Die "beweisende" Struktur des Senecanischen Dialogs

Autor(en): **Abel, Karlhans**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **36 (1991)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660637

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

II

KARLHANS ABEL

DIE «BEWEISENDE» STRUKTUR DES SENECANISCHEN DIALOGS

Das Problem, das uns in dieser Stunde beschäftigen soll, die Komposition des Senecanischen Dialogs, reicht in eine ferne Vergangenheit zurück, bis in das Zeitalter der Reformation. Wichtige Wegmarken der Beschäftigung bezeichnen die Namen Erasmus von Rotterdam[1], Iustus Lipsius[2] und im 20. Jahrhundert Eugène Albertini[3]. In unserer Epoche, nach dem 2. Weltkrieg, wurde von Pierre Grimal[4] die Frage auf eine neue Ebene gehoben. Kühn wagte er es, mit dem eingewurzelten Dogma zu brechen: «Sénèque compose mal» und durch ein vertieftes Verständnis der Rhetorik im 1. Jahrhundert n. Chr. die Bauge-

---

1 Bei W. TRILLITZSCH, *Seneca im literarischen Urteil der Antike*, 2 Bde. (Amsterdam 1971), II 434 f.

2 I. LIPSIUS, *Sen.-Komm.* (aus dem Nachlass) (Antwerpen [4]1652), p. xi; 1; 40 u. ö.

3 E. ALBERTINI, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque* (Paris 1923).

4 P. GRIMAL, *Rome. La littérature et l'histoire*, 2 Bde. (Rome 1986), I 491-728; *Sénèque ou la conscience de l'Empire* (Paris 1978), 410-424.

danken Senecas aufzudecken. Die Forschung ist in vollem Fluss[5]; Abschliessendes darzubieten kann nicht die Aufgabe dieses tastenden, bescheidenen Versuchs sein.

Die historische Einordnung des Senecanischen Dialogs mag auf sich beruhen. Eine jüngst erschienene theologische Arbeit[6] macht es fraglich, ob man von der durch Hermann Usener inaugurierten Diatribenforschung einschneidenden Beistand erhoffen darf. Die geschichtliche Entwicklung, die die Abweichung des Senecanischen Dialogs vom Platonischen und seinen Derivaten bedingt hat, ist für unser Unternehmen peripher, da es seinen Schwerpunkt in werkimmanenter Interpretation hat und dem Aufeinander-Bezogensein der Teile zum Ganzen und zueinander nachspürt.[7] Daher gilt es zunächst das Skopos-Problem der Senecanischen *altercatio*[8] aufzuhellen. Auf den ersten Blick bieten die *Unterredungen*[9], denen sämtliche philosophischen Schriften mit Ausnahme der *Briefe* zuzurechnen sind[10], das Bild einer verwirrenden Vielfalt. Bei näherem Zusehen

---

5 Vgl. Verf., in *ANRW* II 32, 2 (1985), 654-775; vgl. *ANRW* II 36, 3 (1989), mit Arbeiten von B. MORTUREUX (1639-1685), F.-R. CHAUMARTIN (1686-1723), u.a.

6 Th. SCHMELLER, *Paulus und die «Diatribe»* (Münster 1987), 1-53.

7 Zur werkimmanenten Interpretation: W. SCHADEWALDT, *Hellas und Hesperien*, 2 Bde. (Zürich/Stuttgart ²1970), II 786 f.; vgl. V. PÖSCHL, *Kunst und Wirklichkeitserfahrung in der Dichtung*, 2 Bde. (Heidelberg 1979-1983), I 11-20.

8 Vgl. Sen. *Ben.* V 19, 8.

9 Vgl. Anm. 8.

10 *De beneficiis* scheint als *dialogus* gemeint zu sein: vgl. Anm. 8; ebenso das fragmentarisch erhaltene *De superstitione*, fr. 44 Haase, *ap.* Diom. *Gramm.* I p. 379 Keil und die zehn *dialogi* des Ambrosianus C 90 inf. (saec. XI): vgl. die Ausgabe von L.D. REYNOLDS (Oxford 1972), S. ix. *Clem.* und *Nat.* müssen als *dialogi* erschlossen werden auf Grund ihrer Formensprache; diese ist der der bezeugten *dialogi* gleichartig.

jedoch gewahrt man die vorherrschende Ausrichtung auf eine ethisch-pädagogische Zielsetzung. Mit Recht hat Eduard Norden[11] das Gros der Senecanischen Schöpfungen als Sittenpredigten charakterisiert. Nur drei *dialogi* weichen unverkennbar von dieser Aufgabenstellung ab: die *Consolatio ad Polybium*, die unter der Maske einer *consolatio* einen *libellus* verbirgt[12], *De vita beata*, wo sich der Schriftsteller in eigener Sache vernehmen lässt, und schliesslich die *Naturales quaestiones*, die den pantheistischen stoischen Gottesbegriff entfalten in dem Glauben, dass in der Suche und Erkenntnis des göttlichen Urseins das menschliche Leben aufsteigt zu dem Gipfel seiner Vollendung; wurde der Mensch doch, wie Pythagoras und Anaxagoras wollten — und Seneca war darin mit ihnen völlig eines Sinnes[13] —, als *spectator mundi* ins Dasein gerufen. Wir klammern die Naturphilosophie aus unseren Überlegungen aus; die Kompliziertheit der anstehenden Fragen verlangt eine gesonderte Behandlung des Senecanischen Weltbildes. Als Erzieher kehrt Seneca seine stoische Grundhaltung betont hervor. Klar steht ihm vor Augen, dass der Stoizismus während seiner dreihundertjährigen Geschichte mancherlei Stufen durchlaufen hat.[14] Er sucht vor allem Anlehnung bei den Archegeten der Frühzeit, Zenon und Kleanthes. Deren Telosformel besitzt auch für ihn bindende Kraft: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν[15], und er bekennt sich zu

---

[11] Ed. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, 2 Bde. (Darmstadt ^{5}1958; =^{2}1909 [Text], ^{3}1915 [Nachträge]), I 306.

[12] 1967 von uns verkannt (*Bauformen in Senecas Dialogen* [Heidelberg 1967], 93 f.); stillschweigend berichtigt 1985 (ursprünglich: Herbst 1978): *ANRW* II 32, 2 (s. Anm. 5), 718 und 654.

[13] Vgl. namentlich *Nat.* I praef. 1 ff.; VII 30, 1 ff.

[14] Vg. *Ep.* 33, 4; zu vergleichen wohl auch *Ep.* 92, 5 = *SVF* III p. 252, 53 (Antipater Tarsensis).

[15] *Vit.* 3, 1; *Ot.* 5, 1; *Ben.* IV 25, 1; *Ep.* 5, 4; 41, 8 u.ö.; vgl. *SVF* I 179 = Diog. Laert. VII 87. Kaum richtig schränkt M. POHLENZ diese Formel

dem Schibboleth stoischer Wertethik ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν[16] und seinem Äquivalent αὐτάρκη τε εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν[17], denn im philosophischen Denken der Griechen fällt das ἀγαθόν mit der Bedingung der Glückseligkeit in eins zusammen. Gleichwohl beobachtet man, dass gelegentlich die strenge Linie altstoischer Orthodoxie verlassen wird. Das *Trostschreiben an den Freigelassenen Polybius* ersetzt die stoische Apathieforderung durch die Metriopathie der Alten Akademie und des Peripatos, teils mit Rücksicht auf den Adressaten, teils mit Blick auf die eigene Person, denn Seneca empfindet sehr deutlich, dass es mit stoischer Schicksalsverachtung schlechterdings unvereinbar ist, wenn er um Straferlass nachsucht. Überdies hat M. Pohlenz mit Recht angemerkt, dass er in dem apologetischen *De vita beata* das Adiaphoriedogma aufweicht[18], demzufolge K. Reinhardts Behauptung, Seneca kehre in dem Werk seine Altgläubigkeit hervor[19], *cum grano salis* zu verstehen ist. Reichtum, so meint der Cordubenser im Widerspruch zu den Gründervätern, gebe bessere Möglichkeiten an die Hand zur Entfaltung von ἀρετή als Armut. Er rechtfertigt die heterodoxe Denkhaltung mit dem Hinweis darauf, dass man von ihm, einem *proficiens* niedrigsten Grades, nicht die sittliche Kraft eines *sapiens* verlangen dürfe. Wenn er gleich eingangs auf seine Eigenständigkeit gegenüber den Altmeistern pocht, dürfte er ebendiesen Punkt, die Aufwertung des προηγμένον «Vermögen», im Sinne haben. Es kommt auch vor, dass mit Rücksicht auf die Lesergemeinde die strenge stoische Forderung gemildert

---

auf Kleanthes ein: (*op. cit.* Anm. 18) I 27 ff.; vgl. G. MAZZOLI, *Seneca e la poesia* (Milano 1970), 23.

16 *Vit.* 4, 3 u. ö.; vgl. *SVF* I 188.

17 Vgl. *Vit.* 16; vgl. *SVF* I 187.

18 Vgl. M. POHLENZ, *Kleine Schriften*, 2 Bde. (Hildesheim 1965), I 409.

19 K. REINHARDT, *Poseidonios* (München 1921), 266 Anm. 1.

wird. Einen einschlägigen Fall bildet *De brevitate vitae*. Die Schrift wirbt nicht für die Weltweisheit Zenons, sondern weckt den Sinn für die Vernunftwissenschaft schlechthin. Doch im grossen und ganzen herrscht der Stoizismus der ersten Stunde. Das erzieherische Ziel, zu dem Senecas philosophische Lehrer ihren Jünger anleiteten, die Durchbrechung des *regnum fortunae*[20], versucht er seinen Lesern zu vermitteln. Die entscheidende Hilfe für die Eroberung der Freiheit des Ich und die Zertrümmerung der Tyrannei der *fortuna* ist die Bezwingung der Affekte nicht mit der Radikalität des Kynismus[21], sondern unter Beibehaltung der προπάθειαι, von denen keine Gefahren für den vernünftigen Willen drohen.[22] Vor diesem Hintergrund zerfallen die Senecanischen *dialogi* — scheidet man die *Naturales quaestiones* aus — in drei Gruppen. Die erste wird durch ein einziges Werk repräsentiert: *De brevitate vitae*. Es bildet gleichsam eine Vorhalle und öffnet, wie bemerkt, das Tor zur Philosophie schlechthin, nicht zu Zenons Lebensdeutung, mag auch der Schreibende seinen philosophischen Standort durchaus nicht verleugnen. Seit langem hat man erkannt, dass die Schrift als Protreptikos aufzufassen ist[23], dessen ältesterhaltener der Platonische *Gorgias* aus den 80-Jahren des 4. Jahrhunderts v. Chr. ist.[24] Die zweite Gruppe, die sechs Werke in sich vereinigt,

---

20 Vgl. G. BUSCH, «'Fortunae resistere' in der Moral des Philosophen Seneca», in *A & A* 10 (1961), 131-154.

21 *Ep.* 9,3; *Brev.* 14,2.

22 Vgl. Verf., «Das Propatheia-Theorem», in *Hermes* 111 (1983), 78-97.

23 A. GERCKE, *Seneca-Studien*, Jbb. f. class. Philol., Suppl. 22 (Leipzig 1896; Nachdr. 1971), 290.

24 Verf., «Die dritte Satire des Persius als dichterisches Kunstwerk», in *Kontinuität und Wandel* [...] *Franco Munari zum 65. Geburtstag* (Hildesheim 1986), 146, in Anlehnung an U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (*Platon* I [Berlin ^{5}1959], 179; 177).

macht den Weg frei, das Ich der Despotie des Schicksals zu entreissen. *De providentia* ruft zur Todesbereitschaft auf und löst nach des Äusserung des *26. Briefs* von der einzigen Fessel, die den Menschen bindet, mit Platon zu reden: von dem γλίχεσθαι τοῦ ζῆν.[25] *De constantia sapientis* und *De ira* in seinen drei Büchern ebnen die Bahn zum friedlichen Zusammenleben mit den Mitmenschen durch die Niederringung von Feindgefühlen, die aus *iniuria* emporkeimen, aus der Verletzung des Selbstwertgefühls und des eng damit verflochtenen Machtdrangs. Drei Dialoge schliesslich heilen die Selbstverzweiflung und den Selbstzusammenbruch als Folge eines schmerzenden Verlusts durch Tod bzw. Verbannung. Dabei ist, wie berührt, im Auge zu behalten, dass die Tröstung des kaiserlichen Hofbeamten das wahre Anliegen, Aufhebung der Exilstrafe, nur verhüllt. Die sechs Sittenpredigten der zweiten Gruppe erziehen zur *ratio* durch Zurückdrängung der *passio* im wesentlichen in den Spielarten des sogenannten Aristonischen Tetrachords, dem man bereits in Platonischen Texten begegnet. Die dritte Gruppe trachtet das sittliche Ziel «Vernünftigkeit» — entsprechend der Vernunftethik seiner Schule mahnt Seneca gebieterisch: *Ama rationem!* — mit positivem Inhalt zu füllen. Fünf Werke sind dieser Aufgabe gewidmet. Umfassend sucht sie Senecas *lex vitae*, bekannt unter dem Titel *De beneficiis*, zu lösen.[26] In der ὁμόνοια des Menschengeschlechts findet das sittliche Streben des Einzelich, soviel auf es selbst ankommt, seine krönende Erfüllung. Vorstufe zu diesem Endziel ist die Knüpfung von Freundschaftsbanden von Mensch zu Mensch durch Akte liebend gewährter und liebend empfangender χάρις, wo immer die Gelegenheit sich bietet. In «Das Göttliche»: «Edel sei der Mensch, hilfreich

---

[25] Vgl. Plat. *Phd.* 117a.

[26] Vgl. Verf., *Senecas «lex vitae»*, Pöner Stoische Studien (=Marburger Gelehrte Gesellschaft) (Marburg 1987).

und gut usw.» hat Goethe dem Senecanischen Humanitätsideal seine gewaltige dichterische Stimme verliehen, ob aus Geistesverwandtschaft, ob aus einem Abhängigkeitsverhältnis, sei nicht näher untersucht. *De clementia* weist dem siebzehnjährigen Nero seinen herrscherlichen Pflichtenkreis, die väterliche Fürsorge für die Untertanen, die den Irrenden mit möglichst sanften Strafmitteln zum Gesetzesgehorsam zurückzuleiten bestrebt ist. *De tranquillitate animi* enthüllt den Dienst am Gemeinwesen als Wesensgehalt des erfüllten Lebens; die Aufopferung für das Staatsganze allein gewährleistet die Überwindung der *displicentia sui* und verheisst die selig in sich selbst schwingende εὐδαιμονία, das *sibi placere*, die χαρά des guten Gewissens. *De otio*, grösstenteils zerstört, scheint seine Sinnmitte darin gehabt zu haben, dass auch das erzieherische Wort, seine menschenbildnerische Kraft dem obersten Lebensgebot *hominibus prodesse* durchaus genügt. Dazu fügt sich passend Senecas *apologia pro vita sua* (Cardinal Newman) *De vita beata*, in dem der Cordubenser seine Lebensmaxime offenbart und damit auch seine ethisch-pädagogische Schriftstellerei — die nicht zuletzt sittliche Selbstkritik ist[27] — ins rechte Licht rückt. Soviel zum σκοπός von Senecas *dialogi*, die trotz ihrer Aufspaltung in vielfältige Einzelbestrebungen zur Hauptsache die Einheit ihres Grundwollens unübersehbar hervortreten lassen: auf Vernünftigkeit ist das Absehen gerichtet, in der die Menschlichkeit zur Reinheit ihres Wesens erblüht.

Damit ist ein tragfähiges Fundament für das Taxis-Problem gelegt. Eine Untersuchung der kompositorischen Mittel, deren sich Seneca bedient, um als *generis humani paedagogus* zu wirken, braucht nicht zu fürchten, am Zustand der Texterhaltung zu scheitern, da die Zerstörungen des Wortlauts sich in ver-

---

[27] Vgl. *Vit.* 17, 3 ff.

gleichsweise engen Grenzen halten. Erasmus' Ansatz[28] leistet für einen Einstieg in die Analyse des Gefüges unschätzbare Hilfe. Eine sonderbare Paradoxie hat es gefügt, dass das Erkenntnisinstrument, das dem grossen Gelehrten dazu diente, über Senecas Fügekunst den Stab zu brechen, in der Hand des Interpreten des 20. Jahrhunderts zum Werkzeug wird, der inneren Einheit der geistigen Gebilde sich zu bemächtigen.[29] Die zwölf *dialogi*, einerlei ob echte oder vorgetäuschte Sittenpredigten, spiegeln offensichtlich das Modell des λόγος, wie es die Aristotelische *Rhetorik* in Buch III entwirft — jene Rhetorik, die, wie D. Ross[30] dankenswerterweise in Erinnerung ruft, mancherlei Gedankengut aus dem Platonischen *Phaidros* aufgenommen hat. Man nimmt deutlich einen dreistufigen Bau wahr. Das Beweisthema, die πρόθεσις, ist eingebettet in einen einleitenden Abschnitt, das Proöm. Daran fügt sich der beweisende Teil, die πίστις, der in den meisten Fällen durch eine *partitio* aufgespalten wird, sei sie fünf-, drei- oder zweigliedrig. Ausgenommen vom Dispositionsschema sind: *De brevitate vitae*, *De tranquillitate animi* und *De vita beata*. Hingegen in *De ira* und den beiden *Trostschriften an Marcia* und *Polybius* sowie in *De beneficiis* liefern Ersatzformen die gewünschten Aufschlüsse über den Bauplan der *argumentatio*. Die weitflächige, raumgreifende *transitio* in *De ira* beispielshalber lässt einen Rückschluss auf die *partitio* zu, mag deren Fehlen primär oder sekundär bedingt sein, d.h. mag die Ursache der Lücke im Willen des Autors oder in den Zufälligkeiten der Überlieferungsgeschichte zu suchen sein.

---

28 Vgl. Anm. 1.

29 E. ALBERTINI (*op. cit.* Anm. 3), 314 f., angeregt durch H. Diels und Ed. Norden, ist geneigt, das Streben Senecas nach dem *ponere totum* Horazens zu leugnen.

30 D. ROSS, *Aristotle* (London 1964 = [5]1949), 271 Anm. 1; I. DÜRING, *Aristoteles* (Heidelberg 1966), 135.

Über die *partitio* lässt sich Aristoteles in der *Rhetorik* nicht aus. Ihr Vorhandensein als Gliederungsmittel in der zeitgenössischen rhetorischen Praxis jedoch unterliegt keinem Zweifel; geht sie doch schon auf die *Apologie des Palamedes* aus der Hand des Gorgias zurück[31], denn die Bestreitung der Echtheit gilt heute als Ausfluss der Hyperkritik des 19. Jahrhunderts.[32] Der Platonische *Gorgias* und die Eros-Rede des Agathon im *Symposion* bezeugen die Verbreitung im frühen 4. Jahrhundert v. Chr. Ciceros *Brutus* unterrichtet uns, dass Hortensius diesem kompositionellen τέχνασμα in die lateinische Beredsamkeit Eingang verschafft hat. Nach Art eines gewissenhaften Chronisten versäumt Albertini nicht, dieses historische Faktum getreulich zu verbuchen.[33] Den Beweisgang krönt der Epilog mit seinen beiden üblichen Funktionen: der kraftvollen Herausarbeitung der dominierenden Argumente und der Willenssteuerung durch Affektentfaltung.[34] Gorgias' *Palamedes* freilich verzichtet auf die Zusammenfassung[35], ein geistreicher Schachzug des Redners, der nach Gorgias' Fiktion vor Gericht um sein Leben kämpft: seine Richter haben es nicht nötig, dass man ihr Gedächtnis auffrischt, und sie besitzen ein sichereres Urteil, als dass der Redende es wagen dürfte, ihr Denken in dieser oder jener Richtung zu beeinflussen.

Die πρόθεσις gestaltet Seneca mit souveräner Freiheit. Von ihrer Stellung im Proöm liest man es mit besonderer Deutlich-

---

31 *Vorsokr.* 82 B 11a § 5.

32 Vgl. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* III (Cambridge 1969), 192 Anm. 2; M. UNTERSTEINER, *The Sophists* (engl. Ausg. Oxford 1954), 95.

33 E. ALBERTINI (*op. cit.* Anm. 3), 245.

34 E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (Bern/München ³1961), 99.

35 *Vorsokr.* 82 B 11 a § 37.

keit ab.[36] In *De ira* eröffnet sie das *exordium*. Novatus, Senecas älterer Bruder, hat ihn — vorgeblich oder tatsächlich; eine literarische Fiktion lässt sich nicht mit Sicherheit ausschliessen[37] — gebeten, über den Zorn zu schreiben, seit frühhellenistischer Zeit ein häufig behandeltes Thema der Affektpsychologie[38], die nach Poseidonios ihren Urheber in Pythagoras, ihren Ausgestalter und Vollender in Platon hat.[39] Seneca kommt diesem Ersuchen nach. Die Gefährlichkeit des Affekts mit seinem Hang zur Selbstvernichtung und zu epidemischem Um-sich-Greifen dient als zugkräftiger Anreiz für das Leseinteresse. Zugleich benutzt der Schriftsteller die Einleitungspartie zur wirkungsvollen Bekämpfung dieser seelischen Krankheit, indem er auf ein Heilmittel zurückgreift, das der Begründer der Sextierschule empfahl: die Selbstbetrachtung des Zornigen im Spiegel. Durch das σχῆμα διανοίας der ἐνάργεια transponiert der Autor sie ins Literarische. Er malt in grellen Farben die Vertierung des Menschen — den die Gott-Natur als ζῷον ἥμερον = *animal mite* geschaffen hat — im Erregungszustand. Das Gewicht dieses therapeutischen Kunstgriffs mag man daran ermessen, dass der Seelenarzt ihn zweimal an herausragenden Stellen der *tractatio* wiederholt: zu Ende des prophylaktischen Abschnitts und vor Beginn der eigentlichen Zorntherapie. In *Dial.* I, *Über die Vorsehung*, wird die πρόθεσις in zwei Teile gespalten, Frage

---

36 Ganz oder teilweise verloren sind die Proöme in Dial. III-V (*Ir.*), VIII (*Ot.*) und XI (*Polyb.*); vgl. E. ALBERTINI (*op. cit.* Anm. 3), 147, 148, 149.

37 Das Problem des Adressaten lässt sich mit unseren Erkenntnismitteln nur teilweise klären; die Bedeutung für den Einzeldialog wird von H. DAHLMANN, *Kleine Schriften* (Hildesheim/New York 1970), 236-252, bes. 243 ff., überschätzt.

38 Vgl. Bion von Borysthenes, T 10 Kindstrand mit Kommentar.

39 F 165, 164 ff. E.-K. mit Kommentar (S. 606) = 410 Th. — Vgl. im allg. O. GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Sammlung Dalp 66 (Bern/München 1959), 290-302.

und Antwort. Die Frage, das Problem der Theodizee, das nach gewissen Vorstufen Chrysipp zum Rang eines vollgewichtigen Themas erhob, leitet das Proöm ein; die Antwort, die Versittlichung und damit die Vergöttlichung des Menschen durch läuterndes Leid, behauptet die Mitte der Eröffnungspartie. Eingerahmt wird dieser πρόθεσις-Kern, wie man ihn sachgerecht nennen darf, durch ein glänzendes antithetisches Tafelbild von Makrokosmos und Mikrokosmos, das in zwei gegenläufigen Sinnbewegungen Form und Farbe, Relief und Kontur gewinnt. Das Bild des Kosmos, der für stoisches Verständnis mit der Gottheit wesenseins ist, entrollt sich vor der Phantasie des Lesers in zwei Stufen in ihrer strahlenden Pracht, der supralunaren und der sublunaren Welt, wie sie erstmals pythagoreisches Denken konzipierte.[40] Dem Alleinen tritt als Kontrastbild gegenüber die sittlich gereinigte menschliche Seele, konkretisiert in der geschichtlichen Gestalt des Cato Uticensis in dem Augenblick seines Freitodes. Seneca malt die Grässlichkeit seiner Selbstvernichtung detailliert aus, damit der Triumph des sittlichen Willens, Selbst-Herrlichkeit (im etymologischen Sinne des Wortes)[41], in um so gleissenderen Lichte erstrahle. Hier wie anderswo liebt er es, das Schöne vor dem Hintergrund des Hässlichen, Grässlichen, Widerwärtig-Abscheulichen zu zeigen, damit der Strahlenglanz seiner Seinsbeschaffenheit im Kontrast an intensiver Leuchtkraft gewinne. Eine enge Verwandtschaft zu dem Prinzip der *narratio probabi-*

---

[40] W. WINDELBAND-H. HEIMSOETH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen [14]1948), 47 f.; vgl. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* I (Cambridge [3]1971), 209.

[41] Sie entspricht dem *animus potens sui* der Maecenas-Ode (Hor. *Carm.* III 29, 41); vgl. im allg. V. PÖSCHL, *Die grosse Maecenasode des Horaz* (*c. 3, 29*), SHAW Jhrg. 1961, 1 (Heidelberg 1961), und *Horazische Lyrik* (Heidelberg 1970), 198-245 (bes. 224-230; vgl. 225).

lis ist nicht von der Hand zu weisen.[42] Der Schriftsteller hat das Proöm so ausgeformt, dass er, ehe er noch in den eigentlichen Beweis eintritt, für das Beweisziel einen denkbar günstigen Boden bereitet. Ein Beispiel für die πρόθεσις am Ende des Proöms gewährt der zehnte Dialog *De brevitate vitae*. Die allerseits beklagte Kürze des menschlichen Lebens ist keineswegs ein Naturgesetz. So zu denken wäre Blasphemie; denn Natur ist Gott, Gott Natur nach stoischem Verständnis. Sie ist vielmehr selbstverschuldet und unterliegt der Verfügungsgewalt des Willens eines jeden Einzelich. Bei sinnvoller, vernunftbestimmter Einteilung — und damit ist das Beweisthema aufgerichtet — reicht die Lebensspanne für den Auftrag des menschlichen Daseins in der Welt. Zwei Antithesen, die von wahr und falsch und die von Natur und Geist, webt Seneca kunstvoll ineinander, damit die πρόθεσις als Epiphonem klangvoll hallend schliesse. *De constantia sapientis* stimmt mit *De brevitate vitae* insofern überein, als es die πρόθεσις an das Ende rückt, doch begnügt es sich nicht mit einer einmaligen Darlegung, sondern führt das Beweisziel, das stoische Paradoxon, der Weise sei immun gegen Unrecht und Beleidigung, mehrmals vor im Gegensatz zur Schulregel, nach der das Beweisthema nur ein einziges Mal, und zwar in knapper, prägnanter Form erscheinen sollte.[43] So drängt sich die Frage nach der atypischen Gestaltung auf. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, dass die formale Abweichung ihre Ursache in der Ausgefallenheit der These hat, in der sich das innerste Wesen stoischen Denkens enthüllt: der ontische Selbstand der sittlichen Persönlichkeit, den sich Zenon als kostbarstes Erbe Sokratischer Sinnesweise zu eigen machte.[44]

---

[42] Vgl. Quint. *Inst.* IV 2, 31; 52 ff.

[43] Vgl. Quint. *Inst.* IV 5, 26 ff.

[44] *SVF* I 216 (S. 53,2); Sokrates bei Plat. *Apol.* 30 c (ein geflügeltes Wort); vgl. H. MAIER, *Sokrates* (Tübingen 1913; Neudr. Aalen 1964), 382-427; 382 (Autonomie und Autarkie des Einzelich im Sinne H. Maiers).

Danach ist das moralische Ich wie die Gottheit *necessitas sua* und kann in seiner Gutheit — und, soweit es sterbliches Vernunftwesen ist, Verworfenheit — nur durch sich selbst bedingt werden. Diesen eigentümlichen Gedanken will Seneca im Vorfeld bis zu einem gewissen Grade begreiflich machen und gegen die abstumpfende Wirkung der Gewöhnung scharf abgrenzen. Gleichzeitig glorifiziert er ihn und hebt ihn empor zur Gottebenbürtigkeit. Diese beiden Tendenzen werden ihm zum Anlass der *expolitio* der πρόθεσις, zum ausgiebigen Verweilen bei der Themenankündigung. Eindringlich veranschaulicht wird die πρόθεσις durch das historische Beispiel des Cato Uticensis, der die wüsten Schmähungen des Janhagels ungerührt über sich ergehen lässt. So stellt er in der Form der Realchrie grandios stoische Schicksalsüberlegenheit zur Schau, jene Härteprobe des in sich gefestigten Ich, die Zenons *regula vitae* unter allen Philosophenschulen eine einzigartige Spitzenstellung verlieh. In der *Trostschrift an Marcia*, die die λύπη (in der Form des πένθος), zu bezwingen bestrebt ist, weist er der πρόθεσις im Proöm zugleich die Anfangs- und Endstellung zu. Die Eingangsworte entrollen überdies die metaphysische Tragweite des Schmerzes um den Verlust eines geliebten Angehörigen: ihrem tiefsten Sinne nach ist das Leid um den geliebten Toten Anklage der *fortuna*, d.h. nach stoischen Begriffen der Gottheit. Die πρόθεσις des Ausklangs bereitet auf eine harte «Kur» vor, um den Willen zu äusserster Standhaftigkeit zu stählen. Der Seelenarzt beabsichtigt nämlich, alte Wunden aufzureissen und Marcia an die Selbsttötung ihres Vaters zu erinnern und damit die widersprechenden Gefühle, die sie damals zerrissen, das Nein zu dem bitteren Verlust und das Ja zu dem Triumph über die grausamen Absichten seiner Feinde, für die Heilung fruchtbar zu machen. Diese ringförmig gestaltete πρόθεσις rahmt — als Bildinhalt — nicht nur das Motiv von der resistenten chronischen Natur der seelischen Krankheit ein, sondern vor allem das von Marcias Seelenstärke beim Tode ihres Vaters: sein wahres, sein geistiges Ich suchte

sie zu retten, indem sie seine literarische Hinterlassenschaft dem Flammentod des Autodafés entriss, ein vernehmlicher Appell an ihre Selbstachtung zu gleicher Seelenstärke in gleicher Schicksalslage. Grosse Ähnlichkeit mit der *Trostschrift an Marcia* in formaler Hinsicht weist die *an die Mutter Helvia* auf. Auch sie zeigt die πρόθεσις in kyklischer Komposition am Anfang und am Ende. Stärker als bei Marcia betont Seneca der Mutter gegenüber, dass das Ziel seiner paramythetischen Heilung stoische Apatheia, nicht peripatetische Metriopathie ist; hat Helvia doch während ihres leidübersäten Lebens ein aussergewöhnlich hohes Mass an Widerstandskraft an den Tag gelegt. Die breite Ausmalung dieses leiderprobten Daseins füllt einen guten Teil des Bildinhalts, den die προθέσεις rahmend umschliessen. Mit den beiden Trostschriften hat *De beneficiis* die ringförmige Komposition gemein. Der Austausch freundschaftlicher Liebe erscheint als ein Hochziel menschlicher Existenz. Doch während der Eingang der Eröffnungspartie die falsche Behandlung der χάρις durch die Menschen im allgemeinen anprangert, schliesst Seneca das Proöm mit einem scharfen Angriff auf Chrysipp, der zwar die Fehlerhaftigkeit des allgemeinen Verhaltens erkannt hat, sie jedoch mit ungeeigneten erzieherischen Mitteln zu beheben versucht, was um so bedauerlicher ist, als das Fundament der Sittlichkeit auf dem Spiele steht: das einträchtige Zusammenleben der menschlichen Gesellschaft. Der Fürstenspiegel *De clementia* steht formaliter dem Protreptikos nahe. Die πρόθεσις nimmt Endstellung ein, ist freilich als *commoratio* gestaltet. Seneca begnügt sich nicht damit, den hohen Rang der Milde als herrscherlicher Tugend zu rühmen, zugleich lässt er scharfe Hiebe auf diejenigen fallen, die diese ἀρετή meinen verächtlich machen zu können. Ganz eigenwillig ist die πρόθεσις in *De tranquillitate animi* geformt. Sie ist — so paradox das klingen mag — deckungsgleich mit dem Proöm. Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint die Einleitung als seelenärztlicher Rat Senecas auf die Konsultation seines Patienten Serenus.

Unter rhetorischem Blickwinkel liegt eine doppelte *commoratio* über die *displicentia sui* vor: die erste wird von Serenus detailliert geschildert und von Seneca als Misstrauen des Rekonvaleszenten in seine eigene Genesung diagnostiziert. In ihr erkennt der Seelenarzt den günstigsten Fall eines vielfältigen allgemeinen Leidens, des Leidens an sich selbst. Dieses Siechtum an sich selbst analysiert er in der zweiten *commoratio* und macht es zum Gegenstand seines therapeutischen Versuchs; es kann in seiner schlimmsten Form sich zum *taedium vitae* steigern, den Geschmack am Leben vergällen und zum Selbstmord aus blasierter Langeweile führen (*quo usque eadem?*). Man könnte von einem rhetorischen Geniestreich sprechen, der die Fesselung der Aufmerksamkeit für die *res* einzig durch die *res* und ihr existentielles Flechtwerk erreicht. Nicht weniger eigenwillig ist die Einbettung der πρόθεσις im siebenten Dialog, *De vita beata*. Oberflächlich betrachtet, liegt Identität mit *De ira* vor: die Themenankündigung eröffnet — dieser Eindruck drängt sich auf — das Proöm: es geht um das Ziel der Ziele nach stoisch-Sokratischem Verständnis, die εὐδαιμονία und ihre Eroberung.[45] Bei tieferem Eindringen gewahrt man, dass die Art der Erreichung des *summum bonum*, will sagen: des Geistes durch den Geist, integrierender Bestandteil der πρόθεσις ist; die Themenbestimmung ist also über das Proöm verteilt. Macht man sich klar, dass die Innenschau — wie jeder Denkakt — das denkende Ich zur notwendigen Voraussetzung hat und das Ich nicht allgemein und unbestimmt, sondern persönlich zu nehmen ist, so geht einem auf, dass wesentliche Teile der πρόθεσις ihre Selbstbezogenheit, im Dunkel — oder richtiger vielleicht: im Halbdunkel — bleiben mit der Folge des scheinbaren Auseinanderbrechens der verbor-

[45] Vgl. Plat. *Euthd.* 278 e = Sen. *Vit.* 1, 1. Der Satz begegnet in Ciceros *Hortensius* (fr. 58 f. Grilli) und wahrscheinlich dessen griechischem Vorbild: Aristoteles' *Protreptikos*.

genen Einheit der Werkganzheit in ein Diptychon. Diese Formenvielfalt bei der Zusammenschweissung von πρόθεσις, und Proöm ist mehr als ein müssiges artistisches Spiel, das mit seiner schier unerschöpflichen formalen Gewandtheit prunkt. Begnügen wir uns — angesichts des eng gezogenen zeitlichen Rahmens — festzustellen, dass Seneca in der Eröffnungspartie bestrebt ist, den Leser im innersten Kern seines Wesens zu treffen, ihm das Gefühl zu vermitteln: *Tua res agitur* und den Fehler von Chrysipps frostigen und wenig gehaltvollen Unterweisungsversuchen zu vermeiden[46]!

Der eigentliche Kernteil, in Aristotelischer Terminologie die πίστις, wird für gewöhnlich durch die *partitio* von dem eröffnenden Abschnitt getrennt. Ganz auf das Dispositionsschema verzichten einzig drei Dialoge, wie bemerkt, *De tranquillitate animi*, *De brevitate vitae* und *De vita beata*. In *De tranquillitate animi* kann trotz fehlender *partitio* der Beginn des Mittelstücks kaum zweifelhaft sein. Die Frage, die der Patient Serenus dem *directeur de conscience* Seneca vorgelegt hatte, findet ihre erste und zugleich durchschlagende Antwort mit dem Beginn des Kernteils: Dienst am Gemeinwesen hilft aus dem Ungenügen am eigenen Ich, und zwar mit grösserer Radikalität, als Athenodoros sie forderte. Erhebliche Schwierigkeiten bereitet die Erkenntnis der Gliederung der *curatio*, als die Seneca den Dialog verstanden wissen will. Auf den ersten Blick scheint eine lockere Aneinanderreihung von *remedia* vorzuliegen. Bei tieferem Eindringen gewahrt man die Zusammenfügung der Einzelabschnitte zu drei unebenmässigen Bautrakten. Der erste rückt die positive und negative Ichgestaltung in die Mitte. Der βίος πρακτικός ist zur Entfaltung seiner vollen Wirkkraft zu flankieren mit körperlicher und geistiger *frugalitas*, d.h. Einschränkung von Geld und Gut und Konzentration des Wissenserwerbs

---

[46] Vgl. *Ben.* I 4, 4 ff.

auf das Essentielle. Der zweite Bautrakt hat seinen Angelpunkt in dem Ich-Weltverhältnis und gibt Ratschläge, wie sich das Ich aufführen sollte, solange es der despotischen Macht des *regnum fortunae* noch nicht entronnen ist. Zwei Aspekte treten nacheinander ins Gesichtsfeld: der Blick richtet sich zunächst auf das Ich als Bezwinger des eigenen Schicksals, alsdann auf das Ich als teilnahmsvollen Zuschauer fremden Lebensringens. Durch äusserste Kürze ist das dritte Bauglied des Mittelstücks ausgezeichnet. Unter der Rubrik «Verschiedenes» bündelt es drei *remedia*, die sich den beiden vorangegangenen Bewegungen schlecht einordnen: a) die Mahnung zu ungekünstelter Natürlichkeit; b) zum Wechsel zwischen Einsamkeit und Geselligkeit und c) zur ablösung von Anspannung und Entspannung bzw. von Arbeit und Spiel. Drei leuchtende Beispiele, Sokrates unter der Herrschaft der Dreissig, Diogenes' des Kynikers Anspruchslosigkeit und Iulius Kanus' Todesbereitschaft, lassen am Horizont das Fernziel des *emendatio sui* aufleuchten und beflügeln den Willen zur *aemulatio sapientis*, die wesensgleich der *aemulatio dei* ist, wie das Werk zu verstehen gibt. Die glanzüberstrahlten *laudes sapientis* zu Beginn des zweiten Bautrakts — ihre intensive Glut hebt P. Grimal mit dem ihm auszeichnenden Feingefühl für literarische Werte hervor[47] — stehen im Dienst derselben Aufgabe: für das καλόν der ἀρετή den inneren Sinn aufzuschliessen. In dem Begriff der *fiducia sui* verdichtet der Schriftsteller raffend das seiner Selbst gewisse, fest in seinem Sein ruhende Ich.[48] Trichotomisch gegliedert ist auch die Architektonik des argumentativen Teils in *De brevitate vitae*. Die dreiphasige Rhythmik der Gedankenabfolge wird mit weitausschwingender Antithetik

---

[47] P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, 413-416.

[48] *Tranq.* 11, 1. - Im Weisen sind Sein und Sollen, Ideal und Wirklichkeit zur Einheit verschmolzen entsprechend dem ethischen Intellektualismus des Sokrates.

erreicht. Das Widerspiel «Tor-Weiser», das mit Blick auf das Thema «Zeit» immer wieder in den Gegensatz *occupatus-otiosus* hinübergleitet, markiert die Fermaten der Sinnbewegung. Der Auftakt der *argumentatio* ist eine Wiederholung der πρόθεσις in sprachlich variierter Form: vernünftiger Zeitgebrauch macht die Endlichkeit des Lebens unerheblich; danach ein Lasterkatalog, der den Zeitverlust durch das Sinnlose *ad oculos* demonstriert. Das Weisenbild wird als Kompositionsmittel eingesetzt und hebt die drei Bautrakte gegeneinander ab. Das erste verherrlicht den Weisen im Sinne epikureischer Lehrtradition, wie sie aus Lukrez und Horaz bekannt ist, als *satur conviva* an der reichgedeckten Lebenstafel. Die epikureische Farbgebung verbirgt stoischen Ideengehalt: Lebenssattheit wird demjenigen geschenkt, der sein Leben für sich, d.h. für die Vollendung seines moralischen Selbst verwendet. Während das erste Tafelbild den Weisen und sein Leben vorführt, zeigt das zweite *sapiens*-Bild den Weisen angesichts des Todes. Indes der Tor, uneingedenk der der epikureischen Warnung[49], im μελλησμός sein Leben vergeudet und daher angesichts der letzten Stunde um Aufschub fleht, von dem Bewusstsein gequält, an seinem Leben vorbeigelebt zu haben, überschreitet der Weise mit ruhiger Gelassenheit die *ultima linea rerum*. Der dritte und letzte Abschnitt bietet das Bild des *sapiens* nicht in End-, sondern in Mittelstellung. Raum soll gewonnen werden für die *traductio*, die Brandmarkung des kürzesten Lebens, das Sorge zernagt, zerkrümelt. Es ist ganz der Zukunft verfallen, über die das Ich, wenn es *ex crastino pendet*[50], nichts vermag. Zugleich eröffnet die Platzvertauschung die Möglichkeit, dem dritten Weisenporträt den Rang eines Höhepunkts der inneren Bewegung zu geben. Kluge Lebensdisposi-

---

[49] Vgl. *Gnomologium Vaticanum* 14 Arrighetti[2].

[50] Vgl. R. BUSA-A. ZAMPOLLI, *Concordantiae Senecanae* (Hildesheim/New York 1975), I p. 220 a (zwei Beispiele).

tion verleiht nicht nur ausreichende Lebensdauer, sie bewirkt Sprengung des Lebensrahmens und Erhebung des endlichen Wesens «Mensch» zu göttergleicher Ewigkeit. Unser Aufriss lässt in seiner Kargheit erkennen, dass im Gegensatz zu verbreiteten Vorstellungen die Komposition des Zehnten Dialogs ein beachtliches Mass an Kunstsinn und Kunstgeschick verrät.

Schliessen wir den Gedankenzug mit einem Blick auf die πίστις von *De vita beata*! Seit langem weiss man, dass für den Grundriss die Diptychonform, wie gestreift, massgebend ist. So Lipsius, so P. Grimal[51]! Unbeachtet blieb, dass eine jede der beiden Tafeln das Dreistufenmodell des Aristoteles spiegelt, das Werk also zwei Proöme, zwei *argumentationes* und zwei Epiloge enthält. Grund für diese Besonderheit ist das Anliegen der Schrift. Der Autor versucht sich zunächst Klarheit über die Unausweichlichkeit seiner — stoischen — Lebensmaxime zu verschaffen; alsdann bekennt er — sich selbst und der Öffentlichkeit —, dass er hinter der hohen Norm, die die epikureische Verquickung von ἡδονή und ἀρετή schroff ablehnt, weit zurückbleibt. Die Selbstprüfung durch das Gewissen lehrt ihn, dass er ein προκόπτων der untersten Stufe. Kritik von aussen freilich kann ihm nicht helfen bei seiner Suche nach der εὐδαιμονία, da der Denkakt notwendigerweise subjektverhaftet. Wie die erste Tafel nach entsprechendem Proöm in *confirmatio* und *refutatio* die Wahrheit des stoischen Grunddogmas erhärtet, dass ἀρετή allein als Grundlage für die εὐδαιμονία hinreicht, so macht die zweite deutlich, dass über Erfolg oder Misserfolg des auf die Wahrheit ausgerichteten Lebens einzig das eigene Gewissen entscheidet. Angesichts der Allgewalt der Mein-Beziehung im denkenden und wollenden Ich ist die Fremdeinwirkung auf die Selbstgestaltung zur Ohnmacht verurteilt.

---

[51] I. LIPSIUS (*op. cit.* Anm. 2), 232; P. GRIMAL (éd.), L. Annaei Senecae *De vita beata* (Paris 1969), 7 f.

Neben diesen πίστεις, die auf eine *partitio* verzichten, stehen solche, die sie durch verschiedene Techniken halb verstecken. Es sind, wie erinnerlich, *De ira*, die *Consolatio ad Marciam*, die *Ad Polybium* und *De beneficiis*. Vermeiden wir uns zu sehr in Einzelheiten zu verlieren! In *De ira* scheint die grossräumige Gliederung der *argumentatio* auf die *transitio* in der Mitte des zweiten Buches begrenzt zu sein. Der Textverlust in der Eingangspartie schafft unstreitig eine gewisse Unsicherheit. Doch hat es den Anschein, als ob *De ira* dasselbe Baumodell benutze wie Tacitus im J. 98 in seiner völkerkundlichen Studie, der *Germania*. Während Tacitus mit dem Widerspiel ὅλον-μέρος arbeitet, zieht Seneca das altüberkommene Schema «Wissen-Wagen» heran. Im theoretischen Teil wird in kritischer Auseinandersetzung mit der peripatetischen Affektpsychologie die stoische Sicht klargelegt: Affekt ist nichts weiter als Vernunftverbiegung; er lässt sich vermeiden, wenn Vernunft sich der Wahrheit unterwirft durch den Akt der συγκατάθεσις. Der heilende Abschnitt gliedert sich in einen prophylaktischen und in einen therapeutischen Teil. In früher Kindheit sollten geeignete Vorkehrungen getroffen werden, dass eine Disposition zum Zorn tunlichst unterbunden wird. Der gereifte Mensch aber sollte namentlich durch *recognitio sui*, die Selbstkontrolle regelmässig geübter Introspektion, die Neigung zum Zorn eindämmen. Während *De ira* wahrscheinlich auf eine *partitio* verzichtet, hat *De beneficiis*[52] sie von der gewohnten Stelle verrückt und in das Proöm hineinverlegt. Zugleich ist die usuelle Funktion verdunkelt und in eine Kritik an Chrysipps Darstellungsweise verwandelt. Der «Papst der Stoa» wird hart getadelt, weil er, uneinge-

---

[52] F.-R. CHAUMARTIN, *Le «De beneficiis» de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale* (Lille/Paris 1985); ders., in *ANRW* II 36, 3 (1989), 1686-1723 (werktranszendent); Verf., *Senecas «lex vitae»* (s. Anm. 26) (werkimmanent).

denk der erzieherischen Notwendigkeiten seines Themas, sich in geistreichelnden Allegoresen des Graziensymbols verliert. Das Thema ist von grösster Bedeutung. Fernziel ist die *concordia generis humani*. Den Weg dorthin bahnt die aktive und passive χάρις, die das Reziprozitätsprinzip χεὶρ χεῖρα νίζει = *manus manum lavat* auf eine sittliche Ebene hebt, indem sie die Autotelie der χάρις in ihrer doppelten Gestalt ins Bewusstsein hebt und zur *beneficii inter duos lex* erklärt. In die Mitte des Werks — Buch IV — rückt der Schriftsteller die χάρις als Ideal und als Wirklichkeit, als Ideal steigt sie auf zu göttergleicher Ebene und nimmt die Gestalt der sich selbst genügenden Güte an, als Wirklichkeit wandelt sich die makellose Vollendung zum strebenden Sich-Bemühen, das strauchelnd sich des rechten Wegs bewusst bleibt. Vorangestellt sind dem Kulminationspunkt der inneren Bewegung die praktischen Regeln für das *beneficium dare*, *beneficium accipere* und *beneficium reddere*. Das Gegenstück ist theoretischer Natur und verbreitet sich über die Verpflichtungsproblematik, das *beneficium debere*; das Bindeglied zwischen *b. accipere* und *b. reddere* wird in sechs Abschnitten durchmessen: Nachdem zunächst das Ich-Du-Verhältnis einer jeglichen χάρις ins Licht gehoben worden ist (a), wird die Verpflichtung aus der Sicht des gebenden (b), dann des nehmenden Teils (c) beleuchtet. Die uneingeschränkte Allgemeinheit (d) und der Geltungsbereich der *beneficii inter duos lex* (e) füllen neben den *laudes sapientis* (f), denen Spitzenstellung eingeräumt wird, das letzte, das siebente Buch, soweit es die *tractatio* rundet.

Die beiden *Trostschriften an Marcia* und *an Polybius* — die eine echt, die andere eine verkappte Petition — erklären sich aus den Kompositionsbemerkungen, die Seneca der *tractatio* des sechsten Dialogs voranschickt. Man erfährt u.a., dass es in der Mahnrede üblich ist, einen *praecepta*-Teil dem *exempla*-Teil voranzustellen. Das ist offensichtlich das Baumodell für die *Trostschrift an Polybius* in ihrem Kernteil. Da sie in Wahrheit darauf aus ist, Polybius für die Begnadigung zum Fürsprecher zu

gewinnen, wird zwischen *praecepta-* und *exempla*-Teil ein Zwischenstück eingelegt, eine Verherrlichung des Kaisers im Vergleich zu seinem Vorgänger Caius. Claudius erscheint als Retter des Imperiums, das Caius dicht an den Rand des Abgrunds brachte. Seine herrscherliche Milde erstrahlt in leuchtendem Glanz und lässt, durch Kriegsruhm erhöht, auch den Geächteten hoffen. Wie in dem Zwischenstück die Ringkomposition herrscht, so auch in dem *praecepta*-Teil. Anfang und Ende behauptet das *maximum solacium*, das Vergänglichkeitsmotiv. Eingangs erscheint es als Weltgesetz, das alles, was ins Sein trat, ins Nichts zurücksinken lässt, am Ende vermählt es sich sinnig mit dem Mut zu standhaftem Ertragen sowie vor allem mit der Selbstachtung, deren stolz es verbietet, hinter dem selbstgesetzten Mass zurückzubleiben. Die Mitte dieses Bewegungsverlaufs wird eingenommen von der Niederzwingung der Schmerzursache, die Chrysipp als Hauptgrund der Trauer erschien: der perversen Vorstellung, Pflicht gebiete die Beklagung des Toten[53], und die Weckung des Willens zur Metriopathie. Ingeniös ist die *exempla*-Partie durchkomponiert, eine antithetisch-asymmetrische Reihe. Den vorbildlichen Gestalten des tapfer ertragenen Leides, darunter fünf Angehörigen der *domus divina*, wird eine verabscheuungswerte entgegengestellt: Caius und seine haltlose Trauer beim Ableben seiner Schwester Iulia Drusilla; von der Vernichtung von Menschenleben erhofft er sich — Gipfel der Perversion! — Milderung seines wilden Schmerzes.

Die knappe Bemerkung über die *monitio*, die den Schlüssel des Baugedankens für den elften Dialog enthält, soll in erster Linie Licht über die Bauform der *Consolatio ad Marciam* in ihrem Mitteltrakt verbreiten. Offensichtlich ist die Tradition von Platons *Phaidros*, der der Rhetorik, wenn sie sich in den

---

[53] R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Zetemata 18 (München 1958), 22; 19.

Dienst der Wahrheit stellt, als angewandter Psychologie Daseinsberechtigung zuzuerkennen bereit ist, für Seneca massgeblich. Nach dem einen wie dem anderen Denker variiert der Zugang zur Wahrheit nach Seelentypen. *Ratio* vermag wenig bei der Tochter von A. Cremutius Cordus. Die *auctoritas* des glänzenden Beispiels steuert ihre Emotionalität. Darum eröffnet Seneca seine *argumentatio* mit einem negativen und positiven Paradeigma: Octavia, die Schwester des Augustus, fungiert als Inbild der Schmerzzerrissenheit, Livia hingegen, Augustus' Gemahlin, veranschaulicht eine geradezu stoische Seelenstärke beim Verlust des Drusus. In der Vorbemerkung enthüllt Seneca sein Vorgehen bei der Beweisführung nur zum Teil. Er verschweigt, dass er eine zweite Beispielfolge einlegen wird, die nach dem Unterschied des Geschlechts antithetisch-asymmetrisch gegliedert ist und den historischen Nachweis erbringt, dass nach der Tradition, in deren Nachfolge Zenon steht, Sittlichkeit der Vernünftigkeit des Menschen entspringt unabhängig von der Sonderung von Mann und Weib.[54] Diese Akkumulation von *exempla* ist zur Mitte hin verlagert und scheidet im *praecepta*-Teil die ich-bezogenen von den du-bezogenen Schmerzgründen. Offenbar soll Raum gewonnen werden für das rauschende Finale, die Jenseitsseligkeit des Dahingegangenen. Der Tote ist bei Gott und geniesst die Wonnen der *fruitio dei*, in kleanthisch-poseidonischer Sicht. In der ἐκπύρωσις wird die geläuterte Einzelseele zurücksinken in das göttliche Urfeuer, aus dem sie hervorging.

Die übrigen *dialogi* zeigen die *partitio* am Anfang der *argumentatio*. *De providentia*, das zum Schicksalsheroismus aufruft, gliedert die argumentative Bewegung in fünf ungleichmässige Phasen. Der ersten, breit ausladenden folgen vier weitere, die in

---

[54] Vgl. Diog. Laert. VI 12 (Antisthenes); Plat. *Men.* 72 d (Sokrates); zur Sophistik: W. WINDELBAND-H. HEIMSOETH (*op. cit.* Anm. 40), 62.

ihrer Gesamtheit der ersten die Waage halten. Den Grund für die Unebenmässigkeit spricht Seneca selbst aus. Die erste Beweisstufe hat die Umwertung der physischen Selbstliebe zum Ziel und ihre Läuterung zur φιλαυτία, der stoischen οἰκείωσις, insofern sie ihren Wurzelgrund im λόγος hat. Dass der Mensch gegen dieses Ja zum physischen Tod sich aufbäumt mit aller Macht, begreift sich von selbst, da der Tod ohne Vernunftgrund bei der Allgemeinheit als μέγιστον κακόν gilt. Die übrigen vier Phasen sind so miteinander verschlungen, dass sie unmerklich ineinander übergehen. An den Schluss rückt, vom Weltgott als Geheimnis der Geheimnisse verkündet, die Innerlichkeit des *summum bonum*, die einzig echte εὐδαιμονία gewährt: die ὁμολογία der ἀρετή, die Gottesliebe im doppelten Sinne des Wortes ist.

De constantia sapientis begnügt sich mit einer zweigliedrigen *partitio*. Seneca scheidet zwischen *iniuria*, die das Gesetz unter Sanktion stellt, und *contumelia*, die der Gesetzgeber wegen ihrer Belanglosigkeit ungeahndet lässt (obwohl sie ungeachtet ihrer Bagatellcharakters von dem Gekränkten besonders bitter empfunden zu werden pflegt). Die Grenzen zwischen den beiden Arten sind fliessend. Daher betont Seneca in der *transitio*, — die sich, wie beiläufig erwähnt sei, bis in die Anfänge der Rhetorik zurückverfolgen lässt: Gorgias' *Palamedes*[55] — die teilweise Übertragbarkeit der Heilmittel gegen die Kränkung. Unter sittlichem Aspekt ist für das Unrecht letztlich entscheidend die Bewusstseinsstellung, das vernünftige Urteil. Wirkungsvoll schliesst er die *argumentatio*, indem er die Stoa-Nähe Epikurs in diesem Betracht unterstreicht: βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει. Ein Bild aus der römischen Lebensordnung (Gladiatorenkampf) sucht sinnliche Dichte zur Fühlweise der Lesenden.

---

[55] *Vorsokr.* 82 B 11a §§ 12 f.

De otio ist zu sehr zerstört, als dass die Durchführung der zweigliedrigen Ankündigung in der Beweisführung kontrolliert werden könnte. Jedenfalls sollte der Nachweis erbracht werden, dass dem βίος πρακτικός, dem die Stoa, hierin Erbe des Antisthenes und wohl auch des Sokrates, nach dem ethischen Geschichtsabriss des Antiochos von Askalon[56] wie Dikaiarch von Messene[57] das Wort redet, der βίος θεωρητικός keineswegs widerstreitet, wenn er in lehrender Tätigkeit der Allgemeinheit an den Früchten der Erkenntnis Anteil gewährt.

Wie *Const.* so stützt auch die *Trostschrift an die Mutter* eine dichotomische *partitio* durch die *transitio* ab. Altruistische Gründe des Schmerzes über die Verbannung des Sohns auf das unwirtliche Felseneiland Korsika beherrschen den ersten Abschnitt. Seneca hat den Schicksalsschlag der Exilierung überwunden. Sein Einklang mit dem göttlichen Urgrund des Seins namentlich und die Reinheit seines Gewissens füllen ihn mit Kraft und Stärke. Die ich-bezogenen Komponenten sind Angelpunkt des zweiten Teils. Helvias mütterliche Liebe, die ihr Glück im Glück der Söhne findet, lässt krasse Ichsucht nicht aufkommen. Trennungsschmerz beugt ihren Lebenswillen. Philosophische Studien, die der Gemahl zu seinen Lebzeiten aus falsch verstandenem Konservativismus ihr verwehrte, und die *solacia*, mit denen sie in Zuneigung sich verbunden fühlt, ihre Söhne, ihre Enkel und vor allem ihre Base (?), helfen ihr, ihre Niedergeschlagenheit zu vertreiben und sie aufzurichten. Die ausserordentliche Geschlossenheit des Werks, die bereits Lip-

---

[56] Bei Cic. *Ac.* I 35 ff., bes. 38 (= *SVF* I 199); vgl. Antisthenes, *ap.* Diog. Laert. VI 11.

[57] Vgl. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Reden und Vorträge* (Dublin/Zürich [5]1967), II 178; 208 Anm. 1 (wohl zu modifizieren; vgl. Diog. Laert. VI 11); fr. 25 Wehrli.

sius[58] mit Anerkennung vermerkte — sie ist das Ergebnis klug gesetzter «Regiebemerkungen» (Fr. Klingner) — entspricht den Forderungen Platonischer Literaturkritik, wie sie sich im *Phaidros* niederschlug. In augusteischer Zeit hat Horaz in der *Ars poetica* diesem Kunstideal unter dem Einfluss des Neoptolemos von Parion gehuldigt: *ponere totum*.[59] Die doppelte Zielsetzung der Schöpfung trägt das Ihre dazu bei, den Einheitsgedanken zu verwirklichen. Seneca will sich vor der Öffentlichkeit rehabilitieren, und indem er die unerlaubten Beziehungen mit Livilla als haltlose Bezichtigungen von sich weist, beruhigt er in einem Atem die Mutter, für die entsprechend ihrer gediegenen Erziehung in einem altrömischen Elternhaus in der Skala der Werte *pudicitia* den höchsten Rang einnimmt.

Wie *De beneficiis* zeigt auch *De clementia* eine dreifächrige *partitio*. Wegen weitgehender Zerstörung des Werks — anderthalb Bücher, so hat es den Anschein, haben die Ungunst der Zeiten nicht überdauert — ist die Überprüfung des Ausgestaltung des Gliederungsschemas zur Hauptsache bloss für Buch I möglich, einen Panegyricus auf die *clementia* als die herausragende unter den Herrschertugenden. Der argumentative Teil bietet sich der Beobachtung dar als Doppelpaar. Im Gesichtskreis ruht zunächst der Herrscher als Gesamterscheinung; dann engt sich das Blickfeld ein und der Fürst als Wahrer der Gerechtigkeit, als Richter sammelt die Aufmerksamkeit auf sich. Am Kaiser als Gesamterscheinung interessieren namentlich zwei Aspekte: die Wesensnotwendigkeit und die Nützlichkeit der herrscherlichen Milde. Souverän und Untertan gehören zusammen wie Haupt und Glieder des Staatsorganismus; das macht einträchtiges Zusammenwirken zur zwingenden Notwendigkeit; überdies ist

---

[58] I. LIPSIUS (*op. cit.* Anm. 2), 67.

[59] Von Nietzsche aufgegriffene Formel: I 180 (*Unzeitgemässe Betrachtungen*), Ausg. Schlechta.

die Liebe der Untertanen zu ihrem Oberhaupt dessen sicherster Schutz. Was den Monarchen in seiner richterlichen Funktion angeht, so erreicht er das Strafziel «Gesetzesgehorsam» mit verstehender Güte leichter als mit unnachgiebiger Strenge, wie es denn angezeigt erscheint, von der Bestrafung, zumal der härtesten, einzig in eng umgrenzten Sonderfällen Gebrauch zu machen. Ein Gipfel erreicht die Darstellung im Augustus-*exemplum*, dem Montaigne in seinen *Essais* einen Platz einräumte und das Corneille zu seinem *Cinna* inspirierte. Nero, so macht Seneca dem kaiserlichen Jüngling an dem vergöttlichten Ahnherrn seines Hauses klar, hat die Möglichkeit, Augustus, das Urbild aller Principes, an herrscherlicher Grösse in den Schatten zu stellen, wenn er von Anfang ist, was jener erst nach längerem Irren wurde: gütig, verständnisvoll, weise. «Soyons amis, Cinna!» Wieder und wieder sieht man, wie Seneca bemüht ist, seinen Beweisgängen zwingende Gewalt zu verleihen durch die Heranführung des Betrachters an die sinnfällig erlebte Wirklichkeit oder, mit seinen eigenen Worten, durch das *in rem praesentem adducere*. So gewinnt das erzieherische Beispiel in der bunten Fülle seiner Varietäten eine hervorstechende Dominanz. Seine erzieherische Maxime aus dem 6. Brief (§5) *Longum iter est per praecepta breve et efficax per exempla* wurde zum geflügelten Wort.

Nach der begrifflichen Zerlegung von Beweisthema (nebst Vorbereitung) und Beweisdurchführung erübrigt ein Blick auf den Beweisschluss, den Epilog. Den Beweisertrag intellektuell und moralisch auszuwerten, darin besteht seine spezifische Leistung. Das kühne Beispiel von Gorgias' *Palamedes*[60], der als Geste der Huldigung für seine Richter, die unfehlbare Sicherheit ihres Gedächtnisses und mehr noch: die Unbestechlichkeit

---

[60] *Vorsokr.* 82 B 11a § 37. Zur Schlusstopik: E.R. CURTIUS (*op. cit.* Anm. 34), 99.

ihres richterlichen, allein der Wahrheit verpflichteten Urteils, den Epilog kurzerhand über Bord warf, hat Seneca, soweit unser Blick reicht, nicht nachgeahmt. Einmal jedoch begnügt er sich mit einer blossen Rekapitulation. In *De tranquillitate animi* gibt er am Ende einen knappen Überblick über die Zielsetzung seiner *curatio*, mit der er sich an die verschiedenen Stufen der *proficientes* wandte. Seine Ausführungen, so bedeutet er seinen Lesern, hatten den Sinn, seelische Gesundung herzustellen, zu erhalten und im Falle eines Rezidivs zurückzugewinnen (in Abweichung, nebenbei, vom streng altstoischen Dogma, dass der Status des *sapiens* unverlierbar ist).[61] Unverzichtbar — mit diesen Worten entlässt er den Leser — für alle *emendatio sui* ist die ständige *recognitio sui*, wie er sie unter dem erzieherischen Einfluss seiner Lehrer aus der Sextierschule sich aneignete. Die «Zusammenfassung» trägt also, streng genommen, ihren Namen zu Unrecht, weil sie nicht Explizites, sondern Implizites ins Wort hebt und ausspricht: die fundamentalen Leitgedanken, die das geheime Triebwerk seiner *curatio*. Damit fällt auch erhellendes Licht auf den letzten Satz: das *remedium* über allen *remedia*, die kritische Innenschau, ohne die der Sokrates der Platonischen *Apologie* das menschliche Leben eines jeden einzelnen als nicht lebenswert anzusehen geneigt war: ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.[62]

Doch, von *De tranquillitate animi* abgesehen, wird die ἀνακεφαλαίωσις mit der Einwirkung auf die Affektivität kombiniert. Die *Trotschrift an Polybius* flicht die epikureische *avocatio* und *revocatio* mit der peripatetischen Metriopathie zu einem einheitlichen Gebilde zusammen, einer Tripharmakos des

---

61 Vgl. *SVF* I 568; 569; III 237 (= Diog. Laert. VII 127-128).

62 Nach W. JAEGER (*Paideia* II [Berlin 1944], 59) Sokrates' Lebens- und Wirkungsmaxime. Ohne dass es ausgesprochen wäre, ist die Selbstbezogenheit des kritischen Denkens intendiert.

Schmerzes, wenn der Ausdruck gestattet ist, und mildert zugleich die bittere Anklage gegen die Schicksalsmächte zur stillen Wehmut mit Hilfe der *laudes mortui*, die das Bild des vielversprechenden Jünglings in der Erinnerung auftauchen lassen. Die brauchgemäss knapp gehaltene *conquestio* erhellt die doppelte Zielsetzung des Werks, das sich teils an den Literaturkenner, teils an den Gramgebeugten wendet und demgemäss sowohl ästhetischen Ansprüchen genügen als auch Bedürfnisse des wunden Herzens stillen will. Der Epilogtopos der Bescheidenheit[63] wird dem Schreibenden zum Anlass, auf seine klägliche Lage hinzudeuten und an sein wahres Anliegen diskret zu erinnern. Das tralatizische Schema «Erkenntnis und Nutzanwendung» dient Seneca mehr als einmal dazu, den Epilog an die *argumentatio* anzuketten und den Willen seiner Leser anzuspornen, den Wissenserwerb zu werten zu verdienstvoller Tat. In *De providentia* ist es der Weltgott selbst, der zum Schicksalsheroismus aufruft und die Bereitschaft zur Selbstauslöschung zum obersten Gebot erklärt für den Aufstieg zur Gottebenbürtigkeit. Jäh bricht der Dialog ab mit einer sengenden kynischen Schmähung gegen die Feigheit des Lesers, der zurückbebt vor dem Schritt in das Nichts, das ewige Freiheit verheisst. Der Senecanische Protreptikos *De brevitate vitae* ist nach demselben Muster gebaut. Nachdem Licht darüber verbreitet ist, dass philosophische Studien den Weg dazu öffnen, die Endlichkeit des Lebens zu sprengen und das geistige Sein zum Herrscher über Vergangenheit und Zukunft zu machen, ergeht an die Lesergemeinde die dringende Mahnung, sittliche Selbstformung durch die *ars vitae* in die Mitte ihrer Existenz zu rücken; zugleich wird gewarnt vor der Jagd nach den römischen *honores*, die echte geistige Reife nicht aufkommen lassen und zu dem sterilen, seines Wertes beraubten Dasein verurteilen, vor dem Epikur seine beschwö-

---

[63] Vgl. E.R. CURTIUS (*op. cit.* Anm. 4), 89; 93-95 (im allgemeinen).

rende Stimme erhebt: *Nemo non ita exit e vita tamquam modo intraverit*. Hier reiht sich auch *De constantia sapientis* ein. Der Beweisgang hat dargetan, dass geistige Überwindung der äusseren Verletzung des Selbstwertgefühls keine blosse Chimäre ist, sondern lebendige Wirklichkeit, sobald sich das Ich zu Sokratischer Denkweise entschliesst und seinen wahren Wert im eigenen, von ihm selbst kontrollierbaren Inneren sucht. Demgemäss geht an die *proficientes* der Ruf, die nötigen Schritte zu tun, um dem Weisenideal näher zu kommen und den Sinn in steigendem Masse zu schärfen für das Wesentlich-Wichtige, dem gegenüber alles andere zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt. Ein starkes Indiz für die innere Einheit des Senecanischen Dialogs ist die Anwendung der Ringform[64] auf das Werkganze, die tragende Motive des Eingangs im Ausgang, d.h. im Epilog wiederaufnimmt. Dreimal hat Seneca sich in den erhaltenden Sittenpredigten, soweit Proöm und Epilog vergleichend einander gegenübergestellt werden können, dieses kompositionellen Kunstgriffs bedient: in *De brevitate vitae*, *De beneficiis* und in der *Consolatio ad Helviam*. In Anlehnung an den Sallustischen *Jugurtha* entfaltet das Proöm des Protreptikos das bereits im Z der *Ilias* begegnende Motiv von der Kürze des Lebens, um diesen Glauben — wohl ein Menschheitsgedanke: *Psalm* 90 — als einen verbreiteten Irrtum zu entlarven, von dem sich selbst weit über dem Durchschnitt stehende Geistesgrössen, wie Hippokrates und Aristoteles, nicht freizuhalten vermochten. Antithetisch wie das Proöm ist auch der Epilog von *De brevitate vitae* gestaltet. Der theoretische Gegensatz «Wahrheit-Irrtum» wird in den praktischen «Gebot-Verbot» transponiert. Das Motiv von der Flüch-

---

[64] Zur Ringkomposition im allgemeinen: Ed. FRAENKEL, *Agamemnon*, 3 Bde. (Oxford 1950), II 119 mit Anm.; vgl. auch V. PÖSCHL, *Die Dichtkunst Virgils* (Innsbruck/Wien 1950 = Wien ²1964), 165 Anm. 2 = 180 Anm. 1.

tigkeit des Menschenlebens als Warntafel, zugespitzt auf das Ideal römischer *virtus*, die im *cursus honorum* und im Dienst für die *res publica* ihre tiefste Befriedigung und Erfüllung findet, erscheint als Inbegriff völliger Lebensvergeudung[65], weil sie das Ich sich selbst entfremdet und den Sokratischen Appell ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ leichtfertig in den Wind schlägt. Wirksamer kann das römische *virtus*-Richtbild kaum von seinem Piedestal herabgerissen werden, als es hier mit der Rückkehr zur Eingangsvorstellung und ihrer Steigerung zum grellen Paradox geschieht. *De beneficiis*, die machtvolle Verkündigung des Humanitätsideals «Seid einig, einig, einig!», nutzt das Motiv der *imitatio dei*, Eingang und Ausgang zum Kreise zu schliessen. Im Proöm erscheint die pythagoreische Mahnung ἕπου θεῷ als Mittel, den Undank in der Welt, soviel auf das Verantwortungsgefühl des Einzelich ankommt, nach Kräften — über deren Begrenztheit man sich keinen trügerischen Illusionen hingeben darf — zurückzudrängen und einzudämmen; im Epilog hingegen tut das nämliche Motiv, in Vergils Sprache *et te quoque dignum finge deo*, deren sich Seneca gelegentlich bedient, Dienst als Werkzeug, das Ich in seiner Ichheit zu verwirklichen, was der strengen Ausrichtung des Willens auf das τὰ ἐφ' ἡμῖν[66] — oder, schlicht, der Ausrichtung auf den guten Willen, d.h. den Willen zum Guten — gleichkommt. In der *Trostschrift an die Mutter* nimmt man eine ingeniöse Abwandlung der kyklischen Kompositionsweise wahr. Einleitend hebt Seneca mit knappen Worten hervor seinen Triumph über das Schicksal, das ihn zu zermalmen drohte. Der Epilog ersetzt die

---

[65] Epikurs Warnung Fr. 495 Usener = 241 Arrighetti^2 = Sen. *Ep.* 22, 14 kleidet sich in das Bild des römischen *funus acerbum*.

[66] Zum Rang eines philosophischen Terminus erhoben seit Aristoteles: H. BONITZ (ed.), Aristotelis *opera*, V: *Index Aristotelicus*, p. 268 b, vgl. mit L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato* (Leeds 1976), p. 372 a, u. U.

blasse, unsinnliche und dingferne Aussage durch das lebenserfüllte Bild des Schicksalssiegers. Seine ungetrübte Heiterkeit, die ihn hoch über alle Erdenlast und Erdenschwere hinausträgt, offenbart sich in der innigen Hingabe an die beiden höchsten Aufgaben des Menschengeists: die Gottes- und die Selbsterkenntnis. Demgemäss verschmelzen im letzten Satz zu einem starken, harmonischen Dreiklang Geist, Gott und Ewigkeit. Es lässt sich nicht sicher entscheiden, ob die Rhythmik von diesem unvergleichlichen Magier des Worts bewusst eingesetzt wird, die in sich versunkene Seele in ätherische Gefilde entschweben zu lassen (letztes Wort: *omnibus saeculis*; Doppelkretikus in kühnem, ja verwegenen Hyperbaton).

Stoiker, der er war, setzt Seneca seine Sprach- und Kompositionskunst in den *dialogi*, wie wir uns zu zeigen bemühten, ein für die Verbreitung der stoischen Wahrheit. Er stützte sich dabei auf eine Rhetorik, die den Prinzipien des Platonischen *Phaidros* — sei es mittel-, sei es unmittelbar — verpflichtet war und nach Einheit sowohl und Geschlossenheit des literarischen Kunstwerks strebte als auch den psychologischen Eigenarten der Leser sich anbequemte, um sie für die Heilsbotschaft der inneren Freiheit[67] zu gewinnen. Quintilian wie Tacitus sind unsere Zeugen, dass er bei seinem zeitgenössischen Lesepublikum beispiellose Erfolge errang. Das hat jedoch nicht zu verhindern vermocht, dass die geistige Welt, für die er mit dem Gewicht seiner Person — und seines Lebens — einstand, zum Untergang verurteilt war. Sein grosser Gegenspieler Paulus, der den göttlichen Frieden verkündete, der höher ist als alle Vernunft und der in die Herzen als Geschenk der göttlichen Gnade einströmt, behauptet schon vier Generationen später siegreich das geistige Kampffeld; um ebendiese Zeit bricht die lebendige Lehrtradition des Stoizismus

---

[67] Nach K. von FRITZ, in *RE* X A (1972), 112-114, ist Zenons Lehre dogmatisierte und radikalisierte Sokratik; vgl. H. MAIER (*op. cit.* Anm. 44), 612.

ab.[68] Schwer fällt es, an Zufall zu glauben. Augustinus, der — unhistorisch, wie der Historiker festzustellen nicht umhinkommt — mit dem Gedanken spielte, Seneca habe der neuheraufkommenden Sekte, dem Christentume, geheime Sympathien entgegengebracht, entscheidet sich, als er seine Lebenswahl zu treffen hat, für Paulus und gegen Seneca. Μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ, ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Auf diese Worte des *Römerbriefs* (13, 13-14) wies ihn das Stechorakel.

---

68 Clemens von Alexandria ist noch in Berührung mit Angehörigen der stoischen Schule; Origenes kennt den Stoizismus ausschliesslich aus Lehrbüchern. Neuerdings verweist man auf Porph. *VP* 20. Vgl. M. POHLENZ, *Die Stoa*, 2 Bde. (Göttingen [4]1970-1972), I 428.

DISCUSSION

M. Hijmans: I have much enjoyed your impressive survey of the «proving structure» as you have discovered it within Seneca's dialogues. My question is a rather simple one and refers to a point of detail. Why does Seneca, if he returns to the basic doctrine of Zeno and Cleanthes, return to the *pars moralis philosophiae*, as well as to a certain extent to their physical and theological positions, but show such a strong disinclination to value their logic?

M. Abel: Sie stellen die Frage nach der Besonderheit des Senecanischen Stoizismus. Die Überlieferungslage lässt, wie sich für den Einsichtigen von selbst versteht, nur eine ungefähre Antwort zu, die möglicherweise, wäre uns die stoische Lehrtradition besser bekannt, erhebliche Korrekturen erfahren müsste. Prinzipiell übernimmt Seneca das möglicherweise vom späten Platon aufgebrachte, erstmals bei Xenokrates nachweisbare Muster der dreifächrigen philosophischen Disziplinen: Logik (im antiken Sinn), Ethik und Physik (im antiken Verstand) (*Ep.* 89, 9; vgl. Xenocr. fr. 1 Heinze = Sext. Emp. *Adv. math.* VII 16). Da er jedoch in Nachfolge des Sokrates (vgl. Plat. *Grg.* 492 c-d) die Philosophie vorzugsweise als «ars vitae» begreift und als ihre zentrale Frage die Frage nach dem «πῶς βιωτέον;» versteht, tritt die Logik als Erkenntnislehre und Lehre von der Gedankenbildung ganz in den Hintergrund; vgl. seine Ausführungen zu ihr in den Dialektikbriefen (*Ep.* 45, 48, 49, usw.). So ist es nicht verwunderlich, dass er, als er in seinem Protreptikos *De brevitate vitae* für die Philosophie wirbt und in diesem Zusammenhang durch die Gedankenfigur der *expolitio* ihren Reichtum und ihre Kostbarkeit herausarbeitet, die Logik ganz beiseite lässt und sich auf die beiden Teilgebiete der Physik und Ethik beschränkt (*Brev.* 19, 1 f.). Man geht kaum fehl, wenn man annimmt, dass diese starke Abneigung gegen die Logik die unmittelbare

Folge seiner Forderung ist, die Philosophie dem Leben, dem eigenen wie dem der Mitmenschen, denen er sich in Freundschaft verbunden fühlt, fruchtbar zu machen. Ob man diesen erzieherischen Impuls auf Panaitios zurückführen soll, ist einigermassen unsicher. Zwar hielt auch Panaitios sehr wenig von den dialektischen Silbenstechereien seiner Schule (fr. 55 v. Str.) und war wie Seneca mehr an der sittlichen Bildung seiner Hörer als an der Lösung abstrakter Fragen mit keinem oder geringem sittlichen Gehalt interessiert (fr. 114 v. Str., *ap.* Sen. *Ep.* 116, 5). Doch gibt es zwischen ihm und Seneca Gegensätze, die die Annahme einer tiefgreifenden Beeinflussung des Cordubensers durch den rhodischen Philosophen schwierig machen, mochte Seneca ihn auch als eines der grossen *lumina* des Stoizismus ansehen (fr. 53 v. Str., *ap. Ep.* 33, 4). Z.B. ist die glühende Bewunderung Platons seitens des Panaitios (fr. 83 v. Str.) Seneca ganz fremd, der offensichtlich Platon denselben geistigen Rang wie Xenophon, dem Major im Ruhestand (Wilamowitz), einräumt (*Tranq.* 7, 5; *Ben.* III 32, 3). Eine enge geistige Verwandtschaft besteht zu dem stoisierenden Kyniker Demetrius. Dessen bedingungslose Unterwerfung unter den Willen des Schicksals (vgl. *Prov.* 5, 5), d.h. der Gottheit deckte sich engstens mit der philosophischen Unterweisung, die Seneca in seiner frühen Jugend erfahren hatte, wie er uns mitteilt (*Helv.* 5, 2 sq.). Ob für ihn wie für die Lehrer Senecas die *praemeditatio futurorum malorum*, die wir innerhalb der Stoa für Chrysipp (*SVF* III 417), Panaitios und Poseidonios (F 165, 28 E.-K. = 410 Th.) nachweisen können (nach Cicero geht sie auf die Kyrenaiker zurück; Wilamowitz vermutet ihren Ursprung bei Pythagoras), lässt sich mit unseren kargen Mitteln nicht ausfindig machen. Doch darin besteht zwischen den beiden Zeitgenossen, dem stoisierenden Kyniker und Seneca, volle Übereinstimmung, dass es zur Niederringung der grossen Gegnerin, des Schicksals, im Grunde nur weniger Kunstgriffe bedarf, dass es vor allem des wirkungsvollen und geschickten Einsatzes dieser wenigen Kampfmittel bedarf, weit mehr als der des Besitzes eines umfangreichen Instrumentariums, das man in den entscheidenden Lebenssituationen nur schwerfällig zu handhaben weiss (vgl. *Ben.* VII 1, 3).

M. Mazzoli: La domanda che Le pongo tocca più che altro l'aspetto metodologico. Lei ha tracciato, per larga parte della produzione filosofica di

Seneca, «dialoghi» *lato sensu*, un quadro strutturale di grande coerenza, che comporta un disegno sostanzialmente unitario e perseguito sistematicamente nel tempo. Si pone dunque anche il problema della cronologia che, come è noto (basti rinviare ai prudentissimi *non liquet* di F. Giancotti, *Cronologia dei Dialoghi di Seneca* [Torino 1957]), è molto controverso. Nella composizione del Suo quadro ha valorizzato preventivamente gli indizi cronologici disponibili o viceversa ritiene che sia il problema cronologico a trarre vantaggio da un' analisi condotta astrattamente sulle strutture?

M. Abel: Sie werfen die Frage nach der Bedeutsamkeit der Chronologie für eine Klassische Philologie auf, insofern sie die Sinnfrage des Werks als eines Ganzen in den Mittelpunkt ihrer Forschungsbemühungen rückt. Wie für alle historischen Wissenschaften so ist auch für eine Klassische Philologie, die sich in besonderer Weise als Teil der «Literaturwissenschaft» versteht, das chronologische Moment — grundsätzlich — von erheblichem Gewicht. Vor langen Jahren hat Theodor Mommsen die Mitforschenden eindringlich an diesen Tatbestand erinnert; Spätere, wie Hermann Bengtson in seiner *Einführung in die alte Geschichte* (München ^{3}1959), haben die Mommsensche Mahnung erneut ins Bewusstsein gehoben, wenn sie Gefahr lief, verdunkelt zu werden oder gänzlich in Vergessenheit zu geraten. Was Seneca angeht, so sind wir hinsichtlich der zeitlichen Aufeinanderfolge seiner Werke in keiner besonders glücklichen Lage. Madvig hat es in seinen *Adversaria critica*, auf die Marc Rozelaar (*Seneca. Eine Gesamtdarstellung* [Amsterdam 1976], 213) mit bestem Recht hinwies, zu Bewusstsein gebracht. Sie selbst erinnern an die Untersuchung F. Giancottis von 1957, der uns insbesondere für die Dialoge *sensu stricto* unser beschränktes Wissen hinsichtlich der exakten Entstehungszeit drastisch vor Augen führte, in dieser und jener Hinsicht vielleicht den Bogen ein wenig überspannte. Bei dem klassisch-philologischen Zweig der Literaturwissenschaft liegen die Dinge ein wenig anders. Die Grundfrage eines jeden literarischen Werks von Rang ist nämlich die, ob seitens des Autors Einheit gewollt ist, ja oder nein, und wenn ja, wie und mit welchem Erfolg sie durchgeführt und verwirklicht wurde. Diese allesbeherrschende Frage wurde in der antiken Literaturkritik unseres Wissens erstmals in Platons *Phaidros* mit aller Klarheit herausgearbeitet. Der Platonische Vor-

stellungskreis wurde dann von Aristoteles in seiner *Rhetorik* und *Poetik* aufgegriffen und weitergeführt. In augusteischer Zeit hat sich Horaz in seiner *Ars poetica*, die nach der bekannten Angabe des Porphyrio in ihren dichtungstheoretischen Grundlagen dem Peripatetiker Neoptolemos von Parion in der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. verpflichtet ist, zu ihrem engagierten Verteidiger gemacht. Eugène Albertini, angeregt durch gewisse Bemerkungen von Hermann Diels und Eduard Norden (vgl. exposé Anm. 29), glaubte, mit Blick auf äussere Gegebenheiten, diese theoretische Forderung nach der Einheit des literarischen Kunstwerks für die literarische Praxis der Antike im allgemeinen und Seneca im besonderen leugnen zu dürfen. Demgegenüber bemühe ich mich, zu zeigen, dass sowohl der «junge» Seneca unter Caius und Claudius als auch der «alte» unter Nero der Platonisches Norm der geschlossenen Ganzheit seines Dialogs zu genügen bestrebt war. Er beginnt jeweils mit einem Beweisthema, einer πρόθεσις, das er so gestaltet, dass der Zuhörer oder Leser im Innersten gepackt wird, und entfaltet darauf in der Durchführung, πίστις und Epilog, das Beweisziel in solcher Weise, dass der Mensch als Ganzes, im Denken, Fühlen und Wollen, eine Umkehr, eine μετάνοια erfährt (vgl. seine Kritik an Papirius Fabianus), in dem er einen der vier grossen Repräsentanten lateinischer philosophischer Schriftstellerei (*Ep.* 100) erblickt: *Brev.* 10, 1. Mit dem ihm gewohnten Freimut macht er ihm, der sein Lehrer war, den Vorwurf, sich allzu einseitig auf die Bekämpfung der Affekte zu beschränken, ohne dem Bedürfnis des Verstandes nach begrifflicher Aufklärung Rechnung zu tragen; vgl. im Gegensatz seine Kritik an Chrysipp: *Ben.* I 3, 8. Bei einer solchen Aufgabenstellung ist die chronologische Frage zwar nicht gleichgültig, tritt aber in ihrem Gewicht stark hinter anderen Fragestellungen zurück. Ob Seneca eine *partitio* anwendet oder ohne sie auszukommen versucht, das bemisst sich nicht nach dem zeitlichen Verhältnis, wie der Vergleich von *Helv.* (J. 42 n. Chr.; mit *partitio*), *Brev.* (ohne *partitio*; J. 49), *Clem.* (J. 55; mit *partitio*), *Prov.* (wahrscheinlich Spätwerk; mit 5-facher *partitio*), *Marc.* (wahrscheinlich frühestes erhaltenes Werk; mit verstümmelter Ersatz-*partitio*) zeigt. Unsere Untersuchungen bewegten sich vor allem im, wie man sagen könnte, «makroskopischen» Bereich; hätten wir, wie es die Vollständigkeit verlangt, die «makroskopische» durch die «mikroskopische» Analyse ergänzt, wäre es möglicherweise

notwendig geworden, dem chronologischen Gesichtspunkt eine erhörtere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

M. Mayer: The work of recent scholars — two, indeed, are present — has contributed to a more favourable view of Seneca's interest in the scrupulous organisation of his subject matter in all his prose works. And yet a doubt assails me, at any rate. Four hundred years ago Justus Lipsius, whose admiration of our author was expressed not only in editions but in the frank imitation of the *De constantia*, nevertheless found fault with the lax and repetitive structure of the works (his structures appear both in his notes and in the brief introductions, for example, that to the third book of *De ira*). Now, if we may grant that Lipsius was alive to what ancient rhetoric demanded in the way of *compositio*, could you explain how he formed a critical judgement that is nowadays reckoned defective?

M. Abel: Mit Recht erregt der gewaltige Abstand der Wertung der Senecanischen Komposition bei einem Erasmus, bei einem Lipsius und Albertini einesteils und einer gewissen modernen Forschungsrichtung andernteils — die sich namentlich seit dem 2. Weltkrieg zu Wort gemeldet hat — Ihre Verwunderung. Herr Grimal hat für seinen Teil, d.h. im Umkreis der französisch-sprachigen Forschung diese Frage beantwortet. Zur Ergänzung darf ich vielleicht aus meiner Sicht, die im wesentlichen an der Forschungstradition des deutschprachigen Raums orientiert ist, folgendes hinzufügen: Seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts war die Klassische Philologie, soweit sie durch deutsche Forscher repräsentiert und getragen wurde, in einem Umbruch begriffen. Ausgelöst wurde diese Neuorientierung zu einem erheblichen Teil durch das Buch von G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, eine von W. Dilthey angeregte Preisschrift der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Von diesem Werk wurden namhafte Forscher der Klassischen Philologie, die kurz vor dem ersten Weltkrieg ihre wissenschaftliche Laufbahn begannen und in den zwanziger und dreissiger Jahren in den Zenit ihres wissenschaftlichen Ruhms eintraten, nach eigenem Eingeständnis sehr stark beeindruckt: W. Jaeger, K. Reinhardt, um nur diese zu nennen. Dementsprechend setzte ein Forschungswandel ein, den der in sein achtes

Lebensjahrzehnt eintretende Wilamowitz sehr tief empfunden und in seiner *Hellenistischen Dichtung* zum Ausdruck gebracht hat (Nachdr. 1962; ursprünglich: 1924). Dort heisst es im Vorwort, dass er mit seinem damals über 70-Jahren sich zu alt fühle, um sich den neuen Strömungen anzubequemen. Demgemäss ruht bei ihm, der über lange Jahre seiner Wissenschaft entscheidende Impulse gegeben hatte, der betrachtende Blick vor allem auf dem historischen Zusammenhang (vgl. W. Jaeger im Nekrolog: *Humanistische Reden und Vorträge* [Berlin ²1960], 215 ff.); das Werk wird studiert in seiner Einbettung in den Strom des geschichtlichen Werdens. Ganz anders die Auffassung eines K. Reinhardt, dem es weniger um die historische Bedingtheit geht, sondern der in einem künstlerischen Gebilde in erster Linie die Verwirklichung eines Wollens sieht, das in einem halb bewussten, halb unbewussten geistigen Schöpfungsakt Gestalt anzunehmen sich gedrungen fühlt. In weit höherem Masse als bei Wilamowitz fällt der Akzent auf die Interpretation, die in dem Augenblick ihren Höhepunkt des «Erkennens des Erkannten» (A. Boeckh) erreicht, wenn es ihr gelingt, des Plotinischen ἔνδον εἶδος — das in der Gedankenwelt der Shaftesbury und der Herder zu neuem, fruchtbarem Leben erwachte — sich zu bemächtigen, in dem sich die quellende Fülle formaler Bezüge zu sinnvoller Einheit zusammenordnet. Die ältere Forschung wird abgelehnt, weil sie dem inneren Leben des Kunstwerks keine Gerechtigkeit widerfahren lässt, sondern sein geheimes Leben eher zudeckt als erschliesst und dem behutsam nachzeichnenden Verständnis begreifbar macht. Bei Seneca liefert die Wiederholung einen instruktiven Beispielfall. Platon hatte ihr gegenüber eine zwiespältige Haltung eingenommen. Teils hatte er sie gutgeheissen und seine Zustimmung durch die hergebrachte volkstümliche Rede δὶς καὶ τρὶς τὰ καλά signalisiert; teils hatte er sie gebrandmarkt und als Ausdruck der Gedankenarmut stigmatisiert. Seneca kommt auf das Problem im Zusammenhang mit den häufigen Selbstwiederholungen bei Epikur zu sprechen (*Ep.* 27, 9). Er rechtfertigt sie unter pädagogischem Gesichtswinkel. Die Eingängigkeit des Lern- und Lehrstoffs ist sehr unterschiedlich (die Lernfähigkeit des Educandus einmal beiseite gesetzt). Manches wird nach einmaliger Darbietung dem Gedächtnis zu dauerndem Besitz einverleibt; anderes muss mit unendlicher Sorgfalt vorgetragen werden, damit es in der Erinnerung haftenbleibe. Besondere Aufmerksamkeit erheischen diejenigen Fälle,

deren intellektuelles Begreifen keinerlei Schwierigkeit verursacht, deren innere Aneignung jedoch auf einen erheblichen, wenn nicht gar unüberwindlichen Widerstand stösst, wie die stoische Grundwahrheit ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, die, wenn die Umstände es fügen, die physische Selbstvernichtung erheischt, damit der vernünftige Wille seine uneingeschränkte Freiheit behaupten kann (vgl. *Ep.* 71, 30 ff.). Einen charakteristischen Fall einer derartigen Selbstwiederholung bietet Seneca im Dialog *De ira* (aus dem Jahr 41, wenn man der Chronologie Herrn Grimals folgt). Ähnlich wie Platon im *Sophistes* (222 c) so lehrt auch Seneca, dass von Natur aus der Mensch ein *animal mitissimum* sei (vgl. *De ira* I 5, 2). Im Zorn hingegen sinkt er auf die Stufe eines reissenden Tieres herab, das wenig oder nichts von seiner natürlichen Sanftheit und Milde bewahrt. Daher empfahl der Gründer der Sextierschule, Sextius Pater, der Zornige möge sich im Spiegel betrachten, um der Hässlichkeit und Abscheulichkeit dieses Affektes sich vor Augen zu führen (*De ira* II 36, 1). Wie der Gründer der Sextierschule ist Seneca von der Effizienz dieser psychagogischen Vorkehrung überzeugt. So erklärt sich die dreimalige Wiederholung des abscheulichen Bildes des Zornigen an hervorgehobenen Stellen des Werkes: Proöm (*De ira* I 1, 3 sq.); gegen Ende des prophylaktischen Teils (*De ira* II 35, 3 sqq.); vor dem therapeutischen Teil, am Ende des Vorspruchs (*De ira* III 4, 1 sqq.). Nichts wäre verfehlter, als wollte man diese Wiederholung einer streng logizistischen Betrachtungsweise unterwerfen und als einen Regelverstoss werten. Ähnliches gilt bei Widersprüchen, auf die im allgemeinen der Philologe allergisch reagiert. Bei Seneca kann man beobachten, dass er sie als sinnvolle pädagogische Massregel zulässt. *De beneficiis* V (2, 1 ff.) insistiert er eindringlich auf dem stoischen Philosophem von der Einheit der Tugend, die jegliche Verschiedenheit, welcher Art sie auch sei, schlechterdings ausschliesst, so dass folgt, dass Tugend von Mensch = Tugend von Gott, Tugend von Mann = Tugend von Frau, allgemein: Tugend von A = Tugend von B. Pädagogisches Ziel ist es, die Scheu vor der Annahme eines Geschenks als sinnlos zu entlarven, das man glaubt durch ein gleichwertiges Gegengeschenk nicht angemessen vergelten zu können; das Bewusstsein soll geweckt und gekräftigt werden, dass dankbare Gesinnung bei der Entgegennahme als «Lohn», als «Entgelt» in jeder Hinsicht genügt. In demselben Werk lehrt er in Buch III (29, 1 ff.), Kinder könnten ihre

Eltern an Wohltaten übertreffen, was nach stoischer Doktrin, wie soeben gezeigt, schlechterdings unmöglich ist. Die theoretische Unmöglichkeit dient dazu, den Willen zur idealen Norm aufs äusserste anzuspannen und eine möglichst weitgehende Annäherung an die sittliche Forderung zu erreichen. Er bedient sich des Prinzips der pädagogischen Hyperbel (vgl. *Ben.* VII 23, 1 f.), um den sittlichen Leistungswillen aufs äusserste zu steigern. Kurzum, man sieht, wie durch grössere Geschmeidigkeit der Betrachtungsweise es gelingt, über die allzu rigiden Wertungen hinauszugelangen.

M. Gigon: Es scheint mir etwas problematisch, von Seneca direkt auf Platons *Phaidros* und die *Rhetorik* des Aristoteles zurückzugreifen. Es gibt immerhin die ganze hellenistische Zubereitung und Systematisierung des Materials, mit der wir rechnen müssen, auch wenn wir sie nur Teilweise sehen können. Dementsprechend darf man bezweifeln, ob Seneca noch irgendeine Schrift Zenons und des Kleanthes selbst in der Hand gehabt hat. Da wird man immer mit Vermittlern wie Panaitios, Hekaton und besonders Poseidonios zu rechnen haben — die selber in der Tat über Chrysippos hinweg zu den Archegeten der Schule zurückzukehren suchen.

M. Abel: Sie spielen auf die «Quellenforschung» an, wie sie in der sogenannten Bonner Schule inauguriert wurde und in Hermann Diels, *Doxographi Graeci* einen glanzvollen Höhepunkt erfuhr (vgl. W. Jaeger, «50-jähriges Doktorjubiläum von H. Diels», in *Humanistische Reden und Vorträge*, usw. 31-40). Spätere vermochten sich nicht auf gleichem Niveau zu halten, was Mommsen zu seiner bekannter Äusserung veranlasste (*Gesammelte Schriften* VII [Berlin/Zürich ²1965], 246, an die R. Kassel in seinen *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* ([München 1958], 67 Anm. 3) erinnert. Ausserhalb des deutschen Sprach- und Kulturraums — vielleicht von Italien abgesehen — wird diese ὁδὸς διζήσεως mit sehr kritischem Blick betrachtet, gleichsam als eine deutsche Marotte, und die nicht ohne Grund. Man denke an die beiden Fragmentsammlungen zu Poseidonios, über die wir seit 1972 bzw. 1982 verfügen, die von Edelstein-Kidd und die von Theiler, von denen die Theilersche sich zur Aufgabe gestellt hat, den

Ertrag der deutschen Poseidoniosforschung verstärkt zur Geltung zu bringen mit dem Erfolg, dass manches von dem für Poseidonios reklamierten Material zu streichen ist. Was Seneca angeht, so hat in den neunziger Jahren der vergangenen Jahrhunderts Ed. Norden (1893) dargelegt, dass angesichts der besonderen Arbeitsweise der Cordubensers, der es liebt, die verschiedenen Traditionselemente miteinander zu verschmelzen, keine günstigen Voraussetzungen für die Technik der «Quellenforschung» vorhanden sind. Als ein gesichertes Ergebnis der Quellenkritik darf man vielleicht betrachten die Entdeckung der Pohlenzschen Doktordissertation, dass *De ira* II 19-21 in Poseidonios ihren Urheber haben; jedenfalls hat Pohlenz Reinhardt (in *RE* XXII 1 [1953], 597 f.) und Theiler (1982) von der Richtigkeit seiner These zu überzeugen vermocht (während Edelstein-Kidd eine reservierte Haltung einnehmen). Anderes muss als problematisch angesehen werden. So fällt es schwer, mit Theiler an der Poseidonischen Ursprung von *De ira* II 1-4 zu glauben, denn dort vertritt Seneca eine Affektgenese, die mit Poseidonischen Auffassungen schlechterdings unvereinbar ist. Der Cordubenser ist der festen Überzeugung, dass, sieht man einmal von dem Extremfall der Affektverhärtung — *feritas* — ab, Affekte durch das falsche Urteil der Vernunft ausgelöst werden, durch Irreleitung der συγκατάθεσις. Hingegen steht für Poseidonios nichts fester als die Erkenntnis, dass die Affekte ihr Eigenleben führen, auf das die Einwirkung des vernünftigen Willens so gut wie nichts vermag. *Pace Theilerii* ist Sen. *De ira* II 1-4, bzw. 5 zusammenzusehen mit Gell. XIX 1, 14 sqq. und erweist die Alte Stoa als Quellbereich (vgl. Verf., in *Hermes* 111 [1983], 78-97). Ebenso zweifelhaft ist, ob man, wie weithin angenommen wird, in Hekaton von Rhodos die Hauptquelle von *De beneficiis* zu erblicken hat, wie es z.B. A. Dihle (in der *Goldenen Regel* [Göttingen 1962], 70) als sicheren Forschungsertrag ansieht. Es trifft zu, dass Seneca Hekaton mit Chrysipp verglichen hat mit dem Ergebnis, dass Hekatons Darstellungsweise bis zu einem gewissen Grade die Unarten der Chrysippeischen vermied; jedenfalls nicht durchgreifend genug, als dass er dem überragenden Gewicht des Themas gerecht geworden wäre (*Ben.* I 3, 8 sq.). Die übrigen vier namentlichen Zitate berechtigen schwerlich zu der verlässlichen Annahme, dass Seneca sich an den Rhodier auf weite Strecken hin anschloss (vgl. Verf., «Senecas 'lex vitae'», *Pöner Stoische Studien* [Marburg

1987], 17). So scheint es am ratsamsten, den Gesichtspunkt der «Quellenforschung» beiseite zu lassen und auf eine Methode zurückzugreifen, die weniger anfechtbar ist. Eine solche ergibt sich, wenn man Senecas philosophisches Gedankengut, soweit er seine eigene Meinung vorträgt, mit der Gesamttradition des Stoizismus vergleicht unter besonderer Rücksicht der Ursprungsphase. Dann lässt sich zwar nicht sagen, er habe *secundum rerum naturam vivere* (*Ben.* IV 25, 1 u.ö.) oder *in virtute posita vera felicitas est* (*Vit.* 16, 1) oder *unum est apud nos bonum, honestum* (*Ben.* V 12, 5) usw. irgendeinem Werk Zenons entnommen, wohl aber steht mit zweifelsfreier Gewissheit fest, dass er durch eine nicht näher zu bestimmende Traditionskette mit dem Zenonischen Vorstellungskreis verknüpft ist. Übrigens sollte der Gedanke der unmittelbaren Verknüpfung nicht leichter Hand beiseite geschoben werden. Herr Grimal macht in seinem *Seneca* mit Recht auf *Ep.* 33, 4 aufmerksam (*Sénèque* [Paris 1978], 22). Dort wird den Lesern vor Augen geführt, dass man die grossen Lehrmeister des Stoizismus nicht in derselben Weise studieren könne wie Epikur und seine Anhänger. Mit Rücksicht auf ihre Eigenständigkeit innerhalb des stoischen Lehrgebäudes wollen sie als Ganzes durchgearbeitet und angeeignet sein, um in ihrer Besonderheit begriffen zu werden. Dieser Rat setzt aller Wahrscheinlichkeit nach die eigene Lernerfahrung des Ratenden, d.h. Senecas voraus. Wir haben also von der Voraussetzung auszugehen, dass Seneca auf eigenen Kenntnissen fusst, wenn er sich über die führenden Vertreter seiner Schule verbreitet. Die allgemeine Einsicht, richtig, wie sie sein mag, nützt uns, versteht sich, wenig im Einzelfall. Beispielshalber ist uns bei einem der ersten Zenon-Zitate (*De ira* I 16, 7, vermutlich 41 n. Chr.), das in der Erörterung über die Herkunft des προπάθεια-Theorems von grosser Bedeutung ist, mit unserem allgemeinen Wissen wenig gedient, und es bedarf zusätzlicher Kriterien, wenn man die Frage entscheiden will, ob Seneca im vorliegenden Fall auf den Zenonischen Text rekurriert. A. Setaioli in *Seneca e i Greci* (Bologna 1988), 259 ff., bietet eine nicht recht befriedigende Behandlung. Analoges wie für die Philosophie gilt für die Rhetorik. Wenn die Namen Aristoteles (*Rhetorik*) und Platon (*Phaidros*) angeführt werden, so sind sie nicht als Quellenautoren zu verstehen, sondern als die massgebenden Träger einer Tradition, der sich Seneca als Glied an irgendeiner Stelle einordnet. Es wäre beispielshalber denkbar,

dass ihm die Notwendigkeit von der geschlossenen Einheit des literarischen Kunstwerks an der *Ars Poetica* des Horaz aufgegangen wäre. In *Seneca e la poesia* (Milano 1970), 233, macht Herr Mazzoli sehr zu Recht darauf aufmerksam, dass es verfehlt wäre, wollte man Senecas Horaz-Kenntnisse einzig auf die verschwindend geringere Anzahl namentlicher Zitate beschränken (vgl. ed. Haase 3, 527 a; vgl. weiter G. Mazzoli, *op. cit.*, 126 ff.; 286 b; 68). Angesichts des kürzlich aufgedeckten versteckten Zitats von Platons *Gorgias* (Verf., in *Hermes* 108 [1980], 499 f.) kann übrigens Vertrautheit mit dem Platonischen *Phaidros* nicht schlechterdings ausgeschlossen werden. Vgl. *Tranq.* 17, 10 f.; A. Setaioli, *op. cit.*, 120 f.

Mme Armisen-Marchetti: Est-il possible d'appliquer les structures que vous décelez dans les *Dialogues* à d'autres œuvres de Sénèque? Je pense en particulier aux *Lettres* les plus longues, qui sont par leurs dimensions l'équivalent d'un dialogue.

M. Abel: In seinem schriftstellerischen Werk als Philosoph tritt Seneca uns zur Hauptsache in der Gestalt des Erziehers gegenüber. Im 6. Brief äussert er sich über die Idealform der Erziehung: es ist die des *contubernium*, die des engen Zusammenlebens von Meister und Jünger, die dem Adepten gestattet, die Wahrheit der Unterweisung des Lehrers an dessen Lebensführung zu überprüfen (*Ep.* 6, 5 sq.). Desgleichen ist die menschenformende Wirkung des Briefs sehr hoch zu veranschlagen (*Ep.* 38, 1) wegen der Intimität, der unmittelbaren Einwirkung des seelischen Ich auf das seelische Du, die trennende Schranken weitgehend abbaut und eine Atmosphäre vertrauensvoller Zuneigung, inniger Berührung schafft (denn nach Artemon bei Demetrios, *Eloc.* 223 ist der Brief die Hälfte des Zwiegesprächs). Pädagogisch am wenigsten ergiebig ist die *disputatio* (= *dialogus*), die es an *familiaritas* fehlen lässt, dem eigentlichen Nährboden für die erzieherische Einflussnahme (*Ep.* 38, 1). Die Sittenpredigt ist in höherem Masse von der Gefahr bedroht, mehr von den Ohren als dem inneren Sinn aufgefasst zu werden, d.h. mehr als rednerisches Kunstwerk gewertet zu werden denn als Erzeugnis, das der sittlichen Erbauung, der Gesinnungsformung dienen soll. Die Senecanischen philosophischen Werke entsprechen diesen drei Formentypen nur unvollkommen.

Die *Briefe an Lucilius* täuschen nur vor, echte Briefe zu sein, ohne dass sie es wirklich wären (vgl. Verf., in *Hermes* 109 [1981], 472-499; die dort gennanten Beweismittel wären durch die weiteren Indizien der Verweise, der Rück- und namentlich der Vorverweise, zu ergänzen, die sich zum Teil über weite Intervalle hinweg aufeinander beziehen: vgl. den eindrucksvollen Fall *Ep.* 36, 11 = 71, 12 sqq. [Beobachtung G. Maurachs]). Indem Seneca von vornherein eine breite Leserschaft anvisiert, verzichtet er naturgemäss auf die Intimität der Beeinflussung, die in die geheimsten Herzenswinkel dringt. (Mit Rücksicht auf den Adressaten und seinen gewaltigen räumlichen Abstand unterstreicht er selbst gelegentlich, seiner seelenärztlichen Funktion, die unverzügliches Eingreifen erfordert, nur ungenügend nachkommen zu können: er muss den spezifischen, auf die Erfordernisse der jeweiligen inneren Lage ausgerichteten Ratschlag durch allgemeine Hinweise ersetzen: *Ep.* 22, 1; 71, 1). Anderseits sind seine *disputationes* (= *dialogi*) keine wirklichen Reden, sondern von vornherein als Buchpublikationen konzipiert, wie sich entsprechenden Anspielungen entnehmen lässt (*Clem.*: I 1, 1; II 1, 1; I 9, 11 [*scribere*, *volumen*]; *Ir.*: I 1, 1; II 1, 1; III 4, 1 [*scribere*; *liber*]; *Ben.* V 1, 1: *priores libri*; der Beweis ist nicht in allen Fällen mit solcher Stringenz zu führen: z.B. *Consolatio ad Polybium*, wo klar ist, dass ein Brief vorliegt, jedoch Unsicherheit besteht, ob ein privater oder offener; jedenfalls wird die Frage von Lipsius und Herrn Grimal verschieden beantwortet, während ich selbst im Werk als solchem keinen verlässlichen Hinweis für die eine oder andere These zu entdecken vermag.) Ich habe 1967, *Bauformen in Senecas Dialogen* (Heidelberg 1967), 92 Anm. 60, Lipsius zu stützen versucht, doch fürchte ich, mit spekulativen, d.h. wenig überzeugenden Gründen. Kurz, *dialogi* und *epistulae* stehen auf Grund ihrer Verbreitungsform enger beieinander, als es auf den ersten Blick scheinen mag, nebenbei: eine alte Erkenntnis. Darum ist die Frage, ob in den Briefen die Dialogform, die wir beobachteten, wiederkehre, durchaus berechtigt. Sie kann bejaht werden. Ein eindrucksvolles Beispiel liefert die *Epistula De artibus liberalibus* (*Ep.* 88), die im Mittelalter als selbständiges Werk überliefert wurde (K.A. Blüher, *Seneca in Spanien* [München 1969], 104). Im Gegensatz zu Ed. Norden wird man annehmen, dass ein einheitlicher Grundgedanke das gesamte, vergleichsweise umfangreiche Werk (46 §§) durchwaltet. Die *artes liberales* — so die πρόθεσις (= *propositio*) —

haben der Philosophie gegenüber nur vorbereitenden Wert. Scharfe Pointierung gibt dieser Beweisthese die geschliffene Form einer syntaktischen Antithese (*non discere, sed didicisse*: § 2 a). Im übrigen erschöpft sich die Einleitung in einer Verächtlichmachung der Freien Künste im Vergleich zur Philosophie, die als alleiniges Studium gefeiert wird, das wahre Freiheit — Sokrates' ἄρχειν ἑαυτοῦ (Plat. *Grg.* 491 d; *Rep.* IV 431 a) — gewährt. Es folgt der eigentliche Beweis. Auf der ersten Stufe tut er dar, dass die einzelnen Freien Künste keinen Beitrag zur sittlichen Bildung leisten, weder die Grammatik noch die Geometrie noch sonst eine (§§ 2 b-20 a). Die zweite Stufe wendet sich polemisch gegen Poseidonios und seine Auffassung, man müsse die *artes liberales* als Teile der Philosophie integrieren. Dieser Überbewertung gegenüber wird die Meinung verfochten, dass sie nur ancillarische Dienste zu verrichten haben, den Verstand für seine wichtigeren Aufgaben schmeidigen wollen (§§ 20 b-37). Philosophie ist eine gebieterische Herrin, die die uneingeschränkte Hingabe ihrer Jünger erheischt. Seneca schliesst mit einer dringenden Warnung vor der *nimia subtilitas* (§§ 38-46), der eigentlichen Wurzel der Neigung zu den *artes liberales*. Sie kann selbst der Philosophie zum Verderben werden, indem sie — als Skepsis — den Glauben an die Wahrheit vernichtet. Damit hat die Gedankenbewegung in wirkungsvoller Steigerung ihren Höhepunkt und ihr Ende erreicht. Besonders reizvoll wäre es die beiden längsten Briefe, *Ep.* 94 und 95 (über den Zusammenhang zwischen *praecepta* und *decreta* in der Ethik in kritischer Auseinandersetzung mit dem Zenon-Schüler Ariston von Chios [*SVF* I 333 ff.]) auf Ihre Frage zu prüfen. In ihrem Kommentar hat M. Bellincioni (1979) eine wertvolle Vorstudie vorgelegt, die die Vermutung nicht abwegig erscheinen lässt, dass Seneca den Baugedanken der *dialogi* auf diese Briefe überträgt. Ein endgültiges Urteil bleibe einer sorgfältigen Überprüfung vorbehalten!

M. Hijmans: You have referred to Seneca's *Ad Polybium* as having a hidden programme, quite apart from *Consolation on the death of Polybius' brother*. I fully agree that the work also has that aim. However, I should like to ask whether you intended your remark as moral criticism of Seneca's person or rather as a more objective statement concerning the generic shape of this *consolatio*. Connected with this question is of course the further one whether

e.g. the *Consolatio ad Marciam* may also have had some hidden extra purpose — one might think for instance of one of a social nature that now escapes us.

M. Abel: Mit Ihrer Frage berühren Sie einen höchst bedeutsamen Punkt. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ist der Klassischen Philologie in steigendem Masse bewusst geworden, welch entscheidendes Gewicht das Genre für die Interpretation des antiken Kunstwerks inne hat (wie mit Rücksicht auf die Kontroverse Wilamowitz - Knoche (vgl. U. Knoche, *Die römische Satire* [Göttingen ²1957], 8) zu betonen ist). Seneca selbst hat dieser Tatsache in seinem Aetna-Briefe, *Ep.* 79, 5 f., Rechnung getragen. Durch eine stattliche Anzahl vorhergehender Behandlungen eines und desselben Gegenstands werden die Möglichkeiten gedanklicher und sprachlicher Erschliessung nicht eingeengt, sondern erweitert. Bei der Ausarbeitung der *Consolatio ad Helviam matrem* (wahrscheinlich aus dem Jahre 42 n. Chr.) gestattet Seneca uns einen knappen Einblick in seine Arbeitsweise: *Helv.* 1, 2: um sich anzuregen, hat er die themengleichen Literaturdenkmäler der *clarissima ingenia* herangezogen, darunter vermutlich den Archetypus, Krantors Περὶ πένθους, und seine lateinische Nachbildung, Ciceros *Consolatio* (wie es vor ihm Cicero, nach ihm Hieronymus tat). Wir haben also, was Seneca anlangt, ein gewisses Recht zu der Annahme, dass die beiden anderen *Consolationes* nach einem sehr ähnlichen Verfahren gearbeitet worden sind. So ist es keine Überraschung, festzustellen, dass das Gliederungsschema der *monitio* in der *Consolatio ad Polybium* im wesentlichen in reiner Form, in der *ad Marciam* in abgewandelter, an die Adressatin angepasster Gestalt wiederkehrt. Bringt Seneca doch in den abschliessenden Worten von *Polyb.* (18, 9) unmissverständlich zum Ausdruck, dass der Adressat, der kaiserliche Hofbeamte, als Literat die literarischen Qualitäten der ihm gewidmeten Schöpfung gehörig zu würdigen weiss. Die ausgezeichnete Studie von Rudolf Kassel (1958) über die griechische und römische Konsolationsliteratur schenkt diesem Punkt der Umgestaltung des λόγος παραμυθητικός in eine ἔγγραφος ἀξίωσις keine Beachtung. Desgleichen übergeht E. Doblhofer (*Exil und Emigration* [Darmstadt 1987]) dieses Problem, obwohl erhebliche Teile seiner Schrift mit der Exildichtung Ovids (und damit der Bitte un Exilmilderung bzw. -aufhebung) gewidmet sind. Bis zum Beweise des Gegenteils wird man demzufolge

annehmen müssen, dass es Senecas eigener Einfall war, seine Bittschrift in das Gewand einer *consolatio* zu hüllen, um auf diese Weise eine Kassierung des aller Wahrscheinlichkeit nach zu Unrecht über ihn verhängten Urteilsspruchs zu erreichen. Nach dem Urteil der meisten Modernen war der Einfall, den λόγος παραμυθητικός mit der ἔγγραφος ἀξίωσις zu kombinieren, ein arger Missgriff. H. Dessau ist einer der wenigen, die dieser Hervorbringung der herrschenden Meinung zum Trotz Geschmack abzugewinnen vermögen. Der Historiker ist primär an dem Urteil der Zeitgenossen interessiert. So ist es zu begrüssen, dass Herr Grimal nachdrücklich auf Tac. *Ann.* XII 8, 2 hinweist (*Sénèque ou la conscience de l'Empire* [Paris 1978], 103). Danach ist das öffentliche Ansehen Senecas während seiner Verbannungszeit in nichts beeinträchtigt worden. Denkt man sich die *Trotschrift an Polybius* als ein öffentliches Sendschreiben, so besagt die Taciteische Aussage, dass Senecas Versuch, Straferlass zu erreichen, zumindest keine nachhaltigen ungünstigen Auswirkungen auf die öffentliche Meinung hatte. Freilich ist der Beweis dafür, dass das Werk von vornherein für das breite Lesepublikum bestimmt war, nicht mit Sicherheit zu führen. Lipsius nahm bekanntlich ein Privatschreiben an (Komm. 91).

Ihre zweite Frage, die *Trostschrift an Marcia* betreffend, berührt einen sehr heiklen Punkt. Im Abstand von nahezu 2000 Jahren sind die Interpretationsvoraussetzungen naturgemäss zu einem erheblichen Teil verschüttet, wie jedermann weiss. Sie wiederzugewinnen kostet mitunter erhebliche Mühe, wenn sich nicht gar der Interpret damit abfinden muss, vor verschlossenen Türen zu stossen. So gibt uns auch die *Consolatio ad Marciam* manches Rätsel auf. Der Beziehungsrahmen lässt sich nur teilweise entschlüsseln. Massgebende Seneca-Forscher, z.B. Herr Grimal, sind der Ansicht, dass die Schrift die ältesterhaltene unter Senecas Hervorbringungen darstellt und unter dem Prinzipat des Caius entstand. Unglücklicherweise ist uns, nicht zuletzt wegen der grossen Lücke in den *Annalen* (Bücher VII-X), die Regierungszeit dieses unter Megalomanie leidenden Herrschers nur recht ungenau bekannt, ein ernstes Hemmnis für die Sinnerschliessung. Der Gesamtsinn, Aufrichtung der schmerzgebeugten Mutter, gibt sich mit hinreichender Sicherheit zu erkennen. Schon der Epilog mit dem leuchtenden Bild der Jenseitsseligkeit der Verstorbenen deutet in diese Richtung, zumal wenn man ihn

mit der πρόθεσις und deren besonderer Ausgestaltung (Brechung des mütterlichen *luctus* und der darin involvierten Anklage an die Schicksalsmächte) zusammensieht. Für die Senecanischen *dialogi* ist charakteristisch, dass sie — ausgenommen von der *Consolatio ad Polybium* und *De clementia*, das sich an Kaiser Nero wendet — über den Adressaten hinaus an eine grössere Hörer- (oder Leser-) Gemeinde wenden. So auch in der *Consolatio ad Marciam*! Marcia wird so häufig angeredet wie kein anderer der Adressaten (vgl. ed. Haase 3, 539 b = ed. Reynolds 323 b). Gleichwohl trifft man auch in diesem Dialog auf die Ihr-Form, einmal in der Form des Femininums (11, 1). Offensichtlich wendet sich Seneca an Marcia vor einer breiten Öffentlichkeit — in Buchform? Warum das? Man kann mehr oder minder geistreiche Vermutungen anstellen. Doch nichts führt letzlich an dem Eingeständnis vorbei, dass uns der klare Einblick in den Sachverhalt verwehrt ist.