

Hošek, Radislav

L. Annaeus Seneca und seine Auffassung der Concordia

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1967, vol. 16, iss. B14, pp. [73]-78

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106704>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

RADISLAV HOŠEK

L. ANNAEUS SENECA UND SEINE AUFFASSUNG DER CONCORDIA

Nicht ganz fünfzig Jahre liegen zwischen dem Todesjahre des ersten Historikers des Prinzipats, Titus Livius (17 u. Z.), und dem des bedeutendsten römischen Philosophen aus dem ersten Jahrhundert des Prinzipats L. Annaeus Seneca (65 u. Z.). Ein Vergleich ihrer Ansichten über die concordia zeigt plastisch, wie sehr sich die Auffassung der römischen Gesellschaft innerhalb ihrer herrschenden Schichten geändert hat. Der Prinzipat war schon gefestigt und es mußte deshalb nicht begründet werden, daß es die Eintracht der Stände, concordia ordium, war, die das Aufblühen des römischen Staates ermöglichte — sofern freilich diese Stände zusammenhielten.¹

Innerhalb der gesellschaftlichen Schichtung kam es zu einer Verlagerung. Neben dem Prinzipats stand jetzt eine einheitliche Schicht der Herrschenden. Die Unterschiede innerhalb dieser Schicht beschränkten sich auf finanzielle und machtpolitische Probleme; innerhalb der Machtpolitik als Ganzes fanden sie jedoch keinen spürbaren Ausdruck. Die politischen Auffassungen haben sich sehr geändert, so daß zu Neros Zeiten wesentlich andere Vorstellungen vom Staat herrschten als während der Zeit von Augustus. Seneca selbst hielt die Monarchie für die beste Staatsverfassung.²

Wenn Titus Livius im Staat einen belebten Organismus sah,³ so geschah das — wie es scheint — vielmehr spontan als unter dem Einfluss von konkreten philosophischen Ideen. Senecas Auffassung des Staates nähert sich derjenigen des Livius, von der sie sich jedoch dadurch unterscheidet, daß sie bewußt auf der damals modernen Philosophie — dem Stoizismus — fußt. Der Stoizismus betrachtet die Welt als materielles Wesen, das vom einheitlichen geistigen Prinzip durchdrungen ist. Der mit diesem geistigen Prinzip identifizierte stoische Jupiter lenkt also das ganze Weltall. Eine Analogie zu dieser Auffassung der Welt sind auch die Vorstellungen vom Staate, wie sie L. Annaeus Seneca als Repräsentant des römischen Stoizismus besonders in seiner Schrift *De clementia* formuliert, die Kaiser Nero gewidmet wurde und deshalb offiziellen Charakter hat.⁴

In dieser Schrift wird der Staat in ein geistiges Prinzip, das der Prinzipats darstellt, und in ein materielles Prinzip — den eigentlichen Staatsorganismus eingeteilt: *... tu animus rei publicae tuae es, illa corpus tuum ...* (Sen. clem. 1, 5, 1). Die Vorstellung des Weltalls wird dann auf den Staat mit allen ihren Einzelheiten übertragen. Wie der Weltallkörper aus einer Menge von Teilchen besteht (cf. nat. 7, 27, 4: *tota haec mundi concordia ex discordibus constat*), so hat auch die Menschengesellschaft ihre einzelnen Teile, die liebevoll für diese Gesellschaft zu sorgen haben. Dadurch wird erreicht, daß die Gemeinde unversehrt bleibt: *... salva autem esse societas nisi custodia et amore partium non potest ...* (De ira 2, 37, 7).

Diese Darstellung könnte — nach dem Vorbilde von Tugenden (s. u. S. 5f) — den Eindruck entstehen lassen, daß die partes gleichen Wert und gleiche Geltung haben und deshalb im gleichen Verhältnis zum Geist stehen, besonders aber daß der Geist umgekehrt im gleichen Verhältnis zu ihnen steht. Dies ist aber nicht der Fall. Die unzählige Masse des Volkes zeigt sich als zwieträftig,^{4a} aufsäßig und ihren Leidenschaften ausgeliefert (*discors, seditiosa, inpotens* — clem. 1, 1, 1). Nach außen hin äußert es sich dadurch, daß das Volk das Band, das es an das höhere Prinzip bindet, zerreißen möchte, gleichgültig wem das Schaden zufügen könnte: . . . *iuvat inspicere et circumire bonam conscientiam, tum inmittere oculos in hanc inmensam multitudinem discordem, seditiosam, inpotentem, in perniciem alienam suamque pariter exultaturam, si hoc jugum fregerit* (clem 1, 1, 1). Das dies in Senecas Darstellung tatsächlich der Fall ist, beweisen seine Ausführungen, nach denen princeps ein *vinculum, per quod res publica cohaeret, ille spiritus vitalis, quem haec tot milia trahunt* — *nihil ipsa per se futura nisi onus et praeda, si mens illa imperii subtrahatur, ist.*

Mit diesen Ausführungen kontrastiert deren Präzisierung, die Seneca in dem Sinne gibt, daß er dem römischen Staat, den er hier durch den Ausdruck *Pax Romana* charakterisiert, und besonders seinem Volk eine im Vergleich mit dem führenden Prinzipes völlig passive Rolle zuschreibt: *Hic casus Romanae pacis exitium erit, hic tanti fortunam populi in ruinas aget; tam diu ab isto periculo aberit hic populus, quam diu sciet ferre frenos, quos si quando abruperit vel aliquo casu discussos reponi sibi passus non erit, haec unitas et hic mazimi imperii contextus in partes multas dissiliet, idemque huic urbi finis dominandi erit, qui parendi fuerit* (clem. 1, 4, 2). In diesen Worten Senecas ist die bemerkenswerte Idee vom möglichen Fall des Imperiums enthalten,⁵ die von dem stoischen Gedanken eines unumgänglichen Endes alles dessen, was einen Anfang hat, ausgeht; dieser mit Stoizismus verknüpfte Gedanke ist in das römische Denken schon zu Beginn des Jahrhunderts eingedrungen, wie es bekannter Vers von Manilius beweist: *nascentes morimur, finisque ab origine pendet* (4, 16). Beachtenswert ist die unabsichtliche oder absichtliche — die Schrift wurde ja Nero dediziert — Unklarheit, mit der Seneca von der möglichen Zerstörung der von ihm dargestellten Struktur schreibt. Zweimal gibt er zu, daß sie vom Volke herbeigeführt werden könnte (clem. 1, 1, 1; 1, 4, 2),⁶ aber in dem zweiten Fall läßt er — völlig im Geiste der stoischen Philosophie — auch die Möglichkeit irgendeines fatalen Endes zu: die Zerstörung der Gesellschaft kann einfach *aliquo casu*, durch irgendeinen Fall herbeigeführt werden. Dieser Gedanke ist beachtenswert, da Seneca die Erklärung durch casus nicht allgemein aufgenommen hat.⁶

Dies ist das Bild des Staates bei Seneca. Der Herrscher als geistiges Prinzip beherrscht die uneinige Masse, die ihre Befreiung von diesem Band anstrebt. Die *concordia* besteht also weder zwischen dem Herrscher und der Masse, weil dieses Band ein Joch, *jugum* (clem. 1, 1, 1), oder ein Zügel, *frenum* (clem. 1, 4, 2) ist, noch innerhalb dieser Masse, die *discors* (clem. 1, 1, 1) ist; wegen dieser wie auch anderen schon erwähnten Eigenschaften ist die Masse zu meiden: *circumspiciendum ergo nobis est, quomodo a vulgo tuti esse possimus* (epist. 14, 9). Diese Haltung kommt bei Seneca auch praktisch in seiner verächtlichen Darstellung Roms (clem. 1, 6, 1) zum Ausdruck und stimmt mit den Strebungen der damaligen Gesellschaft um die Isolierung des Volkes überein.⁷

Es wäre aber falsch dadurch den Schluß ziehen, daß der stoische Philosoph sich wie von den Massen, sowohl auch von dem öffentlichen Leben abseits halten

muß. Im Gegenteil, der Philosoph muß die Anforderung *Inveniat aliquid in quo utilis civitati sit*⁸ erfüllen. Doch es existiert noch ein weiterer Grund, warum sich der Philosoph von dem Volke abziehen soll. Dieser Grund ist ein subiectiver und liegt darin, daß das Volk das intime Leben eines Philosophen beunruhigen versucht: *hos mores habet populus, hos imperitissimus quisque: in secreta inrumperere cupit* (Epist. 68, 4). Doch hält Seneca diesen Grund für einen so wichtigen, daß er die proficentias mahnt, sie sollen sich von dem Volke seitigen.⁹

Aber die concordia war ein viel zu lebendiger Begriff des römischen Denkens, als daß sie geleugnet werden könnte. Seneca — der die hohe Verehrung der Verfahren aus republikanischer Zeit hatte¹⁰ — behält daher die concordia, bietet aber neben den bekannten Stereotypen auch seine eigene Auffassung. Alle diese Formen beziehen sich jedoch nicht mehr auf den Staat, sondern auf die Gottheit (Herc. fur. 93: *discors dea*; Med. 773: *Typhoeus*) oder auf den Menschen als Einzelnen.

So wird an die concordia zwischen zwei Personen, z. B. zwischen den Lukullen (*concordia Lucullorum* — De cons. 15, 1) oder zwischen Laelius und Scipio (*concordia Laeli cum Scipione* — epist. 95, 72) erinnert. Diese Art der concordia faßt Seneca als eine Eigenschaft, die tapfere Männer — *boni viri* — charakterisiert (epist. 95, 72). Zum unterschied von Livius, der sie z. B. bei Publius und Cnaeus Scipio (Liv. 40, 8, 15) feststellt, sie aber sonst nur unter den Magistraten findet, wo sie freilich nicht die Bedeutung einer individuellen Beziehung, sondern die der Beziehung zur Gemeinde hat: *nihil concordi collegio firmitus ad rem publicam tuendam esse* (Liv. 10, 22, 3), wird die concordia bei Seneca verallgemeinert. Seneca behauptet, daß das Menschenleben sich aus Wohltätigkeit und Eintracht zusammensetzt und nicht durch Einflößen von Angst,¹¹ sondern durch gegenseitige Liebe an das gemeinsame Band und an die gemeinsame Liebe gebunden ist: *Beneficiis enim humana vita constat et concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus* (cf. de ira 2, 31, 7, mehr oben S. XXX) *auxiliumque commune constringitur* (de ira 1, 5, 3).¹² In der Eintracht findet die natürliche menschliche Schwäche ihre Stütze, da ihre Kräfte durch die Bindung an das gemeinsame Band vermehrt werden (... *concordiam qua inbecillitas nostra fulcitur* ... benef. 7, 27, 3). Diese concordia in bezug auf das gemeinsame Teil aller Menschen, also ihre gemeinmenschliche Beziehung, ist nützlich und unumgänglich (benef. 6, 30, 5: *utilis et necessaria*). Diese allgemein menschliche Eintracht kann der Zorn des Einzelnen (benef. 6, 30, 5; de ira 1, 5, 3; 2, 35, 5) oder allgemein menschliche Äußerungen des Unwillens, die durch Unwillen gegenüber Undankbarkeit entstehen, stören (benef. 4, 18, 1: ... *quoniam nihil aequae concordiam humani generis dissociat ac distrahit quam hoc vitium*; benef. 7, 27, 3) ebenso wie das auch anders, besonders aber in der Natur, vorkommt (cf. de brev. vitae 8, 2: *discordia affectuum*; nat. 2, 59, 12: *discordia tempestatum*; 5, 12, 1: *discordia corporum inter se pugnantium*; 1, 5, 8). Daher hat auch der Ausdruck *discors* die Bedeutung „stürmig“ (z. B. Herc. fur. 711: *discors latex*; Oed. 323: *discors favilla*), Med. 940.

Unter dem Begriff der concordia, die ein notwendiges Moment des Menschenlebens ist (de ira 1, 5, 3), erscheint aber bei Seneca als Resultat des menschlichen Denkens eine Art innerer concordia. Die wird von Seneca als *concordia animi* (de vita beata 8, 6) bezeichnet und ihre Entstehung ist eine Analogie zur Tätigkeit der Weltseele, d. h. des stoischen Gottes.¹³ Seneca gelangte zu dieser Ansicht auf Grund der allgemeinen stoischen Idee der Übereinstimmung zwischen Makro-

kosmos und Mikrokosmos. Diese Tätigkeit geht von der Menschenseele aus und kehrt in diese introvert wieder zurück, ähnlich wie der mit Gott identifizierte Kosmos in sich selbst zurückkehrt: *Nam mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen introsum undique in se redit. Idem nostra mens faciat: cum secuta sensus suos per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit. Hoc modo una efficietur vis ac potestas concors sibi¹⁴ et ratio illa certa nascetur non dissidens nec haesitans in opinionibus comprehensionibusque nec in persuasionem, quae cum se disposuit et partibus suis consensit et, ut ita dicam, concinuit, summum bonum tetigit (de vita beata 8, 4—5).¹⁵*

Für diesen Zustand der Seele gebrauchte Seneca an einer anderen Stelle seiner Schrift Vom glückseligen Leben den Ausdruck *pax et concordia animi* (3, 4), der dem Begriffe *ὁμολογία* bei Zenon und dem *ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν* bei Chrysippos entspricht.¹⁶ *Pax et concordia animi* ist eine alte Verbindung, die Livius fast immer als einen einzigen Begriff gebraucht; bei ihm bezieht er sich jedoch immer nur auf den politischen Bereich (Liv. 3, 65, 7; 4, 10, 8; 7, 40, 4; 9, 19, 7). Demgegenüber kommt die *concordia* bei Seneca als äußere und innere Beziehung der Seele vor. Deshalb kommt dieser Verbindung bei Seneca kein politischer Sinn zu, sie wird selbst als Doppelwort zur Bezeichnung einer Eigenschaft des freien menschlichen Individuums: *Non potest honestum esse, quod non est liberum. Nam quod timet, servit. Honestum omne securum est: tranquillum est: si recusat aliquid, si conplorat, si malum iudicat, perturbationem recepit et in magna discordia volutatur (epist. 66, 16—17), cf. benef. 3, 14, 4; 3, 28, 5.*

Diese Eigenschaft ist freilich die höchste Eigenschaft überhaupt, sie ist *summum bonum*, höchstes Gut, das eine Bedingung für das Bestehen aller Tugenden ist: *Quare audaciter licet profitearis summum bonum esse animi concordiam; virtutes enim ibi esse debent, ubi consensus atque unitas erit: dissident vitia (de vita beata 8, 6).*

Das Leben, das der Tugend folgt (*Κατ' ἀρετὴν ζῆν*), bedeutet natürlich ein solches Leben, das mit dem Logos, d. h. mit der stoischen Gottheit und daher mit der Natur zusammenfällt, Leben, in dem Sinne also, in welchem es schon früher Chrysippos kündigte.¹⁷

Animi concordia, die das Bestehen von Tugenden bedingt, ist also ein philosophischer Begriff, den wir von einer Eigenschaft unterscheiden müssen, die bei Seneca bezeichnen soll, daß die *virtutes*, die Tugenden, von Natur aus einander gleich sind, ihre Gleichheit aber nur relativ gilt: *Cum autem virtutibus inter se sit concordia¹⁸ nec ulla altera melior aut honestior sit, quaedam tamen quibusdam personis aptior est.* Deshalb äußern sich die Tugenden bei dem Herrscher anders als bei einem gewöhnlichem Menschen (clem. 1, 5, 3), doch besitzt der Herrscher keine besondere Vorrechte; Milde und Selbstbeherrschung soll er gegenüber seinen Untertanen üben¹⁹: *Quo maior autem moderatio in regibus, hoc laudanda magis est (de ira 2, 22, 3).*

Dadurch schließen sich in diesem Bereich die Gedankengänge Senecas, der auf Grund der stoischen Philosophie Ideen vorwegnimmt, die, nicht viel später vom Christentum geweiht, das dem Stoizismus nahe stand²⁰, über Jahrhunderte hin Gemeingut des europäischen Denkens waren.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. W. Aly, *Titus Livius*, Frankfurt a. M., 1938, S. 17, Anm. 9a u. S. 25f; R. Hošek, *Die Auffassung der concordia bei Titus Livius*, SPFFBU C13 (1966), S. 7–13.
- ² A. Sipple, *Der Staatsmann und Dichter Seneca als politischer Erzieher*. Diss. Univ. Tübingen, 1938, S. 87; I. Hahn, *Appien et le cercle de Sénèque*, AA 12, 1964, S. 169–206, gibt eine gründliche Untersuchung der Ansichten über die bürgerlichen Kriege bei Plutarchos, Appianos, Seneca u. a., sowie ihrer Tradition bei den antiken Historiographen.
- ³ R. Hošek, o. c., S. 11.
- ⁴ Ob diese Schrift zugleich als eine Flugschrift, durch welche Seneca seine eigene Forderungen zu Forderungen des Volkes machen wollte, in die Massen verbreitet worden sei, wie Sipple, o. c., S. 35, meint, bleibt fraglich.
- ^{4a} Cf. Epist. 81, 31; 115, 11.
- ⁵ Über das Absterben des römischen Reiches im allgemeinen, s. bei F. Stiebitz, *Hlasatelé soumraku antiky* (fr. Res.: Les témoins du crépuscule de l'antiquité), SPBU, E7 (1962), S. 69–79.
- ⁶ Z. B. Epist. 120, 4: *quidam aiunt nos notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisset.*
- ⁷ A. Guillemin, *Sénèque directeur d'âmes*, REL 31, 1953, S. 222.
- ⁸ A. Sipple, o. c., S. 5. — De tranq. animi 4, 2 cf. de cons. sap. 9, 3.
- ⁹ A. Guillemin, o. c., REL 31, 1953, S. 219 u. 223.
- ¹⁰ A. Sipple, o. c., S. 11.
- ¹¹ Dies war die Meinung der älteren Stoa — vgl. W. Mann, *Beitrag zur Kenntnis der sozial- und staatsphilosophischen Anschauungen der Hauptvertreter der neueren Stoa*. Diss. Univ. Halle (Saale), 1936, S. 22.
- ¹² In dieser Hinsicht war die Fassung Senecas nicht immer die selbe; die concordia kann nämlich auch als Folge der Wohltätigkeit entstehen: *res quae maxime humanam societatem adligat* (benef. 1, 4, 2).
- ¹³ Die Gottheit selbst wohnt aber zugleich im Innern des Menschen, zu dessen Mittel sie geworden ist: *prope est a te deus, tecum est, intus est... sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos* (Epist. 41, 1–2, cf. A. Guillemin, o. c., REL 30, 1952, S. 209).
- ¹⁴ M. Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen* (Nachrichten Akad. der Wissenschaft. Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 1941, Nr. 6, S. 61) identifiziert den Ausdruck *concors sibi* mit dem des Chrysispos: *δύναμις σύμφωνας ἑαυτῆι*.
- ¹⁵ Auch A. Guillemin, o. c., REL 30, 1952, S. 206, hat bei der Verweisung auf Senecas Erörterungen über die *constitutio summi boni* (Epist. 94, 2) auch auf die älteren stoischen Ansichten, gezeigt, z. B. Cicero, Fin. 3, 24: *quae autem nos aut recta aut recte facta dicamus, si placet, illi autem appellant katorthómata, omnes numeros virtutis continent. Sola enim sapientia in se tota conversa est, quod idem in ceteris artibus non fit...*
- ¹⁶ M. Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis*, S. 58.
- ¹⁷ M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie* (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, III. Folge, Nr. 26, Göttingen 1940), S. 8.
- ¹⁸ Es handelt sich hier eher um eine concordia actionum, durch welche einzelne Tugenden zum Vorschein kommen; die Zusammenfassung der einzelnen Tugenden führt dann zum Begreifen der Tugend als solchen (Epist. 120, 11, cf. M. Pohlenz, *Grundfragen*, S. 87 u. 91).
- ¹⁹ A. Sipple, o. c., S. 26, Anm. 29.
- ²⁰ Über die gegenseitigen Beziehungen siehe A. Guillemin, o. c., REL 31, 1953, S. 225.

Übersetzt von M. Beck

L. ANNAEUS SENECA A JEHO POJETÍ CONCORDIE

Autor sleduje dvoji tradici pojetí concordie v dile filosofa Seneky. Je to jednak starořímská tradice, která pod pojmem concordia shledávala zejména politickou shodu vůdčích skupin ve státě, jednak tradice stoické filosofie. Obě tradice se prolínají a Seneka chtěl po-

mocí jich dokázat nutnost vladaře, kterého sblízuje se stoickým duchovním principem, dále pasivní úlohu lidových mas ve společnosti, posléze vztah vladaře a lidu, který není concordia, nýbrž iugum, tj. jho. Stoická filosofie se zvláště uplatňuje při výkladu o concordii jako výsledku lidského myšlení, tzv. concordia animi, která podmiňuje existenci zdatnosti.