

Die Einbürgerung der Naturphilosophie in Rom

Maurach, Gregor

Veröffentlicht in:
Jahrbuch 1986 der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft, S.165-177



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

Die Einbürgerung der Naturphilosophie in Rom

Von **Gregor Maurach**, Braunschweig

§ 1 Boethius, den man den „letzten Römer“ genannt hat [1], sagte nach weit über 1000 Jahren römischer Geschichte, die er zu überblicken vermochte, die Römer hätten sich nie gescheut, das Gute von überall her aufzunehmen. Sie haben sich in der Tat nicht einmal davor gescheut, hohe Gottheiten schon im 4. Jhd. aus benachbarten Kulturen nach Rom zu holen [2], Gesandtschaften zum griechischen Orakel nach Delphi zu schicken [3], und sie haben sich dann auch nicht gescheut, griechische Geisteskultur zunächst zu benutzen, dann über sich in einem Maße Macht gewinnen zu lassen, das erstaunlich ist. Hierzu gehörte naturgemäß auch die griechische Philosophie und, als Teil von ihr, auch die Naturphilosophie. Und das führt zum Thema.

§ 2 Um 300 v.Chr. ging es in den Kriegen gegen die Samniter ums Überleben; in dieser Not wandte man sich an das berühmteste Orakel, von dem man gehört hatte, nach Delphi, und die Antwort befahl, dem „Weisesten und dem Tapfersten unter den Griechen“ eine Statue aufzustellen [4], und so standen denn auf Geheiß des Senats auf dem Comitien-Felde die Standbilder des Pythagoras und des Alkibiades [5]. Daß der Senat Pythagoras zum Weisesten erklärte, hatte seinen Grund in der Legende, daß der weise und fromme König Numa Bekanntschaft mit Pythagoras gepflegt haben soll. Das hatte wohl der Pythagoreer Aristoxenos aufgebracht [6], und dieser Legende kam die Tatsache entgegen, daß sich im 3. Jhd. die pythagoreische Schule im südlichen Italien rasch verbreitete [7], und noch Cato Censorius soll im J. 209 mit dem Pythagoreer Nearchos Unterhaltungen geführt haben [8]. Auch das erste literarische Werk in lateinischer Sprache, die Sentenzen des Appius Claudius Caecus, sollen Pythagoreisches enthalten haben [9]. Und um das Jahr 180 behauptete der aus Süditalien stammende, in Rom wirkende Dichter Ennius in pythagoreisierender und zugleich sich selbst überschätzender Weise, die Seele Homers habe auf der Suche nach einer Wohnstatt für ihre zweite Einkörperung sich den Körper des Ennius ausgesucht [10]. Kurzum: zu Beginn des 2. Jh. v.Chr. war das Interesse am Pythagoreismus groß, und hier werden einige Römer wohl zum ersten Male mit philosophierenden Gedanken über die Natur bekannt geworden sein.

§ 3 Vor diesem Hintergrunde wird nun das erste Zeugnis über einen Römer besser verständlich, der da Naturphilosophie getrieben haben soll. Man erzählte sich, daß jener sagenhafte König Numa bereits Astronomie getrieben und daraufhin den römischen Kalender verbessert habe (Plut. Numa 18,1). Ihm entsprechend wird sich auch

Fulvius Nobilior haben stilisieren wollen, als er von Astronomie sprach und sich mit dem Fastenkalender beschäftigte. Das kam so: im J. 189 wurde er als Konsul gegen die Ätoler geschickt und belagerte die Hauptstadt Ambrakia (heute Arta); später brüstete er sich damit, 3000 Feinde niedergemetzelt zu haben, wohl um den Triumph zuerkannt [11] zu erhalten. Und als die Stadt kapitulierte, ließ dieser Fulvius, obwohl die Stadt nicht erobert worden war, eine riesige Menge von Kunstwerken nach Rom schaffen (Polyb. 30, 9f.; Liv. 9, 13), ließ einen Tempel für Hercules Musarum errichten (Cic. Arch. 27; CIL 6, 1307) und fühlte sich selber gewiß als einen Schützer der Musen und als ihren Jünger, insbes. als Jünger der Astronomie, denn er hat, sich auf Numa berufend, dies gesagt: „Wenn man sich mit der Beobachtung der Gestirne beschäftigt, so ist das eine Gottesverehrung, denn man betrachtet die alles wissende Vorsehung des namenlosen Allvaters anhand seiner Werke, lernt mithilfe der Gottheit die Menschenseele bewundern und spricht, soweit dem Menschen vergönnt ist, über göttliche Gegenstände“ (Lyd. de ost. 16). Gottesverehrung, Bewunderung der Menschenseele und eigenes Näherkommen ans Göttliche durch das Sprechen über diese hohen Gegenstände – so ähnlich dachte wohl auch Scipio Africanus d. Ä. [12], und gegen solche Selbstverherrlichung wettete Cato, der Censor, unablässig [13]. Nun, was Fulvius Nobilior da sagte, gehört in die Topik der Naturtheologie [14], war weit verbreitet und sollte dann im 12. Jhd. n. Chr. zu neuem Leben erwachen (s.u. § 23f.). Hier jedenfalls verwendete ein Mann diese hochgestimmte Redeweise, der Tausende niedergemacht hatte und eine Stadt gegen das Kriegsrecht ausrauben ließ. Wort und Tat wollen nicht ganz zusammenstimmen, aber man wird es dem ungemeinen Kraftgefühl dieser Siegerzeit zugute halten, daß der eine oder andere große Sieger doch zuweilen nachsann und sich dem Staunen über den Gang des Kosmos überließ [15]; mag die Euphorie dieser Jahrzehnte auch zuweilen das Maß verloren haben, einige dieser Römer [16] suchten die Orientierung bei einem noch Höheren als sie es selber waren.

§ 4 So sahen die Anfänge aus; bald begann der breite Einstrom griechischer Bildung, und mit ihm der Philosophie: im J. 155 kamen die Schulhäupter der Akademie, des Peripatos und der Stoa [17] als Bittsteller, ihre Vorträge hatten starken Zulauf, doch als der Akademiker an einem Tage für eine Sache, am andern gegen sie redete, um zu zeigen, wie man aus Schwarz Weiß und umgekehrt machen konnte, da reichte es dem Senat, und die Gesandten wurden des Landes verwiesen; es kamen dann Philosophen auch *privatim* nach Rom, und zwar so viele, daß man erneut zum Mittel der Ausweisung griff [18]. Römer gaben ihren Söhnen nun bald griechische Lehrer, insbes. der Pydna-Sieger Aemilius Paullus [19], und bald konnte, wer wollte, überall „Philosophie . . . von wohlberufenen Fachvertretern lernen“ [20]. Man wartet im nachhinein geradezu darauf, daß nach dieser Epoche des Hörensagens nun endlich ein Römer die Kraft findet, nicht nur Stückchen und Bröckchen aufzugreifen, sondern eine der griechischen Philosophien und Naturphilosophien im Ganzen zu erfassen und in lateinischer Sprache darzubieten: man wartet auf die Epoche eines Cicero und Lukrez [21].

§ 5 Die Zeit der ausgehenden Republik, wirt und gewalttätig wie unsere Tage, war für Nachdenkliche eine Zeit des Ekels. Cicero hat das gesagt, Sallust noch deutlicher [22], und nun gab es da sogar eine griechische Philosophie, die zum Rückzug von aller

Politik riet, die epikurische [23]. Eine Religion gab ja keine Hilfe; die römische war am Zerbrechen, die fremden Kulte waren zumeist solche der niederen Volksschichten, roh und orgiastisch, dem Nachdenklichen zuwider. Und es gab eine Philosophie des „Trotzdem“, die trotz allem Ekel zum Handel für Staat und Kosmopolitie aufrief, die stoische. Ihr verschrieb sich der Enkel des alten Cato [24]; der epikurischen verschrieben sich viele, vor allem Titus Lucretius Carus.

Er dichtete diese Philosophie, und das mag seinen Grund zunächst darin gehabt haben, daß damals jegliche Verlautbarung, die machtvoll künden wollte, gedichtet sein mußte – eine große Prosa gab es noch nicht. Und daß Lukrez archaisierend dichtete, das hat seinen Grund darin, daß er in Konkurrenz treten wollte zum Epos des Ennius, ein Epos, das ihm zuwider sein mußte trotz seiner Wortkunst.

§ 6 Und Lukrez wollte etwas verkünden, nämlich die Möglichkeit eines Lebens ohne Angst und zu weit gespannte Hoffnung [25]; und um diese Möglichkeit zu verdeutlichen, stellte er eine für Rom unerhörte Weltsicht auf [26]. Wenn Angst die Angst vor dem unvorhersehbaren Eingreifen einer Gottheit in das Leben ist – und alles, was geschieht, ist ja für den gewöhnlichen Menschen damals ein solches Eingreifen –, dann gibt es nur einen Weg aus diese Angst hinaus: den Nachweis, daß es ein solches Eingreifen nicht gibt, daß vielmehr alles, was geschieht, mechanisch geschieht. Ich brauche hier nicht die Grundzüge der lukrezischen Naturphilosophie zu entwickeln; es mag genügen, daß aus der Idee des Atoms, der absoluten Leere und der Ur-Abweichung eines einzigen Atoms irgendwann einmal vor Entstehung dieses Kosmos [27] sich ein Gedankensystem von wundervoller Geschlossenheit ergab, bis hin zum Nachweise der Willensfreiheit. Das Ergebnis war die naturphilosophische Grundlage für die Forderung nach einer unerschütterlichen Seelenruhe, für die Ermöglichung einer Lust, die im Freisein von Schmerz und Exaltation beruhte (5, 1203), und von der Nietzsche gesagt hat: „Es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust“. [28]

Gedankt hat ihm dies niemand; niemand bis hin zu Pierre Gassendi im 17. Jhd. [29]; dies war gewiß auch eine Auswirkung von Ciceros Einfluß [30], der nicht müde wurde, die Lehren Epikurs herabzusetzen; aber es war ja schon damals im J. 155 der Vertreter des Epikureismus nicht nach Rom gesandt oder gelassen worden: die Lustlehre bohrte an der Wurzel römischer Pflichtlehre. Mit Lukrezens grandiosem Werk hatte sich die Naturphilosophie in Rom also nicht eingebürgert; eher schon mit Ciceros Buch „Über die Natur der Götter“ [31].

§ 7 Cicero hat „sein philosophisches Œuvre als ein Ganzes verstanden“ (Gigon 185); die Frage nach den Göttern mußte also behandelt werden. Doch „wie es nicht anders sein kann... bei Ciceros akademischer Skepsis, endet der Dialog ohne festes Dogma“ (Büchner 396). Ein Interesse an der Welt der Gestirne hat Cicero zeit seines Lebens bekundet, er hat in seiner Frühzeit den Arat übersetzt [32], hat immer wieder Kenntnisse aus dem Gebiet der Naturphilosophie gezeigt, hat in dem genannten Werk über die Götter auch neue und neueste naturwissenschaftliche Ergebnisse festgehalten, insbes. die des Posidonius; dieses Werk hat lange nicht nachgewirkt, doch kann man Cicero getrost als Zeugen dafür ansehen, daß griechische Naturkunde und Naturphilosophie in seiner Zeit auf ein würdiges Interesse stieß und zuweilen auch einen adä-

quaten Ausdruck fand (Gigon 207). Den nachhaltigsten Eindruck aber hat sein Mythos am Ende des Werkes über den Staat gefunden, der Mythos, in dem er den alten Scipio Africanus erscheinen und den Nachfahren die Weisheit der Bescheidung im Angesicht kosmischer Gewaltigkeit und göttlicher Wohlordnung lehren ließ. [33]

§ 8 Doch es geht hier nicht um die Nachwirkung, es geht um die Bestimmung dieser Epoche, der Epoche der ausgehenden Republik. Diese Zeit ist zugleich eine Epoche der aufbrechenden Philosophie; sie wird beherrscht von Cicero und Lukrez. Diese beiden scheinen weit getrennt, u. a. auch dadurch, daß Lukrez sehr wohl eine Naturphilosophie gestaltet hat, aber niemand sich zu der Behauptung versteigen würde, auch Cicero habe das getan. Offenbar brauchte er keine. Warum brauchte aber Lukrez eine? Die Antwort liegt in der Blickrichtung: wir dürfen Cicero beim Wort nehmen [34], wenn er immer wieder betont, er schreibe für die Römer; wenn er ununterbrochen sich nach einer einflußreichen Wirksamkeit im Staate umsieht [35]. Das gilt aber nicht für Lukrez: er sah in seiner Umwelt vornehmlich den Verfall und erhob sehnd die Hände zu dem fast als Gott verehrten Epikur und den Blick zum unablässigen Entstehen und Vergehen in der Natur und zu den ewig-selig thronenden, weltabgewandten Göttern. Wer in die Welt schaut und Philosophie treibt, um dieser Welt willen, der braucht wohl weit weniger eine Naturphilosophie als derjenige, welcher sich von dieser Welt ab- und einer wie auch immer geschauten Natur zuwendet.

§ 9 Mag diese Blickrichtung und die Bewertung der Naturphilosophie Lukrez von Cicero auch trennen, gemeinsam ist beiden, daß sie zum ersten Male zumindest Teile ihres Lebensweges der Philosophie widmeten und dies öffentlich bekannten; daß sie diese Philosophie nunmehr im Ganzen erfaßten und ihr dann auch den Vorrang vor Römischem einräumten: bei Lukrez ist von Römischem kaum, bei Cicero in abnehmendem Maße die Rede.

Es kennzeichnet aber auch beide Philosophen, daß sie vor den Leser hintraten mit einer Lehre, also mit etwas, das begriffen und eingesehen werden mußte, und dies argumentierend und mit dem Verstande. Sie bauten Gedankengebäude, aber zeigten nicht, wie man darin wohnt; sie setzten die hohen Ideale, aber wiesen nicht die Schritte, die oft ach so kleinen Schritte dorthin. Dies war die Aufgabe der nächsten Epoche [36].

§ 10 Ciceros Schriften waren unter Augustus, dem Sohn von Ciceros ihn bewundernden Hasser – Caesar – nicht populär, durften es nicht sein unter dem Augustus, der zugelassen hatte, daß man Cicero den Kopf abschlug [37]. Philosophische Bildung und Erbauung konnte man jedoch anderswo und ungefährlicher genießen. Schon Cicero beherbergte einen Philosophen jahrelang in seinem Haus [38], und inzwischen hatte sich die griechische Philosophie so sehr in Rom eingebürgert, daß man ihre Vertreter nicht mehr auswies und sie selbst gern und oft zitierte [39]. Wie die griechische Sprache das Gefährt war, so auch die lateinische: Seneca verkehrte im Kreis der Sextier, die Philosophie griechisch schrieben, lateinisch lehrten (Sen. ep. 59, 7) [40].

§ 11 Unter Augustus nun verlor der Orator und Senator zwar nicht die großen Auftritte, wohl aber sein Gewicht; freie Rede und unabhängiges Urteil wurden allmählich nicht allein unwichtig, wie wurden zunehmend lebensgefährlich. Gewicht gewann daher der Privatier von Geist, der sich von Politik fernhielt und sich einen Rang durch gei-

stiges Tun zu sichern suchte (man denkt ans Jugurtha-Proöm Sallusts [41]). Allerdings war dem schreibenden Bürger nun nicht mehr erlaubt zu dilettieren; wer sich in den 30 Jahren römischer Klassik als Schriftsteller Ansehen erwerben wollte, der mußte sich das in Griechenland Höchsterreichte zum Maßstab nehmen. Das ließe sich leicht am wachsenden Anspruch des Horaz zeigen, der mit Jamben im archilochischen Stile begann und sich dann den größten Vorbildern, einer Sappho, einem Alkaios zuwandte; oder an dem des Vergil, der mit ländlichen Gedichten nach Art des Hellenismus antrat, dann zu Hesiod und zuletzt gar zu Homer selber griff.

Was aber die Philosophie dieser augusteischen Epoche anlangt, so kommt man mit dem bloßen Hinweis auf die veränderte Quellenlage nicht aus. Gewiß kann man sagen, Cicero habe sich in der Methode an die Akademie, in der eigenen Weltsicht eher an Plato und in der Dialogform an Aristoteles, und zuletzt, was die Gehalte anbetrifft, an die hohen Ideale gehalten, wie sie die großen alten Stoiker formuliert hatten; wohingegen ein Horaz, ein Seneca sich eher an die jüngeren Stoiker, und da besonders an Panaitios angelehnt hätten, usw. Aber das bliebe doch im Flächigen, denn die Frage ist erlaubt: warum sie denn so wählten? Ich meine, die Gründe liegen tiefer, sie liegen in der Nötigung der Sache.

§ 12 Appius Claudius Caecus hatte das, was er erfahren hatte, mit Hilfe griechischer Sentenzen ausgedrückt, d. h., er bediente sich des Mittels des Zitats, und seine Gedanken waren verstreut, vereinzelt und betrafen Einzelphänomene. Männer wie Scipio d. Ä., wie Fulvius Nobilior und sogar Ennius nahmen einzelne Philosopheme; sie übersetzten, um sich und was sie fühlten auszudrücken, nicht mehr Sentenzen, sondern redeten den Griechen Phrasen nach; sie mögen sie ernsthaft so empfunden haben wie sie gedacht waren, aber es blieb bei der Gedanken-Phrase, wenn sie aussprachen, wonach sie sich orientierten. Der Dichter Lucilius scheint zuerst darüber hinausgegangen zu sein, scheint als erster griechische Begriffe und Systemteile genommen zu haben, um eine römische Pflichtforderung auszusprechen – aber auch dies blieb im Einzelnen und Vereinzelten.

Erst Cicero und Lukrez griffen zum Ganzen des Systems. Dieses Um-sich-Greifen der Philosophie, dieses Ausgreifen zum Ganzen geht einher mit einer seltsamen Näherung von der Peripherie fort dem Zentrum entgegen: was die Kraftmenschen um 180 v. Chr. unter Philosophischem verstanden, war phrasenhaft, war topisch, war gesagt um der eigenen Orientierung nach einem ganz hohen Willen, aber diese Orientierung war nicht minder ein Mittel der Selbstverherrlichung, und Selbstverherrlichung ist immer etwas ganz Äußerliches, weil etwas ganz nach außen Gerichtetes. Lukrez und Cicero erklärten die Philosophie für erheblich verbindlicher: indem sie zum Ganzen eines Systems griffen, gaben sie der Philosophie auch mehr Macht, Macht über den Leser und Macht über sich. Die Philosophie nahm zumindest Teile ihres Lebens für sich in Anspruch, und das bedeutete: sie nähert sich dem Zentrum.

Cicero und Lukrez gingen über das Setzen der hohen Ideale noch nicht hinaus: wollte die Philosophie sich nicht nur dem Zentrum nähern, wollte sie es sogar einnehmen, mußte sie vom Setzen der hohen Ideale fort den Weg ins Herz zeigen. Das war der Weg des Horaz [42], das war, deutlicher und breiter dargestellt, der Weg Senecas [43].

§ 12 L. Annaeus Seneca, früh im forensischen Redenkampf erfolgreich, hat dann, für Jahre schwer erkrankt, früh auch die Bescheidung lernen müssen. Dann nach erneuten großen, vielleicht zu großen Erfolgen wird er auf eine wüste Insel verbannt und muß nun lernen, wie man ein Leben leben kann, dessen einzige Freuden die des Auges und des Geistes sind. Zurückgeholt und zum Leiter der Hofgeschäfte bestellt, muß Seneca – selbst integer – lernen, Kompromisse zwischen Staatsraison und Gewissen zu schließen. Und als er sich nach Neros Muttermord zurückzog, war das ein Rückzug in die tägliche Lebensbedrohung von seiten des wahngeschüttelten Kaisers. Dennoch – oder: gerade jetzt schrieb Seneca seine großen Werke, die *Epistolae Morales*, die *Naturales Quaestiones* und die Schrift von der Unangreifbarkeit des Weisen, fälschlich „*De Providentia*“ genannt. Und hier nun kommt die Naturphilosophie zum ersten und letzten Male in Rom zu ihrem vollen Recht.

§ 13 Um welche Naturphilosophie handelt es sich da? *Natura* – das Wort hat für den Stoiker die Bedeutung, daß der Kosmos ein Zusammenhang von Ursachen ist [44], die geplant und verwirklicht sind von der den Kosmos durchwaltenden Weltvernunft, die dem Stoiker Gott ist. Es ist die Aufgabe des Menschen, sich in dieses Geschehen einzufügen und an der Erhaltung des Kosmos nach Maßgabe der Kräfte mitzuwirken [45]. Diese Hingabe an den Kosmos gibt dem Stoiker eine doppelte Kraft: es geschieht ja nichts im Kosmos, das nicht zur Erhaltung des Kosmos diene, und somit kann der Stoiker, trifft ihn ein solches Geschehen (wie Erdbeben oder Flut), diesen Schicksalsschlag als notwendig begreifen und ihn klaglos tragen; und wenn ihn ein Schlag seitens der Menschen trifft, dann weiß er, daß seine Heimat nicht diese Erde und diese Menschenwelt ist, sondern die große, die kosmische, und solches Wissen und solche kosmische Bürgerschaft relativiert den Schlag und macht ihn erträglich.

§ 14 Hieraus ergibt sich als eine existentielle Forderung, diesen Kosmos und dieses Leben im All und auf der Erde nicht nur kennenzulernen und zu erforschen; der Stoiker muß zwar überall das Walten der göttlichen Ratio zu erkennen suchen [46], aber er muß auch bei jeder Handlung darauf bedacht sein, das zu tun, was die Natur erhält [47] und nie mehr zu erstreben, als was die Natur fordert. Und diese wenigen dürren Sätze, mit denen ich diese schier unendlich schwierige Aufgabe des stoisch Denkenden beschrieb, zeigen dann auch den ganzen Unterschied zur vorhergegangenen Epoche: es geht nun nicht mehr um die Aufrichtung der hohen Zeichen, der hohen Ideale, sondern es geht um ihr Erreichen: der Mensch muß gewandelt, geradezu bekehrt [48] werden, um diese Ideale zu erreichen; und daß sie erreichbar sind, das zeigen die Heroen, die aber nicht mehr die Helden der römischen Geschichte sind, sondern Cato und andere: die Philosophie hat sich in Rom und nach römischem Muster [49] ihre eigenen Helden geschaffen [50], Helden, deren Leistung den Nachfolgenden mutig stimmt. Hatten Cicero und Lukrez große, schöne Gedankenpaläste errichtet, zeigen Horaz nun und Seneca, wie man in ihnen heimisch werden kann. Die Philosophie ist bei und in der Mitte des Lebens angekommen. Dies bedeutet nun aber auch die zunehmende, bei Mark Aurel die völlige Vereinsamung: wer Philosophie ganz betreiben will, wird auch sein Leben ganz gewandelt finden, aber auch sich selber ganz allein im Angesicht des hohen Zieles. Hatte Horaz noch zu mehreren Gleichgesinnten in seinen

Episteln gesprochen, hatte Seneca wenigstens noch zu dem einen Lucilius geredet, so verstummte Mark Aurel und sprach nur noch „εἰς ἑαυτόν“, nur noch zu sich selbst.

Dieses Werk Senecas stellt – wenn man so will – den zweiten Höhepunkt auf dem Wege römischen Philosophierens nach Cicero dar. Da ist es sinnvoll, innezuhalten und diesen Weg noch einmal zu überschauen. Da war dann auch von einer „Einbürgerung“ der Philosophie in Rom die Rede, und auch hierauf gesehen ist es an der Zeit zu fragen, was es denn nun damit auf sich habe.

§ 15 Was ist es also mit der „Einbürgerung“? Man muß da unterscheiden, man muß das Einsickern auf kleinen, uns kaum noch erkennbaren Wegen sondern von der großen, Aufsehen erregenden Auseinandersetzung.

Was das Einsickern anlangt, so mache man sich klar: wenn große Kunst sich „einbürgert“, bleibt von ihr nichts als Dekoration; und wenn die Philosophie sich einbürgert und verbürgert, bleibt von ihr nichts als Bildung. Genau dies geschah in Rom: gegen Ende der Republik gab es mehrere Philosophenschulen in Rom und anderswo, z.B. in Neapel; es gab Buchläden mit philosophischen Leseangebot. So kam es, daß mehrere bedeutende Herren ihrem Reden, zuweilen auch ihrem Leben philosophische Farbe gaben, die Schriftsteller benutzten philosophische oder pseudo-philosophische Floskeln, ja bis ins Theater drangen philosophische Bildungsspritzer. Die Philosophie war hier Schmuck, Pose, Steckenpferd, selten tat- und noch seltener lebensbestimmend.

§ 16 Anders die große, Aufsehen erregende Literatur. Sie kommt aus der doppelten Wurzel des Ergriffenseins und des Künstlertums, ist also selten genug. Nur hier ist Philosophie nicht äußerlich, sondern Lebensaufgabe; darum wird sie nicht pastos aufgetragen, sondern es wird um sie bis in die Faserung gerungen, und dies ist auch der Grund, warum sie sich in Rom in ihrer großen Form geradezu mit Notwendigkeit Schritt nach Schritt entfaltete.

§ 17 Am Anfang war die Not der Orientierung über das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen und zum Geschick. Das Ausdrucksmittel war die Sentenz, aus griechischer Populärphilosophie übersetzt. Der Blick blieb im Horizontalen der Mitwelt, das Zielpublikum waren die Klassengenossen, d.h. die verantwortlichen Adligen Roms. Die Absicht war die Bewußtmachung der geistig-seelischen Gegebenheiten, um bedachter handeln zu können.

Es folgt die Erweckung erhabener Stimmung im Aufblick zum Göttlichen. Das Ausdrucksmittel ist nicht mehr die kleine, kurze Sentenz, sondern eine Art Kurztraktat über ein Thema (hier die Weltvernunft als Manifestation des Göttlichen im Kosmos), man nennt das eine doxographische Ekloge: sie war das gedankliche Fundament des Selbstverständnisses eines Fulvius Nobilior. Der Blick richtet sich hier nicht ins Flächige, sondern nach oben, und das Zielpublikum war gleichsam der Rest Roms, denn es ging hier zu einem Teile um Selbststilisierung und -erhöhung vor dem breiten Wählervolk. – Nach der Orientierung im Geistig-Seelischen und Mitmenschlichen nun also die Erhöhung des Daseinserlebnisses in der Einbindung ins Göttliche, im Staunen über das Übermenschliche in und über uns. Das Gefährt aber war noch klein und immer noch bloß geborgt. Und zudem klafften Wort und Tat ebenso auseinander wie das Gefährt und seine Last.

§ 18 Dann wuchs der Bekanntheitsgrad der griechischen Geisteskultur, das bloße Zitieren kleiner Philosophieteile war nicht mehr möglich, die Zahl der Gebildeten war gewachsen und eine Selbstverherrlichung durch philosophische Pose ebenso subaltern geworden wie das bloße Übersetzen von Sentenzen. Die Stufe war erreicht, auf der eine Aneignung aufgrund eignen Durchdenkens unabweisbar wurde. Das gelang Lucilius. Römische Wertbegriffe wurden durch griechische Systemteile fundiert, das Ausdrucksmittel war die vielgliedrige Definition, also ein abstrakter Gedankengang, der Blick richtet sich nun wieder auf Rom und seine Verantwortlichen, die Absicht war die Bewußtmachung der einheimischen ethischen Werte aufgrund allgemeiner Grundsätze über die menschliche Seele. D.h. griechische Ethik hilft römisches Wertdenken absichern und ausdrücken im Dienste politischen Selbstverständnisses.

§ 19 Nach 300 Jahren Dienstleistung gewann griechische Philosophie erst in Ciceros Zeit eigenen Wert und eigene Geltung. Nun wurde das System-Ganze ergriffen, damit aber tritt das Römische zurück hinter dem Griechischen, es liefert nur noch die historischen Exempla. Der Blick ist teils auf die politische Gemeinschaft gerichtet, die zu ethischer Besinnung in der Zeit der Selbstzerfleischung aufgerufen werden soll, teils auf die Natur in ihrer Schönheit und auch Vernichtungsmacht. Zielperson ist der, welcher „Ohren hat zu hören“, also wenige, und zwar die wenigen, welche bereit sind, umzudenken und umzulenken, umzulenken von der Selbstverwirklichung im Tagespolitischen fort zu der in denkender Lebensbewältigung. Philosophie wird zu einer den Griechen nachgeschaffenen Heilslehre. Die Rettung des Ich beginnt, sich abzuzeichnen.

§ 20 Nach der Setzung der hohen Ideale der Wegeplan dorthin. Der Blick erhebt sich nun weit fort vom Tagesgeschehen; nunmehr ist er vornehmlich auf das Miteinander Gleichgesinnter, letztlich jedoch auf das geistige Überleben des Ich gerichtet, das Überleben in der philosophischen Besinnung auf ein Leben aus dem Geiste und der Kunst. Das Ausdrucksmittel ist der Kunstbrief, also die Zuwendungsform, die am nächsten an das Gemüt heranreicht. Bei Seneca wendet das Sprechen sich allerdings nur noch an einen Adressaten, ja oft schon nur noch an den Sprechenden selbst im Monolog. Der Gegensatz von Griechischem und Römischen ist nun aufgehoben zu der Höhe eines Sprechkönnens zu allen Menschen, und ebenso universal ist das Umfassen von griechischer Philosophie im ganzen und über alle Schulgegensätze hinaus, das Umgreifen der Welt und des Kosmos [51] zugleich. Diese Universalität des Blickes ist es, was dazu berechtigte, hier von einem Höhepunkt auf dem Wege der Philosophie in Rom zu sprechen.

§ 21 Und jetzt erst können wir über die Naturphilosophie in Rom zu einem Urteil kommen; zunächst mußte der Weg der Philosophie im ganzen nachgegangen werden. Die Naturphilosophie stand schon ganz am Anfang römischen Geisteslebens. Gleich zu Beginn erkennen wir die beiden Typen römischen Philosophierens: die Bewußtmachung im Menschlich-Seelischen in der Hinwendung zur Gemeinschaft bei Appius; und der Aufblick zum Kosmisch-Göttlichen bei Fulvius Nobilior. D.h., wir erkennen die Geburt römischer Philosophie, ihr Herauswachsen aus zwei Wurzeln, der Moralphilosophie und der Naturphilosophie, aus der Selbstbesinnung und dem Staunen. Und diese Zweiheit bestimmt auch in den folgenden Jahrhunderten den Unterschied zwi-

schen Lucilius, Cicero und Horaz auf der einen, Lukrez und Seneca auf der anderen Seite.

§ 22 Was war aber die Aufgabe der Naturphilosophie in Rom? Sie war eine dreifache: zum einen erregte sie das Staunen schuf das Bild einer erhabenen und erhebenden Weltenharmonie, in welcher sich der Menscheng Geist betrachtend ergeht und erholt.

Die andere Aufgabe ist die der Angstbewältigung, steht die Natur doch nicht selten gegen den Menschen und vernichtet Menschliches durch Blitz, Flut und Beben. Wenn nun aber Kosmos und Erde von einer göttlichen Weltvernunft gelenkt sind, dann droht von dieser keine Willkür, und alle Unbill ist als notwendig und das Ganze erhaltend zu verstehen und zu ertragen. Und die dritte Aufgabe ergibt sich aus den beiden anderen: wenn Kosmos und Erde vernunftgelenkt gleichsam die höhere, die göttliche Welt darstellen im Unterschied und leider auch im Gegensatz zur irdisch-menschlichen, dann ergibt sich die Aufgabe des Menschen: der göttlichen so viel wie möglich Eingang in die menschliche zu verschaffen und die göttliche Welt so viel wie möglich zu fördern und zu erhalten. Aus der Heiligung der Natur ergibt sich die Bestimmung des Menschen als Zwischenwesen. Doch kann der Mensch diese seine Bestimmung erst dann verwirklichen, wenn er die Philosophie – das zeigte dieser Vortrag – über sein ganzes Leben bestimmen läßt, wenn er sein Leben allein nach ihr, auf sie ausrichtet.

Es scheint demnach, als habe die römische Philosophie erst dann diese Höhe erreichen können, als diejenigen, welche von ihr ergriffen waren, sie zu dem machten, was man die „Lebensform“ genannt hat.

Diese Lebensform gefunden und endlich auch bejaht zu haben, war für Seneca ein ebenso befreiendes wie freudevolles Erlebnis, er nennt es *transfigurari*, was griechisch μετασχηματίζεσθαι ist, also „Umformung“. Diese Bekehrung zu einer neuen Lebensform erfüllt gewiß mit hoher Freude, bedeutet aber auch Verzicht, im Äußersten sogar, wenn man sich zu ihr bekennen muß, die Todesgefahr. Seneca hat das erfahren müssen. Sie bedeutet aber auch unendliche Arbeit, eine Arbeit des Erkennens, der Selbstbeobachtung und Selbsterziehung, nicht zuletzt auch die Gestaltung im literarischen Werk.

Sie haben, verehrter Herr Borst, von den „Lebensformen im Mittelalter“ gehandelt, ich habe davon gesprochen, daß die römische Philosophie erst dann zu ihrer Höhe gelangte, als sie zur Lebensform wurde. Nun sind Seneca und etwa das 12. Jahrhundert gar nicht so weit voneinander entfernt. Wenn das Erkennen Senecas sich auf das Walten der göttlichen Ratio in Kosmos und Erde richtet, dann hat das sein Gegenstück in der Suche des 12. Jahrhunderts nach dem Walten von Gottes gütiger Vorsehung im Kosmos und hienieden; wenn Seneca von der unendlichen Arbeit des Forschers spricht, dann hat das seine Parallele im 12. Jahrhundert – ich werde sie gleich nennen. Und wer wüßte nicht, daß die Ethik eines Seneca christlichem Denken immer schon verwandt erschien? In Wolfenbüttel liegt ein Büchlein des Titels „Der christliche Seneca“ (Frankfurt 1670), ja man hat Seneca zum Gesprächspartner des Apostels Paulus gemacht!

Man erlaube mir nun zum Schluß einen Blick auf einen der größten Männer dieses 12. Jahrhunderts, auf Wilhelm von Conches.

§ 23 Naturphilosophie war für Wilhelm insofern notwendig, als er nicht anders als alle Gottsucher die Gottheit nur in ihrer Schöpfung zu finden hoffen konnte. Gott ist

nicht erkennbar, wenn Erkennen die Erkenntnis mittels der Kategorien ist. Er ist nur sichtbar in der Wohlordnung seiner Werke, d.h., seine Güte ist in der Vorsehung erkennbar. Die Eigenart Wilhelms und der Schule von Chartres überhaupt war nun, daß sie sich mit dem Schöpfungsbericht nicht zufrieden gab. Irgendwer hatte die Übersetzung von Platos „Timaeus“ von der Hand des Calcidius aufgefunden, und nun hatte man ein Modell in der Hand, das Modell einer Naturuntersuchung mit dem Erkenntnisziel der alles durchwaltenden Ratio eines Weltordners. Per mundi creationem et cotidianam dispositionem, „mittels der Schöpfungstatsache und der planvollen Ordnung des täglich Geschehenden“ (Philos. 1,6 [52]) wollte Wilhelm also, wie er in Anlehnung an Augustin (s. A. 8 meiner Ausg.) sagt, zur Erkenntnis Gottes vordringen.

§ 24 Wilhelm hat sich dabei redlich und hingebungsvoll abgemüht. Denn welche Quellen, welche Hilfsmittel hatte er denn? Das besagte Stückchen aus dem „Timaeus“ [53], etwas Galen in der mangelhaften Übersetzung des Johannicius [54] und dann des Constantinus Africanus [55]; die Exzerpte des Macrobius, Isidor, Boethius, Beda, vielleicht Adelhard von Bath [56] – keinen Cicero außer *De inventione* (also nicht *De natura deorum*), keinen Seneca zunächst (er wurde erst kurz vor 1140 aufgefunden [57], keinen Lukrez [58], von griechischen wie auch immer vermittelten Quellen keine Spur! Beim Edieren und Kommentieren seines Textes konnte ich mich des Staunens darüber nicht enthalten, welche ungemeine geistig-kombinatorische Leistung es war, die er vollbracht hat; welch ungeheure Phantasie ihm zur Verfügung stand! Man versteht die überall ausbrechende Ungeduld dieses Mannes und die Heftigkeit, mit der er gegen alle die losfuhr, die da einfach traditionelle Texte nachplapperten; man versteht aber auch den ergreifenden Satz aus seinem Hauptwerk, dem „*Dragmaticon*“, den ich nun zum Schluß anführen möchte – einen Satz, der die ganze Not und Mühe des Forschens ausdrückt [59]:

„Die Pflugschar, wenn der Bauer sie unbenutzt läßt, verrostet ohne Nutzen; tut man sie an den Pflug, nützt sie und glänzt, und nutzt sich doch ab. Die Kerze, wenn man sie nicht anzündet, hat keinen Nutzwert, angezündet aber hilft sie den Menschen, sie selbst aber verbraucht sich. ‚Was lachst du, o Mensch? Ändere die Bezeichnungen und du bist selbst gemeint!‘

Wenn du dich dem Nichtstun überläßt, vergehst du durch den Rost des Wohllebens; widmest du dich aber einer wertvollen Tätigkeit, nützt du anderen, glänzest vor Ruhm, dein Körper aber verbraucht sich – was immer du tust, wehe deinem Körper! Wähle davon, was du willst, Nichtstun oder Arbeit – dem Nichtstun folgt die Vergängnis, doch die durch Rosten; der Arbeit folgt ebenso Vergängnis, doch eine im Ruhm. Nichtstun verschafft dir ewigen Tod, Arbeit, Unvergänglichkeiten und ein Leben, das glücklich ist ohne Ende“.

Literatur

- [1] Zu diesem Wort von Martin Grabmann s. Verf., WdF 193, Römische Philosophie (1976), 385ff.
- [2] G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (²1912) 41, 188; K. Latte, Römische Religionsgeschichte (1960), 166ff.
- [3] Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der class. Altertumswiss. (hinfort zitiert als „RE“) 4, 2561, 59ff.
- [4] Plin. n. h. 34, 26; Plut. Numa 8, 26.
- [5] Warum ausgerechnet Alkibiades? Wie der Weiseste (Pythagoras) mit König Numa bekannt gewesen sein soll (s. § 3 Anf.), so könnte der römische Senat zwischen Alkibiades und Coriolan eine Parallelität gesehen haben (RE 1, 1524, 29ff.): die Tapferkeit käme der Selbstüberwindung, also der Tapferkeit gegen sich selber nahe. Übrigens parallelisiert Plutarch ebenfalls die beiden Persönlichkeiten.
- [6] Porphyr., Pyth. 22; E. Gabba, Entret. Fond. Hardt 13, 1967, 157ff.
- [7] W. Burkert, Philol. 105, 1961, 236ff.; J. A. Philips, Phoenix, Suppl. 7, 1966, 185ff.
- [8] Cic. Cato Mai. 39ff.; O. Gigon, Die antike Philosophie als Maßstab und Realität (1977), 163f. zweifelt nicht an der Richtigkeit dieser Nachricht.
- [9] Cic. Tu. 4, 4; F. Leo, Geschichte der röm. Literatur (1913=1958) 43, A. 1.; F. Stoessl, Rh. Mus. 122, 1979, 18ff.
- [10] O. Skutsch, The Annals of Ennius (1985), 147ff.
- [11] Liv. 39, 4, 9ff.; Th. Mommsen, Röm. Staatsrecht 1, 133, A. 7.
- [12] Verf., Hermes 92, 1964, 309ff.; K. Rosen, Chiron 15, 1985, 86f. Zum „ungenannten Gott“ des Fulvius s. P. Boyancé, Rev. de phil. 29, 1955, 172ff.
- [13] Cic. de div. 2, 51; Cato, agr. 5, 4; K. Ziegler, Hermes 85, 1957, 495ff.; bes. D. Kienast, Cato der Zensor (1954), 105ff.
- [14] Aristot. frg. 13 Ross; Pease zu Cic. nat. deor. 2, 95; ferner Hortens. frg. 101 S.-Z.
- [15] Man bedenke u. a., ob die römische Religion solchem Nachdenken Grund und Boden liefern konnte, oder ob hier nicht geradezu eine Notwendigkeit entstand, sich außerhalb römischen Denkens zu orientieren.
- [16] Ob C. Sulpicius Galus wirklich am 21.6.168, d.h. in der Nacht vor der Schlacht von Pydna (Polyb. 29, 16, 1f.; Plut. Aemil. Paull. 17, 5ff.), in der Lage war, die totale Mondfinsternis vorherzusagen (und nicht nur zu erklären), wie Cic. Cato Mai. 49; Liv. 44, 37, 5ff. behaupten, mag anzweifelbar sein (F. Boll, RE 6, 2345, 19ff.; 2358, 43ff.; O. Neugebauer, Exact Sciences in Antiquity, ²1957, 142: man habe einen römischen Thales kreieren wollen; so auch Trenszenyi-Waldapfel, Das Zeitalter der Scipionen, 1960, 100ff.).
- [17] Cic. Luc. 137; Gell. 6, 14, 9; Leo, Gesch. der röm. Lit. 261.
- [18] RE 21, 2317, Nr. 9; A. Momigliano, JRS 31, 1941, 51; E. Paratore, ANRW 1, 4, 1973, 132 m. A. 34.
- [19] Anscheinend tat dies schon Scipio Africanus d.Ä. (Pfin., n.h. 35, 135; Plut. Aemil. Paullus, 6, 8f.). Zu Aemilius Paullus s. RE 22, 1450, 52ff.
- [20] F. Leo a.O. 315 nach Polyb. 32, 10, 6.
- [21] Zu den beiden Vorläufern des Lukrez, C. Amafinius (s. H.M. Howe, AJPh 71, 1951, 57ff.) und Catus vgl. Cic. Ac. 1, 5 (G. D'Anna, RCCM 8, 1965, 8); P. Boyancé, Lucrèce et l'épicurisme (1963) 8ff. Zum „perfekten Epikureer“ T. Albius s. Cic. fin. 1, 9; Brut. 131.
- [22] Bell. Jug. 4, 9; D.C. Earl, LCM 6, 1981, 131ff.
- [23] N.W. de Witt, Epicurus and His Philosophy (1954) 183ff.; M. Demmel, Cicero und Paetus, Diss. Köln 1962, z.B. 287.
- [24] S. aber WdF 193, Röm. Philosophie (1976), 84ff.
- [25] K. Büchner, Studien zur röm. Literatur 1 (1964), 170.
- [26] Vgl. D. Clay, Lucretius and Epicurus (1982), 94ff., 160ff.

- [27] II 218ff.; H. Ludwig, *Materialismus und Metaphysik* (1976), 90ff.
- [28] Fröhl. *Wissensch.*, Aphor. 45.
- [29] Nicht-schriftstellernde Anhänger hatte der Epikureismus zur Zeit Ciceros unter dem Adel mehrere: Matius, Calpurnius Piso, Atticus (Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus* 1, 1965, 3ff.). Ein epikureischer Philosoph ebnete Vergil den Weg (zu Siro s. RE 3A, 353f.; 8A, 23, 48ff.). Lukrez dagegen blieb lange verschollen (G.D. Hadzits, *Lucrece and His Influence*, ²1963; Boyancé, *Lucrece*, 311ff.), s. auch W. Schmid in *WdF* (s. oben A. 1), 37ff.
- [30] Zu Ciceros „Ausgabe“ des Lukrez s. F. Leo, *Plautinische Forschungen*, ²1912, 40; K. Büchner, RE 7A, 1243, 31ff. Über Ciceros Urteil A. Momigliano, *Secondo contribuzione alla storia degli studi classici* (1960), 375ff.
- [31] K. Büchner, *Cicero* (1964), 392.
- [32] K. Büchner, RE 7A, 1266; Verf., *Germanicus und sein Arat* (1978), 212.
- [33] S. Verf. dazu (oben A. 12); K. Büchner, *Somnium Scipionis*, *Hermes Einzelschr.* 36, 1976.
- [34] J. Graff, *Ciceros Selbstauffassung* (1963), 58ff.
- [35] J. Graff 22ff.; M. Gelzer, *Cicero* (1969) 6, A. 56.
- [36] Immerhin scheint es, als habe Cicero sich ganz zuletzt, in seinem Werk „*De officiis*“, mehr als früher für die konkrete Situation und ihre philosophierende Bewältigung geöffnet, und zwar dadurch, daß er sich dem Einfluß des Panaitios aufschloß.
- [37] Zu Ciceros Tod RE 8A, 1087, 30ff.; *Plut. Cic.* 48, 1ff.
- [38] *Cic. nat. deor.* 1, 6; RE 5, 715, Nr. 11.
- [39] Man muß allerdings auch daran denken, daß manches philosophisch klingende Zitat ein Vers aus einem Tragiker sein kann.
- [40] Im J. 90 v. Chr. begann ein Plotius, „lateinisch zu lehren“ (*Cic. bei Suet.*, *De rhet.* 2; F. Leo, *Gesch. der röm. Lit.* 315, A. 1); die Schule wurde geschlossen, weil Plotius mit Marius verwandt war (zu diesem kleinlichen Racheakt *Cic. Arch.* 20; K. Ziegler, RE 21, 599, 10).
- [41] S. oben A. 22; K. Vretska, *Studien zu Sallusts Bell. Jugurth.*, *SB Wien* 229, 1955, 9.
- [42] Verf., *Der Grundriß von Horazens erstem Epistelbuch*, *AC* 11, 1968, 73/124; *GGA* 233, 1981, 65/100.
- [43] Es gibt heute zwei Seneca-„Bilder“: das eine, das von P. Grimal (*Seneca, Wiss. Buchges.* 1978), macht aus ihm einen Mann, der mit allen geistigen Strömungen seiner Zeit Berührung hatte (so auch H. Prinz zu Löwenstein, *Seneca – Kaiser ohne Purpur*, 1975) und jahrelang an den „Hebeln der Macht“ gesessen habe; das andere, das von M. Griffin (*Seneca – A Philosopher in Politics*, 1975), schränkt diese Vorstellung einer All-Macht und All-Beteiligung stark ein (wie ich meine, zu Recht) – ein neues Buch wäre erwünscht. Zu den Briefen Verf., *Der Bau von Senecas Epistulae Morales* (1970); zu den *Nat. Quaest.* F.P. Waiblinger, *Senecas Nat. Quaest.*, *Zetem.* 70, 1977.
- [44] *SVF* 2, 912ff.; M. Forscher, *Die stoische Ethik* (1981), 210.
- [45] *SVF* 2, 928 (σωτηρία τοῦ Κόσμου).
- [46] M. Pohlenz, *Die Stoa* (³1964) 114f., 140 u. ö.; Forscher 202 unt.
- [47] Das ist sein eigentlichstes Tun; zu dieser Oikeiosis-Lehre s. Pohlenz 1, 111f., Forscher 142ff.; sie verlangt Erkenntnis und (anwendendes) Handeln zugleich, vgl. *Sen. ep.* 66,6: „Das höchste Gut ist sein Geistwille (*animus*), der die Wahrheit schaut, erfahren ist im Meiden und Erstreben, der nicht nach Gutdünken, sondern gemäß der Allnatur den Dingen Wert beimißt“, usw.
- [48] *Sen. ep.* 6, 1; Verf., *Senecas Epist. Moral.* (1970), 41f.
- [49] Das Denken in Vorbildern war den Römern wohl schon sehr früh eine Art „Ethik“ gewesen, bis hin zur Erziehungsmethode (s. *Hor. sat.* 1, 4, 105ff.); I. Hadot, *Seneca und die gr.-röm. Tradition der Seelenleitung* (1969), 164ff.
- [50] Vgl. die schönen Gedanken von Gigon, 94f.: „Man könnte wohl die Formulierung wagen, daß er (d.h.: die Gestalt des vorbildlichen Weisen) das Allgemeine und das Besondere in sich vereinigt. ... Und im Sinne Platons ließe sich vielleicht an Sokrates erinnern, der durch die

Schriften der Sokratiker hindurch als der wahre Weise orientierend gewirkt hat, weit über das hinaus, was er als geschichtliche Figur tatsächlich gewesen sein mag“.

- [51] Ep. 28, 4; s. Verf. (A. 43), 107f.
- [52] Ich zitiere nach meiner Ausgabe: Wilhelm von Conches, *Philosophia* (Pretoria, 1980); diese Edition ist wegen des Druckorts kaum bekannt geworden, sie ist auch nur noch durch den Verf. zu beziehen. Wilhelms Hauptwerk, das „*Dragmaticon*“ ist als „*Dialogus de substantiis*“ 1567 in Straßburg erschienen (nachgedruckt im Minerva-Verlag 1967); meine Ausgabe war fast fertig, kann jedoch vorläufig nicht beendet werden.
- [53] Calcidius, *Timaeus*; hrsg. von J.H. Waszink (Plato Latinus 4), 1962.
- [54] Vgl. meine Ausgabe in *Sudhoffs Arch.* 62, 2; 1978, 148ff.
- [55] H. Schipperges, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das latein. Mittelalter* (1964), 88ff.
- [56] Verf., *Abh. der Braunschweig. Wiss. Ges.* 34, 1982, 173ff.
- [57] In der „*Philosophia*“ zitierte Wilhelm Seneca noch nicht, wohl aber im „*Dragmaticon*“ von 1140. Vgl. K.-D. Nothdurft, *Studien zum Einfluß Senecas Nat. Qu. auf die Philosophie und Theologie des 12. Jhs.*, 1963 (nicht immer zuverlässig).
- [58] Falsch meine A.10 in der Ausgabe der „*Philos*“.
- [59] *Dragmat.* 4, Praef. (in der *Ausg.* 1567 auf S. 97f.; ich zitiere einen von mir aufgrund der Kenntnis aller wichtigen Handschriften hergestellten Text):
 1. Vomer, si ab agricola absconditur, inutilis rubigine consumitur; si aratro infigitur, prodest et splendet, tamen consumitur. Candela nisi fuerit accensa, nihil habere usus iudicatur; accensa aliis servit, se consumit. ‚Quid rides‘, o homo? Mutato nomine de te fabula narratur.‘ Si te otio et inertiae mancipaveris, rubigine luxuriae peribis. Sin autem alicui honesto studio te applicaveris, aliis proficies, gloria splendebis, corpore tamen consumeris: quicquid ages, vae tamen corpori! Elige de duobus utrum velis, otiari vel negotiari: otium consumptio sequitur, sed rubiginosa, negotium gloriosa. Illa generabit tibi mortem perpetuam, ista incorruptionem et vitam sine fine beatam.