

M. TULLII CICERONIS

DE OFFICIIS

AD

MARCUM FILIUM

LIBRI TRES.

ERKLÄRT

VON

OTTO HEINE.

Honori Theorewk Emilé
Pest 1859.

BERLIN,

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.

1857.

Simulium sp.

MEINEM FREUNDE UND COLLEGEN

W I L H E L M C O R S S È N

IN

P F O R T A.



EINLEITUNG.

Da sich herausstellte, dass Brutus und Cassius zwar den Dictator zu ermorden, aber nicht die Regierung zu behaupten und die Republik neu zu begründen vermochten, verliess Cicero Ende März 710 (44) Rom, durch Antonius von der Staatsverwaltung verdrängt und für sein Leben besorgt. Er begab sich nach seinen verschiedenen Landgütern an der Westseite Italiens und lebte den Sommer über abwechselnd auf diesem und jenem. In dieser Zeit unfreiwilliger Musse, wo Cicero von tiefem Schmerz erfüllt war, dass auch die Hoffnungen, welche ihm der Tod Caesars erweckt hatte, unerfüllt blieben, und wo er zugleich mit Sorgen auf die Verhältnisse in Rom und mit banger Angst in die Zukunft blickte, suchte er von neuem in der Philosophie Trost und Ersatz für die unmöglich gemachte Staatsthätigkeit. Mit der Philosophie hatte er sich von Jugend auf eifrig beschäftigt theils durch Lectüre, theils durch Gespräche mit griechischen Philosophen — wie denn der Stoiker Diodot in seinem Hause lebte (de off. II, 1, 4) — und in ihr auch während Caesars Alleinherrschaft Zerstreuung und eine seinen Mitbürgern Nutzen, ihm selbst Ehre bringende Beschäftigung gefunden. Die damals begonnenen *disputationes Tusculanae* und die Bücher *de natura deorum* vollendete er jetzt im Sommer 710 und verfasste zugleich die Schriften *de senectute*, *de amicitia*, *de divinatione*, *de fato*, die verloren gegangnen Bücher *de gloria* und endlich *de officiis*. — Dass er sich mit einer Schrift über die Pflichten beschäftige, theilt er zuerst in einem Briefe vom Juni jenes Jahres Atticus mit (ad Attic. XV, 13 b.); unterbrochen wurde aber die Arbeit theils durch den Versuch einer Reise nach Griechenland (s. z. III, 33, 121), theils durch sein Wiederauftreten gegen Antonius am 2. September, wo er die erste Philippica hielt. Im Novem-

ber schrieb er von neuem in Betreff dieser Schrift an Atticus, und wir sehen aus dem Briefe (ad Attic. XVI, 11, 2), dass er die beiden ersten Bücher vollendet hat und mit dem dritten beschäftigt ist. Das Ganze wird demnach noch vor Ende des Jahres 44 erschienen sein. Dass dies die Abfassungszeit der Schrift war, geht auch aus den mannichfachen Anspielungen auf Zeitergebnisse hervor, die sie enthält. Cicero preist die Mörder Caesars (III, 4, 19), klagt, dass Caesars Macht auch mit seinem Tode nicht aufgehört habe (II, 7, 23), und schilt auf Antonius, dass er den Senat durch Bewaffnete besetzt halte (III, 1, 1), was zu der Zeit geschah, als Ciceros zweite Philippica erschien.

Die Eintheilung der Schrift in drei Bücher wurde durch den Stoff selbst gegeben (s. unten). Die dialogische Form, die er doch in andern philosophischen Schriften angewandt hatte, wählte Cicero hier nicht. Sie schien ihm in ethischen Vorschriften des Vaters an den Sohn, wo nicht verschiedene Meinungen gegen einander abgewogen werden, unpassend. — In Bezug auf den Titel hatte Atticus Zweifel gehegt, ob *de officiis* eine entsprechende Uebersetzung des Griechischen *περὶ τοῦ καθήκοντος* sei, da ja *καθήκον* eigentlich das Schickliche, sich Geziemende bedeutet. Cicero entgegnet ihm (ad Atticum l. c.) *non dubito quin καθήκον officium sit, nisi tu quid aliud, sed inscriptio plenior de officiis*, und in einem andern Briefe XVI, 14 *mihi non est dubium, quin quod Graeci καθήκον nos officium. Id autem quid dubitas? quin etiam in rempublicam praeclare caderet. nonne dicimus consulum officium, senatus officium? Praeclare convenit, aut da melius*. — Seinem Sohne Marcus beschloss Cicero das Buch zu dediciren (ad Attic. XV, 13b. *προσφωνοῦμεν Ciceroni. Qua de re enim potius pater filio?*). Marcus Cicero ward im J. 689 (65) geboren (ad Attic. I, 2). Sein Vater sorgte, dass er von den tüchtigsten Lehrern in den Wissenschaften unterrichtet wurde (ad Quint. Fr. II, 4, 2. 14, 2. III, 3, 4), und schrieb zunächst für ihn die Schrift *de partitione oratoria*. Im Bürgerkriege schloss sich Marcus an Pompejus an und führte wohl nur dem Namen nach, aber zur Zufriedenheit des Oberfeldherrn eine Abtheilung Reiterei (de off. II, 13, 45). Später wollte er bei Caesar in Spanien Dienste nehmen (ad Attic. XVII, 2), sein Vater aber zog es vor; ihn 709 (45) nach Athen zu schicken, damit er dort unter Leitung des Kratippus, der damals Haupt der peripatetischen Schule war, Philosophie studire. Hier lebte Marcus in vertrautem Umgange mit Philosophen (ad Fam. XII, 2) und unter mannichfa-

chen Vergnügungen und Ausschweifungen, bis er sich im folgenden Jahre dem Heere des Marcus Brutus anschloss und als Anführer eines Theils der Reiterei bei Philippi mitkämpfte. Er entkam aus der Niederlage seiner Partei und begab sich zu S. Pompejus nach Sicilien. Von den Triumvirn später begnadigt verwaltete er noch 724 (30) das Consulat. Er besass weder den Ehrgeiz und energischen Fleiss, noch die Enthaltbarkeit seines Vaters, was für diesen um so mehr ein Antrieb sein musste, ihm eine Schrift über die Pflichten zu dediciren. Die mehrfachen eindringlichen Ermahnungen Ciceros an seinen Sohn (III, 2, 5 und zu Ende des Buchs) deuten an, dass er mit der Aufführung desselben nicht zufrieden war, und dasselbe bestätigen gleichzeitige Briefe (ad Attic. XIII, 1. XIV, 15. ad famil. XVI, 21).

Cicero ist zu sehr Römer, um nicht der praktischen Thätigkeit vor der wissenschaftlichen entschieden den Vorzug zu geben. Wenn er daher auch den hohen Genuss anerkennt, der aus der Wissenschaft entspringt (Tusc. V, 24, 68 ff.), so behauptet er doch, der Grundtrieb der menschlichen Natur ginge mehr auf praktische Thätigkeit als auf das Wissen, und in ihr habe man auch den Zweck des Lebens zu sehen, denn das Wissen sei unvollständig und mangelhaft, wenn nicht das Handeln darauf folge (de off. I, 6, 10. I c. 43. de fin. V c. 20 ff.). Der Zweck der Philosophie ist ihm also die rechte Weise des Handelns und die Bedingungen eines glückseligen Lebens zu erforschen. Demgemäss rühmt er vor Allem Sokrates, weil dieser zuerst die Philosophie in die rechte Bahn gelenkt habe (Tusc. V, 4. 10), und in seinen eignen philosophischen Abhandlungen treten Dialektik und Physik gegen die Ethik in den Hintergrund und werden ebenfalls nur im praktischen Interesse besprochen, die eine als Grundlage der gesamten Philosophie und als namentlich für den Redner wichtig, die andre insofern sie eine nothwendige Ergänzung der Ethik ist. In der Ethik dagegen hat Cicero selbst am meisten gedacht und sich eine eigne Ueberzeugung gebildet, wenn es ihm auch sowohl an der Genialität, eine neue Grundanschauung aufzustellen, als auch an der zur Durchführung eines Systems nöthigen philosophischen Bildung gebricht. Seine Ueberzeugung spricht sich namentlich negativ in der Verwerfung der epikureischen Lustlehre aus, während er zwischen Stoikern und Peripatetikern schwankt, wo diese beiden Schulen auseinander gehen. Sehen wir nun von den unbedeutenderen der auf Ethik bezüglichen Schriften ab, wie *de amicitia* und *de senectute*, so erkennen wir sogleich den Zusammenhang, der zwischen den

übrigen stattfindet. In den Büchern *de finibus* prüft Cicero die Lehren der Epikureer, Stoiker, Peripatetiker über das Grundprincip der Ethik, die Frage über das höchste Gut, und legt so die Basis für spätern Aufbau. In den Tusculanen wird namentlich der psychologische Theil der Ethik behandelt, wobei mehr eklektisch als skeptisch und polemisirend auf Stoiker und Peripatetiker zurückgegangen wird. Die Bücher *de officiis* behandeln den paränetischen Theil der Ethik, die Einzelschriften über Moral, und lehnen sich somit an die Bücher *de finibus* an. In welchem Verhältniss endlich der *commentarius de virtutibus*, den Charisius II p. 200 ed. Keil (vgl. Augustin. de trinit. XIV, 11) erwähnt, zu diesen Schriften gestanden habe, lässt sich nicht genauer bestimmen. Eine Ergänzung zu ihnen bildete er jedenfalls.

Cicero bekennet sich zwar als Anhänger der durch Karneades erneuerten Akademie zu dem Satze, 'man könne nichts bestimmt wissen', doch es würde ganz falsch sein, wollte man ihn deshalb für einen Skeptiker im eigentlichen Sinne erachten. Der Zweck seiner Skepsis ist nicht die Unmöglichkeit jeglichen Erkennens zu beweisen, sondern durch den Zweifel das heraus zu finden, was unter den widerstreitenden Ansichten der Philosophen die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, und so sich zugleich vor schimpflichem Irrthum und der thörichten Anmassung zu hüten, die da Bestimmtes behauptet, wo doch Gewissheit unmöglich ist (II, 2, 8. Acad. II, 3, 7). An die Stelle des bestimmten Wissens tritt ihm daher das Wahrscheinliche, *probabile*. Hiermit, meint er, müssen wir uns in allen rein theoretischen Fragen begnügen, es sei denn, dass in einzelnen derselben, wie in der Frage über die Existenz der Götter, das angeborne Bewusstsein so stark ist, dass die Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit wird (Tusc. I, 16, 36 *deos esse natura credimus*). Diese theoretischen Fragen sind ja aber auch nur nebensächlich im Vergleich zu den praktischen, und um uns vor Irrthum bei unsern Handlungen zu hüten, genügt die Auffindung des Wahrscheinlichen vollständig, wie dies schon Karneades lehrte (Acad. II, 31 ff.). Theils nämlich das angeborne Rechtsgefühl, theils das Augenscheinliche, mit dem wir es hier zu thun haben, macht es möglich, hier das Wahre vom Falschen mit Bestimmtheit zu scheiden. Unbegründet musste daher Cicero auch der Einwand erscheinen, dass er als Skeptiker kein Recht habe über die Pflichten positive Lehren vorzutragen (II, 2, 7), und um so unbegründeter, als er gerade in den Schriften über Ethik mehr als in den andern die Skepsis fallen liess.

Von einem positiven Standpunkt verwirft er hier die Lehren Epikurs und bespricht die Principien der Stoiker und Peripatetiker, und namentlich in der speciellen Moral gönnt er der skeptischen Betrachtung gar keinen Raum. Er legt vielmehr in diesem Theile der Ethik ein bestimmtes System zu Grunde, aber führt dieses nicht mit Consequenz durch, sondern mildert es, wo es das praktische Interesse verlangt, und ergänzt es mit Zusätzen aus andern Systemen, selbst wenn diese mit den aufgestellten Principien nicht ganz übereinstimmen. Charakteristisch ist nämlich für ihn, dass er, freilich nach dem Vorgange des gleichzeitigen Akademikers Antiochus, zwischen den einzelnen Philosophenschulen zu vermitteln und die Gegensätze zu verwischen strebt. So lässt er nicht blos den Unterschied zwischen der skeptischen neueren Akademie und der Schule Platos unbeachtet (de nat. deor. I, 5, 11), er behauptet auch die Differenz zwischen Platonikern und Peripatetikern betreffe nur Unwesentliches (I, 1, 2 *nostra legens non multum a Peripateticis dissidentia, quoniam utrique Socratici ut Platonici esse volumus.* vgl. de fin. V, 3, 7). Ja selbst die Stoiker sollen Alles von den Akademikern und Peripatetikern entlehnt, und nur den Namen geändert haben (de fin. V, 8, 22. 25, 76), oder wenn auch der Unterschied zwischen ihnen und den Peripatetikern anerkannt wird, so soll doch diese Differenz auf die specielle Moral keinen Einfluss ausüben (de fin. V, 26, 77f. de off. III, 7, 33). An andern Stellen indess hebt Cicero den Unterschied zwischen Peripatetikern und Stoikern hervor (Acad. I c. 10), ohne den Widerspruch zu beachten, in den er dadurch mit sich selbst tritt.

Von den damals in Rom herrschenden philosophischen Systemen war Cicero mit seiner ganzen Anschauung dem epikureischen Feind, gegen das er nicht selten sogar ungerecht ist (s. z. III c. 33) und mit mehr rhetorischem Pathos als philosophischen Argumenten ankämpft (de fin. I. II). Es blieb ihm also die Wahl zwischen dem stoischen, peripatetischen und akademischen, welches damals, durch den erwähnten Antiochus umgearbeitet, eine Vermittlung zwischen Peripatetikern und Stoikern zu bilden suchte. An den Peripatetikern missbilligt er namentlich, dass sie in der Lehre von den Affecten dem Zorn und der Furcht eine natürliche Berechtigung zugestanden und sie nicht ganz ausrotten wollten (s. z. I, 25, 88). Antiochus ist auch in der Ethik nicht ohne Einfluss auf ihn geblieben, wie die Bücher *de finibus* zeigen. Im Allgemeinen aber entschied er sich, was die Ethik anbetrifft, für die Stoiker, nicht so, dass er blos ihre An-

sichten auseinandersetzen, sondern dass er aus ihren Quellen so viel, als ihm in jedem einzelnen Falle gut schien, schöpfen wollte (de fin. I, 2, 6. de off. I, 2, 6). Denn es dünkte ihn grossartiger und erhabner mit den Stoikern zu sagen, dass das moralisch Gute stets und allein nützlich sei, als mit Andern anzunehmen, dass es tugendhafte Handlungen gebe, die nicht nützlich, und nützliche, die unmoralisch seien (de off. III, 4, 20). Indess mit allen Consequenzen der Stoiker kann er sich doch nicht einverstanden erklären. Vieles ist zu schroff und widerstreitet der herrschenden Sitte und dem natürlichen Gefühle, von dem er sich mehr als von seinen philosophischen Principien bestimmen lässt. Verhasst sind dem vornehmen Römer alle cynischen Rohheiten, von denen sich auch die Stoiker zum Theil nicht freigehalten haben (s. z. I, 35, 128). Dass der weise Mensch auch unter Schmerzen glücklich und von äussern Schicksalen ganz unabhängig sein soll, scheint ihm zwar erhaben, widerspricht aber doch zu sehr seinem Gefühl, als dass er nicht auch hier den Peripatetikern Zugeständnisse machen sollte (de fin. V, 26. 77f. Tusc. II, 13, 30.). Und vor Allem scheint ihm der Satz der Stoiker absurd, dass alle Unweisen — und solche sind doch dem Stoiker eigentlich alle Menschen — gleich schlecht und thöricht (de fin. IV, 28, 77), dass alle Vergehen von gleichem Gewicht sind: den ersten Satz ignorirt er in den Büchern über die Pflichten gänzlich und die Vergehen aus Uebereilung erklärt er für minder strafbar als die überlegten und vorbereiteten (s. z. I, 8, 25). Wenn andererseits schon die Stoiker der praktischen Thätigkeit vor der theoretischen Vorzug gegeben hatten, so betont Cicero diesen Vorzug auf das Stärkste (I, 6, 10. c. 43f.). Auch die Stoiker wollten, dass sich der Weise wenigstens in dem Staate an der Verwaltung theilige, wo ein Fortschritt zum Bessern sichtbar sei; Cicero nennt es Kleinmuth und Vernachlässigung der Pflichten gegen das Vaterland, wenn die, welche die Kräfte dazu haben, sich nicht mit allem Eifer dem Staatsdienst hingeben (I, 21, 72).

Da Cicero die Principien der stoischen Ethik in seinen Büchern über die Pflichten nirgends im Zusammenhange bespricht, obschon er vielfach darauf Bezug nimmt, so müssen wir dieselben hier in ihren Hauptpunkten kurz angeben, indem wir die Fragen, welche zu der vorliegenden Schrift nicht in unmittelbarer Beziehung stehen, bei Seite lassen, so weit dies mit dem Ganzen verträglich ist. — Die gesammte Ethik der Stoiker wird, wie Cicero selbst sagt (de fin. I, 4, 11), durch die Frage nach

dem höchsten Gute bestimmt. Was ist das, was für uns den höchsten Werth hat, was wir nicht um eines Andern, sondern um seiner selbst willen begehren, und von dem wir uns darum auch bei allen unsern Handlungen als von dem höchsten Principe bestimmen lassen? (τέλος οὐ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα Stob. ecl. eth. p. 138 ed. Heeren.). Um dies zu finden fragten die Stoiker nach dem Grundtriebe aller lebenden Wesen (πρωτὴ ὁρμή, *principium naturale*) und erkannten ihn als die Selbstliebe und das Streben nach Glückseligkeit. Denn, sagten sie, die Beobachtung der Thiere und Kinder lehrt, dass der ursprüngliche Trieb jedes Wesens darauf geht, das seine Natur Fördernde und ihr Entsprechende zu erlangen, das ihr Feindliche und sie Zerstörende zu vermeiden (Diog. Laert. VII, 84. de fin. III, 5, 16. de off. I, 4, 11). Das höchste Gut ist darum was unsrer Natur am meisten entspricht, das naturgemässe Leben (ἀγαθόν, τέλος, εὐδαιμονία, die durch naturgemässes Leben hervorgerufene Glückseligkeit). Da uns hiernach zu streben die Natur selbst anweist, so ist dies auch die erste Pflicht (πρῶτον καθήκον). — Während aber die übrigen lebenden Wesen nur auf das Sinnliche gerichtet sind und in ihm die Befriedigung ihrer Natur finden, wird beim Menschen das Naturgemässe durch den ihm eigenthümlichen Theil seines Wesens, durch die Vernunft, bestimmt. Für ihn ist das Naturgemässe daher das Vernunftgemässe (καλόν, bei Cic. *honestum*, de fin. III c. 6. de off. I c. 4. vgl. §. 96), und zwar, da nach Ansicht der Stoiker die menschliche Vernunft nur ein Theil und Ausfluss der allgemeinen Weltvernunft ist, so bedeutet *δμολογουμένως* ἔῃν in Uebereinstimmung ebensowol mit der eignen als mit den Gesetzen der allgemeinen Vernunft zu leben. Die Fähigkeit zu einem solchen fortgesetzten Leben ist die Tugend, die daher defnirt wird als *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ἑαυτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον* (Stob. ecl. eth. p. 104 ed. Heer.). Die Tugend ist demnach das höchste Gut (αὐτοτελές) und die vollendete Glückseligkeit (εὐδαιμονία) unmittelbar selbst, woraus andererseits folgt, dass das moralisch Schlechte das höchste Uebel ist. Dieser Hauptsatz der Stoiker setzt sie sogleich in schroffen Widerstreit zu den Epikureern, welche die Tugend zwar auch für ein Gut erklärten, aber nur um des Nutzens willen, den sie hervorbringe; die Durchführung dieses Satzes bringt sie in einen gleichen Gegensatz zu allen andern Philosophen. Die übrigen wünschenswerthen Dinge nämlich, wie Reichthum, Ehre, Macht, Gesundheit, mit einem Worte die äussern Dinge, die wir uns nicht

selbst zu geben im Stande sind, werden nicht um ihrer selbst willen, sondern der Glückseligkeit wegen, die sie hervorbringen sollen, erstrebt, ihnen gestanden daher den Namen ‚Güter‘ die Stoiker nicht zu, denn ein Gut ist allein, was um seiner selbst willen begehrt wird. Die an sich vollendete Glückseligkeit der Tugend aber wird durch das Hinzutreten dieser äussern Dinge nicht vermehrt, noch durch ihr Fehlen vermindert. Andererseits vermögen diese den, welcher die Tugend nicht besitzt, nicht glücklich zu machen. Auch der Schlechte kann sie haben, und ist dann nicht minder schlecht und unglücklich; der Tugendhafte braucht sie nicht, sein Glück ist ohne sie vollkommen. Alle äussern Dinge sind darum für das Glück des Menschen gleichgültig, ἀδιάφορα. Consequenter Weise sind aber auch die entgegengesetzten Dinge wie Armuth und Krankheit keine Uebel, sondern allein das moralisch Schlechte. Diese Identität des Nützlichen mit dem moralisch Guten drücken die Stoiker durch den Satz aus: *μόνον ἀγαθὸν τὸ καλόν. nihil honestum nisi quod utile, nihil utile nisi quod honestum.* Der Tugendhafte wird daher die äussern Dinge in der verdienten Weise würdigen, er wird alles Glück und Unglück, was ihn von aussen treffen kann, verachten (*omnia humana contemnere*) und sich durch nichts die gleichmässige Ruhe seiner Seele (ἀταραξία), in der eben die Vernunftmässigkeit besteht, erschüttern lassen. Er ist darum frei von jeder Leidenschaft, frei von Trauer und übermässiger Freude, und nicht minder frei von Furcht und Reue. Denjenigen, welcher diese wahre Tugend besitzt, nennen die Stoiker den Weisen. Er ist der vollendete Mensch, absolut tugendhaft, glücklich, bedürfnisslos und frei.

Nach der oben angegebenen Definition der Tugend als der vollendeten Gesinnung, die sich in der ununterbrochenen Uebereinstimmung mit der Vernunft zeigt, ist eine Steigerung der Tugend ebensowenig möglich, als es angeht, eine einzelne Tugend losgetrennt von den andern zu haben. Alle Weisen sind darum gleich tugendhaft, gleich glücklich; aber ebenso giebt es keine Mitte zwischen Gut und Böse. Die vollendete Gesinnung kann man nur entweder haben oder nicht haben, alle Unweisen sind darum gleich schlecht und unglücklich, Sklaven ihrer Leidenschaften und der äussern Verhältnisse; nichts ist ihnen nützlich, nichts vermögen sie recht zu thun; und da die Stoiker ferner lehren, dass allein die Gesinnung Werth hat, die Art und Weise aber, wie sie sich betheiligt, auch gleichgültig ist, so sind selbst alle Vergehen gleich, und ebenso alle guten Thaten. Dagegen

ist der Weise allein der wahren Freundschaft und Dankbarkeit fähig, Alles, was er thut, ist recht, er versteht allein zu herrschen und zu gehorchen, weil er allein von seinen Leidenschaften frei ist, und ist darum allein der wahre König. Selbst die Künste wie Poesie, Weissagung, Redekunst vermag er allein in gehöriger Weise auszuüben. — So stellten die Stoiker den Gegensatz zwischen Weisen und Unweisen auf die Spitze und malten sich das Bild des Weisen in idealem Massstabe aus, während sie doch selbst nicht leugnen konnten, dass die wirklichen Verhältnisse ganz anders seien. Ja wenn sie nach historischen Beispielen für ihr Ideal gefragt wurden, so mussten sie verstummen. Zeno selbst hatte darauf verzichtet ein vollendetes Tugendideal zu sein, und den Anhängern andrer Philosophenschulen mochten die Stoiker das nicht zugestehen, worauf ihr eigener Stifter verzichtet hatte.

Die Handlung der Weisen, die ausgeht von der vollkommenen Gesinnung, wird *κατόρθωμα* genannt, welchen Namen denn jede Handlung des Weisen führt, selbst das *φρονιμῶς περιπατεῖν* (Stob. ecl. eth. p. 192), da es ja gleichgültig ist, in welcher Weise sich die Gesinnung bethätigt. Im Gegensatz dazu heisst jede gesetzmässige Handlung, abgesehen von der Gesinnung mit der sie geschieht, *καθῆκον*,*) eine solche kann auch von dem Unweisen ausgeführt werden.

Bei dieser schroffen Auffassung des Gegensatzes zwischen Gutem und nicht Gutem, zwischen Weisem und Unweisem kamen die Stoiker sowol mit ihren eignen Principien als mit den thatsächlich bestehenden Verhältnissen in harten Widerstreit. Sie selbst lehrten (s. o.), dass bei dem Menschen wie bei allen lebenden Wesen der ursprünglichste Trieb auf gewisse äussere, die Natur fördernde und erhaltende Dinge gehe, wie Gesundheit, Kraft, gute Anlagen u. s. w., die sie daher *πρῶτα κατὰ φύσιν*, *prima naturae* nannten, und doch sollen diese Dinge keinen andern Werth haben als ihre Gegentheile (vgl. de fin. IV, 17, 46. 28, 78). Ferner soll sich die Tugend praktisch bethätigen in unserem Verhalten zu den äussern Dingen. Es genügt nicht blos diese zu verachten, sondern es muss auch eine Auswahl zwischen ihnen getroffen werden (s. z. I, 2, 6). Wie ist das möglich, wenn

*) *καθῆκόν ἐστι τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὖλογον ἀπολογίαν ἔχει*. Dies ist daher auch die Definition von Pflicht im Allgemeinen s. z. I, 29, 101. *κατόρθωμα* wird definirt *τέλειον καθῆκον, τὸ κατ' ἀρετὴν ἐνέργημα, καθῆκον πάντας ἔχων τοὺς ἀριθμούς*: Stob. ecl. eth. p. 189. vgl. de off. III, 3; 13. I, 3, 8.

alle gleich werthlos sind? Diese Gründe brachten die Stoiker zwar nicht dahin, die strenge Sonderung zwischen den Dingen von nur relativem Werthe und dem absoluten Gute, der Tugend aufzugeben, aber sie machten unter den ἀδιαφόροις selbst einen Unterschied, die sie eintheilten in προηγμένα, *producta*, wünschenswerthe Dinge, zu denen die eben genannten πρώτα κατὰ φύσιν, aber auch Reichthum, Ehre, edle Abstammung gerechnet wurden, und ἀποπροηγμένα, *reiecta*, verwerfliche Dinge, die Gegensätze der aufgezählten. In der Mitte liegen die ἀδιάφορα im eigentlichen Sinne, wie das Ausstrecken dieses oder jenes Fingers, ein Blatt von der Erde aufzuheben oder nicht. Die Pflichten nun, die auf die Tugend gerichtet sind, nannten sie καθήκοντα τέλεια, die auf die äussern Dinge gerichteten μέσα καθήκοντα, *media officia* (Stob. p. 158f.). Doch wandten sie auch auf diesen Gegensatz die Ausdrücke παρορθώματα und καθήκοντα an, und so übersetzt denn auch Cicero durch *perfectum officium παρόρθωμα* in beiden Beziehungen.

Ebenso standen die Stoiker durch den Satz, dass alle Unweisen gleich schlecht und sinnlos seien, mit der allgemeinen Meinung in so schroffem Widerspruch, dass sie eine Milderung eintreten lassen mussten. Sie gestanden daher zu, es finde ein Fortschritt (προκοπή) statt, so dass Einzelne dem idealen Zustande weniger fern seien als Andre. Zu diesem Satze stimmte auch ihre Auffassung der Tugend insofern, als sie, wie alle sokratischen Schulen, die Tugend als ein Wissen definirten. Die Weisheit σοφία ist das jeder Tugend zu Grunde Liegende (s. z. I, 43, 153). Die Tugend ist darum lehrbar und wird in allmählichem Fortschritte erworben.

Um die einzelnen Tugenden zu entwickeln, gingen die Stoiker auf die ursprünglichen Triebe zurück und behaupteten, der Trieb, in Uebereinstimmung mit der Vernunft zu leben, zeige sich in vierfach verschiedener Weise: 1) als Trieb nach Erforschung des Wahren und Rechten. 2) als Trieb nach der menschlichen Gemeinschaft und deshalb der Erfüllung der Bedingungen, unter denen die Gemeinschaft allein bestehen kann. 3) als Trieb sich vor Andern auszuzeichnen. 4) als Trieb die Leidenschaften zu beherrschen und das Wohlanständige zu bewahren. *) So kom-

*) de off. I, 4, 12. de fin. IV, 7, 18, wo jedoch das Einzelne milder streng auseinander gehalten wird als bei Stob. ecl. eth. p. 108, der zuerst als Ziel aller Tugend ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν angiebt und dann fortfährt, der Mensch habe von Natur ἀφορμὰς πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὐρεσιν

men die Stoiker zu den vier Cardinaltugenden Platos, die sie nun, gemäss ihrer Ansicht, dass das Wissen der Tugend überhaupt zu Grunde liege, definiren, die Einsicht als das Wissen von den Gütern, Uebeln und Mittlern, die Besonnenheit (*σωφροσύνη*) als das Wissen von dem, was zu wählen und zu vermeiden ist, die Gerechtigkeit als das Wissen von dem Werthe, der jedem Dinge zukommt, die Tapferkeit als das Wissen von dem, was zu fürchten und was nicht zu fürchten ist.

Die vier Haupttugenden zerfallen wieder in eine Anzahl Unterabtheilungen, die von den einzelnen Stoikern verschieden angegeben werden. Von ihnen ist bei den betreffenden Abschnitten des ersten Buchs zu sprechen.

Unsere Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, die Mitmenschen und uns selbst kennen die Stoiker nicht, denn jede Pflicht ist eine Pflicht gegen die Gottheit, und darum jede Uebertretung eine Versündigung gegen sie (s. z. III, 6, 28). Sie unterscheiden Pflichten, die uns die einzelnen Tugenden, und Pflichten, die uns der Nutzen auferlegt (s. oben *καθήκοντα τέλεια* und *μέσα*).

Das Buch, dem sich Cicero bei seiner Darstellung der Pflichtenlehre anschloss, ist das des Panaetius *περὶ καθήκοντος* (de off. III, 2, 7. ad Attic. XII, 11, 2). Panaetius von Rhodus war Schüler des Diogenes und seines Nachfolgers Antipater von Tarsus. Das Jahr seiner Geburt und seines Todes ist unbekannt. Cicero lässt ihn, als L. Crassus nach Athen kommt im J. 644 (110), nicht mehr am Leben sein. Einen Theil seines Lebens brachte Panaetius zu Rom im Hause des jüngern Africanus zu, im vertrauten Umgange mit ihm, Laelius, dessen Schwiegersohne C. Fannius, Q. Tubero, dem Neffen Scipios, dem Historiker und Rechtsgelehrten P. Rutilius Rufus und Andern. Er begleitete Scipio im J. 610 auf einer Gesandtschaftsreise nach Aegypten und kehrte erst nach dessen Tode 625 (129) nach Athen zurück, wo er Haupt der stoischen Schule wurde.

Schon die grosse Zahl der vornehmsten Römer, welche als seine Schüler genannt werden, zeigt, welchen Beifall seine Philosophie in Rom fand. Er ist es auch, der dem Stoicismus zuerst eine allgemeinere Verbreitung bei den Römern gab, nachdem durch Diogenes auf jener berühmten Gesandtschaftsreise im J. 598 (156) die erste Bekanntschaft vermittelt war. Hierzu war

καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις κατὰ τὸ σύμφωνον.

*Panae-
tius*
↓

Panaetius besonders dadurch geeignet, dass seine philosophischen Forschungen, soviel wir wenigstens aus den Nachrichten über seine Schriften schliessen können, fast lediglich auf Fragen von praktischem Interesse gingen, und dass er von einem gesunden Verstande geleitet die Härten des stoischen Systems und der stoischen Sprache milderte und selbst Manches aus andern Systemen in das seinige aufnahm. Ueber eine so rein theoretische Frage, wie die Weltverbrennung hielt er sein Urtheil zurück (de nat. deor. II, 46, 118). Er verwarf die Lust nicht gänzlich (Sext. adv. Mathem. XI, 73), verlangte nicht Gefühlslosigkeit gegen den Schmerz (Gell. n. A. XII, 5), ja er leugnete selbst, dass die Tugend allein zur Glückseligkeit genüge, wenn wir der Angabe des Diog. Laert. VII, 128 Glauben schenken dürfen. Auch darin, dass er die Weissagung wenigstens theilweise verwarf (de div. I, 3, 6), liess er sich von seinem gesunden Verstande leiten, wenn er gleich gegen das stoische System verstiess. Er schmückte seine Rede durch Stellen aus andern Philosophen, namentlich aus Plato, den er im hohen Grade bewunderte (de fin. IV, 28, 79. Tusc. I, 32, 79). Von seinem Buche *de magistratibus* sagt Cicero ausdrücklich, dass es nicht rein theoretisch, sondern mit Beziehung auf die bestehenden Verhältnisse abgefasst war (de leg. I, 6, 14), auch die Schrift *de officiis* war in populärer Darstellung geschrieben und mit erläuternden Beispielen durchflochten (II, 10, 35), von andern, wie *περὶ ἐνθουσιασμοῦ*, ist dies sehr wahrscheinlich. — Die Pflichtenlehre war schon vor Panaetius von den Häuptern der Stoa, Zeno, Kleanth, Chrysippus und Anderen behandelt, die auch, wie man aus zerstreuten Notizen sieht, den speciellen Theil der Moral nicht unbeachtet gelassen hatten. Vielmehr liegt in dem Eingehen auf die einzelnen Pflichten des Individuums, wie in der Behandlung der Psychologie der Hauptverdienst der Stoiker. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass auch die Früheren die von Panaetius befolgte Dreitheilung in Pflichten, welche die Tugend oder der Nutzen vorschreibt, und über die Collision beider Arten angenommen hatten. Als dem Panaetius eigenthümlich wird uns nur angeführt, dass er die Tugenden in theoretische und praktische eingetheilt habe (Diog. Laert. VII, 92), d. h. er verband mit der platonisch-stoischen Eintheilung in vier Tugenden die aristotelische Trennung von dianoetischen und praktischen Tugenden in der Weise, dass er die Klugheit für eine theoretische, die andern drei für praktische Tugenden erklärte (de off. I c. 5. vgl. I, 6, 18. de part. orat. 22, 76 ff.). — Der Vorwurf ferner, den ihm Cicero macht (I, 2, 7), dass er seiner Ab-

handlung keine Definition des Begriffes ‚Pflicht‘ vorausgeschickt habe, findet wol in der populären Form, in der die Schrift abgefasst war, seine Erklärung, während in der stoischen Schule die Definition fest formulirt war. Mehr zu rechtfertigen ist er gegen Ciceros andern Vorwurf (I, 3, 10), dass er nicht behandelt habe: *duobus propositis honestis utrum honestius, duobus propositis utilibus utrum utilius*. Denn ein Conflict zwischen den einzelnen Tugenden widerspricht dem Begriff der Tugend, und das um so mehr, da nach der Lehre der Stoiker alle Tugenden auf das Wissen als auf ihre Einheit zurückgehen. Die Fragen aber, ob es besser sei geehrt oder reich zu sein, Landbesitz oder Fabriken zu haben, wie sie Cicero aufwirft, wo er das über den Nutzen von Panaetius Ausgelassene ergänzt (II c. 25), haben doch wahrlich mit der Ethik keinen Zusammenhang. — Das Werk des Panaetius bestand aus drei Büchern, war aber unvollendet, da der angekündigte dritte Abschnitt über den Conflict zwischen Tugend und Nutzen fehlte (III, 2, 7).

Den bei Panaetius fehlenden Theil behandelte Cicero selbständig, d. h. ohne ein Vorbild zu haben, dem er, wie in den ersten Büchern dem Panaetius, in der Eintheilung und dem Gange der Abhandlung folgte (III, 7, 34 *explebimus nullis adminiculis* ^{positonius} ~~sed ut dicitur Marte nostro~~ ^{positonius}, dass er ein Werk des Posidonius, des Schülers des Panaetius, dabei benutzt habe, sagt er selbst (z. III, 2, 7. ad Attic. XII, 11), scheint indess nicht viel daraus entnommen zu haben, da es gerade den Theil der Pflichtenlehre nur kurz berührte (III, 2, 7), und überhaupt nichts, was seit Panaetius über Ethik geschrieben war, Ciceros Beifall fand (III, 7, 34). Benutzt hat er ferner eine Schrift des Hekaton von Rhodus, aus der er die sich widerstreitenden Ansichten des Diogenes und Antipater anführt (z. III, 23, 59), und wahrscheinlich ist aus ihr auch das III, 12, 91 Erwähnte entlehnt, wo diese beiden Philosophen dieselbe Differenz der Meinungen an den Tag legen. ^{Hekaton}

Von Interesse ist die Frage, wieviel Cicero aus diesen seinen Quellen geschöpft hat, und was sein geistiges Eigenthum ist; ob er, wie sich dies bei Theilen der Bücher de nat. deor. durch das Fragment des Epikureers Phaedrus gezeigt hat, fast nichts als eine freie Uebersetzung des griechischen Originals geliefert hat, oder ob er ausser dem römischen Gewande und den Beispielen aus der römischen Geschichte auch eigne Gedanken gab. Auf das Letztere führt theils Ciceros eigner Ausspruch I, 2, 7 *sequimur* — *potissimum Stoicòs, non ut interpretes, sed — e fontibus* ^{l. eo. bp.}

eorum iudicio arbitrioque nostro quantum quoque modo videbitur, hauriemus (vgl. III, 2, 7), theils die Urtheile der Alten, die von dem Buche mit der höchsten Anerkennung sprechen. Gell. XIII, 27 quos (Panaetii libros) M. Tullius magno cum studio maximoque opere aemulatus est. Plin. nat. hist. praef. §. 22 quae volumina ediscenda non modo in manibus cotidie habenda nosti. Freilich gerade die Partien, von denen Cicero selbst mehrfach sagt, dass er sie neu hinzugefügt habe (I, 3, 10. 43, 152. II, 25, 85), über den Vorzug der einzelnen Tugenden und einzelnen Arten des Nutzens, sind theils nur angedeutet, nicht ausgeführt, wie II c. 25, theils beruhen auch sie auf stoischen Argumenten, wie denn die I c. 43 behandelte Frage über den Vorrang der praktischen oder theoretischen Thätigkeit einen Hauptpunkt des Streites zwischen Stoikern und Peripatikern bildete. Auch alle das wissenschaftliche System berührenden Aenderungen sind gering, abgesehen von der überall sichtbaren Milderung der stoischen Strenge und der für Cicero charakteristischen Scheidung zwischen Theorie und Praxis (vgl. II, 10, 35. 14, 51. III, 3, 13). Denn ohne Bedeutung ist es, dass er an Stelle der ἀνδρεία der Stoiker die *magnitudo animi* treten lässt und ihr die *fortitudo* unterordnet, während bei den Stoikern meist das umgekehrte Verhältniss statt findet. Wenn er ferner das moralisch Gute stets durch *honestum* bezeichnet, während die Griechen *καλόν* sagen, so ist das zwar charakteristisch für den Unterschied der römischen und griechischen Anschauungsweise, aber einen andern Begriff will er nicht damit verbinden. Zu übersehen ist indessen nicht, dass, während die Griechen den Begriff *καλόν* objectiv bestimmen, Cicero mehr darauf Rücksicht nimmt, dass das *honestum* den Beifall gutgesinnter Männer findet oder verdient, weshalb er auch anderwärts dem Ruhm einen höheren Werth beilegt, als die Stoiker pflegen (Tusc. III, 2, 3). Dem entspricht es, dass er dem Wohlanständigen (*decorum*) eine Bedeutung giebt, die es bei den Stoikern nicht hat. Denn diese vernachlässigen über die tugendhafte Gesinnung die Form und Rücksicht auf die Umgebung, Cicero will, dass die Tugend auch ein gefälliges Aeusserere habe und nach dem Urtheile der Welt frage: daher die ausführliche Besprechung des *decorum* I §. 94—100. Auch der Verschiedenheit der menschlichen Individualitäten gesteht er grössere Rechte zu, als dies nach stoischen Principien angeht (I, 30, 107 ff.); erklärt er es doch sogar für möglich und statthaft, dass der Eine es vorzieht sich in dieser, der Andre sich in jener Tugend auszuzeichnen (I, 32, 116). Sehen wir nun auf die Behandlung

der einzelnen Theile, so sind alle mit Beispielen aus der römischen Geschichte und Beziehungen auf die damalige politische Lage Roms ganz durchwebt; häufig sogar nicht zu ihrem Vortheil, denn die Bitterkeit, mit der Cicero sich beklagt, und die Verblendung, mit der er über seine Gegner urtheilt, hat für den Leser nichts Angenehmes (s. z. II, 24, 84. III, 6, 32. 22, 82. 84). Alles ist in römischem Geist und Gesinnung und namentlich mit Rücksicht auf den vornehmen Römer, der sich dem Staatsdienste widmet, behandelt. Das er diesen besonders im Auge hat, spricht Cicero selbst II, 9, 30 aus: *sed attingamus, quando quidem ea in rebus maioribus gerendis adiuvat plurimum.*

Wollte man auch annehmen, dass der Umgang mit Scipio und andern römischen Grossen einen bedeutenden Einfluss auf Panaetius ausgeübt habe, so konnte doch ein griechischer Philosoph ein Werk über die Pflichten nimmer in dieser Weise abfassen. In dem ersten Abschnitte über die Weisheit I c. 6, der überhaupt unverhältnissmässig kurz ist, wird nicht gesprochen über die *εὐβουλία, νουνέχεια, εὐλογιστία* und was sonst für Tugenden die Stoiker der *γερόνησις* unterordneten (Stob. p. 106), sondern von dem falschen d. h. auf praktisch interesselose Dinge gerichteten Wissenstrieb und über den richtigen Wissenstrieb, der uns indessen nicht von der öffentlichen Thätigkeit abziehen darf. Den Abschnitt über die Gerechtigkeit füllt zum Theil die Frage, welches die gerechten Gründe für den Beginn eines Krieges, und wie die besiegte Feinde zu behandeln seien, und auch hierüber wird nicht vom Standpunkte des Philosophen, sondern von dem des römischen Staatsmannes gesprochen. Der folgende Theil über den Hochsinn *magnitudo animi* ist lediglich in Beziehung auf Römer behandelt, welche im Staate eine hohe Stellung einnehmen. Wiederholt wird dabei geklagt, dass Leute, welche nach hervorragender Macht und Ansehen streben, so leicht dem Gemeinwesen gefährlich werden (I, 19, 63. 22, 74. 8, 26), die, welche aus Furcht vor den Mühen und der Unsicherheit des Erfolgs sich nicht um Staatsämter bewerben, werden getadelt (I, 21, 71), und ausser mancherlei Vorschriften für solche, welche dem Staate vorstehen, wird mit besondrer Ausführlichkeit die Frage besprochen, ob der Beruf des Feldherrn oder des Staatsmannes ehrenvoller und nützlicher sei. Was I c. 37f. (vgl. II c. 14) über die verschiedenen Gattungen der Rede gesagt wird, sind dieselben Gedanken, die Cicero in seinen rednerischen Schriften ausgesprochen hat. Ueber die Berechtigung der einzelnen Berufsarten kann so, wie c. 42 geschieht, nur ein Römer sprechen.

Fast noch mehr tritt dieses im zweiten Buche hervor. Man beachte nur solche Partien wie c. 13 und 14, die Vorschriften für einen jungen Römer, der sich Ruhm und Ansehen beim Volke erwerben will, c. 15—24 über die Erwerbung der Volksgunst durch Spenden, Verwaltung von Aemtern, populäre Gesetze und Einrichtungen, und man kann nicht länger zweifeln, dass das keine Übersetzung aus einem griechischen Philosophen ist. Der wissenschaftliche Theil der Schrift ist dagegen gering und leidet öfter an Verworrenheit (s. z. I c. 3. 27, 94. c. 40. c. 43 und das unten über das dritte Buch Gesagte). Diesen Theil und den ganzen Schematismus der Eintheilung hat Cicero von Panaetius entlehnt, — dem indess die Unklarheiten Ciceros darum noch nicht zur Last gelegt werden dürfen — in den übrigen, zwar wahren und treffenden, aber lose zusammenhängenden und willkürlich unter die einzelnen Kategorien vertheilten Bemerkungen und Vorschriften, die minder durch allgemeine Gedanken als durch Beispiele bewiesen werden, haben wir vornehmlich Ciceros eigne Lebenserfahrungen zu sehen, und darin liegt eben das Interessante und der Vorzug dieser Schrift vor andern ciceronischen. Dagegen sind die Argumente, mit denen Cicero seine Sätze beweist, stets nur von der Oberfläche geschöpft, ein tieferes Eingehen auf philosophische Principien und die Psychologie des Menschen vermisst man ganz.

Ueberhaupt aber beruht die Stärke von Ciceros Philosophie nicht in den systematischen Beweisen. Die abstracten, rein speculativen Fragen liegen ihm fern, es fehlt ihm dazu die Tiefe der philosophischen Bildung, aber er lässt sich auch nicht auf die scholastischen für Philosophie und Praxis gleich fruchtlosen Distinctionen und Definitionen der Stoiker ein. Ueberall zeigt er einen gesunden Sinn und Reichthum der Erfahrung, wie sie nur ein Mann erwirbt, der sich von Jugend auf in dem politischen Leben und in juristischer Thätigkeit bewegt, der einst selbst an der Spitze des Staates gestanden und eine grosse politische Partei geleitet hat. Dabei hält sich seine wahrhaft moralische Gesinnung ebenso fern von den Zweideutigkeiten der Moral eines Diogenes, wie von den Rohheiten, die selbst Chrysipp aus dem Cynismus mit herübergenommen hatte. — Mit Recht wird dagegen der Schrift *de officiis* der Vorwurf häufiger Wiederholungen in dem Einzelnen gemacht, denn auf gewisse ihm sehr geläufige Fragen kommt Cicero öfter zurück als nöthig ist. So wird über die Macht der Beredsamkeit I c. 37 und II c. 14 wesentlich dasselbe gesagt, über die zur Verschwendung ausartende Freigebig-

keit I, 14, 43 und II, 15, 52, über die Auswahl, die man beim Erweisen von Wohlthaten zu beobachten hat, I, 18, 59. II, 18, 61, dass der Staatsmann stets für den ganzen Staat sorgen soll I, 25, 85. II, 21, 72. vgl. I §. 64 und 80. Die Schuld hiervon trägt zumeist Cicero selbst (s. z. II c. 9), aber sie trifft wenigstens theilweise die Stoiker mit, deren Eintheilung der Pflichten nicht passend ist. Da nämlich der wahre Nutzen mit der Tugend übereinstimmt, so muss er auch dasselbe wie sie zur Pflicht machen, es sind mithin die gleichen Pflichten zuerst vom Standpunkte der Tugend, dann von dem des Nutzens zu betrachten. — Am mangelhaftesten ist unstreitig Ciceros drittes Buch, worin er sich der grösseren Selbständigkeit rühmt. Der eine Gedanke, dass das moralisch Gute stets, das Unmoralische nie nützlich sei, wird hier ohne systematische Darlegung und Zergliederung in unzähligen Variationen wiederholt. Dazwischen werden Excuse eingeschoben, die nur lose mit dem Uebrigen zusammenhängen, so 8, 37 ff., dass man auch nicht unrecht handeln dürfe, wenn man sicher vor Entdeckung sei, woran sich eine Polemik gegen die Epikureer knüpft. Die Beispiele werden theils, wie der Fall des Regulus c. 26—32, mit einer Breite behandelt, die sehr nach der Rhetorenschule schmeckt, theils sind es Sophistereien, wie das c. 23 aus Hekaton entnommene, von denen Cicero sich doch sonst frei hält. C. 3 und 4 wird der Unterschied zwischen der Tugend des Weisen und des gewöhnlichen Menschen ausführlich besprochen, aber ohne andres Resultat, als dass beide die Zurücksetzung des Ehrbaren gegen den Nutzen verbieten. Bei der Frage, wann es möglich sei, dass *honestum* und *utilitas* sich widerstreiten, dreht er sich im Kreise (s. z. §. 20). Der Satz *eadem ut utilitas uniuscuiusque et universorum* wird c. 5 und 6 mit rhetorischer Breite, aber ohne Schärfe bewiesen (s. z. §. 27), und nachdem nun das Wesentliche gesagt ist, soll doch erst im Folgenden c. 7 die eigentliche Abhandlung beginnen. Erst 25, 96 sagt uns Cicero, dass er auch hier die durch die vier Cardinaltugenden gegebene Eintheilung zu Grunde lege und dass er schon über die scheinbare, aber dem Wahren widerstreitende Klugheit und über die Vernachlässigung der Gerechtigkeit um des Vortheils willen gehandelt habe. Da aber jede Zurücksetzung der Gerechtigkeit auf einer Verkennung des wahren Nutzens beruht, mithin auf falscher Klugheit, so lassen sich die einzelnen Beispiele, und in Beispielen bewegt sich die ganze Abhandlung, gar nicht aus einander halten (s. z. §. 98). Aehnlich ist es auch mit den folgenden Beispielen.

Die Spuren der Flüchtigkeit, über die wir uns in Berücksichtigung der Verhältnisse, unter denen die Schrift abgefasst wurde, nicht wundern werden, lassen sich auch in der Diction nicht verkennen, namentlich lästig ist häufig die Breite der Darstellung (z. I, 4, 14. II, 6, 22. 16, 56. III, 33, 117). Der gehaltne Ton der Umgangssprache wurde durch den Stoff bedingt, aber die Mannichfaltigkeit Ciceros in der Darstellung und seine Meisterschaft in der Erzählung bewährt sich überall.

Die Darlegung der Pflichten, die sich Cicero zur Aufgabe gestellt hatte, wird durchgängig von dem Gedanken getragen, dass die Tugend allein nützlich sei. Die Eintheilung des Werks giebt er I, 2, 91. selbst an, nachdem er eine Einleitung über die Veranlassung der Schrift (c. 1) und ein paar Worte über die Pflicht im Allgemeinen vorausgeschickt hat. Danach handelt das erste Buch c. 1—43 von den aus der Tugend entspringenden Pflichten, c. 43—45 von dem Conflict der Tugenden unter sich, und zwar werden c. 4 und 5 die Arten des Sittlichen entwickelt, und es folgen c. 6 die aus der Weisheit hervorgehenden Pflichten, c. 7—18 die Pflichten, welche die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft nothwendig macht, c. 18—26 die Pflichten der Seelenstärke, c. 27—42 die der Mässigung. Das zweite Buch handelt von dem Nutzen. Es wird eine doppelte Einleitung vorausgeschickt, c. 1 und 2 eine Rechtfertigung des Studiums der Philosophie und des akademischen Standpunktes. Daran schliesst sich c. 3—6, 20 eine Darlegung, dass der Mensch dem Menschen am meisten nützt. Unserem Nutzen dienstbar machen wir die Menschen 1) durch Wohlwollen und Furcht, c. 7—8, 30. 2) dadurch dass wir uns Ansehen und Vertrauen bei ihnen erwerben 8, 31— c. 14. 3) durch Freigebigkeit und Bestechung c. 15—24. Das letzte Capitel 25 bespricht den Conflict der einzelnen Arten des Nutzens. Den Inhalt des dritten Buchs bildet die Collision zwischen Tugend und Nutzen. Auch dieses Buch hat seine besondere Einleitung (—2, 6), zuerst wird die Berechtigung des Abschnittes und die Möglichkeit einer solchen Collision dargethan (—4, 20) und eine allgemeine Regel für die Entscheidung der einzelnen Fälle aufgestellt (bis c. 8). Auch die Gewissheit nicht entdeckt zu werden darf uns nicht zum Unrecht führen (c. 9). Es folgen sodann Beispiele, wie eine Vernachlässigung des Sittlichen durch die Freundschaft (10, 43 ff.) und die Politik (c. 11) veranlasst ist. Ferner Beispiele eines Widerstreites zwischen Gerechtigkeit und scheinbarem Nutzen (c. 12—25), zwischen Seelenstärke und Nutzen (c. 26—32), zwischen Mässigung und

Nutzen. Genauer ist auf den Inhalt der einzelnen Theile beim Beginn jedes Abschnittes in den Anmerkungen eingegangen.

Die Hdss., welche der Zahl nach sehr bedeutend sind, gehen alle auf eine Quelle zurück: dies zeigen die häufigen Interpolationen, sogar ganzer Erzählungen (I, 11, 36. 13, 39. II, 3, 9), und eine Menge andrer Verderbnisse, welche allen gemeinsam sind (I, 26, 92. 17, 52. II, 9, 30. III, 4, 19. 6, 28). Indessen muss man doch zwei Recensionen unterscheiden. An der Spitze der einen steht Bernensis c., eine Hds., die zwar an mehreren Stellen allein das Richtige bietet, wie II, 21, 75. III, 8, 35, aber so vielfache Interpolationen und willkürliche Aenderungen enthält (I, 8, 27 *cogitato*. 22, 77 *laurea paci*. 26, 88 *lenitudo* f. *al-titudo*. II, 21, 74 *necess. ad victum*. 22, 76 *in domum suam detulit*, namentlich die verunglückte Emendation I, 9, 28), dass sie als Grundlage bei der Texteskritik unmöglich dienen kann, man im Gegentheil bei ihrer Benutzung sehr vorsichtig sein muss. Eine bessere Hds. derselben Recension habe ich nicht benutzen können. An der Spitze der andern stehen Bern. b. und Bamber-gensis. beides Hdss. aus dem elften Jahrhundert, die meist mit einander übereinstimmen und den Text des *archetypus* am ursprünglichsten geben; sie mussten darum bei der Festsetzung des Textes in erster Reihe benutzt werden. Eine genaue Vergleichung belehrte mich, dass Bamberg. noch sorgfältiger geschrieben ist als Bern. b., ihm bin ich auch in der Orthographie zumeist gefolgt, da er auch hier mit den mustergültigen Hdss. übereinstimmt.

Die Leistungen der Gelehrten, welche sich um die Bücher *de officiis* besonders verdient gemacht haben, namentlich der beiden Heusinger und Zumpts (Braunschweig 1838), Beiers (Leipzig 1823), Ungers (Leipzig 1852), v. Grubers (Leipzig 1856) und die Ausgabe von Lund (Kopenhagen 1849), in der sich Emendationen von Madvig finden, habe ich nach Kräften benutzt. Leider gestattete der Zweck der Ausgabe nicht an jeder Stelle die Einzelnen namentlich zu erwähnen. Mein Bestreben ging namentlich auch darauf den philosophischen Theil der Schrift zu erörtern, wobei mir das durch sorgfältige Quellenforschung wie durch Schärfe der philosophischen Combination gleich ausgezeichnete Werk von Zeller 'die Philosophie der Griechen' (Tübingen 1852) als Führer gedient hat.