

Wie lebt man sinnvoll in einer sinnlosen Welt? : Der Begriff der Verzweiflung in der hellenistisch-römischen Ethik

Autor(en): **Müller, Gustav Emil**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **21 (1961)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883360>

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.

Wie lebt man sinnvoll in einer sinnlosen Welt?

Der Begriff der Verzweiflung in der hellenistisch-römischen Ethik

von *Gustav Emil Müller*

Einleitung

Das hellenistisch-römische Weltreich ist die erstaunlichste Leistung abendländischen Willens: Durch viele Jahrhunderte hindurch gelingt es, die verschiedensten Weltgegenden, die mannigfaltigsten Völker zusammenzuhalten durch die Macht der Legionen, des Rechts und des Geldwesens; «alle Straßen führen nach Rom.»

Jedoch innerhalb des weit und kühn gespannten Rahmens breitet sich das Gefühl des Endes, eine verzweifelte Stimmung aus. Die schöne griechische Menschlichkeit, ausgeprägt in ihrer Philosophie und Kunst, zerbröckelt und zerfällt; kämpft zerstreut im Morgenland und in Rom um ihre Selbsterhaltung. Alle nach-aristotelischen «Schulen» beantworten dieselbe Frage: Wie leben wir sinnvoll in einer sinnlosen Welt? Wie überlebt der Einzelne den Verlust eines organischen Staates? Wie stellt er sich zu einer Welt, die entweder (Stoa) als blindes Müssen, als Schicksal; oder (Epikur) als zusammenhangloser Zufall entwertet ist? Wie fasse ich Fuß in einem Bodenlosen (Skepsis), nachdem der Glaube an den unbedingten Grund alles Seins (Platon – Aristoteles) entschwunden ist?

Die *Stoa* antwortet: Tue deine Pflicht wie ein Soldat auf verlorenem Posten; *Epikur*: Suche dein Glück im Winkel, indem du deine Forderungen an die Welt auf ein Mindestmaß herabsetzest; die *Skepsis*: Wenn du die Welt als sinnlos durchschaust, kann nichts deine Gemütsruhe stören.

Die angeführten Nummern der Fragmente nach Wilhelm Nestle: Die Nachsokratiker. Jena 1923.

Das Zeitalter endet in der *Gnosis*: Die Welt ist so durch und durch verdorben, daß ein Heil nur von einem Jenseits her zu glauben und zu erhoffen ist.

Mit dem Sieg der christlichen Staatskirche im Osten und des päpstlichen Kirchenstaats im Westen ändert sich die Wertung: Der gänzliche Verlust menschlichen Selbstvertrauens wird als Bedingung des Heils gefeiert. Der Niedergang bereitet den Aufgang vor: «Als die Zeit erfüllet war.»

Im folgenden gehn wir im Wesen der Verzweiflung nach, wie sie sich aus dem Gesamt der hellenistisch-römischen Ethik abheben und loslösen läßt.

Die Stoa

Die Entwicklung der stoischen «Schule» umspannt rund fünf Jahrhunderte. Man kann von einer «Schule» insofern sprechen, als in der Tat die Grundlehren, die von der «ältern» Stoa ausgesprochen wurden, immer zäh und getreulich wiederholt worden sind; anderseits zeigt sich eine Entwicklung im Sinn fortschreitender Verdüsterung. Dies zu sehn ist wesentlicher, als sich die künstliche Einteilung in ältere, mittlere und jüngere Stoa einzuprägen, wie sie in Philosophiegeschichten etwa zu finden ist. Ich sage *sehen*: Die fortschreitende Erbitterung, Verdüsterung, Verzweiflung in der stoischen Ethik findet eine genaue sichtbare Darstellung in den Büsten römischer Kaiser; schreitet man die Jahrhunderte ab, angefangen von den erhabenen und schönen Köpfen von Caesar und Augustus zu den gramzerfurchten Jammergestalten der Spättern, so wird jener philosophische Niedergang handgreiflich sichtbar.

Eine Hauptquelle für die Anfänge findet sich im siebenten Buch des *Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Nur Bruchstücke der ältern Stoa sind erhalten.

Die Geschichte der Stoa beginnt mit einem bedeutsam sinnbildlichen Begegnis, das dem *Zeno*, ihrem ursprünglichen Gründer, widerfahren sein soll. Er war ein Kaufmann und hatte sein ganzes Hab und Gut, sein Handelsvermögen, einem Schiff anvertraut, das in der Nähe Attikas scheiterte. In Athen setzte er sich in die *Stoa Poikile*, einer mit buntem Marmor (*poikile*) erbauten Markthalle (Stoa), wo er seine Geschichte erzählte und zugleich seine Entdeckung vortrug, die er dabei gemacht hatte: Der Wert der *Selbsterhaltung* war nicht nur unversehrt aus dem Verlust aller irdischen

Güter hervorgegangen, sondern erst eigentlich durch ihn entdeckt worden: «Das *Schicksal* meint es wohl mit mir, daß es mich der Philosophie zuführt» (Diogenes VII. 5). Mit diesen beiden Begriffen – Selbstbehauptung und Schicksal (*fatum*) – sind die Brennpunkte der stoischen Ethik gefunden und der Abbau der Kultur eingeleitet.

Beide sind zweideutig: *Schicksal* ist einerseits das, was dem Menschen aus der Hand schlägt, was «nicht in seiner Macht steht»; andererseits ist es die unerschütterliche Identität und Einheit eines Alls, mit dem sich der Mensch eins weiß. Das Schicksal verhilft ihm dazu, sich selbst zu sein, seinen innern Wesenskern zu entdecken und so ein «Leben nach der Natur» zu führen. Ebenso ist die Selbstbehauptung entweder das innere Selbst, die Herrschaft über sich, die «Tugend des Weisen», die feste Burg, der Zufluchtsort vor der beunruhigenden äußern Welt; oder umgekehrt Anpassung an die Umstände, ganz gleichgültig, wie sie ethisch beschaffen sind, das Übernehmen von nicht selbst gewählten Rollen, die Schauspielerei des «Weisen». Der Abbau der Kultur erfolgt, weil der «Weise» anstelle des «Strebens nach Weisheit» (*philosophia*) tritt; und weil er nicht mehr von einer Gemeinschaft getragen wird. Die vermittelnde Mitte zerbricht; der vereinzelt Mensch bezieht sich unmittelbar auf eine jenseitige Einheit, die ihm gestattet, sich von sich selbst und von seiner Welt abzulösen (*Askese*).

Ich belege nun dies dreifältige Gesicht der Stoa, das sie zur Ethik des Unglücks und der Verzweiflung zu werden vorbestimmte, mit einigen bezeichnenden Sprüchen der ersten Stoiker.

Zeno: «Die Tugend allein genügt für sich zum Glück» (57). «Leben, Tod, Ehre, Unehre, Lust, Schmerz, Reichtum, Armut, Gesundheit, Krankheit sind gleichgültig» (58). «Wir sollten nicht in Staaten und Völker getrennt leben, sondern glauben, daß alle Menschen unsere Volksgenossen und Mitbürger seien; es sollte nur Eine Lebensform und nur Eine Staatsordnung geben, gleichwie eine zusammenweidende Herde nach gemeinsamem Gesetz aufgezogen wird» (13). «Man braucht weder Tempel noch Gerichtshöfe noch Gymnasien in den Städten zu bauen» (18). «Das Weltall ist lebendig und vernünftig, weil es lebendige und vernünftige Wesen aus sich erzeugt» (36).

Ariston: «Was uns angeht, das sind die ethischen Fragen; was uns nichts angeht, ist die Dialektik: denn sie trägt nichts zur Besserung des Lebens bei» (3). «Das höchste Gut ist die Gleichgültigkeit» (6).

«Der Weise gleicht einem guten Schauspieler, der sowohl die Rolle des Agamemnon wie die eines Thersites treffend wiedergibt» (16).

Kleanthes: «Die Lust ist etwas Unnatürliches und hat keinen Wert für das Leben» (12a).

Chrysippos: «Vergangenheit und Zukunft sind nicht vorhanden . . . nur die Gegenwart ist vorhanden» (11). «Ein tugendhaftes Leben ist gleichbedeutend mit einem Leben auf Grund der Erfahrung (kat'empiria) von dem, was natürlicherweise geschieht» (96). «Das Naturgesetz ist die Weltvernunft . . . die in der durch die Vorsehung geordneten Welt waltet; oder die Vernunft, der gemäß das Gewordene geworden ist, das werdende wird und, was werden soll, werden wird . . . eine ewige, zusammenhängende, geordnete Bewegung» (19, 20).

«Da der Tod die Trennung der Seele vom Leibe ist, die Seele der Welt sich aber niemals von dieser trennt . . . so kann man nicht sagen, daß die Welt sterbe. Die Welt allein ist sich selbst genug, weil sie allein alles in sich trägt, was sie bedarf; sie nährt sich und wächst aus sich selbst, während ihre Teile wechselweise ineinander übergehen» (24). «Kein Mensch ist von Natur Sklave» (149).

Poseidonios: «Wer dies in seinem Geist erwägt . . . bei dem erwacht die von dem Gott in Delphi geforderte Selbsterkenntnis: Der Geist erkennt sich selbst und fühlt sich verbunden mit dem göttlichen Geist, was ihn mit unauslöschlicher Freude erfüllt» (4).

Ich wende mich nun von diesen Leitsätzen der frühen Stoiker zu ihrer Anwendung bei den Spätern.

*Seneca*¹ (4 v. Chr.–65 n. Chr.)

Die stoische Ethik gilt weithin als die reifste Frucht hellenistisch-römischen Philosophierens; ähnelt sie nicht eher einer überreifen, zerfallenden Frucht?

Vergleichen wir Senecas drei Bücher *über den Zorn* (de ira) mit Platon und Aristoteles: der Abstand ist unermeßlich, die menschliche Mitte ist zerbrochen und verloren. Ein verzweifelter, haltloser Mensch hüllt sich in die würdigen Falten einer rhetorischen Scheinform.

¹ Lat. Text: Bibliotheca Classica Latina. Paris 1857. Ed. Diderot. Deutsche Übersetzung A. von Gleichen Rußwurms. (Wo er «Vernunft» sagt, setze ich «Verstand».)

Platon braucht diese äußerliche Anlage nicht, weil die Einheit des Gehalts die spielende Vielfalt des sinnfälligen Gesprächs zusammenhält. Bei ihm ist der Zorn (*thymós*) das *Gefühl* für das Gute – das edle Roß in dem Gleichnis des Phaidros –, das auch ohne verstandesmäßiges Denken das Rechte trifft und anstrebt. Bei Aristoteles wird der Mensch gelobt, der über das Schlechte zürnt; getadelt wird die maßlose Zornmütigkeit (Nic. IV. 11).

Bei Seneca ist der Zorn die bewußte Absicht (*cogitatio*) zu schaden und an der Qual des andern Schadenfreude zu empfinden. Dies Schadenwollen unterscheidet den Menschen vom Tier; zürnen können Tiere sowenig als verzeihen (I. 3). Der Zorn tötet Einzelne und verwüstet ganze Völker (I. 2). Jede Vermischung mit dieser Leidenschaft überwältigt den Verstand; der Mensch ist ihr so wehrlos ausgeliefert wie der Schwerkraft beim Fall in den Abgrund (I. 7). Der Zorn ist ein Wahnsinn, ein bösertiger, gegen den der Verstand (*ratio*) machtlos ist (I. 1).

Deshalb wendet er sich gegen Aristoteles, der den Zorn eine Waffe der Vernunft genannt hatte; denn der Zorn ist eine Waffe, die nicht wir handhaben, sondern die uns handhabt, ein nie zu bändigendes zügelloses Laster (I. 9). Ein mäßiger Zorn ist ein mäßiges Übel (I. 10).

Spricht, nein, schreit hier nicht die Angst vor der eigenen, menschlichen Natur? Wie sonderbar nimmt es sich daher aus, wenn wir zugleich hören, der Mensch solle seiner Natur gemäß leben! (*secundum naturam*, I. 5). Der Mensch sei zur Liebe, zu gegenseitiger Hilfeleistung, zur Geselligkeit erschaffen.

Wir sehn einen unvermittelten, unüberbrückbaren Zwiespalt («Dualismus») vor uns: *Einerseits* ist jeder Mensch Mitbürger eines größeren Gemeinwesens; dem Ganzen ist an der Erhaltung jedes Einzelnen gelegen; wir sollen jeden Einzelnen schonen, weil wir zur Gemeinschaft geboren sind (II. 31). *Andererseits* sind wir hilflose Opfer des Zorns.

Da nun also zwischen dem Verstand und der rohen, verderbenden Triebhaftigkeit des Zorns keine Verbindung möglich ist, so folgert Seneca, daß der Zorn ohne zornig zu werden ausgerottet werden muß. Strafe ist notwendig, um das Laster des Zorns zu beseitigen zur Abschreckung anderer. Anstelle ethischer Besserung tritt kalt berechnende Klugheit des Verstandes. «Mein Vater soll getötet werden? So will ich die Gewalt von ihm abwehren. Er ist getötet worden: so will ich ihn rächen weil ich muß, nicht weil mir's mir

wehe tut (I. 12). Ist einer unverbesserlich, so soll er mit dem Tod ausgemerzt werden, weil das für ihn das beste ist» (I. 5). «Tolle Hunde bringen wir um; einen wilden und unbändigen Ochsen hauen wir nieder, und an krankhaftes Vieh, damit es die Herde nicht anstecke, legen wir das Messer, ungestalte Geburten schaffen wir aus der Welt, auch Kinder, wenn sie mißgestaltet zur Welt kommen, ersäufen wir. Es ist nicht Zorn, sondern Verstand, das Unbrauchbare von dem Gesunden zu sondern» (I. 157). «Zuweilen kann ich einem nicht besser beweisen, daß sein Zustand mir zu Herzen (!) geht, als daß ich ihn töte» (I. 16). «Der Verstand, wenn es sein muß, räumt ruhig und schweigend ganze Familien aus dem Weg, vernichtet ganze Geschlechter mit Weib und Kind, die dem Staate verderblich wären, reißt Häuser nieder, rottet Namen aus, die der Freiheit Feind sind, aber nicht zähneknirschend, nicht durch ein dem Richter unziemliches Benehmen, der gerade dann ein ruhiges und gleichbleibendes Äußere beobachten muß, wenn er einen wichtigen Spruch fällt» (I. 16).

Wie man sieht, hat der Anwalt des berechnenden Verstandes den Unterschied zwischen Mensch und Tier vergessen, den er anfangs zu machen schien. Sein Verstand sinkt zu einem «decorum», einer Scheinform der «Tugend». Er ist ein Herrscher ohne Untertanen, ein leerer Formalismus ohne Inhalt – der von einem gegebenen politischen Zustand abhängt, der um jeden Preis zu erhalten ist. Die salbungsvolle Amtsmiene deckt die unbedenklichste Grausamkeit.

Es hat daher keinen innern Grund, wenn Seneca sich in sittlichem Zorn über Sullas «schreckliches und fluchwürdiges Wort» entsetzt: «Mögen sie hassen, wenn sie nur fürchten.» Er handelt seiner eigenen Vorschrift zuwider.

Das zweite Buch gibt den Standpunkt des ersten auf, verwickelt sich aber nur desto mehr in heillose Widersprüche. Einerseits scheint Seneca zu sagen, daß der Zorn erzogen und geleitet werden kann, was dem ersten Buch widerspricht; aber dann enthüllt sich die ganze Unfähigkeit des Verstandes, dieser Aufgabe Meister zu werden. Was bleibt, ist Verzweiflung einerseits, Flucht einiger «Weisen» ins Leere andererseits.

Der Zorn ist ein unfreiwilliges Aufzucken der Seele vor einer Schlechtigkeit, wie das Erbrechen ein Aufbäumen des Magens vor einem Ekelerregenden (II. 1–3). Die erzieherische Haltung besteht nun darin, daß der Verstand (ratio) seine Zustimmung verweigert

und dadurch den Zorn schwächt und schließlich abtötet. Gibt der Verstand nach, entsteht aus dem unfreiwilligen Eindruck «ein freiwilliger Fehler, der von Dichtern und ihren Geschichten genährt wird» (II. 2). Der Zorn geht dann mit Wucht (*impetus*) zum sinnlosen Angriff über. Dieser «Zorn ist schlimmer als die Vergehung, gegen die er sich erhebt. Was kann es Unwürdigeres geben, als daß die Gemütsstimmung des Weisen von der Schlechtigkeit anderer abhängen soll?» (II. 6).

Es gibt also doch keine Erziehung des Zorns, sondern nur eine Flucht vor ihm. Auch die im ersten Buch angepriesene kluge, berechnende Abschreckung versagt. «Nirgends ist ein Anblick, der uns nicht unwillig macht; im Zirkus siehst du so viele Laster als Menschen» (II. 7). «Hat der Weise angefangen, sich zu erzürnen, so kann er nimmermehr aufhören; alles ist voll von Schandtaten und Lastern; es wird zuviel gefrevelt, als daß es durch Einschränkung besser werden könnte» (II. 8). «Gegen die von Staats wegen verletzen Eide und gebrochene Verträge (*publica injuria gentium*) reichen auch Gerichte nicht mehr zu. Wollte ein Weiser zürnen, so müßte er toll werden» (*insaniendum*, II. 9). Kann man sich vollständiger widersprechen? In einem sittlichen Werturteil verdammt Seneca seine Umwelt in Bausch und Bogen und leugnet im selben Atemzug die Gültigkeit und den Sinn solchen Wertens. «Wie der Arzt nicht auf Krankheiten zürnt, so zürnt der Weise nicht auf die Natur» (II. 10). Die sittliche Welt ist also ein Spital. «Was soll der Zorn, wenn alles zu belachen und zu beweinen ist?» (II. 10). Hier wird ein ästhetischer Ausweg betreten, der oben verurteilt war (II. 2). «Der Schein des Zorns ist zuweilen nützlich, wenn verständige Vorstellung nichts fruchten will» (II. 14), «wie bei Schauspielern und Rednern, deren Wirksamkeit ein wirklicher Zorn schaden würde» (II. 17).

Aber der tiefste Selbstwiderspruch steht uns noch bevor: Einerseits ist vor seinem Gewissen (*apud aequum judicem*) «kein Mensch ohne Schuld und keiner von Strafe frei» (II. 27 und 31); mancher erscheint nur unschuldig, weil sein Zorn nicht gelungen ist (II. 28), oder weil eine Leidenschaft die andere gelähmt hat «kraft der natürlichen Mischung der Stoffe in uns» (II. 20). Aber «böse sind wir alle» (III. 26). «Füge dich also in dieses Schicksal» (II. 30).

Aber andererseits: Wenn ich ändern zürnte, müßte ich mir selber auch zürnen, was ich nicht will; ich will mit mir zufrieden sein

(II. 27). Und so erfahren wir plötzlich, daß der Weg zum seligen Leben leicht sei; der beglückten Seele unerschütterliche Ruhe (*immota tranquillitas*) ist der Lohn der wenigen Weisen, die es durch Überwindung des Zornes geworden sind (II. 13).

«In olympischer Ruhe thront der Weise über Wolken und Blitz» (III. 6). Der Zorn dagegen ist wie der Blitz, der unaufhaltsam ist und seine Gewalt je länger desto mehr verstärkt, nicht nur Einzelne befallend, sondern ganze Volkshaufen in blinde Wut versetzend (III. 1, 2). Seine Geräte sind: Folter, Zuchthaus, Kreuz, wilde Bestien.

Es dürfte wohl nun klar geworden sein: Die Einheit des Menschen ist zerfallen und der Mensch ist über seinen eigenen Zerfall nicht nur verzweifelt, sondern er verachtet sich selbst. Aber ich suche vergeblich nach einem Grund, worauf sich die Menschenverachtung des Weisen berufen könnte. Wer seine eigene Gemütsruhe oder seinen Mangel an irgendeiner Anteilnahme als «höchstes Gut» (*summum bonum*, III. 25) erstrebt, bleibt abhängig von der Gereiztheit, die er beständig als seine Gefährdung vor Augen hat. «Unglücklicher, wann wirst du lieben und Freunde erwerben?» (III. 28). Seneca lobt die Schmeichler, weil sie uns keinen Anlaß zum Zorn geben! (III. 8). Nur unter Weisen ist Tadel ungefährlich (III. 37).

Wenn die Freiheit vom menschlichen Leben als höchstes Gut gefaßt wird, fällt es letzten Endes mit Selbstmord zusammen: «Das Zurückhalten des Zorns ist notwendig, wenn man das Los einer solchen Lebensart erhalten hat und an königliche Tafeln gezogen wird. So speist man dort, so trinkt man, solche Antworten hat man zu geben, bei den Leichen der Seinen muß man lächeln. Ob das Leben so viel wert ist, gehört nicht hierher, es ist eine andere Frage. Wir wollen zu einem so unglückseligen Sklavenkerker (die königliche Tafel!) nicht Mut einsprechen, wir wollen nicht dazu ermahnen, die herrischen Henkerworte hinzunehmen; wir wollen zeigen, daß in aller Sklaverei der Freiheit ein Weg offen stehe. . . jede Ader in deinem Körper ist ein Weg zur Freiheit» (III. 15).

«Der Unwille gegen Quäler macht das Übel nur ärger» (III. 16). Das dritte Buch strotzt von Beispielen sinnloser Quälerei, deren würdeloses Ertragen gelobt wird. Ein Beispiel für viele: «Den König Kambyses, der sich dem Wein zu sehr ergab, ermahnte Präsapes, einer seiner liebsten Freunde, er sollte doch nicht zuviel trinken, Trunkenheit sei etwas Schändliches an einem König, auf den alle

Augen und Ohren gerichtet sind. Darauf erwiderte jener: damit du siehst, wie ich nie aufhöre, bei mir selbst zu sein, so will ich dir nun einen Beweis geben, daß auch nach dem Trinken meine Augen und Hände das ihrige tun können. – Nun trank er noch reichlicher als sonst und aus größern Bechern, und da er nun tüchtig berauscht war, gab er den Befehl, der Sohn seines Tadlers sollte über die Schwelle hinausgehen und sich, die linke Hand über das Haupt gehoben, hinstellen. Darauf spannte er den Bogen und schoß... mitten durch die Brust des Jünglings; er ließ die Brust aufschneiden und zeigte die im Herzen steckende Pfeilspitze – und, nach dem Vater umschauend, fragte er, ob er wohl eine recht sichere Hand hätte? Dieser aber sagte: «Apollo hätte nicht sicherer schießen können» (III. 14).

Daß Seneca, entgegen seiner Lehre, den sittlichen Zorn nicht ausgerottet hat, zeigen seine Ausrufe: «Treffe ihn der Götter schwerster Fluch!» oder: «Welche Grausamkeit!» (III. 14, III. 19).

Dahingegen handelte er folgerichtig, in Übereinstimmung mit seiner Lehre von negativer Freiheit, als er sich die Ader aufschnitt, nachdem Kaiser Nero seinen langjährigen Vertrauten und Ratgeber verdächtigt hatte, an einer Verschwörung gegen ihn beteiligt gewesen zu sein. Mit dem Tod des Socrates sollte man ihn doch nicht vergleichen. Seneca ist kein tragischer Held, der seinen Tod auf sich nimmt, weil sein Dienst an der Wahrheit ihm Feinde gemacht hat; dieser Dienst hört mit dem Tod eines Trägers des Auftrags nicht auf. Senecas Tod ist der verständige Ausweg aus einer ausweglosen Verzweiflung. Wem das Leben vollkommen sinnlos geworden ist, dem erscheint der freiwillige Tod als Erlöser. Diese letzte Entschlossenheit steht auch hinter seinem bedeutendsten Werk, seiner Selbstverteidigung, dem «Glückseligen Leben».

Vom glückseligen Leben (de vita beata)

Seneca verteidigt hier sein zweifelhaftes Dasein. Allgemein wurde in Rom gemunkelt: Die rechte Hand des böartigen, verbrecherischen Nero, der mächtige Minister Seneca, mißbrauche seine Stellung, indem er einerseits dem Tyrannen schmeichle, sich maßlos bereichere, schlemme und prunke; andererseits schöne stoische Moralpredigten schreibe, in welcher die Tugend und die innere Überlegenheit angepriesen und verherrlicht werde. Es ist bewundernswert, wie der

Philosoph dieses namenlose Gerücht offen aufgreift, bestätigt; und wie er sein Doppelleben rechtfertigt. Folgen wir ihm Schritt für Schritt:

Glücklich und nicht elend zu sein ist das natürliche Verlangen und der Wunsch aller; aber worin besteht es? wie ist es zu erlangen? Die meisten wissen es nicht. Das Gerede der Mehrzahl verdeckt ihnen ihre innere Haltlosigkeit und äußerlich glänzende Beispiele verführen sie. Der große Haufen will lieber glauben als denken; keiner irrt für sich allein, sondern der Irrtum braucht große Gesellschaft. Wir müssen uns also vom großen Haufen sondern, um unsere eigene Überzeugung zu finden; an philosophischen Führern und Vorbildern fehlt es uns dabei nicht (1).

Was die Mehrzahl glaubt, ist schon Beweis genug, daß es schlecht sein muß. Des Geistes Wert finde der Geist durch sein eigenes natürliches Licht. Jedoch wer sich so über die Menge erhebt, wird Ziel ihres Übelwollens (2).

Zum großen Haufen, der des wahren Glücks unkundig ist, kann auch ein äußerlich Mächtiger gehören; der äußere Glanz verdeckt dann sein inneres Elend. Die wahre Weisheit ist prunklos, sie besteht in einem gesunden, mit sich in Frieden lebenden Geist (3).

Wer so «nach der Natur» lebt, ist gleichgültig gegen sein Schicksal, und seine Heiterkeit wird nicht getrübt durch Lust und Schmerz des Leibes oder durch Furcht und Hoffnung. Er ist nicht empfindungslos wie ein Stein, sondern frei, weil sein Verstand die Nichtigkeit aller nur äußern Güter, die Vergänglichkeit des oberflächlichen Ruhms durchschaut hat (4–5).

Das Vergnügen an vergänglichen Dingen ist eine angenehme Zugabe, aber keine Bedingung des höchsten Gutes; denn dies Vergnügen haben wir mit den Tieren gemein. So wie die göttliche, allumfassende Natur ihre Tätigkeit nach außen richtet, aber auch alle ihre Geschöpfe wieder in sich zurücknimmt, so wirkt auch der Weise nach außen, ohne sich daran zu verlieren. Wer sich also in die Natur, das umfassende Schicksal fügt, stimmt auch mit sich selbst überein und umgekehrt, wer mit sich übereinstimmt, lebt der Natur gemäß. So ist die Vernunft (ratio) die Grundlage menschlicher Selbstzufriedenheit (6–16).

Damit schließt der erste grundsätzliche Teil, der den Grund legen soll, von dem aus Seneca die Verteidigung seines Doppellebens führen will. Ist dieser Grund fest und verlässlich? Sehn wir näher zu!

Muß es nicht aufreizend wirken, wenn ein Machtmensch, ein Mitglied einer ruchlosen, kleinen, aber weltregierenderen Minderheit, sich selbst als Weisen darstellt, der hoch erhaben über die allgemeine Mehrheit von Toren thront? Das «nach der Natur leben», das höchste Gut, wird immer als die eigene Vollkommenheit gesehn; der Weise will mit sich zufrieden sein, an sich selber Gefallen finden. Worin aber liegt dann der Unterschied von einer rein natürlich-triebhaften, rein «subjektiven» Selbstbejahung? Die stoische Freiheit oder Gleichgültigkeit gegen andere verneint dieselbe sittliche Gemeinschaft, die andererseits doch wieder vorausgesetzt wird. Wie anders würde das Bedürfnis entstehen, sich verteidigen zu müssen?

Mir scheint, Senecas gereizte Auseinandersetzung mit Epikur ist überaus aufschlußreich. «Das ist mir kein Weiser», ruft er aus, «über dem noch das Vergnügen steht» (11). Dennoch verwickelt er sich in die unlösbarsten Widersprüche, wenn er einerseits die Weisheit verpersönlicht, sie mit einem Weisen ineins setzt; andererseits aber, um sich zu schützen, den Weisen von sich selber unterscheidet. Einerseits sagt er: Die Zufriedenheit mit sich ist das höchste Gut, einmal errungen, will die Seele nichts weiter mehr (9), der Weise ist fertig und abgeschlossen und hat keine Aufgaben, die über sein eigenes Wohlergehen hinausweisen; andererseits sagt Seneca, er selber sei kein solcher Weiser, sondern nur auf dem Wege, seine «Kette sei etwas länger» als bei den meisten.

In bezug auf Epikur unterscheidet er zwar zwischen dem Meister und denen, die sich Epikuräer nennen, um ihre Schwelgerei hinter einem berühmten Namen zu verstecken. Was aber tut Seneca, wenn er seine Schwelgerei und Macht hinter dem Namen des stoischen Weisen versteckt? Was ihn an Epikur ärgert, ist dessen Ehrlichkeit. «Man wähle wenigstens einen ehrbaren (honestum) Namen!» Der stoische Weise ist solch ein ehrbarer Name! das offene Zugeben Epikus: Ja, ich suche nichts weiter, als abseits vom Getriebe der Welt mein Glück im Winkel zu genießen – das ist nicht «honestum» – es ist nur offener und ehrlicher! Dabei hat Seneca durchaus recht, wenn er zeigt, daß das Vergnügen nicht ein höchstes Gut, sondern höchstens eine nicht zu verachtende Beigabe desselben ausmacht. Aber trifft er nicht im Grund mit Epikur überein, daß der Mangel eines Unglücks gut ist? Beide wollen der Verzweiflung entgehn, beide sind Ethiker der Verzweiflung.

Ich wende mich nun zum zweiten Teil, von Seneca nicht als

solcher gekennzeichnet. Er nimmt die Anklage gegen sein Doppelleben auf, bestätigt sie und verteidigt sich damit, daß dem Weisen erlaubt sei, was den Toren verderben würde. Quod licet Jovi, non licet bovi – was einem Gott recht ist, geziemt sich nicht für einen Hornochsen.

«Warum klingen deine Worte kräftiger als dein Leben? warum richtest du dich in deinen Worten nach einem Vornehmeren und achtest doch das Geld als ein dir notwendiges Mittel? bist bei Verlust nicht gleichgültig, sondern vergießest Tränen, wenn du den Tod deines Weibes und Freundes vernimmst und kümmerst dich um deinen Ruf und läßt dich durch boshafte Reden anfechten?» (Ein Rechtsanwalt, der in einem öffentlichen Gerichtshandel derartiges geäußert hatte, fand sich tags darauf nach Korsika verbannt.) «,Warum ist dein Feld besser angebaut, als es das Bedürfnis der Natur verlangt? warum speisest du nicht nach deiner eigenen Vorschrift? warum hast du so niedliche Hausgeräte? warum trinkt man bei dir Wein, der älter ist als du selbst? warum ist dein Haus so niedlich eingerichtet? warum pflanzt man doch bei dir Bäume, die nichts geben als Schatten? warum trägt deine Frau das Vermögen eines Wohlhabenden an ihren Ohren? warum sind deine Sklaven so kostbar gekleidet? warum gilt es bei dir für eine Kunst aufzuwarten... und warum hast du einen, der im Vorlegen Meister ist?« – Frage weiter, wenn du willst: ‚Warum hast du Besitzungen jenseits des Meers? warum mehr, als du kennst? Zu deiner Schande bist du entweder so nachlässig, daß du deiner Sklaven Anzahl nicht kennst, oder so unhaushälterisch, daß du deren mehr hältst, als daß dein Gedächtnis groß genug wäre, sie zu kennen!‘ Ich will dir noch mehr nachhelfen; ich will mir selbst Vorwürfe machen, mehr als du meinst. Für jetzt aber will ich dir nur erwidern: Ich bin kein Weiser und – daß ich deiner schlimmen Meinung noch mehr Nahrung gebe – ich werde es auch nicht werden. Darum ist meine Forderung an mich selbst, nicht daß ich den Trefflichsten gleich sei, sondern besser als die Schlechten. Das ist mir genug, daß ich täglich von meinen Fehlern etwas abtue und mir meine Verirrungen vorwerfe. – Ich habe es nicht auf Gesundheit gebracht, ich werde es auch nicht dazubringen; ich bereite mir nicht sowohl Abhilfe, als Linderungsmittel für meine Gicht, zufrieden, wenn sie sich nur seltener meldet und weniger sticht. Jedoch mit eurem Fußwerk verglichen, ihr Gebrechlichen, bin ich ein Läufer » (17).

«Anders sprichst du, anders lebst du» ist ein Vorwurf, sagt Seneca mit vollem Recht, den man jedem Ethiker vorwerfen könnte. Dem Platon, meint er, sei er auch nicht erspart geblieben. Aber er übersieht den höchst wesentlichen Unterschied, daß die Platonische Ethik so absolut gespannt ist und eine solche Fülle von Stufen verschiedener Werte umfaßt, daß kein vernünftiger Mensch auf den Gedanken käme, die Wertfülle der Gesamtwirklichkeit auf einen einzelnen Menschen einengen zu wollen; das aber geschieht mit der stoischen Verwechslung der Weisheit mit «dem Weisen».

«Von der Tugend rede ich, nicht von mir» (18), entschuldigt er sich. Jedoch diese «Tugend» ist ein blasses Gedankending; sie hat ihre ursprüngliche Bedeutung von lebensstüchtig oder tauglich für etwas, so wie sie bei Sokrates bedacht wird, gänzlich verloren und beginnt die negative Bedeutung anzunehmen, die sie vielerorts dank den Stoikern noch heute besitzt: nämlich gleichgültig und ablehnend allen und jeden leidenschaftlich verfolgten Lebenszielen gegenüberzustehn. Wie Wilhelm Busch dies sagt: Das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man läßt; oder: Enthaltbarkeit ist ein Vergnügen an Sachen, welche wir nicht kriegen.

Nun wäre es aber doch abwegig, wollte man in Seneca einfach einen Heuchler, einen philosophischen Tartüff sehen. Die ungeheure Machtstellung am römischen Kaiserhof ist ihm teils durch seine eigene Tüchtigkeit – er hat sich aus einem spanischen Provinzler selbst emporgearbeitet – teils durch die Gunst des Schicksals zuteil geworden – der junge Nero hat seinen Erzieher geliebt und hat ihn, als er achtzehnjährig Kaiser wurde, aus Dankbarkeit zu seinem Ratgeber erhoben. Und, wie Senecas Schrift «Von der Barmherzigkeit (de clementia) zeigt, die an den achtzehnjährigen Herrscher gerichtet war, hat der Philosoph sich die größte Mühe gegeben, sein Mündel vor dem «Zorn» zu warnen und ihm eine großmütige Gesinnung nahezu legen. Aber der Tiger ließ sich nicht zähmen, und Seneca fand sich mit ihm zusammen in demselben goldenen Käfig eingesperrt.

Die folgenden Anführungen müssen also in bezug auf seine außerordentliche Lebensstellung hin gelesen und verstanden werden. Er muß gute Miene zum bösen Spiel machen, nachdem er nun einmal vom Schicksal zu einem Mitspieler bestimmt worden ist. Er muß aus der Not eine Tugend machen, ohne damit die Not bemänteln oder leugnen zu wollen: «Ich will mit derselben Miene mir den Tod

ankündigen hören, mit der ich ihn über andere verhänge» (20). «Warum (sagt ihr), beschäftigt sich jener mit Philosophie und lebt als ein Reicher? Warum sagt er, man soll die Reichtümer verachten und hat sie doch? man soll das Leben verachten und lebt doch gern? ... Er behauptet (erwidere ich), man soll es verachten, nicht man soll es nicht haben... der Weise achtet sich der Gaben des Zufalls nicht unwert; nicht in die Seele nimmt er sie auf, sondern in sein Haus... und es ist ihm lieb, wenn seiner Tugend äußere Mittel zu Gebote stehn» (21).

«So hat bei mir der Reichtum allerdings einen Rang, bei dir den obersten; ich habe den Reichtum im Besitz, dich hat der Reichtum» (22). «Höre also auf, den Philosophen das Geld zu verbieten. Die Weisheit ist keineswegs zur Armut verdammt» (23). «Der Reichtum ist kein Gut; wäre er's, so würde er die Menschen gut machen. Aber er ist auch bei den Schlechten zu finden. Dennoch ist er nützlich und erlaubt uns, den Mitmenschen besser zu dienen: Der Menschheit zu dienen ist Gebot der Natur; seien sie Sklaven oder Freie, Freigeborene oder Freigelassene» (24). «Ich halte nichts auf das Reich des Glücks.» Diejenigen, für die es alles bedeutet, sind die Schlechten, die kein Recht haben, über Bessere ein Urteil zu fällen (24, 25). «Bei dem Weisen ist der Reichtum ein Diener, bei dem Toren spielt er den Herrn. Der Weise gestattet dem Reichtum nichts, euch der Reichtum alles» (26). «Und ihr wollt die Leute sein, die Gebrechen anderer aufspüren und Urteile fällen über jemanden? Warum, so getraut ihr euch zu fragen, wohnt dieser Philosoph so geräumig? warum speist er so köstlich? Jedes Hitzbläschen werdet ihr gewahr an andern, während euer eigener Körper mit zahllosen Geschwüren bedeckt ist. Das ist gerade, wie wenn einer, dem häßliche Krätze seine Säfte nimmt, über Muttermale und Warzen an sonst schönen Körpern sich lustig machen wollte... Oh, ihr wäret in der Tat glücklich zu preisen, wenn ihr's erst dahin gebracht hättet, unsere Fehler nachzuahmen» (Wohl, als mächtigster Ratgeber an Kaisers statt zu walten?) (27).

Wie eine schwere Gewitterwolke der Entsagung beschattet der letzte Abschnitt noch einmal die ganze Welt der Vergänglichkeit, an die sich die Toren klammern als ob sie verlässlich und ewig wäre; die der Weise durchschaut und in der er trotzdem seine Pflicht zu erfüllen hat:

«Das seht ihr nicht ein und nehmt eine Miene an, die sich für

euren Zustand nicht ziemen will: so wie gar manche, während sie im Zirkus oder im Schauspiel sitzen, zuhause schon eine Leiche erwartet und ein unangemeldeter Unfall. – Ich hingegen, von meiner Höhe niederschauend, sehe schon, welche Ungewitter euch entweder drohen und nur noch nicht so plötzlich ihren Wolkenschleier durchreißen... um euch und euere Habe dahinzuraffen. – Und wie? Treibt nicht auch dann – freilich wißt ihr selbst nicht, wie euch geschieht – etwas, wie ein Sturmwehen, euere Seele im Kreise und in der Verwirrung umher, daß ihr das nämliche zugleich flieht und suchet, und ihr, bald in die Höhe gehoben, bald in die Tiefe geschmettert, mit fortgenommen werdet» (28).

Als Seneca von dem Blitz der kaiserlichen Ungnade getroffen wurde, lud er eine große, vornehme Gesellschaft zu einem rauschenden Feste bei sich ein und hielt eine kurze Tischrede, in der er sagte: Ich würde mit demselben Gleichmut vom Leben scheiden, wie ich mich von dieser Tafel erhebe. Und als sie gegangen waren, durchschnitt er sich seine Schlagader. Und seine Gattin folgte ihm freiwillig in den Tod.

Von der Vorsehung (de providentia)

Seneca nimmt die uralte Frage auf, welche die Menschen von jeher gequält hat, «warum, wenn eine Vorsehung über die Welt waltet, den Guten doch so viele Übel zustoßen?» (1).

Hat er sich nicht den Leitfaden zerschnitten, der in der Sokratisch-Platonischen Ethik dargeboten ist? Dort sind auch die verengtesten, schauerlichen Kümmerformen menschlichen Handelns immer noch von der Idee des guten, glückseligen Lebens geleitet; und darin besteht das Quälende, daß der «Gute» und der «Schlechte» derselben praktischen Vernunft folgen, die sie entzweit. Theoretisch ausgedrückt: der Irrtum entsteht einzig unter der Voraussetzung, daß Wahrheit gemeint war; und ontologisch: das Nichtseiende ist eine Form des Seins.

Aber wie kann Seneca die Frage auch nur stellen, nachdem er einerseits die Bösartigkeit der menschlichen Natur als unerziehbar und ursprünglich darstellt, und andererseits Glück und Tugend so scharf trennt, daß gar keine Berührung stattfinden kann? Und so leugnet er denn in der Tat das Problem in dem Satz: «Nimmermehr kann dem Guten Böses widerfahren» (2). Dem widerspricht jedoch

die tägliche Erfahrung so nachdrücklich, daß auch ein Stoiker bei einer einfachen Leugnung sich nicht beruhigen kann.

So schlägt er zwei Holzwege ein: Der erste bleibt stecken in einer letztwirklichen («metaphysischen») *Naturalisierung* des Absoluten; der zweite in seiner *Moralisierung*.

«Das Wandeln der Gestirne», sagt er, «sei nicht von einem zufälligen Anstoß bewirkt, und . . . daß dieser ununterbrochene rasche Verlauf mit einer solchen Masse von Dingen zu Land und zur See und von so hellen in Ordnung leuchtenden Lichtern nach der Ordnung eines ewigen Gesetzes vor sich gehe; daß nicht ein sich selbst überlassener Stoff eine solche Ordnung hervorbringe . . . Auch das, was ungeordnet und regelmäßig scheint, Regen nämlich und Gewölk, und das Einschlagen der geschleuderten Blitze, und das aus geborstenen Berggipfeln ausströmende Feuer, das Beben des wankenden Erdbodens, und, was sonst die in Aufruhr versetzte Natur auf dem Erdkreise für Bewegungen anrichtet, auch das geschieht nicht ohne Regel, obwohl es nicht voraus zu berechnen ist; sondern es hat auch dieses nicht minder seine Ursachen, als das Wunderbare, das man an fremden Orten bemerkt hat, z.B. warme Quellen mitten in den Fluten und neue Inselflächen, die sich auf hoher See erheben.» Auch Flut und Ebbe «sind vom Gestirn des Mondes bewirkt, nach dessen Einfluß die Strömungen des Ozeans erfolgen».

Also: Ein Erdbeben hat mein Haus und meine Stadt zerstört, meine Freunde und meine Familie erschlagen, und nun soll ich das deswegen «gut» finden, weil es von Wirkursachen gezeitigt worden ist? Ich muß mich allerdings in dies Schicksal fügen, weil ich muß und nicht anders kann – dafür brauche ich den stoischen Rat nicht. Aber die Frage nach dem Unheil ist deswegen nicht nur nicht beantwortet, das Übel ist nicht einmal gesichtet worden. Ein blindes Naturgeschehn wird zu einem Übel erst dann, wenn es meinen Willen durchkreuzt und vereitelt; und wenn dieser menschliche Wille als höherwertig vorausgesetzt wird. Seneca widerspricht sich denn auch geradenwegs, wenn er auf der einen Seite das Schicksal zu lieben befiehlt, auf der andern aber sagt: «Verachtet das Schicksal» (6).

Daß rein logisch gesprochen die Welt ewig in Ordnung ist, d.h. jederzeit genau so sich verhält, wie sie sich verhält und nicht anders, wird verwechselt mit einer zeitlich-ursächlichen Beziehung von Zu-

ständen, die einander bedingen; die sich aber auch ebensogut anders bedingen könnten, als sie es tun. Und dieser wirkursächliche Beziehungszusammenhang wird zweitens verwechselt mit einem Zweckzusammenhang, in dem sich ein Geschehn ereignet um eines als gut vorausgesetzten Zieles willen.

Bei Platon und Aristoteles werden diese verschiedenen Wirkarten unterschieden, bei Seneca rinnen sie ununterscheidbar zusammen, was zur Folge hat, daß er die Welt vergöttlicht und daß er in die Liebe zum Schicksal einen höchsten Wert einschmuggeln kann: «Weil du in Beziehung auf die Vorsehung nicht nur Zweifel, sondern Beschwerden vorbringst, will ich dich mit den Göttern aussöhnen, die gegen die Besten am besten gesinnt sind; wie es denn auch gegen die Natur ist, daß das Gute dem Guten schade. Zwischen dem Guten und der Gottheit besteht eine Freundschaft, deren Band von der Tugend geknüpft ist... eine Ähnlichkeit, weil der Gute nur der Zeit nach von der Gottheit verschieden ist» (1).

Man darf hier schon mit Schopenhauer von «ruchlosem Optimismus» reden: denn die Schwere des sittlichen Leidens entsteht durch die unauflösliche Verstrickung des einen Guten gegen einen anderen Guten; entsteht durch den Kampf einer Pflicht gegen eine andere. Allerdings entsteht auch der geschichtliche Zweckzusammenhang durch solche Kämpfe, aber das nimmt der einzelnen Entscheidung nichts ab von Leid und Verantwortung.

Und das bringt uns zu der zweiten Sackgasse: der Stoiker *moralisiert* die «Vorsehung».

Die Übel sind gerechtfertigt, wenn sie den Willen stärken, festigen, erproben und üben. Aber wozu denn? Damit die standhafte Vollkommenheit des Weisen erscheine! Und seine Gemütsruhe dem Schicksal gegenüber.

Damit ist aber der Grundvorwurf: weshalb das Böse den Guten überwältigt?, nicht beantwortet, sondern verschoben.

Auch der siegreiche und heldenhafte moralische Kampf fügt dem überwundenen Bösen Strafe, Leid und (für ihn) Böses zu.

Hauptsächlich aber: Das Absolute kann nicht moralisiert werden, weil es als das Ganze der Wirklichkeit von keinen noch so starken Gegensätzen innerhalb seiner zerrissen werden kann. Wird zum Beispiel dem Absoluten die Tugend der Tapferkeit zugeschrieben, so wird ihm auch ein zu fürchtender Feind oder Gefährdung zugeschrieben. So wird das Absolute moralisiert und andererseits ein mora-

lischer Kampf absolutisiert. Mit solchen Schlachtrufen wie: «Gott will es», «Allah Akbar», «all out effort» und so weiter hat man von jeher den Widerstand gegen seinen eigenen Willen unbedingt gemacht und dadurch das Böse als etwas erklärt, das mit der nötigen Anstrengung aus der Welt geschafft werden könnte. Dieser stoische Moralismus, der *entweder* meint, über das Böse erhaben zu sein *oder* es abschaffen zu können, unterliegt aber unweigerlich dem epikuräischen Einwand: Wenn Gott das Böse nicht vernichten *kann*, ist er ohnmächtig; wenn er es nicht vernichten *will*, ist er selber böse.

Dieser Einwand läßt sich nur so entkräften, daß man vermeidet, das Moralische und das Absolute zu vermengen und zu verwechseln. In der Vollkommenheit des Absoluten ist der relative Streit von moralisch gut und böse ewig aufgehoben und überwunden, weil das Absolute keinen Gegensatz hat, mit dem es streiten könnte. Religiös ausgedrückt: Die menschliche Sünde ist ewig in Gottes Güte vergeben.

Epiktet: Handbüchlein (Encheiridion)

Epiktet wurde in Kleinasien um 50 n. Chr. geboren, kam als griechischer Sklave nach Rom, Eigentum eines Epaphroditos, der zur Leibwache des Kaisers Nero gehört hatte und von ihm freigelassen worden war. Epiktet soll von ihm so grausam behandelt worden sein, daß er einen dauernden Schaden davontrug; er hinkte. Jedoch: «Lahmheit ist ein Hindernis für deinen Fuß, aber nicht für dich» (9). Auch er wurde nach dem Tod seines Herrn frei. Um 94 verbannte der fromme Kaiser Domitian alle Philosophen aus Rom und Italien. Epiktet wanderte nach Nikopolis in Epirus aus und sammelte dort einen Schülerkreis um sich; einem seiner Schüler, Arrianus, verdanken wir die Aufzeichnungen seiner Lehren. Sein Hausrat soll aus einem Strohsack, einer Bank, einer Wolledecke und einer Lampe bestanden haben. Ungleich Seneca lebte er wie er lehrte: arm und bedürfnislos. Diese gediegene Einheit eines großen, strengen Charakters verleiht seinem «Handbüchlein» eine bezaubernde Kraft, welche die Fragwürdigkeit seiner Philosophie verschleiert.

Ein halbes Jahrhundert nach Seneca erscheint der stoische «Weise» noch verdüsterter und verkrampfter; er ist zu einem Sonderling, zu einer «Spezialität» geworden. Ist es nicht auf Seneca gemünzt, wenn Epiktet schreibt: «Wachen muß man, sich abmühen, sich von der Hausgenossenschaft zurückziehen, sich von der Dienerschaft ver-

achten, von den Vorübergehenden auslachen lassen, in allem muß man zurückstehen, in der Achtung, Ehre, bei Gericht und bei allen Geschäften. Überlege, ob du gegen diesen Preis Gelassenheit, Freiheit und Gemütsruhe eintauschen willst; wenn aber nicht, so verzichte darauf. Wolle nicht, wie Kinder, jetzt ein Philosoph sein, hernach ein Zollbeamter, dann ein Redner und schließlich ein Statthalter des Kaisers» (29).

Das einsame Beisichsein des Denkens ist hier nicht, wie bei allen großen Philosophen, die Bedingung dafür, allen Werten unparteilich offen zu stehn, sondern ist zum Selbstzweck erstarrt.

Epiktets abstrakter Verstand zerreißt die Einheit des Lebens und seiner Erscheinung; alles ist entweder in meiner Gewalt, oder es ist nicht in meiner Gewalt. In meiner Gewalt ist nur meine eigene innere Einstellung zu meinen eigenen Vorstellungen. Alles andere ist gleichgültig, weil es nichts zu meinem Seelenheil beiträgt. Nur dies praktische Anliegen ist wichtig, sonst nichts. So wird alle *Theoria*, die Denk-Schau, entwertet, durch die allein der Mensch als Weltbürger mit einer Welt verbunden ist (1).

Immer starrt Epiktet auf den letzten, schlechten leeren Augenblick: «Willst du Armut, Krankheit, Tod vermeiden, wirst du notwendigerweise unglücklich sein» (2). Wie die Vernunft, so wird auch das Gefhlleben, besonders die Liebe vergegenständlicht; man soll die «phantasia» der Liebe vom «Phainomenon», dem Geliebten unterscheiden, dann kann sein Verlust nicht schmerzlich sein (3). «Es ist besser, dein Sohn werde ein Schuft, als daß du die Gemütsruhe darüber verlierst» (12). Die sittliche Vernunft, die konkrete Einheit der Gegensätze wird ersetzt durch die logistische Regel, sich nicht zu widersprechen: «Wenn ich mich ärgere, halte ich nicht an dem naturgemäßen Grundsatz fest, daß nicht Sachverhalte (pragmata), sondern nur meine fixe Meinung (dogmata) ber sie mich beunruhigen kann» (4–5). Sei also nur stolz auf dein Nicht-stolz-Sein (6). «Einzig Selbst-lob ist erlaubt» (23). Halte dir deinen Tod und deine Verbannung stets vor Augen, dann erscheint alles andere unwichtig (7, 21).

Epiktet verachtet den Verstand und mchte rein praktische Ratschläge erteilen; «sprich nicht über Philosophie, sondern handle nach ihr» (46). Er wirft sich sogar als Muster und Vorbild für andere auf, obwohl diese ihn als nicht in seiner Gewalt stehend, doch gar nichts angehn sollten: «alles was hier vorgetragen ist, behandle als

dein Gesetz» (50). Dennoch ist er ganz von einer Verstandesansicht aller Dinge durchdrungen, denn der Verstand ist nicht nur das Vermögen zu trennen und das Getrennte im abstrakten «entweder-oder» festzuhalten, sondern er ist vor allem dazu befähigt, das Andere, Fremde, mir äußerliche, das abstrakte «Objekt» zu handhaben. Epiktet behandelt sich selbst nach dem Vorbild des nicht-verstehenden Objekt Denkens: «Behandle dich, als ob du ein Fremder wärest.» Wenn nämlich ein Fremder seine Lieben verliert, gehst du achselzuckend darüber hinweg, sagend, das war der natürliche Lauf der Dinge. So wird die Selbstentfremdung zum sittlichen Grundsatz erhoben. «Wir spielen eine Rolle, die wir nicht erwählt haben» (17); immerhin haben wir die Freiheit, eine Rolle abzulehnen, die über unsere Kräfte geht (37). Praktisch aber behandelt er sich selbst als einen Feind, dem nie zu trauen ist. «Der Weise tadelt und lobt niemanden. . . aber wie einen Feind bewacht er sich selbst» (48); zumal die Phantasie der Lust (34). Er vermeidet schlechte Gesellschaft, weil er fürchtet, angesteckt zu werden und seine Würde zu verlieren (33).

Spricht hier nicht ein Wurzelloser, Entrechteter, Verzweifelter? Die Stimme der Götter ist verstummt: «Wenn die Orakel der Götter verkünden, was nicht bei uns steht, sind sie weder gut noch böse.» Weltvertrauen ist erloschen: «Die Natur des Bösen ist in der Welt verwurzelt» (*Kakou physis en kosmo ginetai*) (27). Das einzige, was uns von der grundverderbten Gesellschaft retten kann, ist die innere Unabhängigkeit von aller öffentlichen Meinung (35). Nur ein einziges Mal bricht noch einmal, und zwar gegen alle Folgerichtigkeit, das klassische Gefühl der sittlichen Gemeinschaft durch: «Die Vernunft (*logos*) fordert, dem Freund beizustehn und mit dem Vaterlande die Gefahr zu teilen» (32). Es ist, als ob ein steinernes Standbild auf hohem Sockel uns zu ermahnen anfinge, so zu werden wie es.

Ein verbissener, die Zähne zusammenbeißender Asket der Moral? Gewiß – dennoch besteht der Zauber, den ich anfangs erwähnte und dem sich wohl keiner beim ersten Lesen entziehen kann; und nicht grundlos: er beruht auf der Kraft der Abwehr gegen ein nur äußerliches Leben, das seinen eigenen Wert vom Besitz allgemein geschätzter Güter abhängig macht oder das sich haltlos von Sensationen zerstreuen läßt. Doch gehört die Darstellung dieser Seite nicht zu unserm Vorhaben, der Ethik der Verzweiflung nachzugehen.

Marc Aurel: Über sich selbst (eis heautón)

Auf dem herrlichen Kapitol in Rom steht immer noch das Reiterbildnis des großen Kaisers mit Spuren seiner einstigen Vergoldung; seine rechte Hand erhebt sich mit einer segnenden Gebärde gegen das Volk. Vielleicht ist das Bildnis deshalb der christlichen Zerstörungswut entgangen, glaubten doch die Bilderstürmer, hier einem Apostel zu begegnen. Das ist um so ironischer, als Marc Aurel zu den Kaisern gehört, die Polizeimaßnahmen gegen den bürgerlichen Ungehorsam der Christen befahlen. Er sah in ihrer Todesbereitschaft nichts als «Trotz» gegen die Gesetze (XI. 3).

Seine Selbstbetrachtungen bilden nicht nur die schönste Urkunde stoischer Gesinnung, sondern sie leiten auch jene Literaturgattung ein, die in Augustins Bekenntnissen vertieft und vollendet wird. Des Kaisers Bekenntnisse bleiben in Verallgemeinerungen des Verstandes stecken; von seinem geschichtlichen Wirken und seiner furchtbaren Zeit hören wir überhaupt nichts. Aber gerade dies Schweigen ist so überaus beredt: der Blick wendet sich von der Außenwelt ab, weil sie zu düster und zu hoffnungslos erscheint, und wendet sich dem Innern zu: «Zieh dich in dich selbst zurück» (VII. 28); «blicke in dich selbst, nur dort ist die Quelle alles Guten» (VIII. 39). Die klaren, milden, unendlich lebensmüden Selbstbetrachtungen sind wie eine Windlampe, deren Glas – die verschwiegene Einsamkeit – das Licht schützt gegen die wilden, dunklen Sturmwehen der Zeit...

Marcus Annius Verrus wurde im Jahre 121 n. Chr. in Rom geboren. Der Name wurde in Marcus Aurelius geändert, als er zusammen mit Lucius Verus von seinem Oheim Antonius Pius 147 ins Kaiserhaus aufgenommen und zur Mitregierung berufen wurde. Er teilte die Kaisergewalt mit Verus und regierte von 161 bis 180. Er soll von seinem eigenen Sohn vergiftet worden sein.

Immer steht er unter äußerstem Druck: An der Donau wird die Reichsgrenze mit Mühe und Not gegen die germanischen Stämme der Markomannen und Quaden gehalten; im Osten vernichten die Parther ein römisches Heer, werden erst nach zähen, furchtbaren Kämpfen geschlagen und verlieren Mesopotamien an Rom; in Britannien muß ein Aufstand niedergeschlagen werden. Im Innern wütet die aus Asien eingeschleppte Pest. Hungersnöte und Landaufkäufe der Großgrundbesitzer treiben verarmte, entwurzelte

Massen in der Hauptstadt zusammen. Um sie befriedigen zu können, greift Marc Aurel zu dem unerhörten Mittel, Kunstschätze des kaiserlichen Palastes zu versteigern.

Der Hof selbst ist ein Pfuhl und Lotterbett aller Laster. Kurz, das Reich treibt unaufhaltsam seinem innern und äußern Zerfall entgegen. Und Marc Aurel weiß es, kann aber nichts tun, um das Schicksal zu wenden. Was ihn aufrechterhält ist die stoische Ethik: Tue deine Pflicht, aber ohne davon einen Erfolg zu erwarten (XII. 6). «Es ist das Schicksal der Könige, Gutes zu tun und Undank zu ernten» (VII. 36). «Nur durch die Philosophie wird das Leben am Hofe erträglich» (VI. 12). Das Beste ist, die Augen davor zu verschließen: «Niemand soll mehr hören, daß du das Hofleben anklagst, auch du selber nicht» (VIII. 9). Was wäre denn Verzweiflung anders als diese Spannung von höchstem Verantwortungsgefühl und Nichthandelkönnens?

Seneca versuchte noch ein unvereinbares Doppelleben zu rechtfertigen; mit Epiktet ziehn wir uns in eine strenge Einzelhaft zurück; aber bei Marc Aurel steigen wir in eine Gruft unter dem Palast, der zu Ehren des Todes errichtet ist. Wie gedämpfter Trommelklang ertönt die Stimme des Todes durch alle seine zwölf Bücher. Um den Tod dreht sich bei ihm alles Denken. Er ist der unaufhörliche Betrachter und Prediger des Todes. Warum ist ihm der Tod so wichtig? «Bald klopft der Tod bei dir an und immer noch bist du nicht frei von Angst» (IV. 37).

Dieser stoische Kaiser hat alles Vertrauen in seine Zeit verloren. Es gibt keine gemeinsamen Werte, es gibt keinen Sinn, den er mit andern teilen könnte. Weisheit ist, wie allen Stoikern, auf einen einzelnen Weisen zusammengeschrumpft. Jeder Einzelne aber stirbt, der Inbegriff selbsterrungener und höchsteigener Lebensweisheit kann nicht vererbt werden, stirbt mit dem Träger. So erscheint der individuelle Tod als das vollkommene Sinnbild aller Sinnlosigkeit.

Im ersten Buch gedenkt er dankbar seiner Ahnen und Meister, darunter Epiktet, «der mir seine Bücher aus seiner eigenen Bücherei lieh» (I. 7). Aber «fort mit den Büchern!», ruft er im zweiten Buch (II. 2). Diese geistige Gemeinschaft kann mich nicht trösten: «was immer ich sein mag, dies Gebilde hier ist ein wenig Fleisch, ein wenig Atem und der herrschende Verstand. Fort mit den Büchern! Laß dich nicht länger durch sie ablenken, sondern verachte das elende Fleisch, als ob du jetzt schon sterben müßtest. Es ist doch

nichts als Kot und Knochen und ein Gewebe aus Sehnen und Schlagadern» (II. 2).

Die Selbstentfremdung, die wir bei Seneca, stärker bei Epiktet beobachteten, wird bei Marc Aurel am stärksten und umfassendsten durchgeführt. Die Seele kann sich (bei Platon) selber nicht als tote denken. Wer den Tod in den Mittelpunkt seines Denkens stellt, muß auch das Leben oder die Seele von außen als physisch betrachten und dadurch zugleich entwerten; so betrachtet, bindet sie keine erinnerte Vergangenheit mit einer vorausgenommenen Zukunft, sondern wird zusammengezogen in einen sozusagen räumlichen Punkt, der stets verschwindet: «Des Menschen Leben ist ein Augenblick, sein Wesen ein ewiger Fluß, die Sinne trüb und der Leib ein Raub der Fäulnis. Die Seele ist unfaßbar, das Geschick ein Rätsel und der Nachruhm ungewiß. Was des Körpers gleicht fließendem Wasser, was der Seele einem Traum und Rauch. Das Leben ist ein Kampf und eines Wanderers Halt in der Fremde und unser Ende ist Vergessensein.» Der Fremde in einer Stadt, wo er niemanden kennt und deren Sprache er nicht versteht, ist in der Tat auf augenblickliche und unverstandene Sinneseindrücke zurückgeworfen; seine Vereinsamung ist schlimmer als die freiwillig gewählte Zelle des Epiktet!

Alle irdischen Dinge sind Eintagsdinge ohne Belang (IV. 48), die von der Zeit, dem Wildstrom des Geschehens hinweggerissen werden (IV. 43). Vom Verstand aus betrachtet, der nur für das Gleiche, sich Wiederholende Sinn hat, «gibt es nichts Neues unter der Sonne» (VII. 11). Und von diesem Gesichtspunkt aus wird auch die Geschichte entleert: «Die ganze Erde ist nur ein Punkt» (IV. 1, VIII. 21). Was wir vom Leben darauf zu wissen vermeinen, «ist alles nur Meinung» (I. 15). Was lehrt die Geschichte? «Leute, die heiraten, Kinder großziehen, krank sind, sterben, Krieg führen, Feste feiern, Handel treiben, Land bebauen; Menschen, die kriegerisch, anmaßend, argwöhnisch, heimtückisch sind; Menschen, die am liebsten sterben möchten, ihre Lage bejammern, oder lieben, Reichtümer häufen, dem Konsulat oder der Krone nachhängen . . . Tot sind die Menschen von damals, und betrachtest du die Denkmäler noch früherer Zeiten, dann wirst du sehn, wie viele Menschen, die sich übermäßig angestrengt haben, kurz darauf tot hinfielen und in die Elemente aufgelöst wurden» (IV. 32). «Wo ist das jetzt? Rauch, Asche, Sage oder nicht einmal das» (XII. 27).

Wenden wir uns von der eitlen Geschichte zur ebenso eitlen Gegenwart: «Denke an deine Mitmenschen, von denen selbst der Beste nur mit Mühe, ja jeder einzelne sich selbst kaum erträglich ist. Ich kann nicht einsehn, was da besonders Rühmens oder Mühens wert sei, wo doch alles dunkel, schmutzig und rasch veränderlich ist. Im Gegenteil, man muß sich ja selbst zusetzen, daß man geduldig den natürlichen Tod erwarte und nicht über dessen Verzögerung murre» (V. 10).

Die Verstandesansicht der Dinge: die sinnlose Wiederholung desselben, läßt den Tod als Versucher erscheinen: «Gehe freiwillig aus dem Leben, in der Überzeugung, daß das nichts Böses ist» (V. 29). «Wie mir die Vorstellungen im Theater zuwider sind, weil man dort immer das Gleiche sieht, so muß auch der Eindruck des Menschenlebens sein. . . . Wie lange willst du das noch mit ansehen? (VI. 45). Der Tod macht uns alle gleich (VI. 24) – hat er nicht soeben die Gleichmacherei des Verstandes als größtes Übel beklagt? Der geheime Bund des Verstandes mit dem Tode enthüllt sich hier und zugleich ein ungeheurer Selbstwiderspruch. «Der Tod ist das Ende der Sinne, Erlösung von der Tyrannei der Triebe, dem Zwang des Denkens (des sonst so hoch gepriesenen!) und der Sorge für das Fleisch» (VI. 45). «Noch eine kurze Weile, dann bist du Asche oder Mumie, vielleicht noch ein Name, ja vielleicht nicht einmal der. . . . Was im Leben hochgeschätzt wird, ist nichtig, zerbrechlich und unwichtig; die Menschen gleichen Hunden, die sich herumbalgen. . . . Treue, Ehrlichkeit, Recht und Wahrheit sind von der Erde zum Himmel entflohn; was also vermöchte uns hier noch zu fesseln?» (V. 33). «Wie sinnlos sind Pomp und Pracht, Schauspiele, Massen, Lanzengetümmel, Gedränge! Ein Knochen unter Hunde geworfen, ein Krümelchen, das unter Fische fällt, Müh und Plage von Ameisen, Panik von aufgescheuchten Mäusen, Puppen, die man am Drahte zieht. Und in einem solchen Leben sollst du deinen Platz gelassen ausfüllen!» (VII. 3). «Das ganze Leben ist schmutzig, . . . ein Gestank und ein Sack voll Kot» (VIII. 24, 37). «Schluß mit diesem elenden Leben, diesem Murren und äffischen Getue» (IX. 37).

Am dunkelsten wird Marc Aurels Entsagung in den Sätzen, in denen er, wie Epiktet, das Böse in der Wirklichkeit unabwendbar und unentrinnbar verwurzelt sieht: «Unmögliches zu verlangen ist Wahnsinn; unmöglich ist es aber, daß die schlechten Menschen nichts Böses tun» (V. 17); und «es ist dumm und unmöglich, zu

verlangen, daß Böse nicht Böses tun» (XI. 18). So wartet er «auf das Signal für den Rückzug aus diesem Leben» (III. 5).

Und nun die Umkehr: Jäh und unvermittelt, wie bei allen Stoikern, tritt der verständigen Außenansicht des Lebens (in der «Fachsprache»: empiristisch-rationalistisch) eine Vernunftansicht, die aus den Tiefen der eigenen Seele geschöpft ist. Der schmutzige Wildstrom des zeitlichen Geschehens beruht auf «einem wunderbaren innern Zusammenhang» (IV. 45), in dem jedes von außen gesehn «belanglose Ding» seine sinnvolle Stelle hat (IV. 10). «Das Weltall ist der Leib einer einzigen Seele (Substanz)» (IV. 40). «Die ewige Ordnung im Weltganzen ist die Bedingung der Ordnung in dir» (IV. 27). So bedeutet «gemäß der eigenen Natur zu leben» sowohl Gehorsam gegen den ewigen Willen des Ganzen und Liebe zu jedem Menschen als Mitbürger derselben vernünftigen Wirklichkeit (V. 1, 3). «Ein Mensch, der eine gute Tat getan hat, macht nicht viel Wesens draus, sondern rüstet sich zu einer neuen wie der Weinstock, zu seiner Zeit wieder Trauben zu tragen» (V. 6). «Es besteht in der Welt eine einzige Harmonie, und wie aus allen Körpern das Weltall als gestaltetes Ganzes sich vollendet, so vollendet sich aus allen Einzelursachen die Endursache der Weltgeschichte» (V. 8). «Die sittliche Gemeinschaft ist das Heil der vernünftigen Wesen; die andern unbeseelten und beseelten Wesen sind für die vernunftbegabten da, diese füreinander» (V. 16). «Nur die Seele ist bestimmt und bewegt sich und wertet auf Grund ihres eigenen Urteils die Dinge der Außenwelt» (V. 19). «Die Rolle, die ich als Person in Rom spiele, ist nur ein Abglanz meiner Aufgabe als Mensch in Beziehung auf das All» (VI. 44). Ich kann nur «pflichtgemäß handeln wie ein Soldat im Vertrauen auf die Hilfe der andern» (VII. 7). «Meine Vernunft ist die feste Burg, in die zu fliehen Glück bedeutet» (VIII. 48). «Zur Natur spricht der demütige Mensch: Gib was du willst, nimm was du willst» (X. 14).

Und zum Schluß verwendet Marc Aurel ein einziges Mal noch die verpersönlichende Sprache mythisch-religiöser Phantasie: «Du bist Bürger in diesem großen Staate gewesen. Was ficht dich an ob fünf Jahre oder hundert? . . . wann es zu Ende ist, bestimmt Er, der dich ins Dasein hat treten lassen, wie er jetzt dein Ende beschließt. Du hast zu beidem nichts getan, darum scheid milden Sinnes, denn auch der, der dich scheiden heißt, ist die Milde» (XII. 36).

Marc Aurel ist nirgends dazugekommen, die erscheinende Außen-

ansicht des Lebens mit der innern Wirklichkeit der Seele zu einer tragisch gespannten Einheit zu verbinden. Nur Plato hat das getan; das geschichtlich-zeitliche Nichtseiende und Werdende ist bei ihm Ausdruck des ewigen Seins, das sich in seinen Verneinungen bejaht.

*Epikur*² (341–270 v. Chr.)

Sollte der «Philosoph der Lebensfreude» noch etwas mit Verzweiflung zu schaffen haben? Verlassen wir hier nicht die düstern Hallen der Stoa, um uns im hellen Garten des Privatglücks zu ergehen? Legen wir nicht alle Lasten der Welt draußen vor den Gartenmauern ab? Mit Lernen brauchen wir uns nicht zu plagen, weil «er keine Gelehrsamkeit anerkannte außer jener, die zur Unterweisung im glückseligen Leben hülfe» (103). Und was kann einfacher und unverzweifelter sein als der Grundsatz: «Ursprung und Wurzel alles Guten ist die Lust des Bauches.» Alle harte Arbeit, alle Mühen und Anstrengungen werden nur unternommen und ertragen um der Lust willen; aus Lustgefühlen einfacher oder verfeinerter Art besteht das Glück, das gute oder glückselige Leben.

Was die Stoa verwirft, wird hier zum Eckstein gemacht, was sie verneint, wird hier bejaht. «Ohne Lehrer rufen jene glatten und angenehmen Bewegungen des Fleisches selbst auch jenen zu sich, der das ablehnt und behauptet, durch sie nicht gerührt oder gepackt werden zu können» (103). Der Stoiker ist also für Epikur, kurz gesagt, ein Heuchler. Ohne diesen Gegensatz nicht nur gegen die Stoa, sondern auch gegen Platon und Aristoteles ist Epikurs Ethik des «Glücks» nicht zu verstehn.

Seine großartige Ehrlichkeit beruht darauf, daß er offen zugibt und eingesteht, daß ihm jeder Glaube an einen zusammenhaltenden und geltenden Sinnzusammenhang abhanden gekommen ist. Mit der stoischen Ethik kann man noch ein Weltreich regieren, mit der epikuräischen nicht mehr: Mag mit dem Reich geschehn, was da will, die Lust des Bauches erhält sich ungestört durch der politischen Zeiten Wandel. Deshalb nannten die Stoiker Epikur den Lehrer des kleinen Mannes.

Da jede Lust gut, oder «keine Lust an sich ein Übel ist» (4), so

² Nach: Epikur. Von der Überwindung der Furcht. Katechismus. Lehrbriefe. Spruchsammlung. Fragmente. Zürich 1949.

verliert des Menschen Leben jede Richtung und jeden Halt. Epikur beschreibt denn auch die Grundbefindlichkeit der Welt als ein Gemeng richtungsloser Zufälle. Aber in einer solchen Welt dasein zu müssen, bedeutet Angst und Verzweiflung. Epikur beschwört die von ihm selber hervorgerufene Angst vor dem gänzlich Sinnlosen und verspricht Beruhigung und Sicherheit. So ist sein Philosophieren noch viel gründlicher von Verzweiflung durchtränkt und bestimmt als das stoische. Und seine Lustlehre ist daher nicht so einfältig, wie es einem, der Lebensmittel erzeugt, verkauft und verzehrt, auf den ersten Blick erscheinen möchte.

Das Weltbild des Epikur ist furchtbar und trostlos. Und man muß die Lehre von der Lust gegen diesen Hintergrund sehn, wenn man sie richtig einschätzen will. Sie ist, genauer betrachtet, nichts als eine Flucht vor dem Furchtbaren in eine illusorische Sicherheit.

Letztwirklich steht es so, daß der Mensch wie ein Schiffbrüchiger gescheitert und auf einer wüsten Insel an den Strand geworfen ist (76); ohne Bild: letztwirklich hat der Mensch die Wahl zwischen zwei Arten von Sinnlosigkeit: *entweder* hält er sich an die *wirkliche* Grundbeschaffenheit des Seins, und dann sieht er endlose Wirbel unendlicher Atome, die sich ewig zusammenballen und wieder auflösen in einer unendlichen Leere; sie sind nicht wahrnehmbar, bildlos und bilden nichts als ein ewiges Spiel des Zufalls. Unter ihren zufälligen Gebilden befindet sich auch der Mensch, dessen Seele beim Tod zuerst zerstäubt (18, 22, 25). *Oder* der Mensch hält sich an die *trügerischen* Bilder der Wahrnehmung und sinnlichen Erfahrung, deren wahrscheinlichen Regelmäßigkeiten er wissenschaftlich beobachten kann, und unter denen er sich praktisch zurechtfindet, die aber keine Wahrheit enthalten. Alles physisch Erscheinende besteht aus «symptomata». «Man muß es auffassen als was es erscheint; es besitzt nicht den Rang einer an und für sich bestehenden Natur, sondern nur die Eigentümlichkeit, wie sie die Wahrnehmung hervorbringt» (24). So ist der ernst gemeinte Scherz Epikurs zu verstehn, der auf die Frage: Wie groß ist die Sonne? erwiderte: so groß wie dein Daumennagel, mit dem du sie zudeckst.

Die Wirklichkeit zerfällt also in eine sinnleere Ewigkeit und eine kurzlebige Täuschung der Sinne. In beiden Fällen lehren uns die «Naturwissenschaften», daß uns die Naturerscheinungen nichts angehn (4). Sie befreien uns von allen mythisch religiösen Vorstellungen, welche die Menschen den Himmelserscheinungen ange-

dichtet haben, und diese Befreiung der Seele von falschen Beunruhigungen ist der einzige Zweck aller Wissenschaften (4, 28, 99). Nachdem sie den Wahn der Unsterblichkeit zusammengesetzter Erscheinungen, worunter die Seele das zusammengesetzteste ist, zerstört haben, «wird das sterbliche Leben genußreich» (45).

Nicht nur zerfällt dem Epikur die Welt in den sinnlosen und zufälligen Wirbel ewiger Atome einerseits und den trügerischen Schein der Sinneserfahrung andererseits, sondern er zersetzt auch den stoischen Glauben an Ordnung und Notwendigkeit. Ebenso einseitig, wie die Stoiker die Kategorie der Ordnung verallheitlicht hatten, ebenso einseitig hebt Epikur die ebenso notwendige Gegenkategorie der Unordnung, des individuell immer andern und neuen hervor, sich dabei an Herakleitos anschließend. Aber er verallheitlicht und vergöttlicht den Zufall nicht. «Der Zufall ist nicht göttlich, sondern nur ein Ausgangspunkt von Gütern und Übel»: denn er glaubt nicht, daß durch ihn Gutes oder Übles zum glückseligen Leben den Menschen gegeben werde, wohl aber, daß er den Ausgangspunkt großer Güter und Übel bilde. Für besser hält er es, mit verständiger Überlegung Unglück zu haben, als ohne Überlegung Glück zu haben» (49). Epikur lebt in einem geordneten Chaos. Die Stoiker sind «Sklaven der Notwendigkeit» (45). Die daraus folgende Schmerzlosigkeit beim Tod von Freunden ist eine «Rohheit, unverhüllte Eitelkeit und Wahnsinn» (60). Ihre Notwendigkeit ist ein unvollziehbarer Widerspruch: Wenn ich den Sinn der Notwendigkeit leugne, so ist diese Leugnung grundsätzlich auch notwendig (53). Dem Zufall hingegen kann ich entgegentreten, kann ihn wandeln und ihm ausweichen; er gewährt grundsätzlich die Möglichkeit, «kräftig auf das Leben zu spucken» (54).

Ganz besonders grimmig zieht Epikur gegen die stoische Vergöttlichung der Notwendigkeit als Vorsehung zu Feld: «Ist Gott als Vorsehung nicht in mühsame und lästige Geschäfte verwickelt?» (69). «Wer soll nicht einen Gott fürchten, der alles plant, bedenkt, bemerkt und der in seiner Geschäftigkeit meint, daß ihn alles angehe? . . . Aus welchen Gründen hätte Gott plötzlich das Verlangen haben sollen, die Welt mit Bildern und Lichtern zu schmücken? Wenn sich Gott damit eine schöne Wohnung schaffen wollte, dann hatte er vorher offenbar die längste Zeit wie in einem Keller gewohnt. . . Sollen wir glauben, er erfreue sich an der bunten Vielfalt, mit der *wir* Himmel und Erde geschmückt sehen? Was soll das für

ein Vergnügen für einen Gott sein? Wenn es wirklich eines wäre, so hätte er nicht so lange drauf verzichten können» (71).

Wenn die Stoiker die Welt für den sichtbaren Leib Gottes erklären, so dreht er sich blödsinnigerweise immer und ewig um sich selbst. «Ich sehe nicht. . . wie das ein glückseliges Leben sein soll» (72). «Wenn nun die Welt Gott ist. . . , so sind offenbar Teile der Gottheit teils am Verbrennen, teils am Erfrieren» (72).

«Die Natur der Dinge ist in keinem Fall durch Götter zubereitet, so groß sind ihre Mängel.» Die größten Teile der Erde sind wild, unbewohnbar und feindlich. Das organische Leben ist ein Kampf, in dem jeder jeden auffrißt; außerdem ist es beherrscht von Angst und Krankheit (76).

«Das Kind kommt mit traurigem Wimmern zur Welt. . . begreiflich, da es im Leben noch so viel Unglück durchschreiten wird» (76). «Epikur sah, daß den Guten (d.h. in seinem Sinn den friedlich abseits sich halten Wollenden) immer ein Unglück zustößt: Armut, Mühsal, Verbannung, Verlust der Lieben; daß die Schlechten dagegen glücklich sind, reich und geehrt. So nahm er an, es gebe keine Vorsehung» (80). So kommen wir zum weltberühmten «Beweis» Epikurs gegen das Dasein Gottes: «Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenso Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?» (80). «Wenn Gott die Gebete der Menschen erfüllen wollte, wären alle schon lang zugrunde gegangen» (81).

Wir sehen also: Die Zweideutigkeit, die beschönigende Tünche des stoischen Schicksals und Tugend sind abgetragen, und der Abgrund der Verzweiflung liegt vertiefter und unverhüllter vor uns. Erst jetzt läßt sich Epikurs Lustethik in ihrer negativen Tiefe richtig einschätzen. Was er anrät, ist eine Flucht vor einem nicht zu Entkommenden. Was er will, ist «Sicherheit gegen die Menschen und gegen die Natur», ein «ruhiges, von Menschen abgesondertes Dasein» (5). Aber «gegen den Tod gibt es keine Sicherheit» (52), gegen die Todesangst gibt es keinen Trost, da der Tod durch Übel

zum Verlust des Guten» (der Lust) «führt» (108). Was empfindungslos ist, «geht uns zwar nichts an» (3, 45), überwältigt uns aber trotzdem. So erhält die Lust eine rein negative Bedeutung: wir wehren uns gegen die stets drohende Enttäuschung und Auflösung, solange es geht; und wir wehren uns am besten, je weniger wir vom Leben erwarten.

Die naturgemäße Lust ist einfach und leicht zu beschaffen: nicht zu verhungern, zu verdursten, zu erfrieren (64). Lust ist die Abwesenheit von Schmerzen des Körpers und von Beunruhigung der Seele (48). «Die größte Lust ist der Verzicht auf alle Lust» (92). Das ist «die Befreiung von der Angst vor endlosen und unaufhörlichen Übeln» (108). Weisheit rät «in der Stille, verborgen zu leben und den Brand der Begierden auszulöschen» (90). Auch Tugenden dienen letztendlich, uns zu ermöglichen, in Ruhe und in Frieden zu leben (92, 109).

«Wenn die Tugend dagegen nicht diese Lust bringt, soll man sie fahren lassen» (59). Wenn nun also die Lust von dieser negativen Weisheit durch und durch erfüllt ist, wird sie eins mit dem Guten, Gerechten, Vernünftigen und umgekehrt (3, 48, 96). Der Verzicht, die Entsagung, das Abgelöstsein von Forderungen und Wünschen, kurz, das vorausnehmende Sterbenlernen ist die Epikuräische Lust und das gute Leben; «wenn uns nichts schmerzt, bedürfen wir der Lust nicht» (47). «Ich strotze von Lust nach dem Genuß von Wasser und Brot und spucke auf die Lustempfindungen der Schlemmer» (63). «Es ist besser, guten Mutes auf Streu zu liegen als auf einem goldenen Ruhebett in Unruhe» (64).

Wie bei den Stoikern, so schrumpft auch bei Epikur die Philosophie auf ethische Fragen ein, und die Ethik zieht sich auf die Frage nach einem, und zwar negativen individuellen Seelenheil zurück. Epikur verwirft alle Bildung, die darüber hinaus fragt (63, 103); Ehe und Kindererzeugung, weil wir dadurch verwundbarer werden (110); er befreit uns von dem «Gefängnis der Geschäfte und der Politik» (55, 111). Nur Toren leben für die Zukunft und deshalb in Angst.

So wird das Leben Epikurs zu einer «Sage von Milde und Selbstgenugsamkeit» (53) und «verlegte das Gute in die tiefste Ruhe wie in einen stillen, willenlosen Hafen» (111). Und wie die Stoiker ersetzt er die Philosophie durch den Weisen, der andern Führer und Vorbild zu sein hat. Er beginnt den neuen Stil, der in den apostolischen Briefen der Christen seinen Höhepunkt erreichen wird,

indem er seine Weisheit dogmatisch und zum Auswendiglernen vorträgt. «Handle so, als ob Epikur es sähe» (65).

*Lucretius*³ (98 v. Chr.–55 n. Chr.)

Wie bei den Stoikern, so läßt sich auch bei den Epikuräern dieselbe fortschreitende Verdüsterung feststellen.

In dem großen, ja gewaltigen Lehrgedicht des Titus Lucretius Carus *Über die Natur der Dinge* (de rerum natura) wird Epikur in den höchsten Tönen gepriesen und gefeiert als ein göttlicher Mann, ein Sorgenbrecher, ein Offenbarer der Wahrheit, ein Lichtbringer des seligen Lebens; so daß der christliche Kirchenvater Laktanz es wagen konnte, anzunehmen, «eigentlich» sei sein, des Laktanz Heiland damit gemeint und man nur den Namen auszuwechseln brauche, um einen christlichen Hymnus daraus zu machen. Der römische Dichter hat jeden Satz seines griechischen Meisters bewahrt und mit einer Fülle großartiger Bilder ausgestattet. Aber trotz der verehrenden Liebe zum Meister und trotz der Treue zu dem, was «er selbst gesagt», bestehn bedeutende Unterschiede persönlicher Art.

Der allgemeine Satz Epikurs, daß alles, was sich aus den Atomwirbeln zufällig herausgebildet und zusammengesetzt hat, auch wieder aufgelöst werde, wird beim praktisch gerichteten und geschichtlich denkenden Römer zu einem nahe bevorstehenden Weltuntergang, der schon längst dadurch eingeleitet worden ist, daß sich die Welt stetig verschlechtert hat. Das Gedicht endet mit dem grauenhaften, allgemeinen Weltsterben: mit «panischem Schrecken», «starrender Armut», das Ende des «jetzigen Leidens»:

Schließlich hatte gefüllt die heiligen Tempel der Götter
Alle der Tod mit entseelten Leibern, und überall blieben
Alle beladen mit Leichen der Himmlischen heilige Häuser
(VI. 1272–74).

Der Rückzerfall in die Atome, aus denen alle sichtbaren Welten entstanden sind, entspricht bei Epikur und Lukrez etwa der Vorstellung des allgemeinen Wärmetodes der modernen Physik (dem «zweiten thermodynamischen Gesetz»). Lukrez sieht die Geschichte als eine fortschreitende Verschwendung und Verhunzung der Natur-

³ Lukrez. Welt aus Atomen. De rerum natura. Lateinisch und Deutsch. Neu übertragen und eingeleitet von Karl Büchner, Zürich-Stuttgart 1956.

schätze durch die Menschen, die mit immer größerem Arbeitsaufwand immer kleinere Erträge erhalten:

So werden auch einmal die Mauern des mächtigen Weltalls
Stürzen erobert ringsum zerfallen in mürbe Ruinen . . .
Und so ist jetzt ihr Alter gebrochen, erschöpft bringt die Erde
Mühsam winzige Wesen hervor, die doch alle Geschlechter
Einmal schuf und gebar der Tierwelt riesige Leiber . . .

(II. 1144, 1151).

Lukrez wendet sich hierauf, wie öfters, gegen den Gedanken der Vorsehung, als ob die Menschen an «goldenen Seilen» vom Himmel herab auf die Erde gelassen worden seien; glaubt er doch mit Empedokles und Epikur an eine Darwin-ähnliche Entwicklung, in der sich mechanische Umstände mit zufälligen Versuchen verbinden, unter denen die bestangepaßten übrigbleiben:

verdorben sind viele Geschlechter

Damals und waren instand nicht, Nachwuchs schaffend zu mehren.
Denn was immer du siehst der Lebensluft sich erfreuen,
List hat sie oder Stärke und schließlich auch ihre Schnelle
Von ihres Lebens Beginn an geschützt, die Art je erhaltend

(V. 855–859).

So ist auch der Mensch der Erde entsprossen; daß er göttlichen Ursprungs sein könnte, ist unmöglich, denn er ist zu sehr mit Schuld beladen. Seine goldene Zeit liegt in der Vergangenheit, der Zeit natürlichen Überflusses:

Das wächst mühsam jetzt durch unser Ringen befördert;
Und wir schinden zugrund die Rinder und Kräfte des Bauern,
Brauchen das Eisen ab, kaum mehr von Fluren ermuntert:
So sehr sparen sie Frucht und mehren statt dessen die Arbeit.
Und schon schüttelt das Haupt und seufzt der greise Besteller
öfter, daß zu nichts die große Bemühung zerronnen;
und wenn er Zeit mit Zeit vergleicht, der Gegenwart Leiden
mit der vergangenen, lobt er oft den Reichtum des Vaters.
Ebenso klagt der Pflanzer der welken und ältlichen Rebe
Über den Zug der Zeit, betrübt, und schilt aufs Jahrhundert,
und er hat nicht gemerkt, daß alles allmählich sich auflöst
und vergeht, ermattet vom langen Gange der Zeiten

(II. 1160–1174).

So werden die Lebensbedingungen immer härter, der Kampf ums Dasein immer schärfer:

So hat eins nach dem andern erzeugt die finstere Zwietracht,
was den menschlichen Völkern wär ein Schrecken im Kampfe
und hat täglich Vermehrung gebracht den Greueln des Krieges
(V. 1305–1307).

Unter solchen Umständen und Aussichten ist es, ganz entgegen Epikurs Versicherung, «nicht leicht, ein sanftes, befriedetes Leben zu führen» (V. 1154). Was bei Epikur «naiv» ist, wird bei Lukrez «sentimentalisch», um hier Friedrich Schillers Begriffe zu verwenden. Deshalb erstrahlt das Leben Epikurs in dem hohen Glanze eines vergangenen, für die Heutigen fast unerreichbaren Vorbildes. Ebenso groß ist der Unterschied des Meisters und des Jüngers in Sachen der Religion, trotzdem sie auch hier im Grundsätzlichen durchaus übereinstimmen.

Epikurs Götter sind gute Epikuräer. Sie sind menschliche Traumgesichte, von der Kunst verklärt. Wie Statuen haben sie weder selber Sorgen, noch bereiten sie andern welche. Sie kümmern sich weder um uns, noch mischen sie sich in weltliche Händel. Von aller Unruhe frei, führen sie ein seliges, «gerechtes», gutes Leben an und für sich – als kunstgestaltete Träume. Epikur sagt, er opfere Göttern, die ihn nichts angingen; und wenn die Menge an ihrem Mythos Gefallen finde, so wolle er kein Spielverderber sein und den Leuten ihre Freude nicht mißgönnen (3, 57, 65, 67).

Von dieser heitern, gelassenen Ironie Epikurs ist Lukrez weit entfernt. Lebt er doch zwei Jahrhunderte später in der Welthauptstadt ungeheuerlichen Aberglaubens. Sein bitterer Kampf, seine dröhnenden Anklagen gegen die Religion sind zugleich selbstzerstörerisch, er wendet sich gegen seine eigene religiöse Befangenheit; denn seine Götter sind aufs innigste mit dem Weltgeschehn verflochten, und Lukrez muß sie höchst gewaltsam – und in Erinnerung an Epikurs Lehre – wieder daraus entfernen.

Unvergeßlich wird sich jedem Leser vor allem der Anfang des ersten Buches einprägen. Venus und Mars, zwei göttliche Mächte, durchwalten da alles Geschehen. Venus: das ist das Schmelzende, das Anziehende, das Mütterliche, Tragende, Gebärende; Mars: das ist das sich Behauptende, Angriffige, Männliche, Kämpfende, Zeugende. Und gleich darauf die schroffe Vernichtung: das alles

ist Unsinn! Was in Wirklichkeit besteht, sind Atome, das Leere, ihre zufällig-mechanische Bewegung, Vermischung und Erscheinung in sterblichen Gebilden. Die Religion ist eine schaurige Fratze, eine Ausgeburt des Wahnsinns und der Furcht, die den freien Geist unterdrückt und den Mut des Erkennens lähmt. Das Argument Epikurs wird bei Lukrez zu einer Waffe äußerster Erbitterung, die er wieder und wieder schwingen muß.

Lukrez soll im vierundvierzigsten Jahr seines Lebens, nachdem er sein großes Werk vollendet, freiwillig in den Tod gegangen sein. In der Tat erscheint der Tod in den Versen immer wieder als der sanfte Erlöser von Angst und Qual, vom Schmerz und Leid des Lebens; also als die eigentliche Erfüllung epikuräischen «Glücks», das in der Abwesenheit von allem Störenden besteht, in der vollendeten Schicksallosigkeit. Ist es nicht ergreifend, zu sehn, wie der Stoiker Marc Aurel und der Epikuräer Lukrez auf ihren verschiedenen Pfaden derselben Insel der Seligen zusteuern?

Skeptiker und Gnostiker

Bei Epikur gibt es immerhin noch eine Wahrheit, die gelehrt werden kann: «Der Weise wird bestimmte Lehren vortragen und nicht bei Aporien bleiben» (111). Auch beseligt ihn die echtgriechische Freude am Erkennen, weil diese Freude ein schmerzloses und nichtenttäuschendes Gut ist: «Der Weise wird an wissenschaftlicher Betrachtung mehr Freude haben als die andern» (112).

Bei den Skeptikern fällt auch dies dahin. Die Wahrheit entschwindet, und das Erkennen besteht darin, sich selbst zu zerstören.

Da jedoch beides unmöglich ist – weder läßt sich die Wahrheit leugnen, noch läßt sich das Erkennen zerstören –, so fördern die Skeptiker, ihrer eigenen Absicht entgegen, die Wahrheit negativ. Skepsis bedeutet wörtlich ein prüfendes Zusehn, ein Abwägen entgegengesetzter Meinungen, und in diesem Sinn ist die skeptische Methode eins mit jeder wahren Philosophie. Was zerstört wird, ist einerseits eine dogmatische Sicherheit, die sich nicht umsichtig genug vorgesehen hat; andererseits eine Metaphysik, die sinnliche Gewißheit und verständiges Gegenstandsdenken unbesehn mit letztwirklichem oder absolutem Sein verwechselt. Die Skeptiker haben den logischen Wert der Frage, des unendlichen Urteils entdeckt – sind aber dabei stehengeblieben. So entwickeln sie zum Beispiel dieselben Anti-

nomien, die Kant wieder aufgefrischt hat; man verwickelt sich in notwendige Widersprüche, wenn man das unendliche Sein so zu denken versucht, als ob es ein fertiges, gegebenes, gegenständliches Objekt wäre, dem das denkende Subjekt gegenüberstände. Sie selber aber sind sich ihres tiefsten Grundes kaum bewußt. Und, oberflächlicher betrachtet, schwelgen sie in dem unermüdlichen Nachweis relativer Meinungen und wechselnder Lebensbewertungen. Timon von Athen etwa hat sich die Mühe nicht verdrießen lassen, die ganze Geschichte der griechischen Philosophie in einem Spottgedicht zu behandeln, in welchem jeder Philosoph dem andern widerspricht. Man sieht daraus: die Skeptiker sind abgebrühte Gelehrte, die ein Jahrtausend ernsthafter Erkenntnisbemühungen witzig auflösen. Die Geschichte der Philosophie weiß von drei skeptischen «Schulen» zu erzählen: dem ursprünglichen Pyrrhonismus, dem Skeptizismus der sogenannten zweiten Platonischen Akademie und den Alexandrinern. Die Akademiker sind mehr logisch eingestellt und weisen die Unzulänglichkeit aller «Kriterien» der Wahrheit nach und enden in einem Pragmatismus, für den wahr das ist, was irgendeinem Individuum und einer Gruppe nützt; wobei selbstverständlich das, was dem einen nützt, dem andern schaden kann und umgekehrt. Die Alexandriner, besonders Sextus Empiricus, sind dagegen in Spitälern zuhause und merken auf die Relativität der kranken Zustände; die ganze Welt ist ein Spital und «Normale» gibt es überhaupt nicht mehr. Wie man derart noch von Krankhaftigkeit reden kann, bleibt ungeklärt. Wie die Akademiker einen skeptischen Pragmatismus begründen (z.B. Arkesilaos), so stiften die Alexandriner einen skeptischen Positivismus, der jedem Anschein «recht» gibt, aber nicht (im Gegensatz zu den lebensfreudigen Sophisten), um zum Handeln aufzufordern. Wir müssen uns versagen, auf die feinen Gedankengänge zur Erkenntnislehre weiter einzugehn, und wenden uns wieder unserer Frage zu: Wie lebt der Skeptiker sinnvoll in einer sinnlosen Welt?

Wie bei den Stoikern die Sinnlosigkeit im blinden Walten eines Muß, eines Schicksals gesehn wird, dem man die Stirne zu bieten hat; wie bei den Epikuräern die Sinnlosigkeit im ebenso blinden Zufall gesehn wird, aus dessen Wirbeln man sich so lang und so gut als möglich heraushalten «soll», so fassen die Skeptiker die Sinnlosigkeit am durchgreifendsten in der Unfaßbarkeit des Seins.

Wenn also nun das absolute Sein und die ebenso absolute Wahrheit

durchaus unfaßbar sind, dann bleibt nur eine Antwort übrig: die durchgehende Enthaltung (Epoché). So spricht es Pyrrhon aus: «Die Dinge sind gleichermaßen ununterscheidbar, unbestimmbar und unerkennbar. Deshalb kann man weder von unsern Empfindungen noch von unsern Meinungen sagen, daß sie wahr oder falsch seien. Darum darf man ihnen nicht trauen, sondern muß unerschütterlich bei dem Verzicht auf jede Meinung oder Entscheidung beharren und bei jedem Ding sagen, daß es ebensowenig existiert als nicht existiert oder daß es sowohl existiert als nicht existiert, oder daß es weder existiert noch nicht existiert... Das höchste Gut ist die Zurückhaltung, welcher der Seelenfriede wie ihr Schatten folgt» (Nestle, 1, 5).

In dieser Lehre, daß der metaphysische Verzicht auf Wirklichkeit und der logische Verzicht auf wahre Erkenntnis das höchste Gut, den unerschütterlichen Seelenfrieden bedinge, sind sich alle Skeptiker einig.

Arkesilaos von der «zweiten Akademie» spricht es so aus: «Es gibt nichts Gewisses, das mit den Sinnen oder mit dem Verstand erfaßt werden könnte. Man muß allem gegenüber Zurückhaltung üben. Denn nichts ist erkennbar, und die in entgegengesetzter Richtung aufgestellten Behauptungen sind einander gleichwertig... Es gibt nichts, was man wissen könnte, nicht einmal das, was Sokrates sich vorbehielt... Das höchste Gut ist die Zurückhaltung, deren Folge der Seelenfriede ist» (1, 2, 7).

Karneades ist berühmt, weil er den Römern ein Muster seiner skeptischen Einstellung lieferte. Am Morgen hielt er vor dem Senat eine Rede, in welcher er erfolgreich beantragte, gewisse Ungerechtigkeiten in Athen abzuschaffen; am Nachmittag sprach er vor einer philosophischen Gesellschaft, in welcher auf Grund einer endlos in die Vorzeit reichenden Kette von Ungerechtigkeiten der Begriff der Gerechtigkeit selber verschwand. «Alle herrschenden Völker und so auch die Römer, welche die ganze Welt in ihrer Gewalt haben, müßten, wenn sie gerecht sein, das heißt andern das Ihrige zurückgeben wollten, in ihre Hütten zurückkehren und in Elend und Dürftigkeit leben» (41). «Wenn es also ein doppeltes Recht gibt, ein positives und ein natürliches, so kann keins von beiden bestehen, weil das positive zwar klug, aber nicht gerecht, das natürliche zwar gerecht, aber nicht klug ist» (45).

Sextus Empiricus: «Das Motiv zur Skepsis ist nach unserer Behaup-

tung der Seelenfrieden» (6). «Das Prinzip der Skepsis ist die Annahme, daß jeder Auffassung eine andere gleichwertige Auffassung gegenüberstehe. Dieser Standpunkt kommt, wie wir glauben, darauf hinaus, daß man auf jede bestimmte Lehre verzichtet» (6).

Natürlich lebt der Skeptiker in derselben wirklichen Welt wie der Nicht-Skeptiker. Aber, wie David Hume es den Griechen nachgesprochen hat, die praktischen Gewohnheiten des Lebens haben mit Erkenntnis und Wirklichkeit nichts zu tun, sie dienen bloß der Selbsterhaltung eines nichtigen und vergänglichen Einzelwesens. Der Seelenfrieden wird dadurch erreicht, daß diese Nichtigkeit durchschaut wird. So sagt Timon gegen die Stoiker: «Wir werden das, was bei uns steht, weder wählen noch vermeiden»; und gegen Epikur: «was aber nicht bei uns steht, sondern ein natürlich notwendiger Vorgang ist, wie hungern, dürsten, Schmerz empfinden, das können wir gar nicht meiden: denn dies läßt sich nicht mittels des Verstandes beseitigen. . . . Darum richten wir uns in unserem Tun und Lassen nach der Gewohnheit und folgen der Sitte» (10).

Es scheint mir überaus merkwürdig, daß diese scharfsinnigen Denker ihren eigenen Grundwiderspruch nicht bemerken; daß sie nicht sehen, wie groß die Kluft ist zwischen dem, was sie zu vollbringen beabsichtigen: nämlich einen Hohlraum, ein Vakuum zu schaffen; und der eigentlichen Leistung. Sie kommen weder von der Wahrheit noch von der Wirklichkeit los, von der sie sich durch Verzicht und Enthaltung befreit zu haben wähnen. Nehmen wir also mit ihnen an, daß alle Erscheinungen bezogen sind auf den Standpunkt und die auswählenden Anlagen und Fähigkeiten dessen, dem sie erscheinen; daß sie ferner unter sich relativ sind, je nachdem das Feld, die Umgebung geschaffen ist, in dem sie erscheinen. Was folgt denn nun anders als die dialektische Wahrheit, daß diese philosophische Einsicht ewig wahr ist, daß sie logisch die Beschaffenheit des vorlogisch Irrationalen bedenkt? Oder: geben wir zu, daß das Sein entweder begrenzt oder unbegrenzt gedacht werden muß? Aber daraus folgt nur für den trennenden Verstand eine formallogische Unmöglichkeit. Für eine konkret-dialektisch denkende Vernunft ist das Sein eben dadurch als eine dialektische Einheit von begrenzt *und* unbegrenzt absolut gedacht. Oder schließlich, um auf die ethische Antwort der Skeptiker auf die Sinnlosigkeit der Welt zu kommen: Ergreift denn die Seele nicht in der Seelenruhe, dem unerschütterlichen Frieden, sich selbst als letztwirkliche Einheit? Sie

gewinnt ihren eigenen Grund in dem Zugrundegehen alles dessen, was nicht letztwirklich ist.

Ein christlicher Denker – Augustin – wird diesen Schluß ziehn: «Dum fallor, sum», weil ich getäuscht werde, bin ich. Aber für die Zeitgenossen war der dreifache skeptische Ansturm das Ende der Wahrheit und der Wirklichkeit. Und in diesem Hohlraum konnten sich nun gnostisch-religiöse Phantasien breitmachen und tummeln.

Der Verstand, der gewaltsam trennende und seine Abstraktionen einseitig festhaltende, beherrscht die ganze nachklassische Philosophie; so beherrscht er auch die Skepsis. Das Schweben in der Frage und Fraglichkeit wird absolutiert, als ob dieses «unendliche Urteil» (Kant) losgelöst werden könnte von dem logischen «ja» und «nein», mit dem es doch letztendlich verbunden bleibt. Und welchen Sinn hat diese rasende Begierde nach «Seelenfrieden», wenn nicht der Unfrieden, die Verzweiflung vorausgesetzt wird (sein kontradiktorischer Gegensatz), aus dem heraus diese Sehnsucht entspringt, mit dem sie wesensgemäß verknüpft bleibt. Und wenn endlich dieser Seelenfrieden bestimmt wird als absolute Beziehungslosigkeit, die von keinem wirklich-wirksamen berührt und bewegt werden kann: Was ist das anderes als die Definition des Todes? Dieser abstrakte Tod – bei Epikur noch verschleiert – wird hier enthüllt und offenbart.

*Die Gnosis*⁴

Versuchen wir, unsern Gegenstand – die Verzweiflung – auch in den gnostischen Hirngespinnsten aufzuspüren. Die hellenistisch-römische Ethik hatte einen Hohlraum geschaffen, in dem der Mensch schließlich vollkommen haltlos und heimatlos geworden war; es gab für ihn keine werthafte Wirklichkeit mehr, für die er hätte leben oder sterben können; daß es nichts zu erkennen gäbe, galt schließlich als einzige Erkenntnis. So ist es nicht verwunderlich, wenn die hellenistische Scheinheiterkeit plötzlich von einer ägyptischen Finsternis verdunkelt wird, die *Gnosis*, Heilswissen zu sein beansprucht und Erlösung aus der Welt verspricht.

Vorgriechischer Aberglauben, ein wildes Bildern in mythisch-magischen Vorstellungen ersetzt jede besonnene Philosophie; psychiatrisch gesprochen handelt es sich um eine «Regression», die sich vom

⁴ Hans Leisegang: *Die Gnosis*. 4. Aufl., Stuttgart 1955.

Osten her in unzähligen Sekten – ein christlicher Schriftsteller zählt 60 auf – dank der allgemein gewordenen griechischen Sprache wie eine ansteckende Krankheit im Westen verbreitet. Oder anders: der kranke Westen klammert sich in seiner Verzweiflung an eingebildete Hinterwelten. (In der Geschichte der Philosophie werden diese unsinnigen Hinter- oder Überwelten gelehrterweise «Hypostasen» tituliert.)

Unser zwanzigstes Jahrhundert hat ein «Denken» entwickelt, das jener alten *Gnosis* zum Verwechseln ähnlich sieht; aber wir können noch viel von jener lernen, wir sind noch lange nicht so hemmungslos geworden, wie wir es gern sein möchten. Der gemeinsame Untergrund ist eine hoffnungslose Angst, die von «dieser Welt» nichts, aber auch gar nichts mehr erwartet als Schrecken und Untergang. Auch für die «alten» Gnostiker war die Welt so durch und durch verfault, daß man nichts mehr von ihr wissen wollte.

Ähnlich verstehe ich die herrschende Richtung unserer zeitgenössischen abstrakten Kunst; in einem Gleichnis: Es war einmal ein Mann, der ein schönes Haus auf einem Hügel besaß, von dem aus er die schönste Aussicht genoß. Nun aber wurde ihm die herrliche Landschaft durch Bomben zerstört und Bäume und Ziersträucher durch Gase vergiftet, so daß sich nur traurige Überreste kümmerlich am Leben erhielten. Deshalb verleidete es ihm, durch seine Fenster hinauszuschauen. Er ließ sie verdrecken und beobachtete nun, wie Regenspuren willkürliche Linien in die undurchsichtige Landschaft eingruben und erfreute sich nun, statt an seiner früher geliebten lebendigen Landschaft, die vor seinen Augen ermordet worden war, dafür an den Einfällen, welche von seinen blinden Glasscheiben in ihm selbst hervorgerufen wurden. Und diese Einfälle enthüllten ihm sein haßerfülltes und verworrenes Innenleben als die einzige Wirklichkeit, die ihm in seiner Verengung übriggeblieben war. Mit der Zeit vergaß er in seiner Altersschwäche den ursprünglichen Anlaß und sagte zu Besuchern von draußen: Seht, so ist die Welt!

Leisegang führt einen zusammenfassenden Spruch von Harnack über die *Gnosis* an: «In der Tat kann man kaum etwas Verwirrteres und Ermüdenderes lesen als diese mit den Ausgeburten der gnostischen Phantasie bedeckten Blätter, die bei flüchtigerem Studium zum Zwecke der Verbreitung des systematischen Blödsinns geschrieben zu sein scheinen.» Warum nur bei flüchtigerem Studium? Es scheint mir im Gegenteil, daß ein eingehenderes Studium das

zitierte Urteil nur vertieft, weil nämlich jeder Gnostiker und jede gnostische Sekte jeder andern insofern «widerspricht» (da alle Logik ausgeschaltet ist, hat es auch keinen Sinn mehr, von Widerspruch zu reden), als jeder ein anderes Gestell («System») zusammenfaselt.

In einer maßlosen sexuellen Phantasie erzeugen und gebären sich überirdische Wesenheiten in himmlischen Regionen; eine Sekte «weiß», daß es 365 Himmel gibt. Götter, Geister, Engel; Archonten, Dekane, Liturgen, Kräfte, Fürstentümer, Dämonen – besonders Dämonen –, alle sind sie darauf aus, den Menschen zu verderben und ihn an seiner «Seligkeit» zu verhindern. «Es geht um das Heil der Menschenseele. Soll sie dieser Welt entrinnen können, muß sie Gnosis besitzen. Gnosis ist nichts anderes als Magie: Kenntnis der okkulten Wirkungen der Mysterien, der magischen Mittel, durch welche die einzelnen Räume des Himmels der aufstrebenden Seele erschlossen und die Kräfte der Archonten gebannt werden» (355).

Da die Welt absolut böse und nichtswürdig ist, kann sie auch nur von einem teuflischen Schöpfer oder von einem Heer übelwollender Dämonen geschaffen sein. Die einzige Aufgabe des Menschen ist es, sich von ihr zu reinigen und ihr zu entfliehen – in ein abstraktes Jenseits, ein hinduartiges Nichts, das über allen Gegensätzen als reine Abstraktion von allen vorgestellt wird; eine absolut gute Gottheit, die mit dieser Welt nichts zu schaffen hat, sondern das ganz Andere ist.

Bestenfalls ist die Entwicklung der Welt ein Abfall von dieser Gottheit, ein Irrtum, ein Fehltritt. Zuweilen (d.h. in einigen Sekten) bereut die Gottheit ihren Fehltritt und sucht ihn wieder gutzumachen, indem sie wenigstens Einzelne wieder zu sich zieht und von der Welt erlöst, die «finsterer ist als alle Finsternisse, schlimmer als aller Schmutz» (64). «Die Erlösung von bösen Dämonen kann nur dadurch erfolgen, daß Gott von außen eingreift; so entflieht der Mensch dem ganzen Kreis der Schöpfung» (26). «Heiraten und Zeugen stammt vom Teufel» (108).

Leisegang beginnt seine Darstellung mit dem im Neuen Testament bekämpften Simon Magus als dem Urgnostiker. Da der Gnostiker ein Erlöster ist und also dieser Welt nicht mehr angehört, muß er selber schon göttlich sein und nur noch als Mensch erscheinen. «Er überzeugte die, die ihm nachfolgten, daß sie nicht sterben würden» (65). Die Christen ärgerten sich über den stolzen Ich-Ton des Gottmenschen, den sie ihrem eigenen Heiland vorbehalten

wissen wollten. Wie Simon sagten aber auch andere Gnostiker: «Ich bin Gott . . . die mir Folgenden werde ich zur Ewigkeit aufbewahren» (85). «Außerhalb der Welt ist sie (die göttliche Urkraft) in Reinheit vorhanden. Von hier aus wird der zündende Funke in die Welt dadurch hineingetragen, daß sich die große Gotteskraft in einem Menschen, in Simon selbst, verkörpert. Und so predigt Simon auch den kommenden Weltbrand, den er selbst entfachen wird, damit die Welt und die Menschheit wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren können, nachdem alles Körperliche durch das reinigende göttliche Feuer weggebrannt wurde» (98).

Hiermit stehn wir vor der bedeutenden Frage: Wie verhält sich die Gnosis zum werdenden Christentum? Es gab eine Menge gnostisch-christliche Sekten. Die ausgefallenste Abart sind die christlichen Barbelo-Gnostiker. Barbelo ist der weibliche Name für die oberste Gottheit im achten Himmel. Sie weint über das tyrannische Gebahren ihres Sohnes Jaldabaoth im siebenten Himmel, der meint: «Ich allein bin der Herr und sonst keiner mehr; kein Gott außer mir» (187). Um ihm entgegenzutreten, beraubt die Barbelo die Menschen ihres Samens durch Lusterguß, wodurch sie vom bösen Herrn der Welt erlöst werden. Kultisch drückt sich dieser «Gedanke» folgerichtig so aus: Die Männer masturbieren sich gegenseitig und essen den Samen, sagend: Das ist der Leib des Christus; trinken den Blutfluß der Weiber, sagend: Das ist das Blut Christi. Falls trotzdem ein Kind entsteht, treiben sie den Embryo ab, zerstampfen ihn, bereiten ihn zu, essen ihn und «tilgen so die Sünde des Bruders» (195). Erlöst werden heißt: den Samen seiner irdischen Bestimmung zu entziehen. Je mehr «gesündigt» wird, desto rascher wird der «Sündenstoff» verringert und vernichtet.

Bei den *Ophiten* ist der Ophis, die sich selbst aufzehrende Schlange, das Symbol der absoluten Weltvernichtung. Da heißt es: «Euer Vater ist ein Mörder von Anfang an» (145). Die Erlösung der Seele ist zugleich die Erlösung «von Jaldabaoth, dem verfluchten Gott der Juden, der diese ganze irdische Welt geschaffen hat» (173). «Christus ist erschienen, um den Judengott zu stürzen und die zu retten, die an ihn glauben würden» (108).

Im zweiten Jahrhundert kämpfte der christliche Kirchenvater Markion für diesen gnostischen Willen, die jüdische Bibel von dem ganz Andern, der durch nichts als den Glauben Bezeugten, dem Christus des guten Vaters, loszulösen. Der Versuch gelang ihm nicht.

Die römische Kirche hielt an der durch Paulus gestifteten spekulativen Einheit des «Alten» mit dem «Neuen» Testament fest. Die Einsicht Markions kann trotzdem auch ganz nichttheologisch begründet werden, wie es zum Beispiel Nietzsche tut: «Wie wenig das Christentum den Sinn für Redlichkeit und Gerechtigkeit erzieht, kann man ziemlich gut nach dem Charakter der Schriften seiner Gelehrten abschätzen: sie bringen ihre Mutmaßungen so dreist vor wie Dogmen und sind über die Auslegung einer Bibelstelle selten in einer redlichen Verlegenheit. Immer wieder heißt es: «ich habe recht; denn es steht geschrieben» – und nun folgt eine unverschämte Willkürlichkeit der Auslegung, daß ein Philologe, der es hört, mitten zwischen Ingrimm und Lachen stehenbleibt und sich immer wieder fragt: ist es möglich! ist dies ehrlich? ist es auch nur anständig? – Was soll man von den Nachwirkungen einer Religion erwarten, welche in den Jahrhunderten ihrer Begründung jenes unerhörte philologische Possenspiel um das Alte Testament aufgeführt hat: ich meine den Versuch, das Alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte nichts als christliche Lehren und gehöre den Christen als dem wahren Volke Israel: während die Juden es sich nur angemäßt hätten. Und nun ergab man sich einer Wut der Ausdeutung und Unterschiebung, welche unmöglich mit einem guten Gewissen verbunden gewesen sein kann» (Morgenröte, Fr. 84).

Der gnostische Jesus

Ich spreche hier nicht von dem Jesus der Gnostiker, wie er uns im «Neuen Testament» am eindrücklichsten in der sogenannten Offenbarung Johannis entgegentritt, vermischt mit bezeichnenden numerologischen und astrologischen Vorstellungen; sondern ich spreche hier von dem geschichtlichen Jesus, wie er von der Forschung seit rund zwei Jahrhunderten aus den mythischen Hüllen herausgeschält und wahrscheinlich gemacht worden ist. Dieser geschichtliche, «eschatologische» Jesus bietet durchaus den Anblick eines gnostischen Schwärmers. Falls dies so ist, würde er zu den nicht-christlichen Gnostikern gehören; denn Christen, nicht wahr, gab es doch erst nach seinem Tod: die an ihn als einen auferstandenen, zum Himmel gefahrenen und wiederkommenden Gott in sehr mannigfach abgewandelten dogmatischen Formulierungen glaubten.

Alle Gnostiker beantworteten die hellenistisch-römische Frage: Wie lebt man sinnvoll in einer sinnlosen Welt?, mit einem glatten *nicht*: In einer sinnlosen Welt kann man *nicht* sinnvoll leben. So auch bei Jesus: Sein Reich ist *nicht* von *dieser* (nämlich sinnlosen) Welt. Was ihn von andern gnostischen Weltuntergangspropheten auszeichnet, ist dies, daß er sich selbst und sein Auftreten mit diesem Weltuntergang in eins wähnt; er selbst *ist* der Untergang der Welt. Das und nichts anderes ist sein «messianisches Geheimnis».

In einer der drei Quellen des Markus-Evangeliums, vermutlich jener, welche der geschichtlichen Wirklichkeit am nächsten kommt, steht folgendes zu lesen:

«Wenn ihr aber sehen werdet die Greuel der Verwüstung, von dem der Prophet Daniel gesagt hat... alsdann wer in Judäa ist, fliehe auf die Berge. Und wer auf dem Dache ist, der steige nicht hernieder ins Haus, und komme nicht darein, etwas zu holen aus seinem Hause. Und wer auf dem Felde ist, der wende sich nicht um, seine Kleider zu holen. Weh aber den Schwangern und Säugern zu der Zeit. Bittet aber, daß eure Flucht nicht geschehe im Winter. Denn in diesen Tagen werden solche Trübsal sein, als sie nie gewesen sind bisher, vom Anfang der Creaturen, die Gott geschaffen hat, und als auch nicht werden wird. Und so der Herr diese Tage nicht verkürzt hätte, würde kein Mensch selig, aber um der Auserwählten willen, die er auserwählet hat, hat er diese Tage verkürzt» (Mark. XIII. 14–20). «Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis alles dies geschehe» (Mark. XIII). «Ich bins, und ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur rechten Hand der Kraft, und kommen mit des Himmels Wolken» (Mark. XIV. 62).

Im Matthäus erscheint die Dringlichkeit des Weltendes als identisch mit dem Erscheinen des Menschensohns in der «Aussendung der Jünger»: «Sprecht: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.» Nachdem sie gut gnostisch Tote erweckt und Teufel ausgetrieben haben, wird ihnen anempfohlen, sich doch ja zu beeilen: «Wahrlich ich sage euch: Ihr werdet die Städte Israels nicht ausrichten, bis des Menschen Sohn kommt» (Mat. 10. 23).

Aber nachdem die angesagte gnostische Vorstellung nicht stattfand, wurde sie aufs unbestimmte vertagt und in die übliche Allgemeinheit zurückgebogen. Jesus erscheint als Abgesandter des jenseitigen absoluten Lichtreichs – «und das Licht scheinete in der Finsternis» (Joh. I, 5) –, der die Seelen, welche in der Dunkelheit

und Sünde des bösen Weltschöpfers verstrickt sind, und, ohne ihr eigenes Verdienst, von dem Erlöser davon erlöst und mit dem jenseitigen guten Gott «am jüngsten Tag» vereinigt werden: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben durchgedrungen» (Joh. V, 24, VI, 47–51, XI, 25 usw.).

Leisegang führt zwei Stellen an, eine von Simon Magus, die zweite aus dem Johannes-Evangelium, die sich in ihrem gnostischen Gehalt genaustens decken: «Ich bin Gott oder Gottes Sohn oder göttlicher Geist. Gekommen bin ich, denn schon ist der Weltuntergang da und mit euch, ihr Menschen, ist es infolge eurer Vergehungen zu Ende. Ich aber will euch retten, und ihr werdet mich ein andermal mit himmlischer Kraft emporsteigen sehen. Selig, der mich jetzt anbetete; auf die andern alle werde ich ewiges Feuer werfen, auf Städte und Länder. Und die Menschen, die ihre Strafen nicht kennen, werden umsonst andern Sinnes werden und stöhnen; die mir Folgenden werde ich zur Ewigkeit aufbewahren.» Der Jesus des Johannes-Evangeliums aber schlägt denselben Ton an: «Wäre Gott euer Vater, so liebtet ihr mich; denn ich bin ausgegangen und komme von Gott; denn ich bin nicht von mir selber gekommen, sondern er hat mich gesandt. Warum kennt ihr denn meine Sprache nicht? Denn ihr könnt ja mein Wort nicht hören. Ihr seid von dem Vater, dem Teufel (dem bösen Weltschöpfer des Alten Testaments, der von Gott abgefallen ist) und nach eures Vaters Lust wollt ihr tun. Der ist ein Mörder von Anfang» (85).

Gnostischer Pessimismus hat also doch wohl das werdende Christentum mitgeformt. Worin es sich trotzdem von ihm unterscheidet, ja ihm schnurstracks widerspricht, ist seine Idee einer sittlichen Weltenerneuerung. Der Christus der Kirche hat auch den jüdischen Mythos des Messianischen Gottesreiches auf Erden in sich aufgenommen.

Schlußbetrachtung

Die Selbstwidersprüche aller vier betrachteten hellenistisch-römischen Richtungen innerhalb der Ethik weisen alle auf Eines hin: Alle setzen in irgendeiner verborgenen Form voraus, daß das gute oder glückselige Leben fraglos besteht und gilt, wenn es auch teilweise oder ganz wie von einer Sonnenfinsternis verdeckt ist. Von

diesem absoluten Normbegriff werden alle Negationen negiert, um Hegels Ausdruck hier zu verwenden, so daß sich in der Negation aller Negationen das Gute sich selbst als das absolut Affirmative wieder herstellt. Die Grundvoraussetzung einer sinnlosen Welt fällt dahin. Deshalb *scheinen* die vier Schulen nur unvereinbar, *sind* es aber nicht; vielmehr ergänzen sie sich gegenseitig.

Die formale Pflicht der Stoiker ergänzt die inhaltliche Lust der Epikuräer; hier steht ein Teil des Ganzen gegen einen andern Teil desselben Ganzen. Das ist das ethische Ur-Teil, die Urteilung des Menschen in Geist und Trieb, wodurch er sich als Ganzes auslegt und zu sich selber kommt, sein vollständiges Selbstbewußtsein ausarbeitet. Ich kann zu meinen Wünschen und Gebundenheiten an Wunschgegenstände nein sagen, aber auch in diesem Nein werden sie als mir wesentlich anerkannt und vorausgesetzt; ohne sie verlöre auch mein Nein jeden Sinn und Wert. Ebenso wird in der stoischen «Liebe zum Schicksal» (*amor fati*) das sogenannte Schicksal verpersönlicht, verselbstet; es wird sehend und hört auf, ein blindes Müssen von außen zu sein.

Auch die «Lust» der Epikuräer gewinnt ihre Leuchtkraft, ihre Geltung aus der Negation des Zufalls und des Unfalls. Auch hier ist es die Negation eines Negativen, welches einen Sinn zum mindesten teilweise voraussetzt. Das Leben als solches ist nicht unbedingt gut, aber es ist gut als individueller Träger des epikuräisch Philosophierenden.

Der Skeptiker findet und bejaht sich selbst in seiner gewissen Ungewißheit; sein höchstes Gut, der Seelenfrieden, ist in seinem Unfrieden, in seinem Verlorensein an das gegenständlich Fremde und Relative und in seinem Ungenügen an sich selbst als ein unbedingt, lebendiges Ganzes vorausgesetzt.

Die scheinbar umfassende Verneinung dieser Welt in der Gnosis setzt nichtsdestoweniger ein ebenso umfassendes Ja zu einem unbedingten und heilen Ganzen voraus; so daß paradoxerweise die totale Weltvernichtung in eine ebenso totale Welterneuerung umschlägt.

Und so stellt sich heraus, daß alle vier Teilansichten und Teilverneinungen des Guten den Sinn dieses Guten absolut voraussetzen. Alle fahren sie fort, an dem Sokratisch-Platonischen Grundsatz aller Ethik weiterzuarbeiten: Kein Mensch will wissentlich und willentlich schlecht und unglücklich sein, jeder Mensch sucht das Gute in anderer

Weise und in anderer Richtung; jeder sieht deshalb das Übel, das physisch und moralisch Unwünschbare in verschiedener Gestalt. Hierin liegt der Beitrag der hellenistisch-römischen Ethik: Sie alle entdecken das Gute in der Negation ihrer verschiedenen Übel. In ihrer Gegensätzlichkeit scheinen sie das konkret einheitliche Leben zu zerstückeln, fördern jedoch nur notwendig in sich gespannte Gegensätze zu Tage, von denen keiner ganz geleugnet und beseitigt werden kann, weil keiner ganz sinnlos ist. So aber fällt die Grundannahme einer in sich sinnlosen Welt, gerade indem sie sich auszusprechen und durchzuführen versucht; jede Teilansicht erfährt ihre notwendige Grenze an dem Widerspruch ihres Widersachers. Und so erscheint das in sich gespannte Ganze des Menschenwesens als ein Ganzes ewig sich erneuernder Gegensätzlichkeiten; als solch ein Ganzes von seienden und lebendigen Spannungsgefügen erhält und bejaht es sich selbst durch alle seine Träger hindurch, die es auf ihre eigene Weise zu verleugnen und aufzulösen bemühen. Oder: Das menschliche Leben ist gut als ein dialektisches, konkretes Ganzes, insofern es sich – seiner stets erneuten Fraglichkeit in jedem Punkt bewußt – als leidvolle Spannung bejaht; oder, religiös gesprochen: indem es «sein Kreuz auf sich nimmt». Die Spannung zwischen dem, was geworden ist und dem, was werden soll, *ist* (existiert) und kann nicht *nicht* sein.

Die Ethik erfaßt diese konkrete, dialektische Einheit von notwendigen Gegensätzen in ihrem Vollzug als Tun (prattein) und Handeln (agein).