



Kontemplation und Kosmologie in *De otio* 5

Bardo Maria Gauly



In the fifth chapter of his treatise *De otio* Seneca tries to establish that not only political action but contemplation as well meets the Stoic notion of what man should seek to do. Our reading of the text addresses three subjects: 1. Possible references to contemporary politics: The chapter does not suggest an autobiographical interpretation; nevertheless, it can be read to refer to current discourses (e.g. the limits of knowledge). 2. Cosmology as subject of contemplation: Neither in *De otio* nor in Seneca's other works the position of cosmology within philosophy is clearly circumscribed. Sometimes cosmology is thought to be preparing and supporting moral progress, sometimes it is said to be of an autonomous value. 3. Philosophy for posterity: In *De otio* and other Senecan treatises, it is especially cosmological reasoning that is bound to be of use for generations to come and to ponder possible future progress of knowledge.¹

Einleitung

Der Anfang des fünften Kapitels von Senecas *De otio* erinnert an die stoische Telosformel und stellt die These vor, dass Betrachtung und Handeln der natürlichen Bestimmung des Menschen entspreche;² eine explizite Verbindung zum vorhergehenden vierten Kapitel wird

¹ Für Hinweise danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung *Contemplando la vita contemplativa. Letture del De otio di Seneca* (Rom 2024).

² Belege der Telosformel in Dionigis Kommentar *ad loc.* (1983).

nicht hergestellt; dort wird die Lehre von den zwei Staaten entfaltet, der jeweils aktuellen politischen Gemeinschaft und dem Kosmos, der eine Gemeinschaft aller Menschen bildet, doch weist der letzte Satz des vierten Kapitels auf das Thema der Betrachtung des Kosmos voraus, indem er die Behauptung formuliert, der Blick auf den Kosmos diene der göttlichen Ordnung der Natur, da sie gesehen werden wolle:³

Haec qui contemplatur, quid deo praestat? ne tanta eius opera sine teste sint.

Wer dies betrachtet, was tut er der Gottheit damit Gutes? Dass ihre Werke einen Zeugen haben.

Dies ist gewissermaßen die Voraussetzung für das fünfte Kapitel, das nachzuweisen versucht, dass Betrachtung und Handeln gleichermaßen der Forderung nach einem naturgemäßen Leben entsprächen (Sen. Ot. 5,1):

Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam uiuere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni.

Wir sagen ja gewöhnlich, unser höchstes Gut sei ein naturgemäßes Leben: Die Natur aber hat uns zu beidem bestimmt, zur Betrachtung der Welt und zum Handeln.

Der zweite Satz grenzt dann die Frage auf die Betrachtung ein (*nunc id probemus quod prius diximus*). Auch wenn es nicht explizit gesagt wird, könnte man die Betrachtung mit dem Kosmos und das (politische) Handeln mit dem je aktuellen Staat korrelieren.

Der zweite Paragraph führt Belege für die natürliche Neugier des Menschen an, die Lust am Reisen, das der Erkundung des Unbekannten diene, die Freude an Schauspielen und das Interesse an historiographischer und ethnographischer Literatur. Die Neugier wird als Gabe der Natur gedeutet, die – und das knüpft an den Schluss des vierten Kapitels an – danach verlange, betrachtet zu werden.⁴ Der Topos vom aufrechten Gang des Menschen und der Schönheit des Sternenhimmels wird bemüht, um die Bestimmung des Menschen zur Kosmologie nachzuweisen (§ 4). In den beiden folgenden Paragraphen werden dann die Gegenstände und das Verfahren der Betrachtung näher bestimmt: Die

³ Sen. Ot. 4,2; *haec* bezieht sich auf die vorausgehende Liste kosmologischer Fragen.

⁴ Zur Geschichte der Bewertung der *curiositas* s. Joly (1961).

Kontemplation ist nicht auf das beschränkt, was sinnlich wahrnehmbar ist, sondern erstreckt sich auch auf die Bereiche der Wirklichkeit, die nur dem Denken zugänglich sind: die Frage nach dem Ursprung der Welt, die nach der Wirkweise der Schwerkraft oder nach der Herkunft der menschlichen Vernunft. In einer kühnen Prosopopöie ergreift das menschliche Denken selbst das Wort und entfaltet weitere Probleme, die der Klärung bedürfen, auch sie kosmologischer Natur (§ 6). Die letzten beiden Paragraphen haben stärker dialogischen Charakter, der Adressat des Textes wird direkt angesprochen, und die mit *ergo* eingeleitete Schlussfolgerung des Kapitels wird vom Philosophen selbst in der ersten Person Singular formuliert. Sowohl die Formulierung *ad haec quaerenda natus* (§ 7) als auch das *ergo* (§ 8) implizieren den Anspruch, den Nachweis geführt zu haben, dass Kontemplation dem stoischen *telos* entspreche. Allerdings verweist der Schlussabschnitt noch auf den *topos* von der Kürze des Lebens, und das ist insofern überraschend, als damit die Bestimmung des Menschen zur Erkenntnis des Kosmos als ein Ziel erscheint, dessen Erreichen fraglich ist (*Sen. Ot. 5,7*):

Homo ad immortalium cognitionem nimis mortalis est.

Der Mensch ist für die Erkenntnis des Unsterblichen zu sterblich.

Und damit ist auch schon eines der Interpretationsprobleme genannt, auf die im Folgenden eingegangen werden soll. Die Frage, welche Quellen Seneca benutzt hat, bedarf nicht erneuter Behandlung, weil sie schon gründlich untersucht worden ist (etwa von Ivano Dionigi, Gareth Williams oder Juliette Dross);⁵ wichtig für das Folgende ist die Erkenntnis, dass einige Motive des Kapitels protreptischer Literatur entstammen und dass es deutliche Parallelen zur Rede des Peripatetikers Piso in Ciceros *De finibus bonorum et malorum* gibt, wo auch die natürliche Neugier des Menschen oder die Astronomie als bevorzugtes Feld der Forschung genannt sind.⁶

Die These des Kapitels, das Ziel menschlichen Strebens schließe nach der Lehre der Stoa Betrachtung und Handeln ein, wirft mehrere Fragen auf: Die erste betrifft das Verhältnis von Betrachtung und

⁵ Vgl. die Kommentare von Dionigi (1983) und Williams (2003) sowie Dross (2021) 219-318.

⁶ Cic. *Fin.* 5,48-60.

Handeln; beide werden am Anfang und am Ende des Kapitels nebeneinandergestellt (Sen. *Ot.* 5,1 bzw. 5,8):

Natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni.

Die Natur aber hat uns zu beidem bestimmt, zur Betrachtung der Welt und zum Handeln.

Natura autem utrumque facere me uoluit, et agere et contemplationi uacare.

Die Natur will beides von mir: dass ich handle und dass ich mir Zeit für die Betrachtung nehme.

Durch die Verbindung (*et* [...] *et*) wird markiert, dass beide auf einer Ebene stehen. An der ersten Stelle steht die Kontemplation am Anfang, so dass man vermuten könnte, sie werde als Voraussetzung des Handelns betrachtet, aber am Ende des Kapitels ist die Reihenfolge umgekehrt. Sowohl am Anfang des erhaltenen Textes von *De otio* als auch im sechsten Kapitel wird für die Betrachtung gefordert, sie müsse einen Nutzen erbringen, allerdings wird nicht klar gesagt, worin dieser Nutzen liegen solle.⁷ Es liegt nahe zu vermuten, es sei gemeint, die Betrachtung solle die eigene moralische Vervollkommnung fördern, aber so eindeutig ist die Sache nicht. Im sechsten Kapitel wird auf das Beispiel von Zenon und Chrysipp verwiesen, um zu belegen, dass der Nutzen der Philosophie auch erst der Nachwelt zugutekommen könne, und wir haben schon gesehen, dass der Schluss des vierten Kapitels davon spricht, die Betrachtung der Natur komme der Gottheit zugute (also der Natur selbst).⁸ Die Frage nach einem Nutzen der Betrachtung und nach ihrem Verhältnis zum Handeln hat im frühen Prinzipat unmittelbare politische Relevanz, so dass sie sich mit der nach der Figur des Sprechers und nach aktuellen Referenzen der Argumentation verbindet.

Die zweite Frage, die der Text aufgibt, ist die nach den Gegenständen der Betrachtung. Sie werden definiert, aber die Beispiele, die genannt werden, betreffen allein die Physik, die Kosmologie, und an erster Stelle steht, eingeführt durch die Motive von der zentralen Stellung des Menschen im All und von seinem aufrechten Gang, die

⁷ Sen. *Ot.* 1,1: *Licet nihil aliud quod sit salutare temptemus, proderit tamen per se ipsum secedere*; Kapitel 6 thematisiert ihren Nutzen für die Nachwelt.

⁸ Sen. *Ot.* 6,4 und 4,2.

Astronomie.⁹ Ob die Kosmologie das einzige Objekt der Kontemplation oder das Objekt *par excellence* ist, wird nicht gesagt. Mögliche andere Gegenstände wie die Ethik werden nicht erwähnt.

Die dritte Frage ergibt sich aus der überraschenden Einführung des Motivs von der Kürze des Lebens am Ende (§ 7): Welchen Sinn hat die Betrachtung des Kosmos, wenn sie nicht zum Ziel kommt, weil die dem Menschen gegebene Zeit nicht hinreichend ist? Auch wenn das Alter des Sprechers nicht thematisiert wird, liegt es nahe, eine solche Äußerung einem alten Philosophen zuzuschreiben (unabhängig davon, dass die Datierung des Werkes unsicher ist),¹⁰ so dass sich die Frage nach der Funktion des Motivs im Kontext wieder mit der nach der Figur des Sprechers verbindet. Wie weit sind die Reflexionen über den Rückzug in die Kontemplation autobiographisch lesbar bzw. inwieweit lag für einen zeitgenössischen Leser ein Bezug auf den Verfasser und die Situation im Prinzipat nahe?

Diese drei Fragen sollen also die Lektüre des Kapitels leiten: die nach dem Ich des Textes und möglichen aktuellen Referenzen, die nach den Gegenständen der Betrachtung, – und zwar im vergleichenden Blick auf andere Werke Senecas – und die nach der zeitlichen Dimension der Reflexionen, die die knapp bemessene Lebenszeit des Menschen mit der Sorge des Philosophen für die Nachwelt verbinden.

Die Figur des Sprechers und mögliche aktuelle Bezüge

Das Ich ist in Senecas philosophischen Schriften nicht einheitlich konzipiert; auch in den Werken, die nicht (wie die Trostschriften) auf eine bestimmte Situation Bezug nehmen, finden sich aber Referenzen auf den Verfasser, etwa auf seinen sozialen Stand oder seinen Besitz. In *De otio* ist davon wenig wahrzunehmen; selbst wenn es (was unsicher ist) einen zeitlichen Zusammenhang zu Senecas Rückzug aus der Politik geben sollte, so würde er nicht thematisiert. Das Motiv der Kürze des Lebens legt nahe, sich das Ich als alternden Philosophen zu denken, aber auch dies allzu unspezifisch, um als autobiographische Aussage gelten zu können. Anders verhält es sich in den *Epistulae*, wo die Frage des Rückzugs aus der Politik zur Sprache kommt, allerdings in Form der Warnung vor einer demonstrativen Abkehr vom Einsatz für den Staat;

⁹ Zum Motiv des aufrechten Gangs vgl. Dionigis Kommentar *ad loc.* (1983).

¹⁰ Williams (2003) 12-18.

der Philosoph solle sich von einer Macht fernhalten, die der Philosophie schade, aber so, dass er den Anschein meide, sich von ihr fernzuhalten (so in *Ep.* 14).¹¹ Eine solche Warnung ist natürlich, wenn sie publiziert wird, ein performativer Widerspruch.¹² Allerdings ist prinzipiell zwischen autobiographischen Aussagen eines Werkes und der Möglichkeit, dass ein Werk autobiographisch gedeutet wird, zu unterscheiden. Selbst lyrische Gedichte sind, wie bekannt, in der Antike oft als Selbstaussagen des Dichters gelesen worden. Es bleibt aber dabei, dass *De otio* eine autobiographische Deutung nicht nahelegt.¹³ Im fünften Kapitel verwendet der Sprecher zunächst die erste Person Plural, wo er die stoische Telosformel zitiert und daran den Beweis knüpft, die Kontemplation entspreche dem Ziel eines naturgemäßen Lebens. Am Ende des Kapitels wechselt er in den Singular; der Unterschied lässt sich so fassen, dass zunächst die allgemeine stoische Lehre formuliert wird, bevor dann die individuelle Reaktion auf sie beschrieben wird: Der Sprecher macht sich gewissermaßen zum *exemplum* des richtigen Verhaltens.¹⁴

Die Argumentation setzt mit der Beobachtung ein, dass der menschlichen Natur Neugier eigen ist, die sich in der Lust am Unbekannten, an Reisen, Schauspielen und historischer und ethnographischer Forschung zeigt. Sie hat enge Parallelen zu der erwähnten Passage aus Ciceros *De finibus bonorum et malorum* und geht wohl auf Aristoteles' *Protreptikos* zurück.¹⁵ Das Motiv der Freude am Unbekannten soll den Leser also erst zur Philosophie hinführen und für die Stoa gewinnen. Trotz der griechischen Quellen zeigen sich aber Bezüge zur römischen und kaiserzeitlichen Kultur, und dazu passt auch, dass vom Anfang des Erhaltenen an nicht nur mit philosophischen Lehrmeinungen, sondern auch mit *exempla* argumentiert wird.¹⁶ Die Neugier wird durch

¹¹ Insbesondere Sen. *Ep.* 14,8: *Idem facit sapiens: nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens, ne vitare videatur; pars enim securitatis et in hoc est, non ex professo eam petere, quia quae quis fugit damnat.* Vgl. auch *Ep.* 73.

¹² Vgl. z.B. Veyne (1993) 217.

¹³ Vgl. Williams (2003) 14.

¹⁴ *Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam uiuere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi et actioni* (§ 1); *ergo secundum naturam uiuo* [...] (§ 8). Anders Williams (2003) *ad loc.*

¹⁵ Dionigi (1983) und Williams (2003) *ad loc.*

¹⁶ Sen. *Ot.* 1,1: *Quid quod secedere ad optimos uiros et aliquod exemplum eligere ad quod uitam derigamus licet?* Vgl. auch 2,1; in *Ep.* 95 wird die für Seneca typische Argumentation mithilfe von *exempla* reflektiert.

Forschungsreisen, Freude an Schauspielen sowie Literatur zur Geschichte und Ethnographie illustriert (*Ot.* 5,1f.):

Quid porro? hoc non erit probatum, si se unusquisque consuluerit quantam cupidinem habeat ignota noscendi, quam ad omnis fabulas excitetur? Nauigant quidam et labores peregrinationis longissimae una mercede perpetiuntur cognoscendi aliquid abditum remotumque. Haec res ad spectacula populos contrahit, haec cogit praeclusa rimari, secretiora exquirere, antiquitates euoluere, mores barbararum audire gentium.

Wie nun? Es wird daran doch keinen Zweifel geben können, wenn sich jeder selbst fragt, wie begierig er ist, Unbekanntes kennenzulernen, wie ihn alle Geschichten erregen. Manche fahren zur See und nehmen die Strapazen weiter Reisen auf sich, nur um etwas Fernes und Entlegenes kennenzulernen. Das ist es, was die Menschen zu Schauspielen verlockt; das ist es, was sie dazu bringt, verschlossene Räume zu durchstöbern, Geheimnisse zu erforschen, Geschichten aus alter Zeit zu studieren und vom Leben fremder Völker zu hören.

Die *fabulae*, die als Beleg für die natürliche Neugier des Menschen angeführt werden, können als Oberbegriff dienen, weil sie Erzählungen über Reisen oder vergangene Epochen einschließen oder aber, im Sinne von „Dramen“, „Schauspiele“. Dass all diese Phänomene im Kontext positiv konnotiert sind, ist für Seneca eher ungewöhnlich, und man wird es zunächst als Zugeständnis im Sinne der Protreptik verstehen.¹⁷ Die Schauspiele werden ja in den *Briefen* als Gefährdung der inneren Haltung des Adepten der Philosophie kritisiert (etwa in *Ep.* 7), und die Beschäftigung mit Geschichtsschreibung wird in der *praefatio* zum dritten Buch der *Naturales quaestiones* der moralischen Arbeit an sich selbst gegenübergestellt.¹⁸ Aber im Falle der Forschungsreisen ist der Befund weniger eindeutig.

Hellenistische Forschungsreisen haben ihren literarischen Niederschlag gefunden, aber in Rom dienten Erkundungsreisen, soweit es unsere Quellen erkennen lassen, vor allem der Vorbereitung militärischer Expeditionen. Das gilt wohl auch für die bei Seneca und beim Älteren

¹⁷ In *Fin.* (5,48) wird die Freude an *spectacula* den Kindern zugeschrieben, steht also für eine noch unreife Neugier, die sich aber zu einem Streben nach philosophischer Erkenntnis entwickeln kann; so ist der überraschende Hinweis auf die Schauspiele wohl auch hier gemeint.

¹⁸ Sen. *Q Nat.* 3 *praef.* 5: *Quanto satius est sua mala extinguere quam aliena posteris tradere!* Vgl. *Q Nat.* 7,16,1: *Nec magna molitione detrahenda est auctoritas Ephoro: historicus est.*

Plinius erwähnte geplante Expedition nach Äthiopien und zum Nil, auch wenn Seneca Nero Wissbegierde zuschreibt.¹⁹ Aber auch wenn *De otio* keinen Bezug auf aktuelle Projekte römischer Forschungsreisen zu erkennen gibt, greift er doch kaiserzeitliche Diskurse über die Erweiterung römischer Wissensräume auf. Erhellend ist für diese Frage ein moralphilosophischer Exkurs im Traktat über die Winde in den *Naturales quaestiones*, in dem beklagt wird, dass die providentielle Wohltat der Natur, durch das Wehen der Winde ein der Gesundheit und dem Wachstum förderliches Klima zu schaffen, durch menschliche Laster pervertiert werde. Die durch die Winde ermöglichte Seefahrt werde zur Befriedigung militärischen Macht- und Gewinnstrebens missbraucht. So weit wird eine relativ konventionelle Kritik der *luxuria* entfaltet; aber überraschenderweise erfolgt am Ende noch eine Wende, die den Winden erneut einen positiven Sinn zuschreibt: *Dedit uentos ad ulteriora noscenda: fuisset enim imperitum animal et sine magna experientia rerum homo, si circumscriberetur natalis soli fine.*²⁰ Eine vergleichbare Dialektik findet sich im bekannten (und unterschiedlich interpretierten) zweiten Chorlied der *Medea*, in dem die Kühnheit der ersten Seefahrer zunächst als Hybris erscheint, bevor am Ende aber die mögliche Entdeckung neuer Welten durch die Seefahrt als Verheißung gedeutet wird.²¹ Es entspricht dieser positiven Bewertung neuer Entdeckungen, wenn in unserem Text die menschliche Neugier als Anfang einer philosophischen Kontemplation begriffen wird, die sich in einem zweiten Schritt auch dem nicht Sichtbaren zuwendet. Dass Seneca mit solchen Überlegungen zur Erweiterung menschlichen Wissens, die nicht oder nicht notwendig mit imperialistischer Expansion einhergeht, auf zeitgenössische Diskurse eingeht, wird insbesondere im Vergleich mit Plinius' *Naturalis historia* deutlich, in der Wissenserweiterung eng mit der Ausweitung römischer Macht korreliert wird und einer Arrondierung von Macht und Wissen das Wort geredet wird. Während sowohl im zitierten Traktat

¹⁹ Sen. *Q Nat.* 6,8,3: [...] *centuriones duos, quos Nero Caesar, ut aliarum uirtutum ita ueritatis in primis amantissimus, ad inuestigandum Nili caput miserat*; vgl. Plin. *HN* 6,181: *Certe solitudines nuper renuntiauerunt principi Neroni missi ab eo milites praetoriani cum tribuno ad explorandum, inter reliqua bella et Aethiopicum cogitanti.* Zur historischen Bewertung der Notizen s. Heil (1997) 164-169.

²⁰ Sen. *Q Nat.* 5,18; hier 5,18,14.

²¹ Sen. *Med.* 301-379; die Eröffnung spricht von Hybris (301f.: *audax nimium qui freta primus / rate tam fragili perfida rupit*), das Ende (V. 364-379) vom *peruis orbis* (V. 371) und von neuen Welten, die das Meer enthüllen werde (V. 378f.). Zur Ambivalenz der *Medea*-Figur vgl. Slaney (2019).

über die Winde als auch am Ende des zweiten Chorlieds der *Medea* von der Möglichkeit neuer Erkenntnisse in verheißungsvollem Ton gesprochen wird, warnt Plinius davor, den Kosmos in seiner Gesamtheit mit menschlichem Denken erfassen zu wollen; dies sei, so heißt es wiederholt am Beginn seiner Kosmologie, *furor*, der menschliche Intellekt sei begrenzt und brauche Grenzen.²²

Kontemplation und Kosmologie

Der Text leitet aus der menschlichen Neugier das Interesse an kosmologischen Fragen ab; andere Gegenstände philosophischer Theorie werden nicht in Betracht gezogen, und es bleibt offen, ob Kosmologie der einzig mögliche Gegenstand der Kontemplation oder der bedeutendste ist. Der Kosmos wird mit verschiedenen Ausdrücken umschrieben, zunächst einfach mit *res*, dann mit *natura*, *mundus*, *universum* und *caelum*.²³ Die eigentliche Bezeichnung *mundus* wird wiederum in mehr als einer Bedeutung gebraucht, für den Kosmos und seine Ordnung insgesamt, aber auch für die dem Menschen sichtbare Welt.²⁴ Der Astronomie wird, wie in Ciceros *De finibus*, der erste Rang zugewiesen;²⁵ an der Schau der Sterne macht sich der einzigartige Rang des Menschen in der Natur fest, und mit dem Bild der Sterne wird die Rationalität des Menschen verbunden. Spezifisch stoische Motive werden nur punktuell kenntlich, insbesondere im Konzept der menschlichen Rationalität, die als Teil der kosmischen begriffen wird;²⁶ wenn es heißt, dies sei eine offene Frage (*an [...] verum sit*), so muss man das wohl als *petitio principii* verstehen: Zu entscheiden ist die offene Frage nur, wenn sie zu bejahen ist.

Weshalb der Philosoph, wenn er sich auf sich selbst zurückzieht, ausschließlich in weitestem Sinne kosmologische Probleme reflek-

²² Plin. *HN* 2,2-4: *Furor est mensuram eius animo quosdam agitasse atque prodere ausos [...]; quasi non eadem quaestiones semper in termino cogitationi sint occursurae desiderio finis alicuius [...]. furor est, profecto furor egredi ex eo et, tamquam interna eius cuncta plane iam nota sint, ita scrutari extera [...].* S. dazu Gauly (2019).

²³ *Contemplationi rerum* (§ 1); *natura* [...] *sibi* [...] *pulchritudinis suae conscia* (§ 3); *aliquid ipso mundo* [...] *antiquius* (§ 5); *uniuersi status* (§ 5); *caeli munimenta* (§ 6); *quod ultra mundum iacet* (§ 6); vgl. dazu Wildberger (2006) Bd. 2, 451 Anm. 21.

²⁴ Williams (2003) zu *Ot.* 4,2 und 5,6.

²⁵ Cic. *Fin.* 5,58.

²⁶ Sen. *Ot.* 5,5: *An illud uerum sit quo maxime probatur homines diuini esse spiritus, partem ac ueluti scintillas quasdam astrorum in terram desiluisse atque alieno loco haesisse.* Vgl. dazu Wildberger (2006) Bd. 1, 23 und Gazzarri (2020) 146f.

tieren soll (und nicht etwa solche zur ethischen Theorie), wird nicht gesagt; die Frage ist, welchen Stellenwert der Kosmologie im Ganzen der Philosophie zugewiesen wird. Gareth Williams spricht mit Blick auf Fragen, wie sie im fünften Kapitel formuliert sind, von „abstruse questions“, die die Perspektive des Lesers erweitern sollen.²⁷ Seneca formuliert mit Bezug auf die Kontemplation (und damit auch auf deren Gegenstände) am Ende des siebten Kapitels scheinbar eindeutig:²⁸

Alii petunt illam [sc. contemplationem], nobis haec statio, non portus est.

Für andere ist sie [die Betrachtung] das Ziel, für uns ist sie eine Station auf dem Weg, noch nicht der Hafen.

Das Problem ist, dass das fünfte Kapitel einen anderen Eindruck erweckt, da es sowohl am Anfang als auch am Ende Betrachtung und Handeln auf eine Ebene stellt. Margaret Graver hat bezweifelt, dass die Uneindeutigkeiten und Widersprüche in *De otio* nur auf die unvollständige Erhaltung des Textes zurückzuführen sind; sie zieht die *Epistulae morales* zum Vergleich heran, um Klarheit zu gewinnen.²⁹ Ebenso hilfreich ist aber auch der Blick auf die *Naturales quaestiones*, die zwar im Wesentlichen meteorologische Fragen diskutieren, aber diese in das Ganze der Kosmologie einordnen.³⁰

Graver verweist auf Briefpassagen, die allzu theoretische Erörterungen abbrechen, um das Augenmerk wieder auf den moralischen Nutzen zu richten.³¹ In seinem Kommentar zu *Ep.* 58 nennt Brad Inwood das Verfahren „pragmatic break“;³² dort referiert Seneca eine sechsstufige Einteilung des Seienden, die er Platon zuschreibt, bevor er von seinem Gesprächspartner unterbrochen wird (*Sen. Ep.* 58,25):

²⁷ Williams (2003) zu *Ot.* 5,8 (S. 100). La Penna (1995) führt die Prominenz kosmologischer Themen in solchen Katalogen philosophischer Fragen auf ihre Herkunft zurück: Die augusteische Dichtung habe sie Seneca vermittelt (z.B. Verg. *Georg.* 2,475-482), sie selbst aus Euripides (*fr.* 910 N.² = *TrGF*) rezipiert, der wiederum von Anaxagoras abhängt. Dies ist aber, was Seneca angeht (wie hier gezeigt werden soll), keine hinreichende Erklärung.

²⁸ *Sen. Ot.* 7,4; s. dazu Williams (2003) 18.

²⁹ Graver (2012).

³⁰ *Sen. Q Nat.* 2,1,1: *Omnis de uniuerso quaestio in caelestia sublimia terrena diuiditur.*

³¹ Graver (2012) 8-91.

³² Inwood (2007) zu *Ep.* 58,25 (S. 131).

Quid ista' inquis ,mihi subtilitas proderit?' Si me interrogas, nihil; sed quemadmodum ille caelator oculos diu intentos ac fatigatos remittit atque avocatur, ut dici solet, pascit, sic nos animum aliquando debemus relaxare et quibusdam oblectamentis reficere. Sed ipsa oblectamenta opera sint; ex his quoque, si observaveris, sumes quod possit fieri salutare.

‚Was‘, fragst du, ‚werden mir diese feinsinnigen Überlegungen nützen?‘ Wenn du mich fragst, nichts; doch wie ein Graveur seinen Augen nach langer Anspannung und Ermüdung Erholung und Ruhe gönnt und ihnen, wie man so sagt, Nahrung zuführt, so müssen wir mitunter unserer Seele Erleichterung und Erholung verschaffen, indem wir ihr gleichsam Unterhaltung bieten. Aber die Unterhaltung soll auch selbst etwas beitragen; auch aus diesen Fragen wirst du, wenn du aufmerksam bist, etwas mitnehmen, das dir helfen kann.

Die Beschäftigung mit ontologischer Theorie wird als Erholung von seelischer Anspannung betrachtet; aber aus ihr könne auch etwas „Heilsames“ (*salutare*) gewonnen werden, und das wird dann im Folgenden erläutert: Platons Geringschätzung des sinnlich Wahrnehmbaren könne hilfreich sein, wenn es darum gehe, den Wert äußerer Güter zu relativieren (Sen. *Ep.* 58,25-29). Einen vergleichbaren Protest des Gesprächspartners, der den Philosophen auffordert, sich auf das moralisch Relevante zu konzentrieren, gibt es auch in den *Naturales quaestiones*, dort nun mit Bezug auf kosmologische Fragen; die Diskussion möglicher Ursachen von Naturphänomenen solle in eine moralische Nutzenanwendung münden; und so erklärt sich der Philosoph bereit, an die Erklärung von Niederschlägen noch eine mehr oder weniger passende Kritik menschlicher Laster anzuschließen, in diesem Fall am kulinarischen Luxus schneegekühlter Getränke (Sen. *Q Nat.* 4b,13,1).³³

,Quid istas' inquis ,ineptias, quibus litteratior est quisque, non melior, tam operose persequeris? quomodo fiant niues dicis, cum multo magis ad nos pertineat dici a te quare emendae non sint.' iubes me litem cum luxuria litigare? cotidianum istud et sine effectu iurgium est. litigemus tamen; etiamsi superior futura est, pugnantis ac reluctantis uincat.

‚Wozu‘, fragst du, ‚befasst du dich so gründlich mit diesen Albernheiten, durch die man zwar gebildeter, aber nicht besser wird? Du lehrst, wie Schnee entsteht, während für uns doch viel wichtiger wäre, von

³³ Zur Deutung dieser Passage vgl. Berno (2003) 146-148, Gauly (2004) 104-115, Williams (2012) 137-144.

dir zu hören, weshalb man ihn nicht käuflich erwerben soll.' Du willst, dass ich wider die Genusssucht streite? Das ist zwar ein banaler und nutzloser Zank, aber streiten wir dennoch! Auch wenn sie sich als überlegen erweist, soll sie doch nur gegen heftige Gegenwehr siegen.

Inwood und Graver heben zu Recht hervor, dass die scheinbare Selbstkorrektur des Philosophen, der den Wert seiner eigenen theoretischen Überlegungen dem Primat der moralischen Paränese unterordnet, eine ambivalente rhetorische Strategie ist.³⁴ Sie sichert die Philosophie gegenüber dem Vorwurf eines skeptischen römischen Publikums ab, sie biete nur eine theoretische Spekulation ohne praktische Relevanz. Aber das, was an Theorie geboten wird, wird durch die taktische Kehrtwende nicht aufgehoben, und das gilt für *Ep.* 58 ebenso wie für die *Naturales quaestiones*, wo die aitiologische Erklärung der Phänomene die Hauptsache ist.

Eine vergleichbare Strategie findet sich in der *praefatio* zum dritten Buch der *Naturales quaestiones*, das ursprünglich das erste war, so dass wir es hier mit der programmatischen Einleitung zum Gesamtwerk zu tun haben (*Sen. Q Nat.* 3 *praef* 1f.):

Non praeterit me, Lucili uirorum optime, quam magnarum rerum fundamenta ponam senex, qui mundum circumire constitui et causas secretaque eius eruere atque aliis noscenda prodere. quando tam multa consequar, tam sparsa colligam, tam occulta perspiciam? premit a tergo senectus et obicit annos inter uana studia consumptos.

Mir ist bewusst, bester Lucilius, wie groß das Vorhaben ist, dessen Fundamente ich jetzt in meinem hohen Alter lege; ich will die Welt mit prüfenden Blicken umkreisen und ihre geheimen Ursachen ans Licht bringen, um ihre Erkenntnis anderen zu vermitteln. Wann werde ich so viel erreichen, so Unterschiedliches zusammenbringen, so Verborgenes durchschauen? Mein Greisenalter sitzt mir im Nacken und wirft mir vor, meine Jahre mit sinnloser Tätigkeit vergeudet zu haben.

Die Ankündigung einer Kosmologie (*mundum circumire*) erscheint als eine letzte große Kraftanstrengung des alten Philosophen (der hier deutlich autobiographische Züge trägt); die frühere Tätigkeit, die nicht näher spezifiziert wird, erscheint demgegenüber im Rückblick als *uana studia*. Der Begriff *studia* wird man eher auf die vorausgehende lite-

³⁴ Inwood (2007) zu *Ep.* 58,25 (S. 131) und Graver (2012) 87-91; zur Rolle der Physik in Relation zur Ethik in der Stoa und in Senecas Philosophie s. auch Inwood (2009). Vgl. auch Cic. *Fin.* 5,54 und *Sen. Q Nat.* 6,32,1.

rarische Tätigkeit als auf politisches Handeln beziehen; in jedem Fall wird die Erforschung des Kosmos als eine Beschäftigung dargestellt, der eine besondere Würde eigen ist; dass die Kosmologie möglicherweise nur als Vorbereitung auf anderes, auf moralische Unterweisung diene, wird mit keinem Wort angedeutet. Anders aber sieht das am Ende der *praefatio* aus, wo vom Nutzen der Naturphilosophie die Rede ist; eine Abwendung von allem Schmutzigen und Körperlichen wird als ihr Vorzug bezeichnet; und es wird ihr ein – sekundärer – Nutzen im Kampf gegen das Laster zugeschrieben (Sen. *Q Nat.* 3 *praef.* 18):

Ad hoc proderit nobis rerum inspicere naturam: primum discedemus a sordidus; deinde animum ipsum, quo summo magnoque opus est, seducemus a corpore; deinde in occultis exercitata subtilitas non erit in aperta deterior. nihil est autem apertius his salutaribus quae contra nequitiam nostram furoremque discuntur, quae damnamus nec ponimus.

Der Nutzen, den uns die Betrachtung der Natur zuteilwerden lässt, liegt im Folgenden: Erstens werden wir uns vom Schmutz der Welt entfernen; zweitens werden wir sogar unsere Seele – da sie erhaben und groß sein muss – dem Körper entziehen; schließlich wird uns unser Scharfsinn, wenn er sich an dem geschult hat, was im Verborgenen liegt, keine schlechteren Dienste leisten, wenn er sich Offenkundigem zuwendet. Nichts ist aber offenkundiger als diese Lehren, die uns von unserer Verkommenheit und Raserei heilen sollen, Laster, die wir zwar verurteilen, aber nicht ablegen.

Die unterschiedlichen Gewichtungen, die die Kosmologie in *De otio* erfährt, wenn sie im fünften Kapitel als ein Feld autonomen Interesses erscheint, bevor sie im siebten Kapitel nur als Zwischenstation auf dem Weg zum Ziel dargestellt wird, erscheinen vergleichbar mit den erwähnten Passagen aus den anderen Werken, in denen das Verhältnis von ontologischer und naturphilosophischer Theorie und moralischer Paränese in einer Weise diskutiert wird, die ambivalent ist. Sowohl kosmologische Studien, die um ihrer selbst willen betrieben werden, als auch ihre Nutzbarmachung für die moralische Selbstvervollkommnung erscheinen als legitime Alternativen.

Die Kürze des Lebens und der Blick in die Zukunft

Am Ende des fünften Kapitels steht zunächst die Bekräftigung der These, dass der Mensch zur kosmologischen Kontemplation bestimmt

sei; im unmittelbaren Anschluss daran aber wird die eigene Argumentation geradezu unterminiert, und zwar durch die Klage, dass die Lebenszeit des Menschen nicht hinreiche, um der eigenen Bestimmung gerecht zu werden (Sen. *Ot.* 5,7):

Ad haec quaerenda natus, aestima quam non multum acceperit temporis, etiam si illud totum sibi vindicat. Qui licet nihil facilitate eripi, nihil neglegentia patiatur excidere, licet horas suas auarissime seruet et usque in ultimum aetatis humanae terminum procedat nec quicquam illi ex eo quod natura constituit fortuna concutiat, tamen homo ad immortalium cognitionem nimis mortalis est.

Der Mensch ist dazu bestimmt, diese Fragen zu stellen; doch überlege dir, wie wenig Zeit ihm dafür gegeben ist, selbst wenn er sie ganz dafür in Anspruch nimmt. Mag er sich keinen Moment unbedacht nehmen lassen oder durch Nachlässigkeit verlieren, mag er die ihm gegebenen Stunden sorgsam aufsparen, mag er das höchste Alter erreichen und keines der Jahre vergeuden, die die Natur ihm geschenkt hat – dennoch ist der Mensch für die Erkenntnis der Unsterblichen zu sterblich.

Das ist wohl nicht nur als rhetorische Zuspitzung zu verstehen, sondern als Vorverweis auf das folgende Kapitel, in dem vom Nutzen der Betrachtung die Rede ist (*Ot.* 6,4): Wenn es dem Philosophen zu Lebzeiten unmöglich sei, das in der Muße Erkannte in der Praxis zu bewähren, dann könne die Frucht der eigenen Reflexion der Nachwelt zugutekommen. Wenn erst Spätere den Nutzen solchen Philosophierens haben, dann kann damit nicht die Arbeit an der eigenen Vervollkommnung gemeint sein.³⁵ Auch der achte Brief spricht davon, dass erst die Nachkommen die Früchte des philosophischen *otium* genießen; zunächst heißt es, sie profitierten von den heilsamen Ermahnungen, die der Philosoph in seinen Schriften hinterlasse.³⁶ Wenig später ist es das Gespräch mit den Nachkommen, das einen Nutzen erbringt (Sen. *Ep.* 8,6):

Si haec mecum, si haec cum posteris loquor, non videor tibi plus prodesse quam cum ad vadimonium advocatus descenderem aut tabulis testamenti anulum inprimerem aut in senatu candidato vocem et manum commodarem? Mihi crede, qui nihil agere videntur maiora agunt: humana divinaque simul tractant.

³⁵ Graver (2012) 84-86.

³⁶ Sen. *Ep.* 8,2: *Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus: posterorum negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo; salutare admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando [...].* Vgl. auch *Ep.* 93,5.

Meinst du nicht, dass ich, wenn ich dies mit mir selbst oder aber mit der Nachwelt berede, größeren Nutzen stifte, als wenn ich als Rechtsbeistand Bürgerschaft leisten, mit meinem Siegelring ein Testament beglaubigen oder mich im Senat mit meiner Rede und meiner Stimme für einen Kandidaten einsetzen würde? Glaub mir: Wer nichts zu tun scheint, beschäftigt sich mit Höherem – sein Tun gilt Menschen und Göttern zugleich.

Aber der letzte Satz des Abschnitts führt einen neuen Gedanken ein: Der Philosoph, der sich aus der Politik zurückgezogen habe, verhandle *humana divinaque*, und dies kann sich kaum allein auf moralische Paränese beziehen; hier ist offenbar etwas Ähnliches gemeint wie die kosmologischen Reflexionen im fünften Kapitel von *De otio* bzw. die verehrende Betrachtung der göttlichen Weltordnung, von der das Ende des vierten Kapitels spricht. Das Gespräch mit der Nachwelt zielt auch darauf, ihr die eigene Erkenntnis der schönen Ordnung der Natur zu vermitteln, so dass die staunende Schau der Schönheit des Kosmos in den kommenden Generationen eine Fortsetzung findet. Wenn das vierte Kapitel von *De otio* vom Kosmopolitismus spricht, in dem das Wirken des Philosophen die Grenzen des eigenen Gemeinwesens überschreitet, so könnte man mit Blick auf solche Äußerungen, die eine Kommunikationsgemeinschaft mit den Späteren zu begründen versuchen, von einem Kosmopolitismus in der Dimension der Zeit sprechen. Und auch dazu finden sich Parallelen in den *Naturales Quaestiones*.

In der *praefatio* dieses Werkes ist, wie wir schon gesehen haben, von der allzu knapp bemessenen Lebenszeit des alten Philosophen die Rede, der erst jetzt ein großes neues Werk beginne bzw., wie es heißt, die Fundamente dazu lege. Es liegt nahe, sich als Lesepublikum für ein solches Projekt weniger die Zeitgenossen als die Späteren zu denken. Es dient jedenfalls nicht dem persönlichen Fortschritt, sondern ist für andere konzipiert (Sen. *Q Nat.* 3 *praef.* 1: *aliis noscenda prodere*). Auch das fünfte Kapitel von *De otio* spricht von Fundamenten, die es zu legen gelte (§ 5: *fundamenta uero iacit*), und auch sonst weist die Metaphorik Parallelen auf. Sie hebt Anspruch und Schwierigkeit des Unterfangens hervor, und dies ist wohl auch der Sinn der Lukrez-Reminiszenz: Wenn es heißt, das Denken durchbreche die *caeli munimenta* (§ 6), dann erinnert das an die *moenia mundi* im ersten Buch von *De rerum natura*, wo der unerschrockene Mut Epikurs gepriesen wird, der denkend alle Widerstände überwand (Lucr. 1,68-74). Bei Seneca ist es aber nicht ein heroischer Schulgründer, der ein für alle Mal die Schwierigkeiten kosmologischer

Erkenntnis überwindet; vielmehr wird sie als ein Prozess verstanden, der dann, wenn Kraft und Lebenszeit eines Philosophen an ihre Grenze stoßen, von anderen fortzusetzen ist.

Am deutlichsten wird dieser Gedanke im Traktat über die Kometen im siebten Buch der *Naturales Quaestiones* verhandelt. Die aitiologische Frage nach ihrer Erklärung wird gegen die aristotelische Tradition, die Kometen als Phänomen der Atmosphäre ansah, beantwortet: Kometen sind Himmelskörper auf festen Bahnen, auch wenn diese noch unbekannt sind. Was dieses Buch mit dem fünften Kapitel von *De otio* verbindet, ist, abgesehen vom Thema der Kosmologie, die religiöse Metaphorik, mit der die ungeklärten Probleme der Astronomie und die ihnen angemessene Haltung des Philosophen umschrieben werden. Der Mensch solle sich ihnen mit staunender Verehrung nähern.³⁷ Die Nachwelt kommt zunächst ins Spiel, weil ein Einwand, der gegen die eigene Theorie erhoben wird, entkräftet werden muss: Wenn Kometen feste Bahnen haben, warum sind diese dann, anders als die der Planeten, nicht bekannt?³⁸ Dies, so die Antwort, liege am langsamen Fortschritt der Erkenntnis, und dieser Gedanke wird dann auf die Zukunft ausgedehnt; ich zitiere nur einen Ausschnitt (*Sen. Q Nat. 7,25,4-7*, hier § 4f.):

Veniet tempus quo ista quae nunc latent in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia. ad inquisitionem tantorum aetas una non sufficit, ut tota caelo uacet. quid quod tam paucos annos inter studia ac uitia non aequa portione diuidimus? itaque per successiones ista longas explicabuntur. ueniet tempus quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur.

Es wird eine Zeit kommen, da die gründliche Untersuchung langer Zeiten das, was jetzt verborgen ist, ans Licht des Tages zieht. Eine einzige Epoche ist nicht genug, um so gewaltige Fragen zu klären, selbst wenn sie sich ausschließlich dem Himmel widmet. Wir teilen ja schließlich unsere so knapp bemessenen Jahre ungleich zwischen Denken und Laster auf. Deshalb wird sich dieses Wissen erst in langen Generationen entfalten. Es wird eine Zeit kommen, da sich unsere Nachkommen darüber wundern, dass wir so Offenkundiges noch nicht gewusst haben.

³⁷ Vgl. *Sen. Of. 5,8* mit *Sen. Q Nat. 7,301*: *Egregie Aristoteles ait numquam nos uerecundiores esse debere quam cum de diis agitur. [...] quanto hoc magis facere debemus, cum de sideribus, de stellis, de deorum natura disputamus, ne quid temere, ne quid imprudenter aut ignorantes affirmemus, aut scientes mentiamur!*

³⁸ *Sen. Q Nat. 7,25,3*; vgl. *7,30,2*.

Spätere Epochen werden sich über die aktuellen Defizite des Wissens und der Erkenntnis wundern. Und auch hier kommt Motiv eines Gesprächs zwischen den Generationen ins Spiel:³⁹

Contenti simus inuentis: aliquid ueritati et posteris conferant.

Seien wir mit dem zufrieden, was wir herausgefunden haben: Auch die Nachwelt soll noch etwas zur Wahrheit beitragen.

Senecas Forderung, auch die Nachwelt solle ihren Beitrag leisten, ist erfüllt worden, in diesem Fall durch Johannes Kepler; das Titelblatt seiner Abhandlung *De cometis* zitiert Senecas Text.⁴⁰ Der Verweis auf spätere Generationen wird in Kapitel 30 noch einmal aufgegriffen; der gegenwärtige Zustand der Kosmologie entspreche dem des Menschen, der noch in der Vorhalle eines Tempels stehe (Sen. *Q Nat.* 7,30,6). Wenn am Ende des fünften Kapitels von *De otio* die Sentenz steht, der Mensch sei für die Erkenntnis der Unsterblichen zu sterblich, dann wird die Arbeit des Philosophen an sich selbst und für die Nachwelt als Teil eines dynamischen Prozesses verstanden, der prinzipiell keinen Abschluss findet.

Drei Schwerpunkte bestimmten unsere Lektüre des fünften Kapitels von *De otio*: Die Frage nach möglichen aktuellen Bezügen führte nicht zu einer autobiographischen Deutung; dies schließt aber nicht aus, dass Zeitgenossen solche Bezüge gesehen haben; das Thema des Rückzugs aus der Politik und das einer Erweiterung der Grenzen des Wissens ist in Rom aktuell. Die Bedeutung der Kosmologie lässt sich nicht auf die Vorbereitung moralischer Anleitung reduzieren; es zeigt sich ein autonomes Interesse an kosmologischen Fragen, das mit dem Bedürfnis nach moralischer Weisung in Ausgleich gebracht werden muss. Gerade mit der Kosmologie verbindet sich bei Seneca der Gedanke eines zukünftigen Fortschritts des Wissens und der Erkenntnis; der Blick des Philosophen ist auf die Zukunft hin offen.

Bardo Maria Gauly
 Università Cattolica di Eichstatt
 Bardo.gauly@ku.de

³⁹ Sen. *Q Nat.* 7,25,7; ähnlich sind die Formulierungen in *Ep.* 33,10f.

⁴⁰ Kepler (1619); die zitierte Passage entspricht nach heutiger Zählung Sen. *Q Nat.* 7,25,7. Vgl. dazu Gauly (2012).

Literaturverzeichnis

- BÉNATOUÏL, T./BONAZZI, M. (Hgg.) *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden, 2012.
- BERETTA, M. [u.a.] (Hgg.) *Seneca e le scienze naturali*. Firenze, 2012.
- BERNO, F.R. *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*. Bologna, 2003.
- DIONIGI, I. (Hg.) *Lucio Anneo Seneca, De otio (dial. VIII). Testo e apparato critico con introduzione, versione e commento*. Brescia, 1983.
- DROSS, J. *Le philosophe dans la cité. Sénèque et l'otium philosophique*. Turnhout, 2021.
- GAULY, B.M. *Senecas Naturales Quaestiones. Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*. München, 2004.
- GAULY, B.M. „Aliquid veritati et posteris conferant: Seneca und die Kometentheorie der Frühen Neuzeit.“ In Beretta 2012: 143–159.
- GAULY, B.M. „Die Welt und ihre Grenzen bei Seneca und dem Älteren Plinius.“ In: Kuhn/Winter 2019: 33–52.
- GAZZARRI, T. *The Stylus and the Scalpel. Theory and Practice of Metaphors in Seneca's Prose*. Berlin/Boston, 2020.
- GRAVER, M. „Seneca and the *Contemplatio Veri. De otio and Epistulae Morales*.“ In Bénatouïl/Bonazzi 2012: 75–100.
- HEIL, M. *Die orientalische Außenpolitik des Kaisers Nero*. München, 1997.
- INWOOD, B. (Hg.) *Seneca, Selected Philosophical Letters, Translated with Introduction and Commentary*. Oxford, 2007.
- INWOOD, B. „Why Physics?“ In Salles 2009: 201–223.
- JOLY, R. „Curiositas.“ *AC* 30 (1961): 33–44.
- KEPLER, J. *De cometis libelli tres*. 1619.
- KUHN, B./WINTER, U. (Hgg.) *Grenzen. Annäherungen an einen transdisziplinären Gegenstand*. Würzburg, 2019.
- LA PENNA, A. „Per la storia del catalogo poetico dei temi filosofici.“ In La Penna 1995: 161–179.
- LA PENNA, A. *Da Lucrezio a Persio. Saggi, studi, note, con una bibliografia degli scritti dell'autore*. Firenze, 1995.
- REYNOLDS, L.D. (Hg.) *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*. Oxford, 1977.
- SALLES, R. (Hg.) *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford, 2009.
- SLANEY, H. *Seneca: Medea*. London [u.a.], 2019.
- VEYNE, P. *Weisheit und Altruismus. Eine Einführung in die Philosophie Senecas*. Frankfurt am Main, 1993.
- WILDBERGER, J. *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*. 2 Bände. Berlin/New York, 2006.
- WILLIAMS, G.D. (Hg.) *Seneca, De otio, De brevitae vitae*. Cambridge, 2003.
- WILLIAMS, G.D. *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca's Natural Questions*. Oxford, 2012.