**Zeitschrift:** Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische

Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité

classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 57 (2000)

Heft: 2

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

Autor: Howald, Kaspar / Fuhrer, Therese DOI: https://doi.org/10.5169/seals-44385

## Nutzungsbedingungen

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

## **Conditions d'utilisation**

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

## Terms of use

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

**Download PDF: 27.11.2025** 

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

## 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 Nützens 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 ἀφελήματα 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 εὐχρηστήματα et δυσχρηστήματα 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. ἀφελήματα/βλάμματα bezeichnet. Diese emolumenta/detrimenta sind nicht nur communia, sondern auch paria³.

Zu Satz II: Nun wird ein zweites Begriffspaar eingeführt (commoda/incommoda bzw. εὐχοηστήματα/δυσχοηστήματα), 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 ἀφέλεια (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	communia	paria	genus¹ der Güterlehre
emolumenta	ώφελήματα	prodesse	Ja (I/V)	Ja (I/III)	bona (III)
detrimenta	βλάμματα	nocere	Ja (I/V)	Ja (I/III)	mala (III)
commoda	εὐχοηστήματα		Ja (II)	Nein (II/IV)	praeposita (IV)
incommmoda	δυσχοηστήματα		Ja (II)	Nein (II/IV)	reiecta (IV)
recte facta	[κατοοθώματα]		Nein (V)	[Ja]	[bona]
peccata	[ἁμαοτήματα]		Nein (V)	[Ja]	[mala]

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 ἀφέλημα mit emolumentum.

ἀφέλημα 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8 ...</sup> illud etiam quod prodesset (ἀφέλημα 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 ἀφέλημα nur bei Stob. 2,78,7; 2,86,5; 2,97,15 (hier konjiziert

ώφελεῖν – ein entsprechendes Substantiv zur Verfügung steht, scheint sich Cicero für *emolumentum* als Wiedergabe von ἀφέλημα 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)11. 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 Konnotierung 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 ἀφέλημα im Sinne von ἀφέλεια 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 <sup>3</sup>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 ο.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 ἀφελεῖν 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 ἀφέλιμον, λυσιτελές, συμφέρον, χρήσιμον, εὔχρηστον.
- 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 <sup>2</sup>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: κοινὸς νόμος bzw. κοινὴ φύσις; Plut. *Comm. not.* 1065e: κόσμον θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἄστυ 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 ἀφέλεια: Wenn ein Weiser einem anderen Weisen nützt, wird ihm selbst dies im selben Mass zuteil<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 ἀγαθά. πάντα γὰρ τὸν ὁντινοῦν ἀφελοῦντα ἴσην ἀφέλειαν ἀπολαμβάνειν νομίζουσι παρ' αὐτὸ τοῦτο. Interessanterweise werden hier die ἀγαθά ohne Einschränkung als κοινά 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 (κοινά ist allerdings eine Konjektur 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 εὐχρήστημα, 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 εὐχρηστία auf die μέσα, 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 εὐδαμονία nur den *emolumenta* Relevanz zukommt. Dennoch geniessen auch die *commoda*, entsprechend den *praeposita*, 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 Nützen 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 praeposita 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 vorliegenen 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 εὔχρηστα bezeichnet werden; Alex. Aphr. *In an. pr.* 167,13 Bruns = *SVF* III 145 nennt die προηγμένα εὖχρηστῆ. Dahinter steht möglicherweise die (urspr. platonische) Lehre der ὀρθὴ χρῆσις; dazu A. A. Long/D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Bd. 2: *Greek and Latin texts with notes and bibliography* (Cambridge etc. ⁵1995) 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 εὔχρηστον erschliesst. Allerdings gehören alle übrigen Stellen, wo die Funktion des Nützens mit Ableitungen vom Stamm χρη- 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 κοινὴ ἀφέλεια 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.