

Ueber conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus.

Von Dr. Hebing in Köln.

(Fortsetzung.)

2. Bevor wir jedoch auf die Lehre Ciceros von dem Gewissen näher eingehen, dürfte es angebracht sein, zu sehen, wie die früheren Jahrhunderte in dieser ethischen Frage gedacht haben. Die naturalistische Lebensanschauung des Heidentums suchte alle Kräfte, die ihr in der Natur entgegentraten, zu personifizieren. Dieses Bestreben machte sich nicht nur für die physischen Kräfte bemerkbar, auch die seelischen Erregungen, namentlich diejenigen, welche der Sünde nachfolgen, suchte man durch Göttinnen oder diesen ähnliche Wesen darzustellen. So finden sich bei den Griechen und Römern die Nemesis, Furien und Erinyen. In allen Fabeln erschienen diese, wie es uns auch Cicero schildert, mit brennenden Fackeln den Frevler verfolgend. Sie lassen ihm nimmer Ruhe, bis das Verbrechen gesühnt ist. Die so versöhnten Furien heissen dann Eumeniden. Bei dem im allgemeinen sorglosen, naiven Standpunkt der homerischen Gesänge ist hier von solchen Anschauungen noch wenig zu erwarten. Den Helden schmückt nicht allein Tapferkeit und Klugheit, auch sittliche Ehre ist ihm vonnöten. Der Uebeltäter macht sich nicht nur bei den Menschen unbeliebt; er weiss, dass er auch die Götter mit ihrer vergeltenden Macht sich zu Gegnern macht. So wird auch hier schon, wie Gass bemerkt¹⁾, dem Ehrlosen und Frevler ein eigenes Schuld- und Selbstgefühl zugetraut neben dem sonst den sittlichen Maßstab bildenden objektivierten sittlichen Gesamtbewusstsein der *θεός*. Hesiod beschäftigt sich 185 mit den Furien und sucht ihre Abstammung zu erklären, desgleichen Soph. *Oed. Col.* 40 und Aeschylus *Eum.* 321. Von den jonischen Naturphilosophen ist bei ihrer ausschliesslichen Beschäftigung mit der Natur und deren Erklärung für dieses ethische Problem nichts zu erwarten. Von dem Studium ethischer Fragen seitens der Pythagoräer berichtet uns Aristoteles *MM I. 1, 1182^a 11: πρώτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετὴν εἰπεῖν,*

¹⁾ W. Gass 8.

οὐκ ὀρθῶς δέ. Ihr Hauptsatz ist *ἔπου θεῶν*. Wie im folgenden dann die Strafe für die Freveltat allmählich in das Schuldbewusstsein des einzelnen gelegt wird, haben wir an der Entwicklung von *συνειδέναι* bei Euripides gesehen. Sophocles, der diese für dieses Bewusstsein sich nach und nach bildende Bezeichnung noch in dem ursprünglichen Sinne gebraucht, spricht von einem im Menschen eingeschriebenen Gesetze:

οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον νόμον τὰ σά
 κηρύμαθ' ὡς τ' ἄγραπτα κ' ἀσφαλῆ θεῶν
 νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδρομεῖν.

Von dem gleichen Gesetze spricht auch Thukydides II 37, wenn er sagt: „Wir übertreten die Vorschriften nie aus Scheu und Ehrfurcht vorzüglich, indem wir auf die jedesmaligen Obrigkeiten und Gesetze hören, vorzüglich auf die, welche zum Schutze der Beeinträchtigten bestehen und die zwar ungeschrieben, doch in der allgemeinen Denkart dem Uebeltäter Schande drohen“. Unter dem *δαιμόνιον*, des Sokrates hat man wohl nicht das Gewissen zu verstehen. Es ist ihm ein Ausfluss *τοῦ θεοῦ, οὗ καὶ ἀνθρώπου γὰρ ψυχῇ μετέχει* (*Xen. Mem.* 6, 3, 4). Es schreibt dem Menschen vor, was zu tun ist und was nicht (*Xen. Apol.* 12), geht aber hierbei wohl mehr von dem Nützlichkeitsstandpunkte aus als von dem ethischen, indem es den Menschen unbestimmt ahnen lässt, dass etwas unglücklich ausschlagen könne. Für Plato sind, wie alle Ideen, auch die des Guten und Schönen angehören. Ihrer erinnert sich der Mensch. Wer ihnen folgt, sich keines Fehltrittes bewusst ist, empfindet Freude. Wer von ihnen abweicht, empfindet Reue. So spricht er *Rep.* 9, 577 E von einer *ψυχῇ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεσση*. Ueber den Gewissensbegriff bei den Peripatetikern, deren Tugend im vernunftgemässen Handeln besteht, wird später zu sprechen sein. Die Lehre der Stoa hierüber findet im Anschlusse an Cicero Erörterung.

Wie die Römer über das oberste sittliche Prinzip gedacht haben, deuten zum Teil einige erwähnte Stellen über den Gebrauch von *consciūs* an. Im übrigen fasst Hofmann¹⁾ die ganze Entwicklung folgendermassen zusammen: Wo ist in dieser (der Kaiserzeit) Zeit in ganz Rom eine objektive sittliche Macht, ein Niederschlag von öffentlicher Sitte zu finden, welcher, wie bei den Griechen, das in der *θέμις* verobjektivierte sittliche Gesamtbewusstsein, die Gewissensnorm vertreten könnte? In früheren Zeiten mag der Begriff der *gravitas*, weiterhin der *virtus* und *honor* das ethische Urteil des Römers über sich selbst bestimmt haben; damals mag die Summe dessen, was man von einem *civis bonus* verlangte, eine im Bewusstsein des Volkes feststehende gewesen sein und es möglich gemacht haben, „dass der Römer nicht bloss ein negatives ethisches Selbstbewusstsein, ein Bewusstsein von seinen Taten und erfüllten Bürgerpflichten

¹⁾ S. 19.

hatte“; aber je näher der Kaiserzeit, desto mehr gingen die sittlichen Anschauungen in der Theorie wie in der Praxis auseinander, desto weniger gab es eine von allen als Macht anerkannte Sitte, desto weniger war der Zeitgeist ein von einem durchgreifenden sittlichen Prinzip getragener, desto weniger gab es eine allgemeine objektive sittliche Norm, und desto mehr musste daher der einzelne die sittliche Norm in sich selbst suchen. Daher, und weil auch die Autorität der Götter sich vor dem Spotte der Gebildeten längst ins Fabelreich (ut in fabulis, sagt Cicero *De leg.* I 14 von den Furien) zurückgezogen hatte, spielt das Gewissen bei den Römern eine weit entschiedenere Rolle als bei den Griechen, und zwar in der meisten Beziehung unter Zugrundelegung des Begriffs der Stoa.

3. Besonders ausgebildet ist die Lehre von dem Gewissen bei Cicero. Er verbindet den Begriff des Gewissens zunächst mit dem Worte *conscientia*.

Diese *conscientia* ist ihm etwas Heiliges, eine von der Gottheit verliehene Anlage, die dem Menschen nicht entrissen werden kann. Von ihr sagt Cicero *A. Cluent.* § 159: illud est hominis magni et sapientis . . . maximi aestimare conscientiam mentis suae, quam ab dis immortalibus accepimus, quae a nobis divelli non potest¹⁾; quae si optimorum consiliorum atque factorum testis in omni vita nobis erit, sine ullo metu et summa cum honestate vivemus und ähnlich *Att.* XII 28, 2: mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo²⁾. Noch entschiedener spricht er den letzten Gedanken aus *Tusc.* II 64: Quin etiam mihi quidem laudabiliora videntur omnia, quae sine venditione et populo teste fiunt, . . . nullum theatrum virtuti conscientia maius est. Die Rücksicht auf die Welt darf für den Weisen keine Rolle spielen; denn die Welt unterliegt in ihren Meinungen allzuoft dem Irrtum. Sagt doch Cicero kurz vorher (§ 63): sed tamen hoc evenit, ut in vulgus insipientium opinio valeat honestatis, cum ipsam videre non possint. Te autem, si in oculis sis multitudinis, tamen eius iudicio stare nolim nec, quod illa putet, idem putare pulcherrimum. Tuo tibi iudicio est utendum³⁾. Einen solchen Weisen, der unbekümmert um die Meinung der Mitmenschen nur sich nach dem Urteil seines Gewissens richtet, führt uns Cicero in *Milo* in der Verteidigungsrede

¹⁾ Vgl. hierzu die oben angeführte Hieronymusstelle.

²⁾ Hier ist Cicero wohl von Zenon abhängig, für den Dyroff pag. 47 Anm. 2 die gleiche Ansicht nachweist: Zenon warnt vor dem Urteil der Menge, dagegen mahnt er, man solle seine Handlungen so einrichten, dass sie vor dem Urteil der unberufenen Richter bestehen können; vgl. auch Arnim I pg. 57 fr. 238.

³⁾ Diese Auswahl einiger weniger, der σοφοί ἀγαθοί, aus der Menge der insipientium geht aus von Heraklit und hält sich auch bei den folgenden Philosophen Parmenides, Epikur, Aristoteles (μαγαλόφρωνος), bis ihre allmähliche Aufhebung durch die Kyniker und die Stoa, in der sich allerdings solche Gedanken auch noch finden, dem Christentum vorarbeitet (vgl. auch Dyroff pg. 36 Anm. 2).

für diesen § 61 vor: Quodsi nondum satis cernitis, cum res ipsa tot tam claris argumentis signisque luceat, pura mente atque integra Milonem nullo scelere imbutum, nullo metu perterritum, nulla conscientia exanimatum Romam revertisse recordamini, per deos immortales. So hätte Milo nicht gehandelt, wenn nicht der Freispruch seines Gewissens den Sieg davongetragen hätte über die Furcht vor dem Gerede der Menschen. Denn so fährt Cicero fort: Magna vis est conscientiae, iudices, et magna in utramque partem, ut neque timeant, qui nihil commiserint, et poenam semper ante oculos versari putent, qui peccarint. Des Gewissens Gewalt und Macht in Ansehung der Tugenden und Laster hebt er dann auch noch an anderer Stelle hervor. *De nat. deor.* III 85 heisst es: videtur enim auctoritatem adferre peccandi; recte videretur, nisi et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione grave ipsius conscientiae pondus esset, qua sublata iacent omnia. Hier lässt Cicero den Cotta, den Vertreter der akademischen Lehre, gegen den Verfechter der stoischen Ansichten Q. Lucilius Balbus argumentieren. Dieser hatte am Schlusse des zweiten Buches die Ansicht vertreten: deos providisse et consuluisse hominibus. Aus der Gegnerschaft des Cotta gegen diese Vorsehung Gottes ist die scharfe Betonung des sine ulla ratione zu erklären. *Cat.* III 11 heisst es: tum ille demens, quanta conscientiae vis esset ostendit. Nam quum posset infitiri, repente praeter opinionem omnium confessus est. Diese Gewalt schützt auch den furchtlosen Kämpfer gegen das Unrecht vor der Wut und Raserei der sich entlarvt sehenden Frevler; § 27: magna vis conscientiae, quam qui neglegent, cum me violare volent, se ipsi indicabunt. Diese zuletzt angeführten Stellen (*Mil.* 61, *Cat.* III 11 und 27) sind deshalb bemerkenswert, weil hier von dem Gewissen als einer dem Menschen angeborenen Kraft die Rede ist.

Hatten wir bisher in der *conscientia* bei Cicero nicht so sehr die sittliche Richtschnur gefunden, an der der Mensch im einzelnen Falle die sittliche Qualität der beabsichtigten Handlung ermessen kann, und die ihn bald zu dem als sittlich gut Erkannten antreibt, bald ihn vor dem Gegenteil warnt, sondern jene Anlage vielmehr, die über die geschehene Handlung in dem Menschen Zeugnis ablegt und über die vollbrachte Tat ein bald freisprechendes, bald anklagendes Urteil ausspricht, so findet sich diese Natur der *conscientia* auch in den folgenden Stellen bestätigt, wo die oben erwähnte Gewalt je nach dem Urteil des inneren Richters in belohnender oder strafender Weise sich äussert.

Cicero wird nicht müde, sie in ihren verschiedenen Erscheinungsformen zu schildern. Zuerst rühmt er die trostspendende Kraft im Unglück; *Ad Att.* X 4, 5: Praeclara igitur conscientia sustentor, cum cogito me de re publica aut meruisse optime, cum potuerim aut certe nunquam in si pie cogitavisse, eaque ipsa tempestate eversam esse rem publicam,

quam ego quattuordecim annis ante prospexerim. Hac igitur conscientia comite proficiscar. *Brut.* 250: Consoletur se cum conscientia optumae mentis, tum etiam usurpatione et renovatione doctrinae. Dieses gute Gewissen ist dem Menschen auch eine reiche Quelle der reinsten Seelenfreuden; *Ad Att.* XV 11, 3: Ne multa, nihil me in illo itinere praeter conscientiam meam delectavit.

Weit ausführlicher schildert er jedoch die Strafen und Qualen des schlechten Gewissens. *Pro S. Rosc. Amer.* § 67 tut er seine grundsätzliche Auffassung über die Strafen des Gewissens kund: Nolite enim putare, quemadmodum in fabulis saepe numero videtis eos, qui aliquid impie scelerateque commiserint, agitari et perterrerī furiarum taedis ardentibus. Sua quemque fraus et suus terror maxime vexat. Suum quemque scelus agitat amentiaque afficit: suae malae cogitationes conscientiaeque animi terrent. Diese vor einem grösseren Publikum gesprochenen Worte zeigen, wie weit die ciceronianische Zeit unter dem Einflusse der griechischen Philosophie von den mythischen Vorstellungen der Vorfahren sich entfernt hatte; sie lassen aber auch erkennen, wie fein der römische Philosoph diese Vorgänge des Seelenlebens zu beobachten und zu schildern verstand. Aehnlichen Gedanken begegnen wir in seinen an Platons gleichnamige Schrift sich anlehrenden Büchern über die Gesetze. I 40 sagt Cicero: Itaque poenas luunt non tam iudiciis (quae quondam nusquam erant, hodie multifariam nulla sunt, ubi sunt, tamen persaepe falsa sunt)¹⁾, sed eos agitant insectanturque furiae non ardentibus taedis, sicut in fabulis, sed angore conscientiae fraudisque cruciatu. Das schlechte Gewissen beschreibt er also nicht so sehr als eine Furcht vor Strafe, auch nicht als eine wirkliche Strafe und Einwirkung derselben auf das Gemüt. Vielmehr betrachtet er die Strafe des Gewissens als eine Selbstmarter, Selbstverwerfung. Der im Menschen durch das Bewusstsein der schlechten Taten entstehende Schrecken vor sich selbst ist seine grösste Qual. Nur der Gedanke hieran kann den Menschen von der Bahn des Lasters wirksam zurückhalten auch dann, wenn er die irdische Gerechtigkeit nicht zu scheuen braucht. Denn, fährt Cicero *De leg.* I 40 fort: Quodsi homines ab iniuria poena, non natura arcere deberet, quanam sollicitudo vexaret impios sublato suppliciorum metu. Diese Strafe nämlich ereilt den Frevler mit unerbittlicher Notwendigkeit auch dann, wenn Verachtung und Abscheu der Mitmenschen ihm gleichgiltig geworden sind. In diesem Sinne sagt Cicero *Tusc.* IV 45: Impunitas enim peccatorum data videtur eis, qui ignominiam et infamiam

¹⁾ Zum Beweise dafür, dass der Mensch auch ohne geschriebene Gesetze sich für gebunden erachtet, weist Cicero *De leg.* II 10 auf Sextus Tarquinius hin, der sich bewusst war, dass er gegen ein ewiges Gesetz sündige, als er der Lucretia Gewalt antat, si regnante L. Tarquinio nulla erat Romae scripta lex de stupris.

ferunt sine dolore, morderi¹⁾ est melius conscientia²⁾. In ähnlicher Weise, wie Cicero hier physische Schmerzen zum Vergleiche heranzieht, sagt er *De off.* III 85: Hunc tu quas conscientiae lates in animo censes habuisse, quae vulnera.

Auch versäumt Cicero nicht, an einer Reihe von Beispielen zu zeigen, wie sich die Seelenqualen des schlechten Gewissens äussern, sei es durch unbewusste Veränderungen im Aeusseren, sei es durch unüberlegte impulsive Handlungen oder Worte des Sünders. Als ganz bekannte Zeichen eines schlechten Gewissens bezeichnet er plötzliches Erbleichen oder Er röten, Verwirrung oder sonstige auffallende unbewusste Erscheinungen, die vor Gericht mit dazu dienen können, die Schuld des Angeklagten zu beweisen. So sagt er in der auf seinen Lehrer, den Akademiker Antiochus von Askalon, zurückgehenden Schrift *Topica* § 52: At post rem (quae-runtur): pallor, rubor, titubatio, si qua alia signa conturbationis et conscientiae. *Verr.* V 74 heisst es: An te id, quod fieri solet, conscientia timidum suspiciosumque faciebat. Oft raubt der Zeuge im Innern mit seinen beständigen Vorwürfen dem Frevler die kühle Ueberlegung und treibt ihn zu unbesonnener Flucht, dem sichersten Beweise für seine Schuld. So sagt Cicero *Pro Cluent.* 25: Post illam autem fugam, sceleris et conscientiae testem. Oder der Sünder verzweifelt an seiner eigenen Sache und versucht gar nicht mehr, Gegenbeweise vorzubringen. *Verr.* V 155: Reducam iterum equitem Romanum L. Flavum, quoniam priore actione conscientia tua atque auctoritate meorum testium testem nullum interrogasti. Selbst einen Katilina brachten seine Gewissensnöte schliesslich so weit, dass er das beredteste Zeugnis wider sich selbst ablegt, indem er gegenüber den Anschuldigungen Ciceros schweigt und die ganze Flut der Vorwürfe über sich ergehen lässt. *Cat.* II 13: Cum ille homo audacissimus conscientia convictus primo reticisset, patefecit caetera.

An zwei Stellen scheint Cicero die Macht des Gewissens in etwa einzuschränken. *De fin.* II 53 wendet er sich gegen die epikureische Ansicht, dass die Tugend der voluptas halber und aus Furcht vor Schaden erstrebt werde; er sagt, solche Leute würde auch das Zeugnis ihres Gewissens oder die Furcht vor Strafe nicht von Freveln zurückhalten, wenn sie nur ihr Ziel erreichten: Sunt enim levia et perinfirma, quae dicebantur a te

¹⁾ Vgl. Thomas, *Quaest. disp. de verit.* 17a I: dicitur conscientia accusare vel remordere und oben pg. 2.

²⁾ Mit diesen Worten tritt Cicero für die stoische Lehre von der Leidenschaft gegen die Peripatetiker ein, die bei der Verteidigung ihrer Ansicht von der Nützlichkeit und Notwendigkeit der perturbationes animi auch non sine magna utilitate a natura dicunt constitutam (aegritudinem), ut homines castigationibus, reprehensionibus, ignominis affici se in delicto dolerent, indem er die Furcht vor Sünden und Sündenstrafen nicht von dem Urteil der Welt abhängig macht, sie vielmehr aus der seelischen Verfassung des Menschen selbst erklärt.

(Torquatus, der die epikureische Ansicht verteidigt), animi conscientia improbos excruciarī, tum etiam poenae timore, qua aut afficiantur aut semper sint in metu ne afficiantur aliquando. Non oportet timidum aut imbecillo animo fingi non bonum illum virum, qui, quicquid fecerit, ipse se cruciet omniaque formidet, sed omnia callide referentem ad utilitatem, acutum, versutum, veteratorem, facile ut excogitet, quo modo occulte, sine teste, sine ullo conscio fallat¹⁾. Für solche callidi improbi ist es ein leichtes, die Stimme ihres Gewissens stumm zu machen; denn, fährt er 54 fort: Non igitur de improbo, sed de callido improbo quaerimus . . . nec vero omnia timente, sed primum, qui animi conscientiam non curet, quam scilicet comprimere nihil est negotii²⁾.

Diese Ausführungen Ciceros über die *conscientia* finden sich, wie wir sehen, nicht nur in den philosophischen Werken; ungefähr die Hälfte der Stellen, und nicht die weniger markanten, begegnen uns in den Reden, ein Umstand, der eine Trennung zwischen philosophischen Schriften und Reden in diesem Abschnitte nicht ratsam erscheinen liess. Eine zeitliche Entwicklung der Ansichten Ciceros in diesem Punkte ist nicht anzunehmen; weist doch gerade eine der treffendsten Aeusserungen über die *conscientia* eine der ersten Reden auf, *Pro S. Roscio Amerino*, die in das Jahr 80 v. Chr. Geb. zu setzen ist; und auch die übrigen Stellen verteilen sich ebensosehr auf die Reden gegen *Verres* im Jahre 70 und die für *Cluentius* im Jahre 66 wie auf die philosophischen Schriften *De finibus* und *De natura deorum* des Einundsechzigjährigen.

Wie schon angedeutet wurde, findet sich *conscientia* überall zur Bezeichnung des nachfolgenden Gewissens gebraucht, also jener Anlage, die in irgendeiner Form, zeugend oder richtend, verurteilend oder freisprechend, belohnend oder strafend zu der vollbrachten Handlung sich äussert, nicht aber, mit Ausnahme einer Stelle, *Ep. ad Att.* XIII 20, 4, über die noch zu sprechen sein wird, zur Bezeichnung der sittlichen Kraft, die dem Menschen vor der Tat über deren sittliche Qualität Aufschluss gibt und bald in antreibender, bald in abhaltender Form sich bemerkbar macht. Dieser Begriff verbindet sich bei Cicero mit einem anderen Wortstamm.

4. Bei der Betrachtung des Begriffes der *conservatio* mögen die überaus zahlreichen Stellen übergangen werden, an denen *conservare* oder das Substantiv „erretten“, „bewahren“ in rein physischem Sinne bedeutet, so

¹⁾ So schildert Cicero in der meist von Hekaton, einem Schüler des Panaetius, abhängigen Abhandlung über den Streit zwischen Nutzen und Gerechtigkeit den Seelenzustand eines Mannes, der seinem Nutzen nachjagt unter Missachtung der Gerechtigkeit.

²⁾ Wie Hirzel: *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* II 638 ff. im einzelnen zeigt, schliesst sich Cicero in dieser Kritik der epikureischen Lehre zumeist an eine Schrift seines Lehrers Antiochus von Askalon an, der in seinen ethischen Anschauungen der peripatetischen und stoischen Lehre vor der Ethik anderer Philosophen den Vorzug gab.

rem publicam, civitatem conservare oder auch Wendungen wie conservatio civium oder genus et nomen populi Romani conservare. Ebenso möge nur kurz Erwähnung finden eine Reihe von Stellen, wo das zu bewahrende Objekt ein ideelles, geistiges Gut ist: Imperium populi Romani maiestaque conservaretur (*Rab. perd.* 20), verschiedentlich dignitatem et auctoritatem conservare, conservatio civium aequabilitatis (*Orat.* I 88). In der Definition der Tapferkeit (*Tusc.* IV 53) hebt Cicero als wesentliches Merkmal hervor die conservatio stabilis iudicii, quae formidolosae videntur, subeundis et repellendis, oder er bezeichnet sie als die scientia rerum formidosarum contrariarumque aut omnino neglegendarum conservans earum rerum stabile iudicium. Diese Stelle ist deshalb von Wichtigkeit, weil hier offenbar eine Uebersetzung aus dem Griechischen vorliegt. Als Quelle gibt Cicero Sphaيروس aus Bosphorus, einen Schüler des Stifters der stoischen Schule Zenon und Lehrer des spartanischen Königs Kleomenes an: nam superiores definitiones erant Sphaeri, hominis in primis bene definitis, ut putant Stoici. Bei der im allgemeinen wörtlichen Wiedergabe der Definitionen darf man von der scharfen Betonung des *conservare* (conservatio) auf ein *συντηρεῖν* im griechischen Original schliessen. *Laelius de amicitia* 100 lesen wir amicitiam, *Rep.* II 46: libertatem rei publicae, 57: statum rei publicae conservare; von den Seelen heisst es *Tusc.* I 42: entweder lösen sie sich auf, sive permanent et conservant habitum suum. Im moralischen Sinne ist das Wort gebraucht *Verr.* III 134: non modo animum integrum, sed ne animam quidem puram conservare potuisset, *Font.* 28: existimationem, *Deiot.* 43: incolumem famam, *Verr.* IV 82: laudem et gloriam conservare. Aus den Briefen gehören hierher *Fam.* III 7, 6: benevolentiam conservabo, amorem conservare, ferner decretum conservare *Att.* XVI 16, 12 und legem conservare *De inv.* II 14, 7, wo mehr das Aufrechterhalten der Bestimmung als das Beobachten betont ist. In der Lehre der Rhetorik begegnen uns folgende Zusammenstellungen: *De orat.* III 172: Sed est tamen haec conlocatio conservanda verborum, oder *Her.* III 20: Magnitudinem vocis ... conservat cura, formitudinem ... conservat ratio declamationis, IV 18: compositio verborum conservabitur oder Latinitas est, quae sermonem purum conservat ... *Her.* IV 17.

Den Uebergang zu einer weiteren Stufe der Entwicklung dürfen wir finden in einer Reihe von Stellen, wo neben dem Effekt des Erhaltens, Bewahrens besonderer Nachdruck gelegt ist auf die damit verbundene psychische Tätigkeit des Beobachtens, Beachtens: morem veterem conservare (*Verr.* IV 113), religionem conserva (*Phil.* II 110) und ähnlich (*Balb.* 12), disciplinam suam-legesque conservant (*Mur.* 74), quod ... maiores autem nostri neque iudicium nominarunt neque proinde ut rem iudicatam observarunt.

Aehnliche Wendungen finden sich in den philosophischen Schriften: *Her.* I 15, *Orat.* II 329 und sonst, Schon mehr im ethischen Sinne heisst

es *De off.* I 34 und sonst: *ius, Tusc.* IV 22: *iudicia mentis, Leg.* I 43: *caerimonias et religiones conservare.*

Die in den oben angeführten Stellen zu Tage tretende Betonung des Aufmerkens, dessen Zweck meist die Bewahrung ist, nimmt allmählich immer mehr überhand, so dass zuletzt der Effekt des Erhaltens ganz in den Hintergrund gedrängt wird und nur an die psychische Tätigkeit gedacht ist. Dass diese Entwicklung sich vor Cicero wenigstens für das Simplex *servare* schon vollzogen hatte, zeigt das erwähnte Beispiel bei Lucilius 961. Bei Plato und Aristoteles ferner hatten wir *τηρεῖν* überwiegend zur Bezeichnung der psychischen Tätigkeit gefunden. Cicero überträgt dieses Beobachten dann mit Vorliebe auf das moralische Gebiet; *Her.* III 4 und *Cato m. d. senect.* 75: *fidem, Acad. pr.* II 23: *aequitatem et fidem conservare.* Ähnlich gebraucht er in den Reden: *ius imperatorum conservare (Leg. agr.* II 60) und *Verr.* I 46: *Nunc autem homines in spectaculis sunt, observant quemadmodum quisque sese gerat in retinenda religione conservandisque legibus.* Diese Stelle ist insofern von Interesse, als sie das Kompositum *observare*, das ja später fast ausschliesslich zur Bezeichnung der geistigen Tätigkeit benutzt wird, in ähnlichem Zusammenhang zeigt wie bei Lucilius das Simplex. Es liegt daher nahe, anzunehmen, dass die ursprünglich dem Simplex gemeinsamen Bedeutungen sich mit der Zeit auf die Komposita verteilten, wobei *observare* den Charakter des Bewahrens verlor, dieser aber, namentlich bei stärkerer Betonung, dem Kompositum *conservare* zufiel; das letztere wurde jedoch auch nicht selten mit *observare* übereinstimmend gebraucht. So heisst es z. B. auch *Tusc.* VII 24 in der auf Chrysipp zurückgehenden Definition der Feindschaft: *inimicitia ira ulciscendi tempus observans.* Das griechische Vorbild Ciceros ist *ἐπιτηρεῖν*. Andronikus *Περὶ ἠθῶν* 4¹⁾ definiert nämlich: *ἀνομιέχεια δὲ δύναμις ἐπιτηρητικὴ καὶ κακοποιός.* Unmittelbar an die Cicerostelle erinnert Stobaeus *Ecl.* II 91, 10: *κότος δὲ ὄργη ἐπιτηροῦσα καιρὸν εἰς τιμωρίαν*²⁾. Uebergangen ist in den beiden letzten Abschnitten eine ganze Reihe von Beispielen für *conservatio* und das Verb aus *De fin.* und *De officiis*, da sie in anderem Zusammenhang ihre Erklärung finden.

Bei Aristoteles hatten wir besonders hingewiesen auf *Φτ.* α 1, 816a 8, wo *συντηρεῖν* von der erhaltenden Kraft der Natur gesagt ist. Dieser Gebrauch, für den wir auf römischem Boden vor Cicero Belege nicht fanden, ist bei Cicero häufig, sowohl allgemein zur Bezeichnung der erhaltenden Kraft in der Natur, die durch ihre Ordnung und Zweckmässigkeit das Weltall vor dem Zusammensturze bewahrt, als auch zur Bezeichnung der Triebe im Einzelwesen, die dieses für die Erhaltung seiner Art und für seine eigene Erhaltung sorgen lassen. Von der Erhaltung der Welt als

¹⁾ Cf. Arnim III 96 f.

²⁾ Cf. auch die Definition bei Diogenes Laert. VII 114.

Ganzes spricht Cicero in den Büchern *De natura deorum*. Hier lässt er im ersten Buche, in dem er sich im wesentlichen auf die Schrift *περὶ θεῶν* seines epikureischen Lehrers Phaedrus stützt, den C. Velleius die Götterlehre dieser Philosophenschule auseinandersetzen. Dieser kommt schliesslich auf die wunderbare *ἰσονομία* in der Natur zu sprechen und sagt § 50: Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem, et si, quae interimant, innumerabilia sint, etiam ea, quae conservent, infinita esse debere, wobei er unter den letzteren die Götter verstanden wissen will. Er spricht dann von den Eigenschaften der Götter und ihrem Dasein. Gegen die Stoa sich wendend, behauptet er, die Gottheit könne nicht in der Welt sein; denn auch dessen Glück würde unvollkommen sein, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines ordinesque conservet (§ 52), weil volles Glück Ruhe und Freiheit von jeglichen Mühen bedeute. In der Entgegnung hierauf wiederholt der Vertreter der akademischen Lehre C. Aurelius Cotta die Worte des Epikureers (§ 109): Et quia sunt quae interimant, sint quae conservent, und fügt hinzu: Sint sane, sed ea conservent, quae sunt; deos istos esse non sentio. Im zweiten Buche lehnt sich Cicero besonders an die Stoiker Kleantes und Chrysipp an. Zunächst lässt er § 13 ff. den Balbus im Anschlusse an Kleantes zeigen, wie sich namentlich aus vier Gründen bei den Menschen die Vorstellung von Göttern gebildet habe¹⁾. Er führt als vierten und gewichtigsten Grund an (§ 15): aequabilitatem motus conversionumque caeli, solis, lunae siderumque omnium distinctionem, varietatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita. Er fragt § 19: Können alle diese Erscheinungen, von denen er noch eine ganze Reihe anführt, ohne eine erhaltende Kraft erklärt werden; können totius caeli conversione cursus astrorum dispaes conservari? Sie alle setzen eine erhaltende göttliche Kraft voraus²⁾, von der Stobaeus *Ecl. I 1, 12 p. 25, 3*, an Kleantes sich anschliessend, sagt:

οὐδὲ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμων,
οὔτε καὶ αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις.

Cicero weist dann weiterhin im Anschlusse an Zenon und Kleantes nach, dass die Welt mit Bewusstsein begabt ist. Denn da die Welt selbst bewusste Teile hat, so muss sie auch als Ganzes mit Bewusstsein ausge-

¹⁾ Auf diesen Gedanken greift er auch III 16 wieder zurück.

²⁾ Vgl. hierzu Belege Arnim II 299 f., besonders Aetius *Plac. I 6*: ἐλάβομεν δὲ ἐκ τούτου ἐννοίαν θεοῦ· αἰεὶ τε γὰρ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἄστρον τὴν ὑπόγειον φορὰν ἐνεχθέντα ὅμοια μὲν ἀνατέλλει τοῖς χρώμασιν, ἴσα δὲ τοῖς μεγέθεσι καὶ κατὰ τόπους καὶ κατὰ χρόνους τοὺς αὐτοῦς und etwas weiter: θεοῦ γὰρ ἐννοίαν ἔσχον ἀπὸ τῶν φαινομένων ἀστέρων ὄρωντες, τοῦτους μεγάλῃ συμφωνίᾳ ὄντας αἰτίους καὶ τεταγμένως ἡμέραν τε καὶ νύκτα χειμῶνά τε καὶ θέρος ἀνατολάς τε καὶ δυσμὰς καὶ τὰ ὑπὸ τῆς γῆς ζωογονούμενα καὶ καρπογονούμενα.

staltet sein. Eben dieses Gesamtbewusstsein ist die Gottheit¹⁾. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch bildendes Feuer²⁾. Auch den Gestirnen kommt diese göttliche Eigenschaft der Vernunft zu (*De nat. deor.* II 39) und namentlich der Sonne wegen ihrer feurigen Beschaffenheit³⁾. Er fährt dann, auf Kleantes sich berufend, II 40 fort: Ergo, inquit, cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus, qui nullus ignis sine aliquo pastu posset permanere, necesse est, aut si similis sit igni, quem abhibemus ad usum atque victum, aut ei, qui corporibus animantium continetur. 41 Atqui hic noster ignis, quem usus vitae requirit, confector est et consumptor omnium, idemque, quocumque invasit, cuncta disturbat ac dissipat, contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque adficit. Aehnlich hatte Cicero schon vorher (§ 28) dem Feuer und der Wärme erhaltende Kraft zugeschrieben mit den Worten: Ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari. Den gleichen Gedanken wie die vorhin erwähnten Sätze Ciceros enthält auch folgende bei Arnim I Nr. 120 sich findende Stelle aus Stobaeus *Ecl.* I 25, 3 p. 213, 15 W (Arii Didymi fr. phys. Diels): Ζήνων τὸν ἡλιὸν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἀστρῶν ἕκαστον εἶναι νοερόν καὶ φρόνιμον, πύρινον [δε] πυρὸς τεχνικοῦ· δύο γὰρ γένη πυρὸς, τὸ μὲν ἀτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν⁴⁾, αὐξητικὸν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτόις ἐστὶ καὶ ξύροις, ὁ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχὴ τοιούτου δὴ πυρὸς εἶναι τὴν ἀστρῶν οὐσίαν. Hingewiesen sei auch auf die bei Arnim I Nr. 503 angeführte Stelle *Cornutus* cp. 32, wo von der Sonne gesprochen wird: μουσικὸς δὲ καὶ καθαριστὴς, παρειστῆται τῷ κοσμίῳ ἐναρμονίως πᾶν μέρος τοῦ κόσμου καὶ συνωδὸν αὐτὸν πᾶσι τοῖς [ἄλλοις] μέρεσι ποιεῖν, μηδεμιᾶς αὐτῶν ἐκμελείας ἐν τοῖς οὐσι θεωρουμένης, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν χρόνων πρὸς ἀλλήλους συμμετρίαν ἐπ' ἄκρον ὡς ἐν ἑνθμοῖς τηροῦντος αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ζώων φωνὰς, ὡς αὖ τοὺς τῶν ἄλλων σωμάτων ψόφους, ἰδίᾳ [διὰ] τὸ ξηραίνεσθαι χρησίμως ὑπ' [αὐτοῦ] τὸν ἀέρα ἀποδιδόντος καὶ δαιμονίως ἠρμόσθαι πρὸς τὰς ἀκοὰς ποιούντος. Der Umstand, dass hier überall, wo von der die Welt erhaltenden Kraft des Feuers oder der Sonne die Rede ist, das gleiche Wort gewählt ist, erlaubt den Schluss, dass auch in der alten Stoa dieser Ausdruck zur Bezeichnung der erhaltenden Kraft in der Natur üblich war. Im folgenden lässt Cicero dann

¹⁾ Belege hierfür Arnim II 32 f. für Zenon und II 191—194 für Chrysipp.

²⁾ Ueberweg I 258.

³⁾ Vgl. hiermit die bei Arnim II Nr. 685 aus Origines *Contra Celsum* V 10. Vol. II p. 11, 13. Kō. 585 Delarue angeführte Stelle: εἴπερ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες ζῶά εἰσι λογικὰ καὶ σπονδαία.

⁴⁾ Ueber das πῦρ τεχνικόν vgl. Barth: *Die Stoa* (Stuttgart 1903) 34; Ed. Zeller: *Die Philosophie der Griechen* (Leipzig 1909) 136 ff.

den Balbus die göttliche Natur der Gestirne besonders aus ihrer stets sich gleich bleibenden Ordnung und Bewegung erklären. Die Bezeichnung der Planeten als stellae errantes hält er für falsch, wenn er ausführt (§ 50): Nihil enim errat, quod in omni aeternitate conservat progressus et regressus reliquosque motus constantis et ratos. Er schliesst § 56 den Gedanken-gang: Caelestium ergo admirabilem ordinem incredibilemque constantiam, ex qua conservatio et salus omnium omnis oritur, qui vacare mente putat, is ipse mentis expers habendus est. Philo schreibt von diesem Einflusse der Gestirne *De prov.* II § 78 (p. 96 Aucher)¹⁾: Dierum autem noctiumque inaequalitatem Sol producit, inaequaliter ac varia lege circum-actus et per accessum secessumque aestates, hiemes et aequinoctia peragens, quae sunt tempora annua nascendi, crescendi, perfectionis omnium sub sole causa. Von dieser Stelle erinnert der erste Teil nicht wenig an einen Satz Ciceros kurz vor den eben angeführten Stellen § 49: eiusdemque solis tum accessus modici, tum recessus et frigoris et caloris modum temperant. Auch in dem zweiten Passus: quae . . . nascendi, crescendi, perfectionis ist eine gewisse Aehnlichkeit mit der Cicero-Stelle nicht zu verkennen. Das Auftauchen des sicherlich neuen, der Philosophensprache angehörenden Substantivs *perfectio* neben den beiden Gerundien und anderseits die Uebersetzung des ähnlichen Gedankens bei Cicero ebenfalls durch ein neues Substantiv, lässt in der Quelle, Chrysipp, gleichfalls ein Substantiv, *συντήρησις* oder *τήρησις*, das ja schon von Aristoteles hier in diesem Sinne bekannt war, vermuten. Kurz darauf (§ 60) sagt Cicero in gleichem Sinne von den Sternen: Illi autem pulcherrima forma praediti purissimaeque in regione caeli collocati ita feruntur moderanturque cursus, ut ad omnia conservanda et tuenda consensisse videantur.

Im folgenden weist er sodann nach, dass die Welt durch die Vorsehung der Götter regiert wird § 97: cum autem impetum caeli cum admirabili celeritate moveri vertique videamus constantissime conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium²⁾, dubitamus, quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti divinaque ratione?³⁾ Aus den bei Arnim II 322 ff. unter der Ueberschrift: Esse providentiam argumentis probatur zusammengestellten Belegen sei Lactantius *De ira dei* cp. 5 angeführt. Er setzt auseinander: Zorn und Erregung lassen sich mit dem Wesen Gottes nicht vereinbaren, und so kann nihil aliud superesse, nisi ut sit lenis, tranquillus, propitius, bene-

¹⁾ Arnim II Nr. 694.

²⁾ Den Einfluss des Umlaufs der Gestirne auf das Entstehen und Vergehen in der Welt schildert auch Philo, *De prov.* II 57.

³⁾ Aussprüche über diese *πρόνοια* der Götter cf. Arnim I 41 ff., 124 f., besonders II 322 ff.; vgl. auch Cicero *De nat. deor.* II 79: nihil autem nec maius nec melius mundo; necesse est ergo eum deorum consilio et providentia administrari.

ficus, conservator. Ita enim demum et communis omnium pater et optimus maximus dici poterit: quod expetit divina caelestisque natura. Aehnlich sagt Philo *De prov.* II 49 p 79 Aucher (Arnim I 509): Selbst wenn wir eine ewige, ungewordene Materie annehmbar sind wir gezwungen, eine göttliche Vorsehung die Welt regieren zu lassen, quia non solum creare et edere materiam proprium est providentiae, verum etiam conservare moderarique, quod est factum¹⁾. Auch bei diesen Zeugnissen für die Lehre der Stoa fällt der Gebrauch des gleichen Wortstammes auf.

Nachdem der Stoiker im zweiten Buche *De natura deorum* gezeigt hat, welche Rolle die Sterne mit ihren regelmässigen Bewegungen bei der Erhaltung des Weltalls spielen, geht er zu den Dingen auf der Erde über und weist nach, wie auch hier alles zur Erhaltung des Einzelwesens mitarbeitet, wie die jungen Tiere, nachdem sie einige Zeit von ihren Eltern ernährt und beschützt sind, von diesen im Stiche gelassen, für sich selbst sorgen, und sagt dann § 124: Tantam ingenuit animantibus conservandi sui natura custodiam. Diesen Worten zur Seite gestellt seien folgende, ganz ähnliche Sätze Philons *De anim. adv. Alex.* (p. 165 Aucher)²⁾: Item comparatio victus et morborum curatio et his similia iterum sunt naturae inventiones innatae animalibus invisibili virtute. Et haec omnia possident, ut salva se servent et ut vindicent se ab invasoribus. An beiden Stellen — sie gehen wohl auf Chrysipp zurück — findet sich der Trieb der Selbsterhaltung bei den Tieren wiederum durch den gleichen Wortstamm (servare) ausgedrückt, was auf ein τηρεῖν oder συντηρεῖν in der Quelle zu schliessen gestattet. Bei dem christlichen Kirchenvater Origines, der ziemlich stark, sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch Plotin, von der Stoa beeinflusst ist, lesen wir in der Verteidigungsschrift gegen *Celsus* IV 87 Vol. I p. 357, 25 Kō. (p. 567 Del.)³⁾ ganz ähnlich wie bei Cicero: *ὡννὶ δὲ φανερόν . . . ὅτι οὐ σοφία οὐδὲ λόγος ἐστὶν ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ τις φυσικὴ πρὸς τὰ τοιαύδε σωτηρίας ἕνεκεν τῶν ζῴων κατασκευὴ. ὑπὸ τοῦ λόγου γεγεννημένη.* Die erhaltende Kraft der Natur, die göttliche Vorsehung, äussert sich auch in dem Triebe in den Tieren, der auf die Erhaltung ihrer Art ausgeht; § 127 führt Cicero aus: Ut vero perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est a providentia deorum, ut semper essent et bestiarum genera et arborum omniumque rerum, quae a terra stirpibus continerentur. Quae quidem omnia eam vim seminis habent in se, ut ex uno plura generentur . . . isdemque seminibus et homines adfatim vescuuntur et terrae eiusdem generis stirpium renovatione complentur. Quid loquar, quanta ratio in bestiis ad perpetuam conservationem earum generis appareat? Er zeigt sodann, wie die Teilung der Tiere in Geschlechter und die körperliche Beschaffenheit jedes der beiden

¹⁾ Vgl. auch Cicero *De nat. deor.* III 92.

²⁾ Nach Arnim II 209.

³⁾ Nach Arnim II 206.

Geschlechter nur diesem Zwecke dient, und fährt fort § 130: *Accedit ad non nullorum animantium et earum rerum, quas terra gignit, conservationem et salutem hominum etiam sollertia et diligentia.* So kann dann Cicero zusammenfassen § 132: *Jam diei noctisque vicissitudo conservat animantes tribuens aliud agendi tempus, aliud quiescendi. Sic undique omni ratione concluditur mente consilioque divino omnia in hoc mundo ad salutem omnium conservationemque admirabiliter administrari.*

Der Gedanke von der Erhaltung in der Natur zieht sich also durch das ganze zweite Buch *De natura deorum* bis § 133 hindurch¹⁾: Der Schluss ist der Frage gewidmet, für wen diese wunderbare Natur da ist. Es wird gezeigt, wie der Mensch ganz für sie geschaffen ist. Diese erhaltende Kraft äussert sich in dreifacher Form: zunächst durch die Ordnung in der Welt der Gestirne, die die Erde vor dem Zusammensturze bewahrt, sodann in dem Triebe, der das Einzelwesen mit allen Mitteln nach der Erhaltung seiner selbst streben lässt, und drittens durch den Trieb, der die Lebewesen für die Erhaltung ihrer Art zu sorgen antreibt. Zum Ausdruck dieses Gedankens diente fast überall das Verb *conservare* oder das Substantiv *conservatio*; das Verb besonders fand sich auch bei anderen von der Stoa abhängigen Schriftstellern zum Ausdruck des gleichen Gedankens. In den griechischen Stellen entsprach ihm *τηρεῖν*, dessen wörtliche Uebersetzung *servare*, verstärkt *conservare* ist. Es ist daher anzunehmen, dass in den griechischen Vorbildern *τηρεῖν* die stehende Bezeichnung für die erhaltende Kraft in der Natur war.

Im zweiten Buche *De natura deorum*, in dem Cicero unter Benutzung von stoischen Werken über die Physik den Balbus die naturphilosophischen und theologischen Anschauungen der Stoa auseinandersetzen lässt, behandelt er nicht unter den Aeusserungen der erhaltenden Kraft in der Natur den Selbsterhaltungstrieb des Menschen, während er doch den Selbsterhaltungstrieb der übrigen Lebewesen im einzelnen bespricht und auch der Beschreibung des Menschen und seiner Stellung in der Natur den letzten Teil des Buches widmet. Der Trieb bei dem Menschen erfährt dagegen in den rein ethischen Schriften *De officiis* und *De finibus bonorum et malorum* eine ausführliche Besprechung. Dieser Umstand zeigt schon zur Genüge, dass Cicero in der *conservatio sui* bei dem Menschen den erhaltenden Faktor des sittlichen, weniger des physischen Lebens erblickt. Sie ist nach ihm ein Teil des allgemeinen Selbsterhaltungstriebes in der Natur, die feinste Art der *conservatio* im Kosmos. In solchem Sinne findet sich *conservare* und *conservatio* nur in diesen beiden ethischen Abhandlungen. Zunächst soll daher die Schrift *De finibus* auf diesen Begriff hin untersucht werden.

¹⁾ Im dritten Buche, das die Entgegnung des Akademikers auf diese Lehren der Stoa enthält, begegnet uns *conservare* nur vereinzelt und meist in aus dem zweiten Buche übernommenen Wendungen.

Im ersten Buche, in dem Cicero, wahrscheinlich im Anschlusse an eine der vielen Schriften Zenons oder eines seiner Anhänger, wie Hirzel¹⁾ meint, die epikureische Lehre auseinandersetzt, dürfen wir wohl kaum etwas für unseren Begriff erwarten, ebensowenig im zweiten Buche, das die Kritik der epikureischen Lehre enthält. Das dritte Buch endlich behandelt die Lehre der Stoa de summo bono. Er beginnt diese Erörterung mit folgendem Satze (16): *Placet his (Stoicis), inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal (. . .) ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia²⁾ sunt eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus quae interitum videantur afferre. Id ita esse sic probant, quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. Fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui³⁾ eoque se diligerent. Ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo. In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. Quibus ego vehementer assentior, ne, si voluptatem natura posuisset in iis rebus videatur, quae prima appetuntur, multa turpia sequantur. Cicero kommt dann § 20 wiederum auf den gleichen Gedanken zurück. Progrediamur igitur, quoniam, inquit, ab his principiis naturae discessimus, quibus congruere debent, quae sequantur. Nach der Erläuterung des Unterschiedes zwischen dem aestimabile und dem inaestimabile fährt er fort: *Initiis igitur ita constitutis, ut ea, quae secundum naturam sunt, ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reiicienda, primum est officium (id enim appello καθήκον), ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria; qua inventa selectione⁴⁾ et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaque naturae, in qua primum esse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant ἐννοίαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit,**

¹⁾ Hirzel, Untersuchungen 60.

²⁾ Sollte hier nicht ein griechisches *τηρητικά* übersetzt sein? Vgl. in der oben angeführten Stelle aus *Stobaeus Ecl. I 25, 3 p. 2/3 W πὺρ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτόις ἐστὶ καὶ ζωοῖς.*

³⁾ Die unten folgende Gegenüberstellung lässt in gleichem Zusammenhang sensus als Uebersetzung von *αἰσθησις* vermuten. Einem sensus sui hier würde dann *συναῖσθησις* entsprechen; vgl. hierzu auch Dyroff: Ph. Jahrb. 487/881, der das gleiche Wort für die Diogenesstelle in Erwägung zieht.

⁴⁾ Ueber den Begriff der *selectio* in der Stoa vgl. A. Bonhöffer 182, 184, 203, 207; vgl. auch Arnim 46.

ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod *ὁμολογίαν* Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet, — cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sunt, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est: eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum. Cum vero illa, quae officia esse dixi, proficeantur ab initiis naturae, necesse est ea ad haec referri, ut recte dici possit omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae, nec tamen, ut hoc sit honorum ultimum, propterea, quod non inest in primis naturae conciliationibus honesta actio; consequens enim est et post oritur, ut dixi. Im folgenden (§§ 23, 24, 25) spricht er dann von dem Einflusse der Vernunft auf das menschliche Handeln.

Wie es also in der Natur ein principium aeternum gibt, Gott, der das ganze Weltall nach ewigen Gesetzen regiert und vor allem auf ihre Erhaltung bedacht ist, so hat auch jedes Lebewesen, wie Dyroff ¹⁾ bemerkt, „den ersten Trieb in der Richtung, sich selbst zu erhalten (§ 16 simulatque . . . conservandum), indem die Natur ihm denselben von Anfang an als Eigentum gibt“. Dies setzt voraus, wie Dyroff dann weiter ausführt, dass „das erste Eigentum für jedes Lebewesen ist seine innere Zusammengehörigkeit und die Wahrnehmung derselben ²⁾ . . . Es erübrigt also zu sagen, dass die Natur das Geschöpf in ihm zukömmlicher Weise zusammengesetzt habe; denn so weist es das Schädliche zurück und nimmt das ihm Zukommende an ³⁾. Dass der erste Trieb den Lebewesen in der Richtung der Lust zuteil wird, ist falsch, denn die Lust ist nur ein später von selbst Hinzukommendes, falls sie ein Ziel überhaupt ist; erst dann nämlich, wenn die Natur selbst für sich das, was ihrer Zusammensetzung angemessen ist, aufgesucht und bereits erhalten hat, ganz wie die Tiere fröhlich werden und die Pflanzen blühen ⁴⁾. Denn einerseits hat die Natur keinen Unterschied zwischen Pflanzen und Lebewesen gemacht, als dass sie jene ohne Trieb und Wahrnehmung eingerichtet, und andererseits geht auch bei uns manches pflanzenartig vor sich. Indem aber als ein Mehr, das sie vor den Pflanzen voraus haben, den Lebewesen der Trieb hinzugegeben ist, den sie mitgebrauchen, um sich zu dem zu wenden, was ihnen eigen ist, so bedeutet für die Lebewesen im Gegensatze zu den Pflanzen „gemäss

¹⁾ A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa* 37 ff.

²⁾ Cicero § 16: quod (salutaria appetant parvi aspernenturque contraria) non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. Fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent.

³⁾ Cic. § 20: ut ea teneat, quae secundum naturam sint pellatque contraria.

⁴⁾ Cic. § 17: In principiiis . . . non putant voluptatem esse ponendam. Quibus . . . assentior, ne multa turpia sequantur.

der Natur verwaltet zu werden“ so viel wie „gemäss dem Triebe verwaltet zu werden“. Indem aber den vernünftigen Lebewesen entsprechend einer vollkommeneren Einrichtung die Vernunft gegeben ist, so bedeutet für letztere ganz richtig „gemäss der Vernunft leben“ so viel wie „gemäss der Natur leben“; denn die Vernunft tritt als künstlerisch wirkende Bildnerin des Triebes hinzu¹⁾. Deshalb hat Zenon zuerst in der Schrift über die Menschennatur als Ziel hingestellt, nach der gleichen Vernunft wie die Natur zu leben, das ist gemäss der Tugend zu leben; denn zu dieser führt uns die Natur²⁾. Auf der anderen Seite ist gemäss der Tugend leben gleichbedeutend mit gemäss der Erfahrung leben, die wir von dem durch die Natur Eintretenden haben; denn unsere Naturen sind Teile des Ganzen. Also ergibt sich als Ziel: der Natur folgend zu leben, das ist sowohl gemäss der eigenen als auch gemäss der Natur des Alls, indem wir nichts tun, was das allgemeine Gesetz zu verbieten gewohnt ist“.

¹⁾ Ueber die ratio cf. Cic. §§ 23 ff.: appetitio animi, quae ὁρμηὶ Graece vocatur, non ad quodvis genus vitæ, sed ad quamdam formam vivendi videtur data, itemque et ratio et perfecta ratio.

²⁾ Vgl. Cic. § 21: Prima est . . . conciliatio . . . ducitur.

(Schluss folgt.)