Uita Beata* nicht nur philosophisch Interessierte ansprechen wollte, sondern auch die römische Bevölkerung im Allgemeinen. Es ist daher anzunehmen, dass Seneca die WWT-Kritik sowohl auf philosophischer als auch auf sozio-politischer Ebene untersucht und verteidigt wissen wollte, wobei sein persönliches Interesse an der Untersuchung und Verteidigung als Philosoph sowie Erzieher von Kaiser Nero auf beiden Ebenen zu finden sein dürfte.

2.5.4 Senecas Schwächen und sein sittlicher Fortschritt

Lange Zeit vor der Entstehung von *De Uita Beata* und auch in der Folgezeit seines philosophischen Schaffens thematisiert Seneca immer wieder seine seelischen Schwächen, sein Bemühen, die sittliche Vollkommenheit zu erreichen, und den Umstand, dass er diesbezüglich niemals als ein Weiser (*sapiens*) angesehen werden könne. Allerhöchstens könne man ihn als Fortschreitenden (*proficiens*) betrachten, der sich auf den Weg machte, seelische Verfehlungen im stoischen Sinne zu bekämpfen.

⁵⁵² Vgl. Georges, Der neue Georges, Eintrag zu „beatus“, S. 616 f.

⁵⁵³ Für Textbeispiele siehe: 4.1.1.

⁵⁵⁴ Vgl. Georges, Der neue Georges, Eintrag zu „honestum“, S. 2365.

In *Ad Heluiam Matrem de Consolatione*, die dem Text nach während Senecas Korsika-Exil entstand, schreibt Seneca: „[I]ndico me non esse miserum.“⁵⁵⁵ (Ich gebe zu verstehen, dass ich nicht unglücklich bin). Die Verneinung *non esse miserum* ist hier von entscheidender Bedeutung, da der Verbannte zwar damit seine Mutter trösten kann, dass ihm kein Unglück widerfährt, er sich aber nicht gleichzeitig zu den Glücklichen zählt. Im weiteren Verlauf geht Seneca näher darauf ein und betont, sich nicht anmaßen zu wollen, sich zu denen zugehörig zu fühlen, die glücklich und insofern den Göttern gleich sind. Mit den Glücklichen sind die Weisen im stoischen Sinne gemeint. Da aber auch explizit die Fähigkeit und die seelische Verfassung des Weisen erwähnt werden, nicht von den äußeren Umständen beeinflusst werden zu können, kann daraus geschlossen werden, dass Seneca sehr wohl unter seinem Exil in gewisser Weise litt. Eine Beeinflussung durch externe Gegebenheiten bestand zumindest insofern, als dass er es nicht vermochte, sie als etwas Indifferentes zu betrachten, stattdessen aber über sie in der *Trostschrift* klagt und damit als ein Übel ansieht.⁵⁵⁶ Daher ist es zu kurz gegriffen, wenn Beck davon ausgeht, Seneca habe jene *Trostschrift* dafür verwendet, um sich als stoischen Philosophen zu inszenieren, „der in Ruhe mit dem eigenen Schicksal leben kann, wie ein stoischer Weiser eben.“⁵⁵⁷ Für eine *Trostschrift* ist es geboten, Trost zu spenden.⁵⁵⁸ Daher spricht Seneca auch davon, er sei nicht unglücklich. Aber sich anzumaßen, wie es Beck ohne Beleg unterstellt, sich als Glücklicher, das heißt als Weiser zu verstehen, wagt Seneca in der *Trostschrift* nicht. Auch im Schlusswort der *Trostschrift* sagt Seneca nicht, er sei tatsächlich fröhlich, lebhaft und könnte sein Schicksal bestens ertragen, sondern er mahnt seine Mutter, um gegen ihren Affekt der Trauer vorzugehen, sich Seneca entsprechend fröhlich vorzustellen (*qualem me cogites accipe*).⁵⁵⁹ Nicht nur mit solchen sprachlichen Feinheiten zeigt Seneca auf, dass er allerhöchstens das Bild eines fortschreitenden Philosophen kreierte, er hebt seinen Status als *proficiens* deutlich hervor:

⁵⁵⁵ Seneca, *Ad Heluiam Matrem de Consolatione*, IV, 3.

⁵⁵⁶ Das wird durch eine Beschreibung der Insel Korsika deutlich, die derjenigen in Senecas *Epigrammen* ähnelt. Alles in allem wird die Insel als lebensunwürdiger Ort beschrieben, wo ansonsten nur Menschen leben, die voller seelischer Verfehlungen sind. Vgl. ebd., VI, 5 f. und VII, 8; sowie zu den *Epigrammen*: 2.5.1.

⁵⁵⁷ Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 38.

⁵⁵⁸ Eine eingehende Analyse der *Trostschriften*, auch aus stilistischer Perspektive, findet sich in: Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 113 f.

⁵⁵⁹ Vgl. Seneca, *Ad Heluiam Matrem de Consolatione*, XX, 1.

Von einem Weisen ist er weit entfernt, da er mit seelischen Schwächen behaftet ist, die ihn sein Exil nicht gleichmütig ertragen lassen, denn er schreibt explizit:

„Quid ergo? Sapientiam esse me dico? Minime. Nam, id quidem si profiteri possem, non tantum negarem miserum esse me, sed omnium fortunatissimum et in uicinum deo perductum praedicarem.“⁵⁶⁰ (Was also? Ich sage, dass ich ein Weiser sei? Mitnichten. Denn wenn ich das nämlich in der Lage wäre zu bekennen, dann leugnete ich nicht nur, dass es mir schlecht ergehe, sondern riefte auch aus, ich sei unter allen der Glücklichsste und ich sei in die Nachbarschaft zu Gott geführt worden.)

Das bedeutet jedoch nicht, dass Seneca wie ein gewöhnlicher, das heißt nicht-stoischer Verbannter, seine Strafe erträgt, denn er, so betont er, nehme sein vermeintliches Unglück (i. e. sein Exil) nicht mehr wie der Großteil der Menschen wahr. Er habe gelernt, den äußeren Umständen beziehungsweise dem Schicksal zu misstrauen.⁵⁶¹ Seneca ist zumindest bereits so weit in seiner Entwicklung, dass er äußere Umstände als veränderlich und nicht sicher, das heißt als etwas Wertneutrales zu begreifen beginnt. Dass ihm das noch nicht gänzlich gelungen ist, zeigt der obige Ausspruch, er sei nicht unglücklich (aber auch nicht glücklich).

Betrachtet man Seneca des Weiteren ausgehend von der *Trostschrift* an seine Mutter weder als Unglücklichen noch als Glücklichen, scheint die bereits besprochene letzte Bemerkung in der *Trostschrift* an Polybius mit dem Bild, welches Seneca von sich in der *Trostschrift* an seine Mutter zeichnet, eher ein kohärentes als ein widersprüchliches Bild zu ergeben,⁵⁶² denn dort entschuldigt sich Seneca gegenüber Polybius für die Qualität der Schrift, die den widrigen Umständen auf Korsika geschuldet sei.⁵⁶³ Das heißt, dass sich Seneca auch in *Ad Polybium de Consolatione*

⁵⁶⁰ Ebd., V, 2.

⁵⁶¹ Vgl. ebd., V, 2–6.

⁵⁶² Einen Widerspruch zwischen beiden Schriften vermutet Beck, der Seneca in der *Trostschrift* an Senecas Mutter zunächst als Weisen missversteht, um im Anschluss im Hinblick auf die *Trostschrift* an Polybius und die implizite Bitte, die Exilstrafe aufzuheben, eine Inkonsistenz zu konstruieren. Vgl. Beck, *Aliter loqueris, aliter, uiuis*, S. 38 f. Aus ähnlichen Gründen heraus spricht Ludwig Friedländer Seneca Glaubwürdigkeit ab und meint, Seneca habe seiner Mutter gegenüber Trost geheuchelt und in der *Trostschrift* an Polybius im Gegensatz dazu gezeigt, wie seine Stellung zur Exilstrafe tatsächlich gewesen sei. Vgl. Friedländer, *Seneca als Philosoph*, S. 106.

⁵⁶³ Vgl. Seneca, *Ad Polybium de Consolatione*, XVIII, 9.

nicht als ein stoischer Weiser versteht, sondern als jemand, der zwar Kenntnisse von der stoischen Philosophie hat, aber selbst noch nicht in der Lage ist, vollständig gemäß der stoischen Lebenskunst zu leben.

Die Elemente, ein Fortschreitender und damit – nicht in allen Fällen, aber zumindest in einigen – ein Verfehlender zu sein, findet man auch in späteren philosophischen Schriften von Seneca wieder. In *De Ira* nimmt er für sich in Anspruch, jeden Abend vor dem Schlafen Rechenschaft über seine Taten abzulegen sowie sich vorzunehmen, manches Falsches nicht mehr zu tun oder sich für manches Falsches im Moment zu verzeihen.⁵⁶⁴ Ein Beispiel dafür ist in *De Constantia Sapientis* zu finden, wo Seneca aufführt, sich nicht darüber zu echauffieren, wenn sich Sklaventreiber weigern, seinen Gruß zu erwidern.⁵⁶⁵

Die umfangreichste Darstellung seines Selbstbilds ist schließlich in den *Epistulae Morales* zu entdecken. Sie setzt sich aus den folgenden Komponenten zusammen:

- Seneca kann Rechenschaft über seinen Zeitverlust ablegen. Er ist sich bewusst, warum er seine ihm zur Verfügung stehende Zeit nicht gänzlich für Philosophie nutzen kann,⁵⁶⁶ wenngleich er im Allgemeinen viel Zeit für sie aufbringen kann, da er keinen Verpflichtungen mehr nachzugehen hat, das heißt in Muße (*otium*) lebt.⁵⁶⁷
- Auch wenn die *Epistulae Morales* an Lucilius als vermeintlichen Schüler gerichtet sind, möchte Seneca auch umgekehrt von seinem Schüler lernen.⁵⁶⁸
- Die Lehren, die Seneca verkündet, schreibt er auch für die Nachwelt nieder, damit die Lehren angewendet werden können, und deren Nützlichkeit erfahren werden kann, wie es bei Seneca der Fall sei.⁵⁶⁹
- Trotz seines für ihn nunmehr spürbaren Alters samt körperlichen Beschwerden gelingt es Seneca zusehends, den baldigen Tod nicht

⁵⁶⁴ Vgl. Seneca, *De Ira*, III, XXXVI, 3 f.

⁵⁶⁵ Vgl. Seneca, *De Constantia Sapientis*, XII, 4.

⁵⁶⁶ Vgl. Ep. 1, 4.

⁵⁶⁷ Vgl. Ep. 62, 1 f. In Ep. 68, 8 weist Seneca darauf hin, dass er seine Mußezeit nicht nur nutzt, um seine körperlichen Leiden auszukurieren, sondern vor allem um seine seelischen Schwächen zu bekämpfen.

⁵⁶⁸ Vgl. Ep. 6, 6. Siehe auch: Fuhrer, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 301.

⁵⁶⁹ Vgl. Ep. 8, 2. Diese Nützlichkeit zeigt sich beispielsweise darin, dass Seneca den Tunnel von Neapel durchqueren konnte, ohne Furcht oder Panik zu verspüren. Vgl. Ep. 57, 6.

als ein Übel zu betrachten. Er festigt seine Seele fortlaufend.⁵⁷⁰ Er versucht, jeden Tag zu einem Abbild seines Lebens (i. e. eines *proficiens*) zu machen.⁵⁷¹

- Seneca hat gewisse Veranlagungen, die ihm dienlich sind, in Richtung sittlicher Vollkommenheit zu streben. Ferner besitzt er die Motivation dazu, das Ziel zu erreichen. Es müsse daher kein Zwang auf ihn ausgeübt werden, sich moralisch zu entwickeln. Allerdings kann er diese Entwicklung nicht ohne Unterstützung anderer bewältigen.⁵⁷²
- Trotz aller Bemühungen weist Seneca einige Schwächen auf. Dazu zählen zum einen, Seekrankheit nicht aushalten zu können,⁵⁷³ zum anderen den Tod von engen Freunden arg betrauert zu haben,⁵⁷⁴ sowie Scham, sich trotz seines Dienstes am Hofe von Nero in einem billigen Bauernwagen blicken zu lassen.⁵⁷⁵
- Seneca ist bereits früh in seinem Leben dazu bereitgewesen, sich selbiges zu nehmen. Allerdings hat er das aufgrund äußerer Einwirkungen (durch seinen Vater) nicht realisiert. Ein Trostmittel für seine Lebensleiden hat er aber in der (stoischen) Philosophie gefunden.⁵⁷⁶

Besonders die *Epistulae Morales* stellen Seneca als einen nach der Weisheit Strebenden dar, der sich durch Selbsterziehung und tägliches Trai-

⁵⁷⁰ Vgl. Ep. 26, 1–6; Ep. 27, 1 ff., wobei hier nicht nur das Alter thematisiert wird, sondern auch die Abkehr von Genüssen und die stete Suche nach einem sicheren Gut, das heißt der sittlichen Vollkommenheit; Ep. 54, in der im Gesamten das Bild gezeichnet wird, Seneca verspüre keine Todesfurcht mehr, sodass er sich letztendlich in Ep. 65, 22 als so gefestigt präsentiert, dass er den Freitod wählte, wenn es dazu an der Zeit wäre. In Ep. 56, 1–5 und 15 beschreibt Seneca seine Bemühungen, sich gegen Lärm abzuhärten, wobei er sich letztendlich doch für einen einfacheren Weg entscheidet und dementsprechend lärmende Orte meiden will.

⁵⁷¹ Vgl. Ep. 61, 1.

⁵⁷² Vgl. Ep. 52, 3 f. und 7 sowie Ep. 71, 36.

⁵⁷³ Vgl. Ep. 53, 1–5.

⁵⁷⁴ Vgl. Ep. 63, 14.

⁵⁷⁵ Vgl. Ep. 87, 4. Die *Naturales Quaestiones* geben schließlich eine weitere Schwäche von Seneca preis, die sich darin äußert, Dinge zu besitzen, die nicht lebensnotwendig sind, deren Beschaffung jedoch lebensgefährlich sein könnte. Vgl. Seneca, *Naturales Quaestiones*, V, XVIII, 16.

⁵⁷⁶ Vgl. Ep. 78, 2 f.

ning versucht anzutreiben, einen seelisch-moralischen Fortschritt zu erzielen – soweit es ihm möglich ist.⁵⁷⁷ Aber auch die *Naturales Quaestiones* zeigen das auf, obwohl Senecas Fokus dort auf der Betrachtung der Natur liegt.⁵⁷⁸ Die Untersuchungen von Naturerscheinungen im Stoizismus gehen mit dem Bemühen um einen seelisch-moralischen Fortschritt einher, denn ein besseres Weltverständnis ist für den Fortschritt nötig.⁵⁷⁹ Insofern kann ebenso dieses Bemühen mit dem Bestreben in den *Epistulae Morales*, die sittliche Vollkommenheit zu erreichen, als kohärent betrachtet werden.

Die Informationen, die Seneca über seine Schwächen gibt, wirken autobiografisch, dennoch erlauben sie nicht, von ihnen auf den historischen Seneca zu schließen. Es wurde vielfach in der Forschung dargelegt, dass die Einbettung von Autobiografischem ein rhetorisches Mittel in Senecas Schriften darstellt, um bestimmte Überzeugungen bei den Leserinnen und Lesern zu generieren.⁵⁸⁰ In Bezug auf die *Epistulae Morales* bemerkt von Albrecht insbesondere: „Es gehört zum Gepräge der *Epistulae Morales*; dass der Philosoph aus seiner eigenen Unvollkommenheit kein Hehl macht und gerade durch diese Aufrichtigkeit (*fatebor genue*) um den Zuhörer wirbt.“⁵⁸¹ Das heißt, dass die Überzeugungen, auf deren Generierung Senecas Rhetorik abzielt, nicht nur spezielle Lehrinhalte der Stoa oder im Falle der *Trostschriften* seelenleiterische Beruhigungen und Tröstungen sind, sondern auch allgemein darin bestehen, jemanden zum Weiterlesen und für die Philosophie an sich zu begeistern.⁵⁸² Jones sieht des Weiteren in der Darstellung von Seneca als fehlerbehafteten Fortschreitenden einen literarischen Topos, der die Funktion hat, den Leserinnen und Lesern zu vermitteln, dass die Selbsterkenntnis, selbst seelisch-moralische Fehler aufzuweisen, einen bedeutenden Schritt für die

⁵⁷⁷ Vgl. Fuhrer, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 302; Setaioli, *Epistulae morales*, S. 196 f.; Wilson, *The Greatest Empire*, S. 192 f.

⁵⁷⁸ Vgl. Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, Praefatio, 1 f.

⁵⁷⁹ Siehe: 1.4.3.

⁵⁸⁰ Vgl. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero*, S. 234; Reydams-Schils, *Stoicism in Rome*, S. 24; von Albrecht, *Seneca*, S. 98.

⁵⁸¹ Von Albrecht, *Seneca*, S. 24. Hervorhebungen im Original.

⁵⁸² Zu den Aspekten der Motivation und Seelenleitung in Bezug auf die Leserschaft von Seneca siehe: Cooper, *Seneca on Moral Theory and Moral Improvement*, S. 44 sowie Reydams-Schils, *Authority and Agency in Stoicism*, S. 297 und S. 300.

seelisch-moralische Entwicklung eines Menschen darstellt.⁵⁸³ Zum Zwecke bestimmter rhetorischer Wirkungen könnte es demnach auch ausreichen, autobiografische Informationen zu erfinden oder zumindest zu verzerren, sodass die präsentierten Anekdoten aus Senecas Leben nicht tatsächlich mit denen des historischen Senecas übereinstimmen müssen.⁵⁸⁴ Man kann aus der Betrachtung der senecanischen Rhetorik aber auch nicht darauf schließen, dass definitiv keine Übereinstimmungen bestehen. Analog zu der Besprechung anderer Teile des Seneca-Selbstbilds kann man am Ende nur eine agnostische Position einnehmen. Sicherheit besteht nur darin, keine verlässlichen Informationen über den historischen Seneca erhalten zu können. Das heißt letztendlich auch, dass man annehmen kann, der historische Seneca sei viel mehr dem stoischen Weisen näher gewesen, als es sein Selbstbild glauben machen möchte. Jedoch hätte die Darstellung eines stoischen Weisen wahrscheinlich verstärkter zu kritischen Stimmen geführt, die Seneca als Heuchler identifiziert hätten, wodurch noch wahrscheinlicher eine Diskussion um Seneca und nicht um die Inhalte der Stoa, die er vermitteln wollte, entstanden wäre, sodass es für Seneca auch rhetorisch, aus dieser Perspektive betrachtet, geboten gewesen wäre, sich nicht als Weisen zu präsentieren.

Alles in allem zeigen die Informationen über Senecas Schwächen nicht nur einen bemühten stoischen Fortschreitenden auf, der sich seiner Schwächen bewusst ist, sondern darüber hinaus einen Rhetoriker, der sich im Klaren darüber ist, wie Philosophie im Rahmen seiner Lebenswelt vermittelt werden kann. Senecas Selbstbild ergibt sich aus zahlreichen Facetten, die aber keine sicheren Informationen über den historischen Seneca zulassen. Er präsentiert beispielsweise keine Reflexion konkreter Ereignisse am Hofe von Nero, die über seine Überlegungen und Motivationen Auskunft geben. Seine biografischen Informationen sind unvollständig. Ferner können aus den vermittelten Informationen keine sicher-

⁵⁸³ Vgl. Jones, *Seneca's Letters to Lucilius*, S. 407.

⁵⁸⁴ Auch von Albrecht kommt zu einem ähnlichen Schluss, wenn er schreibt, die Leserschaft solle „nicht hoffen, aus ihnen [den biografischen Informationen] viel über Seneca als Privatperson zu erfahren.“, von Albrecht, *Seneca*, S. 120, wobei von Albrecht damit jedoch aussagt, dass zumindest etwas über den historischen Seneca, das heißt über die Privatperson zu finden wäre, was wiederum die Möglichkeit impliziert, sichere Informationen über ihn zu erhalten. Begründungen dazu und Überlegungen darüber, wie das möglich sein kann, liefert von Albrecht jedoch nicht.

en Aussagen über den historischen Seneca abgeleitet werden, da sie rhetorisch verzerrt sind, und letztendlich dienen die biografischen Informationen dazu, sich selbst als *exemplum* eines Fortschreitenden innerhalb der Präsentation und Besprechung der stoischen Philosophie einzuführen, um damit einen rhetorischen Effekt zu erzielen, der es interessierten Leserinnen und Leser einfacher macht, sich der Stoa zu widmen.

2.6 Moderne Seneca-Bilder

Die Erstellung moderner Seneca-Bilder erfolgt in der Forschung durch geschichtswissenschaftliche Methoden, die sich von meiner philosophisch orientierten Methode in dieser Arbeit unterscheidet. Obwohl eine kritische Bewertung der antiken Historiografen vorgenommen wird, werden die Seneca-Bilder vermischt, um ein modernes Seneca-Bild samt enthaltener Kritik zu generieren. Auf Grundlage dieses Vorgehens entwickelte sich ein Konsens in der philologischen und historischen Forschung, Seneca durchaus als eine Person zu beschreiben, die an einem seelisch-moralischen Fortschritt interessiert war, diesen aber zu bestimmten Zeiten seines Lebens nicht verwirklichte. Von einem Seneca-Bild, wie es Cassius Dio liefert, nimmt die moderne Forschung großen Abstand, weiß aber dennoch zahlreiche Kritikpunkte an Seneca aufzuführen, die im Kern eine WWT-Kritik beinhalten. Ob es sich, wenn von Seneca gesprochen wird, um eine historische Person, eine historiografische oder literarische Figur oder eine Mischung aus allem handeln kann, wird in der historisch-philologischen Forschung nicht expliziert. Wenn ich daher im Folgenden Facetten der modernen Seneca-Bilder bespreche und in diesem Zusammenhang von Seneca die Rede ist, bezieht sich die Bezeichnung „Seneca“ auf diejenige Persönlichkeit oder Figur, über die die moderne Forschung spricht. Da anhand der Seneca-Bilder durch Historiografen, dem Autor der *Octavia* sowie anhand von Senecas Selbstbild bereits nachvollzogen werden konnte, dass die Quellen, die zu Seneca vorliegen, nicht objektiv sind, sind die modernen Seneca-Bilder ebenso kritisch zu betrachten, wie es bei den antiken Darstellungen der Fall ist, denn aufgrund der Tatsache, dass historiografische Quellen, die keine sicheren Informationen über den historischen Seneca bieten, für die modernen Seneca-Bilder genutzt werden, sind die modernen Bilder bereits mit dem Problem konfrontiert, eine Antwort darauf zu finden, woher plötzlich wenigstens einigermaßen verlässliche Informationen über den

historischen Seneca stammen sollen und auf welcher Forschungsmethode basierend das erfolgen soll.

Senecas Tod wird in der modernen Forschung als eine Übereinstimmung von stoischen Lehrinhalten und Senecas Taten betrachtet.⁵⁸⁵ Eine positive Evaluation erfährt darüber hinaus Senecas Einfluss auf Nero, ohne den sich aller Wahrscheinlichkeit nach die Exzesse des sich als Künstler wählenden Herrschers schon viel eher gezeigt und die goldenen fünf Jahre der Anfangszeit der neronischen Herrschaft kaum zur Blüte Roms beigetragen hätten.⁵⁸⁶ Veyne gibt zumindest zu bedenken, dass die ersten fünf Jahre der neronischen Herrschaft deswegen so gut für Rom verliefen, weil Rom ohne größere Komplikationen bestehen konnte. Das heißt, dass Seneca keine Wunder vollbringen musste, damit Nero gut herrschen konnte. Ein großer Einfluss von Seneca auf die römische Politik sei daher gar nicht anzunehmen.⁵⁸⁷ Allerdings steht diese Auffassung im Widerspruch zu den von Tacitus beschriebenen Einflüssen von Seneca auf Nero, die ich in 2.3 besprach. Das ist insofern verwunderlich, als dass Veyne Tacitus als verlässliche Quelle für seine Untersuchungen heranzieht,⁵⁸⁸ die Einflüsse von Seneca auf Nero jedoch nicht näher am Text der *Annalen* bespricht und kein Argument liefert, wieso die Informationen, die Tacitus dazu bereitstellt, nicht glaubhaft sind. Stattdessen meint er: „Wir erfahren nichts über politische Initiativen Senecas, weil man von ihnen nichts wußte, und man wußte von ihnen nichts, weil es sie nicht gab.“⁵⁸⁹ Anhand Veynes Vorgehen ist feststellen, dass auch die Erstellung moderner Seneca-Bilder mitunter auf Grundlage desselben Prinzipes erfolgt, wie es bei den antiken, historiografischen Quellen der Fall ist: Es werden bestimmte Informationen genutzt, andere nicht beachtet, um mit dieser subjektiven Auswahl ein Seneca-Bild zu erschaffen, welches viel-

⁵⁸⁵ Vgl. Brinkmann, Seneca in den *Annalen* des Tacitus, S. 101 und Veyne, Weisheit und Altruismus, S. 228.

⁵⁸⁶ Siehe beispielsweise: Sørensen, Seneca, S. 132; Grimal, Macht und Ohnmacht des Geistes, S. 102 ff. und S. 114; Romm, *Dying Every Day*, S. 172.

⁵⁸⁷ Vgl. Veyne, Weisheit und Altruismus, S. 35 ff.

⁵⁸⁸ Veyne verzichtet in seinem Werk oft darauf, im Text explizit anzugeben, woher seine historischen Informationen stammen. Anhand seiner Diskussion von Senecas Tod wird jedoch deutlich, dass er sich explizit auf Tacitus bezieht, da er die in den *Annalen* dargestellte Sterbeszene zur Beschreibung der letzten Tage von Seneca nutzt. Siehe dazu: Veyne, Weisheit und Altruismus, S. 225–228.

⁵⁸⁹ Ebd., S. 37.

leicht differenziert und kritisch wirken soll, aber keinesfalls eine Annäherung an den historischen Seneca darstellt oder überhaupt wissenschaftlich gründlich mit den überlieferten Quellen umgeht.

Die wesentlichen Kritiken der modernen Forschung an Seneca beziehen sich einerseits auf die von Seneca zugelassenen Morde an Britannicus und Agrippina, seine *Trostschriften* sowie seine auf Kaiser Claudius verfasste *Satire*. Sørensen differenziert, ähnlich wie ich es in 2.5.3 tat, zwischen der Möglichkeit, dass *De Clementia* vor oder nach dem Mord an Britannicus entstanden ist. Unter der Annahme, die Schrift sei vor dem Mord verfasst worden, unterstellt Sørensen, Seneca habe „an die offizielle Erklärung zum Tode des Britannicus geglaubt, oder so getan, als glaube er daran.“⁵⁹⁰ In beiden Fällen habe Seneca so die Chance gehabt, seinen Einfluss auf Nero zu wahren. Unter der Annahme, *De Clementia* sei nach dem Brudermord entstanden und Seneca habe von dem Mord gewusst, würde Seneca als Heuchler entlarvt werden, der von der Milde des Kaisers und überhaupt von Milde an sich schrieb, obwohl Nero bereits gemordet und Seneca dieses Vorgehen gebilligt hatte. Sørensen hält es für am wahrscheinlichsten, dass Seneca gutgläubig war, also dem offiziellen Todesgrund des Kaiserbruders Glauben schenkte, und gewillt war, auf diesem Wege Nero weiterhin beeinflussen zu können, ohne in Konflikt mit dem Kaiser zu geraten. Zur genauen Datierung von *De Clementia* äußert sich Sørensen nicht, wobei sich seine letztendliche Position über die Gutgläubigkeit von Seneca mit beiden Datierungsmöglichkeiten vereinbaren ließe. Dennoch zweifelt Sørensen daran, dass *De Clementia* nach dem Brudermord finalisiert wurde.⁵⁹¹ Fuhrmann, Maurach, Romm und Beck vertreten dagegen die Ansicht, dass *De Clementia* nach dem Brudermord entstanden ist,⁵⁹² wobei insbesondere Beck davon ausgeht, Seneca habe über den Brudermord Bescheid gewusst, sodass die Schrift das Propagandawerk eines Heuchlers sei, der gezielt danach getrachtet habe, die römische Bevölkerung zu manipulieren und von einem natürlichen Tod des Britannicus zu überzeugen. Ob Seneca aktiv am Brudermord beteiligt war, oder nicht, lässt Beck offen,⁵⁹³ wobei gemäß den Überlegungen in

⁵⁹⁰ Ebd., Sørensen, S. 144.

⁵⁹¹ Vgl. Sørensen, Seneca, S. 144.

⁵⁹² Vgl. Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, S. 181 f.; Maurach, Seneca, S. 100; Romm, *Dying Every Day*, S. 90.

⁵⁹³ Vgl. Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 46 f.

2.5.2 die Manipulation ein Mittel der Wahl gewesen sein könnte, um Rom zu schützen. Romm gesteht Seneca eine passive Rolle am Mordgeschehen, das heißt die Mitwisserschaft und die Billigung des Mordes, zu und sieht ihn daher als Mitschuldigen an. Dass die Billigung einer Schreckenstat jemanden zum Mitschuldigen mache, entspräche nach Romm Senecas eigener Auffassung. Dazu verweist er auf Vers 291 in Senecas *Tragödie* namens *Troades*, in diesem es heißt: „[Q]ui non uetat peccare, cum possit, iubet.“⁵⁹⁴ (Wer es nicht zu verfehlen untersagt, wenngleich er es könnte, befiehlt [zu verfehlen].) Romms Argumentation ist aus zwei Gründen zu kritisieren: Erstens entnimmt er einen Vers aus einer *Tragödie* von Seneca, obwohl Seneca in seinem dramatischen Gesamtwerk nie dem Ziel nachgeht, ausschließlich stoisches Gedankengut zu vermitteln, und aufgrund des literarischen Arrangements seiner *Tragödien* ohnehin nicht klar erschlossen werden kann, welche philosophische Position Seneca innerhalb seiner dramatischen Arbeiten einnimmt.⁵⁹⁵ Die kritische Überlegung, ob jener Vers einfach im dramaturgischen Rahmen eine Rolle spielt und Senecas eigenen Standpunkt vielleicht gar nicht widerspiegelt, präsentiert Romm nicht. Zweitens findet sich in den philosophischen Schriften von Seneca und auch in den Fragmenten der Stoiker kein Hinweis darauf, dass sich der in jenem Vers geäußerte Gedanke in der Philosophie der Stoa niederschlägt. Es gibt also keinen plausiblen Grund anzunehmen, dass Romms Position stichhaltig begründet werden kann.

Auch in Bezug auf den Mord an Agrippina macht die moderne Forschung zunächst das Dilemma deutlich, in welchem sich Seneca befand: Hätte er sich gegen den Muttermord entschieden, hätte er sich Nero zum Feind gemacht. Hätte er sich dafür entschieden, hätte Seneca einen Muttermord bewilligt. Grimal fügt des Weiteren die Annahme hinzu, dass Rom mit einem Volksaufstand hätte rechnen müssen, hätte Agrippina weiterleben dürfen.⁵⁹⁶ Veyne hält es zudem für wahrscheinlich, dass Seneca und Burrus darauf hofften, Nero besser lenken zu können, wenn seine ihm verhasste Mutter beseitigt würde.⁵⁹⁷ Es sprach einiges für Seneca und

⁵⁹⁴ Seneca, *Troades*, V. 291.

⁵⁹⁵ Näheres dazu in: 2.5.1.

⁵⁹⁶ Vgl. Grimal, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, S. 134.

⁵⁹⁷ Vgl. Veyne, *Weisheit und Altruismus*, S. 213. Ähnlich auch in: Fuhrmann, *Seneca und Nero*, S. 250.

insgesamt für das Römische Reich, den Muttermord zu billigen, was jedoch mit einer moralischen Fragwürdigkeit der Billigung und der Tat an sich selbst einhergeht. Die Frage ist an der Stelle jedoch, auf Grundlage welcher Moral (und deren kritische Reflexion) die Fragwürdigkeit entsteht. In Kapitel 6 gehe ich der Frage aus Perspektive der stoischen Philosophie nach.

Was in den bisherigen Betrachtungen bereits implizit anklang, macht Romm explizit, wenn er Seneca durchaus ein Bewusstsein für die Verfehlungen unterstellt, Morde in gewisser Weise gebilligt zu haben, aber gleichzeitig Seneca als jemanden charakterisiert, der unter allen Umständen noch Schlimmeres verhindern wollte. Ferner meint Romm: Wenn es galt, einer schlechten Herrschaft Folge zu leisten, dafür aber viele Menschen und Menschenleben retten zu können, dann war das Prinzip, immer Schlimmeres zu verhindern, sofern die Möglichkeit dazu besteht, für Seneca praktisch umzusetzen.⁵⁹⁸ Romm deutet unter Verweis auf dieses Prinzip bereits eine Argumentation dafür an, dass sich Seneca für den Muttermord entscheiden hätte sollen und dass diese Entscheidung mit einem moralischen Grundsatz begründet wäre. Im Moment bleibt offen, ob sich der Grundsatz sowie das benannte Prinzip mit der Stoa vereinbaren lassen.⁵⁹⁹

Beck setzt sich mit der Kritik an Seneca detailliert anhand der senecanischen *Trostschriften* und literarischen Werke auseinander. Zu Beginn verdeutlicht Beck, dass in der Antike Gehässigkeiten und in der modernen Forschung Verleumdungen auf das jeweilige Seneca-Bild einwirken. So gibt er beispielsweise zu verstehen, dass der Reichtum, den Seneca damals hatte, besonders im Hinblick auf seine Stellung am Hofe des Kaisers vollkommen mit den geteilten Werten der römischen Gesellschaft einherging.⁶⁰⁰ Solche Überlegungen legen nahe, dass das Bild, welches von Seneca zu entwickeln ist, differenziert zu betrachten sein sollte und dass die Einbeziehungen von verschiedenen, nicht nur philosophischen Perspektiven, wie in 1.5 dargestellt, bedeutend sind, um nicht selbst Gehässigkeiten und Verleumdungen anheimzufallen. Beck sieht dagegen

⁵⁹⁸ Vgl. Romm, *Dying Every Day*, S. 122; ähnlich bereits in: Pohlenz, *Die Stoa*, S. 304.

⁵⁹⁹ Siehe dazu: 6.1.2.

⁶⁰⁰ Vgl. Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 18.

das Problem eines WWT wesentlich in Senecas *Trostschriften* hervortreten. Für alle drei *Trostschriften* attestiert Beck Seneca eine Ausnutzung persönlicher Umstände von Menschen, um eigennützig teils philosophische, teils politische Profilierungsarbeit zu leisten. *Ad Marciam de Consolatione* habe eigentlich die Absicht, sich gegen das ehemalige Regime von Kaiser Tiberius zu profilieren. Schließlich habe sich Seneca „erst drei Jahre nach dem Trauerfall und damit reichlich spät zu Wort gemeldet.“⁶⁰¹ Ferner käme Seneca viel zu oft auf Marcias verstorbenen Vater Cremetius Cordus zu sprechen, der Historiker war und unter Tiberius zum Tode verurteilt wurde. Seneca lasse so den verstorbenen Vater „zur dominanten Gestalt werden“⁶⁰², sodass man anzunehmen hätte, „dass es Seneca gar nicht um echten Trost [für Marcia] gegangen [sei].“⁶⁰³ *Ad Polybium de Consolatione* habe das Ziel, Seneca durch Schmeicheleien von seinem Exil zu befreien. Daher wertet Beck:

„Abstoßend ist im höchsten Maße, wie Seneca hier das Leid eines anderen [...] für sich und eine öffentliche Publikation ausnutzt [...], die nicht wirklich dem Trost des Adressaten, sondern allein egoistischen Motiven dient.“⁶⁰⁴

Mit *Ad Helviam Matrem de Consolatione* verfolge Seneca erstens die Bestrebungen, „Mitleid mit sich und seinem Schicksal“⁶⁰⁵ ob des Exils auf Korsika zu erreichen, zweitens diene die *Trostschrift* dazu, „in Wirklichkeit [...] von sich selbst ein öffentliches Bild zu inszenieren – das Bild eines Mannes, der in Ruhe mit dem eigenen Schicksal leben kann, wie ein stoischer Weiser eben.“⁶⁰⁶ In 2.5.3 zeigte ich bereits, dass Seneca aufgrund seiner Rhetorik in der Lage ist, mehrere Ziele miteinander zu verknüpfen. Es ist ihm also möglich, jemandem Trost zu spenden und gleichzeitig politische Ziele zu verfolgen, wie anhand von *Ad Polybium de Consolatione* beispielsweise ersichtlich wird. Welches Ziel jedoch das dominante ist und ob Seneca fremdes Leid ausnutzt, um eigene Ziele zu verfolgen, lässt sich anhand der Schriften nicht nachweisen. In Bezug auf *Ad Marciam de Consolatione* kann man Becks Argument entgegenen, dass es zu einer *Trostschrift* gehört, auch biografische Informationen des zu

⁶⁰¹ Ebd., S. 35

⁶⁰² Ebd., S. 36.

⁶⁰³ Ebd., S. 36.

⁶⁰⁴ Ebd., S. 37.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 38.

⁶⁰⁶ Ebd., S. 38.

Tröstenden einzuweben, wozu Schilderungen über den verstorbenen Vater von Marcia zählen, die wiederum gleichzeitig dem Zweck dienen, Marcia dazu anzuhalten, dankbar dem Schicksal gegenüber zu sein, ihren Vater erlebt zu haben und überhaupt einen solchen charakterlich herausragenden Vater besessen zu haben.⁶⁰⁷ Solche Überlegungen zeigen auf, dass sich philosophische und politische Ziele miteinander vereinbaren können, ohne dass Seneca dadurch im Sinn gehabt haben müsse, fremdes Leid für eigene Zwecke zu missbrauchen. Ferner ist Beck zu widersprechen, wenn er Cordus zur Leitfigur in *Ad Marciam de Consolatione* erhebt. Tatsächlich wird auf Cordus nur zu Beginn und an einer weiteren, etwas ausführlicheren Stelle Bezug genommen.⁶⁰⁸ Das Hauptanliegen der *Trostschrift* bleibt es aber, Marcia von der Trauer über ihren verstorbenen Sohn zu befreien. Rein quantitativ nimmt das den Großteil der *Trostschrift* ein, sodass Cordus nicht als Leitfigur erscheint. Begründete Gegen Darstellungen zu Becks streitbaren Interpretationen der anderen *Trostschriften* stellte ich bereits in 2.5.3 und 2.5.5 dar. Daher sei abschließend kurz auf die Sprachlichkeit verwiesen, die Beck nutzt, um seine Sichtweise darzulegen. Betrachtet man Formulierungen wie „nicht wirklich“, „in Wirklichkeit“, „Abstoßend ist im höchsten Maße“ und bedenkt man zusätzlich, dass Beck seine Argumente, wenn er überhaupt welche liefert, auf Vermutungen und Deutungen aufbaut, dann wird ein subjektiv verzerrtes modernes Seneca-Bild deutlich. Becks Fazit in Bezug auf die *Trostschriften* „Zweifellos ist [Seneca] mangelnde Aufrichtigkeit vorzuwerfen“⁶⁰⁹, ist daher anzuzweifeln.

Analog lassen sich die kritischen Einwände gegenüber Beck auch anhand seiner Besprechung von Senecas *Satire* formulieren: Noch schlimmer als die *Trostschriften* und Senecas vermeintliche Heuchelei in ihnen wiegt für Beck die *Apocolocyntosis*, in der Seneca schlicht seinem Zorn nachgehe und in diesem Zustand den vergöttlichten Kaiser verspottet, obwohl gerade die Stoa eine Abkehr vom Zorn lehre. Auch wenn Seneca von den Untaten des Verstorbenen betroffen war und Nero als ein neuer, besserer Kaiser dargestellt werden sollte, hätte, so Beck, Seneca schweigen müssen

⁶⁰⁷ Vgl. Seneca, *Ad Marciam de Consolatione*, I, 2 ff.; und eine nähere Erwähnung in: ebd. XXII, 4–8.

⁶⁰⁸ Siehe: vorherige Fußnote.

⁶⁰⁹ Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 39.

und nicht die *Satire* schreiben dürfen, da – wenn überhaupt – eine Sachkritik am ehemaligen Regime nötig gewesen wäre und keine bitterböse *Satire*.⁶¹⁰ Auch hier begründet Beck seine Position nicht, sondern legt nur dar, was Seneca in den Augen des Forschers hätte anders machen müssen. Da Beck ferner eine moderne, nicht explizierte Moralkonzeption als Grundlage seiner Verhaltensempfehlungen nutzt, wird abermals ersichtlich, dass Becks Interpretationen und Folgerungen in Bezug auf Seneca kritisch zu betrachten sind.

Für alle modernen Seneca-Bilder, so differenziert oder undifferenziert sie auch sein mögen, gilt letztendlich, dass sich die Forschung daran versucht, den vermeintlichen WWT bei Seneca zu thematisieren. Niemals wird aber eine philosophisch-begriffliche Konzeption vorgelegt, was unter dem WWT innerhalb der Stoa zu verstehen ist. Vielmehr scheint es so, als habe die moderne Forschung einen bestimmten modernen Begriff von Integrität im Sinne und wende diesen anachronistisch und unter Missachtung der stoischen Lehre auf Seneca an, um Seneca mehr oder weniger zu kritisieren. Ferner legt die moderne Forschung nicht dar, wen sie meint, wenn sie von Seneca spricht. Wenn Romm beispielsweise Senecas Rolle im Zusammenhang mit dem Mord an Britannicus untersucht, scheint er einmal von einem Seneca zu sprechen, über den Informationen aus antiken, historiografischen Quellen zu erhalten sind, und einmal von dem literarischen Seneca, den er aber mit dem historiografischen Seneca gleichzusetzen scheint, wenn er einen Vers aus den *Troades* nutzt, um Senecas Mitverschulden am Brudermord zu begründen. In diesem Zusammenhang legt auch keine der philologisch-historischen Untersuchungen nahe, auf welcher methodologischen Grundlage man sichere Informationen über den historischen Seneca erhalten kann und inwiefern der Seneca in seinen Schriften deckungsgleich mit dem historischen Seneca ist oder nicht.

Die philologisch-historische Forschung hat zusammengenommen drei große Defizite: Es ist unklar, wen sie meint, wenn sie von Seneca spricht. Sie bietet keine methodologische Reflexion über Art und Weise an, sichere Informationen über den historischen Seneca erlangen zu können. Und wenn sie über den WWT reflektiert, realisiert sie das, ohne ein philosophisch-begriffliches Fundament zu erstellen, mit dem erst sinnvoll

⁶¹⁰ Vgl. ebd., S. 43 f.

darüber diskutiert werden kann, unter welchen Bedingungen und inwieweit bei Seneca (ob historisch oder historiografisch) ein WWT gegeben sein könnte.

2.7 Zusammenfassung: Worte und Taten in unterschiedlichen Seneca-Bildern

Wenn beispielsweise Maurach annimmt, Seneca habe versucht, die Lehre der Stoa in seinem Leben praktisch zu realisieren, um damit einen Beweis der Qualität der Lehre zu bieten,⁶¹¹ dann stellt sich aus der bisherigen Betrachtung die Frage, was gemeint ist, wenn auf Senecas Leben referiert wird, das heißt, von wem die Rede ist, wenn von Seneca gesprochen wird. Egal welche Quelle man heranzieht, man erhält nie eine vollständige oder objektive Wiedergabe von Senecas Leben. Die antiken Historiografen stellen ihn vor allem als Politiker und Erzieher von Nero dar, wobei an manchen Stellen auch die Eitelkeit des Literaten Seneca zur Sprache kommt. Als Philosoph wird er nur indirekt erwähnt, wenn eine Darstellung zahlreicher Kritikpunkte an seinem Verhalten erfolgt, das angeblich im Widerspruch zur stoischen Philosophie stünde.

Ferner bietet Seneca ein umfangreiches Selbstbild, welches ebenso keinen vollständigen Blick auf sein Leben gewährt, da die in seine Schriften eingewobenen biografischen Informationen mehr einem rhetorischen Zweck nachkommen, als dass man sich sicher sein könnte, Seneca sage objektiv etwas über den historischen Seneca aus. In seiner *Satire* über Claudius zeigt er sich als Kritiker der Vergöttlichung sowie der Herrschaft des verstorbenen Kaisers. *De Clementia* ist neben dem philosophischen Gehalt als ein politisches Werk zu beurteilen, welches für Neros Herrschaft entweder einen Propagandazweck erfüllte oder zur Seelenleitung des römischen Volkes beitragen sollte. Die Deutungsvarianten hängen von der Annahme ab, ob *De Clementia* vor oder nach dem Mord an Britannicus veröffentlicht wurde. In den *Epigrammen* zeigt sich ein Literat, der einer gewissen Eitelkeit anheimgefallen ist und sein Verbannungsschicksal als über alle Maße schrecklich betrachtet, auch wenn er in dichterischer Tradition von Horaz und Ouid schreibt. Stellt sich Seneca als Philosoph dar, dann entwirft er immer das Bild eines *proficiens*.

⁶¹¹ Vgl. Maurach, Seneca, S. 4. Siehe dazu auch: Wildberger, Seneca und die Stoa, S. XIV.

Alle antiken Quellen formen jeweils ein bestimmtes Bild von Seneca. Da bei modernen Forschungen keine methodologischen Überlegungen und Argumente zu finden sind, wie jene einzelnen Bilder zusammengeführt werden können, um ein Bild des historischen Senecas zu erhalten, plädiere ich dafür, auch künftig die Seneca-Bilder getrennt voneinander zu betrachten und von dem Versuch abzulassen, von einem historischen Seneca zu sprechen.

Die Seneca-Bilder von der Antike bis in die moderne Forschung hinein haben aber eine Gemeinsamkeit: Sie beschäftigen sich alle mit den Worten und Taten von Seneca, wobei stets eine Reflexion darüber entsteht, inwieweit die beiden Aspekte eine Deckungsgleichheit oder eine Kluft aufweisen. Die erste grundlegende Schwierigkeit solcher Reflexionen wurde in diesem Kapitel aufgezeigt: Es gibt keinen sicheren Zugang zu dem historischen Seneca, sodass seine tatsächlichen Taten in Bezug auf seine Worte nicht untersucht und bewertet werden können.

3. Der Widerspruch von Worten und Taten

Die untersuchten Seneca-Bilder in Kapitel 2 gehen mit einem regen Interesse seit der Antike bis in die heutige Zeit hinein einher, sich mit Senecas WWT auseinanderzusetzen. Doch weder die antiken Historiografen noch die moderne historisch-philologische Forschung konnte bisher klären, auf welcher begrifflichen Grundlage von einem WWT gesprochen werden kann.

Zu Beginn dieser Arbeit machte ich darauf aufmerksam, dass die gesamte vorliegende Untersuchung vor dem Hintergrund des antiken Verständnisses einer Lebenskunst (*logikos/ars uitae*)⁶¹² stattfindet und sich daraus die Maßstäbe ableiten, wie die Philosophie der Stoa zu problematisieren und zu diskutieren ist. In 3.1 vertiefe ich die Überlegungen dazu und zeige auf, dass es im Sinne einer *ars uitae* von entscheidender Bedeutung ist, sich sowohl mit theoretischen als auch praktischen Aspekten der stoischen Philosophie zu beschäftigen und in diesem Zuge verschiedene Seneca-Bilder zu betrachten, an denen sich die Praktikabilität der Stoa philosophisch sinnvoll untersuchen lässt.

In diesem Rahmen hebe ich hervor, dass sich die antiken und die modernen historisch-philologischen Beiträge zu Seneca im Sinne einer *ars uitae* einem für die Stoa bedeutenden Untersuchungsgegenstand widmen. Problematisch ist dabei nur, dass die antiken Darstellungen von Seneca und die bisher besprochenen modernen Forschungen über ihn nicht explizieren, was sie unter einem WWT verstehen und somit keine festen Maßstäbe liefern, anhand deren entschieden werden könnte, ob und inwieweit der WWT vorlag oder nicht. Daraus folgt die Problematik, dass erstens verzerrte Seneca-Bilder entstehen und zweitens die Beantwortung der Fragen, inwieweit die Stoa als eine praktikable Lebenskunst aufzufassen ist und inwieweit es Seneca gelang, der Stoa in der Praxis zu entsprechen, nicht auf Grundlage begrifflicher Klärungen erfolgt, sondern aufgrund von verschwiegenen und nicht einheitlichen Hintergrundannahmen darüber, was ein WWT bedeutet, wie er sich in den Seneca-Bildern äußert und welche Konsequenzen das nach sich zieht. Dem daraus folgendem Problem von Missdeutungen war nicht erst Seneca ausgesetzt. Bereits Zenon als Schulgründer der Stoa wurde mit einer WWT-Kritik

⁶¹² Vgl. Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 9 f.

konfrontiert. Um diesen philosophisch-historischen Hintergrund der frühen Stoa greifbar zu machen, der für Senecas Auseinandersetzung mit dem WWT bedeutend ist, zeige ich in 3.2 ausgehend von den Erläuterungen zur *ars uitae* in 3.1 auf, welche typische Kritik gegenüber der frühen Stoa geäußert wurde, und erläutere, welchen Gehalt die vermeintliche WWT-Kritik überhaupt hat. Als ausgewähltes Beispiel dazu dient Plutarchs Kritik an den frühen Stoikern, sie hätten zwar über politische Themen geschrieben, hätten sich aber nie selbst politisch betätigt. Anhand einer Textstelle von Diogenes Laertios zeige ich im Kontrast dazu auf, dass Stoiker nicht nur hinsichtlich ihrer Lebensweise kritisiert, sondern auch gelobt wurden. Das illustriere ich durch die Besprechung der Überlieferung, dass Zenon von der Polis Athen geehrt wurde, da er entsprechend seiner stoischen Lehre lebte.

In 3.3 widme ich mich dem Aufsatz *The Philosopher as Multi-Millionaire* der Altphilologin Therese Fuhrer. Fuhrer liefert bisher den einzigen substantziellen Forschungsbeitrag, in dem der Versuch unternommen wird zu erläutern, was unter dem WWT bei Seneca zu verstehen ist. Fuhrer weist dabei bereits darauf hin, dass sich der WWT auf der Kommunikation von unterschiedlichen Werturteilen gründet, die im Widerspruch zueinanderstehen. Diesem Ansatz werde ich im weiteren Verlauf folgen, aber einen anderen methodologischen Ansatz als Fuhrer wählen. Anstatt den modernen Begriff der Doppelmoral zu verwenden, um ein begriffliches Verständnis des WWT zu rekonstruieren, zeige ich anhand von Senecas Kommunikationsmodell, welches Wildberger untersuchte, und mittels der stoischen Dialektik auf, was es mit dem WWT auf sich hat, und vermeide damit, mit einem anachronistischen Begriff der Doppelmoral zu arbeiten sowie interpretative Verzerrungen in die Untersuchung einfließen zu lassen.

Da sich Seneca vor allem in *De Vita Beata* mit der WWT-Kritik auseinandersetzt, beziehe ich mich hauptsächlich auf diese Schrift. Aber auch in den *Epistulae Morales* lassen sich Textpassagen finden, die den WWT zumindest thematisieren, ohne ihn ausführlicher zu diskutieren. Diesen Textpassagen widme ich mich ebenso. Ziel des Kapitels ist es daher, auf Grundlage der Philosophie der Stoa mittels der stoischen Dialektik aufzuzeigen, was es heißt, dass Worte und Taten einander widersprechen, und dass diese Kritik im Sinne einer *ars uitae* von Bedeutung innerhalb des philosophischen Diskurses der Antike ist. Dabei fokussiere ich mich

nur auf die gegenüber Seneca vorgebrachten Kritiken in *De Uita Beata*. Auf Senecas konkrete Argumente, um sich zu verteidigen, gehe ich nicht vertiefend ein,⁶¹³ sondern nur so weit, wie es der Darstellung und der Erörterung dienlich ist, was unter einem WWT oder einer WWT-Kritik zu verstehen ist und wie prinzipiell auf die WWT-Kritik reagiert werden kann.

3.1 Philosophie als *ars uitae*

Die *Epistula* 16 beginnt Seneca mit den Worten:

„Liquere hoc tibi, Lucilii, scio, neminem posse beate uiuere, ne tolerabiliter quidem, sine sapientiae studio et beatam uitam perfecta sapientia effici, ceterum tolerabilem etiam inchoata.“⁶¹⁴ (Ich weiß, dass dir dies klar ist, Lucilius, dass niemand gut, nicht einmal erträglich leben kann ohne das Studium der Weisheit, und dass von der vollkommenen Weisheit das gute Leben hervorgebracht wird, übrigens auch ein erträgliches [Leben] von der beginnenden [Weisheit].)

Darauf folgend ermahnt er Lucilius, sich beständig zu prüfen, um ermitteln zu können, inwieweit er Richtung Weisheit fortschreiten konnte:

„Excute te et uaria scrutare et obserua: illud ante omnia uide, utrum in philosophia an in ipsa uita profeceris.“⁶¹⁵ (Prüfe dich und untersuche sowie beobachte dich in verschiedenen [Situationen]: jenes beschau vor allem, ob du in der Philosophie oder im Leben selbst Fortschritte gemacht hast.)

Das Streben nach einem glücklichen Leben vollzieht sich über das Studium der Weisheit, das heißt über die Philosophie. Das glückliche Leben selbst wird erreicht, wenn die Weisheit erlangt wird. Durch die Aufforderung an Lucilius, sich nicht nur darin zu prüfen, inwieweit er im Studium der Philosophie, sondern inwieweit er im Leben, das heißt in der Lebenspraxis, vorangekommen ist, deutet Seneca an, wie er die Begriffe „Weisheit“ und „Philosophie“ im Rahmen einer Lebenskunst verstanden wissen will: Seneca ist in Anlehnung an die Tradition des Hellenismus an einem Philosophieverständnis interessiert, welches sowohl theoretische

⁶¹³ Eine entsprechende Untersuchung findet sich in: Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 211–216.

⁶¹⁴ Ep. 16, 1.

⁶¹⁵ Ep. 16, 2.

als auch praktische Aspekte aufweist und letztendlich dazu dient verstehen zu lernen, aus was das gute Leben besteht und wie es sich praktisch realisieren lässt. Ebenso lässt sich dieses Verständnis zu Beginn von *De Uita Beata* nachvollziehen, denn dort heißt es:⁶¹⁶

„Uiuere, Gallio frater, omnes beate uolunt, sed ad peruidendum quid sit quod beatam uitam efficit caligant: [...] Proponendum est itque primum quid sit quod appetamus; tunc circumspiciendum qua contendere illo celerrime possimus [...].“⁶¹⁷
(Bruder Gallio, alle wollen gut leben, aber wie dort hinzukommen sei [und] was das gute Leben hervorbringe, wissen sie nicht⁶¹⁸: [...] Dann ist zuerst zu erwägen, was es ist, was wir erstreben; dann ist zu erwägen, wodurch wir es am schnellsten erstreben können.)

Welche Konsequenzen zieht das Verständnis der stoischen Philosophie als *ars uitae* nach sich? Erstens wird von der Stoa und besonders von Seneca betont, dass die philosophische Theorie kein Selbstzweck ist. Es ist nicht das Ziel, sich mit theoretischen Erörterungen um ihrer selbst willen zu befassen, wie bereits anhand von Senecas Kritik an der Dialektik ersichtlich wurde.⁶¹⁹ Die Theorie hat einen doppelten Zweck, der darin besteht, Kenntnisse von der Welt, das heißt von Menschlichem und Göttlichem zu erlangen, und die Kenntnisse praktisch zu realisieren. Jeder theoretische Aspekt in der Stoa ist an einem praktischen gekoppelt.⁶²⁰ Auch die Praxis selbst ist nicht in jedem Falle als Selbstzweck zu betrachten. Die stoische Unterscheidung von geeigneten und vollkommenen Handlungen legt nahe, dass die *ars uitae* der Stoa nicht nur darauf abzielt, kontextuell bedingt bestimmte Handlungen auszuführen. Stattdessen ist

⁶¹⁶ Zum Anfang von *De Uita Beata* im Rahmen der griechischen Philosophie, besonders der von Platon und Aristoteles, siehe: Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 99.

⁶¹⁷ Seneca, *De Uita Beata*, I, 1; siehe auch: Ep. 44, 7, wo es heißt: „cum omnes beatam uitam optent“ (obwohl sich doch alle ein glückliches Leben wünschen).

⁶¹⁸ Das Verb *caligare* bedeutet so viel wie „Finsternis verbreiten“, „in Dunkelheit gefüllt sein“ oder „im Finstern tappen“. Vgl. Georges, *Der neue Georges*, Eintrag zu „caligare“, S. 720 f. Rosenbach übersetzt *caligant* freier mit „fehlt der klare Blick“. Da Seneca im Eingangssatz und im Folgenden verdeutlicht, dass niemand Wissen davon hat, worin das glückliche Leben besteht und wie man es erreichen kann, übersetzte ich recht frei mit „wissen sie nicht“.

⁶¹⁹ Vgl. Hadot, *Forms of Life and Forms of Discourse*, S. 60 sowie Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 71 f.

⁶²⁰ Vgl. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 105; Forscher, *Theoria and Stoic Virtue*, S. 286; Seal, *Theory and Practice in Seneca's Writings*, S. 216; Guckes, *Stoische Ethik*, S. 7; Sellars, *Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period*, S. 12; von Albrecht, *Seneca*, S. 107 und S. 177.

die Qualität der Handlung entscheidend. Es ist daher nicht so sehr von Bedeutung, ob eine Person dieses oder jenes Verhalten verwirklicht, sondern auf welcher Grundlage, das heißt aufgrund welcher Erfassung der Situation und der entsprechenden Zustimmung ein bestimmtes Verhalten erfolgt ist.⁶²¹ „Die stoische Lebenskunst ist [...] nicht ergebniszentriert, sondern vollzugszentriert.“⁶²² Daraus folgt: Betrachtet man das Verhalten sowie die Handlungsresultate einer Person und fällt dann ein moralisches Urteil über sie, verfehlt das dem Grundgedanken der Stoa, nur dem einen moralischen Wert beizumessen, das in der Macht der Person liegt – das heißt ihren Zustimmungen, die sie gibt.

Da zweitens das höchste und einzige intrinsische Ziel der stoischen *ars vitae* die *eudaimonia* ist und dementsprechend Kenntnisse zu erlangen und praktisch zu realisieren sind, stellt sich die Frage, ob die stoische Philosophie die *eudaimonia* garantieren kann. Um diese Frage beantworten zu können, sind Maßstäbe zur Bewertung der stoischen Philosophie zu entwickeln. Die Theorie der Stoa lässt sich anhand üblicher theoretischer Gütekriterien prüfen, zu denen vor allem Konsistenz und Erklärungskraft zählen. Ist eine Theorie über das Glück in sich widersprüchlich oder kann bestimmte Phänomene nicht erklären, dann ist zurecht Zweifel angebracht, ob sie dabei helfen kann, ein glückliches Leben zu erlangen.⁶²³ Für die Praxis gilt auch das Kriterium der Konsistenz, da die Stoa darauf abzielt, ein glückliches Leben zu erlangen, und dieses Ziel erst dann erreicht worden ist, wenn alle Handlungen sittlich vollkommen sind, das heißt auf Wissen, verstanden als ein konsistentes System von Überzeugungen, beruhen. In Kapitel 4 wird jedoch noch zu klären sein, dass die Konsistenz relativ zum Grad der seelisch-moralischen Entwicklung einer Person zu verstehen ist. Der stoische Weise handelt konsistent, der Fortschreitende nicht. Dennoch wird man auch von einem Fortschreitenden in einem gewissen Maß sagen können, er lebe gemäß der Stoa.

⁶²¹ Vgl. Klein, *Of Archery and Virtue*, S. 7 ff.

⁶²² Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 183.

⁶²³ Ein beliebtes Beispiel für theoretische Einwände gegen die Stoa ist der Vorwurf, dass die stoische Ethik mit der stoischen Physik nicht vereinbar sei, da das vollkommen durch die göttliche Ratio bestimmte Weltbild der Stoa keine Entscheidungen und Handlungen ermögliche. Siehe dazu: Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 738; Brunschwig und Sedley, *Hellenistic Philosophy*, S. 172; Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 321; Forschner, *Philosophie der Stoa*, S. 129–136.

Was heißt es aber, Erklärungskraft von einer Praxis einzufordern? Die Praxis, das heißt die verschiedenen Verhaltensweisen einer Person (worumunter konkrete Tätigkeiten, aber auch die Gestik und Mimik fallen können), kann im Sinne der stoischen Theorie des Zeichens⁶²⁴ etwas aufdecken. Man könnte sich die Frage stellen, ob gemäß der Stoa gelebt werden könne, und sich folgenden Schluss vorstellen:

P1: Seneca verhielt sich gemäß der Stoa.

P2: Wenn sich Seneca gemäß der Stoa verhielt, zeigt sein Beispiel, dass gemäß der Stoa gelebt werden kann.

Konklusion: Das Beispiel von Seneca zeigt, dass gemäß der Stoa gelebt werden kann.

Unter dem Verweis auf Senecas Verhaltensweisen wird „aufgedeckt“, dass ein Leben gemäß der Stoa möglich ist. Insofern Prämissen innerhalb einer Schlussfolgerung auf Verhaltensweisen einer Person referieren, besitzen Verhaltensweisen eine gewisse Erklärungskraft. Die Frage ist am Ende nur noch, wozu deren Erklärungskraft eingesetzt wird. Die Stoa liefert eine Theorie der Lebenskunst. Daraus erwächst die Frage, ob sie praktikabel ist. Praktikabilität ist etwas, das nicht theoretisch bewiesen werden kann, sondern zu erproben ist und anhand von Verhaltensweisen nachgewiesen werden kann, wobei der jeweilige Nachweis unter Berücksichtigung einiger Überlegungen zu erfolgen hat, wie ich in Kapitel 4 allgemein und konkret in 4.3 ausführen werde. Lassen Verhaltensweisen den Schluss auf die Praktikabilität zu, dann stützen sie die entwickelte Theorie. Somit haben Stoiker aber auch Kritiker der Stoa ein philosophisch berechtigtes Interesse daran, Beispiele zu prüfen, um anhand der Beispiele Rückschlüsse auf die Theorie der Stoa zu ziehen.⁶²⁵ Ein herausragendes Beispiel mit maximaler Überzeugungskraft ist im Sinne der Stoa der Weise. Wäre es möglich, ein Beispiel für einen Weisen anzugeben, wäre der Nachweis erbracht, dass die Stoa praktisch realisierbar ist.⁶²⁶ Be-

⁶²⁴ Siehe dazu: 1.4.2.1.

⁶²⁵ Vgl. Hadot und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 174; Griffin, Seneca, S. 190 f.; Seal, Theory and Practice in Seneca's Writings, S. 221; Inwood, Rules and Reasoning in Stoic Ethics, S. 95; Beck, *Aliter loqueris, aliter uiuis*, S. 28.

⁶²⁶ Siehe dazu Sellars, Stoicism, S. 36–41, wobei Sellars Argumente liefert, dass es entgegen den Darstellungen von Sokrates oder Cato, wie sie auch Seneca anfertigte, nie einen stoi-

trachtet man einen Fortschreitenden, ist, wie sich noch zeigen wird, immer Vorsicht geboten. Ein Schluss wie der obige kann zwar beispielsweise für Seneca in Bezug auf seinen Umgang mit dem Affekt der Begierde zutreffend sein, in Bezug auf andere Affekte jedoch nicht, sodass sich aus dem Beispiel des Fortschreitenden nicht ableiten lässt, ob die Lebenskunst der Stoa in Gänze realisierbar ist.

Drittens folgt aus dem bisher Gesagten, dass eine Kritik an der Stoa selbst oder an einem Stoiker nur in einem bestimmten Sinne philosophisch gehaltvoll vorgebracht werden kann. Zunächst ist ein Verständnis über die stoische Philosophie zu erwerben, um aus ihr heraus beispielsweise Widersprüche oder fehlende Erklärungen aufzeigen zu können. Das betrifft die Theorie. Ferner sind in Bezug auf die Praxis nicht das Verhalten oder die Handlungsergebnisse einer Person zu betrachten, sondern zu erforschen, welche Zustimmungen die Person gab. Erst anhand dessen kann gesagt werden, inwiefern sie gemäß der Stoa handelte oder nicht. Allerdings sind die konkreten Zustimmungen nur der Person selbst empirisch zugänglich, wie ich im Verlauf des Kapitels noch diskutieren werde. Anhand ihrer gesprochenen Worte und ihrer Taten (Verhaltensweisen) kann nicht sicher auf die Zustimmungen und damit auf einen WWT oder eine ÜTW geschlossen werden.

Jedenfalls begründet sich aus der Betrachtung von Theorie und Praxis der stoischen Philosophie die Art und Weise, wie Kritik an der Stoa geübt wurde. Zum einen wurde auf vermeintliche theoretische Mängel hingewiesen. Zum anderen wurde anhand von konkreten Beispielen versucht nachzuweisen, dass die stoische Philosophie nicht praktisch realisiert werden kann. Die Beispiele wurden von Kritikern (aber auch von Verteidigern) in diesem Rahmen nicht dahingehend betrachtet, damit beispielsweise für die Nachwelt erhalten bleibt, welche konkreten Speisevorlieben Zenon hatte. Vielmehr nutzte man ausgewählte biografische Aspekte der Beispiele anhand einer moralischen Richtschnur und betrachtete, wie

schen Weisen gegeben haben kann. Später erkennt Sellars aus stoischer Perspektive zumindest Sokrates nicht mehr nur als Rollenmodell, sondern als stoisches Beispiel für einen Weisen an. Vgl. Sellars, *The Art of Living*, S. 62 f.

sich die Beispiele in bestimmten moralisch bedeutsamen Situationen verhielten,⁶²⁷ an denen sich ein WWT oder eine ÜTW nachweisen lassen sollte.

Viertens ergibt sich aus der Betrachtung von Theorie und Praxis ein Verhältnis zwischen theoretischen Überlegungen und praktischer Umsetzung. Dieses Verhältnis kann zum einen als „Übereinstimmung“ bezeichnet werden, wenn Worte und Taten gemäß der Stoa erfolgen, oder als „Widerspruch“, wenn Worte und Taten keine Übereinstimmung aufweisen. Insofern ein Widerspruch gegeben ist, lässt sich daraus auf Verfehlungen einer Person schließen und darauf, dass es sich bei ihr um keinen stoischen Weisen handelt. Zum anderen erlaubt es der Widerspruch, auch auf Mängel in der Theorie zu schließen. Wie und unter welchen konkreten Bedingungen das möglich ist, zeige ich innerhalb dieses Kapitels auf.

Fünftens gründet sich die stoische *ars vitae* auf bestimmte Annahmen und Erklärungen, worin das glückliche Leben besteht und wie es zu erreichen ist.⁶²⁸ Die stoische Theorie und Praxis nehmen dabei ein Verhältnis zu Inhalten anderer Philosophieschulen und zu den politisch-gesellschaftlichen Normen und Geboten ein.⁶²⁹ Oftmals ist das Verhältnis durch einen Bruch gekennzeichnet. „This very rupture between philosopher and the conduct of everyday life is strongly felt by non-philosophers“⁶³⁰, wobei sich auch Philosophen oder Sachverständige in der Philosophie mit jenem Bruch auseinandergesetzt haben, wie noch zu sehen sein wird.⁶³¹ Um beispielsweise Konflikte zwischen der stoischen *ars vitae* und den vorherrschenden Sitten der frühen römischen Kaiserzeit zu vermeiden, gibt Seneca eine Vielzahl von konkreten Ratschlägen in den *Epistulae Morales* dafür, wie man als Stoiker in der frühen Kaiserzeit

⁶²⁷ Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 28 f.

⁶²⁸ Vgl. Hadot, Forms of Life and Forms of Discourse, S. 58.

⁶²⁹ Forscher bespricht die Schwierigkeit, die stoische Philosophie in der heutigen Zeit zur Anwendung zu bringen, sowie das Verhältnis der Lebenskunst und der politischen Theorie der frühen Stoa zu den Sitten in der hellenistischen Lebenswelt. Siehe: Forscher, Die Philosophie der Stoa, S. 10 und 246–259; siehe auch: Sellars, Stoicism, S. 131 f.

⁶³⁰ Hadot, Forms of Life and Forms of Discourse, S. 57 ff.

⁶³¹ So weist Seal darauf hin, dass sich Seneca oft in den *Epistulae Morales* mit der Kluft zwischen Philosophie und Alltagsleben auseinandersetzt und bemüht ist, seinen Leserinnen und Lesern aufzuzeigen, wie sie die Kluft überwinden können, indem sie sich der stoischen Philosophie zuwenden. Vgl. Seal, Theory and Practice in Seneca's Writings, S. 222.

leben könne. Das angedeutete Verhältnis und die Frage, inwiefern die stoische Philosophie innerhalb einer Gesellschaft verwirklicht werden kann, bespreche ich in Kapitel 5 näher.

3.2 Lob für die Stoa und Kritik an ihr

Im Rahmen einer *ars vitae* sind nicht nur Seneca und auch nicht nur die Stoiker mit dem Einwand in *De Uita Beata*, sie sprächen anders als sie handelten, konfrontiert worden. Als Beispiele benennt Seneca unter anderem neben Zenon auch Platon und Epikur.⁶³² Die Quellenlage lässt jedoch nicht nur einen Blick auf die WWT-Kritik zu, sondern ebenso auf die ÜTW, wenngleich die Kritiken an einem WWT überwiegen.

Im Folgenden bespreche ich zweierlei: Zunächst widme ich mich einer Textstelle aus dem siebten Buch des Werkes *Leben und Lehren der Philosophen* von Diogenes Laertios, in der Zenon aufgrund seiner stoischen Lebensweise von der Polis Athen gelobt wird. Das Beispiel bezieht sich zwar auf eine ÜTW, dient aber auch im Folgenden dazu, die Gegenstände und die rhetorische Strategie einer WWT-Kritik an der Stoa zu verdeutlichen. Im Anschluss wende ich mich einer exemplarischen Kritik an der Stoa vermittelt durch eine Textstelle aus dem Werk *De Stoicorum Repugnantiis* von Plutarch zu. Mein Ziel ist es, die Struktur des Lobes aufgrund einer ÜTW und der Kritik an einem WWT aufzuzeigen, um daran in weiterer Folge kenntlich zu machen, inwiefern das Lob und die Kritik gerechtfertigt sind. Ich arbeite dabei mit Primärquellen, ohne jedoch auf nähere Diskussionsfelder bezüglich der Textstellen oder des gesamten Werkes der jeweiligen Autoren detaillierter einzugehen.⁶³³ Des Weiteren zeige ich anhand verschiedener Textstellen in den *Epistulae Morales* auf, dass sich Seneca auch dort oft, wenn auch nicht immer ausführlich, der WWT-Kritik widmet, und bespreche, welche Funktionen die Kritik in den *Epistulae Morales* hat.

⁶³² Vgl. Seneca, *De Uita Beata*, XVIII, 1.

⁶³³ Zu Diogenes Laertios und dem Werk *Leben und Lehren der Philosophen* siehe weiterführend: Hahm, *Diogenes Laertios VII: On the Stoics*; Mejer, *Überlieferung der Philosophie im Altertum*, S. 48–54; Haake, *Documentary Evidence, Literary Forgery, or Manipulation of Historical Documents?*; zu Plutarch, seinem Verhältnis zu den Stoikern und zu *De Stoicorum Repugnantiis* siehe weiterführend: Pohlenz, *Plutarchs Schriften gegen die Stoiker*; Sandbach, *Plutarch on the Stoics*; Müller-Goldingen, *Politische Theorie und Praxis bei Plutarch*; Boys-Stone, *The Aim and Composition of Plutarch's de Stoicorum repugnantiis*; Opsomer, *Plutarch on the Stoics*.

3.2.1 Lob: Zenon von Kition bei Diogenes Laertios

Diogenes Laertios verweist in seiner Darstellung von Zenons Biografie auf einen Volksbeschluss, den die Polis Athen zu Ehren von Zenon fasste:

„Da Zenon [...] seit vielen Jahren in der Stadt Philosophie lehrt und als ein in jeder Hinsicht ausgezeichneter Mann die um ihn gescharte Jugend zur Tugend und Besonnenheit ermahnte und zum Besten anregte, dabei allen als Beispiel sein eigenes Leben darbot, das mit seinen Lehren exakt übereinstimmt, hielt das Volk mit dem Wunsch für Glück und Gelingen dafür, Zenon [...] ein Lob zu erteilen, einen goldenen Kranz nach Gesetz zu widmen wegen seiner Tugend und Besonnenheit und ihm ein Grabmal auf dem Kerameikos aus öffentlichen Mitteln zu errichten.“⁶³⁴

Der Volksbeschluss, der in dieser Form nicht vorlag, sondern von Diogenes Laertios im Sinne seines Werkes modifiziert wurde,⁶³⁵ referiert drei entscheidende Elemente: Erstens lehrte Zenon eine Philosophie, die die sittliche Vollkommenheit zum Gegenstand hatte. Zweitens gelang es dem Stoiker, durch seine Lebensweise seine Worte in Taten umzusetzen. Es wird sogar von einer exakten Übereinstimmung gesprochen, was aber eher als Übertreibung innerhalb des Lobes aufzufassen sein dürfte. Ansonsten wäre die exakte Übereinstimmung von Lehre und Lebensweise der Beweis dafür, dass Zenon ein Weiser gewesen wäre. Das widerspricht aber den Auskünften der Stoiker selbst, denen gemäß sich nie ein Stoiker als Weiser ansah. Zudem erwähnt Diogenes Laertios auch Folgendes über Zenon: „Weiter war er sehr sparsam, ja von barbarischer Knausrigkeit unter dem Vorwand guter Haushaltsführung.“⁶³⁶ Sicherlich ist die Knausrigkeit keine schwerwiegende charakterliche Schwäche, durch die Zenons Ansehen hätte leiden können. Dennoch widerspricht die praktizierte Knausrigkeit der Güterlehre der Stoa, wonach nur die sittliche Vollkommenheit als ein Gut anzusehen ist, denn Knausrigkeit impliziert,

⁶³⁴ Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 10 f. Übersetzung von Fritz Jürß.

⁶³⁵ Siehe dazu: Haake, *Documentary Evidence*. In seinem Aufsatz zeigt Matthias Haake, dass der attische Volksbeschluss kein Originalzitat sein kann, sondern von Diogenes Laertios im Sinne seiner biografischen Darstellungen angepasst wurde. Haake weist jedoch am Ende seiner Untersuchung explizit darauf hin, dass der Beschluss nicht als eine komplette Fälschung aufzufassen ist und reiht sich damit in den Forschungskonsens ein, dass Zenon tatsächlich von der Polis Athen geehrt wurde. Siehe dazu insbesondere: ebd., S. 471 und S. 481.

⁶³⁶ Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 16. Übersetzung von Fritz Jürß.

dass man dem Geldbesitz als eine Art Gut ansieht – und ihm damit nicht nur einen Gebrauchswert beimisst –, woraufhin der Geldbesitz nicht mehr als rein indifferent-vorzuziehend angesehen werden kann. Somit ist das Urteil der Polis Athen, wonach Zenon exakt gemäß seinen Lehren lebte, abermals anzuzweifeln. Drittens erhob sich Zenon durch seine Lebensweise zu einem Vorbild für die Jugend, sodass er ihr nicht nur durch seine Lehre, sondern auch durch die praktische Anwendung der Lehre vermitteln konnte (wenn auch nicht perfekt, da er kein Weiser war), was es mit der sittlichen Vollkommenheit auf sich hat. Die stoische Philosophie wird somit als eine praktikable Philosophie und Zenon als ein herausragendes Beispiel dargestellt.

Die Textstelle bekommt des Weiteren durch zwei Aspekte besondere Überzeugungskraft: Erstens referiert sie eine Episode aus dem Leben des Gründers der stoischen Schule. Bereits ihm gelang es, entsprechend seiner Lehre zu leben, was ein gutes Argument für die Praktikabilität der stoischen Philosophie ist. Zweitens ist zu beachten, dass Zenon ursprünglich aus Kition, das heißt aus einer Stadt auf Zypern, stammte und damit nicht Athener Bürger war.⁶³⁷ Dennoch wurde er von Athen mit höchsten Ehren ausgezeichnet. Das spricht für die Wirkung, die seine ÜTW auf die attische Bevölkerung ausübte.

Allerdings ist die Textstelle nicht überzubewerten: Um von einer ÜTW sprechen zu können, ist es nötig, Kenntnisse über die gesprochenen Worte oder die Lehre eines Philosophen zu verfügen sowie anhand von Verhaltensweisen nachweisen zu können, dass entsprechend der Stoa gelebt wurde. Sicherlich wird die attische Bevölkerung oft genug Kenntnis von Zenon genommen haben, um zu jenem Volksbeschluss gekommen zu sein. Allerdings kann daraus nicht der Schluss gezogen werden, dass sich Zenon stets der Stoa entsprechend verhielt, wie bereits die obige kritische Erwähnung seiner Knausrigkeit vermuten lässt. Die Athenerinnen und Athener hatten jedoch Zenon auf bestimmte Art und Weise wahrgenommen, was letztendlich zum Lob und zur Auszeichnung führte. Um genau sagen zu können, inwiefern und in welchem Umfang Zenon seiner Philosophie nachgekommen ist, bräuchte es zumindest mehrere Epi-

⁶³⁷ Vgl. Sedley, *The School, from Zenon to Arius Didymus*, S. 8 f. und Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 14 f.

soden aus seinem Leben, um sinnvolle Belege geben zu können. Die Textstelle verweist jedoch nicht darauf, da Diogenes Laertios nur einen Volksbeschluss aufführt und nicht eine Reihe von Erfahrungen, die die Athenerinnen und Athener mit Zenon machten. Er ergänzt eine anonyme Quelle, die über Zenon sagt: „Er war sehr standhaft und anspruchslos, aß Ungekochtes und trug einen dünnen Mantel.“⁶³⁸ Hier zeigt sich ein Beispiel dafür, wie Zenon die Güterlehre und Axiologie der Stoa befolgte, mehr jedoch nicht. Das steht erst einmal nur im Widerspruch zu seiner erwähnten Knausrigkeit, die auf eine Missachtung der Güterlehre schließen lässt. Ein weiteres Beispiel genügt nicht, um sicher sagen zu können, inwiefern und in welchem Umfang Zenon seinen Lehren nachkam. Zudem ist die Schwierigkeit gegeben, dass die anonyme Quelle nicht notwendigerweise eine Person aus Athen gewesen sein muss. Es wäre aber nötig, von einer Quelle mehrere Episoden aus Zenons Leben zu erfahren, um einen Nachweis der ÜTW erbringen zu können. Analog ließe sich das Argument auch gegen die Erwähnung von Zenons Knausrigkeit anwenden. Das alles sind Maßstäbe, die sich aus stoischer Perspektive ergeben und zu denen sich Diogenes Laertios jedoch nicht verpflichtet hat. Er stand vielmehr in der Exzerpttradition, sodass er weder über die Lehren noch über das Leben bestimmter Philosophen jemals eine vollständige Darstellung finden und später in seinem Werk aufführen konnte.⁶³⁹ Man kann auch die Position vertreten, dass Diogenes Laertios zwar nicht eine ausreichende Menge an Belegen für Zenons ÜTW bereitstellt, aber zumindest exponierte Episoden aus Zenons Leben referiert, sodass sich auf rhetorischer Ebene ein Überzeugungseffekt einstellen kann. Das ist zwar nicht von der Hand zu weisen, ist aber aus Perspektive der Stoa, wie Kapitel 4 zeigen wird, unzureichend, wenn man den Beweis für eine ÜTW erbringen will, denn dazu sind vielerlei Belege aufzuführen; rhetorische Überzeugung genügt dazu nicht.

Alles in allem gibt die Textstelle in Diogenes Laertios Werk zunächst ein Beispiel dafür, dass die stoische Lebensweise praktikabel ist und zudem ein positives Ansehen in einer Gesellschaft genießen kann. Diese Einschätzung wird im weiteren Verlauf durch den Verweis auf Zenons Knausrigkeit relativiert, aber auch durch die Erwähnung seiner Standhaftigkeit und Genügsamkeit gestützt. Daraus folgt jedoch noch nicht ein

⁶³⁸ Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 26.

⁶³⁹ Vgl. Møller, *Überlieferung der Philosophie im Altertum*, S. 53.

Beweis dafür, dass die stoische Philosophie das Ziel der *eudaimonia* sicher garantieren kann. Die stoische Philosophie zeigt sich innerhalb der Biografie von Zenon zumindest als eine Lehre, mit der in Richtung der sittlichen Vollkommenheit mit einigem Erfolg gestrebt werden kann. Völlig überzeugen kann die biografische Darstellung jedoch nicht, da nur sehr wenige Beispiele für Zenons Lebensführung benannt werden. Im Unterschied dazu liefert Seneca in seinen Schriften ein viel differenzierteres Bild von sich, das zwar nicht darauf abzielt, ihn als Weisen darzustellen, aber zumindest als jemanden, der sich stark bemüht, gemäß der Stoa zu leben. Die Kombination aus verschiedenen an den Tag gelegten Stärken und Schwächen innerhalb von Senecas Lebensführung entwirft im Hinblick auf die Möglichkeiten und Grenzen der Umsetzbarkeit der stoischen Philosophie sowohl auf argumentativer als auch auf rhetorischer Ebene ein *exemplum* mit größerer Überzeugungskraft, als das bei Diogenes Laertios hinsichtlich der Anekdoten über Zenon der Fall ist.

3.2.2 Kritik: Die frühen Stoiker bei Plutarch

Gegen die Stoa und ihre Vertreter wurde öfter eine WWT-Kritik vorgebracht, als sie für eine ÜTW gelobt wurden. Die Quellenlage zeigt eine Vielzahl von Beispielen auf.⁶⁴⁰ Ich konzentriere mich im Folgenden auf eine Textstelle bei Plutarch.⁶⁴¹

Plutarch kritisiert Zenon, Kleantes und Chrysipp für ihre politische Tatenlosigkeit, obwohl alle drei Stoiker Schriften über den Staat, das heißt über das politische Verhalten in einer Gesellschaft, verfassten. Keiner der drei Stoiker habe aber etwa an Gesetzgebungen oder an Feldzügen teilgenommen oder überhaupt etwas Nützliches für die Gesellschaft getan.⁶⁴² Daher schreibt Plutarch über sie:

⁶⁴⁰ Weitere Beispiele: Erasthenes verspottete seinen Lehrer Ariston und warf ihm eine Zuwendung zu Epikurs Philosophie vor. Vgl. Atheneaus, F. 85. Cassius Dionysios aus Herakleia galt als abtrünniger Stoiker, da er sich aufgrund verschiedener körperlicher Leiden von der Stoa entfernt hatte. Vgl. Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, VII, 166 f.; Cicero, Tusculanae Disputaiones, II, 60; Cicero, De Finibus Bonorum et Malorum, V, 94; Lucianus, F. 77; Atheneaus, F. 76. Lucianus verspottet letztendlich in seinem *Gastmahl* die Stoiker allgemein. Vgl. Lucianus, *Conuiuium*, 34.

⁶⁴¹ Mark Morford weist darauf hin, dass Plutarch die Stoiker zwar gerne als Gegenstand seiner Kritiken nutzt, er der Stoa aber nicht feindlich gegenüber eingestellt ist. Siehe dazu: Morford, *The Roman Philosophers*, S. 211–215.

⁶⁴² Vgl. Plutarch, F. 23.

„[I]n einem fremden Land genossen sie den Luxus der politischen Tatenlosigkeit und verbrachten ihr ganzes Leben, das beileibe nicht kurz, sondern überaus lang war, mit Gesprächen, Büchern und Herumschlendern in ihren Schulen. Offensichtlich lebten sie mehr in Übereinstimmung mit den Schriften und Reden anderer als mit ihren eigenen.“⁶⁴³

Diese Kritik bezieht sich auf die Kluft zwischen den philosophisch-politischen Schriften der genannten Stoiker und ihrem tatsächlichen politischen Engagement, welches laut Plutarch nie vorhanden gewesen sei. In der heutigen Forschung wird Plutarchs Auffassung jedoch differenzierter betrachtet. Zwar waren Zenon und Kleanthes selbst nie bei politisch Mächtigen vorstellig, haben aber zumindest ihre Schüler zu ihnen geschickt, um ein Zeichen für ein unabhängiges und demokratisches Athen zu setzen. Ebenso lehnte es später Chrysipp ab, sich mit politischen Machthabern zu treffen.⁶⁴⁴ Das heißt zumindest, dass die frühen Stoiker für Politiker von Bedeutung waren und die Weigerung, sich mit Machthabern einzulassen, und das Mittel, Schüler zu ihnen zu senden, als Ausdruck politischer Betätigung angesehen werden können. Das entkräftet die Perspektive von Plutarch nicht vollständig, relativiert sie aber zumindest.

Besondere Beachtung verdient Plutarchs Schluss, die genannten Stoiker hätten am Ende nach einer anderen Philosophie und nicht nach der eigenen gelebt. Mit der anderen Philosophie meint Plutarch bezüglich der Kritik der politischen Tatenlosigkeit wahrscheinlich die Epikureer, deren Grundsatz es ist, nur in äußersten Notfällen politisch aktiv zu werden.⁶⁴⁵ Er schließt damit von dem WWT der Stoiker auf das Verhalten nach nicht-stoischen Grundsätzen. Damit wird unterstellt, die Stoa garantiere den Stoikern letztendlich nicht, gemäß ihren Lehrinhalten leben zu können.

⁶⁴³ Ebd., Übersetzung von Rainer Nickel.

⁶⁴⁴ Vgl. Forscher, *Die Philosophie der Stoa*, S. 265. Nach Robert W. Sharples sind Einwände, wie sie Plutarch vorbringt, gegenüber den frühen Stoikern gegenstandslos, da die frühen Stoiker keine Hinweise gegeben hätten, inwieweit sich ein Stoiker politisch betätigen soll. Erste Überlegungen dazu liefere erst Seneca, denen ich mich im Folgenden auch widme. Siehe dazu: Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 124 ff. Solche Überlegungen waren für politisch engagierte Stoiker ab der frühen römischen Kaiserzeit von Bedeutung. Siehe dazu: Sellars, *Stoicism*, S. 131 f. und Wildberger, *The Stoics and the State*, S. 148 f.

⁶⁴⁵ Vgl. Seneca, *De Otio*, III, 2. Für nähere Untersuchungen zum Verhältnis der Epikureer zur Gesellschaft siehe: Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 116–123.

Dieser Einwand impliziert aber, dass Plutarch letztendlich genauso wie die Stoa von einer Lebenskunst einfordert, dass sie eine konsistente Lebensweise ermöglichen soll.⁶⁴⁶ Es bleibt jedoch offen, ob Plutarchs Überlegung allgemein aussagt, die Stoa führe insgesamt zu in Spannung zueinander stehenden Worten und Taten, oder ob er sich nur auf die Politik bezieht.

Seneca diskutiert in *De Otio* denselben Einwand gegenüber Zenon, Kleanthes und Chrysipp, kommt jedoch zu dem Schluss, dass sie zumindest nicht in ihrer politischen Tatenlosigkeit Müßiggang an den Tag legen oder ihren Lehren widersprachen, da es für ihr Wirken besser war, kein politisch aktives Leben zu führen. Durch das Verfassen ihrer Schriften konnten die frühen Stoiker der Gesellschaft mehr nützen, als sie das in der Politik hätten tun können.⁶⁴⁷ Von Albrecht vertritt die Auffassung, in *De Otio* verteidige Seneca „auch für den Stoiker das Recht, sich den Staatsgeschäften zu entziehen.“⁶⁴⁸ In *De Otio* präsentiere Seneca demnach, laut von Albrecht, eine neu entwickelte Auffassung. Allerdings handelt es sich dabei um eine altstoische Position, die Seneca diskutiert. Lange bevor er das Wirken der frühen Stoiker auf Grundlage ihrer philosophischen Untersuchungen rühmt und sie von Tatenlosigkeit freispricht, zitiert er Zenon: „[A]ccedet ad rem publicam [sapiens], nisi si quid impedit.“⁶⁴⁹ (Der Weise wird an die Politik herantreten, außer wenn [ihn] etwas daran gehindert habe.). Das heißt, dass es in der Stoa schon immer eine Beschränkung dafür gegeben hat, unter welchen Umständen der Weise (und damit auch der Fortschreitende) in die Politik gehen sollte

⁶⁴⁶ Vgl. Boys-Stone, *The Aim and Composition of Plutarch's de Stoicorum repugnantiis*, S. 55. Siehe dazu auch: Opsomer, *Plutarch and the Stoics*, S. 88 ff., wo der Forschungskonsens expliziert wird, dass Plutarchs Gedanken viele Gemeinsamkeiten mit stoischen Lehren haben und er seine teils polemischen Kritiken an der Stoa verwendet, um sich von ihr zu differenzieren.

⁶⁴⁷ Vgl. Seneca, *De Otio*, VI, 4 f.; siehe auch: Pohlenz, *Die Stoa*, S. 140; Reydam-Schils, *The Roman Stoics*, S. 102 f.; Long, *Hellenistic Ethics and Philosophical Power*, S. 12 f., wo Anthony A. Long die frühen stoischen Schuloberhäupter trotz Abwendung von der Politik als Personen beschreibt, die durch ihre Lebensweise und Vorbildhaftigkeit Einfluss auf die jeweiligen Gesellschaften ausübten, was mit Senecas Einschätzung einhergeht.

⁶⁴⁸ Von Albrecht, *Seneca*, S. 70. Siehe dazu auch: Wildberger, *The Stoics and the State*, S. 150 ff.

⁶⁴⁹ Seneca, *De Otio*, III, 2.

oder nicht,⁶⁵⁰ und diese Überlegung nicht erst für die Stoiker der frühen Kaiserzeit von Bedeutung war.⁶⁵¹ Seneca verteidigt die frühen Stoiker am Ende mehr gegen den Einwand, eine Abkehr von der Politik sei mit Tatenlosigkeit gleichzusetzen, wobei nichts dagegen spricht, dass das ebenso von den frühen Stoikern in gleicher Weise gedacht wurde, auch wenn es keine direkten Quellenbelege dafür gibt. Die Überlegung, dass sich selbst der Weise nicht in allen Fällen politisch engagieren soll, ist dagegen ein altstoisches Gedankengut.

Sinnvoll könnte das Verhalten der frühen Stoiker erst dann kritisiert werden, wenn nachweisbar wäre, dass sie keine guten Gründe hatten, sich aus dem politischen Treiben herauszuhalten, denn dann hätten sie tatsächlich zur politischen Betätigung aufgerufen, ohne gleichzeitig selbst aktiv zu werden, obwohl keine Hinderungsgründe vorlagen. Allerdings legte die historische Skizze in 1.5 bereits nahe, dass die Philosophieepoche des Hellenismus von politischer Unsicherheit geprägt war. Aus dieser Perspektive kann davon ausgegangen werden, dass es für die frühen Stoiker keine Gesellschaft gab, die es gemäß den stoischen Grundsätzen wert gewesen wäre, dass man sich in ihr politisch betätigt. Gegen Plutarchs Kritik kann man also zweierlei einwenden: Erstens waren die frühen Stoiker sehr wohl politisch aktiv, wenn auch nur indirekt über ihre Schüler. Zweitens, selbst wenn sie es nicht gewesen wären, dann hätten aufgrund politischer Umstände Gründe dazu bestanden, nicht politisch aktiv zu werden. In beiden Fällen besteht kein WWT; vielmehr war eine ÜTW bei den frühen Stoikern gegeben.

Der Vergleich der Perspektiven von Plutarch und Seneca offenbart eine große Schwachstelle innerhalb der Kritik an den Stoikern, sie hätten nicht gemäß ihren Lehren gehandelt: Die Vorwürfe, wie sie Plutarch äußert, setzen eine bestimmte (Fehl-)Deutung der stoischen Lehrinhalte voraus, deren Richtigkeit oder Falschheit nicht geprüft wird. So interpretiert Plutarch die Lehre der frühen Stoiker so, dass sie gefordert hätten, unter allen Bedingungen für den Staat aktiv zu werden und dass ein für die Gesellschaft förderliches Verhalten nur durch politisch aktives Handeln

⁶⁵⁰ Ein entsprechender Gedanke wird auch in Ep. 68, 2 von Seneca geäußert. Siehe dazu auch: Stobaios, F. 853, wo zu lesen ist, der Weise solle nur in Staaten politisch aktiv werden, die erkennen lassen, dass sie sich zu vollkommenen Staaten entwickeln können.

⁶⁵¹ Vgl. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 124 ff. und Sellars, *Stoicism*, S. 131 f.

möglich wäre. Seneca widerspricht unter Verweis auf Zenon dieser Auffassung. Nicht unter allen Umständen ist politisch aktives Handeln geboten und auch jenseits politischer Aktivitäten kann man der Gesellschaft Nutzen bringen. Diese Betrachtungen sind in Plutarchs Kritiken gegen die Stoa nicht enthalten. Seine WWT-Kritik hat daher eher einen polemischen Charakter und schließt beispielsweise differenzierte Betrachtungen der Situationen und Umstände, die stets Teil stoischer und allgemein philosophischer Überlegungen sind, nicht mit ein.

Das Schema die WWT-Kritik gestaltet sich daher wie folgt: Die Absicht ist es, Kritik zu üben. Im Rahmen der *ars uitae* werden Beispiele aus den Reihen der Stoiker betrachtet. Diese Beispiele werden in Bezug auf ihre Lebensführung in Relation zu ihren Lehren gesetzt. Dabei wird zum einen die Lehre so falsch gedeutet, dass sie einen Widerspruch zu der Lebensweise der Beispiele aufzeigt. Aufgrund der nun konstruierten Diskrepanz zwischen Worten (Lehren) und Taten (Lebensweise) wird der Schluss gezogen, die stoische Philosophie sei nicht umsetzbar oder enthalte Lehren, die fragwürdiger Natur oder schlichtweg falsch sind, sodass man eher geneigt ist, gemäß anderen philosophischen Lehren zu leben. Dass Plutarch mit seinen Ausführungen letztendlich auf die Falschheit der stoischen Lehre hinaus will, legt Plutarchs generelle Absicht nahe, Widersprüche innerhalb der stoischen Philosophie in Theorie und Praxis zu offenbaren.⁶⁵² Dieses Schema zeigt sich prinzipiell ebenso bei allen anderen Kritiken an der Stoa, die sich auf den WWT stützen.⁶⁵³ Auch bei der näheren Untersuchung von *De Vita Beata* wird dieses Schema erneut hervortreten.

Die Güte von Plutarchs Kritik ist jedoch aus mehreren Gründen anzuzweifeln: Erstens baut die Kritik auf einer Fehldeutung und Fehldarstellung der stoischen Philosophie auf. Sobald man damit beginnt, den zu kritisierenden Gegenstand so zu modifizieren, bis er Einwänden und Vorwürfen passend erscheint, hat die Kritik keinerlei sinnvollen Gehalt mehr. Eine sinnvolle Kritik wäre erst dann gegeben, wenn auf Grundlage der genauen stoischen Lehre ein Widerspruch zur Lebenspraxis aufgebaut würde. Zweitens weist Plutarchs Kritik zwei fragwürdige Schlüsse auf: Zum einen dienen ihm drei Beispiele aus den Reihen der Stoa dazu,

⁶⁵² Vgl. Sellars, *Stoicism*, S. 21.

⁶⁵³ Zu den Beispielen siehe: Beginn dieses Unterkapitels.

um von ihnen ausgehend auf die Falschheit der stoischen Lehre zu schließen. Zum anderen genügt ihm ein Teilbereich der stoischen Philosophie, um eine gesamte philosophische Lehre zu kritisieren. Beide Fälle sind kritikwürdig.

Im ersten Fall ist es im Sinne einer *ars vitae* legitim, auf besondere Beispiele zu verweisen, um mit ihnen einen Nachweis für oder gegen die Praktikabilität der Stoa zu führen, denn der Bezug auf herausragende Beispiele hat vor allem hohe rhetorische Überzeugungskraft. Aus heutiger Sicht würde man jedoch einwenden, dass eine Generalisierung von Beispielen nur dann logisch gültig ist, wenn nachgewiesen werden kann, dass die gewählten Beispiele beliebig sind, und erst bei der Erfüllung der Gültigkeitsbedingung ein überzeugendes Argument für die praktische Umsetzbarkeit der Stoa vorliegt. Aus Perspektive der Stoa spielt das insofern keine Rolle, als dass die Stoiker zwar durchaus Kenntnisse der aristotelischen Logik hatten, sich aber einer Aussagenlogik zuwandten. Zudem gilt, dass selbst die aristotelische Logik noch nicht bestimmte, unter welchen Bedingungen eine Generalisierung logische Gültigkeit aufweist.⁶⁵⁴ Unter Verweis auf Beispiele können aber aussagenlogische Schlüsse, wie ich in 3.1 darstellte, gebildet werden. Es ergibt sich unter anderem für Zenon, folgt man Plutarchs Kritik, grob die folgende Argumentation.

P1: Zenon verhielt sich nicht gemäß der Stoa.

P2: Wenn sich Zenon nicht gemäß der Stoa verhielt, zeigt sein Beispiel, dass gemäß der Stoa nicht gelebt werden kann.

Konklusion: Das Beispiel von Zenon zeigt, dass gemäß der Stoa nicht gelebt werden kann.

Allerdings würde bereits der Verweis auf einen Cato genügen, um Plutarchs Argument zu entkräften, denn mit Cato hat die Stoa einen Vertreter, der sich politisch stark einsetzte und damit sogar Plutarchs Fehldeutung der Stoa nachkam, das heißt, sich unter allen widrigen Umständen politisch engagierte.⁶⁵⁵ Der obige Schluss bezöge sich dann auf das

⁶⁵⁴ Vgl. Barnes, *Argument in Ancient Philosophy*, S. 22 f. sowie Essler, Martínez und Labude, *Grundzüge der Logik*, S. 204–214 zu den Schlussbedingungen in der Quantorenlogik und S. 233–238 zu einer Übersicht über die Quantorenlogik bei Aristoteles.

⁶⁵⁵ Siehe dazu allgemein: Wussow, *Die Persönlichkeit des Cato Uticensis*.

Beispiel von Cato, der sich gemäß der Stoa verhielt, sodass es zur Konklusion käme, dass Catos Beispiel zeige, dass gemäß der Stoa gelebt werden kann. Zwar dient der Bezug auf Cato nicht dazu, die frühen Stoiker von der Kritik zu befreien, aber die Kritik an der Stoa selbst, die Plutarch äußert, kann entkräftet werden. Das heißt, vielleicht gibt es Beispiele für Vertreter der frühen Stoiker, die nahelegen, dass die Stoa nicht praktisch verwirklicht ist, aber es gibt auch Beispiele wie Cato (oder auch Seneca), die das Gegenteil aufzeigen.

Für den zweiten Fall gilt: Selbst wenn die frühen Stoiker im Politischen tatsächlich nicht ihren Lehren nachgekommen wären, folgt daraus nicht, dass sie nicht in anderen Bereichen der Philosophie eine ÜTW an den Tag legten. Die Folge wäre dann nur, dass die frühen Stoiker nicht als weise (oder glücklich) aufzufassen wären (weil sie nicht all ihren Lehren nachkamen), was im Interesse der Stoiker selbst liegt, die sich nie als weise verstanden. Dass Plutarch Kritik an Stoiker übt, die Teilen ihrer Lehre nicht nachkamen, ist nicht das entscheidende Problem, da alle Stoiker, die keine Weisen waren, notwendig zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort Verfehlungen begannen oder ihren Lehren nicht im vollen Umfang entsprachen, sodass sie Raum für statthafte Kritik an sich selbst boten. Auf die generelle Falschheit und Nichtpraktizierbarkeit der Stoa kann auf Grundlage von Plutarchs Überlegungen jedoch nicht geschlossen werden. Auch hier genügte es, anhand eines anderen Bereiches aufzuzeigen, wie die frühen Stoiker ihren Lehren nachkamen, um Plutarchs Argument zu entkräften. Die aufgeführte Textstelle von Diogenes Laertios in 3.2.1 kann dabei als Ausgangspunkt gewählt werden, um Plutarch mit einem starken Einwand zu begegnen. Plutarch könnte aber wiederum entgegenen, dass das Beispiel von Zenon auch nur zeige, dass ein Stoiker zwar vielen, aber nicht allen Lehren der Stoa nachkam. Die Stoa bliebe dann immer noch den Nachweis für einen Weisen und damit das vollumfängliche Gelingen der stoischen *ars vitae* schuldig. An diesem Punkt kann Plutarchs Gegeneinwand mit dem Verweis auf Cato entkräftet werden, der das nötige Beispiel für das Gelingen der stoischen *ars vitae* liefert, sofern man beispielsweise den Standpunkt von Seneca vertritt, dass Cato tatsächlich ein Weiser war.

Jedoch ist aus den Einwänden gegenüber Plutarchs Art und Weise, Kritik zu üben, nicht der Schluss zu ziehen, dass eine WWT-Kritik gänzlich

überflüssig ist. Insofern die Stoa richtig wiedergegeben wird und verschiedene Beispiele aus der Lebenspraxis aufgezeigt werden können, in denen stoischen Lehren klar widersprochen wird, lässt das zumindest berechnete Kritik an einzelnen Personen zu. Gäbe es darüber hinaus keine positiven Beispiele für den praktischen Vollzug der stoischen *ars uitae*, stünde die Stoa der harten und berechtigten Kritik gegenüber, dass die Stoa eine Lehre entwickelte, die nicht praktisch umgesetzt werden und in weiterer Folge unmöglich ein glückliches Leben garantieren kann.

3.2.3 Der Widerspruch von Worten und Taten in den *Epistulae Morales*

Einerseits nutzen Plutarch und weitere Kritiker der Stoa den WWT, um nicht nur einzelne Stoiker zu diskreditieren, sondern die stoische Philosophie als eine Irrlehre darzustellen, andererseits finden sich in den *Epistulae Morales* verschiedene weitere Auseinandersetzungen mit dem WWT. Auch wenn Seneca den WWT nicht so erschöpfend behandelt wie in *De Vita Beata*, zieht sich die Thematisierung des WWT durch verschiedene *Briefe* zu Beginn des Briefkorpus. Eine Auswahl von *Briefen* betrachte ich kurz, um verschiedene Anwendungsbereiche der WWT-Kritik bei Seneca zu verdeutlichen.

Bereits in zu Beginn von *Epistula* 3 klagt Seneca Lucilius wie folgt an:

„Epistulas ad me perferendas tradidisti, ut scribis, amico tuo: deinde admones me, ne omnia cum eo ad te pertinentia communicem, quia non soleas ne ipse quidem id facere: ita eadem epistula illum et dixisti amicum et negasti.“⁶⁵⁶ (Wie du geschrieben hast, übertrugst du deinem Freund, die Briefe an mich zu überbringen: Dann ermahnst du mich, dass ich nicht alles, was dich betrifft, mit ihm bespreche, weil du es nicht pflegst, dies mit irgendeinem selbst zu machen: So bezeichnest du jenen im selben Brief als „Freund“ und verneinst es [ihn als „Freund“ zu bezeichnen])

Der Widerspruch besteht darin, dass Lucilius einmal jemanden als „Freund“ bezeichnet (Wort) und gleichzeitig Seneca auffordert, mit ihm nichts über Lucilius zu besprechen (Tat). Seneca kritisiert den Widerspruch mit dem Ziel, in der restlichen *Epistula* aufzuzeigen, dass einem Freund alles anzuvertrauen ist und jemand nicht als Freund gelten kann,

⁶⁵⁶ Ep. 3, 1.

dem man nicht ein solches Vertrauen gegenüber aufbringt.⁶⁵⁷ Seneca will also Lucilius zu einer Angleichung von Worten und Taten anleiten (hier in Bezug auf das, wer zurecht als Freund zu benennen und zu behandeln ist) und nutzt daher die WWT-Kritik, um Lucilius die Problematik zu verdeutlichen.

In *Epistula* 24 ermahnt Seneca Lucilius, nicht das eine zu denken (Wort) und das andere zu sagen oder zu schreiben (Tat):

„Turpe est aliud loqui, aliud sentire: quanto turpius aliud scribere, aliud sentire.“⁶⁵⁸
(Verwerflich ist es, das eine zu sagen, etwas anderes zu meinen, noch verwerflicher ist es, das eine zu schreiben [und] etwas anderes zu denken.)

Seneca äußert in dieser *Epistula* keine direkte Kritik an Lucilius, aber ermahnt ihn hinsichtlich eines Verses, den Lucilius über die Allgegenwärtigkeit des Todes schrieb, er solle nicht das eine für sich denken und etwas anderes für andere schreiben.⁶⁵⁹ Anhand dieser Textstelle wird zudem deutlich, dass nicht in jedem Falle Dinge wie das Sprechen oder das Schreiben in den Rahmen der Worte hinsichtlich des WWT fallen müssen. Das Sprechen und Schreiben können auch als Taten verstanden werden, die dann entsprechend zu dem, was Sprechende oder Schreibende meinten, stehen. Eine ähnliche Perspektive wird später auch in *Epistula* 42 eingenommen, in der Seneca kritisiert, dass eine zu schnelle oder zu langsame Sprechweise nicht zu einem Philosophen passe, wobei der Widerspruch hier zwischen der philosophischen Lehre, die beispielsweise auf eine Mäßigung abzielt (Wort), und dem Akt des Vortragens (Tat) zu sehen ist.⁶⁶⁰

Gegenstand von *Epistula* 29 ist ein Mann namens Marcellinus, der Seneca selten besucht, weil er sich gegen eine Seelenleitung versperrt. Dennoch möchte Seneca ihm helfen, aber er prognostiziert bereits, wie sich Marcellinus Seneca gegenüber verhalten wird:⁶⁶¹

„Scrutabitur scholas nostras et obiciet philosophis congiaria, amicas, gulam. Ostendet mihi alium in adulterio, alium in popina, alium in aula; ostendet mihi lepidum philosophum Aristonem, qui in gestatione disserebat: [...] Hos mihi circulatores,

⁶⁵⁷ Ep. 3, 2 ff.

⁶⁵⁸ Ep. 24, 19.

⁶⁵⁹ Vgl. Ep. 24, 19 ff.

⁶⁶⁰ Vgl. Ep. 42, 1.

⁶⁶¹ Vgl. Ep. 29, 1–4.

qui philosophiam honestius neglexissent quam uendunt, in faciem ingeret.“⁶⁶²
(Untersuchen wird er unsere Lehren und den Philosophen Geschenke, Geliebte und Genusssucht vorwerfen. Zeigen wird er mir den einen bei Speichelleckerei, den anderen bei einem Gelage, einen anderen am Herrscherhof; zeigen wird er mir den weichlichen Philosophen Ariston, der während der Spazierfahrt [Dinge] erörtert hat.“⁶⁶³ [...] Diese Marktschreier, die die Philosophie anständigerer Weise abgelehnt hätten, als sie zu verkaufen, wird er mir in das Gesicht schleudern.)

Marcellinus wird gegen Senecas Worte (seine Lehre oder seine Seelenleitung) einwenden, dass es genug Personen gibt, die als Philosophen gelten, sich aber dekadent und damit nicht gemäß ihren Lehren verhalten. Betrachtet man, dass Marcellinus in der *Epistula* 29 alles in allem als charakterschwach beschrieben wird, wird die Strategie seines Einwandes deutlich: Er ist nicht von der Seelenleitung durch Seneca überzeugt, hält insgesamt nichts von der Philosophie und versucht, seinen Standpunkt durch den Verweis auf Philosophen, die ein nichtphilosophisches Leben führen, zu bekräftigen. Der polemische Charakter dieser Strategie erinnert an die Kritik von Plutarch, der ebenso anhand einzelner Beispiele auf die Falschheit der gesamten stoischen Philosophie schließt. Im vorliegenden Fall deutet Seneca erstmals im Rahmen der *Epistulae Morales* den Grund an, wieso die WWT-Kritik unter anderem vorgebracht wird: Anstatt sich mit den eigenen charakterlichen Schwächen zu befassen, verweist man auf Negativbeispiele und versucht, sich damit der Auseinandersetzung mit sich selbst zu entziehen. Ferner ist Senecas Perspektive in obiger Textstelle von Bedeutung. Er widerlegt nicht, dass es Fälle von Philosophen gibt, die einen WWT aufweisen, wie Marcellinus sie wahrscheinlich benennen wird. Sogar in den Reihen der Stoa habe es mit Ariston jemanden gegeben, der sich zwar „Philosoph“ genannt, aber nicht entsprechend der Stoa gelebt habe.⁶⁶⁴ Das heißt, Seneca sieht die WWT-

⁶⁶² Ep. 29, 5 ff.

⁶⁶³ Rosenbach übersetzt den Ausdruck *in gestatione disserebat* freier mit „von einer Sänfte aus Vorlesungen hielt“. Der Ausdruck *gestatio* (Spazierfahrt) lässt zumindest vermuten, dass Ariston in einer Sänfte getragen wurde. Da Rosenbach keine Angaben dazu macht, wieso er freier übersetzte, und da keine Quellen näher auf Aristons Gepflogenheiten verweisen, verbleibe ich bei der obigen wörtlicheren Übersetzung.

⁶⁶⁴ Ariston gilt in der Geschichte der Stoa ohnehin als eine Art Häretiker, der immer wieder als Gegenstand massiver Kritik aus stoischen Reihen herangezogen wurde. Siehe dazu: Sedley, *The School, from Zenon to Arius Didymus*, S. 14. Seneca reiht sich in *Epistula* 94 in

Kritik in einigen Fällen als berechtigt an und kommt zu dem Schluss, dass die Personen, auf die die Kritik zutrifft, Philosophie besser nicht lehren sollten.

Seneca nutzt den WWT und die WWT-Kritik in den *Epistulae Morales* auf unterschiedliche Weise. Zum einen wird der WWT verwendet, um die Seelenleitung von Lucilius zu ermöglichen, indem der WWT aufgezeigt und als Übel benannt wird, das es später zu beseitigen gilt. Ferner werden verschiedene Situationen beschrieben, um zu verdeutlichen, wo überall der WWT auftreten kann: im Umgang mit vermeintlichen Freunden, beim Sprechen und Schreiben, im alltäglichen Leben und selbst bei denjenigen, die sich als „Philosophen“ bezeichnen und Philosophie lehren. Seneca verweist dabei darauf, dass der WWT Philosophen und ihre vertretene Lehre in ein schlechtes Licht rückt und dass der WWT gerne als Kritik formuliert wird, um sich nicht mit eigenen seelisch-moralischen Schwächen zu befassen, wobei die Kritik sowohl einen berechtigten Kern haben kann, aber grundsätzlich starke Polemik aufweist.

Nachdem die verschiedenen Verwendungen der WWT-Kritik in Senecas *Epistulae Morales* deutlich gemacht wurden, diskutiere ich nun einen Interpretationsansatz, der sich damit auseinandersetzt, was es genau mit dem WWT auf sich hat.

3.3 Doppelmoral

Für eine gehaltvolle Rekonstruktion dessen, was bei Seneca unter dem WWT zu verstehen ist, ist vor allem *De Vita Beata* zu untersuchen, da sich Seneca dort intensiv mit verschiedenen Einwänden gegen seine Lebensführung befasst, die letztendlich bezwecken, ihm einen WWT zu attestieren. Fuhrer widmet sich der Schrift und legt einen ersten Interpretationsansatz in ihrem Aufsatz *The Philosopher as Multi-Millionaire* vor, um zu klären, was die WWT-Kritik beinhaltet: „The charge which was brought against Seneca time and again, starting in his own lifetime and persisting to the present day, is nothing other than the charge of double standards.“⁶⁶⁵

diese Tradition ein, wobei er entgegen Ariston, für den nur die Vorschriften (*praecepta*) wichtig sind, die Bedeutung von *praecepta* und allgemeinen Lehren (*decreta*) hervorhebt. Zur Diskussion siehe: Inwood, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, S. 121 f.

⁶⁶⁵ Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 204.

Die Frage ist zunächst, was unter *double standards* oder „Doppelmoral“ zu verstehen ist. Der für Fuhrers Interpretationsansatz genutzte Begriff der Doppelmoral ist derjenige, welcher im *Lexikon der Ethik* zu finden ist. „Doppelmoral“ ist dem Lexikoneintrag nach als eine Praxis zu verstehen, in der eine Person oder eine Gruppe einen bewussten und wissentlichen Unterschied hinsichtlich der eigenen moralischen Forderungen und denen anderer Personen oder Gruppen macht. Entscheidend ist zudem, dass beide Standards oder Moralen, die den Forderungen zugrunde liegen, in bestimmten Kontexten nicht miteinander vereinbart werden dürfen. Es muss also immer eine Unterscheidung zwischen moralischen Forderungen an einem selbst und an einer anderen Person (oder Personengruppe) gegeben sein. Die Feststellung einer Doppelmoral wird des Weiteren negativ konnotiert. Das heißt, dass der Einwand, jemand lege Doppelmoral an den Tag, gemeinhin impliziert, jemand dürfe nicht unterschiedliche Forderungen an sich und an andere Personen in einem gleichen moralischen Kontext stellen. Zudem wird stillschweigend angenommen, es sei in bestimmten (gleichen) moralischen Kontexten verboten, unterschiedliche Forderungen zu stellen. Damit sicher nachgewiesen werden kann, dass jemand eine Doppelmoral an den Tag legt, ist letztendlich zu prüfen, ob tatsächlich gleiche moralische Kontexte vorliegen, sodass es für eine Person nicht gestattet ist, einmal ein bestimmtes Verhalten von anderen Personen zu fordern und selbst ein ganz anderes zu realisieren.⁶⁶⁶ In Senecas Fall liege schließlich, Fuhrer zufolge, eine besondere Art des Doppelmoraleinwandes vor, denn Seneca werde von seinem fiktiven Gegner in *De Vita Beata* als Heuchler dargestellt:

„It is the accusation of hypocrisy in a specific sense, namely that he teaches and therefore demands the observance of a certain standard and, at the same time, does not orientate his own actions towards this standard.“⁶⁶⁷

Diese Deutung geht davon aus, dass der kritisierte Widerspruch nicht in irgendeinem Sinne zwischen Worten und Taten besteht, sondern zwischen sich widersprechenden Moralen oder Werturteilen, die den Worten und Taten zugrunde liegen. Diese Werturteile lassen sich in Propositionen ausdrücken und können sich widersprechen, sodass damit eine

⁶⁶⁶ Vgl. ebd., S. 205 sowie Schöpf, *Doppelte Moral*, S. 47.

⁶⁶⁷ Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 206. Die Begriffe „Heuchelei“ (*hypocrisy*) und „Doppelmoral“ (*double standards*) verwendet Fuhrer synonym. Innerhalb der Besprechung ihres Interpretationsansatzes verwende ich die Begriffe ebenso synonym.

Grundlage gegeben ist, sinnvoll von einem Widerspruch zu sprechen. Der Ausdruck „Worte und Taten widersprechen sich“ ist dagegen eine rhetorische und, aus philosophischer Perspektive gesehen, unscharfe Formulierung, da sich nur Aussagen widersprechen können. Daraus folgt, dass die gegen Seneca vorgebrachten Einwände in ihrem vollen Gehalt erst dann richtig verstanden werden können, wenn ihre rhetorischen Formulierungen auf ihren Aussagekern hin analysiert werden. Fuhrers Interpretationsansatz kann damit eine Grundlage für die Analyse der Bedeutung des WWT liefern. Darin liegt die Stärke des Ansatzes, sodass ich ihm dahingehend folge. Allerdings weisen die Untersuchungsmethode und anschließende konkrete Interpretationen auf Grundlage von Fuhrers Ansatz einige Schwierigkeiten auf, die ich im Folgenden diskutiere.

Die erste Schwierigkeit ist eine methodologische: Der zentrale Begriff von Fuhrers Ansatz ist *double standards*. Problematisch ist an diesem Begriff zunächst, dass er ein Konzept repräsentiert, welches erst mit der Moderne in die philosophische Forschung Einzug gehalten hat. Bei Seneca findet sich keine begriffliche Entsprechung. Das heißt, die Grundlage des Interpretationsansatzes besteht darin, einen modernen Begriff zu nutzen, um antikes Gedankengut deuten und diskutieren zu können. Das entspricht der in 1.3.1.4 besprochenen Fehlerquelle des Anachronismus bei der Interpretation von Senecas Schriften.

Gesetzt den Fall, die Antike kannte kein Konzept der Doppelmoral und die ersten Konzepte wären erst mit der Moderne entwickelt worden, dann stellen sich zwei Fragen: Wie konnte Seneca überhaupt die gegen ihn vorgebrachten Einwände verstehen? Wie konnte Seneca ohne das erst rund zweitausend Jahre später erstellte Konzept der Doppelmoral auf sie reagieren? Seneca wehrt sich jedoch in *De Vita Beata* gegen die WWT-Kritik. Daher ist davon auszugehen, dass sowohl Senecas Ankläger als auch er selbst sehr wohl eine Auffassung davon hatten, was es heißt, jemanden des WWT zu bezichtigen. Da unklar ist, wie sich beide Perspektiven vereinbaren lassen, schlage ich eine Analyse von *De Vita Beata* mittels der stoischen Dialektik vor. Wie ich noch näher aufzeigen werde, hat diese Methode einige Vorteile: Erstens bedarf sie nicht eines modernen Begriffes für die Diskussion eines antiken Textes. Zweitens erfolgen die Rekonstruktion und die Interpretation der an Seneca gerichteten Einwände aus der Perspektive der Stoa, wenn darauf zurückgegriffen wird, welche Ge-

danken zur Problematik des WWT Seneca und die Stoa allgemein entwickelten. Drittens werden so bereits benannte und weitere interpretative Unklarheiten und Missdeutungen vermieden.

Auf Grundlage des verwendeten modernen Konzeptes der Doppelmoral wäre Doppelmoral bei Seneca im folgenden Sinne gegeben: Er ist ein Lehrer, der die Philosophie der Stoa vermittelt. Das impliziert eine bestimmte Theorie der Moral und deren Lehre. Gleichzeitig verhält er sich aber so, dass Senecas Ankläger zum Schluss gelangen, sein Verhalten impliziere eine andere Theorie der Moral als die der Stoa. Beide Theorien können oder dürfen in bestimmten Kontexten aber nicht miteinander in Verbindung gebracht werden. Hier liegt eine moralische Hintergrundannahme verborgen, die der Interpretationsansatz nicht rechtfertigt. Sie besteht darin, dass es verboten sei, in bestimmten Kontexten eine bestimmte Moral von anderen zu fordern, aber selbst gleichzeitig eine andere Moral praktisch an den Tag zu legen. Warum das nicht statthaft ist, bleibt ungeklärt.

Ein konkreter Kontext könnte der folgende sein: Wer sich gegen den Reichtum ausspricht, dürfe nicht selbst reich sein, insofern das Aussprechen gegen Reichtum und das tatsächliche Reichsein auf einen gleichen moralischen Kontext Bezug nehmen. Die Frage, die sich aus dem zu diskutierenden Interpretationsansatz ergibt, ist aber nun: Sollte ein Lehrer in allen Fällen gemäß seinen Lehren handeln? Schließlich wird betont, dass bei Seneca eine besondere Form von Doppelmoral kritisiert wird, die auf seinen philosophischen Lehren gründet. Die *Epistulae Morales* sind beispielweise voller Inhalte, die sich nicht nur mit der Stoa befassen. Neben epikureischem Gedankengut sind auch platonische sowie nicht philosophische Inhalte zu finden. Die Lehren anderer Philosophieschulen werden den Lesenden nicht immer nur einfach innerhalb einer Argumentation dargestellt, sondern ausführlich dargelegt und insofern gelehrt.⁶⁶⁸ Ferner denke man an die *Consolationes* von Seneca, in denen nicht nur stoische Argumente genutzt werden, um einer Person Trost zu verschaffen. Jedes philosophische Argument findet Gebrauch, sofern es dem Ziel der *Consolationes* nützt. Durch seine Schriften lehrt Seneca vor allem die stoische Philosophie – aber nicht nur. Das Besprechen anderer

⁶⁶⁸ Siehe dazu vor allem: *Epistula* 58, die einen Abriss platonischer Philosophie zum Untersuchungsgegenstand macht.

philosophischer Positionen hat insbesondere den Effekt, sich mit Gegenargumenten und -ansichten vertraut zu machen. In Bezug auf das umfangreiche epikureische Gedankengut in den *Epistulae Morales* und auch in *De Uita Beata* ist zudem zu bedenken, dass Seneca gezielt epikureisch geprägte Lesende anspricht. Dazu gehört es, eine umfassende Kenntnis von Epikurs Philosophie zu haben und sie auch zu lehren, bevor Gegenargumente entwickelt werden können, um die Lesenden von der stoischen Philosophie zu überzeugen.⁶⁶⁹ Folgt man dem Interpretationsansatz von Fuhrer, dann dürfte man Seneca nicht nur der Doppelmoral hinsichtlich der Stoa anklagen, sondern ebenso hinsichtlich sämtlicher weiterer philosophischer Inhalte, die er vermittelt. Die absurde Konsequenz daraus ist, dass Seneca in jedem Fall als Heuchler dargestellt werden kann: einerseits, weil er nicht der Stoa, andererseits, weil er nicht anderen Lehren nachkam. Würde er aber anderen philosophischen Lehren praktisch nachgekommen sein, dann widerspräche das wiederum der stoischen *ars uitae*, sodass Seneca abermals als Heuchler aufzufassen wäre. Diese Konsequenz entsteht nur dann, wenn man einerseits Senecas Anspruch verkennt, nur die stoische *ars uitae* zu lehren, sie praktisch umzusetzen und gegen andere Lehren zu verteidigen, und der geschilderten Auffassung von Doppelmoral folgt. Das Kriterium, einen besonderen Anspruch formulieren zu müssen, impliziert Fuhrers Interpretationsansatz nicht. Auch wenn er nur einen bescheidenen Anspruch an sich selbst stellt, gibt Seneca in *De Uita Beata* aber genau einen solchen explizit an, was einen Einfluss darauf hat, inwiefern man Seneca Doppelmoral unterstellen kann oder nicht:

„Non sum sapiens et, ut maliuolentiam tuam pascam, nec ero. Exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex uitiiis meis demere et errores meos obiurgare.“⁶⁷⁰ (Ich bin kein Weiser und, damit ich deine Böswilligkeit noch nähre, ich werde keiner sein. Fordere daher von mir, dass ich nicht wie die Besten, sondern dass ich besser als die Schlechten sei: Dies ist mir genug, jeden Tag etwas von meinen Fehlhaltungen wegzunehmen und meine Fehler zu tadeln.)

⁶⁶⁹ Siehe in Bezug auf das epikureische Gedankengut in Senecas *Epistulae Morales*: Wildberger, *The Epicurus Trope and the Construction of a Letter Writer in Seneca's Epistulae Morales*, S. 433 ff. und S. 442.

⁶⁷⁰ Seneca, *De Uita Beata*, XVII, 3.

Das heißt, es ist höchstens gestattet, wenn überhaupt, Seneca in Bezug auf seinen Anspruch, der stoischen Lehre, so weit es ihm möglich ist, zu folgen, der Doppelmoral bezichtigen. Würde man den Einbezug von vorgebrachten Ansprüchen nicht in die Betrachtung miteinbeziehen, so wie es Fuhrers Ansatz jedoch nahelegt, müsste man Seneca auch dafür anklagen, dass er etwas nicht geleistet hat, was er gar nicht leisten wollte. Das stellt wiederum eine absurde Schlussfolgerung dar.

Des Weiteren findet in Fuhrers Interpretationsansatz Senecas Differenzierung zwischen den geäußerten Worten (*uerba*) und der tatsächlich vertretenen Position, das heißt dem Gemeinten⁶⁷¹ (*sensus*), keine Berücksichtigung. Seneca ist sich bewusst, dass man Dinge äußern kann, die man selbst nicht vertritt, was beispielsweise bei der Lüge oder der Heuchelei der Fall ist.⁶⁷² Ebenso ist das bei einem Lehrer insofern gegeben, als dass er zwar Inhalte anderer Philosophieschulen wiedergeben kann, diese Inhalte aber selbst nicht zu vertreten braucht. In solchen Situationen äußert jemand dann nur *uerba*, also bloße Sprachlaute. Ein *sensus* ist dagegen kein bloßer Sprachlaut, sondern das Gemeinte, das vermittelt der Vernunft durch Worte (und, wie sich später zeigen wird, auch durch Taten) geäußert wird. Es handelt sich um Aussagen, denen man zustimmt.⁶⁷³ Ein Lehrer, der nur *uerba* von sich gibt, kann für keinerlei WWT belangt werden, denn die *uerba* lassen keinen Rückschluss darauf zu, welche Position jemand tatsächlich vertritt und welchen Lehren jemand zustimmte. Erst wenn der Lehrer einen *sensus* äußert, und das ist beispielsweise dann der Fall, wenn er bekennt, Anhänger einer bestimmten Lehre zu sein, kann ein WWT diskutiert werden.⁶⁷⁴

⁶⁷¹ Der Ausdruck *sensus* hat im Lateinischen viele unterschiedliche Bedeutungen. Ich übersetze ihn mit „das Gemeinte“, da diese Variante zum einen den Übersetzungsmöglichkeiten mit „Inhalt“, „Bedeutung“ oder „Sinn“ nachkommt, wobei sich *sensus* auf den Inhalt oder die Bedeutung von Wörtern der Schriftsprache bezieht, zum anderen der Bezug zum propositionalen Kern von Gesprochenem und Verhaltensweisen auch bei Seneca zu finden ist und die im *sensus* implizierte Zustimmung veranschaulicht. Siehe dazu: Georges, Der neue Georges, Eintrag zu „sensus“, S. 4350.

⁶⁷² Vgl. Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 183.

⁶⁷³ Vgl. ebd., S. 185.

⁶⁷⁴ Selbst diese Variante kann keinen sicheren Nachweis liefern. Außenstehende können sich nicht nur auf eine Äußerung verlassen, selbst wenn ein *sensus* der Äußerung zugrunde liegt. Sie müssen weit mehr Informationen einholen, um ein einigermaßen sicheres Urteil fällen zu können; dazu mehr im Verlauf dieses Kapitels.

Warum sollte man ferner meinen, zwei unterschiedliche Forderungen in einem bestimmten moralischen Kontext zu stellen, sei moralisch verboten? Woher stammt diese moralische Hintergrundannahme und wer macht davon überhaupt Gebrauch? Erst wenn die Gültigkeit des Verbotes angenommen wird, bekommt der Einwand, jemand sei ein Heuchler oder lege Doppelmoral an den Tag, Substanz. Ohne die moralische Hintergrundannahme von Fuhrers Interpretationsansatz könnte man nur bei der bloßen Beschreibung verbleiben, dass jemand in einem gleichen moralischen Kontext von sich etwas anderes einfordert als von anderen. Daraus würde aber nichts weiter folgen. Wenn es möglich wäre, die Moralauffassung, die jener Hintergrundannahme zugrunde liegt, zu rekonstruieren, könnte zum einen begründet werden, wieso Doppelmoral kritikwürdig ist, und zum anderen hätte Seneca so eine philosophische Position, gegen die er sinnvoll philosophisch argumentieren könnte.

Die Frage danach, wer von jener moralischen Hintergrundannahme Gebrauch macht, ist einfach zu beantworten. Es handelt sich dabei um Kritiker, wie Fuhrer ausführt, die sich daran störten, dass Seneca Philosoph und Politiker war.⁶⁷⁵ Wer könnten die Kritiker gewesen sein? Ich folge zwar Fuhrers Einschätzung, ziehe aber einen näheren Blick auf *De Uita Beata* heran, um den Personenkreis der Kritiker zu konkretisieren. Beim Versuch, diese Personengruppe näher zu definieren, fallen die Stoiker heraus. Von ihnen ist die Kenntnis dessen anzunehmen, dass man als Stoiker, wenn möglich, ein politisches Amt bekleiden sollte. Auch welchen Inhalt die stoische Axiologie hat, auf die Seneca in *De Uita Beata* mehrfach eingeht, um sich gegen die vorgebrachten Einwände zu verteidigen,⁶⁷⁶ sollte zum Grundwissen eines Stoikers gehören, sodass Stoiker nicht als Kritiker infrage kommen können. Das heißt diejenigen, die etwas an Seneca auszusetzen hatten, störten sich zum einen an seiner Doppelrolle im Römischen Reich und wiesen ferner, so legt es Senecas Verteidigung in *De Uita Beata* nahe, kein Wissen über die stoische Axiologie, wahrscheinlich nicht einmal über die stoische Philosophie als solche, auf. Ansonsten hätte es sich Seneca ersparen können, sich gegen die vorgebrachten Einwände unter Bezug auf die stoische Axiologie zu wehren.

⁶⁷⁵ Vgl. Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 202.

⁶⁷⁶ Siehe exemplarisch: Seneca, *De Uita Beata*, XXI, 4; sowie Fuhrers Analyse der Argumentation in: *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 211–216.

Es scheint des Weiteren unwahrscheinlich zu sein, dass die Kritiken von Personen stammen, die anderen philosophischen Schulen angehörten und aus deren theoretischen Verständnis heraus Einwände gegen Seneca erhoben. Ansonsten hätte Seneca nicht eine allgemeine Perspektive auf die WWT-Kritik eingenommen, anhand derer er darauf verweist, dass Philosophen unterschiedlicher Schulen dem Vorwurf, nicht der eigenen Lehre gemäß gehandelt zu haben, ausgesetzt waren.⁶⁷⁷ Seine Diskussion und Verteidigung hätte er ferner auch anders strukturiert und er hätte auf die Bemerkungen im ersten Teil von *De Uita Beata*, wo er Ansichten der epikureischen und peripatetischen Philosophie zum glücklichen Leben betrachtet, fortgeführt.⁶⁷⁸ Stattdessen ist nach ziemlich genau der ersten Hälfte der Schrift, die philosophische Positionen abwägt und diskutiert, ein starker Bruch in den Ausführungen von Seneca zu beobachten. Auf den ersten Blick scheint Seneca eine neue Betrachtung mit nunmehr anderen Diskussionsgegnern einzuleiten. Von epikureischen oder peripatetischen Inhalten ist nicht mehr die Rede. Es bleibt demnach eine Personengruppe übrig, die eine Aversion gegenüber der Philosophie an den Tag legte und etwas gegen Senecas Doppelrolle im Staat, aber keine Kenntnis von der stoischen Philosophie hatte. Es handelt sich dabei allgemein gesehen um Personen aus dem Volk, welche sich nicht auf den Weg der Philosophie trauten und vor allem in ihren Urteilen ständig hin und her schwankten. Eine Kritik aus dieser Personengruppe an Senecas Doppelrolle im Staat ist daher leicht vorstellbar, sodass die Einschätzung mit Fuhrers Ansatz einhergeht. Die Einschätzung kann anhand von *De Uita Beata* bestätigt werden, denn sie geht sowohl mit dem Beginn als auch mit dem (nicht mehr vollständig erhaltenen) Ende von *De Uita Beata* einher. Anfangs spricht Seneca noch allgemein von den Volksmenschen oder Toren, die nach dem glücklichen Leben trachten, aber aufgrund ihres Wankelmuts, der sich durch gegenseitige schlechte Beeinflussung ergibt, nicht zu wissen fähig sind, woraus das glückliche Leben besteht und wie man dahin gelangt: So ist unter anderem zu lesen:

⁶⁷⁷ Vgl. Seneca, *De Uita Beata*., XVIII f.

⁶⁷⁸ Näheres dazu in: Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 208 ff.

„Quamdiu quidem passim uagamur non duces secuti sed fremitum et clamorem dissonum in diuersa uocantium, conteretur uita inter errores breuis, etiam si dies nocteque bonae menti laboremus. [...] [N]emo sibi tantummodo errat, sed alieni erroris et causa et auctor est [...].⁶⁷⁹ (Solange wir nämlich zerstreut umherschweifen und nicht einem Führer folgen, stattdessen dem Lärm und dem verworrenen Geschrei derjenigen, die uns ins Gegensätzliche rufen, wird das kurze Leben zwischen Fehlhaltungen vergeudet, selbst wenn wir uns Tag und Nacht um eine gute Gesinnung bemühen. [...] Niemand irrt bloß für sich [allein], stattdessen ist jeder fremder Fehler Ursache und Urheber [...].)

Eine Grundfrage von *De Uita Beata* ist, was das glückliche Leben sei. In diesem Zusammenhang bezieht sich die gegenseitige Beeinflussung aller Menschen, die Seneca hier beschreibt, auf Moralvorstellungen, die sich ständig verändern. Ferner ist zu beachten, dass Seneca in der ersten Person Plural spricht und damit nicht nur seinen Widmungsempfänger, Senecas Bruder Gallio, sondern auch sich selbst neben allen nach dem Glück Strebenden einschließt. Ähnlich wie in den *Epistulae Morales* stellt sich Seneca von Anfang an nicht als einen Weisen dar, was er im späteren Verlauf von *De Uita Beata* abermals durch seinen explizit geäußerten Anspruch, nicht ein Weiser, aber wenigstens ein Fortschreitender zu sein, bekräftigt. Durch die dargestellte gegenseitige Ablenkung der Menschen durch die Menschen hinsichtlich moralischer Urteile entwickelt Seneca den Eindruck, dass jeder, der nicht die Weisheit besitzt, niemals nur eine Moralauffassung einheitlich nutzt, um an ihr die eigene Lebensführung beständig auszurichten. Es ist bereits zu erahnen, dass das Schwanken zwischen unterschiedlichen Moralens eine Grundlage dafür bildet, allen, die nicht die Weisheit erlangten, einen (ständigen) WWT oder, im Sinne von Fuhrer, Doppelmoral zu unterstellen. Darum verwundert es nicht, wenn Seneca am Ende selbst den gegen ihn gerichteten Einwand, er habe nicht seinen Worten gemäß gehandelt, nutzt, um ihn gegen seine Gegner und Ankläger zu verwenden: „Papulas obseruatis alienas, obsiti plurimus ulceribus.“⁶⁸⁰ (Ihr beobachtet bei Fremden Bläschen, obwohl ihr selbst mit vielen Geschwüren bedeckt seid.) Wenn Senecas Adressaten Personen sind, die im stoischen Sinne als Toren zu verstehen sind und insofern als wankelmütig beschrieben werden können, diese Personen aber wiederum die Kritiker an Senecas Doppelmoral sind, dann fußt deren

⁶⁷⁹ Seneca, *De Uita Beata*, I, 2 und 4.

⁶⁸⁰ Ebd., XXVII, 4.

Kritik letztendlich nicht auf einer einheitlichen Moralvorstellung. Die Kritik verkommt zu einer bloßen geäußerten Meinung, die am Ende aber nicht gerechtfertigt werden kann, da es keine Rechtfertigungsgrundlage für sie gibt, weil Meinungen, im Sinne der Stoa, als etwas stets Wechselhaftes beziehungsweise als Aussagen ohne Wahrheitswert zu verstehen sind.⁶⁸¹

Um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, warum an den Tag gelegte Doppelmoral kritikwürdig sei, kann mittels Fuhrers Interpretationsansatz am Ende nur gesagt werden: Doppelmoral ist zu kritisieren, weil Kritiker ohne eine einheitliche Moralauffassung meinen, sie sei zu kritisieren. Das geht auch mit Fuhrers Benennung der Kritiker von Seneca einher. Sie störten sich an Senecas Doppelrolle im Staat und meinten, sowohl Stoiker als auch Erzieher von Kaiser Nero oder Politiker zu sein, widerspreche sich und dürfe nicht realisiert werden. Eine Rechtfertigung dafür geben sie nicht. Betrachtet man dahingehend die kritischen Einwände, die beispielsweise Cassius Dio liefert,⁶⁸² wird abermals die Struktur der Kritik auffällig: Eine vermeintliche Doppelmoral wird Seneca unterstellt, ohne zu begründen, wieso die Doppelmoral überhaupt zu kritisieren sei. Die ganze Kritik erscheint bei Lichte betrachtet nur als reine Polemik, die aufgeführt wird, um auf irgendeine Weise Seneca kritisieren zu können.⁶⁸³ Kritik wurde an Seneca nur deswegen geäußert, weil sich Personen dazu entschlossen haben, vermeintliche Doppelmoral als schlecht zu bewerten. Dieses Ergebnis ist letztendlich sehr unbefriedigend, lässt es doch die Grundfrage im Wesentlichen ungeklärt, wieso Doppelmoral Kritik erfahren sollte, denn der Verweis auf die bloße Meinung, Doppelmoral sei schlecht, genügt nicht, um begründen zu können, wieso sie zu kritisieren ist oder nicht. Von Fuhrers Ansatz ausgehend, Senecas Kritiker störten sich an seiner Doppelrolle im Staat, und unter Beachtung der Konkretisierung, dass es sich bei den Kritikern um Nichtphilosophen handelt, die zu den alltäglich moralisch Wankelmütigen zählen, ist nicht zu bestimmen, auf welcher Grundlage Doppelmoral zu kritisieren sei. Es bleibt für den Moment eine Erklärungslücke bestehen.

⁶⁸¹ Siehe: 1.4.4.1.

⁶⁸² Siehe dazu: 2.2.

⁶⁸³ Fuhrer verweist selbst darauf, dass die gegen Seneca vorgebrachten Einwände in *De Vita Beata* polemischer Natur sind. Vgl. Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 205.

Dass sich Seneca mit der offensichtlichen Polemik, er weise einen WWT auf, auseinandersetze, kann aus dem bisher Gesagten eher als politische Strategie verstanden werden. Um seinen Ruf als Vertrauten und Lehrer des Kaisers einigermaßen zu sichern, war es für ihn geboten, auf die Anklagen zu reagieren und einzugehen, da ansonsten Denunzianten freie Hand gewährt gewesen wäre, was Seneca und Nero geschadet hätte. Das erklärt jedoch nicht, wieso sich Seneca in *De Uita Beata* so ausführlich und ebenso immer wieder in anderen Schriften philosophisch mit den Einwänden und dem dahinter verborgenen ÜTW-Konzept auseinandersetzt. Neben der Verteidigung gegenüber auf wankelmütigen, moralischen Spontaneinschätzungen beruhenden Kritiken liegt Seneca eine viel umfangreichere philosophische Diskussion am Herzen. Fuhrer bestätigt bereits diese Vermutung, da sie auf die Möglichkeit aufmerksam macht, *De Uita Beata* nur auf Seneca oder allgemein auf die Stoa bezogen zu lesen.⁶⁸⁴

Fuhrers Interpretationsansatz gelingt es nicht, die Einwände gegenüber Seneca im zweiten Teil von *De Uita Beata* in einen philosophisch bedeutsamen Rahmen zu integrieren. Dass dieser aber besteht, lässt sich allein daraus erschließen, dass Seneca eine komplette Schrift dem Thema der fehlenden ÜTW bezüglich der Frage, was das glückliche Leben sei, widmet und letztendlich in den *Epistulae Morales* explizit ein ÜTW-Konzept im Kontrast zu einem WWT entwirft. Dennoch bietet Fuhrers Ansatz erste wichtige Anhaltspunkte, um die Kraft und die Bedeutung der Einwände in *De Uita Beata* verstehbar machen zu können. Die Einwände haben einen stark polemischen Charakter. Sie gründen sich am Ende nur auf Meinungen, nicht aber auf gerechtfertigten moralischen Überzeugungen. Mehr kann im Moment jedoch nicht festgestellt werden. Der Ausdruck „Worte und Taten widersprechen sich“ ist daher näher zu analysieren. Im Folgenden stelle ich einen anderen Ansatz vor, mit dem es zum einen gelingt, die Einwände in *De Uita Beata* verständlicher zu interpretieren sowie ihre philosophische Bedeutsamkeit zu erhellen, zum anderen all das auf Grundlage einer unbedenklichen Untersuchungsmethode zu entwerfen und zu diskutieren.

⁶⁸⁴ Vgl. ebd., S. 205.

3.4 Widersprüche

3.4.1 *De Uita Beata*: Seneca in der Kritik

Um eine philosophische Interpretation der Einwände gegenüber Seneca in *De Uita Beata* vorzunehmen, ist es zunächst zweckdienlich, sie einzeln im Wortlaut zu betrachten. Die Einwände werden innerhalb von *De Uita Beata* viermal vorgebracht, wobei sie in zwei Kategorien unterteilt werden können: konkrete und abstrakte Einwände.

Seneca beginnt zunächst mit einer langen Aufzählung von konkreten Einwänden. Zu ihnen zählen beispielsweise:

„Quare ergo tu fortius loqueris quam uiuis? Quare et superiori uerba summitis et pecuniam necessarium tibi instrumentum [...] Quare cultius rus tibi est quam naturalis usus desiderat? [...] Cur trans mare possides? Cur plura quam nosti?“⁶⁸⁵
(„Warum also sprichst du tapferer, als du lebst? Warum sprichst du unterwürfig vor einem Höhergestellten und warum ist dir Geld ein unverzichtbares Hilfsmittel [...] Warum gehört dir ein gepflegter Acker, als es der natürliche Gebrauch verlangt? [...] Warum besitzt du [etwas] jenseits des Meeres? Warum mehr, als dir bekannt ist?“)

Die konkreten Einwände haben eine bestimmte Struktur: Auf der einen Seite steht etwas, das Seneca sagte, oder allgemein eine Vorschrift, das beziehungsweise die er auf der anderen Seite nicht in die Tat umsetzte. Mit dem Fortschreiten der Aufzählung stellt Seneca diese Struktur nicht mehr explizit dar. Es werden nur noch die Aspekte durch verkürzte Fragen angedeutet, wobei sie gleichermaßen darauf abzielen, einen WWT vorzuwerfen.

Eine fokussierte, aber immer noch konkrete Kritik, die Seneca in *De Uita Beata* behandelt, bezieht sich auf den Gegenstandsbereich bestimmter *indifferentia*, etwa Reichtum, Gesundheit, die Möglichkeit, überhaupt leben zu können, oder nicht eine Verbannung erleiden zu müssen.⁶⁸⁶ Diese Einwände betreffen damit die stoische Güterlehre und Axiologie. Dabei heißt es beispielsweise:

⁶⁸⁵ Ebd., XVII 1 ff.

⁶⁸⁶ Vgl. ebd., XXI, 1.

„Quare ille philosophiae studio est et tam diues uitam agit? Quare opes contemnedas dicit et habet?“⁶⁸⁷ („Warum ist jener ein der Philosophie Ergebener und führt so reich sein Leben? Warum bezeichnet er den Reichtum als etwas Tadelnswertes und besitzt ihn?)

Die Kritik ist zwar deutlich reduzierter, als es bei der anfänglichen Aufzählung der Fall ist, jedoch bleibt die Grundstruktur wiederum dieselbe: Das, was die Philosophie lehrt (Worte, hier konkret darüber, was als Gut aufzufassen ist und was als Indifferentes zu gelten hat), entspricht nicht den schlussendlichen Taten des Getadelten.

Seneca abstrahiert aber auch die Vielzahl der konkreten Einwände. Das geschieht unter anderem, indem er schreibt: „Aliter uiuis, aliter loqueris“⁶⁸⁸ („Du lebst anders, als du sprichst.“). Dieser Ausspruch kann als Zusammenfassung der Auflistung der vielen konkreten Einwände, die Seneca aufführt, angesehen werden und stellt im Kern die WWT-Kritik dar. Da er jedoch gleich darauf betont, dass diese Kritik ein allgemeiner Hauptvorwurf gegenüber Philosophen ist, wird eine weitere Abstraktion vollzogen. Es geht nicht mehr ausschließlich um die Anschuldigungen, die Seneca erdulden muss, sondern um einen allgemeinen Einwand gegenüber Philosophen, egal welcher Schule sie angehören. Hiermit stellt Seneca zur Wahl, ob *De Uita Beata* als Schrift zu lesen ist, mit der er sich selbst verteidigen will, oder ob mit ihr eine Verteidigung der Philosophie im Allgemeinen oder im Speziellen der stoischen Philosophie stattfindet. Alle Lesarten sind möglich,⁶⁸⁹ denn zum einen folgt im weiteren Verlauf der Schrift der wiederum abstrakte Einwand „Non praestant philosophi quae loquuntur“⁶⁹⁰ (Die Philosophen halten sich nicht an das, was sie sprechen).⁶⁹¹ Zum anderen kommt Seneca noch einmal auf speziellere

⁶⁸⁷ Ebd., XXI, 1.

⁶⁸⁸ Ebd., XVIII, 1.

⁶⁸⁹ Vgl. Führer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 204 f. Siehe dazu auch: Sandbach, *The Stoics*, S. 155; Mutschler, *De Uita Beata*, S. 141 f. und S. 146, wobei betont wird, dass weder klar ist, auf welche Kritiken sich Seneca konkret bezieht, noch dass die wesentlichen Anklagen ausschließlich von SuiIius stammen müssen, wie es Tacitus noch nahelegt; eine ähnliche Sicht auch in: Wilson, *The Greatest Empire*, S. 131–139.

⁶⁹⁰ Seneca, *De Uita Beata*, XX, 1.

⁶⁹¹ Das Verb *praestare* wird gemeinhin mit „voranstehen“, „gewähren“ oder „erfüllen“, „leisten“ oder „verrichten“ übersetzt. Vgl. Georges, *Der neue Georges*, Eintrag zu „*praestare*“, S. 3811 f. Im Hinblick auf den zitierten Einwand wären zunächst die letzten drei Varianten für eine Übersetzung geeignet. Eine wörtlichere Übersetzung wäre „Die Philosophen leisten nicht, was sie sagen.“ Rosenbach schlägt die Übersetzung „Nicht halten die Philosophen,

Einwände ihm oder zumindest allgemein der Stoa gegenüber zu sprechen, wenn er den bereits dargestellten Bruch zwischen der Güterlehre der Stoa und dem tatsächlichen Verhalten aufführt.

3.4.2 Die Möglichkeit einer dialektischen Analyse im Rahmen von Senecas Kritik an der Dialektik

Die WWT-Kritik wurde von Seneca diskutiert und dementsprechend von ihm verstanden, ohne dass es dazu eines Konzeptes der Doppelmoral bedurfte, wie es Fuhrer innerhalb ihrer Interpretation vorschlägt. Die aufgezeigten Einwände in *De Vita Beata* lassen sich allesamt auf die Struktur von „Aliter loqueres, aliter uiuis.“ reduzieren, da sie alle einen WWT thematisieren. Es blieb aber bisher die Frage offen, welchen philosophischen Gehalt die Einwände und die allgemeine WWT-Kritik haben. Um den philosophischen Gehalt zu ermitteln, ist eine dialektische Analyse der aufgezeigten Vorwürfe sinnvoll, die sich im Rahmen des stoischen Dialektiksystems vollziehen lässt und ersichtlich machen kann, was der WWT in einem philosophischen Sinne meint. Zunächst kann jedoch, in Anlehnung an Hadots Interpretation der Bedeutung der stoischen Dialektik (Hadot gebraucht den Ausdruck „Logik“) für Seneca, der Einwand hervorgebracht werden, dass eine dialektische Analyse nicht zweckdienlich ist. Seneca kritisierte schließlich immer wieder in seinen Schriften den Gebrauch der stoischen Dialektik und erachte sie in einem gewissen Sinne als unbrauchbar. Dialektische Analysen hätten für ihn keinen Wert, da sie nur unbrauchbare Spitzfindigkeiten darstellten.⁶⁹² Allerdings ist das eine Missdeutung der stoischen Philosophie im Ganzen, wenn so argumentiert wird. Seneca gebraucht sehr wohl die Dialektik, die sich mit der Untersuchung und der Darstellung von Argumenten befasst, wie ich in 1.4.2.2 aufzeigte. Ansonsten wäre es für ihn nicht möglich, sich gegenüber Vorwürfen und Kritiken zu verteidigen oder überhaupt stoische Lehrinhalte miteinander in Beziehung zu setzen. In Bezug auf seine Verteidigungsstrategie in *De Vita Beata* braucht Seneca erstens ein Verständ-

was sie sagen.“ vor. Sowohl mein Vorschlag als auch der von Rosenbach wirken sperrig und reihen sich nicht in die Bedeutung der Einwände in *De Vita Beata* ein, sodass ich zu einer freieren Übersetzung griff, um deutlicher machen zu können, was der Kern der Anschuldigung ist.

⁶⁹² Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 186 f.

nis davon, was es heißt, dass sich Worte und Taten widersprechen, zweitens einen Blick dafür, an welcher Stelle seine Gegner konkret den Widerspruch vermuten, um drittens aufzeigen zu können, dass der unterstellte Widerspruch gar nicht gegeben ist. Ohne den Gebrauch der Dialektik könnten diese drei Erfordernisse nicht erfüllt werden.

Aber auch aus anderen Perspektiven ist der mögliche Einwand, dialektische Betrachtungen seien nicht im Sinne von Senecas Philosophieverständnis, zurückzuweisen: Wie so oft in der Stoa ist das Maß (das heißt die Zweckmäßigkeit) hinsichtlich des Gebrauchs von philosophischen Methoden und Betrachtungen oder der Beschäftigung mit Untersuchungsgegenständen von Bedeutung. Der Dialektik kommt neben ihrem Einsatz in der stoischen Argumentationslehre auch die Rolle zu, ein entscheidendes Hilfsmittel zu sein, wenn jemand zum moralisch korrekten Verhalten angeleitet werden soll.⁶⁹³ Sie dient in diesem Sinne als Instrument, um Widersprüche und Fehldeutungen kenntlich zu machen. Dadurch hat jemand, der sich mit der stoischen Philosophie beschäftigt, die Möglichkeit, seine Denkweisen und sein Verhalten mit den stoischen Lehren abzugleichen. Eine dialektische Analyse ist also unter anderem dann nötig, wenn die Ethik das Anwendungsgebiet der Dialektik ist.⁶⁹⁴ In *Epistula* 89, in der Seneca die Philosophie der Stoa nach Teilaspekten strukturiert, weist Seneca selbst darauf hin, dass sich sein Schüler Lucilius sehr wohl mit der Logik im Allgemeinen und mit der Dialektik im Speziellen auseinandersetzen kann, insofern er bei allen Untersuchungen immer einen Fokus auf die Ethik legt. Daher schreibt Seneca in Bezug auf Schriften zur Dialektik:

„Haec, Lucili uirorum optime, quo minus legas non deterreo dummodo quicquid inde legeris, ad mores statim referas.“⁶⁹⁵ (Dies mögest du lesen, Lucilius, der beste der Männer; davon halte ich dich nicht besonders ab, solange du, was auch immer du gelesen haben wirst, sofort auf die Ethik beziehst.)

⁶⁹³ Siehe dazu beispielsweise die Besprechung von *Epistula* 3 in 3.2.2 zum Widerspruch, jemanden als „Freund“ zu bezeichnen, ihn aber gleichzeitig nicht als einen Freund zu behandeln.

⁶⁹⁴ Vgl. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, S. 348 ff.; Ierodiakonou, *Dialectic as a Subpart of Stoic Philosophy*, S. 127; Gourinat, *Stoic Dialectic and its Objects*, S. 168 ff.

⁶⁹⁵ Ep. 89, 18.

Das heißt, die stoische Dialektik darf nicht nur ein bloßer Selbstzweck sein. Sie soll vielmehr einen Beitrag dazu leisten, die sittliche Vollkommenheit zu erreichen. Da die zu untersuchenden Einwände in *De Uita Beata* direkt auf stoische Lehren sowie auf konkrete Taten referieren, ist die Bedingung erfüllt, dass sich die von mir angedachten dialektischen Überlegungen auf die Ethik beziehen, sodass eine dialektische Analyse dem Anliegen der Stoa folgend realisiert und ein Widerspruch zu Senecas Philosophieauffassung vermieden werden kann.

3.4.3 Die dialektische Analyse des Widerspruchs von Worten und Taten

Das stoische Dialektiksystem ist aufgrund seiner Limitierungen und Unterschiede zu modernen Logikkalkülen zwar durchaus als etwas sperrig anzusehen, gibt jedoch, wie sich zeigen wird, alle notwendigen Überlegungen mit auf den Weg, um im Folgenden die gegen Seneca und die Stoa vorgebrachte WWT-Kritik analysieren und philosophisch gehaltvoll verstehbar machen zu können. Der Ansatz, einfach die moderne Aussagenlogik zu nutzen, um die Analyse zu realisieren, verbietet sich, da moderne Kalküle von anderen Definitionen und Überlegungen als das stoische Dialektiksystem ausgehen und teilweise nicht miteinander vereinbar sind.⁶⁹⁶ Nutzte man ferner die moderne Aussagenlogik, bliebe die Frage unbeantwortet, wie es der Stoa, die ihr eigenes Dialektiksystem gebrauchte, gelingen konnte, einen WWT dialektisch zu analysieren. Es bestünde noch die Möglichkeit, trotz der Unterschiede zu versuchen, die stoische Dialektik mittels moderner Logik zu rekonstruieren. Dazu bemerkt Bobzien jedoch, dass eine Rekonstruktion der stoischen Dialektik mittels moderner Logik nur scheitern kann, da dazu viele Annahmen gemacht werden müssten, die sich durch die Quellenlage nicht stützen lassen.⁶⁹⁷ Daher verwende ich im Folgenden mit Ausnahme einer modernen Notation ausschließlich das aus der Quellenlage rekonstruierbare stoische Dialektiksystem zur näheren Analyse der Einwände in *De Uita Beata*. Die moderne Notation verfolgt dabei den einfachen Zweck, die Argumentation übersichtlich darzustellen.

⁶⁹⁶ Siehe dazu: 1.4.2.

⁶⁹⁷ Vgl. Bobzien, *Stoic Logic*, S. 134.

Die allgemeine WWT-Kritik gegenüber Seneca lautet: „Aliter loqueris, aliter uiuis.“ Den Darstellungen in 1.4.2.1 folgend kann den Aussagen, die Seneca machte, ein Wahrheitswert zugeordnet werden. Die Aussagen vermitteln dabei aber nicht nur Sprachlaute (*uerba*), sondern auch das Gemeinte (*sensus*). Es besteht in Anlehnung an diese Unterscheidung die Möglichkeit, die Kritik so zu deuten, dass sie darauf abzielt, Seneca zu unterstellen, er habe nicht entsprechend der *uerba* gehandelt. Diese Interpretationsmöglichkeit führt, wie ich anhand des diskutierten Interpretationsansatzes in 3.2 deutlich machte, unter anderem zu der absurden Konsequenz, Seneca müsse auch dafür getadelt werden, dass er beispielsweise nicht gemäß Epikurs Philosophie gehandelt hat, aber über sie sprach. Es ist nicht auszuschließen, dass Kritiker bereit waren, solche Schlussfolgerungen in Kauf zu nehmen, um einfach Seneca polemisch, aber keinesfalls philosophisch gehaltvoll kritisieren zu können. Diese Form der Kritik wäre dann aber nur als Geschwätz zu verstehen, was kaum eine komplette Schrift, die sich der WWT-Kritik widmet, verdient hätte. Da Seneca in *De Uita Beata* auf die Besprechung der Deutungsmöglichkeit, die nur auf die *uerba* gründet, nicht eingeht, kann sicher vermutet werden, dass die Kritiken gegenüber Seneca auf den *sensus*, das heißt auf das, was Seneca als Stoiker tatsächlich vertrat und diesem er zustimmte, abzielten.

Bei der Betrachtung der allgemeinen WWT-Kritik gegenüber Seneca stellt sich nun die Frage, welche Aussagen relevant sind und welche Aussagen einen Wahrheitswert zugeordnet bekommen müssen, damit die Kritik einen Widerspruch ersichtlich macht. Es sei angenommen, Seneca sagt: „Reichtum ist etwas Indifferentes“; dann ist es für die zu diskutierende WWT-Kritik nicht entscheidend, ob die Aussage, Reichtum sei etwas Indifferentes, wahr oder falsch ist, sondern ob es wahr oder falsch ist, dass Seneca die Aussage bejaht und die durch sie ausgedrückte philosophische Position vertritt oder nicht – was letztendlich den *sensus* ergibt. Daher erklärt sich auch, wieso Seneca nicht auf den polemischen Einwand eingeht, er müsse auch den Lehren anderer Philosophieschulen entsprechen, sobald er über sie redet. Seneca könnte dagegen einfach argumentieren, er habe nicht die Pflicht, dem gemäß zu handeln, was er alles sagt, sondern dem gemäß, was er sagt und gleichzeitig vertritt. Der erste Teil der obigen, allgemeinen WWT-Kritik kann damit so interpretiert werden, dass Seneca etwas sagte, was er gleichzeitig vertrat, oder mit anderen

Worten: Seneca äußerte einen bestimmten *sensus*. Die Aussage, die einen *sensus* verbalisiert, könnte wie folgt formuliert werden: „Seneca stimmte dem und dem zu.“ Diese Aussage hat einen Wahrheitswert, wenn für den Platzhalter „dem und dem“ eine von Seneca vertretene stoische Lehre eingesetzt wird. Zum Beispiel kann die Aussage „Seneca stimmte zu, dass Reichtum etwas Indifferentes ist“ wahr oder falsch sein.

Dem anderen Teil des Vorwurfes, der auf Taten Bezug nimmt, kann zunächst kein Wahrheitswert zugewiesen werden, da nur Aussagen Trägerinnen von Wahrheitswerten sind. Worin begründet sich aber der Bruch zwischen Gesagtem und Getanem? Wildberger hat in ihrer Arbeit *Seneca und die Stoa* darstellen können, welches Kommunikationsmodell innerhalb der stoischen Logik, speziell der Sprachphilosophie, vertreten wird und wie es Seneca erweitert. Ihre Untersuchungen erlauben es, den Vorwurf, Seneca habe nicht entsprechend seinen Worten gehandelt, philosophisch deuten und diskutieren zu können: Allgemein sieht das stoische Kommunikationsmodell vor, dass eine Senderin oder ein Sender etwas äußert. Die Äußerung erfolgt über den Sprachluftstrom, sodass Sprachlaute zu einer Empfängerin oder einem Empfänger gelangen. Der Sprachluftstrom wird nach dem Empfang wahrgenommen und ferner beurteilt.⁶⁹⁸ Seneca erweitert, gemäß Wildberger, das Modell erstens durch die Unterscheidung zwischen Sprachlauten (*uerba*) und Gemeintem (*sensus*) und zweitens durch die Hinzunahme von Handlungen als Kommunikationsmedium. Nicht nur der Sprachluftstrom ist in der Lage, Aussagen zu übertragen, sondern ebenso die Handlungen der Sendenden. Wies der Sprachluftstrom noch die Möglichkeit auf, sowohl *uerba* als auch *sensus* zu vermitteln, drückt sich, nach Wildberger, in den Handlungen allein und unmittelbar der *sensus* aus.⁶⁹⁹

Jedoch ist Folgendes zu beachten: Wildberger nutzt für ihre Untersuchung die ersten fünf Absätze aus der *Epistula* 75, in denen Seneca nicht von Handlungen spricht, sondern vom Leben (*uita*), das mit der Rede (*sermo*) übereinstimmen soll (*concordet*).⁷⁰⁰ Der Gebrauch von *uita*, auch wenn man hier erst eine metaphorisch-rhetorische Anwendung vermuten könnte, ist doch klar und konsequent von Seneca ausgewählt worden.

⁶⁹⁸ Vgl. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 172.

⁶⁹⁹ Vgl. ebd., S. 197.

⁷⁰⁰ Vgl. Ep. 75, 1–5, insbesondere 4.

In 1.4.4.1 skizzierte ich, dass für die Stoiker eigentliche Handlungen die Zustimmungen darstellen, die in Bezug auf das Bestehen eines Sachverhaltes oder hinsichtlich der moralischen Qualität eines Sachverhaltes realisiert werden. Daraus entwickelt sich ein Impuls, der zu einer bestimmten Verhaltensweise führt, mit der ein Ziel erreicht wird oder nicht. Entgegen Wildbergers Auffassung ist ferner zu bedenken, dass die Zustimmung, das heißt die eigentliche Handlung, ein rein mentaler Akt ist.⁷⁰¹ Daher kann sie von Außenstehenden nur indirekt, das heißt über die jeweilige Verhaltensweise einer konkreten Person wahrgenommen werden. Auch Wildberger gesteht zu, dass Handlungen nicht direkt wahrgenommen werden können, sondern nur der Körper einer Person, „der sich *handelnd* in bestimmter Weise bewegt“⁷⁰². Damit besteht eine analoge Situation wie im Falle der Sprachlaute, die einmal *uerba*, einmal *sensus*⁷⁰³ kommunizieren können. Das heißt, aus den Körperbewegungen oder Verhaltensweisen einer Person allein kann nicht sicher geschlossen werden, welche Zustimmung sie vorher geleistet hat, denn die direkte Wahrnehmung der eigentlichen Handlung ist nicht möglich.⁷⁰⁴ Es besteht ähnlich wie bei den Sprachlauten die Möglichkeit, dass sich jemand auf bestimmte Art verhält, ohne spezifische stoische Lehrinhalte oder andere Einsichten bejaht zu haben. Es sei als Beispiel angenommen, eine Schauspielerin präsentiert Senecas *Medea*⁷⁰⁵ auf der Bühne und zeigt dabei verschiedene Verhaltensweisen oder Körperbewegungen, die für die zornige Zauberin charakteristisch sind. Ist die Schauspielerin in diesem Moment zornig oder hat sie beispielsweise dem zugestimmt, dass Rache zu nehmen, etwas Erstrebenswertes ist? Vielleicht ist es möglich, dass sie es tat, um ihre Schauspielkunst so echt wie möglich erscheinen zu lassen. Sicher sein kann man sich jedoch nicht und für gewöhnlich würde man sagen, die Schauspielerin imitiere bloß ein bestimmtes Verhalten. Würde

⁷⁰¹ Vgl. Klein, *Making Sense of Stoic Indifferents*, S. 233.

⁷⁰² Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 197. Hervorhebung im Original.

⁷⁰³ Da *sensus* sowohl den Nominativ Singular als auch den Nominativ Plural darstellt, bitte ich zu beachten, dass *sensus* von mir in der Einzahl oder in der Mehrzahl je nach Aussagenkontext gebraucht wird.

⁷⁰⁴ Das gilt, insofern eine andere Person beobachtet wird. Da die Zustimmungen etwas sind, das der Stoa gemäß unter der Kontrolle einer Person liegt, wird eine Selbstwahrnehmung der Zustimmungen zumindest möglich. Dazu weiter unten mehr.

⁷⁰⁵ Eine inhaltliche Besprechung der *Tragödie* sowie eine Untersuchung möglicher stoischer Konzepte der *akrasia* anhand von Medeas Zorn und Racheplänen findet sich in: Müller, *Did Seneca Understand Medea?*

man aber meinen, jedes Verhalten drücke unmittelbar einen *sensus* aus, dann müsste man in jedem Falle sagen, die Schauspielerin sei zornig und sehe Rache als etwas Erstrebenswertes an, sobald sie zornig wirkt und ihre Rachepläne auf der Bühne schmiedet, was eine absurde Konsequenz darstellt. Das Beispiel der Schauspielerin verdeutlicht alles in allem, dass Verhaltensweisen ebenso wie Sprachlaute nicht in jedem Fall einen *sensus* unmittelbar präsentieren. Es gilt daher, genau zu erfassen, wann ein *sensus* kommuniziert wird und wie man sich sicher sein kann, welcher *sensus* ausgedrückt wird.

In *De Vita Beata* diskutiert Seneca nicht das Problem, dass auch Verhaltensweisen (ähnlich wie die *uerba*) nicht in jedem Falle einen Rückschluss auf die Zustimmungen einer Person erlauben. In den *Epistulae Morales* benennt Seneca jedoch ein Beispiel, das dahingehend mahnt, das Verhalten einer Person genau zu beobachten, um sich nicht von einmaligen, vermeintlich guten Verhaltensweisen täuschen zu lassen. *Epistula* 42 beginnt mit folgender Problematik:

„Iam tibi iste persuasit uirum se bonum esse? Atqui uir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi.“⁷⁰⁶ (Schon überzeugte dich dieser [Mann], dass er ein Mann von Wert sei? Dabei ist man weder in der Lage, so rasch ein Mann von Wert zu werden, noch [als solcher] erkannt zu werden.)

Ein anonymen Mann wollte davon überzeugen, dass er ein Mann von Wert (*uir bonus*) sei. Unter dem *uir bonus*, ein römischer Begriff, der rhetorisch die stoische Philosophie in die Nähe der römischen Kultur rückt, versteht Seneca hier nicht einen Weisen,⁷⁰⁷ sondern den Fortschreitenden, den er in jener *Epistula* als einen Mann zweiten Ranges (*secundae notae*) ansieht.⁷⁰⁸ Dennoch meint er, dass die Entwicklung zum *uir bonus* nicht so schnell vonstattengeht und erkannt werden kann, wie es der anonyme Mann suggeriert. Im Folgenden formuliert Seneca einen Einwand, den Lucilius gegen Senecas Position vorbringen könnte: „At odit eos, qui subita et magna potentia inpotenter utuntur.“⁷⁰⁹ (Jedoch hasst er die, die plötzliche und große Macht maßlos gebrauchen.) Lucilius meint, weil der

⁷⁰⁶ Ep. 42, 1.

⁷⁰⁷ Vgl. Wildberger, *Wisdom and Virtue*, S. 317, wo der römische Begriff des *uir bonus* generell mit dem Begriff des Weisen gleichgesetzt wird und die rhetorische Annäherung zwischen der Stoa und der römischen Kultur thematisiert wird.

⁷⁰⁸ Vgl. Ep. 42, 1; siehe dazu auch: Forschner, *Das Gute und die Güter*, S. 348.

⁷⁰⁹ Ep. 42, 3.

anonyme Mann seine Abneigung gegenüber jeglichem Machtmissbrauch artikuliert, müsse er ein *uir bonus* sein. Seneca entgegnet nun die für die Untersuchung entscheidende Passage:

„Mutorum, quia inbecilla sunt, latent uitia [...]: instrumenta illis explicandae nequitiae desunt. [...] Mutorum crudelitas et ambitio et luxuria, ut paria pessimis audeat, fortunae fauore deficitur. Eadem uelle si subaudis cognesces: da posse quantum uolunt.“⁷¹⁰ (Es gibt viele derer, die, weil sie ohnmächtig sind, die Fehlhaltungen verbergen [...]: Die Mittel fehlen ihnen, ihre Schandtaten zu entfalten. [...] Es gibt viele derer, bei denen, damit sie Ähnliches wie die Schlechtesten wagen, Grausamkeit, Ehrgeiz und Ausschweifung aufgrund der Schicksalsgunst vermindert werden.⁷¹¹ Dasselbe, wenn du es darunter verstehst, wirst du erkennen, wollen sie: In der Lage zu sein, gestatte ihnen, so viel wie sie wollen.)

Es ist möglich, den Anfang von *Epistula* 42 auf zweierlei Weise zu lesen: Jener anonyme Mann könnte als jemand angesehen werden, der bloße *uerba* erzeugt, in Wirklichkeit aber ganz anderen Dingen zustimmt, weil die Umstände nicht entsprechend dazu passen. Wird sein Überzeugungsversuch gegenüber Lucilius als Verhaltensweise angesehen, warnt Seneca davor, aus dieser Verhaltensweise einen *sensus* jenes Mannes abzuleiten. In beiden Fällen ist Senecas Warnung aber klar: Lucilius soll sich nicht täuschen lassen und stattdessen bedenken, dass die Umstände oft dafür sorgen, dass jemand nicht das verbal oder durch Verhaltensweisen äußert, dem er eigentlich zustimmt. Diese Überlegung entspricht auch den Einwänden, die ich gegenüber dem Lob für an Zenon und der Kritik an ihm in 3.2 formulierte. Es genügt nicht, jemanden in einer Situation anzuhören oder zu beobachten, um sich sicher sein können, welche Zustimmungen er leistete.

Allerdings ist es für jemanden selbst möglich, Worte mit eigenen Handlungen, das heißt Zustimmungen, zu vergleichen, da jede Person direkten Zugriff auf ihre Handlungen hat, weil sie bei ihr liegen. Aussagen aller Art kann sie äußern. Ob sie ihnen zustimmt oder nicht, ist allein von

⁷¹⁰ Ep. 42, 3 f.

⁷¹¹ Um der Passivform *deficitur* gerecht zu werden, habe ich das Wort freier mit „vermindert werden“ (der Plural ist in der deutschen Übersetzung nötig) übersetzt, was dem Verb *deficere* dennoch nahekommt, da es auch so viel wie „sich neigen“, „abnehmen“ oder „ausgehen“ bedeuten kann. Vgl. Georges, *Der neue Georges*, Eintrag zu „deficere“, S. 1520–1523. Rosenbach übersetzt dagegen mit der Aktivform „es ermangelt“.

ihr abhängig. Daher ist sie jederzeit fähig, zu lügen, wenn sie etwas äußert, dem sie in Wirklichkeit gar nicht zustimmt, nur um ein bestimmtes Ziel zu erreichen – beispielsweise um jemanden zu täuschen.⁷¹² Handlungen, verstanden als das, was Verhaltensweisen oder Körperbewegungen mental vorangeht, finden aber nur als Zustimmung statt. Betrachtet eine Person ihre eigenen Verhaltensweisen, hat sie die Möglichkeit, die vorangegangene Zustimmung und damit den *sensus* ihrer Handlung zu begreifen. Aus dem *sensus* kann auf die realisierte Zustimmung geschlossen werden. Zur besseren Illustration sei wieder auf die Schauspielerin, die die Medea auf der Bühne darstellt, Bezug genommen. Es kann gefragt werden, welche Zustimmung sie leistete. Die Chance besteht, dass sie zustimmt, es sei richtig, den Zorn der Medea zu imitieren, oder es sei richtig, möglichst so zornig wie Medea zu werden, um ihr Verhalten maximal authentisch darzustellen. Aus Perspektive der Schauspielerin ist es möglich, sicher zu sagen, was der Fall ist oder nicht. Aus Perspektive der Zuschauerinnen und Zuschauer ist jedoch in beiden Fällen nur die Schauspielerin wahrzunehmen, die nach allen Regeln der Kunst Medea zu Medea werden lässt. Aus ihrer Schauspielkunst kann aus Zuschauerperspektive nicht gesagt werden, welche Zustimmung die Schauspielerin konkret leistete.

Die Möglichkeit, wenigstens die eigenen Handlungen direkt nachvollziehen und gegebenenfalls mit eigenen Worten abgleichen zu können, ist Bestandteil der stoischen Philosophie. Erst durch einen ständigen Abgleich von dem, was man sagte und was man letztendlich tat (wozu ein direkter Blick auf die Handlungen notwendig ist), erlaubt es einzusehen, ob ein seelisch-moralischer Fortschritt vollzogen wurde oder nicht. Daher ermahnt Seneca Lucilius wiederholend, seinen Worten Taten folgen zu lassen, sodass er sich zumindest dem Ideal des Weisen annähern kann. Allerdings schließt die grundsätzliche Möglichkeit, den eigenen *sensus* zu erkennen, nicht die Möglichkeit aus, sich auch irren zu können. Diese Überlegungen vertiefte ich mit entsprechenden Textstellen in Kapitel 4.

In Anbetracht dessen, dass jeder Kommunikationsvorgang, sei er über Sprachlaute, sei er über Verhaltensweisen realisiert, die Möglichkeit in sich birgt, auch jemanden täuschen zu können, entsteht die Frage, wie

⁷¹² Für weitere Spezifikationen des Lüge-Begriffs in der Stoa siehe: Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 183 f.

man sich sicher sein kann, was nun der *sensus* von Sprechenden oder etwas Tuenden ist, insofern man nicht selbst die sprechende oder sich auf bestimmte Art verhaltene Person ist und sich insofern selbst beobachten kann. Die Antwort ist ernüchternd: Eine absolute Sicherheit gibt es nicht. Alles, was getan werden kann, ist die Sprechenden und etwas Tuenden in verschiedenen Kontexten zu beobachten und sich anhand von Vergleichen der ermittelten kontextabhängigen Informationen der Wahrheit anzunähern.⁷¹³

Durch Senecas erweitertes Kommunikationsmodell kann erklärt werden, dass Menschen nicht nur mittels des Sprachluftstromes, sondern auch mittels Verhaltensweisen kommunizieren. Damit kann nun auch dem zweiten Teil der allgemeinen WWT-Kritik, das heißt den Taten, in einem gewissen Sinne ein Wahrheitswert zugewiesen werden. Seneca kann also etwas vermittels des Sprachluftstromes geäußert und dieser Äußerung zugestimmt haben, sodass seine Aussage einen bestimmten *sensus* hat. Es kann dann die folgende Proposition gebildet werden: „Es ist der Fall, dass Seneca dem und dem zustimmte.“ Diese Proposition kann wahr oder falsch sein. Ebenso kann Seneca einer Sache zugestimmt haben, woraufhin eine Verhaltensweise erfolgte, die einen *sensus* aufweist. Auch hier kann wieder die Proposition „Es ist der Fall, dass Seneca dem und dem zustimmte“ gebildet werden, die wahr oder falsch sein kann. Insofern sich die verbalen und die durch Verhaltensweisen ausgedrückten Propositionen auf dasselbe Referenzobjekt beziehen (beispielsweise auf den Reichtum), können sich die Propositionen widersprechen, wenn Seneca beispielsweise einmal verbal zum Ausdruck brachte, Reichtum sei etwas Indifferentes, aber mit seinen Verhaltensweisen kommunizierte, dass Reichtum für ihn ein Gut darstelle. Um einen Widerspruch im Falle der *indifferentia* deutlich erkennen zu können, ist zu beachten, dass eine Aussage wie „Etwas ist indifferent“ in der Stoa gemäß der Güterlehre impliziert, dass dasselbe Objekt kein Gut ist.⁷¹⁴

Es ist nun erstmals eine Grundlage gegeben, auf der sich eine Deutung der WWT-Kritik aufbauen und philosophisch diskutieren lässt. Im Folgenden ist nur noch die konkrete dialektische Analyse umzusetzen, um

⁷¹³ Auch der eigene seelisch-moralische Fortschritt und damit einhergehend die eigenen gegebenen Zustimmungen sind nach Seneca durch die Selbstbeobachtung in verschiedenen Kontexten zu ermitteln und auf eine ÜTW hin zu prüfen. Siehe dazu: Ep. 16, 2.

⁷¹⁴ Siehe: 1.4.4.2.

genau einsehen zu können, worin der Widerspruch, auf den sich die WWT-Kritik bezieht, besteht.

Die Dialektik der Stoa sieht bereits vor, Variablen für Propositionen einzusetzen, um Argumente zu analysieren oder um aufzeigen zu können, ob es sich bei den Argumenten um Syllogismen handelt oder nicht. Dazu verwenden die Stoiker die Kardinalzahlen.⁷¹⁵ Da das Vorgehen heute unüblich ist, im Kern aber das gleiche Prinzip darstellt, nutze ich Buchstaben als Platzhalter. Ferner gebe ich die folgende Analyse sowohl in Normalsprache als auch logisch-formal wieder, um die logischen Beziehungen, welche sich in der Rekonstruktion der Vorwürfe gegenüber Seneca finden lassen, deutlich zu machen. Für die im Folgenden aufzuzeigenden Schlüsse nutze ich wesentlich die in 1.4.2.1 besprochenen *indemonstrata* der stoischen Dialektik. So ist weitgehend gewährleistet, dass Syllogismen verwendet werden und keine Argumente erst über die *themata* als Syllogismen erwiesen werden müssen. Eine Ausnahme bildet nur die Verwendung der Konjunktionseinführung, deren dialektischer Beweis, dass sie ein Syllogismus ist, leicht, wie in 1.4.2.1 zu sehen war, erbracht werden kann.

A sei eine Variable für die Aussage „Seneca äußert etwas“. Es gibt nun die Möglichkeiten, dass Seneca entweder bloße Sprachlaute (*uerba*) äußert oder dass er seiner Äußerung zuvor auch zustimmte, sodass ein *sensus* gegeben ist. Wenn A nur *uerba* impliziert, ist es nicht möglich, einen WWT zu rekonstruieren, da *uerba* nicht hinreichend dafür sind, dass Seneca dem Geäußerten auch tatsächlich zustimmte. Daher ist es nötig, einen *sensus* anzunehmen, um die dialektische Analyse des WWT vollziehen zu können.

Sei ferner V eine Variable für „Seneca tut etwas Bestimmtes“ (im Sinne, dass er sich so und so verhält), dann ist wiederum der Fall relevant, dass Seneca sich auf bestimmte Weise verhält und dem Verhalten zugleich auch zustimmte. Als Beispiel diene die oben aufgeführte Frage: „Quare cultius rus tibi est quam naturalis usus desiderat?“ Der Nebensatz „quam naturalis usus desiderat“ referiert auf etwas, das Seneca sagte (A) beziehungsweise sich als Lehre in der stoischen Philosophie finden lässt und dem er als Stoiker zustimmte (S). Der natürliche oder im Sinne der Stoa

⁷¹⁵ Vgl. Bobzien, *Stoic Logic*, S. 135.

naturgemäße Gebrauch eines Ackers sieht vor, ihn so und so zu bestellen sowie zu pflegen, wobei im Text nicht erwähnt wird, worin das Maß konkret besteht. Anzunehmen ist, dass es zumindest ein bestimmtes Maß für die Bestellung eines Ackers gibt, an dem sich zu orientieren ist. S besteht dann konkret aus der Proposition: „Es ist der Fall, dass Seneca zustimmte, ein Acker sei in einem bestimmten Maß zu pflegen.“ Der Hauptsatz der Frage, „Quara cultius rus tibi est“, bezieht sich dagegen auf Senecas Verhalten (V). Durch das Besitzen eines gepflegteren Ackers als nötig, das Senecas Verhalten darstellt, äußert er einen *sensus*, der durch die Proposition „Es ist der Fall, dass Seneca zustimmte, ein Acker müsse nicht in einem bestimmten Maß gepflegt werden“ wiedergegeben werden kann, denn jenseits des Maßes, welches die Lehre der Stoa vorgibt, besitzt er einen ausgesprochen gepflegten Acker. Der Vorwurf ist dann wie folgt zu verstehen: Auf der einen Seite spricht Seneca von einem (naturgemäßen) Maß der Ackerpflege. Dieser Äußerung stimmte er zu. Auf der anderen Seite kommuniziert er durch sein Verhalten, dass er nicht zustimmte, den Acker maßvoll zu pflegen. Beides widerspricht sich.

Es sei an dieser Stelle nochmals betont, dass die WWT-Kritik letztendlich auf der Annahme gründet, Seneca habe diesem und jenem zugestimmt. Die Annahme kann auf Grundlage von Beobachtungen von Senecas Worten und Taten in verschiedenen Kontexten bekräftigt werden, aber letztendlich ist es nur Seneca selbst, der sichere Auskunft über seine Zustimmungen geben kann. Das heißt, der Vorwurf eines WWT, der von Dritten vorgebracht wird, entbehrt einer absoluten Gewissheit, ob ein WWT tatsächlich vorliegt oder nicht.

Eine analoge Rekonstruktion der WWT-Kritik wie am Beispiel von Senecas Ackerpflege könnte man anhand der in 3.2.2 besprochenen Knausrigkeit von Zenon, anhand der in 3.2.3 untersuchten Textbeispiele in den *Epistulae Morales* oder anhand der in Kapitel 2 diskutierten antiken und modernen Kritiken an Seneca vollziehen, wobei man in allen Fällen zur folgenden dialektischen Rekonstruktion gelangt, die ich im Anschluss näher erläutere:

1 (1)	A	AE
2 (2)	V	AE
3 (3)	A→S	AE

4 (4)	$V \rightarrow \neg S$	AE
5 (1,3)	S	$\rightarrow B, 1,3$
6 (2,4)	$\neg S$	$\rightarrow B, 2,4$
7 (1,2,3,4)	$S \wedge \neg S$	$\wedge E, 5,6$

Meine formale Darstellung folgt der Notation von Essler et al. im Grundlagenwerk *Grundzüge der Logik*, da sich so am besten nachvollziehen lässt, wie das Argument strukturiert ist. Jede Zeile wird dabei nummeriert. Die Ziffern in Klammern machen kenntlich, von welchen Zeilen die gegebene Zeile abhängig ist. Da Zeile 5 beispielsweise durch Zeile 1 und 3 gewonnen wird, ist sie entsprechend von Zeile 1 und 3 abhängig. Die $\rightarrow B$ (Implikationsbeseitigung oder *modus ponens*) entspricht einem der *indemonstrata* der stoischen Dialektik. Entsprechend verhält es sich auch bei der WL (Widerlegungsregel), die den *modus tollens* darstellt. AE ist die Abkürzung für eine Annahme-Einführung. Die Konjunktionseinführung $\wedge E$ wird in der stoischen Dialektik zwar nicht als *indemonstratum* aufgeführt, kann jedoch angewendet werden, insofern sie sich auf das erste *themata* reduzieren lässt, was im vorliegenden Fall möglich ist.⁷¹⁶

Der philosophische Kern der Anschuldigungen, die in *De Vita Beata* besprochen werden, besteht in den Äußerungen von sich einander widersprechenden Zustimmungen, die durch einen *sensus* propositional darstellbar sind (Zeile 7). Da sowohl verbale Äußerungen als auch Verhaltensweisen einen *sensus* implizieren (Zeile 3 und 4), ist es auch möglich, dass sich ein Widerspruch zwischen den *sensus* bildet. Die Zeilen 3 und 4 sind explizit als Annahmeeinführungen (AE) dargestellt, um dem Umstand Rechnung zu tragen, dass eine WWT-Kritik immer auf der Annahme gründet, jemand habe diesem und jenem zugestimmt, ohne sich sicher sein zu können, ob die Zustimmung tatsächlich erfolgte oder nicht.

Der Widerspruch zwischen den *sensus* kann nun dazu genutzt werden, einen generellen Einwand gegenüber der Stoa zu formulieren: Die Stoa erkennt das Bivalenzprinzip als, modern gesprochen, metalogisches Prinzip an. Etwas darf, laut stoischer Lehre, nicht gleichzeitig wahr und falsch sein. Das bedeutet nun ferner: Die Lehre der Stoa (L) impliziert das Bivalenzprinzip (Zeile 8 im nachfolgenden ergänzten Schluss), welches sich

⁷¹⁶ Nähere Erläuterungen sind in 1.4.2.1 zu finden.

beispielsweise in Bezug auf *sensus* S wie folgt formal ausdrücken lässt: $\neg(S \wedge \neg S)$. Für die Variablen (S) können beispielsweise Aussagen zur Axiologie oder Güterlehre der Stoa eingesetzt werden, sodass sich folgende Formulierung ergeben kann: Reichtum ist nicht (gleichzeitig) ein Gut und kein Gut. Überträgt man diesen Gedanken auf den WWT, dann ist es auf Grundlage des Bivalenzprinzipes nicht gestattet, einmal durch Worte zu kommunizieren, Reichtum sei kein Gut, und einmal durch Taten zu zeigen, Reichtum sei doch ein Gut.

Wie aus Zeile 7 durch den Schluss auf $S \wedge \neg S$ entnommen werden kann, widerspricht Seneca dem Bivalenzprinzip. Durch den *modus tollens* (WL) kann Zeile 9 mit der Konklusion $\neg L$ deduziert werden.

8 (8)	$L \rightarrow \neg(S \wedge \neg S)$	AE
9 (1,2,3,4,8)	$\neg L$	WL, 7,8

Zeile 9 nun so zu interpretieren, dass sie aussage, die Lehre der Stoa sei falsch, wäre irreführend, denn Lehren oder Theorien gelten in der Stoa wie in der modernen Forschung nicht als Gebilde, die einen Wahrheitswert haben, obgleich zumindest rhetorisch davon die Rede sein kann, dass eine Lehre falsch sei. Vielmehr verweist Zeile 9 darauf, dass die Lehre der Stoa abzulehnen ist, denn auf der einen Seite dürfen sich die *sensus* nicht widersprechen, auf der anderen Seite kommt es aber im praktischen Vollzug der stoischen Lehre zu einem Widerspruch zwischen den *sensus*. Natürlich ist dieser Schluss äußerst fragwürdig, wie ich im nächsten Unterkapitel noch näher erläutere. Aber er zeigt zunächst auf, auf welche Art und Weise versucht wurde, anhand des Beispiels von Seneca (und anderen Stoikern) zu zeigen, dass die Stoa als *ars vitae* in der Praxis versagt.

Der Vorwurf, jemand sage das eine, aber tue das andere, verdeutlicht, dass das Befolgen der Stoa am Ende nicht garantiert, sich entsprechend zugestimmten Lehrinhalten der Stoa zu verhalten, sodass die Kritiker die stoische Lehre infrage stellen. Das kann auch dann realisiert werden, wenn die angeklagte Person kein Lehrer der Stoa ist (was in Fuhrers Interpretationsansatz noch eine Bedingung darstellte), denn der gesamte Argumentationsgang gründet sich letztendlich auf bestimmte *sensus* und nicht auf bloße *uerba*. Wenn die Kritiker der Stoa oder von Seneca beobachten, jemand spricht unter Zustimmung von stoischen Lehrinhalten

und realisiert am Ende das Gegenteil von ihnen, dann können sie vermuten, die Stoa sei nicht praktikabel und daher eine philosophische Lehre, mit der das glückliche Leben nicht erreicht werden könne.

Das ist für eine Philosophie, die als *ars uitae* verstanden werden will, ein philosophisch bedeutsamer Einwand. Daher ist nun auch ersichtlich, wieso sich Seneca so intensiv in *De Uita Beata* und ebenso in anderen Schriften mit diesem Einwand auseinandersetzt: Die WWT-Kritik trifft den Kern einer *ars uitae*, das heißt sicherzustellen, die *eudaimonia* tatsächlich erreichen zu können.

3.4.4 Eine Diskussion der Rekonstruktion

Die Rekonstruktion der WWT-Kritik kann Erklärungen dafür liefern, wieso sich Seneca mit der WWT-Kritik so ausführlich befasste. Jenseits aller polemischen Aspekte liegt der WWT-Kritik eine philosophische Problematik zugrunde, die zu diskutieren ist. Die Stoa zielt darauf ab, eine *ars uitae* anzubieten, mit der es möglich sein soll, ein glückliches Leben zu erreichen. Zeigt sich jedoch an Beispielen, dass die Praxis nicht mit der allgemeinen Lehre der Stoa in Einklang gebracht werden kann, ist ein Beweis dafür erbracht, dass die Lehre nicht das hält, was sie verspricht. Allerdings ist eine rechtmäßige WWT-Kritik an einige Bedingungen geknüpft:

Erstens: Wie am Beispiel von Plutarch und in *De Uita Beata* zu sehen ist, wird die Kritik gegenstandslos, wenn grundlegende Inhalte der stoischen Lehre entweder nicht verstanden oder absichtlich fehlgedeutet werden. Wie die Zeilen 1 bis 4⁷¹⁷ in 3.4.3 zeigen, ist es nicht nur von Interesse, ob die Aussagen A und V wahr sind, sondern darüber hinaus, ob sie einen bestimmten *sensus* implizieren oder nicht. Es ist also von Kritikern genau anzugeben, was jemand sagte (beziehungsweise was eine bestimmte philosophische Lehre aussagt), was jemand tat und welchen *sensus* das Gesagte und Getane aufweisen, wobei die *sensus* jedoch immer nur (mit gewisser Plausibilität) angenommen werden können. Da die Kritiker in *De Uita Beata* aus der Perspektive der Stoa nicht verstanden haben, was die

717

1 (1)	A	AE.
2 (2)	V	AE.
3 (3)	A→S	AE.
4 (4)	V→¬S	AE.

Stoa lehrt, ergibt sich unter anderem folgende Verteidigung für Seneca: Durch die Besprechung dessen, was in der Stoa als ein Gut und was als Indifferentes gilt,⁷¹⁸ zielt Seneca zum einen darauf ab, genau zu definieren, was die Stoa aussagt und dass Seneca dem Ausgesagten zustimmte (Zeile 3)⁷¹⁹. So stimmte er zu, dass beispielsweise Reichtum kein Gut ist, sondern etwas Indifferentes. Zum anderen stimmte er zu, dass *indifferentia* dennoch gebraucht werden können, solange ihre Verwendung nicht nahelegt, dass sie als ein Gut missverstanden werden. Wenn man sie besitzt, können sie verwendet werden, was jedoch stets ohne Sorge stattzufinden hat (*ne sollicitus habeat*), also so, dass ihr Besitz nicht überbewertet und ihr Verlust nicht betrauert wird.⁷²⁰ Das heißt, der Umgang mit Reichtum kann durchaus aufzeigen, dass jemand den Lehrinhalten der Stoa zustimmte. Nur weil jemand seinen Besitz verwendet und überhaupt große Besitztümer hat, heißt das noch nicht, dass er den Besitz automatisch als ein Gut anerkennt. Erst wenn diese Anerkennung erfolgt und sich durch bestimmte Verhaltensweisen zeigen würde, sodass man auf einen entsprechenden *sensus* (Zustimmung zu „Reichtum ist ein Gut“) einigermaßen sicher schließen könnte, würden sich die *sensus* von Senecas Äußerungen und Taten widersprechen. Eine solche Betrachtung erfolgte vonseiten der Kritiker scheinbar nicht, deren Kritik an einem vermeintlichen WWT sich vielmehr darauf bezieht, vernommene Äußerungen von Seneca ohne nähere Reflexionen mit seinen Verhaltensweisen in Beziehung zu setzen und gewisse *sensus* anzunehmen, um dadurch eine WWT-Kritik zu konstruieren.

Zweitens: Ein WWT kann erst dann sinnvoll konstruiert werden, wenn genau erfasst wird, welchen Worten und Taten jemand tatsächlich zustimmte. Die Erfassung der Zustimmungen ist zwar möglich, aber nur unter der Bedingung, dass der Kritisierte in mehreren miteinander verwandten Kontexten beobachtet wird, um einigermaßen sicher sagen zu können, dass er sich beispielsweise in Bezug auf den Reichtum stets gemäß der Stoa verhielt oder nicht.⁷²¹ Kritiken, die auf unzureichender Beobachtung basieren, können damit stets unter dem Verweis abgewiesen

⁷¹⁸ Vgl. Seneca, De Uita Beata, XXI.

⁷¹⁹

3 (3) A→S AE.

⁷²⁰ Vgl. Seneca, De Uita Beata, XXI, 2.

⁷²¹ Dazu mehr in: Kapitel 4.

werden, dass auch andere Beobachtungen gemacht werden konnten, aus denen hervorgeht, dass sich der Kritisierte sehr wohl gemäß der Stoa verhielt. Es stünde dann Aussage gegen Aussage. Zwar könnte so sicher gesagt werden, dass es sich beim Kritisierten um keinen Weisen handelt, sofern beide Aussagen berechtigt sind, aber ob er ein Fortschreitender ist, kann weder bewiesen noch verworfen werden.

Drittens ist zu bedenken: Nicht alle geäußerten Worte und nicht jedes Verhalten lassen einen sicheren Schluss auf realisierte Zustimmungen zu. Das heißt aber auch, dass gegebene Beispiele, seien sie von Stoikern, seien sie von Kritikern aufgezeigt worden, immer mit einem Rest Skepsis zu betrachten sind. Mag sich eine Person in einem Kontext oder in Bezug auf einen Bereich gut oder schlecht verhalten haben, bedeutet das noch nicht, dass sie es in anderen Kontexten oder Bereichen ebenso gut oder schlecht tat.⁷²² Aus der Unterscheidung zwischen *uerba* und *sensus*, die das Fundament der Rekonstruktion bildet, lassen sich Möglichkeiten zur Lüge und Täuschung ableiten, sodass vorgebrachte Beispiele zumindest näher zu untersuchen und zu diskutieren sind. Eine nähere Untersuchung meint hier zum einen, dass genau zu beschreiben ist, in welchem Kontext und in Bezug auf welchen Bereich welches Verhalten an den Tag gelegt wurde, und zum anderen, dass zu prüfen ist, wie sich ein zu untersuchendes Beispiel in anderen ähnlichen Kontexten (bezüglich bestimmter Bereiche) verhielt. Bedenkt man den Stellenwert des Beispiels samt seiner rhetorischen Kraft in antiken Texten, mag sich womöglich eine nähere Untersuchung der Beispiele erübrigen. Aus heutiger Sicht ist aber mehr Skepsis an den Tag zu legen, sodass moderne Leserinnen und Leser dazu aufgerufen sind, der Rhetorik von Beispielen nicht blind zu vertrauen, sondern nähere Untersuchungen zu unternehmen, um genau prüfen zu können, ob ein Beispiel einen WWT oder eine ÜTW realisierte.

Die Darstellung des formalen Gerüsts der WWT-Kritik erfolgte unter Verwendung der stoischen Dialektik. Dementsprechend sind darin keine, modern gesprochen, quantifizierten Aussagen, sondern nur aussagenlogische Zusammenhänge zu finden. Ähnlich wie ich es bereits anhand von Plutarchs Kritik an der Stoa zeigte, weist die rekonstruierte Kritik folgendes Problem auf: Die stoische Lehre impliziert das Bivalenzprinzip. Eine

⁷²² Zur genauen Unterscheidung, was unter „Bereich“ und „Kontext“ zu verstehen ist, siehe: 4.1

einzelne Person widerspricht jedoch dem Bivalenzprinzip, weil sich die *sensus* ihrer Worte und Taten widersprechen. Theoretisch darf es keine Widersprüche geben, praktisch wird aber von einer einzelnen Person ein Widerspruch an den Tag gelegt. Aussagenlogisch kann, wie anhand der Zeilen 8 und 9⁷²³ in 3.4.3 gezeigt wurde, darauf geschlossen werden, dass etwas mit der stoischen Lehre nicht stimmt. Aus Perspektive der Antike leisten einzelne Beispiele genügend Überzeugungskraft, sodass aussagenlogische Mittel genügen, um von ihnen auf die Umsetzbarkeit einer *ars vitae* schließen zu können oder nicht. Dennoch merkte ich bereits an, dass die Aussagen in den Zeilen 1 bis 4⁷²⁴ auf Grundlage genauer Beobachtungen und Kenntnisse zu erfolgen haben, da ansonsten die darin enthaltenen Prämissen leicht widerlegt werden können. Besonders die Zeilen 3 und 4⁷²⁵, in denen vermittelt einer Implikation die *sensus* von Worten und Taten Einzug in die Argumentation halten, benötigt man mehrere Beobachtungen in ähnlichen Kontexten, um einigermaßen sicher sagen zu können, die Worte und Taten einer Person implizierten bestimmte *sensus*. Ansonsten wären die Prämissen der Zeilen 3 und 4 wiederum leicht widerlegbar, indem Gegenbeispiele illustriert werden, in denen sich beispielsweise der Kritisierte anders verhält und dieses Verhalten andere *sensus* annehmen lässt. Es wäre nun möglich, die Zeilen 1 bis 4 mit vielen Konjunkten zu erweitern, um deutlich zu machen, dass jemand in verschiedenen, miteinander verwandten Kontexten gleiche Zustimmungen leistete. Das einzige, was dazu fehlte, wäre noch ein Maß, wie vieler Situationsbeobachtungen es bedürfte, um einigermaßen sicher von Worten und Verhaltensweisen auf die ihnen zugrundeliegenden *sensus* zu schließen. Auch wenn Seneca selbst davor warnt, nicht jeden Menschen gleich als einen Fortschreitenden oder sogar als Weisen zu betrachten, nur weil er einmal gemäß der Stoa sprach oder sich verhielt, gibt er

723

8 (8)		$L \rightarrow \neg(S \wedge \neg S)$	AE.
9 (1,2,3,4,8)		$\neg L$	WL, 7,8.

724

1 (1)	A	AE.
2 (2)	V	AE.
3 (3)	$A \rightarrow S$	AE.
4 (4)	$V \rightarrow \neg S$	AE.

725

3 (3)	$A \rightarrow S$	AE.
4 (4)	$V \rightarrow \neg S$	AE.

kein Maß an, wie viele Beobachtungen nötig sind, um jemanden als Fortschreitenden oder Weisen anzusehen. Möglicherweise gibt es ein solches Maß für die positive Bestimmung, jemand bringe tatsächlich Lehre und Lebenspraxis der Stoa in Einklang, gar nicht, sodass beständige Skepsis angebracht ist. Es könnte immer wieder geschehen, dass sich ein noch so sittlicher Mensch eines Tages unter den entsprechenden Umständen doch nur als ein Tor (*stultus*) herausstellt. So ist es auch möglich, dass ein Tor hin und wieder genau das lehrt und tut, was die Stoa gebietet. Ungeachtet dessen, dass ein Maß fehlt, ließen sich in gewisser Weise Mengenbetrachtungen auch mit der stoischen Dialektik darstellen. Das heißt, wenn es nötig ist, eine bestimmte Menge an Beobachtungen erfolgen zu lassen, um auf deren Grundlage auf den *sensus* von Verhaltensweisen einer Person zu schließen, könnten diese Mengen durch beliebig erweiterbare Konjunktionen dargestellt werden, wobei jedes Konjunkt als ein Kontext zu verstehen ist, in dem beispielsweise ein bestimmtes Verhalten beobachtet wurde. So könnte eine entsprechende Konjunktion innerhalb einer Implikation wie folgt aussehen: $V_1 \wedge V_2 \wedge V_3 \wedge V_4 \wedge V_5 \rightarrow \neg S$.⁷²⁶ Der Umfang des Wenn-Teils der Implikation wird durch das Maß an nötigen Beobachtungen bestimmt, um einigermaßen sicher auf einen *sensus* schließen zu können.

Aus heutiger Forschungsperspektive könnte man abschließend versucht sein, einen WWT nicht durch eine stoisch-dialektische Rekonstruktion verstehbar zu machen, sondern durch das Konzept des performativen Selbstwiderspruchs zu interpretieren. Dabei bestünde der Widerspruch nicht zwischen den *sensus* von Worten und Taten (rein semantische Ebene), sondern zwischen Äußerungen (semantische Ebene) und Taten (performative Ebene).⁷²⁷ Gegen diesen Ansatz sprechen mehrere Gründe: Erstens verfügte die Stoa noch keine Theorie über den performativen Selbstwiderspruch. Interpretierte man den WWT als einen performativen Selbstwiderspruch, lege eine anachronistische Rekonstruktion vor, auf die aus methodologischer Perspektive zu verzichten ist.⁷²⁸ Das Kommunikationsmodell, das Seneca in *Epistula* 75 aufzeigt, sieht vor, dass Worte

⁷²⁶ Den Dann-Teil habe ich hier bereits vereinfacht dargestellt. Eine nähere Diskussion solcher Implikationen erfolgt in Kapitel 4.

⁷²⁷ Siehe allgemein zum Themengebiet des performativen Selbstwiderspruchs: Hedberg, *What Are Performative Self-Contradictions?*, hier speziell S. 67–72 und Han, *Performative Contradiction and the Regrounding for Philosophical Paradigms*.

⁷²⁸ Siehe dazu: 1.3.

und Taten Sprachzeichen sind, mit denen *sensus* ausgedrückt werden können. Das moderne Konzept des performativen Selbstwiderspruchs beschreibt Taten aber nicht als Sprachzeichen wie Seneca. Damit trete die moderne Interpretation in Widerspruch zu den textlichen Grundlagen bei Seneca. Schließlich entsteht ein performativer Selbstwiderspruch zwischen unterschiedlichen Sprechakt-Ebenen (Äußerung und Tat) auf. Spricht Seneca beispielsweise davon, dass Reichtum kein Gut ist, vermehrt aber seinen Reichtum, wäre ein performativer Selbstwiderspruch zwischen den Ebenen „Äußerung“ und „Tat“ gegeben, weil der semantische Gehalt seiner Äußerung nicht der letztendlichen Tat entspricht. Für die Stoa ist es aber nicht entscheidend, ob sich Äußerungen und Taten in irgendeiner Art widersprechen. Bedeutend ist, dass diejenigen *sensus* miteinander übereinstimmen, die durch Worte und Taten kommuniziert werden. So könnte der moderne Interpretationsansatz vielleicht sagen, dass in bestimmten Fällen ein performativer Selbstwiderspruch vorliegt, doch die Stoa könnte einwenden, dass das kein Problem darstellt, da die *sensus* von Bedeutung sind. Es ließen sich aus Sicht der Stoa leicht Beispiele angeben, in denen die *sensus* übereinstimmen, also kein WWT im stoischen Sinne vorliegt, aber ein performativer Selbstwiderspruch gegeben wäre. So könnte Seneca vom Reichtum als etwas sprechen, das kein Gut ist, gleichzeitig aber seinen Reichtum mehren. Solange er beides auf Grundlage des *sensus* „Ich stimme zu: Reichtum ist kein Gut“ realisiert, ist kein WWT gegeben; man könnte aber aus heutiger Sicht einen performativen Selbstwiderspruch annehmen. Es mag vielleicht eine Interpretation mittels des Konzeptes des performativen Selbstwiderspruchs in manchen Fällen möglich sein, aber diese Interpretation ist für die Stoa schlichtweg nicht von Belang.

3.5 Zusammenfassung: Der Widerspruch von Worten und Taten

In diesem Kapitel zeigte ich, dass sich aus dem Verständnis der Stoa als *ars vitae* der Einwand, jemand sage das eine und tue das andere, als philosophisch berechtigte und diskussionswürdige Kritik verstehen lässt. Diese Auffassung wird auch von Seneca geteilt, wie sich anhand der *Epistulae Morales* und anhand von *De Vita Beata* nachweisen lässt. Die WWT-Kritik war nicht nur auf Seneca beschränkt, sondern betraf bereits die frühen Stoiker. Durch eine dialektische Analyse der diskutierten

WWT-Kritik in *De Uita Beata* ist es nun nachvollziehbar, was es mit den Kritiken an Seneca in Kapitel 2 auf sich hat. Es besteht damit erstmals ein philosophisches Fundament, um auf die Kritiken eingehen, sie bejahen oder abweisen zu können, ohne unausgesprochene Hintergrundannahmen, die die Grundlage der historisch-philologischen Auseinandersetzung mit Seneca zu sein scheinen, in die Untersuchungen zu inkludieren. Die Struktur der WWT-Kritik gegenüber Seneca und der Stoa konstituiert sich letztendlich dadurch, dass sowohl Worte als auch Taten einen *sensus* enthalten. *Sensus* können mit Propositionen dargestellt werden, die sich widersprechen können. Der WWT ist alles in allem als ein formaler Widerspruch zwischen den *sensus* von Worten und Taten zu verstehen. Der Widerspruch kann dazu genutzt werden, um einerseits darauf zu schließen, dass ein Stoiker den Geboten der stoischen Philosophie nicht nachkam. Andererseits kann mittels des Verweises auf den WWT gezeigt werden, dass die Stoa als *ars uitae* nicht ihrem Versprechen nachkommt, ein glückliches Leben erzielen zu können.

Bisher wurde jedoch noch nicht untersucht, auf wen die rekonstruierte WWT-Kritik zutrifft oder in welchem Maße das für jemanden der Fall sein kann. In *De Uita Beata* betont Seneca, kein Weiser zu sein. Von ihm könne nicht verlangt werden, in allen Fällen gemäß der Stoa zu leben. So liegt es in der Natur von Seneca als *stultus*, dass er sich auch nicht gänzlich gemäß der Stoa verhält. Heißt das aber automatisch, dass die Stoa nicht praktikabel ist? Oder ist sie es in einem gewissen Sinne?

Das heißt: Auch wenn sie unter Umständen nicht das glückliche Leben verspricht, kann ein Fortschreitender, der sich dem Weisenideal annähert, zumindest ein besseres Leben als die Mehrheit der Menschen führen und so, gemäß Seneca, besser als die Schlechten leben? Um diese und weitere Fragen beantworten zu können, ist es nun nötig zu untersuchen, was es heißt, im Einklang mit stoischen Idealen zu leben.

4. Die Übereinstimmung von Worten und Taten

Nachdem ich in Kapitel 3 rekonstruierte, was es heißt, dass sich Worte und Taten widersprechen, widme ich mich nun dem ÜTW-Konzept von Seneca, aber auch dem Gegenkonzept, welches als *iactatio animi* (Wankelmut) bezeichnet werden kann.

In 4.1 nähere ich mich zunächst der Problematik an und folgere aus den bisherigen Untersuchungsergebnissen, wann und unter welchen Bedingungen von einer ÜTW gesprochen werden kann, und zeige ferner auf, dass Seneca an einer ÜTW gemäß stoischen Grundsätzen interessiert ist. Die dabei zu entwickelnden Arten der ÜTW betrachte ich auch formal, um ihren dialektischen Kern aufzuzeigen. Auf Grundlage des Begriffs der *iactatio animi* erläutere ich ferner, welche Begründung Seneca dafür gibt, dass nur wenige Menschen in der Lage sind, eine ÜTW zu realisieren. Die Überlegungen in 4.1 basieren dabei wesentlich auf *De Vita Beata*.

Das ÜTW-Konzept entwickle ich in 4.2. Zunächst ist es dazu nötig, das Stufenmodell der seelisch-moralischen Entwicklung gemäß der Stoa aufzuzeigen. Auf dessen Grundlage rekonstruiere und diskutiere ich das ÜTW-Konzept.⁷²⁹ Die in 4.1 skizzierten möglichen Arten einer ÜTW greife ich dabei auf und präzisiere Senecas Konzept im Hinblick darauf, dass Seneca zwar sein ÜTW-Konzept auf Grundlage stoischer Grundsätze entwickelt, es aber die Möglichkeit impliziert, auch von Vertreterinnen und Vertretern anderer philosophischer Schulen realisiert werden zu können, solange eine Deckungsgleichheit der jeweiligen philosophischen Schullehren oder gesellschaftlichen Sitten mit der Stoa gegeben ist. Die *Epistulae Morales* ziehe ich dabei als wesentliche Quelle für meine Überlegungen heran, da dort von Seneca die nötigen Erläuterungen für die Untersuchung zu finden sind.

Im Verlauf von 4.1 und 4.2 entwickle ich immer detaillierter die dialektische Formalisierung des ÜTW-Konzeptes und gehe dabei auch tiefer auf mögliche rein dialektische Probleme ein, die sich aus der Verwendung der stoischen Dialektik bei der Formalisierung zu ergeben scheinen. Das

⁷²⁹ Das Stufenmodell bezieht sich bereits auf Menschen, deren Vernunft ausgebildet ist. Das heißt, ich gehe gezielt auf einen Teilaspekt der *Oikeiosis*-Lehre ein. Zur *Oikeiosis*-Lehre siehe: 1.4.4.2.

dient einerseits dem Zweck, die Formalisierung problemorientiert darzustellen. Andererseits kann mittels der Formalisierung genauer aufgezeigt werden, wie schwach die in *De Vita Beata* gegenüber Seneca vorgebrachten Einwände sind, und dass sie letztendlich gar nicht dazu taugen, vom Beispiel Seneca auf die Unumsetzbarkeit der stoischen Lehre in die Praxis zu schließen.

In 4.3 gehe ich der Frage nach, inwieweit es möglich ist, die Realisierung einer ÜTW einer Person wahrzunehmen. In Kapitel 3 riss ich bereits das Problem an, dass die Diskussion, ob jemand gemäß der stoischen Lebenskunst lebt oder nicht, durch gemachte Beobachtungen bedingt ist und dass bei den Beobachtungen immer die Möglichkeit besteht, getäuscht werden zu können. Letztendlich zeige ich, dass immer ein Rest Skepsis bei der Wahrnehmung der ÜTW angebracht ist, man durch häufige Beobachtungen jedoch ein hohes Maß an Gewissheit erlangen kann.

Schließlich untersuche ich in 4.4, welche Bedeutung das ÜTW-Konzept für Seneca und die Stoa hat. Ich zeige auf, dass das Konzept eng mit dem gesamten Grundgerüst der stoischen Philosophie verbunden ist und die Realisierung des Konzeptes im Grunde das Ziel der stoischen *ars uitae* darstellt. Dabei unterscheide ich jedoch nunmehr, wie Seneca, zwischen einer *ars uitae* in Bezug auf die Philosophie, die vom Fortschreitenden verwirklicht wird und zwar kein glückliches, dafür aber ein erträgliches und somit besseres Leben als das der Menschenmasse in Aussicht stellt, und einer *ars uitae* in Bezug auf die Weisheit, die das glückliche Leben verspricht und nur vom Weisen praktisch umgesetzt werden kann.

4.1 Eine erste Annäherung

In diesem Unterkapitel arbeite ich mit einem fiktiven Fallbeispiel, um zu verdeutlichen, wie man sich bereits mit wenigen Überlegungen aus den bisherigen Untersuchungsergebnissen dem ÜTW-Konzept bei Seneca annähern kann. Dabei hantiere ich noch nicht mit umfangreichen Textbelegen. Das Beispiel, welches ich „Marcus“ nenne, wird innerhalb verschiedener Rahmenbedingungen betrachtet (er ist sprunghaft in seinen Zustimmungen; es ist in Bezug auf einen Bereich der stoischen Philosophie als ein Vorbild anzusehen; er verwirklicht eine ÜTW, jedoch nicht auf Grundlage der Stoa). Die unterschiedlichen Szenarien unter Einbezug erster Überlegungen von Seneca verdeutlichen, dass verschiedene

ÜTW-Varianten möglich sind, von Seneca jedoch nur spezifische Varianten ins Auge gefasst werden. Welche das sind, lässt sich zum einen mit den Fragen beantworten, ob man Marcus in diesem und jenem Szenario als Vorbild ansehen würde (oder nicht) und welche Konsequenzen drohen, wenn er eine ÜTW nicht auf Grundlage der Stoa, sondern auf Grundlage einer anderen philosophischen Schule verwirklicht.

Während der Fallbetrachtungen wird bereits angesprochen, was das Gegenkonzept zu einer generellen ÜTW, als eine von drei ÜTW-Arten, ist. Es handelt sich dabei um etwas, das als Wankelmüt (*iactatio animi*) verstanden werden kann. Im nächsten Schritt grenze ich die *iactatio animi* von der generellen ÜTW ab.

Für die nachfolgenden Überlegungen ist schließlich eine begriffliche Unterscheidung nötig. Ich spreche im Folgenden des Öfteren von „Bereichen“ und von „Kontexten“, in denen sich das Beispiel Marcus so und so verhält. Mit Bereichen sind Teilgebiete der stoischen Philosophie gemeint, die sich auf Affekte (*affectus*), Verfehlungen (*uitia*) oder entsprechende Tugenden beziehen. Das heißt, ein Bereich könnte beispielsweise auf Affekt-Unterkategorien der Furcht (*metus*) referieren, ein anderer Bereich auf Unterkategorien der Begierde (*libido*). Die Bereiche können in unterschiedliche Kontexte eingebettet sein. Das heißt, es ist möglich, dass sich Marcus beispielsweise auf dem Schlachtfeld in einer Situation furchtlos, in einer anderen Situation furchtsam verhält. Beide Kontexte beziehen sich jedoch auf den Bereich der Todesfurcht. Wenn sich verschiedene Kontexte auf denselben Bereich beziehen, dann spreche ich von „ähnlichen“ Kontexten.

4.1.1 Die Übereinstimmung von Worten und Taten bei Alltagsmenschen und Nichtstoikern

Während der näheren Analyse der WWT-Kritik wurde ersichtlich, dass der WWT genau dann gegeben ist, wenn die *sensus* von Aussagen, die einerseits über Worte, andererseits über Verhaltensweisen kommuniziert werden, eine Kontradiktion bilden. In *Epistula* 52 nimmt Seneca erstmals eine nähere Differenzierung derjenigen Menschen vor, die sich aufmachen, einen seelisch-moralischen Fortschritt zu erzielen. Eine detaillierte Beschäftigung mit dieser *Epistula* folgt in 4.2. Wichtig ist im Moment nur, dass Seneca darin von Fortschreitenden spricht, die nicht aus eigener

Kraft einen Fortschritt erzielen können, sondern Vorbilder oder Lehrer dazu benötigen. Die Vorbilder können aus der Vergangenheit und aus der Gegenwart gewählt werden. Seneca ermahnt Lucilius, gegenwärtige Vorbilder nur dann zu wählen, wenn sie in der Lage sind, ihr Gesagtes praktisch umzusetzen:

„Ex his autem qui sunt, eligamus non eos qui uerba magna celeritate praecipitant et communes locos uoluunt et in priuato circulantur, sed eos, qui uita docent, qui cum dixerunt quid faciendum sit, probant faciendo, qui docent quid uitandum sit, nec umquam in eo quod fugiendum dixerunt deprehenduntur.“⁷³⁰ (Unter diesen gibt es jedoch welche, die wir nicht wählen sollten, die Worte mit großer Geschwindigkeit übereilen und öffentliche Orte mitreißen und im Privaten einen Hörerkreis um sich bilden, aber diejenigen [sollten wir wählen], die mit dem Leben lehren, die, nachdem sie sagten, was zu tun sei, das mit der Tat glaubhaft machen, die lehren, was aus dem Weg zu gehen ist, und niemals bei dem, wovon sie sagten, es sei zu meiden, ergriffen werden.)

Das heißt, jemand, der einen WWT an den Tag legt, sollte nicht als Vorbild gewählt werden. Ein seelisch-moralischer Fortschritt wäre nicht möglich. Genügt es aber nun, sich einfach jemanden als Vorbild zu wählen, der das, was er sagte, durch seine Taten bestätigt? Hierzu kann man die nachfolgenden Szenarien differenzieren, wobei Marcus als ein Beispiel aus der frühkaiserzeitlichen Gesellschaft, das keinerlei Bezug zu einer philosophischen Schule hat, als Diskussionsgegenstand dienen soll.

Marcus könnte im ersten Fall etwas Beliebiges gesagt und es entsprechend durch eine Tat bestätigt haben. Beispielsweise könnte er geäußert haben, Reichtum sei für ihn etwas Wertneutrales. Später zeigte er sich, nachdem ihm einige Sesterzen geraubt worden waren, nicht erschüttert, sondern gleichmütig. Es handelt sich hierbei um ein singuläres Ereignis, welches ein einziges Mal aufzeigt, dass sich Marcus seiner Worte entsprechend verhielt. Die Kontexte sind ähnlich, weil sie beide auf den Affekt der Begierde nach Geld (als Unterkategorie der *libido*) referieren, sodass sinnvoll die Worte und Taten des Marcus und die damit implizierten *sensus* verglichen werden können. Unter der Annahme, Marcus täusche nichts mit seinen Worten und Taten vor und es gebe einen Beleg dafür,

⁷³⁰ Ep. 52, 8.

dass Marcus seinen Worten und Taten zustimmte, erhält man folgendes Argument:

1 (1)	A	AE
2 (2)	V	AE
3 (3)	$A \rightarrow S$	AE
4 (4)	$V \rightarrow S$	AE
5 (1,3)	S	$\rightarrow B, 1,3$
6 (2,4)	S	$\rightarrow B, 2,4$
7 (1,2,3,4)	$S \wedge S$	$\wedge E, 5,6$

Das heißt, die Worte und Taten von Marcus implizieren denselben *sensus*. Er verhielt sich also gemäß seinen Worten. Die obige Bedingung, wann jemand als Vorbild gewählt werden sollte, wäre somit bei Marcus zumindest im Bereich der Begierde nach Geld erfüllt. Hätte er in ähnlichen Kontexten einmal vom Reichtum als Indifferentes gesprochen, aber hätte sich nach dem Diebstahl seiner Sesterzen bestürzt gezeigt, hätten sich die jeweiligen *sensus* seiner Worte und Taten widersprochen. Damit wäre er als Vorbild im Bereich der Begierde nach Geld nicht auszuwählen gewesen, weil er in seinen Zustimmungen schwankte.

Betrachtet man noch einmal den obigen Schluss auf die ÜTW im Bereich der Begierde nach Geld bei Marcus entsteht zunächst folgendes dialektisches Problem: Anders als in 3.4.3 wird durch die Zeilen 5 und 6 auf eine Konjunktion geschlossen. Unproblematisch ist es, mit dem ersten *themata* zu zeigen, dass der Schluss von den Zeilen 5 und 6 auf Zeile 7 im stoischen Sinne valide ist. Die Negation von Zeile 7 in Kombination mit der Negation von Zeile 5 oder 6 würde zur Negation der jeweils übriggebliebenen Zeile führen. Allerdings gründet sich der obige Schluss von Zeile 5 und 6 auf Zeile 7 auf der doppelten Nennung der Prämisse S. Die stoische Dialektik erlaubt es nicht, von redundanten, das heißt unter anderem mehrfach genannten Prämissen auf eine Konklusion zu schließen.⁷³¹ Allerdings gilt diese Einschränkung nur, wenn die Zeilen für die Annahmen (AE) eine Mehrfachnennung gleicher Prämissen aufweisen.

⁷³¹ Vgl. Bobzien, *Stoic Syllogistic*, S. 181.

Das ist im obigen formalisierten Argument nicht gegeben. Erstens sind die Zeilen 5 und 6 nicht von gleichen vorangegangenen Zeilen abhängig, sodass es sich bei den jeweiligen Zeilen nicht um gleiche Aussagen innerhalb des Arguments handelt, da sie aus unterschiedlichen Annahmen deduziert wurden. Man könnte den obigen Schluss aber auch auf andere Art gestalten:

1 (1)	A	AE
2 (2)	V	AE
3 (3)	$A \rightarrow S$	AE
4 (4)	$V \rightarrow S$	AE
5 (3,4)	$A \wedge V \rightarrow S \wedge S$	$\wedge E, 3,4$
6 (1,2)	$A \wedge V$	$\wedge E, 1,2$
7 (1,2,3,4)	$S \wedge S$	$\rightarrow B 5,6$

Auf diese Art und Weise erspart man sich, die vermeintliche Doppelnenennung von S. Am Ende erlaubt die moderne Notation in der ersten Variante ersichtlich zu machen, dass die beiden genannten Ss nicht eine Mehrfachnennung gleicher Prämissen darstellen. Argumentiert man dagegen, dass die Stoa die moderne Notation nicht nutzte, kann alternativ auf die zweite Variante zurückgegriffen werden. In beiden Fällen ist das formale Argument aber im Sinne der stoischen Dialektik valide, auch wenn die Begründungen für die jeweiligen Formalisierungsvarianten unterschiedlich sind. Ich mache im Folgenden von der ersten Variante Gebrauch, da sich die erste Variante besser dazu eignet zu visualisieren, wie auf die einzelnen *sensus* geschlossen werden kann.

Aufgrund eines positiven Einzelereignisses, das eine ÜTW nahelegt, kann noch nicht sicher darauf geschlossen werden, dass Marcus eine dauerhafte ÜTW verwirklicht. Das Schwanken in seinen Zustimmungen kann Marcus dazu geführt haben, sich einmal entsprechend seiner Worte verhalten zu haben; es kann aber auch jederzeit dazu führen, dass andere Zustimmungen die Grundlage seiner Worte und Taten bilden. Seneca macht darauf bereits in der oben zitierten Textstelle aus *Epistula* 52 impliziert aufmerksam, indem er nicht von einzelnen Taten spricht, sondern von *vita* (Leben) und von *quid vitandum sit* (wie zu leben sei). Es geht

Seneca nicht um ein ÜTW-Konzept, das nur darauf hinausläuft, einmal eine Deckungsgleichheit zwischen Worten und Taten zu erreichen. Vielmehr ist diese Deckung beständig zu verwirklichen, das heißt innerhalb des gesamten Lebens und nicht nur in Ausnahmefällen. Das ÜTW-Konzept ist demnach ein Bestandteil einer *ars vitae*, für die nicht Einzelsituationen von Bedeutung sind, sondern das Leben in seiner Gesamtheit. Im Unterschied zu Senecas antiker ethischer Betrachtung in Bezug auf die ÜTW würden heutige Untersuchungen eher nur auf den oben diskutierten Einzelfall Bezug nehmen und analysieren, wann eine ÜTW vorliegen könnte und wann nicht.⁷³²

Für den zweiten Fall sei angenommen, Marcus bewiese seine Gleichgültigkeit gegenüber dem Reichtum in einer Vielzahl ähnlicher Kontexte. Er verteilt seinen Reichtum großzügig, zeigt sich von ihm nicht abhängig und nutzt ihn aber auch von Zeit zu Zeit, jedoch mit dem beständigen Bewusstsein, dass er auch jeden Tag wieder arm werden könnte. Er stimmt der Lehre der Stoa in Worten und Taten zu und beabsichtigt nicht, jemanden zu täuschen. In diesem Falle könnte man ihn problemlos als Vorbild ansehen, wenn es um einen im Sinne der Stoa gebotenen Umgang mit dem Reichtum geht.⁷³³ Marcus realisiert damit, anders als im ersten Fall, eine ÜTW nicht nur zeitlich eingeschränkt. Die ÜTW ist kein spontaner Ausnahmefall, sondern wird mehrfach reproduziert.

Nun sind weitere Unterscheidungen möglich: Entweder weist Marcus die ÜTW nur in Bezug auf die Begierde nach Geld auf, widerspricht beim Sprechen und mit seinem Verhalten aber in Bezug auf andere Bereiche der stoischen Philosophie, oder er legt die ÜTW in mehreren Bereichen an den Tag oder er realisiert eine vollständige ÜTW gemäß der Stoa. Für den Moment kann daher schon gesagt werden, dass es grundsätzlich drei Arten der ÜTW gibt: erstens die zeitlich begrenzte ÜTW, die spontan entsteht und einmal gegeben ist und dann wieder nicht; zweitens eine partielle ÜTW, wobei verschiedene Bereiche der stoischen Philosophie in die Praxis umgesetzt werden; drittens eine generelle ÜTW, wobei der stoischen Philosophie in Worten und Taten vollumfänglich entsprochen wird. In 4.2 untersuche ich diese Dreiteilung der ÜTW näher.

⁷³² Siehe 1.4.1 zu dem Unterschied zwischen antiken und modernen Untersuchungsgegenständen in der Ethik.

⁷³³ Siehe dazu: 3.3.

In den Fallbeispielen habe ich bisher immer nur angenommen, dass sich Marcus an der stoischen Philosophie orientiert. Was ist aber der Fall, wenn er eine nichtphilosophische Haltung schätzt, beispielsweise im vollen Umfang für ein dekadentes Leben einer vermögenden Gesellschaftsklasse plädiert und das auch zu jeder Gelegenheit auslebt? Oder was ist der Fall, wenn er sich gar nicht der Schule der Stoa zugehörig fühlt, sondern vielmehr der eines Epikurs?

Das übergeordnete Thema von *De Uita Beata* ist die Frage, was das glückliche Leben sei und wie sich stoische Konzeption des glücklichen Lebens von denen anderer philosophischer Schulen abgrenze. Die WWT-Kritik ist mit diesem Thema eng verbunden, sodass es nicht verwundert, dass Seneca beiderlei untersucht.⁷³⁴ Es sei nun angenommen, Marcus fragt sich analog zum Beginn von *De Uita Beata*,⁷³⁵ was ein glückliches Leben sei und wie es erreicht werden könne. Seneca bietet vier Varianten an, um eine Antwort darauf zu finden: eine ausführliche stoische, eine epikureische sowie eine falsch verstandene Sonderart davon und eine peripatetische.⁷³⁶ Eine genaue Analyse dessen haben bereits Fuhrer⁷³⁷ und De Pietro⁷³⁸ vorgelegt, sodass ich mich nur auf essenzielle Aspekte beschränke: Nachdem Seneca in den ersten beiden Absätzen von *De Uita Beata* das Hin- und Hergerissen-Sein der meisten Menschen in Bezug auf ihre Zustimmungen beschrieben hat, rät er dazu, nicht in den schwankenden Meinungen der Menschenmasse Antworten darauf zu finden, was das glückliche Leben sei, sondern sich selbst auf die Suche nach etwas zu begeben, das etwas Festes und Gleichbleibendes ist (*solidum et equale*), um zu einer Antwort zu gelangen.⁷³⁹ Ein Leben, das der Natur folgt und mit ihr in Übereinstimmung geführt wird, ist, gemäß der Stoa, als ein glückliches Leben zu bezeichnen.⁷⁴⁰ In weiteren Definitionsvariationen expliziert Seneca jedoch, was es damit unter anderem auf sich hat und gibt

⁷³⁴ Näheres dazu in: 4.4.

⁷³⁵ Seneca, *De Uita Beata*, I, 1.

⁷³⁶ Damit zeigt Seneca, dass er sich mit den Positionen konkurrierender Schulen sehr gut auskennt, was nicht nur auf seine Ausführungen in *De Uita Beata* beschränkt bleibt. Vgl. Long, *Roman Philosophy*, S. 204.

⁷³⁷ Vgl. Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 206–210.

⁷³⁸ Vgl. De Pietro, *Having the Right to Philosophize*, wobei er in seinem gesamten Aufsatz vor allem die stoischen Definitionen des glücklichen Lebens analysiert und dabei nicht auf andere Schulmeinung wie die der Epikureer oder Peripatetiker eingeht.

⁷³⁹ Seneca, *De Uita Beata*, III, 1.

⁷⁴⁰ Vgl. ebd., III, 3.

beispielsweise an, dass eine standhafte Seele (*animus stabilis*)⁷⁴¹ ein glückliches Leben ausmacht. Eine weitere Variation dessen ist der Gedanke: „Beata ergo uita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis.“⁷⁴² (Das glückliche Leben besteht also im richtigen und sicheren Urteilen, das beständig und unveränderbar ist.) Eine notwendige Bedingung für ein glückliches Leben im Sinne der Stoa ist demnach Beständigkeit. Nimmt man die Erkenntnisse aus Kapitel 3 hinzu, wird ersichtlich, dass sich diese Beständigkeit auf gleichbleibende Zustimmungen bezieht.

Allerdings genügt (beliebige) Beständigkeit nicht für ein glückliches Leben. Sie ist nicht eine hinreichende Bedingung dafür. Um diesen Umstand zu verdeutlichen, kann man sich vorstellen, Marcus wäre ein Teil der römischen Nobilität zu Senecas Lebenszeit, die ihre Tage in Luxus verbringt, dieses Leben gutheißt und täglich Dekadenz und Exzessen frönt, die Seneca immer wieder kritisiert.⁷⁴³ Die Bedingung der Beständigkeit von gegebenen Zustimmungen ist hier erfüllt. Dennoch würde ein Stoiker Marcus keinesfalls als glücklich bezeichnen, denn es genügt nicht nur, irgendwelche Zustimmungen zu geben, sondern bestimmte Zustimmungen sind gefragt, und zwar solche, die der stoischen Ethik entsprechen.

Am Beispiel, gemäß der epikureischen Philosophie zu leben, erläutere ich nun in diesem und auch im nachfolgenden Unterkapitel anhand von *De Uita Beata* näher, dass von der Stoa abweichende Auffassungen, wie ein Leben zu führen ist, aus der Perspektive der Stoa nicht ein glückliches Leben garantieren können und Seneca insofern nicht auf ein ÜTW-Konzept gemäß anderen Denkrichtungen abzielt, sondern auf eines, das der Stoa entspricht. Ich zeige auf, dass die epikureische Glücksauffassung aus stoischer Sicht das Zustandekommen von Affekten impliziert und daher nicht ein glückliches Leben garantieren kann. Dieser Einwand kann auch gegen andere Glücksauffassungen wie die peripatetische,⁷⁴⁴ die kynische und eine absichtlich falsch gedeutete Variante der epikureischen

⁷⁴¹ Vgl. ebd., IV, 3.

⁷⁴² Ebd., V, 3.

⁷⁴³ Vgl. Long, Roman Philosophy, S. 194.

⁷⁴⁴ Röttig verdeutlicht das anhand von *De Ira*: Da die Peripatetiker Affekte in ihr Verständnis von Glück integrieren und insofern Affekte gestatten, sieht Seneca darin erstens die Gefahr, dass die Affekte zu einem Kontrollverlust der Menschen führen (was der dritten Bewegung der Seele entspricht; siehe dazu: 1.4.4.1), und zweitens gibt er zu bedenken, dass aus Affekten letztendlich dauerhafte Verfehlungen entstehen können. Beide Aspekte lassen sich nicht

Glücksauffassung, die Seneca in *De Uita Beata* ebenso kritisch betrachtet, erhoben werden.

Wenn man den Ausführungen von Seneca in *De Uita Beata* folgt, gab es zur frühen Kaiserzeit in Rom Menschen, die in täglicher Genusssucht lebten, zu denen Marcus nun gezählt werden soll. Marcus wird für seine Lebensweise argumentieren, dass sittliche Vollkommenheit (*uirtus*) vom Genuss (*uoluptas*) nicht zu trennen sei. Ferner, so meint Marcus, sei es doch gerade der Philosoph Epikur, der diese Untrennbarkeit lehre.⁷⁴⁵ Das heißt, je mehr sich Marcus dem Genuss hingibt (beispielsweise weiterhin sein ausschweifendes Leben in Luxus führt), desto sicherer könnte er sich sein, die sittliche Vollkommenheit zu erlangen, denn die philosophische Autorität Epikur lehre genau diesen Zusammenhang. Seneca wendet dagegen jedoch ein, dass das nichts mit der Philosophie der epikureischen Schule zu tun habe und die Argumentation nur eine Ausrede sei, charakterlichen Schwächen (*uitia*) weiterhin fröhen zu können:

„Itque non Epicuro impulsi luxuriantur, sed uitis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt et eo concurrunt ubi audiant laudari uoluptatem. Nec aestimant, uoluptas illa Epicuri [...] quam sobria ac sicca sit, sed ad nomen ipsum aduolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquid ac uelamentum.“⁷⁴⁶ (Daher, nicht weil sie durch Epikur veranlasst wurden, leben sie ausschweifend; stattdessen verbergen sie, ihren Fehlhaltungen ergeben, ihre Ausschweifungen im Schoße der Philosophie und dort versammeln sie sich, wo sie hören, dass der Genuss gelobt wird. Und sie schätzen [ihn] nicht⁷⁴⁷ – jener Genuss des Epikurs [...], wie nüchtern und trocken er ist –, aber zum Wort selbst fliegen sie herbei [und] suchen nach irgendeinem Schutz und einem Deckmantel für ihre Lüsterheiten.)

mit der Auffassung von einem glücklichen Leben gemäß der Stoa vereinbaren. Vgl. Röttig, *Affekt und Wille*, S. 153 ff.

⁷⁴⁵ Vgl. Seneca, *De Uita Beata*, XIII, 1 f.

⁷⁴⁶ Ebd., XIII, 2.

⁷⁴⁷ Seneca bricht an dieser Stelle mit der Grammatik, um eine Art Parantese einzuführen. Eigentlich würde man *uoluptatem illam Epicuri* erwarten, auf den sich das Verb *non aestimant* bezieht. Statt des Akkusativs beginnt Seneca aber mit einem Nominativ, sodass eine sperrigere Übersetzung entsteht, die ich durch das Ergänzen von „ihn“ und entsprechende Interpunktion ein wenig geglättet habe. Auch Rosenbach übersetzt sperrig mit „Und nicht meinen sie, jener Genuss des Epikur [...]“. Seneca erreicht mit der Parantese jedoch eine deutliche Betonung dessen, dass Epikurs Genussbegriff im Unterschied zum missverstandenen Begriff viel nüchterner und damit jenseits von einer blinden Rechtfertigung von Ausschweifungen angesiedelt ist.

Anstatt zu etwas zu gelangen, das wenigstens die Bezeichnung „Sittlichkeit“ verdient, so fährt Seneca mit seiner Kritik später fort, führt die Fokussierung auf einen übermäßigen Genuss zu einem Lebensstil, der darauf gerichtet ist, Dinge wie Darbietungen, Kochkunst, Ölgerüche oder Trunkenheit schätzen zu lernen, ohne dabei an eine seelisch-moralische Entwicklung zu denken. Mehr noch; da niemals eine solche Entwicklung ins Auge gefasst wird, ergeben sich Leute wie Marcus Affekten sowie Verfehlungen und leben fortan mit dem Übel, zwischen Reizen und zwischen Affekten hin und her geworfen zu werden.⁷⁴⁸ Durch das ständige Schwanken der gegebenen Zustimmungen, woraus Affekte resultieren, ist es zwar möglich, dass auch ein missdeuteter epikureischer Genussbegriff spontan zu einer zeitlich begrenzten ÜTW führen kann, aber mehr kann aufgrund des ständigen Schwankens nicht realisiert werden.

Dagegen sei angenommen, Marcus verstehe den Epikureismus korrekt. Zentraler Aspekt der Schule von Epikur ist, dass Glück dann und nur dann gegeben ist, wenn Genuss (*uoluptas*) und eine Abwesenheit von Schmerz (*dolor*) bestehen.⁷⁴⁹ Seneca gesteht diesem Ansatz im Vergleich zu der missverstandenen Variante durchaus eine gewisse Berechtigung zu, verweist er doch darauf, dass Epikur den Genuss auf ein Minimum reduziere und der Genuss der Natur zu folgen habe.⁷⁵⁰ Genussstüchtige kennen dagegen kein Maß, was, so Seneca, nichts mit Sittlichkeit zu tun habe.⁷⁵¹ Allerdings bedeutet das nicht, dass Seneca dem Epikureismus einräumt, er könnte den Menschen das glückliche Leben garantieren.

Fuhrer führt als Argument auf, dass Seneca in der Philosophie von Epikur die Gefahr sehe, leicht missverstanden zu werden. Die Folge seien dann ein Leben in Genusssucht und beständige Seelenunruhe (das heißt Wankelmut).⁷⁵² Fuhrer stützt sich dazu auf die oben zitierte Textstelle, in

⁷⁴⁸ Vgl. ebd., XI, 4 und XIII, 1.

⁷⁴⁹ Vgl. Brunschwig und Sedley, *Hellenistic Philosophy* S. 156–162; Ries, *Philosophie der Antike*, S. 124–128; Seubert, *Epikur und Epikurismus*, S. 129–136; Rider, *Epicureans on Pleasure, Desire, and Happiness*, S. 295 f. und 303–306; Shaw, *Epicurean Philosophy and its Parts*, S. 14 und S. 16 ff.

⁷⁵⁰ Epikur differenziert die Wünsche des Menschen, wovon nur bestimmte Wünsche natürlich sowie notwendig sind und insofern, mit den Worten Senecas, der Natur folgen. Siehe dazu: Rider, *Epicureans on Pleasure, Desire, and Happiness*, S. 304 ff. sowie S. 297 ff., wo Benjamin A. Rider darstellt, dass Epikurs Genussbegriff eng mit einer Mäßigung verbunden ist.

⁷⁵¹ Vgl. Seneca, *Uita Beata.*, XIII, 4.

⁷⁵² Vgl. Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 208.

der explizit davon die Rede ist, dass Epikur nicht dazu auffordert (*non Epicuro impulsus*), ein genussüchtiges Leben zu verwirklichen. Dieses Argument lässt sich jedoch am Text nicht nachvollziehen, denn durch den Ablativus Absolutus *non Epicuro impulsus* weist Seneca die Schuld an der Missdeutung der epikureischen Philosophie nicht der epikureischen Schule zu. Das heißt, die epikureische Philosophie führt nicht aus sich heraus zu Missdeutungen. Es sind vielmehr die charakterschwachen Menschen selbst daran schuld, dass sie eine Philosophie für sich umdeuten und als Entschuldigung für ihre Lebensweise gebrauchen. Das Problem, welches Seneca in Epikurs Philosophie sieht, ist daher ein anderes. Einige Absätze, bevor Seneca auf die Fehlinterpretation der epikureischen Philosophie zu sprechen kommt, bezieht er sich bereits auf das Argument, dass alles, was mit Sittlichkeit zu tun habe, auch angenehm sei, das heißt mit Genuss einhergehe. Dem widerspricht Seneca, indem er schreibt:

„Sed si ista indiscreta essent, non uideremus quaedam iucunda sed inhonesta, quaedam uero honestissima sed aspera [...] per dolores exigenda.“⁷⁵³ (Aber wenn diese untrennbar voneinander wären, dann sähen wir nicht, dass es Angenehmes, aber Unsittliches, dass es in Wahrheit höchst Sittliches, aber Raues [...], durch Schmerzen zu ertragen, gibt.)

Durch den Bezug auf *iucunda* (angenehme Dinge/Angenehmes) und *dolores* (Schmerzen) spricht Seneca hier expliziert von Epikurs Philosophie. Senecas Argument lautet im Grunde, dass Angenehmes (i. e. Genuss) und die Abwesenheit von Schmerzen keine Garantie dafür geben, ein glückliches, das heißt sittliches Leben zu erreichen, denn es lassen sich Gegenbeispiele aufzeigen, die verdeutlichen, dass Genuss (im epikureischen Sinne) sowie die Abwesenheit von Schmerzen bestehen können, ohne dass die sittliche Vollkommenheit (oben ausgedrückt mit dem Superlativ *honestissima*)⁷⁵⁴ erreicht wird. Zudem sind Fälle vorstellbar, in denen Sittliches gar nicht mit Genuss einhergeht, dafür aber vor allem mit Schmerzen. Seneca führt zwar solche Fälle nicht explizit auf; denkt man sich aber Marcus wieder als echten Epikureer, der mäßig im Genuss lebt und sich von Schmerzen fernhält, dann wird er gemäß dem epikureischen Grundsatz handeln: „Non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si

⁷⁵³ Seneca, De Uita Beata, VII, 1.

⁷⁵⁴ Siehe 2.5.3 zur Verwendung des Ausdrucks *honestum* bei Seneca.

quid interuenerit.“⁷⁵⁵ (Nicht wird der Weise zur Politik herantreten, außer wenn etwas [dem] entgegengetreten sei.) Es ist in diesem Zuge vorstellbar, dass Marcus ein von der Öffentlichkeit abgeschiedenes Leben in Muße führt. Dort ist er frei von Schmerzen, da er sich beispielsweise nicht politischen Machtkämpfen und Intrigen ausliefern muss. Ferner wird er viel Genuss in seiner Muße erfahren, wenn er sich beispielsweise verschiedenen Lektüren widmet. Somit wären die Bedingungen für den epikureischen Glücksbegriff erfüllt. Dennoch würde aus Perspektive der Stoa ein solches Leben in Muße nicht als etwas Sittliches gelten, wenn Marcus sein Leben nur noch auf sich und nicht in irgendeiner Form auch auf andere konzentriert. Auch in einem mußeerfüllten Leben gilt es, der Stoa gemäß, sich um andere Menschen zu kümmern, egal wie klein oder groß der Beitrag für andere auch sein mag.⁷⁵⁶ Wenn Marcus sich nicht einmal dazu entschließt, wird er nie die sittliche Vollkommenheit auch nur anstreben, obwohl die Bedingungen für den epikureischen Glücksbegriff erfüllt sind. Man kann zunächst einwenden, dass es sich hierbei um ein schlechtes Argument handelt, da die epikureische Glücksauffassung von Genuss sowie Schmerz ausgeht und nicht vom *honestum* im Sinne der Stoa. Es wäre demnach egal, ob die sittliche Vollkommenheit erreicht würde oder nicht, solange Genuss gegeben und Schmerz vermieden worden ist. Der Ausgangspunkt der Argumentation von Seneca in *De Vita Beata* ist jedoch die Annahme, Genuss und die sittliche Vollkommenheit bildeten eine Einheit. Dagegen wendet Seneca im obigen Zitat starke Argumente ein, die sich leicht mit konkreten Beispielen illustrieren lassen. Für den Fall, dass weder Genuss noch eine Abwesenheit von Schmerz, aber von der sittlichen Vollkommenheit gesprochen werden kann, kann man sich Marcus als einen Weisen vorstellen, der, um viele Menschen zu schützen, sich einer feindlichen Streitmacht und anschließender Folterung ausliefert. Die Folterung geht mit Schmerzen einher und wenn man Marcus nicht spitzfindig einen Fetisch unterstellen will, dann wird man auch von einer Abwesenheit von Genuss ausgehen können. Da Marcus in diesem Beispiel aber vor allem Tapferkeit an den Tag legt, ist sein Handeln aus Sicht der Stoa als sittlich vollkommen zu beschreiben, auch wenn die Bedingungen für den epikureischen Glücksbegriff nicht gegeben sind.

⁷⁵⁵ Seneca, *De Otio*, III, 2.

⁷⁵⁶ Vgl. Seneca, *De Tranquillitate Animi*, III, 3.

Ein weiteres Argument für die Trennbarkeit von Genuss und sittlicher Vollkommenheit führt Seneca an, wenn er schreibt:

„Adice nunc quod uoluptas etiam ad uitam turpissimam uenit at uirtus malam uitam non admittit [...].“⁷⁵⁷ (Ergänze nun, dass auch der Genuss zum verwerflichten Leben gelangt, die sittliche Vollkommenheit das üble Leben aber nicht zulässt [...].)

Es sind daher Fälle vorstellbar, in denen Genuss (oder die Abwesenheit von Schmerz) gegeben ist, aber dennoch ein schlechtes Leben geführt wird, wohingegen ein sittlich vollkommenes Leben niemals schlecht sein kann. Das heißt, wenn Genuss (mit) als Bedingung für ein glückliches Leben aufgefasst wird, egal ob im epikureischen Sinne oder im Sinne der von Seneca kritisierten Missdeutung, kann es dazu kommen, dass das glückliche Leben nicht erreicht wird – stattdessen aber ein unsittliches Leben, in dem Affekte vorherrschend sind. Darauf aufbauend argumentiert Seneca letztendlich dafür, dass Genuss und die sittliche Vollkommenheit nicht miteinander vereinbar sind.⁷⁵⁸

Marcus kann durchaus in Übereinstimmung mit der Philosophie von Epikur leben und somit eine zeitliche begrenzte ÜTW realisieren. Genuss, sofern er als ein Gut gleichberechtigt mit der sittlichen Vollkommenheit oder von ihr als untrennbar angesehen wird, kann aber jederzeit zur Folge haben, dass man sich dem Unsittlichen ergibt und im schlimmsten Falle beispielsweise in der Genusssucht endet. Die Ethik von Epikur kann zwar angewendet werden, und zwar so, dass Worte und Taten durchaus miteinander übereinstimmen, sie ist aber die falsche Ethik.⁷⁵⁹ Falsch ist sie insofern, als dass sie nicht das glückliche Leben garantieren kann und dagegen sogar Gefahr läuft, direkt in ein unglückliches Leben zu führen. Die oben besprochenen Beispiele dienen dazu, Senecas Argumentation zu verdeutlichen, dass die epikureische Schule nicht das glückliche Leben garantieren kann. Die Argumente können verallgemeinert gegen jede andere philosophische Schule genutzt werden, solange sie eine Glücksauffassung bereitstellt, die in irgendeiner Form das Vorhandensein von Affekten impliziert. In 4.2 wird sich zeigen, dass

⁷⁵⁷ Seneca, De Uita Beata, VII, 2.

⁷⁵⁸ Vgl. Seneca, De Uita Beata, VII, 3 und Fuhrer, The Philosopher as Multi-Millionaire, S. 209.

⁷⁵⁹ Vgl. Fuhrer, The Philosopher as Multi-Millionaire, S. 209.

ein Leben im Sinne der epikureischen (und somit auch anderer philosophischer) Schulen nie eine generelle ÜTW in Aussicht stellen kann. Allerdings schließt das nicht aus, eine partielle ÜTW an den Tag legen zu können. Dafür müssen jedoch bestimmte Bedingungen gegeben sein, die Gegenstand des nächsten Unterkapitels sind.

Seneca zielt, betrachtet man zunächst nur die *ars uitae* der Stoa unter dem Aspekt der Weisheit, auf ein ÜTW-Konzept gemäß der Stoa ab. Will man eine ÜTW gemäß der Stoa bei Marcus argumentativ nachweisen, dann ist das formale Argument dazu zu präzisieren:

1 (1)	A	AE
2 (2)	V	AE
3 (3)	$A \rightarrow S_{\text{Stoa}}$	AE
4 (4)	$V \rightarrow S_{\text{Stoa}}$	AE
5 (1,3)	S_{Stoa}	$\rightarrow B, 1,3$
6 (2,4)	S_{Stoa}	$\rightarrow B, 2,4$
7 (1,2,3,4)	$S_{\text{Stoa}} \wedge S_{\text{Stoa}}$	$\wedge E, 5,6$

Um dem neuen Untersuchungsergebnis Rechnung zu tragen, sind die *sensus* S mit Indices versehen, die verdeutlichen, dass es sich um *sensus* gemäß der stoischen Lehre handelt. In 3.4.3 verwies ich bereits darauf, dass durch das Hinzufügen von Konjunkten in den Zeilen 1 bis 4 ausgedrückt werden kann, dass in vielen ähnlichen Kontexten die Worte (A) und Taten (V) auf bestimmte *sensus* schließen lassen. Im Hinblick auf die Argumente, die Seneca gegen Epikurs Philosophie sowie ihre falsch verstandene römische Variante hervorbringt, und in Anbetracht der Tatsache, dass selbst jemand, der sich in einem Bereich gemäß der Stoa verhält, in anderen Bereichen nicht dazu in der Lage sein kann, folgt, dass für diese Varianten im Grunde irgendwann immer Kontexte angegeben werden können, in denen die Zeilen 3 oder 4 nicht erstellt werden können, und daher beispielsweise der Ausdruck $V \rightarrow \neg S_{\text{Stoa}}$ auftauchen wird. Mindestens ein *sensus* S wird negiert sein, sodass in Zeile 7 entweder ein Widerspruch (das heißt ein WWT) oder eine Konjunktion aus nur negierten Ss entsteht (jemand verhielt sich nie entsprechend der Stoa).

Man könnte sich nun vorstellen, man machte beliebig viele Grundannahmen bezüglich A_1 bis A_n sowie V_1 bis V_n . Sämtliche Annahmen könnte man dann mit der Konjunktionseinführung $\wedge E$ zusammenführen. Sobald aber nur einmal angenommen wird, dass bei einem A oder bei einem V ein $\neg S_{\text{Stoa}}$, statt fortwährend ein S_{Stoa} , impliziert wird, folgt daraus für die komplexe Implikation der Ausdruck $(A_n \wedge V_n)_{m \rightarrow S_{\text{Stoa}}} \wedge \neg S_{\text{Stoa}}$, wobei die Klammer mit der Variable verdeutlicht, dass beliebig viele Konjunktionen aus A und V im Wenn-Teil der Implikation auftauchen. Jede der obigen Varianten, die nicht von einer vollständig ausgeführten *ars uitae* im Sinne der Stoa oder von einem nicht-stoischen Weisheitsbegriff ausgehen, führen letztendlich zu einer Implikation mit einem Widerspruch im Dann-Teil. Allein die Stoa, so Senecas Position, garantiert (wenn man ein Leben vollständig in Übereinstimmung mit der Natur führt), dass die Implikation $(A_n \wedge V_n)_{m \rightarrow S_{\text{Stoa}}}$ erstellt werden kann. Das ist zwar nur im Falle des Weisen möglich, aber in Anlehnung an Senecas Kritik an der epikureischen Schule und deren Verallgemeinerung fasst die Stoa wenigstens die Möglichkeit, einmal vollständig gemäß der Stoa sprechen, handeln und letztendlich leben zu können.

Der Ausdruck sowie der Schluss auf $(A_n \wedge V_n)_{m \rightarrow S_{\text{Stoa}}} \wedge \neg S_{\text{Stoa}}$ sind abschließend zu diskutieren: Bei der Annahme beliebig vieler A und V müsste der Dann-Teil der Implikation auch viel mehr Konjunkte aufweisen. Das heißt bei vier A s und vier V s müssten im Dann-Teil acht *sensus* angegeben werden. Da sich die stoische Dialektik nur gegen eine Mehrfachnennung von Prämissen ausspricht, aber nicht gegen eine Mehrfachnennung von Konjunktionsgliedern des Dann-Teils einer Implikation, wäre es unstrittig, die vielen *sensus* anzugeben und so die Konjunktion zu erweitern. Aus stilistischen Gründen verzichte ich jedoch darauf. Aus Perspektive der modernen Logik ist man berechtigt, Konjunktionen der Art $S_{\text{Stoa}} \wedge S_{\text{Stoa}} \wedge S_{\text{Stoa}} \wedge S_{\text{Stoa}} \wedge S_{\text{Stoa}}$ zu einem S_{Stoa} zu verkürzen.⁷⁶⁰ Ein Beweis in der stoischen Dialektik wäre für die modernen Kürzungsregeln nicht durchführbar, da dafür auf die Mehrfachangabe gleicher Prämissen zurückgegriffen werden müsste. Daher sei betont: Das Weglassen der Konjunkte im Dann-Teil erfolgt aus rein stilistischen Erwägungen. Die fehlenden Konjunkte sind stets mitzudenken.

⁷⁶⁰ Vgl. Essler et al., Grundzüge der Logik, S. 166 f.

Schließlich stellt sich die Frage, ob nachfolgender Schluss innerhalb der stoischen Dialektik berechtigt ist.

1 (1)	$A_1 \rightarrow S_{\text{Stoa}}$	AE
2 (2)	$V_1 \rightarrow S_{\text{Stoa}}$	AE
3 (3)	$A_2 \rightarrow S_{\text{Stoa}}$	AE
4 (4)	$V_2 \rightarrow S_{\text{Stoa}}$	AE
5 (1,2,3,4)	$A_1 \wedge V_1 \wedge A_2 \wedge V_2 \rightarrow S_{\text{Stoa}} \wedge S_{\text{Stoa}}$	$\wedge E,$ 1,2,3,4

Der Unterschied zu den bisher aufgeführten Schlüssen besteht zunächst darin, nicht erst einzelne Worte und Taten sowie zusätzlich Implikationen mit entsprechenden *sensus* über die AE aufzuführen, sondern gleich die Implikationen zu verwenden. Mit ihnen soll auf eine komplexere Implikation geschlossen werden, die in ihrer Gesamtheit eine ÜTW oder einen WWT visualisiert. Auf diese Art können umfangreichere Betrachtungen formal verkürzter dargestellt werden, was in Anbetracht der Notwendigkeit, Personen vielfach zu beobachten,⁷⁶¹ um auf eine ÜTW oder einen WWT zu schließen, sinnvoll erscheint.

Es ist zu untersuchen, ob Implikationen so mittels einer Konjunktionseinführung miteinander verbunden werden können, sodass die Wenn- und Dann-Teile der Implikationen zu einer komplexen Konjunktion zusammengefügt werden können. Der Beweis kann in einer ähnlichen, aber vereinfachten Variante wie folgt innerhalb heutiger Kalküle erbracht werden, wobei ich dazu einfach auf die Aussagenvariablen A, B und C zurückgreife:

1 (1)	$A \rightarrow C$	AE
2 (2)	$B \rightarrow C$	AE
3 (3)	A	AE
4 (4)	B	AE
5 (1,3)	C	$\rightarrow B, 1,3$

⁷⁶¹ Dazu mehr in: 4.3.

6 (2,4)	C	\rightarrow B, 2,4
7 (3,4)	$A \wedge B$	\wedge E, 3,4
8 (1,2,3,4)	$C \wedge C$	\wedge E, 5,6
9 (1,2)	$A \wedge B \rightarrow C \wedge C$	\rightarrow E, 7,8

Bis zur Zeile 8 kann der Beweis auch innerhalb der stoischen Dialektik geführt werden, da keine problematischen Schlussregeln verwendet werden. Anders verhält es sich hingegen mit Zeile 9. Bobzien meint, dass die Implikationseinführung \rightarrow E im System der stoischen Dialektik nicht vorhanden sei. Allerdings ist sie tatsächlich im zweiten *indemonstratum*, das heißt im als Schlussregel zugelassenen *modus tollens* zu finden. Bevor ich das kurz formal aufzeige, ist darauf hinzuweisen, dass Bobzien in ihrer Rekonstruktion der stoischen Dialektik das Vorhandensein von bestimmten Schlussregeln damit begründet, dass sie teilweise in verschiedenen *indemonstrata* enthalten sind. Die Implikationsbeseitigung ist im *modus ponens* enthalten sowie die Adjunktionsbeseitigung im fünften *indemonstratum* (adjunktiver Syllogismus).⁷⁶² Das heißt, ich folge Bobziens Argumentation, wende sie jedoch konsequent auch für den Nachweis anderer Schlussregeln an.

Indem man beweist, dass der *modus tollens* gültig ist, kann leicht gezeigt werden, dass dazu die Implikationseinführung nötig ist und daher vom *modus tollens* impliziert wird, sodass damit wiederum der Nachweis der Implikationseinführung in der stoischen Dialektik erbracht werden kann.

1 (1)	A	AE
2 (2)	$A \rightarrow B$	AE
3 (3)	$\neg B$	AE
4 (1,2)	B	\rightarrow B, 1,2
5 (1,2,3)	$B \wedge \neg B$	\wedge B, 3,4
6 (2,3)	$A \rightarrow B \wedge \neg B$	\rightarrow E, 1,5
7 (2,3)	$\neg A$	\neg E, 6

⁷⁶² Vgl. Bobzien, *Stoic Syllogistic*, S. 183.

Wie zu erkennen ist, ist für den Beweis in Zeile 6 die Implikationseinführung nötig. Das heißt, der *modus tollens* greift auf die Implikationseinführung zurück, sodass sie im stoischen Dialektiksystem erfasst wird. Analog verhält es sich zur Negationseinführung $\neg E$ in Zeile 7. Zusammengefasst bedeutet das, dass Implikationen auch auf Grundlage der stoischen Dialektik so verbunden werden können, dass die Wenn- und Dann-Teile als Konjunktionen zusammengefasst werden können. Darüber hinaus zeigen die dialektischen Betrachtungen, dass das stoische Dialektiksystem über die Implikationseinführung und Negationsbeseitigung bereits verfügt, was in der Darstellung des aktuellen Forschungsstandes in 1.4.2.1 noch ausgeschlossen wurde.

4.1.2 *lactatio animi* – Wankelmut

Auch wenn Seneca in *Epistula 2* Lucilius primär dazu aufruft, nicht ständig seine Aufenthaltsorte zu wechseln, da das Beunruhigungen mit sich bringe, bedient sich Seneca eines Ausdrucks für das Gegenkonzept einer generellen ÜTW, den ich im weiteren Verlauf als *terminus technicus* nutze: *iactatio animi*.⁷⁶³ Rosenbach übersetzt an betreffender Stelle den gesamten Ausdruck mit „Ruhelosigkeit“. Von Albrecht verweist jedoch auf das „Geworfensein“, welches durch das Wort *iactatio* impliziert wird.⁷⁶⁴ Daher wäre im Hinblick auf die ständigen Veränderungen des Ortes, die in *Epistula 2* problematisiert werden, und hinsichtlich der metaphorischen Bedeutung von *iactatio* als Schwanken der Zustimmungen präziser von einem „Hin-und-her-Geworfensein der Seele“⁷⁶⁵ zu sprechen. „Ruhelosigkeit“ kann auch auf schwankende Zustimmungen referieren, aber die Formulierung „Hin-und-her-Geworfensein der Seele“ bringt die Schwankungen in den Zustimmungen deutlicher zum Ausdruck. Eine stilistisch

⁷⁶³ Ep. 2, 1.

⁷⁶⁴ Vgl. Ep. 2, 1 für Rosenbachs Übersetzung; und siehe: von Albrecht, Seneca, S. 35 sowie die dortige Anmerkung 44.

⁷⁶⁵ Der Ausdruck *iactatio animi* weist das Wort *animus* (im Genitiv stehend) auf. Gewöhnlich unterscheidet sich die Verwendung von *anima* und *animus* im Lateinischen dahingehend, dass *anima* für den Lufthauch, für die Seele oder ein Lebensprinzip steht, wohingegen *animus* eher Dinge wie „Herz“, „Verstand“, „Mut“ oder „Geist“ meint. Allerdings können sowohl *anima* als auch *animus* gleichermaßen mit „Seele“ übersetzt werden, sodass die obige Übersetzung auch den Ausdruck „Seele“ enthält. Vgl. Georges, Der neue Georges, Einträge zu „anima“ und „animus“, S. 336 f. und S. 340–343.

elegantere Übersetzung wäre der Ausdruck „Wankelmut“.⁷⁶⁶ Die *iactatio animi* wird grundsätzlich in allen Schriften von Seneca aufgegriffen, die eine Seelenleitungsfunktion besitzen und sich daher mit den Affekten der Menschen allgemein oder der Widmungsempfänger im Speziellen beschäftigen.⁷⁶⁷

In *Epistula* 20 widmet sich Seneca erstmals genauer dem Konzept der *iactatio animi*. Die wesentlichen Themen der *Epistula* sind einerseits die Aufgaben der Philosophie und andererseits die Armut, die es einzuüben gilt. In Anlehnung an 1.3.4 ist zudem zu beachten, dass diese, hinsichtlich des gesamten Briefkorpus, frühe *Epistula* noch keine explizite stoische Haltung einnimmt, sondern Überlegungen bereithält, die allgemein für die Philosophie und speziell sowohl für die Stoa als auch für Epikurs Schule gelten können. Lucilius wird ermahnt, sich der Philosophie intensiv zu widmen, wobei er bemüht sein soll, seine seelisch-moralische Entwicklung nicht anhand seiner Worte, sondern anhand seiner Taten zu prüfen (*uerba rebus proba*).⁷⁶⁸ Nachdem Seneca die Aufgabe der Philosophie damit definierte, eine ÜTW zu erzielen,⁷⁶⁹ wird Seneca konkreter und weist Lucilius darauf hin, folgende mögliche Widersprüchlichkeiten bei sich zu untersuchen:

„Obserua te itaque, numquid uestis tua domusque dissentiant, numquid in te liberalis sis, in tuos sordidus, numquid cenes frugaliter, aedifices luxuriose. [...] Quidam se domi contrahunt, dilatant foris et extendunt: uitium est haec diuersitas et signum uacillantibus animi ac nondum habentibus tenorem suum.“⁷⁷⁰ (Beobachte dich, ob sich etwa deine Kleidung und dein Haushalt gegenseitig widersprechen, ob du

⁷⁶⁶ Generell weist der Ausdruck *iactatio* drei Bedeutungsfelder auf: das Hin- und Herwerfen sowie die damit verbundene Bewegung des Schüttelns und Erschütterns; das Auftreten von Unruhe; das Prahlen im Rahmen von Lobpreisungen, wobei letztere Möglichkeit eine inadäquate Übersetzung bezüglich schwankender Zustimmungen darstellt, da „Prahlen“ nur die Konnotationen eines übermäßigen Lobens abdeckt. Siehe dazu: Georges, Der neue Georges, Eintrag zu „*iactatio*“, S. 2398 f.

⁷⁶⁷ Neben den *Epistulae Morales*, die im Anschluss untersucht werden, und beispielsweise dem Anfang von *De Vita Beata*, I, 1–4 sei beispielhaft auf den Beginn von *De Tranquillitate Animi* verwiesen, wo der Widmungsempfänger Serenus über das Schwanken seiner Urteile (*fluctuationem meam*) klagt. Zwar gibt er zu verstehen, dieses Problem sei weniger gefährlich für ihn, weil er heftigere Zustimmungsschwankungen und Affekte bereits überstanden habe, dennoch bittet er Seneca um Rat, da das Schwanken Serenus immer noch zusetze. Vgl. Seneca, *De Tranquillitate Animi*, I, insbesondere 18.

⁷⁶⁸ Vgl. Ep. 20, 1.

⁷⁶⁹ Vgl. ebd., 2.

⁷⁷⁰ Ebd., 3.

etwa in Bezug auf dich freigiebig bist, zu den deinen aber geizig, ob du etwa einfach speist, aber ausschweifend baust. [...] Einige schränken sich zu Hause ein, breiten und dehnen sich aber auf den Foren⁷⁷¹ aus: Eine Verfehlung ist diese Verschiedenheit und das Zeichen einer schwankenden und noch nicht ihren [beständigen] Fortgang⁷⁷² habenden Seele.)

Die Beispiele, die Seneca hier gibt und sich vor allem auf Widersprüche im Verhalten beziehen, mögen vielleicht aus heutiger Sicht banal erscheinen und man könnte sich leicht fragen, ob es nicht bedeutendere Kontexte und Bereiche gebe, in denen Widersprüche realisiert werden, aber Seneca zeigt damit auf, dass die menschlichen Widersprüchlichkeiten bis in die kleinsten Winkel des alltäglichen Lebens reichen und letztendlich Symptom einer wankelmütigen Seele sind. Ferner sind die Beispiele auch so gewählt, dass die *iactatio animi* nicht in jedem Falle bei einer im Überfluss lebenden römischen Nobilität zu finden ist, sondern selbst bei niederen Ständen der römischen Bevölkerung. Seneca markiert damit die *iactatio animi* als das persönliche und gesellschaftliche Grundproblem der frühen römischen Kaiserzeit.⁷⁷³ Im nachfolgenden Absatz fasst Seneca genau diesen Gedanken zusammen und pointiert, dass die Menschen im Allgemeinen nicht in der Lage sind, bei einer Zustimmung zu verbleiben:

„[N]emo proponit sibi, quid uelit, nec si proposuit, perseuerat in eo, sed transilit; nec tantum mutat, sed redit et in ea, quae deseruit ac damnauit, reuoluitur.“⁷⁷⁴ (Niemand nimmt sich vor, was er will, und nicht wenn sich jemand [etwas] vornahm, verbleibt er dabei, sondern springt hinüber; und nicht nur verändert er, sondern kehrt zurück, und in das, was er aufgab und verachtete, wird er zurückgewälzt.)

Besteht gemäß der ersten Annäherung in 4.1.1 die generelle ÜTW in einem beständigen Geben gleicher Zustimmungen, stellt die *iactatio animi* eine fortdauernde Sprunghaftigkeit in den Zustimmungen dar. Aber es ist auch möglich, trotz der *iactatio animi* zumindest zeitweilig eine ÜTW an den Tag zu legen. Das heißt, die *iactatio animi* schließt die ÜTW nicht grundsätzlich aus, denn die Möglichkeit besteht, dass „zurückgewälzt“ wird (*reuoluitur*); das heißt, wenn das zuvor gewählte Beispiel Marcus

⁷⁷¹ Das heißt: im öffentlichen Leben.

⁷⁷² Rosenbach übersetzt *tenorem* freier mit „Haltung“.

⁷⁷³ Vgl. Seubert, Seneca zwischen Macht und Weisheit, Rom und Kosmopolotie, S. 14.

⁷⁷⁴ Ep. 20, 4. Eine ähnliche Beobachtung folgt noch in Absatz 6 derselben *Epistula*.

seine einst gegebenen Zustimmungen wiederholt, könnten sich Grenz- oder Ausnahmefälle konstruieren lassen, in denen es zumindest zu einer zeitlich begrenzten ÜTW kommen kann. Ferner gilt, dass selbst eine partielle ÜTW trotz Wankelmütigkeit realisierbar ist, da beide, Wankelmütigkeit und eine ÜTW, gleichzeitig bestehen können. Man denke dazu wieder an Marcus, der gemäß der Stoa sprach und dem es nichts ausmacht, dass seine Sesterzen gestohlen wurden, und der sich in anderen Situationen freigiebig verhält. In gewissen Bereichen kann man ihm also zugestehen, dass er eine ÜTW gemäß der Stoa an den Tag legt. Dennoch kann er gleichzeitig in anderen Bereichen, beispielsweise diejenigen, die sich auf Furcht oder Tapferkeit beziehen, sehr wankelmütig sein. Einmal spricht er von Tapferkeit im Kampf, ein anderes Mal ist er im Kampf voller Furcht. Das heißt, dass die *iactatio animi* überall noch dort gegeben ist, wo Verfehlungen oder Affekte vorherrschen, sodass eine generelle ÜTW verhindert wird. Nur eine generelle ÜTW stellt das direkte Gegenteil zur *iactatio animi* dar, da eine generelle ÜTW ein Schwanken in den Zustimmungen komplett ausschließt.

In Anlehnung an Senecas Kritiken an konkurrierende Philosophieschulen in 4.1.1 ist es noch möglich zu präzisieren, dass die *iactatio animi* genau dann entsteht, wenn etwas jenseits der sittlichen Vollkommenheit als ein Gut angenommen wird. Sobald das der Fall ist, besteht die Gefahr, falsche Zustimmungen zu geben. Das hat letztendlich Affekte zur Folge, sodass auch je nach Umfang und Wechselhaftigkeit eine jeweils ausgeprägte Form der Wankelmütigkeit gegeben ist. Das heißt, dass beispielsweise der Glücksbegriff der epikureischen Philosophie, aus Sicht der Stoa, die *iactatio animi* impliziert, denn ein Bestandteil des epikureischen Glücksbegriffes ist die Ausweisung des Genusses (*uoluptas*) als notwendige Bedingung für Glück, wobei die *uoluptas* Quelle von Affekten und damit der *iactatio animi* ist, die letztendlich auch praktisch realisiert wird, lebt man gemäß dem epikureischen Glücksverständnis. Jede Schule, die eine Glücksauffassung aufweist, die eine *iactatio animi* impliziert, kann aus Sicht von Seneca und der Stoa kein glückliches Leben garantieren – weder theoretisch noch praktisch. Vielmehr noch: Der Glücksbegriff konkurrierender Philosophieschulen erweist sich als widersprüchlich in sich, da einerseits ein glückliches Leben definiert wird und als praktisch realisierbar in Aussicht gestellt wird, andererseits sich das glückliche Leben

durch den analytischen Bestandteil der *iactatio animi* weder als konsistent definiert noch als praktisch realisierbar erweist.

Die ersten Vorbetrachtungen ergaben bisher, dass der Begriff der ÜTW mehrdeutig sein kann. Es ist daher nötig, ihn präziser zu fassen, indem man zwischen einer zeitlich begrenzten, einer partiellen und einer generellen ÜTW unterscheidet. Das Gegenkonzept zur generellen ÜTW ist, wie zu sehen war, die *iactatio animi*. Der *terminus technicus* hilft dabei, begrifflich zu fassen, in welchem Umfang⁷⁷⁵ und mit welchen Konsequenzen⁷⁷⁶ sich eine Schwankung in den Zustimmungen bemerkbar machen kann. Ferner zeigte sich, dass die *iactatio animi* ein analytischer Bestandteil aller Glücksbegriffe ist, die in irgendeiner Weise Affekte als notwendige Bedingung für Glück fassen. Dadurch kann aus stoischer Sicht darauf geschlossen werden, dass diese Glücksauffassungen, die von nicht-stoischen Philosophieschulen vertreten werden, einerseits inkonsistent sind und andererseits die jeweils auf eine nicht-stoische Glücksauffassung gründende *ars uitae* praktisch nicht realisiert werden kann, so dass damit ein glückliches Leben ausbleibt. Auf Grundlage der ersten Vorüberlegungen lässt sich nun das ÜTW-Konzept von Seneca gezielter rekonstruieren und diskutieren.

4.2 Das Konzept der Übereinstimmung von Worten und Taten

Senecas ÜTW-Konzept ist eng mit der stoischen Hierarchie der Existenzformen aller Lebewesen verbunden. Die untersten Ränge nehmen Pflanzen und Tiere ein. Sie entwickeln sich zwar so, dass sie auch ein ihnen von der göttlichen Vorsehung zugedachtes höchstes Gut erreichen, das aber, anders als beim Menschen, nicht darin besteht, vernünftig und damit glücklich sein zu können.⁷⁷⁷ Pflanzen und Tiere sind im Sinne der Stoa daher weder fähig, rational zu denken, noch zu sprechen oder zu handeln. Aufgrund seiner Vernunft hat der Mensch die Chance, eine ÜTW zu realisieren. Eine höhere Existenzform als der Mensch stellt nur die Natur (oder Gott) dar, die das allwaltende, vollkommen vernünftige aktive Prinzip darstellt, welches die Welt erschafft, sie entwickeln lässt

⁷⁷⁵ Beispielsweise durch das Bestreben, ständig an neuen Orten zu verweilen oder immer wieder Bücher durcheinander zu lesen. Vgl. Ep. 2, 2 ff.

⁷⁷⁶ Zum Beispiel nicht ein glückliches Leben führen zu können.

⁷⁷⁷ Siehe dazu: 1.4.3.1.

und wieder zerstört. Diese Hierarchie hat im Wesentlichen einen ontologischen sowie metaphysischen Charakter und stellt zunächst klar, dass allein der Mensch durch seine zu kultivierende Vernunft fähig ist, eine jeweilige ÜTW zu realisieren. Das ÜTW-Konzept selbst gründet sich aber auf einer rein ethischen Hierarchie. Die ontologische und die ethische Hierarchie sind im Folgenden voneinander zu trennen, da ansonsten rasch ein Missverständnis hinsichtlich der Stellung des Weisen in der stoischen Philosophie entstehen kann, auf das ich kurz eingehe:

Aus den Vorüberlegungen in 4.1 ist bereits ableitbar, dass es unter den Menschen Beispiele gibt, die nur in der Lage sind, eine zeitlich begrenzte ÜTW an den Tag zu legen, sowie Beispiele, denen es gelingt, entweder eine partielle oder eine generelle ÜTW zu verwirklichen. Da alles jenseits einer generellen ÜTW stets mit der *iactatio animi* einhergeht, können Personen, die nicht eine generelle ÜTW realisieren, keine perfekte Vernunft aufweisen, sodass sie immer noch falsche Zustimmungen geben und so die Grundlage für Affekte verschiedener Arten bereitstellen. Menschen ohne vollkommene Vernunft können damit keinesfalls in der ontologischen Hierarchie mit Gott oder der Natur auf einer Ebene zu finden sein. Allerdings ist die Perfektion der Vernunft beim Weisen erreicht, sodass er eine generelle ÜTW an den Tag legt. Demzufolge müsste doch zumindest der stoische Weise als idealer Vertreter der Menschheit auf einer Existenzstufe wie Gott zu finden sein. Seneca erschwert diesen Gedanken noch zusätzlich, indem er an zwei Stellen seiner philosophischen Schriften zu verstehen gibt, dass der Weise sogar Gott übertrifft. Zum einen schreibt Seneca in *De Prouidentia*: „[I]lle extra patientiam malorum est, uos supra patientiam.“⁷⁷⁸ (Jener befindet sich außerhalb der Erduldung des Schlechten, unserer befindet sich über der Erduldung.). Das heißt, Gott kommt aufgrund seines Wesens gar nicht die Notwendigkeit zu, Schlechtes ertragen zu müssen, während der Weise sich über das Ertragen des Schlechten erhoben hat. In *Epistula* 53 heißt es:

„Est aliquid, quo sapiens antecedit deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens.“⁷⁷⁹ (Es gibt etwas, bei dem der Weise dem Gott vorangeht: Jener fürchtet aufgrund der Wohltat der Natur nicht, der Weise [fürchtet sich nicht] aufgrund seiner selbst.)

⁷⁷⁸ Seneca, *De Prouidentia*, VI, 6.

⁷⁷⁹ Ep. 53, 11.

Gott ist aufgrund seiner Natur nicht in der Lage, irgendwelches Leid oder im Allgemeinen Affekte zu erfahren, denn seine Vernunft ist perfekt. Zieht man ferner die Ausführungen zum Gottesbegriff aus 1.4.3 und 1.4.4 heran, dann erweist sich Gott als Leitbild für den Menschen.⁷⁸⁰ Er gestaltete die Welt und bestimmt ihren Verlauf, wobei er überall als aktives Prinzip anzutreffen ist. Das Idealziel des Menschen besteht darin zu erkennen, dass die Welt einem spezifischen göttlichen Plan folgt, und gemäß diesem Plan zu leben ist. Das heißt aber nicht, dass Gott jenseits von Gut und Böse angesiedelt ist. Der Maßstab dafür, ob jemand gut oder schlecht ist, ist in der Stoa die Existenz vollkommener Vernunft – ewiges Leben oder Allmächtigkeit zählen nicht dazu. Da Gott über eine perfekte Vernunft verfügt, kommt ihm auch die Eigenschaft zu, gut zu sein. Schlecht wäre er nur, wenn er seinem eigenen Plan nicht Folge leisten würde oder allgemein keine perfekte Vernunft aufwiese. Der Weise, der durch seine perfekte Vernunft ebenso als „gut“ zu bezeichnen ist, hat hingegen die Fähigkeit erlangt, das Übel, Affekte zu erfahren, die er aufgrund seiner menschlichen Natur zunächst zu erleiden hatte, zu bekämpfen. Er unterscheidet sich in ethischer Hinsicht dementsprechend insofern von Gott, als dass er eine Fähigkeit besitzt, die Gott nicht hat: Affekte zu bekämpfen und sich zu einem vollkommen vernünftigen Wesen zu entwickeln. Gott entwickelt sich dagegen nicht, da er bereits vollkommen vernünftig ist, und da er vollkommen vernünftig ist, gibt es für ihn keine Notwendigkeit, Affekte zu bekämpfen.

Scott Aikin legt zu dieser Problematik eine differenzierte Untersuchung vor. Die Eigenschaft des Weisen, in seelisch-moralischer Hinsicht gottgleich zu sein, ist kein Differenzierungsmerkmal zwischen dem Weisen und Gott, das berechtigt, den Weisen als eine höhere Existenzform als Gott zu betrachten. Der Weise vermag es dank seiner Fähigkeiten, ohnehin nur maximal gottgleich zu werden. Die Angleichung erfolgt nur im Hinblick auf die Vervollkommnung der Vernunft. Von einer Vernunft des Weisen, die höhergestellt ist als die von Gott, spricht Seneca nie. Die

⁷⁸⁰ Die Epikureer sehen Epikur selbst als Leitbild an und verehren ihn ähnlich wie einen Gott, da die epikureische Schule ein Verständnis von Göttern, die nicht in das Leben der Menschen eingreifen können und auch nicht, wie in der Stoa, als Leitbild fungieren können, aufweist. Daher übertragen sie religiöse Rituale auf die Verehrung ihres Schulgründers. Siehe dazu: Clay, *The Athenian Garden*. 22–26; Annas, *The Sage in Ancient Philosophy*, S. 15 f.; Reydams-Schils, *Authority and Agency in Stoicism*, S. 308 ff.

Fähigkeit zur seelisch-moralischen Entwicklung des Menschen verdeutlicht jedoch, dass der Mensch im Unterschied zu Gott Mühen aufwenden muss, um eine perfekte Vernunft und damit die sittliche Vollkommenheit zu erreichen. Dass sich der Mensch entschließt, eine solche Entwicklung anzustreben und dass sie ihm im Idealfall glücken kann, ist etwas, das, nach Seneca, am Menschen zu loben ist. Doch dieser Umstand, der Lob verdient, setzt den Menschen im Zustand des Weisen nicht auf eine höhere Existenzstufe als Gott.⁷⁸¹ Dem Weisen kann es nur im Rahmen der Ethik gelingen, gottgleich zu werden. Dennoch unterscheidet er sich ontologisch von Gott: Der Weise ist nicht in der Lage, ewig zu leben, er vermag nicht, die Welt entstehen und vergehen zu lassen, und letzten Endes ist der Weise nicht mit dem aktiven Prinzip gleichzusetzen, welches überall im Universum zu finden ist, auch wenn er durch seine vollkommene Vernunft daran Anteil hat.⁷⁸² Demnach ist wie folgt zu differenzieren: Betrachtet man die Hierarchie der Lebewesen allein aus der Perspektive der Ethik, dann kann man den Weisen und Gott auf eine Stufe stellen. Aus ontologischer Perspektive der Stoa ist der Weise trotz seiner moralischen Qualität Gott untergeordnet.⁷⁸³ In allen Fällen ist der Weise jedoch nie in der Lage, Gott in irgendeiner Form zu übertreffen. Durch Aikins Überlegungen zeigen sich die obigen Zitate von Seneca bezüglich der Möglichkeit, dass der Mensch Gott in etwas übertrifft, als eine stilistische Übertreibung, die im Rahmen von Senecas Seelenleitung Leserinnen und Lesern ermutigen soll, sich auf den Weg einer seelisch-moralischen Entwicklung zu begeben.

Nach dieser Betrachtung entwerfe ich im Folgenden zunächst ein vollständiges Stufenmodell der seelisch-moralischen Entwicklung, welches Seneca in den *Epistulae Morales* präsentiert. Als Hauptquelle dient dazu *Epistula* 75, in der Seneca den Fortschreitenden (*proficiens*) auf Grundlage seiner seelisch-moralischen Entwicklung in verschiedene Arten unterteilt. Ferner sind weitere *Epistulae* und als Ergänzung wiederum *De Vita Beata* heranzuziehen, da das Stufenmodell der seelisch-moralischen Ent-

⁷⁸¹ Vgl. Aikin, Seneca on Surpassing God, S. 28 ff.; sowie zum Lob desjenigen, der ein Ziel mit mehr Mühen als andere erreicht: Ep. 52, 5 ff.

⁷⁸² Vgl. Ep. 53, 11 f. zur Vergänglichkeit des Weisen im Unterschied zu Gott; ebenso: Aikin, Seneca on Surpassing God, S. 26. Zur Ontologie siehe: 1.4.3.1

⁷⁸³ Vgl. Aikin, Seneca on Surpassing God, S. 30.

wicklung nicht nur den *proficiens* betrifft, sondern ebenso den Alltagsmenschen und den Weisen. Im Anschluss diskutiere ich die Implikationen für die Möglichkeit und den Anspruch, jeweilige Arten der ÜTW zu erreichen, die sich aus dem Stufenmodell ergeben. Abschließend gehe ich der Frage nach, wieso nur so wenige Menschen überhaupt in der Lage sind, eine seelisch-moralische Entwicklung zu absolvieren, und zeige dabei auf, welche Hindernisse bestehen, eine partielle oder generelle ÜTW zu erzielen. Auch hier werde ich wieder im Wesentlichen mit den Primärquellen arbeiten, da derzeit keine näheren Untersuchungen zu dieser Thematik in der Stoa- und Seneca-Forschung vorliegen.

4.2.1 Das Stufenmodell der seelisch-moralischen Entwicklung

Eine grobe Unterteilung hinsichtlich der seelisch-moralischen Entwicklung eines Menschen kann vorgenommen werden, indem man die in 1.4.4.2 bereits vorgestellte Trennung des Weisen von den übrigen Menschen nutzt, wobei auf ihr basierend die Menschen einfach aufgrund der Tatsache, keine Weisen zu sein, als Toren (*stulti*) gelten. Das Stufenmodell wäre dann derart gegliedert, dass an der Spitze der Weise sowie Gott stünden und darunter jeder andere Mensch zu finden wäre. Tatsächlich hat dieses grobe Modell bereits eine gewisse Erklärungskraft, zeigt es doch den Unterschied zwischen denjenigen auf, die die sittliche Vollkommenheit (*virtus*) erreichten und besitzen, sowie denen, die in sittlicher Unvollkommenheit leben, das heißt, sich mit Affekten auseinanderzusetzen haben. Allerdings entwirft Seneca ein viel differenzierteres Stufenmodell. Ihm gelingt es damit, nicht nur zu zeigen, dass sich der Weise (*sapiens*) von übrigen Menschen abgrenzt, sondern auch der Fortschreitende (*proficiens*) unterschiedliche Entwicklungsstufen durchmacht und sich darüber hinaus von Menschen abgrenzt, die teils nicht-stoischen Philosophien nachgehen oder überhaupt nicht mit Philosophie in Berührung gekommen sind. Ich entwickle im Folgenden das Stufenmodell von unten, das heißt von der Menschenmasse (*turba*, *strages*, *vulgus* oder *coetus*), nach oben, das heißt zum Weisen hin.

Aus der Einleitung in *De Vita Beata* geht hervor, dass man sich auf der Suche nach dem glücklichen Leben keinesfalls die Menschenmasse (*strages*) als Vorbild nehmen sollte. Seneca vermeidet es dabei, von konkreten Personen zu sprechen und verdeutlicht damit die Beschaffenheit der Menschenmasse: Sie zeichnet sich durch eine Pluralität sowie eine ständige

Wechselhaftigkeit der Meinungen aus und ist nicht fähig, sich Kenntnisse, das heißt korrekte und beständige Urteile über die Welt und moralisch bedeutsame Situationen, anzueignen. Stattdessen verbleibt die Menschenmasse dabei, einfach ihre Meinungen zum Besten zu geben, was einem Gewirr an Geräuschen und Lärm (*fremetum et clarmorem*) gleicht und nur zur Folge hat, dass alle Menschen der Menschenmasse ein Leben in Irrtümern (*uita inter errores*) führen und somit keine Chance haben, sich dem glücklichen Leben wenigstens anzunähern.⁷⁸⁴ Aufgrund der ständigen Verwirrungen, die die Menschenmasse durch das bloße Äußern von Meinungen verursacht, wird sie von Seneca durchweg mit negativen Ausdrücken versehen. In *De Uita Beata* finden sich beispielsweise die Bezeichnungen *strages* und *coetus*, die beide auch mit „Masse“ übersetzt werden können, wobei *coetus* vor allem „Zusammenkommen“, „Zusammentreffen“ oder „Zusammenrottung“ meint; *strages* bedeutet etwa „Niederstürzen“, „Vernichtung“ oder „Verwüstung“.⁷⁸⁵ Die Bezeichnungen, die Seneca für die Menschenmasse in *De Uita Beata* wählt, sind durchweg negativ konnotiert, womit er den niederen seelisch-moralischen Rang der Menschenmasse verdeutlicht. In den *Epistulae Morales* verwendet Seneca vermehrt den Ausdruck *turba*, der das semantische Feld von „Masse“, „Getümmel“, „Gewühl“ sowie in einem abschätzigen Sinne von „Pöbel“ oder „großer Haufen“ abdeckt und damit ähnlich negativ konnotiert ist wie die Bezeichnungen in *De Uita Beata*. Die negative Konnotation geht auch mit der Verwendung von *uulgus* einher, wobei *turba* genau dann negativ zu verstehen ist, wenn der Ausdruck im Sinne von *uulgus*, also im hauptsächlichen Sinne von „Masse“, „der gemeine Mann“ oder „Pöbel“, gebraucht wird. In wenigen Fällen im Lateinischen, beispielsweise wenn *turba* genutzt wird, um von einer Menge an Befehlshabern zu sprechen und damit so viel wie „Schwarm“ oder „Menge“ gemeint wird, ist der Begriff auch positiv konnotiert, was bei Seneca jedoch nicht vorkommt.⁷⁸⁶ Lucilius wird unter anderem in *Epistula 7* gleich zu Beginn aufgefordert, die Masse (*turba*) zu meiden, wobei Seneca selbst keinen Hehl daraus macht, von ihr täglich in Verwirrung (in Verbform mit *turbare* ausgedrückt) versetzt zu werden, sodass seine Zustimmungen

⁷⁸⁴ Vgl. Seneca, *De Uita Beata*, I, 2.

⁷⁸⁵ Vgl. Georges, *Der neue Georges*, Einträge zu „*coetus*“ S. 955 f. und „*strages*“, S. 4511 f.

⁷⁸⁶ Vgl. Georges, *Der neue Georges*, Einträge zu „*turba*“, S. 4845 f. und „*uulgus*“, S. 5076 f.

zu schwanken beginnen und sich sein Charakter über den Tag hinweg durch den Umgang mit Menschen verschlechtert.⁷⁸⁷

Auch in der späteren *Epistula* 50 greift Seneca abermals das Motiv der Verwirrungen durch die Menschenmasse auf. Analog zur Einleitung in *De Vita Beata* spricht er davon, dass alle in der Menschenmasse führungslos umherirren (*sine duce erramus*), was für die Menschen ausschließlich zur Folge habe, eine falsche Lebensform anzunehmen und nie glücklich zu werden.⁷⁸⁸ Nun könnte man annehmen, dass die Abkehr einer einzelnen Person von der Menschenmasse dazu führen könnte, ein glückliches Leben zu realisieren. Diese Idee verwirft Seneca jedoch, indem er darauf hinweist, dass auch jede einzelne Person Schwankungen in den Zustimmungen zu etwas (das heißt dem ständigen Wechsel der Meinungen) unterworfen ist. Es genügt nicht, sich von der Menschenmasse zu entfernen, solange eine Person für sich selbst noch dafür sorgt, in Affekte zu geraten.⁷⁸⁹

Unter Beachtung der Konnotation von *turba* und der Beschreibung der *turba* durch Seneca, ist zu schließen, dass sie die unterste seelisch-moralische Stufe darstellt. Jedoch zählen zu dieser Stufe ebenso einzelne Personen, die eine selbige moralische Qualität besitzen wie die *turba*. Eine Zugehörigkeit zur Menschenmasse ist damit keine notwendige Bedingung dafür, ein unglückliches Leben zu führen. Auch eine einzelne Person kann wankelmütig durch das Leben schreiten, nie ein glückliches Leben erreichen und auf derselben seelisch-moralischen Entwicklungsstufe stehen wie die Menschenmasse.⁷⁹⁰

Aus diesen Betrachtungen und aus den Vorüberlegungen aus 4.1 heraus kann man die *stulti* bereits differenzieren: In der Gruppe der *stulti* gibt es Menschen, die ein philosophieloses Leben (und insofern der *turba* angehören oder solitär leben, aber sich auf gleicher seelisch-moralischer Entwicklungsstufe wie die Menschenmasse befinden), ein Leben gemäß ei-

⁷⁸⁷ Vgl. Ep. 7, 1 und Ep. 8, 1 zur Verwendung von *turba*. Beispielsweise in Ep. 14, 9 gebraucht Seneca den Ausdruck *uulgus*.

⁷⁸⁸ Vgl. Ep. 50, 3.

⁷⁸⁹ Vgl. ebd., 4.

⁷⁹⁰ In Kapitel 5 zeige ich zudem, dass ein Leben in der Menschenmasse auch nicht notwendig ein unglückliches Leben zur Folge hat, sondern lediglich die Wahrscheinlichkeit erhöht, kein glückliches Leben zu erreichen.

ner nicht-stoischen Philosophie oder ein Leben gemäß der stoischen Philosophie führen. Als Beispiele für die erste Gruppe führt Seneca in *De Vita Beata* die wohlhabenden Genusssüchtigen namens Nomentanus und Apicius an. Ersterer wird bereits bei Horaz als Schlemmerer erwähnt, zweiterer ist Vertreter der augustinischen und tiberianischen Zeit.⁷⁹¹ Nach einem kurzen Abriss über ihre Gewohnheiten urteilt Seneca:

„Hosce esse uoluptatibus dices, nec tamen illis bene erit, quia non bono gaudent.“⁷⁹² (Du wirst sagen, dass diese sich in Genüssen befinden, und dennoch wird es ihnen nicht gut ergehen, weil sie sich nicht über ein Gut freuen.)

Obwohl sie von Genüssen umgeben sind, leiden diese Vertreter unter unbeständigen Meinungen und führen daher kein glückliches Leben.⁷⁹³ Die Genusssüchtigen, also Personen, bei denen der Affekt der Begierde (in Bezug auf den Geschmack) bereits in die Verfehlung der Genusssucht übergegangen ist, sind nur ein Beispiel von Menschen, die ein unglückliches Leben führen. Auch für die Affekte der Furcht, des Schmerzes und des Zornes sowie für sich daraus entwickelnde Verfehlungen können Beispiele angeführt werden, an denen sich ein unglückliches Leben nachweisen lässt.⁷⁹⁴

Die zweite Gruppe lässt zwei Betrachtungen zu: Sie kann zum einen der ersten Gruppe insofern angehören, als dass ein durchweg unglückliches Leben geführt wird. Sie kann aber auch teilweise zumindest ein moralisch qualitativ besseres Leben führen, insofern es zu Überschneidungen mit der dritten Gruppe beziehungsweise der stoischen Philosophie

⁷⁹¹ Vgl. zu Nomentanus und Apicius die Anmerkungen von Rosenbach zu Seneca, *De Vita Beata*, XI, 4. Zu dem von Seneca kritisierten Apicius ist zu bemerken, dass es sich um einen Mann namens Marcus Gaius Apicius handelt. Es ist wahrscheinlich, dass er Gerichte kreierte, die später in das Kochbuch *De Opsoniis et Condimentis siue De Re Culinaria Libri Decem* von Caelius Apicius mit einfließen. Vgl. Fuhrmann, *Der kleine Pauly*, Eintrag zu „Caelius“, S. 995 und Schmitt-Pantel, *Der neue Pauly*, Eintrag zu „C. Apicius“, S. 903.

⁷⁹² Seneca, *De Vita Beata*, XI, 4.

⁷⁹³ Vgl. ebd., XII, 4.

⁷⁹⁴ Dazu sei auf die Unterkapitel 2.5.5 und 2.5.6 verwiesen. Dort wurde bereits beispielsweise Caligula als zorniger Herrscher und Negativbeispiel für einen Menschen, der seinen Affekten erlag, angesprochen. In Bezug auf den Schmerz kann Seneca selbst dienen, der den Verlust von Serenus betrauerte. Hinsichtlich des Affektes der Furcht thematisiert Seneca in den *Epistulae Morales* immer wieder die Furcht vor dem Tod, die dazu führt, dass man zu leben verlernt und nur an den Tod denkt. *Epistula* 4 widmet sich bereits dieser Thematik und wird beispielsweise in den *Epistulae* 30 und 54 erneut aufgegriffen.

kommt. Eine Überschneidung wäre beispielsweise bei Epikureern gegeben, da auch sie die Mäßigung (*moderatio*) kennen, denn übermäßiger Genuss führt im Sinne der epikureischen Schule zu einem unglücklichen Leben.⁷⁹⁵ Dem würde die Stoa auch zustimmen, wenngleich bei ihr der Akzent darauf liegt, den Genuss, egal in welcher gemäßigten Form, nicht als ein Gut zu betrachten. Rein auf die Mäßigung bezogen würde Seneca aber den Epikureern ein erträglicheres Leben zuschreiben als das von Menschen, die in ihrem Leben vollständig auf Philosophie verzichteten.⁷⁹⁶ In *De Uita Beata* zieht er sogar den Vergleich, dass Epikur ähnlich Sittliches in das Konzept seines Genussbegriffes aufnahm wie die Stoa:

„In ea quidem ipse sententia sum (inuitis hoc nostris popularibus dicam) sancta Epicurum et recta praecipere et, si propius accesseris, tristia; uoluptas enim illa ad paruum et exile reuocatur et quam nos uirtuti legem dicimus eam ille dicit uoluptati: iubet illum parere naturae; parum est autem luxuriae quod natura satis est.“⁷⁹⁷
(Ich selbst bin aber der Ansicht – ich mag das gegen den Willen unserer Genossen sagen –, dass Epikur Ehrwürdiges und Richtiges vorschrieb und, wenn du näher herangerückt sein solltest, Ernstes; jener Genuss wird nämlich zum Niedrigen und wie ein Verbannter zurückgerufen und welches Gesetz wir der sittlichen Vollkommenheit zuweisen, weist jener dem Genuss zu: Er befiehlt jenem, der Natur zu gehorchen; aber zu wenig ist der Ausschweifung, was der Natur genug ist.)

Diese Textstelle ist jedoch im Rahmen von *De Uita Beata* zu betrachten: Seneca argumentiert darin gegen die Glücksvorstellung der Peripatetiker, der Kyniker, der Epikureer und gegen eine absichtlich falsch verstandene epikureische Philosophie. Wenn Seneca eine Annäherung des epikureischen Genussbegriffes an den stoischen Begriff der sittlichen Vollkommenheit beschreibt, dann verfolgt er damit zwei Ziele: Erstens soll die falsche Deutung der epikureischen Philosophie (maßloser Genuss garantiere ein glückliches Leben) als Ausrede für Genusssüchtige entlarvt wer-

⁷⁹⁵ Vgl. Brunschwig und Sedley, *Hellenistic Philosophy*, S. 156; Seubert, *Epikur und Epikurismus*, S. 135 f.; Woolf, *Pleasure and Desire*, S. 164–167, wo Woolf diskutiert, inwieweit und bis zu welchem Maße im Sinne der epikureischen Schule Luxus gewählt werden sollte, um ein glückliches Leben führen zu können.

⁷⁹⁶ Vgl. zum Umstand, dass Seneca auch den Epikureern eine gewisse Möglichkeit einräumt, Worte und Taten in Einklang zu bringen: Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 158.

⁷⁹⁷ Seneca, *De Uita Beata*, XIII, 4.

den, wobei diejenigen, die diese Deutung unterstützen, Epikur als Gewährsmann für ihr Fehlverhalten nehmen.⁷⁹⁸ Zweitens soll gezeigt werden, dass Epikurs Schule und die Stoa auch Überschneidungen aufweisen. Die Annäherung an die Epikureer ist daher einerseits rhetorischer Natur, um gegen die falsche Deutung der epikureischen Philosophie zu argumentieren, andererseits philosophischer Natur, was aber in *De Uita Beata* nicht den Verdacht aufkommen lässt, Seneca sehe größere Gemeinsamkeiten zwischen Epikurs Philosophie und der Stoa, da in *De Uita Beata* und später noch intensiver in den *Epistulae Morales* gegen Epikurs Philosophie argumentiert wird. Dennoch kann man sagen, dass der epikureische Genussbegriff in Bezug auf die Mäßigung etwas mit der sittlichen Vollkommenheit der Stoa gemein hat. Insofern kann auch ein Epikureer ein moralisch besseres Leben als die meisten Mitglieder der Menschenmasse führen, was ich in 4.2.2 noch weiter präzisieren werde. Die in 4.1 diskutierten Kritiken an Epikurs Genussbegriff im Hinblick auf die Möglichkeit eines glücklichen Lebens bleiben von den jetzigen Betrachtungen unberührt, da nicht das glückliche, sondern nur ein besseres Leben als das der Menschenmasse zur Debatte steht.

Auch weitere Überschneidungen mit nicht-stoischen Philosophieschulen sind vorstellbar. In *Epistula* 30 rühmt Seneca den Historiker Bassus Aufidius. Als Epikureer gelang es Bassus, vor seinem Tode heiterer Gesinnung zu sein, was beweise, dass er die Todesfurcht ablegte.⁷⁹⁹ Denkt man ferner an den Kyniker Demetrius, den Seneca oftmals sogar in den Rang eines Weisen erhebt,⁸⁰⁰ kann gefolgert werden, dass auch die Lebensweise der Kyniker durchaus Überschneidungen mit der stoischen Philosophie aufweisen kann. Demetrius schaffte es, Seneca zufolge, die Habgier abzulegen, und lebte ein Leben in Armut und Bedürfnislosigkeit. Vor der Obrigkeit hatte er keine Furcht. Die Abkehr von Furcht vor der Obrigkeit und der Habgier sind wiederum Ziele, die mit der Stoa verwandt sind. Ein absolut glückliches Leben ist jedoch auch für einen Kyniker nicht möglich, da, so argumentiert Seneca in *De Uita Beata*, wiederum ein weiteres vermeintliches Gut neben der sittlichen Vollkommenheit ge-

⁷⁹⁸ Vgl. ebd., XIII, 5.

⁷⁹⁹ Vgl. Ep. 30, 1 ff.

⁸⁰⁰ Vgl. Seneca, *De Beneficiis*, VII, VIII, 2–XI; Sørensen, *Seneca*, S. 178; Romm, *Dying Every Day*, S. 133.

dacht wird, das das glückliche Leben realisieren soll. Sind es bei den Epikureern der Genuss sowie die Abkehr vom Schmerz, die das zweite vermeintliche Gut darstellen, ist es bei Demetrius die Armut. Auch hier ist wieder die Gefahr gegeben, dass die sittliche Vollkommenheit in den Hintergrund tritt und, aus Sicht der Stoa, etwas Indifferentes (in Falle der Kyniker die Armut) als Gut gewertet wird, sodass die sittliche Vollkommenheit nicht mehr als einziges Gut gilt und daher ein glückliches Leben verwehrt bleibt. Senecas Begründung zielt jedoch im Falle des Kynismus nicht darauf ab, auf das Vorhandensein von Affekten zu verweisen, das sich aus der kynischen Lebenskunst ergibt, sondern darauf, dass sich der Kynismus auf Grundlage seiner asketischen Züge der Möglichkeiten beraubt, Tugenden wie die *moderatio* zu erlernen, die im Zustand der Askese keine Bedeutung hat.⁸⁰¹

Die dritte Gruppe besteht aus drei unterschiedlichen Arten des stoischen Fortschreitenden (*proficiens*) und schließlich dem Weisen. Die drei Abstufungen erörtert Seneca in *Epistula* 75.⁸⁰² Sie ist die einzige längere systematische Erläuterung des seelisch-moralischen Fortschrittes, die Seneca vorlegt. Weitere Überlegungen sind durch Textstellen des übrigen Briefkorpus zusammenzufügen. *Epistula* 75 gehört nunmehr zum Teil des Briefkorpus, der sich gezielt mit der stoischen Philosophie auseinandersetzt und die epikureische Philosophie höchstens erwähnt, um eine Abgrenzung vorzunehmen. Zu Beginn von 4.1.1 zitierte ich eine Textstelle aus *Epistula* 52. Auch dort bespricht Seneca bereits eine dreigliedrige seelisch-moralische Entwicklung des Menschen. Das erfolgt jedoch nicht allein im Rahmen der stoischen Philosophie, sondern vor dem Hintergrund der Seelenleitung, sodass Seneca in *Epistula* 52 noch auf Beispiele

⁸⁰¹ Vgl. Fuhrer, *The Philosopher as Multi-Millionaire*, S. 214 f. und Seneca, *De Vita Beata*, XVIII, 3.

⁸⁰² Die moderne Stoaforschung verweist zwar auf die seelisch-moralische Entwicklung einer Person, konzentriert sich aber nicht auf nähere Analysen und verbleibt zumeist dabei, nur den letzten Entwicklungsschritt vom Fortschreitenden zum Weisen zu thematisieren. Daher verweise ich an dieser Stelle nur darauf und arbeite im Folgenden hauptsächlich mit den *Epistulae Morales*: Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 148 ff.; Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 105; Brouwer, *The Stoic Sage*, S. 54–89; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 222; sowie eine Darstellung der Gedanken der frühen Stoa in: Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 724–736. Auch in der Literatur zur *Oikeiosis*-Lehre (siehe dazu: 1.4.4.2) bezieht man sich nicht auf Senecas Stufenmodell, sondern konzentriert sich auf die Entwicklung der Vernunft oder den Wissenserwerb des Menschen; siehe dazu: 1.4.4.2 sowie dazu angegebene Quellen.

der epikureischen Schule eingehen kann. Ferner ist zu beachten, dass das Hauptthema von *Epistula* 52 lediglich die richtige Wahl moralischer Vorbilder (*exempla*) ist. Solche *exempla* sind von Stoikern und Epikureern gleichermaßen zu suchen, wollen sie gemäß der jeweiligen Philosophie leben lernen,⁸⁰³ sodass sich auch daher der Einbezug epikureischer Beispiele erklärt.

Epistula 75 beginnt dagegen mit der Klage von Lucilius, Seneca schreibe Briefe, die nicht gut genug formuliert wären. Daraufhin stellt Seneca klar, es gehe nicht darum, gekünstelte Formulierungen zu erschaffen, sondern das zu schreiben, was man selbst lebt, beziehungsweise das zu leben, wovon man sprach.⁸⁰⁴ Im Unterschied zu *Epistula* 52 wird nun nicht mehr danach gefragt, wie es möglich sein könne, einen seelisch-moralischen Fortschritt über Vorbilder zu erzielen, sondern es wird nunmehr vorausgesetzt, dass die Grundlagen der Stoa verinnerlicht wurden und es nun nur noch darum gehen kann, das zu schreiben oder zu sagen, was man in die Tat umsetzen kann – und umgekehrt.

Bevor Seneca mit seiner Unterscheidung der Fortschreitenden beginnt, definiert er: Sämtliche Fortschreitenden zählen zu den Toren (*in numero stultorum*). Sie sind daher im Stufenmodell der seelisch-moralischen Entwicklung unter dem Weisen zu finden. Allerdings sind sie von den *stulti*, die beispielsweise keinerlei Philosophie in ihr Leben eindringen lassen und sich auf der gleichen seelisch-moralischen Entwicklungsstufe wie die Menschenmasse befinden, deutlich zu unterscheiden. Insofern ist der Ausdruck *stultus* bei Seneca mehrdeutig. Er kann sich einmal weitgefasst auf eine Person beziehen, die kein Weiser ist, und einmal enggefasst auf eine Person, die kein Weiser ist und darüber hinaus sich nicht mit Philosophie auseinandersetzt. Diese begriffliche Differenzierung wird deutlicher, wenn Seneca von einem großen Abstand (*magno interuallo*) zwischen Fortschreitenden und den übrigen *stulti* spricht, auch wenn beide Gruppen es nicht vermögen, ein glückliches Leben zu führen, da das nur dem Weisen vorbehalten ist.⁸⁰⁵

⁸⁰³ Zum Einsatz von Beispielen (*exempla*) siehe: Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 27 ff. und Nussbaum, The Therapy of Desires, S. 338 ff.

⁸⁰⁴ Vgl. Ep. 75, 1–7.

⁸⁰⁵ Vgl. ebd., 8.

Seneca stellt im Anschluss die Dreiteilung der Fortschreitenden von oben nach unten vor. Da ich bereits begann, das Stufenmodell von unten nach oben zu entwickeln, erläutere ich im Folgenden Senecas Darstellung in *Epistula* 75 rückwärts.

„Tertium illud genus extra multa et magna uitia est, sed non extra omina. Effugit auaritiam, sed iram adhuc sentit: iam non sollicitatur libidine, etiamnunc ambitione; iam non concupiscit, sed adhuc timet, et in ipso metu ad quaedam satis firmus est, quibusdam cedit; mortem contemnit, dolorem reformidat.“⁸⁰⁶ (Jene dritte Stufe⁸⁰⁷ ist außerhalb vieler und großer Verfehlungen, aber noch nicht außerhalb von allen. Sie entfloh der Habgier, bisweilen aber fühlt sie noch den Zorn: Sie wurde noch nicht von der Begierde erregt, [aber] noch einmal vom Ehrgeiz; sie begehrt noch nicht, bisweilen fürchtet sie [aber], und in der Furcht selbst ist sie in Bezug auf Etlliches genug gestärkt, vor manchem weicht sie; den Tod verachtet sie, den Schmerz stellt sie wieder her.)

Es nehmen also diejenigen Fortschreitenden die unterste Stufe ein, die bereits in der Lage sind, gemäß der stoischen Philosophie wesentliche Verfehlungen (*uitia*) abgelegt zu haben. Zunächst ist an der Überlegung zu erkennen, dass Seneca bereits ein sehr hohes Niveau für die unterste Stufe des Fortschreitenden im Sinne hat, sodass ersichtlich wird, wieso er im Vorfeld von einem großen Abstand zu den übrigen Toren spricht. Ein Fortschreitender ist man noch nicht, wenn man beispielsweise nur die Habgier (*auaritia*) abgelegt hat. Seneca spricht in der Mehrzahl (*multa et magna uitia*), sodass wenigstens zwei Verfehlungen behoben werden mussten, um jemanden als Fortschreitenden der dritten Stufe ansehen zu können. Bedeutend ist, dass Seneca hier nicht davon spricht, dass Affekte abgelegt wurden. Folgendes Beispiel sei konstruiert, um diese Überlegung zu verdeutlichen, wobei ich bewusst vom Inhalt des obigen Zitates ein wenig abweiche, um keine begrifflichen Unklarheiten zu erzeugen, denn Seneca benutzt oben den Ausdruck *libido* im engeren Sinne von „Geschlechtslust“, wobei *libido* im weiteren Sinne als einer der vier Hauptaffekte, in dem Fall die Begierde, verstanden werden kann, und ich

⁸⁰⁶ Ebd., 14.

⁸⁰⁷ Da ich ein Stufenmodell entwickle, übersetze ich *genus* dem Untersuchungsbegriff entsprechend freier mit „Stufe“ und nicht mit „Geschlecht“, „Art“ oder „Gattung“. Vgl. Georges, Der neue Georges, Eintrag zu „genus“, S. 2261 f.

dieser erweiterten Bedeutung folge.⁸⁰⁸ Betrachtet man die *uitia* der Habgier, die sich auf dem Affekt der Begierde (*libido*) gründet, und der Grausamkeit, die aus dem Affekt des Zorns (*ira*) resultiert, der im Sinne der Stoa im Grunde aber eine Spielart der *libido* darstellt, dann kann ein Fortschreitender, der beide *uitia* ablegte, zwar weder Habgier noch Grausamkeit an den Tag legen, aber immer noch den Hauptaffekt der *libido* aufweisen, insofern einerseits fortlaufend zornig sowie gierig sein und schließlich noch viele weitere *uitia*, die sich beispielsweise aus der *libido* ergeben, verwirklichen, wie Seneca im obigen Zitat mit der Wahl seiner Beispiele verdeutlicht. Der Hauptaffekt konstituiert zwar dann nicht mehr Habgier und Zorn, kann aber andere *uitia* nach sich ziehen, beispielsweise die Ehrsucht (*ambitio*). Würde Seneca davon sprechen, ein Fortschreitender der dritten Stufe hätte die *libido*, verstanden als Hauptaffekt, bereits komplett abgelegt, zöge das nach sich, dass der Fortschreitende die Kardinaltugend der Mäßigung vollständig realisierte und damit, gemäß der stoischen Philosophie, auch im Besitz aller anderen Kardinaltugenden und somit ein Weiser wäre. Damit wäre sein ÜTW-Konzept hinfällig, da alle Fortschreitenden auch Weisen wären. Daher ist der Ausdruck *libido* im obigen Zitat in seiner enger gefassten und sich auf Sexualität beziehenden Bedeutung zu verstehen.

Die dritte Stufe des seelisch-moralischen Fortschritts erlaubt es, auch andere Philosophieschulen zu betrachten. So kann man einen Epikureer, der die Todesfurcht⁸⁰⁹ und die Habgier ablegte, durchaus als einen Fortschreitenden dritter Stufe ansehen, da das Ablegen beider *uitia* ebenso im Sinne der Stoa wäre. Solange eine Überschneidung von stoischer Philosophie und alltäglichen Sitten besteht, die sich wie im Falle des Epikureers zum Beispiel auf die Abkehr von Habgier und Todesfurcht beziehen, könnte sogar jemand, der allein gemäß frühkaiserzeitlichen römischen Sitten lebt, die dritte Stufe einnehmen.

⁸⁰⁸ Siehe zur stoischen Unterteilung der Affekte: Vogt, Die stoische Theorie der Emotionen, S. 75.

⁸⁰⁹ Hier als *uitium* auf Grundlage von dauerhaft an den Tag gelegter Furcht (*metus*) in Bezug auf den Tod verstanden.

„Secundum genus est eorum qui et maxima animi mala et affectus deposuerunt, sed ita, ut non sit illis securitatis suae certa possessio: possunt enim in eadem relabi.“⁸¹⁰ (Die zweite Stufe ist die derjenigen, die sowohl die größten Seelenschwächen und Affekte ablegten, aber so, dass der Besitz ihrer Sicherheit noch nicht gewiss ist: Sie können nämlich in dieselben zurückfallen.)

Die zweite Stufe der Fortschreitenden ist zunächst in der Lage, die wesentlichen Verfehlungen (*mala*) abzulegen. Der Ausdruck *mala* ist hier im Sinne von *uitia* zu verstehen, denn wären mit *mala* tatsächlich andauernde Verfehlungen gemeint, dann könnte Seneca nicht davon sprechen, dass sie abgelegt wurden, weil sie *per definitionem* nicht mehr abgelegt werden können.⁸¹¹ Sowohl für die zweite als auch für die dritte Stufe gilt jedoch, dass beständig die Möglichkeit besteht, wieder in alte, durch Affekte charakterisierte Verhaltensmuster zu verfallen. Daher kann der Ausdruck *et affectus deposuerunt* nicht so verstanden werden, dass Hauptaffekte abgelegt wurden, denn das hieße wiederum, dass die zweite Stufe mit der Stufe des Weisen gleichzusetzen wäre. Der Ausdruck wird dann verständlicher, wenn man wiederum bedenkt, dass es in der Stoa zu den vier Hauptaffekten eine Vielzahl untergeordneter Affekte gibt, die wiederum entsprechende Verfehlungen konstituieren. So kann man zur Illustration annehmen, dass eine Person die *crudilitas* (Grausamkeit), verstanden als *uitium*, und den damit assoziierten Affekt des Zorns (*ira*) ablegte, aber immer noch hab- oder ehrüchtig ist und insofern den Hauptaffekt der *libido* aufweist. Durch das fortwährende Bestehen von Hauptaffekten ist daher immer die Möglichkeit gegeben, dass jemand, der beispielsweise momentan den Zorn ablegte, irgendwann erneut zornig wird. Eine *iactatio animi* ist damit gegeben, wobei sie auf der zweiten Stufe bereits weniger als auf der dritten Stufe zum Tragen kommt, da auf der zweiten Stufe neben Verfehlungen auch Affekte beseitigt wurden. Auch hier kann man sich wieder jemanden vorstellen, der Epikureer ist und die Habsucht, die Todesfurcht sowie damit assoziierte Affekte ablegte. Die Bedingungen, dass sich sein Fortschritt mit den Lehrinhalten der Stoa nicht widersprechen darf und dass sich sein Fortschritt auf eine Mehrzahl beseitigter Verfehlungen und Affekte bezieht, wären erfüllt. Sie könnten auch im Falle eines Menschen erfüllt sein, der sich gemäß den römischen Sitten der frühen Kaiserzeit verhält. Das Urteil, ob das möglich ist oder

⁸¹⁰ Ep. 75, 13.

⁸¹¹ Siehe zur Begriffsunterscheidung: 1.4.2.

nicht, hängt aber davon ab, ob man die römischen Sitten zu Senecas Lebenszeit so analysiert, dass sie nicht nur das Ablegen von Verfehlungen, sondern auch von Affekten ermöglichen, oder nicht. Da Seneca dazu keine näheren Betrachtungen unternimmt, aber rhetorisch immer wieder eine Angleichung zwischen römischen und stoischen Begriffen herstellt,⁸¹² kann zumindest mit einiger Sicherheit angenommen werden, dass die römischen Sitten ebenso einen Fortschritt hin zur zweiten Stufe begünstigen könnten.

Eine Folge der *iactatio animi* kann im schlimmsten Falle eine seelisch-moralische Rückentwicklung sein.⁸¹³ Gleiches illustriert Seneca mit der Metapher des Gesunden (*sanus*), der den Weisen darstellt, und desjenigen, der nach langer Krankheit gesundete (*ex morbo graui diuitio emergentem*). Letzter kann bei erneutem Ausbruch der Krankheit wieder in seine alten Leiden zurückfallen sowie ein Leben in Affekten und Verfehlungen führen.⁸¹⁴ Die Gefahr eines Rückschritts besteht für Stufe 3 und 2. Allerdings ist es dem Fortschreitenden beider Stufen eigen, dass er zumindest wieder einen Fortschritt erleben kann, auch wenn er einmal in seiner seelisch-moralischen Entwicklung zurückgeworfen wurde. Im Unterschied dazu vermag das ein Mitglied der Menschenmasse ohne Annäherung an die Philosophie nicht; es kann in seiner Entwicklung nur Rückschritte erleben.⁸¹⁵

„Primi sunt, qui sapientiam nondum habent, sed iam in uicina eius constiterunt: tamen etiam quod prope est, extra est. Qui sint hi quaeris? Qui omnes iam affectus ac uitia posuerunt, quae erant complectenda, didicerunt, sed illis adhuc inexperta fiducia est. Bonum suum nondum in usu habent, iam tamen in illa, quae fugerunt, decidere non possunt. Iam ibi sunt, unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet: [...]. Iam contigit illis bono suo frui, nondum confidere.“⁸¹⁶ (Zur ersten [Stufe] gehören die, die die Weisheit noch nicht besitzen, aber sich schon in ihrer Nachbarschaft aufstellten: Dennoch ist auch, was nahe ist, außerhalb davon. Wer diese seien, fragst du? Die schon alle Affekte und Fehlhaltungen ablegten, was

⁸¹² Beispielhaft an den Begriffen der *uirtus* und des *uir bonus* zu sehen. Vgl. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 314 und Wildberger, *Wisdom and Virtue*, S. 317.

⁸¹³ Vgl. Ep. 71, 35.

⁸¹⁴ Vgl. Ep. 72, 6.

⁸¹⁵ Vgl. ebd., 10.

⁸¹⁶ Ep, 75, 9.

zu begreifen war, in ihren Besitz brachten, und lernten, aber bisweilen ist das Vertrauen jener unerprobt. Das eigene Gut haben sie noch nicht in Gebrauch, dennoch können sie so nicht in jenes, dem sie entflohen, [zurück]fallen. Sie sind schon da, von wo es kein Zurückstürzen gibt, aber das ist jenen über sich noch nicht klar. Sie erreichten es, dass sie sich über ihr Gut freuen, [aber] noch nicht darauf zu vertrauen.)

Im Unterschied zu den Stufen 3 und 2 hat der Fortschreitende der Stufe 1 ein Entwicklungsstadium erreicht, das ihn fast zu einem Weisen macht und verhindert, dass er in ein Leben der Affekte und Verfehlungen zurückfällt. Dennoch gehört er allgemein der Gruppe der Toren an. Er besitzt sämtliches Wissen, das heißt, er verfügt über alle theoretischen Kenntnisse, die für ein Leben in sittlicher Vollkommenheit bedeutend sind. Er hat damit im Grunde die Affekte überwunden, aber alles spielt sich nur auf der Ebene des Wissens oder, wenn man so will, auf der Ebene der Worte ab. An dieser Stelle zeigt Seneca einmal mehr, dass es nicht nur das Anliegen der stoischen *ars uitae* ist, vollständiges Wissen über Menschliches und Göttliches anzusammeln und es zu verinnerlichen, sondern auch das Wissen praktisch anzuwenden: Der letzte Entwicklungsschritt vom Fortschreitenden der Stufe 1 hin zum Weisen besteht darin, beständig gemäß dem erworbenen Wissen zu handeln. Erst eine generelle ÜTW ermöglicht es, ein Weiser zu werden. Im Grunde sind Senecas Ausführungen zum Fortschreitenden der Stufe 1 gleichzeitig auch eine nähere Erläuterung seiner zuvor gemachten Bemerkung: „Non est beatus, qui scit illa, sed qui facit.“⁸¹⁷ (Glücklich ist nicht der, der jenes weiß, sondern der [jenes] tut.) Seneca bezieht sich mit *illa* auf das Wissen, wie Verfehlungen und damit einhergehende Affekte aufgehoben werden können, um ein glückliches Leben zu erreichen. Es genügt jedoch nicht, nur Wissen darüber zu erlangen. Das Wissen ist auch praktisch umzusetzen, da ansonsten das glückliche Leben ausbleibt.⁸¹⁸ Wenn Seneca schließlich auf die Frage antwortet, wer zu den Fortschreitenden der ersten Stufe gehört, und darauf antwortet „Qui omnes iam affectus ac uitia posuerunt“, dann ist es hier auch nicht mehr möglich, sich Vertreterinnen und Vertreter anderer philosophischer Schulen auf der ersten Stufe zu denken. Da beispielsweise das epikureische Glücksverständnis immer das Vorhandensein des Affektes der *libido* impliziert, wird ein Epikureer

⁸¹⁷ Ebd., 7.

⁸¹⁸ Vgl. Ware, *Moral Progress and Divine in Seneca and Paul*, S. 270.

niemals im Sinne von Senecas Antwort alle (*omni*) Verfehlungen und Affekte ablegen können. Um zur ersten Stufe zu gehören, müsste eine Deckungsgleichheit der epikureischen mit der stoischen Philosophie erfolgen, was nicht der Fall ist und für Seneca in *De Vita Beata* sowie in den *Epistulae Morales* genügend Angriffsfläche bietet, die epikureische Philosophie zu kritisieren. Die Möglichkeit, dass die römischen Sitten der frühen Kaiserzeit das Erreichen der ersten Stufe begünstigen, ist ebenso ausgeschlossen, da sie keine komplette Deckungsgleichheit mit der stoischen *ars vitae* aufweisen.

Wie sich die frühen Stoiker den Übergang vom Toren zum Weisen vorstellten, womit konkret der Übergang vom Fortschreitenden der Stufe 1 zum Weisen gemeint ist, analysiert René Brouwer anhand der *Synopsis* von Plutarch. Der Übergang erfolgt plötzlich, sofort und durch einen radikalen, aber unbemerkten Wechsel der Überzeugungen und sich daraus ergebenden Handlungen und Verhaltensweisen einer Person.⁸¹⁹ Da sich Seneca überwiegend stoisch-orthodox zeigt, ist anzunehmen, dass er den Übergang ähnlich denkt wie die frühe Stoa. Der Fortschreitende der Stufe 1 wird eines Tages nicht nur auf theoretischer Ebene den Lehren der Stoa zustimmen, sondern auch alles Theoretische vollumfänglich praktisch realisieren. Beispielweise wird er in der Lage sein, stets die vorzuziehenden *indifferentia* mit der richtigen Gesinnung zu wählen. Vor dieser praktischen Realisierung wird es noch keine Wahrnehmung der erreichten Weisheit geben. Erst danach besteht die Möglichkeit, durch Reflexionen der eigenen Verhaltensweisen und eigenen Zustimmungen zu erkennen, dass nun die Stufe der Weisheit erreicht wurde. Wenn diese Interpretation, die Brouwer auch für seine Überlegungen in Bezug auf die frühe Stoa vorschlägt,⁸²⁰ zutreffend ist, dann kann Plutarchs Einwand zurückgewiesen werden, dass die Stoa keine Möglichkeit zur Wahrnehmung des seelisch-moralischen Fortschritts bereithalte, sodass weder eine Motivation für den Fortschreitenden hin zu einer höheren Stufe der seelisch-moralischen Entwicklung noch die Abgrenzung von weniger entwickelten Personen erfolgen könne.⁸²¹ Der Fortschritt wird, vor allem hin zur

⁸¹⁹ Vgl. Brouwer, *The Stoic Sage*, S. 54–89; zu dem Aspekt des plötzlichen Wandels siehe auch: Rist, *Stoic Philosophy*, S. 90 f.; Pohlenz, *Die Stoa*, S. 154; Wright, *Plutarch on Moral Progress*, S. 137.

⁸²⁰ Vgl. Brouwer, *The Stoic Sage*, S. 84.

⁸²¹ Vgl. Wright, *Plutarch on Moral Progress*, S. 137–145.

Weisheit, zwar nicht sofort wahrgenommen, aber daraus folgt nicht, dass er niemals wahrgenommen werden könnte. Die Reflexion über die erreichte oberste Stufe innerhalb des Stufenmodells erfolgt nur verzögert, das heißt nach einem jeweiligen Verhalten, wozu, gemäß Zenon, sogar das Verhalten in Träumen gerechnet werden kann.⁸²² Da Seneca diesbezüglich keine näheren Überlegungen hinterlassen hat, können hierzu keine weiteren Gedanken entwickelt werden.

Der Weise (*sapiens*) bildet als Idealform der seelisch-moralischen Entwicklung die höchste Stufe im Modell. Er ist Träger der sittlichen Vollkommenheit (*uirtus*), die mit der Weisheit (*sapientia*) gleichgesetzt werden kann, und auf Erden eine überaus seltene Erscheinung ist. Seneca meint zu Lucilius, einen Weisen gäbe es vielleicht aller 500 Jahre (*fortasse anno quingentesimo*).⁸²³ Egal ob man Senecas Schätzung folgt oder nicht,⁸²⁴ es bleibt zu konstatieren, dass es kaum ein Mensch vermag, weise zu werden. Eine erste Begründung dafür, wieso die seelisch-moralische Entwicklung des Menschen nur derartig selten zur *sapientia* hin verläuft, erhält man, wenn man betrachtet, wie Seneca in den *Epistulae Morales* die Weisheit charakterisiert. In *Epistula* 20 erfolgt eine knappe Definition: „Quid est sapientia? Semper idem uelle atque idem nolle.“⁸²⁵ (Was ist die Weisheit? Dasselbe immer zu wollen und dasselbe nicht zu wollen). Diese Definition reizt schnell zum folgenden Einwand: Die *sapientia* wäre der Definition gemäß auch dann gegeben, wenn man stets dasselbe Unsittliche wollte und anderes nicht wollte. Seneca ist sich dessen bewusst und fügt im Anschluss an die knappe Definition noch die Bemerkung an:

⁸²² Vgl. ebd., S. 145.

⁸²³ Vgl. Ep. 42, 1.

⁸²⁴ Man könnte beispielsweise wie folgt eine andere Betrachtung entwerfen: Geht man von den Lebensdaten des Sokrates aus (469/470 a. Chr. n. bis 399 a. Chr. n.), der für die Stoiker als Weiser gilt, und nimmt man an, Senecas Ansicht wäre korrekt, dass Cato Uticensis (99 a. Chr. n. bis 46 a. Chr. n.) ein Weiser war, dann ist das Vorkommen eines Weisen zwar immer noch selten, aber immerhin aller 300 Jahre und damit häufiger möglich.

⁸²⁵ Ep. 20, 5. Eine Wiederholung der Definition findet sich später nochmals in Ep. 109, 16.

„Licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit, quod uelis: non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum.“⁸²⁶ (Es ist erlaubt, dass du jene kleine Einschränkung nicht hinzufügst, dass es das Richtige ist, was du willst: Nicht kann nämlich immer dasselbe gefallen, wenn es nicht das Richtige ist.)

Seneca verteidigt damit seine Definition gegenüber möglichen relativierenden Einwänden. Die Frage ist jedoch: Was ist das Richtige? Die Natur oder Gott gelten als die moralische Richtschnur in der Stoa. Die Natur ist gegeben und weist eine bestimmte Beschaffenheit auf. Aus ihrer Beschaffenheit leitet sich das moralisch Richtige (*rectum*) und damit die Konstitution der Weisheit ab. Es bleibt kein Spielraum für eine relativistische Moralauffassung, da die Natur aufgrund des inhärenten aktiven Prinzips (*logos*) nur eine bestimmte Beschaffenheit hat, sodass daraus auch nur eine Moralvorstellung abgeleitet werden kann. Und diese sieht vor, richtige Urteile über die Welt (was wahr ist) und Werte (was gut, indifferent oder schlecht ist) zu bilden. Die Schwierigkeit einer solchen Deutung besteht jedoch darin, dass sie auf einer bestimmten Auffassung über die Natur basiert. Andere philosophische Schulen könnten andere Auffassungen über die Natur entwickeln und zu anderen Moralvorstellungen gelangen. Dementsprechend hätte *rectum* dann eine andere Bedeutung, sodass die obige Weisheitsdefinition zwar erfüllt wäre, aber durchaus eine nicht-stoische Konnotation haben könnte. In Anbetracht dessen, dass *Epistula* 20 noch zum ersten Teil der *Epistulae Morales* zählt, der viele Überschneidungen mit der epikureischen Philosophie aufweist und das rhetorisch-literarische Ziel verfolgt, Leserinnen und Leser erst einmal überhaupt für die Philosophie zu gewinnen, erklärt sich auch, wieso Seneca noch keine genauere Beschreibung des Richtigen an dieser Stelle vorlegt. Man kann somit geneigt sein, sich auch nicht-stoische Moralauffassungen als Bestandteil des Richtigen vorzustellen, sodass man dennoch bei einer möglichen Vorprägung durch nicht-stoische Schulen oder einer Aversion gegenüber der Stoa weiterhin zum Lesen motiviert wird. Das dürfte jedoch nur bei Leserinnen und Lesern gelingen, die nicht mit *De Vita Beata* in Berührung gekommen sind, da dort explizit gegen andere Formen des *rectum*, das heißt der korrekten Glücksauffassung, argumentiert wird, was innerhalb der *Epistulae Morales* erst später erfolgt.

⁸²⁶ Ep. 20, 5.

Ich zeigte anhand von *De Vita Beata*, dass die wesentliche Argumentation gegen nicht-stoische Glücksauffassungen wie folgt aufgebaut ist: Erst wird gesagt, dass die sittliche Vollkommenheit und ein weiteres vermeintliches Gut zusammen Glück garantieren. Danach stellt sich aber heraus, dass man stets Gefahr läuft, sich von der sittlichen Vollkommenheit abzuwenden und den Fokus auf das zweite Gut zu legen. Durch diese Zuwendung entstehen Affekte, sodass man alles andere will außer die sittliche Vollkommenheit. Daraus folgt schließlich die Unmöglichkeit, glücklich leben zu können. Das Richtige (*rectum*) kann in der obigen Definition daher wiederum nur die sittliche Vollkommenheit sein, die beständig zu wollen ist, da anderenfalls ein Schwanken in den Zustimmungen erfolgt und die Weisheit nicht erreicht werden kann.⁸²⁷

Seneca expliziert im weiteren Verlauf der *Epistulae Morales*, was die Eigenschaften der Weisheit und des Weisen sind. In *Epistula* 59, deren hauptsächlichlicher Themenschwerpunkt es ist, den epikureischen Genussbegriff von dem stoischen Verständnis der Freude (*gaudium*) abzugrenzen, ist zu lesen:

„Sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus; cum dis ex pari uiuit. Nunc ipse te concule: si numquam maestus es, nulla spes animum tuum futuri expectatione sollicitat, si per dies nocteque par et aequalis animi tenor erecti et placentis sibi est, peruenisti ad humani boni summam.“⁸²⁸ (Jener Weise ist voller Freude, heiter, ruhig und unerschütterlich; mit den Göttern lebt er auf gleicher Ebene.⁸²⁹ Nun bedenke du selbst: Wenn du niemals traurig bist, keine Hoffnung deine Seele mit einer Erwartung des Zukünftigen beunruhigt, wenn bei Tag und Nacht der Grundzug der Seele gleich und gleichartig, aufrecht und sich selbst gefallen ist, dann gelangst du zum höchsten Gut des Menschen.)

Der Weise wird hier deutlich als jemand ausgewiesen, der die Götter nicht überragt, aber im Hinblick auf seine seelisch-moralische Entwicklung die Stufe der Götter erreicht hat. Dementsprechend zeichnet er sich durch seine Unerschütterlichkeit und seine daraus resultierende Freude und Heiterkeit aus. Das höchste Gut des Menschen, das heißt die sittliche Vollkommenheit, sieht Seneca genau dann als erreicht an, wenn es einem

⁸²⁷ Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 163.

⁸²⁸ Ep. 59, 14.

⁸²⁹ Die Übersetzung von *ex pari uiuit* mit „er lebt mit den Göttern auf gleicher Ebene“ übernahm ich von Rosenbach.

Menschen gelingt, jederzeit eine gleichmäßige Seelenhaltung an den Tag zu legen. Bereits in den *Epistulae* 31 und 35 werden so der Weise und die ihm eigentümliche sittliche Vollkommenheit in die Betrachtungen eingeführt, wenngleich sich Seneca in diesen frühen *Epistulae* noch mit den Worten zurückhält und nur knapp von der Weisheit, die ein widerspruchsfreies Leben garantiert, und vom Weisen, der den Einklang seiner Zustimmungen erreichte, spricht:

„Huc et illud accedat, ut perfecta uirtus sit, aequalitas ac tenor uitae per omnia consonans sibi [...].“⁸³⁰ (Dieses und jenes möge noch hinzukommen, damit die sittliche Vollkommenheit perfekt ist: Gleichförmigkeit und gleichbleibender Zustand des Lebens, das in allem mit sich übereinstimmt [...].)

„Non uagatur, quod fixum atque fundatum est: istud sapienti perfecto contigit [...].“⁸³¹ (Nicht irrt umher, was befestigt und gefestigt ist: Dieses gelingt dem perfekten Weisen [...].)

Das bedeutet, dass die Zustimmung zu dem Bestehen und den Werten von Dingen kohärent und konsistent erfolgen soll. Durch den Zusatz *placens sibi est* nimmt Seneca nochmals Bezug auf *Epistula* 20. Eine Seele, die stets gleiche Zustimmungen trifft, will stets dasselbe und dasselbe nicht. Sie könnte sich nicht selbst gefallen, würde sie ihre Zustimmung auf Grundlage einer anderen, nicht-stoischen Philosophie treffen – das heißt, sie würde nicht das Richtige wollen und wäre daher nicht in der Lage, stets dasselbe zu wollen und nicht zu wollen. Seneca expliziert in *Epistula* 59 auch diesen Zusammenhang, wenn er davon spricht, dass das Streben nach Genuss letztendlich nichts weiter zur Folge hat, als das, was zu meiden ist: Schmerz (*dolor*). Reichtum (*diuitiae*) oder Ehrenämter (*honores*) mögen beispielsweise mit Genuss verbunden sein, doch sie führen letztendlich nur zu Beunruhigungen, die das glückliche Leben (im Rahmen von *Epistula* 59 die wahre Freude, die nur ein Weiser empfinden kann), verunmöglichen.⁸³²

Epistula 66 hat schließlich die Argumentation für einen umstrittenen Kerngedanken der Stoa zum Ziel. In dem *Brief* wird erstmals in längeren Ausführungen die sittliche Vollkommenheit als einziges Gut dargestellt.

⁸³⁰ Ep. 31, 8.

⁸³¹ Ep. 35, 4.

⁸³² Vgl. Ep. 59, 14 ff.

Aufgrund der Schwierigkeit, diesen Gedanken plausibel zu vermitteln, braucht Seneca nicht nur die umfangreiche *Epistula* 66, sondern auch die *Epistulae* 67, 71, 74 und 76, um seinem Ziel nachzukommen.⁸³³ Für das Stufenmodell ist hier jedoch nur entscheidend, wie Seneca die sittliche Vollkommenheit definiert:

„[A]nimus intentus uera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione sed ex natura pretia rebus imponens, toti se inserens mundo et in omnis eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus ex aequo, magnus ac uehemens, asperis blandisque pariter inuictus, neutri se fortunae summittens, supra omnia quae contingunt acciduntque eminens, pulcherrimus, ordinatissimus tum decore tum uiribus, sanus ac siccus, inperturbatus intrepidus, quem nulla uis frangat, quem nec attollant fortuita nec deprimant: talis animus uirtus est.“⁸³⁴ (Eine Seele, die zur Wahrheit strebt, erfahren mit dem, was zu fliehen und was zu erstreben ist, nicht aus Meinung, sondern aus der Natur heraus den Dingen Werte auflegend, gänzlich sich in die Welt einfügend und in allem ihre Tätigkeit der Betrachtung ihrer selbst widmend, die aus Gleichem Überlegungen und Taten beabsichtigt, groß und entschieden, barsch gegenüber den Schmeicheleien, gewappnet für das Unvermeidliche, sich dem Schicksal nicht beugend, über allen Dingen emporragend, die heranreichen und geschehen, ausgesprochen schön, dann höchst geordnet in Würde und Kraft, besonnen und nüchtern, ruhig und unerschrocken, die keine Macht bricht, die Glückseignisse weder emporheben noch niederdrücken: So [beschaffen] ist eine sittlich vollkommene Seele.)

Hier klingen nun umfassend wesentliche stoische Lehrinhalte an, etwa Wertneutralität gegenüber dem Äußeren, die damit einhergehende Unabhängigkeit vom Schicksal, das Ausrichten des Lebens gemäß der Wahrheit, das heißt der Beschaffenheit der Natur, sowie die Beständigkeit in Denken und Handeln. Was Seneca als die konkreten Bestimmungen des Richtigen in den ersten *Epistulae* noch unberücksichtigt ließ, erfährt hier nun eine umfangreiche Explikation, die analog zu seinen Ausführungen in *De Uita Beata* verläuft.⁸³⁵ Später, in *Epistula* 115, schreibt Seneca nochmals dem Weisen alle vier Kardinaltugenden zu – „hinc uisitia, illinc fortitudine, hinc temperantia prudentiaque lucentibus!“⁸³⁶ (hier leuchten die Gerechtigkeit, dort die Tapferkeit, hier die Mäßigung und die Klugheit!)

⁸³³ Vgl. Dietsche, Philosophie und Strategie bei Seneca, S. 182 und S. 261.

⁸³⁴ Ep. 66, 6.

⁸³⁵ Vgl. Seneca, *De Uita Beata*, III, 3–V, 4.

⁸³⁶ Ep. 115, 3.

–, die zusammen die sittliche Vollkommenheit und damit ein glückliches Leben ermöglichen. Da nunmehr die Güterlehre der Stoa in den vorangegangenen *Epistulae* referiert und begründet wurde, kann Seneca in *Epistula* 115 wieder mit den Ausführungen rund um die Eigenschaften des Weisen sparsam umgehen. Es genügt, die Kardinaltugenden zu erwähnen, um so nochmals zu wiederholen, dass der Weise der Glückliche ist und als seelisch-moralisches Hauptziel angestrebt werden sollte.

Nachdem das Modell der seelisch-moralischen Entwicklung in seinen Wesenszügen dargestellt wurde, kann es nun genutzt werden, um im Folgenden Senecas ÜTW-Konzept herzuleiten und zu diskutieren.

4.2.2 Die Rekonstruktion des Konzeptes der Übereinstimmung von Worten und Taten

Senecas ÜTW-Konzept lehnt an das Stufenmodell der seelisch-moralischen Entwicklung eines Menschen an. An unterster Stelle steht die Menschenmasse. Darüber beginnt die Dreiteilung der Fortschreitenden, wobei Stufe 3 und 2 auch von Nichtstoikern eingenommen werden können, insofern eine Deckungsgleichheit von stoischer und nicht-stoischer Philosophie oder römischen Sitten gegeben ist. Die erste Stufe sowie das Ideal, der Weise, können nur von Personen erreicht werden, die sich der stoischen Philosophie zugewendet haben. Die Gruppe der Fortschreitenden und der Menschenmasse können wiederum zusammengenommen als die Gruppe der Toren (*stulti* im weiteren Sinne) betrachtet werden. Da das Schwanken der Zustimmungen im Gegensatz zur Weisheit steht, es unterschiedlich stark und umfangreich erfolgen kann und somit eine jeweilige Art der ÜTW realisierbar macht oder verhindert, besteht auch eine Hierarchie der ÜTW-Arten. Die unterste Stufe nimmt die zeitlich begrenzte ÜTW ein. Sie betrifft die Menschenmasse (*turba*). Eine Stufe darüber befindet sich die partielle ÜTW, die von einem Fortschreitenden (*proficiens*) je nach Stufe der seelisch-moralischen Entwicklung immer besser realisiert wird. An oberster Stelle ist die generelle ÜTW zu finden, die allein dem Weisen (*sapiens*) zukommt.

Die zeitlich begrenzte ÜTW bedeutet, dass eine Person durchaus in der Lage sein kann, ihre Worte in die Tat umzusetzen. Die jeweiligen *sensus* können mit der Stoa, mit Lehrinhalten anderer Philosophieschulen oder

einfach mit alltäglichen römischen Sitten einhergehen, sodass beispielsweise folgende formale Darstellungen der *sensus* von Worten und Taten möglich sind:

$$S_{\text{Stoa}} \wedge S_{\text{Stoa}} \quad S_{\text{Epi}} \wedge S_{\text{Epi}} \quad S_{\text{Sitt}} \wedge S_{\text{Sitt}}$$

Der Index „Epi“ zeigt an, dass es sich um einen *sensus* gemäß der epikureischen Philosophie handelt; der Index „Sitt“ nimmt auf römische Sitten Bezug. Die Worte (A) und Taten (V), die die Übereinstimmungen der *sensus* implizieren, können als Konjunktion angegeben, aber nicht durch weitere Konjunkte erweitert werden. Das heißt, es ist möglich, für eine Person aus der Menschenmasse folgende Implikation anzugeben:

$$A_{\text{Sitt}} \wedge V_{\text{Sitt}} \rightarrow S_{\text{Sitt}} \wedge S_{\text{Sitt}}$$

Da sich eine Person aus der Menschenmasse jedoch durch die ständige *iactatio animi* auszeichnet, mag es möglich sein, dass die Implikation durch eine zusätzliche Konjunktion im Wenn-Teil erweitert werden kann, aber das dürfte bereits einen seltenen Fall darstellen. Der Regelfall wird sein, dass die einfache Implikation formuliert werden kann, eine weitere Ergänzung durch Konjunktionen, sodass es immer noch im Dann-Teil bei einer sich nicht widersprechenden Konjunktion bleibt, jedoch nicht stattfinden kann. Das Schwanken in den Zustimmungen wird schnell dafür sorgen, dass mit Worten oder Taten verschiedene *sensus* kommuniziert werden, die sich letztendlich widersprechen und damit eine ÜTW verhindern. Man könnte beispielweise folgendes Argument erstellen, um eine WWT-Kritik bezüglich einer Person aus der Menschenmasse, wieder Marcus genannt, formal zu verdeutlichen:

1 (1)	$A_1 \wedge V_1$	AE
2 (2)	$A_2 \wedge V_2$	AE
3 (3)	$A_1 \wedge V_1 \rightarrow S_{\text{Sitt}}$	AE
4 (4)	$A_2 \wedge V_2 \rightarrow \neg S_{\text{Sitt}}$	AE
5 (1,2)	$A_1 \wedge V_1 \wedge A_2 \wedge V_2$	$\wedge E, 1, 2$
6 (3,4)	$A_1 \wedge V_1 \wedge A_2 \wedge V_2 \rightarrow S_{\text{Sitt}} \wedge \neg S_{\text{Sitt}}$	$\wedge E, 3, 4$
7 (1,2,3,4)	$S_{\text{Sitt}} \wedge \neg S_{\text{Sitt}}$	$\rightarrow B, 5, 6$

In dieser Formalisierung gehe ich nur davon aus, dass Marcus in unterschiedlichen Kontexten (dargestellt durch Zeile 1 und 2), aber in Bezug auf ein- und denselben Bereich beobachtet wurde (daher kein Einbezug von Klammern). Einmal implizierten seine Worte und Taten einen *sensus* gemäß den vorherrschenden Sitten (Zeile 3) und einmal nicht (Zeile 4). Das Resultat ist, dass Marcus in Bezug auf ähnliche Kontexte dazu neigte, einmal entsprechend den Sitten und einmal ihnen nicht entsprechend zu sprechen und zu leben. Es wären noch verschiedene Variationen möglich, in denen bereits die Worte oder die Taten sich widersprechende *sensus* aufweisen. Etwa mit dem Ausdruck $A_{Sitt} \wedge V_{-Sitt} \rightarrow S_{Sitt} \wedge \neg S_{Sitt}$ könnte eine solche Variante formal dargestellt werden.

Wenn ich von einer zeitlich begrenzten ÜTW spreche, meint das so viel, dass eine Person in einem Kontext durchaus eine ÜTW an den Tag legen kann, im nächsten ähnlichen Kontext sich ihre Worte und Taten jedoch auf veränderten und damit sich widersprechenden Zustimmungen gründen. Man kann sich dazu leicht vorstellen, dass die genussstüchtigen Schlemmerer Nomentanus und Apicius⁸³⁷ durch ihre Bemerkungen und Verhaltensweisen jeweils einer bestimmten Speise den höchsten Genuss zusprechen. Ebenso können sie aber auch erst vom Genuss einer Speise schwärmen, nur um sich einen Augenblick später eine andere Speise zu ersinnen, um ihr den höchsten Genuss zuzuschreiben und sie entsprechend zu sich zu nehmen. Vertreterinnen und Vertreter der zeitlich begrenzten ÜTW haben somit das Problem, dass sie zu keinerlei beständigen Zustimmungen oder Urteilen fähig sind, daher einer ständigen *iactatio animi* ausgesetzt sind und sich ihre ÜTW immer spontan einstellt sowie ebenso spontan wieder vergeht.

Es kann eingewendet werden, dass Seneca in seinen Schriften nicht über die zeitlich begrenzte ÜTW spricht und sie daher kein Bestandteil seines ÜTW-Konzeptes sein kann. Seneca zielt auf eine ÜTW im Sinne der Stoa ab und es ist daher nicht nötig, sich auf einzelne Personen aus der Menschenmasse zu konzentrieren, die kurzweilig eine ÜTW realisieren. Dennoch lassen sich, wie ich zeigte, Überlegungen, die die zeitlich begrenzte ÜTW betreffen, aus Senecas Schriften ableiten. Zudem gibt es keine Textstellen in Senecas Werken oder in den Fragmenten seiner stoischen Vor-

⁸³⁷ Siehe dazu: 4.2.1.

gänger, die den Überlegungen zur zeitlich begrenzten ÜTW widersprechen. Es ist zudem anzunehmen, dass Seneca aus rhetorischen und seeleleiterischen Gesichtspunkten heraus die zeitlich begrenzte ÜTW nicht näher untersucht.

Die Gruppe der Fortschreitenden der Stufe 3 und 2 bieten in ihren Bestimmungen keine Verständnisschwierigkeiten. Beiderlei Fortschreitende sind in der Lage, bestimmte *sensus* gemäß der Stoa in Worten und Taten zu kommunizieren, ohne dass sich dabei die zugrundeliegenden Zustimmungen widersprechen. In Teilen der Lebensführung gelingt ihnen die ÜTW. Die ÜTW des Fortschreitenden der dritten Stufe bezieht sich auf das Sprechen über Verfehlungen und die praktische Beseitigung der Verfehlungen. Dementsprechend können die Äußerungen A und die Verhaltensweisen V in der formalen Darstellung auch nur als Variable für Äußerungen und Verhaltensweisen in Bezug auf Verfehlungen, nicht aber in Bezug auf Affekte dienen. Zieht man wieder eine formale Darstellung zurate, erhält man für den Fortschreitenden der dritten Stufe folgende mögliche Implikationen, wobei auch wieder die Indices „Epi“ und „Sitt“ aufgeführt werden könnten.

$$(A_1 \wedge V_1) \wedge (A_2 \wedge V_2) \rightarrow S_{\text{Stoa}}$$

Für den Fortschreitenden der dritten Stufe definiert Seneca, dass der Fortschreitende wenigstens in zwei (oder in noch mehr) Bereichen seine Worte und Taten in Einklang bringt. Diese Bereiche, die nur für Verfehlungen gelten, machte ich durch Klammern deutlich. Der Einsatz von Klammern ist nicht zwingend nötig, hilft aber zu verdeutlichen, dass fortan nicht nur Kontexte (die einzelnen Konjunkte innerhalb der Klammern) betrachtet werden, sondern auch Bereiche (die gesamte Klammer). Die erste Klammer kann sich beispielsweise auf den Bereich der Habgier (impliziert wiederholte *libido*), die zweite auf den der Todesfurcht (impliziert wiederholte *metus*) bei Marcus beziehen. Im Falle der Habgier hat Marcus sowohl davon gesprochen, dass materieller Besitz etwas Indifferentes ist, als auch sich dementsprechend verhalten. Im Falle der Todesfurcht sprach Marcus vom Tod als etwas Indifferentes und verhielt sich entsprechend. Beide Bereiche implizieren dann den *sensus*, dass alles etwas Indifferentes ist außer die sittliche Vollkommenheit, sodass im Dann-Teil der Implikation schließlich (entsprechend gekürzt) der Ausdruck S_{Stoa} zu finden ist. Im Falle der epikureischen Philosophie oder der

römischen Sitten könnte, wie in 4.2.1 besprochen, auch der Fall gegeben sein, dass Habgier und Todesfurcht abgelegt wurden. Der implizierte *sensus* aus beiden Konjunktionen in den jeweiligen Klammern bezieht sich dann auf Inhalte der epikureischen Schule oder der römischen Sitten.

Der wesentliche Unterschied zwischen der dritten und der zweiten Stufe des Fortschreitenden ist, dass der Fortschreitende der zweiten Stufe nun auch Affekte beseitigen kann. Die formale Darstellung der ÜTW auf zweiter Stufe ist dementsprechend umfangreicher als auf dritter Stufe (wobei hier wieder verschiedene Indices denkbar sind):

$$(A_1 \wedge V_1) \wedge (A_2 \wedge V_2) \wedge (A_3 \wedge V_3) \wedge (A_4 \wedge V_4) \rightarrow S_{\text{Stoa}}$$

Für die *As* und die *Vs* können nun Inhalte eingesetzt werden, die sich sowohl auf Verfehlungen als auch auf Affekte beziehen. Die formale Gestaltung der zweiten Stufe erlaubt es also, die Bereiche nicht nur hinsichtlich Verfehlungen, sondern auch hinsichtlich konkreter Affekte zu charakterisieren. Wichtig ist dabei, dass eine Person immer bezüglich mehrerer Verfehlungen und mehrerer Affekte eine ÜTW an den Tag legen muss, um für die zweite Stufe infrage zu kommen. Für die stoische und epikureische Schule als auch für die römischen Sitten kann wieder das Beispiel dienen, dass Marcus die Habsucht und die Todesfurcht ablegte und darüber hinaus die assoziierten Affekte beseitigte. Die *sensus* im Dann-Teil wären dann wiederum je nach philosophischer Schule oder Sitten konstituiert.

Für den Fortschreitenden der dritten und zweiten Stufe ist das Problem gegeben, dass sie immer noch mit allen Hauptaffekten hadern und damit keine Kardinaltugend vollständig erreicht haben. Sie schwanken in unterschiedlichem Maße in ihren Zustimmungen, sodass sich ihre jeweilige ÜTW nur so lange nachweisen lässt, wie entsprechende Bereiche beobachtet werden, die eine ÜTW implizieren. Der große Fortschritt der zweiten und dritten Stufe sowie der damit einhergehenden partiellen ÜTW im Gegensatz zur zeitlich begrenzten ÜTW besteht aber nun darin, dass die Fortschreitenden in beliebig vielen ähnlichen Kontexten hinsichtlich eines bestimmten Bereichs beobachtet werden können, ohne dass sich dort ein WWT nachweisen lässt, sofern man stets annimmt, dass kein seelisch-moralischer Rückschritt erfolgt. Wer die dritte Stufe

erreicht hat und keinem Rückschritt unterliegt, der sich beispielsweise gegen die Habsucht aussprechen und sie auch nicht mehr an den Tag legen.

Die Besonderheit des Fortschreitenden der ersten Stufe besteht nun darin, dass er in Hinblick auf seine Worte (A) stets gemäß der Stoa spricht, da er, Seneca zufolge, über alles Wissen über Göttliches und Menschliches verfügt. Das heißt, für den Fortschreitenden der ersten Stufe kann sicher für jeden Bereich die Implikation $A_n \rightarrow S_{\text{Stoa}}$ formal erstellt werden. Allerdings ist der Fortschreitende der ersten Stufe noch nicht in der Lage, sein Wissen komplett in die Praxis umzusetzen. Das bedeutet, dass er mit seinen Verhaltensweisen (V), wenn auch nur noch sehr selten, seinen Worten widersprechen kann. Wenngleich für Vertreterinnen und Vertreter von der Menschenmasse bis hin zum Fortschreitenden der zweiten Stufe die Möglichkeit besteht, mit Worten oder mit Taten der Stoa zu widersprechen, ist ein Widerspruch für den Fortschreitenden der ersten Stufe nur aufgrund mangelnder Praxis hinsichtlich seiner Verhaltensweisen möglich. Da, wie in 4.2.1 erläutert, nun keine Möglichkeit mehr existiert, sich auch Vertreterinnen und Vertreter anderer philosophischer Schulen und der römischen Sitten auf dieser Stufe vorzustellen, kann eine formale Darstellung nur noch für die Stoa erfolgen:

$$(A_1 \wedge V_1) \wedge (A_2 \wedge V_2) \wedge \dots \wedge (A_n \wedge V_n) \rightarrow S_{\text{Stoa}}$$

Das Besondere ist, dass durch die Definition des Fortschreitenden der ersten Stufe die Äußerungen A in allen Fällen den *sensus* S_{Stoa} implizieren. Die Möglichkeit für ein $\neg S_{\text{Stoa}}$ besteht nur noch für die Verhaltensweisen V. Zudem sind im Wenn-Teil der Implikationen sämtliche Bereiche, also alle Verfehlungen und alle Affekte anzugeben, da der Fortschreitende der ersten Stufe inzwischen ein komplettes Wissen über Menschliches und Göttliches hat und daher in seinen Worten gänzlich der Stoa nachkommt. Die Darstellung des umfangreichen Wenn-Teils kürzte ich aus stilistischen Gründen einfach mit einer Auslassung und einem allgemeingefassten Ausdruck am Ende des Wenn-Teils ab. Will man aber formal darstellen, dass es sich bei einer Person um einen Fortschreitenden der ersten Stufe handelt, ist eine entsprechend umfangreiche Implikation anzugeben. Ebenso umfangreich würde sich eine Argumentation für den Nachweis des erlangten seelisch-moralischen Fortschritts darstellen.

Es zeigt sich bis hierher, dass die partielle ÜTW in drei Unterkategorien unterteilt werden kann. Je nachdem um welche Stufe des Fortschreitenden es sich handelt, dürfen oder können die Variablen in den formalen Darstellungen unterschiedlich mit konkreten Inhalten versehen werden. Ebenso ändert sich der Umfang der formal dargestellten Implikationen und der zugehörigen Argumente zum Nachweis einer jeweiligen partiellen ÜTW.

Der Weise hat nun alles Wissen über Menschliches und Göttliches und kann dieses Wissen praktisch realisieren. Formal kann für ihn angegeben werden:

$$S_n \wedge V_n \rightarrow S_{\text{Stoa}}$$

Alternativ könnte man auch wie folgt formalisieren, wenn man wieder eine gewisse Übersichtlichkeit und Systematik zum Nachvollzug einzelner Bereiche, in denen sich die generelle ÜTW des Weisen bemerkbar macht, wählen möchte:

$$(S_n \wedge V_n)_m \rightarrow S_{\text{Stoa}}$$

Durch die zweite Variante wäre es möglich, noch deutlicher zu illustrieren, dass der Weise in jedem Kontext (ausgedrückt durch die Variable n) und in jedem Bereich (ausgedrückt durch die Klammern und die Variable m) gemäß der Stoa spricht und handelt. Das formale Argument für den Nachweis der Weisheit müsste dann so strukturiert sein, dass, egal welche Worte und Taten (mit jeweiligen *sensus*) man angibt, es immer zu einer Konjunktion in der Konklusion kommt, die ein $S_{\text{Stoa}} \wedge S_{\text{Stoa}}$ aufweist.⁸³⁸ Nachdem nun alle Varianten einer ÜTW betrachtet wurden, kann das vollständige Schema des ÜTW-Konzepts dargestellt werden:

⁸³⁸ Ob und inwiefern das überhaupt möglich sein kann, dass es einen Weisen gibt, für den ein solcher argumentativer Nachweis erbracht werden kann, diskutiere ich in Kapitel 5.

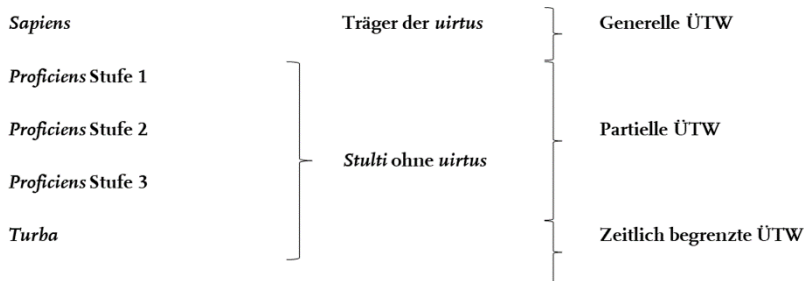


Abbildung 1: Senecas ÜTW-Konzept, Quelle: eigene Darstellung.

Wenn man Senecas Überlegungen folgt, dann ergibt sich für die unterschiedlichen Stufen innerhalb des ÜTW-Konzeptes ein jeweils stufenspezifischer Anspruch an eine Person: Eine Person, die keinerlei seelisch-moralische Entwicklung durchmachte, wird aufgrund ihres Wankelmuts einmal so sprechen, einmal so leben, und höchstens zu einer spontanen und damit zeitlich begrenzten ÜTW gelangen. Der Anspruch an sich selbst, eine ÜTW zu realisieren, besteht bei ihr nicht, auch wenn sich eine ÜTW durchaus einstellen kann. Der *proficiens* lässt sich in Abhängigkeit von seinem seelisch-moralischen Entwicklungsgrad daran messen, in Bezug auf welche Bereiche (*uitia* oder *affectus*) er es beabsichtigt, gemäß der Stoa zu sprechen und zu leben. So sollte ein Fortschreitender der dritten Stufe in Bezug auf zwei *uitia* bemüht sein, gemäß der Stoa zu leben, um ihm eine partielle ÜTW 3 attestieren zu können. Der Weise hingegen muss in allen Bereichen gemäß der Stoa sprechen und leben, um bei ihm von einer generellen ÜTW sprechen zu können.

In *De Uita Beata* verteidigt sich Seneca mit den Worten:

„Non sum sapiens et, ut maliuolentiam tuam pascam, nec ero. Exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex uitiiis meis demere et errores meos obiurgare.“⁸³⁹ (Ich bin kein Weiser und, damit ich deine Böswilligkeit noch nähre, ich werde keiner sein. Fordere daher von mir, dass ich nicht wie die Besten, sondern dass ich besser als die Schlechten sei: Dies ist mir genug, jeden Tag etwas von meinen Fehlhaltungen wegzunehmen und meine Fehler zu tadeln.)

⁸³⁹ Seneca, *De Uita Beata*, XVII, 3.

Dieser Hinweis ist bedeutend, da Seneca eine Hintergrundannahme seiner Gegner von sich weist, jeder Stoiker müsse dem Anspruch eines Weisen hinsichtlich der ÜTW Folge leisten. Der Weise gilt als Ideal in der Stoa und ist damit die moralische Richtschnur, an der sich die seelisch-moralische Entwicklung eines Menschen ausrichten soll. Allerdings ist sich Seneca bewusst, dass das Weisensideal nur sehr selten erreicht werden kann und dass von einer ÜTW nicht nur beim Weisen, sondern auch bei einem Fortschreitenden gesprochen werden kann. Für den Fortschreitenden gilt: Er ist in der Lage, in gewissen Bereichen gemäß der Stoa zu leben – aber nicht gänzlich, wie es nur der Weise vermag.⁸⁴⁰ Seneca braucht sich durch seinen formulierten Anspruch keinesfalls für alle ihm unterstellten Verfehlungen rechtfertigen. Wenn er aber den Anspruch hat, zumindest besser als die Schlechten (*malis malior*) zu leben, ist er zumindest dazu aufgerufen, in Bezug auf wenigstens zwei *uitia* gemäß der Stoa zu sprechen und zu leben, denn so wäre er ein Fortschreitender der dritten Stufe und besser als die Schlechten, das heißt die *stulti* im engen Sinne. In *De Uita Beata* erfolgt der Nachweis einer partiellen ÜTW 3 nicht, da Seneca daran interessiert ist, die stoische Güterlehre und Axiologie für die Gegner korrekt zu erläutern, um die vorgebrachte WWT-Kritik abzuweisen. Damit bleibt Seneca aber den Nachweis für seinen formulierten Anspruch schuldig. Der Nachweis erfolgt jedoch in den *Epistulae Morales*, in denen Seneca unter anderem das Selbstbild eines Stoikers zeichnet, welcher die Furcht vor dem Tod ablegte, und beispielsweise in *De Consolatione ad Heluiam Matrem*, in der Seneca die Verbannung zwar als Unannehmlichkeit, aber nicht als ein Übel beschreibt,⁸⁴¹ was so gedeutet werden kann, dass er nicht mehr der Verfehlung eines dauerhaften Ärgers über seine Verbannung unterliegt. Damit wären zumindest zwei *uitia* gegeben, die er ablegte. Senecas Selbstbild kann demnach genutzt werden, um ihn zumindest als einen Fortschreitenden der dritten Stufe verstehen zu können. Eine gründliche Betrachtung dessen, inwieweit Seneca als Fortschreitender angesehen werden kann, entwickle ich abschließend in Kapitel 6.

Abschließend seien noch kurz zwei Sonderfälle angesprochen, die bisher gar nicht betrachtet wurden. Man stelle sich erstens wieder Marcus vor,

⁸⁴⁰ Vgl. Dietsche, Strategie und Philosophie bei Seneca, S. 243.

⁸⁴¹ Siehe dazu: 2.5.5.

der seinen gestohlenen Sesterzen nachtrauert, deswegen als Heuchler beschimpft wird, aber sich mit den Worten verteidigt: „Ich habe mich nie zur Güterlehre der Stoa bekannt. Daher kann ich gar kein Heuchler sein!“ Seine Verteidigung ist korrekt, denn die WWT-Kritik an Marcus (in Bezug auf die Lebenskunst der Stoa) kann nur dann formuliert werden, wenn er beispielsweise den Lehrinhalten der Stoa zustimmte, sie aber nicht praktisch realisierte. Das ist im vorliegenden Beispiel nicht der Fall und damit ist die Kritik unberechtigt. Man könnte Marcus im Gegenteil sogar zuschreiben, dass er sich gemäß seinen Worten verhielt, als er seinen gestohlenen Sesterzen nachtrauerte, wenn man annimmt, er habe sich immer für den Reichtum als ein Gut ausgesprochen. Man kann dieses Beispiel auch weiter zuspitzen und Marcus als jemanden betrachten, der unheilbare und tiefverinnerlichte seelische Krankheiten (*morbi*) aufweist. In jedem Falle würde er beispielsweise Reichtum als das höchste Gut betrachten und versuchen, immer mehr Reichtum anzuhäufen, und im Falle eines Diebstahls seinen gestohlenen Sesterzen nachtrauern. Liege hier nicht eine beständige ÜTW vor? Marcus Worte und Taten stimmen im konstruierten Beispiel überein, denn sie weisen beide unter anderem den *sensus* auf, dass Reichtum das höchste Gut ist. Allerdings kann nicht von einer ÜTW im Sinne von Senecas ÜTW-Konzept gesprochen werden, da Seneca nicht eine einfache ÜTW von irgendwelchen Worten und Taten betrachtet, sondern darauf bedacht ist, dass Worte und Taten, die einen stoischen *sensus* aufweisen, miteinander übereinstimmen. Das heißt, die ÜTW gründet sich im Falle von Marcus, der nur auf Reichtum fokussiert ist, nicht auf das stoische Verständnis des *rectum* oder des glücklichen Lebens, sodass er keine ÜTW im stoischen Sinne realisiert.

Was ist ferner der Fall, wenn Marcus praktisch der Stoa nachkommt, aber nie ihr gemäß sprach? Marcus könnte sich immer für den Reichtum ausgesprochen haben, aber als seine Sesterzen gestohlen wurden, hat er sich wie ein Stoiker verhalten. Hier könnte nun sinnvoll eine WWT-Kritik formuliert werden, die jedoch nicht aus Sicht der Stoa vorgebracht würde, denn das Verhalten gemäß der Stoa zöge Lob und nicht Kritik nach sich, sondern von Personen, die Reichtum als ein Gut erachten. Marcus kam der Verehrung des Reichtums nicht nach, sondern zeigte sich gleichmütig nach dem Raub seines Vermögens, sodass seine Worte und seine Tat einen Widerspruch ergeben. Das heißt insgesamt, dass die sinnvolle Angabe einer ÜTW oder eines WWT vor allem davon abhängt, zu was sich

eine Person bekennt, das heißt, welche Beziehung ihre Worte zu ihren Verhaltensweisen (samt gegebenen Zustimmungen) einnehmen.

Nach den bisherigen Erläuterungen stellt sich noch die Frage, wieso es so wenigen Menschen gelingt, einen seelisch-moralischen Fortschritt und eine jeweilige ÜTW zu verwirklichen. Dieser Frage gehe ich im nachfolgenden Unterkapitel nach.

4.2.3 Gehemmter und ausbleibender Fortschritt sowie Rückschritt

„Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit et eo, unde recedere cupimus, impellit? [...] Fluctuamur inter uaria consilia: nihil libere uolumus, nihil absolute, nihil semper.“⁸⁴² (Was ist dies, Lucilius, das uns, obwohl wir einerseits etwas anstreben, andererseits [davon] wegzieht und uns dorthin bewegt, von wo wir wünschen zurückzuweichen? [...] Wir schwanken zwischen verschiedenen Plänen hin und her: Nichts wollen wir frei, nichts vollständig, nichts jederzeit.)

Mit diesen Worten beginnt Seneca *Epistula* 52. Hier wird noch allgemein auf den Umstand verwiesen, dass die *iactatio animi* dafür sorgt, dass Menschen, die ihr unterliegen, keine gleichbleibenden Zustimmungen entwickeln können. Der Verweis auf den Wankelmut erklärt zwar, wieso jemand kein glückliches Leben verwirklichen kann, aber nicht, wieso es so wenigen gelingt, die *eudaimonia* zu erreichen, und das, obwohl alle nach dem glücklichen Leben streben⁸⁴³ und jeder die Chance hat, ein glückliches Leben zu erreichen.⁸⁴⁴ Fragt man sich, wieso das glückliche Leben in den allermeisten Fällen von niemandem und ein erträglicheres, das heißt ein Leben mit seelisch-moralischem Fortschritt, auch nur von wenigen realisiert wird, gibt es zwei Möglichkeiten, darauf zu reagieren: Die erste Variante ist, den Fehler in einer erwählten Philosophie, hier speziell der Stoa, zu suchen, die ein glückliches Leben in Aussicht stellt, aber zur tatsächlichen Zielerreichung nichts beitragen kann. Die zweite ist, einen Sachverhalt zu schildern, welcher der Realisierung einer erwählten *ars uitae* und damit der seelisch-moralischen Entwicklung eines Menschen entgegenwirkt. Im ersten Fall wäre die Konsequenz, dass die Stoa eine

⁸⁴² Ep. 52, 1.

⁸⁴³ Vgl. Seneca, *De Uita Beata*, I, 1.

⁸⁴⁴ Vgl. Ep. 90, 1 f.; Ep. 92, 27 f.; Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 148 f.

falsche, das heißt eine nicht praktisch realisierbare *ars uitae* konzipiert. Im zweiten Fall wären äußere Umstände die Ursache dafür, dass die stoische *ars uitae* nur schwer oder sogar gar nicht verwirklicht werden kann.

Bereits die Untersuchung der WWT-Kritik an Seneca in *De Vita Beata* in Kapitel 3 machte deutlich, dass die WWT-Kritik darauf hinausläuft, die Philosophie der Stoa als eine nicht praktisch realisierbare Philosophie darzustellen. In den *Epistulae Morales* nimmt sich Seneca einer ähnlichen Kritik an und verteidigt sich gegen sie. Diese Kritik fußt nicht auf der Überlegung, dass die stoische Philosophie keine ÜTW garantieren kann, sondern auf der Annahme, dass die Natur des Menschen nicht dazu beschaffen wäre, die formulierten Ziele der stoischen *ars uitae* erreichen zu können. Seneca entlarvt diesen Einwand in zweierlei Hinsicht als falsch: Erstens liegt dem Einwand ein Fehlschluss zugrunde, da die in der *Epistula* nicht namentlich erwähnten Kritiker von ihrer Unfähigkeit, eine ÜTW zu realisieren, auf die Unmöglichkeit schließen, dass überhaupt jemand zur Verwirklichung einer ÜTW in der Lage wäre. Zweitens ist die Annahme falsch, dass der Mensch nicht das leisten könnte, was die Stoa lehrt. In *Epistula* 71 heißt es:

„In oculos nunc mihi manus intentat ille, qui omnium animum aestimat ex suo [...]. Non putant enim fieri, quicquid facere non possunt. [...] [E]odem modo haec, ad quae omnes inbecilli sumus, dura atque intoleranda credimus [...]. Non ista difficilia sunt natura, sed nos fluuidi et enerues.“⁸⁴⁵ (Gegen meine Augen streckt jener nun die Hand aus, der jede Gesinnung aus seiner eigenen beurteilt [...]. Nicht glauben sie nämlich, dass geschehe, was auch immer sie nicht in der Lage sind zu tun. [...] Auf gleiche Weise sind wir der Ansicht, dass das, dem gegenüber wir feige sind, beschwerlich und unerträglich sei [...]. Dies ist nicht aufgrund der Natur schwierig, sondern wir sind schlaff⁸⁴⁶ und kraftlos).

Der Einwand, die stoische *ars uitae* sei nicht praktikabel und sie könne nicht das glückliche Leben garantieren, wodurch sich die Seltenheit des Weisen erkläre, gründet sich zunächst auf einem Fehlschluss: Aufgrund eines Einzelfalls (zum Beispiel eines Kritikers, der es nicht vermag, den

⁸⁴⁵ Ep. 71, 22 f.

⁸⁴⁶ Da *fluuidi* im obigen Satz nicht wörtlich mit „fließend“ oder „hinfällig“ übersetzt werden kann, folge ich Rosenbachs freierer Übersetzung mit „schlaff“, wobei „schlaff“ der möglichen übertragenen Bedeutung von *fluuidus* als „morsch“ oder „hinfällig“ nahekommt. Vgl. zu den Übersetzungsmöglichkeiten von *fluuidus*: Georges, der neue Georges, Eintrag „fluuidus“ S. 2159.

Lehren der Stoa zu entsprechen) wird auf eine allgemeine Aussage (die stoische Lebenskunst sei generell nicht praktikabel) geschlossen. Die eigene seelische Verfassung wird als Grundlage dafür genommen, um auf andere zu schließen (*omnium animum aestimat ex suo*), woraus für die Kritiker folgt, dass niemand die Lehren der Stoa praktisch realisieren könnte.⁸⁴⁷ Eine Spielart dieses Argumentes ist es, sich auf den Konsens der Menschen zu beziehen, die urteilen, dieses und jenes sei hart zu ertragen, und daraus zu schließen, dass dieses und jenes generell nicht erträglich oder praktisch umsetzbar sei (*ad quae omnes inbecilli sumus, dura atque intoleranda credimus*). Auch wenn hier von mehreren Fällen ausgegangen wird, ist der Fehlschluss dennoch wiederum der gleiche: Von Einzelfällen wird auf die Allgemeinheit geschlossen. Um diesen Fehlschluss zu entkräften, müsste Seneca nur Gegenbeispiele aufzeigen. Im Laufe der *Epistulae Morales* werden solche Beispiele oft genug benannt, sodass Seneca nachweisen kann, dass die stoischen Grundsätze durchaus von Personen, manchmal nur in Teilen (siehe Seneca selbst), manchmal auch vollständig (siehe Sokrates und Cato), praktiziert werden können.⁸⁴⁸

Die Frage ist nun: Wieso wird der Einwand erhoben, obwohl er gut zu widerlegen ist? Ähnlich wie in *De Vita Beata* verweist Seneca darauf, dass die Urteile der Kritiker die Ursache dafür sind, dass sie ihren Einwand erheben. Die Kritiker sind beispielsweise nicht fähig, Dinge zu ertragen. Das zu können, setzt aus der Sicht der Stoa voraus, die Axiologie der Stoa verinnerlicht zu haben. Da das nicht der Fall ist, sehen die Kritiker beispielsweise den Verlust von Geld als ein Übel an. Weil sie nicht anders urteilen können (und so zum Beispiel einen Geldverlust stets als Übel ansehen), meinen sie nun, niemand könnte in dieser Sache sowie in anderen Sachen anders urteilen und sich anders verhalten. Ferner scheint

⁸⁴⁷ Diese Textstelle ist zudem ein Indiz dafür, dass Seneca auch über quantorenlogisches Wissen jenseits der stoischen Aussagenlogik verfügt und damit operiert. Siehe zu den zwei vorherrschenden Logiksystemen in der Antike: 1.4.2.

⁸⁴⁸ Zu Seneca selbst siehe: 2.5. Zur Besprechung von Sokrates als Beispiel für einen Weisen siehe: Seneca, *De Beneficiis*, V, VI; Seneca, *De Ira*, III, XII, 3; Ep. 104, 27 f.; sowie allgemein: Döring, *Exemplum Socratis*; S. 24–35; von Albrecht, *Seneca*, S. 77, wobei von Albrecht eine Verbindung zwischen Sokrates und Cato zieht. Zu Cato siehe: Ep. 104, 29–33; und allgemein: Wussow, *Die Persönlichkeit des Cato Uticensis*, S. 278 f. und S. 288; Brouwer, *The Stoic Sage*, S. 105; allgemein: Döring, *Exemplum Socratis*, S. 22; Kellerwessel, *Senecas Tugendethik und die moderne Kritik an tugendethischen Positionen*, S. 25.

der Einwand einer der Hauptkritiken an der Stoa gewesen zu sein, denn in *Epistula* 104 schreibt Seneca:

„Totiens mihi occurrunt isti qui non putant fieri posse quicquid facere non possunt, et aiunt nos loqui maiora quam quae humana natura sustineat. At quanto ego de illis melius existimo! Ipsi quoque haec possunt facere, sed nolunt. Denique quem umquam ista destituere temptantem? Cui non faciliora apparuere in actu? Non quia difficilia sunt non audemus, sed quia non audemus difficilia.“⁸⁴⁹ (So oft treten mir diese entgegen, die glauben, dass nicht geschehen könne, zu was sie nicht in der Lage sind, und sagen, dass die Unseren über Größeres sprechen, als es die menschliche Natur ertragen könnte. Aber wie viel besser urteile ich über jene! Sie selbst sind auch in der Lage, es zu tun, wollen [es] aber nicht. Wen haben schließlich jeweils diese [Überlegungen] im Stich gelassen, wenn sie jemand erprobte? Wem erschienen sie nicht leichter während der Tat zu sein? Nicht sind sie schwierig, weil wir sie nicht wagen, sondern weil wir nicht Schwieriges wagen.)

Auch hier verwirft Seneca die Annahme, die Stoa verlange mehr von den Menschen, als sie tatsächlich leisten könnten. Der stoischen Lehre treu bleibend gesteht Seneca selbst den Kritikern zu, in der Lage zu sein, einen seelisch-moralischen Fortschritt zu erzielen. Dass sie den Fortschritt nicht realisieren, ist jedoch nicht in der Schwierigkeit begründet, gemäß der Stoa zu leben, sondern darin, nicht eine andere Lebensweise als die bisherige zu wollen. Am Ende von *Epistula* 116 ergänzt Seneca noch, dass die Kritiker kein anderes Leben wollen und sich bewusst gegen eine optimiertere Lebensführung, aber für ihre Fehlhaltungen mit der Begründung „uitia nostra quia amamus“⁸⁵⁰ (weil wir unsere Fehlhaltungen lieben) entscheiden. Sie erkennen nicht, dass ein Leben ohne Philosophie oder ein Leben gemäß einer nicht-stoischen Philosophie kein glückliches Leben ist. Solange diese Erkenntnis nicht gegeben ist, wollen sie auch nicht gemäß der Stoa leben – oder es wenigstens versuchen. Stattdessen formulieren sie gegenüber der Stoa, im Grunde aus eigener seelisch-moralischer Schwäche heraus, Einwände, die sich leicht entkräften lassen.

Interessant ist an obiger Textstelle, dass Seneca neben einer theoretischen Argumentation auch eine praktische ins Spiel bringt, um seine Leserinnen und Leser von der Stoa zu überzeugen. Weil Dinge nicht gewagt werden, so legt er dar, werden sie als schwierig, das heißt als nicht praktisch

⁸⁴⁹ Ep. 104, 25 f.

⁸⁵⁰ Ep. 116, 8.

umsetzbar angesehen. Dabei zeige sich doch, dass sich im Moment des Handelns beweise, wie leicht Dinge umsetzbar seien. Auch wenn die Kritiker aus einer theoretischen Perspektive noch nicht zuzustimmen bereit sind, dass die Lehre der Stoa praktisch verwirklicht werden kann, ermutigt sie Seneca, es einfach einmal zu versuchen, gemäß der Stoa zu leben. Dabei werde sich herausstellen, dass die Stoa erstens nichts Menschenunmögliches verlangt und zweitens ihre Lehre im alltäglichen Leben umgesetzt werden kann. Seneca argumentiert hier also gemäß dem Grundverständnis von Philosophie als *ars vitae*, wonach nicht nur theoretische Erwägungen eine Beweiskraft haben, sondern ebenso der praktische Vollzug.⁸⁵¹

Alles in allem gelingt es den Kritikern nicht darzulegen, dass die Stoa Lehren enthält, die fern der Lebensrealität eines jeden Menschen sind. Die Kritik ist aufgrund einer unzulässigen Generalisierung von Einzelfällen abzuweisen und ferner, weil angenommen wird, die Stoa verlange Menschenunmögliches, was aber widerlegt werden kann, wenn man entsprechende Beispiele betrachtet oder es einfach selbst versucht, gemäß der Stoa zu leben. Ein erster Erklärungsansatz für das Vorliegen so weniger Beispiele von Menschen, die einen seelisch-moralischen Fortschritt erzielen oder überhaupt das glückliche Leben erreichen, besteht für Seneca also in der Erörterung, dass viele Menschen lieber auf theoretischer Ebene nicht nachweisbare Unstimmigkeiten in der Philosophie der Stoa suchen und es nicht wagen, gemäß stoischen Grundsätzen zu leben.

Die Ursachen für einen ausbleibenden oder einen gehemmten seelisch-moralischen Fortschritt oder für einen Rückschritt können noch näher betrachtet werden. Dazu dient wiederum *Epistula* 52. Dort wird nach dem eingangs geschilderten Problemfall die Torheit (*stultitia*) als Grundübel benannt, durch die kein seelisch-moralischer Fortschritt erzielt werden kann. Auf eine nähere Auseinandersetzung wie in den *Epistulae* 71 und 104 verzichtet Seneca und widmet sich stattdessen der Frage, wie es gelingen kann, von der Torheit loszukommen.⁸⁵² Mit Bezug auf Epikur differenziert Seneca drei Arten derjenigen, die sich seelisch-moralisch entwickeln, wobei offenbleibt, ob der Fortschritt letztendlich vollständig im

⁸⁵¹ Vgl. Sellars, *Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period*, S. 3.

⁸⁵² Vgl. *Ep.* 52, 2.

Ideal des Weisen gipfeln wird oder eine bestimmte Stufe des Fortschreitenden erreicht werden wird. In *Epistula* 52 bezieht sich Seneca – im Unterschied zur Systematik in *Epistula* 75 – allgemein auf alle, die sich zumindest von der seelisch-moralischen Qualität der Menschenmasse wegbewegen. Die hierarchische Unterteilung der Menschen, die sich seelisch-moralisch entwickeln, gliedert Seneca in *Epistula* 52 wie folgt: Die unterste Stufe wird von denjenigen eingenommen, die zum Richtigen und damit zum Fortschritt gezwungen werden müssen (*cogi ad rectum*). Auf der mittleren Stufe befinden sich diejenigen, welche der Hilfe durch eine außenstehende Person bedürfen (*indulgere ope aliena*). Die oberste Stufe nehmen die ein, die ohne Hilfe einen seelisch-moralischen Fortschritt erzielen (*sine adiutorio*).⁸⁵³ Die jeweilige Veranlagung (*ingenium*) einer Person entscheidet darüber, welcher Stufe sie angehört und welche seelenleiterischen Mittel zu wählen sind, um einen Fortschritt erzielen zu können.⁸⁵⁴ Auch hier widerspricht Seneca dem Grundsatz nicht, dass alle Menschen einen Fortschritt erreichen können. Er liefert aber eine weitere Ursache dafür, dass Fortschritte nicht oder gehemmt verlaufen können: Bei entsprechend schlechter Veranlagung vermag es eine Person nur schwer, sich seelisch-moralisch zu entwickeln. Der Prozess verläuft stockender als bei anderen Personen, die eine bessere Veranlagung haben. Das heißt, je nach Veranlagung will eine Person einen Fortschritt (überhaupt oder dauerhaft) erzielen, oder nicht. Voraussetzung für die Entwicklung der Stufen 2 und 3 sind zudem externe Bedingungen. Es ist nötig, dass jemandem geholfen oder jemand gezwungen wird. Ansonsten bleibt der Fortschritt aus. Da leicht anzunehmen ist, dass eine solche Hilfestellung nicht immer gegeben ist, verbleiben viele Menschen auf ihrer seelisch-moralischen Entwicklungsstufe und legen einen beständigen Wankelmut an den Tag. Problematisch an dieser Überlegung ist, dass es zumindest für einen Teil der Menschen scheinbar nicht ausreicht, eine Seele zu besitzen, aus deren Entwicklung heraus ein glückliches Leben erreicht werden kann. Es scheint Menschen zu geben, die äußere Dinge,

⁸⁵³ Vgl. ebd., 3 f.

⁸⁵⁴ Vgl. ebd., 6; Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 138 und S. 155; Dietsche, Strategie und Philosophie bei Seneca, S. 84.

etwa Lehrerinnen und Lehrer, Freunde, Vorbilder, brauchen, um sich seelisch-moralisch zu entwickeln.⁸⁵⁵ Sind also keine günstigen externen Bedingungen gegeben, bleibt der Fortschritt aus. Bedeutet das nun, dass für einige Personen doch indifferente Dinge für das Erlangen eines glücklichen Lebens nötig sind?

Es ist zu beachten, dass *Epistula* 52 zum einen eine seelenleiterische Thematik aufweist, und zum anderen, dass der *Brief* noch eine starke Vermischung mit der epikureischen Philosophie zeigt, da Seneca als Beispiele für die drei Stufen der Fortschreitenden noch Vertreter der epikureischen Schule aufführt: Epikur gehört zur ersten Stufe, sein Schüler Metrodoros zur zweiten Stufe und ein weiterer Vertreter der epikureischen Schule, Hermarchos, zählt zur dritten Stufe.⁸⁵⁶ In der späteren, rein stoisch-systematischen Darstellung des seelisch-moralischen Fortschritts in *Epistula* 75 erwähnt Seneca an keiner Stelle die Notwendigkeit, dass für einen Fortschritt äußere Dinge wie Freunde oder ein Seelenleiter benötigt werden. *Epistula* 75 folgt damit ganz dem Grundsatz der Stoa, dass jeder ein glückliches Leben erreichen kann und es dazu keiner äußeren Umstände bedarf, die ohnehin nicht in der Macht eines Menschen liegen. Aus Perspektive der Stoa wäre *Epistula* 52 so zu verstehen, dass ungünstige äußere Umstände, verstanden als Unannehmlichkeiten (*incommoda*), den seelisch-moralischen Fortschritt behindern können, dieser Behinderung aber entgegengewirkt werden kann, wenn Annehmlichkeiten (*commoda*) wie das Vorhandensein eines Seelenleiters gegeben sind. Das heißt, wenn solche Annehmlichkeiten nicht vorhanden sind, verläuft die seelisch-moralische Entwicklung einer Person zwar schwerer, ist aber nicht unmöglich.⁸⁵⁷ Dass Seneca dennoch in *Epistula* 52 darauf abzielt, dass sich jemand Vorbilder, Lehrerinnen und Lehrer oder Freunde für einen seelisch-moralischen Fortschritt suchen soll, liegt zunächst im Umstand begründet, dass mit ihnen der Fortschritt einfacher verlaufen wird. Ferner könnten Senecas Empfehlungen an Lucilius innerhalb von *Epistula* 52, er solle sich von der Masse zurückziehen und sich auf sich selbst konzentrieren, zu einer der Stoa widersprechenden Schlussfolgerung führen,

⁸⁵⁵ Siehe zur näheren Untersuchung der Funktion von Lehrerinnen und Lehrern, Freunden und Vorbildern innerhalb der Seelenleitung bei Seneca: Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 164–174.

⁸⁵⁶ Vgl. Ep. 52, 3 f.

⁸⁵⁷ Eine weiterführende Diskussion dessen erfolgt in Kapitel 5.

dass die Stoa zu einem vereinsamten, eremitenhaften Leben auffordert. Stattdessen beinhaltet die Stoa eine Konzentration nicht nur auf sich, sondern auch auf die Mitmenschen, welche sich in der Bedeutung der Freundschaft in der Stoa und in ihrem Kosmopolitismus niederschlägt.⁸⁵⁸

Die Gesellschaft oder auch eine bloße Gemeinschaft, in der jemand lebt, kann des Weiteren wesentlich dazu beitragen, dass ein Fortschritt entweder nur gehemmt oder gar nicht verwirklicht wird, oder sogar in den meisten Fällen ein seelisch-moralischer Rückschritt erfolgt. Bereits Chrysipp machte auf die schlechten Einflüsse auf den Fortschritt durch die gesellschaftlich-kulturelle Umgebung aufmerksam.⁸⁵⁹ Daher betont Seneca in *Epistula* 22, nachdem er Lucilius riet, sich unnötigen Belastungen zu entledigen: „[P]eiores morimur quam nascimur.“⁸⁶⁰ (Als Schlechtere sterben wir, als wir geboren werden). Die Begründung dafür erfolgt bereits in *Epistula* 7 verkürzt, aber im Prinzip mit gleichem Inhalt wie in den ersten Absätzen von *De Vita Beata*:

„Inimica est multorum conuersatio: nemo non aliquod nobis uitium aut commendat aut imprimit aut nescientibus adlinit.“⁸⁶¹ (Feindselig ist der Umgang der Vielen: Es gibt keinen, der uns nicht irgendeinen Fehler entweder weitergibt, oder ausdrückt oder durch Unwissen beibringt.)

Und selbst Seneca gesteht sich in *Epistula* 22 ein, dass die schlechten Einflüsse der Menschenmasse auch auf ihn Auswirkungen haben, wenn er schreibt: „[N]umquam mores quos extulit, refero.“⁸⁶² (Niemals bringe ich die Gesinnung zurück, die ich mitnahm.) Das Leben in der frühkaiserzeitlichen Gesellschaft verhindern, nach Seneca, oftmals einen seelisch-moralischen Fortschritt. Durch welche konkreten Verhaltensweisen und Sitten schlechte Bedingungen für den Fortschritt geschaffen und erhalten werden, legt Seneca innerhalb der *Epistulae Morales* dar. Um die Viel-

⁸⁵⁸ Siehe allgemein: Ep. 35; Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 170 f.; von Albrecht, Seneca, S. 36; Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 260–266.

⁸⁵⁹ Vgl. Pohlenz, Die Stoa, S. 123 f.

⁸⁶⁰ Ep. 22, 15.

⁸⁶¹ Ep. 7, 2. Der Gedanke wird in Ep. 94, 54 nochmals wiederholt.

⁸⁶² Ep. 22, 1.

schichtigkeit dieses Problems zumindest in ihren Grundzügen zu verdeutlichen, seien drei wesentliche Aspekte (dekadente römische Sitten, Erziehung und Bildung) abschließend skizziert.⁸⁶³

Die dekadente Lebensweise der römischen Bevölkerung zu Senecas Lebenszeit samt ihren Folgen werden von Seneca anhand des Badeortes Baiae verdeutlicht. In *Epistula* 51 wird Baiae als Ort beschrieben, wo einem ausschweifenden Leben (*luxuria*) und der Zügellosigkeit (*licentia*) gefrönt wird.⁸⁶⁴ Beispiele dafür gibt Seneca in *Epistula* 56. Er beschreibt vielerlei Geräusche, die ihn in Baiae von einer Badeanstalt (*balneum*), über der er wohnt, erreichen, und konkretisiert damit, welchen Ausschweifungen die Menschen dort nachgehen. Als Beispiele für die Klangkulisse benennt er: trainierende Männer, Stöhnen und Aufatmen der Badegäste, Diebstahl und Streitereien, Plätschern von Schwimmbecken und Wasserfällen, Haarzupfer, Verkäufer, die Wurst und Zuckergebäck feilbieten, reger Verkehr auf den Straßen, Handwerksarbeiten sowie Übungen des Trompeten- und Flötenspiels.⁸⁶⁵ Alles, wofür Baiae für Seneca steht, ist ein luxuriöses Leben voller Affekte und Verfehlungen, das den seelisch-moralischen Fortschritt erschwert oder ganz verhindert. Seneca nimmt innerhalb seiner Schriften Bezug auf verschiedene Beispiele, die den seelisch-moralischen Niedergang der römischen Gesellschaft illustrieren. Dass Seneca aber zweimal innerhalb seines Briefkorpus auf Baiae eingeht, zeigt mit Emphase auf, wie sich das römische Luxusleben für ihn äußert. Auf das Luxusleben nimmt er später nur noch einmal in *Epistula* 94 ähnlich umfangreich Bezug, wenn er bei der Erläuterung der Frage, wieso die Philosophie nunmehr komplizierte Methoden der Seelenleitung lehren müsse, auf die gesellschaftlichen und sittlichen Missstände zu sprechen kommt.⁸⁶⁶

Innerhalb der Bildung und Erziehung sind es zunächst Eltern, Verwandte und sogar Sklaven, die für eine negative Beeinflussung eines Menschen sorgen. Das Schlechte und das den Fortschritt Hemmende werden nicht

⁸⁶³ Siehe dazu auch: Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, S. 148 ff. sowie Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 709.

⁸⁶⁴ Vgl. Ep. 53, 3.

⁸⁶⁵ Vgl. Ep. 56, 1–5.

⁸⁶⁶ Vgl. Ep. 94, 16–31.

nur für sich selbst gelernt, sondern auch anderen Menschen gelehrt (*didicit deteriora, deinde docuit*),⁸⁶⁷ sodass eine beständige Tradierung von Überzeugungen auf theoretischer Ebene erfolgt, die sich negativ auf den seelisch-moralischen Fortschritt auswirkt. Aber das Schlechte (falsche Zustimmungen/falsche Überzeugungen) wird nicht nur theoretisch vermittelt, sondern auch praktisch vorgelebt. Seneca benennt als Beispiele den Lehrer oder die Großmutter, die beide auf der einen Seite befehlen, nicht solle gezürnt werden, dies auf der anderen Seite aber zornig äußern.⁸⁶⁸ Das heißt, dass die Grundwerte eines fehlgeleiteten und damit unglücklichen Lebens auch durch eine mangelnde ÜTW vermittelt werden, sodass ein Mangel an ÜTW oder ein WWT letztendlich selbst Bestandteile des Lebens der Menschen werden. Sie sagen das eine und leben das andere. Genau diese Kluft zwischen Worten und Taten wird als normal und nicht kritikwürdig aufgefasst, in die eigene Lebensführung integriert und durch Lehr- und Erziehungstätigkeiten tradiert.

Falsche Urteile über Göttliches und Menschliches sowie der WWT sind nie nur auf eine Generation oder auf einzelne Personen beschränkt. Sie können sich auf eine gesamte Gesellschaft, und das über Generationen hinweg, übertragen. Seneca illustriert das einerseits in *Epistula* 115. Dort tadelt er, dass die Bewunderung von Gold und Silber (*admirationem auri argentique*) und die sich daraus entwickelnde Gier danach bereits durch die Eltern (*parentes*), aber auch durch die Hochschätzung des Goldes innerhalb von Dichtungen (*carmina poetarum*) beständig tradiert wird.⁸⁶⁹ Selbst die Gelehrten und die Philosophen einer Gesellschaft tragen dazu bei, dass falsche Urteile über Dinge bestehen und den nächsten Generationen vermittelt werden. In *Epistula* 88 befasst sich Seneca mit den freien Künsten und Wissenschaften (*liberales studii*) sowie deren Einteilung, die auf Poseidonios zurückgeht. Zu ihnen zählen beispielsweise die Sprach- und Literaturwissenschaft, die Dichtung, die Geschichtswissenschaft, die Geometrie und die Musik. Nach vielen Veranschaulichungen von überflüssigen Lehrinhalten der freien Künste und Wissenschaften zieht Seneca für sie und gleichermaßen für viele Philosophen folgendes Fazit:

⁸⁶⁷ Vgl. Ep. 94, 54.

⁸⁶⁸ Vgl. ebd., 9.

⁸⁶⁹ Vgl. Ep. 115, 11–15.

„Talia sciat oportet, qui multa uult scire. [...] De liberalibus studiis loquor: philosophi quantum habent superuacui, quantum ab usus recedentis! [...] Sic effectum est, ut diligentius loqui scirent quam uiuere.“⁸⁷⁰ (Derartiges muss derjenige wissen, der vieles zu wissen wünscht. [...] Über die freien Wissenschaften spreche ich. Wie viel Überflüssiges besitzen die Philosophen, wie viel weicht vom [praktischen] Gebrauch ab! [...] Die Wirkung ist dergestalt, dass sie gewissenhafter zu sprechen wissen, als zu leben.)

Die freien Künste und Wissenschaften lehren vor allem Nebensächliches; die Philosophie stellenweise sogar nur, besser reden als leben zu können. Seneca fährt mit seiner Kritik in derselben *Epistula* noch fort und beklagt, dass Philosophen über bloße Spitzfindigkeiten zu dem Schluss kamen, man könne über die Welt und somit über das Gute nichts Sicheres erfahren, womit er sich vor allem gegen den (akademischen) Skeptizismus richtet. Schließlich stellt er fest, dass die freien Künste und Wissenschaften auf der einen Seite kein nützliches Wissen (*profuturam scientiae*) und Philosophen stellenweise sogar kein Wissen über Menschliches und Göttliches liefern, da sie die Möglichkeiten zu sicherem Wissen verneinen.⁸⁷¹ Das Hauptaugenmerk legt Seneca allerdings in den *Epistulae Morales* auf die Beschäftigung der Philosophen mit Spitzfindigkeiten, das heißt auf das maßlose Erörtern von dialektischen Schlüssen und Begriffsanalysen.⁸⁷² Innerhalb dieser Kritik sieht Seneca auch die Stoiker in der Verantwortung dafür stehend, dass sie Nebensächliches lehren, anstatt ihren Fokus darauf zu richten, was ein glückliches Leben sei und wie es erreicht werden könne. Anhand der Kritik in *De Uita Beata* an den Philosophieschulen des Epikur, der Peripatetiker und der Kyniker wird zudem deutlich, dass Philosophen nicht nur Nebensächliches, sondern sogar Kritikwürdiges und Falsches lehren, sodass es den Menschen abermals nicht gelingen kann, ein glückliches Leben zu führen. Alles in allem behindert eine Gesellschaft den seelisch-moralischen Fortschritt aller Menschen durch Lehren, die nicht zum glücklichen Leben beitragen. Diejenigen, die für das glückliche Leben förderliche Lehren bereitstellen könnten, verzetteln sich in nebensächlichen Diskussionen und Untersuchungen.

⁸⁷⁰ Ep. 88, 41 f.

⁸⁷¹ Vgl. ebd., 42 ff.

⁸⁷² Siehe dazu: 1.4.2.2.

In den *Epistulae Morales* weist Seneca die Möglichkeit zurück, dass es nur so wenige Menschen gibt, die ein glückliches Leben oder ein Leben mit seelisch-moralischem Fortschritt führen können, weil die stoische Lehre zu viel verlange. Stattdessen richtet er den Blick auf die vielfältigen Ursachen und Gründe dafür, dass ein seelisch-moralischer Fortschritt ausbleibt. Dabei ist zu beachten, dass Seneca bestimmte Kritikpunkte auswählt, was nicht den Schluss zulässt, dass die frühkaiserzeitlichen Sitten keinerlei Überschneidungen mit der Stoa zulassen und daher als vollkommen moralisch schlecht zu bewerten sind. Zu den thematisierten Ursachen und Gründen zählen das Vorgehen, von eigenen Schwächen auf die Fehlerhaftigkeit der Stoa zu schließen, der Wunsch, die frühkaiserzeitlichen dekadenten Sitten ausleben zu wollen, die realisierte Erziehung und die Bildung mit ihren zugehörigen Themenschwerpunkten. Diese Unannehmlichkeiten verhindern jedoch nicht einen seelisch-moralischen Fortschritt in Gänze und wenn die Möglichkeit gegeben ist, einen Seelenleiter, einen Freund oder ein Vorbild zu finden, kann der Fortschritt trotz schlechter äußerlicher Umstände vereinfacht werden. Wie kann aber eine Person als ein brauchbares Vorbild identifiziert werden, das den Fortschritt vereinfacht?

4.3 Die Wahrnehmung der Übereinstimmung von Worten und Taten

Um einen seelisch-moralischen Fortschritt zu erzielen, ist es aus Perspektive der stoischen Philosophie nützlich, wenn ein Vorbild (*exemplum*) gegeben ist, das zur Orientierung dient, welchen Dingen zuzustimmen ist, was zu tun und wie es zu tun ist.⁸⁷³ Zum einen rät Seneca Lucilius in den *Epistulae Morales*, sich an alte, bereits verstorbene Beispiele zu wenden.⁸⁷⁴ Zu Beginn von 4.1.1 wurde aber auch deutlich, dass Seneca Lucilius lebende Vorbilder empfiehlt, insofern sie eine ÜTW realisieren.⁸⁷⁵ Seneca legt Lucilius die nun naheliegende Frage in den Mund: „Quem, inquis, inuocabo?“⁸⁷⁶ („Wen“, fragst du, „werde ich [zu Hilfe] herbeirufen?“) Wer

⁸⁷³ In *Epistula* 94 betont Seneca die Funktion des Vorbildes, um einen seelisch-moralischen Fortschritt zu erlangen, und meint, Vorbilder seien dafür noch besser geeignet als auf Einzelsituationen abzielende Vorschriften (*praecepta*). Vgl. Ep. 94, 66 f.

⁸⁷⁴ Vgl. Ep. 52, 7; Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 164; Inwood, Getting to Godness, S. 287.

⁸⁷⁵ Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 164.

⁸⁷⁶ Ep. 52, 7.

dient als Vorbild, um eine Unterstützung beim eigenen Fortschritt zu sein, und wie erkennt man, dass sich jemand als Vorbild eignet?⁸⁷⁷ Die Auswahl dürfte nicht umfangreich sein, bedenkt man, wie selten es einen Weisen gibt und wie viele ungünstige externe Bedingungen, die ich in 4.2 untersuchte, gegeben sind, die einen seelisch-moralischen Fortschritt eines Menschen und damit eine ÜTW verhindern. Und selbst wenn ein Mensch, auf welcher Grundlage auch immer, als Vorbild identifiziert wurde, legten es die Überlegungen in 3.3 nahe, dennoch skeptisch zu sein, da eine Person jederzeit mit Worten und Taten etwas vortäuschen kann, sodass Annas mit Recht in Bezug auf die Suche nach Vorbildern darauf verweist, dass die Wahrnehmung von Vorbildern zu erlernen ist und zunächst fehlerbehaftet sein kann.⁸⁷⁸ Dennoch stellt die stoische Philosophie auf Grundlage der Überlegungen zur kataleptischen Wahrnehmung sowie zu Vorbegriffen die Möglichkeit bereit, grundsätzlich die sittliche Vollkommenheit oder jeweilige ÜTW-Arten wahrnehmen zu können.⁸⁷⁹ Die nachfolgenden Erörterungen beziehen sich auf das erkenntnistheoretische Problem, wie ein Fortschreitender (*proficiens*) oder ein Weiser (*sapiens*) von einem Mitglied der Menschenmasse hinsichtlich der seelisch-moralischen Qualität unterschieden werden kann, sodass der *proficiens* oder der *sapiens* als lebende Vorbilder gewinnbringend für den eigenen Fortschritt herangezogen werden können.

Erstmals wird die Problematik in *Epistula* 42 deutlich, in der die anfängliche Thematik des *Briefes* durch die Beschreibung einer Person umrissen wird, die sich als ein Mann von Wert, das heißt als ein Fortschreitender, ausgab.⁸⁸⁰ Im Hinblick auf die schwierige Suche nach einem Vorbild ist zu beachten: Nur weil eine Person ein bestimmtes Urteil über sich und andere fällt, gibt das noch keinen Aufschluss darüber, ob sie tatsächlich frei von bestimmten Verfehlungen oder Affekten ist und sich als Vorbild eignet. So warnt Seneca:

⁸⁷⁷ In heutigen Diskussionen werden Tugendethiken unter anderem deswegen kritisiert, weil sie nicht spezifizierten, wie man eine tugendhafte Person erkennen kann, um sich moralisch an ihr orientieren zu können. Siehe dazu: Kellerwessel, Senecas Tugendethik und die moderne Kritik an tugendethischen Positionen, S. 36 ff.

⁸⁷⁸ Vgl. Annas, *The Morality of Happiness*, S. 110–114.

⁸⁷⁹ Siehe dazu: 1.4.4.

⁸⁸⁰ Vgl. Ep. 42, 1 f.

„Multorum crudelitas et ambitio et luxuria, ut paria pessimis audeat, fortunae fauore deficitur.“⁸⁸¹ (Die Grausamkeit, der Ehrgeiz und die Ausschweifungen vieler, um Gleiches wie die Schlechten zu wagen, ermangeln der Gunst des Schicksals.)

Das heißt, Menschen können jederzeit in ihren Zustimmungen schwanken und damit zum WWT neigen, wenn sich die Umstände für sie ändern. Leicht ist es für jemanden, Geldgierige zu verteufeln, wenn er arm ist. Ist er jedoch selbst reich, so legt es Senecas Bemerkung nahe, wird die Zustimmung des nunmehr Reichen, ob Besitz ein Gut sei oder nicht, anders ausfallen, und er wird zur Geldanhäufung neigen. Profilierte er sich ferner im Zustand der Armut als ein Fortschreitender, indem er meinte, Besitz sei kein Gut, wird diesem Urteil widersprochen, sobald er sich im Reichtum so verhält, als wäre der Geldbesitz ein Gut. In Bezug auf den Reichtum kann jedoch dann jemand als Vorbild dienen, wenn er sowohl in Armut als auch im Reichtum den Besitz als etwas Indifferentes ansieht und sich dementsprechend verhält. Man benötigt daher zunächst ein Gespür für Kontexte und man ist angehalten, Worte und Taten eines potenziellen Vorbildes in unterschiedlichen Kontexten zu prüfen. Im Hinblick auf die formalen Darstellungen einer ÜTW in 4.2.2 bedeutet das, dass in einer Klammer, die sich auf einen Bereich bezieht, nicht nur ein A und ein V auftauchen sollten, sondern möglichst viele As und Vs. Handelt es sich ferner um ein brauchbares Vorbild, werden sich die *sensus*, die die Variablen A und V implizieren, nicht widersprechen. Zudem gilt, dass ein Vorbild auch unterschiedlicher Art sein kann, da Seneca verschiedene ÜTW-Arten konzipierte. Es kann beispielsweise in Bezug auf die ÜTW 3 als Vorbild zur Beseitigung von wenigstens zwei Verfehlungen angesehen oder in Bezug auf die ÜTW 2 als Vorbild zur Beseitigung von wenigstens zwei Verfehlungen und zwei Affekten verstanden werden.

Legte Seneca in *Epistula* 42 noch den Fokus auf die Möglichkeit der Täuschung bei gesprochenen Worten, gibt er in *Epistula* 95 zu bedenken, inwieweit selbst Taten glauben machen können, jemand verhielte sich gemäß der Stoa, obwohl das nicht der Fall ist. *Epistula* 95 ist als Anschluss zu *Epistula* 94 zu verstehen, in der Seneca sehr ausführlich der Frage nachgeht, inwiefern Vorschriften (*praecepta*) und Lehrsätze (*decreta*) für

⁸⁸¹ Ep. 42, 4.

einen seelisch-moralischen Fortschritt gebraucht werden.⁸⁸² Dabei streift Seneca einige Randthemen; so auch in *Epistula* 95, in der er bereits sehr früh zu bedenken gibt, dass sich richtig zu verhalten (*facere recte*), nicht in jedem Falle ein Wissen des Richtigen voraussetzt. Seneca begründet das damit, dass nur jemand, der bereits seit der Jugend an eine entsprechend philosophisch orientierte Erziehung genossen hat, wissen kann „quando oporteat et in quantum et cum quo et quemadmodum et quare“⁸⁸³ (wann etwas geboten ist, in welchem Umfang, mit wem, wie und warum) sich zu verhalten ist. Es sind also Fälle vorstellbar, in denen sich zwar richtig verhalten wird, dieses Verhalten jedoch nicht aus einem Wissen oder wenigstens Erkenntnissen über das Gebotene oder Verbotene entspringt. Seneca gibt folgendes Beispiel im späteren Verlauf von *Epistula* 95:

„Amico aliquis aegro adsidet: probamus. At hoc hereditatis causa facit.“⁸⁸⁴ (Dem kranken Freund sitzt jemand zur Seite: Wir heißen das gut. Aber dies macht er der Erbschaft wegen.)

Das Leisten von Beistand garantiert in diesem Beispiel nicht, dass sich jemand so verhält, weil er ein Wissen oder wenigstens Erkenntnisse über die sittliche Vollkommenheit besitzt. Es ist jederzeit die Möglichkeit gegeben, dass in moralischer Hinsicht völlig grundverschiedene Zustimmungen gegeben werden (einmal Beistandleisten als Akt der Freundschaft, einmal Beistandleisten aus Gier) und die jeweiligen Zustimmungen dennoch in der gleichen Verhaltensweise münden.

Bezüglich der Diskussion um die Notwendigkeit von *praecepta* und *decreta* gibt Seneca des Weiteren zu verstehen, dass es nicht genügt, *praecepta* einfach umzusetzen, wenn die grundlegenden *decreta* nicht verinnerlicht wurden,⁸⁸⁵ denn das führe ansonsten zu dem im Beispiel geschilderten

⁸⁸² Nähere Untersuchungen dazu in: Inwood, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, S. 107–122.

⁸⁸³ Ep. 95, 5.

⁸⁸⁴ Ebd., 43.

⁸⁸⁵ Dass Seneca zudem die Bedeutung der *decreta* so hervorhebt, liegt auch in der Auffassung einer stoischen *ars vitae* begründet: Sie zielt auf eine gesamte Lebensführung ab und ist nicht daran interessiert, nur Vorschriften für einzelne moralische Situationen zu entwerfen oder mögliche Dilemmata zu untersuchen. Ansonsten würden auch nur *praecepta* genügen. Die Art, wie das gesamte Leben geführt wird, steht im Vordergrund, und damit ein vollumfängliches Leben richtig geführt werden kann, braucht man *decreta*. Vgl. Brennan, *The Stoic Life*, S. 31 ff.

Fall: Man tut das vermeintlich Richtige, jedoch aus einer falschen Überzeugung (*persuasio*) heraus.⁸⁸⁶

„Eadem aut turpia sunt aut honesta: refert quare aut quemadmodum fiant.“⁸⁸⁷ (Daselbe [Verhalten] ist entweder ehrlos oder ehrenvoll: Es kommt darauf an, warum und wie es geschieht.)

Und je nachdem ob das Verhalten im Grunde auf einer korrekten oder falschen Zustimmung gründete und dementsprechend moralisch gut oder schlecht ist, entscheidet sich auch, ob sich jemand entsprechend der Stoa verhielt oder durch sein Verhalten nur eine stoische ÜTW vor-täuschte.

Bisher gilt Folgendes: Mit Worten und Taten kann kommuniziert werden, welchen *sensus* die Worte und Taten aufweisen. Allerdings kann sich niemand, weder bei Worten noch bei Taten, endgültig sicher sein, dass jemand jemandem nicht doch letztendlich täuschte. Es wäre daher blau-äugig zu schließen, jemand legte mehr als eine zeitlich begrenzte ÜTW an den Tag, nur weil er einmal das machte, von dem er zuvor gesprochen hatte. Daraus erwächst die Schwierigkeit, sich eine andere Strategie zu überlegen, wie mit der beständigen Möglichkeit der Täuschung umzugehen ist, aber dennoch ein Vorbild erkannt werden kann. Dazu stellt Seneca in den *Epistulae Morales* drei Überlegungen bereit, die helfen können:

Jegliches Abweichen vom Ideal des Weisen hat eine partielle ÜTW oder eine sogar nur eine zeitlich begrenzte ÜTW zur Folge, sofern überhaupt eine ÜTW erzielt werden kann. Wer sich als Weiser ausgibt, wird genau dann des Gegenteils entlarvt werden, wenn er keine generelle ÜTW mehr realisiert. Analog verhält es sich zu den unteren Stufen des ÜTW-Konzeptes, sofern angegeben wird, jemand realisiere eine höhere Form einer ÜTW, als er es tatsächlich zu leisten fähig ist. Verschiedene Aspekte, die bei der Prüfung einer Person auf ihre Eignung als Vorbild zu bedenken sind, fasst Seneca in *Epistula* 52 zusammen und nimmt auf *Epistula* 16 Bezug,⁸⁸⁸ in der bereits die umfangreiche Selbstprüfung, die dazu dienen soll, die Beschaffenheit der eigenen Seele zu erkennen, thematisiert wird:

⁸⁸⁶ Vgl. Ep. 95, 43 ff.

⁸⁸⁷ Ebd., 43.

⁸⁸⁸ Vgl. Ep. 16, 2.

„Omnia rerum omnium, si obseruentur, indicia sunt et argumentum morum ex minimis quoque licet capere. Inpudicum et incessus ostendit et manus mota et unum interdum responsum et relatus ad caput digitus et flexus oculorum; inprobum risus, insanum uultus habitusque demonstrat. Illa enim in apertum per notas exeunt: qualis quisque sit, scies, si quemadmodum laudet, quemadmodum laudetur, aspexeris.“⁸⁸⁹ (Wenn sie beobachtet werden, gibt es für alle Dinge Merkmale, und es ist erlaubt, auch aus dem Kleinsten einen Beweis für die Gesinnung zu ergreifen. Der Gang lässt den Lüsternen erkennen sowie die sich bewegende Hand und manchmal eine Antwort, ein zum Kopf gerichteter Finger oder die Augendrehung; den Abscheulichen zeigt deutlich sein Lachen, den Lüsternen seine Miene und sein Verhalten. Jene [Dinge] ziehen durch Merkmale hinaus in das freie Feld.⁸⁹⁰ Du wirst wissen, wie jemand ist, wenn du betrachtest, wie er lobt und wie er gelobt wird.)

Durch gute Beobachtungen kann man bei jedem Menschen erkennen, welchen Charakter er aufweist, denn jeder Mensch vermittelt durch seine Bewegungen, Mimik und Gestik sowie durch seine verbalen Äußerungen, wie es um seinen Charakter bestellt ist.⁸⁹¹ Auch hier kann man wieder einwenden, dass man darin ebenso getäuscht werden könnte. Allerdings wählt Seneca in *Epistula* 52 Beispiele für Rückschlussmöglichkeiten, die vor dem Hintergrund des alltäglichen, das heißt spontanen oder gewohnheitsmäßigen Verhaltens und Reagierens aufgeführt werden. Selbst wenn dort Täuschungen gelegentlich vorliegen können, besteht der Regelfall jedoch aus authentischen Verhaltensweisen, die nicht zwingend zur Skepsis führen, ob jemand etwas nur vorspielte oder tatsächlich so ist, wie er sich gerade beispielsweise mit einer bestimmten Körperbewegung dargestellt hat. Die Beispiele aus *Epistula* 52 sind aber von körperlich sichtbaren Voraffekten eines Menschen zu trennen. Wie ich in 1.4.4.1 ausführte, geht Seneca davon aus, dass es Regungen im Menschen gibt, über die der Mensch keine Kontrolle hat und noch keinen Affekt darstellen. Erst eine entsprechende Zustimmung kann aus einem Voraffekt einen Affekt generieren. Stellt man sich beispielsweise einen Redner wie in *Epistula* 11 vor, der vor Leuten spricht, dabei aber errötet, deutet

⁸⁸⁹ Ep. 52, 12.

⁸⁹⁰ Das heißt, die Art der Gesinnung wird durch bestimmte Merkmale, die Seneca beschreibt, offenbar.

⁸⁹¹ Vgl. Seubert, Seneca zwischen Macht und Weisheit, Rom und Kosmopolitie, S. 16.

die Schamröte, die selbst ein Weiser zeigen kann, zwar auf einen Vorafekt, aber nicht auf einen Affekt hin.⁸⁹² Ein Affekt würde sich erst erkennen lassen, wenn der Redner, in Anlehnung an *Epistula* 52, eine bestimmte Mimik und Gestiken zeigt, die auf das Vorhandensein eines Affekts schließen lassen.

Seneca warnt in *Epistula* 52 Lucilius zudem davor, sich Vorbilder aus der Masse zu suchen. Dazu bespricht Seneca das Beispiel von Rednertalenten: Trotz ihres Talentes, richtige und gute Dinge zu sagen, ist oft der Fall gegeben, dass sie im Grunde nur für den Beifall ihre Reden halten, wobei das Publikum nicht der Inhalte wegen, sondern nur der Art und Weise wegen, wie die Rede gehalten wurde, applaudiert. Stattdessen sind Redner zu wählen, denen mit Applaus gedankt wird, weil sie etwas Inhaltsschweres und Bedeutendes sagten. Diejenigen, die aufgrund dessen Beifall spenden, haben sich nicht durch den Klang der Worte, sondern durch die Inhalte bewegen lassen.⁸⁹³ Daher erlaubt es das Lob, welches ein Redner erhält, einen Rückschluss darauf zu ziehen, um was es ihm in seiner Rede ging: ob um bloßen Beifall und Ruhm oder die Vermittlung von Inhalten. Wie beide Arten des Beifalls voneinander abzugrenzen sind, sodass ein möglichst korrekter Rückschluss gezogen werden kann, expliziert Seneca nicht. Jedoch ist es leicht vorstellbar, dass eine wohlgeordnete und wohlklingende Rede an ganz anderen Stellen für eine Reaktion der Zuhörerinnen und Zuhörer sorgen wird als beispielsweise die Reden des Stoikers Fabianus,⁸⁹⁴ die Seneca erwähnt. Diese zeichneten sich durch bedeutende Inhalte, nicht durch ihre rhetorische Wohlgefälligkeit aus und riefen Beifall aufgrund der vermittelten Inhalte hervor.⁸⁹⁵

Alles in allem rät Seneca dazu, Menschen gründlich und detailliert zu beobachten, um Rückschlüsse auf ihren Charakter und damit auf ihre Eignung als ein Vorbild zu ziehen. Entgegen zu Wulf Kellerwessels aufgeführter Kritik,⁸⁹⁶ dass Seneca nicht aufzeige, wie jemand als Vorbild oder

⁸⁹² Vgl. Ep. 11, 1 f.

⁸⁹³ Vgl. Ep. 52, 9–12.

⁸⁹⁴ Ein Zeitgenosse und Lehrer von Seneca. Vgl. Inwood, *Senecas in his Philosophical Milieu*, S. 11.

⁸⁹⁵ Vgl. Ep. 52, 11.

⁸⁹⁶ Kellerwessel, *Senecas Tugendethik und die moderne Kritik an tugendethischen Positionen*, S. 36 ff.

sogar als Weiser identifiziert werden könne, verdeutlicht eine nähere Untersuchung von Senecas Ausführungen zur Problematik, wie umfangreich die Möglichkeiten sind, zu prüfen, ob jemand als *exemplum* taugen kann, oder nicht. Zudem gibt Seneca zu bedenken, dass der Kontext der Beobachtung einen wesentlichen Einfluss auf das Urteil über den Charakter eines Menschen hat. Wie jemand unter gewissen Umständen spricht oder reagiert, lässt einen Rückschluss darauf zu, welche Charaktereigenschaften er hat. Wird jemand beispielsweise gefeiert, weil er zwar Wohlklingendes aber Belangloses sagte, sollte man von ihm Abstand nehmen, da ihm Ruhmsucht zu unterstellen ist. Legt er jedoch keinerlei Wert auf eine schöne Rede, sondern nur auf den Inhalt, sollte man denjenigen weiter als Vorbild in Erwägung ziehen. Und genau diese Überlegung greift Seneca in *Epistula* 115 selbst noch einmal auf, indem er Lucilius schreibt:

„Cuiuscumque orationem uideris sollicitam et politam, scito animum quoque non minus esse pusillis occupatum. Magnus ille remissius loquitur et securius; quaecumque dicit, plus habent fiduciae quam curae.“⁸⁹⁷ (Wessen Rede dir auch als sorgfältig und geschmackvoll erscheinen mag, wisse, dass dessen Seele auch nicht weniger mit Kleinigkeiten beschäftigt ist. Ein großer Mann spricht legerer und sorgloser; was auch immer er sagt, er weist mehr Vertrauen als Sorgfalt auf.)

Dementsprechend soll sich Lucilius denjenigen philosophischen Lehren anvertrauen, die keinen Wert auf den Klang der Worte, sondern einzig auf den Inhalt legen.⁸⁹⁸

Schließlich kann man *Epistula* 120 zurate ziehen, um besser verstehen zu können, wie es gelingen kann, ein Vorbild und damit jemanden zu erkennen, der wenigstens partiell oder sogar generell eine ÜTW realisiert. Wie in 1.3.1 bereits aufgeführt, befassten sich Inwood, McCabe und Hadot mit den *Epistulae* 120 und 124, um eine Antwort darauf zu finden, wie es gemäß der Stoa möglich sein kann, die sittliche Vollkommenheit als Begriff zu entwickeln.⁸⁹⁹ Von diesem Erkenntnisinteresse weiche ich ab und betrachte *Epistula* 120 nur in Bezug auf die Frage, wie jemand als Vorbild erkannt werden kann. Seneca gibt darin zu bedenken, dass Verhaltens-

⁸⁹⁷ Ep. 115, 2.

⁸⁹⁸ Vgl. ebd., 16.

⁸⁹⁹ Siehe dazu: 1.3.1.

weisen beobachtbar sind, die zwar ähnlich wie sittliches Verhalten wirken, aber durch und durch unsittlich sind. Ein erstes Beispiel dafür enthält bereits *Epistula* 95 anhand des Beistandleistenden, der einmal aus Freundschaft, einmal aus Habsucht am Bett eines Kranken verweilt. Seneca erweitert die Beispiele in *Epistula* 120 um den Verschwender, der Großzügigkeit vortäuscht (*mentitur prodigus liberalem*), um die Nachlässigkeit, die Umgänglichkeit vorspielt (*neglencia facilitatem*), sowie um die Unbesonnenheit, welche Tapferkeit mimt (*temeritas fortitudinem*).⁹⁰⁰ Dementsprechend mahnt Seneca dazu, sich nicht von einer guten, oder von einer sich als vermeintlich gut herausstellenden Tat blenden zu lassen. So gibt er das Beispiel desjenigen, der sich zwar im Krieg als tapfer herausstellte, aber auf dem Forum Furcht verspürte.⁹⁰¹ Eine solche Person kann nicht als tapfer gelten, wobei dieser Schluss nur in Bezug auf die Kardinaltugend der Tapferkeit gültig ist. Gemäß Senecas ÜTW-Konzept könnte die Person dennoch als Vorbild taugen, nur nicht für einen Weisen, vielleicht aber, je nachdem, was weitere Prüfungen ergeben, als ein Vorbild für einen Fortschreitenden. Schließlich führt Seneca in diesem Rahmen detailliert aus, nach welchen Gesichtspunkten und in welchen Kontexten jemand beobachtet werden sollte, um sicherzugehen, dass er sich als Vorbild eignet.

„Alium uidimus aduersus amicos benignum, aduersus inimicos temperatum, et publica et priuata sancte ac religiose administrantem, non deesse ei in is quae toleranda erant, patientiam, in is quae agenda, prudentiam. Uidimus, ubi tribuendam esset, plena manu dantem, ubi laborandum, pertinacem et obnixum et lassitudinem corporis animo subleuantem. Praeterae idem erat semper et in omni actu par sibi, iam non consilio bonus, sed more eo perductus ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset. Intelleximus in illo perfectam esse uirtutem.“⁹⁰² (Wir sehen den einen gegenüber seinen Freunden freigiebig, gegenüber seinen Feinden milde, sowohl Öffentliches als auch Privates führt er ehrwürdig und gewissenhaft aus, nicht fehlt ihm in Situationen, die auszuhalten waren, Ausdauer, und in den Dingen, die zu tun waren, Klugheit. Wir sehen ihn, wo auszuteilen war, mit voller Hand geben, wo zu arbeiten war, beharrlich und eifrig, und die Mattigkeit des Körpers mit dem Geist unterstützen. Außerdem war er immer derselbe und in jeder Tat gleich mit sich selbst, nicht allein durch Abwägung [war er] gut, sondern

⁹⁰⁰ Vgl. Ep. 120, 8 f.

⁹⁰¹ Vgl. ebd., 9.

⁹⁰² Ebd., 10.

durch die Gesinnung wurde er hingeführt, sodass er nicht nur in der Lage war, richtig zu handeln, sondern nichts konnte, außer richtig zu handeln. Wir erkennen in jenem, dass die sittliche Vollkommenheit vollendet ist.)

Wenn man sich anhand dieses Beispiels vergegenwärtigt, wie viele Umstände und Situationen es zu beachten gilt, in denen ein vermeintliches Vorbild geprüft werden sollte, dann wird zunächst klar, dass schnelle Rückschlüsse auf die Eignung als Vorbild niemals statthaft sind, sondern gewissenhaft und über einen längeren Zeitraum voller Beobachtungen und Vergleiche zu erstellen sind. Will man also gut für die Eignung einer Person zum Vorbild argumentieren, sind möglichst viele As und Vs mit gleichen implizierten Ss innerhalb der Argumentation anzugeben, um klarzustellen, dass jemand in vielen ähnlichen Kontexten beobachtet und auf seine Eignung als Vorbild gewissenhaft geprüft wurde. So entsteht eine Sicherheit, jemanden korrekt als Vorbild erwählt zu haben. Und selbst für den Fall, dass es jemandem gelingt, für lange Zeit jemanden zu täuschen, wird ihm das nicht unbegrenzt und in jedem Kontext Erfolg bringen, da früher oder später die *iactatio animi* zu Widersprüchen in den kommunizierten *sensus* führen wird. Je nachdem welche Beobachtungen man machte und wie gut man Täuschungen ausschließen kann, ergeben sich Vorbilder für unterschiedliche Stufen des seelisch-moralischen Fortschritts und der damit korrespondierenden Art der ÜTW.

4.4 Die Bedeutung des Konzeptes der Übereinstimmung von Worten und Taten für die Philosophie der Stoa

Ist man gewillt, einen seelisch-moralischen Fortschritt im Sinne der stoischen *ars uitae* zu erreichen, können Vorbilder (*exempla*) dazu dienen, den Fortschritt einfacher zu realisieren. Das ÜTW-Konzept, das Seneca bereitstellt, dient dazu, einer Person eine jeweilige ÜTW-Art zu attestieren. Daraus kann wiederum abgeleitet werden, als welche Art Vorbild die Person dienen kann. Wenn sie beispielsweise mindestens zwei Verfehlungen (*uitia*) und zwei Affekte (*affectus*) ablegte, kann sie als Vorbild dienen, um ein Fortschreitender der zweiten Stufe zu werden und dementsprechend eine ÜTW 2 zu verwirklichen.

Die Vorwürfe, die in Kapitel 3 gegenüber Seneca und der Stoa allgemein untersucht wurden, hatten einerseits zum Ziel, bestimmte Personen, unter anderem Seneca selbst, als Beispiele für eine WWT-Kritik anzugeben

und andererseits anhand der Beispiele auf die Falschheit der Stoa im Sinne einer nicht umsetzbaren *ars uitae* zu schließen. Diese WWT-Kritik kann mittels des ÜTW-Konzeptes nun differenziert werden. Seneca grenzt in *Epistula* 16 die Weisheit von der Philosophie wie folgt ab:

„[N]eminem posse beate uiuere, ne tolerabiliter quidem, sine sapientiae studio et beatam uitam perfecta sapientia effici[t]⁹⁰³, ceterum tolerabilem etiam inchoata.“⁹⁰⁴
(Gut zu leben ist niemand in der Lage, auch nicht erträglich, ohne das Studium der Weisheit, und es bringt die vollendete Weisheit ein glückliches Leben zustande, im Übrigen auch ein erträgliches [Leben] die beginnende [Weisheit].)

Weisheit (*sapientia*) und Philosophie (im Zitat im Ablativ als *sapientiae studio* ausgedrückt) sind miteinander verknüpft. Beide zielen auf ein glückliches Leben (*uita beata*) ab. Mittels der Weisheit gelingt es, das glückliche Leben zu erreichen; durch die Philosophie schafft man es wenigstens, ein erträgliches (*tolerabile*) Leben zu führen.⁹⁰⁵ In Bezug auf das ÜTW-Konzept bedeutet das nun, dass die generelle ÜTW ($S_n \wedge V_n \rightarrow S_{Stoa}$) mit der Weisheit gleichzusetzen ist. Nur dem Weisen gelingt es, sich gänzlich demgemäß zu verhalten, wovon er sprach. Alle Abstufungen der Fortschreitenden bis hin zur Menschenmasse sind dazu noch nicht, immer weniger oder gar nicht in der Lage. Daraus folgt jedoch nicht, dass die stoische *ars uitae* nicht realisierbar ist. Der Weise schafft es, die *eudaimonia* zu erreichen. Die Fortschreitenden können jedoch dahin gelangen, zumindest in bestimmten Bereichen, eine ÜTW zu realisieren. Daraus entsteht zwar nur eine jeweilige partielle ÜTW, die mit einem erträglichen Leben korrespondiert, aber dieses Leben ist immer noch einem Leben der Menschenmasse vorzuziehen, welches sich im Rahmen ständigen Wankelmutes und damit einer Vielzahl von Affekten und Verfehlungen abspielt. Wenn also Seneca in *De Uita Beata* vorgeworfen wird, er verhalte sich nicht entsprechend der Stoa, und man schliesse daraus, die Stoa lehre eine nicht praktikable *ars uitae*, dann ist dieser Vorwurf unter Berücksichtigung des ÜTW-Konzeptes zurückzuweisen. Die stoische *ars uitae* zielt im Idealfall immer auf die Weisheit ab. Dennoch können auch

⁹⁰³ Im lateinischen Text der Rosenbach-Edition ist *effici* zu lesen. In den Übersetzungsinformationen unter dem lateinischen Text wird aber auch auf die Version *efficit* verwiesen, die ich für die Übersetzung nutzte.

⁹⁰⁴ Ep. 16, 1.

⁹⁰⁵ Vgl. Setaioli, *Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and "Lebensform"*, S. 243.

Menschen gemäß der Stoa leben, die dieses Ziel noch nicht oder womöglich nie erreichen werden. Sie können zumindest in Teilen den stoischen Lehren nachkommen und ein erträgliches Leben führen. Diese Schlussfolgerung geht mit Senecas eigenem Anspruch in *De Uita Beata* einher, besser zu sein als die Schlechten. Das heißt, Seneca formuliert für sich nur den Anspruch, als Fortschreitender zu gelten. Das impliziert, dass seine Lebensführung mit der Stoa in einigen Teilen einhergeht, er jedoch durchaus Affekte und Verfehlungen aufweist, aber sich bemüht, einige von ihnen abzulegen und sich in der Rangfolge der seelisch-moralischen Entwicklung über der Menschenmasse einzuordnen.

Worin liegt der Vorteil, die jeweilige ÜTW-Art mittels der stoischen Dialektik formalisieren zu können? Erstens hilft die formale Betrachtung dabei, genau zu verdeutlichen, wann und wo jemand entweder gemäß oder entgegen der Stoa sprach und lebte. Es kann also genauer analysiert und argumentiert werden, in welchem Bereich oder Kontext es zu Widersprüchen kam, indem kontradiktorische *sensus* aufgezeigt werden. Dabei handelt es sich nicht um eine dialektische Spielerei, sondern um ein präzises Untersuchungsinstrument für eine ethische Problemstellung, was im Sinne von Seneca ist, der, wie in 1.4.2 und 3.4.2 zu sehen war, die Dialektik nicht an sich, sondern nur ihren auf dialektische Probleme eingeschränkten Gebrauch kritisiert. Zweitens ist die formale Darstellung dazu geeignet, den Vorwürfen in *De Uita Beata* begegnen zu können. Es kann genau innerhalb der Formalisierungen differenziert werden, welche ÜTW-Art eine Person erreichen will und ob sie die jeweilige ÜTW verwirklichte. Kritiken, die über den Anspruch einer Person, eine bestimmte ÜTW zu erreichen, hinausgehen, können verworfen werden, denn für das, was man nicht erzielen wollte, kann man nicht kritisiert werden – eine Hintergrundannahme, die in Senecas Verteidigung in *De Uita Beata* stets zu bedenken ist. Wenn Seneca den Anspruch hatte, besser als die Schlechten zu sein, dann will er zumindest als Fortschreitender der dritten Stufe gelten, der eine ÜTW 3 realisiert. Es bliebe dann nur noch nachzuweisen, ob Senecas Selbstbild einen Schluss darauf zulässt, dass er wenigstens zwei *uitia* ablegte und damit seinem formulierten Anspruch nachkam. In Kapitel 6 werde ich zeigen, dass das der Fall ist. Schließlich gilt analog zur Analyse der WWT-Kritik in *De Uita Beata*, dass die dialektische Formalisierung dabei hilft, eine Problemstellung der antiken Philosophie systematisch in eine moderne Diskussion zu überführen, ohne

jedoch darauf angewiesen zu sein, zusätzliche Annahmen oder Konzepte zur Interpretation oder Rekonstruktion des Untersuchungsgegenstandes verwenden zu müssen. Das gesamte ÜTW-Konzept samt seiner formalen Darstellung gründet auf dem, was die Stoa laut Quellenlage bereitstellt, sodass eine große Sicherheit gegeben ist, dass die gesamte Rekonstruktion im Sinne der stoischen Philosophie erfolgte, ohne methodologische Fehler zu begehen oder zu verzerrten Interpretationen zu neigen.⁹⁰⁶

Für die heutige Forschung ist letztendlich noch folgender Umstand interessant, der sich aus der Stoa als *ars uitae* allgemein oder speziell dem ÜTW-Konzept ergibt: Heutige übliche Gütekriterien für eine Theorie der Moral sind die Konsistenz (*consistency*), Bestimmtheit (*determinacy*), intuitive Attraktivität (*intuitiv appeal*), interner und externer Rückhalt (*internal and external support*) sowie Erklärungskraft (*explanatory power*).⁹⁰⁷ Seneca fügt mit seinen Überlegungen zur stoischen *ars uitae* und seinem ÜTW-Konzept ein weiteres Gütekriterium hinzu: die Praktikabilität. Eine Theorie der Moral sollte demnach nicht nur konsistente und kohärente theoretische Überlegungen aufzeigen, sondern auch so konzipiert sein, dass sie tatsächlich angewendet werden kann. Wenn der Praxistest einer Ethik fehlschlägt, ist das ein Indiz dafür, dass mit der Theorie etwas nicht stimmen kann, sofern angenommen wird, dass sich Testpersonen redlich darum bemühen, gemäß einer bestimmten Ethik oder *ars uitae* zu leben und sich nicht, wie das diskutierte Beispiel in 4.2.2, von vornherein gegenüber einer praktischen Umsetzung aufgrund von Faulheit und hinderlichen Überzeugungen versperren. Dieser Zusammenhang ist jedoch noch zu präzisieren, um nicht einer polemisch-rhetorischen Kritik, wie ich sie anhand von Plutarchs Äußerungen gegenüber den frühen Stoikern in 3.2.2. darstellte, zu verfallen. Die Praktikabilität kann sich einmal auf die *ars uitae* im Rahmen der Philosophie oder im Rahmen der Weisheit beziehen. Gelingt es, anhand tatsächlicher Beispiele zu zeigen, dass Personen zumindest teilweise und nicht nur zeitlich eingeschränkt gemäß der Stoa sprechen und handeln (beziehungsweise sich verhalten), wäre der Beweis anhand des Gütekriteriums der Praktikabilität erbracht, dass die Stoa eine realisierbare *ars uitae* bereitstellt, auch wenn zunächst nur ein erträgliches, aber kein glückliches Leben verwirklicht wird. Um

⁹⁰⁶ Siehe dazu: 1.3.1.

⁹⁰⁷ Vgl. Timmons, *Moral Theory*, S. 271 f.

nachzuweisen, ob die stoische Lebenskunst die *eudaimonia* als erreichbares Ziel oder als unerreichbares Ideal konzipiert, wäre ein Beispiel für einen Weisen nötig. Solange kein Beispiel für ein Weisen gefunden wird, bleibt die stoische *ars vitae* den Nachweis für die Möglichkeit schuldig, ein glückliches Leben erlangen zu können. Für die heutige Forschung sind solche Überlegungen insofern attraktiv, als dass theoretische Konzipierungen und Diskussionen einer Ethik zwar notwendig sind, aber die Theorie keine Auskunft darüber bereithält, ob die jeweilige Ethik tatsächlich praktisch realisiert werden kann. Das Philosophieverständnis der Stoa als *ars vitae* sieht es jedoch als notwendig an, sowohl theoretische als auch praktische Aspekte zu diskutieren, da Antworten auf ethische Fragen für die Stoa keine rein argumentativen Spielereien darstellen, sondern praktisch umgesetzt werden sollen. Auch andere nicht-stoische Ethiken haben den Anspruch, angewendet zu werden. Es erscheint daher in Anlehnung an die Stoa sinnvoll zu sein, die Praktikabilität als Gütekriterium für die Evaluation einer Ethik miteinzubeziehen, um darüber Auskunft geben zu können, ob und in welchem Maße eine Ethik praxistauglich ist.

4.5 Zusammenfassung: Die Stufen der Übereinstimmung von Worten und Taten

Das ÜTW-Konzept kann aus dem Stufenmodell der seelisch-moralischen Entwicklung des Menschen anhand der *Epistulae Morales* rekonstruiert und mittels der stoischen Dialektik systematisch auch für die heutige Forschung aufbereitet werden. Das ÜTW-Konzept unterscheidet zwischen einer zeitlich begrenzten ÜTW, die der Menschenmasse zuzuschreiben ist, einer partiellen ÜTW, die den Fortschreitenden der dritten bis zur ersten Stufe zukommt und dementsprechend in eine ÜTW 3 bis ÜTW 1 untergliedert werden kann, und einer generellen ÜTW, die allein dem stoischen Weisen zuzusprechen ist. Es wird deutlich, dass die ÜTW 3 und die ÜTW 2 ebenso von Mitgliedern anderer philosophischer Schulen realisiert werden kann, insofern eine Überschneidung der jeweiligen Lehren mit der stoischen *ars vitae* gegeben ist und entsprechende *vitia* oder *affectus* abgelegt wurden. Höhere Formen der ÜTW sind nicht möglich, da es für die ÜTW 1 und die generelle ÜTW einer vollständigen Übereinstim-

mung mit der Stoa bedarf. Daraus folgt, dass Seneca auch anderen Philosophieschulen zugesteht, ein erträgliches Leben auf Grundlage ihrer Philosophie zu erreichen, sofern Überschneidungen mit der Stoa bestehen.

Dialektisch formal lassen sich die unterschiedlichen Übereinstimmungen mittels Implikationen visualisieren, wobei der Wenn-Teil unterschiedliche Bereiche (einzelne Affekte oder Verfehlungen) und Kontexte (konkrete Verhaltenssituationen, in denen entsprechend der Stoa gesprochen oder sich verhalten wurde) mittels Konjunktionen darstellt und der Dann-Teil auf die *sensus* verweist, der von jeweiligen Worten und Taten einer Person impliziert werden. Entsteht im Dann-Teil oder in einer entsprechenden Konklusion innerhalb eines Argumentes kein Widerspruch, ist von einer ÜTW auszugehen. Je nachdem welche konkreten Inhalte für die Variablen in der formalen Darstellung eingesetzt werden und darüber hinaus wie viele Bereiche betrachtet werden, zeigt die formale Betrachtung unterschiedliche ÜTW-Arten auf. Zudem gilt: Je mehr Kontexte betrachtet werden, desto mehr Überzeugungskraft erhält ein Argument für oder gegen eine jeweilige ÜTW-Art.

Das untersuchte ÜTW-Konzept erlaubt es, die stoische *ars uitae* auf ihre Umsetzbarkeit hinsichtlich der Philosophie und bezüglich der Weisheit hin zu untersuchen. Für beide Fälle gilt: Kann eine ÜTW nachgewiesen werden, erweist sich die Stoa als eine praktikable Lebenskunst. Gelingt es darüber hinaus, ein Beispiel anzugeben, das eine generelle ÜTW an den Tag legt, kann bewiesen werden, dass die Stoa sogar in der Lage ist, die Menschen dazu zu befähigen, das Idealziel eines glücklichen Lebens zu erreichen. Das ÜTW-Konzept zielt alles in allem darauf ab, nicht nur einzelne Sprech- und Verhaltenssituationen eines Menschen, sondern seine Lebensweise insgesamt zu analysieren, sodass hier ein deutlicher Unterschied zu modernen ethischen Untersuchungen gegeben ist. Aber Senecas Überlegungen können auch für moderne Diskussionen rund um eine Tugendethik genutzt werden. Seneca bespricht umfangreich, wie eine Person als Vorbild erkannt werden kann, wobei das ÜTW-Konzept dabei hilft, wahrgenommene Sprech- und Verhaltensweisen einer Person zu kategorisieren, sodass einer Person eine jeweilige ÜTW und damit eine Eignung als jeweiliges Vorbild attestiert werden kann.

Allerdings zeigte sich auch, dass die seelisch-moralische Entwicklung eines Menschen durch vielerlei Faktoren (allgemein der Wankelmut, speziell die gesellschaftlichen Sitten, Bildung und Erziehung sowie die mangelnde Bereitschaft, die stoischen Lehren wenigstens praktisch einer Prüfung zu unterziehen) massiv erschwert wird, sodass selbst das Ziel, ein Fortschreitender der dritten Stufe zu werden, einen hohen Anspruch an die eigene Lebensgestaltung stellt. Die Unannehmlichkeiten durch die Alltagswelt können aber insofern abgemildert werden, als dass ein Vorbild (Seelenleiter oder Freund) gesucht wird, das einem dabei hilft, einen seelisch-moralischen Fortschritt zu erlangen. Das potenzielle Vorbild sollte jedoch zuvor in verschiedenen Bereichen und Kontexten hinsichtlich seiner Fähigkeit, Worte und Taten in Einklang zu bringen, geprüft werden, da es ansonsten nicht zur Hilfe, einen seelisch-moralischen Fortschritt zu verwirklichen, taugen wird. Unabhängig davon, ob derlei Unannehmlichkeiten oder Annehmlichkeiten gegeben sind oder nicht, kann ein seelisch-moralischer Fortschritt erlangt und damit eine immer höhere ÜTW-Art realisiert werden, wobei der genaue Nachweis dieses Zusammenhangs in Kapitel 5 erfolgt.

In Kapitel 4, aber auch schon Kapitel 3, machte ich deutlich, dass der Bezug auf Beispiele, um mit ihnen auf die Umsetzbarkeit oder Unumsetzbarkeit der stoischen *ars vitae* zu schließen, immer das Problem aufweist, dass leicht ein Gegenbeispiel für oder wider die Stoa benannt werden kann. Selbst der Verweis auf herausragende Beispiele, der höchstens einen rhetorischen Effekt hat, aber dialektische Möglichkeiten der Argumentation nicht beeinflusst, löst die Problematik nicht, dass man mit Beispielen immer für und wider die Stoa und das ÜTW-Konzept argumentieren kann. Daher stellt sich die Frage: Gibt es grundsätzliche Einwände gegen das ÜTW-Konzept, die in Zweifel ziehen, dass die stoische *ars vitae* und damit das ÜTW-Konzept realisierbar sind? Dieser Frage gehe ich im folgenden Kapitel nach.

5. Das Konzept der Übereinstimmung von Worten und Taten in der Kritik

Kapitel 3 und 4 veranschaulichten, dass sich die allgemeine Nichtpraktizierbarkeit der stoischen *ars vitae* nicht durch die Betrachtung einzelner *exempla*, die der stoischen *ars vitae* nicht oder nur ungenügend nachkamen, nachweisen lässt. Je nachdem wie sehr man auch die vorgebrachten Kritiken gegen die stoische *ars vitae* differenzieren will, es genügen letztendlich Gegenbeispiele, um die Kritiken zu entkräften und die stoische Lebenskunst als praktikabel zu erweisen.

Will man daher Senecas ÜTW-Konzept einer kritischen Würdigung unterziehen, sind Einwände ohne Bezug auf einzelne Beispiele zu diskutieren. Die Frage ist demnach: Gibt es interne und externe Einwände, die gegen das ÜTW-Konzept sprechen? Unter internen Einwänden verstehe ich Kritikpunkte an dem Konzept, die sich aus der stoischen Philosophie selbst ergeben und mit zentralen Lehren der stoischen Philosophie unvereinbar sind. Externe Einwände beziehen sich auf Phänomene und Diskussionen jenseits der stoischen Philosophie, die aber gegen das ÜTW-Konzept sprechen können. Zu den externen Einwänden zählt beispielsweise die Annahme, dass es so etwas wie Willensschwäche geben könnte. Wenn sie bestünde, wäre es einer Person nie sicher möglich, eine ÜTW zu realisieren, denn – unabhängig davon, welche Zustimmungen die Person auch gab – die Willensschwäche würde immer dazu führen können, dass sich die willensschwache Person entgegen gegebenen Zustimmungen verhält. Unter dieser Annahme wäre das stoische Weisensideal nie realisierbar, und somit auch keine generelle ÜTW, da es früher oder später zu Verhaltensweisen samt den kommunizierten *sensus* käme, die entgegen gegebenen Zustimmungen entstünden. Dieser externe Einwand gründet auf der Annahme, dass es in der menschlichen Seele so etwas wie einen irrationalen Seelenteil gebe, der zu Verhaltensweisen wider besseres Wissen führt.⁹⁰⁸ Allerdings vertritt die Stoa (mit Ausnahme von Poseidonios) einen Seelenmonismus. Das heißt, sie geht von einer rein

⁹⁰⁸ Vgl. Joyce, *Akrasia in Early Stoicism*, S. 315 und Müller, *Did Seneca Understand Medea?*, S. 65.

rationalen Seele aus, die keine unkontrollierbaren irrationalen Teile aufweist. Darüber besteht in der Stoaforschung Einigkeit,⁹⁰⁹ sodass daraus folgend der Einwand der Willensschwäche leicht verworfen werden kann. Dementsprechend diskutiere ich diesen Einwand auch nicht näher.⁹¹⁰

Ich befasse mich in 5.1 mit der Möglichkeit, durch äußere Umstände die Weisheit wieder verlieren zu können, womit die Chance, eine generelle ÜTW zu erreichen, ausgeschlossen wäre. Innerhalb der stoischen Quellen wird die Möglichkeit zum Verlust der Weisheit gelegentlich kurz aufgegriffen. Die Stoaforschung diskutiert diese Überlegung nur sehr selten. In 5.2 widme ich mich dem Problem, dass die Philosophie der Stoa oft einen Widerspruch zu alltäglichen Moralvorstellungen bildet. Seneca stellt Lucilius daher in den *Epistulae Morales* umfangreiche Ratschläge zur Verfügung, wie es gelingen kann, in der frühkaiserzeitlichen Gesellschaft dennoch die stoische Lebenskunst zu praktizieren. Ich gehe dabei zum einen der Frage nach, ob Senecas Ratschläge im Rahmen der frühkaiserzeitlichen Gesellschaft umsetzbar sind oder Wertekonflikte provozieren, die schließlich zu einer Aufgabe der stoischen Lebenskunst führen können, und zum anderen, ob es allgemein möglich ist, innerhalb einer nicht-stoischen Gesellschaft eine partielle oder generelle ÜTW zu realisieren. Für die Diskussion externer Einwände in 5.1 und 5.2 dienen vor allem wieder *De Vita Beata* und die *Epistulae Morales* als Primärquellen; für 5.1 greife ich aber auch auf die Fragmente der frühen Stoiker zurück.

Als internen Einwand gegen die Möglichkeit, zu einer ÜTW zu gelangen, diskutiere ich in 5.3 den stoischen Determinismus. Zunächst skizziere

⁹⁰⁹ Siehe beispielsweise: Joyce, *Akrasia in Early Stoicism*, S. 317 f.; Müller, *Did Seneca Understand Medea?*, S. 68; Guckes, *Akrasia in der älteren Stoa*, S. 97; Halbig, *Die stoische Affektenlehre*, S. 34 f.; Inwood, *Seneca and Psychological Dualism*, S. 32–41; Sellars, *Stoicisms*, S. 119; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 239.

⁹¹⁰ Allerdings folgt daraus nicht, dass die Stoa nicht in der Lage ist, dasjenige Phänomen zu erklären, welches sich im Alltag als vermeintliche Willensschwäche herausstellt. In der Forschung werden hauptsächlich zwei Modelle diskutiert, die aus stoischer Sicht erklären können, was es mit der Willensschwäche auf sich hat: das Persistenz- und das Oszillationsmodell. Siehe dazu allgemein: Müller, *Did Seneca Understand Medea?*; sowie speziell: Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 70 f.; Boeri, *The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia*, S. 395–407; Brennan, *Stoic Moral Psychology*, S. 274; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 238; Röttig, *Affekt und Wille*, S.114–135 zu einer ausführlichen Diskussion anhand von Senecas *Tragödien*. Richard Joyce geht dagegen von unterschiedlich starken Zustimmungen aus, die erklären können, wieso eine Person das eine tut, obwohl sie das andere zu tun für das Bessere hält. Siehe dazu: Joyce, *Akrasia in Early Stoicism*.

ich dabei, wieso es nicht zielführend sein kann, die Stoa in Bezug auf das Problem der Willensfreiheit als eine kompatibilistische oder libertarische Philosophie anzusehen, weise die Möglichkeit ab, die Stoa als eine indeterministische Philosophie zu betrachten, und gehe primär der Frage nach, was es heißt, sich seelisch-moralisch zu entwickeln und eine ÜTW realisieren können, wenn man von einem deterministischen Weltbild ausgeht. Die Lehrmeinung zum deterministischen Weltbild der frühen Stoa reiße ich nur an und konzentriere mich stattdessen darauf, welche Überlegungen Seneca zur Problematik präsentiert, und untersuche, inwieweit sie für oder gegen das ÜTW-Konzept sprechen. Neben den *Epistulae Morales* arbeite ich dazu auch mit Textpassagen aus Senecas *Naturales Quaestiones*.

5.1 Der Verlust der Weisheit

In 4.2.2 zeigte ich verschiedene Möglichkeiten auf, wie der seelisch-moralische Fortschritt und damit einhergehend das Erreichen einer partiellen oder generellen ÜTW erschwert werden können. Für alle Varianten gilt jedoch, wie es Seneca im Verlauf der *Epistulae Morales* pointiert: Auch wenn es viele Erschwernisse geben mag (gesellschaftliche oder kulturelle Einflüsse oder das Fehlen eines Vorbildes), keines schließt grundsätzlich einen seelisch-moralischen Fortschritt und damit die realisierbaren Arten einer ÜTW aus. Alles, was der Mensch für eine partielle oder generelle ÜTW benötigt, ist seine vernünftige Seele. Allerdings lassen sich anhand verschiedener Textstellen bei Seneca und anhand einer Textpassage bei Diogenes Laertios Möglichkeiten diskutieren, wie die einmal erlangte Weisheit wieder verloren gehen kann, obwohl der Konsens unter den Stoikern besteht, dass der Verlust der Weisheit ausgeschlossen ist. Wenn die Weisheit verloren gehen kann, dann entsteht zunächst folgendes Problem: Betrachtet man einen Zeitabschnitt, in dem jemand ein Weiser geworden ist, so geht dessen Erlangung der Weisheit mit einer generellen ÜTW einher. Betrachtet man einen erweiterten Zeitabschnitt, in dem die Weisheit erst gewonnen und später wieder verloren wurde, dann kann auch nicht mehr von einer generellen ÜTW gesprochen werden. Die generelle ÜTW zielt in ihrer Grundidee schließlich darauf ab, dass jemand durch das Erlangen der Weisheit seine Worte stets in Taten umsetzt und dass sich an diesem Umstand nichts mehr ändert. Unter der Annahme

der Möglichkeit des Weisheitsverlustes könnte die Stoa je nach Perspektive höchstens für eine temporär begrenzte generelle ÜTW oder eine partielle ÜTW garantieren, betrachtet man das vollständige Leben eines Menschen.

Ferner gilt: Entgegen der stoischen Lehre, jeder sei in der Lage, die Weisheit zu erlangen, scheinen die Möglichkeiten des Weisheitsverlustes und sogar die Verunmöglichung, zur Weisheit gelangen zu können, zu implizieren, dass die Erlangung und der Erhalt von Weisheit von äußeren Umständen abhängig sind. Daraus würde auch folgen, dass eine ÜTW ein Ereignis ist, dessen Realisierung nicht ausschließlich von einer Person selbst abhängig ist. Jederzeit könnten äußere Einflussfaktoren dafür sorgen, eine partielle oder generelle ÜTW nicht zu erreichen.

Im Folgenden zeige ich zunächst verschiedene Textstellen auf, die sich mit diesen Problematiken befassen, und diskutiere sie im Anschluss, wobei ich mich vor allem auf die Frage konzentriere, ob interne Diskussionen der Stoa den Schluss erlauben, dass eine partielle ÜTW oder eine generelle ÜTW nicht sicher erreicht werden können oder von äußeren Bedingungen abhängig sind.

5.1.1 Der Weisheitsverlust durch Trunkenheit

Zunächst findet sich bei Diogenes Laertios eine kurze Bemerkung zum möglichen Weisheitsverlust: „Und während Chrysipp die Tugend für verlierbar hält, etwa bei Trunkenheit oder Melancholie, ist sie für Kleanthes unverlierbar, weil sie auf festen Grundbegriffen basiere.“⁹¹¹ Diese Textstelle fand bisher nur eine Randbemerkung in der Stoaforschung, wobei lediglich darauf hingewiesen wurde, dass scheinbar eine Diskussion um die Möglichkeit des Weisheitsverlustes in der Stoa stattfand.⁹¹² Durch den angedeuteten Dissens zwischen den Schuloberhäuptern Kleanthes und Chrysipp kann eine stoa-interne Diskussion angenommen werden. Bevor ich darauf eingehe, was es heißen könnte, durch Trunkenheit die Weisheit zu verlieren, diskutiere ich zunächst Textstellen von Seneca, die sich ebenso der Trunkenheit widmen. Die Diskussion über die Möglichkeit

⁹¹¹ Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, VII, 127, Übersetzung: Fritz Jürß.

⁹¹² Vgl. Kerferd, *The Origin of Evil in Stoic Thought*, S. 493; Sharpless, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 106; Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 716. Eine Diskussion von Chrysisps möglicher Position findet sich nur in: Rist, *Stoic Philosophy*, S. 16 ff.

des Weisheitsverlusts durch Melancholie lasse ich aus, da sich keine weiteren Textstellen finden lassen, die darauf Bezug nehmen und die Diskussion dementsprechend nur spekulativ verlaufen würde.

In der *Epistula* 83 widmet sich Seneca der Trunkenheit (*ebrietas*). Ich zitiere die relevanten Textstellen ausführlich, da sie mehrdeutige Betrachtungen zulassen, die voneinander zu differenzieren sind. Zunächst spricht Seneca über die Folgen des übermäßigen Weinkonsums:

„Ubi possedit animum nimia uis uini, quicquid mali latebat, emergit. Non facit ebrietas uitia, sed protrahit: tunc libidinosus ne cubiculum quidem expectat, sed cupiditatibus suis quantum petierunt sine dilatione permittit: tunc inpudicus morbum profitetur ac publica: tunc petulans non linguam, non manum continet. Crescit insolenti superbia, crudelitas saeuo, malignitas liuido: omne uitium laxatur et prodit.“⁹¹³ (Sobald die außerordentliche Macht des Weines den Geist in Besitz genommen hat, kommt, obwohl Schlechtes [bisher] verborgen blieb, [Schlechtes] hervor. Nicht schafft die Trunkenheit Fehlhaltungen, sondern offenbart sie: Dann erwartet der Begierige nämlich nicht das Schlafzimmer, sondern erlaubt seinen Begierden ohne Aufschub so viel, wie sie verlangen. Dann trägt der Lüsterne seine Krankheit vor sich her und macht sie öffentlich. Dann, übermütig [geworden], hält er nicht mehr seine Zunge, nicht mehr seine Hand zurück. Dann nimmt die Übermütigkeit beim Unverschämten, die Grausamkeit beim Rücksichtslosen die Boshaftigkeit beim Neidischen zu: Jede Fehlhaltung wird gelockert und gibt sich preis.)

Die nachfolgenden Absätze in *Epistula* 83 thematisieren dann die körperlichen Beschwerden aufgrund der Trunkenheit sowie die Folgen für kriegführende Völker und einzelne Feldherren, etwa Alexander der Große und Marcus Antonius (später Kaiser Augustus), die allesamt durch die Trunkenheit in verderbliche oder tadelnswerte Situationen gerieten.⁹¹⁴ Im Anschluss bezieht sich Seneca wieder auf die Fehlhaltungen und betont, dass aus der Trunkenheit (*uinolentia*) langfristig eine Abkehr von einer vernünftigen Lebensführung resultiert:

„Fere uinolentiam crudelitas sequitur: utiatur enim exasperaturque sanitas mentis. Quemadmodum inexplebiles querendi difficilesque faciunt diutini morbi et ad minimam rabidos offensionem, ita ebrietates continuae efferant animos. Nam cum saepe apud se non sint, consuetudo insaniae durat ac uitia uino concepta etiam sine

⁹¹³ Ep. 83, 20.

⁹¹⁴ Vgl. ebd., 21–25.

illo ualent.“⁹¹⁵ (Meistens folgt auf die Trunksucht die Grausamkeit: Es wird die Gesundheit des Geistes verdorben und verwildert. Wie [Leute] bei andauernden Krankheiten unersättlich klagend und schwierig sowie bei kleinster Beleidigung wütend werden, so lassen andauernde Trunkenheiten den Geist verrohen. Weil sie nämlich nicht oft bei sich sind, dauert die Gewöhnung an den Wahnsinn an und die aufgenommenen Fehlhaltungen wirken dann auch ohne jenen Wein.)

Schließlich folgt zum Abschluss von *Epistula* 83 Senecas Zusammenfassung:

„Dic ergo, quare sapiens non debeat ebrius fieri: deformitatem rei et inportunitatem ostende rebus, non uerbis. Quod facillimum est, proba istas, quae uoluptates uocuntur, ubi transcenderunt modum, poenas esse. Nam si illud argumentaberis sapientem multo uino non inebriari et retinere rectum tenorem etiam si temulentus sit: licet colligas nec ueneno poto moriturum nec sapore sumpto dormiturum nec elleboro accepto, quicquid in uisceribus haerebit, eiecturum deiecturumque.“⁹¹⁶ (Sage also, warum der Weise nicht betrunken werden soll: Die Missgestalt der Dinge und Schroffheit zeige mit Beispielen nicht mit Worten. Was das Leichteste ist, erweise, dass diese Dinge, die die Begierden hervorrufen, sobald sie das Maß übersteigen, Strafen sind. Wenn du nämlich beweisen willst, dass der Weise bei viel Wein nicht berauscht wird, dann auch, dass er die richtige Spannung⁹¹⁷ beibehält, wenn er betrunken ist. Es beliebt dir zusammenzutragen: Weder wird er durch Gifttrinken sterben noch durch Schlafmitteleinnahme⁹¹⁸ schlafen, noch durch Brechmittelaufnahme⁹¹⁹, was auch immer in seinen Eingeweiden hängen wird, aus- und zu Boden werfen.)

⁹¹⁵ Ebd., 26.

⁹¹⁶ Ebd., 27.

⁹¹⁷ Hiermit ist die richtige Verfasstheit der Seele gemeint. Die Qualität der Seele wird in der Stoa auch durch die richtige Spannung der Seelenbestandteile (Feuer und Luft) ausgedrückt. Siehe dazu: 1.4.3.1.

⁹¹⁸ Der Ausdruck *sapor* meint im Lateinischen unter anderem „Leckerei“ oder „Leckerbissen“. Vgl. Georges, Der neue Georges, Eintrag zu „sapor“, S. 4262. Da durch das Partizip *dormiturum* jedoch auf das Einschlafen Bezug genommen wird, übersetze ich wie Rosenbach *sapor* mit „Schlafmittel“.

⁹¹⁹ Im Lateinischen meint *elleborus* in erster Linie ein Heilmittel gegen Wahnsinn oder die Nieswurz. Vgl. Georges, Der neue Georges, Eintrag zu „elleborus“, S. 1843 f. Durch die Partizipien *eiecturum* und *deiecturum*, die freier übersetzt in ihrer Grundform etwas wie „ausspeien“ und „zu Boden speien“ im Rahmen des obigen Zitates bedeuten können, übersetze ich *elleborus* wie Rosenbach mit „Brechmittel“.

In der ersten Textpassage legt Seneca dar, dass die Trunkenheit keine Affekte und Verfehlungen entstehen lässt, sondern einen situativen Rahmen schafft, in dem die Affekte und Verfehlungen ungehindert bestehen und praktisch ausgelebt werden können. Jemand, der immer schon der Grausamkeit zugeneigt war, so Seneca in der zweiten Textpassage, wird im Zustand der Trunkenheit tatsächlich grausam werden. Daher offenbart die Trunkenheit vielmehr, ob jemand Affekte und Verfehlungen aufweist. In Anlehnung an die Überlegungen in 4.3 bietet der Betrachtungsgegenstand des Alkoholkonsums daher eine gute Beobachtungsmöglichkeit dafür, inwiefern jemand als Beispiel für den eigenen seelisch-moralischen Fortschritt geeignet ist, oder nicht: Im Idealfall wird das potenzielle *exemplum* ganz auf den Alkoholkonsum verzichten oder ihn wenigstens einschränken und insgesamt nicht anders sprechen oder sich verhalten als im Zustand der Nüchternheit.

Die Trunkenheit schließt eine zeitlich begrenzte ÜTW nicht aus. Es ist vorstellbar, dass sich jemand gegen Lüsterheit aussprach und trotz Alkoholkonsums weder Affekte und noch Verfehlungen hinsichtlich des Sexuellen auslebt. Die zeitlich begrenzte ÜTW kann aber auch verhindert werden. Vor der Trunkenheit kann sich jemand gegen Grausamkeit ausgesprochen haben und im Rausch seinen Worten durch sein Verhalten widersprechen. Für die partielle ÜTW sind auch beide Fälle denkbar: Wenn sich jemand gegen bestimmte Affekte und Verfehlungen aussprach, kann ihnen im Rausch praktisch widersprochen werden, oder nicht. Was der Fall ist, hängt davon ab, ob eine Person in Bezug auf bestimmte Bereiche feste Zustimmungen gibt oder schwankend ist, sodass sie in Nüchternheit zwar das eine sagt, aber in Trunkenheit das Gegenteil tut, oder nicht.

Die generelle ÜTW kann in Bezug auf die erste zitierte Textpassage nicht beeinträchtigt werden, da sie synonym zur Weisheit verstanden werden kann. Die Weisheit basiert aus stoischer Sicht auf einem konsistenten System korrekter Zustimmungen sowie Urteile und ihnen entsprechenden Verhaltensweisen. Die Trunkenheit kann daher keine Affekte und Verfehlungen offenbaren, weil deren Grundlage, das heißt falsche Zustimmungen, beim Weisen, der eine generelle ÜTW realisiert, nicht vorhanden ist. In Bezug auf Affekte und Verfehlungen kann der Weise also guten Gewissens zum Alkohol greifen. Er wird im Zustand der Weisheit verbleiben. Die Trunkenheit kann damit nur für die Toren zum Problem

werden, sofern durch die Trunkenheit Affekte und Verfehlungen offenbart werden, die in anderen Kontexten nicht zum Tragen kommen. Die zweite Textstelle geht mit diesen Überlegungen einher, da Seneca dort noch einmal Bezug auf den Zustand der Seele nimmt, der durch wiederkehrende Trunksucht immer unvernünftiger und damit affektierter wird. Die Entwicklung kann so weit fortschreiten, dass es nicht einmal mehr des Alkoholkonsums bedarf, da die durch die Trunkenheit hervorgebrachten Fehlhaltungen bald so gefestigt sind, dass sie auch im nüchternen Zustand fortbestehen. Damit bietet die Trunkenheit ein Beispiel dafür, wie aus Affekten Verfehlungen und am Ende sogar dauerhafte Verfehlungen werden können, wobei im letzteren Fall ein seelisch-moralischer Fortschritt in Bezug auf bestimmte Bereiche verhindert werden kann, da eine Abkehr von dauerhaften Verfehlungen nicht mehr möglich ist.⁹²⁰ Je nachdem wie ausgeprägt die Trunkenheit ist, kann sie den seelisch-moralischen Fortschritt hemmen oder sogar verunmöglichen. Die Ursache ist aber nicht allein die Trunkenheit, sondern bereits im Vornherein durch falsche Zustimmungen gegeben, die im Rausch dann aufgefrischt, wiederholt und gefestigt werden. Das heißt schließlich, dass es immer in der Macht einer Person liegt, Affekte oder Verfehlungen zu realisieren oder zu unterbinden. Die Trunkenheit macht nur deutlich, für was sich die Person zuvor entschied.

Die dritte Textpassage weicht dagegen von der bisherigen Betrachtung ab. Der Weise, so sagt Seneca, solle sich nicht betrinken, da der Alkohol auch an ihm etwas verändern wird. Das zu leugnen, so legt es Seneca dar, hätte zur Folge, dass man auch leugnen müsste, Gift (*uenenum*), Schlafmittel (*sapor*) oder Brechmittel (*elleborus*) hätten keinen Effekt auf den Weisen. In allen Fällen bezieht sich Seneca auf Mittel, die einen Effekt auf den biologischen Organismus des Weisen haben, wenn sie konsumiert werden. Gleiches gilt für den Alkohol. Das heißt, die Gefahr der Trunkenheit für den Weisen bezieht sich nicht wie bei dem Toren primär auf das Ausleben bisher unterdrückter Affekte und Verfehlungen, sondern auf Effekte auf den Leib. Durch die Einnahme von zu viel Alkohol wird auch der Weise seinen Leib kurz- und langfristig schädigen. Damit wird zwar nicht sein glückliches Leben beeinträchtigt oder gar zerstört, aber sein bi-

⁹²⁰ Siehe zur Unterscheidung von Affekten, Verfehlungen und dauerhaften Verfehlungen: 1.4.4.1.

ologisches Leben. Die Schädigung kann dabei von zweierlei Art sein: Entweder schädigt der Alkohol den Organismus so sehr, dass der Weise zwar noch lebt, aber es nicht mehr vermag, vernünftige Entscheidungen zu treffen, oder die Schädigung ist derartig stark, dass sich der Tod einstellt, sodass die Weisheit insofern verloren geht, als dass das Leben an sich verloren geht. Im ersten Fall kann man noch dahingehend differenzieren, ob die Vernunft temporär oder dauerhaft nicht mehr gegeben ist. Ein zeitlich begrenzter Verlust bedeutet, dass jemand die Fähigkeit, vernünftig zu sein, im Zustand des Rausches nicht mehr besitzt. Die Möglichkeit, wieder vernünftig zu sein, ist aber gegeben, denn sobald der Weise wieder nüchtern ist, wird er auch zu vernünftigem Denken in der Lage sein. Im Hinblick auf den Fall des dauerhaften Vernunftverlustes ist jedoch wie folgt zu schließen: Für die Stoa gilt, dass sich der Mensch durch seine Vernunft vom Tier unterscheidet. Geht die Vernunft durch biologisch-chemische Prozesse im dauerhaften Rausch verloren, folgt daraus, dass der Mensch innerhalb der ontologischen Hierarchie auf die Stufe der Tiere zurückfällt.⁹²¹ Ist die Schädigung des Leibes durch den Alkoholkonsum schließlich derartig stark, dass es zum Tode kommt, dann geht die Weisheit insofern verloren, als dass das Leben an sich verloren geht. Und in diese zwei Richtungen könnten auch Chrysipps Überlegungen, die Diogenes Laertios aufführt, gegangen sein, da er annahm, dass die Weisheit durch Trunkenheit verloren gehen kann.⁹²²

Seneca unterstellt jedoch im dritten Textabschnitt die Möglichkeit, dass der Weise zum übermäßigen Alkoholkonsum greifen könnte. Die Frage ist: Wenn er das täte, ist er dann überhaupt als „Weiser“ zu bezeichnen? Seneca mahnt selbst, dass übermäßige Genüsse am Ende nur eine Strafe für jemanden sind. Der Weise, der unter anderem die Tugend der Mäßigung besitzt, wird sicherlich Alkohol trinken, aber zum übermäßigen Konsum nie greifen. Andernfalls gebe er die Mäßigung und somit die sittliche Vollkommenheit im Gesamten auf. Das heißt letztendlich, eine als weise charakterisierte Person würde, wie Seneca in der ersten Textpassage darlegt, nicht durch die Trunkenheit selbst zu Fehlhaltungen gelangen, sondern bereits vorher über falsche Überzeugungen verfügen. Das kann jedoch *per definitionem* beim Weisen nicht der Fall sein. Ist es dann

⁹²¹ Siehe zur ontologischen Hierarchie siehe: 4.1.

⁹²² John M. Rist vermutet, dass Chrysipp vor allem den temporären Weisheitsverlust durch zu viel Alkohol im Sinne hatte. Vgl. Rist, *Stoic Philosophy*, S. 17.

möglich, dass ein Weiser zu viel Alkohol konsumiert? Ein Verweis auf soziale Rahmenbedingungen, die zum Alkoholkonsum führen können,⁹²³ hilft höchstens, den Alkoholkonsum zu erklären, aber nicht den Verlust eines Maßes während des Konsums. Letztendlich kann man sich nur Fälle von Täuschung oder Zwang vorstellen, in denen ein übermäßiger Konsum möglich wäre. Und selbst Täuschungen und äußerer Zwang ließen dem Weisen dennoch jederzeit die Möglichkeit zu, sich anders zu verhalten und sich zu wehren. Selbst wenn ihm das nicht gelänge, wäre der Weise nicht von sich aus zum übermäßigen Alkoholkonsum gelangt, sondern wäre praktisch von jemandem vergiftet worden. Solche Arten von äußeren Einwirkungen auf das biologische Leben fallen in der Stoa ohnehin in die Kategorie der Dinge, auf die niemand einen Einfluss hat und für das Bestehen der Weisheit und damit der generellen ÜTW nicht von Belang sind.

Es bleibt festzuhalten: Trunkenheit steht dem ÜTW-Konzept an sich nicht im Wege und liefert somit keine haltbaren kritischen Einwände gegen das Konzept. Für den Toren hat die Trunkenheit zwar zur Folge, dass er mit seinen bisherigen Worten oder Taten brechen kann. Aber das geschieht stets aufgrund getroffener Zustimmungen und liegt insofern bei ihm. Die Möglichkeit zu einer partiellen ÜTW ist immer noch gegeben. Ob sie realisiert wird, hängt allein von einer Person ab (das heißt, ob sie übermäßig trinkt), aber nicht von der Trunkenheit. Dem Weisen kann die Trunkenheit hinsichtlich seines glücklichen Lebens und damit seiner generellen ÜTW nichts anhaben. Es sind jedoch Fälle möglich, in denen die Trunkenheit seinen biologischen Organismus so zu schaffen macht, dass er entweder temporär nicht mehr über seine Vernunft verfügt oder sogar sein biologisches Leben verliert. Da der Weise jedoch nicht von sich aus zum übermäßigen Alkoholkonsum greifen wird, denn ansonsten gelte er nicht mehr als ein Weiser, sind diese Folgerungen nur dann möglich, wenn man annimmt, er müsse dazu gebracht werden, in Trunkenheit zu geraten, und selbst solche Fälle dürften fast ausgeschlossen sein und gleichen am Ende einer Vergiftung des Weisen.

⁹²³ Vgl. Rist, *Stoic Philosophy*, S. 18.

5.1.2 Die Weisen unter sich

Die Untersuchung der Trunkenheit legte nahe, dass bestimmte Kontexte die Hinderung an einer zeitlich begrenzten oder partiellen ÜTW fördern. Die generelle ÜTW wird von Trunkenheit jedoch nicht beeinträchtigt. Sind aber Bedingungen vorstellbar, die nötig sind, um die generelle ÜTW bestehen zu lassen? In *Epistula* 109 geht Seneca der Frage nach, ob sich Weise untereinander helfen können. Dazu meint er zu Beginn:

„Prosunt inter se boni. Exercent enim uirtutes et sapientiam in suo statu continent: [...] Opus est et sapienti agitatione uirtutum.“⁹²⁴ (Die Guten helfen sich untereinander. Sie üben nämlich die sittliche Vollkommenheit und halten die Weisheit in ihrem Zustand aufrecht: [...] Auch der Weise braucht die Betätigung der Tugenden⁹²⁵.)

Wenn die Weisen untereinander ihre Weisheit wahren, dann impliziert das zweierlei: erstens die Möglichkeit, die Weisheit zu verlieren, zweitens, dass ein Weiser äußere Dinge benötigt (in diesem Falle einen weiteren Weisen), um weise sein und bleiben zu können. Beides widerspricht den stoischen Lehren, dass man für die Weisheit nichts als eine perfekt ausgebildete rationale Seele braucht, dieser Seelenzustand, wenn er einmal erreicht ist, nicht verloren gehen kann, und die Entwicklung dahin von äußeren Umständen zwar erschwert, aber niemals durch sie verhindert oder bedingt wird. Dem Problem ist sich Seneca bewusst und lässt deshalb Lucilius unter anderem den folgenden auf zwei Analogien basierenden Einwand hervorbringen:

„Si in summum,‘ inquit, ‚perducto calorem calefieri superuacuum est, et in summum perducto bonum superuacuum est qui prosit. [...] [N]umquid armatus miles quantum in aciem exituro satis est, ulla amplius arma desiderat? Ergo nec sapiens: satis enim uitae instructus, satis armatus est.“⁹²⁶ („Wenn es überflüssig ist,“ sagt man, „etwas im höchsten Grad Warmes fortgesetzt zu erwärmen, dann ist auch der überflüssig, der einem im höchsten Grad Guten fortgesetzt hilft. [...] Wünscht sich ein Soldat etwa, der so bewaffnet ist, wie es genug ist, wenn er in die Schlacht

⁹²⁴ Ep. 109, 1 f.

⁹²⁵ Da *uirtus* von Seneca hier im Plural verwendet wird, weiche ich von der sonstigen Übersetzung mit „sittlicher Vollkommenheit“ ab, da der Plural von „sittlicher Vollkommenheit“ hier unsinnig wäre.

⁹²⁶ Ep. 109, 8.

geschickt wurde, noch mehr irgendwelche Waffen? Also auch nicht der Weise: Genug ist er nämlich des Lebens unterwiesen worden; genug ist er bewaffnet worden.“)

Der Einwand bezieht sich auf die Problematik, dass die Weisheit, wenn sie einmal erreicht worden ist, aus stoischer Sicht eigentlich nicht mehr wandelbar ist. Das heißt, sie kann nicht wieder zur Torheit werden, und etwas Besseres als die Weisheit kann es nicht geben, da sie als das höchste Gut in der Stoa gilt. Tatsächlich gelingt es Seneca in *Epistula* 109 nicht, den Einwand zu entkräften. Zwar verweist er darauf, dass die Analogie zwischen Wärme und Weisheit diskutabel ist, führt am Ende jedoch nur wieder an, was Lucilius Schwierigkeiten bereitet:

„[S]apiens non potest in habitu mentis suae stare nisi amicos aliquos similes sui admisit cum quibus uirtutes suas communicet.“⁹²⁷ (Der Weise kann nicht im Zustand seines Geistes verbleiben, wenn er nicht Freude oder Ähnliche zu sich, mit denen er seine Tugenden gemeinsam hat, hinzuzieht.)

Seneca erzeugt mit *Epistula* 109 eine Vielzahl von Problemen: Er widerspricht grundlegenden und von ihm selbst geteilten stoischen Lehren. Trotz der Widersprüche, die er hervorruft, gelingt es ihm nicht, seine Position plausibel zu verteidigen. Schließlich folgt aus seinen Überlegungen die Unmöglichkeit, dass es jemals einen Weisen gegeben haben mag. Zum Beispiel können Sokrates und Cato keinesfalls zumindest als andauernde Weisen gelten, da sie Einzelpersönlichkeiten waren und um sich herum keine Gemeinschaft von Weisen versammelten, die nötig gewesen wäre, um den Zustand der Weisheit zu erhalten.

Trotz dieser Probleme ist zu bedenken, dass Seneca ausschließlich in *Epistula* 109 solche Überlegungen äußert, wohingegen seine Zugewandtheit zum Konsens innerhalb der Stoa in mehreren *Briefen* und auch in anderen Schriften belegt werden kann.⁹²⁸ Und am Ende der *Epistula* 109 schränkt Seneca selbst die Wichtung seiner hervorgebrachten Überlegungen ein, indem er schreibt:

⁹²⁷ Ebd., 9.

⁹²⁸ Siehe zum Beispiel die in Kapitel 4 besprochenen Stellen in den *Epistulae Morales*: Ep. 20, 5; Ep. 31, 8; Ep. 35, 4; Ep. 59, 14; Ep. 66, 6; Ep. 120, 10; sowie beispielsweise: Seneca, *De Vita Beata*, III, 3–V, 4.

„Cogita, quod soleo frequenter tibi dicere, in istis nos nihil aliud quam acumen exercere.“⁹²⁹ (Bedenke, was mir beliebt, dir häufig zu sagen; in diesen [Briefen] trainieren wir nichts anderes als unseren Scharfsinn.)

Deshalb fordert Seneca Lucilius auf:

„Postea docebis inplcta soluere, ambigua distinguere, obscura perspicere: nunc doce quod necesse est.“⁹³⁰ (Später wirst du mich lehren, Verwickeltes zu lösen, Mehrdeutiges zu unterscheiden und Verborgenes zu durchschauen: Nun lehre mich, was nötig ist.)

Epistula 109 stellt damit eine Erörterung von Themen dar, die der Seelenleitung nicht zuträglich sind und ausschließlich das Ziel verfolgen, das philosophische Debattieren einzuüben. Insofern das der Fall ist, ist die gesamte *Epistula* nicht als eine fertige Erörterung einer Problematik zu verstehen, sondern lediglich als ein Beginn einer Erörterung. Es ist möglich, dass Seneca ernsthaft diskutieren wollte, inwieweit andere Weise nötig für einen Weisen sind. Aufgrund der mangelnden Argumentationskraft von Senecas Ausführungen und seinen Schlussbemerkungen ist jedoch davon auszugehen, dass er in dieser *Epistula* ausschließlich einen ersten Entwurf präsentiert, der aufgrund der Widersprüche zu den üblichen stoischen Lehren näher zu vertiefen wäre. Bekräftigt wird diese Lesart auch dadurch, dass Seneca auf sein nie verfasstes Werk über die Ethik Bezug nimmt und meint, dass *Epistula* 109 bereits viele Themen anriss, die im Buch über die Ethik (wohl eingehender) zu behandeln wären (*moralis philosophiae uoluminibus complectimur*).⁹³¹

In Anbetracht des von Lucilius aufgeführten Gegeneinwandes, den Seneca nicht entkräften kann, der Skizzenhaftigkeit von *Epistula* 109 und den diskussionsbedürftigen Implikationen von Senecas Überlegungen kann die Möglichkeit des Weisheitsverlustes durch eine ausbleibende Weisengemeinschaft zwar in Betracht gezogen werden, aber solche Überlegungen widersprechen zu sehr den fundamentalen stoischen Lehren und geben grundlegende Inhalte auf, sodass die Güte dieser Überlegungen fragwürdig ist. Alles in allem schätze ich sie daher nicht als einen geeigneten Einwand gegen das ÜTW-Konzept ein. Ferner gilt: Selbst

⁹²⁹ Ep. 109, 17.

⁹³⁰ Ebd., 18.

⁹³¹ Vgl. Ep. 109, 17 und Ep. 106, 2 zum Buch über die Ethik.

wenn keine Weisengemeinschaft gegeben ist, könnte jemand dennoch eine partielle ÜTW realisieren, denn nur im Hinblick auf die Erhaltung der Weisheit und damit die Erhaltung der generellen ÜTW wäre eine Weisengemeinschaft nötig. Im Hinblick auf die Weisheit selbst wären weitere Argumente von Seneca nötig, um gegebenenfalls einen berechtigten Einwand gegen die Möglichkeit der generellen ÜTW zu formulieren. Jedoch liegt nur die *Epistula* 109 als Quelle vor, in der die Gegeneinwände von Lucilius Senecas Überlegungen eher zu Fall bringen, anstatt dass es Seneca gelingt, seinen Standpunkt plausibel zu verteidigen.

5.1.3 Die Begünstigung durch das Schicksal in *De Uita Beata*

Gegen das ÜTW-Konzept könnte man jedoch vorbringen, dass Seneca in *De Uita Beata* von einer Begünstigung durch das Schicksal spricht, die Auswirkungen darauf hat, ob jemand ein glückliches Leben und damit eine generelle ÜTW verwirklichen kann. Hadot kommentiert dazu einen bestimmten Absatz in demjenigen Textteil von *De Uita Beata*, in dem Seneca noch die Definitionsvariationen der sittlichen Vollkommenheit darstellt und sie gegenüber Einwänden anderer philosophischer Schulen verteidigt. „Dort räumt er ein, daß man, selbst wenn man schon sehr weit auf dem Weg der sittlichen Besserung fortgeschritten ist, [...] zur vollen Verwirklichung der Tugend [...] doch einer gewissen Gunst des Schicksals bedarf.“⁹³² In der Tat formuliert Seneca:

„Sed ei qui ad uirtutem tendit, etiam si multum processit, opus est aliqua fortunae indulgentia adhuc inter humana luctanti, dum nodum illum exsoluit et omne uinculum mortale.“⁹³³ (Aber der, der an die sittliche Vollkommenheit heranstrebt, auch wenn er bereits viele Fortschritte machte, bisher [aber] noch unter Menschen ringt, hat irgendeine Annehmlichkeit des Schicksals nötig, bis er jenen Knoten löst und alle sterblichen Ketten.)

Seneca bezieht sich hierbei auf den Übergang vom Fortschreitenden der ersten Stufe hin zum Weisen (das heißt von der partiellen hin zur generellen ÜTW). Die Realisierung einer generellen ÜTW ist laut dieser Textstelle kein Ziel, dessen Erreichen allein beim Menschen liegt, sondern zusätzlich von externen Bedingungen begünstigt werden muss. Ob eine

⁹³² Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 153.

⁹³³ Seneca, *De Uita Beata*, XVI, 3.

generelle ÜTW erreicht werden kann oder nicht, wäre dann zufälliger Natur und liege nicht in der Macht einer Person. Ähnlich wie in Bezug auf die Notwendigkeit einer Weisengemeinschaft scheint Seneca der grundlegenden stoischen Lehre zu widersprechen, dass das Erlangen der Weisheit und somit der generellen ÜTW von nichts weiter abhängt als von einer sich entwickelnden Seele.

Hadot weist darauf hin, dass die obige Textstelle kaum Senecas eigener Position entsprechen kann, da er vor allem in den *Epistulae Morales* immer wieder betont, dass das Erlangen der Weisheit von Äußerlichkeiten wie dem Schicksal unabhängig ist. Stattdessen möchte sie „die obige Äußerung der Gesamttendenz der Schrift zugute halten, die eine Verteidigung gegenüber Angriffen seiner Gegner darstellt [...]“⁹³⁴ Ich schließe mich zwar Hadots Tendenz an, jene Textstelle nicht überzubewerten und sie nicht als krassen Widerspruch zu sonstigen Ausführungen von Seneca zu sehen, allerdings ist die Begründung zu präzisieren: Seneca bräuchte nicht auf das Schicksal in jener Textpassage eingehen. Die Frage zu Beginn des Absatzes der Textstelle ist, ob die sittliche Vollkommenheit für das glückliche Leben hinreichend ist. Das bejaht Seneca: „Perfecta illa et diuina quidni sufficat, immo superfluat?“⁹³⁵ (Wieso sollte sie, wenn sie vollkommen und göttlich ist, nicht genügen, sogar im Überfluss vorhanden sein?) In 4.2.2 legte ich bereits verschiedene Ursachen und Gründe für den gehemmten oder ausbleibenden seelisch-moralischen Fortschritt dar. Vor diesem Hintergrund ist auch die obige Textpassage von Seneca zu lesen. Es wäre eine Art von Annehmlichkeit, wenn das Schicksal den Fortschritt eines *proficiens* begünstigen würde. So kann es einer Person unter anderem behilflich sein, indem es für Freunde, Seelenleiter und Vorbilder sorgt. Doch selbst wenn all diese Annehmlichkeiten nicht gegeben sind, heißt das nicht, dass jemand nicht die Weisheit erlangen kann. Der Weg dahin wird dann nur durch ungünstige Bedingungen erschwert. Im zweiten Teil von *De Uita Beata* zeigt Seneca daraufhin auf, dass beispielsweise Reichtum oder Gesundheit zwar keine notwendigen Bedingungen für ein glückliches Leben sind; doch wenn sie gegeben sind, kann das glückliche Leben unter Umständen leichter erreicht werden. Auch der in der obigen Textpassage noch allgemein gehaltene Einfluss des Schicksals stellt bloß eine Annehmlichkeit dar, die die Entwicklung

⁹³⁴ Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 153.

⁹³⁵ Seneca, *De Uita Beata*, XVI, 3.

zur Weisheit und damit zur generellen ÜTW nicht bedingt, aber ihre Realisierung unter Umständen begünstigt. In Anlehnung an diese Überlegungen und unter Beachtung von 5.1.1 lässt sich auch in Bezug auf die zeitliche und partielle ÜTW sagen, dass Annehmlichkeiten förderlich auf die Realisierung der ÜTW-Arten einwirken können, aber keine notwendigen Bedingungen für die Realisierung darstellen.

In *De Vita Beata* lassen sich daher ebenso keine Indizien dafür finden, dass das ÜTW-Konzept nicht realisiert werden kann. Allerdings komme ich auf die Rolle des Schicksals und die stoische Auffassung von einer vollends durch das aktive Prinzip bestimmten Welt in 5.3 zurück, denn es gilt: Betrachtet man die Rolle des Schicksals nicht nur anhand des obigen Absatzes aus *De Vita Beata*, ergeben sich einige Überlegungen gegen das ÜTW-Konzept.

5.2 Die stoische Lehre sowie die Sitten und Gesetze einer Gesellschaft

Ist es möglich, eine generelle oder partielle ÜTW in einer Gesellschaft zu realisieren, deren Sitten, Normen und Gesetze den Lehren der Stoa entgegenstehen? Die Frage zielt nicht auf das von der Stoa diskutierte Problem ab, ob der Weise in die Politik gehen oder in welchem Maße er sich für eine Gesellschaft engagieren sollte, sondern darauf, ob die Realisierung der stoischen Lebenskunst im Rahmen jedmöglicher Gesellschaftsstruktur gelingen kann. Den Anspruch, eine realisierbare Lebenskunst für ein Leben innerhalb jedweder Gesellschaft und nicht außerhalb davon bereitzustellen, verfolgte die Stoa zumindest in hellenistischer Tradition.⁹³⁶

Aus der historischen Skizze in 1.5 und den Ausführungen in Kapitel 2 wird deutlich, dass es in der frühen römischen Kaiserzeit einen Bruch zwischen der Lebensweise der römischen Bevölkerung und der stoischen Lebenskunst gab. Die frühe Stoa erkannte bereits, dass die politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen negative Einflüsse auf die seelisch-moralische Entwicklung haben können.⁹³⁷ Tacitus geht später ebenso auf

⁹³⁶ Vgl. Long, *Hellenistic Ethics as the Art of Life*, S. 28 und Annas, *The Sage in Ancient Philosophy*, S. 18–23.

⁹³⁷ Vgl. Annas, *The Morality of Happiness*, S. 179 und Løkke, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, S. 89 f.

die Problematik ein, wenn er, wie in 2.3 zu sehen war, Seneca (als Kaiserzieher) und Paetus (als Senator) als zwei Stoiker hinsichtlich ihrer verschiedenen Lebensrealitäten kontrastiert und damit implizit aussagt, dass es nicht unter allen Umständen möglich ist, gemäß der Stoa zu leben. Allerdings, so legt es die Quellenlage nahe, vermied die frühe Stoa es, konkrete Empfehlungen zu geben, wie mit dem Konflikt zwischen stoischen und gesellschaftlich-sittlichen Wertauffassungen umzugehen ist. Bei Seneca finden sich hingegen viele, vor allem lebenspraktische Anmerkungen zur Konfliktbewältigung und -meidung. Im Folgenden vertiefe ich im ersten Schritt die Problematik hinsichtlich der ÜTW und widme mich danach ausführlich Senecas Gedanken dazu, die er in den *Epistulae Morales* formuliert.

5.2.1 Zwischen Ideal und Wirklichkeit

Die Stoa mag zwar seit ihrer Gründung immer wieder darüber theoretisiert haben, wie ein idealer Staat zu funktionieren habe, doch widersprachen diese Überlegungen oft den realen Gegebenheiten. Aus diesem Grund zog sich die Stoa von Anfang an die Kritik zu, theoretische Überlegungen anzustellen, die praktisch nicht realisierbar seien. Und so kam auch schnell die Kritik auf, die Stoiker lebten hinsichtlich ihrer politischen Überlegungen nicht, was sie lehrten.⁹³⁸ Der Bruch zwischen theoretischen Idealen und der politischen Wirklichkeit scheint Auswirkungen darauf zu haben, ob ein Stoiker gemäß seinen Worten leben kann oder nicht. An einer Stelle in Ciceros *De Legibus* lässt sich das deutlicher nachvollziehen. Dort heißt es:

„Iam uero illud stultissimum, existimare omnia iusta esse, quae scita sint in populorum institutis aut legibus. Et iamne si quae leges sint tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges inponere uoluissent, aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco eae leges iustae haberentur? [...] Est enim unum ius, quo deincta est hominum societas et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi. Quam qui ignorat, is est iniustus, siue est illa scripta uspiam siue nusquam.“⁹³⁹ (Nun gibt es tatsächlich jenes Törichte zu meinen, alles sei gerecht, was in den Einrichtungen und Gesetzen des Volkes gebilligt wurde. Etwa auch wenn es Gesetze der Tyrannen sind? Wenn die dreißig Tyrannen für

⁹³⁸ Vgl. Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 262.

⁹³⁹ Cicero, *De Legibus*, I, 42.

jenes Athen die Gesetze aufstellen wollten, oder wenn alle Athener Gefallen an den tyrannischen Gesetzen finden, sind dann deshalb diese Gesetze als gerecht anzusehen? [...] Es gibt nämlich ein Gesetz, durch das die menschliche Gemeinschaft verbunden wird, und das Gesetz bestimmt die eine, welche Gesetz ist, [nämlich] die richtige Vernunft bezüglich des Befehlens und Verbietens. Wer dieses [Gesetz] nicht kennt, der ist ungerecht, sei jenes irgendwo niedergeschrieben, sei es nirgendwo [niedergeschrieben].)

Das Ideal der Gerechtigkeit wäre dann erreicht, wenn sich eine Gesellschaft (oder eine Gemeinschaft) insgesamt am göttlichen *logos* ausrichten würde. Allerdings ist ein vollständig dem göttlichen *logos* gemäßes Leben nur dem Weisen aufgrund seiner perfekten Vernunft vorbehalten. Dieses Ideal mag zwar in der Geschichte durch Personen wie Sokrates oder Cato gegeben gewesen sein, aber eine Gemeinschaft von Weisen bestand nie. Fakt ist dagegen, dass Gesellschaften Gesetze entwickelten, die, wie im Falle des obigen Beispiels, nicht im Sinne der stoischen Philosophie waren. Würde nun ein Stoiker in einer Tyrannenherrschaft seiner Auffassung von Gerechtigkeit nachkommen, dann ließen sich leicht Fälle konstruieren, in denen seine Sichtweise mit den herrschenden Gesetzen in Konflikt gerät. Die Folge wäre, dass das Verhalten des Stoikers als Rechtsbruch angesehen würde, woraufhin Bestrafungen realisiert würden. Und selbst wenn kein offensichtlicher Rechtsbruch aufgetreten wäre, wäre es immer noch seitens der Herrscher oder einer Gesellschaft im Gesamten möglich, auf den Konflikt der Lebensweisen und Wertevorstellungen repressiv (beispielsweise mit Denunziationen und anschließenden Strafen) zu reagieren. Kommt es zu einem Konflikt zwischen zwei Lebensweisen, wird sich, so könnte man meinen, diejenige durchsetzen, die über die besseren Machtmittel verfügt. Man könnte daraus schließen, dass eine ÜTW gemäß der Stoa vielleicht partiell, aber niemals generell möglich wäre, da die Lebensweise irgendwann entgegen den herrschenden Sitten und Gesetzen stehen würde, sodass es schließlich mittels Bestrafungen und Repressalien zu einer Unterbindung der stoischen Lebensweise käme.

Aus stoischer Perspektive kommt es jedoch nicht darauf an, was tatsächlich äußerlich geschieht. Nur die geleisteten Zustimmungen sind für die Stoa von Bedeutung. Selbst wenn ein Stoiker mit Bestrafungen rechnen muss, weil er sich gemäß der stoischen Lehre, aber sich entgegen den

herrschenden Sitten und Gesetzen verhielt, sind die kommenden Bestrafungen für ihn weder etwas Gutes noch etwas Schlechtes. Über das Gute oder Schlechte entscheidet allein, wie er mit den Bestrafungen umgeht, das heißt, welche Zustimmungen er dabei gibt. Die Lebensweise innerhalb einer Gesellschaft und die eines Stoikers können also sehr wohl miteinander in Konflikt geraten, aber eine jeweilige Form der ÜTW könnte dennoch jederzeit realisiert werden.⁹⁴⁰ Die Folgen des Konfliktes, das heißt Repressalien oder sogar der Tod, betreffen allein die *indifferentia* und sind idealerweise kein Gegengrund, um auf die Realisierung der stoischen Lebenskunst zu verzichten. Mehr noch, die Politik gilt für die Stoa allgemein als etwas, das als Indifferentes zu betrachten, zu behandeln und möglichst ohne Affekte zu betreiben ist.⁹⁴¹ Politik kann als Indifferentes keine Auswirkungen auf eine ÜTW haben, in dem Sinne, dass eine ÜTW vollumfänglich verhindert werden kann. Personen, die sich dennoch dazu entscheiden, auf die Ausübung der Lebenskunst und damit auf eine ÜTW zu verzichten, weil sie Gegenwehr seitens der Gesellschaft befürchten, leiden unter dem Affekt der Furcht. Sie sind aber kein Gegenargument für die Möglichkeit der ÜTW, denn diese Personen entscheiden sich zwar aufgrund von Gegenwehr seitens der Gesellschaft, von einer stoischen Lebensführung abzuweichen und sich womöglich einem WWT auszuliefern, daraus folgt aber nicht die generelle Unmöglichkeit, die stoischen Lehren praktisch zu realisieren und eine ÜTW zu verwirklichen. Nicht nur aus heutiger Sicht ist es schwer vorstellbar, dennoch die stoische Lebenskunst zu praktizieren, obwohl mit Gewalt, Folter oder dem Tod gedroht wird. Sicherlich werden Drohungen und tatsächliche Strafen beispielsweise in der frühen römischen Kaiserzeit dazu geführt haben, dass Personen von einer stoischen Lebensführung Abstand nahmen. Doch die Realisierbarkeit einer Lebenskunst ist nicht abhängig davon, dass möglichst viele Menschen dazu in der Lage sind, die stoische *ars vitae* umzusetzen, sondern davon, ob es erstens keine theoretischen Einwände gegen die Realisierbarkeit und zweitens es zumindest wenige Personen gibt, die trotz politischer Extremsituationen imstande waren, gemäß der stoischen Lehre zu leben.

⁹⁴⁰ Vgl. Sellars, *Stoicism*, S. 132.

⁹⁴¹ Vgl. Nussbaum, *Philosophical Norms and Political Attachments*, S. 425 f.

Die Fragmente zu den Lehren der frühen Stoiker lassen zudem eine konkretere Betrachtung zu, mit welchen Lehren die Stoiker durchaus einen Konflikt zu den herrschenden Sitten und Gesetzen erzeugten:

- Eine Polis soll idealerweise keine religiösen Bauten oder Götterbilder darstellen, sondern vor allem die Tugenden ihrer Mitbürgerinnen und Mitbürger zur Schau stellen.⁹⁴²
- Auch Gymnasien und Gerichtsgebäude sollen vermieden werden.⁹⁴³
- Die Einführung von Geld als Tauschmittel ist unnützlich.⁹⁴⁴
- Inzest gehört zu den indifferenten Dingen und ist daher nicht grundsätzlich verboten.⁹⁴⁵
- Das Verzehren des Fleisches von Verstorbenen ist gestattet.⁹⁴⁶

Alle genannten Punkte erzeugen einen Konflikt zwischen dem, was die Stoa als indifferente Dinge und angemessene oder vollkommene Handlungen versteht, und dem, was die hellenistische nicht-stoische Gesellschaft unter den Kategorien „richtig“ und „falsch“ sowie „gut“ und „schlecht“ subsumiert. Wenn es der Stoa darum geht, dass der Mensch die sittliche Vollkommenheit erreichen soll, sind dazu beispielsweise keine Götterbilder oder Tempelbauten nötig, und was für die sittliche Vollkommenheit nicht nötig ist, braucht nicht errichtet und präsentiert zu werden. Analog verhält es sich mit den Körpern von Verstorbenen. Sie haben keine Bedeutung für die sittliche Vollkommenheit. Ob sie begraben oder anderweitig genutzt werden, zum Beispiel zum Verzehr, spielt keine Rolle für den Zustand der Seele. Im Bereich der Axiologie können die Körper aber durchaus einen Nutzen haben, sodass von ihnen Gebrauch gemacht werden kann. Solange der Gebrauch mit einer richtigen Gesinnung erfolgt (im Falle des Verzehrs von Körpern, dass der Körper Verstorbener kein Gut ist, aber einen Gebrauchswert hat), ist gegen den Gebrauch nichts einzuwenden. Forscher pointiert solcherlei Überlegungen, indem er feststellt, dass es in der Stoa ohnehin keine Handlungsty-

⁹⁴² Vgl. Clemens von Alexandria, F. 400 und Johannes Stobaios, F. 702.

⁹⁴³ Vgl. Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, VII, 33.

⁹⁴⁴ Vgl. ebd., 33.

⁹⁴⁵ Vgl. Origenes, F. 709 und Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, VII, 188.

⁹⁴⁶ Vgl. Sextus, F. 715 und Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, VII, 188.

pen gibt, die grundsätzlich verboten sind beziehungsweise nicht in irgendeiner Situation doch einmal als angemessen betrachtet werden können, wenn er sagt:

„Man muss, da menschliche Lebensverhältnisse und -umstände ins Unabsehbare variieren, mit außergewöhnlichen Situationen rechnen, in denen gerade das Gegenteil dessen zu tun vernünftig sein kann, wozu die Regeln gemahnen.“⁹⁴⁷

Eine Gesellschaft, deren höchstes Ziel es ist, die sittliche Vollkommenheit für alle Menschen zu ermöglichen, kann daher durchaus auf sakrale Bauten verzichten. Bei einer Belagerung und einem Hungernotstand wird das Verspeisen von Verstorbenen als angemessene Möglichkeit gesehen werden, um zu überleben. Auch wenn es hier noch nicht mit aufgeführt wird und ich diesen speziellen Fall erst in Kapitel 6 anhand von Seneca besprechen werde, so ergeben sich aus Sicht der Stoa auch kein generelles Tötungsverbot und kein Verbot zur Tötungsbeihilfe. Bezüglich der angemessenen Handlungen verweist die Stoa daher stets auf eine genaue Prüfung der Kontexte; ob eine Handlung vollkommener Natur ist, hängt dagegen allein vom seelisch-moralischen Zustand der Person ab.⁹⁴⁸ Hier zeigt sich wieder, dass die Stoa auf eine *ars vitae* und damit das gesamte Lebensprojekt abzielt, aber nicht daran interessiert ist, bestimmte Handlungstypen moraltheoretisch starr zu kategorisieren.

Alles in allem kann die stoische *ars vitae* mit herrschenden Sitten und politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Konflikt geraten. Das schließt aber nicht die Möglichkeit zur Realisierung des ÜTW-Konzeptes aus, da die Konflikte und die daraus folgenden Konsequenzen jenseits gegebener Zustimmungen einer Person *indifferentia* sind und idealerweise keinen Einfluss auf die Zustimmungen einer Person haben. Es bleibt aber die Möglichkeit bestehen, dass eine Person aufgrund von Furcht vor Strafen den herrschenden Sitten den Vorrang gegenüber der

⁹⁴⁷ Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 198; Forschner, Das Gute und die Güter, S. 338 f.; Pohlenz, Die Stoa, S. 138.

⁹⁴⁸ Vgl. Sedley, The Stoic-Platonist Debate on Kathekonta, S. 128–133, wobei Sedley noch zwischen angemessenen Handlungen unterscheidet, die kontextlos umzusetzen sind (beispielsweise der Erhalt der Gesundheit) und die kontextabhängig sind (beispielsweise die Art und Weise, wie man sich im Falle des Besitzverlustes verhalten soll), und Forschner, Die Philosophie der Stoa, S. 259.

stoischen Lebenskunst gibt. In diesem Falle verhindern aber nicht politisch-gesellschaftliche Rahmenbedingungen, sondern die Affekte und damit die Zustimmungen einer Person die Realisierung einer ÜTW.

5.2.2 Eine philosophische Lebensführung in der frühen römischen Kaiserzeit

Den Überlegungen in 5.2.1 zufolge kann es vorkommen, dass sich jemand, der seine stoische Lebensführung zeigt, schnell mit Gegenwehr seitens der Gesellschaft auseinandersetzen muss, was nach antiken Maßstäben schnell in harten Bestrafungen wie Folter oder Tod münden kann. Konflikte mit den Sitten und Gesetzen einer Gesellschaft sollten daher möglichst vermieden werden. Unklug ist es diesbezüglich, wenn sich ein Stoiker beispielsweise seiner Stellung in einer Gesellschaft nicht bewusst ist und er daher Konflikte heraufbeschwört. Leichtsinnig und unter Ignoranz der gesellschaftlichen Strukturen seine stoische Lebensführung zur Schau zu stellen und damit aufgrund von Anstößigkeiten Gegenwehr zu provozieren, verbietet die Klugheit und ist dementsprechend zu vermeiden.⁹⁴⁹ Seneca ist sich dessen bewusst und stellt in den *Epistulae Morales* Lucilius eine Vielzahl praktischer Verhaltensmaßnahmen vor, um ohne Anstößigkeit gemäß der Stoa leben zu können. Das heißt, Seneca folgt einerseits der *Oikeiosis*-Lehre der Stoa, der gemäß in der Entwicklung des Menschen nach dem anfänglichen, durchaus als egoistisch zu beschreibenden, Lebenserhaltungstrieb ein soziales und politisches Engagement für die Gesellschaft, in der man lebt, folgt.⁹⁵⁰ Andererseits zeigt Seneca in der Tradition der mittleren Stoa, konkret in Bezug auf Panaitios, ein verstärktes Bewusstsein für die Handlungskontexte und Rollen, die eine Person in einer Gesellschaft einnehmen kann. Panaitios unterscheidet zwischen derjenigen Rolle (*persona*), die sich (1) aus der allgemeinen menschlichen und damit rationalen Natur ergibt, (2) der Rolle, die aus den individuellen Charaktereigenschaften folgt,⁹⁵¹ sowie den Rollen, die (3) auf der einen Seite durch Zufälligkeiten (beispielsweise zu welcher Zeit man in welchem Staatswesen geboren wurde) und die (4) auf der

⁹⁴⁹ Vgl. Seubert, *Seneca zwischen Macht und Weisheit, Rom und Kosmopolitie*, S. 16.

⁹⁵⁰ Vgl. Sharpless, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 123; Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 680 ff.; Klein, *The Stoic Argument from Oikeiosis*, S. 164–178; Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 194.

⁹⁵¹ Vgl. Cicero, *De Officiis*, I, 107.

anderen Seite durch eigene Entscheidungen konstituiert werden.⁹⁵² Als Vertreter der späten Stoa konzentriert sich Seneca im Unterschied zu den frühen Stoikern vermehrt auf die politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und damit auf die dritte Rolle,⁹⁵³ die Seneca beschreibt, wenn er Lucilius in den *Epistulae Morales* vermittelt, wie eine philosophische Lebensweise unter Beachtung herrschender Sitten und Gesetze realisiert werden kann.

Im Wesentlichen empfiehlt Seneca zu Beginn der *Epistulae Morales* konkrete Verhaltensregeln hinsichtlich der frühen kaiserzeitlichen Gesellschaft. Das heißt, Senecas Überlegungen tauchen vermischt mit epikureischem Gedankengut auf. Das kommt der rhetorisch-literarischen Strategie der *Epistulae Morales* nach, da zu Beginn die Leserinnen und Leser für die Philosophie allgemein gewonnen werden sollen. Erst im späteren Verlauf sollen Leserinnen und Leser von der stoischen Philosophie im Speziellen überzeugt werden. In einer Zeit, in der das Lehren und vor allem das Leben gemäß einer Philosophie für Aufsehen und Widerstand sorgten,⁹⁵⁴ entschied sich Seneca, in den *Epistulae Morales* vor den Auswirkungen eines Interesses für Philosophie zu warnen, und beschreibt, wie sehr Philosophie verhasst ist:

„Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, inuidiosum est [...]“⁹⁵⁵ (Selbst die Bezeichnung „Philosophie“ ist genug; sogar wenn sie maßvoll gebraucht wird, ist sie verhasst [...].)

Im Folgenden gebe ich einen Überblick über die Verhaltensempfehlungen für Lucilius. Dabei betrachte ich sie im Rahmen des gesamten Briefkorpus und diskutiere anschließend deren Implikationen für die Realisierung des ÜTW-Konzeptes.

⁹⁵² Vgl. ebd., 115. Siehe dazu auch: Inwood und Donini, *Stoic Ethics*, S. 708; Reydams-Schils, *The Roman Stoics*, S. 27 und S. 30 ff; Sorabji, *Philosophy and Life in Ancient Greek and Roman Philosophy: Three Aspects*, S. 47 f.

⁹⁵³ Zur Konzentration auf politisch-gesellschaftliche Rahmenbedingungen in der mittleren und späten Stoa im Unterschied zur frühen Stoa siehe: Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, S. 124 ff. und Sellars, *Stoicism*, S. 131 f.

⁹⁵⁴ Wobei das nicht für die in Kapitel 3 falsch verstandene Auffassung der epikureischen Philosophie gilt, die Seneca in *De Vita Beata* diskutiert, da sie mit der römischen Dekadenz der frühen Kaiserzeit und dem dazugehörigen Luxusleben einhergeht.

⁹⁵⁵ Ep. 5, 2.

5.2.2.1 Vermeidung von Provokationen

Bereits in *Epistula 5* spricht Seneca ein vielschichtiges Problem an, wenn er Lucilius schreibt:

„Illud autem te admoneo, ne eorum more, qui non proficere sed conspici cupiunt, facias aliqua, quae in habitu tuo aut genere uitae notabilia sunt.“⁹⁵⁶ (Ich ermahne dich außerdem zu jenem, damit du nicht auf Art derer, die nicht fortschreiten, aber Aufsehen erregen wollen, etwas machst, das an deinem Äußeren oder darin, dein Leben zu führen, merkwürdig ist.)

Ähnlich wie sich Leute anschicken können, eine philosophische Lebensweise gewählt zu haben, indem sie Epikurs Lustprinzip so umdeuten, dass sie ihre Gelage rechtfertigen, so kann sich jemand aufgrund seines äußeren Erscheinungsbildes damit rühmen, gemäß einer Philosophie zu leben. In beiden Fällen wird eine Philosophie nur dazu missbraucht, um im Grunde dem Affekt der Begierde (entweder in Bezug auf Schlemmereien oder Ruhm) nachzukommen. Aus stoischer Perspektive verstößt das erstens allgemein gegen das Ziel, Affekte, das heißt falsche Zustimmungen über Annehmlichkeiten und Zufälligkeiten, durch richtige Zustimmungen bezüglich der *indifferentia* und des *summum bonum* zu ersetzen, und zweitens gegen die Kardinaltugend der Klugheit, da jemand sich anschickt, sich in einer philosophiefeindlichen Umgebung mit seiner Lebensweise zu brüsten und unnötigen Widerstand zu provozieren. Demzufolge rät Seneca davon ab, bewusst schmutzige Kleidung zu tragen, Haupt- und Barthaar ungepflegt zu lassen, auf der Erde zu schlafen und öffentlich Abneigung gegenüber dem Geld kundzutun.⁹⁵⁷ Stattdessen kommt es auf Folgendes an: „Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conueniat.“⁹⁵⁸ (Innerlich sei alles verschieden, äußerlich stimme alles mit unserem Volk überein.) Es sind keinesfalls Verhaltensweisen zu wählen, die den herrschenden Sitten und Gesetzen widersprechen könnten. Doch das, was bei einem liegt, das heißt das Geben von Zustimmungen, soll sich, Seneca nach, von anderen Menschen unterscheiden. Das heißt, es sollen Zustimmungen gemäß der Natur erfolgen. Gegebene Zustimmungen können beispielsweise implizieren, dass etwas

⁹⁵⁶ Ebd., 1

⁹⁵⁷ Vgl. Ep. 5, 2 und Reydams-Schils, *Authority and Agency in Stoicism*, S. 313.

⁹⁵⁸ Ep. 5, 2.

als Indifferentes gilt und damit kein Gut ist, aber einen Gebrauchswert für jemanden haben kann. So schreibt Seneca beispielsweise:

„[N]on habemus argentum, in quod solidi auri caelatura descenderit, sed non putemus frugalitatis indicium auro argentoquo caruisse.“⁹⁵⁹ (Wir mögen kein Silbergeschirr haben, in dem eine Goldverzierung eingelegt ist, aber wir wollen [auch] nicht glauben, dass Gold und Silber zu entbehren, ein Anzeichen für Genügsamkeit ist.)

Edles Geschirr hat keinen größeren Gebrauchswert als gewöhnliches Geschirr. Dagegen können Gold und Silber durchaus nützlich sein, sodass ihr Besitz ein Vorteil im Rahmen angemessener Handlungen sein kann. Ein völliger Verzicht auf die Edelmetalle und damit eine Verhaltensweise, die der frühen kaiserzeitlichen Gesellschaft entgegengesetzt ist, sollte nicht das Ziel sein, sondern:

„Id agamus, ut meliorem uitam sequamur quam uulgi, non ut contrariam: alioquin quos emendari uolumus, fugamus a nobis et auertimus.“⁹⁶⁰ (Das mögen wir tun, damit wir einem besseren Leben folgen als die Masse, nicht damit [wir] im Gegensatz [zu ihr stehen]: Ansonsten werden wir die, die wir moralisch bessern wollen, von uns verjagen und vertreiben.)

Seneca ist darauf bedacht, Philosophie im Allgemeinen nicht als etwas zu präsentieren, mit dem man sich schmücken sollte oder das eine Abwendung vom Alltagsleben in äußerlicher Hinsicht zur Folge hat. Er etabliert Philosophie als etwas, das zum einen zwar zu einer besseren Lebensweise, aber nicht als etwas, das zu gesellschaftlicher Abkehr und Entfremdung führen soll. Bezüglich dessen sind auch seine weiteren Verhaltensempfehlungen der nachfolgenden *Briefe* zu verstehen.

Den in *Epistula* 5 aufgezeigten Gedanken widerspricht es im Anschluss auch nicht, wenn Seneca in *Epistula* 7 dazu auffordert, die Masse zu meiden. Unabhängig davon, welche Lebensweise man wählte, trägt die Masse dazu bei, falsche Zustimmungen zu geben.⁹⁶¹ Die Masse zu meiden, impliziert nicht, eine ihr entgegengesetzte und damit aufsehenerregende Lebensweise zu wählen. Das heißt, eine philosophische Lebensweise lässt

⁹⁵⁹ Ebd., 3.

⁹⁶⁰ Ebd., 3; siehe dazu auch: ebd., 6.

⁹⁶¹ Ep. 7, 1–6.

sich damit vereinbaren, Massenansammlungen von Menschen zu vermeiden. Damit ist immer noch ein Umgang mit kleineren Menschenmengen möglich, auch wenn sie sich für eine nichtphilosophische Lebensweise entschieden haben.

Seneca empfiehlt Lucilius alles in allem zu Beginn der *Epistulae Morales* Folgendes:

- maßvoll gepflegte Kleidung zu tragen und maßvoll Gebrauchsgegenstände zu nutzen,⁹⁶²
- Abstand von dem zu nehmen, was die Mehrheit der Menschen für gut oder schlecht hält, sowie den Körper nur auf nötigste Weise zu schützen, zu pflegen und mit Nahrung zu versorgen,⁹⁶³
- sich von unnötigen Gefahren wie Zorn, Hass und Missgunst von mächtigen Personen oder der Menschenmasse zu schützen,⁹⁶⁴
- sich zunächst um die seelisch-moralische Entwicklung zu kümmern, aber auch nicht die grundlegende körperliche Gesundheit außer Acht zu lassen, indem maßvolle körperliche Aktivitäten gewählt werden,⁹⁶⁵
- Volksfeste wie die Saturnalien mitzufeiern; das aber mit einer von der Menschenmasse unterschiedenen inneren Einstellung,⁹⁶⁶
- bewusst Situationen, in denen es an Annehmlichkeiten mangelt, zu erzeugen und sich daran einerseits zu erproben und andererseits sich auf Fälle vorzubereiten, in denen die Annehmlichkeiten verloren gehen,⁹⁶⁷
- sich von großer Geschäftigkeit zu lösen und seine darauf folgende Mußezeit weder zur Schau zu stellen, noch bewusst zu verbergen.⁹⁶⁸

5.2.2.2 Die Schattenseite der Philosophie

In *Epistula* 24 warnt Seneca trotz aller Ratschläge in Bezug darauf, eine Integration einer philosophischen Lebensweise in den frühkaiserzeitlichen Alltag zu realisieren, und trotz der Vorstellung der vielen Leistungen

⁹⁶² Vgl. Ep. 5, 3.

⁹⁶³ Vgl. Ep. 8, 3 und 5 sowie Ep. 9, 13.

⁹⁶⁴ Vgl. Ep. 14, besonders die Absätze 3 f. und 9 f.

⁹⁶⁵ Vgl. Ep. 15, 2–8.

⁹⁶⁶ Vgl. Ep. 18, 1–4.

⁹⁶⁷ Vgl. ebd., 5–8.

⁹⁶⁸ Vgl. Ep. 19, 1–8 sowie Ep. 22 insgesamt.

der Philosophie in den *Epistulae* 16 und 20,⁹⁶⁹ dass die Philosophie auch eine Schattenseite haben kann:

„Quosdam subit eadem faciendi uidentique satietas et uitae non odium sed fastidium, in quod prolabimur ipse impellente philosophia, dum dicimus: ‚Quosque eadem? [...] Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia, fugiunt ac secuntur. [...] Nihil noui facio, nihil noui uideo: fit aliquando et huius rei nausia.‘“⁹⁷⁰ (Eine Übersättigung, das gleiche zu machen und zu leben, rückt an manche heran, und nicht Lebenshass, aber Lebensüberdross, in den wir geraten, weil die Philosophie [uns] antreibt, sobald wir sagen: „Wie lange noch dasselbe? [...] Keine Sache hat ein Ende, aber zu einem Kreis sind alle Dinge verbunden worden, fliehen und folgen. [...] Nichts Neues mache ich, nichts Neues sehe ich: Es entsteht auch irgendwann Ekel⁹⁷¹ an dieser Sache.“)

Wenn man diesen Lebensverdruss analysiert, stellt man fest, dass er auf der Zustimmung gründet, dass das Kommen und Gehen der Dinge ein Übel ist, oder es ein Gut ist, wenn ständig etwas Neues geschieht. Der Lebensverdruss ist damit ein Anzeichen einer Person, die noch falsche Zustimmungen gibt und nicht in Übereinstimmung mit der Natur lebt. So würde in etwa eine Analyse des Problems aus stoischer Perspektive aussehen. Dennoch ist es bemerkenswert, dass Seneca es als einziger Stoiker (im Hinblick auf die Quellenlage) unternimmt, eine schlechte Seite der Philosophie aufzuzeigen, auch wenn das nur für die Philosophieanfängerinnen und -anfänger von Bedeutung ist. Das Erkennen von Zusammenhängen und auch eine entsprechende philosophische Verhaltensweise garantieren nicht, dass nur Annehmlichkeiten zu Beginn der seelisch-moralischen Entwicklung auf jemanden warten. Die Unannehmlichkeiten können sich in einer mentalen Niedergeschlagenheit oder in den zuvor beschriebenen Konfliktsituationen mit der politischen Gesellschaft äußern. Für diejenigen, die gerade erst ihren seelisch-moralischen Fortschritt begonnen haben, ist es daher entscheidend, weiter danach zu streben, beständig richtige Zustimmungen zu geben. Um ihr Streben zu

⁹⁶⁹ In *Epistula* 16 wird die Philosophie als theoretisches und praktisches Streben zur Weisheit und damit zum glücklichen Leben beschrieben; in *Epistula* 20 liegt der Schwerpunkt auf dem Ziel, eine ÜTW zu realisieren, zu dem die Philosophie anleitet.

⁹⁷⁰ Ep. 24, 26.

⁹⁷¹ *Nausia* (von *nausea* stammend) meint vorrangig „Seekrankheit“ oder „Erbrechen“, kann aber auch mit „Ekel“ übersetzt werden. Vgl. Georges, Der neue Georges, Eintrag „nausea“, S. 3225. Ich halte mich daher an die Übersetzung von Rosenbach von *nausia* mit „Ekel“.

erleichtern, können, wie in 4.3 gezeigt, Beispiele gewählt werden, aber auch Senecas in 5.2.2.1 dargestellten Verhaltensempfehlungen können dazu dienen, weiter motiviert Philosophie zu betreiben.

5.2.2.3 Die Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Einflüssen

Senecas Vorschriften hinsichtlich einer philosophischen Lebensweise in der frühkaiserzeitlichen, der Philosophie abgeneigten Gesellschaft haben zum Ziel, eine Lebenskunst möglichst ohne oder höchstens mit minimalen Widerständen zu realisieren. Die Vorschriften sollen demnach dazu befähigen, wenig Aufsehen zu erregen, sodass man sich aus Sicht der stoischen Philosophie konzentrierter darum kümmern kann, einen seelisch-moralischen Fortschritt zu erreichen. Äußere Gegebenheiten wie allgemeine Sitten und herrschende Gesetze stellen Hindernisse dar, die den Fortschritt und damit die Realisierung einer partiellen oder sogar generellen ÜTW massiv erschweren können, wie 4.2.2 zeigte. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Menge und die Stärke der Erschwernisse mit entsprechenden Verhaltensmaßnahmen zu mindern. Aus Senecas vielfältigen Empfehlungen und den Betrachtungen in 4.2.2 wird ersichtlich, wie umfangreich und komplex die Hindernisse für einen seelisch-moralischen Fortschritt in einer Gesellschaft sein können. Alle Hindernisse widersprechen aber nie grundlegend der Möglichkeit, eine partielle oder generelle ÜTW realisieren zu können.

Diese Schlussfolgerung ist jedoch noch erklärungsbedürftig. Man kann sich einen Fall vorstellen, in dem eine Person von Anfang an durch die Mittel der Erziehung und später durch die Bildung, Kultur und Politik von der stoischen Philosophie ferngehalten wird. Der Person wird ein Zugang zur stoischen Philosophie im Speziellen und zur Philosophie im Allgemeinen komplett verwehrt. Sobald nur ein annähernd ähnliches Verhalten wie das einer stoischen Lebenskunst an den Tag gelegt wird, erfolgen sofort Strafen. Die Person wird, aus stoischer Sicht, durch alle Maßnahmen und im gesamten Verlauf ihrer Entwicklung letztlich zu einem menschlichen Wesen, das komplett nicht nur von Affekten durchzogen ist, sondern in dem sich die Affekte bereits zu bleibenden seelischen Schwächen (*mala*) entwickelt haben. Somit wäre ein Fall gegeben, in dem äußerliche Einflüsse eine massive negative Wirkung auf die seelisch-moralische Entwicklung einer Person nehmen. Die Frage ist nun, ob diese Extrembedingungen den Schluss zulassen, dass es doch äußere

Einwirkungen gibt, die nicht bei einem selbst liegen, aber die Entwicklung hin zur sittlichen Vollkommenheit und zu einer ÜTW komplett verhindern können. Selbst mit diesem Extremfall liegt aber kein Einwand gegen die Möglichkeit zur Realisierung der stoischen *ars vitae* sowie des ÜTW-Konzeptes vor. Hadot zeigt zwar an Textbeispielen auf, dass Seneca die *mala* für unheilbar hält, diese aber nicht durch äußere Einflüsse entstehen, sondern ähnlich wie die sittliche Vollkommenheit allein durch eigene Entscheidungen erreicht werden.⁹⁷² Schaut man sich den beschriebenen Extremfall an, ist das nicht von der Hand zu weisen: Zwar ist zuzugestehen, dass die Vernunft, der Stoa gemäß, erst mit dem 14. Lebensjahr entwickelt ist, aber ab diesem Lebensalter eine Person in der Lage ist, vollumfänglich Zustimmungen zu geben. Vorher anerzogene Verhaltensweisen können im Sinne der Stoa nicht mit Begriffen wie „Affekte“, „Verfehlungen“ oder „dauerhafte Verfehlungen“ beschrieben werden, da beispielsweise für das Bestehen von Affekten Vernunft vorliegen muss. Was auch immer ein Kind in jungen Jahren zu erdulden hat; dies betrifft noch nicht die ontologische Stufe eines Menschen, der über Vernunft verfügt und dem es durch seine gegebenen Zustimmungen freisteht, dieses und jenes Verhalten an den Tag zu legen. Im Verlauf der martialischen und philosophieabgewandten Entwicklung ist aber der Punkt mit dem 14. Lebensjahr einer Person erreicht, an dem sie selbstverantwortlich bestimmten Dingen zustimmt, beispielsweise dass diese und jene Verhaltensregeln einzuhalten sind, dass Strafen oder Schmerzen ein Übel darstellen, dass zur Erziehung entgegengesetztes Verhalten schlecht ist, dass nur das geforderte Verhalten richtig ist, und so weiter, und sie darüber hinaus einen Abgleich des Gebotenen mit Vorbegriffen und kataleptischer Erkenntnis rund um die sittliche Vollkommenheit vornehmen kann, da die Person wie alle Menschen über einen göttlichen Samen und dadurch über entsprechende Vorbegriffe sowie über einen Erkenntnisapparat, der Tatsachen erfassen kann, verfügt.⁹⁷³ Die Zustimmungen, die beständig erfolgen, sind unabhängig von äußeren Einflüssen aus Sicht der Stoa. Jener Person stünde es jederzeit frei, auch unter Extrembedingungen, sich gegen die Erziehung, die Kultur und Politik aufzulehnen. Und selbst wenn durch das Auflehnen innerhalb antiker Verhältnisse

⁹⁷² Vgl. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, S. 145 ff.

⁹⁷³ Siehe dazu: 1.4.4.1.

schnell der Tod folgen würde, wäre das kein Argument gegen die Möglichkeit zur sittlichen Vollkommenheit, denn genau das Auflehnen folgt neuen Zustimmungen, die sich mit der Güterlehre und Axiologie der Stoa decken können, ohne jemals etwas von ihnen gehört zu haben. Jene Person kann ihre Todesfurcht ablegen, Schmerzen als etwas Indifferentes betrachten, die Wertungen von Eltern und Gesellschaft ignorieren, sich eigene Urteile bilden und ihnen entsprechend handeln. Dazu ist vorher kein Stoiker nötig, der die Person darüber aufklärt. Wäre ein Stoiker, beispielsweise als Vorbild, aber gegeben, stellte er höchstens eine zu nutzende Annehmlichkeit dar. Ferner gilt aber: Nur wenige Personen werden unter den geschilderten Bedingungen fähig sein, sich gegen die gegebenen Bedingungen aufzulehnen. Viele werden sich sicherlich dazu entschließen, ein Leben in Affekten und unheilbaren seelischen Schwächen zu führen. Das schließt jedoch nicht die Möglichkeit aus, dass sich wenige Personen auch anders verhalten können.

Alles in allem bleibt festzuhalten, dass die Sitten und Gesetze einer Gesellschaft zwar in Widerspruch mit der stoischen *ars vitae* geraten und damit die Realisierung einer partiellen und generellen ÜTW erschweren, aber die ÜTW-Arten dennoch nie verhindern können. Damit kann auch Tacitus implizite Argumentation aus 2.3 verworfen werden. Er zeigt zwar mit Seneca und Peatus zwei Stoiker in verschiedenen Lebensrealitäten und pointiert, dass sich beide Personen in unterschiedlichem Maße gemäß der Stoa verhielten, aber daraus ist nicht der Schluss zu ziehen, dass die äußeren Rahmenbedingungen notwendigerweise die Realisierung einer ÜTW und damit der stoischen *ars vitae* verhindern.

Weder in 5.1 noch in 5.2 konnten bisher tragbare Einwände gegen Senecas ÜTW-Konzept aufgefunden werden, was sich mit den Untersuchungen in 4.2.2 und 4.4 deckt. Allerdings ist das ÜTW-Konzept nicht unanfechtbar, wie folgende Überlegungen verdeutlichen.

5.3 Die stoische Kosmosauffassung

Der stärkste und diskussionsnötigste Einwand gegen das ÜTW-Konzept bezieht sich auf das stoische Verständnis des Kosmos. In der Stoafor-schung ist das Verhältnis zwischen stoischer Kosmologie und stoischer Ethik das am häufigsten kontrovers diskutierte Thema.

In 5.3.1 erfolgt zunächst ein Überblick über heutige Positionen innerhalb der Willensfreiheitsdebatte. Das ist nötig, um im Anschluss die Skizze unterschiedlicher Interpretationen der stoischen Kosmologie im Verhältnis zur stoischen Ethik durch die moderne Forschung nachvollziehen zu können. Ich werde dabei für zweierlei argumentieren: erstens, dass es verfehlt ist, in der Stoa so etwas wie eine kompatibilistische oder libertarische Position zu suchen; zweitens dass die Stoa einen, wie man heute sagen würde, Determinismus vertritt und daraus eine rein kausale Bedeutung der Begriffe „Freiheit“ und „Verantwortung“ ableitet.

In 5.3.2 widme ich mich den Textstellen in den *Epistulae Morales*, aber auch den *Naturales Quaestiones*, die für die Problematik des Verhältnisses zwischen stoischer Kosmologie und stoischer Ethik von Bedeutung sind. Schließlich diskutiere ich Senecas Position in 5.3.3 und gehe vor allem der Frage nach, wie es möglich sein kann, eine ÜTW zu erreichen und ob deren Realisierung nicht letztendlich an äußere Bedingungen geknüpft ist, auf die der Mensch keinen Einfluss hat.

5.3.1 Interpretationen der stoischen Kosmologie in Bezug auf die stoische Ethik

In der Stoaforschung wurde das kosmologische Weltbild der Stoa in Relation zur stoischen Ethik als libertarisch, kompatibilistisch oder deterministisch interpretiert. Das heißt, es wurde in der Mehrheit versucht, stoische Lehren auf Grundlage moderner Konzepte der Willensfreiheitsdebatte zu deuten, zu erklären und zu kritisieren. Aus methodologischer Sicht sind die Interpretationen daher bereits fragwürdig und entsprechen der in 1.3.1.4 näher aufgeführten methodologischen Fehlerquelle des Anachronismus. Um aber zumindest ein skizzenhaftes Verständnis für die verschiedenen Interpretationen zu liefern, von denen ich mich bei der Beschäftigung mit Seneca absetze, ist es nötig, kurz auf die grundlegenden Positionen der modernen Willensfreiheitsdebatte einzugehen, wobei ich auch nur diejenigen Positionen in Kürze referiere, die für das vorliegende Unterkapitel von Bedeutung sind.⁹⁷⁴ Im Anschluss untersuche ich Beispiele für die unterschiedlichen Interpretationen und prüfe, inwiefern

⁹⁷⁴ Für einen grundlegenden Überblick über Positionen und Argumentationen siehe: Keil, Willensfreiheit.

die Interpretationen etwas zum besseren Verständnis der stoischen Kosmologie im Hinblick auf die stoische Ethik beitragen können.

Für meine Untersuchung sind grundlegend drei Auffassungen der modernen Willensfreiheitsdebatte zu unterscheiden, die sich aus jeweiligen Antworten auf die zwei Fragen ergeben, ob es entweder Freiheit oder Determinismus gibt (traditionelles Problem), und ob, insofern Willensfreiheit und Determinismus vorliegen, beide miteinander vereinbar sind (Vereinbarkeitsproblem). Eine libertarische Auffassung impliziert, dass kein Determinismus, aber dass Willensfreiheit existiert, sowie Willensfreiheit und Determinismus unvereinbar miteinander sind. Der harte Determinismus geht ebenso von der Unvereinbarkeit von Determinismus und Willensfreiheit aus, verneint jedoch, dass es Willensfreiheit gibt. Aus Perspektive des Kompatibilismus gibt es sowohl Determinismus als auch Willensfreiheit und beide werden für miteinander vereinbar befunden.⁹⁷⁵

Die Stoaforschung selbst verfällt grundsätzlich in zwei Lager: Einerseits wird die stoische Philosophie kompatibilistisch interpretiert.⁹⁷⁶ Andererseits wird entweder für einen reinen Determinismus plädiert, oder es werden nur deterministische Aspekte betrachtet,⁹⁷⁷ ohne eine Relation dieser Aspekte beispielsweise zum stoischen Verantwortungsbegriff zu explizieren.⁹⁷⁸ Libertarische Interpretationen werden dann verwendet, wenn eine Argumentation der zwei Hauptlager verteidigt werden soll,⁹⁷⁹ eine Ausnahme bildet nur der Forschungsbeitrag Christoph Jedan, der zwischen zwei Fatumsbegriffen bei Chrysipp differenziert, wobei die eine Variante

⁹⁷⁵ Vgl. Keil, Willensfreiheit, S. 7 ff.

⁹⁷⁶ Vgl. Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy; Hankinson, Determinism and Indeterminism, S. 530; Salles, Compatibilism: Stoic and Modern; Salles, Determinism and Recurrence in Early Stoic Philosophy; White, Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology); Lloyd, Leben mit Notwendigkeit.

⁹⁷⁷ Vgl. Sharples, Stoics, Epicureans and Sceptics, S. 74–78; Sandbach, The Stoics, S. 102 ff.; Pohlenz, Die Stoa, S. 102–106; Frede, Stoic Determinism, insbesondere S. 191–202; Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 17 f. und S. 45 ff.; Jedan, Göttliches und menschliches Handeln in der frühen Stoa, S. 38; Frede, A Free Will, S. 8–16; Graver, Action and Emotion, S. 260–267; Ioppolo, Nature, God, and Determinism in Early Stoicism, S. 238 f; Brennan, Stoic Theory of Virtue, S. 33 f.

⁹⁷⁸ Vgl. Sellars, Stoicism, S. 100 f. Sellars untersucht dagegen auf den Folgeseiten, ob Gott durch die vollständige kausale Verflechtung aller Ursachen und Folgen determiniert ist. Siehe: ebd., S. 101–108.

⁹⁷⁹ Vgl. Sharples, Stoics, Epicureans and Sceptics, S. 78 und Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 301 ff.

einen Determinismus impliziert, die andere mit einer libertarischen Position kompatibel ist. Jedan entwickelt in seiner Untersuchung unter anderem einen schwachen Fatumsbegriff, der darauf hinausläuft,

„dass das Schicksal etwas außerhalb des Handelnden ist; etwas, das manchmal den persönlichen Wünschen des Handelnden entgegengesetzt ist und Grenzen setzt für dasjenige, was der Handelnde erreichen kann, ohne dass jedoch auch die Wege zu den feststehenden Resultaten selbst festgelegt sind. Das bedeutet, dass das persönliche Schicksal nicht in direkter Weise die Entscheidungen des Handelnden vorwegnimmt.“⁹⁸⁰

Folgt man Jedans Interpretation, dann fällt das Fatum als Bestimmungsfaktor für das menschliche Entscheiden und Handeln weg. Heute würde man davon sprechen, dass keine Modalitätsquelle für den vermeintlichen Determinismus angegeben werden kann, sodass die These, es gebe so etwas wie Determinismus, zu negieren ist.⁹⁸¹ Wenn die Determinismusthese widerlegt ist, dann fällt auch das Vereinbarkeitsproblem weg. Deterministische und kompatibilistische Interpretationen wären nicht mehr möglich. Da Jedan zudem die Entscheidungsfähigkeit des Menschen in den Vordergrund rückt, sind alle Bestandteile für eine libertarische Interpretation gegeben.⁹⁸² Jedans Interpretation macht eine stoische Schicksalsauffassung nicht überflüssig, denn es sind immer noch gewisse physikalisch-biologische Verläufe im Kosmos gegeben, die unabänderlich sind. Dazu gehört es beispielsweise, dass ein Mensch sterben wird. Das konkrete Ereignis, das heißt zum Beispiel, wann genau und wie genau jemand ver stirbt, wird jedoch nicht durch das Fatum bestimmt.⁹⁸³ Zudem wertet Jedan mit seiner Interpretation das stoische Verständnis davon auf, was bei einem liegt, indem das Entscheidungsvermögen des Menschen zum zentralen Bestandteil der menschlichen Freiheit gemacht wird, in dem Sinne, dass der Mensch zwar durch Naturvorgänge in seinen Handlungsergebnissen eingeschränkt wird, aber die Resultate in einem gewissen Rahmen bestimmen kann.

⁹⁸⁰ Jedan, *Göttliches und menschliches Handeln in der frühen Stoa*, S. 36.

⁹⁸¹ Vgl. Keil, *Willensfreiheit*, S. 27–32, insbesondere S. 29.

⁹⁸² Moderne libertarische Auffassungen sind zwar noch wesentlich komplexer und beziehen sich nicht nur auf das Entscheidenkönnen und die Unabhängigkeit von einer Modalitätsquelle, implizieren aber zumindest Jedans Begriffsgenese. Siehe dazu: Keil, *Willensfreiheit*, S. 217.

⁹⁸³ Vgl. Jedan, *Göttliches und menschliches Handeln in der frühen Stoa*, S. 36.

Jedans Interpretation weist jedoch viele Schwierigkeiten auf. Als Handlung gilt in der Stoa allein das mentale Ereignis der Zustimmung. Die daraus resultierenden Verhaltensweisen liegen nicht mehr in der Macht einer Person. Jedan bringt allerdings eine mit der Stoa nicht kompatible Auffassung in die Diskussion: dass die Handlungsergebnisse dennoch von einer Person, wenn auch eingeschränkt, beeinflusst werden können. Wie das unter Beachtung des stoischen Handlungsbegriffes möglich ist, wird nicht gesagt. Ferner geht Jedan von zwei Schicksalsbegriffen in der Stoa aus, die sich auf Chrysipp zurückführen lassen, und meint, dass sie durch zwei unterschiedliche Perspektiven entstünden. Der schwache Fatumsbegriff entstünde aus einer Individualperspektive; der starke Fatumsbegriff, der einen Determinismus impliziert und gleichzeitig jegliche Entscheidungsmöglichkeiten und -fähigkeiten ausschließt, ergebe sich aus einer kosmologischen Perspektive.⁹⁸⁴ Wenn man beide Begriffe in eine moderne modal-quantorenlogische Formulierung übersetzt, dann sagt der starke Fatumsbegriff so viel aus wie: $\Lambda_{(x)} \Box (A_{(x)} \rightarrow B_{(x)})$. Das heißt, tritt ein Ereignis ein, wird notwendigerweise ein bestimmtes Ereignis darauf folgen. Die Modalitätsquelle ist dabei das Schicksal. Es sorgt dafür, dass sich das Folgeereignis notwendig aus dem vorangegangenen Ereignis ergibt. Der schwache Fatumsbegriff ist im Grunde die Negation des starken Fatumsbegriffes: $\neg \Lambda_{(x)} \Box (A_{(x)} \rightarrow B_{(x)})$. Demgemäß sind Ereignisse vorhanden, die notwendig aufeinander folgen. Die Notwendigkeit ergibt sich dann aber nicht mehr aufgrund von Determination, sondern durch physikalische Regularien, die durchaus die Menge der Möglichkeiten von Handlungsergebnissen, aber nicht die Zustimmungsfähigkeit einer Person einschränken können. So wird ein Mensch notwendig irgendwann sterben, aber dieser Umstand gründet nicht auf das Vorhandensein eines Fatums. Dagegen sind Ereignisse möglich, die nicht notwendig aufeinanderfolgen. Dass eine Person eine bestimmte Zustimmung gibt, erfolgt nicht notwendigerweise. In ihren Zustimmungen ist sie gemäß dem schwachen Fatumsbegriff frei. Beide Begriffe stehen sich kontradiktorisch gegenüber. Wenn beide Begriffe von Chrysipp vertreten werden und man das von der Stoa akzeptierte Bivalenzprinzip zugrunde legt, dann kann nur eine von beiden Schicksalsauffassungen korrekt sein. Jedan verbleibt am Ende nur dabei zu konstatieren, dass die frühe Stoa keine einheitliche, sondern vielmehr eine sich widersprechende Auffassung über

⁹⁸⁴ Vgl. ebd., S. 36–40.

das *Fatum* präsentiert.⁹⁸⁵ Jedans Interpretation dient nicht dazu, sich für einen der beiden Begriffe zu entscheiden. Ein Argument für eine libertarische Lesart der Stoa findet sich dagegen bei Michael Frede, der bei Epiktet die ersten Grundzüge einer Willensfreiheitsauffassung in der Stoa nachweisen konnte.⁹⁸⁶ Allerdings betrifft das nicht die frühe Stoa, auf die sich Jedan konzentriert, und ebenso nicht Seneca, sodass die Perspektive von Frede nur für Epiktet und hinsichtlich der allgemeinen philosophisch-historischen Genese des Willensbegriffes von Interesse ist.

Eine kompatibilistische Interpretation der Stoa bringt gegenüber einer libertarischen Sicht nur insofern einen Vorteil, als dass sie erlaubt, die Quellenlage hinsichtlich der stoischen Begriffe wie „Kosmos“, „Gott“, „Natur“ und „Schicksal“ mehr in die Diskussion zu integrieren. Allerdings sind kompatibilistische Interpretationen für einige Probleme anfällig. Zunächst ist es heutigen Vertreterinnen und Vertretern bisher noch nicht gelungen, den auffälligsten Widerspruch des Kompatibilismus zu lösen. Einerseits wird gesagt, dass es Determinismus gibt, andererseits Willensfreiheit. Beide Konzepte schließen sich jedoch analog zur Kritik an Jedans Interpretation in Bezug auf seine zwei *Fatums*begriffe aus. Entweder ist alles in der Welt determiniert oder nicht. Zu sagen, die Welt sei vollständig determiniert und es gebe Willensfreiheit, das heißt, sie sei nicht vollständig determiniert, widerspricht sich. Die moderne Forschung hat versucht, diesem Problem entweder damit aus dem Weg zu gehen, indem von einem Bereichsdeterminismus⁹⁸⁷ ausgegangen, oder statt von „Willensfreiheit“ von „Handlungsfreiheit“ gesprochen wird. Die Position des Bereichsdeterminismus scheitert daran, erklären zu können, wie sich vollständig determinierte Bereiche der Welt zu nichtdeterminierten Bereichen verhalten. Spricht man nur von „Handlungsfreiheit“, wäre keine kompatibilistische Position mehr geben, sondern eine Interpretation davon, was der Freiheitsbegriff in einer deterministischen Welt bedeuten

⁹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 26 und S. 43.

⁹⁸⁶ Vgl. Frede, *A Free Will*, S. 77–87.

⁹⁸⁷ Im Folgenden meint der Begriff „Bereich“ im Rahmen der Willensfreiheitsdebatte so viel wie „Ort“, „Areal“ oder auch „Untersuchungsgegenstand“. Bereiche in diesem Sinne können beispielsweise das menschliche Gehirn oder die den Menschen umgebende physikalische Welt sein.

könnte.⁹⁸⁸ Selbst wenn sich diese Probleme lösen lassen könnten, beträfen sie nur das Vereinbarkeitsproblem. Es müsste für eine abgesicherte kompatibilistische Interpretation der Stoa zusätzlich bewiesen werden, dass die Stoa einen Determinismus vertritt und sie begründen kann, dass es so etwas wie Willensfreiheit gibt. Einen Begriff von Willensfreiheit, wie man ihn aus heutiger Perspektive kennt, gibt es von der frühen Stoa bis zu Seneca nicht.⁹⁸⁹ Für gewöhnlich wird bei der historischen Genese eines Willensfreiheitsbegriffes, der den heutigen ähnelt, Augustinus als erster Philosoph herangezogen⁹⁹⁰ – folgt man Fredes Untersuchungen, wäre sogar Epiktet als erster Philosoph anzugeben. Üblich ist es daher bei kompatibilistischen Interpretationen der Stoa geworden, nicht von „Willensfreiheit“, sondern von „moralischer Verantwortung“ zu sprechen,⁹⁹¹ obwohl Bobzien selbst darauf hinweist, dass antike Schriften die Vereinbarkeit von Determinismus und moralischer Verantwortung nicht thematisieren.⁹⁹² Daraus ergibt sich folgendes Problem: Entweder impliziert der Verantwortungsbegriff eine Auffassung von Willensfreiheit, sodass wiederum ein Beweis für einen Begriff der Willensfreiheit in der Stoa erbracht werden müsste, oder der Verantwortungsbegriff impliziert kein Willensfreiheitsverständnis. Im letzteren Falle hätte man keine kompatibilistische Lesart mehr, denn man würde auf eine Vereinbarkeit von Determinismus und moralischer Verantwortung abzielen, was erstens nicht dem Begriff des Kompatibilismus nachkommt und zweitens eine Interpretation entwerfen würde, die sich auch aus rein deterministischer Perspektive realisieren ließe – und letzteres ist genau das, was die Stoa vorlegt.

⁹⁸⁸ Siehe zur Diskussion mit Verweisen auf entsprechende Arbeiten dazu: Keil, Willensfreiheit, S. 45–54 zum Bereichsdeterminismus und zum Freiheitsbegriff des Kompatibilismus S. 79–88.

⁹⁸⁹ Vgl. Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der antiken Welt, S. 31–36; Frede, A Free Will, S. 8–16, S. 42 f. und 66 ff., wobei Frede auf diesen Seiten begründet, dass es dennoch zumindest erste Konzepte des Willens und der Freiheit in der frühen Stoa gibt; Horn, Der Willensbegriff in der antiken Philosophie, S. 37–47.

⁹⁹⁰ Vgl. Horn, Der Willensbegriff in der antiken Philosophie, S. 41.

⁹⁹¹ Vgl. Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 234–329; White, Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology), S. 143 f.; Salles, Determinism, Fatalism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 69.

⁹⁹² Vgl. Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 131.

Für kompatibilistische, aber auch deterministische Interpretationen besteht schließlich die Schwierigkeit, dass die Stoiker zwar von einem vollständig determinierten Kosmos ausgehen, sein Bestehen jedoch nicht beweisen können. Die Argumente für einen vollständig vom Schicksal bestimmten Kosmos werden entweder aus der Korrektheit des Bivalenzprinzipes oder aus der Möglichkeit zur Weissagung abgeleitet. Bobzien analysiert umfassend, dass beide Argumente am Ende nur eine *petitio principii* sind, da beide Argumentationen ein lineares Weltbild, was mit einer vollständigen und notwendigen Bestimmung aller Weltenergebnisse einhergeht, voraussetzen.⁹⁹³

Dagegen liefert die Stoa aber auch drei Gottesnachweise, mit denen, sofern sie sich als haltbar herausstellen, auf einen Determinismus geschlossen werden kann. Zu ihnen zählen die *argumenta e consensu omnium, ex operibus dei* und *e gradibus entium*.⁹⁹⁴ Das *argumentum e consensu omnium* sagt, dass alle Menschenvölker eine Vorstellung von Gott haben, egal wie diese auch ausgestaltet sein mag. Daher deutet das auf die Existenz von Gott hin. Zudem bekräftigt Cicero dieses Argument, indem er darauf verweist, dass falsche Überzeugungen (beispielsweise über Fabelwesen) im Laufe der Geschichte der Menschheit aufgegeben wurden, sich der Glaube an Gott dagegen immer wieder erhärtet (beispielsweise durch tradierte Kulthandlungen).⁹⁹⁵ Daraus erklärt sich zunächst, wieso das Argument eine gewisse Plausibilität aufweist und daher als Gottesnachweis dient. Dass es durchaus Personen geben kann, die nicht an Gott glauben, ist zunächst kein Gegenargument, denn man könnte einwenden, dass diese Personen einfach falsche Überzeugungen über die Gottesexistenz haben, die mit der Zeit aufgehoben oder verändert werden können. Allerdings könnte man auch einwenden, dass die bisherigen Gottesvorstellungen falsche Überzeugungen darstellen, die sich verhärtet haben und deswegen tradiert und bekräftigt werden. Es ist nicht auszuschließen, dass spätere Gesellschaften von einer Gottesvorstellung komplett abkehren. Jenseits dessen ist das größte Problem des *argumentum e consensu omnium* jedoch, dass vom Glauben auf die Existenz von etwas geschlossen wird (weil alle eine Vorstellung von Gott haben, existiert Gott). Das hieße

⁹⁹³ Vgl. ebd., S. 61–90.

⁹⁹⁴ Vgl. Algra, *Stoic Theology*, S. 161 f., von dem ich die *termini technici* für die Nachweisarten der Gottesexistenz übernahm, sowie Cicero, *De Natura Deorum*, II, 4–16.

⁹⁹⁵ Vgl. ebd., II, 4 ff.

jedoch, dass der Mensch durch seinen Glauben Gott entstehen lässt, was einen Widerspruch zur stoischen Philosophie darstellte, da Gott dann nicht mehr als Schöpferwesen des Kosmos und des Menschen verstanden wird. Selbst wenn man dem *argumentum e consensu omnium* eine gewisse Plausibilität zuspricht, bedeutet das noch nicht, dass damit die Existenz eines bestimmten Gottes, beispielsweise mit denen von der Stoa zugeordneten Eigenschaften, gegeben ist. Gemäß dem *argumentum e consensu omnium* könnte man ebenso auf einen epikureischen Gott schließen, der gar nicht in den Weltenverlauf eingreift. Man müsste das *argumentum e consensu omnium* also noch weiter stützen, um schließen zu können, dass es einen überzeugenden Nachweis für die Existenz eines Gottes im stoischen Verständnis liefert. Aber auch dann bestünde immer noch das Problem, dass grundlegend vom Glauben an etwas auf die Existenz des Geglaubten geschlossen wird.

Das *argumentum ex operibus dei* sagt aus, dass die Ordnung in der Natur ein Werk Gottes ist.⁹⁹⁶ Gott kann zwar nicht direkt beobachtet werden, aber durch die Ordnung der Natur kann auf seine Existenz geschlossen werden.⁹⁹⁷ In Anlehnung an das zuvor diskutierte *argumentum e consensu omnium* ist es plausibel, die Ordnung der Natur durch eine Gottesvorstellung zu erklären, zumal Gottesvorstellungen überall gegeben sind und sie sich als Modell mit großer Erklärungskraft für ein Verständnis des Kosmos eignen. Aber nur, weil sich die Ordnung in der Natur gut durch eine Gottesvorstellung erklären lässt, heißt das noch nicht, dass damit auf die Gottesexistenz geschlossen werden kann. Es bedarf eines gesonderten Beweises, dass die Ordnung in der Natur nur von Gott und durch nichts anderes erschaffen werden konnte.

Das *argumentum e gradibus entium* geht davon aus, dass der Mensch nicht alles, was existiert, erschaffen konnte. So ist er beispielsweise nicht in der Lage, Gestirne zu kreieren und sie in geordneten Bahnen zu lenken. Das könne nur ein göttliches Wesen mit vollendeter Vernunft.⁹⁹⁸ Gott wird erneut als Erklärungsmodell genutzt, um beispielsweise Naturvorgänge verstehen zu können. Der Mensch wird ferner nicht als höchstes Wesen verstanden, was mit der ontologischen Hierarchie einhergeht, die die Stoa

⁹⁹⁶ Vgl. ebd., II, 4.

⁹⁹⁷ Vgl. Algra, *Stoic Theology*, S. 161.

⁹⁹⁸ Cicero, *De Natura Deorum*, II, 16.

konzipiert. Gott wird zudem aufgrund seiner göttlichen Vernunft als moralisches Leitbild etabliert.⁹⁹⁹ Wie im Falle des *argumentum ex operibus dei* lässt sich aber nicht aufgrund der Erklärungskraft einer Gottesvorstellung auf die Existenz Gottes schließen. Es müsste gesondert bewiesen werden, dass nur Gott, und nichts anderes, dafür infrage kommt, all das zu kreieren, was der Mensch nicht erschaffen kann.

Die Gottesnachweise der Stoiker verdeutlichen, dass Gottesvorstellungen ein Erklärungsmodell darstellen, um menschliche Praktiken und Naturvorgänge greifbar zu machen. Auf rein dialektischer Ebene verbleibt die Gottesvorstellung aber nur als Annahme, mit der sich Dinge erklären lassen, die aber selbst nicht bewiesen werden kann. Somit scheiden die stoischen Gottesnachweise aus, um mit ihnen überzeugend auf die Existenz eines göttlichen Wesens schließen zu können.

Eine vierte Nachweisvariante für den stoischen Determinismus liefert Ricardo Salles. Ausgehend von der stoischen Position, dass die aktuelle Welt eines Tages vergehen und auf exakte Weise von Gott wiedererschaffen wird, sieht Salles in diesem Zirkelverständnis eine notwendige Regularität der Welten beziehungsweise des Kosmos, die einem Determinismusverständnis entspricht.¹⁰⁰⁰ Das Problem ist zunächst, ein Argument dafür zu finden, dass die Welt im neuen Weltzyklus mit der alten Welt identisch ist. Salles bemerkt jedoch dazu: „There is no surviving evidence that explicitly reports what the Stoic argument was“¹⁰⁰¹, sodass eine moderne Rekonstruktion gefunden werden muss, die auf der „nature of God, and, in particular, from his inability to create a new world other than one strictly identical to the present world“¹⁰⁰² gründet. Salles argumentiert daher wie folgt: Gott, der die bestmögliche aller Welten erschaffen hat, kann nur wieder eine bestmögliche Welt kreieren, die dementsprechend identisch sein muss, da ansonsten Gott entweder vorher eine nicht bestmögliche Welt erschuf oder danach eine bessere als die bestmögliche Welt

⁹⁹⁹ Vgl. Algra, *Stoic Theology*, S. 162.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Salles, *Determinism and Recurrence in Early Stoic Philosophy*, S. 254, S. 259 und S. 268.

¹⁰⁰¹ Ebd., S. 260.

¹⁰⁰² Ebd., S. 260.

erschaffen wird, wobei beide Konsequenzen aus stoischer Perspektive absurd sind.¹⁰⁰³ Aber auch dieser Ansatz liefert letztendlich keine starken Begründungen für einen Determinismus in der Stoa. Die Argumentation setzt bereits einen Gott mit bestimmten Eigenschaften voraus, was wiederum eine gesonderte Begründung bräuchte. Ferner zeigt die Quellenlage, dass sich die Stoiker selbst nicht einig darin waren, ob die Welten innerhalb der Weltenzyklen exakt identisch sind, oder ob nicht kleinere Änderungen möglich wären.¹⁰⁰⁴ Die Annahme kleinerer Änderungen führt wiederum dazu, dass die Vorstellung von Gott als Schöpfer einer bestmöglichen Welt angegriffen werden könnte, weil daraus wieder eine Unklarheit darüber erfolgte, ob Gott tatsächlich die bestmögliche aller Welten erschaffen hat oder wieder erschaffen wird. Im Sinne der Stoa ist von der Annahme kleinerer Änderungen daher abzuweichen. Dessen ungeachtet ist es aber ein starkes Argument gegen die Identität der Welten innerhalb der Weltenzyklen, dass die Stoa auf der einen Seite Identität an sich ausschließt, auf der anderen Seite die Identität der Welten innerhalb Weltenzyklen bejaht und somit eine inkonsistente Position vorlegt.¹⁰⁰⁵ In Bezug auf die Darstellung von Salles bedeutet das: Gibt es keine Identität, dann kann Salles kein Argument für die Identität der von Gott geschaffenen Welten angeben. Nimmt man an, in Bezug auf die zyklisch erschaffenen Welten gebe es so etwas wie Identität, widerspräche man der stoischen Lehre, dass es keine Identität gibt. Damit würde die Darstellung von Salles auf einer inkonsistenten Verwendung des Identitätsbegriffes gründen. Diese Schwierigkeit könnte umgangen werden, wenn man Argumente und Quellenbelege angebe, dass es aus Sicht der Stoa gerechtfertigt ist, zwar nicht in Bezug auf die aktuell gegebene Welt und sich darin befindliche Objekte von „Identität“ zu sprechen, dies jedoch in Bezug auf Welten innerhalb ihres zyklischen Vergehens und Entstehens möglich ist. Weder finden sich jedoch Argumente noch Quellenbelege

¹⁰⁰³ Vgl. ebd., S. 260. Dieser Ansatz ist bereits von Furley, *Cosmology*, S. 438 f. entwickelt worden, worauf sich Salles stützt. Weitere ähnliche Ansätze listet Salles in Anmerkung 20 auf S. 260 auf.

¹⁰⁰⁴ Vgl. White, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, S. 142 und Sorabji, *Philosophy and Life in Ancient Greek and Roman Philosophy: Three Aspects*, S. 52 f., wobei Sorabji meint, selbst innerhalb eines Weltenzyklus würde die göttliche Vorsehung keinesfalls alles vorherbestimmen; beispielsweise werden von ihr indifferente Dinge nicht erfasst.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Barnes, *The Same Again*, S. 426 f. Siehe Ausführlicheres zum Identitätsbegriff in der Stoa in: Sedley, *The Stoic Criterion of Identity*.

dazu, sodass ein Nachweis des Determinismus nicht aus der stoischen Auffassung der Weltenzyklen heraus erbracht werden kann.

Würde man aus heutiger Sicht und in Anbetracht der genannten Kritikpunkte an den stoischen Gottesnachweisen sowie hinsichtlich moderner Betrachtungen eine stoische Philosophie entwerfen, wäre man gut beraten, Ausführungen zu einem deterministischen Kosmos zu vermeiden.¹⁰⁰⁶ Auch ein moderner Rettungsversuch, anstatt Gott oder Schicksal so etwas wie Naturgesetze als Modalitätsquelle einzuführen, würde nur wieder neue Probleme mit sich bringen. So ist es beispielsweise aus moderner Perspektive nicht möglich, Naturgesetze als Modalitätsquelle zu nutzen, da sie keine strikten Verlaufsgesetze darstellen, die aber für eine deterministische Position notwendig sind.¹⁰⁰⁷ Aus antiker Perspektive gilt, dass Naturgesetze im heutigen Sinne nicht konzipiert wurden. Was damals als Regularien in der Natur aufgefasst wurde, sind Gesetze, die Gott definierte und somit primär einen normativen oder präskriptiven Charakter haben.¹⁰⁰⁸ Aus Perspektive der Stoa wäre ferner beispielsweise neu zu bestimmen, inwiefern der Mensch keine Furcht vor den Abläufen der Natur, auf die er keinen Einfluss hat, zu haben braucht, obwohl das Aufgeben des stoischen Weltenbildes die Möglichkeit einer sich zum Nachteil der Menschen einmischenden göttlichen Entität nach sich ziehen würde.¹⁰⁰⁹ Allgemein müsste die stoische Philosophie in vielerlei Punkten modifiziert werden, da gemäß der *integrated view* auf die Stoa alle Teile der Philosophie miteinander zusammenhängen. Aus methodologischer Sicht akzeptiere ich aber im weiteren Verlauf das Postulat einer vollständig durch Gott oder die Natur bestimmte Welt innerhalb der stoischen Philosophie, um abschließend aus Perspektive der Stoa klären zu können, was in einer deterministischen Welt Begriffe wie „Verantwortung“ oder „Freiheit“ bedeuten.

¹⁰⁰⁶ So sieht Frede die stoische Auffassung über das *Fatum* als jedes Ereignis bestimmendes Konzept auch in der heutigen Zeit als das Hauptproblem der stoischen Philosophie an. Vgl. Frede, *Stoic Determinism*, S. 192.

¹⁰⁰⁷ Siehe zur Diskussion dazu: Keil, *Willensfreiheit*, S. 30 ff. und S. 136–145.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 223 und S. 372; White, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, S. 101; Kullman, *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders in der Stoa*, S. 38 und S. 75.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der antiken Welt*, S. 9 f.

Aus dem stoischen Verständnis heraus, dass alles eine Ursache hat,¹⁰¹⁰ ergibt sich eine kausale Interpretation des Verantwortungsbegriffs: Jemand ist für ein Geschehen genau dann verantwortlich, wenn er es verursacht. So ist beispielsweise die Natur für die Keimung eines Pflanzensamens und das anschließende Wachstum der Pflanze verantwortlich, da die Natur der kausale Faktor für die genannten Ereignisse ist. Komplizierter verhält es sich beim Menschen. Für die Entstehung einer Zustimmung sind zwei Ursachenarten nötig: zum einen eine Zustandsursache, das heißt die Beschaffenheit des Menschen in Bezug auf seinen Leib und seine Seele, zum anderen Veränderungsursachen, das heißt die Beschaffenheit des Kosmos.¹⁰¹¹ Auch wenn durch Veränderungsursachen auf den Menschen bestimmte Reize von außerhalb einwirken, die dann die Grundlage für eine Zustimmung sein können, genügen die Veränderungsursachen nicht für eine Zustimmung. Erst die Seele sorgt dafür, wie auf einen Reiz durch entsprechende Zustimmungen reagiert wird, und liefert somit eine weiterhin notwendige Zustandsursache. Kommt es zur Zustimmung, sind damit nicht nur das Fatum oder die Natur (Veränderungsursache) verantwortlich, sondern es bedarf auch einer Seele (Zustandsursache), die Zustimmungen gibt. Der Mensch verursacht seine Zustimmungen mit und ist daher für sie verantwortlich. Sie werden nicht alleine durch den Kosmos verursacht, sodass der Kosmos nicht allein verantwortlich für die Zustimmung ist. Im Weltenbild der Stoa ist somit das Fatum auf der einen Seite zwar weiterhin für alle Ereignisse verantwortlich, aber der Mensch ist für seine Zustimmungen in dem Sinne verantwortlich, dass die Natur oder das Fatum nicht hinreichende Bedingungen für die Zustimmung darstellen, sondern nur notwendige.¹⁰¹² Daher bedarf es im Sinne der Stoa keines freien Willens, um jemanden für etwas verantwortlich zu machen.¹⁰¹³ Problematisch ist an der Unterscheidung der Ursachen in Bezug auf die Zustimmungen die Frage, ob die Beschaffenheit der Seele wiederum vom Fatum abhängig ist und, wenn nicht,

¹⁰¹⁰ Vgl. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 39–43.

¹⁰¹¹ Siehe dazu: 1.4.3.2.

¹⁰¹² Vgl. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 258–269; Hankinson, *Determinism and Indeterminism*, S. 530; Salles, *Determinism, Fatalism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 65–69; S. Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 328 f.; Ioppolo, *Nature, God and Determinism in Early Stoicism*, S. 240–244; Foschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 122–128.

¹⁰¹³ Vgl. Frede, *A Free Will*, S. 3 f. und S. 8 sowie Setaioli, *Free Will and Autonomy*, S. 279.

wovon sonst. Dieses Problem wird laut Quellenlage in der Stoa nicht aufgegriffen. Für den Fall, dass auch die Seelenbeschaffenheit des Menschen vom *Fatum* abhängig ist, gebe es so etwas wie eine menschliche Verantwortung nicht und es lege derselbe Fall wie bei einer Pflanze vor: Alles, was geschieht, bestimmen das Schicksal, die Natur oder Gott.¹⁰¹⁴

Aus demselben Grund steht und fällt ebenso das stoische Freiheitsverständnis, denn auch der Freiheitsbegriff ist erstens an die Möglichkeit des Menschen gebunden, Zustimmungen geben zu können. Zweitens hat der Freiheitsbegriff in der Antike ursprünglich eine politische Bedeutung. Jemand gilt demnach als frei, wenn er Teil eines bestimmten politischen Regelkatalogs ist und es keine äußeren Einflüsse gibt, die ein Leben gemäß des Regelkatalogs verunmöglichen. In Bezug auf ein glückliches Leben heißt das, dass der Mensch insofern frei ist, als dass er die Möglichkeit hat, durch seine Zustimmungen gemäß dem göttlichen Gesetz zu leben (was das Erkennen des Göttlichen bedingt) und es durch Gott keine Einschränkungen gibt, dieses Leben zu realisieren.¹⁰¹⁵ Setzt aber Gott die Beschaffenheit der menschlichen Seele fest, sind Einschränkungen gegeben und der Mensch bestimmt dann nicht mehr darüber, welche Zustimmungen er gibt oder nicht.

Alles in allem ist die Stoa am besten als eine deterministische Philosophie zu interpretieren, da diese Interpretationsvariante am meisten mit der Stoa samt den Auffassungen über Ursachen, Verantwortung und Freiheit einhergeht. Libertarische und kompatibilistische Interpretationen sind dagegen abzuweisen. Aus heutiger Perspektive ist die vollständige Bestimmung der aktuellen Welt und des Kosmos durch Gott innerhalb der Philosophie der Stoa als Postulat hinzunehmen. Die Stoa liefert keine stichhaltigen Nachweise für die Existenz Gottes und damit für die vollständige Bestimmung der Welt und des Kosmos durch Gott. Ferner lässt sich die stoische Kosmologie nicht mit modernen Argumenten verteidigen, da entweder die modernen Konzepte in sich nicht schlüssig sind

¹⁰¹⁴ Vgl. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 252–255; Salles, *Determinism, Fatalism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 68; Frede, *Stoic Determinism*, S. 201; Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 329 f.

¹⁰¹⁵ Vgl. Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der antiken Welt*, S. 114–117; Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 338–341; Frede, *A Free Will*, S. 8 f.; Kullmann, *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa*, S. 43; Horn, *Der Willensbegriff in der antiken Philosophie*, S. 37–40.

oder die Stoa an sich völlig neu konzipiert werden müsste. Im nächsten Unterkapitel widme ich mich nun Senecas Überlegungen zur Problematik der stoischen Kosmologie und ihrem Verhältnis zur stoischen Ethik.

5.3.2 Seneca über Fatum und Freiheit

Im Folgenden zeige ich, dass Seneca zwar Überlegungen präsentiert, die auf ein Weltenbild hindeuten, das unter anderem von einer aktuellen Welt ausgeht, die vollständig durch Gott oder das Schicksal bestimmt ist, er jedoch letztendlich der grundlegenden deterministischen Lehre der Stoa nicht widerspricht. Für das ÜTW-Konzept ergibt sich daraus die Konsequenz, dass eine ÜTW zwar realisiert werden kann, aber die Realisierung nicht von einer Person abhängt, sondern allein von Gott, der den gesamten Weltenlauf bestimmt. Sofern Gott für jemanden festsetzt, nicht eine ÜTW zu realisieren, stellt das eine Verunmöglichung der ÜTW dar, was als starker interner Einwand gegen das ÜTW-Konzept gelten kann.

5.3.2.1 *Naturales Quaestiones*

In den *Epistulae Morales* vertröstet Seneca darauf, sich der Beziehung zwischen dem Fatum und der stoischen Ethik anzunehmen.¹⁰¹⁶ Auch in den *Naturales Quaestiones* bleibt eine umfassendere Auseinandersetzung aus. Seneca fokussiert sich nur im zweiten Buch der *Naturales Quaestiones* auf das Fatum und den damit verbundenen *argos logos*. Um auf den *argos logos* eingehen zu können, stellt Seneca zunächst dar, dass Aussagen über die Zukunft entweder wahr oder falsch sind. Er akzeptiert somit das Bivalenzprinzip. Um das zu verdeutlichen, nimmt er Bezug auf die Mantik und referiert eine Alltagsauffassung, nach der ein Blitzschlag (*uis fulminis*) ein sicheres Zeichen für zukünftige Ereignisse ist als die Eingeweide eines Vogels (*avis exta*).¹⁰¹⁷ Dem widerspricht Seneca jedoch:

„In quo mihi falli uidentur. ‚Quare?‘ Quia uero uerius nihil est. Si aues futura cecinerunt, non potest hoc auspicium fulmine irritum fieri – aut non futura cecinerunt.“¹⁰¹⁸ (Darin scheinen sie mir zu irren. „Warum?“ Weil es nichts Wahreres als

¹⁰¹⁶ Vgl. Ep. 16, 6.

¹⁰¹⁷ Vgl. Seneca, *Naturales Quaestiones*, II, 34, 1.

¹⁰¹⁸ Ebd., II, 34, 2.

das Wahre gibt. Wenn die Vögel Zukünftiges vorhersagten, dann kann es nicht geschehen, dass durch einen Blitz die Eingeweideschau verfälscht wird – oder sie [die Eingeweide] nicht Zukünftiges vorhersagten.)

Das heißt: Kann durch einen Blitzschlag eine wahre Aussage über die Zukunft gemacht werden, ist es nicht möglich, dass die Eingeweideschau zu einer widersprechenden Aussage über die Zukunft führt und gleichzeitig als wahr angesehen werden kann. Entweder liefert der Blitzschlag oder die Eingeweideschau eine wahre Aussage über die Zukunft, sofern beide Methoden der Mantik zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen.¹⁰¹⁹

Innerhalb des *argos logos* werden nun Aussagen über die Zukunft gemacht, wobei ich mich nur auf die Variante beziehe, die Seneca bespricht.¹⁰²⁰ Ausgangspunkte sind die Fragen:

„Quid ergo? Expiationes procurationesque quo pertinent, si immutabilia sunt fata?“¹⁰²¹ („Was also? Wozu die Sühnungen und Sühneopfer, wenn sie aufgrund des Schicksals unveränderlich sind?“)

sowie eine skizzierte Auffassung des stoischen Fatumsbegriffes:

„Quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla uis rumpat.“¹⁰²² (Was verstehst du nämlich unter dem Schicksal? Ich meine die Notwendigkeit aller Dinge und Handlungen, die keine Kraft zerbrechen kann.)

Die Eingangsfrage referiert bereits auf den später näher diskutierten *argos logos*. Unter der Annahme, dass sich das *Fatum* notwendig auf das Eintreten und den Verlauf von Ereignissen bezieht, drängt sich die Frage auf, inwiefern Opferrituale überhaupt sinnvoll sind. Erstaunlich ist, dass Seneca nicht nur von allen Dingen (*rerum omnium*) spricht, sondern auch explizit von Handlungen (*actionumque*). Wie in 1.4.4.1 bereits ausführlich dargestellt, unterscheidet Seneca zwischen Verhaltensweisen, also dem

¹⁰¹⁹ Vgl. Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 327.

¹⁰²⁰ Zur Problematik des *argos logos* bei Chrysipp siehe: Bobzien, Determinism and Freedom in Stoic Philosophy, S. 180–233 sowie Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 322–326 und S. 328–332.

¹⁰²¹ Seneca, Naturales Questiones, II, 35, 1.

¹⁰²² Ebd., II, 36.

Resultat von Handlungen, und den Handlungen, das heißt den Zustimmungen. Die obige Textstelle bringt demnach zum Ausdruck, dass auch die Zustimmungen des Menschen vom *Fatum* notwendig bestimmt werden. Trifft das zu, dann vertritt Seneca selbst eine kosmologische Auffassung, nach der alles von einer, modern gesprochen, Modalitätsquelle, das heißt dem Schicksal, bestimmt wird.

Im weiteren Verlauf widerspricht Seneca der stoischen Schicksalsauffassung nicht, gibt aber zu bedenken, dass Gebete und Opfer dennoch ausgeführt werden sollen, weil sie eine Wirkung erzielen. Das provoziert den *argos logos*, den Seneca wie folgt formuliert:

„Hoc quoque‘, inquit, ‚ipsum necesse est fato comprehensum sit, ut aut suscipias uota aut non.“¹⁰²³ („Wenn dies“ sagt man, „selbst notwendig ist, dann ist es durch das Schicksal miteinbezogen worden, wie du Gelübde auf dich nimmst oder nicht.“)

Seneca argumentiert aber nun, dass selbst wenn Dinge, in diesem Falle Gebetspraktiken, vom *Fatum* bestimmt sind, diese Dinge dennoch etwas bewirken und daher nicht einfach wegfallen können. Das heißt, selbst wenn das Schicksal etwas bestimmte, bedarf es des Menschen, damit bestimmte Dinge Wirkungen erzielen. Unterließe er beispielsweise das Betteln, würden sich gewisse Resultate nicht einstellen.¹⁰²⁴

Wildberger weist darauf hin, dass Seneca den *argos logos* im Rahmen der Frage erörtert, ob das menschliche Handeln etwas in einer deterministischen Welt bewirken könne. Das bejaht Seneca. Die Frage, inwiefern es dem Menschen in einer deterministischen Welt überhaupt gelingen kann zu handeln, greift er in den *Naturales Quaestiones* nicht auf.¹⁰²⁵ Wie bereits in den *Epistulae Morales* vertröstet Seneca wieder auf eine spätere, laut Quellenlage jedoch nie erfolgte Diskussion, wenn er schreibt:

„Ista nobis opponi solent, ut probetur nihil uoluntari nostrae relictum et omne ius faciendi fato traditum. Cum de ista re agetur, dicam, quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio.“¹⁰²⁶ (Solcherlei pflegen sie uns gegenüber einzuwenden, damit gebilligt wird, nichts wurde für unseren Willen hinterlassen und jedes

¹⁰²³ Vgl. ebd., II, 38, 1.

¹⁰²⁴ Vgl. ebd., II, 38, 2 ff.

¹⁰²⁵ Vgl. Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 331 f. und 338.

¹⁰²⁶ Vgl. Seneca, *Naturales Quaestiones*, II, 38, 3.

Recht zu handeln wurde durch das Schicksal mitgeteilt. Wenn über diese Sache verhandelt wird, möchte ich sagen, wie, trotz Verbleib des Schicksals, etwas in der Entscheidung[s] des Menschen liegt.)

Man kann anhand dieser Aussage vermuten, dass Seneca nicht nur einen starken Fatumbegriff im Sinn hat, sondern auch eine Auffassung vertritt, dass doch nicht alles vom *Fatum* bestimmt sein kann. Allerdings bleibt die Diskussion aus. Ferner stellen sich die bereits in 5.3.2 erläuterten Einwände gegen die Tendenz, innerhalb der Stoa von unterschiedlichen Perspektiven auszugehen, die sich im Grunde widersprechen. Es kann aus jener Textpassage nicht nur eine Andeutung herausgelesen werden, sondern bereits der Ansatz für einen Widerspruch innerhalb der von Seneca vertretenen Schicksalsauffassung, denn zuvor galt das Schicksal noch als dasjenige, das alles, sogar die Handlungen des Menschen, bestimmt. Später scheint Seneca dem zu widersprechen. Die Überlegungen sind aufgrund der nicht hinterlassenen Diskussion jedoch sehr vage. Sicher kann anhand der *Naturales Quaestiones* zweierlei gesagt werden: Seneca entkräftet den *argos logos* als Einwand gegenüber der stoischen Philosophie mit dem Verweis darauf, dass trotz Schicksal Handlungen etwas bewirken können, und er stimmt zu, dass das Schicksal alle Dinge und somit auch menschliche Handlungen bestimmt.

5.3.2.2 *Epistulae Morales*

Die *Epistulae Morales* gewähren einen weniger eindeutigen Blick auf Senecas Position bezüglich des Verhältnisses zwischen der stoischen Kosmologie und der stoischen Ethik. Zum einen zeigen verschiedene Textstellen eine ähnliche Perspektive wie die *Naturales Quaestiones*. Zum anderen scheinen andere Textstellen eine gegensätzliche Perspektive einzunehmen. In *Epistula* 16 formuliert Seneca noch einmal den *argos logos*:

„Quid mihi prodest philosophia, si fatum est? Quid prodest, si deus rector est? Quid prodest, si casus imperat? Nam et mutari certa non possunt et nihil praeparari potest aduersus incerta, sed aut consilium meum deus occupauit decreuitque quid facerem, aut concilio meo nihil fortuna permittit.“¹⁰²⁷ („Was hilft mir die Philosophie, wenn das Schicksal besteht? Was hilft sie, wenn Gott der Lenker ist? Was hilft sie, wenn der Zufall herrscht? Denn auch Gewissheiten können nicht verändert

¹⁰²⁷ Ep. 16, 4.

werden und nichts ist gegen Unsicherheiten vorzubereiten möglich, sondern entweder kam Gott meinem Plan zuvor und beschließt, was ich tun möge, oder das Schicksal erlaubt meinem Plan nichts.“)

Wurde in den *Naturales Quaestiones* noch die Frage gestellt, ob Gebete etwas bewirken können, stellt sich nun die Frage, ob zu philosophieren eine Wirkung habe, da der stoischen Lehre entsprechend angenommen wird, dass der Kosmos vollständig durch das Schicksal (oder Gott) bestimmt wird. Senecas Replik auf den Einwand ist:

„Quicquid est ex his, Lucili, uel si omnia haec sunt, philosophandum est [...]. Haec adhortabitur ut deo libenter pareamus, ut fortunae contumaciter: haec docebit ut deum sequaris, feras casum.“¹⁰²⁸ (Was auch immer von dem gegeben sein mag, Lucilius, oder wenn all das gegeben sein mag, es ist zu philosophieren [...]. Sie [die Philosophie] wird ermahnen, damit wir dem Gott bereitwillig gehorchen, dem Schicksal trotzig: Dies wird sie lehren, damit du Gott folgst und den Zufall erträgst.)

Senecas Argument ist analog zu der Verteidigung des *argos logos* in den *Naturales Quaestiones* gestaltet: Es spielt keine Rolle, dass es so etwas wie einen Weltenlenker oder das Schicksal gibt. Bestimmte Praktiken, wie in diesem Fall das Philosophieren, sind dennoch auszuführen, da sie etwas bewirken. Aus der Textstelle in den *Naturales Quaestiones* ging zudem hervor, dass Wirkungen des menschlichen Handelns gegeben sind, insofern sie im Weltenverlauf miteinbezogen sind. Dieser Zusatz wird in *Epistula* 16 nicht explizit präsentiert.

In einigen weiteren *Briefen* bezieht sich Seneca immer wieder auf das stoische Weltbild, das einen Weltenlenker (*deus rector*)¹⁰²⁹, ein unabänderliches Weltengesetz (*lex deuinum/ordo fatorum*)¹⁰³⁰ oder eine notwendige Abfolge von Ursachen (*series casarum*)¹⁰³¹ impliziert. In *Epistula* 87 unterscheidet Seneca anhand von Gedankengängen, die auf Poseidonios zurückgehen und die sich auf die schädliche Wirkung von Reichtum bezie-

¹⁰²⁸ Ebd., 5.

¹⁰²⁹ Vgl. Ep. 16, 4; Ep. 65, 23; Ep. 107, 10.

¹⁰³⁰ Vgl. Ep. 76, 23; Ep. 77, 12; Ep. 88, 15; Ep. 107, 10.

¹⁰³¹ Vgl. Ep. 19, 6.

hen, wie Chrysipp zwischen Zustandsursache (*causa efficiens*) und Veränderungsursache (*causa praecedens*).¹⁰³² Reichtum gilt als Veränderungsursache, die für sich selbst noch nichts bewirkt. Erst wenn sich ein Mensch vom Reichtum reizen lässt (Zustandsursache), ergeben sich schlechte Folgen des Reichtums wie Neid und Aufgeblasenheit sowie die Meinung, Geld sei ein Gut.¹⁰³³

Schließlich referiert Seneca in *Epistula* 107 Auszüge aus dem *Zeushymnus* von Kleanthes.¹⁰³⁴ Zeus wird dort als Weltenlenker beschrieben und dann wird der Ausruf präsentiert, dem Schicksal (oder Zeus) zu folgen, anstatt ihm widerwillig hinterher zu trotten: „Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt.“¹⁰³⁵ (Das Schicksal führt, stimmt man ihm zu, es zieht hinter sich her, stimmt man ihm nicht zu.) Der Gedankengang ist anlog zum stoischen *Hund-Karren-Gleichnis*, bei dem ein Hund einmal von einem Karren (dem Schicksal) widerwillig mitgezogen wird und einmal dem Karren willig folgt.¹⁰³⁶ Sowohl im *Hymnus*¹⁰³⁷ als auch im *Gleichnis* wird jedoch die gegebene Welt vollständig durch das Schicksal bestimmt. Es scheint aber gemäß der Textzeile aus dem *Hymnus* so, als habe der Mensch eine Wahl, sich dem Schicksal gegenüber willig oder widerwillig zu verhalten. Ob tatsächlich von einer „Wahl“ gesprochen werden kann, erörtere ich im nächsten Unterkapitel. Für den Moment legen der *Hymnus* und das *Gleichnis* jedoch etwas nahe, das der Position eines harten Determinismus zu widersprechen scheint.

Ähnlich verhält es sich mit Senecas Ausführungen über den Freitod innerhalb der *Epistulae Morales*. In *Epistula* 12 ist bereits zu lesen:

¹⁰³² Die deutsche Übersetzung habe ich freier, jedoch in Anlehnung an die Terminologie in 1.4.3.2. gewählt, um eine einheitliche Bezeichnung der Ursachenarten zu garantieren.

¹⁰³³ Vgl. Ep. 87, 31.

¹⁰³⁴ Zum vollständigen Text in deutscher Übertragung sowie einer Besprechung des Textes siehe: Pohlenz, *Die Stoa*, S. 108 ff. und Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 156–161.

¹⁰³⁵ Ep. 107, 11.

¹⁰³⁶ Vgl. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 351–357, wo Bobzien sich mehr auf eine Interpretation des Originals von Kleanthes konzentriert, sowie Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 294–298, wobei ein Vergleich zwischen der altgriechischen Version von Kleanthes und der lateinischen Version von Seneca erfolgt.

¹⁰³⁷ Vgl. Sandbach, *The Stoics*, S. 37.

„Patent undique ad libertatem viae multae breues, faciles. Agamus deo gratias, quod nemo in uita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet.“¹⁰³⁸ (Hin zur Freiheit stehen überall viele kurze und leichte Wege offen. Wir mögen dem Gott danken, dass es möglich ist, dass niemand am Leben festgehalten wird: Es steht frei, diese Notwendigkeit niederzutreten.)

Dieser Grundgedanke, welcher später in der kompletten *Epistula* 77 expliziert wird, impliziert, dass der Mensch frei darüber verfügt, wann er aus dem Leben tritt, und dass die Wahl des Freitodes nicht ein Ereignis ist, das durch das Schicksal bestimmt wird. Letztendlich spricht Seneca explizit von Wahl (*electio*/als Verbform: *eligere*), wenn er in *Epistula* 92 referiert, dass die sittliche Vollkommenheit in Bezug auf die *indifferentia* darin besteht, die wertneutralen Dinge richtig auszuwählen und den Umständen entsprechend zu verwenden, ohne sie als Gut zu identifizieren.¹⁰³⁹

Auch wenn den bisherigen Überlegungen in diesem Kapitel gemäß Möglichkeiten gegeben sind, innerhalb des stoischen Weltenbildes Dinge wie Freiheit und Verantwortung deterministisch deuten zu können, bleibt offen, was es heißen kann, wählen zu können, wenn das Schicksal den gesamten Weltenverlauf bestimmt.

5.3.2.3 Senecas Position in der Diskussion

Auch wenn Seneca in keinem seiner Werke das Problem der Spannung zwischen der stoischen Kosmologie und der stoischen Ethik systematisch referiert, zeigen bereits wenige Textstellen in den *Naturales Quaestiones* und in den *Epistulae Morales*, dass Seneca die klassische stoische Lehre von einem durch Gott oder dem Schicksal vollständig bestimmten Kosmos teilt. Analog zu Chrysipp¹⁰⁴⁰ nutzt Seneca die Besprechung des *argos logos* in beiden Schriften nicht dazu, um die stoische Kosmologie infrage zu stellen, sondern sich gegen die Kritik zu verteidigen, dass die Stoa einen Fatalismus lehrt: Auch wenn angenommen wird, es gebe Gott (oder das Schicksal), der vollständig das Weltengeschehen bestimmt, dann folgt daraus noch nicht, dass Handlungen zweck- und wirkungslos sind, da

¹⁰³⁸ Ep. 12, 10.

¹⁰³⁹ Vgl. Ep. 92, 11 und 13.

¹⁰⁴⁰ Zu Chrysipp siehe: Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 217–233.

Handlungen und Verhaltensweisen, insofern sie Teil des Weltengeschehens sind, dazu beitragen, bestimmte Ereignisse zu realisieren. Dementsprechend sind weder Gebete noch das Philosophieren an sich zwecklos.

Obwohl es durch diese Argumentation gelingen kann, die Stoa vom Einwand des Fatalismus zu schützen, bleibt weiterhin die Spannung zwischen der stoischen Kosmologie und stoischen Ethik bestehen. Seneca bestreitet nicht, dass Gott der Weltenlenker und der gesamte Weltverlauf eine Serie von notwendigen Ursachen ist. Dieses Untersuchungsergebnis deckt sich auch mit Senecas Ausführungen in seinen weiteren Schriften.¹⁰⁴¹ Hinsichtlich des ÜTW-Konzeptes ergibt sich folgendes Problem: Bisher konnte festgestellt werden, dass es viele Hindernisse gibt, die es erschweren, eine ÜTW zu erlangen. Die Möglichkeit zur ÜTW konnte aber trotz der Hindernisse nicht vollständig ausgeschlossen werden. Das heißt, für jeden Menschen bestand sinnvoll die Möglichkeit, die ÜTW, in welcher Form auch immer, zu realisieren. Geht man aber nun von einem vollständig durch Gott bestimmten Weltengeschehen aus, so obliegt es allein Gott zuzuteilen, wer in der Lage sein wird, sich gemäß den eigenen Worte zu verhalten und wer nicht. Gott beschließt bei der Weltenschöpfung, ob beispielsweise Seneca einmal fähig sein wird, eine generelle ÜTW zu realisieren oder nicht. Aus eigener Perspektive mag Seneca als Individuum Zustimmungen geben, sodass gemäß der stoischen Ursachenlehre nicht nur Veränderungsursachen zu Entscheidungen oder Verhaltensweisen führen, sondern dazu noch Zustandsursachen, das heißt die Zustimmung durch das *hegemonikon*, nötig sind. Stellt man aber die Frage, wieso der führende Seelenteil diese und jene Zustimmungen gab, oder analog, wieso ein Mensch diesen oder jenen Charakter hat, würde es der Stoa widersprechen zu sagen, der Mensch sei etwas, was man heute einen „Akteurskausalisten“ nennen würde.¹⁰⁴² Nicht der Mensch erschafft Ursachenketten oder insgesamt Weltverläufe, sondern der Mensch ist Teil des vollständig bestimmten Weltverlaufs. Welchen Charakter der Mensch hat oder welche Zustimmungen er gibt, ist

¹⁰⁴¹ Siehe allgemein dazu: Schubert, Remarks on the Philosophical Reflexion of Fate in the Writings of Seneca.

¹⁰⁴² Siehe: Forscher, Die Philosophie der Stoa, S. 122.

letztendlich von Gott abhängig.¹⁰⁴³ Auch wenn es der Stoa durchaus gelingt, Begriffen wie „Freiheit“ und „Verantwortung“ eine deterministische Bedeutung zu geben, ist es jedoch nicht möglich, der Stoa eine grundsätzlich kompatibilistische oder libertarische Freiheitsauffassung zu unterstellen. Sie bleibt durch und durch deterministisch. Insofern läuft auch Jedans Unterscheidung von zwei Fatumsbegriffen in der Stoa ins Leere: Die von ihm betrachtete Individualperspektive führt nur deswegen zur Genese eines schwachen Fatumsbegriffes, weil sie im Grunde die stoische Kosmologie nicht beachtet. Am Ende hängt es von Gott ab, ob ein Mensch eine ÜTW realisieren kann, oder nicht. Gegen das ÜTW-Konzept bei Seneca kann damit sinnvoll auf Grundlage der stoischen Kosmologie eingewendet werden, dass der Mensch nicht darüber verfügt, ob er gemäß seinen Worten handeln wird, auch wenn damit nicht die Möglichkeit zur ÜTW ausgeschlossen wird. Was der Fall ist, wird jedoch von Gott und nicht vom Menschen bestimmt.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich auch, dass Senecas Überlegungen zum Freitod und zum Wählen in Bezug auf den richtigen Gebrauch von indifferenten Dingen keine Argumente für ein nichtdeterministisches Weltbild liefern. Die Wahl des Freitodes oder des Gebrauchs von indifferenten Dingen mag aus einer Individualperspektive durchaus etwas mit dem Abwägen von Alternativen zu tun haben. Das gelingt aber wieder nur, wenn man die Gesamtperspektive auf den stoischen Kosmos ausklammert. Und genau diese rhetorische Strategie erfolgt in den in 5.2.3.2 angeführten *Epistulae*. Aus der kosmologischen Perspektive hingegen ist es festgelegt, wann und wie jemand seinen Freitod wählen oder welche indifferenten Dinge er einen Gebrauchswert beimessen wird. Dagegen könnte man nur noch einwenden, dass Seneca gerade in Bezug auf den Freitod von einer Notwendigkeit spricht, die durch die Wahl des Freitodes nicht mehr gegeben ist. Dagegen ist jedoch zu beachten, dass bereits Chrysipp zwei Notwendigkeitsbegriffe unterscheidet: einmal einen, der darauf abzielt, den Weltenverlauf als unabänderbar zu beschreiben, und einen, der modallogischer Natur ist und nur so viel aussagt, dass ein

¹⁰⁴³ Vgl. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 253 und Wildberger, *Seneca und die Stoa*, S. 348.

Ereignis nicht notwendig ist, wenn nichts daran hindert, dass dieses Ereignis eintritt.¹⁰⁴⁴ In Übereinstimmung mit Senecas Ausführungen in den *Epistulae Morales* gibt es im modallogischen Sinne der Stoa nichts, was daran hindert, Selbstmord zu begehen. Gott hat die bestehende Welt so eingerichtet, dass ein Selbstmord realisiert werden kann. Ob aber die Zustimmung gegeben wird, der Freitod sei zu einem bestimmten Zeitpunkt zu wählen, betrifft den Notwendigkeitsbegriff im kosmologischen Sinne. Die Textstellen, in denen Seneca von Notwendigkeit spricht, können aus modallogischer Sicht der Stoa akzeptiert werden. Es ist möglich, den Freitod zu wählen, womit insofern die Notwendigkeit des Gegenteils (den Freitod nicht realisieren zu können) negiert wird. Ob jemand tatsächlich den Freitod in die Tat umsetzt, und wie das geschieht, liegt, im Gegensatz zu Inwoods Interpretation¹⁰⁴⁵ jedoch aus kosmologischer Perspektive nicht in der Macht einer Person. Diese Überlegungen treffen ebenso auf das *Hund-Karren-Gleichnis* und den *Zeushymnus* zu: Die aktuelle Welt ist so eingerichtet, dass es im modallogischen Sinne möglich ist, dem Karren oder Zeus willig zu folgen oder mitgerissen zu werden. Was aber tatsächlich der Fall sein wird, obliegt der göttlichen Bestimmung. Keil mag Recht haben, dass das *Hund-Karren-Gleichnis* und demzufolge auch der *Zeushymnus* von zwei Weltzuständen ausgehen, denn einmal folgt man willig dem Karren (oder Zeus) und einmal nicht. Daraus folgt jedoch noch kein Indiz für einen verzweigten anstatt linearen Weltenverlauf sowie für eine grundsätzliche Wahlmöglichkeit zwischen dem willigen und unwilligen Folgen.¹⁰⁴⁶ Sowohl das *Gleichnis* als auch der *Hymnus* sind vielmehr zwei Gedankenexperimente, die verdeutlichen, worin der Unterschied besteht, das Schicksal zu akzeptieren oder nicht. Ob es zur Akzeptanz kommt oder nicht, ist aber wieder genauso vom Schicksal abhängig wie die Realisierung einer ÜTW.¹⁰⁴⁷ Letztendlich erhält auch die in 5.1.3 besprochene Stelle aus *De Vita Beata*¹⁰⁴⁸ eine neue Perspektive, wenn man der Interpretation folgt, dass Seneca wie seine stoischen Vorgänger einen Determinismus vertritt: Ob jemand das glückliche Leben

¹⁰⁴⁴ Siehe für eine ausführliche Untersuchung zur Unterscheidung der Notwendigkeitsbegriffe: Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, S. 144–179.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Inwood, *Seneca on Freedom and Autonomy*, S. 306 ff.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Keil, *Willensfreiheit*, S. 25 f.

¹⁰⁴⁷ Auch wenn sinnvoll im stoisch-deterministischen Sinne davon gesprochen werden, dass die Person im *Hymnus* oder im *Gleichnis* für ihre Handlungen verantwortlich ist. Siehe dazu: Sharpless: *Stoics, Epicureans and Scpetics*, S. 77 f.

¹⁰⁴⁸ Vgl. Seneca, *De Vita Beata*, XVI, 3.

erreicht oder nicht, ist tatsächlich vom Fatum (oder Gott) abhängig. Aus dieser Perspektive heraus weicht Seneca, entgegen zu Hadots Interpretation, nicht von stoischen Lehren ab, sondern befolgt sie sogar so konsequent, dass er darauf verweist, dass die Realisierung eines glücklichen Lebens von der Gunst des Schicksals abhängig ist. Ob Seneca jedoch tatsächlich einen Hinweis auf den stoischen Determinismus geben wollte, kann nicht beantwortet werden, zumal es sich im Vergleich zum Umfang von *De Vita Beata* eher um eine Randbemerkung handelt, die besser mit der Interpretation aus 5.1.3 in den Rahmen von Senecas sonstigen Überlegungen innerhalb der Schrift passt.

5.4 Zusammenfassung: Die Realisierung des Konzeptes der Übereinstimmung von Worten und Taten

In Kapitel 5 untersuchte ich, ob das ÜTW-Konzept theoretisch realisiert werden kann oder ob es interne oder externe Einwände gibt, die zeigen, dass es nicht in der Macht einer Person liegt, ob sie gemäß ihren Worten partiell oder generell übereinstimmende Taten folgen lassen wird oder nicht.

Im Falle der Trunkenheit (*uinolentia*) gilt, dass sie höchstens den *stulti* (im weiten Sinne) dazu verhelfen kann, ihre zuvor gemachten falschen Zustimmungen zu offenbaren. Insofern kann die Trunkenheit zwar ein Hindernis darstellen, sie verunmöglicht die ÜTW aber nicht ausschließlich. Auf die Realisierung der generellen ÜTW hat die Trunkenheit keine Auswirkungen, da man im Zustand der Weisheit, welcher der generellen ÜTW entspricht, sich einerseits nicht für einen alkoholischen Rausch entscheiden würde und es andererseits ohnehin keine falschen Zustimmungen zu offenbaren gebe, da der Weise nur richtige Zustimmungen gibt. Selbst wenn man unwahrscheinliche Fälle konstruiert, in denen der Weise zum übermäßigen Alkoholkonsum gezwungen wird, würde er höchstens insofern die Weisheit verlieren können, als dass er eine zum Tode führende Alkoholvergiftung erfährt. Solche Fälle werden aber nicht durch den Weisen herbeigeführt, sondern obliegen äußeren Dingen, auf die er keinen Einfluss hat, sodass die konstruierten Fälle keinen Einwand gegen die Realisierung der generellen ÜTW darstellen.

Auch wenn Seneca anreißt, dass womöglich der Weise einer Gemeinschaft von Weisen bedürfte, um seinen Zustand und damit seine generelle ÜTW aufrechtzuhalten, liefert Seneca dafür keine überzeugenden Argumente und widerspricht vor allem grundlegenden stoischen Auffassungen, nach denen es keiner Äußerlichkeiten bedarf, um weise zu werden. Für die partielle ÜTW ist diese Überlegung irrelevant, da sich die partielle ÜTW auf die Toren und nicht auf die Weisen bezieht. Egal ob es eine Weisengemeinschaft geben kann oder nicht, die Möglichkeit zur partiellen ÜTW wird davon nicht berührt.

Ebenso führt der Konflikt zwischen stoischer Philosophie und herrschenden Sitten einer Gesellschaft nicht dazu, dass die partielle ÜTW oder die generelle ÜTW verunmöglicht werden. Mag die Gesellschaft mit noch so vielen Repressalien agieren, allein die gegebenen Zustimmungen, die von Worten und Taten impliziert werden, entscheiden über die ÜTW. Dennoch gibt Seneca zu bedenken, dass es klug ist, sich nicht offensichtlich mit seiner philosophischen Lebensweise zu brüsten, da ansonsten ein weiterer seelisch-moralischer Fortschritt massiv erschwert werden kann.

Während in *De Vita Beata* Senecas Verweis auf das Schicksal noch so gedeutet werden kann, dass das Schicksal, verstanden als eine allgemeine Annehmlichkeit, den seelisch-moralischen Fortschritt erleichtern kann, ihn aber nicht notwendig bedingt, zeigen die *Naturales Quaestiones* und die *Epistulae Morales* Senecas Einverständnis mit der stoischen deterministischen Kosmologie. Hieraus ergibt sich das Problem, dass der Mensch zwar in einem gewissen deterministischen Sinne frei und verantwortlich sein kann, aber seine Zustimmung selbst nur auf den Bestimmungen Gottes beruhen. Ob jemand eine partielle oder generelle ÜTW an den Tag legt, liegt damit nicht in der Macht einer Person, sondern wird von Gott festgelegt. Dementsprechend ist es nicht allen Menschen gestattet, eine jeweilige ÜTW zu realisieren. Konnte in Kapitel 4 noch gesagt werden, dass die ÜTW zwar schwer zu erreichen, aber nicht durch irgendwelche Ursachen verunmöglicht wird, ist nun gegen Senecas ÜTW-Konzept einzuwenden, dass es zwar anschaulich darstellt, welche Arten der ÜTW es gibt, die praktische Realisierung am Ende aber nicht vom Fortschreitenden oder Weisen abhängig ist, sondern allein von der göttlichen Bestimmung. Trotz des ernüchternden Ergebnisses würde Seneca davor warnen, daraus zu schließen, es sei zwecklos, sich um einen

seelisch-moralischen Fortschritt und damit um eine ÜTW zu bemühen, denn genau dieses Bemühen kann Teil des notwendigen Weltverlaufes sein und insofern etwas bewirken. Letztendlich legt das Untersuchungsergebnis nicht die Unmöglichkeit eines erträglichen oder sogar glücklichen Lebens samt korrespondierenden ÜTW-Arten nahe. Sofern es Gott bestimmte, kann die stoische *ars uitae* von einer Person je nach zugesprochenem Umfang realisiert werden, sodass sich daraus jeweilige ÜTW-Arten ergeben. Auch wenn Gott dafür sorgt, wer in welchem Umfang die stoische Lebenskunst verwirklichen kann, würde aus stoischer Sicht dennoch von menschlicher „Verantwortung“ und „Freiheit“ gesprochen werden können, da diese Begriffe in der Stoa einer deterministischen Deutung unterliegen. Die stoischen Gedanken zum glücklichen Leben im Allgemeinen und Senecas Überlegungen zum ÜTW-Konzept im Speziellen sind alles in allem dahingehend zu kritisieren, dass es nicht, wie es die Stoa lehrt, in der Macht der Menschen liegt, ein glückliches oder erträgliches Leben erreichen sowie jeweilige ÜTW-Arten praktisch umzusetzen.

6. Abschließende Betrachtung: Senecas Worte und Taten

In Kapitel 2 untersuchte ich verschiedene Seneca-Bilder anhand von Schriften römischer Historiografen, auf Grundlage der Tragödie *Octavia*, sowie in Bezug auf Senecas literarisches Selbstbild und moderne historisch-philologische Interpretationen der antiken Quellen von und über Seneca. Einige der betrachteten Bilder zeigten direkt eine Auseinandersetzung mit der WWT-Kritik auf, andere konnten gewinnbringend für die Untersuchung des WWT und der ÜTW verwendet werden.

Im Rahmen des stoischen Verständnisses von Philosophie als eine *ars vitae* und meiner Analysen zur Bedeutung der WWT-Kritik sowie des ÜTW-Konzeptes in den Kapiteln 3 bis 5 nutze ich nun die Seneca-Bilder aus Kapitel 2 im Sinne der stoischen Philosophie als *exempla*, um an ihnen theoretische Überlegungen zu prüfen und weiter zu diskutieren. Dabei gehe ich verschiedenen Problematiken nach: Zunächst gilt es zu klären, in welchem Umfang die jeweiligen Seneca-Bilder überhaupt genutzt werden können, um anhand von ihnen das ÜTW-Konzept zu diskutieren. In diesem Zusammenhang untersuche ich, inwieweit die Bilder Aufschluss über die partielle oder generelle ÜTW von Seneca geben. Die zeitlich begrenzte ÜTW lasse ich außen vor, da die Quellen keine Interpretation dieser ÜTW-Art zulassen. Um Senecas ÜTW-Konzept mittels der Seneca-Bilder untersuchen zu können, sollten die jeweiligen Bilder wenigstens Informationen über Senecas Verhaltensweisen enthalten, um sinnvoll einen WWT oder eine ÜTW diskutieren zu können. Da ich die Bilder aus stoischer Perspektive untersuche, wird damit die Lehre der Stoa bereits vorausgesetzt und bedarf keiner expliziten Erwähnung in den historiografischen Darstellungen. Ferner verwerfe ich Kritiken an Seneca, wenn sie keine Begründungen innerhalb der historiografischen oder modernen Darstellungen erfahren. Das trifft vor allem auf Unterstellungen in Bezug auf Senecas Motivationen für seine Verhaltensweisen zu. Wird beispielsweise bei Sueton erwähnt, Seneca habe Nero vor anderen Rednern ferngehalten, dann ist das eine Darstellung, die diskutiert werden kann. Meint Sueton aber, dass das Fernhalten aus Eitelkeit geschah, dann ist das eine Unterstellung, deren Einbezug in die Diskussion nur zu spekulativen Überlegungen und Fallunterscheidungen führen würde, ohne dass sich letztendlich für eine sichere Schlussfolgerung entschieden werden könnte. Für welche Aspekte der historiografischen Darstellungen das

gilt, expliziere ich in den folgenden Abschnitten. Ich lasse zudem Betrachtungen unberücksichtigt, wenn die antiken Quellen zu wenige Informationen für eine Argumentation bieten. Das gilt ebenso für Fälle, in denen Verhaltensweisen von Seneca thematisiert werden, sie aber vom Historiografen als Unterstellungen verworfen werden, was im Wesentlichen bei Tacitus der Fall ist.

Wie in Kapitel 2 zu sehen war, gründen die WWT-Kritiken gegenüber Seneca auf einem nicht explizierten Verständnis einer ÜTW. Im Gegensatz dazu untersuche ich die vorgebrachten Einwände gegen oder Bestätigungen für das Vorliegen einer ÜTW auf Grundlage des entwickelten ÜTW-Konzeptes von Seneca. Im Unterschied zu den antiken Quellen und den dazugehörigen modernen Interpretationen bildet das Fundament der nachfolgenden Diskussion also Senecas ÜTW-Konzept. In diesem Zusammenhang wird zu fragen sein, welche WWT-Kritiken und Bestätigungen einer ÜTW sich als philosophisch gehaltvoll erweisen und inwieweit mit ihnen das jeweilige Seneca-Bild dazu dienen kann, die stoische Lebenskunst anhand des *exemplum* Seneca als praktikabel oder impraktikabel zu erweisen. Dementsprechend gehe ich in diesem Kapitel auch nicht auf verteidigende Argumente aus der modernen historisch-philologischen Forschung ein. Auf Grundlage des stoisch-philosophischen Fundamentes meiner Untersuchung sind Diskussionen beispielsweise derart unerheblich, ob es im antiken Rom geboten war, selbst in einer *Trostschrift* dem herrschenden Kaiser schmeichelnde Worte darzubieten oder nicht. Die Frage ist vielmehr, inwieweit es in Anlehnung an das ÜTW-Konzept erlaubt ist, auf der einen Seite gegen Schmeicheleien zu sprechen und auf der anderen Seite zu Schmeicheleien zu greifen.

Bei den nachfolgenden Erörterungen ist es des Weiteren weder mein Anliegen, Seneca in irgendeiner Form zu verteidigen, noch ihn zu kritisieren. Mein Ziel ist es lediglich, auf Grundlage philosophischer Argumentationen das ÜTW-Konzept am *exemplum* Seneca zu diskutieren. Das kann auch unter der in 1.3.3 geschilderten Voraussetzung für die vorliegende Arbeit gelingen, nicht von einem historischen Seneca zu sprechen. Die Seneca-Bilder sind aus philosophischer Perspektive als hypothetische Kritiken oder Bestätigungen des zu untersuchenden ÜTW-Konzeptes zu verstehen, die es zu überprüfen gilt. Wie ich in 1.3.3 und in Kapitel 3 ausführlich darlegte, ist dieses Vorgehen genau im Sinne der stoischen Phi-

losophie und daher ein nötiger Schritt, um das ÜTW-Konzept im Rahmen des stoischen Verständnisses von Philosophie als *ars uitae* erschöpfend untersuchen zu können. Dementsprechend wende ich mich vom derzeitigen Forschungskonsens ab, eine solche Untersuchung nicht durchzuführen, weil sie angeblich keine Erträge brächte.

Im ersten Abschnitt widme ich mich den antiken Seneca-Bildern, die durch Sueton, Cassius Dio, Tacitus und dem unbekanntem Autor der *Octavia* gezeichnet wurden. Im zweiten Abschnitt wende ich mich Senecas Selbstbild zu, ehe ich mich im dritten Abschnitt auf moderne Betrachtungen konzentriere. Um die Argumentation auch in ihrer dialektischen Struktur transparent zu machen, verwende ich wiederum abstraktere formal-dialektische Darstellungen, deren Grundlagen in Kapitel 3 und 4 entwickelt wurden. Eine Zusammenfassung der auf die Seneca-Bilder angewandten Untersuchungsergebnisse der vorliegenden Arbeit erfolgt im vierten und letzten Abschnitt.

6.1 Antike Quellen für und wider Seneca

6.1.1 Sueton

In seinen Ausführungen nimmt Sueton¹⁰⁴⁹ Bezug darauf, dass Seneca aufgrund seines literarischen Stils kritisiert wurde. Man könnte zwar nun einwenden, die Rhetorik gehöre zur Philosophie der Stoa dazu und an Senecas Rhetorik ließe sich nachvollziehen, inwieweit er der Stoa nachkam, jedoch gibt es zweierlei Gegeneinwände: Zunächst wandte sich die Stoa in der frühen Kaiserzeit verstärkt der Rhetorik zu und kehrte damit von ihren stoischen Vorgängern insofern ab, als dass fortan auf eine ausgewogene, lateinische Sprache Wert gelegt wurde, die es vermochte, nicht nur Philosophie zu vermitteln, sondern für Philosophie zu werben und eine Seelenleitung für die Leserinnen und Leser zu bieten.¹⁰⁵⁰ Wenn Seneca jedoch nicht mehr seinen stoischen Vorgängern in Sachen Rhetorik folgt, so könnte man aber einen Abgleich zwischen seinen theoretischen Ausführungen zur Rhetorik und seiner tatsächlich verwendeten Rhetorik anfertigen. Dieser Abgleich spielt aber im Rahmen von Suetons

¹⁰⁴⁹ Siehe dazu detailliert: 2.1.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Long, *Roman Philosophy*, S. 193 und S. 203 ff.; Inwood, *Seneca in his Philosophical Milieu*, S. 11 ff. und S. 20; Dietsche, *Strategie und Philosophie bei Seneca*, S. 25 f. und S. 38–44; von Albrecht, *Seneca*, S. 30.

Ausführungen keine Rolle, da Seneca von Caligula kritisiert wurde. Das heißt, die aufgeführte Kritik impliziert einen Konflikt zwischen den Maßstäben von Kaiser Caligula und denen von Seneca. Es wird damit keine Kritik derart formuliert, dass Seneca vonseiten des Kaisers vorgeworfen wird, Seneca hielte sich nicht an seine eigenen rhetorischen Grundsätze.

Sueton erwähnt des Weiteren einen Traum, den Seneca von Nero hatte, ehe er der Erzieher des Kaisers wurde. Ich besprach bereits, dass diese Erwähnung eine literarische Illustration ist, mit der Senecas Menschenkenntnis verdeutlicht werden soll. Wenn man sich Senecas Auffassung von Philosophie als Wissensgewinn von Menschlichem und Göttlichem sowie als praktische Anwendung dieses Wissens in Erinnerung ruft, dann verweist der Bezug auf Senecas Traum darauf, dass er dieses Wissen angesammelt hat und in der Folge im Traum sofort erkannte, wie es um die Seele von Nero bestellt ist – sowie bereits eine sorgenvolle Ahnung davon hatte, was ihm am Hofe von Kaiser Nero bevorstehen wird. Daraus ist zu schließen, dass Seneca dem philosophischen Streben nach Wissen über Menschliches nachkam.

Die relevante Frage ist aber nun, ob und wie Seneca sein Wissen gebrauchte. Auf der einen Seite beschreibt Sueton Seneca als einen eiteln Lehrer des jungen Kaisers, da Seneca nur eigene literarische Werke als Lehrmaterial bereitstellte und Nero nicht mit den Schriften anderer Rhetoren in Berührung kommen ließ. Ob Seneca das aus Eitelkeit tat oder nicht, ist nicht entscheidbar, da Sueton Seneca einfach Eitelkeit unterstellt. Eine Diskussion dessen erübrigt sich damit. Betrachtet man allein den Umstand, dass Seneca nur seine Schriften als Lehrmaterial nutzte, entsteht dadurch kein Widerspruch zur stoischen Philosophie. In keiner der heute zugänglichen Quellen von und über die Stoa wird empfohlen oder begründet, für die Lehre der Rhetorik verschiedene Autorenbeispiele zu nutzen. Besonders in Anbetracht der Menschenkenntnis, die Sueton Seneca attestiert, ist es naheliegender anzunehmen, dass mit der Auswahl des Lehrmaterials eine bewusste pädagogische Strategie verfolgt und umgesetzt wurde. Bedenkt man ferner das literarische Talent von Seneca, worauf Sueton selbst Bezug nimmt, erscheint es als folgerichtig, eigenes Lehrmaterial zu nutzen, um dem Kaiser eine bestmögliche Schulung in Rhetorik bereitzustellen. Alles in allem scheint Senecas Rhetorik-Pädagogik nicht im Widerspruch zur Stoa zu stehen. Vielmehr ist sie als ein Ausdruck von Senecas Menschenkenntnis zu verstehen, wenn man Suetons

Unterstellung, Seneca sei eitel gewesen, unberücksichtigt lässt. Diese Interpretation geht zumindest mit anderen Ausführungen von Sueton einher und stellt damit keinen Widerspruch zu seinem Seneca-Bild dar.

Senecas Rücktrittsgesuche von seinen Pflichten am kaiserlichen Hofe können als im Einklang mit seinen philosophischen Überlegungen betrachtet werden: Auch wenn Nero viele Wohltaten durch Schenkungen erwies, zeugt es nicht von Undankbarkeit, sie zurückzugeben oder abzulehnen, da im Falle der Wohltaten von Herrschern immer Zwang mitspielt. Das dem Ideal der Wohltaten typische Wechselspiel von Geben und Nehmen kann in diesem Falle durchbrochen werden.¹⁰⁵¹ Ferner zeigte ich in Kapitel 3, dass die Stoa zwar empfiehlt, politisch aktiv zu werden, eine politische Partizipation jedoch nicht unter allen möglichen Umständen erfolgen sollte. Wenn das Staatswesen beispielsweise auf Tyrannei beruht, braucht der Weise (und damit auch der Fortschreitende) nicht in die Politik zu gehen.¹⁰⁵² Mit dem Fortschreiten von Neros negativer Entwicklung hatte Seneca damit auch aus dieser Perspektive der stoischen Philosophie eine Begründung, von seinem Amt zurückzutreten, und verhielt sich gleichzeitig im Einklang mit der stoischen Lehre.

Welches Bild liefert Sueton abschließend, wenn man seine Darstellung auf Grundlage der stoischen Philosophie interpretiert? Seneca kam dem Streben, Wissen zu erlangen, nach und wendete dieses Wissen trotz des warnenden Albtraums über Nero an, um den jungen Kaiser zu erziehen. Wenn man den Traum als einen Aspekt der Menschenkenntnis von Seneca ansieht, dann war es ein Gebot der Klugheit und der Tapferkeit, den Kaiser trotz traumhafter Warnung zu erziehen, um beispielsweise Rom, verstanden als eine Gesellschaft, insgesamt zu dienen. Insofern können Seneca Unterarten der Kardinaltugenden der Klugheit sowie der Tapferkeit und damit die Abkehr von wenigstens zwei Verfehlungen (beispielsweise Furcht vor Schicksalsfügungen oder Obrigkeiten) zugeschrieben werden. Die Klugheit lässt sich ferner auch daran nachvollziehen, dass Seneca aufgrund der schlechten Entwicklung von Nero von seinem Dienst zurücktreten und seine Schenkungen zurückgeben wollte, da

¹⁰⁵¹ Ausführlich dargestellt in: Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus*, S. 17–30. Dazu auch: Griffin, *Seneca on Society*, S. 62 f. und S. 81–87

¹⁰⁵² Siehe ausführlich dazu: 3.3.2.

keine Bedingungen für eine sinnvolle politische Einflussnahme und Beteiligung mehr gegeben sowie die Schenkungen nicht mehr als Wohltaten im stoischen Sinne zu verstehen waren. In Bezug auf die Tapferkeit und vor allem auf die Klugheit zeigt sich das Seneca-Bild bei Sueton zumindest als Beispiel für eine Person, die wenigstens als Fortschreitender der dritten Stufe einzuschätzen ist. Ob Seneca nicht nur Verfehlungen, sondern darüber hinaus auch Affekte ablegte, kann auf Grundlage der Darstellung von Sueton nicht entschieden werden. Da die stoische Terminologie ferner nicht zulässt, genau zu sagen, welche Verfehlungen und Affekte mit dem Zeigen von Klugheit (K) und Tapferkeit (T) korrespondieren, formuliere ich die Implikation für das Seneca-Bild bei Sueton in Bezug auf die benannten Tugenden, wobei darunter nicht die Kardinaltugenden, sondern Unterarten zu verstehen sind:

$$(A_T \wedge V_T) \wedge (A_K \wedge V_K) \rightarrow S_{\text{Stoa}}^{1053}$$

Sueton zeigt damit ein Seneca-Bild, welches illustriert, dass man selbst am Hofe eines römischen Kaisers zumindest als Fortschreitender der dritten Stufe leben und damit eine ÜTW 3 realisieren kann. Im Hinblick auf die Praktikabilität der stoischen *ars vitae* ergibt sich, dass sie zumindest zu einem erträglichen Leben führen kann. Der Beweis, dass sie ein glückliches Leben ermöglichen kann, bleibt aufgrund der wenigen Informationen über Seneca bei Sueton jedoch aus.

6.1.2 Cassius Dio

Cassius Dio reichert sein Seneca-Bild mit umfangreicheren Informationen als Sueton an.¹⁰⁵⁴ Zunächst nimmt Cassius Dio auf Senecas Rednertalent hinsichtlich der Gerichtsreden Bezug. Man könnte nun argumentieren, dass die Stoa rhetorische Untersuchungen anstellte und sich Senecas Einklang mit der stoischen Philosophie anhand seines erwähnten Rednertalentes darstelle. Es ist aber gleichermaßen möglich, seine Rhetorik auf eine gute Ausbildung in Rom zurückzuführen, sodass die Verbindung zur Stoa nicht hergestellt werden braucht, um von einer über-

¹⁰⁵³ Um die Indices übersichtlich zu gestalten, gebe ich nur Abkürzungen für die Unterkategorien der Affekte oder Tugenden an. Alle Angaben beziehen sich jedoch auf die Stoa, sodass in Anlehnung an Kapitel 4 immer auch die Angabe von „Stoa“ in den Indices mitzudenken ist.

¹⁰⁵⁴ Siehe dazu: 2.2.

zeugenden Rhetorik sprechen zu können. Cassius Dio lässt aufgrund seiner knappen Erwähnung¹⁰⁵⁵ keine Entscheidung zu, welche Interpretationsvariante die bessere ist. Aufgrund der Unentscheidbarkeit lasse sich diesbezüglich weitere Schlussfolgerungen aus.

Sicher kann dagegen gesagt werden, dass Seneca dem stoischen Grundgedanken, in der Politik aktiv zu werden, nachkam, da Cassius Dio über Seneca als Kaisererzieher sowie über seine Aktivität im römischen Senat schreibt und sogar Seneca gemeinsam mit Burrus dafür lobt, dass sie die guten ersten fünf Jahre unter Neros Herrschaft ermöglichten. Das Lob impliziert, dass Seneca ein gewisses Wissen über Menschen (das heißt über die Regierung eines Staates) ansammelte und es zum Wohle des Römischen Reiches in die Tat umsetzte. Einen Widerspruch dazu bildet jedoch Cassius Dios Schilderung von Senecas und Burrus Umgang mit Nero, dem sie fälschlicherweise erlaubten, seinen Lüsten nachzugehen, in der Hoffnung, dass er danach seine Pflichten wahrnehme. Der erhoffte Effekt blieb aus, sodass Cassius Dio damit verdeutlicht, dass sich Seneca und Burrus im Wesen von Kaiser Nero irrten. Wenn man die politische Betätigung aufgrund gesammelten Wissens wieder als eine Art Klugheit versteht, dann zeigte Seneca in den ersten fünf Jahren von Neros Herrschaft Klugheit, später mangelte es Seneca an ihr. Die Klugheit kann daher nicht als Kardinaltugend verstanden werden, sondern jeweilige Unterarten zeigten sich bei Seneca einmal (in Bezug auf die Zusammenarbeit mit dem Senat und Burrus) und einmal nicht (in Bezug auf die Kaisererziehung).

Ferner beschreibt Cassius Dio Seneca als einen Politiker, der am Ende nur Eigeninteressen nachging und sich aus der Verantwortung zog, sobald Nero sein wahres, von Seneca nicht erkanntes Gesicht offenbarte. Ähnlich wie im Falle von Sueton, der meint, Seneca sei eitel gewesen, kann Cassius Dios Annahme nicht bestätigt werden, da Cassius Dio einfach etwas unterstellt. Aus diesem Grund erübrigt sich hier wiederum eine nähere Diskussion.

Cassius Dios weitere Ausführungen weisen, wenn man sie aus stoischer Perspektive betrachtet, keine problematische Kritik an Seneca auf. Wenn der Historiograf kritisiert, Seneca habe einen Tyrannen erzogen, sei oft

¹⁰⁵⁵ Vgl. Cassius Dio, Die römische Geschichte, LIX, 19, 7.

am Kaiserhof zu finden gewesen, habe ein hohes monetäres und materielles Vermögen besessen, habe Nero zum Muttermord veranlasst und sei am Ende selbst ein Verschwörer gegen den Kaiser gewesen, dann können diese Kritiken leicht von der Hand gewiesen werden: Solange eine Chance darauf besteht, dass der Weise (und damit auch der Fortschreitende) sinnvoll etwas in einer Regierung verändern kann, ist es für ihn geboten, politisch aktiv zu werden. Dem kam Seneca nach und Cassius Dio selbst spricht Seneca Erfolg in seiner politischen Arbeit zu. Dass innerhalb der politischen Tätigkeit jedoch tadelnswerte Personen auftauchen können und Seneca den Tadel in seinen Schriften zur Sprache bringt, stellt keinen Widerspruch dar. Vielmehr wäre es ein WWT gewesen, der stoischen Lehre zuzustimmen, aber nicht in die Politik zu gehen, obwohl die Umstände kein Hindernis dargestellt hätten, und nicht eine Seelenleitung bei moralisch tadelnswerten Personen wie Nero zu versuchen, solange auch da eine Chance gegeben gewesen wäre, Verbesserungen des Charakters des Kaisers zu erzielen.¹⁰⁵⁶

In 3.4 bezog ich mich bereits auf Senecas Verteidigung in *De Vita Beata* gegenüber dem Einwand, er sei vermögend, spreche sich aber gegen Vermögen aus. Daher sei hier nur kurz wiederholt, dass nicht der Besitz von indifferenten Dingen wie Geld das Problem darstellt, sondern die Art und Weise des Besitzes.¹⁰⁵⁷ Seneca hätte erst dann der Stoa mit seinem Verhalten widersprochen, wenn er sich gierig oder in anderer Art und Weise abhängig vom Reichtum gezeigt hätte. Auskünfte darüber liefert Cassius Dio nicht, sodass die Kritik abgewiesen werden kann. Auch wenn Cassius Dio auf eine für die britische Kolonie ungünstige Zinspolitik, die durch Seneca festgesetzt wurde, Bezug nimmt, ist damit noch nicht die Gesinnung von Seneca geklärt. Es bleibt offen, ob er die Zinspolitik so wählte, um sich aus Gier persönlich zu bereichern oder weil sie einfach auf Grundlage von Befehlen und Entscheidungen so erfolgen musste. Dass Cassius Dio die erste Variante bevorzugt, da es sein Ziel ist, Seneca umfangreich zu kritisieren, ist unstrittig. Aber da er nur Behauptungen aufstellt und damit keine sinnvolle Argumentation zulässt, kann keine abschließende Entscheidung für oder gegen eine der Varianten getroffen

¹⁰⁵⁶ Vgl. Forschner, *Die Philosophie der Stoa*, S. 264.

¹⁰⁵⁷ Siehe: 3.4.

werden, will man sich auf eine rein philosophische Argumentation konzentrieren.

Ferner kann Cassius Dios Anschuldigung abgewiesen werden, Seneca habe selbst zum Schmeicheln gegriffen, Schmeichler aber kritisiert. Da ich in 6.2 noch näher darauf angehen werde, sei hier nur wieder darauf verwiesen, dass die Stoa keine Handlungen (und daraus folgende Verhaltensweisen) als in allen denkbaren Kontexten richtig oder falsch ansieht und bestimmte Handlungen in Ausnahmesituationen durchaus erlaubt sind, die ansonsten zu vermeiden wären.¹⁰⁵⁸

Schließlich gilt: Selbst wenn Seneca zum Muttermord angestiftet hätte und später ein Mitverschwörer gegen Nero gewesen wäre, stellte das keine Schwierigkeit dar. Da es keine kategorisch richtigen oder falschen Handlungen in der Stoa gibt und die richtige Handlung aus dem folgt, was in einem Kontext zu tun ist und mit welcher Gesinnung das zu Tunde praktiziert wird, können unter gewissen Umständen Dinge wie ein Mord oder eine Mitverschwörung realisiert werden, ohne einen Widerspruch zur Stoa zu generieren. Besonders in Bezug auf Menschen, die durch ihren Zorn der Gesellschaft nur Schaden bringen und sich nicht mehr durch Worte oder Züchtigungen bessern lassen können, ist deren Beseitigung gemäß Senecas Ausführungen in *De Ira* sogar durch die Vernunft geboten, wenn die Gesinnung dabei die richtige ist. Er merkt dazu an:

„At corrigi nequeunt nihilque in illis lene aut spei bonae capax est. – Tollantur e coetu mortalium facturi peiora quae contingunt, et quo uno modo possunt desinant mali esse, sed hoc sine odio. [...] Rabidos effligimus canes et trucem atque immansuetum bouem occidimus et morbidis pecoribus ne gregem polluant ferrum demittimus; portentosos fetus extinguimus, liberos quoque, si debiles monstrisque editi sunt, mergimus; nec ira sed ratio est a sanis inutilia secenere.“¹⁰⁵⁹ (Aber sie sind nicht in der Lage, sich zu bessern, und nichts an jenen ist sanft oder zur Hoffnung auf Gutes tauglich. – Aus dem Menschenverband mögen die entfernt werden, die das, was sie berühren, schlechter machen, und auf die eine Weise, zu der sie mächtig sind, mögen sie davon ablassen, schlecht zu sein, aber dies ohne Hass. [...] Wilde und trotzig Hunde schlagen wir tot, den ungezähmten Ochsen beseitigen wir und auf erkranktes Vieh lassen wir das Eisen niedersinken, damit es

¹⁰⁵⁸ Vgl. ebd., S. 259.

¹⁰⁵⁹ Seneca, *De Ira*, I, XV 1 f.

nicht die Herde ansteckt; Missgeburten¹⁰⁶⁰ vernichten wir, Kinder, wenn sie verküppelt oder widernatürlich gezeugt worden sind, ertränken wir; und nicht Zorn, sondern Vernunft ist es, das Unbrauchbare vom Gesunden zu trennen.“

Da Cassius Dio Nero und Agrippina als affekterfüllte Personen beschreibt,¹⁰⁶¹ kann davon ausgegangen werden, dass alle Bedingungen, die Seneca in *De Ira* angibt, erfüllt gewesen sind, sodass Seneca durchaus berechtigt gewesen wäre, zum Muttermord unter gegebenen Umständen anzustiften und später Teil der Neroverschwörung gewesen zu sein. Dieser Schluss kann auch unabhängig von Cassius Dios Unterstellungen gezogen werden, Seneca habe zum Muttermord geraten, weil er von Unzucht mit Agrippina ablenken oder Nero als Muttermörder anklagen wollte. In Anbetracht der Umstände, in denen Seneca, Cassius Dio zufolge, agierte, ist Senecas Rat zum Muttermord aus stoischer Perspektive nicht zu kritisieren, sondern zeigt im Grunde eine ÜTW. Diese Überlegung deckt sich auch mit Romms Standpunkt, den ich in 2.6 besprach, dass sich Senecas Unterstützung zum Muttermord letztendlich auf einer moralischen Überlegung gründet und daher nicht zu kritisieren ist. Romm gibt den Gedanken, Schlimmeres zu verhindern, sofern die Möglichkeit dazu besteht, als die infrage kommende moralische Überlegung an. Behält man die Ausführungen von Seneca in *De Ira* im Hinterkopf, besteht die Überlegung aber nicht nur daraus, Schlimmeres (so zum Beispiel eine Rom noch mehr Schaden bringende Agrippina) zu verhindern, sondern das Schlimmere mit der richtigen Gesinnung zu vermeiden, indem eine schadenbringende Person, sofern keine anderen Optionen bestehen, nicht auf Grundlage von Affekten, sondern aufgrund rein rationaler Überlegungen zu beseitigen ist. Das heißt, dass der Muttermord für Seneca in der gegebenen Situation (Agrippina kann nicht ohne Gewalt mehr davon abgehalten werden, dem Römischen Reich zu schaden) eine *ultima ratio* darstellt, die nicht im Widerspruch mit der stoischen Philosophie steht.

Cassius Dio zeigt Seneca ferner als jemanden, der unverschuldet zum Selbstmord gezwungen wurde. Er erwähnt Senecas Versuche, seine

¹⁰⁶⁰ Ich folge mit diesem Begriff Rosenbachs Übersetzung, da das in diesem Rahmen die beste Wiedergabe von *portentosus fetus* darstellt.

¹⁰⁶¹ Vgl. Cassius Dio, Die Römische Geschichte, LXI 3, 2 ff. in Bezug auf Agrippina und ihrem Drang, Kaiserin sein zu wollen, sowie LXI, 4, 2–5 in Bezug auf das sich zeigende affektierte Wesen von Kaiser Nero.

Besitztümer an Nero zurückzugeben, sowie seine Meidung des kaiserlichen Hofes. Genauso wie bei Sueton zeigt sich hier ein Stoiker, der auf Grundlage der stoischen Philosophie von seinem politischen Amt abkehrte, weil die Bedingungen eine weitere Betätigung nicht mehr zuließen. In Bezug auf Senecas Tod lässt sich abermals keine sinnvolle Kritik aus dem Blickwinkel der Stoa erschließen. Cassius Dios abschließender Seitenhieb gegen Seneca, er habe sich gewünscht, seine Frau möge auf gleiche Art wie er sterben, ist wieder als Unterstellung aufzufassen und böte nur Gelegenheit zu spekulativen Diskussionen.

Es zeigt sich, dass viele Kritiken von Cassius Dio abgewiesen werden können, wenn man sie aus der Perspektive der Stoa diskutiert. Nun bestehen zwei Möglichkeiten: Einerseits kann man einwenden, dass das Abweisen der Kritik von Cassius Dio noch keinen Beleg dafür gibt, mit welcher Gesinnung Seneca dieses und jenes tat. Zwar unterstellt Cassius Dio gewisse Gesinnungen, gibt aber keine Belege, beispielsweise Anekdoten, an denen sich eine bestimmte Gesinnung von Seneca nachvollziehen lässt. Insofern wäre es nur zulässig, Seneca eine gewisse politische Klugheit (K) zu attestieren, die sich an seiner Wirkung in den ersten fünf Herrschaftsjahren auf Nero und Rom, anhand von Senecas Rücktrittsgesuchen sowie anhand seiner Arbeit mit dem Senat und Burrus nachweisen lässt. Dagegen kann man auch schließen, dass Cassius Dio deswegen keinen Nachweis für die Gesinnung von Seneca erbringt, weil für Cassius Dio trotz umfangreicher Informationen und Kritiken kein Beleg gegeben ist, wie Seneca beispielsweise mit Reichtum umging. Stattdessen klammert Cassius Dio solche Überlegungen und Beweise aus und rückt an deren Stelle Unterstellungen. Diese Lesart lässt es aber zu, Seneca neben der Klugheit beispielsweise auch einen im Sinne der Stoa korrekten Umgang mit Reichtum, was den Bereich der Mäßigung (M) betrifft, und mit affektierten sowie staatsgefährdenden Personen wie Agrippina, was als Klugheit oder auch als Abwesenheit von Zorn (Z) unter anderem verstanden werden kann, zuzuschreiben. Je nachdem welcher Lesart man zugeneigt ist, ergeben sich zwei formale Varianten:

$$1: (A_K \wedge V_K) \rightarrow S_{\text{Stoa}}$$

$$2: (A_K \wedge V_K) \wedge (A_M \wedge V_M) \wedge (A_Z \wedge V_Z) \rightarrow S_{\text{Stoa}}$$

In Bezug auf Variante 1 wäre zu klären, wie facettenreich sich Senecas Klugheit darstellte. Könnten mehrere Unterkategorien angegeben werden, dann könnte man davon ausgehen, dass wenigstens zwei Verfehlungen abgelegt wurden, die mit den jeweiligen Klugsheits-Arten in Verbindung stehen. Eine Unterscheidung nimmt Cassius Dio zwar vor, aber zeigt, dass Seneca einmal Klugheit in Bezug auf Politisches (KP) zeigte, in Bezug auf die Erziehung des Kaisers (KE) jedoch nicht. Man könnte Variante 1 daher dem Umstand gemäß noch differenzierter wie folgt ausdrücken:

$$(A_{KP} \wedge V_{KP}) \wedge (A_{KE} \wedge V_{KE}) \rightarrow S_{Stoa} \wedge \neg S_{Stoa}$$

Das ändert aber am Endergebnis nichts: Seneca kann nicht einmal als Fortschreitender verstanden werden, sodass im Hinblick auf die *ars vitae* sogar die Frage offenbleibt, ob die Stoa wenigstens ein erträgliches Leben garantieren könne. Die zweite Lesart zeigt Seneca dagegen wenigstens als Fortschreitenden der dritten Stufe, der klug sowie mäßig agierte und ohne Zorn zur Beseitigung staatsgefährdender Personen riet. Da aufgrund der Klugheit und Mäßigung nur auf das Ausbleiben von Verfehlungen, aber nicht auf das Ausbleiben von Affekten geschlossen werden kann, ist nur eine ÜTW 3 aus den Schilderungen von Cassius Dio zu entnehmen, was aber den Schluss erlauben würde, dass Cassius Dios Seneca wenigstens ein erträgliches Leben realisierte.

6.1.3 Tacitus

Das Seneca-Bild, welches Tacitus zeichnet,¹⁰⁶² zeigt einen Seneca, der Menschenkenntnis besaß und auf dieser Grundlage gemeinsam mit Burrus in der Lage war, einen positiven Einfluss auf Nero auszuüben. Gleichzeitig erweist sich Seneca wieder als Stoiker, der im Einklang mit der Stoa ein politisches Amt übernahm und dabei Gutes bewirkte, da die Gesetzgebung unter Senecas Einfluss Korruptionen eindämmte und Nero zur Milde befähigt wurde.

In Bezug auf kaiserliche Wohltaten führt Tacitus eine Kritik auf, auch wenn Seneca nicht benannt wird, da nach Neros Brudermord die Besitztümer von Britannicus an Neros Untergebene verteilt wurden. Wie bei

¹⁰⁶² Siehe: 2.3.

Sueton bereits angerissen wurde, stellt weder die Annahme solcher Wohltaten des Kaisers noch Senecas späterer Versuch, sie zurückzugeben und sich dem politischen Amt zu entledigen, einen Widerspruch zur stoischen Philosophie dar. Seneca verhielt sich demnach politisch klug (K). Griffin gibt zu bedenken, dass Nero im Gespräch zwischen ihm und seinem Erzieher den Vorwurf erhebt, Seneca selbst sei undankbar, weil er Neros Wohltaten freiwillig annahm, sie aber nun zurückgeben will, ohne dass es Nero möchte.¹⁰⁶³ Der Einwand wäre gerechtfertigt, wenn Seneca die Wohltaten tatsächlich freiwillig angenommen hätte. Bedenkt man aber die in 2.3 aufgezeigten Morde und Mordversuche von Nero an Verwandten und an Seneca selbst sowie die politischen Verstrickungen, die sich für Seneca dadurch ergeben haben, ist von einer Freiwilligkeit kaum auszugehen. Zudem schreibt Tacitus selbst, dass die Schenkungen von Kaiser Nero mit Zwang verbunden waren. Daher können sie keinesfalls als Wohltaten im stoischen Sinne verstanden werden.¹⁰⁶⁴ Ferner kann aufgrund von Neros Untaten angenommen werden, dass der Kaiser als seelisch-moralisch schlechte Person im stoischen Sinne gilt. Wer von einer schlechten Person Dinge annimmt, erhält keine Wohltaten, sondern zufällige Geschenke, die keinen Dank erfordern. Das heißt, dass Seneca niemals Wohltaten von Nero empfing, stattdessen jedoch Schenkungen, die den *indifferentia* zukommen und die daher auch jederzeit zurückgegeben werden können.¹⁰⁶⁵ Jenseits der Debatte um die vermeintlichen Wohltaten von Nero hält Pohlenz Senecas Rücktritt im Sinne der Stoa für gerechtfertigt, da die charakterlichen Eigenschaften und Bestrebungen von Nero als plausibler Grund anzusehen sind, sich nicht mehr politisch zu betätigen, da durch sie ein Hindernis gegeben war, das von der Politik

¹⁰⁶³ Vgl. Griffin, *Seneca on Society*, S. 86.

¹⁰⁶⁴ Generell macht Seneca darauf aufmerksam, dass Wohltaten von Kaisern im Grunde nie freiwillig angenommen werden können. Vgl. Brinkmann, *Seneca in den Annalen des Tacitus*, S. 29 f.

¹⁰⁶⁵ Vgl. Griffin, *Seneca on Society*, S. 62 f. Siehe dazu auch: Junghanß, *Zur Bedeutung von Wohltaten für das Gedeihen der Gemeinschaft*, S. 140 f. zur Besprechung bei Seneca, ob eine Wohltat vorliegt, wenn der Beschenkte keine Wahl hat, die Wohltat anzunehmen oder abzuweisen; dazu sowie zur Argumentation, die von Nero als schlechte Person ausgeht, siehe: Wilson, *The Greatest Empire*, S. 149 f.; sowie allgemein: Röttig, *Affekt und Wille*, S. 285–295.

abriet.¹⁰⁶⁶ Auch dieser Aspekt werden Senecas Klugheit sowie seine Übereinstimmung mit der stoischen Lehre deutlich.

Seneca wird ferner als rhetorisches Talent beschrieben. Unterstellte Sueton noch, dass Seneca dabei Eitelkeit an den Tag gelegt hatte, lässt es Tacitus offen, ob Eitelkeit bei Seneca bestand oder ob es ihm vielmehr daran gelegen war, durch sein rednerisches Talent zu zeigen, welchen Einfluss er auf Nero ausübe, wobei letzteres nicht unbedingt etwas mit Eitelkeit zu tun haben muss oder zumindest einer gesonderten Begründung bedürfte, um Seneca Eitelkeit zuzuschreiben. Wie bei Sueton kann auch bei Tacitus auf Eitelkeit und damit auf einen Affekt bei Seneca nicht sicher geschlossen werden.

Verurteilte Cassius Dio Seneca noch, Nero zum Muttermord angestiftet gehabt zu haben, zeigt sich bei Tacitus ein Seneca, der erst verschiedene andere Möglichkeiten abwog, bevor er dem Muttermord zustimmte. In 6.1.2 verdeutlichte ich bereits, dass der Muttermord an sich nicht gegen die Philosophie der Stoa verstößt, insofern die zu ermordende Person aufgrund ihrer Affekte der Gesellschaft schadet und der Mord nicht selbst wiederum auf Grundlage von Affekten erfolgt. Diese Bedingungen legt Tacitus nahe (Agrippina schadete Rom und das Abwägen von Alternativen verweist auf eine Zustimmung zum Mord jenseits von Affekten), sodass Seneca im Einklang mit der Stoa letztendlich für den Muttermord stimmte. In Anlehnung an *De Ira* kann daher gesagt werden, dass Seneca durch sein Abwägen jenseits von Zorn (Z) für den Muttermord plädierte. Tacitus lässt eine klare Einschätzung zu, wohingegen es bei Cassius Dio eine Frage der Lesart ist, welcher Gesinnung Seneca gewesen sein konnte.

Tacitus stellt in zwei größeren Betrachtungen Kritik an Seneca dar. Einmal betrifft das Anschuldigungen, Seneca sei ein Emporkömmling, der zurecht eine Exilstrafe erhalten habe, der Ehebruch begangen habe, unnütze Studien treibe, viel Zeit mit der römischen Jugend verbringe, beredete Leute kritisiere und, obwohl er Stoiker sei, sich viele Reichtümer angeigne. Letzterer Punkt wurde bereits anhand der Kritik von Cassius Dio entkräftet. Obwohl Tacitus diese und die weiteren Anschuldigungen verwirft, weil sie von einem erklärten Feind von Seneca vorgetragen wurden,

¹⁰⁶⁶ Vgl. Pohlenz, *Die Stoa*, S. 313, wo Pohlenz zudem Senecas Alter als triftigen Grund für einen politischen Rückzug benennt.

der nicht als rechtschaffend galt, kann gesagt werden, dass die anderen Kritiken nichts mit einer WWT-Kritik zu tun haben, da sie aus Perspektive der Stoa unproblematisch sind. Ferner gilt: Auch wenn die Kritiken, die vom Volk hervorgebracht wurden (Seneca habe Bundesgenossen ausgeplündert, habe Leute zur Kriegsteilnahme gezwungen und Staatsgelder veruntreut), diskutabel wären, lehnt Tacitus diese Kritiken ab und integriert sie daher nicht in sein Seneca-Bild. Dementsprechend ist es nicht notwendig, diese Anschuldigungen zu diskutieren. Gleiches gilt für die Kritiken, die gegenüber Seneca geäußert wurden, als Neros Zügellosigkeit zunahm und Burrus längst nicht mehr an Senecas Seite stand. Dort wird wieder auf seine Besitztümer eingegangen beziehungsweise Seneca unterstellt, er handele vor allem aus Eigeninteresse.

Letzten Endes zeigt Tacitus in der berühmten Sterbeszene einen Stoiker, der sich entsprechend der Stoa verhielt: Im Einklang mit Senecas eigenen Empfehlungen, beständig an den Tod zu denken und auf ihn vorbereitet zu sein, wird ein Mann dargestellt, der den Tod nicht fürchtete (F) und auf ihn gefasst war.

Seneca erweist sich nach den Schilderungen von Tacitus einerseits als klug, andererseits als frei von Zorn (in Bezug auf staatsgefährdende Personen) und frei von Furcht in Bezug auf den Tod. Die Klugheit lässt wieder keinen Schluss auf das Ablegen von Affekten zu, sondern nur auf die Beseitigung von Verfehlungen. Aber es kann aus der Abwesenheit von Zorn und Furcht auch auf das Ausbleiben korrespondierender Verfehlungen geschlossen werden, da Affekte notwendige Bedingungen für Verfehlungen sind und deren Ausbleiben Verfehlungen verunmöglichen. Man erhält also folgende formale Betrachtung für Seneca:

$$(A_K \wedge V_K) \wedge (A_Z \wedge V_Z) \wedge (A_F \wedge V_F) \rightarrow S_{\text{Stoa}}$$

Den Bereich der Klugheit könnte man wieder differenzieren, was aber nur den Schluss zulassen würde, dass Seneca in bestimmten Fällen Klugheit zeigte oder entsprechende Verfehlungen ablegte. An der abschließenden Einschätzung über Seneca ändert das jedoch nichts Wesentliches. Da es Seneca aber gelang, in zwei Bereichen (Zorn und Furcht) Affekte und damit Verfehlungen abzulegen, sind die Bedingungen für eine ÜTW 2 und damit für einen Seneca als *proficiens* der zweiten Stufe erfüllt. Tacitus zeichnet auch aus stoischer Perspektive ein positiveres Bild von Seneca als Sueton sowie Cassius Dio und weist anhand des *exemplum*

Seneca nach, dass die stoische *ars uitae* ein erträgliches Leben erzielen kann. Der Nachweis für ein glückliches Leben wird wiederum nicht erbracht.

6.1.4 *Octauia*

Der Eingangsmonolog von Seneca in der *Octauia*¹⁰⁶⁷ zeigt zum einen den Philosophen Seneca, der im Exil Studien betreibt, aber auch jemanden, der sein Schicksal beklagt. Besonders das Beklagen des Schicksals und die Erwähnung von Ängsten, die Seneca habe, stehen im Widerspruch zur stoischen Philosophie, die lehrt, das Schicksal zu ertragen und Affekte, etwa die Furcht, zu verhindern. Da die *Octauia* jedoch eine *Tragödie* ist und es diesem literarischen Genre eigen ist, Hyperbeln zum Zwecke dramatischer Wirkungen zu verwenden, lässt sich aus dem Eingangsmonolog nicht schließen, dass Seneca als Philosoph charakterisiert wird, der der Stoa nicht nachkam. Allerdings scheint der unbekannte Autor der *Octauia* Senecas Schriften gelesen zu haben, wie ich in 2.4 darstellte. Das heißt, es besteht die Möglichkeit, dass die Schicksalsklage mit Senecas Klagen am Ende von *Ad Polybium de Consolatione* einhergeht. Das hieße, dass der unbekannte Autor einen Teil von Senecas Selbstbild nutzte, um es in die *Tragödie* einfließen zu lassen. Wenn er Senecas Schriften kannte, dann wahrscheinlich auch *Ad Heluiam Matrem de Consolatione*, in der Seneca sein Schicksal nicht beklagt, sondern vielmehr bejaht. Die Frage ist nun, aufgrund welcher Überlegungen der unbekannte Autor der einen *Trostschrift* mehr zugeneigt war als der anderen. Auch wenn es nicht abschließend geklärt werden kann, liegt es zum Wohle einer *Tragödie* näher, auf *Ad Polybium de Consolatione* aufzubauen, da damit dramatische Effekte erzielt werden können, die auf Grundlage des Selbstbildes von *Ad Heluiam Matrem de Consolatione* nicht möglich wären. Das heißt, auch aus dieser Perspektive scheint es unwahrscheinlich zu sein, dass der Eingangsmonolog tatsächlich einen WWT bei Seneca aufzeigt.

Trotz des an sich positiven Bildes von Seneca, das die *Octauia* bereitstellt, sind nur wenige Anhaltspunkte gegeben, um aus Perspektive der Stoa darüber zu entscheiden, inwieweit Seneca der stoischen Philosophie nachkam. Da Seneca erst Studien im Exil betrieb und dann als Seelenlei-

¹⁰⁶⁷ Siehe: 2.4

ter mit stoischen Argumenten gegenüber Nero auftritt, kann darauf geschlossen werden, dass Seneca zumindest dem grundlegenden Verständnis der stoischen Philosophie nachkam. Sein erworbenes Wissen wendet er zweifach an: einmal als Seelenleiter, einmal als jemand, der aus der Muße im Exil gerissen wurde und sich nun, das Schicksal akzeptierend, als Kaisererzieher betätigt. Insofern kann ihm eine gewisse Klugheit (K) hinsichtlich der Kaisererziehung und eine Abkehr von der Abneigung gegenüber dem Schicksal (S) attestiert werden. Wenngleich Seneca im Dialog mit Nero von Milde, den Vorzügen eines guten Charakters und der Vergänglichkeit von Indifferentem wie der Schönheit spricht, kann daraus nicht geschlossen werden, inwieweit Seneca seinen Worten selbst nachkam. Es werden nur Informationen über die Worte, aber nicht über die Taten geliefert. Daher ist nur folgende Implikation denkbar.

$$(A_K \wedge V_K) \wedge (A_S \wedge V_S) \rightarrow S_{\text{Stoa}}$$

Abermals kann Seneca zwar als Fortschreitender der dritten Stufe mit einer realisierten ÜTW 3 verstanden werden; eine höhere Stufe des Fortschritts und der ÜTW lässt sich nicht nachweisen. Somit gibt die *Octavia* nur einen Beleg dafür, dass die stoische *ars vitae* ein erträgliches Leben ermöglicht, jedoch bleibt der Beleg für ein glückliches Leben aus.

6.2 Das Selbstbild eines Fortschreitenden

Senecas Selbstbild¹⁰⁶⁸ weist die meisten Facetten auf. Als Literat verfasste er unter anderem die Satire *Apocolocyntosis*. Sie ist als eine übliche *Satire* mit enthaltener politischer Kritik zu werten. Ob aus ihr tatsächlich so etwas wie der Zorn von Seneca auf Kaiser Claudius entnehmbar ist, lässt sich nicht entscheiden, denn dazu bedürfte es wenigstens Bemerkungen in Senecas Schriften, die eindeutig auf Zorn schließen lassen. Seine *Epigramme* zeigen Seneca anhand der gewählten Themen und Motive als Philosophen, als Trauernden und als Literaten, der in römischer Tradition typische Exilliteratur verfasste. Die Verse auf den verstorbenen Konsul Crispus weisen zahlreiche Trauermotive auf. Zu beachten ist dabei, dass die Stoa Trauer nicht an sich verbietet, sondern nur unter der Bedingung, dass sie zum Affekt wird.¹⁰⁶⁹ Ob eine übermäßige Trauer tatsächlich gegeben war, ist anhand von Senecas *Epigrammen* nicht zu ermitteln.

¹⁰⁶⁸ Siehe: 2.5.

¹⁰⁶⁹ Seneca, *Ad Marciam de Consolatione*, IV–IX sowie Ep. 63.

In Bezug auf seine Klage über seinen Verbannungsort gilt allerdings: Selbst wenn Seneca literarisch römisch-traditionell schrieb, ist es unwahrscheinlich, dass die *Epigramme* über Korsika allein aus rein literarischen Motiven entstanden. Anzunehmen ist daher, dass sie sich auf einer tatsächlichen Klage über die Insel gründen. Schließlich beschreibt Seneca seine Verbannung als größeres Übel als den Bürgerkrieg in Cordoba. Das mag eine Hyperbel sein, jedoch eine, die weit über ihr Ziel hinausgeht, behält man im Hinterkopf, dass der Bürgerkrieg eine Zeit voller Schrecken für Cordoba war. Wenn Seneca damit andeuten wollte, dass für ihn die schlimmste Lebenszeit auf Korsika gegeben ist, dann liegt dem eine Bejahung seiner Klage über sein Schicksal zugrunde. Seneca erweist sich damit als jemand, der noch nicht in der Lage ist, sein Schicksal vollständig zu akzeptieren (AS, Ablehnung des Schicksals) und aufgrund seiner drastischen Formulierungen auch in eine gewisse Eitelkeit (E) verfällt, indem er sein Einzelschicksal über das einer ganzen Bevölkerung hebt. Das geht auch mit dem Ende von *Ad Polybium de Consolatione* einher. Eine gewisse Schicksalsakzeptanz (S) wird dagegen in *Ad Helviam Matrem de Consolatione* aufgeführt. Um diesen Widerspruch zu lösen, scheint es plausibel, ein Schwanken in den Zustimmungen von Seneca anzunehmen. So zeigt er in seinen Werken Momente, in denen er durchaus sein Schicksal zu akzeptieren bereit ist, aber auch Augenblicke, in denen er das nicht vermag. Das wird zum einen dadurch bekräftigt, dass Seneca seiner Mutter gegenüber ausführt, sein Exil zu ertragen, aber weder glücklich noch unglücklich zu sein. Könnte er es vollständig ertragen, wäre er auch gänzlich glücklich. Da er das Ideal noch nicht erreichte, sind Schwankungen in den Zustimmungen gegeben. Diese Einschätzung geht auch mit seinen Ausführungen in den *Epistulae Morales* einher, in denen er neben konkreten seelisch-moralischen Schwächen auch Lucilius davor warnt, sich kein Beispiel an Seneca zu nehmen, da Seneca selbst keinesfalls als ein Weiser gelten kann und dementsprechend Schwankungen bezüglich seiner Zustimmungen ausgesetzt ist.

Senecas politische Tätigkeit kann ebenfalls aus seinen Schriften entnommen werden. Auch wenn er sich mit seiner *Satire* einem literarischen Genre bedient, übt er darin dennoch politische Kritik an gegenwärtigen (Vergöttlichung von Claudius, initiiert durch Nero und Agrippina) und vergangenen Ereignissen (die Untaten, welche Claudius beging). *De Clementia* versucht, Kaiser Nero zur Milde zu bewegen, was einen Einfluss

auf das politische Geschehen darstellt. Schließlich soll Polybius in *Ad Polybium de Consolatione* dazu bewogen werden, bei Kaiser Claudius eine Beendigung von Senecas Exilzeit zu erzielen. Übt Seneca in seiner *Satire* noch simpel Kritik an römischen Herrschaftsverhältnissen und beschreibt er Nero in *De Clementia* noch konkret, wie eine bessere Alternative auszusehen hat, zeigt *Ad Polybium de Consolatione* ein politisches Agieren, welches auch auf einem Eigeninteresse basiert. Wie ich aber bereits im Falle von Cassius Dios Anschuldigungen argumentierte, verbietet es die Stoa nicht grundsätzlich, unter anderem aus Eigeninteresse zu handeln. Solcherlei kann in bestimmten Kontexten geboten sein. Wie ich in 2.6 zeigte, kann Seneca ferner kein reines Eigeninteresse unterstellt werden, da er im überwiegenden Maße Polybius Trost spendet. Sich dabei gleichzeitig auf die Rücknahme der Exilstrafe zu beziehen, verbietet die Stoa nicht. Senecas politisches Agieren (über Rat und Kritik), das sich in seinen Schriften niederschlägt, kann alles in allem als Vorhandensein von Klugheit (K) verstanden werden.

Beschreibt sich Seneca hinsichtlich seiner philosophischen Bestrebungen, wird vor allem in den *Epistulae Morales* deutlich, wie er sich darum bemüht, die Furcht vor dem Tod (F) zu verlieren und den Lauf des menschlichen Lebens zu akzeptieren (S). In den *Briefen* und in anderen Schriften berichtet Seneca ferner, wie er Indifferentes als solches ansieht und wie er bemüht ist, jeden Tag seine seelisch-moralischen Schwächen abzubauen, wozu ihm vor allem die stoische Philosophie dient. Allerdings verweist er auch auf konkrete seelisch-moralische Schwächen wie die Trauer um Verstorbene (TV), die Unerträglichkeit von Seekrankheit (US) und die verspürte Scham, wenn man ihn nicht seinem politischen Status entsprechend reisen sieht, was mit einer gewissen Eitelkeit (E) einhergeht.

Fasst man Senecas Selbstbild wieder formal zusammen, ergibt sich eine komplexe Implikation, die in zwei Varianten darstellbar ist:

- 1: $(A_{AS} \wedge V_{AS}) \wedge (A_S \wedge V_S) \wedge (A_E \wedge V_E) \wedge (A_K \wedge V_K) \wedge (A_F \wedge V_F) \wedge (A_{TV} \wedge V_{TV}) \wedge (A_{US} \wedge V_{US}) \rightarrow S_{Stoa} \wedge \neg S_{Stoa}$
- 2: $(A_S \wedge V_S) \wedge (A_E \wedge V_E) \wedge (A_K \wedge V_K) \wedge (A_F \wedge V_F) \wedge (A_{TV} \wedge V_{TV}) \wedge (A_{US} \wedge V_{US}) \rightarrow S_{Stoa} \wedge \neg S_{Stoa}$

Variante 1 zeigt Senecas Selbstbild historisch undifferenziert auf. Aus ihr geht hervor, dass Seneca einige Affekte an den Tag legte (unter anderem Eitelkeit und Trauer), Klugheit aufwies, die Todesfurcht bekämpfte sowie das Schicksal akzeptieren konnte. Durch das Vorhandensein von Klugheit und die Abkehr von der Todesfurcht lässt sich auf die Beseitigung von wenigstens zwei Verfehlungen schließen, sodass eine ÜTW 3 attestiert und Seneca als Fortschreitender der dritten Stufe verstanden werden kann. Der Nachteil von Variante 1 ist, dass sie die Möglichkeit eines Menschen unterschlägt, sich entwickeln zu können. Daraus ergibt sich auch der Widerspruch, dass sich Seneca einmal nicht, ein anderes Mal doch mit seinem Schicksal arrangieren konnte. Dieser Nachteil ist auch bei sämtlichen historiografischen Darstellungen über Seneca gegeben, da sie Seneca nicht als einen sich entwickelnden Menschen betrachten, sondern auf Grundlage von verschiedenen Lebensepisoden Seneca als eine nicht zeitlich differenzierte Persönlichkeit beschreiben. Eine Entwicklung lässt sich jedoch in Senecas Selbstbild nachweisen, vergleicht man seine fehlende Akzeptanz gegenüber dem Schicksal in seinen früheren Schriften und den *Epistulae Morales*. Daher ist Variante 2 vorzuziehen, wobei sie einmal darstellen kann, dass Seneca bereits eine Schicksalsakzeptanz erreichte, oder, wenn man die Variante entsprechend umformuliert, darauf verweist, dass die Schicksalsakzeptanz noch nicht gegeben ist. Im letzteren Fall würde man Seneca wieder eine ÜTW 3 zuschreiben. Im ersteren Fall wäre eine ÜTW 3, aber sogar auch eine ÜTW 2 denkbar. Auf Grundlage der Schicksalsakzeptanz, der politischen Klugheit und dem Wegfall der Todesfurcht kann die Abkehr von drei Verfehlungen sicher angenommen werden. Bedenkt man ferner, dass Seneca das Ablegen der Todesfurcht und die Schicksalsakzeptanz in den *Epistulae Morales* oft thematisiert und damit auch in sein Selbstbild inkludiert, liegt die Annahme nahe, dass Senecas Selbstbild auch eine Person zeigt, die nicht nur Verfehlungen, sondern sogar Affekte ablegte. Je nach Lesart könnte man dann auf ein Selbstbild schließen, das eine ÜTW 3 oder ÜTW 2 nahelegt und Seneca als Fortschreitenden der dritten oder zweiten Stufe portraitiert.

Wendet man also die Formalisierungen auf ein *exemplum* an, über das entsprechend umfangreiche Informationen vorhanden sind, können die Formalisierungen innerhalb der Diskussion der Beispielhaftigkeit einer

Person dazu dienen, unterschiedliche Stadien in der seelisch-moralischen Entwicklung des Beispiels kenntlich zu machen. Senecas Selbstbild lässt beispielsweise genügend Informationen für eine solche Differenzierung zu. Die totalen Perspektiven auf Seneca, die die in 6.1 besprochenen Quellen einnehmen, eignen sich dagegen nicht für eine historische Differenzierung.

Alle Betrachtungen über die ÜTW-Arten, die sich aus dem Selbstbild von Seneca ergeben können, gehen mit dem Anspruch einher, den Seneca in *De Vita Beata* formuliert und in vielen seiner philosophischen Schriften expliziert: Er ist kein Weiser, sondern ein Fortschreitender – entweder der dritten oder sogar der zweiten Stufe. Sein Selbstbild zeigt damit ein Beispiel dafür, dass man durchaus gemäß der Stoa leben und ein erträgliches Leben erreichen kann, aber nicht, dass das Weisenideal der Stoa erreichbar ist. Den vermeintlichen Beleg gibt Seneca nur anhand der Beispiele von Sokrates und Cato und versucht insofern, die stoische *ars uitae* auch im Hinblick auf das glückliche Leben als praktikabel darzustellen.

6.3 Moderne Seneca-Bilder

Die modernen Seneca-Bilder¹⁰⁷⁰ bauen auf den Quellen von Sueton, Cassius Dio und Tacitus auf und werden je nach Maßstab der verwendeten Untersuchungsmethode im Rahmen historisch-philologischer Überlegungen untersucht und bewertet. Da ich die historiografischen Quellen einerseits bereits in diesem Kapitel besprach und andererseits die Diskussion historisch-philologischer Argumente hier nicht einfließen lasse, konzentriere ich mich nur auf zwei Diskussionsfelder, die hier von Relevanz sind. Die Ergebnisse aus den vorangegangenen Unterkapiteln können auf die Diskussion der modernen Forschungsbeiträge übertragen werden.

Ein erstes Problem betrifft die Schrift *De Clementia* und ihre Datierung. Seneca meint darin, an Neros Händen klebe im Unterschied zu seinen Vorgängern noch kein Blut. Wenn die Schrift vor dem Mord an Britannicus veröffentlicht wurde, dann stimmt Senecas Aussage. Ist sie nach dem Brudermord veröffentlicht worden, dann mache sich Seneca schuldig, zum einen ein Propagandawerk geschrieben zu haben und zum anderen

¹⁰⁷⁰ Siehe: 2.6.

der Heuchelei anheimgefallen zu sein, so ein möglicher moderner Ansatz. Hinsichtlich der vermeintlichen Propaganda gilt wieder der Grundsatz, dass die Stoa Handlungsarten nicht an sich verbietet. Dessen ungeachtet stellt sich aber die Frage, inwieweit Heuchelei, verstanden als WWT, im modernen Seneca-Bild vorliegt, wenn angenommen wird, Seneca habe erst nach dem Brudermord *De Clementia* veröffentlicht. Was tritt hier tatsächlich in einen Widerspruch? Im Grunde widersprechen sich eine Aussage in *De Clementia* (kein Blut klebt an Neros Händen) und die aus Sicht moderner Forschung gegebene historische Faktizität (es wurde gemordet). Wenn Seneca eine Aussage traf, die mit der historischen Wirklichkeit nicht übereinstimmt, dann ist das zunächst eine falsche Aussage, die er äußerte. Wollte er damit bewusst täuschen, dann hat er gelogen.¹⁰⁷¹ Jedoch ist daraus kein WWT zu schließen, denn in *De Clementia* sowie in anderen Schriften von Seneca gibt es keine Stelle, an der dafür argumentiert wird, dass Lügen verboten sind. Man könnte vielleicht anzweifeln, ob es eine angemessene Tat war, jene Schrift nach dem Brudermord zu veröffentlichen oder nicht, aber *De Clementia* bildet nicht die Grundlage dafür, um Seneca einen WWT plausibel aus stoischer Perspektive vorwerfen zu können.

Ein analoger Fall liegt bei einem zweiten Problem vor, wenn Beck Seneca als Heuchler beschreibt, da Seneca in seinen drei *Trostschriften* nicht nur Trost spendet, sondern darüber hinaus politische, auch auf Eigennutz abzielende Inhalte mit einflechtet. Im Unterschied zu *De Clementia* findet kein Widerspruch zwischen einer Aussage und der historischen Faktizität, sondern zwischen in den *Trostschriften* getätigten Aussagen statt. Das Verfassen der *Trostschriften* ist als Tat zu verstehen. Wenn Seneca in seine *Trostschriften* einführt, das Problem (das heißt den Anlass zur Trauer) beschreibt und dann festsetzt, nun eine Tröstung erfolgen zu lassen, dann bestünde gegenüber diesen Worten ein Bruch, hätte Seneca tatsächlich keinerlei Tröstungen vorgenommen. Auch wenn es nicht von der Hand zu weisen ist, dass Seneca auch andere Absichten mit den *Trostschriften* gehabt haben mag, bestehen sämtliche *Trostschriften* aus inhaltlicher Sicht in der Mehrheit aus Argumenten, die der Seelenleitung dienlich sind. Das, was Seneca zu Beginn schreibt und als Ziel ausgibt, hält er ein: Er kündigt Trost an und Trost wird umfangreich gespendet. Dass er noch

¹⁰⁷¹ Vgl. Wildberger, Seneca und die Stoa, S. 183 f.

weitere Inhalte präsentiert, widerspricht seinem grundlegenden Anliegen nicht, sodass kein WWT ausgemacht werden kann.

Einen berechtigten Grund zur Kritik, jenseits von Becks Ansatz, liefert höchstens *Ad Polybium de Consolatione*. Da Seneca am Ende der *Trostschrift* anführt, wie schlecht es ihm auf Korsika gehe, verweist das auf einen Seelenzustand eines Menschen, der dazu neigt, falsche Zustimmung zu geben, sodass beispielsweise nicht das eigene Schicksal akzeptiert wird und daher eine *Trostschrift* fingiert wird, um sich am Ende von einer unerträglichen Situation zu befreien. Das Problem ist nun Folgendes: Entweder zeigt sich am Ende der *Trostschrift* Senecas tatsächliche Seelenverfassung, dann widersprechen sich die stoische Lehre im Hinblick auf die Schicksalsakzeptanz und Senecas Unfähigkeit, das Schicksal tatsächlich zu akzeptieren. Ein WWT wäre damit gegeben und man könnte berechtigter Weiser aus heutiger Sicht von Heuchelei sprechen. Daraus wäre zu schließen, dass der Seneca der *Trostschrift* kein Weiser sein kann, weil er zumindest mit Affekten bezüglich der Schicksalsakzeptanz zu kämpfen hat. Weitere Schlüsse sind nicht möglich. Ferner entwirft diese Betrachtung ein Urteil über Seneca, das nur für seine Exilzeit gilt. Selbst wenn man die WWT-Kritik berechtigterweise formuliert, folgt daraus nicht die Unmöglichkeit eines seelisch-moralischen Fortschritts für Seneca. Die späteren *Epistulae Morales* zeigen einen Seneca, der sein Schicksal akzeptiert, sodass einerseits ein Fortschritt erkennbar ist und andererseits Seneca nicht eine lebenslange Heuchelei bezüglich der Schicksalsakzeptanz nachgesagt werden kann. Oder Seneca versucht mittels seiner Rhetorik innerhalb der *Trostschrift* bei Polybios zu bewirken, dass er sich Senecas Fall annimmt, obwohl es Seneca tatsächlich nicht so schlecht erging, wie er schreibt, sodass Seneca in Bezug auf seinen seelischen Zustand gelogen hätte, um sein Eigeninteresse verwirklicht zu wissen. Hier gilt wiederum, dass diese Art des Rhetorikgebrauchs nicht an sich von der Stoa verboten wird und somit keine Grundlage für einen WWT liefert.

Ob nun ein WWT oder einfach eine Lüge aus *Ad Polybium de Consolatione* abgeleitet werden kann, lässt sich am Ende nicht sicher entscheiden. Ersterer Fall geht mit Senecas Beschreibungen in seinen *Epigrammen* einher, zweiterer Fall mit *Ad Heluiam Matrem de Consolatione*. Geht man von Senecas Selbstbild aus, dann können beide Fälle als wahrscheinlich erachtet werden, da Seneca als *stultus* (im weiten Sinne), der er selbst als

proficiens immer war, Schwankungen in den Zustimmungen unterlag, so dass er es auf Korsika einmal mehr, einmal weniger vermochte, sein Schicksal und damit seine Exilstrafe zu akzeptieren. Die WWT-Kritik anhand von *Ad Polybium de Consolatione* erhält damit zumindest einige Plausibilität, lässt aber keine generelle Einschätzung von Seneca zu, da er sich in anderen Schriften als jemand zeigt, der eine ÜTW in Bezug auf die Schicksalsakzeptanz realisierte. Auch für moderne Diskussionen über Senecas vermeintliche Heuchelei gilt: Sobald eine stoische Perspektive eingenommen wird, kann Seneca in den meisten Fällen von der WWT-Kritik befreit werden. Eine Ausnahme bildet unter Umständen nur die Betrachtung von Seneca in *Ad Polybium de Consolatione*.

6.4 Zusammenfassung: Seneca als *exemplum*

Obwohl Kritiken an Seneca seit der Antike immer wieder vorgebracht und bis heute diskutiert werden, ist es bisher noch nicht gelungen, die Kritiken auf Grundlage der stoischen Philosophie im Allgemeinen und im Speziellen auf Senecas Überlegungen basierend zu prüfen. Daher entstanden bereits in der Antike und später in den modernen historisch-philologischen Forschungen verschiedene Diskussionsergebnisse, deren Variantenreichtum sich im Wesentlichen aus unterschiedlichen Wichtungen von antiken Quellen ergibt. Allen bisherigen Forschungen ist es jedoch gemein, dass ein heutiger, oftmals nicht explizierter und definierter Begriff von Heuchelei oder moralischer Integrität genutzt wird, um an Seneca eine WWT-Kritik zu üben, anstatt zunächst einen stoischen Begriff des WWT und der ÜTW zu entwickeln.

In der vorliegenden Arbeit legte ich auf Grundlage der stoischen Dialektik und des von Seneca erweiterten Kommunikationsmodells zum einen dar, was es im Sinne der Stoa heißt, dass sich Worte und Taten widersprechen. Da nur Aussagen wahr oder falsch sein können, zeigte ich – basierend auf Wildbergers Untersuchungen zum stoischen Kommunikationsmodell sowie Bobziens Forschung zur stoischen Dialektik – auf, dass sowohl Worte als auch Taten aufgrund von gemachten Zustimmungen entstehen. Diese Zustimmungen lassen sich mit Propositionen, die auf einen entsprechenden *sensus* referieren, ausdrücken, denen wiederum ein Wahrheitswert zugeordnet werden kann. Wenn man sagt, es sei ein Bruch zwischen Worten und Taten gegeben, dann heißt das so viel wie, dass ein Widerspruch zwischen den *sensus*, die von Worten oder Taten

impliziert werden, vorliegt. Dementsprechend ist eine ÜTW vollbracht, wenn sich die *sensus* von Worten und Taten nicht widersprechen.

Um einen WWT oder eine ÜTW nachweisen zu können, ist zunächst eine Kenntnis der stoischen Philosophie nötig. Die antiken Kritiken an den Stoikern und an Seneca selbst gründen in den meisten Fällen auf der Unkenntnis oder der Ignoranz der stoischen Philosophie, sodass beispielsweise unter der Missachtung der stoischen Güterlehre geglaubt wird, die Stoa verbiete kategorisch den Besitz von Reichtümern, woraufhin ein WWT attestiert wird, sobald ein Stoiker im Besitz von Reichtümern gelangt ist. Neben der Kenntnis der Philosophie sind kontextuelle Überlegungen anzustellen, die genau Auskunft darüber geben, ob sich jemand in ähnlichen Kontexten auf Grundlage der Stoa verhielt oder nicht. Seneca beschreibt in den *Epistulae Morales* verschiedene Beispiele, die mahnen, dass Personen zu Täuschungen neigen können und somit nur der Eindruck einer ÜTW entsteht. Das Problem der Täuschung ist jedoch ein fester Bestandteil von Senecas ÜTW-Konzept, da im Sinne der Stoa Handlungen mentale Ereignisse und von externen Beobachterinnen und Beobachtern nicht einsehbar sind. Während der Beobachtung hat man nur die Möglichkeit, anhand von Verhaltensweisen Rückschlüsse auf die gegebenen Zustimmungen und damit auf die *sensus* einer jeweiligen Person zu ziehen. Da dadurch und durch die Möglichkeit einer Täuschung epistemische Schwierigkeiten bei der Erkenntnis einer ÜTW gegeben sind, ruft Seneca dazu auf, Personen gründlich, das heißt in mehreren Kontexten und Bereichen, auf ihre ÜTW hin zu prüfen. Dass sichere Erkenntnisse über die ÜTW erlangt werden können, garantieren die gründliche Prüfung sowie die menschlichen Fähigkeiten, kataleptische Erkenntnisse zu sammeln und auf Grundlage von Vorbegriffen (beispielsweise über die sittliche Vollkommenheit) einen Abgleich mit gemachten Wahrnehmungen und Erfahrungen herzustellen.

Das ÜTW-Konzept ist eng mit der stoischen Lehre vom seelisch-moralischen Fortschritt verknüpft. Je weiter jemand fortgeschritten ist, desto mehr gelingt es ihm, in verschiedenen Bereichen entsprechend der Stoa zu leben. Seneca unterscheidet dabei vor allem zwischen einer partiellen und generellen ÜTW, wobei sich aus seinen Überlegungen auch die Idee einer zeitlich begrenzten ÜTW ableiten lässt. Die generelle ÜTW ist nur durch den Weisen realisierbar. Wer es vermag, eine generelle ÜTW an

den Tag zu legen, der erreicht das glückliche Leben im Sinne der stoischen *ars vitae*. Auch wenn kaum jemand zum Weisen werden kann, heißt das für Seneca nicht, dass die stoische Philosophie als Lebenskunst versagt. Zwar ist das glückliche Leben nur selten zu erreichen, aber viele Menschen können es dafür schaffen, ein wenigstens erträgliches Leben zu verwirklichen. Das erträgliche Leben ist immer noch dem Leben der Menschenmasse vorzuziehen, die gänzlich an ihren Affekten leidet und nie den Versuch unternimmt, ihre Affekte zu bekämpfen. Hinsichtlich des erträglichen Lebens, das mit der partiellen ÜTW einhergeht, differenziert Seneca zwischen Fortschreitenden der dritten, zweiten und ersten Stufe.

Der seelisch-moralischen Entwicklung sowie der Realisierung der ÜTW treten verschiedene Hindernisse entgegen. Beispielsweise können die Erziehung, Sozialisation, Politik oder weitere äußere Dinge, auf die eine Person keinen Einfluss hat, es sehr erschweren, seelisch-moralisch fortzuschreiten. Da im Sinne der Stoa die Handlungen jedoch mentale Ereignisse sind, stellen die Hindernisse jedoch nie Bedingungen bereit, die es gänzlich verunmöglichen, fortzuschreiten und den eigenen Worten entsprechend zu handeln. Das einzige Problem stellt die stoische Kosmologie dar, die einen, in moderner Sprache ausgedrückt, harten Determinismus impliziert. Aufgrund des Determinismus ist es notwendig festgelegt, wer welche Zustimmungen geben wird oder nicht. Um Problematiken mit Alltagsauffassungen aus dem Wege zu gehen, legen die Stoiker zwar eine kausale Interpretation von Begriffen wie „Verantwortung“ oder „Freiheit“ vor, widersprechen jedoch dem Grundproblem nicht, dass alle Zustimmungen notwendig (von Gott oder der Natur) festgelegt sind. Dementsprechend ist es vorherbestimmt, wer zu welcher Lebensqualität und zu welcher Art der ÜTW fähig sein wird. Den Ausführungen der Stoiker, dass prinzipiell jeder das glückliche oder erträgliche Leben erreichen könnte, steht die stoische Kosmologie entgegen, da sie von einer kompletten Vorherbestimmung aller Ereignisse ausgeht. Die Realisierung einer ÜTW bleibt damit möglich, liegt aber nicht in der Macht einer Person. Die Stoa kann also nicht garantieren, dass jeder Mensch ein glückliches oder erträgliches Leben führen wird, womit die Praktikabilität der stoischen *ars vitae* samt ihren in Aussicht gestellten Zielen angezweifelt werden kann.

In der vorliegenden Arbeit stellte ich mich gegen den Forschungskonsens, dass man zu keinen sinnvollen Erträgen gelangen könnte, wenn man Seneca als Forschungsgegenstand betrachtet. Da er jedoch Philosophie als *ars uitae* versteht, entschied ich mich dafür, Seneca in meine Betrachtungen mit aufzunehmen. Anstatt von einem historischen Seneca auszugehen, sprach ich stets von einem literarischen Seneca oder von Seneca-Bildern, die ich aus antiken Quellen und modernen Diskussionen entlehnte. Durch die Entwicklung des ÜTW-Konzeptes im Rahmen der stoischen Lebenskunst können die verschiedenen Seneca-Bilder genutzt werden, um die für die antike Lebenskunst zentrale Frage nach der Praktikabilität einer philosophischen Lehre zu beantworten. So stellte sich heraus, dass es durchaus Gründe dafür gibt, Seneca einen WWT zu attestieren, aber dass auch eine Vielzahl der Anschuldigungen ihm gegenüber von der Hand gewiesen werden kann, betrachtet man die Seneca-Bilder aus Perspektive der Stoa. Alle Seneca-Bilder weisen ihn zumindest als Fortschreitenden der dritten Stufe (manche sogar als einen der zweiten Stufe) aus, was Senecas formuliertem Anspruch in *De Uita Beata* nachkommt, besser zu sein als die Schlechten. Das heißt, dass Seneca zwar kein Weiser war und somit das glückliche Leben nicht erreichte, aber in seinem seelisch-moralischen Fortschritt so weit gelangte, dass er in mehreren Bereichen eine ÜTW realisierte, sodass die stoische Lebenskunst damit hinsichtlich eines erträglichen Lebens als praktikabel gelten kann. Diese Schlussfolgerung basiert auf den stoischen Begriffen der Philosophie, Weisheit und Lebenskunst und kann anhand der stoischen Schriften nachvollzogen sowie kritisch gewürdigt werden – die Bedingung dazu ist jedoch, dass die stoische Kosmologie außen vor gelassen wird. Selbst wenn man einige unbegründete Anschuldigungen antiker Historiografen in die Analyse ihrer erschaffenen Seneca-Bilder aufgenommen hätte, hätte sich das Endergebnis nicht verändert. Seneca hätte den Status als Fortschreitender der dritten oder zweiten Stufe nicht verloren.

Abschließend hoffe ich, mit meinen Überlegungen gezeigt haben zu können, dass die Untersuchung einer antiken Philosophie erst unter Einbezug ihrer eigenen Begriffe und Auffassungen zu umfangreichen Forschungserträgen führen kann, sofern nahe an den Originaltexten gearbeitet wird, philosophie-historische Betrachtungen einbezogen und methodologische Fehlerquellen der modernen Forschung wie Anachronismen,

ein Reduktionismus sowie eine isolierte Quellenbetrachtung vermieden werden. Die Erforschung einer antiken Philosophie lebt davon, sich vollständig auf sie einlassen zu können und aus ihr heraus ein Verständnis der spezifischen Philosophie sowie eine kritische Würdigung derselben zu entwerfen.

Literaturverzeichnis

Antike Autoren werden erst mit dem im Deutschen verwendeten Kurznamen angegeben, danach erfolgt in eckigen Klammern der vollständige lateinische Name. Bei antiken Primärquellen erfolgt erst die Angabe der hauptsächlich in dieser Arbeit verwendeten Ausgabe, danach werden weitere Ausgaben und Übersetzungen aufgezeigt.

Seneca – philosophische Schriften

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „Ad Heluiam Matrem de Consolatione“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 2, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 295–358.

Basore, John William (Hrsgs. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 2, London, Heinemann, 1932.

Costa, Charles Desmond Nuttall (Hrsg. und Übers.), *Seneca. Four Dialogues: With an Introduction, Translation and Commentary by C. D. N. Costa*, Warminster, Aris & Phillips, 1994.

Reynolds, Leighton Durham (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „Ad Marciam de Consolatione“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 1, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 313–396.

Basore, John William (Hrsgs. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 2, London, Heinemann, 1932.

Reynolds, Leighton Durham (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „Ad Polybium de Consolatione“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 2, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 241–294.

Basore, John William (Hrsgs. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 2, London, Heinemann, 1932.

Reynolds, Leighton Durham (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „De Beneficiis“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 5, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 95–594.

Basore, John William (Hrsgs. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 3, London, Heinemann, 1935.

Reynolds, Leighton Durham (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „De Breuitate Uitae“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 2, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 175–240.

Basore, John William (Hrsgs. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 2, London, Heinemann, 1932.

Giebel, Marion (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Glück und Schicksal. Philosophische Betrachtungen*, Stuttgart, Reclam, 2009.

Reynolds, Leighton Durham (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „De Clementia“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 5, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 1–94.

Basore, John William (Hrsgs. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 1, London, Heinemann, 1928.

Costa, Charles Desmond Nuttall (Hrsg. und Übers.), *Seneca. Four Dialogues: With an Introduction, Translation and Commentary by C. D. N. Costa*, Warminster, Aris & Phillips, 1994.

Kaster, Robert A., Nussbaum, Martha C. (Übers.), *Seneca: Anger, Mercy, Revenge*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2010.

Reynolds, Leighton Durham (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „De Constantia Sapientis“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 1, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 43–94.

Basore, John William (Hrsgs. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 1, London, Heinemann, 1928.

- Costa, Charles Desmond Nuttall** (Hrsg. und Übers.), *Seneca. Four Dialogues: With an Introduction, Translation and Commentary by C. D. N. Costa*, Warminster, Aris & Phillips, 1994.
- Reynolds, Leighton Durham** (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Seneca** [Lucius Annaeus Seneca], „De Ira“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 1, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 95–312.
- Basore, John William** (Hrsg. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 1, London, Heinemann, 1928.
- Kaster, Robert A.; Nussbaum, Martha C.** (Übers.), *Seneca: Anger, Mercy, Revenge*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2010.
- Reynolds, Leighton Durham** (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Seneca** [Lucius Annaeus Seneca], „De Otio“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 2, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 79–100.
- Basore, John William** (Hrsg. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 2, London, Heinemann, 1932.
- Giebel, Marion** (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Glück und Schicksal. Philosophische Betrachtungen*, Stuttgart, Reclam, 2009.
- Reynolds, Leighton Durham** (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Seneca** [Lucius Annaeus Seneca], „De Prouidentia“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 1, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 1–41.
- Basore, John William** (Hrsg. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 1, London, Heinemann, 1928.
- Giebel, Marion** (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Glück und Schicksal. Philosophische Betrachtungen*, Stuttgart, Reclam, 2009.
- Reynolds, Leighton Durham** (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „De Tranquillitate Animi“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 2, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 101–174.

Basore, John William (Hrsgs. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 2, London, Heinemann, 1932.

Costa, Charles Desmond Nuttall (Hrsg. und Übers.), *Seneca. Four Dialogues: With an Introduction, Translation and Commentary by C. D. N. Costa*, Warminster, Aris & Phillips, 1994.

Giebel, Marion (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Glück und Schicksal. Philosophische Betrachtungen*, Stuttgart, Reclam, 2009.

Reynolds, Leighton Durham (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „De Uita Beata“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 2, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], 1–78.

Basore, John William (Hrsgs. und Übers.), *Moral Essays: In Three Volumes*, Bd. 2, London, Heinemann, 1932.

Costa, Charles Desmond Nuttall (Hrsg. und Übers.), *Seneca. Four Dialogues: With an Introduction, Translation and Commentary by C. D. N. Costa*, Warminster, Aris & Phillips, 1994.

Fink, Gerhard (Übers.), *Seneca. Das glückliche Leben/De Uita Beata*, Mannheim, Albatros Verlag, 2010.

Fink, Gerhard (Hrsg. und Übers.), *Seneca. Das glückliche Leben/De Uita Beata*, Düsseldorf/Zürich, Artemis & Winkler, 1999.

Giebel, Marion (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Glück und Schicksal. Philosophische Betrachtungen*, Stuttgart, Reclam, 2009.

Grimal, Pierre (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Operum Moralium Concordantia: De Uita Beata*, Paris, Presses Université de France, 1969.

Guthardt, Alois (Hrsg.), *De Uita Beata. Vollständige Ausgabe*, 2. Aufl. Münster, Aschendorff Verlag, 2011 [1988].

Mutschler, Fritz-Heiner (Hrsg. und Übers.), *De Uita Beata. Latein-Deutsch*, Stuttgart, Reclam, 2005.

Nickel, Rainer (Hrsg. und Übers.), *Das glückliche Leben. Latein-Deutsch*, Berlin Akademie Verlag, 2012.

- Reynolds, Leighton Durham** (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim: Recognovit et adnotatione critica instruxit Reynolds, Leighton Durham*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Seneca** [Lucius Annaeus Seneca], „Ad Lucilium Epistulae Morales 1–124“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 3 und Bd. 4, Darmstadt, WBG, 2011 [1976].
- Alexander, Wilhelm Hardy** (Hrsg.), *Seneca's Epistulae Morales: The Text Emended and Explained*, Bd. 1–3, Berkely, University of California Press, 1940–1942.
- Barker, E. Phillips** (Übers.), *Seneca's Letters to Lucilius*, Bd. 1 und Bd. 2, Oxford, Clarendon Press, 1932.
- Edwards, Catherine** (Hrsg.), *Seneca: Selected Letters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- Gerhard, Fink** (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Epistulae Morales ad Lucilium*, Bd. 1 und Bd. 2, Berlin, De Gruyter, 2007.
- Giebel, Marion** (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Epistulae Morales ad Lucilium, Briefe an Lucilius über Ethik*, Stuttgart, Reclam, 2019.
- Glaser-Gerhard, Ernst** (Hrsg. und Übers.), *Briefe an Lucilius*, Reinbek, Rowohlt, 1965.
- Inwood, Brad** (Übers.), *Seneca: Selected Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Loretto, Franz** (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Epistulae Morales ad Lucilium, Briefe an Lucilius über Ethik, Liber 1–5*, Stuttgart, Reclam, 1983–1988.
- Nickel, Rainer** (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Epistulae Morales ad Lucilium*, Bd. 1 und Bd. 2, Düsseldorf, Artemis & Winker, 2009.
- Rauthe, Rainer** (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Epistulae Morales ad Lucilium, Briefe an Lucilius über Ethik, Liber 6–8*, Stuttgart, Reclam, 1990–1991.
- Reynolds, Leighton Durham** (Hrsg.), *Seneca: Ad Lucilium Epistulae Morales. Recensuit Leighton Durham Reynolds*, Bd. 1 und Bd. 2, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- Soldo, Jania** (Übers.), *Seneca, Epistulae Morales: A Commentary With Text, Translation, and Introduction*, Bd. 1 und Bd. 2, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Seneca** [Lucius Annaeus Seneca], *Naturales Quaestiones*, Stuttgart, Reclam, 1998 [1990], übersetzt von Otto und Eva Schönberger.

Brok, M. F. A. (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Naturales Quaestiones*, Darmstadt, WBG, 1995.

Cocoroan, Thomas H. (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Natural Questions*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

Hine, Harry M. (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Naturalium Quaestionum Libri*, Leipzig, B. G. Teubner, 1996.

Seneca – literarische Schriften

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], *Apocolocyntosis*, München, Ernst Heimeran Verlag, 1957, übersetzt von Wilhelm Schöne.

Binder, Gerhard (Hrsg. und Übers.), *L. Annaeus Seneca: Apokolokyntosis: Lateinisch-Deutsch*. Düsseldorf, De Gruyter, 1999.

Kaster, Robert A.; Nussbaum, Martha C. (Übers.), *Seneca: Anger, Mercy, Revenge*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2010.

Roncali, Renata (Hrsg.), *L. Annaei Senecae Apokolokyntōsis*, Leipzig, Teubner, 1990.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „Epigramm 2“, in: Dingel, Joachim (Hrsg.), *Senecas Epigramme und andere Gedichte der Anthologia Latina*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, S. 48–49.

Reagan, C. J., *Concordance to the Epigrams Attributed to Seneca the Younger*, New York/Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1972.

Riese, Alexander; Bücheler, Franz; Lommatzsch, Ernst (Hrsg.), *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*, 2. Aufl., Leipzig, Teubner, 1894 [1868].

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „Epigramm 3“, in: Dingel, Joachim (Hrsg.), *Senecas Epigramme und andere Gedichte der Anthologia Latina*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, S. 48–49.

Reagan, C. J., *Concordance to the Epigrams Attributed to Seneca the Younger*, New York/Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1972.

Riese, Alexander; Bücheler, Franz; Lommatzsch, Ernst (Hrsg.), *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*, 2. Aufl., Leipzig, Teubner, 1894 [1868].

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „Epigramm 14“, in: Dingel, Joachim (Hrsg.), *Senecas Epigramme und andere Gedichte der Anthologia Latina*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, S. 54–55.

Reagan, C. J., *Concordance to the Epigrams Attributed to Seneca the Younger*, New York/Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1972.

- Riese, Alexander; Bücheler, Franz; Lommatzsch, Ernst** (Hrsg.), *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*, 2. Aufl., Leipzig, Teubner, 1894 [1868].
- Seneca** [Lucius Annaeus Seneca], „Epigramm 18“, in: Dingel, Joachim (Hrsg.), *Senecas Epigramme und andere Gedichte der Anthologia Latina*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, S. 56–57.
- Reagan, C. J.**, *Concordance to the Epigrams Attributed to Seneca the Younger*, New York/Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1972.
- Riese, Alexander; Bücheler, Franz; Lommatzsch, Ernst** (Hrsg.), *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*, 2. Aufl., Leipzig, Teubner, 1894 [1868].
- Seneca** [Lucius Annaeus Seneca], „Epigramm 53“, in: Dingel, Joachim (Hrsg.), *Senecas Epigramme und andere Gedichte der Anthologia Latina*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, S. 82–83.
- Reagan, C. J.**, *Concordance to the Epigrams Attributed to Seneca the Younger*, New York/Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1972.
- Riese, Alexander; Bücheler, Franz; Lommatzsch, Ernst** (Hrsg.), *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*, 2. Aufl., Leipzig, Teubner, 1894 [1868].
- Seneca** [Lucius Annaeus Seneca], „Epigramm 72“, in: Dingel, Joachim (Hrsg.), *Senecas Epigramme und andere Gedichte der Anthologia Latina*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, S. 96–97.
- Reagan, C. J.**, *Concordance to the Epigrams Attributed to Seneca the Younger*, New York/Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1972.
- Riese, Alexander; Bücheler, Franz; Lommatzsch, Ernst** (Hrsg.), *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*, 2. Aufl., Leipzig, Teubner, 1894 [1868].
- Seneca** [Lucius Annaeus Seneca], „Medea“, in: Thomann, Theodor (Hrsg.), *Seneca: Sämtliche Tragödien*, Bd. 1, Zürich/Stuttgart, Artemis & Winkler, übersetzt von Theodor Thomann, 1961, S. 239–312.
- Fitch, John G.** (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Hercules; Trojan Women; Phoenician Women Medea; Phaedra*, Cambridge, Harvard University Press, 2002–2004.
- Giancarlo, Giardina, L.** *Annaei Senecae Tragoediae. Recensuit praefatione et apparatu critico instruxit Ioannes Carolus Giardina*, Bologna, Ed. Compositori, 1966.

Slavitt, David R. (Hrsg.), *Seneca. The Tragedies*. Bd. 1, London, John Hopkins University Press, 1992–1995.

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], „Troades“, in: Thomann, Theodor (Hrsg.), *Seneca: Sämtliche Tragödien*, Bd. 1, Zürich/Stuttgart, Artemis & Winkler, übersetzt von Theodor Thomann, 1961, S. 157–238.

Fitch, John G. (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Hercules; Trojan Women; Phoenician Women Medea; Phaedra*, Cambridge, Harvard University Press, 2002–2004.

Giancarlo, Giardina, L. *Annaei Senecae Tragoediae. Recensuit praefatione et apparatu critico instruxit Ioannes Carolus Giardina*, Bologna, Ed. Compositori, 1966.

Slavitt, David R. (Hrsg.), *Seneca. The Tragedies*. Bd. 1, London, John Hopkins University Press, 1992–1995.

Antike historiografische und literarische Autoren

Cassius Dio [Cassius Dio Cocceianus], *Römische Geschichte*, Wiesbaden, Marix Verlag, übersetzt von Leonhard Tafel, 2012 [1831–1844].

Boissevain, Ursul Philip (Hrsg.), *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum Quae Supersunt*, Bd. 1–5, Berlin, Weidmann, 1895–1931.

Cary, Earnest; Foster, Herbert B. (Übers.), *Dio Cassius: Roman History*, Bd. 1–9, London, Loeb, 1914–1924.

Dindorf, Ludwig August; Melber, Johannes (Hrsg.), *Diōnos Kassiu Kōkkēianu Rōmaikē Historia*, Bd. 1–3, Leipzig, Teubner, 1890–1928.

Veh, Otto (Hrsg.), *Cassius Dio. Römische Geschichte*, Berlin, De Gruyter, 2012.

Cicero [Marcus Tullius Cicero], *De Diuinatione*, 3. Aufl., Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2013 [1991], übersetzt von Christoph Schäublin.

Ax, Wilhelm (Hrsg.), *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia, Fasc. 46: De Diuinatione. De Fato*, Leipzig, Teubner, 1938.

Pease, Arthur Stanley (Hrsg.), *M. Tulli Ciceronis De Diuinatione Libri Duo*, Darmstadt, WBG, 1963.

Cicero [Marcus Tullius Cicero], *De Fato*, 4. Aufl., Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2000 [1980], übersetzt von Karl Bayer.

Ax, Wilhelm (Hrsg.), *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia, Fasc. 46: De Diuinatione. De Fato*, Leipzig, Teubner, 1938.

Calanchini, Paola (Hrsg. und Übers.), *Cicero: De Fato. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart, Reclam, 2015.

Cicero [Marcus Tullius Cicero], *De Finibus Bonorum et Malorum*, München, Ernst Heimar Verlag, 1960, übersetzt von Alexander Kabza.

Merklin, Harald (Hrsg. und Übers.), *Cicero: De Finibus Bonorum Et Malorum. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart, Reclam, 1989.

Reynolds, Leighton Durham (Hrsg.), *Marcus Tullius Cicero: De Finibus Bonorum Et Malorum. Libri Quinque*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Cicero [Marcus Tullius Cicero], *De Legibus und Paradoxa Stoicorum*, 3. Aufl., München, Patmos Verlag, 2004 [1994], übersetzt von Rainer Nickel.

Keyes, Clinton Walker (Übers.), *Cicero: De Re Publica; De Legibus*, Cambridge, Harvard University Press, 1928.

Powell, Jonathan G. F. (Hrsg.), *M. Tulli Ciceronis. De Re Publica. De Legibus. Cato Maior De Senectute. Laelius De Amicitia*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

Zumpft, August Wilhelm (Hrsg. und Übers.), *De Legibus. Lateinisch/Deutsch*, North Charleston, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.

Cicero [Marcus Tullius Cicero], *De Natura Deorum*, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 1996, übersetzt von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann.

Ax, Wilhelm (Hrsg.), *Marcus Tullius Cicero: De Natura Deorum*, 3. Aufl., Leipzig, Teubner, 2008 [1932].

Blank-Sangmeister, Ursula (Hrsg. und Übers.), *Cicero: De Natura Deorum. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart, Reclam, 1995.

Cicero [Marcus Tullius Cicero], *Tusculanae Disputationes*, 7. Aufl., Düsseldorf, Artemis & Winkler, 1998 [1992], übersetzt von Olof Gigon.

Giusta, Michelangelo (Hrsg.), *Tusculanae Disputationes M. Tulli Ciceronis*, Paravia, Turin, 1984.

Kirfel, Ernst A. (Hrsg.), *Cicero: Tusculanae Disputationes. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart, Reclam, 2008.

Diogenes [Diogenes Laertios], *Leben und Lehre der Philosophen*, Stuttgart, Reclam, übersetzt von Fritz Jürß, 2004.

Dorandi, Tiziano (Hrsg.), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Long, Herbert S. (Hrsg.), *Diogenis Laertii Uitae Philosophorum*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

- Marcovich, Miroslav; Gärtner, Hans** (Hrsg.), *Diogenis Laertii Uitae Philosophorum*, Bd. 1–3., Stuttgart/Leipzig/München, Teubner, 1999–2002.
- Nickel, Rainer** (Hrsg. und Übers.), *Stoa und Stoiker*, Bd. 1 und Bd. 2, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2008.
- Long, Anthony A.; Sedley, David N.** (Hrsg. und Übers.), *The Hellenistic Philosophers*, Bd. 1 und Bd. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Long, Anthony A.; Sedley, David N.**, *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000, übers. von Karlheinz Hülsner.
- Von Armin, Hans** (Hrsg.), *Stoicorum Ueterum Fragmenta*, Bd. 1–4, 3. Aufl., Leipzig, Teubner, 2010 [1905].
- Lukian** [Lucianus Samosatensis], „Conuiuium“, 21–47, in: Nickel, Rainer (Hrsg. und Übers.), *Antike Kritik an der Stoa*, Berlin, Akademie Verlag, 2014.
- Macleod, Matthew Donald** (Hrsg.), *Luciani Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1972–1987.
- Sueton** [Gaius Suetonius Tranquillus], *De Uita Caesarum*, 4. Aufl., Mannheim, Akademie Verlag, übersetzt von Hans Martinet, 2014 [1991].
- Heinemann, Max** (Übers.), *Cäsarenleben*, 8. Aufl., Leipzig und Stuttgart, Kröner, 2001 [1936].
- Ihm, Maximilian** (Hrsg.), *C. Suetoni Tranquilli Opera. Vol. 1. De Uita Caesarum Libri VIII*, Leipzig, Teubner, 1907.
- Kaster, Robert A.** (Hrsg. und Übers.), *C. Suetoni Tranquilli: De Uita Caesarum Libros VIII. Et: De Grammaticis et Rhetoribus Librum*, Oxford, Clarendon Press, 2016.
- Lambert, André** (Hrsg. und Übers.), *Sueton: Leben der Caesaren*, Zürich, Artemis, 1955.
- Tacitus** [Publius Cornelius Tacitus], *Annalen*, Mannheim, Artemis & Winkler, übersetzt von Erich Heller, 2010 [1998].
- Fischer, Charles Dennis** (Hrsg.), *Cornelii Taciti Annalium Ab Excessu Diui Augusti Libri*, 2. Aufl., Oxford, Clarendon Press, 1959 [1906].
- Jackson, John** (Hrsg. und Übers.), *The Annals*, Bd. 1–3, Cambridge, Harvard University Press, 1931–1937.

Koestermann, Erich (Hrsg.), *P. Cornelii Taciti Libri Qui Supersunt. Tomus 1. Libri Ab Excessu Divi Augusti*, 3. Aufl. Leipzig, Teubner, 1971 [1934].

Sontheimer, Walther (Hrsg. und Übers.), *Tacitus, Annalen. Lateinisch/Deutsch*, Suttgart, Reclam, 1964–1967.

Unbekannter Verfasser, „Octavia“, in: Thomann, Theodor (Hrsg.), *Seneca: Sämtliche Tragödien*, Bd. 1, Zürich/Stuttgart, Artemis & Winkler, übersetzt von Theodor Thomann, 1961, S. 403–474.

Fitch, John G. (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Oedipus; Agamemnon; Thyestes; Hercules on Oeta; Octavia*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

Giancarlo, Giardina, L. *Annaei Senecae Tragoediae. Recensuit praefatione et apparatu critico instruxit Ioannes Carolus Giardina*, Bologna, Ed. Compositori, 1966.

Slavitt, David R. (Hrsg.), *Seneca. The Tragedies*. Bd. 2, London, John Hopkins University Press, 1992–1995.

Übersetzungs- und Erläuterungshilfen

Cancik, Hubert; Schneider, Helmut (Hrsg.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Suttgart/Weimar, Metzler, 1996–2003.

Georges, Heinrich, *Der neue Georges. Ausführliches Handwörterbuch. Lateinisch-Deutsch*, 16. Aufl., Darmstadt, WBG, 2019 [1913].

Ziegler Konrad; Sontheimer, Walther (Hrsg.), *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, 3. Aufl., Suttgart/Weimar, Metzler, 2013 [1964–1975].

Sekundärquellen

Ahbel-Rappe, Sara, „Philosophy in the Roman Empire“, in: Potter, David S. (Hrsg.), *A Companion to Roman Empire*, Hoboken, Blackwell, 2006, S. 524–540.

Aikin, Scott, „Seneca on Surpassing God“, in: *Journal of the American Philosophical Association*, 2017/1, S. 22–31.

Aikin, Scott, „Sceptical Responses to Stoics and Epicureans on the Criterion“, in: Arenson, Kelly (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York, Routledge, 2020, S. 198–210.

Algra, Keimpe, „Stoic Theology”, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 153–176.

Allen, James, *Inference from Signs*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

Amisen-Marchetti, Mireille, „Ontology and Epistemology“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 227–238.

Annas, Julia, „Ethics in Stoic Philosophy”, in: Hardy, Jörg; Rudebusch, George (Hrsg.), *Ancient Ethics*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 309–332.

Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Annas, Julia, „The Sage in Ancient Philosophy”, in: Alesse F. et al. (Hrsg.), *Anthropine Sophia. Volume in Memory of Gabriele Giannantoni*, Naples, Bibliopolis, 2008, S. 11–27.

Barnes, Jonathan, „Argument in Ancient Philosophy”, in: Sedley, David (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 20–41.

Barnes, Jonathan; Bobzien, Susanne; Magnucci, Mario, „Logic”, in: Algra, Keimpe et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, University Press, 2002, S. 77–176.

Barnes, Jonathan, *Logic in the Imperial Stoa*, Leiden, Brill, 1997.

Barnes, Jonathan, „The Same Again: The Stoic and the Eternal Recurrence”, in: Bonelli, Maddalena (Hrsg.), *Jonathan Barnes – Method and Metaphysics. Essays in Ancient Philosophy I*, Oxford, Clarendon Press, 2011, S. 412–427.

Bartsch, Shadi, „Philosophers and the State under Nero”, in: Bartsch, Shadi; Freudenburg, Kirk; Littlewood, Cedric (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, S. 151–163.

Beck, Jan-Wilhelm, *Aliter loqueris, aliter uiuis. Senecas philosophischer Anspruch und seine biographische Realität*, Göttingen, Edition Ruprecht, 2010.

Bénatouil, Thomas, „How Industrious can Zeus be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism“, in: Salles, Ricardo (Hrsg.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 2009, S. 23–45.

Bobzien, Susanne, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, University Press, 1998.

- Bobzien, Susanne**, *Die stoische Modallogik*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1987.
- Bobzien, Susanne**, „Stoic Syllogistic“, in: Taylor, C. C. W. (Hrsg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1996, S. 134–192.
- Boeri, Marcelo D.**, „Natural Law and World Order in Stoicism“, in: Rossi, Gabriel (Hrsg.), *Nature and the Best Life: Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, 2013, Hildesheim, Georg Olms Verlag, S. 183–224.
- Boeri, Marcelo D.**, „Does Cosmic Nature Matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics“, in: Salles, Ricardo (Hrsg.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 2009, S. 173–200.
- Boeri, Marcelo D.**, „The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia“, in: Salles, Ricardo (Hrsg.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 383–412.
- Boys-Stone, George**, „Plutarch on Koinos Logos“, in: Taylor, Christopher C. W. (Hrsg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Bd. 16, Oxford, Clarendon Press, 1998, S. 299–329.
- Boys-Stone, George**, *The Aim and Composition of Plutarch's De Stoicorum Repugnantiis*, Diss., Oxford University, 1995.
- Braund Susanna**, „Seneca Multiplex: The Phases (and Phrases) of Seneca's Life and Works“, in: Bartsch, Shadi; Schiesaro, Allesandro (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, S. 15–28.
- Brennan, Tad**, „Stoic Moral Psychology“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, S. 257–294.
- Brennan, Tad**, „Stoic Souls in Stoic Corpses“, in: Frede, Dorothea; Reis, Burkhardt (Hrsg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin, De Gruyter, 2009, S. 389–408.
- Brennan, Tad**, *The Stoic Life*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Brennan, Tad**, „The Stoic Theory of Virtue“, in: Besser-Jones, Lorraine; Slote, Michael (Hrsg.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, New York und London, Taylor & Francis, 2015, S. 31–50.
- Brinkmann, Michael**, *Seneca in den Annalen des Tacitus*, Universität Bonn, Diss., 2002.

Brouwer, René, „Socratic Ignorance and Ethics in the Stoa“, in: Arenson, Kelly (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York, Routledge, 2020, S. 112–123.

Brouwer, René, *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Brunschwig, Jacques; Sedley, David, „Hellenistic Philosophy“, in: Sedley, David (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 151–183.

Castagnoli, Luca, „How Dialectical Was Stoic Dialectic?“, in: Nightingale, Andrea; Sedley, David (Hrsg.), *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, New York, Cambridge University Press, 2010, S. 153–179.

Clay, Diskin, „The Athenian Garden“, in: Warren, James (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, S. 9–28.

Cooper, John M., „Seneca on Moral Theory and Moral Improvement“, in: Volk, Katharina; Williams, Gareth D. (Hrsg.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden, Brill, 2006, S. 43–56.

Damon, Cynthia, „Constructing a Narrative“, in: Potter, David S. (Hrsg.), *A Companion to Roman Empire*, Hoboken, Blackwell, 2006, S. 23–34.

De Pietro, Mattheus, „Having the Right to Philosophize: A new Reading of Seneca, *De Vita Beata*, 1.1–6.2“, in: Wildberger, Julia; Colish, Marcia L. (Hrsg.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, S. 343–368.

Dietsche, Uwe, *Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zu der therapeutischen Technik in den Epistulae Morales*, Berlin, De Gruyter, 2014.

Dihle, Albrecht, *Die Vorstellung vom Willen in der antiken Welt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, übersetzt von Albrecht Dihle.

Dingel, Joachim, „Einleitung“, in: Dingel, Joachim (Hrsg.), *Senecas Epigramme und andere Gedichte der Anthologia Latina*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, S. 11–46.

Dingel, Joachim, „Epigrams“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 689–694.

Dingel, Joachim, „Erläuterungen“, in: Dingel, Joachim (Hrsg.), *Senecas Epigramme und andere Gedichte der Anthologia Latina*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2007, S. 99–322.

Döring, Klaus, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Populärphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1979.

Ebert, Theodor, *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus. Untersuchungen zur Entstehung der Aussagenlogik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Essler, Wilhelm K.; Martinez Cruzado, Rosa F.; Labude, Joachim, *Grundzüge der Logik. I. Das logische Schließen*, 5. Aufl., Frankfurt am Main, Klostermann, 2001 [1983].

Ferri, Rolando, „Octavia“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 521–530.

Forschner, Maximilian, „Das Gute und die Güter. Zur Aktualität der stoischen Ethik“, in: *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 1986/32, S. 325–359.

Forschner, Maximilian, *Die Philosophie der Stoa: Logik, Physik und Ethik*, Darmstadt, WBG, 2018.

Forschner, Maximilian, „Theoria and Stoic Virtue. Zeno's Legacy in Cicero, Tusculanae disputationes V.“, in: Scaltsas, Theodor; Mason, Andrew S. (Hrsg.), *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and his Legacy*, Larnaka, The Municipality of Larnaka, 2002, S. 259–290.

Frede, Dorothea, „Stoic Determinism“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, S. 179–205.

Frede, Michael, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley/Los Angeles, California University Press, 2011.

Frede, Michael, „On the Stoic Conception of the Good“, in: Ieradiakonou, Katerina (Hrsg.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, S. 71–94.

Frede, Michael, „Stoic Epistemology“, in: Algra, Keimpe et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, University Press, 2002, S. 295–322.

Frede Michael, „Stoic vs. Aristotelian Syllogistic“, in: Frede, Michael (Hrsg.), *Essays in Ancient Philosophy*, Minnesota, University of Minnesota, 1987, S. 99–124.

Frede Michael, „Stoic and Sceptics on Clear and Distinct Impressions“, in: Frede, Michael (Hrsg.), *Essays in Ancient Philosophy*, Minnesota, University of Minnesota, 1987, S. 151–178.

Frede Michael, „The Original Notion of Cause“, in: Frede, Michael (Hrsg.), *Essays in Ancient Philosophy*, Minnesota, University of Minnesota, 1987, S. 125–150.

Freudenburg, Kirk, „Seneca’s Apocolocyntosis: Censors in the Afterworld“, in: Bartsch, Shadi; Schiesaro, Allesandro (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, S. 93–108.

Friedländer, Ludwig, „Der Philosoph Seneca“, in: Maurach, Gregor (Hrsg.), *Seneca als Philosoph*, Darmstadt, WBG, 1975, S. 95–148.

Fuhrer, Therese, „The Philosopher as Multi-Millionaire: Seneca on Double Standards“, in: Pollmann, Karla (Hrsg.), *Double Standards in the Ancient and Medieval World*, Göttingen, Edition Ruprecht, 2000, S. 201–219.

Fuhrmann, Manfred, *Seneca und Kaiser Nero. Eine Biographie*, Berlin, Alexander Fest Verlag, 1997.

Furley, David, „Cosmology“, in: Algra, Keimpe et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, University Press, 2002, S. 412–451.

Gerke, Alfred, „Seneca-Studien“, in: *Jahrbuch für klassische Philologie* 1895/22 (Sonderdruck).

Gill, Christopher, „Competing Reading of Stoic Emotion“, in: Salles, Ricardo (Hrsg.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 445–470.

Gould, Josiah B., *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, State University of New York Press, 1970.

Gourinat, Jean-Baptiste, „Stoic Dialectic and its Objects“, in: Bénatouil, Thomas; Ierodiakonou, Katerina (Hrsg.), *Dialectic after Plato and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, S. 134–167.

Graver, Margaret R., „Action and Emotion“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 239–256.

Graver, Margaret R., *Stoicism and Emotion*, Chicago, Chicago University Press, 2007.

Griffin, Miriam T., „Imago Uitae Sua“, in: Fitch, John G. (Hrsg.), *Seneca*, Oxford, Oxford University Press, 2008, S. 23–58.

- Griffin, Miriam T.**, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Griffin, Miriam T.**, *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Grimal, Pierre**, *Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes*, Darmstadt, WBG, übersetzt von Karlhans Abel, 1978.
- Guckes, Barbara**, „Akrasia in der älteren Stoa“, in: Guckes, Barbara (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 94–122.
- Guckes, Barbara**, „Stoische Ethik – Eine Einführung“, in: Guckes, Barbara (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 7–29.
- Haake, Matthias**, „Documentary Evidence, Literary Forgery, or Manipulation of Historical Documents? Diogenes Laertios and an Athenian Honorary Decree for Zeno of Citium“, in: *Classical Quarterly*, 2004/2, S. 470–483.
- Habinek, Thomas**, „Imago suae Vitae: Seneca’s Life and Career“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 3–32.
- Hadot, Ilsetraut**, „Getting to Goodness – Reflections on Chapter 10 of Brad Inwood, Reading Seneca“, in: Wildberger, Julia; Colish, Marcia L. (Hrsg.), *Seneca Philosophus*, Berlin, De Gruyter, 2014, S. 9–41.
- Hadot, Ilsetraut**, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, De Gruyter, 1969.
- Hadot, Pierre**, „Forms of Life and Forms of Discourse“, in: Davidson, Arnold I. (Hrsg.), *Pierre Hadot. Philosophy as a Way of Life*, Malden, Blackwell, 1995, übersetzt von Michael Chase, S. 49–70.
- Hahm, David E.**, „Diogenes Laertios VII: On the Stoics“, in: Haase, Wolfgang (Hrsg.), *Philosophie, Wissenschaften, Technik: Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 1992, S. 4076–4182
- Halbig, Christoph**, „Die stoische Affektenlehre“, in: Guckes, Barbara (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 30–68.
- Han, Donhui**, „Performative Contradiction and the Regrounding for Philosophical Paradigms“, in: *Frontiers of Philosophy in China* 2008/4, S. 607–621.

Hankinson, Robert J., „Determinism and Indeterminism“, in: Algra, Keimpe et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, University Press, 2002, S. 513–541.

Hankinson, Robert J., „Stoic Epistemology“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, S. 59–84.

Hedberg, Petra, „What Are Performative Self-Contradictions?“, in: *Nordic Journal of Philosophy* 2005/6, S. 66–91.

Hensley, Ian, „Stoic Epistemology“, in: Arenson, Kelly (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York, Routledge, 2020, S. 137–147.

Horn, Christoph, „Der Willensbegriff in der antiken Philosophie“, in: Gärtner, Ursula (Hrsg.), *Wille. Zweites Brandenburger Anti-Denkwerk*, Potsdam, Universität Potsdam Verlag, 2016, S. 37–56.

Ioppolo, Anna Maria, „Nature, God and Determinism in Early Stoicism“, in: Arenson, Kelly (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York, Routledge, 2020, S. 236–247.

Ierodiakonou, Katerina, „Dialectic as a Subpart of Stoic Philosophy“, in: Bénatouïl, Thomas; Ierodiakonou, Katerina (Hrsg.), *Dialectic after Plato and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, S. 114–133.

Ierodiakonou, Katerina, „The Stoic Division of Philosophy“, in: *Phronesis* 1993/38, S. 57–74.

Indwood, Brad, „God and Human Knowledge in Seneca’s *Naturales Quaestiones*“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 157–200.

Inwood, Brad, „Introduction“, in: Inwood Brad (Hrsg.), *Seneca. Selected Philosophical Letters*, Oxford/New York, Oxford University Press. S. xi–xxix.

Inwood, Brad, „Moral Judgement in Seneca“, in: Inwood Brad (Hrsg.), Inwood, Brad (Hrsg.), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 201–223.

Inwood, Brad, „Politics and Paradox in Seneca’s *De Beneficiis*“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 65–94.

Inwood, Brad, „Reason, Rationalization and Happiness“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 249–270.

Inwood, Brad, „Rules and Reasoning in Stoic Ethics“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 95–131.

Inwood, Brad, „Seneca in his Philosophical Milieu“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 7–22.

Inwood, Brad, „Seneca and Psychological Dualism“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 23–64.

Inwood, Brad, „Seneca on Freedom and Autonomy“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 302–321.

Inwood, Brad, „Why Physics?“, in: Salles, Ricardo (Hrsg.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 2009, S. 201–223.

Jackson, McCabe, „The Theory of Implanted Preconceptions“, in: *Phronesis* 2004/4, S. 323–347.

Jedan, Christoph, „Göttliches und menschliches Handeln in der frühen Stoa“, in: Müller, Jörn; Hofmeister-Pich, Roberto (Hrsg.), *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin, De Gruyter, 2010, S. 25–44.

Jedan, Christoph, „Chrysipp über Determinismus und moralische Verantwortlichkeit“, in: Guckes, Barbara (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 141–164.

Junghanß, Antje, *Zur Bedeutung von Wohltaten für das Gedeihen von Gemeinschaft. Cicero, Seneca und Laktanz über beneficia*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2017.

Jones, Madeleine, „Seneca’s Letters to Lucilius: Hypocrisy as a Way of Life“, in: Wildberger, Julia; Colish, Marcia L. (Hrsg.), *Seneca Philosophus*, Berlin, De Gruyter, 2014, S. 393–430.

Joyce, Richard, „Early Stoicism and Akrasia“, in: *Phronesis* 1995/3, S. 315–335.

Keil, Geert, *Willensfreiheit*, 2. Aufl., Berlin, De Gruyter, 2013 [2010].

Kellerwessel, Wulf, „Senecas Tugendethik und die moderne Kritik an tugendethischen Positionen“, in: *Aufklärung & Kritik* 2021/1, S. 23–41.

Ker, James, „Seneca and the Augustan Culture“, in: Bartsch, Shadi; Schiarsaro, Allesandro (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, S. 109–121.

- Ker, James**, „Socrates Speaks in Seneca, De Uita Beata, 24–28“, in: Nightingale, Andrea; Sedley, David (Hrsg.), *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, New York, Cambridge University Press, 2010, S. 180–195.
- Ker, James**, *The Death of Seneca*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Kerferd, George B.**, „The Origin of Evil in Stoic Thought“, in: Bulletin of the John Rylands Library 1978/2, S. 482–495.
- Klein, Jacob**, „Making Sense of Stoic Indifferents“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2015, S. 227–281.
- Klein, Jacob**, „Of Archery and Virtue: Ancient and Modern Concepts of Value“, in: Philosophers' Imprint, 2014/14, S. 1–16.
- Klein, Jacob**, „The Stoic Argument from Oikeiosis“, in: Caston, Victor (Hrsg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2016, S. 143–200.
- Kniest, Christoph**, *Sokrates zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2003.
- König, Ingemar**, *Die römische Kaiserzeit*, Stuttgart, Reclam, 2. Aufl., 2012 [2001].
- König, Jason**, „Education“, in: Eskin, Andrew (Hrsg.), *A Companion to Ancient History*, Hoboken, Blackwell, 2009, S. 392–402.
- Korsgaard, Christine M.**, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Kullmann, Wolfgang**, *Naturgesetz in der Antike, besonders in der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010.
- Lloyd, Geneviève**, „Leben mit Notwendigkeit“, in: Guckes, Barbara (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 123–140.
- Løkke, Håvard**, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, Heidelberg, Springer, 2015.
- Long, Anthony A.**, „Dialectic and the Stoic Sage“, in: Long, Anthony A. (Hrsg.), *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, S. 85–106.
- Long, Anthony A.**, „Hellenistic Ethics and Philosophical Power“, in: Long, Anthony A. (Hrsg.), *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, S. 3–22.

- Long, Anthony A.**, „Hellenistic Ethics as the Art of Life“, in: Long, Anthony A. (Hrsg.), *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, S. 23–42.
- Long, Anthony A.**, „Roman Philosophy“, in: Sedley, David (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 184–210.
- Long, Anthony A.**, „Soul and Body in Stoicism“, in: *Phronesis* 1982/1, S. 34–57.
- Long, Anthony A.**, „Stoic Eudaimonism“, in: Long, Anthony A. (Hrsg.), *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, S. 179–201.
- Long, Anthony A.**, „The Harmonics of Stoic Virtue“, in: Long, Anthony A. (Hrsg.), *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, S. 202–223.
- Long, Anthony A.**, „The Logical Basis of Stoic Ethics“, in: Long, Anthony A. (Hrsg.), *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, S. 134–155.
- Long, Anthony A.**, „The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence“, in: **Long, Anthony A.** (Hrsg.), *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, S. 256–284.
- Malaspina, Ermanno**, „De Clementia“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 175–180.
- Malitz, Jürgen**, „Philosophie und Politik im frühen Prinzipat“, in: Schmid, Hans W.; Wülfing, Peter (Hrsg.), *Antikes Denken – Moderne Schule. Beiträge zu den antiken Grundlagen unseres Denkens*, Heidelberg, Winter, 1988, S. 151–179.
- Marincola, John**, „Historiography“, in: Erskine, Andrew (Hrsg.), *A Companion to Ancient History*, Hoboken, Blackwell, 2009, S. 13–22.
- Mastrocinque, Attilio**, „Seneca: Apocolocyntosis and Fritilli“, in: *Ancient Narrativ* 2020/17, S. 20–30.
- Maurach, Gregor**, „Einleitung“, in: Maurach, Gregor (Hrsg.), *Seneca als Philosoph*, Darmstadt, WBG, 1975, S. 1–26.
- Maurach, Gregor**, *Seneca. Leben und Werk*, 2. Aufl., Darmstadt, WBG, 1996 [1991].

McKinnell, Ryan Alexander, „Wit and Persuasion in Philosophic Courtiership: Satirical Rhetoric in Seneca’s Apocolocyntosis“, in: *The Political Science Reviewer* 2020/1, S. 71–93.

Mejer, Jørgen, *Überlieferung der Philosophie im Altertum*, Viborg, Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab, 2000.

Meyer, Susan Sauvé, „Chain of Causes“, in: Salles, Ricardo (Hrsg.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 2009, S. 71–92.

Morford, Mark, *The Roman Philosophers. From the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, London und New York, Routledge, 2002.

Müller, Jörn, „Did Seneca Understand Medea? A Contribution to the Stoic Account of Akrasia“, in: Wildberger, Jula; Colish, Marcia L. (Hrsg.), *Seneca Philosophus*, Berlin, De Gruyter, 2014, S. 65–94.

Müller-Goldingen, „Politische Theorie und Praxis bei Plutarch“, in: Lactacz, Joachim; Hettrich, Heinrich; Neumann, Günter (Hrsg.), *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Bd. 19, Würzburg, Ferdinand Schöningh, 1993, S. 201–213.

Mutschler, Fritz-Heiner, „De Uita Beata“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 141–146.

Nawar, Tamer, „The Stoic Theory of the Soul“, in: Arenson, Kelly (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York, Routledge, 2020, S. 148–169.

Niehus-Pröbsting, Heinrich, *Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2004.

Nussbaum, Martha C., „Philosophical Norms and Political Attachments“, in: Frede, Dorothea; Reis, Burkhardt (Hrsg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin, De Gruyter, 2009, S. 425–446.

Nussbaum, Martha C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

Opsomer, Jan, „Plutarch and the Stoics“, in: Beck, Mark (Hrsg.), *A Companion to Plutarch*, Hoboken, Blackwell, 2014, S. 88–103.

Orlando, Antonello, „Seneca on Prolepsis: Greek Sources and Cicero’s Influence“, in: Wildberger, Jula; Colish, Marcia L. (Hrsg.), *Seneca Philosophus*, Berlin, De Gruyter, 2014, S. 43–64.

Osgood, Josiah, „Nero and the Senate“, in: Bartsch, Shadi; Freudenburg, Kirk; Littlewood, Cedric (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Nero*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, S. 34–47.

- Pohlenz, Max**, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 7. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 [1959].
- Pohlenz, Max**, „Plutarchs Schriften gegen die Stoiker“, in: *Hermes*, 1939/1, S. 1–33.
- Pollmann, Arnd**, *Integrität: Aufnahme einer sozialphilosophischen Personallie*, 2. Aufl., Bielefeld, transcript Verlag, 2018 [2015].
- Rider, Benjamin A.**, „Epicureans on Pleasure, Desire and Happiness“, in: Arenson, Kelly (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York, Routledge, 2020, S. 295–306.
- Röttig, Stefan**, *Affekt und Wille. Senecas Ethik und ihre handlungspsychologische Fundierung*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2022.
- Price, Anthony W.**, „Were Zenon and Chrysippus at Odd in Analyzing Emotions?“, in: Salles, Ricardo (Hrsg.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, Clarendon Press, 2005, S. 471–488.
- Reydams-Schils, Gretchen**, „Authority and Agency in Stoicism“, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 2011/2, S. 296–322.
- Reydams-Schils, Gretchen**, „Seneca’s Platonism: The Soul and its Divine Origin“, in: Nightingale, Andrea; Sedley, David (Hrsg.), *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, New York, Cambridge University Press, 2010, S. 196–215.
- Reydams-Schils, Gretchen**, „Stoicism in Rome“, in: Sellars, John (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Stoic Tradition*, New York, Routledge, 2016, S. 17–28.
- Reydams-Schils, Gretchen**, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
- Ries, Wiebrecht**, *Die Philosophie der Antike*, Darmstadt, WBG, 2005.
- Rist, John Michael**, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Romm, James**, *Dying Every Day. Seneca at the Court of Nero*, New York, Vintage Books, 2014.
- Roncali, Renata**, „Apocolocyntosis“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 673–688
- Rosenbach, Manfred**, „Zu Senecas Leben und Werk“, in: Rosenbach, Manfred (Hrsg. und Übers.), *Seneca: Philosophische Schriften*, Bd. 5, Darmstadt, WBG, 2011 [1976], S. 597–613.

- Sandbach, Francis Henry**, „Plutarch on the Stoics“, in: *Classical Quarterly* 1940/2, S. 20–25.
- Sandbach, Francis Henry**, *The Stoics*, 2. Aufl., London, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1989 [1975].
- Salles, Ricardo**, „Compatibilism: Stoic and Modern“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 2001/1, S. 1–23.
- Salles, Ricardo**, „Determinism and Recurrence in Early Stoic Thought“, in: Sedley, David (Hrsg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, University Press, 2003, S. 252–272.
- Salles, Ricardo**, „Determinism, Fatalism and Freedom in Stoic Philosophy“, in: Dyke, Heather; Bardon, Adrian (Hrsg.), *A Companion to the Philosophy of Time*, Malden, John Wiley & Sons Inc., 2013, S. 59–72.
- Schmid, Hans Bernhard**, *Moralische Integrität – Kritik eines Konstruktes*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- Schofield, Malcolm**, „Stoic Ethics“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 233–256.
- Schofield, Malcolm**, „The Presocratics“, in: Sedley, David (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 42–72.
- Schöpf, Alfred**, „Doppelte Moral“, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*, 5. Aufl., München, Beck-Verlag, 1997 [1980], S. 47–48.
- Schubert, Christoph**, „Remarks on the Philosophical Reflection of Fate in the Writings of Seneca“, in: *Mythos* 2016/10, S. 125–154.
- Seal, Carey**, „Theory and Practice in Seneca’s Writings“, in: Bartsch, Shadi; Schiesaro, Alessandro (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, S. 212–223.
- Sedley, David**, „Hellenistic Physics and Metaphysics“, in: Algra, Keimpe et al. (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, University Press, 2002, S. 355–413.
- Sedley, David**, „The School. From Zeno to Arius Didymus“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, S. 7–32.
- Sedley, David**, „The Stoic Criterion of Identity“, in: *Phronesis* 1982/3, S. 255–275.

Sedley, David, „The Stoic-Platonist Debate on Kathêkonta“, in: Ieradiakou, Katerina (Hrsg.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, S. 128–152.

Sellars, John, *Stoicism*, London, Routledge, 2006.

Sellars, John, „Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period“, in: *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD 2007/1*, S. 115–140.

Sellars, John, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, 2. Aufl., London, Bloomsbury, 2009 [2003].

Setaioli, Aldo, „Epistulae Morales“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 191–200.

Setaioli, Aldo, „Free Will and Autonomy“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 277–300.

Setaioli, Aldo, „Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and ‚Lebensform‘“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 239–256.

Seubert, Harald, „Epikur und Epikureismus“, in: *Aufklärung & Kritik 2018/1*, S. 129–144.

Seubert, Harald, „Seneca zwischen Macht und Weisheit, Rom und Kosmopolitie“, in: *Aufklärung & Kritik 2021/1*, S. 10–22.

Sharples, Robert W., *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London, Routledge, 1996.

Shaw, J. Clerk, „Epicurean Philosophy and its Parts“, in: Arenson, Kelly (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York, Routledge, 2020, S. 13–24.

Sørensen, Villy, *Seneca. Ein Humanist an Neros Hof*, 2. Aufl., München, Beck Verlag, 1985 [1977], übersetzt von Monika Wesemann.

Sorabji, Richard, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Sorabji, Richard, „Philosophy and Life in Ancient Greek and Roman Philosophy: Three Aspects“, in: *Royal Institute of Philosophy Supplement 2014/74*, S. 45–74.

Stephens, William O., „The Stoics and their Philosophical System“, in: Arenson, Kelly (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York, Routledge, 2020, S. 25–27.

Striker, Gisela, „Following Nature“, in: Striker, Gisela (Hrsg.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, S. 221–280.

Timmons, Mark, *Moral Theory. An Introduction*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

Thomann, Theodor, „Einleitung“, in: Thomann, Theodor (Hrsg.), *Seneca: Sämtliche Tragödien*, Bd. 1, Zürich/Stuttgart, Artemis & Winkler, übersetzt von Theodor Thomann, 1961, S. 5–62.

Veyne, Paul, *Weisheit und Altruismus. Eine Einführung in die Philosophie Senecas*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuchverlag, 1993, übersetzt von Holger Fliessbach.

Vogt, Katja M., „Die frühe stoische Theorie des Werts“, in: Bormann, Franz-Josef; Schröer, Christian (Hrsg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin, De Gruyter, 2004, S. 61–77.

Vogt, Katja M., „Die stoische Theorie der Emotionen“, in: Guckes, Barbara (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 69–93.

Von Albrecht, Michael, *Seneca. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 2018.

Ware, James, „Moral Progress and Divine in Seneca and Paul“, in: Fitzgerald, John T. (Hrsg.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London, Routledge, 2008, S. 267–283.

White, Michael J., „Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)“, in: Inwood, Brad (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 124–152.

White, Nicholas, „Indifferenz und der nicht peripatetische stoische Begriff des Guten“, in: Guckes, Barbara (Hrsg.), *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 180–198.

White, Stephen, „Stoic Selection: Objects, Actions, and Agents“, in: Nightingale, Andrea; Sedley, David (Hrsg.), *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, New York, Cambridge University Press, 2010, S. 110–129.

Wildberger, Julia, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, Bd. 1, Berlin, De Gruyter, 2006.

Wildberger, Julia, „The Epicurus Trope an the Construction of a ‚Letter Writer‘ in Seneca’s *Epistulae Morales*“, in: Wildberger, Julia; Colish, Marcia

L. (Hrsg.), *Seneca Philosophus*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, S. 431–466.

Wildberger, Julia, *The Stoics and the State*, Baden-Baden, Nomos, 2018.

Wildberger, Julia, „Wisdom and Virtue“, in: Damschen, Gregor; Heil, Andreas (Hrsg.), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, Brill, 2014, S. 301–322.

Wilson, Emily, *The Greatest Empire. A Life of Seneca*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Woolf, Raphael, „Pleasure and Desire“, in: Warren, James (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, S. 158–178.

Wright, Richard A., „Plutarch on Moral Progress“, in: Fitzgerald, John T. (Hrsg.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London, Routledge, 2008, S. 136–150.

Wussow, Sabine, *Die Persönlichkeit des Cato Uticensis – Zwischen stoischer Moralphilosophie und republikanischem Politikverständnis*, Heinrich-Heine Universität Düsseldorf, Diss. 2004.

Zimmer, Robert, „Lebenskunst als Thema antiker Philosophieschulen“, in: *Aufklärung & Kritik* 2019/2, S. 98–110.



Ausgehend von historiografischen und modernen Seneca-Darstellungen, das heißt Seneca-Bildern, sowie Senecas Selbstbild zeigt die Arbeit, dass sich jedes Seneca-Bild mit der Übereinstimmung von Worten und Taten (ÜTW) befasst. Unklar ist jedoch stets, was die ÜTW meint. Die Untersuchung ergründet anhand von Senecas *De Vita Beata* und den *Epistulae Morales* sowie aus Perspektive der stoischen Philosophie, verstanden als *ars uitae* (Lebenskunst), dass sich die ÜTW aus kommunizierten *sensus* ergibt, die durch Worte und Taten impliziert werden. Die ÜTW sowie der Widerspruch von Worten und Taten (WWT) lassen sich anhand der stoischen Dialektik formal darstellen und für die heutige Forschung aufbereiten. Daraus lässt sich Senecas ÜTW-Konzept rekonstruieren, das verschiedene ÜTW-Arten (zeitlich begrenzt, partiell oder generell) beinhaltet. Seneca unterscheidet dabei, dass nur der Weise (*sapiens*) die generelle ÜTW und damit das glückliche Leben im Sinne der Stoa erlangen kann. Der Fortschreitende (*proficiens*), den Seneca hinsichtlich dreier Stufen der partiellen ÜTW differenziert, kann zwar kein glückliches (*beata*), aber zumindest ein erträgliches (*tolerabilis*) Leben erlangen. Personen der Menschenmasse (*turba*) sind nicht einmal dazu fähig und können höchstens eine zeitlich begrenzte ÜTW umsetzen. Eine kritische Würdigung des Konzeptes zeigt, dass die unterschiedlichen ÜTW-Arten prinzipiell im Sinne einer *ars uitae* realisiert werden können. Einzig der stoische Determinismus ist als starker Einwand gegen das Konzept zu verstehen, da er impliziert, dass Personen (entgegen dem Versprechen der Stoa) nicht frei darüber bestimmen können, ob sie eine jeweilige ÜTW-Art verwirklichen können oder nicht.

ISBN 978-3-98989-011-4



9 783989 890114

www.uni-bamberg.de/ubp

