

Seneca (Brief 82) und Cicero (Tuskulanen, Buch I) über den Tod

VON FRIEDO RICKEN S.J.

I.

Die Frage nach dem Tod ist für Seneca keine metaphysische oder anthropologische, sondern eine praktische Frage. Es geht darum, welche Haltung wir dem Tod gegenüber einnehmen sollen. Damit wird die Bedeutung metaphysischer oder anthropologischer Überlegungen nicht bestritten. Es geht in ihnen aber nicht um ein Wissen um des Wissens willen; sie sind vielmehr motiviert durch die Frage nach der richtigen Einstellung gegenüber dem Tod. Der Brief ist eine Aufforderung, durch philosophische Meditation die richtige Haltung gegenüber dem Tod zu gewinnen. Gegenstand dieser philosophischen Meditation sind aber nicht anthropologische Thesen, etwa Unsterblichkeitsbeweise im Sinne des Platonischen *Phaidon*, sondern es ist die stoische Unterscheidung zwischen Gütern und Übeln auf der einen und den indifferenten Dingen auf der anderen Seite.

Der Text beginnt mit der Unterscheidung zwischen „friedlich“ (*placide*) und „behaglich“ (*molliter*) leben (§ 1).¹ Behaglich zu leben bedeutet, bequem, üppig, dem Genuss hingegeben, untätig und träge zu leben. Ein solches Leben ist von einem widersprüchlichen Verhältnis zum Tod bestimmt: Es ist selbst schon ein langsames Sterben, und zugleich fürchten diese Menschen den Tod, dem sie ihr Leben ähnlich machen. „Ich meine, in gleicher Weise ist tot, wer in Wohlgerüchen liegt, wie wer [wie der getötete Gladiator] abgeschleppt wird am Haken.“ Das behagliche Leben ist ein Leben in falsch verstandener Muße (*otium*): „Muße ohne geistige Tätigkeit ist der Tod und eines lebenden Menschen Grab“ (§ 3). Es ist von der ständigen Furcht vor dem Tod überschattet: „Welchen Schlupfwinkel gibt es, in den nicht einträte die Furcht vor dem Tod?“ (4).

Der innere Friede und die innere Unabhängigkeit können nur durch die Philosophie gefunden werden. Sie ist eine Mauer, welche das Schicksal nicht einnehmen kann. Wir sind vom Schicksal nur dann abhängig, wenn wir uns von ihm abhängig machen. „Nicht hat, wie wir meinen, das Schicksal lange Hände; niemanden überwältigt es, wenn er sich nicht an es klammert“ (§ 5). Wir werden unabhängig vom Schicksal in dem Maß, als wir uns selbst und die Natur erkennen und wissen, woher wir kommen und wohin wir gehen und was für uns gut und was schlecht ist.

¹ L. *Annaeus Seneca*, Ad Lucilium epistolae morales, LXX–CXXIV/An Lucilius, Briefe über Ethik, 70–124, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Rosenbach, Darmstadt 1995. – Die Übersetzung wurde an einigen Stellen geändert. – Literaturhinweis: E. Benz, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, Stuttgart 1929; E. Hoffmann, Leben und Tod in der stoischen Philosophie, Heidelberg 1946.

Wie sieht eine Philosophie aus, die uns von der Furcht vor dem Tod befreit und uns die innere Unabhängigkeit schenkt? Seneca gibt eine negative und eine positive Beschreibung: Eine Philosophie, die mit verbalen Unterscheidungen und logischen Spitzfindigkeiten arbeitet, ist dazu nicht imstande. Gefordert ist eine „beständige Meditation“ (*adsidua meditatio*), durch die wir uns auf den Tod vorbereiten; zu üben ist nicht das wortgewandte Argumentieren; worum es geht, ist vielmehr eine Übung der Seele (*animus*), eine geistliche Einübung in den Tod (vgl. § 8).

Beginnen wir mit der negativen Beschreibung. Seneca referiert zwei Gedankengänge des Stoikers Zenon. Der erste lautet: „Kein Übel ist rühmlich (*gloriosum*); der Tod aber ist rühmlich; also ist der Tod kein Übel“ (§ 9). Wenn ein zum Tode Verurteilter das hört, so spottet Seneca, wird er von der Furcht befreit sein und keinen Augenblick zögern, seinen Nacken auf den Block des Henkers zu legen. Das Argument, so urteilt er, ist eher dazu geeignet, einen, der sterben muss, zum Lachen zu bringen. Es sei nicht wert, dass man sich kritisch mit ihm auseinandersetzt. Wenn der Tod kein Übel ist, bleiben zwei Möglichkeiten offen: Er kann weder ein Übel noch ein Gut oder er kann ein Gut sein. Darauf antwortet Zenons zweites Argument: „Nichts [...] Gleichgültiges (*indifferens*) ist rühmlich; der Tod aber ist rühmlich; also ist der Tod nicht gleichgültig“ (§ 10). Seneca bringt zunächst eine Distinktion zum Untersatz: Nicht der Tod als solcher ist rühmlich, sondern tapfer zu sterben ist rühmlich. Auch der Obersatz bedarf einer Präzisierung. Seneca konzediert ihn, wenn er folgendermaßen verstanden wird: „nichts ist rühmlich, wenn es nicht mit Gleichgültigem zu tun hat“ (*nihil gloriosum esse nisi circa indifferentia*), wobei unter Gleichgültigem zu verstehen ist, was weder ein Übel noch ein Gut ist, wie Krankheit, Schmerz, Armut, Verbannung, Tod.

Nichts von diesem ist an sich rühmlich, aber ebenso gilt, dass nichts ohne dieses rühmlich ist. Gelobt werden nicht Krankheit, Schmerz, Armut, Verbannung und Tod, sondern der Mensch, der sie in der richtigen Haltung erträgt. „Alle diese Dinge sind nicht an sich sittlich gut (*honesta*) und rühmlich, sondern womit immer davon die Tugend sich einlässt und abgibt, das macht sie sittlich gut und rühmlich; jene Dinge liegen in der Mitte“ (§ 12). Der Tod an sich ist weder ein Übel noch ein Gut; er wird zu einem Gut oder Übel durch die sittliche Haltung, in der er angenommen wird. Seneca stellt den Tod des Cato Uticensis und des Decimus Iunius Brutus, des Caesar-mörders, der bei der Hinrichtung feige um sein Leben gebettelt habe, einander gegenüber. Sie machen, wie Seneca es formuliert, vom Tod einen verschiedenen Gebrauch. „Cato illa honestissime usus est, turpissime Brutus“ (§ 13). „Der Tod ist sittlich gut durch das, was das sittlich Gute ist: Es ist das die Tugend und eine Gesinnung, die das Äußere verachtet“ (§ 14).

Um die Aufgabe, welche die Philosophie gegenüber dem Tod hat, zu verstehen, bedarf es der Unterscheidung der mittleren Dinge. Der Tod ist nicht in demselben Sinn ein Mittleres wie die Zahl der Haare, wo es nicht darauf

ankommt, ob sie gerade oder ungerade ist; er zählt vielmehr zu den mittleren Dingen, die zwar kein Übel sind, aber wie ein Übel aussehen. Seneca nennt zwei Gründe. Der Tod widerstrebt unserer Selbstliebe und unserem Willen, uns zu erhalten und zu bleiben, und wir fürchten ihn, weil er der Schritt vom uns Vertrauten in das Unbekannte und Dunkel ist, vor dem wir zurückschrecken. Wenn also der Tod auch zu den indifferenten Dingen zählt, so ist er doch nicht etwas, mit dem wir uns leicht abfinden und das wir vernachlässigen und auf die leichte Schulter nehmen könnten: „mit großer Übung muss die Seele sich abhärten, um seinen Anblick und sein Herannahen zu ertragen“ (§ 16).

Ob der Tod ein Gut oder ein Übel ist, entscheidet sich an der sittlichen Haltung, in der wir ihm begegnen. Tugendhaft handeln wir jedoch erst dann, wenn wir das Gute ungeteilt, ohne Widerstreben, mit ganzer Seele um seiner selbst willen tun. Wann immer wir aus Furcht oder Hoffnung handeln, sind wir innerlich gespalten; wir nehmen ein Übel in Kauf, um ein größeres Übel zu vermeiden oder um ein Gut zu erlangen. Das nimmt der Handlung ihren sittlichen Wert, denn „die Tugend führt einträchtigen Sinnes das Beschlossene aus; sie fürchtet nicht, was sie tut“ (§ 18). Der Tod kann daher nur dann zu einem Gut werden, wenn er mit ungeteilter Seele, ohne dass etwas in uns ihm widerstrebt, angenommen wird.

Dem steht jedoch entgegen, was die Mythen und die Dichter über den Tod sagen. „Viele Dinge haben wir über ihn geglaubt; viele bedeutende Geister haben gewetteifert, seinen schlechten Ruf zu mehren; er ist beschrieben worden als unterirdisches Gefängnis und eine von ewiger Nacht bedrückte Gegend“ (§ 16). Der Größte unter diesen bedeutenden Geistern ist Vergil; Seneca zitiert immer wieder das sechste Buch der *Aeneis*. Gegenüber diesen tief eingewurzelten Vorstellungen können spitzfindige Argumentationen wie die des Zenon nichts ausrichten. „Wie willst du die Vorurteile eines ganzen Zeitalters, die man mit der Kindheit aufnimmt, überwinden? [...] Wirst du mir trügerische Worte machen und spitzfindige Folgerungen ziehen?“ (§ 23)

Der in der richtigen sittlichen Haltung angenommene Tod ist ein Gut in sich, und damit erübrigen sich alle weiteren Fragen welcher Art auch immer. Worauf es ankommt ist, diese Haltung einzuüben und sich selbst auf den Tod vorzubereiten. Das ist nur möglich durch eine „beständige Meditation“ (§ 8), eine Übung des Intellekts, des Vorstellungsvermögens und der Emotionen. Die Vernunft muss nach der Ordnung der Werte fragen und entsprechend dieser Einsicht Vorstellung und Emotionen – und hier vor allem die Furcht – disziplinieren. Der Tod ist etwas, was wir erleiden, aber wir haben die lebenslange Aufgabe, das, was wir erleiden, zu gestalten, und von dieser Gestaltung hängt es ab, ob der Tod ein Übel oder ein Gut ist. Die Größe dieser Aufgabe ermisst sich an der Größe der Widerstände; die richtige Einstellung zum Tod zu gewinnen zählt für Seneca zu den bedeutendsten Leistungen, deren der Mensch fähig ist. Zählt, so fragt er, den Tod tapfer zu er-

dulden „angesichts der Widerstände, mit denen uns eine lang eingewurzelte Überzeugung umgibt [...] nicht zu den größten Leistungen der menschlichen Seele“? (§ 17)

II.

Im Unterschied zu Seneca bringt Cicero eine Fülle von doxographischem Material. Das darf jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen, dass die leitende Frage auch hier praktisch ist. Die anthropologische Frage ‚Was ist der Tod?‘ ist lediglich ein notwendiger Schritt, um die Frage zu beantworten, ob der Tod ein Übel oder ein Gut ist. Seneca zeigt, dass der in der richtigen sittlichen Haltung angenommene Tod ein Gut ist; Ciceros Beweisziel ist weiter gespannt. Er will zeigen, dass der Tod als solcher, abgesehen von jeder moralischen Qualifikation, ein Gut oder zumindest kein Übel ist. Wir werden fragen müssen, ob dadurch die Weise, wie ein Mensch gelebt hat, für die Frage, ob der Tod ein Gut oder ein Übel ist, bedeutungslos wird. Seneca fragt ausschließlich aus der Perspektive des Menschen, der mit seinem eigenen Tod konfrontiert ist; Cicero bezieht die Perspektive der Verstorbenen mit ein. Der Tod, so lautet des Ausgangspunkt des Gesprächs, scheint ein Übel zu sein nicht nur für jene, die sterben müssen, sondern auch für jene, die tot sind (§ 9). Diese zweite Perspektive ist für Cicero wichtiger als die erste: „Denn unseren persönlichen Schmerz und den, den wir unsertwegen erleiden, müssen wir mit Maß tragen, damit es nicht aussieht, als liebten wir uns selbst. Doch jene Befürchtung quält mit unerträglichem Schmerz, wenn wir meinen, dass jene, deren wir beraubt sind, mit irgendeiner Empfindung sich in den Leiden bewegen, die sich die Leute vorstellen“ (§ 111).² Seneca vertritt eine dogmatische Position; er argumentiert mit der stoischen Unterscheidung zwischen den indifferenten Dingen und dem wahren Gut bzw. Übel. Cicero will keine sicheren Aussagen machen; er will nur das bringen, was nach dem gesunden Menschenverstand die besseren Gründe für sich hat. „Denn ich vermag nicht weiterzuschreiten als bis zu dem Punkt, wo ich Wahrscheinliches erblicke“ (§ 17).

Ciceros Argumentation geht aus von einer vollständigen Disjunktion: Entweder leben die Seelen nach dem Tod weiter, oder sie gehen im Tod zugrunde. Wenn sie weiterleben, sind sie glücklich; wenn sie nicht weiterleben, sind sie nicht unglücklich, weil sie dann nicht mehr existieren. Folglich kann der Tod kein Übel sein (§ 25). Um das praktische Ziel, die Befreiung von der Furcht vor dem Tod, zu erreichen, braucht nicht entschieden zu werden, welche der beiden theoretischen Möglichkeiten der Fall ist. Cicero gebraucht dasselbe Schema wie der platonische Sokrates in der *Apologie*,

² *Marcus Tullius Cicero*, Gespräche in Tusculum. Lateinisch-deutsch mit ausführlichen Anmerkungen neu herausgegeben von O. Gigon, München 1976. – Die Übersetzung wurde an einigen Stellen geändert.

den er zitiert: „Denn eins von beiden ist das Totsein, entweder soviel als nichts sein noch irgendeine Empfindung von irgendetwas haben, wenn man tot ist; oder, wie auch gesagt wird, es ist eine Versetzung oder ein Umzug der Seele von hinnen an einen anderen Ort.“³ Auch für seinen Grundsatz, nichts als sicher zu behaupten, kann Cicero sich auf Sokrates berufen (§ 99). Hinter der sokratisch-skeptischen Argumentation wird bei Cicero jedoch eine stoische Grundüberzeugung sichtbar: „Wir dagegen wollen daran festhalten, dass wir nichts für ein Übel halten, was von der Natur allen Menschen gegeben ist.“ Wenn der Tod ein Übel wäre, so wäre er ein ewiges Übel; denn der Tod ist das Ende des Lebens; „wenn der Tod elend ist, dann kann es kein Ende geben“ (§ 100). Die Vorstellung eines ewigen Übels und eines Elends ohne Ende ist aber mit der teleologischen Weltsicht der Stoa unvereinbar.

Wenden wir uns nun den Gründen zu, die Cicero für jede der beiden Alternativen anführt. Der Aufweis, dass die Seele den Tod überdauert, geht in zwei Schritten vor. „Wie wir nun von Natur zwar vermuten, dass es Götter gebe, und durch die Vernunft (ratione) erkennen, wie sie sind, so glauben wir auch aufgrund der Übereinstimmung aller Völker, dass die Seelen bleiben; an welchem Ort sie bleiben und wie sie sind, müssen wir durch die Vernunft lernen. Die Unwissenheit darüber erfand die Unterwelt und die Schreckbilder, welche du nicht ohne Grund zu verachten schienst“ (§ 36). Cicero sieht eine epistemische Entsprechung zwischen der Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz der Götter. Allen Menschen ist es „angeboren und gleichsam in die Seele eingemeißelt, dass es Götter gibt. Wie sie sind, ist umstritten; dass sie sind, leugnet niemand“ (De natura deorum 2, 12f.). Dass die Seele unsterblich ist, wissen wir aufgrund eines angeborenen Instinkts. Er sagt uns jedoch nichts darüber, *wie* wir uns die Seele, die sich im Tod vom Leib getrennt hat, vorzustellen haben. Hier knüpfen die Vorstellungen des Mythos an, die Cicero wie Seneca im Unterschied zu Platon verwirft. Aber auch die Philosophie ist lediglich Auslegung eines vorbegrifflichen Wissens.

Um zu zeigen, dass die Überzeugung einer Existenz nach dem Tod naturgegeben ist, verweist Cicero auf deren Alter, und er führt mehrere Phänomene an, deren Verschiedenheit zeigt, dass dieser Instinkt die Form des Überlebens offen lässt. Verwiesen wird auf die strengen Vorschriften des römischen Pontifikalrechts über die Pflege der Gräber (§ 27) und den Glauben der Römer, dass Romulus sein Leben mit den Göttern im Himmel verbringt (§ 28). Die Menschen trauern um die Verstorbenen, weil sie glauben, sie seien der Annehmlichkeiten des Lebens beraubt. „Beseitige diese Meinung, und du wirst die Trauer beseitigen, denn niemand trauert über seinen eigenen Verlust“ (§ 30). Alle Menschen machen sich die größten Sorgen darüber, was nach ihrem Tod geschieht: Sie pflanzen Bäume, erlassen Gesetze, zeu-

³ Apologie 40c. In der Übersetzung von F. Schleiermacher; vgl. Tusc. I, § 97.

gen Kinder und machen ein Testament (§ 32). Wer würde ohne Hoffnung auf Unsterblichkeit Gefahren und Mühen um des Staates willen auf sich nehmen? Ebenso wollen Dichter und Bildhauer nach ihrem Tod berühmt werden (vgl. 32–34). „Wenn also die Übereinstimmung aller“, so fasst Cicero zusammen, „die Stimme der Natur ist und alle [...] darin übereinstimmen, dass es etwas gibt, was auch jene angeht, die das Leben verlassen haben, so werden auch wir dieser Meinung sein müssen; und wenn wir glauben, dass jene, deren Geist durch Begabung und Tüchtigkeit hervorragt, die Kraft der Natur am deutlichsten sehen, dann ist es, weil gerade die Besten am meisten der Nachwelt dienen, wahrscheinlich, dass es etwas gibt, das sie nach dem Tod wahrnehmen werden“ (§ 35).

Der instinktive Glaube an das Leben nach dem Tod findet seinen ersten Ausdruck in den mythischen Erzählungen von der Unterwelt, wie etwa in der *Nekyia* Homers (Odyssee, Buch 11). Man konnte sich Seelen, die ohne Körper allein durch sich leben, nicht vorstellen und suchte deshalb nach einer Form und Gestalt (§ 37). Die philosophische Reflexion befreit den Geist von Bildern und das Denken von überkommenen Gewohnheiten. Sie lässt sich zurückverfolgen bis zu den Pythagoreern, von denen dann Platon die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele übernimmt. Ciceros doxographisches Referat kann und braucht hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet zu werden. Zwei Schwerpunkte seien hervorgehoben. Cicero zitiert Platons Beweis aus der Selbstbewegung (vgl. Phaidros 245c–246a), den er folgendermaßen zusammenfasst: „Die Seele nimmt also wahr, dass sie sich bewegt; wenn sie das wahrnimmt, dann nimmt sie damit zugleich wahr, dass sie durch ihre eigene Kraft und nicht durch eine fremde bewegt wird und es nicht geschehen kann, dass sie jemals von sich selbst im Stich gelassen wird. Daraus ergibt sich ihre Ewigkeit“ (§ 55). Ein zweiter Gedankengang zeigt, dass in der Seele des Menschen eine göttliche Kraft ist. Cicero verweist auf das Gedächtnis, die Fähigkeit des Entdeckens und Erfindens und auf die Kunst. „Was aber ist göttlich? Lebendig sein, einsehen, erfinden, sich erinnern“ (§ 65). Wie Gott, so wird auch die Seele aus ihren Werken erkannt. „So mit dem Geist des Menschen: obwohl du ihn nicht siehst, wie du Gott nicht siehst und ihn dennoch aus seinen Werken als Gott anerkennst, so sollst du aus dem Gedächtnis, der Erfindungsgabe, der Schnelligkeit der Bewegung und der ganzen Schönheit der Tugend die göttliche Kraft des Geistes anerkennen“ (§ 70).

Cicero, so sahen wir, trifft keine Entscheidung in der Frage, ob die Seelen nach dem Tod weiterleben oder ob sie im Tod zugrunde gehen. Bedeutet dies, dass er beide Möglichkeiten gleich gewichtet? Die platonischen Beweise haben den Gesprächspartner vollkommen überzeugt; niemand, so beteuert er, nachdem die gegnerischen Positionen skizziert worden sind, „wird mich von der Unsterblichkeit abbringen“ (§ 77). Aber Cicero warnt ihn davor, sich zu sehr auf sich selbst zu verlassen. Oft würden wir durch eine scharfsinnige Schlussfolgerung zur Zustimmung bewegt, würden aber

dann unsicher und änderten unsere Meinung selbst in Sachen, die leichter zu durchschauen seien. Unsere Einstellung zum Tod ist für uns jedoch von zu großer Bedeutung, als dass sie von schwierigen, unter den Philosophen umstrittenen Gedankengängen abhängig gemacht werden könnte; wir müssen auch für den Fall gerüstet sein, dass Platons Überlegungen uns nicht mehr überzeugen (§ 78). Deshalb ist zu zeigen, dass der Tod auch dann kein Übel ist, wenn die Seele untergeht. Die beiden Alternativen, von denen Cicero ausgeht, stehen also nicht gleichwertig nebeneinander; die Übereinstimmung aller und die Autorität Platons verleihen der Möglichkeit, dass die Seele glücklich weiterlebt, das größere Gewicht. Dennoch bedarf es eines Netzes, das uns auffängt, falls diese Gründe einmal nicht mehr tragen sollten.

Das Argument dafür, dass die Seele nicht unglücklich ist, wenn sie nach dem Tod nicht weiterlebt, begegnet uns bereits am Anfang des Gesprächs: Was nicht existiert, kann auch keine Eigenschaften haben; folglich können die Seelen, wenn sie nicht existieren, auch nicht unglücklich sein (§ 12). Der Körper, so wird dieser Gedankengang später aufgegriffen, empfindet nach dem Tod nichts mehr; wenn die Seele ebenso wie der Körper untergeht, so bleibt auch in ihr keine Empfindung zurück. Die Trennung der Seele vom Körper vollzieht sich in einem Augenblick; hier kann es sich also allenfalls um einen geringfügigen Schmerz handeln (§ 82). Was schmerzt, so könnte man einwenden, ist die Trennung von allen Gütern im Leben. Der Tod, so die lapidare Antwort, „führt uns fort von Übeln, nicht von Gütern, wenn wir die Wahrheit wissen wollen“ (§ 83), seien es die wirklichen Übel, die einen Menschen getroffen hätten, oder die möglichen, die ihn treffen könnten.

Seneca fordert den Leser auf, dem Tod in der richtigen sittlichen Haltung zu begegnen. Cicero will zeigen, dass die Furcht vor dem Tod in jedem Fall unberechtigt ist, auch dann, wenn die Seele nach dem Tod nicht mehr existiert. Aber legt uns Cicero damit, so könnte man fragen, nicht eine nihilistische Sicht des Todes und letztlich auch des menschlichen Lebens nahe? Wo bleibt der existentielle Ernst des Lebens und der sittlichen Forderung, wenn wir uns damit begnügen können, dass der Tod das Ende von allem ist?

In seiner Darstellung der platonischen Sicht des Todes erinnert Cicero an den Satz des Sokrates im *Phaidon* (64a), das ganze Leben des Philosophen sei Einübung in den Tod, „commentatio mortis“. Die Philosophie zwingt die Seele, sich vom Körper zu entfernen und bei sich selbst zu sein. „Aber die Seele vom Körper zu trennen, und nichts anderes, ist sterben zu lernen. Deshalb wollen wir das üben, glaube mir, und uns von den Körpern trennen, das heißt, wir wollen uns ans Sterben gewöhnen“ (§ 75). Aber wie kann die Sicht, dass wir nach dem Tod nicht mehr existieren, zu einer positiven Gestaltung des Lebens motivieren? Die Kürze des Lebens lässt uns dessen Kostbarkeit erkennen. Wenn wir von der Sorge um ein Leben nach dem Tod befreit sind, können wir unsere ganze Aufmerksamkeit und Kraft darauf

verwenden, hier und jetzt gut zu leben; der Wert des Lebens hängt nicht ab von seiner Dauer, sondern von dem, was allein in einem uneingeschränkten Sinn gut ist: vom sittlichen Handeln. „Deshalb kann auch der, welcher urteilt, die Seele sei sterblich, Ewiges in Bewegung setzen, nicht aus Begierde nach Ruhm, den du nicht wahrnehmen wirst, sondern nach Tugend, der notwendig der Ruhm folgt, auch wenn es dir nicht darum geht“ (§ 91). „Verachten wir also alle Albernheiten [...] und setzen wir die ganze Kraft des guten Lebens in die Stärke und Größe der Seele, in die Verachtung und Geringschätzung aller menschlichen Dinge und in jede Art von Tugend“ (§ 95). „Niemand hat zu wenig lange gelebt, der die Leistung vollkommener Tugend vollkommen vollbracht hat“ (§ 109).

Ciceros Argumente sind letztlich nur ein Versuch, das Grundvertrauen in den Sinn des Ganzen auf den Begriff zu bringen; sie sind Reflexionen über dieses Grundvertrauen. Vor aller Reflexion und unabhängig vom Unterschied der Argumente kommt es darauf an, dieses Grundvertrauen lebendig werden zu lassen und in dieser Haltung dem Tod zu begegnen. Der Tod ist ein natürliches und notwendiges Ereignis, das alle betrifft. Wir „wollen daran festhalten, dass wir nichts für ein Übel halten, was von der Natur allen Menschen gegeben ist“ (§ 100). „Was aber für alle notwendig ist, kann das für den einzelnen beklagenswert sein?“ (§ 119) „Denn wir sind nicht planlos und zufällig gesät und hervorgebracht worden; vielmehr gab es tatsächlich eine Kraft, die für das Menschengeschlecht sorgte und es nicht erzeugte und aufzog, damit es, wenn es alle Mühen durchgemacht hat, in das ewige Übel des Todes stürze. Glauben wir lieber, ein Hafen und eine Zuflucht stünden für uns bereit“ (§ 118).