

Städtisches Realgymnasium

zu

Osterode in Ostpreussen.

Programm - Abhandlung Ostern 1889.

De summo bono quae fuerit Stoicorum sententia.

Von Dr. **C. Gawanka**, Oberlehrer.

Osterode Ostpr.
Buchdruckerei von C. E. Salewski.
1889.

1870

De summo bono quae fuerit Stoicorum sententia.

Omnis philosophiae auctoritas Cicerone iudice (de fin. V, 29) consistit in beata vita comparanda. Quam ob rem quanti sit momenti illa philosophiae pars, quae quid homini in vita maxime expetendum sit quidque fugiendum docet, facile intellegitur. Atque jam inde a Socrate, quem, cum disciplina ethica sive moralis originem ab eo ducat, ἠθολόγον Sextus Empiricus rectissime appellavit, multi fuerunt, qui in nobilissima ac pulcherrima hac philosophiae parte summum studium summamque operam collocaverunt et per multa illa saecula de iis rebus, quae ad bene beateque vivendum pertinent, diversissime disputaverunt. Cujus quidem diversitatis causa in eo potissimum posita est, quod singuli de principio et fundamento, quo tota eorum disciplina nititur, i. e. de summo bono judicaverunt. Nam qui de summo bono dissentit, ut verissime iudicat Cicero (de fin. V, 5 et 6), de tota philosophiae ratione dissentit: hoc autem constituto in philosophia constituta sunt omnia. Idem Seneca censet: Nemo, inquit (epist. 95), faciet quemadmodum debet, nisi habuerit, quo referat. Proponamus oportet finem summi boni, ad quem nitamur, ad quem omne factum nostrum dictumque respiciat: veluti navigantibus ad aliquod sidus dirigendus est cursus; vita sine proposito vaga est. Ac similiter Schleiermacher in egregio libro, qui inscribitur: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803. pag. 15. „Das erste Erforderniss einer jeden Ethik ist die leitende Idee oder der oberste Grundsatz, welche diejenige Beschaffenheit des Handelns aussagt, durch welche jedes Einzelne als gut gesetzt wird und welche sich überall wiederfinden muss, indem das ganze System nur eine durchgeführte Aufzeichnung alles desjenigen ist, worin sie erscheinen kann.“ Quod cum ita sit, summo demum bono constituto scire possumus, quid omnino sit bonum, quippe cum nihil possit bonum dici, nisi quod summo bono aut congruat, aut ad ipsum assequendum aliquid conferat. Inde sequitur, ut boni sit duplex genus, alterum bonum absolutum sive summum, quod per se petitur, alterum bonum relativum, quod, ut ita dicam, mutuatur tantum bonitatem suam ex ea relatione, qua cum summo bono cohaeret. Quamquam sunt, qui his bonis addunt tertium genus, bona physica sive externa, in quibus numerant valetudinem, sensus integros, doloris vacuitatem, vires, pulchritudinem, honores, divitias cetera generis ejusdem, quae, cum sint fortuita neque a

libero hominum arbitrio pendeant, bona omnino esse alii negant.

Sed placita de summo bono prolata, quamvis inter se diversa sint, homines docti, qui quidem in iis recensendis atque dijudicandis non obiter sunt versati, in ordinem quendam redigere conati sunt. Alii enim placita illa, prout id quod praescribunt aut sensibus aut rationi placet, in duo genera dividunt, alii forma imperativi utentes referunt ea in has formulas: Fruare vita, satisfacias cupiditatibus tuis neve cures obstacula! aut: Reprime cupiditates tuas quam maxime; quo minus iis eris obnoxius, eo propius ad beatitudinem accedes! Probabilior vero nobis videtur sententia eorum, qui non tam rationem, qua summum bonum perpetratur, quam conjunctionem, quam singuli philosophi inter disciplinam physicam et ethicam statuunt, spectantes in altero ordine ponunt eos philosophos, qui consilium et finem in natura agnoscent ideoque summum bonum ex illo naturae vel divini numinis consilio ac fine derivantes altius quiddam sublimiusque, quod a sensuum illecebris est remotissimum, nobis expetendum proponunt, in altero eos, qui omnia fortuito quodam atomorum concursu effecta esse rati nullum in rerum natura consilium probant ideoque non in altiore fine assequendo collocant summum bonum, quoniam a tali fine abhorrent, sed sibi constantes suo quemque arbitrio et libidini committunt et, cum voluptate potentior nulla esse videatur cupido, iterum ac saepius nuadent, ut suam quisque sequatur voluptatem et in sola voluptate ponat bonum. — In illorum numero, ut praecipuos veterum philosophorum nominemus, habent Socratem, qui in virtute, Platonem, qui in similitudine hominis cum deo, Aristotelem, qui in munere atque opere hominis proprio recte perficiendo, Stoicos, qui in naturae convenientia summum bonum ponunt, in horum Epicurum et totam eorum turbam, qui vocantur ἡδονικοί φιλόσοφοι.

Haec sententia quam probabilis sit, ex iis quae subsequuntur planius etiam elucebit. De summo enim hominis bono quid secundum illam, quae a Zenone Citieo originem ducit, rigidam ac virilem sapientiam iudicandum sit, inquirere in animum induximus.

Stoici quidem tum summum morum principium vel summam qua agendum est legem, tum extremum (τέλος), ad quod vita summo morum principio accommodata ducit, summi boni nomine

appellaverunt. Quid autem sit ex Stoicorum ratione summum morum principium, si quaerimus, primo obtutu ipsi adeo inter se discrepare videntur, ut alius aliam sententiam protulerit, accuratius autem rem inspicientes diversis summi boni definiendi formulis rite perpensis atque inter se comparatis hanc differentiam nullam esse invenimus.

Ac Zeno quidem, clarissimus ille Stoaë auctor*) (anno a. Chr. n. 312), si Stobaeum sequimur, summum bonum significavit his verbis: „ὁμολογουμένως ζῆν“ i. e. convenienter vivere. Quae vero huic voci „convenienter vivere“ subjecta esset vis, id erat, ut ait J. Lipsius, (manuduct. ad Stoic. philos. II, diss. 14), tanquam pomum Eridis a Zenone in medium jactum. Stobaeus quidem ex Zenonis mente illam formulam ita interpretatus est (ecl. eth. II p. 132): ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καὶ ἓνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν i. e. secundum unam sibi que congruentem rationem vivere. Sed accuratius scripsisse videtur Seneca in ep. XX. „Maximum hoc est,“ ait, „sapientis officium, ut verbis opera concordent, ut et ipse ubique par sibi idemque sit. Unam semel ad quam vivas regulam prende et ad hanc omnem vitam tuam exaequa. Est sapientia semper idem velle (non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum) atque idem nolle.“ Cf. praeterea de vita beat. 8, 6: „Quare audacter licet profitearis summum bonum esse animi concordiam; virtutes enim ibi esse debent, ubi consensus atque unitas erit: dissident vitia.“ Certam igitur sequi in agendo rationem neque inferioribus sibi que repugnantibus μαχομένως, rationibus, huc illuc ferri vel vitam ita constituere, ut congruat cum recta ratione, ὁρθῶ λόγῳ, quam Zeno in arte dialectica statuit esse κριτηρίον, quo verum a falso distinguatur, id est congruenter vivere et, cum ratio nihil aliud requirat nisi virtutem ὁμολογουμένως ζῆν, ex Zenonis mente idem est ac ζῆν καὶ ἀρετήν.

Cleanthes vero Assius magistri, cui in scholae regimine a. 264. successit, formulae, quam justo brevioris atque obscurioris esse putaret, teste Stobaeo addidit vocabulum naturae (κοινὴ φύσις**). Cum autem natura universa sive τὸ πᾶν a

*) Verisimiliter natus est Zeno anno a. Chr. n. 356 et vita decessit a. 264 cf. Brinker, das Geburtsjahr des Stoikers Zeno aus Citium etc. Schwerin 1888.

**) Stob. I. l. p. 133: τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Hanc formulam non ad Zenonem, ut Ueberweg et Brandes auctoritate Diogenis L. (VII, 87) nixi statuunt, sed ad Cleanthem esse referendam, inde nobis effici posse videtur, quod cum Stobaeus utriusque philosophi formulas disertis verbis distinguit atque etiam causam affert, cur discipulus a praeceptoris formula discesserit, tum quod iis, quae Zeno in dialectica docuit, optime convenit, ut probavit

Stoicis appellata sit ignis artificiosus, πῖρ τεχνικόν, qui in materia inerti et informi inest eamque in rerum singularium formam redigit simulque leges ei indit, secundum quas omnia ut immutabili necessitate ita ratione et via gubernantur, sive communis lex sive fatum sive deus i. e. recta ratio per totam naturam diffusa, cujus vis in eo consistit, quod recta imperat prohibetque contraria: illa Cleanthis formula nihil aliud sibi vult, nisi ut legi naturae vel fatali necessitati vel sempiternae rerum veritati vel deo ipsi obtemperemus et quidquid fatum immittat patienter feramus eique nos penitus tradamus, ut ducat nos quocumque ei libuerit, (M. Ant. IX, 34 cf. Krische, die theol. Lehren der griech. Denker, p. 366 sqq.). Hanc esse viam, qua natura ipsa nos ducat ad virtutem, elucet ex ultimis splendidissimi illius hymni in Jovem versibus, ubi casto pioque animo canit Cleanthes:

Ἄγον δὲ μὲν ὧ Ζεῦ καὶ σὺ γ' ἡ Πεπρωμένη,
ὅποι ποδ' ὑμῖν εἶμι διατεταγμένος.
ὡς ἔψομαι γ' ἄσπνος ἦν δὲ μὴ θέλω,
κατὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἔψομαι.

Chrysippus Solensis deinde, tertius scholae Stoicae, de qua optime*) meritis est, praesul, Cleanthis formulam ita emendavit, ut summam legem esse diceret vivere scientiam adhibentem earum rerum quae natura evenirent — non Zenonis, ut Cic. de fin. IV, 6 scribit, sed Chrysippi hic finis est — vel ad universi humanamque naturam, partes enim naturae universi esse hominum naturas, vitam dirigere (ζῆν καὶ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ἄμωρα γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. Diog. L. VII, 87). At etiamsi Chrysippus non solum communi sed etiam singulari i. e. humanae naturae convenienter vivi jubet, tamen tantum abest, ut a Cleanthe — id quod Diog. L. VII, 89 putat — quoniam partes naturae universi hae nostrae humanae sunt et earum utraque iisdem legibus regitur, dissentiat, ut illam naturae convenientiam tantum apertius planiusque explicet. Nam ut divina ratio in universa rerum natura faciens est principium (τὸ ποιοῦν), quod certis firmisque legibus recta imperat prohibetque contraria, cui se libenter accommodare debet homo, si honeste agere et beate vivere vult, ita ratio humana, quae pars (μόριον, ἀπόσπασμα, ἀπόρροια) rationis divinae est, in naturam hominis dominatur omnes motus, conatus, appetitiones (ὁρμᾶς, ὁρέξεις, ὁρούσεις, φοράς) re-

Weygoldt, Zeno von Citium und seine Lehre, p. 23 et 38, si ὁμολογουμένως idem esse ac κατὸ λόγον vel καὶ ἀρετήν putatur.

*) Chrysippus ita fulsisse putabatur porticum Stoicorum (Cic. acad. II, 24), ut de eo dicerent: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στωά (Diog. L. VII, 183), ad eundemque transferrent illud Homeri Od. X, 495.

gens et temperans, quae cum voluntaria et rationis expertia sint, ratione tanquam artifice atque appetitus moderate indigent. Appetitus autem naturalis, quae in omni animali prima apparet, ad quam ceterae omnes sunt referendae, non est voluptas, ut Aristippus et Epicurus statunt. quippe quae nihil aliud sit nisi subsequens affectus animalis, (*ἐπιγέννημα* igitur vocatur voluptas) se primis naturae, *τοῖς πρώτοις τῆς φύσεως*, frui sentientis (Cic. de fin. III, 5), sed appetitus quidam complectens id quod cuilibet animanti natura ipsa commendavit (*οἰκοῖον*) et quod nihil aliud spectat, quam ut animal se ipsum diligat et se conservet in statu, qui sit secundum naturam. Homo vero, quamquam ex prima naturae commendatione se ipse diligit et appetit ea, quibus conservetur, et alienatur ab iis rebus, quae interitum videantur afferre, tamen, ut Ciceronis verbis utar (de fin. III, 6), simul cepit intellegentiam vel notionem potius (*ἐννοίαν*) viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, plus eam diligit quam ipsa illa prima naturae atque convenientiam solam (*ὁμολογίαν*) sibi esse imitandam et actionibus exprimentandam cognitione et ratione colligit. His, quae exposuimus, Chrysippum a Cleanthe, licet alter hominem agentem alter patientem magis respexerit, cum uterque in eo consentiat, quod rectae rationi, quae in universi et hominis natura eadem est, congruenter vivere oporteat, verbis tantum non re dissentire perspicitur. Si vero omnia aguntur ex concordia uniuscujusque genii cum voluntate gubernatoris omnium sive et ad communem et humanam naturam accommodate, *καὶ ὁρετήν* vivitur et vita tranquille defluens, *εὐφροια τοῦ βίου* (Stob. ecl. II, 138) efficitur.

Post Chrysippi mortem scholae praeses existit ejus discipulus Diogenes Babylonius, qui cum a. 156 cum Carneade Academico et Critolao Peripatetico Romae legatus esset, Romanos primus imbuat Stoicorum doctrina (Tusc. IV, 3; de sen. 7, 23). Hic formulam Chrysippeam nondum satis certam ac perspicuam esse existimans ita eam correxit, ut finem, ad quem sapientis vita esset referenda, in selectione eorum quae secundum naturam ac rejectione eorum quae naturae essent contraria poneret*). Cum vero neque electio neque

*) Diog. L. VII, 88 dicit finem esse: *τὸ εὐλογιστέον ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ*. Stob. autem l. I. 132 *τὴν εὐλογιστίαν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ*. Stobaei quidem formula vitiosa videtur esse. Eum verba *καὶ ἀπεκλογῇ* aut non scripsisse aut si ea scripsit *παρὰ φύσιν* addidisse suspicamur. Etenim si illa ipsa, quae secundum naturam, partim eligenda, partim reiicienda essent, ut jam recte Krugius, de formulis etc. p. 8 vidit, altera regula opus esset, qua ut electio et rejectio bona ratione, (*εὐλόγως*) fieret, statui posset, cur aliud alii prae-

rejectio sine ratione fieri possit, illa formula nihil aliud praescribit, nisi ut secundum rationem, unde oritur illa, in qua virtus consistit, convenientia vivamus.

Denique Archidemus Tarsensis ambiguum illud „naturae“ vocabulum evitans et se magis ad vulgarem hominum opinionem applicans summum morum principium posuit in exsequendis omnibus officiis (*πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελούντα ζῆν* Diog. VII, 88), quae norma agendi, quoniam officia sive perfecta, quae ad virtutem ipsam pertinent, sive media, quae cur facienda sint probabilis ratio reddi potest, rationis praecepta sunt in eandem, quam modo explicavi, formulam redit. — De formulis, quibus veteres Stoici summum morum principium definierunt, satis dictum videtur, deinceps ad recentiores transeamus et quid hac in re statuerint videamus.

L. Annaeus Seneca, praeceptor ille Neronis, ut ab eo incipiamus, una certa quidem summam agendi legem non expressit formula, sed si haecce de vita instituenda praecepta spectamus, non modo re, sed ne verbis quidem a veteribus Stoicis dissensisse nobis videtur. Ante omnia, ait (ep. 35), hoc cura, ut constes tibi. Sequere naturam eamque habe duces et legem (ep. 90). Consummatur hominis bonum, si id implevit cui nascitur (ep. 41). In regno nati sumus, deo parere libertas est (de vita b. 15). Subice te rationi, hoc modo tu illam convenientiam (*ὁμολογίαν* secundum Zenonem) aequabilitatem universae vitae et singularium actionum, characteris, effigies (ep. 37 et 121).

Idem judicandum est de Epicteto, qui illud Zenonis „*ὁμολογουμένως ζῆν*“ appellat „legem vitae“, quae postulat, ut id, quod naturae consentaneum sit, agatur (Arrian. Epic. I. orat. 26). Huic vero praecepto nemo satisfacere potest, nisi qui scit distinguere res, quae nostra sunt in potestate, et eas, quae in nostra potestate non sunt. Unum autem, quod nostra habemus in potestate, est nostra voluntas, unde summa illa vitae lex: Vide, quid tibi agenti voluntas secundum naturam eligat (ench. 30). Alio loco (ench. 49) summum morum principium, quod his verbis significat: „*καταμαθεῖν τὴν φύσιν καὶ ταύτῃ ἐπέσθαι*“, derivat ex ratione, quae inter physicam et ethicam intercedit disciplinas. Illa enim ei est quasi atrium nobis intrandum, priusquam ad ethicam i. e. philosophiam ipsam perveniret.

Illa quidem verba, quae ommissa esse suspicamur, apud Antipatrum Tarsensem, qui discipulus fuit Diogenis, invenimus. Hic magistri praeceptum corrigens addito vocabulo „*διηρηκῶς*“, quo constantiam sapienti Stoico necessariam significet, Stobaeo teste l. I. scribit finem esse „*τὸ ζῆν ἐκλογόμενος μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκκεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηρηκῶς*.“ (continuo.)

mus. Atque si scribit in diss. I, 12: Finis est deos sequi (τέλος ἐστὶ τὸ ἐπεσθαι θεοῖς) vel in diss. IV, 1 „se submittere deo“, quoniam divina voluntas ex natura cognoscitur, haec praecepta eodem spectant quo illud: sequere naturam! quae omnia eadem sunt via qua quis unicum attingit finem, virtutem.

Imperator autem M. Aurelius Antoninus, ut jam ad ultimum accedamus, qui nomen aliquod habet in Stoicis recentioribus: rationi et deo, ait, obsequi summus finis est (XII, 31; II, 12; VII, 31). Animalis ratione praedito agere secundum naturam idem est ac secundum rationem (VII, 11; IV, 12). Investiga, quid naturae tuae sit congruum, et ad hoc te accinge (X, 16)! Quod hominis natura abs te exigit, id constanter facito (VII, 5); quod naturae necessitas fert, id sustineas (XII, 32)! Dei volunt animalia ratione praedita similia ipsis fieri (VIII, 5).

Qui varias illas summum morum principium pronuntiandi formulas inter se contulerit, omnes id spectare sibi facile persuadebit, ut secundum virtutem (κατ' ἀρετήν) vivamus, quod praeceptum, quoniam virtus consistit in convenientia, quae oritur ex selectione earum rerum, quae secundum naturam, et ex rejectione earum, quae contra eam sunt, aliter observare non possumus, ac si rationi sive nostrae sive divinae per totam vitam nos subicimus constanter vel si omnia vitae officia exsequimur, in quibus praestandis posita est omnis vitae honestas et in neglegendis turpitudine, vel si quid earum rerum non committimus, ut Diog. L. verbis utar (VII, 88), quas communis illa prohibet lex, quae est recta ratio per omnia pertinens eademque in Jove, principe ac gubernatore mundi. (ὁ νόμος ὁ κοῖνος, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Αἴ, καθ' ἡγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι).

At vero aliud est summum morum principium, aliud quod propositum est principio morum. Quosi jam inde a Socrate, qui primus coepit de moribus magis quam de rerum natura disputare, inter omnes Graecorum philosophos constabat summum hominis finem, quo omnia recte facta referrentur, qui ipse numquam referretur, esse beatitudinem, εὐδαιμονίαν, vel eum vitae statum, in quo omnes hominum appetitus studiaque essent expleta, beatitudo ipsa, in quo esset, magna erat dissensio. Ex iis autem, quae de morum principio Stoicorum protulimus, sequitur, ut vitae, quae est secundum virtutem, nihil aliud ab iis propositum esse possit quam virtus ipsa, ad quam qui pervenit, summum adeptus est bonum neque quidquam praeterea desiderat. Virtus igitur est summum vel unicum potius per se expetendum bonum Stoicorum.

Stoicis enim nihil est bonum, nisi quod semper et ubique animalibus ratione instructis prodest, i. e. cum prodesse apud Zenonem et qui ab eo sunt significet *κινεῖν καὶ ἴσχειν κατ' ἀρετήν*, agere et se habere secundum virtutem, nocere autem *κινεῖν καὶ ἴσχειν κατὰ κακίαν*, agere et se habere secundum vitium (Stob. II, 188), quod ea honesta ac beata efficit vel quod naturae ac rationi est aptum et consentaneum (Cic. de fin. III, 14). Unde apparet, bonum eique oppositum malum non in externis, sed in iis tantum rebus, quae sunt in hominis potestate, quaeri posse et iudicium, utrum bonum aliquid an malum sit, non sensibus sed rationi soli esse committendum. „Nullum bonum“, ait Seneca (ep. 66), „sine ratione est.“ Et homo quidem, simulac natus est, sequitur sensus et appetit eas res, quae, ut supra diximus, prima naturae (τὰ πρῶτα τῆς φύσεως) dicuntur, quaeque his sunt contrariae, has aversatur. Attamen in hoc statu non subsistit, sed a sensibus ad rationem, a primis naturae ad honestatem sive, quod unum idemque est, ad virtutem progreditur. Etenim cum ad rationis usum et ad convenientiae atque honestatis notionem paulatim pervenit, honesti vi ac dignitate adeo capitur, ut prae honesto haec ipsa prima naturae pro nihilo putet et honestatem solam per se expetendam esse iudicet. Itaque id solum esse bonum, quod honestum, et id malum solum, quod turpe sit, Stoici censent. Reliqua autem omnia, quae interjecta sunt inter honestum et turpe, cum nihil valeant ad beate misereve vivendum, neque ad bona neque ad mala pertinent, sed ad neutrum sive ad res indifferentes, medias, interjectas (Diog. L. VII, 101; Cic. de fin. III, 15 et 16). Cujus generis sunt vita, valetudo, voluptas, corporis forma et robor, divitiae, propinquitates, honores, quae res pro bonis propterea putari non possunt, quia non omnibus locis omnibusque temporibus utilitatem afferunt, sed tanquam instrumenta vel virtutis vel vitii adhiberi possunt. Res vero illis contrariae velut mors, morbus, dolor, deformitas et corporis infirmitas, paupertas, ignobilitas, ignominia aliaque id genus non mala sunt, quia non semper damnum afferunt, sed interdum ut morbus et aegritudo prodesse possunt (Diog. L. VII, 98 sqq; Stob. II, 90, 142; Cic. de fin. III, 8, 15, 16).

Sed aliis etiam argumentis Stoici imprimis recentiores probare studebant cur res quae vocantur indifferentes nec bonae sint nec malae. Veluti bonum est, ajunt, quod eum quoque, in quo est, bonum reddit, ita est malum, quod eum quoque, in quo est, malum reddit, sed ea, quae indifferentia vocantur, efficiunt neutrum (Diog. L. VII, 103). — Quod malum est,

nocet, quod nocet, deteriorem facit: dolor et paupertas deteriorem non faciunt; ergo mala non sunt (Sen. ep. 85). — Bonum e malo non fit; fiunt autem ex avaritia divitiae; ergo non sunt bonum (ep. 87). — Porro vere bono non utuntur nisi qui virtute praediti sunt, divitiae igitur, honores aliaque ejusdem generis, quibus utuntur etiam mali homines, bona non sunt putanda (ep. 87). Denique cum saepissime improbi homines divitiis atque omnibus vitae commodis abundant, probi inopia atque rebus adversis premantur, necesse est eum, qui haec non in numero indifferentium ponat, divinam providentiam, quae omnia eo modo instituit, ut optime se habeant, reprehendere itaque peccare contra primam illam vitae regulam, quae est mundi administrationem in omnibus rebus probare eique se subicere.

His argumentis nihil praeter virtutem atque honestatem in bonis, nihil praeter turpitudinem in malis habendum esse, reliqua omnia esse *ἀδιάφορα* sive indifferentia putanda ex Nostrorum sensu satis probasse nobis videtur.

Recte igitur Diogenes (Cic. de fin. III, 10) et bonum et malum tale definivit, quod esset natura absolutum (*αὐτοτελές*). Quodque tantum alius rei causa aut comparatum cum aliis rebus *ἀξίαν* habet, boni nomine prorsus indignum putabant Stoici. Discrimen enim, quod est inter bonum et non bonum, valet genere non gradu: quod non per se bonum est, quantumcunque ei addis, in suo genere remanet neque ullo modo potest fieri bonum. Idem valet de malo.

At Stoici, ne in errorem Aristonis Chii incidere, qui omni selectione rerum indifferentium sublata omnem vitam confuderat neque ullum sapientiae munus reliquerat (Cic. de leg. I, 21, de fin. IV, 17), concedebant inter reliqua illa tam multa, quae cum tanto studii ardore ab hominibus appetentur et declinantur, esse tamen, quae similitudinem quandam gerent speciemque aut bonorum aut malorum. Itaque res indifferentes diviserunt in tria genera, quorum unum amplectebatur aestimabilia sive praeposita (*προηγμένα*), alterum inaeestimabilia sive non praeposita (*ἀποπροηγμένα*), tertium neutrum, vere propriaeque media (*μέσα, κατάπαξ ἀδιάφορα*).

Aestimabilia quidem, cum ad primam appetitionem habilia ideoque naturae accommodata essent, ut vita, sanitas, gloria similia, licet non essent bona, tamen aestimatione digna esse (*τὰ ὀξίαν ἔχοντα*), et licet appetenda non essent ut virtus, tamen propter se esse sumenda (*ληπιὰ*), ita tamen, ut nullam sapientis moverent appetitionem (*ἀσμίην*), contrariisque anteponenda censebant*) Inaeestimabilia vero cum prima appeti-

tionem aliena et ideo naturae contraria essent ut mors, dolor, morbus, paupertas aliaque, licet non essent mala, tamen aestimatione carere (*τὰ ὀπάξίαν ἔχοντα*), et licet non essent cum aversatione fugienda ut vitium, tamen propter se esse non sumenda (*ἀληπιὰ*) vel reicienda (*ἀποπροηγμένα*). Quae neque aestimabilia neque inaeestimabilia essent, veluti hoc aut illo nummo in emptione uti, folium de terra tollere aut non tollere, parem aut imparem habere numerum capillorum et similia, ea non satis causae habere existimabant, cur aut eligenda essent aut vitanda, quia omnino nullam haberent aut *ἀξίαν* aut *ὀπάξίαν*.

Haec autem res, etsi aliae sunt sumendae, aliae reiciendae, aliae in mediis relinquendae, ad beate misereve vivendum nullum momentum habent; omnia, quae ad beatam vitam pertinent, in una virtute, quae eam ob causam simplex quoddam et solum et unum bonum vocatur, sunt ponenda. Quod quo melius perspiciatur, virtutis ipsius vim ac naturam, quae est secundum Stoicos, paulo copiosius explicemus.

Virtus est apud eos *διάθεσις τῆς ψυχῆς* (Diog. L. VII, 98; Stob. II, 104) i. e. ea affectio animi, quae haec ipsa non deleta ne minimam quidem mutationem patiatur. Hanc *διάθεσιν τῆς ψυχῆς* regulae exemplo (*τῆ ἐβδύτην ῥάβδον*) illustrant illi, quae neque remitti neque intendi potest: „quam si flectes“, ait Seneca in ep. 71, „quidquid ex illa mutaveris, injuria est recti.“ Inde virtutem quiddam per se esse perfectum numerisque suis absolutum apparet. Justus igitur justior esse non potest quam justus, fortis non fortior quam fortis, ne multa, virtus non habet gradus, neque augeri nec minui potest. At talis affectio habitusque animi non solum virtus est, sed etiam vitium (Stob. II, 100: *διαθέσεις μὲν τὰς κακίας πάσας*), attamen id interesse volunt, quod affectio illa animi cum secum per totam vitam consentit virtus, (Diog. L. VII, 89: *διάθεσις ὁμολογουμένη*; Stob. II, 104: *διάθεσις . . ψυχῆς σύμφωνον ἀντὶ περι ὅλον τὸν βίον*; Sen. ep. 31: aequabilitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi) cum a se dissentit, vitium vocatur. Animum autem humanum, quippe qui sit divini animi particula, sibimet ipsi constantem etiam cum deo constare inconstantemque et a se ipso dissentientem etiam a deo dissentire, quis est qui neget? Atque cum illa animi affectio sita sit tum in recta rerum cognitione tum in firmitate ac constantia voluntatis, virtutem brevissime „rectam rationem“ dici posse suo jure statuit Cicero (Tusc. VI, 15).

Sed plena atque accurata virtutis definitio nobis occurrit apud Plutarchum*) qui humani

*) Quid hac in re statuerint Stoici, imprimis Seneca in ep. 188 accuratius explicavit.

*) De virt. mor. III, 441: *κοινῶς ἄπαντες αὐτοὶ τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τιναν καὶ δύναμιν γεγεννημένην ὑπὸ λόγον, μᾶλλον*

animi naturam magis respiciens ita scribit: „In universum Stoici statuunt virtutem esse habitum quendam a ratione effectum facultatemque principalis partis animi (ἡγεμονικῶν) vel potius rationem secum consentientem et stabilem et immutabilem.“

Ex hac definitione virtutis originem esse collocandam in τῷ ἡγεμονικῶν elucet i. e. in ea animi parte, quae cum hominis unius ex tot animantium generibus atque naturis sit propria, propriam hominis naturam (οἰκείαν φύσιν) efficit. Animus quidem, si Zenonem et Chrysippum sequimur, constat ex octo partibus sive facultatibus, praeter quinque enim illos sensus attribuitur ei facultas loquendi, tum generandi et τὸ ἡγεμονικόν, facultas comprehendendi, septem illarum quasi fundamentum, ex qua quaecunque vires in homine sunt tanquam ex fonte per corpus ita manant, ut sit nulla, quae a parte principali non oriatur (Sext. Emp. adv. Math. IX, 102; Diog. L. VII, 110; Küster, die Grundsätze der stoischen Tugendlehre, p. 9).

In hoc ἡγεμονικῶν „ignis artificiosus“ τοῦ formam speciemque induit, qui in corde, ut scholae principibus placuit, sedem suam habet atque inde reliquis animi partibus quasi membris ac ministris utitur. Itaque recta etiam ratio, quae constituitur omnibus animi viribus recte adhibitis, proficiscitur a principali hac parte, in qua est vis cogitandi et appetendi collocata (Diog. L. VII, 159; Sext. Emp. IX, 102; Zeller, Phil. d. Griech. III, 103). Quod quo magis intellegi possit, paucis illustrare non alienum erit.

Stoici quidem, quamquam humanum animum esse ductum et quasi decerptum ex mente divina putant, tamen eum tabulae rasae similem nudumque ab omni notione in mundum ingredi mirum in modum statuunt. Omnem enim cognitionem a corporis sensibus et a rebus externis primitus proficisci volunt. Sensuum perceptiones, ubi ad principalem animi partem pervenerint, in ea impressiones quasdem facere (τύπωσιν ἐν ψυχῇ Diog. L. VII, 45, 50) docent, unde oriuntur φαντασίαι αἰσθητικαί, veluti materia, ex qua mens reliquas φαντασίας ipsa formet et effingat variis modis. Τοῦ ἡγεμονικῶν esse visorum naturam dijudicare et discernere, quibusnam visis assentiri liceat, quibus non item. Nam quoniam natura omnes ea, quae bona videntur, sequantur fugiantque contraria, assensione atque approbatione (συγκαταθέσει) excitari impetum (ὄρμησιν), qui ipse quoque in principali animi parte insit et qui vel appetitio (ὄρεξις) vel aversatio (ἐκκλισις) sit. In hoc autem quod assensionem, et quae cum ea cohaerent, existimationem (ἐπόλησιν) et appetitus (ὄρεξις) in nostra esse potestate, putant,

δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ὁμειόπρωτον ὑποτίθενται.

tanquam fundamentum est positum totius ethicae Stoicorum, qui nisi voluntati libertas vindicaretur, locum non esse virtuti ac beatae vitae probe intellegebant. Illa enim demum concessa penes nos est, utrum virtutis an vitii munere fungi, utrum felices an infelices esse velimus. Nostrum autem iudicium nunquam vi externa, sed modo superveniente alio certioreque iudicio mutari arbitrantur, veluti si quis proposita mortis poena a facinore quodam avocetur, eum non cogi, non externa vi moveri, sed libere agere novum iudicium vetere improbato sequentem, cf. Sen. ep. 51, 65, 75).

Quodsi appetitus rectae rationi oboediunt, rectae animi affectiones (εὐπάθειαι, constantiae, Cic. Tusc. IV, 6, 14) oriuntur, quales sunt gaudium (χαρά), voluntas (βούλησις), cautio (εὐλάβεια), quae cum stabiles perpetuaeque sint atque per totam vitam cum ratione consonant, virtutem efficiunt. Sin autem appetitus rationi rectae repugnant, nascuntur perturbationes (πάθη), quae nihil aliud sunt nisi aversae a recta ratione contra naturam animi commotiones, quarum mater putatur immoderata quaedam intemperantia (Cic. Acad. I, 10). Atque ut rectae animi affectiones in rectis de rerum dignitate opinionibus nituntur, sic perturbationes ex falsis opinionibus de praesentis alicujus vel futuri aut boni aut mali natura atque indole gignuntur. In illis est fons laetitiae, ἡδονῆς, et libidinis, ἐπιθυμίας, in his aegritudinis, λύπησις, et metus, φόβος, quibus singulis perturbationibus subiciuntur partes ejusdem generis plures, quas enumerat Diogenes L. (VII, 110 sqq.) et Stobaeus (l. l. 166 sqq.) et Cicero (Tusc. IV, 6, 7).

Et quoniam illae opinionis iudicio suscipiuntur et voluntariae sunt, hominem omnibus perturbationibus liberum esse non solum posse sed etiam debere Stoici censent. Hac in parte valde differunt et ab Academicis, qui perturbationes non voluntarias sed naturales esse arbitrantur easque in animi parte rationis experti collocant, et a Peripateticis, qui perturbationes non modo esse naturales contendunt, verum etiam utiliter a natura datas hominibus et in bonos habitus mutari posse. Quam ob rem resecandas eas esse existimant, opprimi penitus nec opus esse nec fieri posse (Cic. Tusc. IV, 19; Sen. de ira I, 9; Arist. eth. Nic. 1105, b. 33). Aliter Stoici, qui eum demum, cui contigerit, ut omnibus vacet perturbationibus, virtutis beataeque vitae compotem esse putant, cum in eo solo illa secum consentiens animi affectio inveniat, qua, ut supra diximus, virtutis natura atque indoles contineatur. Utque ab hac parte, quam dicere licebit negativam, in perturbationum vacuitate et animi tranquillitate, ἀπαθεία καὶ ἀναραξία, est ponenda virtus: sic a parte positiva in actione, ita tamen, ut recta esse non possit actio, nisi nititur in recta rerum cognitione.

Quamquam et virtutem et vitiositatem, cum utraque rationis usu contineatur, unam esse statuunt, attamen utramque ex variis relationibus, quibus una virtus et una vitiositas in usum actionemque effertur, in plures partes describunt variisque appellant nominibus. Ac virtutem quidem Platonis auctoritatem sequentes in quatuor genera dividunt, nec vero justitiae, ut ille, sed prudentiae, quam reliquarum virtutum judicant esse radicem, dant principatum, secundum locum assignant justitiae, tertium fortitudini, quartum temperantiae, quibus singulis alias tamquam socias ac comites adjungunt.

Prudentia (*φρόνησις*) est scientia faciendorum aut non faciendorum (Stob. p. 102) sive bonorum et malorum (Diog. L. 92) atque eadem moderatoria justitiae (Plut. de virt. mor. p. 441); versatur autem in definiendis officiis i. e. actionibus rationi consentaneis. Justitia (*δικαιοσύνη*) est scientia cuilibet homini illud tribuendi, quo dignus est, et versatur in distribuendo secundum concentum a natura constitutum (*κατὰ τὸ σύμφωνον* Stob. II, p. 102). Fortitudo (*ἀνδρεία*) est scientia eorum, quae timenda sunt aut non timenda; versatur partim in agendo vel in efficiendis rebus magnis et contemnendis periculis, partim in patiendo vel tolerando dolore aliisque incommodis, quae fortis, cum nihil in malis habeat, nisi quod turpe sit, pro nihilo putat (Cic. de off. I, 20). Temperantia (*σωφροσύνη*) est scientia eorum, quae appetenda sunt et fugienda, versatur autem in appetitionibus hominis (*περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου*) ejusque finis est compositio appetitionum illarum (*ἢ τῶν ὁρμῶν εὐστάθεια*). In hac virtute, ut ait Cicero (de off. I, 27), „verecundia et quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi et rerum modus cernitur.“

Eodem modo quattuor vitia principalia statuunt, quae quattuor virtutibus illis respondent: dementiam (*ἄφροσύνην*), injustitiam (*ἀδικίαν*), timiditatem (*δειλίαν*), intemperantiam (*ἀκολασίαν*), et ignorantias earum rerum dicunt esse, quarum virtutes sint scientias.

Omnium vero virtutum finis iis est vita secundum naturam. Itaque virtutis pretium non pendet ex actione externa vel eventu, sed, quae nam actiones laudandae et vituperandae sint, constituitur eo animi statu, qui actiones singulas comitatur. Itaque non virtutis usum modo sed ipsum habitum jam praeclarum esse dicit Cicero (Acad. I, 10). Ac similiter Seneca e. g. de vita beat. c. 9.: „Summum bonum in ipso iudicio est et habitu optimae mentis“. Quapropter non satis esse Stoici dicunt, ut homines justa agant, sed necesse esse, ut juste agant justaque sibi proponant. Unde patet ibi demum secundum veram virtutem agi, ubi is, qui agit,

ita se habeat, primum ut sciens, deinde ut cum consilio, tum ut firmus et immutabilis id agat, quod communis lex sive fatum sive recta ratio imperat. Qui tali modo virtutem i. e. rectam voluntatem ex recta rerum cognitione profectam*) possidet, *σοφός* vel *σπουδαῖος* vel *ἀστέιος* vel *φρόνιμος* nominatur, cui oppositus est *φᾶνλος* vel *ἄφρων*.

Quodsi virtus est unum et simplex bonum eademque non rerum eventu sed voluntatis et propositi honestate metienda, inde efficitur, ut, cui una virtus desit, hic nullam possideat, qui unam habeat, idem habeat omnes. Eadem de causa vitia quoque uno et communi vinculo omnia oportet esse inter se conexa, ut qui uno vitio laboret, idem omnibus prematur. Sed cum in homine aut omnis virtus aut omnis vitiositas semper insit, in qua singula actione alterutra in lucem prodeat nihil referre facillime potest perspicui. Omnia potius, quae a virtute profecta sunt i. e. a recta ratione, quae in cogitando et agendo naturae convenienter consistit, susceptione prima, non continuatione quadam actionum, non perfectione recta sunt iudicanda (Cic. de fin. III, 9). Unde paradoxon illud notissimum: recte facta esse aequalia. Quodsi virtutes pares sunt inter se, paria etiam esse vitia necesse est: omnia enim manant ex eadem vitiositate, quae versatur in defectione a recta ratione. Recta autem ratio est veluti recta via (Cic. Parad. III, 1), a qua si deflectis, culpa commissa est; longius si progrediare, cum semel ab ea discesseris, ad augendam deflectendi culpam nihil pertinet.

Quaeque ratio est inter virtutem et vitium, eandem inter sapientes et stultos esse necesse est: omnes sapientes sunt pares, itemque omnes stulti. Nam quem ad modum fieri non potest, ut alius alio sit sapientior, alius magis alio recte faciat, ita fieri non potest, ut alius magis alio peccet, sicuti neuter, neque qui centum stadia neque qui unum stadium a domo abest, domi est. Atque quod progressionem a vitio ad virtutem esse Stoici negant, qui processerit aliquantum ad virtutis aditum, eum nihilo magis ejus compotentem esse contententes, quam illum, qui nihil processerit (Cic. de fin. III, 14), apparet, quomodo fieri potuerit, ut doceant omnes homines esse aut sapientes aut stultos (Stob. II, 198), nec vero sentire sapientem, ut Chrysippus diserte affirmat (Plut. Stoic. rep. 19), se sapientem evadere. Illos omnibus virtutibus praeditos in beata vita, hos omnibus vitiis deformatos in miseria

*) „Cum ex me quaeris,“ ait Epictetus (apud Arrian. II, 23), „quid omnium rerum optimum sit, quid dicam? voluntatem rectam — haec enim est, quae felices vel infelices nos reddat — quae neglecta infelicitatem, probe curata felicitatem pariat.“ —

semper esse volunt. Virtutem enim suam sapiens, nisi forte in insaniam incidit, nunquam potest amittere amissaque miser existere, quoniam nulla vi externa, nullo vitae casu, nulla rerum mutatione potest averti a recte et sentiendo et iudicando et agendo. Cum stultus nihil recte perspiciat, nihil recte agat, non sibi constet in propositis, caeci instar huc illuc feratur; animus ejus diversis cupiditatibus distrahatur et stultitiae conscientia vexetur, quid plura? cum omnis stultus insaniat (*πᾶς ἄγρων μαίνεται*, Cic. Par. IV), sapiens sua virtute contentus beatitudine perfecta omnibusque numeris expleta fruitur, quam in omnes partes describere longum est: pauca sufficiant. Propter rectum rationis usum non errat, non peccat, consilium non mutat, nihil ei contra opinionem accidit, non miseretur, non movetur gratia, non placatur, non ignoscit, non irascitur, nihil miratur, nihil appetit praeter virtutem. Eadem de causa solus est liber, quam ob rem quaecunque vult semper peragit neque unquam quidquam patitur quod nolit, quippe cui exitus ex vita semper pateat multis modis. Idem solus invictus, cujus etiamsi corpus constringatur, animo tamen vincula inici possint nulla. Ut breviter dicam, sapiens est dives, quamvis mendicus, formosus, quamvis durissimam serviat servitutem, solus est rex, imperator, sacerdos, iudex, amicus, mortalis quidam deus, cujus felicitas a Jovis et caelestium non differat nisi aeternitate, quae nihil ad bene vivendum pertineat. Quin etiam superat deos ipsos, quoniam non ex naturae necessitate bonus est, sed libero arbitrio (Sen. ep. 53; ejusdemque modi dictis ille de providentia libellus abundat).

Magnificae profecto huic sapientis adumbrationi finem faciamus his versibus Horatii (Sat. II, 7, 83):

„Sapiens, sibi qui imperiosus,

Quem neque pauperies, neque mors, neque vincula terrent,
Responsare cupidinibus, contempnere honores
Fortis, et in seipso totus teres atque rotundus,
Externi ne quid valeat per leve morari:
In quem manca ruit semper Fortuna.“

Talem igitur Stoici finxerunt inconcussum suum sapientem, ut ostenderent suis asseclis virtutis dignitatem ac majestatem eisque exemplar proponerent imitandum.

Sed haec hactenus. Quomodo enim intelligendum sit, quod summum bonum in virtute vel tranquillo vitae cursu (*εὐνομία τοῦ βίου*) esse collocandum Nostri statuerunt, quantum sat sit, nobis videtur demonstrasse.

Restat, ut placita ac decreta haec de summo bono ab iis prolata paucis illustremus. Quamquam hoc loco, ne extra fines cancellosque nimis egrediamur, quibus commentatio nostra circumscripta debet esse, singula attingere potius quam accurate perlustrare cogimur.

Cicero quidem, qui Zenonem ingenii quadam ostentatione ac gloriae cupiditate ad immutanda superiorum philosophorum placita ductum esse censet eundemque non tam rerum inventorem fuisse quam verborum novorum, procul dubio in Stoeae parentem et conditorem justo est iniquior. Zenonem enim inter omnes fere, qui de eo absque ira et studio iudicaverunt, non falsa ambitione aut invidia sed innato quodam veri atque honesti studio sinceroque generis humani amore impulsus novae doctrinae auctorem existisse constat. Accedit quod hanc optimum quidque ex aliis philosophorum scholis petens*) et nova multa, quae sui ingenii acumine ac sollertia invenerat, alienis addens et, ut in systematis ordinem redigeret, apte haec cum illis conectens ceteris omnibus praestantiorum studuit reddere. Illud quidem concedendum est, Zenonis sapientiam multa habere dura veraeque humanitati contraria, quae asperitatem redolent Cynicorum et Cratetis discipulum manifestant. Sed alii Zenonem excipientes Stoici severitatem illam, magistri non evellentes fundamenta, magis magisque mitigaverunt ita, ut doctrinam moralem, quam recentiores profitebantur Stoici, ex sacris Novi Testamenti libris fluxisse et Senecam, Epictetum, Antoninum christianae fidei addictos fuisse multis persuasum esse posset. Ac facile intellegitur, quomodo potuerit fieri, ut ethica Stoicorum doctrina tam praeclaram per totam antiquitatem vel usque ad nostra tempora assequeretur famam, ut neque aequalibus neque posterioribus scholis inferior putaretur esse. Cujus rei documento sit, quod scriptum legitimus apud Montesquivium in eximio illo libro: De l'esprit des lois (tom. II, l. 24, chap. 10) „Les diverses sectes de Philosophie chez les anciens étaient des espèces de Religion. Il n'y en a jamais eu dont les principes fussent plus dignes de l'homme et plus propres à former de gens-de-bien que celle des Stoiciens; et si je pouvais un moment cesser de penser que je suis Chrétien, je ne pourrais m'empêcher de mettre la destruction de la secte de Zénon au nombre des malheurs

*) Zeno Citieus naufragio ad paupertatem redactus oraculi monitu Athenis totum se tradidit philosophiae, cujus ad studium jam in patria legendis Socraticorum scriptis praeparaverat ingenium. Teste Diogene L. (VII, 31) se ad legendos antiquorum auctorum libros — poetarum haud dubie et philosophorum ante Socratem florentium — contulit et Cratetis Cynici, Stilponis Diodori Megaricorum, Polemonis Xenocratis Academicorum disciplina usus est. Sic trium scholarum per viginti annos placitis imbutus amplaque doctrinae copia instructus, publice docere coepit in *Στοῶν* illa *ποικίλη*, quae scholae nomen dedit.

du Genre-humain . . . Elle seule savait faire les citoyens, elle seule faisait les Grands-hommes, elle seule faisait les Grands-Empereurs.“

Quod iudicium etiamsi in univsum quidem comprobamus, fatendum tamen nobis est placita ea, quae de summo bono statuerunt, singillatim examinantibus multa eorum omnino esse explodenda, multa propterea tantum posse ferri, quod bonitas naturae rationem vicit vel quod a se ipsis dissidere Stoici non dubitaverunt.

Nam ut summum morum principium invenirent, Stoici pariter atque Epicurei a primis illis naturae sunt profecti, sed primam, ad quam ceterae omnes spectant, appetitionem non in voluptate posuerunt sed in sui conservatione. Si animalium naturam accuratius observavissent, Epicureos hac quidem in re non impugnassent, praesertim cum praeterea eandem, quamvis infitiarentur, sententiam quam adversarii defenderent. Homo enim, ubi primum natus est, ut rectissime monet Garvius (Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, p. 79), ubera matris petit, non quo vitam servare velit, sed quod et lacte et calore delectatur in matris mamma. Atque ut infans sic juvenis, sic vir, sic senex naturales per totam vitam sequuntur ejusmodi appetitus, quibus voluptatis participes possint esse. Veluti quis negaverit, appetitiones quidquam videndi, audiendi, discendi vel principatus, divitiarum, honoris separari posse a voluptate? Deinde cum Stoici eam tantum vitam, quae voluptate non plane careat, conservatione dignam esse doceant — nam sapientis est secundum eos, si acerbior dolore, si membrorum mutilatione, si morbis, qui sanari non possunt, laborat, mortem sibi consciscere — Epicurei autem voluptatem sine vitae conservatione appetere non possint, Stoicos, quoniam eandem hanc sententiam amplectuntur, ab Epicureis hac quidem in re temere dissensus nemo non videt.*) Stoici autem voluptatem a primis naturae esse ob id ipsum disjungendam arbitrati sunt, quod, qui ad voluptatem referat omnia, honeste vivere nequeat. Licet hac in re recte judicaverint, tamen nihilo magis honeste vivere potest, qui bonam valetudinem ac vitam vel naturae statum, quem vir probus virtuti interdum posthabere paratus esse debet, studet servare quam is, qui dolorem timet. Discrepantiam vero, qui inter primam appetitionem et veram perfectamque virtutem intercedit, ita tollere conabantur, ut voluntatem cum natura consentiendi

*) Tiedemann, System der stoischen Phil. III, 18: „Die Begierde nach Vergnügen und die sich zu erhalten sind wesentlich mit einander verbunden: man kann sich nicht seine Erhaltung wünschen, ohne sich Vergnügen zu wünschen, und man kann sich nicht nach Vergnügen sehnen, ohne seine Erhaltung zu begehren.“

postea demum, scilicet rationis lumine, quod in infante nondum esset, accenso naturaeque legibus cognitis, nasci statuerent atque omnino a prima conciliatione eam segregarent. Quid? Epicurus nonne, si voluisset, eodem modo ex voluptate vitam καὶ ἀρετήν repetere potuit? Hinc Stoicos in summo morum principio investigando Epicureis contortiosem non meliorem viam ingressos esse apparet.

Tamen principium illud, quod naturae convenienter vivere nos jubet, est quasi sidus, ut ait Seneca in ep. 95, quod omnibus factis dictisque nostris praelucere oportet. Quod cum ita sit, postulandum est, ut certis ac perspicuis verbis id exprimatur. Quantum vero absit, ut primum hoc officium expletum sit a Stoicis, variae illae, quas supra enumeravimus, explanationes, satis demonstrant.

Deinde si Stoici, quoniam naturae convenienter vivere nemo potest nisi qui voluntatis libertate utatur, deum non satis nobis consulturum fuisse contendunt, nisi animum nostrum, partem naturae suae, omni coactione externa reddidisset liberum, quaerat quispiam, quomodo humanae voluntatis libertas cum fato in omnibus rebus dominante consentiat. Nam cum omnia, quae est eorum sententia, fato fiant (καθ' εἰμαρμένην πάντα γένεσθαι Diog. VII, 149) fatumque immutabile sit (Plut. de rep. Stoic. 34), deos vero et homines eadem necessitate aeterna secum rapiat (Sen. ep. 77, 78; de provid. c. 5), atque ab initio constituta sint omnia, quae unicuique eveniant (Ant. IV, 26 ἀπ' ἀρχῆς σοι συγκαθήμερο καὶ συνεκλώθει πᾶν τὸ συμβαῖνον), nonne talis fati necessitate omnis humanae voluntatis libertas funditus tollitur? — Tamen nonnulli in hac quidem re Stoicos eo defendere conati sunt, quod aliud eos in physica aliud in ethica docuisse dicebant: in illa fati necessitatem, in hac voluntatis libertatem. Quae defensio non est probanda. Nam in ethicis quoque fatum adhibent et ejus potentiam quemquam subterfugere posse negant: ducunt volentem fata, nolentem trahunt (cf. praeterea versus Cleanthis supra laudatos). At vero, quamvis omnes actiones nostrae sint necessariae, tamen ex eorum sententia virtus, cum sit ἀνδραγαθός i. e. nostra assensione contineatur, in nostra est potestate. — Tale vero statuentes cum sua ipsorum sententia se pugnare non vident, quoniam in assensione illa non liberi sumus, sed liberi animi nostri motus externis circumscribuntur et prohibentur rebus: ut necesse est, ipsi ajunt, lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere (Cic. Acad. II, 12). Aperte igitur Seneca (ep. 52) confitetur: „Nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper.“

Chrysippus quidem humanae voluntatis libertatem eo servare studet, quod inter causas per-

fectas et principales (*αἰτιολογεῖς καὶ κύριαι αἰτίαι*) et adjuvantes et proximas (*συναίτια, αἰτία προσεχῆ, προκαταρκτικαὶ αἰτίαι*) distinguit. Itaque omnia fato fieri affirmans intellegit fieri omnia antecedentibus causis proximis atque adjuvantibus, sed ut hae causae aliquid efficiant, necesse esse censet accedere causas perfectas et principales, quae in uniuscujusque natura sint positae. — At haec causarum distinctio ei liceret, qui liberum et sapientem mundi creatorem, non ei, qui causarum seriem immutabilem et aeternam praesumit. Sempiternam enim causarum cohaerentiam illam, si principalis causa, in qua voluntas nostra cernitur, imperio fati ita subducitur, ut ipsa prorsus in nostra potestate sit, necessario discindi, quis est qui neget? Sed satis est hanc quaestionem gravissimam sane ac subtilissimam breviter attigisse, praesertim cum eam sagaciter et copiose exposuerit O. Heine (Stoicorum de fato doctrina, Numburgi 1859). Omnibus enim, quae ad hanc rem pertinent, respectis, vir doctissimus eo pervenit, ut dicat, „siquidem assensionis libertas ita, ut Stoici consueverunt, constringitur, ne sic quidem eam voluntatis libertatem assequimur, quam moralis philosophia postulat (p. 40) quamque concedere oportet, ut homines de rebus gestis in jus vocare liceat“ (p. 41).

Jam quid sententiis de virtute prolatis obiciendum sit, paucis etiam videamus. Vitia hac in quaestione commissa ex eo errore fluxisse videntur omnia, quod homines perfecta atque plena in his terris continuo frui posse beatitudine statuunt.

Quid vero bonum sit, tam angustis circumscribunt Stoici finibus, ut definitio omnis in notionem virtutis cadat. Sed probe sentientes, quam absurdum sit et bonum virum et bene factum in rebus si non malis attamen indifferentibus, quas vocant, numerare, a disciplinae constantia desciscere et definitionem „boni“ ita dilatare non dubitant, ut „bonum“ non solum, quod prosit, (sc. virtutem) sed etiam, quod non differat ab utili (sc. bonum virum et honestam actionem), dicant esse (*ἀγαθόν ἐστὶν ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας* Sext. adv. eth. sec. 22). At si tenemus nihil ex Stoicorum doctrina bonum esse nisi quod in nostra potestate sit et nos ipsos bonos et beatos reddat, nec bonum virum, quoniam ejus virtus non nostra est, nec bonam viri cujusdam actionem, quoniam a nobis non proficiscitur, quidquam boni posse putari facile apparet. (cfr. Tiedemann, l. l.)

Item non nescii fieri non posse, ut beatitudine semper et ubique perfecta perfruamur, si haec etiam ab eis rebus pendeat, quae ab Academicis et Peripateticis corporis fortunaequae aut bona aut mala vocantur: omnes res, quae non in nostra sunt positae actione et potestate, a summo bono

excludunt et bonam vitam in sola virtute collocant*).

Quid ergo? Poteritne virtus hominem, quem iis bonis, quae naturaliter appetuntur, prohibeat et ad sustinenda ea mala, quae naturaliter fugiuntur, impellat, ergo contra naturam suam vivere saepissime cogat, reddere beatum? Nonne tantum abest, ut Stoica virtus omnino sit bonum, ut malum et naturae humanae inimica sit putanda? Non Stoici ipsi, cum sapienti, si res postulet, voluntariam mortem commendent, quam quo plenius rei tristitiam mitigent *εὐλογον ἐξαγωγήν* solent vocare, virtutem solam ad constantem et perfectam beatitudinem non sufficere confitentur (Sen. ep. 77)?

Quis iis concedet res, quas dicunt indifferentes, nihil valere ad bene misereve vivendum? Nonne corporis constitutio, non tempus aut locus, non homines, a quibus educamur, ad rationem — virtus iis est recta ratio — excolendam maximam habent vim? Nec satis est, quod iterum atque iterum contendunt Stoici: virtus ad beate vivendum est se ipsa contenta, sed probandum iis fuit aut hominis nihil interesse, utrum dives an pauper, utrum sanus an aegrotus, utrum honoratus an contemptus sit, aut virtute omnem sensum ita tolli, ut sapiens instar lapidis omnis sensus expers fiat. Itaque quod caput debuit esse cum nec probaverint nec potuerint probare, res indifferentes quidquam ad beatitudinem valere perperam ab iis negatum esse perspicuum est.

Et posteriores quidem Stoici rigidam illam Zenonis, Cleanthis, Chrysippi doctrinam res medias in tria genera dividentes diversumque iis pretium attribuentes ad communem opinionem et ad sensum omnium aptare studuerunt, sed hac correctione philosophorum veterum et emendatione cum totius systematis, ut ita dicam, labefactarunt fundamentum, tum defectionem a prisca severitate ita tegere coacti sunt, ut ad summam definiendi subtilitatem et ad mira quaedam novorum verborum monstra confugerent (Zeller, l. l. p. 147 sqq; Garve, l. l. p. 80).

Deinde rectissime Cicero (de fin. IV, 13) vitio iis vertit, quod summum bonum non ex toto homine sed ex parte quadam hominis scilicet ex animo constituerint, quasi homo corporis sit expers. Ac ne ad animum quidem est aptum atque accommodatum summum Stoicorum bonum. Etenim si virtus est affectio animi secum per totam vitam consentiens sive recta ratio, quis mortaliu de se gloriatur, quod puer pariter ac vir,

*) Panaetium et Posidonium quidem corporis sanitatem et robur et divitias ad beate vivendum necessaria putavisse (Diog. L. VII, 128) hoc loco possumus mittere, quoniam neuter est habendus in numero verorum Stoicorum.

vir pariter ac senex recta illa usus sit ratione? Nonne crescit animus cogitando et agendo, non deficit discentes vita? Quis est qui de se praedicet affectus se non modo coercere posse sed plane extirpasse neque unquam se errare sed semper recte et cogitare et agere? Tali si esset virtute praeditus sapiens, profecto, dignitatem ei ac majestatem Jovi parem cum Stoicis concedere non dubitarem. Itaque potius dei cujusdam quam hominis summum bonum hi videntur stauisse, praesertim cum ipsi in rerum natura nusquam sapientem inventum esse confiteantur (Cic. Acad. II, 47; de off. III, 4; Tusc. II, 22; Sen. de tranq. 7; Stob. II, 236). Sed cum ii, qui natura doctrinaque longe ad virtutem processerunt, nisi eam plane consecuti sint, ut est apud Ciceronem (de fin. IV, 9 et parad. 5), summe sint miseri neque inter eorum vitam et improbissimorum quidquam omnino intersit, ita ut Plato, si plane sapiens non fuerit, nihilo melius aut beatius vixerit quam quivis improbissimus*): homines, quoniam omnes et stulti et miseri sunt et praediti omnibus vitiis, haud jure in duo a Stoicis divisos esse genera elucet. Stultus ergo judicandus, qui propter bonum, quod nunquam assequi potest, molestam virtutis sequitur viam, praesertim cum hujus terrae quae sibi denegat bona caelestibus commutandi omni spe careat.

Quid mirum igitur, quod Th. Mommsen de Stoicis eorumque doctrina tam severum iudicium tulit, ut Stoicos dicat (Röm. Gesch. 5. Aufl. III, p. 555) „die grossmauligen und langweiligen Pharisäer,“ eorum placita (l. l. p. 554) „eine leere und doch perfide Phrasenheuchelei,“ Catonem Uticensem, perfectissimum illum Stoicum, „einen Principiennarren und Don Quixote“ (l. l. p. 157. 445), itemque quod Neander (Vorles. über Gesch. der christl. Ethik) effigiem illam sapientis undique perfecti et absoluti vocat „einen Hochmutschwindel“?**)

*) Ab hac quoque severitate recesserunt posterioris aetatis Stoici, qui duplicem faciebant sapientem: alterum τέλειον, consummatum (Sen. ep. 72; Epict. ench. c. 5), alterum προκόπιον, proficientem, et hoc inter utrumque esse volebant, quod esset inter sanum et ex morbo gravi et diuturno emergentem: hunc subinde gravari et in eadem revolvī, sapientem recidere non posse quin etiam ne incidere quidem amplius (ep. 72). Et Seneca quidem inter proficientes illos sapientes alibi duo (ep. 71) alibi vel tres gradus (ep. 75) statuit, sed hae partitiones Senecae unius non ceterorum Stoicorum videntur esse.

**) Vehementius etiam in Stoicos invehitur Schopenhauer, qui in libro „die Welt als Wille und Vorstellung“ scribit haec: „Die Stoiker waren blosser Maulhelden und zu den Kynikern verhalten sie sich ungefähr wie wohlgestützte

At quamquam fatendum est tale quale Stoici proposuerunt summum bonum homines viribus a natura datis adipisci non posse, ipsa tamen virtutis adipiscendae ratio a Stoicis tradita multa et praeclara praecepta procul dubio habet, quibus cum de excolenda morali philosophiae parte tum de universo genere humano ad humanitatem veram perducendo optime sunt meriti. Veluti, ut exemplum afferam, locum, qui est de officiis, multo accuratius ac subtilius tractaverunt quam ullus superiorum philosophorum. Generatim enim officium illud vocant, quod agitur ratione, duasque ejus formas distincte sejungunt, *κατορθώματα* et *καθήκοντα*, quorum nominum ipsi sunt auctores. *Κατορθώματα* dicunt illas actiones, quae ex recta voluntate et recta intellegentia fluxerunt, et has *κατορθώματα* esse statuunt, etiamsi nondum sunt perfectae, sed tantummodo cogitatione et consilio conceptae. *Καθήκοντα* autem eas appellant actiones, quae in sola consuetudine vel in legibus externis sunt positae. Illae autem actiones Stoicis iudiciis sunt vere honestae et omnibus numeris perfectae, hae „mediae“ (*μέσαι πρόξεις*) vel, ut cum Kantio loquar, qui hanc distinctionem in suam recepit doctrinam, actiones legitimae. Unde homines non ex actionibus suis, ut assolet, sed ex voluntate sua esse iudicandos vel recensendos Stoicis placuisse patet.*)

Neque minus illud maxima dignum est laude, quod Stoici omnes homines, quoniam omnes eadem ratione utuntur, uno quodam cognationis vinculo inter se conjunctos atque eam ob rem omnibus erga omnes cognationis officia colenda esse vulerunt (Epict. ench. c. 43; M. Ant. IX, 22, 27). Nam tanquam in una eademque civitate, scilicet in mundo, cujus pater et rector est deus, suam cuique praestandum esse censent officium, quo peragendo universae civitatis salutem contineri. Atque hac in civitate „refert, cujus animi sit, qui praestat, non cujus status; nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes invitat, ingenuos, liber-

Benedictiner zu Franziskanern und Kapuzinern. Je mehr sie die Praxis vernachlässigten desto feiner spitzten sie die Theorie zu.“ At Stoicos magis in disserendo quam in agendo versatos esse refellitur cum justiore illo iudicio, quod Montesquivius de Stoica philosophia fecit, (cf. p. 11 „elle seule savait faire les citoyens, elle seule faisait les grands hommes, elle seule faisait les grands empereurs“, tum iis rebus, quas in extrema commentatione nostra ipsi in medium protulimus.

*) Die Stoiker haben das Verdienst . . . in die Moralphilosophie das Princip der Pflicht eingeführt und energischer den Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem was sein soll, betont zu haben (Windelband, Geschichte der Philosophie im Altertum: Iwan Müller, Handbuch etc. 1888 V, 1, p. 296).

tinus, servos, reges et exules; non eligit domum, non censum: nudo homine contenta est“ (Sen. de benef. III, 18). „Eadem omnibus principia, eademque origo. Nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium, et artibus bonis aptius. . . . Neminem despexeris, etiamsi circa illum obsoleta sunt nomina, et parum indulgente adjuta fortuna: sive libertini ante vos habentur, sive servi, sive exterarum gentium homines. Erigite audacter animos; et quidquid in medio sordidi jacet, transilite. Exspectat vos in summo magna nobilitas“ (l. l. III, 28).

Itaque servum non esse rem eundemque possideri*) non posse contendunt Stoici. Nam „servus, ut placet Chrysippo, perpetuus mercenarius est“ (Sen. de benef. III, 22). Ac similiter Posidonius, Zenonis discipulus, apud Athen, VI, 263 c: „Ποσειδώνιος δὲ φησὶν ὁ ἀπὸ τῆς σιοῦς ἐν τῇ τῶν ἱστοριῶν ἐνδεκάτῃ, πολλοὺς τινὰς ἐαντιῶν οὐ δυναμένους προϊσίστασθαι διὰ τὸ τῆς διανοίας ἀσθενές, ἐπιδοῦναι ἐαυτοὺς εἰς τὴν τῶν συνειωτέρων ὑπηρεσίαν, ὅπως παρ' ἐκείνων τυγχάνοντες τῆς εἰς τὰ ἀναγκαῖα ἐπιμελείας, αὐτοὶ πάλιν ἀποδιδῶσιν ἐκείνοις δι' αὐτῶν, ὅπερ ἂν ὡσὶν ὑπηρετεῖν δυνατοί.“ Servus, gladiator, inimicus — omnes Stoicis sunt homines et digni, quos fraterno complectamur amore. Quod cum profitebantur Stoici, ut recte ait Winckler l. l. p. 34, contra se habuerunt communem omnium qui tum erant opinionem. Ipse ille Aristoteles statum servitutis naturae legibus plane respondere ratus servitutis patronus exstiterat et bellum servos nanciscendi causa susceptum in eos, qui, ut in aliorum ditione et potestate tenerentur (veluti barbari), nati essent, justissimum esse demonstrare ausus erat (Arist. Pol. I, 8; Plat. legg. VI, 776). Die Menschenrechte proclamiert, pergit idem Winckler, quem modo laudavimus, und für sie den Kampf mit der öffentlichen Meinung der antiken Welt begonnen zu haben, ist das unsterbliche Verdienst der Stoa, und hätte sie keinen anderen Anspruch auf einige Achtung von Seiten der Historiker als diesen — dieser eine würde genügen. Auch lehrt die Geschichte, dass es nicht bei den blossen Worten blieb.“ Similiter Windelband l. l. p. 297: Das Ideal der Schule bleibt das Weltbürgertum, die Ver-

brüderung aller Menschen, die ethisch-rechtliche Ausgleichung aller Standes- und Volksunterschiede. Aus diesen Gedanken sind die Anfänge des Naturrechts oder Vernunftrechts hervorgegangen, welche später der wissenschaftlichen Theorie des römischen Rechts zu Grunde gelegt wurden (Voigt, Die Lehre vom jus naturale etc. bei den Römern Leipz. 1856, p 81 ff.), si spiegeln in theoretischer Form jene Nivellierung der historischen Unterschiede wieder, welche sich in der antiken Menschheit um die Wende unserer Zeitrechnung vollzog, und lassen damit den Stoicismus als die Idealphilosophie des Römischen Reichs erscheinen.

At si totam de summo bono doctrinam respicimus, quamquam Stoici non semper plane sibi constantes congruentesque fuerunt et imprimis de rebus indifferentibus, de virtute illa austera atque rigida, de suo sapiente, quo nihil praestantius fingi potest, multa docuerunt, quae ferri nequeant, tamen in eorum placitis etiam reperiuntur insignes et praeclarae de naturae humanae dignitate sententiae, quae tanquam semina laetos generi humano fructus produxerunt. Die Stoa hat ihren Dienst gethan, his verbis non minus elegantibus quam veris rem absolvamus, ein halbes Jahrtausend hindurch war sie die Zuflucht der Edelsten und Besten gewesen. Stürmische Zeiten waren über sie dahingegangen, Zeiten, in denen man einen Cato verhöhnte und einen Caesar vergötterte, und nur noch Stoiker an die Tugend glaubten. . . . Stoiker waren es, über deren Leichen Caesar, der Mann der Staatsstreiche, schreiten musste; Stoiker waren die einzigen, die dem Caesarenwahnsinn seiner Nachfolger Opposition machten, und für Menschenwürde und Menschenrechte ruhig in den Tod gingen. Als dann endlich inmitten des allgemeinen sittlichen Bankerotts ein Stoiker zur Regierung kam, war es zu spät. Keine Philosophie heilt eine solche Fäulnis — das erkannte der kaiserliche Philosoph sehr wohl. . . . Er ahnte nicht, dass die Religion retten kann, wo alle Philosophie umsonst ist; dass sein Ideal in Jesu Christo sich verkörpert hatte und das so schwer von ihm verkannte Christentum bereits die Erbschaft des Stoicismus antrat, dass die gewaltige Bewegung, welche damals alle Schichten der Bevölkerung ergriff, dieselben Ideen adoptierte, an deren Durchführung er nicht mehr glaubte (Winckler l. l. p. 60).

*) Metrodorus apud Stob. flor. LXII, 44 dicit servum esse ἀναγκαῖον μὲν κτῆμα, οὐχ ἡδὺ δέ, contra Epict. diss. I, 13: ἀνδράποδοι, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ὀδελφοῦ τοῦ σαινοῦ; κ. τ. λ.