

T R O S T

SCHWERPUNKT Beiträge von Dieter Teichert, Gisela Schlüter,
Gerhard Schreiber und Martin Laube

ABHANDLUNGEN von David Meißner, Benedikt Krämer und
Stephan Zimmermann

REZENSIONSESSAY Peter König über *Formen der Zeit. Ein Wörterbuch
der ästhetischen Eigenzeiten*

BUCHBESPRECHUNGEN

Hartmut Leppin: *Paradoxe der Parrhesie*

Julia Pfefferkorn / Antonino Spinelli (Hgg.): *Platonic Mimesis
Revisited*



ARCHIV FÜR BEGRIFFSGESCHICHTE

Begründet von

ERICH ROTHACKER

In Verbindung mit

HUBERTUS BUSCHE und MICHAEL ERLER

herausgegeben von

CARSTEN DUTT

Heft 65 | 1 · Jahrgang 2023

SCHWERPUNKT:

TROST

FELIX MEINER VERLAG

HAMBURG

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Christian Bermes (Landau)
Ulrich Dierse (Bochum)
Nadja Germann (Freiburg i. Br.)
Gerald Hartung (Wuppertal)
Ralf Konersmann (Kiel)
Martin Laube (Göttingen)
Suzanne Marchand (Baton Rouge)
Riccardo Pozzo (Rom)
Stefan Rebenich (Bern)
Gisela Schlüter (Erlangen-Nürnberg)
Gunter Scholtz (Bochum)
Carsten Zelle (Bochum)

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4544-1 · ISSN 0003-8946
ISBN eBook 978-3-7873-4545-8

Umschlagabbildung: Edvard Munch, *Trost* (1894), Ausschnitt,
Quelle: wikipedia.org

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch
für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspei-
cherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53
und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bin-
dung: Stückle, Ettenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruck-
papier. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorwort	5
---------------	---

SCHWERPUNKT: TROST

<i>Dieter Teichert</i> Reflexion, Imagination, Performanz. Trost bei Cicero und Seneca	7
<i>Gisela Schlüter</i> Bittersüße Rezepturen. Montaigne über Trost	29
<i>Gerhard Schreiber</i> Kein Trost dieser Welt. Der Begriff des Trostes bei Søren Kierkegaard ...	53
<i>Martin Laube</i> Zwischen Trostbedürftigkeit und Untröstlichkeit. Überlegungen zum Trost bei Hans Blumenberg	69

ABHANDLUNGEN

<i>David Meißner</i> Die Konzeption der natürlichen Richtigkeit von Namen in Platons <i>Kratylos</i> und ihre philosophische Signifikanz	85
<i>Benedikt Krämer</i> Plotins Panentheismus	99
<i>Stephan Zimmermann</i> »zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen«. Schleiermachers hermeneutische Umdeutung einer Bemerkung Kants	127

REZENSIONSESSAY

<i>Peter König</i> Ästhetische Eigenzeiten. Ein Wörterbuch und seine Voraussetzungen	145
--	-----

BUCHBESPRECHUNGEN

Hartmut Leppin: <i>Paradoxe der Parrhesie</i> (Michael Erler)	159
Julia Pfefferkorn/Antonino Spinelli (Hgg.): <i>Platonic Mimesis Revisited</i> (Max Forster)	168
Die Autorinnen und Autoren	171
Über das <i>Archiv für Begriffsgeschichte</i>	173

VORWORT

Das Bedürfnis nach Trost und die Fähigkeit, ihn zu spenden, sind keine Monopole des Menschen. Wie die moderne Ethologie gezeigt hat, verfügen auch manche Arten höherer Tiere – Schimpansen und Elefanten, Wühlmäuse und adoleszente Kolkragen zum Beispiel – über Verhaltensweisen, die sich aus menschlicher Perspektive nicht anders denn als Trostverhalten unter Artgenossen verstehen lassen. Was indessen den Menschen von ihnen unterscheidet, ist, dass nur er über den sprachlich, satzsprachlich nämlich, vermittelten *Begriff des Trostes* verfügt: eine Eigenschaft, die es ihm gestattet, sich metareflexiv überlegend zu den Praktiken zu verhalten, die Humanethologen auch an ihm als Praktiken des Trostes beschreiben. Nur begrifflich denkende und satzsprachlich kommunizierende Wesen unterscheiden echten von falschem, gut fundierten von billigem Trost; nur sie haben in der Folge der Zeiten Gedankensysteme entwickelt und Theorien errichtet, die den Begriff mit anderen Selbstbeschreibungsbegriffen ihrer Gattung verbinden, sei es, um sich verlässlicher Techniken und ewig fließender Quellen des Trostes zu versichern, sei es, um dergleichen Versicherungen mit Gründen in Frage zu stellen oder als irrig zurückzuweisen. Und allemal sind ja auch nur Menschen zur Exaltation der Kritik an der Kategorie des Trostes fähig – ob in alltäglich verfließender Rede oder anhaltend bestürzenden Versen: »Aller Trost ist niederträchtig / Und Verzweiflung nur ist Pflicht« (Goethe).

Im Schwerpunkt dieses Heftes werfen Dieter Teichert, Gisela Schlüter, Gerhard Schreiber und Martin Laube einige Schlaglichter auf die noch ungeschriebene Begriffsgeschichte von *Trost*. Was sie in dieser Absicht bei Cicero und Seneca, bei Montaigne, Kierkegaard und Blumenberg zutage fördern, mag sich im Bewusstsein vergleichender Leserinnen und Leser zu einer kleinen Übersichtskarte zusammensetzen, die teils irreversibel historisch gewordene, teils aktualisierbar und aneignungsfähig gebliebene Konzeptualisierungen des mildernden oder heilenden Umgangs mit den kleinen Sorgen und großen Nöten im unaufhebbaren Widerfahrnischarakter der *condition humaine* verzeichnet.

Die nachfolgende Abteilung freier Abhandlungen versammelt Studien von David Meißner, Benedikt Krämer und Stephan Zimmermann. Sie thematisieren die Konzeption der natürlichen Richtigkeit von Namen in Platons *Kratylus*, den Panentheismus der philosophischen Theologie Plotins und Schleiermachers hermeneutische Reinterpretation der Kantischen Wendung, einen Verfasser »besser zu verstehen, als er sich selbst verstand«.

Im abschließenden Rezensionsteil unterrichtet ein Essay aus der Feder Peter Königs über die wissenschaftsinternen und wissenschaftsexternen Voraussetzungen eines unter dem Titel *Formen der Zeit* erarbeiteten *Wörterbuchs der ästheti-*

schen Eigenzeiten, gefolgt von Buchbesprechungen zu Hartmut Leppins Monographie *Paradoxe der Parrhesie* und dem von Julia Pfefferkorn und Antonino Spinelli besorgten Sammelband *Platonic Mimesis Revisited*.

*Für die Herausgeber:
Carsten Dutt*

Reflexion, Imagination, Performanz

Trost bei Cicero und Seneca

Dieter Teichert

■ **Abstract:** From the modern perspective, ancient consolatory writings are characterized by a striking absence of empathy and compassion. They primarily address negative emotions such as sorrow and grief. In particular, the Stoics discuss the handling of negative experiences based on nuanced conceptions of emotions. While Cicero considers the traditional consolatory arguments of philosophers to be only partially effective, Seneca unfolds a complex textual strategy in the oldest preserved *consolatio*, the consolatory writing for Marcia, to alleviate grief. Stoic concepts are employed in a manner tailored to the specific biographical situation of the addressee, activating the imagination to bring about a profound change in attitude. Reflection, imagination, and performance are the essential elements in this process.

Für die Philosophie der Antike, die seit Sokrates das Problem eines vernünftigen, zugleich guten und glücklichen Lebens in den Mittelpunkt stellt, kommt der Frage, wie Negativerfahrungen nicht nur begrifflich angemessen zu bestimmen, sondern auch konkret im je eigenen Lebensvollzug zu bewältigen sind, große Bedeutung zu.¹ Die Haltung des gelassen in den Tod gehenden Sokrates stellt dabei einen gemeinsamen Bezugspunkt der unterschiedlichen Schulen dar. Philosophie wird als eine Kunst der Lebensführung (*ars vitae*) aufgefasst.² Die Frage, ob und wie die Philosophie Trost geben kann und soll, ist in dieser auf die individuelle Lebensführung eingehenden Perspektive zu situieren. Wenn die Philosophie das glückliche Leben als ein für Menschen erreichbares Ziel bestimmt, dann ist es notwendig zu zeigen, wie Unglückserlebnisse überstanden und bewältigt werden können.

Drei Punkte sind in diesem Zusammenhang zu beachten:

¹ Für kritische Kommentare und Hinweise danke ich Leonard Bregenzer (Bern).

² Während die Konzeption des Glücks (*eudaimonia*) durch die ältere Forschung quellenkritisch und doxographisch ausgiebig untersucht worden war, rückte der Aspekt der Philosophie als Lebensform erst in jüngerer Zeit in den Vordergrund. Wegweisend waren die Arbeiten von Ilsetraut und Pierre Hadot; vgl. Ilsetraut Hadot: Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung (Berlin 1969); Pierre Hadot: Exercices spirituels et philosophie antique (Paris 1981); ders.: La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle (Paris 1992); ders.: Qu'est-ce que la philosophie antique? (Paris 1995).

(1) Der in der Forschung als grundlegend eingestufte Text Krantors (ca. 337–275 v. Chr.) *Über die Trauer*, der oft als Beginn der Konsolationsliteratur betrachtet wird, ist verloren. Der älteste vollständig erhaltene als *consolatio* bezeichnete Text stammt erst aus dem 1. Jahrhundert nach Christus. Es handelt sich um *Ad Marciam de consolatione* (*An Marcia über den Trost*) von Seneca. Durch indirekte Quellen ist gesichert, dass Texte dieser Art bereits zuvor kursierten, aber über deren Umfang, Struktur, Anzahl und Verbreitung sind präzise Angaben nicht möglich. Der ansonsten oft instruktive Blick in die umfangreichen Listen von Werktiteln etwa bei Diogenes Laërtios, die über eine Fülle von verlorenen Schriften zumindest hinsichtlich ihrer Thematik Informationen vermitteln, liefert keinen Anhaltspunkt dafür, dass die Konsolationsliteratur in der Philosophie vor dem 1. Jahrhundert v. Chr. eine mit der Bedeutung der einschlägigen Texte Senecas vergleichbare Bedeutung besessen hätte.³ Ein Hinweis Ciceros weist ebenfalls in diese Richtung.⁴

(2.) Die Philosophie der Stoa enthält eine differenzierte Theorie der Gefühle, in der die Trauer als eine Fehlhaltung, als ein kognitiver Defekt bestimmt wird. Die Position der Stoa verändert sich im Lauf der Entwicklung der Schule, aber die Ablehnung der Trauer als unvernünftige Einstellung ist konstant.⁵ Im Vergleich

³ Das besagt nichts über die Verhältnisse außerhalb der Philosophie. Bereits bei Homer und in den Tragödien werden Tod, Trauer, Verzweiflung und Trost in verschiedenartigen Formen literarisch greifbar. Die vielleicht wichtigste Kontrastfolie zu den späteren philosophischen Auffassungen über den Tod und die Trauer ist die exzessive Reaktion Achills auf den Tod des Patroklos in der *Ilias*. Eine den späteren philosophischen Haltungen nahekommende Einstellung artikuliert bei Homer bereits der den Achill ermahnende Odysseus: »[W]ir sollen den Toten bestatten, sobald er gestorben, / Fest, mit gelassenem Herzen und einen Tag nur beweinen.« *Ilias* 19, 228–229; Homer: *Ilias*. Übersetzt von Hans Rupé (Zürich 1994) 669. Zu den literarischen Gattungen der Klage (Elegie), des Kondolenzbriefs oder der die Verstorbenen würdigenden Totenrede vgl.: Martin L. West: *Studies in Greek Elegy and Iambus* (Berlin 1974); Gregory Nagy: *Ancient Greek Elegy*. In: *The Oxford Handbook of the Elegy*, ed. Karen A. Weisman (Oxford 2010) 13–45; Juan Chapa: *Letters of Condolence in Greek Papyri* (Firenze 1998); Wilhelm Kierdorf: *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede* (Meisenheim am Glan 1980).

⁴ »Wenn nämlich Chrysipp und die Stoiker von den Leidenschaften reden, so verwenden sie eine lange Zeit darauf, sie einzuteilen und zu definieren, während sie die Frage, wie die Seele geheilt und alle Leidenschaft von ihr abgewehrt wird, nur äußerst knapp abmachen.« *Tusc.* 4, 9; Marcus Tullius Cicero: *Gespräche in Tusculum*. Übersetzt von Olof Gigon (Düsseldorf 1998) 253. Rudolf Kassel: *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (München 1958) 24 stellt mit Blick auf die Stoa fest: »[V]on konsolatorischen Schriften, in denen sich der philosophische Seelsorger bei konkret gegebenem Trauerfall an die vom Leid Betroffenen oder ohne solchen unmittelbaren Anlaß an die vom Leid Bedrohten wendet, weiß unsere Überlieferung über die alte Stoa nichts.«

⁵ Zur Stoa: Anthony Arthur Long/David Neil Sedley: *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*. Übersetzt von Karlheinz Hülsner (Stuttgart 2000) 183–522; Maximilian Forschner: *Die Philosophie der Stoa* (Darmstadt 2018); Peter Steinmetz: *Die Stoa*.

mit anderen antiken Schulen ist die Stoa radikal. Sie fordert die Auslöschung negativer Emotionen. Die antike Philosophie verabreicht eine herbe Medizin in Form von Belehrung und Ermahnung. Sowohl die Stoiker als auch die anderen Philosophen spenden keinesfalls mitfühlende Anteilnahme. Es gehört zu den begriffsgeschichtlich ernst zu nehmenden Befunden, dass Trost im heutigen Sinn empathischer Zuwendung und Anteilnahme der antiken Philosophie zwar nicht unbekannt, aber fremd ist.⁶

(3.) Die Überlieferung der stoischen Philosophie ist bekanntlich äußerst lückenhaft. Für die Zeit vom Beginn der Schule im 3. Jahrhundert bis zum 1. Jahrhundert v. Chr. sind authentische Texte nicht in nennenswerterem Umfang überliefert. Neben dem Referat der stoischen Lehrmeinungen bei Diogenes Laërtios vermitteln insbesondere die Schriften Ciceros, Senecas und Plutarchs Erkenntnisse über die Philosophie der Älteren und Mittleren Stoa. Die umfangreiche Stoa-Forschung ist über weite Strecken ein geradezu mit kriminologischer Akribie durchgeführtes Unternehmen, das sich aufgrund indirekter Quellen mit verlorenen Texten beschäftigt.⁷ Ein Verständnis der konsolatorischen Texte ist allerdings nicht nur unter Bezugnahme auf philosophische Lehren zu gewinnen, sondern bedarf sowohl einer Berücksichtigung der sozial-politischen Verhältnisse als auch einer Analyse der Schreibweisen und literarischen Techniken.

Cicero: Trostschriften, aber kein Trost

Am 8. März 45 v. Chr., kurz nach dem plötzlichen Tod seiner Tochter Tullia, schrieb Cicero an seinen Freund Atticus:

»Was nur je geschrieben worden ist über ›Linderung des Grams‹, das habe ich [...] gelesen; doch der Schmerz ist stärker als alle Trostgründe. Ja, ich habe sogar versucht, was sicher noch nie jemand vor mir getan hat, mich selbst durch

In: Die Hellenistische Philosophie (Überweg Grundriss der Geschichte der Philosophie Bd. 4/2), hg. von Hellmut Flashar (Basel 1994) 491–716; zur Konzeption der Emotionen: Brad Inwood: *The Passions*. In: ders.: *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford 1985) 127–181; Martha Nussbaum: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton 1994); Richard Sorabji: *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford 2000).

⁶ Völlig berechtigt ist Kassels Feststellung, dass die Übersetzung von *consolatio* durch *Trostschrift* nur unter Vorbehalt möglich ist. Die deutschen Wörter *Trost*, *trösten*, *Tröstung*, *tröstlich* sind durch einen »Gemütston« bestimmt, der den griechischen und lateinischen Lexemen fremd ist; Kassel: *Untersuchungen*, a. a. O. [Anm. 4] 3.

⁷ Mit guten Gründen warnt B. Inwood: »[T]he picture which modern scholars have made for themselves of an orthodox Stoicism teaching internally consistent doctrine, grounded on clear general principles – this picture seems to me to be an artefact of our reconstructive methodology.« Brad Inwood: *Reading Seneca* (Oxford 2005) 25.

eine literarische Arbeit zu trösten; ich schicke Dir das Buch, wenn die Kopisten es abgeschrieben haben. Ich kann Dir versichern, es gibt keinen wirksameren Trost. Ganze Tage schreibe ich; nicht als ob ich damit etwas Wesentliches erreichte, aber ich lenke mich jedenfalls so lange ab. Freilich nicht genug, dazu ist der Schmerz zu groß; aber immerhin, ich erhole mich dabei [...].⁸

Trotz der umfangreichen Lektüre von Texten über die Besänftigung der Trauer sind es nicht die philosophischen Gedanken als solche, die ihm helfen. Vielmehr ist die Beschäftigung, die eigene schriftstellerische Tätigkeit hilfreich und lindert den Schmerz – jedenfalls solange sie vollzogen wird. Das Ergebnis seiner Arbeit ist eine *consolatio*, von der Cicero nicht ganz ohne Eitelkeit sagt, es handele sich insofern um ein Novum, als der Tröstende und der Getröstete identisch seien.⁹ Am folgenden Tag, in dieser Zeit schickte er fast täglich Briefe an Atticus, schrieb Cicero: »Die Einsamkeit hier bewahrt mich vor allem Verkehr mit Menschen; frühmorgens verkrieche ich mich im dunklen, unwegsamen Walde, um vor Abend nicht wieder zum Vorschein zu kommen. Nächst Dir ist mir nichts so lieb wie die Einsamkeit. In ihr rede ich einzig mit meinen Büchern, aber auch darin unterbricht mich oft ein Tränenstrom; ich kämpfe dagegen an, so gut ich kann, aber vorläufig bin ich ihrer noch nicht Herr.«¹⁰

Die Trauer ist noch so frisch und so stark, dass von dauerhafter Beruhigung keine Rede sein kann.¹¹ Die Intensität der Erschütterung hängt sicherlich auch mit den speziellen Lebensumständen dieser Jahre zusammen.¹² In den Jahren 46–44 v. Chr. entfaltet Cicero eine ungeheure literarische Produktivität: Inner-

⁸ Marcus Tullius Cicero: Atticus-Briefe. Übersetzt von Helmut Kasten (München 1980) 753.

⁹ Der Text dieser Trostschrift ist verloren. Aufgrund von Selbst-Zitaten sowie Äußerungen anderer Autoren wurden Rekonstruktionsversuche angestellt, vgl. Han Baltussen: Cicero's ›Consolatio ad se‹: Character, purpose and impact of a curious treatise. In: Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a tradition and its afterlife, ed. by Han Baltussen (Swansea 2013) 67–92.

¹⁰ Cicero: Atticus-Briefe, a. a. O. [Anm. 8] 755.

¹¹ Treggiari betont mit guten Gründen die enge emotionale Verbindung Ciceros zu seiner Tochter; Susan Treggiari: Terentia, Tullia and Publilia. The women of Cicero's family (London 2007) 69–71.

¹² Als ehemaliger Konsul und überragender politischer Redner seiner Zeit war Cicero einer der wichtigen Vertreter des republikanischen Regimes. Die gewaltsamen Auseinandersetzungen beim Zusammenbruch der Republik brachten ihn wiederholt in Lebensgefahr. Nach Caesars Sieg 46 v. Chr. waren Versuche, die Republik zu bewahren, obsolet geworden. Cicero durchlebte nicht nur eine Krise seiner beruflichen und politischen Existenz. 47 oder Anfang 46 v. Chr. hatte er sich nach über 30 Jahren von seiner Ehefrau Terentia getrennt. Im Februar 45 v. Chr. starb dann unerwartet seine Tochter Tullia: Zusammenbrüche auf allen Ebenen also. Alle Daten nach Pierre Grimal: Cicéron (Paris 2022) 447–458.

halb kurzer Zeit entsteht der größte Teil seines außerordentlich umfangreichen philosophischen Werks.¹³

Für das Thema Trost sind insbesondere die *Gespräche in Tusculum* zentral.¹⁴ Im dritten Buch präsentiert Cicero einen Katalog philosophischer Ansichten über den Trost:

Einige meinen, es sei die einzige Aufgabe des Tröstenden, zu zeigen, daß das vermeinte Unglück kein Unglück sei, so Kleantes; Andere, zu zeigen, daß es kein großes Unglück sei – so die Peripatetiker. Andere wiederum lenken vom Übel zum Guten ab, wie Epikur. Andere halten es für genügend, zu zeigen, daß das Unglück nicht als ein unerwartetes geschehen sei. Chrysippos endlich meint, beim Trösten sei es die Hauptsache, den Trauernden von der Meinung zu befreien, er erfülle eine gerechte und geschuldete Pflicht. Noch andere kombinieren alle diese Arten des Tröstens – denn diesem hilft diese, jenem eine andere –, wie auch wir in der *Consolatio* Alles zu einer einzigen Tröstung angeboten haben.¹⁵

Cicero bezieht sich (1) auf die beiden Stoiker Kleantes und Chrysippos, (2) auf die an Aristoteles sich orientierenden Peripatetiker und (3) auf Epikur. Von einigen Autoren und von dem Text der von ihm selbst verfassten *Consolatio* sagt Cicero, alle Trostgründe würden miteinander kombiniert. Die Begründung für dieses synkretistische Verfahren ist pragmatisch: dem einen hilft dies, dem anderen jenes. Dieser auch anderweitig bei Cicero anzutreffende Pragmatismus ist für die mitunter negative Beurteilung seiner philosophischen Arbeit verantwortlich.¹⁶ Solche negativen Urteile stehen allerdings in einer bedenklichen Spannung zu dem an juristischen Streitfällen und politischen Intrigen geschulten scharfen Verstand Ciceros. Dass er dialektische Feinheiten und syllogistische Raffinessen mühelos bewältigt, ist offenkundig. Da er beabsichtigte, ein allgemeines Publikum

¹³ Mai 45 v. Chr.: *Academica*, Juli: *de finibus bonorum et malorum*, August: *Tusculanae disputationes*, Ende August: *de natura deorum*, September: Übersetzung des *Timaios*. Vor der Ermordung Cäsars im März 44 v. Chr.: *Cato maior* und *de divinatione*, nach März 44 v. Chr.: *de fato* und *Laelius*, Juli: *Topica*, Oktober: *de officiis*.

¹⁴ In »De divinatione« gibt Cicero eine Übersicht über die Struktur dieses aus fünf Büchern bestehenden Werks: »Das erste (Buch) befaßt sich mit der Geringschätzung des Todes, das zweite mit dem Ertragen von Schmerz, das dritte mit der Linderung von Kummer, das vierte mit den übrigen Affekten; das fünfte schließlich gilt jenem Thema, das die Philosophie insgesamt ins hellste Licht stellt. Es lehrt nämlich, zum glücklichen Leben genüge die Sittlichkeit sich selbst.« div. 2, 2; Marcus Tullius Cicero: Über die Wahrsagung. Übersetzt von Christoph Schäublin (Berlin 2013) 135.

¹⁵ Tusc. 3, 76; Cicero: Tusculum [Anm. 4] 237.

¹⁶ Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert schwindet Ciceros philosophische Reputation; vgl. Günter Gawlick, Woldemar Görler: Cicero. In: Flashar: Hellenistische Philosophie, a. a. O. [Anm. 5] 991–1168, hier 1155.

mit der Philosophie vertraut zu machen, lehnte er eine theoretische Subtilitäten extensiv erörternde Vorgehensweise entschlossen ab. Er prüfte die Stringenz der einzelnen philosophischen Positionen nicht in allen Fällen, um das Wahre vom Falschen definitiv zu unterscheiden, sondern er begnügte sich mitunter mit dem, was der Wahrheit am nächsten zu kommen schien, da er überzeugt war, dass die Wahrheit für Menschen nicht in allen Fällen erreichbar ist.¹⁷ Dass diese Haltung auch Widersprüche verdeckt oder vorschnell auf sich beruhen lässt, führt immer wieder zu Problemen. Tatsächlich sind die oben angeführten Positionen teilweise unverträglich und schließen sich gegenseitig aus:

- (1) Epikureer: Kummer und Trauer werden durch das Verlagern der Aufmerksamkeit auf das Gute oder die Lust geheilt.
- (2) Peripatetiker: Zwar bezieht sich Trauer auf ein Unglück, aber das Unglück ist nicht so gravierend, wie es dem Trauernden erscheint. Die Peripatetiker bemühen sich, die Trauer zu vermindern und zu dämpfen.
- (3) Stoiker: Es liegt überhaupt kein Unglück vor. Was als Unglück erscheint, ist in Wahrheit kein Übel, sondern ein unhintergebares Faktum. Beispiel: der Tod. Alle Lebewesen werden geboren und sterben. Der ›Trost‹ besteht in der Ermahnung des Trauernden, er solle einsehen, dass er sich irrt: Das Unglück ist ein bloß scheinbares (Kleanthes). Dementsprechend muss man die (konventionellen) Verhaltensweisen des Trauerns beseitigen und die Überzeugung eliminieren, Trauerverhalten sei eine Pflicht und eine Schuldigkeit der Überlebenden gegenüber den Verstorbenen (Chrysispos).

Die stoische Position trifft aufgrund ihrer Radikalität oft auf Widerstand. Schließlich besteht ein Unterschied, ob jemand eines natürlichen Todes stirbt oder ob er ermordet wird. Ist die Ermordung Ciceros kein Übel? Muss der Stoiker dem Sohn Ciceros die Trauer über den gewaltsamen Tod des Vaters und das Entsetzen über die Zurschaustellung des vom Leichnam abgetrennten Kopfs und der Hände des Vaters auf dem Forum in Rom verwehren?¹⁸ – Dazu scheint der Stoiker verpflichtet zu sein, und das erscheint zumindest auf den ersten Blick als eine abwegige und unmenschliche Einstellung.

¹⁷ »Wir dagegen folgen dem Wahrscheinlichen und können nicht weiter voranschreiten als bis zu dem, was uns als wahrscheinlich begegnet [...].« Tusc. 2, 5; Cicero: Tusculum, a. a. O. [Anm. 4] 119. »Meinetwegen mögen sie [Peripatetiker und Stoiker] sich gegenseitig hinschlachten, denn mir kommt es nur darauf an, zu suchen, was der Wahrheit am nächsten kommen mag. Was gibt es nun in der gegenwärtigen Frage an Tatsachen und wie können wir etwas Wahrscheinliches erfassen, da der menschliche Geist ja doch nicht weiter vorzudringen vermag?« Tusc. 4, 47; ebd. 283.

¹⁸ Plutarch: Cicero, 48–49; Plutarch: Fünf Doppelbiographien. 2. Teil. Übersetzt von Konrat Ziegler, Walter Wuhmann (Düsseldorf 2001) 958–1068, hier 1064–1067.

Cicero selbst bestreitet nicht, dass es möglich ist, durch rationale Überzeugungen und Argumente die Trauer zu vertreiben, aber er ist nicht der Ansicht, dass dies immer und in jedem Fall möglich ist. Sein eigenes Beispiel hatte gezeigt, dass die frische Trauer keiner Therapie zugänglich ist. Immerhin kann man oft wirksame Heilmittel nennen: »So wird es denn beim Trösten das erste Heilmittel sein, zu zeigen, daß es sich um kein Übel handle oder nur um ein sehr geringes, das zweite, auf die gemeinsame Bedingung des Lebens hinzuweisen und je nach dem auch auf die besondere desjenigen, der trauert, das dritte, daß es die größte Torheit [*stultitia*] sei, sinnlos sich durch Trauer vernichten zu lassen, da man doch einsieht, daß es nichts nützt.«¹⁹

Auch hier ist auffällig, dass Cicero sich nicht für die logische Unverträglichkeit interessiert, die zwischen den Behauptungen (i) ein Ereignis E_1 ist kein Übel und (ii) ein Ereignis E_1 ist kein großes Übel, besteht. Um die Auffassungen und die Begriffsbildungen der Stoiker zu verstehen, ist es erforderlich, zwei Problem-bereiche und deren Zusammenhang zu behandeln: die Konzeption der Vernunft und des Guten sowie die Theorie der Emotionen.

Stoische Emotionen

Es gibt nach Auffassung der Stoiker zwei Dinge, die ohne jede Einschränkung wertvoll und gut sind: die Vernunft und ein Charakter, der in Übereinstimmung mit der Vernunft steht.²⁰ Alles andere ist ohne Bedeutung für das anzustrebende Ziel, ein vernunftbestimmtes Leben in Einklang mit der Natur zu führen. Als vernünftiges Lebewesen folgt der Mensch seiner natürlichen Bestimmung dann und nur dann, wenn er vernunftbestimmt lebt.²¹ Ein solches Leben, das durch die Idealfigur des Weisen charakterisiert wird, ist von Glück erfüllt. Die Vernunft und ein vernünftiges Leben in Übereinstimmung mit der Natur sind genuine oder absolute Werte. Alle Menschen, die nicht insgesamt ein durch Vernunft bestimmtes Leben führen, sind dumm und leiden, da sie mannigfaltigen Irrtümern aus-

¹⁹ Tusc. 3, 77; Cicero: Tusculum, a. a. O. [Anm. 4] 237.

²⁰ Friedemann Buddensiek: Stoa und Epikur. Affekte als Defekte oder als Weltbezug? In: Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein, hg. von Hilge Landweer, Ursula Renz (Berlin 2012) 69–94, hier 88.

²¹ »[A]n einem Menschen [ist] nur das zu loben, was wirklich sein ist. [...] Du fragst, was das ist? Es ist der Geist und die Vernunft, die sich im Geist verwirklicht. Denn ein vernunftbegabtes Wesen ist der Mensch, und so gelangt, was seinen Wert ausmacht, zur Vollendung, wenn er das ganz erreicht, wofür er geboren wird. Was aber ist's, was diese Vernunft von ihm fordert? Etwas Kinderleichtes: naturgemäß leben.« Ep. 41, 7–8; Lucius Annaeus Seneca: Epistulae morales ad Lucilium – Briefe an Lucilius. Bd. 1. Übersetzt von Gerhard Fink (Düsseldorf 2007) 221.

geliefert sind, aus denen sie sich nicht befreien.²² Das Ideal des Weisen dient als Orientierungspunkt. Gesundheit, Erfolg, Reichtum, Schönheit, Genuss werden oft für positive Werte oder erstrebenswerte Güter gehalten. Die Stoiker bestreitet nicht, dass das Gesundsein dem Kranksein, der Erfolg dem Scheitern, der Reichtum der Armut, die Schönheit der Hässlichkeit oder der Genuss der Entbehrung im Allgemeinen vorzuziehen sind. Terminologisch werden diese Dinge und Zustände aber explizit als gleichgültig und indifferent (*Adiaphora*) bezeichnet. Es handelt sich nicht um absolute Werte, sondern um je nach Situation Vorzuziehendes oder Zurückzuweisendes.²³ Die Relativität dieser Dinge wird deutlich, wenn man etwa Fälle berücksichtigt, in denen das Kranksein dem Gesundsein vorzuziehen ist: Wenn ein Tyrann für militärische Spezialoperationen Soldaten rekrutiert, die vergewaltigen, plündern, morden, dann ist es besser, wegen Krankheit dienstunfähig zu sein, als in den Krieg ziehen zu müssen. Selbst der Tod, der allgemein als ein Übel gilt, ist nach stoischer Auffassung indifferent. Auch hier lassen sich Szenarien denken, in denen es besser ist, früher als später zu sterben, weil dem Betroffenen selbst und auch seinen Lieben dadurch Leid erspart bleibt. Wie alle anderen als indifferent eingestuften Dinge ist auch das Leben kein absoluter Wert. Menschen sind Lebewesen. Lebewesen werden geboren und sterben. Es ist nicht vernünftig, etwas als ein die Menschen betreffendes Übel zu beurteilen, was notwendigerweise zur Seinsweise der Menschen gehört. Vernunft aber ist immer zu bejahen, und sie stellt gemeinsam mit dem Charakter des vernünftig lebenden

²² »Alle Leidenschaften [perturbationes] nennen die Philosophen Krankheiten und behaupten, kein Tor [stultus] sei von diesen Krankheiten frei. Wer aber krank ist, ist nicht gesund, und die Seelen aller Toren sind krank. Also sind alle Toren wahnsinnig.« Tusc. 3,10; Cicero: Tusculum, a. a. O. [Anm. 4] 179. Die schroffe Antithese von leidenschaftsloser Weisheit und Leidenschaften als Krankheiten aller Menschen mit alleiniger Ausnahme des Weisen wird zumindest bei Seneca durch eine Strategie der Einübung des vernünftigen Lebens durch beständiges, tägliches Trainieren abgeschwächt. In den 124 an Lucilius gerichteten Briefen zeigt Seneca, dass die Befreiung von den Leidenschaften kein einmaliger Akt ist und möglicherweise als anzustrebendes Ideal anzusehen ist, das nicht vollständig erreicht werden kann. Übungen können schrittweise ein Leben formen, das maßgeblich durch Vernunft bestimmt ist: »Der Weise bezwingt zwar dank seiner Tugend das Schicksal, doch viele, die sich öffentlich als Weise ausgaben, ließen sich bisweilen durch die geringfügigsten Drohungen in Panik versetzen. In dem Punkt liegt unser Fehler, daß wir dasselbe von einem Weisen verlangen und auch von einem Fortgeschrittenen. Bisher rede ich mir nur ein, was ich für gut halte, kann mich aber noch nicht überreden, und auch, wenn ich mich schon überredet hätte, hätte ich es noch nicht so verfügbar oder so verinnerlicht, daß es allen Schicksalsschlägen begegnen könnte.« Ep. 71, 30; Seneca: Epistulae, a. a. O. [Anm. 21] 429. Zu den Vermittlungsstrategien einer Praxis des Philosophierens als Übung vgl. Dieter Teichert: Der Philosoph als Briefschreiber. Zur Bedeutung der literarischen Form von Senecas Briefen an Lucilius. In: Literarische Formen der Philosophie, hg. von Christiane Schildknecht und Gottfried Gabriel (Stuttgart 1990) 62–72.

²³ Diogenes Laërtios 7, 101–105; Long/Sedley: Philosophen, a. a. O. [Anm. 5] 422.

Menschen das einzig genuine Gut dar. Wer im Besitz des einzig stabilen und genuinen Gutes ist, dessen Leben ist glücklich. Diese Gedanken gehören zum Kern der Philosophie der Stoa. Aber was hat das mit den Emotionen zu tun?

»[Die Stoiker] lehren [...], daß alle Leidenschaften auf Grund eines Urteils und eines Meinens Zustandekommen. So definieren sie sie genauer, damit man nicht nur erkennt, wie schlecht, sondern auch wie sehr sie in unserer Gewalt sind: Der Kummer ist also das gegenwärtige Vermeinen eines gegenwärtigen Übels, in das die Seele zu stürzen und zu verkrampfen richtig zu sein scheint.«²⁴ Hier bezieht sich Cicero auf die Auffassung der Emotionen als Urteile oder Überzeugungen. Eine Emotion wie die Trauer ist (i) mit der Überzeugung identisch, dass etwas Beklagenswertes geschieht²⁵, oder die Emotion ist (ii) unmittelbar verbunden mit der entsprechenden Überzeugung und durch diese bedingt. Diese intellektualistische oder kognitive Konzeption der Emotionen hat einen offensichtlichen strategischen Vorteil, denn Überzeugungen können in der Regel von uns selbst geprüft, akzeptiert oder zurückgewiesen werden.

Überzeugungen kann man verändern.

Emotionen sind Überzeugungen.

Emotionen kann man verändern.²⁶

Der Nicht-Stoiker mag glauben, Kummer oder Trauer sei etwas, was ihm widerfahre, was er nicht kontrollieren könne. Der Stoiker widerspricht. Wären die Emotionen Widerfahrnisse, dann gäbe es keine direkte Möglichkeit, sie zu kontrollieren. Aber es gibt diese Möglichkeit. Da meine Trauer in meiner Überzeugung besteht (oder durch die entsprechende Überzeugung bedingt ist), dass x ein Ereignis ist, das mir schadet und mich verletzt, kann ich die Trauer eliminieren, falls ich diese Überzeugung verändere und zu der alternativen Überzeugung gelange, dass x nur scheinbar, aber nicht tatsächlich ein Übel ist. Genau dies aber scheint möglich, falls man die Wertlehre der Stoa übernimmt, womit die Vernunft als einziges Gut gesetzt wird, und zudem die irrtümlicherweise für Güter oder Übel gehaltenen Dinge als *Adiaphora* einstuft. Man kann dann immer noch x als etwas Unangenehmes oder nach Möglichkeit Abzuweisendes beurteilen, aber man wird nicht mehr überzeugt sein, dass das eigene Leben durch x in seinem Kern beschädigt und beeinträchtigt wird.

²⁴ Tusc. 4, 14; Cicero: Tusculum, a. a. O. [Anm. 4] 257. Zur Emotionstheorie der Stoa: Nussbaum: *Therapy*, a. a. O. [Anm. 5]; Sorabji: *Emotion*, a. a. O. [Anm. 5]; Forscher: *Stoa*, a. a. O. [Anm. 5] 224–245; Buddensiek: *Stoa*, a. a. O. [Anm. 20].

²⁵ Aspekte temporaler Spezifikationen (Kummer über *gegenwärtiges* Übel vs. *künftiges* Übel vs. *vergangenes* Übel) lasse ich hier aus.

²⁶ Ich verwende hier eine Variation des von Tad Brennan verwendeten Schlusses; vgl. Tad Brennan: *Emotion and Peace of Mind*. In: *Philosophical Books* 43 (2002) 173–184, hier 180. Es handelt sich um eine Rezension von Sorabji: *Emotion*, a. a. O. [Anm. 5].

Die Stoiker unterscheiden vier Arten von Emotionen oder Leidenschaften: Begierde, Lust, Furcht, Betrübtheit. Die Leidenschaften als unkontrollierte und exzessive Zustände implizieren falsche Werturteile.²⁷ Da es sich um kognitive Defizite handelt, sollen sie nach Möglichkeit eliminiert werden. Die Leidenschaftslosigkeit (*apatheia*) ist eine Bedingung des glücklichen Lebens. Der in Anbetracht mancher Aussagen entstehende Eindruck, die Stoiker würden eine inhumane, gefühllose Lehre propagieren, ist aber nicht zutreffend. Das Ideal des Weisen ist durch Abwesenheit der schlechten Leidenschaften bestimmt und zugleich durch »gute Gefühle« (*eupatheiai*) ausgezeichnet. Der schlechten Lust steht die positive Freude gegenüber, der schlechten Furcht die positive Vorsicht (begründetes Vermeiden) und der schlechten Begierde das positive Wünschen (begründetes Verlangen).²⁸ Die Trauer aber bildet eine Ausnahme, denn zu ihr gibt es kein positives Äquivalent.²⁹ Der Weise trauert nicht. Und das ist von Bedeutung für den Begriff und die Praxis der *consolatio*. Trauer ist für die Stoiker ein zu beseitigender Exzess.

Was aber ist mit den Tränen, die unwillkürlich beim Eintreffen einer Todesnachricht fließen? Will der Stoiker behaupten, Tränen seien Überzeugungen, die man immer kontrollieren und bei Bedarf verwerfen kann? Das wäre seltsam, und es trifft auch nicht zu. Auch der Weise muss unwillkürlich weinen, wird sexuell erregt oder reagiert körperlich unmittelbar auf bestimmte Reize. Hierbei handelt es sich noch nicht um Leidenschaften, auch wenn es sich oft um Vorbedingungen für das Entstehen von Leidenschaften oder Affekten handelt. Ein Affekt ist noch nicht gegeben, wenn man sich erregt, sondern erst dann, »[...] wenn wir uns ihm [einem Eindruck] überlassen und dieser zufälligen Regung nachgeben. Denn wenn jemand Erbleichen, hervorstürzende Tränen, den Samenerguß bei sexueller Erregung, ein tiefes Aufatmen, einen plötzlich recht scharfen Blick oder sonst etwas dergleichen als Indiz eines Affekts und als Hinweis auf einen Denkvorgang ansieht, irrt er sich und begreift nicht, daß diese Erregungen aus dem Körper kommen.«³⁰

Leidenschaften bedürfen der kognitiven Zustimmung zu einer spezifischen evaluativen Überzeugung. Erst wenn die körperlichen Befindlichkeiten in dieser Weise kognitiv erfasst und verarbeitet werden, kommen Leidenschaften zustande. Die von Seneca genannten körperlichen Reaktionen »werden nur dann

²⁷ Cicero übersetzt das griechische *πάθος* (*pathos*) mit *perturbatio* (Verwirrung, Störung, Unordnung); Tusc. 4, 10; Cicero: Tusculum, a. a. O. [Anm. 4] 253. *Perturbatio* bringt die negative Bewertung stärker zum Ausdruck als die alternativen lateinischen Übersetzungen *affectus* bzw. *adfectus*.

²⁸ Diogenes Laërtios 7, 115; Long/Sedley: Philosophen, a. a. O. [Anm. 5] 492.

²⁹ Sorabji: Emotion, a. a. O. [Anm. 5] 49.

³⁰ De ira 2, 3; Seneca: Schriften zur Ethik. Die kleinen Dialoge. Übersetzt von Gerhard Fink (Düsseldorf 2008) 153.