

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 36 (1991)

**Artikel:** Senecas Naturales Quaestiones  
**Autor:** Gigon, Olof  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-660752>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## VIII

### OLOF GIGON

### SENECAS NATURALES QUAESTIONES

Es ist zweckmässig, zunächst einmal den problemgeschichtlichen Rahmen abzustecken, in welchem die *Naturales Quaestiones* (= *Nat.*) ihren Platz finden. Wir können uns da an keinen anderen wenden als an den Philosophen Cicero, der schon in der Zeit des Augustus der Klassiker der Philosophie in lateinischer Sprache geworden ist, den Seneca überaus selten nennt und der doch im philosophischen Œuvre Senecas im Hintergrund allgegenwärtig ist. An ihn bleibt Seneca gebunden und gegen ihn muss er sich unablässig behaupten.

Wir halten uns hier an Ciceros ethisches Hauptwerk *Definibus*. Da werden in sorgfältig auskalkuliertem Aufbau drei philosophische Systeme geprüft. Begonnen wird mit Epikur. Der Stil seines Philosophierens ist so ungepflegt und einfach, dass gewissmassen jedes Kind ihn verstehen kann. In der Sache wiederum ist seine Lehre so bedenklich, dass es unmöglich ist, mit ihr an die Öffentlichkeit zu treten; kein Magistrat könnte es wagen zu erklären, er wolle sich in seinem Handeln ausschliesslich vom Lustprinzip leiten lassen.

Es folgt die Stoa, in der als Methode die Dialektik herrscht, ein System abstrakter Definitionen, Dihäresen und Syllogismen, das so spitzfindig ist, dass Cicero gesteht, gewisse Dinge vermöge er selbst kaum zu verstehen (IV 2). Wichtiger ist eine etwas spätere Stelle (IV 7), in der er kategorisch erklärt, die-

jenigen, die sich die kleinen spitzen Fragen der Stoiker anhören, würden innerlich überhaupt nicht berührt, auch wenn sie in der Sache zustimmen; sie gehen genau gleich weg, wie sie gekommen waren. In der Sache selbst ist die stoische Lehre so versteckt, dass es unmöglich ist, mit ihr an die Öffentlichkeit zu treten; denn wie kann man einen Freund, dem Vermögenskonfiskation, Verbannung oder die Hinrichtung droht, verteidigen, wenn der Satz gilt, dass nur die Tugend ein Gut und alles Übrige gleichgültig ist?

Gemeinsam ist Epikur und den Stoikern ein gewisses Interesse an Naturphilosophie, soweit nämlich als sie der ethischen Erziehung dient. Bei Epikur lehrt sie die Furcht vor dem Tode und vor den Göttern zu überwinden, in der Stoa zeigt sie dem Menschen, welches sein Platz in der providentiell geordneten Welt ist (I 63-64 und III 73).

Diesen beiden Schulen steht nun der Peripatos gegenüber. Er pflegt einen anspruchsvollen, aber urbanen Stil ohne Vulgarität und ohne Künstlichkeit und seine Lehre von den drei Güterklassen wird den Realitäten des Lebens gerecht. Diese Lehre vermag das tägliche Handeln nicht nur des Gebildeten, sondern auch des Staatsmannes, Heerführers und Fürsten philosophisch zu leiten. Dazu kommt, dass nur der Peripatos der naturwissenschaftlichen Forschung einen selbständigen Wert zubilligt. Die Natur kennen zu lernen hat seinen Zweck in sich selber, und Cicero zitiert ausdrücklich die Reihe der zoologischen Schriften des Aristoteles, der botanischen Schriften Theophrasts (V 9-11). Dies ist ein Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit, um den sich die klassische Stoa des Zenon, Kleanthes und Chrysipp genau so wenig gekümmert hat wie Epikur. Naturphilosophie und Naturtheologie wurde zwar ausschweifend getrieben, doch die Welt der Pflanzen und Tiere, der Gewässer und der meteorischen Erscheinungen im sublunaren Raum interessierte nicht.

Es sei hier einen Augenblick innegehalten und allgemein formuliert. Unter den Aussagen der menschlichen Sprache haben

wir vor allem zwei Typen grundsätzlich zu unterscheiden. Wir können sie behelfsmässig Information und Werbung nennen.

Bei der Information geht es ausschliesslich um die Sache, die begriffen und zur Kenntnis gebracht werden soll, etwa im Sinne des διδάσκειν des platonischen *Gorgias*. Es muss exakt bestimmt werden, wovon die Rede ist und es wird ein Optimum an zwingender, für jedermann einsehbarer Richtigkeit angestrebt. Die Person dessen, der die Information erteilt, wie dessen, der sie entgegennimmt, ist gleichgültig und beliebig austauschbar.

Geworben wird dagegen für eine Überzeugung, die der Sprechende vertritt und für die der Angeredete gewonnen werden soll. Dies ist das πείθειν des platonischen *Gorgias*, und ich erinnere an eine kleine Szene, die Platon vielleicht aus einer Äusserung des historischen *Gorgias* selber übernommen hat (Grg. 456 b). Der Bruder des *Gorgias* ist Arzt und *Gorgias* selber begleitet ihn zuweilen bei seinen Patientenbesuchen. Da wird der Arzt die Diagnose feststellen und die der Diagnose entsprechende Therapie bezeichnen. Doch dies genügt nicht. Es muss ein Anderer, derjenige, den Platon Rhetor nennt, dazu kommen und den Kranken davon überzeugen, dass es für ihn gut ist, dem Arzt zu vertrauen und die von diesem beschriebene Therapie anzuwenden. Dieses Überzeugen hängt ganz an dem Charakter und der Autorität der Person, die überzeugen will, und an ihrer Fähigkeit, an der Person des Partners genau diejenigen Momente anzusprechen, durch die er ansprechbar ist und gewonnen werden kann. Da steht ein reiches Arsenal von Kunstmitteln zur Verfügung, deren Aufgabe nicht das Belehren, sondern das Beeinflussen ist. Dieser Mittel bedient sich schon Platon; und er weiss auch wie später Cicero (*Fin.* IV 7), dass es für das Überzeugen zum mindesten eine tödliche Gefahr gibt: die Langeweile, die durch eine gleichmässig dahinfliessende pedantische Systematik erzeugt wird. Da wird denn die Variatio zum Hauptgebot, die Fähigkeit, durch wechselnde Darstellungsweise und Stilhöhe das Interesse des Partners ununter-

brochen lebendig zu erhalten. Man könnte sogar an einem so spröden Werk wie dem platonischen *Politikos* nachweisen, wie spezialistisch dozierende, weiträumig ausgreifende und einfache Fragen einfach darlegende Abschnitte auf einander folgen, damit unter allen Umständen die Atmosphäre einer eintönigen Schulstunde vermieden wird. Der Gesprächsführer wechselt, dem *πείθειν* zuliebe, immer wieder den Ton und die Perspektiven.

Dies führt uns nun zu Senecas *Nat.*, die eingestandenermassen beides zu bieten versuchen, also (um es gleich so scharf als möglich zu formulieren) sowohl wissenschaftliche Information über meteorologische Probleme in der Tradition des Peripatos wie auch ein Werben um den Partner, der angesichts der Vergänglichkeit, die die ganze sublunare Welt beherrscht, in ein richtiges Verhältnis zu Leben und Tod gebracht werden soll; dies ist dann die sokratische Tradition der Seelenführung, die sowohl von der Stoa wie auch von Epikur uneingeschränkt aufgenommen worden ist.

*Naturales Quaestiones* sind *Problemata physika*.

Wissenschaft als *Problemata*-Forschung ist von Anfang an im Peripatos zuhause. *Problema* als Buchtitel findet sich bei Aristoteles und Theophrast, und die grossen *Problemata*-Sammlungen, die wir haben, gehören ganz und ausschliesslich dem Peripatos an. Bei Epikur wie bei Zenon erscheint der Begriff *Problema* nur am Rande; nur von Chrysipp werden dreimal *Φυσικὰ Ζητήματα* zitiert, alle drei Stellen (SVF II 429; 480; 665) ausgezeichnet durch eine rücksichtslose Ontologisierung der Phänomene; für eine distanzierte Observation des Einzelnen, seine Eingliederung in ein Ganzes und für die daraus ableitbare Aitiologie bleibt kein Raum.

Der auf Wissen um des Wissens willen bedachte Peripatos dagegen hat einen eigenen Stil der *Problemata*-Forschung entwickelt, an der Masse der Texte unmittelbar abzulesen, auch wenn es im einzelnen offen bleibt, wieviel Aristoteles und Theophrast und wieviel dem späteren Peripatos angehört.

Ausgegangen wird immer von einem autonomen Sonderproblem, das der Erklärung bedürftig erscheint. Der Spielraum ist fast beliebig gross: Warum beschreibt der Regenbogen nur einen Halbkreis und nie einen vollen Kreis? Warum bekommen die Männer meist eine Glatze, die Frauen nie? Warum ist das Wasser bestimmter Quellen übel schmeckend? usw. Meist werden mehrere Ursachen genannt, bei Aristoteles formlos mit  $\epsilon\tau\iota$  -  $\epsilon\tau\iota$  -  $\epsilon\tau\iota$  aufgereiht, von Seneca mit *primum* - *deinde* - *deinde* - *praeterea* wiedergegeben.

Dazu kann man bemerken, dass der Peripatos in der Regel an eine Mehrzahl einander ergänzender Ursachen denkt: sie ergeben zusammen eine befriedigende Erklärung. Zu bedenken ist aber auch ein anderer Aspekt. Auch Epikur fragt nach den Ursachen dieser oder jener Erscheinung. Darin steckt zu einem kleinen Teil der Einfluss Demokrits, der als erster grundsätzlich das Wissen als Einsicht in die Ursachen der Phänomene bestimmt zu haben scheint, und zu einem grossen Teil der Einfluss der Sokratik, die an Aetiologien nur soweit interessiert ist, als es notwendig ist, um dem Menschen die Ruhe des Gemütes zu verschaffen. So pflegt auch Epikur im Rahmen bestimmter Phänomene eine Vielheit von Ursachen aufzuführen. Doch sie dienen da nur dem Nachweis, dass man nicht wissen kann, welche von den angegebenen Ursachen die richtige ist. Man kann genau so gut die eine oder die andere Ursache annehmen. Dies wird dann ein Hinweis auf die Beschränktheit unseres Wissens überhaupt (dass solche Hinweise auch bei Seneca nicht fehlen, wird sich noch zeigen) oder dann ein Signal, dass solche Dinge, über deren Ursachen beliebig viele Meinungen möglich sind, vermutlich auch nicht wissenswert sind. Über Blitze und Erdbeben braucht man sich keine Gedanken zu machen; es genügt zu wissen, dass sie natürliche Ursachen haben, auch wenn wir nicht angeben können, welches die richtige Ursache ist. Seneca bleibt hier gegen Epikur im Bereich des Peripatos, der an die Begreifbarkeit der Naturphänomene glaubt. Lehrreich ist aller-

dings die Behandlung der Erdbeben (VI 5-21). Angeboten werden vier mögliche Ursachen: Wasser, Feuer, Erde und Luft/Pneuma. Einige Autoren kombinieren mehrere unter diesen Ursachen, so Demokrit; andere, wie Epikur, erklären, es sei möglich, mit einer dieser Ursachen auszukommen oder alle zusammen wirken zu lassen: die wichtigste Ursache ist indessen auch für ihn das Pneuma.

Für das Pneuma als entscheidende Ursache optiert auch Seneca selbst. Damit schliesst er sich teilweise an Poseidonios an (Fr. 320 Theiler), doch nur teilweise. Denn wenn dieser zwei Formen der Einwirkung des Pneuma auf die Erdoberfläche kennt, so fügt Seneca ausdrücklich (*Ego et tertium illud existimo, etc.*) eine dritte Form bei, für die ein besonderes lateinisches Wort zur Verfügung steht, *tremor terrae*. Dies könnte uns zur Frage weiterführen, ob ihn in diesem Punkt etwa Varro mit seiner Darstellung des altlateinischen Sprachgebrauchs angeregt haben könnte (vgl. dazu V 16, 4; II 56).

Das ist eine Diskussion durchaus in der Art peripatetischer Wissenschaftlichkeit. Spürbar ist dabei eine diskrete Sympathie für Epikur und ein auch sonst zu beobachtendes Bestreben, auch und gerade der eigenen, in diesem Falle durch Poseidonios vertretenen Schule gegenüber seine Selbständigkeit zu betonen. Die *nostri* werden oft genug angeführt, aber nur selten ohne eine kritische oder geradezu abweisende Stellungnahme (etwa I 8, 4; IVb 5, 1; IVb 6, 1; VII 20, 1; VII 22, 1). Hier darf man zweifellos mit dem unterirdisch wirkenden Einfluss Ciceros rechnen. Seneca ist zwar kein Akademiker, doch dass er sich Ciceros Anspruch, an kein Dogma gefesselt zu sein und über Alles frei und vorurteilslos urteilen zu können (vgl. die eindrucksvolle und entscheidende Stelle *Ac.* II 7-9), zu eigen gemacht hat, ohne jemals Cicero zu nennen, scheint mir evident.

Es ist ja auch bezeichnend, dass er unter den Klassikern der Stoa nur Zenon und diesen ein einziges Mal nennt (VII 19,1 = *SVF I* 122), und noch bezeichnender ist es, dass von Arnim in

seinen *SVF* aus dem gesamten Material der *Nat.* nur gerade diese eine Stelle aufgenommen hat. Vermutlich stand er unter dem nicht ganz falschen Eindruck, dass in den *Nat.* unter den Stoikern bloss Poseidonios einigermassen ausführlich zu Worte kommt (ob Theiler in seiner Fragmentsammlung Fr. 318-333 zuviel oder zuwenig aufgenommen hat, ist an dieser Stelle nicht zu untersuchen), und dass sich im übrigen Seneca (gewiss nicht ohne einige Anregung durch Poseidonios) in seinen naturwissenschaftlichen Darlegungen ganz an den Peripatos gehalten hat. Darauf führt auch die folgende Beobachtung. Während Cicero bekanntlich in *Nat. deor.* II die stoische Theologie und ihre konsequent anthropozentrische Teleologie (angekündigt schon in I 4) in einem figurenreichen Gemälde dargestellt hat, begnügt sich Seneca mit erstaunlich sparsamen Hinweisen. Er weist protreptisch nach, wie der Mensch die guten Gaben der Natur (Spiegel, Winde, auch den Schnee) schändlich zu missbrauchen pflegt; weiter geht er nicht.

Philosophisch von besonderem Interesse ist darüber hinaus nur die Auseinandersetzung über die etruskische Blitzlehre (II 32-51). Da wird die primitive etruskische Teleologie (Gott sendet Blitze und Vögel, um dem Menschen dies oder jenes anzuzeigen) sozusagen unterlaufen durch die allgemeine These, dass in einem vollkommen geordneten Kosmos notwendigerweise Alles zeichengebend sein wird und alles Gegenwärtige auf Künftiges hinweist. Nicht nur die fünf Planeten, sondern alle Gestirne geben Zeichen; es ist nur unsere menschliche Unwissenheit, die diese Zeichen nicht zu lesen versteht. Alles hat irgendeinen Zweck; es sind nur die Menschen, die bloss wenige dürftige Zwecke wahrzunehmen vermögen. Zu rechnen ist mit einem Universum, in dem Alles auf Alles bezogen ist und die kleinliche Teleologie der Etrusker, aber auch des Stoikers bei Cicero jegliche Bedeutung verliert. Man wird hier wie dort Poseidonios vermuten; aber ob und wie dies Alles auf eine widerspruchsfreie Doktrin zurückgeführt werden kann, ist eine andere Frage.

Die Begrenztheit des menschlichen Wissens zu betonen dürfte kaum ein Anliegen der Stoa gewesen sein; bei Cicero jedenfalls treten sowohl Cato wie auch Antiochos, der Zögling der Stoa, äusserst selbstsicher auf. Dies ist eher peripatetischer und (wenigstens in Sachen der Naturwissenschaft) auch epikureischer Stil.

Stoisch ist natürlich die Lehre vom Fatum, die Seneca mit der Blitzlehre der Etrusker konfrontiert. Es bleibt allerdings letzten Endes offen, wie diese Lehre mit dem Glauben an die Wirkung der *procurationes* und *expiationes*, der auch in der römischen Religion fest verankert ist, vereinigt werden kann. So kommt es denn auch zu der Wendung II 38, 3, in der Seneca ausdrücklich erklärt, die Frage *quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio* müsse später einmal diskutiert werden. Dass er damit auf seine *moralis philosophiae libri* verweist, die er damals gleichzeitig plante, ist möglich (so neuestens D. Vottero *ad loc.*), aber nicht beweisbar. Umgekehrt verführt natürlich der Wortlaut des Satzes bei Seneca zur Frage, ob etwa in Augustins *De libero arbitrio* ein Einfluss Senecas nachgewiesen werden könnte; es versteht sich ja von selbst, dass die christliche Theologie dieses Problem wie viele andere schon aus älterer Tradition übernommen und ihren eigenen Gegebenheiten nur angepasst hat.

Dezidiert gegen Epikur (meist ohne ihn zu nennen) wendet sich Seneca nur in einem einzigen Punkte. Der Kosmos ist für ihn natürlich nicht ein durch zufällige Verflechtung der Atome entstandener Gegenstand, sondern ein durch das Pneuma gelenktes Lebewesen. Diese fundamental stoische These, an der Seneca gegen alle naheliegenden und bösartigen Angriffe des Karneades (die wir aus Cicero und z.T. Sextus Empiricus kennen) unbeirrbar festhält, erlaubt ihm auch, unbedenklich den Kosmos als Lebewesen mit den Menschen als Lebewesen zu vergleichen. Manche kosmische Phänomene lassen sich begreifen, indem man auf entsprechende, am Menschen zu beobachtende

Phänomene zurückgreift. Auf Einzelheiten gehe ich hier nicht ein, bemerke aber immerhin, wie nahe Seneca mit seinen Aitiologen zuweilen an Thesen der frühen Vorsokratik von Anaximander an herankommt. Gerade die *Nat.* zeigen, wie manche naturwissenschaftliche Probleme, die im 6. Jhdt. v. Chr. formuliert worden sein müssen, noch für Seneca und seine Zeit ihre Aktualität behalten haben.

\*

Gegenstand Senecas sind *Problemata physika*, und so haben wir nun zu fragen, was hier unter *Physika* und φύσις verstanden werden soll. Damit ist das Problem der Komposition der *Nat.* im Ganzen gestellt.

Der Titel selbst zeigt zunächst an, dass wir es nicht mit einem geschlossenen System, sondern mit einer Reihe von Einzelfragen zu tun haben. Es sind indessen nicht beliebige Fragen. Wir sehen auf den ersten Blick, dass auf der einen Seite weder Zoologie und Botanik noch auf der anderen Seite die Astronomie berücksichtigt werden. Pedantisch gesagt bewegen wir uns also im Raum zwischen der Erde und dem Monde, im sublunaren Raum. Freilich scheint hier wie dort eine Ausnahme vorzuliegen. Meere, Flüsse, Quellen und vor allem der Nil sind terrestrische Erscheinungen und von den Kometen betont Seneca nachdrücklich, dass sie nicht flüchtige Ergebnisse bestimmter Konfigurationen im meteorologischen Bereich sind, sondern *aeterna opera naturae* (VII 22, 1), also den Planeten gleichzuordnen.

Doch einfach liegen die Dinge nicht, und Seneca hat hier wie immer gewusst, was er tat.

Wir müssen zuerst auf die Gruppierung der Bücher eingehen. Schon die handschriftliche Überlieferung zeigt eine erstaunliche Unsicherheit in der Numerierung. Die Unsicherheit wurde noch grösser, als nachgewiesen wurde, dass Buch IV aus zwei heterogenen Teilen besteht, also in IVa und IVb

aufgelöst werden muss. Ich bin, um es kurz zu sagen, überzeugt, dass die von A. Rehm 1907 entwickelte, dann von W. Theiler und neuestens auch von D. Vottero gebilligte Hypothese die allein mögliche und richtige ist. Die Kalamität begann damit, dass der Archetypus aller Codices schon früh am Anfang und am Ende mehrere Blätter verloren hatte. Später muss wiederum der massgebende Codex in der Mitte auseinandergebrochen und dann falsch wieder zusammengesetzt worden sein. Die ursprüngliche Reihenfolge ist demnach: IVb, V, VI, VII, I, II, III, IVa. Dem Inhalt nach ergibt dies: (1) Wolken-Regen, Schnee, (2) Winde, (3) Erdbeben, hier eingeordnet, weil die Erde als solche unbeweglich ist und nur durch Einwirkung eines anderen Elementes, der Luft, in Erschütterung gebracht werden kann, (4) Kometen, (5) Wetterleuchten und andere Feuererscheinungen im sublunaren Raum, (6) Blitz und Donner, (7) Gewässer, (8) der Nil.

Drei Gruppen von Büchern lassen sich unterscheiden. (1), (2), (3) sind alle samt Erscheinungen und Wirkungen der Luft, des Pneuma (Seneca verwendet lässig bald *aer*, bald *spiritus*), also desjenigen Elementes, das nach der stoischen, vor allem in (6) 2-11 skizzierten Lehre das Alles durchdringende. Alles vereinheitlichende Element ist (im Sinne von *SVFII* 366-368; 391; 1013) und insofern weit über das Feuer hinaus das den ganzen Kosmos beherrschende Element. Angemessen folgt in (4), (5) und (6) die Reihe der Erscheinungsweisen des Feuers im meteorischen Raum; vom supralunaren Raum, in dem das Feuer als Aether eigentlich zuhause ist, ist nur beiläufig die Rede. Es verbleiben (7) und (8), die es mit dem Ursprung und den Eigentümlichkeiten der Gewässer auf der Erde zu tun haben. Dass in (8) nur ein Sonderproblem, das besonders interessant ist, aus dem Zusammenhang von (7) herausgelöst wurde, sagt Seneca selbst 7, 26, 1.

Doch auch das (7). Buch wirkt wie ein Anhang, näher verbunden nur mit (3). Dort wurde vorausgesetzt, dass sich im Erdinneren weite höhlenartige Räume befinden; wenn die Luft,

das Pneuma in diesen Räumen in heftige Bewegung gerät und unterirdische Stürme entstehen, so bringen diese an bestimmten Stellen die Erde zum Beben. In jenen unterirdischen Räumen befindet sich indessen nicht nur Luft, sondern auch Wasser, ungeheure Flüsse und Seen (auffallend, dass der Mythos des platonischen *Phaidon* 109 a ff., der eine ähnliche Anschauung voraussetzt, nicht berücksichtigt wird). Es sind diese unterirdischen Gewässer, die unaufhörlich die Flüsse und Meere auf der Erde speisen. Da ist ein Zusammenhang erkennbar, auch wenn Buch (7) im ganzen sich mit der Aufreihung von Einzelphänomenen begnügt (meist wohl aus Theophrasts gelehrttem Werke Περὶ ὕδατων).

Anders steht es mit Buch (4), das von den Kometen handelt. Da haben wir eine sehr bemerkenswerte Situation. Seneca stellt sehr rasch die Frage, ob die Kometen nur flüchtige Feuererscheinungen im sublunaren Raum sind oder ob sie zu den *aeterna opera naturae* gehören (2, 1 und 22, 1). Das Gesamtsystem, dem er zunächst folgt, versteht die Kometen als Feuererscheinungen wie die Sonnenhöfe, die Nebensonnen, Wetterleuchten und Blitz. Das ist die These der meisten Autoritäten, und darum ist auch das Kometenbuch an der Stelle eingereiht, an der wir es lesen, zusammen mit (5) und (6). Doch genau diese These bekämpft Seneca durch das ganze Buch hindurch; wie weit mit eigenen Argumenten und wie weit gestützt auf Autoritäten, die wir nicht sicher zu benennen vermögen, bleibe dahin gestellt. Jedenfalls gehören für ihn die Kometen in die Nähe der Planeten, also nicht in den sublunaren, sondern in den supralunaren, astronomischen Raum, den er im übrigen aus seinen *Problemata* ausklammert. Er hat die Anordnung, die er übernommen hatte, nachträglich korrigiert und es dabei in Kauf genommen, dass damit ein Phänomen zur Sprache kam, das streng genommen nicht die Meteorologie, sondern die Astronomie anging.

Sehen wir von den Sonderfällen (7)/(8) und (4) ab, so haben wir ein Ganzes, das trotz der urban lässlichen, an den Stil der

*Briefe an Lucilius* erinnernden Darstellungsweise seinen Charakter als ein Stück systematisch abgehandelter Naturwissenschaft vorwiegend peripatetischer Provenienz nicht verleugnet.

Als ein Gegengewicht zu dieser Wissenschaft sind, wie sich auf den ersten Blick zeigt, die Prologie und Epilogie der einzelnen Bücher konzipiert; doch auch sie sind sorgfältig auf einander abgestimmt.

Es verlohnt sich, gerade unter diesem Gesichtspunkt bei ihnen zu verweilen. Der erste Prolog, der dem Buch über Wolken, Schnee und Regen vorausging, ist verloren. Wir dürfen vermuten, dass er sehr umfangreich war und zwar nicht zuletzt darum, weil das nachfolgende Buch über die Winde als einziges ohne einen Prolog beginnt und sofort die Definition des Windes zur Diskussion stellt. Der Epilog des ersten Buches geht von derselben sokratischen Frage aus (Kap. 13), die uns im Epilog des Erdbebenbuches (3), 32 und in demjenigen von Buch (6) über Blitz und Donner wieder begegnet: Ein Wissen, das bloss informiert, ist gleichgültig; was wir brauchen, ist ein Wissen, das uns besser macht und das uns vor allem über die Angst vor dem Tode hinwegzuhelfen vermag. Allerdings gibt Seneca zuweilen zu verstehen, dass wir gerade dieses Wissen nur auf dem Weg über die Erforschung der Natur zu erlangen vermögen. Dabei ist der Epilog des ersten Buches ein Grenzfall. Von der Aetiologie des Schnees war die Rede, doch in Kap. 13 kippt der Gedanke um in die These, nicht die naturwissenschaftliche Erforschung des Schnees ist wichtig, sondern die ethische Mahnung, man dürfe den Schnee nicht als ein Instrument zur Befriedigung unserer kulinarischen Ausschweifungen missbrauchen. Was folgt, ist ein halb gelehrte medizinische Erörterung der Tatsache, dass nur ein übersättigter und überreizter Magen das Bedürfnis haben kann, sich durch die Zufuhr von Schnee einige Erleichterung zu verschaffen. So mündet das Buch in eine leidenschaftliche Polemik gegen die hemmungslose Genussucht der zeitgenössischen römischen Gesellschaft.

Vergleichbar ist der Epilog des (2). Buches über die Winde. Nur wird hier stärker als zuvor der Gegensatz zwischen dem von Gott gesetzten Zweck der Winde und dem Missbrauch der Winde durch den Menschen herausgearbeitet. Denn die Winde sind es, die es dem Menschen möglich gemacht haben, auf das Meer hinauszufahren, Flotten auszurüsten und Krieg und Verwüstung in ferne Länder zu bringen. Es gibt nichts Nützliches, was der Mensch nicht in sein Gegenteil verkehrt, und den Schluss bildet das einzige Zitat Platons in den *Nat.* ein uns sonst nicht überliefertes Bonmot, das bis in den Wortlaut hinein an ein Fragment Heraklits, *Vorsokr.* 22 B 85, erinnert; wir werden vielleicht sogar den schwer deutbaren Text Heraklits von dieser Stelle her interpretieren dürfen: Die Leidenschaften verführen den Menschen dazu, für Kleinigkeiten ihr Leben (ihre Seele?) zu verkaufen.

Das nachfolgende Buch beginnt mit einem aktuellen Ereignis, der Erdbebenkatastrophe, die Campanien wenige Jahre zuvor heimgesucht hatte. Da steht nicht der Missbrauch der durch Gott und die Natur geschenkten Güter zur Diskussion, sondern die ungeheure Angst vor dem Tode, die ein Erdbeben verbreitet. Geschildert wird zuerst diese Angst, dann sofort dargelegt, wie man sie überwinden könne (Kap. 1, 4-3, 4). Angeboten werden nur zwei, untereinander völlig verschiedene Möglichkeiten. Gegen den Tod als solchen hilft nur der Gedanke, dass Alle einmal sterben müssen und dass es gleichgültig ist, auf welche Weise man stirbt: man kann in einem Erdbeben begraben werden oder bei Tisch an einem Stück Speise ersticken, — dies kommt schliesslich auf dasselbe hinaus. Von der Perspektive, die Platon im *Phaidon* eröffnet, ist überhaupt nicht, vom Gedanken Epikurs, dass der Tod auch eine Erholung vom Ungemach des Lebens bedeuten kann, ist nur am Rande die Rede, — und dies obschon Seneca zuweilen die Wendung aufnimmt, der Tod sei die Lösung der Seele vom Körper ((6) 59, 4; (7) *Praef.* 18); was dies heissen soll, erfahren wir freilich nicht.

Ganz anders ist die Erwägung in Kap. 3, die Erdbeben würden nicht von den Göttern gesandt, sondern beruhten ganz auf natürlichen Ursachen. Gerade darum ist die Naturwissenschaft wichtig, weil wir durch sie diese Ursachen kennen lernen und damit zum mindesten von einer bestimmten Angst befreit werden. Der Epilog wiederholt und vertieft dieselben Gedanken; merkwürdig epikureisch tönt der Satz, wir werden *felices*, wenn wir weder die Menschen noch die Götter noch die Dinge noch den Zufall fürchten; und wenn wir in der *εὐδαιμονία* mit den Göttern wetteifern wollen, so müssen wir einfach jederzeit und überall auf den Tod vorbereitet sein (Kap. 32, 5).

Betont nüchtern ist dem gegenüber der Eingang des nachfolgenden Buches über die Kometen. Äusserst knapp wird auf die Tatsache aufmerksam gemacht, dass auf die Menschen nicht das Grossartige, sondern nur das Seltene einen Eindruck macht. Zu solchen seltenen, ebenso erstaunlichen wie schwer zu erforschenden Erscheinungen gehören die Kometen.

Ich erwähnte schon, dass Seneca hier eine von der *opinio communis* abweichende Theorie vorträgt. Dann ist es auch nicht allzu befremdlich, dass der wissenschaftliche Text mit dem Eingeständnis schliesst, wir Menschen vermöchten in solchen Dingen kein sicheres Wissen zu erlangen. Wir wissen kaum etwas von Gott und nicht viel mehr von der Welt; immerhin darf auf einen Fortschritt im Wissen gerechnet werden (Kap. 30, 5-6). Dann aber kippt der Gedanke abermals um ins Ethische: Wie es mit dem Fortschreiten in der Philosophie steht, ist eine offene Frage (auf die historisch wichtige Stelle Kap. 32, 2 gehe ich hier nicht ein); sicher ist aber, dass wir in der sittlichen Verworfenheit ununterbrochen weiterschreiten. Allerdings: selbst wenn wir alle Anstrengungen auf die Philosophie richten würden, würden wir nur zu einem unvollständigen Wissen gelangen: *Vix ad fundum veniretur, in quo veritas posita est* (Kap. 32, 4).

Ein in einem gewissen Masse geschlossenes Ganzes bilden die Prolog der Bücher (5), (6), (7) und (8). Ich charakterisiere sie der Reihe nach.

Der erste dieser Prolog ist ein Lob der Kosmologie und der Erforschung alles dessen, was oberhalb der Menschenwelt ist. Da verlohnt es sich, einen Augenblick die Position der alten Sokratik, wie sie etwa durch Xen. *Mem.* I 1, 11-15 oder Aristippos, Fr. 166 Giannantoni, vertreten wird, zu bedenken. Die Naturphilosophie ist erstens entweder ein Bereich, über den wir nichts wissen können oder, wenn wir ihn kennen können, so entsteht ein Wissen, das nichts zu unserem ethischen Fortschritt beiträgt; zweitens greifen wir mit solcher Forschung in den Raum des Übermenschlichen ein und da ist zu vermuten, dass die Götter ihn uns mit Absicht verschlossen haben. Wer es dennoch wagt zum Übermenschlichen vorzudringen wie Anaxagoras und zu berichten, was er dort erfahren hat, handelt genauso ruchlos wie der mythische Tantalos (*Vorsokr.* 59 A 1, 8 und A 20 a).

Von alledem ist bei Seneca nicht die Rede. Unbedenklich geht er von der These aus, dass dem Irdischen als dem bloss Menschlichen das Überirdische als das Göttliche gegenübersteht und dass wir zu dieser göttlichen Welt zugelassen sind, weil wir in unserem innersten Wesen mit der Gottheit verwandt sind. Wir dürfen also hinausgehen über das, was unsere Augen zeigen, zu dem, was grösser ist als alles Sichtbare. Da verwandelt sich die Kosmologie in Theologie, und dreimal wird in Stichworten eine Reihe von theologischen Problemen berührt, über die ihrerseits ganze Bücher geschrieben werden könnten: in 3, in 13-14, in 16-17, und der letzte Satz des Prologes ist in der Weise Senecas eine Pointe, die alles Gesagte zusammenfasst: Der Naturforscher sieht ein, dass Alles dürftig ist, wenn er einmal die Dimensionen Gottes begriffen hat.

Dann folgt so unvermittelt der Einstieg in ein begrenztes und durchaus nicht spektakuläres naturwissenschaftliches Problem, die verschiedenen Feuererscheinungen in der Zone der Luft und der Meteora, dass nicht nur Eduard Zeller durch diesen Absturz aus dem Erhabenen in das vergleichsweise Banale schockiert

war; da ist denn von unüberlegter und flüchtiger Komposition des Textes die Rede. Ich vermute, dass man gerade umgekehrt argumentieren muss. Seneca hat selbstverständlich gewusst, dass zwischen dem letzten Satz des Prologes und dem ersten Satz des Haupttextes dem Leser ein geradezu absurd grosser Sprung zugemutet wird. Doch genau dies hat er selbst gewollt, und gerade der jähe Wechsel zwischen theologischem Tiefsinn und nüchterner Naturforschung entspricht seiner bewussten Absicht.

Dazu noch einige Einzelheiten. Die theologischen Probleme als solche sind, wie angedeutet, von grösstem Gewicht. So verbirgt sich in der Frage, ob Gott ganz auf sich bezogen bleibt oder ob er zuweilen uns Menschen zugewandt ist, der Gegensatz, auf dem Cicero seine Bücher *De natura deorum* aufgebaut hat: hier der Gott Epikurs (und des Aristoteles), der ganz bei sich selbst verweilt oder dort der weltschaffende Gott der Stoa (und des platonischen *Timaios*). Dazu tritt in 16 die weitreichende Frage, ob der schaffende Gott sich sein Material selber schafft (wir kommen in die Nähe der *Creatio ex nihilo...*) oder ob er mit gegebenem Material arbeiten muss, das seinem gestaltenden Willen nicht selten Widerstand entgegengesetzt. Der Naturforscher sieht die Welt «von oben» (8) und entdeckt sie als einen winzigen Punkt, wie dies schon Ciceros *Somnium Scipionis* (*Rep.* VI 16) aus alter Tradition angedeutet hatte. An denselben Text wird man auch erinnert, wenn der Naturforscher aufgefordert wird, sich vom Körper zu lösen und *velut vinculis liberatus* zu seinem Ursprung zurückzukehren (11-12). Allerdings während bei Cicero die Seele sich in der Tat selbständig macht und als körperlose und unsterbliche Seele den Rückweg zu ihrem göttlichen Ursprung findet, bleibt es unklar, was die entsprechenden Wendungen bei Seneca eigentlich meinen. Denn auch und gerade in den *Nat.* wird dem Leser immer wieder eingehämmert, dass der Tod den ganzen Menschen tötet und dass es gilt, eben diesem totalen Tode tapfer ins Auge zu blicken. Dann

aber scheinen sich die Äusserungen unseres Prologes zu reinen Metaphern zu verdünnen.

Eine andere Beobachtung darf man daneben stellen. Die theologischen Passagen sind, wie ich sagte, problemgeschichtlich von grösstem Gewicht. Dem steht gegenüber, dass in den *Nat.* auf weite Strecken die Begriffe *deus*, *natura*, *fatum*, *providentia* nahezu unterschiedslos neben einander verwendet werden. Neben äusserst exakten (und insofern philosophisch fruchtbaren) Formulierungen steht der Versuch einer Synthese verschiedener Theoreme, der auf den Leser beliebig und beinahe unverbindlich wirkt; am deutlichsten natürlich in (6) 45, wo in eminent stoischer Manier Aussagen verschiedenster Provenienz auf die Gottheit gehäuft werden. Jedenfalls will der erste Prolog dieser Reihe zeigen, dass nur durch die Naturforschung der Mensch zur Einsicht in die Nichtigkeit aller irdischen und menschlichen Dinge gelangen kann.

Vollkommen anders ist der nächste Prolog, (6) 1-11, den W. Theiler vielleicht etwas gar zu summarisch dem Poseidonios zugewiesen hat (Fr. 331 Th. mit Kommentar). Betont sachlich wird die Frage nach dem Ganzen der Welt in die drei grossen Bereiche aufgeteilt: (I) den Bereich des Supralunaren, also Astronomischen, wo das Element des Feuers herrscht und die Gestirne sich bewegen; einige Sonderfragen werden knapp ange deutet; (II) den Bereich des Sublunaren, also des Meteorischen im Sinne des Aristoteles, Theophrast und auch des Poseidonios, also Alles, was sich unter dem Monde und über dem Erdboden abspielt. Hier ist das herrschende Element die Luft und das Pneuma. Endlich haben wir (III) den Bereich der Erde selber, der Gewässer und der Lebewesen auf der Erde.

Zur Auflockerung werden gleich zwei Einzelprobleme gestreift.

Die Erdbeben gehören nicht etwa dem dritten, sondern dem zweiten Bereich an, weil die Kraft, die die Erde erschüttert keine andere ist als die Luft und das Pneuma. Die Frage nach der Erde

im ganzen muss sowohl beim ersten wie auch beim dritten Bereich behandelt werden. Denn zu fragen ist sowohl nach der Beschaffenheit der Erde als solcher wie auch nach der Stellung der Erde im Universum.

Das für Seneca entscheidende Moment wird sofort in Kap. 2 anhand der schon erwähnten stoischen Dreiteilung der Einheitlichkeiten herausgearbeitet. Einheitlich im strengsten Sinne des Wortes und darum Alles durchdringend und Alles mit Allem verbindend ist nur das Element der Luft und das Pneuma; es erfährt zwar Einwirkungen vom Feuer, das aus dem obersten Bereich in den Pneuma-Bereich einwirkt, doch es zeigt sich deutlich, dass das in der Welt und vor allem für den Menschen weitaus wichtigste Element gerade nicht das Feuer, sondern die Luft und das Pneuma ist.

Eingeschoben wird in Kap. 3-5 die Distinktion zwischen «Teil» ( $\muέρος$ ) und «Material» ( $\σλη$ ); ich gehe auf den z.T. zerstörten und noch nicht befriedigend wiederhergestellten Text nicht näher ein. Kap. 6-11 ist eine Schilderung der alles umgreifenden Aktivität der Luft/Pneuma. Dies ist die Doktrin, die die *Nat.* im ganzen beherrscht und den systematischen Zusammenhang zwischen den einzelnen Problemen herstellt.

Interessant ist hier einmal die These, dass das Universum genau so durch das Pneuma zusammengehalten wird wie unser Körper (die Parallele Weltkörper-Menschenkörper zieht sich durch das ganze Werk hindurch), und sodann (damit zusammenhängend) die diskrete, aber eindeutige Polemik gegen den epikureischen Atomismus (Kap. 6, 2-4 und Kap. 7). Von der Bösartigkeit der Polemik des Poseidonios, von der uns Cicero, *Nat. deor.* I 123-124, einen Begriff gibt, ist keine Rede.

In einem augenscheinlich kalkulierten Gegensatz zum vorangehenden Prolog gibt sich dieser Prolog (6), 11 ausdrücklich als eine Vorbereitung auf die nachfolgende spezialistische Untersuchung; von einem Gedankensprung ist gerade hier nicht die Rede.

Eine Frage, die wir hier nicht verfolgen können, ist die, wie sich unser Text, der so stark den Vorrang der Luft und des Pneuma betont, zu Cicero *Nat. deor.* II im ganzen verhält, das die Forschung auf weite Strecken hin (die Hinweise auf Kleanthes eingeschlossen) auf Poseidonios zurückzuführen geneigt ist. Letzten Endes kennen wir trotz den Anstrengungen Theilers und von Edelstein-Kidd Poseidonios noch viel zu wenig; die Rolle, die er in der Philosophie des 2.-1. Jhdts. v. Chr. und darüber hinaus gespielt hat, ist nach wie vor höchst undurchsichtig.

Abermals anders ist der nächste Prolog, in dem nun Seneca von sich selber spricht. Er ist sich seines Wagnisses bewusst, wenn er es nun als *senex* unternimmt, den Kosmos zu erforschen und nach dessen Ursachen und Geheimnissen zu fragen. Sein bisheriges Leben hat er *inter vana studia* vertan, und was er in einer *aetas male exempta* versäumt hat, muss er nun in aller Eile nachtragen. Da wird plötzlich der Abgrund sichtbar, der Senecas Situation von derjenigen Ciceros trennt. Cicero ist gleichmäßig beansprucht durch seine Liebe zur Philosophie und durch seine politische Pflicht als Römer. Er wird nicht müde zu versichern, dass er niemals die Philosophie aus den Augen verloren, aber auch niemals seine politische Arbeit zugunsten der Philosophie vernachlässigt habe; er hat nur so weit philosophiert, als ihm die politischen Verpflichtungen Zeit dazu liessen. Bei Seneca ist dies alles radikal anders. Es gibt keine Politik mehr. Es gibt nur noch Verwaltung im Dienste des Princeps, und sie ist nur lästig und zuweilen gefahrvoll. Dergleichen hat schon Epikur, der Zeitgenosse der ersten hellenistischen Könige, gesagt. Aber es bleibt doch ein starkes Stück, wie Seneca die Jahre seiner Tätigkeit als Berater des Princeps einfach als *vana studia* abfertigt und den Leser nicht einmal erraten lässt, was unter diesen *studia* zu verstehen ist. Seneca schildert seinen Umgang mit der Philosophie wie das Ergebnis einer Konversion. Er hat bisher sein Leben in Nichtigkeiten zugebracht und jetzt erst begriffen, was die Philosophie ist und was sie for-

dert; und jetzt muss er eilen, um die verlorene Zeit einzuholen.

Das damit berührte Rätsel erhält unzweifelhaft eine geradezu geschichtsphilosophische Dimension: Wie ist es möglich gewesen, dass sich die geistige Atmosphäre in einer hochgebildeten Gesellschaft innerhalb von knapp hundert Jahren so radikal hat ändern können? Las man doch immer wieder Cicero? War man sich nicht im klaren darüber, dass die Existenz des Römers im Jahre 60 n. Chr. mit derjenigen Ciceros überhaupt nichts gemein hatte? Und fragte man nie nach den Ursachen dieses totalen nicht nur institutionell äusseren, sondern auch existenziell inneren Untergangs der römischen Republik? Nun, ich stelle hier nur die Fragen und konstatiere, dass so, wie Seneca in den ersten Zeilen dieses Prologes spricht, Cicero niemals hätte sprechen können.

Überraschend ist auch sodann in 5-9 der scharfe Ausfall gegen die Historiographie, die nur die Nichtigkeit der Menschen verewigt, — sein eigenes früheres Leben wäre ja ein Gegenstand der Geschichtsschreibung gewesen, und eben dieses Leben verleugnet er heute.

In der Geschichte regiert die Tyche, so 7-9. Wir dürfen nicht fragen, wie sich dieses mit dem Regiment der Providentia und des Fatum verträgt. Dann wird mit grossem Pathos ausgeholt zu der Frage nach der einzigen Sache, auf die es ankommt. Sieben Mal wird die Frage wiederholt *Quid est praecipuum?* Es ist die Herrschaft nicht über die Welt, sondern über sich selber, die Gelassenheit dem Spiel der Tyche gegenüber, die Verachtung des Luxus und der menschlichen Schlechtigkeiten. Drei Dinge leistet die Naturforschung: die Lösung vom Kleinlich-alltäglichen, die Befreiung der Seele vom Körper (ohne dass wir erfahren, was dies heissen soll), endlich die Einübung im scharfsinnigen Denken. Wer naturwissenschaftliche Probleme bewältigen kann, vermag sich auch der Schlechtigkeit der Menschen zu erwehren.

Dann erfolgt wie nach dem Prolog des (5). Buches der absurde und doch gewollte Sprung aus der Weite philosophischer und existenzieller Probleme in eine mehr als nüchterne Frage: Wie entstehen die Gewässer auf der Erde? Das ganze Buch befasst sich mit der eminent naturwissenschaftlichen Frage nach dem Ursprung und der Beschaffenheit der Meere, Seen, Flüsse und Quellen. Doch da haben wir auch den Eindruck, dass Seneca selber das Bedürfnis empfand, zur Reihe der Einzeluntersuchungen ein Gegenstück zu schaffen. Dies ist der auf seine Weise grandiose Epilog dieses Buches (7) 27-30, ein Gemälde des Untergangs in der grenzenlosen Überflutung der ganzen Erde durch das Wasser; dabei ist der Zweck keineswegs der Hinweis auf die Nichtigkeit des Menschenlebens, sondern die Vergegenwärtigung des ungeheuren Schauspiels der Sintflut; die komplementäre Vernichtung der Welt durch das Feuer, die der heraklitisierenden Stoa eigentlich näher lag, wird nur beiläufig gestreift. Der Schluss ist eine Pointe im Geschmack Senecas: Einmal werden die Wasser sich wieder zurückziehen, die Erde wird wieder bewohnbar werden, neue, noch unschuldige Menschen werden entstehen; doch diese Unschuld wird nicht dauern. Den Weg zur Verworfenheit kennt der Mensch von selbst, und so werden auf der wieder geschenkten Erde die Menschen genau wieder so ruchlos werden wie sie es jetzt sind. Und wiederum dürfen wir weder fragen, was der Sinn des Ganzen sein kann, wenn Alles nur immer wieder auf dasselbe Ergebnis hinausläuft, noch auch uns wundern darüber, dass eine Menschheit, die durch das Fatum und die Providentia gelenkt wird, unaufhörlich derselben *nequitia* verfällt.

Es bleibt das letzte Buch, die Studie über den Nil, in dessen Prolog nun der Adressat des ganzen Werkes in den Mittelpunkt tritt. Lucilius hat die Provinz Sizilien zu verwalten. Es ist eine Aufgabe rein administrativen Charakters, gefüllt mit den Umtrieben von Bürgern, die sich über irgendeinen Nachteil beschweren oder irgendeinen Vorteil zu erlangen suchen. Von

einer staatspolitischen Dimension, die die Aufgabe im Prinzip haben könnte und wie sie etwa Ciceros Prokonsulat in Kilikien hatte, ist keine Rede. Was Lucilius festhält, ist bestenfalls das Interesse an einer lohnenden Karriere in der Reichsverwaltung, mehr nicht. Da hat Seneca ein leichtes Spiel, den Freund zum Verzicht auf jenen Posten aufzufordern und ihm nahezulegen, sich ganz der Philosophie zu widmen. Ein Lob des Charakters und der guten Vorsätze des Lucilius fehlt nicht. Ein Zusammenstoss mit Caligula, der mindestens zwanzig Jahre zurückliegt, wird erwähnt, doch mit Politik hat dergleichen nichts mehr zu tun; es ist der Untertan, der sich zuweilen die Ungnade des Fürsten zuzieht. Die Provinz Sizilien ist interessant und hat eine bedeutsame Geschichte, mehr nicht (21-22).

Seneca will Lucilius, wie er es auch in den *Briefen* tut, ganz aus der Administration in die Philosophie hinüberziehen. Etwas künstlich wirkt es freilich, wenn er erklärt, er wolle den Freund nun auch aus Sizilien in ein anderes Land entführen, eben nach Ägypten, das Land des Nil.

Da ist es besonders schade, dass wir weder den Epilog dieses Buches noch den Prolog des ersten Buches kennen. Wir werden vermuten, dass sowohl im letzten Buch Prolog und Epilog in einem sorgfältig konstruierten Verhältnis zu einander standen, und auch in ähnlicher Weise zwischen dem Prolog des ersten und dem Epilog des letzten Buches eine Beziehung bestanden haben dürfte. Darüber wissen wir jedoch nichts. Der Prolog des Nilbuches ist jedenfalls so persönlich gehalten wie keiner der andern uns erhaltenen Prologe (dazu auch das Lob von Senecas Bruder Gallio, 10 ff.), hält sich auch von ethischen Betrachtungen über die Schlechtigkeit der Menschen fast völlig frei. Die Atmosphäre entspricht im ganzen dem Epilog des vorangehenden Buches (der Sintflutschilderung), steht aber wie dieser im schneidenden Gegensatz zum Prolog von (7).

Ich mache zum Abschluss nur noch auf einige besondere Probleme aufmerksam.

Beachtenswert ist zunächst, wie oft Seneca sich auf Naturereignisse der vergangenen hundert Jahre vom Tode Caesars an bezieht. Man könnte eine lange Liste zusammenstellen, die nicht ganz abzutrennen wäre von den Passagen, in denen Seneca seine Unabhängigkeit allen Autoritäten, auch und vor allem der Stoa gegenüber betont. Dies steht in irgendeiner unterirdischen Beziehung, wie schon bemerkt, zu Ciceros Haltung, besonders in *Ac. II* 7-9.

Auch schon kurz berührt wurde die merkwürdige Rolle der Theologie. Einzelne Stellen berühren Probleme, die man gerne genauer behandelt sähe, die aber in den *Nat.* nirgends thematisiert werden. Dem steht gegenüber die Beliebigkeit, mit der bald von Gott, bald von der Natur, bald vom Fatum die Rede ist, augenscheinlich ohne einen Gedanken daran, dass diese Begriffe der Sache nach gänzlich Verschiedenes, ja, Inkommensurables meinen.

Dass der Anteil des Poseidonios am gesamten Text noch einmal überprüft werden müsste, wurde ebenfalls schon gesagt. Dem Poseidonios steht gegenüber Epikur, zu dem Seneca ähnlich wie in den *Briefen* ein spürbar ambivalentes Verhältnis hat. Die atomistische Kosmologie lehnt er ab ohne Epikur mit Namen zu nennen. Doch sein Urteil über die *luxuria* der Menschen und seine Aufforderung, den Tod gelassen hinzunehmen, könnte auch von Epikur formuliert worden sein. Gerade im Verhältnis zum Tode ist die Nähe zu Epikur ebenso gross wie die Ferne von Platon.

Verweilen möchte ich zum Abschluss noch kurz beim Abschnitt über die etruskische Blitzlehre (6) 32-51. Da liegt es ihm daran, zwischen der stoischen Lehre vom alles determinierenden Fatum und der etruskischen Blitzlehre, wie sie in der Periode der «etruskischen Renaissance» unter Augustus durch den Etrusker A. Caecina dargestellt worden war, eine Vermittlung zu finden. Er vermeidet den eleganten Ausweg, den Cicero in *Nat. deor.* genommen hatte: hier die beweisende Rationalität,

dort der geschichtlich bewährte Glaube, wobei weder der Glaube die Forderung nach Beweisen überflüssig macht noch die Beweise den Glauben zu widerlegen vermögen. Seneca wählt einen schwierigeren Weg.

Die etruskische Lehre setzt voraus, dass Gott dieses oder jenes Zeichen sendet, um dies oder jenes zu verkünden, zu fordern oder zu verbieten. Der Stoiker lehnt dies ab, aber nicht weil er überhaupt nicht an Zeichen glaubt, sondern sozusagen aus dem Gegenteil. In dem *longus fatorum sequentium ordo* ist *Alles* ein Zeichen; denn wo es Ordnung gibt, gibt es auch die Verknüpfung des Gegenwärtigen mit dem Kommenden, und so gibt es nichts Gegenwärtiges, das nicht auf Kommendes vorauswiese. Es ist nur der Mensch, der in seiner Schwachheit einige wenige Zeichen deuten kann, nicht aber die Gesamtheit aller Zeichen.

Auf eine knappe systematische Aufgliederung (33) folgt das eigentliche Problem: Kann der Lauf des Fatum durch menschliches Verhalten beeinflusst und in dieser oder jener Richtung abgelenkt werden? Entweder regiert das Fatum, oder die in der Kulttradition verankerten *expiationes* und *procurationes* vermögen tatsächlich etwas auszurichten. In einem ersten Zug bleibt nur das Fatum bestehen; es ist genau so wenig beeinflussbar wie etwa die Gottheit Epikurs nach Κυρίαι Δόξαι 1, worauf 35 anzuspielen scheint. Anders formuliert: Gott kann in seinen Entschlüssen genau so wenig wankend gemacht werden wie der ihm ebenbürtige Weise (36). Seneca will indessen auch die Gegenposition zu Worte kommen lassen. Die Wirkung der *expiationes* und *procurationes* kann mit der Allmacht des Fatum verbunden werden, wenn man das Handeln des Menschen selber als einen Teil des Fatum interpretiert, und zwar mit dem suggestiven Beispiel: Der Kranke wird gesund werden, wenn er sich dazu entschliesst, den Arzt kommen zu lassen; im Fatum vorher bestimmt ist nicht nur, dass der Kranke gesund werden wird, sondern auch, dass er sich entschliessen wird, den Arzt zu

rufen. Da ist der Arzt genau wie der Haruspex *fati minister* (38, 4).

Freilich geht die Rechnung doch nicht ganz auf. Von einer freien Entscheidung des Menschen ist auch in diesem Falle nicht die Rede. Das Problem bleibt: *Quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio* (38, 3). Doch dieses Problem will Seneca auf eine andere Gelegenheit verschieben. Die Frage ist offen, ob er tatsächlich in einer späteren Schrift auf diesen Punkt zurückgekommen ist. Eine Antwort ist vorläufig nicht möglich; wir kennen und besitzen nur einen Teil der Werke Senecas, und der mögliche Einfluss verlorener Schriften auf spätere erhaltene Literatur ist noch viel zu wenig erforscht. Sollten sich Gedanken Senecas etwa im ersten Buch von Augustins *De libero arbitrio* finden lassen?

Es folgt eine durchsystematisierte Aufgliederung der Blitze nach Caecina; dass Seneca an ihr Einiges zu kritisieren hat, wundert uns nicht. Ein zweites höchst seltsames Stück etruskischer Doktrin folgt in 41. Dem gegenüber wird Seneca zum rabiaten Aufklärer; man weiss schliesslich, dass die Angst vor den Göttern eine Erfindung kluger Männer der Vorzeit ist, denen es klar war, dass die Menschen in ihrer Schlechtigkeit nur dann zu zügeln sind, wenn man ihnen Angst vor den Göttern macht.

Eine vertretbare Theologie sieht ganz anders aus, wie das schon vorhin zitierte Kap. 45 lehrt. Dann wird eine weitere etruskische Aufteilung erwähnt; ihrer philosophischen Unzulänglichkeit stellt Seneca die Dihärese jenes Attalos gegenüber, der in der Zeit des Tiberius es unternommen hatte, die Blitzlehre in griechischen Kategorien zu interpretieren und damit dem griechisch gebildeten Römer annehmbar zu machen.

Doch in 49 folgt ein viertes etruskisches System in nicht weniger als dreizehn Teilen. Ohne Kommentar stellt Seneca diesem System ein Schema des Attalos gegenüber, das offenbar 48,2 ergänzen soll. Dieses Schema seinerseits ist freilich von beachtlicher Kompliziertheit. Unterschieden werden als erstes die

Zeichen (a) die etwas anzeigen, was uns Menschen angeht, dann (b) die etwas anzeigen, was wir nicht zu deuten vermögen, und (c) die nichts anzeigen. In der ersten Gruppe sind (1) erfreuliche, (2) widrige, (3) gemischte Zeichen zu unterscheiden oder endlich (4) solche, die weder erfreulich noch widrig sind. Unter den widrigen wiederum gibt es solche, die ein unvermeidbares, andere die ein vermeidbares oder doch reduzierbares Unheil ankündigen, usw.

Da hat also Seneca sich gestattet, Dihäresen auf einander zu häufen, ohne sich darum zu kümmern, dass dergleichen in einem Stil, der ein Gespräch oder einen Brief nachbilden will, schwer unterzubringen ist. Wesentlich ist offenbar, dass der Leser den Eindruck erhält, Seneca nehme trotz seinen philosophischen und naturwissenschaftlichen Vorbehalten die Sache als solche ernst.

Vor diesem Abschnitt hatte er in 31 einige naturwissenschaftliche θαυμάσια, die den Blitz betreffen aufgeführt, nach diesem Abschnitt kehrt er nochmals in 52-53 zu solchen zurück. Es sind naturwissenschaftliche Einzelbeobachtungen, wie wir sie schon in der Tradition der Vorsokratiker in Menge finden; denn, wie Theophrast einmal erklärt hat (*De ventis* 59): «Wo etwas Unerwartetes geschieht (*παράλογον*), fordern wir eine Erklärung (*αἰτία*); doch wo etwas geschieht, was man erwartet hatte (*εὐλογον*), sind die Menschen auch ohne Erklärung und Angabe von Gründen zufrieden.»

Doch auf solche θαυμάσια will Seneca einmal zurückkommen, wenn er Zeit dazu hat. Was er nun noch bietet, sind einige ältere δόξαι über Blitz und Donner, Poseidonios, dann der überaus selten erwähnte Kleidemos, dann Heraklit (54-56). Mit Emphase folgt in 57 die Frage: *Quid ipse existimem, quaeris*, und so bringt er das, was er als seine eigene Theorie verstanden wissen will, sozusagen als Klimax des Buches (57-58).

Dann endlich lässt er den Freund mit seinem sokratischen Einwand zu Worte kommen: «Ich will nicht wissen, was der

Blitz ist, sondern vielmehr, warum ich ihn nicht zu fürchten brauche» (59; vgl. (1) 13 und (3) 32). Die Antwort ist einfach. Wie sollen nicht fürchten, was jedermann einmal trifft, und bei dem es gleichgültig ist, welche Art von Tod man erfährt.

Da wird es noch einmal klar, wie sehr Seneca bemüht war, ein Gleichgewicht zwischen einer Wissenschaft, die gerne bei allem Wissenswerten verweilt, und einem Erziehertum, das nur danach fragt, welches die Wege sind, auf denen der Mensch sokratisch «an seiner Seele besser werden kann», herzustellen. Natürlich besteht bei ihm, anders als bei Cicero, die eine grosse Gefahr, dass nämlich sozusagen im luftleeren Raum philosophiert wird. Die vielen Anspielungen auf aktuelle Ereignisse können nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir über die Geschichte des Menschen Seneca wie über die Geschichte des Menschen Lucilius beinahe nichts erfahren. Doch dies ist nicht die Schuld Senecas, sondern seiner Epoche, also der Epoche des *Neronis principatus laetissimus* ((4) 21, 3). Ob und wie weit unter dieser Voraussetzung die Synthese zwischen wissenschaftlicher Theorie und ethischer Praxis geglückt ist und glücken konnte, ist eine Frage, die hier offen bleiben mag.

Zugrundegelegt sind die Ausgaben von A. GERCKE (1907, Neudruck 1970), P. OLTRAMARE (1929) und die neueste Ausgabe von D. VOTTERO (1989), die mir durch die Freundlichkeit von I. Lana zugänglich gemacht wurde und durch die die beiden älteren Ausgaben überholt sind.

Zitiert wird nach der ursprünglichen Buchfolge, d.h. (1) = IVb Gercke, (2) = V, (3) = VI, (4) = VII, (5) = I, (6) = II, (7) = III, (8) = IVa.

## DISCUSSION

*M. Abel:* Ich möchte Sie um eine Stellungnahme zu der Kontroverse über Senecas wissenschaftliche Gesinnung bitten (mit besonderer Berücksichtigung der *Nat.*). Es ist ja bekannt, dass Wilamowitz hinsichtlich der wissenschaftlichen Qualität unseres Autors keine sonderlich günstige Meinung hatte. Dass Seneca sich manchen historischen Lapsus zuschulden kommen lässt (*Helv.* 13, 7; *Benef.* III 37, 3; *Ep.* 6, 6; *Ir.* III 23, 1 usw.), lässt sich nicht leugnen, braucht aber nicht allzuviel zu besagen. Von sehr kompetenter Seite ein Urteil in diesem Streitpunkt zu erhalten würde ich dankbar begrüßen.

*M. Gigon:* Ich teile hier vollständig die Meinung von Herrn Grimal. Das Substrat der *Nat.* stammt weitgehend aus der reichen Problemata-Forschung der Peripatetiker, zweifellos vereinfacht für den römischen Leser und dem Stil eines persönlichen Briefes an Lucilius angepasst. Aber dass eine Absicht naturwissenschaftlicher Information dahintersteht, ist nicht zu bestreiten.

*M. Abel:* Wenn eine Zusatzfrage gestattet ist? Sie betrifft das Problem der Behandlung der Nilschwelle (*Nat.* IV a). Scheint sie nicht in besonderer Weise geeignet, Zweifel an Senecas Wissenschaftlichkeit in naturkundlichen Fragestellungen zu wecken? Eratosthenes von Kyrene in fröhellenistischer Zeit erklärt, dass die Frage der Nilschwelle keine Frage mehr sei, seitdem man in der Zeit Alexanders auf die Veranlassung des Königs durch Augenschein festgestellt habe, dass die Monsunregen in Abessinien verursachendes Moment seien (fr. III B, 52 Berger [mit Komm.], *ap.* Procl. *In Ti.* I p. 120, 6; p. 121, 8 Diehl). Nach modernen wissenschaftlichen Begriffen zumindest hat es wenig Sinn, falsche Erklärungsweisen in der Diskussion mitzuschleppen, *ohne* die richtige Erklärung unzweideutig als solche herauszustellen. Am

besten würde man den unnötigen Ballast über Bord werfen. Denn zu zeigen, dass man auch die Irrwege der Forschung kennt, kann sicherlich unter Umständen sinnvoll sein; zumeist ist es sinnlos.

*M. Gigon:* Was die Behandlung der Nilschwelle angeht, so genügt es eigentlich, auf *Nat.* VI 8, 3-5 zu verweisen. Da zeigt es sich, dass man die Entdeckungen der Alexanderzeit und des Eratosthenes keineswegs für endgültig gehalten hat und es immer noch eine Aufgabe war, die Quellen des Nils aufzuspüren.

*M. Mazzoli:* Attendevo con molto interesse l'esposizione di M. Gigon perché mi importava confrontare col quadro da lui tracciato della dottrina fisica senecana l'impostazione da me data al problema, del tutto distinto ma — a mio avviso — omologo, del giudizio dato dal filosofo sulle funzioni e sugli obiettivi della poesia. Ebbene, mi sembra che l'omologia si confermi. M. Gigon ha chiaramente indicato che i φυσικά di Seneca vertono esclusivamente sulla meteorologia, quello spazio appunto del *sublime* (*Nat.* II *praef.* 1 s.) intermedio tra cielo e terra, cui deve anche puntare, emancipandosi dall' ἄλογον, l'ispirazione poetica. E non mi sembra irrilevante che il destinatario delle *Nat.* sia quello stesso Lucilio che Seneca nelle *Ep.* assume come il *proficiens* per eccellenza: è giusto osservare nuovamente la comunanza di stile epistolare tra le *Lettere* e le *Nat.* (perlomeno nelle parti più compatibili, come le *praefationes*). A Lucilio — Lei ben dice — Seneca insegna nelle *Nat.* il disprezzo dei *terrestria* e mai mostra aperture metafisiche, in direzione dell'eschatologia platonica. D'altra parte il piano del divino, dei *caelestia*, è nella sua parte principale *extra conspectum* (*Nat.* I *praef.* 1). Dunque — così mi sembra che si possa concludere, e desidero la Sua opinione — l'unico spazio davvero utile aperto alla ricerca resta quello intermedio: la regione sublunare per l'indagine fisica, del *profectus* per l'etica, del «sublime» per la poesia.

*M. Gigon:* Ihre Bemerkung ist jedem Sinne richtig und förderlich. Die Region der *sublimia* zwischen den *terrestria*, die man verachten soll, und den *caelestia*, die wir nicht erreichen, ist genau die Region, die dem Zustand und

dem Fortschreiten der *proficientes* am möglichsten ist, in der er sozusagen zuhause ist.

*M. Hijmans*: I am very grateful for the clear and systematic contribution you have made to our *Entretiens*. The question I have to ask is how the originality you detect in Seneca's treatment of the comets is to be understood in view of e.g. *Ep. 64, 7-8* in which Seneca describes himself as a *bonus pater familliae* guarding and amplifying an inheritance, but at the same time appears to imply that he has no contributions to make in the sense of additions to the body of received knowledge.

*M. Gigon*: Die Originalität Senecas in philosophischen Dingen ist genau so relativ wie diejenige Ciceros. Sie wissen beide, dass sie keine «schöpferischen Philosophen» sind, aber sie bearbeiten das griechische Material mit grosser Freiheit, wählen aus, gruppieren und formulieren nach ihrem eigenen Geschmack und nach den Bedürfnissen des römischen Publikums, an das sie sich wenden.

*M. Lana*: Circa il riferimento, nelle *Nat.*, ad avvenimenti contemporanei che danno un carattere personale all'opera, ricordo che la spedizione, voluta da Nerone e elogiata da Seneca (*Nat. VI 8, 3*) dei due centurioni che mossero dall'Egitto alla ricerca delle sorgenti del Nilo, si inquadrava nelle grandi linee della politica neroniana, la quale si proponeva, verso Oriente, di raggiungere le *portae Caspiae* (attraverso le quali passava il commercio della seta). Ricordo anche l'importanza, nella direzione delle regioni settentrionali, della via dell'ambra, al tempo di Nerone.

Se, come sembra, l'esplorazione dei due centurioni va collocato nel 61 (prima del ritiro definitivo di Seneca), si può vedere anche in essa (come nei progetti di conquista nella direzione delle *portae Caspiae*) un segno dell'influenza del filosofo sul principe: costui avrebbe trasferito, nel terreno propriamente politico (ed economico), il programma di vita di Seneca, centrato sul tema del *quaerere*. In questa direzione va cercata — e spiegata — la ragione della menzione onorifica (ed anche adulatoria) di Nerone nelle *Nat.*

*M. Gigon:* On peut certainement admettre que l'expédition envoyée par Néron en Egypte et en Ethiopie a été en rapport avec les intérêts personnels de Sénèque. Néron était assez cultivé pour apprécier ce genre de recherche. Il est aussi possible que cette expédition poursuivait, comme vous le dites, un but politique; mais est-ce plus qu'une possibilité?

*M. Mazzoli:* Mi sembra che l'opera naturalistica di Seneca costituiscia, non tanto per i suoi referenti fisici quanto per le sue motivazioni e finalità, un capitolo alquanto anomalo nella storia della cultura tecnica e scientifica latina, inserita piuttosto — da Catone a Varrone a Plinio il Vecchio alla tarda antichità — nei vari solchi dell'«enciclopedia» pratica e teorica. Per ciò che in particolare concerne il termine di confronto più vicino, la *Naturalis historia* pliniana, mi pare che si debbano tenere presenti, a fronte del comune denominatore stoico (o comunque stoicizzante), le diverse prospettive del moralista, Seneca, che insegna a *supra humana surgere* (*Nat. I praef. 5*), e del naturalista, Plinio, che organizza l'«inventario del mondo» (la definizione è di Gianbiagio Conte) in una prospettiva antropocentrica. Vede Lei qualche convergenza più accentuata di Seneca con tratti di questo filone culturale e letterario latino?

*M. Gigon:* Il me semble que par rapport à Sénèque et aux *Nat.*, Varron se trouve sur un autre plan que Pline l'Ancien. Varron est l'érudit pédant et systématique pur, un personnage pour lequel Sénèque a sans doute eu aussi peu de sympathie que Cicéron avant lui. Pour Pline la situation est différente. Il est encyclopédique — mais, au moins dans la première décade de ses *Naturales historiae*, il a aussi le souci de la condition humaine, de ses grandeurs et de ses bassesses — et ceci crée une certaine ressemblance entre Sénèque et Pline.

*M. Lana:* In effetti, almeno nel caso dell'opera enciclopedica di Plinio, siamo in grado di spiegare perché la *Naturalis historia* è così diversa dalle *Nat.* di Seneca. Queste, come dice il titolo stesso, sono sotto il segno «senecano» del *quaerere* (v. in particolare VII 31-32), mentre al tempo dei Flavi il *quaerere* è bandito dalle prospettive del lavoro intellettuale: si veda in particolare *Nat.*

II 117-118 e I. Lana, «Scienza e politica in età imperiale romana (da Augusto ai Flavi)», nel vol. *Tecnologia, economia e società nel mondo romano* (Como 1980), 21-43.

Le direttive di politica culturale di Vespasiano chiedevano agli intellettuali adesione e collaborazione al suo programma di restaurazione (e di risanamento del bilancio dello Stato: v. Suet. *Vesp.* 16, 3) e, nei fatti, non incoraggiavano la ricerca intellettuale: ricordo la dichiarazione del giurista di età flavia Nerazio Prisco: *rationes eorum quae constituantur inquiri non oportet: alioquin multa ex his quae certa sunt subvertuntur* (*Dig.* I 3, 21).

*M. Gigan:* Vespasien n'était certainement pas un intellectuel comme Néron, et dans ce sens, l'atmosphère dans laquelle Pline travaillait n'était pas la même que l'atmosphère intellectuelle dans l'entourage de Néron. Dans ce sens je suis entièrement d'accord avec vous.

*M. Grimal:* La remarque de M. Lana sur les intentions politiques possibles de Sénèque dans les *Quaestiones naturales* me paraît très importante.

L'intérêt porté au Nil par Sénèque doit être rapproché de l'inscription OGIS II 666 dans laquelle les habitants de Busiris, près de Gizeh, font honneur à l'administration de Néron d'avoir assuré «la juste mesure de l'inondation du dieu». Néron, comme roi, successeur des pharaons, était donc personnellement intéressé au phénomène de la crue du Nil. A-t-il voulu connaître l'explication scientifique de ces crues? Dans ce cas, le livre des *Nat.* sur le Nil irait dans le sens de cette curiosité de l'empereur.

On notera aussi que l'intérêt porté par Sénèque, dans ces mêmes *Nat.*, aux comètes, répond à des préoccupations religieuses contemporaines. Il y a le *sidus iulium*, mais aussi la comète mentionnée par Tacite (*Ann.* XIV 22) pour l'année 60. Y a-t-il un effort de Sénèque pour donner une explication «positiviste» à des phénomènes qui avaient des résonances mystiques?

*M. Gigan:* Je suis entièrement d'accord avec vous; je crois, en effet, que Sénèque, dans un certain besoin d'indépendance intellectuelle, a préféré les interprétations «positivistes» aux considérations mystiques.

*M. Soubiran*: Un mot seulement pour compléter les séduisantes perspectives ouvertes par M. Lana. Sénèque et Néron se sont intéressés à l'exploration de régions nordiques (route de l'ambre), orientales (portes Caspiennes) et méridionales (sources du Nil). Mais ils ont peut-être songé aussi au quatrième point cardinal, l'ouest, c'est-à-dire l'Océan, au-delà des côtes hispaniques. Les vers fameux du chœur de *Médée* (375-379) évoquent l'étendue d'une *ingens tellus*, qui sera peut-être découverte lorsque *venient annis saecula seris*. Mais il n'était évidemment pas question pour Néron de lancer une flotte dans cette direction...

*M. Gigon*: Le désir romain d'explorer la Terre dans ses quatre dimensions est en lui-même parfaitement compréhensible: Rome croyait à la mission d'apporter l'ordre et la civilisation à l'*orbis terrarum* tout entier, et ceci parfois dans un sens très concret. Il est d'autre part caractéristique, pour Sénèque (comme pour Pline), d'espérer qu'un beau jour on aura des connaissances du monde beaucoup plus sûres et plus vastes que celles qu'on avait alors. Le passage de *Médée*, que vous citez, en est un indice.

*M. Lana*: Vorrei che il prof. Gigon ci dicesse che cosa pensa della tesi di D. Vottero (ripräsentata nel vol. *Quaestioni Naturali di L. Anneo Seneca*, Classici Latini [Torino 1989], 24-39) a proposito delle fonti delle *Nat.* II Vottero, una volta ammesso che Seneca si sia servito di un'unica fonte, sostiene che Seneca si sarebbe basato soprattutto sui *placita* di fisica raccolti da Ario Didimo ed a noi noti attraverso epitomi di epitomi.

*M. Gigon*: Sur ce point je suis assez sceptique. On peut certainement admettre que Sénèque a connu et utilisé un «handbook» du genre des *vetusta placita*, mais je pense que les hypothèses de M. Giusta sur ce sujet vont beaucoup trop loin; et, d'ailleurs, on ne gagne pas grand-chose avec une telle hypothèse. Car celui qui est intéressant, n'est pas le *rédacteur* d'un manuel à l'usage du public cultivé, mais bien l'*auteur* de la doctrine qui est résumée dans le manuel. *Areios Didymos* est certes intéressant, mais ce que nous voudrions savoir, c'est chez quels auteurs philosophiques il a trouvé les doctrines dont il parle.

*M. Mazzoli:* Per meglio comprendere e definire il tipo di interesse manifestato da Seneca per le *Naturales quaestiones*, ritiene Lei che sia utile considerare anche le radici della sua formazione filosofica, nell'alveo della scuola dei Sextii? E' noto che uno dei suoi principali maestri, Papirio Fabiano, compose libri *causarum naturalium* e *de animalibus* (Charisius gramm., I, p. 105, 14 e 106, 14 K.).

*M. Gigon:* Ce que vous dites est en principe parfaitement juste, mais notre connaissance de la philosophie des Sextii et de leur entourage est tellement mince qu'il est difficile d'en tirer des conclusions précises. Nous connaissons la philosophie du premier siècle ap. J.-C. beaucoup moins bien que celle des deux siècles précédents.