

L. Annaeus Seneca
Vom glückseligen Leben
und andere Schriften

Übersetzung nach Ludwig Rumpel
Mit Einführung und Anmerkungen
herausgegeben von Peter Jaerisch

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 7790
1953, 1984 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen
Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen
Printed in Germany 2017
RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und
RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart
ISBN 978-3-15-007790-0

www.reclam.de

Zur Einführung

»Alles ist eins«, so kennzeichnet Nietzsche mit Recht den Grundgedanken der ersten Überlegungen zu Beginn der abendländischen Philosophie, den eigentlichen Kern der These von Thales, das Wasser sei das sog. Prinzip (Seinsprinzip, Einheitsprinzip), alles sei ursprünglich aus Wasser entstanden, und alles vergehe auch wiederum in Wasser, das Wasser sei die einheitliche, in seiner Eigenart ständig beharrende Grundlage im Wandel der Individualgestaltungen des Stoffes, deren immanente »Substanz«. Thales gebührt damit das Verdienst, als erster Philosoph des Abendlandes die Einheitsauffassung für alles Seiende bzw. alles Stoffliche – das Stoffliche ist in jener frühen Zeit wie übrigens auch noch für die Stoiker der Repräsentant des Seienden schlechthin – entschieden und unzweideutig ausgesprochen zu haben; Aristoteles betrachtet ihn denn auch als Begründer der abendländischen Philosophie.¹ Die Gewinnung einer solchen Einheitsvorstellung bedeutet den Anfang der Philosophie und Wissenschaft überhaupt, nicht nur im Abendland, sondern auch in Indien, in China und an allen den Stellen, an denen sich philosophisches und wissenschaftliches Denken mit den Fragen der Welt und des Seins irgendwie befaßt hat. Nietzsche sieht ihren Ursprung in einer »mystischen Intuition«, da die dürftige und ungeordnete Erfahrung jener frühen Zeit am wenigsten eine solche »ungeheure Verallgemeinerung« erlaubt oder gar angeraten hätte, einer Intuition, der wir bei allen Philosophien begegneten samt den immer erneuten Versuchen, diesen »metaphysischen Glaubenssatz«, eben die Einheitsthese – alles ist eins – noch besser auszudrücken. Diese Einheitsauffassung bleibt von nun an unverlierbarer Besitz der Philosophie und Wissenschaft für alle Zeit.

Auf Thales folgt Anaximandros, dessen berühmte – uns erstmalig als philosophisches Originalfragment überlieferte² – These wiederum die Einheit bzw. Einheitlichkeit eines

beharrenden Prinzips deutlich herausstellt gegenüber der Mannigfaltigkeit der wechselnden Individualgestaltungen sowie den Kreislauf des Werdens und Vergehens auf der Grundlage einer den Individualgestaltungen immanenten Substanz, deren Eigenart allerdings – im Gegensatz zu Thales – unbestimmt bleibt. Prinzip des Seienden sei das Unbegrenzte bzw. Unbestimmte; wie daraus das Werden des Seienden erfolge, so geschehe auch das Vergehen wiederum dahin gemäß der Notwendigkeit; denn das Seiende leiste einander Sühne und Buße für das geschehene Unrecht nach der Ordnung der Zeit. »Rätselhafter Ausspruch eines wahren Pessimisten, Orakelaufschrift am Grenzsteine griechischer Philosophie, wie werden wir dich deuten? (Nietzsche.) Vielleicht findet sich hier auch schon die erste Ahnung der alles Naturgeschehen durchwaltenden, der allem Naturgeschehen immanenten einheitlichen, gesetzmäßigen Ordnung (Naturgesetzlichkeit, Geschehensordnung, Ordnung des Gestaltenwandels).

An Anaximandros schließt sich alsdann mehr oder minder eng Heraklit an. In Platons Dialog *Kratylos* findet die üblicherweise Heraklit zugewiesene These, alles fließe, folgenden Ausdruck: »Alles vergeht und nichts bleibt.«³ Wenn der Mensch erstmalig voller Verwunderung – und diese Verwunderung ist nach Platon und Aristoteles der Ausgangspunkt für alle Philosophie und Wissenschaft – seine Umwelt, die Natur, den Kosmos zu betrachten beginnt, so bietet sich ihm zunächst vor allem das Bild einer bunten Mannigfaltigkeit, einer reichen Vielgestaltigkeit und einer weitgehenden Verschiedenartigkeit der Gegenstände in seiner Umgebung sowie das Bild eines ständigen, unaufhaltsamen Wechsels und Wandels aller Individualgestaltungen. Mag auch manches aus der Fülle des Vielen und Verschiedenartigen eine mehr oder minder lange Zeit in seinem Zustand scheinbar einigermaßen unverändert beharren, so erkennt doch der tiefer dringende und längere Zeiträume überschauende Blick, daß ständiges Werden und Vergehen – offenbar nach einer gewissen Ordnung – das Bild be-

herrscht; besonders deutlich und eindrucksvoll ist dies in der Welt des Organischen, die unabwendbar in den Bogen von Geburt, Jugend, Zeit der Reife, Alter und Tod gebannt ist.

Ist demnach alles ausnahmslos im Wechsel und Wandel? Hat nichts Bestand? Gibt es nichts Bleibendes und Unvergängliches? So beginnt denn bald die Suche nach eben dem Bleibenden und Unvergänglichen gegenüber und im Wechselnden und Vergänglichen. Man bemüht sich zu ergründen, ob denn nicht doch etwas und was etwa im Flusse der Individualgestaltungen Bestand habe und beharre. Angst und Trauer um die Vergänglichkeit aller Dinge mögen nicht zuletzt Antrieb für dieses Suchen gewesen sein, also gefühlsmäßige Gründe; doch auch die Suche nach einem bleibenden Gegenstand der Erkenntnis als Inhalt aller Wissenschaft und das Streben nach Überwindung der Skepsis mögen hier Motiv gewesen sein, wenn sich das Bemühen um Erkenntnis der nahezu unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Verschiedenartigen und unaufhörlich Wechselnden gegenüber sieht.

Durchmustert der betrachtende Mensch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände in seiner Umwelt im Spiegel des Denkens und Erkennens, so bemerkt er bald, daß das bunte und zunächst anscheinend unübersehbare Durcheinander sich als durchaus ordnungsfähig erweist. Alles Individuelle läßt sich in Gruppen – in einer aufsteigenden Stufenfolge von Ordnungsstufen – immer umfassenderen Umfanges einordnen, beispielsweise etwa in die Gruppen der Bäume, der Pflanzen, der Lebewesen oder des Stofflichen und schließlich in die alles umfassende Gruppe des Seienden schlechthin mit dem gemeinsamen gruppenbildenden, einheitlichen, alles umfassenden Merkmal des Seins schlechthin, durch dessen Immanenz in allem Seienden diese umfangreichste Gruppe doch als solche zusammengehalten wird. Diesen Gruppen entsprechen die Begriffe unseres Denkens, welche die Gruppen im Denken repräsentativ vertreten sowie Gruppenmerkmal und Mannigfaltigkeit innerhalb der

Gruppe – bzw. unser Wissen darum – im Denken widerspiegeln. Einer aufmerksamen Betrachtung zeigt sich ferner, daß – wie schon bei Anaximandros angedeutet – aller Wechsel und Wandel der Individualgestaltungen, daß alles Geschehen – denn Geschehen ist Gestaltenwandel – offenbar von einer einheitlichen, gesetzmäßigen Ordnung getragen und bestimmt ist, daß alles Geschehen in umfassende Ordnungszusammenhänge eingeordnet ist, entsprechend den mit steigender Ordnungsstufe immer umfassenderen Gruppen, welche die dem Wandel unterliegenden Individualgestaltungen und allen Wechsel innerhalb der Gruppen umspannen. Sollte damit nun nicht doch der Ansatzpunkt für etwas Einheitliches, etwas Bleibendes und Unveränderliches gefunden sein, die dem Vielen im Wechsel immanente Substanz, ein einheitlicher Stoff und eine einheitliche Ordnung des Gestaltenwandels mit den gesuchten Merkmalen eben der Einheitlichkeit und des Beharrens? Dem Vielen – von vielerlei Art – im Wechsel scheint also doch das Eine – von einerlei Art – im Beharren gegenüberzustehen und als immanente Substanz innezuwohnen; die Welt zeigt damit – im Spiegel unserer Erkenntnis – gewissermaßen ein Doppelantlitz, indem alles zugleich einerseits Vieles und Wechselndes sowie andererseits auch wiederum Eines und Beharrendes ist.

Mag so auch die Welt des Vielen im Wandel, die sich der naiven Betrachtung zunächst darbietet, ursprünglich nur wenig Anhaltspunkte für die – im eigentlichen Sinne philosophische und wissenschaftliche – Erkenntnis ihrer Einheitlichkeit an die Hand geben, so taucht die Überzeugung von der Einheitlichkeit der Welt und ihrer Ordnung, die Überzeugung von einer allem Vielen, allem Verschiedenartigen, allem Wechselnden immanenten einheitlichen, beharrenden Substanz doch überall schon in sehr früher Zeit auf; sie resultiert offenbar eben vor allem aus der Eigenart unseres ordnenden Denkens, das entsprechend der Ordnungsfähigkeit der Gegenstände und des Geschehens an den Gegenständen die Einheitlichkeit des Stoffes und der Ordnung in

der Mannigfaltigkeit des Vielen und des Geschehens um das Viele repräsentativ widerspiegelt. So gewinnt die Welt im Spiegel unseres Denkens und Erkennens eine Ordnung, die sich wiederum aus ihrer immanenten Ordnung erklärt und offenbar der »wahren« Ordnung der Welt irgendwie zugeordnet sein mag.

Schon in den frühesten vorwissenschaftlichen Anschauungen von einer göttlichen Welterschöpfung sowie vom Chaos und der dieses stoffliche Durcheinander zum Kosmos (Ordnung) gestaltenden göttlichen Schöpferkraft – Zeus, Eros usw. – spiegelt sich eine gewisse Einheitsauffassung wider. So wird denn auch in aller Regel zunächst Gott als das Eine und Beharrende, als das Bleibende und Unvergängliche angesehen, sei es, daß er dem Stoff (Chaos) als gestaltendes und ordnendes schöpferisches Prinzip gegenübersteht und aus dem stofflichen Chaos, dem stofflichen Durcheinander – so sagt Anaxagoras später einmal: »Am Anfang war alles durcheinander, da kam der Geist und ordnete es«⁴ – den Kosmos gestaltet, sei es, daß er in mehr pantheistischer Färbung der Welt gewissermaßen als ihr »Wesen«, als ihre Substanz – Stoff, Kraft, Ordnung, Gestalt – oder als deren Träger und Repräsentant immanent ist, ohne daß seine Transzendenz damit ausgeschlossen wird, weil Gott in der Immanenz in der Welt nicht restlos aufgehen mag. Im Rahmen der eleatischen Philosophie wird dann auch das Eine (Seiende) im Sinne von Parmenides in scharfer Abweisung des vielgestaltigen Götterolymps nach Homer und Hesiod durch Xenophanes mit Gott identifiziert und damit erstmalig ein Monotheismus eindeutiger Ausprägung vertreten; mit diesem philosophischen Monotheismus bzw. Pantheismus sind übrigens die – noch lange aufrechterhaltenen – populären Vorstellungen von der Vielgestaltigkeit, in der das Göttliche in Erscheinung tritt, durchaus nicht unvereinbar.

Auf dem Wege vom Mythos zum Logos, wie man die Entwicklung vom vorwissenschaftlichen, mythischen zum philosophischen und wissenschaftlichen Denken vielfach

genannt hat, gewinnt dann dieser gesamte Fragenkomplex in philosophischem Sinne das Gesicht der Antithese vom Einen und Vielen, vom Einen gegenüber dem Vielen und vom Einen im Vielen, um die später von Platon und Aristoteles gewählte, in ihrer Einfachheit unübertreffliche Formulierung zu verwenden. Diese Antithese ist für jede der vielen Gruppen bedeutsam, in welche alles Seiende in seinem Sein eingeordnet werden kann in der aufsteigenden Stufenfolge der Ordnungsstufen, und dementsprechend auch für alle Begriffe, wie denn Gruppen bzw. Begriffe jeweils unter dem Aspekt des Einen wie auch des Vielen betrachtet werden müssen, wenn man ihrer Eigenart einigermaßen gerecht werden will; sie ist – wie man daher wohl ohne Übertreibung sagen kann – der Schlüssel zum Verständnis aller Philosophie und Wissenschaft; so sagt Giordano Bruno später einmal, ungeachtet dessen, daß es unzählige Individuen gebe, so sei zuletzt Alles doch Eines, und das Erkennen dieser Einheit bilde Ziel und Grenze aller Philosophie und Naturbetrachtung.⁵

Ursprünglich ging man vor allem davon aus, daß sich die Zustände der Welt nacheinander ablösten, daß die Welt aus dem ursprünglichen Zustand der Einheitlichkeit alsdann in den Zustand der Vielgestaltigkeit, der Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit, des Widerstreits, des Wechsels übergegangen sei, um vielleicht später einmal oder auch periodisch – etwa in einem Weltbrand (Heraklit, Stoiker) – wieder in den Zustand der Einheitlichkeit zurückzukehren. Da wird dem Einheitszustand vielfach der höhere Wertindex beigelegt, wenn etwa Anaximandros vom »Unrecht« der Individualgestaltungen spricht; man denkt unwillkürlich auch an indische Anschauungen, an das – als Endziel angestrebte – Nirwana des Ungestalteten, Unbestimmten, Unbegrenzten gegenüber dem Gestalteten, Bestimmten, Begrenzten der Individualexistenzen sowie an die Vorstellungen vom Schleier der Maya, der über das All-Eine gebreitet sei, so daß gewissermaßen durch den trügerischen »Schein« der Individualgestaltungen das »wahre« Sein des All-Einen ver-

deckt werde und sich nur dem philosophischen Blick erschließe; wenn dann allerdings wiederum – aus anderer Sicht – dem Chaos der Kosmos (der Individualgestaltungen und ihres Wechsels) gegenübergestellt wird, so verschiebt sich die Wertung doch zugunsten des Vielen im Wandel und seiner »Ordnung« (Kosmos). Während die Suche nach dem Einen und Unwandelbaren deshalb ursprünglich vor allem unter dem Aspekt des »Anfangs« – daher ist auch immer vom »Prinzip« die Rede – erfolgte (»Ur«-sprung, »Ur«-stoff, »Ur«-grund, »Ur«-sache), tritt dann eben mit der Entwicklung des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens die Vorstellung der – ständig – dem Vielen im Wechsel immanenten Substanz, des immanenten »Wesens« in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtungen; »Wesen« ist gleichbedeutend mit »Sein«, mit dem Sein, das doch als gemeinsames, einheitliches, unveränderliches Merkmal alles Seiende als solches bestimmt und damit allem Seienden als Substanz immanent ist.

Sprechen wir von »Substanz«, so denken wir unwillkürlich an eine stoffliche Substanz (Grund-»stoff«, Element). Dies entspricht auch der historischen Entwicklung der Substanzvorstellung, die ursprünglich noch völlig im Bereich des Stofflichen befangen ist; die Substanz wird eben zunächst als Grund-»stoff« aufgefaßt, allerdings in Verbindung mit dem Moment der Kraft (Hylozoismus). So sieht man denn vorerst nur die Einheit des Stoffes, wie diese Einheitlichkeit des Stofflichen denn auch durch die moderne Naturwissenschaft (Physik, Chemie) durchaus bestätigt worden ist. Nachdem dann Pythagoras und die Pythagoräer in der Zahl bzw. den Zahlen nichtstoffliche – doch allem Stofflichen immanente – Prinzipien (Substanz) erkannt haben, ist der Rahmen der engen stofflichen Betrachtungsweise damit gesprengt und der Weg dafür bereitet, wenn nun etwa Heraklit – offenbar in mehr oder minder enger Anlehnung an Anaximandros – neben einem stofflichen Prinzip, dem Feuer, das aber im Stofflichen auch schon nicht mehr restlos aufgeht, als weiteres Prinzip ein nicht-stoffliches Prinzip aufstellt bzw.

erkennt in dem alles durchwaltenden, also allem immanenten Logos, vor allem dem Repräsentanten der einheitlichen, gesetzmäßigen Ordnung alles Gestaltenwandels des ständig fließenden Individuellen. Man sieht jetzt, daß die Substanzvorstellung im Stofflichen, in der stofflichen Substanz (Grundstoff, Element) keineswegs – denn sonst müßte doch das Sein schlechthin mit dem Stoffsein zusammenfallen – aufgeht, daß sie sich vielmehr gewissermaßen in zwei Äste aufspaltet. Die eine (stoffliche) Entwicklungslinie führt von Thales, Anaximandros und Anaximenes sowie Heraklit über Empedokles, Anaxagoras, Leukippos zu Demokrit, dem Repräsentanten der antiken spekulativen Atomtheorie, die richtunggebend für die moderne Naturwissenschaft geworden ist; die andere (nicht-stoffliche) Entwicklungslinie führt von Pythagoras und den Pythagoräern (Zahl, wohl auch repräsentativ für Gestalt und Ordnung) und Anaximandros (Ordnung) über Heraklit (Logos, Ordnung) zu Platon (Idee, ursprünglich gleichbedeutend mit Gestalt, jedoch unter Verbindung mit einer reichen Fülle anderer Motive; das Ideenreich gipfelt in der höchsten Idee des Guten, die auch Gott repräsentativ vertritt) und Aristoteles (Gestalt, Stoff; Zusammentreten der Entwicklungslinien) und mündet später über Plotin in den sogenannten Universalienstreit des Mittelalters. So spiegelt sich insbesondere in Platons und Aristoteles' Denken – diesen beiden Höhepunkten der antiken Philosophie – das geistige Ringen der Vorsokratiker deutlich wider.

Im Rahmen aller dieser Überlegungen sind auch die beiden großen – für die stoische Philosophie ebenfalls sehr bedeutsamen – Probleme der Immanenz und der Transzendenz angeschnitten, die in philosophischer (Zahl, Logos, Ordnung, Gestalt, Ideen usw.) und religiöser (Pantheismus, Theismus) Hinsicht immer wieder begegnen und um die zwischen Platon und Aristoteles und später im Rahmen des Universalienstreits die Auseinandersetzung geht. Wie die Immanenz der stofflichen Substanz in den stofflichen Individualgestaltungen anschaulich vorzustellen sein mag, hat

Demokrit in einleuchtender und vorbildlich einfacher Weise dargetan durch die Entwicklung der Vorstellung vom Diskontinuum, vom diskreten Aufbau des stofflichen Bereichs sowie ferner durch die Entwicklung der Vorstellung der Bildung und des Zerfalls von Aggregaten der Atome, die sich – bei unbegrenzter Mannigfaltigkeit der Atomgestalten und Atomgrößen – durch ihre Zusammensetzung aus Atomen verschiedener Gestalt und Größe in verschiedenen Kombinationsverhältnissen, durch Gestalt bzw. Struktur und Größe des Aggregats usw. unterscheiden und als Aggregate – aber eben nur als solche – dem Wechsel unterworfen sind; die in allem Wechsel unveränderliche und unzerstörbare stoffliche Substanz (der Atome) geht in den Individualgestaltungen restlos auf, soweit sie in diese eingeht bzw. in ihnen immanent ist; dabei ist der Grundsatz der Erhaltung der Stoffmenge bestimmend. Demokrit hält wieder – gegenüber Empedokles und Anaxagoras, wo diese Position aufgegeben war – streng an der Einheitlichkeit des stofflichen Prinzips fest und läßt es – wie Anaximandros – qualitativ unbestimmt; er setzt die wissenschaftliche Erfahrung (Wahrnehmung, Beobachtung) gegenüber Parmenides wieder in ihre Rechte ein und spricht erstmalig das Kausalgesetz – »Nichts geschieht ohne Ursache, sondern alles nach bestimmter Ordnung und unter dem Druck der Notwendigkeit« – ganz klar und unzweideutig aus. Wenn Demokrit auch die Antithese von »wahrem« Sein und »Erscheinung«, die sich – in Parallele zu der Antithese von Denken und Wahrnehmung – vor allem unter Parmenides' Einfluß immer mehr zugespitzt hatte, in gewissem Sinne aufrechterhält, so gelingt es ihm durch seine Theorie doch, auch die »Erscheinungen« zu »retten« und vor der völligen Abwertung als »Schein« zu bewahren; er erklärt sie als das Resultat der Objekt-Subjekt-Relation und betont, daß die Erscheinungen in diesem Rahmen in bestimmter Zuordnung zum »wahren« Sein der Atome und ihrer Aggregate ständen, so daß von »Schein« also keine Rede sein könne; die Erscheinung spiegele sowohl das Objekt wie auch das Subjekt

wider, wenn auch letzteres gewissermaßen als Konstante vernachlässigt werden kann, sofern die Betrachtung der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel zugewandt ist. Damit ist Demokrit auch der Begründer der Erkenntnistheorie geworden.

Während Demokrit für den stofflichen bzw. physikalischen Bereich in der Atomtheorie eine Position gewonnen hatte, die sich in naturphilosophischer Hinsicht als äußerst fruchtbar erwies und richtunggebend geblieben ist auch für die moderne Naturwissenschaft, greift nun Platon – vor allem anknüpfend an die Pythagoräer – das Problem der nicht-stofflichen Prinzipien in umfassender Weise auf und widmet diesem Bereich der nichtstofflichen Ideen, die – abgesehen von einer Fülle anderer Motive – das Gestaltmoment wie auch das Ordnungsmoment (Zahl) vertreten, seine besondere Aufmerksamkeit; er stellt die Eigenart der nicht-stofflichen Prinzipien, des (»wahren«) nicht-stofflichen Seins deutlich heraus und betont den tiefgehenden und fundamentalen Unterschied zwischen stofflichen und nicht-stofflichen Prinzipien. Durch die Entwicklung einiger anschaulicher Vorstellungen – Musterbeispiel, Nachahmung, Gegenwart, Teilhabe – hat sich Platon bemüht, das Verhältnis der Ideen zu den Dingen, denen jene Gestalt und Ordnung mitteilen, näher zu kennzeichnen und das Nebeneinander von Transzendenz und Immanenz verständlich zu machen.

Das Verhältnis ist auch recht undurchsichtig, da es mit dem uns aus dem physikalischen Bereich Vertrauten nicht auf eine Stufe gestellt werden kann und die nichtstofflichen Prinzipien in der Immanenz (in den stofflichen Individualgestaltungen) nicht aufgehen und nicht dem Grundsatz der mengenmäßigen Erhaltung unterliegen. Jedenfalls hält Platon unbeschadet der Immanenz der Ideen (Gestalt, Ordnung) – durch die erst Bestimmung, Gestaltung, Ordnung des Individuellen erfolgt; denn allem Individuellen, allem Gestalteten ist Gestalt und Ordnung immanent – auch an der Transzendenz der Ideen fest (Chorismos) und legt im übrigen dem Ideenbereich den höheren Wertindex bei. Die

Platonische Auffassung läßt also Transzendenz und Immanenz nebeneinander bestehen; das Nicht-Stoffliche gehe danach nicht in seiner Immanenz in den stofflichen Individualgestaltungen auf. Überträgt man diese Auffassung auf die Gottesvorstellung, so erscheinen Pantheismus (Immanenz) und Theismus (Transzendenz) einigermaßen miteinander vereinbar, wie denn – was übrigens schon bei Heraklit bemerkbar ist – auch die stoische Auffassung ein wenig schwankt zwischen diesen beiden Anschauungen; so wird Gott einmal – wie das (göttliche) Feuer im Sinne Heraklits – als Träger und Repräsentant aller Prinzipien, auch des Stoffes, aufgefaßt und als deren »Wesen« (Immanenz) betrachtet, andererseits vor allem dem Stoff gegenübergestellt (Transzendenz), wenn beispielsweise Epiktet gelegentlich sagt, Gott (Zeus) habe den Stoff nur im Rahmen der in ihm liegenden Möglichkeiten gestalten können.⁶

Von Aristoteles ist dann die Platonische Auffassung (Chorismos) nachdrücklich verworfen und die Immanenz allein betont worden; aus Gestalt und Stoff wachse das Individuelle zusammen (Konkretum); diese beiden Prinzipien – die nicht-stoffliche Substanz der Gestalt (Ordnung) und die stoffliche Substanz des Stoffes – seien dem Individuellen immanent und gingen in dieser Immanenz auch auf, allerdings die nicht-stofflichen Prinzipien in anderer Art als der Stoff; wenn die auf das Allgemeine – also auf die einheitlichen, beharrenden Prinzipien bzw. Substanzen – gerichtete Wissenschaft sie gewissermaßen – in mente, wie es später im Rahmen des Universalienstreits heißt – isoliere, so sei dies doch kein Beweis für ihr abgesondertes Dasein neben ihrer Immanenz im Individuellen; dabei geht es vor allem um das nicht-stoffliche Prinzip der Gestalt bzw. Ordnung (universale).

Damit sind wir bei Heraklit angelangt, auf den sich die stoische Philosophie, »deren Bestes Heraklitismus ist« (Diels), so weitgehend stützt und ohne dessen Kenntnis auch ein volles Verständnis dieser späten weltanschaulichen Konzeption, dieses späten Produkts des griechischen Gei-

stes nicht recht möglich ist. Die Pythagoreer wie die Eleaten (Parmenides) hatten das Denken als Erkenntnisquelle und Erkenntnismethode in den Vordergrund gerückt, erstere neben die Wahrnehmung und Beobachtung, letztere unter mehr oder minder restloser Verwerfung der Wahrnehmung als zuverlässiger Erkenntnisquelle. Über den Standpunkt der »naiven« Betrachtung war man somit schon hinausgewachsen. Auch Heraklit legt der Sinneswahrnehmung nur untergeordnete Bedeutung bei und sieht vor allem das Denken – mit seiner Ordnungsfunktion – als die Erkenntnisquelle an, welche die Erkenntnis der die ganze Welt durchwaltenden Ordnung (Logos) und Harmonie – also ihrer Einheitlichkeit – erschließt. Denn gegenüber der üblichen einseitigen Festlegung Heraklits nur auf die These, alles (viele und verschiedenartige Individuelle) fließe, sei nachdrücklich darauf hingewiesen, daß Heraklits besonderes Interesse nicht nur dem Wechsel, dem Unterschiedlichen und Gegensätzlichen gilt, sondern vor allem eben auch der Einheitlichkeit der Welt, dem Zusammenklang des Unterschiedlichen und Gegensätzlichen in einer vollkommenen Harmonie, etwa im Sinne der späteren, wohl auch an Heraklit anknüpfenden Auffassung von der *coincidentia oppositorum*, die bei Nikolaus v. Cues eine so große Rolle spielt. Es wird nach Heraklit nicht nur (nacheinander) »aus Allem Eines und aus Einem Alles«, sondern auch (zugleich) »sind wir (dasselbe, in dem das Eine immanent ist) und sind nicht (dasselbe, angesichts der Verschiedenartigkeit)«. Und »Alles ist Eines« sagt Heraklit ausdrücklich an anderer Stelle.⁷

Offenbar im Hinblick auf die Bedeutung des Denkens und der Vernunft für die Ordnung des menschlichen Lebensbereichs, für die Ordnung im Bereich der Erkenntnis tritt dann der Logos als Repräsentant des Denkens, der Vernunft, der vernünftigen, von der Vernunft getragenen und bestimmten Ordnung, als Repräsentant der gestaltbestimmenden und ordnenden (göttlichen) Schöpferkraft im Weltall in Erscheinung. Angesichts der reichen Fülle der Motive, die – ähnlich wie in der Idee Platons – im Logos zusammenfließen und die

er repräsentativ vertritt, ist es recht schwierig, die Bedeutung des »Proteus Logos« (Diels) im Weltbild Heraklits genauer zu bestimmen: Wort, Begriff, Grund, Sinn, (bewirkende) Ursache, Denken, Gedanke, Verstand, Vernunft, Seele, Ordnung des Gestaltenwandels, vernünftige Ordnung, Weltvernunft, Weltseele, gestaltendes und ordnendes schöpferisches Prinzip, Gott. Doch wenn man den Logos vor allem als Repräsentanten der Ordnung ansieht, so wird man wohl seiner überwiegenden und wesentlichen Bedeutung am nächsten kommen sowie die Mehrzahl der Motive erfassen; doch sollen andere Deutungen damit durchaus nicht ausgeschlossen sein. »Der Heraklitische Logos umfaßt das Tiefste seiner Philosophie, die hinter dem fließenden Wechsel der Erscheinungen liegende Ewigkeitsnorm, das Maß und Ziel aller Dinge« (Diels).

So gewinnt bei Heraklit die der Welt immanente Substanz ein Doppelgesicht. Beständig gegenüber und im Wechsel, Eines gegenüber und im Vielen ist nach Heraklit ein – mehr oder minder noch – stoffliches Prinzip (Einheitsprinzip), dessen Repräsentant das (göttliche) Feuer ist, und ein nicht-stoffliches Prinzip (Einheitsprinzip), die einheitliche, beharrende, gesetzmäßige Ordnung (des Geschehens, des Gestaltenwandels, des Wechsels der Individualgestaltungen), deren Repräsentant der (göttliche) Logos ist, wie denn Gott auch vor allem immer als nicht-stoffliches Wesen gedacht wird. Im Rahmen dieser umfassenden Einheit des Stoffes und der Ordnung klingt alles Unterschiedliche und Gegensätzliche zu einer vollkommenen Harmonie (*coincidentia oppositorum*) zusammen. In diesem Sinne ist für Gott alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber – mit ihrem beschränkten Überblick – halten einiges für ungerecht, einiges für gerecht. Darin kommt schon der Theodizeegedanke zum Ausdruck, der später in der stoischen Philosophie eine so große und entscheidende Rolle spielt und aus dem das stoische Postulat resultiert, der Mensch – dem auch der (göttliche) Logos immanent sei und der daran Anteil habe – müsse in Übereinstimmung mit der (göttlichen) Natur (All-

Natur, Welt) und der (göttlichen) Naturordnung (Weltordnung) leben und müsse sich willig in das Ganze der Allnatur und ihrer Ordnung einfügen.

In Heraklit haben wir einen umfassenden Geist vor uns mit einem wahrhaft weltweiten Horizont. Immer wieder überrascht uns seine nicht auf den engen menschlichen Bereich beschränkte, sondern seine alles umfassende Betrachtungsweise, seine wahrhaft kosmische Schau. Von dieser hohen Warte aus betrachtet er die Welt (Weltordnung), in der sich das göttliche Wirken offenbart, mit all ihren Unterschieden und Gegensätzen, mit all ihrem Wechsel, mit all ihrem Auf und Ab, mit all ihrem Hell und Dunkel; er sieht überall die Einheitlichkeit, das Eine, die vollkommene Harmonie, in der kein einzelner Ton fehlen darf, wenn nicht der Einklang gestört sein soll. Deshalb müsse der Mensch die Weltordnung gewissermaßen als Offenbarung des göttlichen Weltwesens durchaus bejahen, wenn sie auch nicht unseren menschlichen Wünschen entsprechend sein könne, da wir doch nur mehr oder minder unbedeutende Glieder des Ganzen seien. Der Mensch als Teil des Ganzen müsse sich dem Geschehen willig und widerspruchslos einordnen mit seinem persönlichen Schicksal, auch wenn es etwa schwere Schläge für ihn bringe; denn er habe doch Anteil an demselben (göttlichen) Logos, der auch für die gesamte Weltordnung bestimmend sei. Gewiß, diese durchaus positive Einstellung zur (göttlichen) Weltordnung ist vielleicht keine frohe, freudige, heitere Weltbejahung; sie ist getragen von viel Verzicht und Resignation; sie ist belastet mit dem für den Menschen nun einmal schmerzlichen Wissen um die Vergänglichkeit alles dessen, was dem Menschen Freude – und allerdings auch Schmerz – bereitet, mit dem Wissen um all das, was dem Menschen ungerecht und böse – an den Schicksalsschlägen – erscheinen mag, was aber auch sein muß, wenn nicht der Einklang des Ganzen in Mißklang umschlagen soll. Sich dagegen auflehnen, hieße sich gegen die göttliche Ordnung auflehnen. Hier tritt andeutungsweise schon der Gedanke in Erscheinung, dem später der

Stoiker Kleantes Ausdruck verliehen hat: »Wer willig ist, den führt das Schicksal; wer sich sträubt, den schleppt es mit Gewalt.«⁸ Da klingt denn in der Logosidee auch die Schicksalsidee an, die Vorstellung jener rätselhaften, unbegreiflichen, unheimlichen Macht, mit welcher die großen Tragiker wie Sophokles sich immer wieder auseinandergesetzt haben.

So bedeutet später dem Stoiker das Werden des Individuellen und damit auch des Einzelmenschen gewissermaßen das Heraustreten aus dem All-Einen, aus der Allnatur in ihrer Einheitlichkeit – die »Natur« im Sinne der Stoiker hat diese umfassende Bedeutung – und das Vergehen gewissermaßen das Zurücktreten in das All-Eine, in die All-Natur. Ist somit die gesamte Individualexistenz in gewissem Sinne eine Lösung und Trennung, so bedeutet sie doch auch wiederum angesichts der Immanenz des Einen im Vielen stete Verbindung mit der All-Natur und ihrer Ordnung sowie angesichts der Immanenz des göttlichen Weltwesens (Pantheismus) in allem Seienden auch stete Verbindung mit dem Göttlichen (Logos) und ständige Anteilnahme daran. So ist insbesondere der Tod dem Stoiker – und er verliert damit seine Schrecken – Rücktritt in die All-Natur, in das stoffliche All und in die Weltseele (Logos); daraus hatte sich in Verbindung mit dem stofflichen Körperindividuum die Individualseele gelöst; immer wieder klingen hier auch die durch Heraklit und Platon (Phaidon) vermittelten orphischen Anschauungen an vom Körper als Kerker der Seele in der Individualexistenz, von dem sich diese im Tode wieder löse, um in die All-Natur (Weltseele) einzugehen. In diesem Sinne ist für den Stoiker Unvergänglichkeit der Seele – und übrigens auch des Stoffes – gegeben. So fühlt sich der Stoiker restlos eingeordnet in die (göttliche) Weltordnung, eingliedert in das große Ganze der (göttlichen) All-Natur. Dies gibt ihm die Ruhe und Zuversichtlichkeit im Leben und im Sterben, die schon in Sokrates' unvergänglichen Worten ihren Ausdruck fand, daß es für den guten und aufrechten Mann in dieser Welt kein Übel gebe, weder im Leben noch

im Tode, und daß sein Schicksal den Göttern besonders am Herzen liege.⁹ So sehr die stoische Lebensauffassung und Weltbetrachtung vom Rationalismus (Logos, ratio) getragen ist, so wird man doch die mehr oder minder enge Verwandtschaft mit den Anschauungen der Mystiker aller Zeiten nicht verkennen, wie denn die gesamte antike Philosophie zweifellos auch mancherlei mystische Elemente enthält; so sprach doch Nietzsche auch nicht mit Unrecht von einer »mystischen« Intuition, die Ausgangspunkt des vorsokratischen Denkens gewesen sei; auch hier wieder berühren sich die (scheinbaren) Gegensätze engstens.

Die Stoiker haben dann später – offenbar auch in Anlehnung an Aristotelische Gedankengänge – in ihrer Metaphysik bzw. Physik – zwei Prinzipien unterschieden und damit einen Dualismus vertreten, der aber gelegentlich auch in den Monismus eines Prinzips umschlägt, wenn Gott in pantheistischem Sinne als alleiniges Prinzip aufgefaßt wird, als Träger und Repräsentant aller bisher unterschiedenen Prinzipien (Gestalt, Ordnung und Stoff, Kraft), denen doch auch ungeachtet ihrer Unterschiedlichkeit letztlich das gemeinsame Merkmal des Seins schlechthin zukommt, das sie zu einer Einheit – eben vertreten durch das alles umfassende Merkmal des Seins schlechthin – verbindet. Diese zwei Prinzipien entsprechen weitgehend den Prinzipien im Sinne von Aristoteles (Gestalt, Stoff), in dessen Auffassung doch die beiden oben kurz skizzierten Entwicklungslinien zusammenlaufen. Das »handelnde«, aktive, bewegende, gestaltende (Gestalt), ordnende (Ordnung), denkende, vernünftige, schöpferische Prinzip, dessen Repräsentant und Träger Gott oder der (göttliche) Logos ist, der aus dem Stoff (Chaos) den stofflichen Kosmos (Weltschöpfung) gestaltet, steht dem »leidenden«, passiven, gestaltungsfähigen und ordnungsfähigen Prinzip des Stoffes (Materie) gegenüber. Das »handelnde« Prinzip ist zugleich Repräsentant und Träger der Kraft in dynamischem Sinne wie auch Gestaltungsprinzip und Ordnungsprinzip.

Damit ist der allgemein-philosophische Hintergrund der Ethik, die bei den Stoikern durchaus im Mittelpunkt der Betrachtungen steht, kurz skizziert. Doch die Ethik ist fest verankert in der Metaphysik und von dieser getragen. Wie die Stoiker in der Metaphysik an die Gedanken der Vorgänger anknüpfen, so ist es auch in der Ethik; originell ist die Eigenart der Zusammenfassung der verschiedenen Bestandteile zu einem geschlossenen philosophischen System, zu einer geschlossenen weltanschaulichen Konzeption. Die Ethik geht in ihren Grundzügen auf Sokrates und den Kynismus zurück. Während die philosophischen Betrachtungen der Vorsokratiker zunächst ihrer Umwelt, der Außenwelt, der Natur, dem Kosmos gewidmet waren, also der Welt der Objekte, und die Welt des Subjekts sowie das eigenartige Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt (Erkenntnisrelation) noch nicht recht erkannt war, beginnt mit Protagoras, dem bedeutendsten Vertreter der Sophistik, und Demokrit sowie dann vor allem eben mit Sokrates die große Wende. So heißt es denn von Sokrates, er habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeholt und sie veranlaßt, sich mit den menschlichen Dingen zu beschäftigen. Das philosophische Interesse wendet sich mehr und mehr dem Subjekt, dem erkennenden und handelnden Menschen zu, wie schon in Protagoras' bekannter These, der Mensch sei das Maß aller Dinge, so unzweideutig zum Ausdruck kommt. Der Mensch wird sich seiner eigenen Position in der Welt bewußt und lernt die Beziehungen kennen, die ihn mit allem übrigen verbinden. Sokrates interessiert sich fast kaum noch für die Probleme, mit denen sich die Vorsokratiker so leidenschaftlich befaßten, und widmet sich fast ausnahmslos dem Studium der den Menschen angehenden ethischen Fragen, wobei er methodisch weitgehend neue Wege beschreitet und dabei in gewissem Sinne – auf empirisch-induktivem Wege – den »Begriff« in seiner Bedeutung für das Denken entdeckt oder mindestens seine Entdeckung durch Platon anbahnt. Diese »Entdeckung« der Begriffe – als Elemente des (rechten) Denkens – ist für

Sokrates und vor allem für Platon überaus bedeutsam; denn für Platon spiegeln sich im Logischen des Begriffs die ontologischen Verhältnisse des Seins bzw. des Seienden wider; im Gemeinsamen (Einen) des Begriffs – repräsentativ vertreten durch das die Eigenart des Begriffs bestimmende Merkmal (Mensch, Menschsein; Tier, Tiersein; Pflanze, Pflanze-sein; usw.) – spiegelt sich das Gemeinsame (Eine) an Gestalt bzw. Ordnung (Zahl, Ideen) wider innerhalb der Gruppe (des Vielen, des Individuellen), die durch eben dieses Gemeinsame (Eine) an Gestalt bzw. Ordnung – wiederum repräsentativ vertreten durch das die Eigenart der Gruppe (des Vielen) bestimmende, gruppenbildende Merkmal – als solche, als Gruppe bestimmt und zusammengehalten wird, unbeschadet dessen, daß im Wechsel der Individualgestaltungen (nach bestimmter Ordnung) mit dem jeweiligen Wechsel der bestimmenden Merkmale des Individuellen auch dessen Gruppen- bzw. Begriffszugehörigkeit entsprechend wechselt.

Von Sokrates aus verläuft nun die zweite geistesgeschichtliche Entwicklungslinie, die über den Kynismus in die Stoa einmündet, wo sie sich mit der von den Vorsokratikern und vor allem von Heraklit ausgehenden ersten Entwicklungslinie trifft. Sokrates bemüht sich um eine Grundlegung der Ethik durch Gewinnung von zuverlässigem Wissen über die Eigenart des Sittlichen. Diesen Erkenntnisbemühungen dienen seine im Wege des Gesprächs gesuchten bzw. gewonnenen Begriffsbestimmungen sittlicher Eigenschaften (tapfer, Tapferkeit; gerecht, Gerechtigkeit usw.). Besonders kennzeichnend ist Sokrates' ethischer Intellektualismus, der dann überwiegend die gesamte antike und damit auch die stoische Ethik beherrscht. Gute Haltung – oder »Tugend«, wie man üblicherweise zu übertragen pflegt – sei Wissen (oder durch Wissen entscheidend bedingt); rechtes Tun (Handeln oder Unterlassen) beruhe (vor allem) auf rechtem Wissen um das sittlich Gute und Schlechte, unrechtes Tun (vor allem) auf unrechtem Wissen, auf Irrtum; wer unrecht handle, bedürfe demnach (vor allem) der Belehrung, der Vermitt-

lung von Wissen anstelle seines bisherigen Nicht-Wissens. So war Sokrates der festen Überzeugung, wer um das Gute wisse, werde auch gut handeln; nur wer um das Gute nicht wisse, könne schlecht handeln.

Dieser Primat der Ethik ist auch noch bei Platon bemerkbar; ist doch die Idee des Guten gewissermaßen der Höhepunkt des Ideenreichs. Auch ästhetische Motive spielen hinein. Rechttun sei schön, Unrechttun sei häßlich, wie denn überhaupt diese Verbindung von gut und schön dem griechischen Wesen eigentümlich ist; bei seinem ausgeprägten Sinn für das Schöne ergab sich so schon aus dem Bemühen um das Schöne das rechte Tun. Aus diesem – nach unseren heutigen Anschauungen in mancher Hinsicht angreifbaren – ethischen Intellektualismus resultiert die These bzw. das Postulat, die Leidenschaft sei durch Vernunft und Einsicht zu beeinflussen und sie müsse stets durch die Vernunft gezügelt werden.

Sokrates' persönliches Schwergewicht ruht so stark in seinem inneren Leben, daß er gegen äußere Umstände, gegen äußere Lebensgüter nahezu völlig gleichgültig ist und ihnen nur geringen Wert beilegt. Es sei göttlich, nichts zu bedürfen, und den Göttern komme man am nächsten, wenn man möglichst wenig Bedürfnisse habe. Köstlich ist auch die Anekdote, wonach Sokrates über den Markt geht, wo er die in reicher Fülle ausgelegten Waren betrachtet und dazu nur sagt: »Wie vieles gibt es doch, dessen ich nicht bedarf!« Sokrates hatte noch keine »Theorie«. ¹⁰ Erst seine Schüler machten eine Theorie daraus. So resultiert denn hier die schon von den Sophisten andeutungsweise entwickelte Auffassung von der sog. *Adiaphoria*, die man vielleicht am besten folgendermaßen erläutern kann. Die äußeren Lebensumstände und Lebensgüter des Menschen seien nur der an und für sich gleichgültige »Stoff« für die Betätigung sittlichen Tuns, an dem sich der Mensch bewähren könne oder auch nicht. Reichtum oder Armut, Berühmtheit oder Unberühmtheit, Schönheit oder Häßlichkeit usw. sowie letzten Endes auch Leben oder Sterben seien an und für sich ethisch

»gleichgültig«, unterlägen für sich nicht der ethischen Bewertung; ihnen gebühre für sich kein ethischer Wertindex; ethisch bedeutsam sei nur, wie sich der Mensch an und in diesen Lebensumständen bewähre. Diese Auffassung ist tief im griechischen Wesen verankert und findet immer wieder beredten Ausdruck, so beispielsweise in der eindrucksvollen Grabinschrift: »Nicht das Leben hielten für gut, nicht den Tod, die hier liegen, Sondern den Mann nur, der gut sich in beidem bewährt.«¹¹

Besonders eindringlich hat auf die Sokratiker, zu denen im weiteren Sinne auch die Stoiker gehören, die Persönlichkeit sowie die beispielhafte Lebensführung und sittliche Haltung von Sokrates gewirkt. Seine moralische Unantastbarkeit und Sauberkeit, seine Selbstbeherrschung und sein persönlicher Mut, seine Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen äußere Einflüsse, seine Bedürfnislosigkeit und Genügsamkeit sowie vor allem sein Tod in dieser einzigartig schlichten, vorbildlichen Haltung, eben getragen von der festen Überzeugung, daß das Schicksal des guten und aufrechten Mannes Gegenstand besonderer göttlicher Fürsorge sei, wie es Platon für alle Zeiten in der Apologie des Sokrates festgehalten hat, gaben seinen Schülern und späteren Generationen ein eindringliches und mahnendes Beispiel für das ganze Leben.

Sokrates' Schüler Antisthenes – der Reichtum des Menschen liege nicht im (materiellen) Besitz, sondern in der Seele, so sagt er einmal – begründet dann den Kynismus, welcher der stoischen Philosophie unmittelbar vorangeht und dessen bekanntester und populärster Vertreter Diogenes ist.¹² Dem Schicksal stellte er den Mut entgegen, der Sitte (Konvention) die Natur, der Leidenschaft die Vernunft. Berühmt ist die Anekdote über seine Begegnung mit Alexander, wo er auf die Frage Alexanders, was er sich von ihm wünsche, erwidert: »Gehe mir aus der Sonne!« Die spätere Beurteilung hat dem Kynismus in vieler Hinsicht bitter Unrecht getan, und das Zerrbild, das sie von ihm gezeichnet hat, kann keinen Anspruch auf geschichtliche Treue erheben. Wir müssen nach dieser Richtung hin nur beachten, wie günstig bei-

spielsweise Epiktet und die der Philosophie zugewandten römischen Kaiser Mark Aurel und Julian den Kyniker Diogenes und den älteren Kynismus beurteilten. Es wäre sonst auch nicht zu verstehen, wie sich die doch sittlich so hochstehende stoische Lebensauffassung, die im ganzen Altertum und in der gesamten Kulturwelt so starken Widerhall gefunden hat, auf den Kynismus stützen konnte, so daß man wohl – angesichts dieser Entwicklungslinie im Hinblick auf die Ethik – nicht mit Unrecht eigentlich von der sokratisch-kynisch-stoischen Lebensauffassung sprechen könnte und sollte. Der ältere Kynismus endet mit Krates, dessen Schüler Zenon wird, der Begründer des Stoizismus. Als Kaufmann durch einen Schiffbruch nach Athen verschlagen und seines Vermögens beraubt, lernt Zenon hier den Kyniker Krates kennen und schließt sich ihm an. Später begründet er die – nach der Säulenhalle, in der die philosophischen Auffassungen vorgetragen wurden, benannte – Stoa. Neben Zenon treten dann noch Kleantes, offenbar eine tiefreligiöse Natur, dessen Hymnus an Zeus fast wie ein biblischer Psalm anmutet, und Chrysippos, der Theoretiker und Dogmatiker der Stoa, in Erscheinung. Die sehr überspitzten Postulate des Kynismus werden etwas gemildert, so daß sich die stoische Philosophie – nicht zuletzt auch wegen ihres nachdrücklichst vertretenen Kosmopolitismus – als Lebensphilosophie allgemein durchsetzt; sie hat die besten Geister des Altertums und auch späterer Zeiten in ihren Bann gezogen.

Ein Gleichnis ist es, das uns in diesem geistesgeschichtlichen Rahmen immer wieder begegnet. Schon Pythagoras hatte das der Betrachtung (Theorie) gewidmete Leben dem der Wettkämpfer und Händler auf einer festlichen Veranstaltung gegenübergestellt und ihm den Vorrang eingeräumt. Nun findet gleichnishaft diese der Erhaltung der inneren Freiheit – worum es doch hier immer wieder geht – gewidmete Lebensauffassung ihren Ausdruck in der Betrachtung des menschlichen Tuns und Lassens als der Teilnahme an einem Spiel, in dem man sich ohne Rücksicht auf den Einsatz, ohne

Rücksicht auf Gewinn oder Verlust bewähren müsse durch Beachtung der Spielregeln. Schon Heraklit hatte das Geschehen in der Welt in einer großartigen Vision als göttliches Spiel aufgefaßt, indem »die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft«, als ein Spiel, welches »das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als den Ausfluß einer Urlust offenbart« (Nietzsche). In diesem Sinne konnte denn auch Nietzsche Heraklits Gesamtweltbild folgendermaßen werten: »Das, was er schaute, die Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Notwendigkeit, muß von jetzt ab ewig geschaut werden; er hat von diesem größten Schauspiel den Vorhang aufgezogen.« Diese Anschauung vom Spiel des Lebens, in dem man mittun und sich bewähren müsse, ohne seine innere Freiheit einzubüßen, in dem man Gewinn und Verlust auch wiederum nur als »Stoff« für die sittliche Bewährung betrachten solle, beherrscht weitgehend die stoische Lebensauffassung.

So steht das Weltbild der Stoa vor uns, mit einigen Strichen skizziert und aus den geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien gedeutet. Es ist dies zweifellos eine Weltbetrachtung von imponierender Größe, wenn auch Verzicht und Resignation darin eine bedeutende Rolle spielen. Das Menschenbild der Stoa, das Bild des idealen Menschen, wie es sich im Idealbilde des Weisen widerspiegelt, ist allerdings – dies dürfen wir nicht verkennen – doch ein wenig einseitig. So eindrucksvoll es in vieler Hinsicht ist, so läßt es uns doch wiederum auch ein wenig kühl. Vor allem eine Seite des menschlichen Wesens ist dabei erfaßt und überbetont, die Vernunft; es fehlt ihm ein wenig an Wärme und Gefühl, die es erst zum vollkommenen Menschenbilde ergänzen müssen.¹³ Doch das stoische Idealbild ist als Gegengewicht gegen die natürlichen angeborenen Neigungen und Schwächen des Menschen sowie gegen seine Empfindlichkeit gegenüber äußeren Einflüssen von ganz besonderer Bedeutung, und in diesem Sinne hat es seinen Wert und seine

Wirkung auch zu allen Zeiten und besonders in allen Notzeiten immer wieder erwiesen.

In diesen geistesgeschichtlichen Rahmen gehören nun auch die Vertreter der sog. jüngeren Stoa, die sich an die sog. mittlere Stoa mit Panaitios und Poseidonios anschließt; es sind dies Epiktet und Mark Aurel sowie vor allem Seneca, der uns hier besonders interessiert. Lucius Annaeus Seneca wurde zu Beginn unserer christlichen Zeitrechnung als Sohn des Rhetors Seneca in Corduba in Spanien geboren und kam schon in jungen Jahren nach Rom, wo ihm eine sorgfältige Erziehung und Ausbildung in allen Zweigen der Philosophie und Wissenschaft zuteil wurde. Nach Abschluß seiner Studien trat er dann bald in den öffentlichen Dienst und ins politische Leben ein und bekleidete später hohe Staatsstellungen (Prätor, Konsul). Unter Claudius wurde er auf Betreiben der Kaiserin Messalina für mehrere Jahre nach Korsika verbannt, dann aber auf Veranlassung der Kaiserin Agrippina zurückgerufen, um die Erziehung ihres Sohnes Nero zu übernehmen. Seneca bemühte sich mit aller Kraft darum, einen günstigen Einfluß auf Nero zu gewinnen, doch er fiel nach einiger Zeit in Ungnade und mußte sich auf Befehl Neros im Jahre 65 n. Chr. selbst den Tod geben, wobei er beste stoische Haltung bewies.

Wechselten derart in Senecas Leben äußerer Glanz und schwere Schicksalsschläge miteinander ab, so spiegelt sich das Ergebnis seines inneren Lebens und seiner inneren Kämpfe in seinen Schriften wider, in denen seine geistreiche, lebendige Darstellungsart und sein eigenartiger, prägnanter Stil immer wieder besonders fesseln. Neben den sog. Dialogen und einigen weiteren Abhandlungen ähnlicher Art sowie außer den Briefen an Lucilius hat Seneca noch eine Reihe von Tragödien, in denen Stoffe aus der griechischen Sage behandelt werden, und naturwissenschaftliche Abhandlungen geschrieben. Sein Hauptinteresse galt der Moralphilosophie, wie dies auch in allen seinen Schriften deutlich in Erscheinung tritt, in denen immer wieder die Behandlung ethischer Fragen im Vordergrund steht. Doch auch der