



— 7 —

Wie die *vita contemplativa* zur überlegenen *vita activa* werden kann: Seneca, *De otio* 6

Claudia Wiener



The basic structure of chapter 6 is formed by several logical conclusions. Seneca uses syllogisms to prove that the *otium* of the wise is the superior *vita activa*. Seneca questions seemingly clear ideas of concepts (as *vita activa* versus *vita contemplativa*) and thus achieves semantic expansion.

Zeno is used as a role model to defend this type of *vita contemplativa* the Stoic school founders chose even though the recommended political activity. The apparent contradiction of *praecepta* and practiced way of life is also thematised in *De tranquillitate animi*. A comparison of the two essays shows that the therapeutic approach in *De tranquillitate animi* prompts Seneca to make an addressee-related recommendation, while in the discursive essay *De otio* he examines and confirms or differentiates generally valid statements on the wise man's right to *otium*, which can then be applied to his own choice of life.

Einleitung

De otio ist (soweit der erhaltene Text die Bewertung erlaubt) vorrangig eine theoretische Auseinandersetzung mit dogmatischen Positionen zu *vita activa* und *vita contemplativa* – im Unterschied zu *De tranquillitate animi*, einer Schrift, in deren erstem Kapitel die Hilfe des Psychotherapeuten Seneca von seinem Dialogpartner Annaeus Serenus eingefordert wird und die Entscheidung für oder gegen politisches Engagement

nur ein Thema von mehreren in dieser Lebensberatung ist.¹ Graver hat die unterschiedlichen Haltungen Senecas gegenüber dem *otium* im Vergleich dreier Schriften besprochen: Dem Serenus empfiehlt Seneca in *De tranquillitate animi* gerade nicht den schnellen Rückzug aus der Politik. Dass er dagegen das Anrecht auf *otium* verteidigt, unterscheidet *De otio* auch von der Behandlung des Themas in den *Epistulae morales*; in ihnen macht Seneca nämlich von Beginn an entschiedene Werbung für das *otium*.² Die rhetorisch-argumentative Struktur der Schrift *De otio*, vor allem den Verlauf der *probatio* und der typisch senecanischen *argumentatio*, hat Dionigi mustergültig beschrieben.³

Eine Besprechung von Kapitel 6 kann an diesen Fragen und Befunden ansetzen: Zunächst soll die Argumentationsstruktur und die Funktion des Kapitels innerhalb von *De otio* genauer besprochen werden. In diesem Kapitel antwortet Seneca auf mehrere Fragen und ent-

¹ Zum Vergleich beider Schriften in Bezug auf die Zielsetzung und die politische Thematik vgl. grundsätzlich Griffin (1976) 321-357.

² Graver (2012) 75-100. Vgl. auch Griffin (1976) bes. 334-339 und 347. Da in beiden Studien die Briefe in ihrer Tendenz im Vergleich zu den *Dialogi* schon besprochen sind, möchte ich darauf (bis auf punktuelle Hinweise) verzichten. Seneca beginnt in den Briefen mit dem Rat zum Rückzug von der Menge in *Ep.* 8, worauf Lucilius ihm die Verpflichtung zur *vita activa* nach den *praecepta* der Stoa entgegenhält; Seneca weist den Vorwurf der *inertia* zurück, indem er erklärt, im *otium* für das Wohl der Nachwelt zu wirken. In *Ep.* 19 rät er Lucilius zum unauffälligen Rückzug, weil er die Ruhe nach seiner erfolgreichen Karriere in seinem Alter verdient hat; er setzt die Beratung, wann der geeignete Zeitpunkt und wie das geeignete Verhalten dazu sei, in *Ep.* 22 fort. Auf eine ausführlichere Behandlung des Themas *otium* lässt sich Seneca dann in *Ep.* 68 ein: Dort geht es um stoische Vorbilder, die zeigen, was eine nützliche *vita contemplativa* für die Menschheit bedeuten kann, und wie man zugleich *invidia* und Belästigung durch aufdringliche Menschen vermeidet; vgl. dazu bes. Allegri (2012). Auch hier gibt es eine Fortsetzung in *Ep.* 73: Seneca spricht über die Dankbarkeit des Weisen gegenüber Politikern, die ihm die Möglichkeit der friedlichen Studien ermöglichen; Lana (1994) hat diese Briefe als Senecas persönliche Strategie der Verteidigung gegenüber Nero gelesen. In meinem Beitrag möchte ich auf die Frage nach der persönlichen Motivation Senecas bewusst nicht eingehen und mich auf die Argumentationstechniken in unterschiedlichen Kontexten konzentrieren. Zu den Verbindungen von philosophischer Theorie, sozialer Praxis und persönlicher Erfahrung in *De brevitae vitae*, *De constantia sapientis*, *De tranquillitate animi* und *De otio* und den Versuchen, durch biographische Bezüge die Dialoge in eine relative Chronologie zu bringen, vgl. die Forschungsdiskussion bei André (1989); bereits vielfach geäußert wurde die Annahme, dass *De otio* apologetischen Charakter hat (siehe dazu die Diskussion zur Datierung und Widmung bei Dionigi (1983) 48-58); zur entsprechenden Forschungsdiskussion für *De tranquillitate animi* vgl. auch die Besprechung bei Nocchi (2008) 160-162. Es ist zwar nicht unplausibel, aber letztlich auch nicht zu beweisen, dass der Unterschied zwischen therapeutischer und diskursiver Schrift mit Senecas persönlichem Anliegen einer politischen Rechtfertigung seines Rückzugs zusammenhängt.

³ Dionigi (1983) 58-66.

gegnet Vorwürfen in den vorausgehenden Kapiteln (*Ot.* 1-5), die dogmatische Abweichungen betreffen. Seneca vollzieht auf eine scheinbar umständliche Weise zwei Schlussfolgerungen, die das Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* differenzierter bestimmen. Im Vergleich mit *De tranquillitate animi* sollen thematische Überschneidungen und scheinbar unterschiedliche Antworten Senecas auf entsprechende Fragen mit Rücksicht auf die jeweilige Zielsetzung und Struktur beider Schriften besprochen werden. Dabei soll Senecas Einsatz von Modellen und Autoritäten am Beispiel des stoischen Schulgründers Zenon beobachtet werden.

Die Argumentationsstruktur des Kapitels und seine Funktion innerhalb des Essays

Im vorausgehenden Kapitel wurde ein logischer Schluss zum Abschluss gebracht: Es wurde bewiesen, dass die *contemplatio naturae* als eine naturgemäße Verhaltensweise des Menschen bewertet werden muss, die dieselbe Berechtigung hat wie die *actio*, ja sogar teilweise als *actio* gelten darf. Wenn diese Art der *vita contemplativa* naturgemäß ist und wenn *otium* Voraussetzung für die *contemplatio naturae* ist, ist folglich auch *otium* für den Menschen naturgemäß; das Anrecht auf *otium* für alle Menschen, nicht nur für den *senex*, entspricht also der stoischen Doktrin.⁴ Um die Diskussion nach diesem Abschluss weiter fortsetzen zu können, bedarf es eines neuen Ansatzes in der Argumentation. Seneca setzt als Signal dafür den Einwand des Interlokutors ein.

Der erste Beweisgang

Der erste Einwand des Interlokutors (*Ot.* 6.1) führt erneut dazu, dass Seneca seine stoische Position verteidigen muss, weil er erneut gefährlich nahe an die Auffassung der Epikureer herangerückt ist: Die *contemplatio naturae* setzt den *otiosus* dem Vorwurf aus, er ziele damit auf Lust ab (*causa voluptatis*); damit ist das Stichwort für das *summum bonum* der Epikureer gefallen.

Wie könnte man darauf antworten? Seneca könnte an dieser Stelle sogar leicht die Epikureer verteidigen, die einen differenzierten Lustbegriff haben. Der hohe Stellenwert der Physik im epikureischen Lehrsystem ist

⁴ Vgl. dazu bes. Dionigi (1983) 69.

zudem nicht (nur) auf den Lustgewinn ausgerichtet, sondern erklärt sich damit, dass die Epikureer die *investigatio veri* zum Zweck der Aufklärung betreiben, um den Menschen von unnötiger Furcht und von Aberglauben zu befreien. Eine systematische Unterscheidung von kinetischer Lust (Lustgewinn) und katastematischer Lust (Freiheit von Angst und Schmerz) wäre also sinnvoll; diese *voluptas* als Zufriedenheit ist auch Voraussetzung für die *tranquillitas animi*, die ein Stoiker zu erreichen sucht.

Aber diese argumentative Möglichkeit, den Vorwurf zu entkräften, wählt Seneca nicht. Denn die stoische Haltung zur *contemplatio naturae* ist im Unterschied zur epikureisch aufklärerischen Naturbetrachtung eine geradezu religiös geprägte: Erkenntnis der Natur leitet zu einer Bewunderung und Verehrung der göttlichen Natur an (*Naturales quaestiones*), führt zu Gotteserkenntnis und damit zur heilsam relativierenden Erkenntnis, dass der Mensch nur ein kleiner Teil des Kosmos ist und in Anbetracht dieser großen Aufgabe zu kurzlebig ist: *homo ad immortalium cognitionem nimis mortalis est* (Ot. 5.7). Seneca will auf diese Weise eine Aufwertung der *contemplatio naturae* im Vergleich zur *vita activa* erreichen. Er kann dem aktiven Politiker vorwerfen, nur die unbedeutendere menschliche Perspektive bei seinem Blick auf die Welt einzunehmen und nie auf eine intellektuell höhere Ebene zu wechseln: *nec tibi unquam sumas ullum tempus, quo ab humanis ad diuina respicias* (Ot. 6.1). In der *Consolatio ad Marciam* demonstriert er aus der platonisch-himmlischen Perspektive des verstorbenen Cremutius Cordus, wie dieser selbst die römische Geschichte „von oben“ und im Kontext aller Zeiten als lächerlich klein und kurz wahrnimmt (*Marc.* 26.4-6).

Der Nachweis, dass die *contemplatio naturae* und das *otium* naturgemäß sind, wäre argumentativ schon ausreichend. Doch Seneca agiert in diesem Kapitel als Advokat der *contemplatio*, indem er die eigene Seite aufwertet und zusätzlich die Gegenseite (d.h. die übliche Vorstellung von *vita activa*) abwertet. Er schlägt deswegen in seiner Argumentation die Gegenrichtung ein, um eine differenzierte Bewertung der *vita activa* vorzunehmen. Der Interlokutor hat mit seinem Vorwurf, dass *contemplatio naturae* nur der *voluptas* diene, das Kriterium der Motivation bzw. Zielsetzung (*propositum*) eingeführt. Seneca zeigt jetzt: Auch die *vita activa* darf nicht zum Selbstzweck werden: *nudas edere operas* (Ot. 6.2) entspricht nicht ihrer Zielsetzung, die in der Bewahrung der *virtus* oder der Ausbildung des *ingenium* besteht.

Der Vergleich mit der *vita contemplativa* führt über das Kriterium, dass sich die *virtus* bewähren muss, zu einem Zugeständnis an den

Interlokutor: Auch die *vita contemplativa* muss differenziert bewertet werden; denn im *otium* liegt die Gefahr, dass die erkannte *virtus* im theoretischen Wissen untätig bleibt, was Seneca mit einem Ausdruck beschreibt, der mit Wertlosigkeit assoziiert wird. Müll (*proiecta in otium*, *Ot.* 6.2). Unauffällig nimmt Seneca beim Begriff der *contemplatio* eine semantische Verschiebung vor: Es geht bei der Bewährung der *virtus* jetzt nicht mehr um die anagogische *contemplatio*, die sich auf die Wunder der Natur richtet, sondern um die moralphilosophische *contemplatio*, deren Nutzen sich in menschlicher Aktion und Interaktion manifestiert.

Seneca hat damit den Gegensatz von *vita activa* und *vita contemplativa* erfolgreich aufgelöst; es kann und soll keine Lebensform in reiner Ausprägung ohne Anteile der anderen geben. Das lässt erwarten, dass Seneca seine Argumentation mit der dogmatischen Bestätigung durch eine Autorität abschließt: Er könnte sich auf die Lehre des Chrysippos stützen. Denn bei Diogenes Laertios erfahren wir, dass Chrysipp die Zweiteilung in *vita activa* und *vita contemplativa* bereits um eine dritte Lebensart erweitert hat: den βίος λογιστικός, die *vita rationalis*. Darauf scheint in diesem Kapitel Senecas Differenzierung der beiden Begriffe zuzulaufen: Die Erkenntnis, dass beide Lebensformen einen Teil der anderen in sich enthalten, um sinnvoll zu sein, sollte doch der stoischen Bevorzugung einer *vita rationalis* entsprechen: βίων δὲ τριῶν ὄντων· θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογιστικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον· γεγρονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξι (DL 7.130; SVF 3.687).⁵ Doch Seneca erwähnt die Dreiteilung des stoischen Vordenkers nicht. Er wird uns stattdessen im nächsten Kapitel mit einer anderen Dreiteilung überraschen, die Epikurs *voluptas* einbezieht und auch der aristotelischen Einteilung⁶ entspricht: *vacare voluptati*, *vacare contemplationi* und *actio* (*Ot.* 7.1).

Dass Seneca die Lösung des Chrysipp hier nicht preisgibt, kann man in zwei Richtungen zu erklären versuchen: Möglicherweise will er es vermeiden, dogmatische Aussagen als Argument einzusetzen; die Berechtigung von Lehrsätzen soll sich aus dem Gedankengang ergeben, also rational einsichtig gemacht werden. Doch hier ist der Grund

⁵ Vgl. dazu die quellenkritische Diskussion durch Dionigi (1983) 97.

⁶ Zur entsprechenden Dreiteilung der Lebensformen bei Aristoteles vgl. bes. Dionigi (1983) 261 f. und Williams (2003) 107 zu *Ot.* 7.1. Vgl. auch Plutarch, *Mor.* 8 A (*De liberis educandis*). Auch André (1989) 1746 betont den „synkretistischen“ Umgang mit den Lebensarten in *Ot.* 7.1.

eher in dem ehrgeizigen rhetorischen Ziel dieses Kapitels zu suchen: Seneca will nicht nur den Gegensatz beider Begriffe auflösen, sondern er will beweisen, dass die *vita contemplativa* des Weisen eine überlegene Form der *vita activa* ist!⁷

Um sein Ziel zu erreichen, führt Seneca uns zunächst auf eine falsche Spur. Er scheint einen Schritt rückwärts zu tun, indem er auf das Problem zurückverweist, das er an früherer Stelle (*Ot.* 3.3-4) schon angesprochen hat. Es kann objektive Hinderungsgründe dafür geben, dass der Weise sich aktiv politisch betätigt: *non actor deest, sed agenda desunt* (*Ot.* 6.3).

Seneca will das Verständnis von „aktiver Politik“ und von *otium* neu definieren: Deshalb greift er auf die beiden *polis*-Begriffe zurück, die er in Kapitel 4 von *De otio* eingeführt hat: Politisches Engagement ist nicht auf eine bestimmte *polis* und nicht auf Aktivität in ihr beschränkt, sondern man kann für die ganze Menschheit nützlich wirken. Der Weise wird in diesem Sinn zu einem „Kosmopolitiker“, weil seine Philosophie in ihrer Allgemeingültigkeit auf die Menschheit aller Zeiten und aller Staaten erzieherisch und lenkend wirken kann⁸: Die philosophischen Schriften übertreffen damit die Wirkungsmöglichkeit jedes Politikers einer *polis* räumlich und zeitlich. Das muss hier nicht in dem Sinn verstanden werden, wie Schofield annimmt: dass in der stoischen Philosophie ein idealer Weltstaat entworfen wird, in

⁷ Dass in Aristoteles' *Politik* (1325b 16-23) ebenfalls der Gedankengang angesprochen wird, dass *theoria* eine Form der *praxis* sein könne, und dieser möglicherweise über Cicero (*Fin.* 5.58) und Antiochos von Askalon vermittelt ist, hat Dionigi (1983) 95-97 erläutert.

⁸ Zur Einordnung dieses Gedankens in die Diskussion der kaiserzeitlichen Stoa vgl. die gründliche Besprechung von Brunt (1975); vgl. zur Stelle Dross (2022); ob für Senecas Anwendung dieser argumentativen Gedankenfigur aber die *Oikeiōsis*-Lehre bemüht werden muss, ist fraglich; aber sie hat natürlich ihre Grundlage bereits in Zenons *Politeia*, die Bees (2011) auf der Grundlage der zenonischen *Oikeiōsis* systematisch gedeutet hat. Zur Frage, ob Zenon in seiner *Politeia* einen kosmopolitischen Staatsentwurf oder einen bestimmten territorial begrenzten Staat vor Augen gehabt habe, ist der Forschungsüberblick bei Walter (2018) 76-80 zu empfehlen; Walters Interpretation führt zu dem Ergebnis, dass Zenon keinen Weltstaat, sondern eine Polis entworfen habe, in der der Weise als Normfigur für die Ämter am besten geeignet wäre und in der eine Erziehung unter dem Aspekt der Tugend am besten gewährleistet wäre. Das würde gut zu Senecas Einsatz des Weisen in seinen Essays passen. Etwas schwierig bleibt bei dieser durchaus einleuchtenden Ableitung der scheinbar skandalösen Vorschriften aus der Tugend allerdings zu erklären, wieso es bei einer so leicht verständlichen Deutung in der Antike zu derartig heftigen Auseinandersetzungen um Äußerungen, die Zenon wie einen Kyniker erscheinen ließen, kommen konnte (vgl. dazu Schofield (1991) 3-21).

dem der Weise wirkt.⁹ Seneca will vielmehr ausdrücken, dass in philosophischen Schriften allgemeingültige Aussagen gemacht werden, die den Nutzen einer Gesetzgebung für die Menschheit aller Zeiten und aller Staaten haben: *leges ... quas non uni ciuitati, sed toti humano generi tulerunt* (*Ot.* 6.4). Seneca hat damit das Hauptziel seiner Argumentation erreicht. Das *otium* des Weisen ist nicht nur eine *vita activa*, es ist die überlegene *vita activa*.¹⁰

Der zweite Beweisgang

Quod erat demonstrandum – warum aber ist die Argumentation hier noch immer nicht zu Ende? Der erste gravierende Vorwurf des Interlokutors in diesem erhaltenen Teil des Essays lautete, dass Seneca durch eine Empfehlung des *otium* gegen die Autoritäten der Stoa verstoße und zum Deserteur werde, ja zum Überläufer in den Kepos: *Dices mihi: ‚quid ais Seneca? deseris partes?‘* (*Ot.* 1.4).¹¹ Seneca unterstützt die Zurückweisung des Vorwurfs, die er mit logischer Argumentation geleistet hat, zusätzlich durch Autoritäten. Besonders wirkungsvoll ist diese Verteidigungsstrategie, weil der Vorwurf nicht nur ihn selbst trifft, sondern vor allem die Schulgründer, also die höchsten stoischen Autoritäten, Zenon, Kleanthes und Chrysippos. Sie wären von ihrer eigenen *Maxime* abgewichen, weil sie sich nicht aktiv politisch betätigt haben.

⁹ In *Ot.* 4.1-2, wo Seneca den Unterschied von Polis und Kosmopolis (als dem „wahren Staat, in dem Götter und Menschen vereint sind“) erläutert, versteht Schofield (2015) 80 den Dienst an der *maior res publica* vor allem als Dienst am Göttlichen (Anm. 40: „in other words, the cosmic city“ mit Verweis auf seine berühmte Studie *The Stoic Idea of the City* von 1991). Weiter verfolgt Schofield die Entwicklung des Gedankens hier nicht. In *Ot.* 4 und 5 zielt Seneca tatsächlich vor allem auf das Verständnis der *vita contemplativa* als einer *contemplatio naturae* ab; somit wäre die Philosophie auf die Erkenntnis des göttlichen Kosmos ausgerichtet. Aber in *Ot.* 6 erweitert er die *contemplatio* auf geistige Betätigung in Moralphilosophie, genauso wie in *Tranq.* 4.3-4. Für die Argumentation an diesen beiden Stellen ist entscheidend, dass der Nutzen für die Menschheit im Sinne einer Gesetzgebung oder einer für andere nützlichen Aktivität ausgedrückt ist, die nur nicht räumlich auf eine bestimmte Polis eingeschränkt ist. Deswegen kann ich in diesem Punkt Schofield nicht beipflichten, dass in der Auffassung des kosmopolitischen Dienstes ein Unterschied zu Athenodorus (*Tranq.* 3) greifbar sei.

¹⁰ Zur Wiederentdeckung dieses Kosmopolitismus der alten Stoa als akzeptables „politisches Wirken“ durch Seneca im Unterschied zu den politischen Konzepten bei Cicero, Sallust und Livius vgl. zuletzt Malaspina/Della Calce (2023) 336-338.

¹¹ Und noch stärker im Folgenden: *Quid nobis Epicuri praecepta in ipsius Zenonis principii loqueris? Quin tu bene gnauiter, si partium piget, transfugis potius quam prodis?*

Seneca formuliert diese Frage als *quaestio*, und bereits Griffin hat darauf hingewiesen, dass die Frage, ob der Weise politisch aktiv sein solle, als rhetorische Schulübung gut belegt ist.¹² Seneca formuliert das Thema aber hier spezifisch auf die Verteidigungssituation abgestimmt: *Ad summam quaero, an ex praeceptis suis uixerint Cleanthes et Chrysippus et Zenon* (Ot. 6.5).

Seneca zielt mit dieser Frage auf den logischen Schluss, dass *vita activa* im Sinne von „politischem Wirken“ umdefiniert werden müsse: Die Aufforderung zur *vita activa* bedeutet nicht: *rem publicam administrare*. Der Syllogismus, den er erreichen möchte, lautet:

Propositio 1: Cleanthes, Chrysippus et Zenon vixerunt ex praeceptis suis.

Propositio 2: Atqui nemo illorum rem publicam administravit.

Conclusio: Non ergo praeceperunt, ut rem publicam administrares.

Aber der Dialogpartner kann nicht diesen Schluss ziehen, denn er hat noch nicht die Umdeutung des *otium* in Senecas Sinn verstanden. Er lässt sich von der Nennung der Autoritäten beeindrucken und nennt Gründe, von denen die Schuloberhäupter gehindert wurden, politisch aktiv zu sein: *Non fuit, inquis, illis aut ea fortuna aut ea dignitas, quae admitti ad publicarum rerum tractationem solet* (Ot. 6.5).

Die Reihenfolge, in der Seneca die stoischen Scholarchen nennt, ist nicht die chronologische, die er sonst wählt, wenn er sie in einer Reihe nennt.¹³ Das mag eine prosodische Entscheidung sein. Es könnte aber auch sein, dass vor allem mit dem erst- und letztgenannten die entsprechenden biographischen Daten und Vorstellungen zum Thema assoziativ aufgerufen werden sollen: Kleanthes war bekanntlich so arm, dass er nicht politisch tätig sein konnte, und für Zenon ist die aufgeworfene Frage, ob ihm politische Aktivität unmöglich war, zu diskutieren.¹⁴ Im

¹² Griffin (1976) 315 verweist auf Cicero (*Top.* 82; *de Orat.* 3.112) und Quintilian (*Inst.* 3.5.6).

¹³ Chrysippos ist der Stoiker, dessen Lehrmeinungen diskutiert werden. Wenn es dagegen um das vorbildliche Verhalten eines Philosophen bzw. Weisen geht, wird er kaum einzeln, sondern immer nur in einer Aufzählung, zusammen mit Zenon und oft auch Kleanthes, genannt: *Sen. Ben.* 7.8.2; *Ep.* 104.22; *Ep.* 108.38; *Tranq.* 1.10.

¹⁴ Zu den antiken Angaben über Zenons Biographie vgl. von Fritz (1972) 83-88, Steinmetz (1994) 518-521, Yon (1997) 166-170, die zugleich das antike Bild von Kition und das Klischee der phönizischen Herkunft des Philosophen, das etwa bei Cicero abwertend eingesetzt ist, untersucht. Diogenes Laertios und andere Quellen betonen, dass Zenon sich immer als Bürger von Kition verstanden hat. Im Unterschied zu Kleanthes, der sich als Tagelöhner mit Handarbeit seinen Lebensunterhalt verdienen musste, war Zenon wohlhabend. Diogenes Laertios 7.13 gibt die Nachricht an, Zenon sei mit 1000 Talenten in Griechenland angekommen und habe sie im Schiffshandel

Unterschied zu Chrysippos, von dem erwartungsgemäß vor allem die Lehrmeinungen zitiert bzw. diskutiert werden,¹⁵ ist Zenon in Senecas philosophischen Schriften fast ausschließlich in der Funktion einer Vorbildfigur und eines Weisen eingesetzt.¹⁶

Zenon blieb demonstrativ Bürger von Kition; er konnte (und wollte) damit als Metöke in Athen nicht das Bürgerrecht wahrnehmen. Trotzdem war er in Athen hochgeachtet und wirkte politisch, wenn man das weitere Verständnis von „Politik“ anwenden will, das Seneca in diesem Kapitel einführt. Diogenes Laertios zitiert den Wortlaut des Volksbeschlusses der Athener, Zenon mit einem goldenen Kranz zu ehren und ein Grabdenkmal auf den Kerameikos auf Staatskosten zu errichten,¹⁷ weil er die Polis, vor allem die Jugend zu Moral erzogen habe. Senecas weitgefaste Definition von politischem Wirken des Weisen als Gesetzgeber und Erzieher der Menschen wird von dieser Begründung bestätigt. Das gilt ebenso für Zenons Verhältnis zu König

angelegt. Dass Seneca auf Zenon verweist, weil er auf Sklaven verzichtete, liegt nicht etwa an seiner Armut, sondern an seiner *rigida ac virilis sapientia* (Helv. 12.4), die sich Seneca im Exil zum Vorbild nimmt.

- ¹⁵ Sen. *Ep.* 9.14: Diktum zur Autarkie des Weisen; *Ep.* 113.23: Meinungsverschiedenheiten zwischen Chrysipp und Kleanthes, was das Gehen sei; *Const.* 17.1: Chrysipp bringt das Beispiel eines Mannes, der beleidigt war, weil er „Meerhammel“ genannt wurde; *Ben.* 1.3.8-9: Chrysipp über die Grazien; *Ben.* 1.4.1-4 Kritik an Chrysipps Scharfsinn; *Ben.* 2.17.3: Chrysipps Gleichnis vom ausgewogenen Ballspiel für das angemessene *beneficium*; *Ben.* 2.25.3: Chrysipps Gleichnis vom Wettrennen für den Dank am Wohltäter; *Ben.* 3.22.1-2: Chrysipp über den Sklaven als Wohltäter.
- ¹⁶ Er wird von Seneca in einem Zug mit Sokrates, Cato und Laelius sapiens genannt (*Ep.* 64.10 und *Ep.* 104.21). Dass Zenon im eigenen Schülerkreis bereits als Modell gedient habe, verdeutlicht Seneca am Beispiel des Kleanthes, der durch Zenons vorgelebte Umsetzung seiner philosophischen Lehre selbst erst zum Philosophen geworden sei (*Ep.* 6.5-6). Auch in diesem Fall wird explizit festgestellt, dass Zenon seine eigene Lehre praktiziert habe und dass Kleanthes gerade darauf geachtet habe. Auch das berühmte Apophthegma Zenons, dass angesichts von Unglückserfahrungen Fortuna ihn zwingt, nur noch angestrenzter Philosophie zu betreiben (*Tranq.* 14.3), soll nicht die stoische Lehrmeinung zum Thema „Fortuna“ belegen, sondern die Vorbildlichkeit einer solchen Einstellung betonen. Selbst wenn Seneca in *Ep.* 82 und 83 bestimmte Syllogismen Zenons zitiert, um sie kritisch zu bewerten, setzt er sich mit ihnen nicht inhaltlich oder logisch-strukturell auseinander, sondern bewertet sie unter dem Aspekt der mangelnden Didaxe: Subtile Dialektik droht dann zum Selbstzweck zu werden, wenn sie nicht auch erzieherisch oder therapeutisch wirken kann; zur allgemeinen Kritik an Zenons Syllogismen, die sich auch bei Cicero *Nat. D.* 2.20-22 findet, vgl. Schofield (1983). Setaioli (1986) hat in seiner methodisch begründeten Besprechung der Zenon-Zitate bei Seneca nachgewiesen, dass sie an keiner Stelle eine direkte Kenntnis der Schriften des Zenon voraussetzen, sondern dass sie wahrscheinlich alle aus Gnomologien oder anderen vermittelnden Schriften stammen.

¹⁷ DL 7.10-11.

Antigonos: Die Beziehung war nach der Darstellung von Diogenes Laertios so eng, dass Zenon als Berater des Makedonischen Königs gelten konnte. Zitiert wird von Diogenes Laertios der Brief des Königs an Zenon, in dem er den Philosophen dazu auffordert, zu ihm überzusiedeln, weil er damit nicht nur Erzieher (παιδευτής) des Antigonos allein werde, sondern der Erzieher aller Makedonen; denn wer den Herrscher der Makedonen erziehe und auf den Weg zur Tugend führe, der führe auch die Untertanen zur εὐανδρία. Die Formulierung des Anliegens klingt so gut stoisch, dass sie als Indiz für die Nicht-Echtheit des Briefs gewertet wurde.¹⁸ Die Frage nach der Authentizität des Briefs ist für unsere Auswertung des Zenon-Bildes aber irrelevant; vielmehr wird uns mit dieser Darstellung von Zenons Wirken bei Diogenes Laertios bestätigt, dass Seneca eine allgemein verbreitete Auffassung vertritt, wenn er das politische Engagement eines Weisen wie Zenon in einem weiteren Sinn versteht. Der Grund, mit dem Zenons Antigonos' Angebot ablehnt, deckt sich mit einem der Hinderungsgründe, die Seneca in *De otio* (2.2) angibt: Zenon lehnt aus Altersgründen ab und entsendet stattdessen zwei von seinen Schülern, Persaios und Philonides, an den Hof von Pella.

Mit dem Einwand des Interlokutors, dass es Hinderungsgründe für einen Weisen wie Zenon gab, dass er nicht aktiv werden konnten, demonstriert Seneca, dass sich noch immer ein falsches Verständnis von *vita activa* hält. Diese *opinio* muss korrigiert werden. Seneca will zeigen, dass Philosophie die wertvollere Politik ist, und dass dies als die Auffassung Zenons und seiner Nachfolger gelten darf. Er demonstriert also ein zweites Mal, in diesem Fall mit den Autoritäten der Stoa, dass die Zeit, die der Weise für Philosophie einsetzt (sog. *otium*), nicht nur gleichwertig mit der Zeit ist, die ein aktiver Politiker für seine Mitbürger einsetzt (sog. *negotium*, was Senecas Formulierung als Tätigkeit eines *inquietus* beinahe im Sinne einer *polypragmosyne* durch den Kontrast zur *quies* des Weisen abwertet), sondern mehr wert ist, weil es allen Menschen nützt: *inuenerunt, quemadmodum plus quies ipsorum hominibus prodesset quam aliorum discursus et sudor* (Ot. 6.5). Die Schlussfolgerung klingt durch das Polyptoton von *agere* paradox: Durch Nichtstun waren sie aktiv, bzw.: durch ihr *otium* (weil sie nicht an der aktiven Politik beteiligt waren) haben sie trotzdem viel im Sinne einer *vita activa* geleistet: *Ergo nihilo minus hi multum egisse uisi sunt, quamuis nihil publice agerent* (Ot. 6.5).

¹⁸ Dazu von Fritz (1972) 84.

Seneca unterstützt also durch einen weiteren logischen Schluss mit demselben Ergebnis in diesem Kapitel die Richtigkeit der Aussage, dass das *otium sapientis* eine überlegene *vita activa* darstellt.

Zusammenfassung der logischen Struktur des Kapitels
<p>Einwand des Interlokutors: Das Motiv für die <i>vita contemplativa</i> liegt in der <i>voluptas</i>. Antwort: Auch für die <i>vita activa</i> besteht diese Gefahr. Das Ziel von <i>vita contemplativa</i> und von <i>vita activa</i> liegt in der Bewährung der <i>virtus</i>. Wenn für den Weisen die Möglichkeit zur Bewährung der <i>virtus</i> in der <i>vita activa</i> nicht gegeben ist, bewährt sich die <i>virtus</i> im <i>otium</i>.</p>
<p>Syllogismus I: Prämisse 1: Die philosophische Betätigung der stoischen Scholarchen im <i>otium</i> war eine Gesetzgebung für die Menschheit. Prämisse 2: Diese philosophische Betätigung der stoischen Scholarchen im <i>otium</i> übertrifft räumlich und zeitlich die <i>vita activa</i> eines Politikers. Schluss: Folglich ist die philosophische Betätigung der stoischen Scholarchen im <i>otium</i> eine überlegene Form der <i>vita activa</i>.</p>
<p>Syllogismus II (Enthymem): Prämisse 1: Die stoischen Scholarchen haben in Einklang mit ihren Vorschriften gelebt. Prämisse 2: Die stoischen Scholarchen waren aber nicht in der Staatsverwaltung politisch aktiv. unausgesprochener Schluss: Die Vorschriften der stoischen Scholarchen beziehen sich nicht auf politische Aktivität in der Staatsverwaltung.</p>
<p>Syllogismus III: Prämisse 1: Den stoischen Scholarchen mangelte es an Möglichkeit zur <i>vita activa</i> in der Politik. Prämisse 2: Die stoischen Scholarchen haben in der <i>vita contemplativa</i> mehr für den Staat getan als der Politiker in der <i>vita activa</i>. Schluss: Die <i>vita contemplativa</i> des Philosophen ist eine überlegene Form der <i>vita activa</i>.</p>

Diskursive und therapeutische Schrift: Zenon, Athenodorus und die Verteidigung von *otium* in *De otio* und *De tranquillitate animi*

Da Zenon also den Rang eines Weisen innehat, kann Seneca ihn in apologetischer Funktion für seine eigene Verteidigung einsetzen. Nicht nur in *De otio* betont er, dass den stoischen Schulgründer unberechtigt der Vorwurf trifft, die eigene Lehre nicht erfüllt zu haben. Auch in *De vita beata* (18.1) wird die Tatsache, dass Zenon und andere Weise mit Vorwürfen unberechtigt konfrontiert wurden, dazu eingesetzt,

dass auch Seneca sich selbst gegen derartige Vorwürfe zur Wehr setzen darf. In *De tranquillitate animi* wird die scheinbare Inkonsequenz der stoischen Scholarchen in Bezug auf die Forderung nach politischer Aktivität ein weiteres Mal zur Sprache gebracht.¹⁹ Es lohnt sich, die unterschiedliche Akzentsetzung und Funktion des Gedankens im Vergleich mit *De otio* zu besprechen. Der Unterschied von diskursiver und therapeutischer Schrift und die jeweilige Zielsetzung und Gedankenführung müssen berücksichtigt werden, um festzustellen, ob sich Senecas Einstellung zum *otium* in beiden Schriften tatsächlich unterscheidet und ob sich darin tatsächlich eine (biographisch bedingte) Entwicklung erkennen lässt.

Thematisch haben *De otio* und *De tranquillitate animi* immerhin so viele Gemeinsamkeiten, dass die Überlegung lange Anklang fand und mit guten Argumenten zurückgewiesen werden musste, dass *De otio* ebenfalls an Annaeus Serenus adressiert gewesen sei:²⁰ Zwischen *De constantia sapientis*, wo Serenus als Epikureer für die Anforderungen

¹⁹ Nocchi (2008) 159-173 hat Senecas *otium*-Auffassung in *De tranquillitate animi* mit Bezug auf sein erzieherisches Konzept besprochen, das den Kontrast von *contemplatio* und *actio* aufzuheben bestrebt ist, und dabei die antike Diskussion von scheinbarer Widersprüchlichkeit in der stoischen Lehre breiter einbezogen.

²⁰ Die Annahme, dass im Inhaltsverzeichnis des Codex Ambrosianus unter einer Rasur *ad Serenum* gestanden haben könnte, lehnen u.a. ab: Griffin (1976) 316 und Dionigi (1983) 56; vgl. dazu in diesem Band Malasпина, Fig. 1; zur Diskussion in Zusammenhang mit der Datierung und zur Zurückweisung der Auffassung mit inhaltlichen Argumenten vgl. bes. Griffin (1976) 354, Dionigi (1983) 48-50 und 55-58 und Williams (2003) 13-15; so aufgegriffen auch von Smith (2014) 147 und Mutschler (2014) 153. Vorsichtig, aber aufgeschlossener für die Annahme einer Trilogie diskutiert Weber (2018) 134-136 die Frage, indem sie den Textverlust von *De otio* und den angenommenen Textverlust zu Beginn von *De tranquillitate animi* in überlieferungsgeschichtlichem Zusammenhang sieht und den Lernfortschritt des Serenus nach zwei Schriften in Betracht zieht, der im letzten Dialog nur noch gefestigt, aber nicht mehr überzeugt werden müsse. Prosopographische Angaben zu Serenus sind schwierig zu datieren; zur Einordnung seiner Zeit als *praefectus vigilum* nach Laelianus und vor Tigellinus vgl. Griffin (1976) 447-448 (Appendix D3); Tacitus nennt ihn einen *familiaris* Senecas (*Ann.* 13.13.1); Seneca gibt gegenüber Lucilius zu, auf Serenus' Tod mit übertriebener Trauer reagiert zu haben (*Ep.* 63.14); sein Tod in der Position als *praefectus vigilum* durch ein Pilzgericht wird von Plinius d.Ä. erwähnt (*Plin. HN.* 22.96); die Aussagen über Serenus' Persönlichkeit in *De tranquillitate animi* bleiben wie bei anderen Widmungsadressaten unkonkret; ich bin nicht überzeugt, dass Lefèvre mit seiner These das Anliegen Senecas trifft, dass mit den Problemen, die Serenus formuliert, Senecas Kritik an den politischen Zuständen unter Nero ausgedrückt werden sollte (vgl. Lefèvre (2003) 163-164). Wie die meisten anderen moralphilosophischen Schriften dient der Adressat als Identifikationsangebot für die Leserschaft: Mit seiner sozialen Position kann sich die intendierte römische Leserschaft identifizieren, aber zu viel an individuellen Zügen dürfen die Adressaten deswegen nicht zeigen.

der Stoa gewonnen werden soll,²¹ und *De tranquillitate animi*, wo sich Serenus selbst als stoischen Adepten oder *proficiens* einschätzt, wird eine Entwicklung des Serenus erkannt. Folglich müsste man klären, ob *De otio* eine Mittelstellung innerhalb dieser Entwicklung einnimmt oder nach *De tranquillitate animi* angesetzt werden soll (und entstanden ist). Aber der Interlokutor in *De otio* ist so wenig mit individuellen Zügen ausgestattet, dass das unmöglich ist. Und gerade die inhaltlichen Übereinstimmungen beider Schriften lassen eher daran zweifeln, dass sie denselben Widmungsadressaten haben: Weshalb sollte Seneca das Thema *otium* für denselben Adressaten zweimal behandeln?

Der entscheidende Unterschied liegt in der diskursiven bzw. in der therapeutischen Behandlung des Themas. Ausgangspunkt des Dialogs *De tranquillitate animi* ist ein psychotherapeutisches Anliegen: Serenus sucht bei Seneca Hilfe für ein Problem, das er in Form einer Eigendiagnose angibt: Er fühle sich unsicher und habe Angst, inkonsequent zu leben. Mit diesem Thema, nämlich der Angst, dass es ihm an *constantia* mangle, lässt sich *De tranquillitate animi* thematisch an *De constantia sapientis* anschließen.

Dort hat Seneca zum Ziel, Serenus nachzuweisen, dass die Autarkie des Weisen zwar ein steiniger, aber lohnenswerter Bergaufstieg sei, den aber jeder wagen müsse (*Const.* 1, 2). Serenus ist zu Beginn dieses Dialogs der Ansicht, die übermenschlichen Anforderungen entzögen der Stoa ihre Glaubwürdigkeit (*Const.* 3.1). Seneca führt daraufhin Serenus den Vorteil der Autarkie vor, indem er ihm in zwei Beweisgängen demonstriert, dass den Weisen kein Unrecht (*Const.* 5-9) und natürlich auch keine Beleidigungen (*Const.* 10-14) treffen können.²² Er bedient sich dabei der Vorbildfigur des Cato, der politisch durchgehend aktiv war. An dieser idealen Identifikationsfigur kann Seneca dem Politiker Serenus den Vorteil der *constantia* lebensnah demonstrieren: Dass Cato in der römischen Politik mehrfach eine Wahlniederlage und andere Misserfolge erlitten habe, spreche nur für die Ignoranz des römischen Volks, für Cato selbst müsse man kein Mitleid

²¹ Dass Serenus bekennender Epikureer sei, wird aus Senecas Bemerkung in *Const.* 15.4 geschlossen: *Ne putes istam Stoicam esse duritiam, Epicurus, quem uos patronum inertiae uestrae adsumitis (...), raro inquit sapienti fortuna interuenit.* Doch tendiert schon Dionigi (1983) 55-57 dazu, in diesen Possessivpronomina eher eine diatribische Gestik zu vermuten (vgl. auch umgekehrt *Ot.* 1.4: *Stoici uestri*).

²² Zur Struktur und Beweisführung vgl. bes. André (1989) 1756-1764 und Berno (2018) 16-20.

empfinden (*Const.* 2). Denn Cato habe dadurch die Chance erhalten, seine *constantia* unter Beweis zu stellen. Seneca gibt am Ende dieser Schrift zu, dass ein großer Unterschied zwischen dem Verhalten des Weisen und dem Normalmenschen besteht: Für den noch Ungefestigten ist der Weg schwer, vor allem wenn er mit dem Verhalten der Unvernünftigen ständig konfrontiert werde (*Const.* 19). Er betont aber, dass Weise wie Cato deshalb ein Leitbild für jeden Politiker und jeden Menschen überhaupt seien, weil sie bewiesen, dass das Ziel tatsächlich erreicht werden könne (*Const.* 19.4).²³

In *De tranquillitate animi* ist Serenus ein solcher *proficiens*, der Ermutigung und Anleitung sucht, um dieses Ziel weiterzuverfolgen: Seine Selbstdiagnose lässt ihn befürchten, dass er die *constantia* in allen Lebensbereichen nicht erreicht: Das Schwanken zwischen politischem Engagement oder *otium* ist nicht die einzige Thematik. Er spüre seine Inkonsequenz im Lebensstil, wenn er zwar *parsimonia* für richtig halte, aber der Attraktivität von Luxus erliege (*Tranq.* 1.5-9); und er spüre seine Inkonsequenz auch bei seinen rhetorischen Ambitionen und literarischen Studien in der Wahl seines Stils (*Tranq.* 1.13-14). Dementsprechend gliedert Seneca seine Beratung und richtet sie auf die unterschiedlichen Lebensbereiche aus: auf den Umgang mit Besitz und Vermögen (*Tranq.* 8-10), ein Thema, das bis zu extremen Verlustängsten und zum Umgang mit Leben und Tod ausgeweitet wird (*Tranq.* 11-16): Es umfasst die richtige Zielsetzung und Einstellung zur Vermeidung von Enttäuschungen und das Einüben von gewandelten Situationen (*Tranq.* 12-14), die Einstellung zu den Mitmenschen, die enttäuschen können, (*Tranq.* 15) und zum *exitus bonorum virorum*, der nicht als Ungerechtigkeit empören, sondern zum Vorbild und zur Ermutigung dienen sollte (*Tranq.* 16). Abschließend geht Seneca auf eine falsche Auffassung von Selbstkontrolle (und von *constantia*) ein; er erlaubt nicht nur, sondern er empfiehlt sogar Abwechslung zur Entspannung, deren Notwendigkeit als natürlich wie der Wechsel von Wachen und Schlafen charakterisiert wird (*Tranq.* 17).²⁴ Die Schrift kann

²³ Ähnlich kann Kapitel 16 von *De tranquillitate animi* verstanden werden, in dem Seneca nachweist, dass der Tod vorbildlicher Männer nicht dazu anregen soll, mit dem ungerechten Schicksal zu hadern, sondern die Bewährung ihrer *virtus* als Modell und Ermutigung zu verstehen.

²⁴ Ähnlich gliedern den Essay auch Mutschler (2014) 154-155, der dabei feststellt, dem Essay fehle eine systematische Strukturierung, er sei vielmehr kumulativ aufgebaut, und Weber (2018) 133, die in ihrem Beitrag einen besonderen Akzent auf die Äußerungen Senecas zur Entspannung (*Tranq.* 17) setzt: Das Kapitel deutet Weber

als komplementär zu *De constantia sapientis* aufgefasst werden, weil Seneca hier für den Normalmenschen, der sich als Adept noch nicht genug gefestigt fühlt, Verhaltensempfehlungen angibt, mit denen ein Fortschritt erzielt werden kann. Das Verhalten des weisen Cato, wie es in *De constantia sapientis* erläutert ist, wird zwar als Modell nicht entkräftet, aber Seneca verdeutlicht, dass das perfekte Modell offenbar auf Serenus verunsichernd gewirkt hat, gerade wenn es nur um die Gestaltung seines Alltags geht.

Der Umgang mit Vorbildern und Autoritäten ist auch am Anfang von *De tranquillitate animi* in der Eigendiagnose des Serenus relevant. Er beruft sich auf Zenon bzw. die drei stoischen Scholarchen und ihre Forderung nach politischem Engagement als Autoritäten (*praeceptores*) für seine Entscheidung, sich in einem Amt politisch zu betätigen. Denn Serenus betont, er halte sich gern an die *imperia praeceptorum*, sich politisch zu engagieren (*Tranq.* 1.10). Sein Problem bleibe allerdings, dass er leicht zu entmutigen sei und sich nach Misserfolgen schnell wieder ins Privatleben zurückziehe (*Tranq.* 1.11). Zenon, Kleanthes und Chrysippos dienen ihm problematischerweise für diesen Rückzug als Modelle – oder besser: als Ausrede. Sie selbst seien nicht politisch tätig gewesen, obwohl sie andere Menschen dazu aufgefordert hätten:

Promptus [sim positus] sequor Zenona, Cleanthen, Chrysippum, quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, et nemo non misit. (Tranq. 1.10)

Mit der doppelten Negation wird die Aufmerksamkeit auf den Vorwurf gelenkt, dass die Philosophen von anderen Menschen Schwieriges verlangen, was sie selbst nicht eingelöst haben. Damit übernimmt Serenus auf den ersten Blick eine vergleichbare Rolle wie der Interlokutor in *De otio*. Aber im psychotherapeutischen Kontext dieser Schrift ist die Funktion der *exempla* doch anders zu bewerten als in der diskursiven Schrift *De otio*, wo die *exempla* die logische Argumentation stützen. In *De tranquillitate animi* wird demonstriert, wie *praecepta* und

als poetologische Aussage und Antwort auf Serenus' Klage, er tendiere inkonsequent dazu, seinen Sprech- und Schreibstil zu wechseln. Weniger überzeugt mich die Gliederung von Lefèvre (2003) 154-155; er geht von einer deutlichen Strukturierung mit Hilfe einer dreiteiligen *divisio* aus, die Seneca in *Tranq.* 6.1 angibt. Diese *divisio* bezieht sich aber nur auf Kapitel 6 und 7, nämlich auf die Kriterien, die Seneca dem Serenus zur Entscheidungsfindung für oder gegen politisches Engagement vorgibt (*Tranq.* 6-7, siehe dazu unten), passt nicht durchgehend zur Einteilung der Schrift für *Tranq.* 8-17. Zur Diskussion der Struktur in früheren Forschungsbeiträgen vgl. André (1989) 1764-1765.

exempla die Verhaltensweise des Schülers bzw. Patienten Serenus bestimmen. Sie wirken auf seine Handlungsentscheidungen und damit auf die moralischen Qualitäten ein. Eine falsche Ausdeutung kann ihm gefährlich werden, weil sie zu Fehlentscheidungen und damit zu *vitia* führt.

Am Beispiel des Serenus zeigt Seneca, dass *praecepta* und *exempla* schwierig einzuschätzen und anzuwenden sind. Serenus hat es sich jedenfalls zu einfach gemacht mit seiner Feststellung, er folge den *praeceptores*: *Placet imperia praeceptorum sequi* (*Tranq.* 1.10). Seneca selbst verdeutlicht in *De otio* seinen Umgang mit Vorschriften und Autoritäten mit einer militärischen Metapher.²⁵ Man dürfe kein bloßer Befehlsempfänger sein, sondern müsse sich vom vorausgehenden Anführer leiten lassen: *Non quo miserunt me illis, sed, quo duxerint, ibo* (*Ot.* 1.5). Die *praecepta* werden von ihm in *De otio* einer logischen Prüfung und entsprechenden Interpretation mit Blick auf die *exempla* unterzogen: Die stoischen Scholarchen haben sich an die eigene Vorschrift gehalten, weil das Ergebnis ihres *otium* eine politische Wirkung hatte. In den *Epistulae morales* widmet Seneca das Briefpaar *Ep.* 94 und 95 der Philosophiedidaxe mit Fragen nach dem Verhältnis von *decreta*, *praecepta* und *exempla*; dort wird deutlich, dass die Komplexität der modernen Lebensweise von der Philosophie ein Zusammenwirken von *decreta* und *praecepta* verlangt, um die Urteilsfähigkeit zur Bewertung von Situationen und Verhältnissen zu schulen. In *De otio* werden die *praecepta* einer Überprüfung unterzogen, indem der Interlokutor die Übereinstimmungen mit der Lehre (also den *decreta*) in Frage stellt und Begründungen einfordert.

Im Gespräch von *De tranquillitate animi* geht es nicht um dogmatische Fragen, sondern um das Wohlbefinden des Patienten. Der Psychotherapeut Seneca gibt anwendungsbezogen und systematisiert für Serenus die Kriterien an, nach denen er persönlich seine Entscheidung treffen muss (als *divisio*²⁶ zusammengefasst in *Tranq.* 6.1, im Anschluss von Seneca ausführlicher besprochen): Zuerst muss Serenus von seiner eigenen Person und Konstitution ausgehen und bewerten, ob er selbst die physische und psychische Belastung als Politiker aushalten

²⁵ Zu militärischen Metaphern in Senecas Schriften vgl. Sommer (2001) 71-77 ; nicht auf den militärischen Bereich festzulegen ist die Metapher in *Ep.* 33.11: ... *non domini nostri, sed duces sunt*.

²⁶ Vgl. Lefèvre (2003) 154.

kann und ob das seinem Charakter entspricht (*Tranq.* 6.2). Als zweites muss die Aufgabe von ihm bewertet werden, ob sie erfolgreich durchgeführt werden kann (*Tranq.* 6.3-4). Als drittes soll er in die Entscheidung die Bewertung einbeziehen, ob die Menschen, denen er nützlich sein will, das Opfer der Lebenszeit verdienen (*Tranq.* 7).

Das Beispiel der stoischen Scholarchen demonstriert im Mund des Serenus also die Gefahren einer missbräuchlichen Anwendung, wenn unsichere Philosophieschüler auf einzelne *praecepta* oder *exempla* zurückgreifen, ohne sie im Kontext der *decreta* bewerten zu können. Wichtigstes Lernziel in diesem Essay ist es für Serenus, dass er sein *iudicium* durch feste Kriterien schulen muss, um eine Entscheidung zu treffen, und sein Tun an dieser Richtschnur ausrichten kann. Um die *tranquillitas animi* zu erreichen, ist *constantia* die Voraussetzung. Sie wird nicht durch Vorschriften von außen erreicht, nicht durch rigides Nachahmen von Vorbildern, sondern jeder persönlich muss von seiner Entscheidung überzeugt sein, um konsequent leben zu können.²⁷

In diesem Zusammenhang übt Seneca Kritik an dem Philosophen Athenodorus, dass er zu schnell den widrigen Zeitumständen nachgibt und den Rückzug aus der Politik sogar empfiehlt (*Tranq.* 4.1).²⁸ Ob Seneca damit eine andere Haltung zum *otium* vertritt als in *De otio*, ist zu überprüfen. Das ausführliche Zitat oder Referat²⁹ aus Athenodorus, das Seneca in *Tranq.* 3 diesem kritischen Urteil voranstellt, entspricht inhaltlich der Auffassung, die Seneca in *De otio* seinerseits vertritt: Es ist gut, sich öffentlich zu engagieren, aber nützlich wirken kann man auch auf andere Weise und sogar in der Zurückgezogenheit des *otium*.³⁰

²⁷ Reydams-Schils (2023) 69-70 hat die „Selbstverantwortung“ im Sinne einer „Sorge für sich selbst“, die Seneca gerade in dieser Schrift mit der Eigendiagnose und der Beratung inszeniert, als ein Autarkiestreben herausgestellt, das sich als typisch für die römische Stoa der Kaiserzeit (etwa auch bei Epiktet) erweist. In ähnlicher Weise hat bereits Brunt (1975) in einer gründlichen Besprechung der Wirkung der Pflichtenlehre des Panaitios die scheinbaren Widersprüche in Äußerungen und politischen Haltungen von kaiserzeitlichen Stoikern aufgelöst.

²⁸ Athenodorus von Tarsus hat als Berater und Lehrer des Augustus eine hohe Autorität, vgl. dazu Grimal (1945) und bes. Grimal (1946) 69-76, der *Tranq.* 3 so liest, dass Athenodorus hier Panaitios im Sinne des augusteischen politischen Programms ausgedeutet hat; vgl. auch Brunt (1975) 7-8; Schofield (2015) 80 hat m. E. diesen Unterschied zwischen Seneca und Athenodorus richtig akzentuiert: Athenodorus empfiehlt das *otium*, während Seneca in *De otio* klarstellt, dass Zenons Vorschrift auch ein Leben in *otium* erlaubt.

²⁹ Zur Frage, ob Seneca ab § 2 wörtlich zitiert oder nur paraphrasiert und ob das Zitat das gesamte Kapitel einnimmt, vgl. Cavalca Schirolì (1981) 68.

³⁰ Zur Diskussion, ob Seneca in *De otio* eine andere Auffassung vertritt als in *De*

Warum kritisiert Seneca dann Athenodorus? Es geht Seneca in *De tranquillitate animi* nicht darum, die Auffassung des Athenodorus von sinnvollem *otium* zu widerlegen, sondern es geht ihm darum, seinem Schüler und Patienten konsequentes Handeln zu empfehlen, um sein Ziel der Seelenruhe zu erreichen.³¹ Vom politischen Handeln soll er nicht zu schnell durch äußere Umstände ganz abgebracht werden, wenn er die Entscheidung für das politische Engagement einmal getroffen hat. Senecas alternative Empfehlung, wie man schrittweise den Rückzug antreten kann, wenn die politische Situation dazu zwingen sollte, verrät in ihrer Detailschilderung, dass er von Athenodorus' *otium*-Auffassung nicht weit entfernt ist. Seneca vertritt auch in dieser Schrift einen ebenso weit gefassten Begriff von *vita activa* wie in *De otio*. Denn der Nutzen der *virtus* für eine *civitas* kann vielfältig erreicht werden und bleibt nicht auf eine bestimmte *polis* beschränkt:

Militare non licet: honores petat. Priuato uiuendum est: sit orator. Silentium indictum est: tacita aduocatione ciues iuuat. Periculosum etiam ingressu forum est: in domibus, in spectaculis, in conuiujs bonum contubernalem, fidelem amicum, temperantem conuiuam agat. Officia ciuis amisit: hominis exerceat. Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiore uirtuti campum dare. Praeclusum tibi tribunal est et rostris prohiberis aut comitijs: respice post te quantum latissimarum regionum pateat, quantum populorum; numquam ita tibi magna pars obstruetur ut non maior relinquatur. (Tranq. 4.3-4)

Es ist nicht möglich, Kriegsdienst zu leisten: Dann soll er sich um zivile Ämter bewerben. Er muss ohne Amt leben: Dann soll er Redner sein. Schweigen ist ihm auferlegt worden: Dann soll er die Mitbürger mit seinem Beistand unterstützen, ohne selbst zu reden. Es ist gefährlich, das Forum überhaupt zu betreten: Dann soll er sich in Häusern, bei Schauspielen, bei Gastmählern als einen guten Begleiter, treuen Freund, maßvollen Gast erweisen. Er darf die Aufgaben eines Bürgers nicht mehr wahrnehmen: Dann soll er die eines Menschen ausüben. Deshalb haben wir Stoiker uns mit Großherzigkeit nicht in die Mauern einer einzigen Stadt eingeschlossen, sondern unsere Beziehungen

tranquillitate animi empfehle ich bes. Griffin (1976) 331-334.

³¹ Vgl. dazu Nocchi (2008) 159-173, die betont, Seneca orientiere sich an Panaitios (und seiner Schrift Περὶ εὐθυμίας), wenn er auf die Versöhnung von Theorie und Praxis, von *otium* und *negotium* ziele. Das Problem der scheinbaren Widersprüchlichkeit in Äußerungen zum *otium* in *De otio* und *De tranquillitate animi* löst sie damit aber nicht.

auf die ganze Welt ausgedehnt und bekennen, dass wir als Heimat die ganze Welt haben, damit es möglich ist, der Tugend ein weiteres Betätigungsfeld zu geben. Versagt ist dir die Gerichtstribüne; von der Redebühne oder den Wahlversammlungen wirst du ausgeschlossen: Blick doch hinter dich, wieviel an weitesten Ländern dir offensteht, wieviel an Völkern: Niemals wird dir selbst ein großer Teil so versperrt, dass nicht ein noch größerer übrig bleibt.

Auch hier führt uns Seneca zu der Erkenntnis, dass „Politik“ nicht auf eine polis beschränkt ist, sondern überall und jederzeit praktiziert werden kann. Dass er in *De tranquillitate animi* politische Betätigung, nicht vollständigen Rückzug ins *otium* empfiehlt, hängt mit der Person und Entscheidung des Serenus zusammen; zu ihm passt die Tätigkeit als Politiker; ob andererseits ihm und den potenziellen Lesern, die sich mit Serenus identifizieren sollen, intellektuelle Höhenflüge in der stoischen Philosophie zuzutrauen sind, mit denen sie ihre *virtus* betätigen könnten, dürfen wir bezweifeln. Dagegen wurde hinter der allgemeingültig gehaltenen Argumentation in *De otio* die Rechtfertigung Senecas für seine eigene Entscheidung vermutet, aus der Politik auszusteigen.³² Mit einigem Recht: Denn Seneca darf man die politische Wirkung als philosophischer Schriftsteller im *otium* zugestehen.

In beiden Schriften demonstriert Seneca, dass die semantische Verengung von Begriffen zu Missverständnissen und Fehlentscheidungen führen kann: Sowohl in der für die Therapie angewandten Philosophie, wenn es um Verhaltensempfehlungen geht, wie auch in der philosophischen Argumentation: In *De otio* zeigt er provokant, dass die Versuche der dogmatischen Abgrenzung durch Begriffe nicht zielführend sind und öffnet seine Argumentation auch für Gedanken anderer Schulen. In der diskursiven genauso wie in der therapeutischen Schrift führt er eine kritische Auslegung vor, mit der die Wirkung der Begriffe und Modelle hinterfragt wird. Ob es nun um eine systematische Disputation des Problems *otium* oder *negotium* geht, in der das Verhalten der stoischen Weisen maßgebliche Berücksichtigung finden muss, oder ob es um die individuelle Entscheidung eines Normalmenschen geht: Die Lebensumstände sind komplex und erfordern eine Entscheidung, die nicht allein durch Anwendung von *praecepta* oder allein durch Nachahmung von *exempla* zu fällen ist. Für den Patienten gibt Seneca deshalb anstelle von *decreta* eine Liste von Kriterien

³² Besonders eingehend begründet bei Dionigi (1983) 51-54.

aus, die seinen Charakter und seine Situation berücksichtigen, damit anschließend das Ziel auch konsequent und mit Zufriedenheit erreicht werden kann. In seinen verschiedenen Schriften vertritt Seneca deshalb nicht eine jeweils gewandelte Einstellung zum *otium*, sondern er spricht seine Empfehlung und Haltung jeweils adressaten- und situationsbezogen aus.

Claudia Wiener
Ludwig-Maximilians-Universität, München
claudia.wiener@klassphil.uni-muenchen.de

Bibliographie

- ALLEGRI, G. "La Lettera 68 di Seneca: l'*otium* del filosofo tra sospetto e *invidia*." *Paideia* 67 (2012): 343–370.
- ANDRÉ, J.-M. "Sénèque: 'De breuitate uitae', 'De constantia sapientis', 'De tranquillitate animi', 'De otio'." *ANRW* II. 36.3 (1989): 1724–1778.
- BARBERI SQUAROTTI, G. (ed.) *Voce di molte acque. Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*. Torino, 1994.
- BARTSCH, S./SCHIESARO, A. (eds.) *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge/New York, 2015.
- BEEES, R. *Zenons Politeia*. Leiden/Boston, 2011.
- BÉNATOUÏL, T./BONAZZI, M. (eds.) *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden/Boston, 2012.
- BERNO, F.R. (ed.) L. Annaei Senecae De constantia sapientis. *La fermezza del saggio*. Napoli, 2018.
- BONADEO, A./CANOBBIO, A./ROMANO, E. (eds.) *Centro e periferia nella letteratura di Roma imperiale*. Milano, 2022.
- BRUNT, P.A. "Stoicism and the Principate." *PBSR* 43 (1975): 7–35.
- CAVALCA SCHIROLI, M.G. (ed.) *Lucio Anneo Seneca. De tranquillitate animi*. Bologna, 1981.
- DIONIGI, I. (ed.) *Lucio Anneo Seneca. De otio* (dial. VIII). *Testo e apparato critico con introduzione, versione e commento*. Brescia, 1983.
- DROSS, J. "Centre et périphérie dans le stoïcisme romain. Le moi et le monde, ou l'utilité sociale du sage selon Sénèque (*De otio*)." In Bonadeo/Canobbio/Romano 2022: 63–75.
- FLASHAR, H. (ed.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die antike Philosophie. Band 4: Die hellenistische Philosophie*. Basel, 1994.
- FRITZ, K. von: "Zenon von Kition." In *RE*. Zweite Reihe. Neunzehnter Halbband. München, 1972: 83–121.
- GARANI, M./KONSTAN, D./REYDAMS-SCHILS, G. (eds.) *The Oxford Handbook of Roman Philosophy*. New York, 2023.
- GRAVER, M. "Seneca and the *Contemplatio veri*. *De otio* and *Epistulae morales*." In Bénatouïl/Bonazzi 2012: 75–100.
- GRIFFIN, M.T. *Seneca. A philosopher in politics*. Oxford, 1976.
- GRIMAL, P. "Auguste et Athénodore." In *REA* 47 (1945): 261–273.
- GRIMAL, P. "Auguste et Athénodore (suite et fin)." In *REA* 48 (1946): 62–79.
- GUALANDRI, I./MAZZOLI, G. (eds.) *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale. Atti del Convegno internazionale di Milano - Pavia, 2-6 maggio 2000*. Como, 2003.
- HEIL, A./DAMSCHEN, G. (eds.) *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*. Leiden, 2013.
- LANA, I. "Pingue otium et arbitrium sui temporis (Seneca, Epist. LXIII 10)." In Barberi Squarotti 1994: 225–236.

- LEFÈVRE, E. "Anneo Sereno e il dialogo *De tranquillitate animi* di Seneca." In Gualandri/Mazzoli 2003: 153–165.
- MALASPINA, E./DELLA CALCE, E. "Roman Philosophy and Its Political and Historical Context." In Garani/Konstan/Reydams-Schils 2023: 324–345.
- MUTSCHLER, F.H. "*De tranquillitate animi*." In Heil/Damschen 2013: 153–159.
- NOCCHI, F.R. *Il De tranquillitate animi di Seneca. Contenuti e metodi per educare al dominio delle passioni*. Roma, 2008.
- REYDAMS-SCHILS, G. "Seneca and Stoic Moral Psychology." In Garani/Konstan/Reydams-Schils 2023: 60–72.
- SCHOFIELD, M. "The Syllogisms of Zeno of Citium." *Phronesis* 28 (1983): 31–58.
- SCHOFIELD, M. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge, 1991.
- SCHOFIELD, M. "Seneca on Monarchy and the Political Life: *De Clementia*, *De Tranquillitate animi*, *De Otio*." In Bartsch/Schiesaro 2015: 68–81.
- SETAIOLI, A. "Citazioni da Zenone nelle opere morali di Seneca." *Prometheus* 12 (1986): 72–84.
- SMITH, R.S. "*De otio*." In Heil/Damschen 2013: 147–152.
- SOMMER, U.A. "Vivere militare est. Die Funktion und philosophische Tragweite militärischer Metaphern bei Seneca und Lipsius." *ABG* 43 (2001): 59–82.
- STEINMETZ, P. "Zenon von Kition." In Flashar 1994: 518–554.
- WALTER, D. "Die *Politeia* des Zenon von Kition: über die Rollen der Normfiguren im Staat der Erziehung zur Tugend." *ZPhF* 72 (2018): 75–94.
- WEBER, D. "Der Stoiker als Autor: Senecas *De tranquillitate animi*." *WS* 131 (2018): 131–147.
- WILLIAMS, G.D. (ed.) *Seneca. De otio. De brevitae vitae*. Cambridge, 2003.
- YON, M. "Zénon, citoyen de Kition." *CCEC* 27 (1997): 165–172.