

# Wer nützt wem im stoischen Gemeinwesen? Zu Cicero De finibus 3,69

Autor(en): **Howald, Kaspar / Fuhrer, Therese**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **57 (2000)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-44385>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Wer nützt wem im stoischen Gemeinwesen? Zu Cicero *De finibus* 3,69

Von Kaspar Howald und Therese Fuhrer, Zürich

Gegen das Ende des dritten Buches seines Dialogs *De finibus* lässt Cicero Cato – im Anschluss an die Darlegung der stoischen Güter- und Pflichtenlehre – nochmals auf die an den Anfang gestellte Oikeiosislehre zurückkommen, die nun als Grundlage für die Staats- und Gesellschaftstheorie dient (§§ 62–71)<sup>1</sup>. In diesen Kapiteln nimmt die gegenseitige Wertschätzung und Verbundenheit der Menschen untereinander eine bedeutende Stellung ein. Der Mensch ist von Natur aus geschaffen für ein Leben in der Gemeinschaft, und er möchte auch ohne äusseren Zwang nicht allein, sondern in der Gesellschaft von anderen Menschen leben (§ 65). Grosses Gewicht erhält dabei die Idee der *communis utilitas*: Weil wir ein Teil des Kosmos sind, ergibt sich von Natur aus, dass wir die *communis utilitas* der eigenen voranstellen, und auch der *vir bonus et sapiens* ist mehr um die *utilitas omnium* als die eines einzelnen oder um die eigene besorgt; wer die *communis utilitas* zugunsten der eigenen zurückstellt, verdient ebenso Tadel wie ein Verräter des Vaterlandes (§ 64). Wir werden von Natur aus dazu getrieben, möglichst vielen – insbesondere durch die Vermittlung von Wissen – zu <nützen> (*prodesse*) (§ 65).

Kurz vor dem Ende dieser gesellschaftstheoretischen Kapitel wird im § 69 eine *divisio* eingefügt, in welcher Begriffe des Nutzens und des Vorteils und ihre Gegenteile näher bestimmt werden (die Numerierung der Sätze mit römischen Ziffern ist von den Autoren eingefügt)<sup>2</sup>:

Cic. *Fin.* 3,69 (= *SVF* III 93): [I] *ut vero conservetur omnis homini erga hominem societas coniunctio caritas, et emolumenta et detrimenta, quae ὠφελήματα et βλάμματα appellant, communia esse voluerunt; quorum altera prosunt, nocent altera; neque solum ea communia verum etiam paria esse dixerunt. [II] commoda autem et*

1 *Fin.* 3,63: *ex hoc* (scil. *ut eos quos genuerimus amemus*) *nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio* (zugrunde gelegt wird der Text von L. D. Reynolds, *M. Tulli Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque*, Oxford 1998). Zu dieser sozialen (im Gegensatz zur personalen) Oikeiosis vgl. M. Schofield, «Social and Political Thought», in: K. Algra et al. (Hgg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge 1999) 760–768.

2 Solche *divisiones* finden sich auch in *Fin.* 3,50f. (*differentia rerum*) und in den §§ 55 (*divisio bonorum*) und 56 (*divisio praepositorum*). Der Vorschlag von M. R. Wright, *On Stoic good and evil. De finibus bonorum et malorum liber III and Paradoxa Stoicorum*, ed. with introd., transl. and comm. (Warminster 1991) 182, den vorliegenden § 69 «to the theory and theoretical terminology of sections 48–51» zu transponieren, ist jedoch kaum ernst zu nehmen.

*incommoda (ita enim εὐχρησθήματα et δυσχρησθήματα appello) communia esse voluerunt, paria noluerunt. [III] illa enim quae prosunt aut quae nocent aut bona sunt aut mala, quae sint paria necesse est. [IV] commoda autem et incommoda in eo genere sunt quae praeposita et reiecta diximus; ea possunt paria non esse. [V] sed emolumenta <et detrimenta> communia esse dicuntur, recte autem facta et peccata non habentur communia.*

Zu Satz I: Die Erhaltung der Gemeinschaft, Verbundenheit und Liebe aller Menschen zueinander, die sich gemäss der Oikeiosis-Lehre aus der Liebe der Eltern zu ihren Nachkommen entwickelt, beruht darauf, dass das, was <nützt>/<schadet> (*prosunt/nocent*), nicht nur einzelnen, sondern allen gemeinsam (*communis*) ist. Das, was <nützt>/<schadet>, wird mit dem Begriffspaar *emolumenta/detrimenta* bzw. ὠφελήματα/βλάμματα bezeichnet. Diese *emolumenta/detrimenta* sind nicht nur *communia*, sondern auch *paria*<sup>3</sup>.

Zu Satz II: Nun wird ein zweites Begriffspaar eingeführt (*commoda/incommoda* bzw. εὐχρησθήματα/δυσχρησθήματα), dem ebenfalls die Eigenschaft *communis* zugesprochen wird, nicht jedoch *par*. Den beiden Begriffen wird keine Funktion zugeschrieben, ihre Semantik legt jedoch nahe, dass auch sie der menschlichen Gemeinschaft in irgendeiner Weise <von Vorteil> bzw. <von Nachteil> sind.

Zu Satz III: Das in I beschriebene Begriffspaar wird in der Umschreibung durch seine Funktionen den *bona* bzw. *mala* zugeteilt. Dadurch ergibt sich auch die Notwendigkeit, dass was <nützt>/<schadet>, <gleich> ist, da die *bona/mala* per definitionem gleich (d.h. nicht mehr steigerbar und unveränderlich) sind<sup>4</sup>.

Zu Satz IV: In der Folge wird nun auch das Begriffspaar *commoda/incommoda* mit den Termini der Güterlehre bezeichnet und damit innerhalb der Klasse der *indifferentia* den *praeposita/reiecta* zugeteilt<sup>5</sup>. Als solche kommt ihnen die Eigenschaft *par* nicht zu<sup>6</sup>.

Zu Satz V: Der letzte Satz setzt das in I genannte Begriffspaar *emolumenta/detrimenta* in Beziehung zu einem Begriffspaar der stoischen Pflichten-

3 Warum die Eigenschaft *par* als Steigerung zu *communis* so betont am Schluss erwähnt wird und warum nicht gleich hier am Anfang der *divisio* gesagt wird, dass es sich bei den *emolumenta/detrimenta* um *bona* bzw. *mala* handelt (so erst in Satz III), ist nicht klar. Möglicherweise steht dahinter das Konzept der ἴση ὠφέλεια (dazu s.u. Anm. 22). Andererseits ist die Bezeichnung der *bona* als *paria* (im Sinne von <nicht steigerbar>) in der Stoa verbreitet (für Belege s.u. Anm. 4).

4 Vgl. Diog. Laert. 7,101 = *SVF* III 92; Stob. 2,106,21 = *SVF* III 528; Cic. *Fin.* 3,45 und 48; *Parad.* 20–26; Sen. *Epist.* 66,15.28.33f.

5 Hier wird aber *commodum* nicht synonym zu *praepositum* verwendet, wie in *Tusc.* 5,120 und *Nat. deor.* 1,16 (so auch regelmässig bei Seneca). Dazu G. Kilb, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum* (Diss. Freiburg i.Br. 1939) 85–87.

6 Anders O. Gigon/L. Straume-Zimmermann, *Über die Ziele des menschlichen Handelns* (Zürich/München 1988) 235: «... diese Dinge können ungleich sein» (vgl. dagegen den Kommentar von Gigon ebd. 508).

lehre (*recte facta/peccata*), dessen Glieder selbstredend ebenfalls zu den *bona/mala* gehören und damit *paria* sind; hervorgehoben wird jedoch nicht diese Gemeinsamkeit, sondern der Unterschied: Das erste Begriffspaar hat gemäss Satz I die Eigenschaft *communis*, das letzte hingegen nicht.

Der Inhalt der Sätze I bis V lässt sich tabellarisch wie folgt darstellen:

Lat. Terminus (Übersetzung)	Gr. Terminus	Funktion	<i>communia</i>	<i>paria</i>	<i>genus</i> <sup>7</sup> der Güterlehre
<i>emolumenta</i>	ὠφελήματα	<i>prodesse</i>	Ja (I/V)	Ja (I/III)	<i>bona</i> (III)
<i>detrimenta</i>	βλάμματα	<i>nocere</i>	Ja (I/V)	Ja (I/III)	<i>mala</i> (III)
<i>commoda</i>	εὐχρηστήματα		Ja (II)	Nein (II/IV)	<i>praeposita</i> (IV)
<i>incommoda</i>	δυσχρηστήματα		Ja (II)	Nein (II/IV)	<i>reiecta</i> (IV)
<i>recte facta</i>	[κατορθώματα]		Nein (V)	[Ja]	[ <i>bona</i> ]
<i>peccata</i>	[ἔμαρτήματα]		Nein (V)	[Ja]	[ <i>mala</i> ]

Aus dem Schema wird ersichtlich, dass die beiden ersten Begriffspaare, die dem Begriffsfeld <Nützen>/<Vorteil> bzw. <Schaden>/<Nachteil> zugehören, als *communia* bezeichnet werden, während sie sich in bezug auf ihre Steigerbarkeit und Veränderlichkeit (ihr *par*-Sein) und in bezug auf ihr *genus* der Güterlehre (s. Anm. 7) grundlegend unterscheiden; dagegen wird dem dritten Begriffspaar, das wie das erste auf die Ebene der *bona/mala* gehört, die Eigenschaft *communis* explizit abgesprochen. Auf dieser Eigenschaft scheint somit das Hauptgewicht dieses Abschnitts zu liegen: Alle drei Begriffspaare werden im Hinblick auf diese geprüft, während sich die Charakterisierung durch *par* bzw. dessen Gegenteil und durch die Termini der Güterlehre auf die beiden ersten Begriffspaare beschränkt.

Im Anschluss an die Ausführungen in den §§ 62–68, wo wiederholt von der *communis utilitas* und ihrer Bedeutung im Gemeinwesen der Menschen die Rede ist, soll nun offenbar dieses Phänomen als Motivationsgrund zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft begrifflich gefasst und mit den Termini der stoischen Güter- und Pflichtenlehre in Übereinstimmung gebracht werden. Auffällig ist dabei allerdings, dass in dieser *divisio* der Begriff *utilitas* nicht erscheint; vielmehr übersetzt Cicero den Begriff ὠφέλημα mit *emolumentum*.

ὠφέλημα begegnet uns auch in *Fin.* 3,33 im Zusammenhang mit der Definition des *bonum*, wo dem Begriff ebenfalls die Funktion des *prodesse* zugesprochen wird<sup>8</sup>. Da im Lateinischen zum Verb *prodesse* nicht – wie zu gr.

7 Der Ausdruck entstammt Ciceros Einteilung: *commoda autem et incommoda in eo genere sunt quae praeposita et reiecta diximus*; vgl. § 70: *amicitiam ... adhibendam esse censent, quia sit ex eo genere quae prosunt*.

8 ... *illud etiam quod prodesset* (ὠφέλημα enim sic appellemus) *motum aut statum esse dixit e natura absoluto*. Cic. *Fin.* 3,33 und 69 sind die zwei einzigen Belege dieses Wortes in der lat. Literatur, in den gr. Quellen findet sich ὠφέλημα nur bei Stob. 2,78,7; 2,86,5; 2,97,15 (hier konjiziert

ὠφελεῖν – ein entsprechendes Substantiv zur Verfügung steht, scheint sich Cicero für *emolumentum* als Wiedergabe von ὠφέλημα entschieden zu haben<sup>9</sup>.

Damit ist jedoch noch nicht erklärt, warum Cicero hier den Begriff *utilitas* meidet, den er in den vorangehenden Kapiteln – allerdings mit dem Prädikat *communis* – wiederholt verwendet hat. Dies erstaunt um so mehr, als in anderen stoischen Quellen wie auch später von Cicero selbst *utile* und *utilitas* mit dem *bonum* durchaus gleichgesetzt werden<sup>10</sup>. Allerdings wird in Buch 2 des vorliegenden Dialogs, wo Cicero von einem stoischen Standpunkt aus den Epikureismus angreift, kritisiert, dass bei den Epikureern das Streben nach der *utilitas* im Zentrum stehe; so werden die Begriffe *utilitas* und *voluptas* geradezu austauschbar (§ 61), und die *utilitas* wird wie die *voluptas* dem *honestum* entgegengestellt (§ 45)<sup>11</sup>. Auch im dritten Buch setzt Cato *utilitas* mit *voluptas* parallel (§ 37), und im Anschluss an die *divisio* in § 69 wird erneut die Wertung der *amicitia* nach ihrer *utilitas* moniert (§ 70). Auch wenn gleich darauf in § 71 gesagt wird, dass die *aequitas* nie von der *utilitas* getrennt werden könne, wird doch eine Gleichsetzung von *iustum* und *utile* vermieden: Im folgenden Satz (*quidquid aequum iustumque esset id etiam honestum, vicissimque, quidquid esset honestum id iustum etiam atque aequum fore*) hätte strenggenommen *honestum* je durch *utile* ersetzt werden müssen<sup>12</sup>. Eine entsprechende Gleichung findet sich denn auch in *Off.* 2,10: *quidquid enim iustum sit id etiam utile esse censent, itemque quod honestum, idem iustum, ex quo efficitur, ut, quidquid honestum sit, idem sit utile*. Doch offensichtlich will es Cicero in *De finibus* vermeiden, die Begriffe *utilitas* und *utile* im Zusammenhang mit dem *bonum* zu verwenden, was sich durch die vorangehende negative Konnotation von *utilitas* begründen lässt.

Es besteht also die Möglichkeit, die Wahl von *emolumentum* dadurch zu erklären, dass dieser Begriff – nach den vorangehenden Ausführungen in Buch 2 und 3 – im Gegensatz zu *utilitas* nicht unwillkürlich negativ verstanden wird. Zwar wird er im zweiten Buch einmal synonym zu *utilitas* verwendet (§ 83) und auch dem *honestum* entgegengesetzt (§§ 45 und 55); doch ist *emolumentum* noch nicht in dem Mass ein Reizwort wie *utilitas*, das erst mit dem Zusatz *communis* von der polemischen Note befreit wird.

Ein weiterer Grund für die Wahl von *emolumentum* ist möglicherweise in seiner Paarung mit *detrimentum* zu sehen. Dieser Begriff erscheint in der For-

von Heine); 2,98,7; 2,101,5 = *SVF* III 89.503.91.90.587. Cicero scheint jedoch an beiden Stellen ὠφέλημα im Sinne von ὠφέλεια verwendet zu haben; dazu D. Tsekourakis, *Studies in the terminology of early Stoic ethics* (Wiesbaden 1974) 83. 101–123.

9 J. N. Madvig, *M. Tullii Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque* (Kopenhagen 1876) 463 erklärt die Wahl dieses Wortes durch die «inopia linguae (sc. latinae)», ebenso Wright, a.O. (oben Anm. 2) 182.

10 *Off.* 3,11.34.35.49.83. Zu den griechischen Quellen s.u. Anm. 16.

11 So auch in *Off.* 3,12 und 118. Dazu J. Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen* (München 1999) 140f. und 196–198.

12 Vgl. dazu Madvig, a.O. (oben Anm. 9) 469: «Cicerone parum vigilante».

mel des *senatus consultum ultimum* zur Bezeichnung eines Schadens, der die ganze *res publica*, die ganze Gemeinschaft betreffen kann: *senatus decrevit uti consules viderent ne quid res publica detrimenti caperet*<sup>13</sup>. Als Gegensatz dazu bezeichnet *emolumentum* also einen Nutzen, der allen Menschen zukommen kann, und tatsächlich lassen sich für eine entsprechende Verwendung von *emolumentum* (<was allgemein nützt>) Belegstellen finden<sup>14</sup>. Cicero scheint den Begriff *emolumentum* somit nicht von ungefähr gewählt zu haben.

Nun stellen sich jedoch zwei Probleme: 1. Die anderen stoischen Quellen setzen das <Nützliche> (*utile* bzw. die griechischen Entsprechungen<sup>15</sup>) mit dem *bonum* (bzw. ἀγαθόν) gleich<sup>16</sup>, ohne dass ersteres als *commune* bzw. κοινόν o.ä. qualifiziert wird, im Gegenteil – und hieraus ergibt sich Problem Nr. 2: Gemäss den griechischen Quellen kann allein die ἀρετή <nützen><sup>17</sup>, und so ist das ὠφελεῖν auf die Weisen eingeschränkt; sie sind auch die einzigen, die vom Nützlichen profitieren können<sup>18</sup>, was zu dem Paradoxon führt, dass es den Nicht-Weisen weder möglich ist, Nützliches zu generieren noch von ihm zu profitieren<sup>19</sup>. So kann also das Nützliche gerade nicht *communis* sein, sondern ist allein den Weisen zugänglich.

Mit *communis* bzw. κοινός wird in der Stoa das bezeichnet, was *allen* Menschen (oder sogar Lebewesen) zukommt und gemeinsam ist<sup>20</sup>: In *De finibus* 3 ist die Welt die gemeinsame Stadt der Menschen und der Götter (§ 64: *communis urbs et civitas*), der Nutzen der Allgemeinheit (*communis utilitas*) ist den Eigeninteressen vorzuziehen (§ 64), das Theater ist allgemeiner Besitz (§ 67) und das *officium* wird als dem Weisen und Nicht-Weisen gemeinsam bezeichnet (§ 59).

Das Problem, dass Cicero das Nützliche, das laut den griechischen Quellen allein den Weisen zugänglich ist, ebenfalls als *commune* bezeichnet, wird etwa so umgangen, dass *communis* im Sinn von <gegenseitig> verstanden wird<sup>21</sup>. In

13 Vgl. *ThLL* V 1 (1910) 840,40–46.

14 Cic. *S. Rosc.* 142: *sin autem victoria nobilium ornamento atque emolumento rei publicae populoque Romano debet esse*; *De orat.* 1,34: *in id studium in quo estis incumbite, ut et vobis honori et amicis utilitati et rei publicae emolumento esse possitis*; Liv. 6,39,6. Als Gegensatzpaar ist *emolumentum/detrimentum* jedoch ausser an der vorliegenden Stelle nur noch in *Fin.* 1,53 und ohne diese besondere Konnotation belegt.

15 ὠφέλιμον, λυσιτελές, συμφέρον, χρήσιμον, εὐχρηστον.

16 Diog. Laert. 7,103 = *SVF* III 117; Diog. Laert. 7,98 = *SVF* III 87; Stob. 2,69,11 = *SVF* III 86. Die lateinischen Quellen sind oben in Anm. 10 zitiert. Dazu M. Forschner, *Die stoische Ethik* (Darmstadt 1995) 178f.

17 Diog. Laert. 7,104 = *SVF* III 117.

18 Plut. *Comm. not.* 1068d = *SVF* III 672; Plut. *Comm. not.* 1069a = *SVF* III 627; Clem. Al. *Strom.* 6,17,822 = *SVF* III 673.

19 Stob. 2,95,3 = *SVF* III 94; Plut. *Comm. not.* 1068d = *SVF* III 672; *Stoic. repugn.* 1038a = *SVF* III 674.

20 Diog. Laert. 7,87 und 89 = *SVF* III 4: κοινός νόμος bzw. κοινή φύσις; Plut. *Comm. not.* 1065e: κόσμον θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἅστῃ κοινόν.

21 Madvig, a.O. (oben Anm. 9) 461f., M. Schäfer, *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero* (München 1934) 253 und 257ff., Gigon, a.O. (oben Anm. 6) 507f.

der Stoa ist die Gegenseitigkeit eine wichtige Eigenschaft der *ὠφέλεια*: Wenn ein Weiser einem anderen Weisen nützt, wird ihm selbst dies im selben Mass zu teil<sup>22</sup>. Mit dieser Interpretation würde unsere Stelle der in den übrigen Quellen dargestellten Lehre durchaus gerecht.

Allerdings ist in Ciceros Text von einer Einschränkung von *communis* auf die Weisen nicht die Rede, und auch die Bedeutung der Gegenseitigkeit kann aus dem Kontext nicht erschlossen werden; vielmehr legen die vorangehenden Kapitel, in denen der Begriff wiederholt vorkommt, einen anderen Sinn (‹allgemein, allen Menschen gemeinsam/zukommend›) nahe. Auch die Erwähnung der *recte facta* und *peccata* in Satz V weist darauf hin, dass *communis* hier nicht im Sinne der Gegenseitigkeit verstanden werden soll; denn über sie wird gesagt, dass sie im Gegensatz zu den *emolumenta* und *detrimenta* nicht *communia* sind: Die sittlich guten Taten sind nur den Weisen möglich und die Vergehen nur den Nicht-Weisen, womit der Gegensatz zu den *officia* impliziert wird, die den Weisen und Nicht-Weisen *communia* (‹gemeinsam›) sind<sup>23</sup>.

Hier wird also nicht die Lehre von der Gegenseitigkeit des Nützens dargelegt. So bleibt nichts anderes übrig, als Satz I der *divisio* von *Fin.* 3,69 in dem Sinn zu verstehen, dass hier das Nützliche (*emolumentum*), das ein *bonum* ist, anders als in den übrigen stoischen Quellen in seiner Wirkung auf die gesamte menschliche Gemeinschaft ausgedehnt wird. Dementsprechend wählt Cicero den Begriff *emolumentum*, weil damit mehr als bloss *utilitas*, nämlich eben das Konzept einer *communis utilitas* begrifflich gefasst werden soll.

Soviel zur Problematik der Aussage von Satz I. In Satz II werden auch die *commoda* (bzw. *incommoda*) als *communia* bezeichnet. Sie werden im folgenden jedoch deutlich von den *emolumenta* (bzw. *detrimenta*) geschieden, indem sie zum *genus* der *praeposita* (bzw. *reiecta*) gezählt und damit von den *bona* (bzw. *mala*) abgegrenzt werden (Satz IV). So wird der Bereich der Nützlichkeit noch einmal erweitert, indem neben den allein ‹nützenden› *bona* auf der Ebene der *praeposita* ein Bereich von Dingen eingeführt wird, die zwar nicht ‹nützen›, aber doch ‹vorteilhaft› sind. Wie der Weise also ‹Nützliches›, so kann der Nicht-Weise doch immerhin ‹Vorteilhaftes› generieren, und beides kommt in gleicher Weise der gesamten Gemeinschaft zu<sup>24</sup>. Sowohl Weise wie Nicht-Weise können

22 Stob. 2,95,3 = SVF III 94: εἶναι δὲ καὶ θάτερον τρόπον κοινὰ τὰ ἀγαθὰ. πάντα γὰρ τὸν ὄντινοῦν ὠφελοῦντα ἴσην ὠφέλειαν ἀπολαμβάνειν νομίζουσι παρ' αὐτὸ τοῦτο. Interessanterweise werden hier die ἀγαθὰ ohne Einschränkung als κοινὰ bezeichnet. Wir haben jedoch zwei weitere Stellen sehr ähnlichen Inhalts, bei denen κοινόν auf οἱ σπουδαῖοι beschränkt ist: Stob. 2,93,19 = SVF III 625 (κοινὰ ist allerdings eine Konjekture von Wachsmuth); Stob. 2,101,21 = SVF III 626.

23 *Fin.* 3,59: *ita est quoddam commune officium sapientis et insipientis*; vgl. auch *Off.* 3,15.

24 Der Begriff εὐχρησθημα, den Cicero *commodum* zugrunde legt, ist nur hier belegt. Für ein ähnliches Konzept vgl. Plut. *Stoic. repugn.* 1038a = SVF III 674, wo Chrysipp vorgeworfen wird, er habe zwar im ersten Buch *περὶ κατορθωμάτων* behauptet, dem Toren sei nichts nützlich (χρήσιμον), später jedoch erweitere er die εὐχρησθία auf die μέσσα, die den Nicht-Weisen zugänglich sind. Es scheint also, dass Chrysipp die Beschränkung des Nützlichen auf den Weisen

also in der menschlichen Gemeinschaft ‹von Nutzen› sein und ‹Nutzen haben›. Der Unterschied zwischen den *emolumenta* und den *commoda* besteht wohl darin, dass im Hinblick auf die stoische εὐδαιμονία nur den *emolumenta* Relevanz zukommt. Dennoch geniessen auch die *commoda*, entsprechend den *prae-posita*, im Hinblick auf das naturgemässe Leben eine gewisse Wertschätzung.

Als Besonderheiten der *divisio* in *Fin.* 3,69 lassen sich somit folgende zwei Punkte festhalten: Zum einen wird das Nutzen nicht eingeschränkt auf das *bonum* und damit auf die Weisen; vielmehr kommt das *emolumentum* der ganzen menschlichen Gemeinschaft, Weisen und Nicht-Weisen, zugute. Zum anderen wird der Bereich dessen, was in irgendeiner Weise der menschlichen Gemeinschaft ‹von Nutzen ist›, durch die Einführung der *commoda* auf der Ebene der *prae-posita* nochmals erweitert, wodurch dem Nicht-Weisen erst ermöglicht wird, an der *communis utilitas* mitzuwirken. Und dieses Zusammenwirken der qualitativ unterschiedlichen, aber doch allen zugänglichen Formen der Nützlichkeit hält die Gemeinschaft zusammen (vgl. Satz I: *ut vero conservetur omnis homini erga hominem societas coniunctio caritas ...*). Mit der *divisio* wird nun also dieses Konzept der *utilitas communis* theoretisch und terminologisch geklärt.

Die Frage, ob Ciceros Darstellung noch genuin stoisch ist oder ob er hier eine modifizierte, vielleicht von persönlichen Erfahrungen geprägte Lehre wiedergibt, ist aufgrund der spärlichen erhaltenen Quellen kaum zu entscheiden; im Prozess der Überlieferung sind Formulierungen wie ‹für die Toren kann nichts nützlich sein› und ‹nur das *bonum* ist nützlich› möglicherweise gerade wegen ihres paradoxen Charakters bewahrt worden, während Äusserungen im Sinn der vorliegenden Stelle wegen ihres ‹common sense›-Charakters sonst nicht tradiert worden sind<sup>25</sup>. Das Konzept einer *communis utilitas* wäre jedoch angesichts der übrigen stoischen Quellen zu dieser Thematik nicht denkbar<sup>26</sup>.

ähnlich wie unser Text entschärfte und auch dem Nicht-Sittlichen eine Nützlichkeits-Funktion zuschrieb. Vgl. auch Plut. *Comm. not.* 1070a = *SVF* III 123, wo sich Plutarch darüber beklagt, dass dieselben Sachen (πράγματα) sowohl als ἀνωφελῆ wie auch als εὐχρηστα bezeichnet werden; Alex. Aphr. *In an. pr.* 167,13 Bruns = *SVF* III 145 nennt die προηγμένα εὐχρηστῆ. Dahinter steht möglicherweise die (urspr. platonische) Lehre der ὀρθῆ χρῆσις; dazu A. A. Long/D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Bd. 2: *Greek and Latin texts with notes and bibliography* (Cambridge etc. 1995) 350. Kilb, a.O. (oben Anm. 5) 68f. und 87 verweist auf Hirzel, der aus der vorliegenden Cicero-Stelle sowie aus Sen. *Epist.* 87,35f. für Poseidonios den Begriff εὐχρηστον erschliesst. Allerdings gehören alle übrigen Stellen, wo die Funktion des Nutzens mit Ableitungen vom Stamm χρῆ- beschrieben werden, in den Bereich der Weisen und des ἀγαθόν (Stob. 2,69,11 = *SVF* III 86; Diog. Laert. 7,98 = *SVF* III 87; Plut. *Comm. not.* 1068a = *SVF* III 674).

25 Vgl. aber oben Anm. 24.

26 Im Index der *SVF* findet sich weder κοινῆ ὠφέλεια noch *communis utilitas*. Die *communis utilitas* spielt jedoch auch in *De officiis* eine wichtige Rolle (*Off.* 3,27.30.52). – Wir danken Prof. Woldemar Görler für seine wertvollen mündlichen und schriftlichen Diskussionsbeiträge.