

über noch nicht gesprochen, doch können sich Senecas Freunde getrost der Hoffnung hingeben, daß alle die Mengen apologetischen Pulvers im Falle *de clementia* ins Blaue verschossen worden sind, weil Senecas Verhalten keine Angriffsfläche bietet⁴⁸⁾.

Göttingen

Will Richter

ZWEI VERMUTUNGEN ZU VARRO

Hellfried Dahlmann
zum 60. Geburtstag

I

Der Titel der vielleicht schönsten philosophischen Schrift Ciceros ist höchst merkwürdig und seit den Tagen Scaligers und Muretus' Gegenstand philologischer Kontroversen¹⁾. Cicero selbst hat den Dialog *De finibus bonorum et malorum* genannt (1, 12)

48) Nachdem dieser Aufsatz geschrieben war, erschien die eingehende und in vieler Hinsicht förderliche Interpretation der Schrift *de clem.* von M. Fuhrmann, *Gymn.* 70, 1963, 481–514. Die Datierungsfrage behandelt F. S. 489 Anm. 11 in dem Sinne, daß er Giancottis Argumente für die Entstehung zu Beginn des J. 56 übernimmt und Préchacs früheren, Herrmanns späteren Ansatz für widerlegt erklärt, andererseits Giancottis formale Deutung des Textes 1, 9, 1, speziell die vorgeschlagene Interpunktion nach *annum*, ablehnt und es vorzieht, mit E. Albertini (*La composition dans les ouvrages philos. de Sén.* 26) den ganzen Komplex von *cum hoc aetatis* bis *annum* zu den folgenden Aussagen zu ziehen und in der Angabe „18 Jahre“ eine für Nero genaue, für Octavianus nur approximative Altersbezeichnung zu sehen. Giancotti habe sich von der Tatsache solcher Ungenauigkeit „noch zu sehr ... beeindrucken lassen“. Daß diese „Tatsache“ auf einem sehr geringfügigen Überlieferungsfehler beruht, habe ich oben zu zeigen versucht. – Unter den für F. gültigen Voraussetzungen ist es verständlich, daß er die Unvollständigkeit der Schrift lieber einem Textverlust der Überlieferung als einem Verzicht des Autors zuschreiben möchte, obgleich er die letztere Möglichkeit nicht völlig ausschließt (490 Anm. 17). Setzt man die Entstehung ins Jahr 56, dann wäre allerdings die Unterbrechung der Arbeit durch Seneca für uns nicht weiter erklärbar; mit dem von mir für möglich gehaltenen früheren Ansatz verschiebt sich das Problem in entscheidender Weise [Korrekturzusatz].

1) Vgl. die Introduction der Ausgabe J. Marthas (Paris 1955) p. VII.

und dabei *finis* als Übersetzung des griechischen *τέλος* gewählt (ad Att. 13, 9, 4; 13, 12, 3; 13, 21, 4; cf. de div. 2, 2). Die aristotelische Distinktion zwischen *τέλος* im Sinne des einfachen *πέρας* und des *ὄθ' ἔνεκα* (Phys. 194 b 33; E.N. 1094 a 1; 1115 b 22) hat hier sicherlich ganz aus dem Spiel zu bleiben, denn *τέλος* ist in der Fachsprache der hellenistischen Ethik, die Cicero vorliegt, ein seit Jahrhunderten fester Terminus, und Definitionsschriften heißen in eben dieser Fachsprache *ῥοι* oder *ῥισμοί*.

Der Dialog selbst behandelt überwiegend die Güterlehre der verschiedenen Schulen, also den *Topos π. ἀγαθῶν*. Dieser *Topos π. ἀγαθῶν (καὶ κακῶν)* jedoch pflegt in aller Systematik hellenistischer Moralphilosophie ganz streng von dem *Topos π. τέλους* (oder, doxographisch gesprochen, *π. τελῶν*) geschieden zu sein. Natürlich ist die Güterlehre in keiner Schulphilosophie schlechthin unabhängig von der Bestimmung des *τέλος*, des Zieles philosophischer Lebensführung, und man muß etwa die stoische Formulierung *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* durchaus im Sinne der stoischen Güterlehre interpretieren²⁾. Das ändert aber nichts an dem Umstand, daß es sich um zwei verschiedene Kapitel im Aufbau der ethischen Systematik handelt. In der *divisio* des Mittelplatonikers Eudoros³⁾ bildet der *Topos π. ἀγαθῶν* eine Unterabteilung des *Topos π. τέλους*, und Chrysippos richtete zwei separate Traktate gegen die Lustlehre der Epikureer unter den Titeln *ἀπόδειξις πρὸς τὸ μὴ εἶναι ἀγαθὸν τὴν ἡδονήν* und *ἀπόδειξις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τέλος τὴν ἡδονήν*⁴⁾. Diese methodische Scheidung der beiden *Topoi* sowohl als auch ihr innerer Zusammenhang läßt sich ganz klar noch in dem späten epikureischen Katechismus des Diogenes erkennen (Diog. Oen. fr. 25 *Will.*).

Die im ciceronischen Titel angedeutete Kombination von Güter- und Telos-Lehre ist also in der philosophischen Tradition des Hellenismus nicht eben selbstverständlich. Sie kann nur erklärt werden als eine Gleichsetzung des höchsten in einer Reihe von Gütern mit dem Ziel philosophischer Lebensgestaltung, und es erhebt sich die Frage, in welcher Form eine solche Gleichsetzung vor ihrem Auftauchen im Titel des ciceronischen Dialoges bereits vorbereitet oder angelegt war. Cicero setzt ein

2) Verschiedene philosophische *τέλη* und ihre Unterschiede werden erörtert, z. T. unter Berücksichtigung der dazugehörigen Güterlehre, bei Clem. Alex. Strom. 2, 127 ff.

3) Stob. 2, 42 W.; zur orthodox-stoischen Systematik vgl. Diog. Laert. 7, 84.

4) Diog. Laert. 7, 199.

höchstes Gut, durch das andere Güter ihren positiven Charakter besitzen, in seinem Traktat durchaus voraus: *Extremum sive ultimum, quo omnia ... referrentur neque id ipsum ... referretur* (2, 5; cf. 2, 4; 1, 11; 3, 26). Ganz ähnlich heißt es bei Augustinus (c. d. 19, II 346, 16 *Domb.*): *Illud enim est finis boni propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum*. Diese und andere Stellen zeigen, daß es stets nur einen *finis bonorum* resp. *malorum* gibt, *finis* im ciceronischen Titel also eine Zweiheit bezeichnet (cf. de fin. 2, 4; Acad. post. 132).

Nun gibt es zwar in einem Stoikerfragment (SVF III 3) die Beschreibung des Telos als des *ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἄλλα ἀναφέρεσθαι*. Das liefert jedoch durchaus noch nicht das griechische Äquivalent zu dem ciceronischen *finis bonorum*. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil es nach stoischer Lehre ja nur ein Gut, nämlich das sittliche, gibt und nur die Dinge relativen Wertes, die *ἀδιάφορα*, die gerade nicht zu den *ἀγαθὰ* gehören, eine in ihrem Wert gestufte Reihe von den *ἀποπροηγμένα* zu den *προηγμένα* bilden. Analoges gilt für die Übel: Es gibt nur ein Übel, das *αἰσχρόν*, und nur im Wert ununterschiedne schlechte Handlungen, *ἁμαρτήματα*. Im Wert gestaffelt sind wiederum nur die *καθήκοντα*, deren untere ohne jede moralische Bedeutung sind, während die oberen, die *τέλεια καθήκοντα*, dicht an die Tugendhandlungen, die *κατορθώματα*, heranreichen⁵⁾.

Auch die stoische Einteilung in *πρῶται* und *ὑποτεταγμένα ἄρεταί* bietet keine Verständnishilfe. Hier handelt es sich nur um den Versuch, die herkömmliche Vielzahl der Tugenden in der Weise mit der stoischen Lehre von der Einheit der *ἀρετή* zu versöhnen, daß man alle Einzeltugenden als spezialisierte, aber miteinander zusammenhängende und einander notwendigerweise bedingende Erscheinungsformen eben der einen Tugend erklärte (cf. z. B. Diog. Laert. 7, 93)⁶⁾.

Eine andere Klassifizierung der stoischen Güterlehre, nämlich die Unterscheidung von *ποιητικά* und *τελικὰ ἀγαθὰ*, hilft auch nicht weiter (Diog. Laert. 7, 97; Plut. comm. not. 1070 D; Cic. de fin. 3, 41; 55). Die stoische Tradition erläutert diesen Unterschied am Beispiel der ärztlichen Kunst, die als *ποιητικὸν*

5) *Τέλεια καθήκοντα* SVF 3, 494 u. ö. Der Ausdruck *τέλειον ἀγαθόν* ist bezeugt SVF 3, 83, aber ohne Erörterung des Verhältnisses zu einem einfachen *ἀγαθόν*. Es handelt sich wohl nur um eine Verstärkung des Ausdrucks ohne terminologische Bedeutung.

6) In der stoischen Systematik gibt es auch *πρῶται καὶ ὑποτεταγμένα κακία*: Diog. Laert. 7, 93.

ἀγαθόν die Gesundheit, ein *τελικόν ἀγαθόν*, verursacht. Plutarch spricht von *ἀγαθὰ πρὸς τὸ τέλος* und *ἀγαθὰ ἐν τέλει*. Seine Feststellung, daß letztere wertvoller seien, ist im Grunde selbstverständlich, denn nach stoischer Auffassung ist ja überhaupt nur die *ἀρετή* selbst ein Gut, nicht aber das Mittel, das sie mir zu erreichen hilft. Plutarch nennt die *ἀγαθὰ ἐν τέλει* darum auch *τελικώτερα* „mehr zum Telos gehörig“, nicht *τελειότερα* „vollkommener“. Es handelt sich hier garnicht um eine gestufte Reihe der Werte, sondern um zwei Größen, die in einer kausalen Relation zueinander stehen und von denen nur die verursachte den Charakter eines sittlichen Gutes – und damit natürlich übergeordnete Bedeutung – besitzt. Wenn aber das letztere *τελικόν* genannt wird, so deshalb, weil sein Besitzer als Besitzer der *ἀρετή* bereits *ἐν τέλει* sich befindet, in Übereinstimmung mit der Natur lebt und aufgehört hat, ein *ἀτελής* zu sein (SVF 1, 566).

Genau an diesem Punkt gibt es eine für den philosophischen Sprachgebrauch aufschlußreiche Spezialkontroverse zwischen Stoikern und Epikureern, welch letztere ihren Gegnern vorwarfen, *ὅτι τὴν ἀρετὴν ἀπὸ τῆς τοῦ ποιητικοῦ χώρας εἰς τὴν τοῦ τέλους μεταφέρουσι* (Diog. Oen. fr. 25 *Will.*). Die Epikureer kannten also auch die Unterscheidung zwischen *τελικὰ* und *ποιητικὰ*, rühmten sich aber mit Recht ihrer in diesem Punkt strengeren Terminologie. Nur die *ἡδονή* nämlich kann konsequenterweise im Rahmen epikureischer Ethik ein *τελικόν ἀγαθόν* oder überhaupt ein *ἀγαθόν* genannt werden, während die *ἀρεταί* ihre Eigenschaft, möglicherweise zu einem Hilfsmittel beim Erwerb des *ἀγαθόν* zu werden, mit anderen Dingen teilen, denn der Weise vermag aus jeder Situation Lust zu gewinnen. Jedenfalls aber läßt die epikureische Güterlehre, die im Grunde nur ein Gut, die *ἡδονή*, anerkennt, keinesfalls eine gestufte Reihe von *ἀγαθὰ* zu (Ep. fr. 67 *Us.* = 21, 1 *Arr.*). Da nun aber bei den Epikureern die *ἡδονή* das Ziel des natürlichen Strebens, des moralisch-intellektuellen Aufstiegs und das höchste Gut darstellt, ist für sie *τέλος* und *ἀγαθόν* identisch (Diog. Laert. 10, 27), was wiederum zu den beiden o. g. Titeln der chrysippischen Streitschriften paßt. Diese Identität aber verbunden mit der Abwesenheit der Vorstellung von einer gestuften Güterreihe schließt einen Ausdruck wie *τέλος τῶν ἀγαθῶν* im Rahmen der epikureischen Terminologie mit Sicherheit aus.

Nun sind Ciceros eigene Meinungen zur Güter- und Teloslehre, wie sie im 5. Buch des Dialoges *De finibus* formuliert werden, bekanntlich aus dem akademisch-peripatetisch-stoischen

Synkretismus seines Lehrers und Freundes Antiochos übernommen, und eben in diesem Teil des Werkes werden wir nach den Vorstellungen suchen, die in jenem merkwürdigen Titel ihren Ausdruck finden.

Die Güterlehre des jungakademischen Synkretismus stammt aus dem Peripatos und kennt eine sorgfältig gegliederte, gestufte Reihe äußerer und innerer Güter unterschiedlicher moralischer Relevanz. Peripatetiker und Jungakademiker unterscheiden sogar terminologisch zwischen *τέλειαι* und *ἀτελείς ἀρεταί*, was auf eine Stufung innerhalb der höchsten Güterklasse führt (Ar. Did. b. Stob. 2, 131, 14 W.; Albin. Didasc. 30; Anon. in Plat. Theaet. 9, 40⁷). Der Ausdruck *τέλος τῶν ἀγαθῶν* jedoch begegnet nirgendwo in den zahlreichen doxographischen Berichten, die uns erhalten blieben. In beiden Traditionssträngen, dem mittelplatonischen und dem rein peripatetischen, bleibt das Wort *τέλος* mit all seinen Definitionen der Beschreibung der Eudaimonie vorbehalten. Weder die platonische *ὁμοίωσις θεῶν* noch das peripatetische *ἡ τοῦ νοῦ κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια σὺν τῇ ἐκτός χορηγίᾳ ἡδονῆς ἐπιγιννομένης* wird jemals einfach mit dem *summum bonum* gleichgesetzt, eben weil Telos-Lehre und Güterlehre zwei verschiedene Kapitel im systematischen Aufbau der Ethik füllen. Der Ausdruck *τέλος τῶν ἀγαθῶν* aber würde diese Differenzierung verwischen.

Die einzige bisher bekanntgewordene Stelle, an der *τέλος τῶν ἀγαθῶν* und *τέλος τῶν κακῶν* tatsächlich vorkommen, steht in Philodems Rhetorik (I, 218, 8 *Sudb.*). Hier heißt *τέλος τῶν ἀγαθῶν* nichts weiter als „die Summe aller guten Dinge“, „alle denkbaren Güter“, und zwar als Ausdruck der Vulgärsprache und nicht als Bestandteil philosophisch-ethischer Terminologie. Es geht im Zusammenhang der Stelle um Maßstäbe der Vulgäretik, nicht um schulmäßige ethische Theorie⁸), und darum be-

7) Die Terminologie Philons von Alexandrien ist nicht streng. So verwechselt er z. B. *ἐξίς* und *διάθεσις*. Die mittelplatonischen *τέλειαι ἀρεταί*, die er in De sacr. Ab. et Cai. 43 erwähnt, sollten darum eigentlich nicht unter den Stoikerfragmenten figurieren (SVF 3, 522). Im Mittelplatonismus werden die physischen (also nicht moralischen) Tugenden der frühperipatetischen Lehre (z. B. M. M. 1197 b 37ff) als *ἀτελείς ἀρεταί* bezeichnet.

8) Die Philodem-Stelle ist von Philippson in der R. E. (s. v. M. Tullius Cicero 1135f) kaum richtig behandelt. Der vulgäre Charakter ihrer Sprache zeigt sich auch in dem Ausdruck *οἱ ὅλοι* statt *οἱ πολλοί*, ein Vulgarismus, den schon d'Orville (ad Charit. p. 424) und Lobeck (ad Soph. Ai. p. 440) notierten. Zu ihrem Material kann man Belege aus Papyrusurkunden (vgl. Preisigke, Wörterbuch s. v. *ὅλος*) sowie 1. Reg. 14, 23 oder Act. Andr. 18 hinzufügen.

zeugt sie nicht die Möglichkeit, in der moralphilosophischen Fachsprache einen Terminus wie *τέλος τῶν ἀγαθῶν* zu formulieren.

Es zeigt sich also, welche Schwierigkeiten auftreten, wenn man versucht, ein griechisches Äquivalent für den ciceronischen Terminus *finis bonorum* zu finden. Noch schwieriger wird es mit dem *finis malorum*, um so mehr, als Cicero diesen Teil des im Titel angekündigten Themas im Text des Dialoges auch gar nicht behandelt. Es gibt eine einzige Stelle in Ciceros philosophischen Schriften, an welcher der Ausdruck *finis malorum* erläutert ist, und zwar in den *Academici libri* (2, 132): ... *omnibus his finibus bonorum quos exposui malorum fines esse contrarios*. Ähnlich heißt es in dem oben zitierten Abriß bei Augustin: *illud finis mali est, propter quod vitanda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum*. Die Vorstellung, die beiden Stellen zugrunde liegt, ist offenbar die von einer symmetrischen Doppelpyramide der *bona* und *mala*, deren beide Hälften im *summum bonum* bzw. *summum malum* gipfeln, und diese beiden Spitzen werden mit dem Ausdruck *finis* = *τέλος* benannt.

Ein Terminus wie *τέλος τῶν κακῶν* ist wiederum in stoischer Tradition ganz unmöglich. Dort gibt es nur eine Sorte von *κακά*, ja im Grunde überhaupt nur ein *κακόν*, nämlich das *αἰσχρόν*. Alle *κακά* oder *κακίαι* repräsentieren ein und denselben moralisch-intellektuellen Defekt und sind darum gleich, und jeder *κακός* ist auch ein *ἀτελής* (SVF 1, 566; 3, 530 u. ö.). Und die physischen Übel, denen keine moralische Relevanz zukommt, werden nicht als *mala minora* oder *mala secunda* klassifiziert, sondern ausdrücklich nicht als *mala* anerkannt (vgl. etwa Plut. an vit. ad infel. suff. 499 E).

Aber nicht nur im stoischen Sprachgebrauch impliziert das Wort *τέλος* stets die Vorstellung von einer Vollendung im Positiven. *Mors si est misera, finis esse nullus potest*: Dieser Satz in den *Tusculanen* enthält *finis* genau in dieser Bedeutung des griech. *τέλος* (1, 100). Da der Charakter jedes Übels nach allgemeingriechischer Auffassung im wesentlichen privativ ist, kann es so etwas wie ein *τέλος τῶν κακῶν* nicht geben. Diese grundsätzliche Haltung gegenüber moralischer und physischer Unvollkommenheit ist im Neuplatonismus vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck gebracht worden, und zwar sicherlich in der Abwehr eines religiös begründeten Dualismus, der dem Bösen selbständige Wesenheit zuschrieb. In den vorhergehenden Perioden gab es diesen Gegner noch nicht, weshalb die griechische Auffassung weniger expliziert und mit größerer Selbstverständlichkeit er-

scheint. Proklos etwa erklärt, es gebe keine *prima causa* für die Übel, weshalb sie *παρῆρσιστατα* seien (in Plat. temp. 1 p. 38, 3 Kroll). Plotin hat gar einen ganzen Traktat dem Nachweis gewidmet (enn. 1, 8), daß man von *τέλη* nur im Bereich des Guten sprechen kann. Schon der Tyrier Maximos (18, 6) redet vom *πέρας τοῦ κακοῦ*, vom Ende, nicht vom Ziel des Übels.

Warum aber hat denn Cicero einen Titel formuliert, der sich derart gegen eine Einordnung in die Cicero vorgegebene philosophische Tradition sperrt und nicht einmal genau dem Inhalt des Dialoges entspricht? Ich glaube, daß die im Titel festgehaltene Formulierung Varro zuzuschreiben ist.

Antiochos, der Lehrer Varros und Ciceros, errichtete sein Gebäude akademischer Dogmatik auf sehr verschiedenartigen Fundamenten. Das führte ihn zu detaillierten doxographischen Studien, zumal er mit Hilfe seines Synkretismus jede andere mögliche Philosophie aus dem Felde schlagen wollte. Aus Ciceros 5. Buch wissen wir, daß Antiochos an Hand einer Zusammenstellung aller Telos-Formeln und Güterskalen ein umfassendes System aller möglichen und wirklich existierenden Philosophien entwarf. Dieses System ging von fünf grundsätzlich verschiedenen Definitionen des *τέλος* aus (*voluptas, quies, utrumque* – d. h. *voluptas et quies* –, *virtus, prima naturae*) und gelangte durch mancherlei Kombinationen mit zusätzlichen Unterscheidungsmerkmalen zu weiteren Verästelungen, die keineswegs alle in der Geschichte der Moralphilosophie repräsentiert waren. Schon aus der Fünferliste läßt sich erkennen, daß sich Antiochos nicht streng an die Telos-Definitionen der bestehenden Schulen hielt, sondern eigene, idealtypische Telos-Formeln erfand, die aus einem bis dahin traditionellerweise z. T. im Kapitel *π. τέλους*, z. T. im Kapitel *π. ἀγαθῶν* behandelten Material abgeleitet waren. Jedenfalls ist das antiochische Schema der Telos-Formeln nicht ohne eine Kontamination der Telos- und der Güterlehre denkbar.

Diese doxographische Konstruktion bekommt ihren guten Sinn, wenn man bedenkt, daß Antiochos die alte stoische Lehre, nach der die *ἀρετή* zum Erwerb der Eudaimonie (also zur Erreichung des *τέλος*) genüge, mit der akademisch-peripatetischen Anerkennung anderer Güter zu versöhnen trachtete. Antiochos unterschied die *vita beata*, die durch die Tugend allein erzielt wurde, von der durch Tugend und äußere Güter herbeigeführten *vita beatissima*, führte also in Wahrheit zwei *τέλη* ein. Diese aber konnten nur mit Hilfe der Güterlehre voneinander abgehoben werden. Antiochos' eigene, auf doxographische Über-

legungen aufgebaute Lehre brachte also eine neuartige Relation zwischen Telos- und Güterlehre. Diese neue Relation ist nicht weit von einer einfachen Identifikation des *summum bonum* einer gestuften Güterreihe mit dem *τέλος τοῦ βίου* entfernt. Das Vorhandensein der Tugend als oberstes Gut garantiert erst den Gütercharakter der übrigen *ἀγαθά*, und diese Tugend ist gleichzeitig höchstes Ziel des Strebens. Ein Ausdruck wie *τέλος τῶν ἀγαθῶν* ließe sich im Zusammenhang der Lehre des Antiochos, soweit wir sie kennen, durchaus rechtfertigen. Dennoch ist es sehr unwahrscheinlich, daß der in der Doxographie so beschlagene Antiochos einen Terminus prägte, der aller philosophischen Schultradition widersprach. Und sein Fehlen in der späteren Überlieferung bestätigt diese unsere Vermutung.

Varro übernahm und erweiterte die von Antiochos entworfene Liste möglicher Philosophien und kam mit Hilfe neuer Kombinationen und durch die Einführung weiterer Kriterien auf die erkleckliche Summe von 288 philosophischen Schulen, die es möglicherweise geben könne – ein Kalkül, der Varro nicht umsonst immer wieder Spott eingetragen hat. Varro nun hat die einfache Identifikation von *summum bonum* und Telos schlicht behauptet und damit wahrscheinlich etwas vorsichtigere Formulierungen seines Lehrers vereinfacht. Er tadelte sogar die Stoiker, dieses einfache Verhältnis zwischen *summum bonum* und Telos verkannt bzw. unnötig kompliziert zu haben, wie aus dem erst kürzlich von G. Langenberg behandelten Material hervorgeht⁹⁾. In der Tat ist nach orthodox-stoischer Lehre das Verhältnis zwischen *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ἀρετή* und *πρῶτα κατὰ φύσιν* erheblich komplizierter und ein Ausdruck wie *finis bonorum* in diesem kunstvoll konstruierten Beziehungssystem schwerlich sinnvoll¹⁰⁾. Aber Varros simple Gleichsetzung von *finis* und *summum bonum* begegnet uns bei Cicero im 5. Buch tatsächlich wieder (24): *Ita finis bonorum existit secundum naturam vivere*. Und der Text fährt fort: *Quoniam autem sua cuiusque animantis natura est, necesse est finem quoque hunc esse, ut natura expleatur*. Stoische Telosformel, *prima naturae* und *summum bonum* werden also schlicht miteinander identifiziert, und zwar als Telos.

9) G. Langenberg, M. Terenti Varronis Liber de philosophia, Diss. Köln 1959, 48.

10) Zu den *prima naturae* in der stoischen Lehre vgl. Pohlenz, Stoa II, 66. – Wie gekünstelt Varros System ist, mag man daraus entnehmen, daß er der Stoa den Charakter einer legitimen Philosophie absprach (vgl. Langenberg 58).

Aber nicht nur der Ausdruck *finis bonorum* hat seinen guten Sinn in Varros vereinfachender Erweiterung des doxographischen Systems seines Lehrers. Da zwei der grundsätzlichen *τέλη*, nämlich *quies* und *utrumque*, viel eher (oder doch gleichrangig) die Abwesenheit eines höchsten Übels als die Gegenwart eines höchsten Gutes implizieren und sogar *voluptas* als Schmerzlosigkeit verstanden werden kann¹¹⁾, ist in all diesen Fällen die Bestimmung eines wichtigsten *fugiendum* mindestens ebenso dringend wie die eines wichtigsten *appetendum*. Da ferner Varro vermutlich die grundsätzlichen Bedenken eines griechischen Philosophen gegen die begriffliche Verknüpfung von *τέλος* und *κακόν* kaum so stark wird verspürt haben, ihm aber alles an der Symmetrie und Vollständigkeit seines Systems möglicher Philosophien auf der negativen und auf der positiven Hälfte lag, prägte er den Ausdruck *finis malorum* in genauer Entsprechung zu *finis bonorum*.

Beide o.g. Passagen, in denen der Ausdruck *finis malorum* in seiner Beziehung auf den *finis bonorum* ausdrücklich erläutert ist, sind varronischen Ursprungs. *Finis boni est propter quod cetera sunt appetenda, ipsum autem propter se ipsum – finis mali est propter quod vitanda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum*. Das steht im 19. Buch der *Civitas Dei*, wo Varros *Liber de philosophia* nach allgemeiner Auffassung durchgehend benutzte und einzige Quelle für Philosophisches ist und sein Name häufig genannt wird. *Omnibus quos exposui finibus bonorum malorum esse contrarios* – das steht in jenem Teil der *Academici libri*, der Varro als Hauptpartner des *Dialoges* einführt und ihn den modernen Dogmatismus seines Lehrers Antiochos erläutern läßt.

Varro schrieb seinen *Logistoricus* über die Philosophie, dessen Reste jetzt in der schönen Arbeit G. Langenbergs bequem zugänglich sind, vermutlich nach 45 v. Chr. Das ergibt sich, wie Langenberg gezeigt hat, aus der Art, in der Cicero in den *Academici libri* Varro als Gesprächspartner einführt. Also ist der *Dialog De finibus* älter als Varros *Liber de philosophia*. Das steht jedoch nicht notwendigerweise im Widerspruch zu unserer Annahme, der befremdliche Titel *De finibus bonorum et malorum* sei varronischen Ursprungs. Ciceros Korrespondenz bezeugt einen engen Verkehr und einen regen Gedankenaustausch der beiden berühmten Schüler des Antiochos während der gesamten Periode der Alleinherrschaft Caesars, als nahezu alle *Philosophica* Ciceros entstanden.

11) Vgl. Epic. rat. sent. 3.

Der Titel *De finibus bonorum et malorum* gehört also in den Zusammenhang einer von Antiochos vorgelegten, von Varro weitergebildeten doxographischen Grundlegung neuakademischer Dogmatik. Es ist nun auch leicht zu verstehen, weshalb eine Diskrepanz zwischen Titel und Inhalt des ciceronischen Dialoges besteht und weshalb vor allem eine Erörterung des *finis malorum* fehlt. Die Annäherung oder gar Identifikation von Telos und Höchstem Gut im Rahmen der ethischen Systematik gab es nicht vor Antiochos, die Konzeption, daß dem *finis bonorum* ein *finis malorum* Zug um Zug entspreche, nicht vor Varro. Das meiste Material hingegen, das Cicero in den fünf Büchern des schönen Dialoges verarbeitete, kam – direkt oder indirekt – aus weit älteren Quellen und konnte dem varronischen Titel deshalb nicht entsprechen. Darüber hinaus wird es Cicero nicht entgangen sein, daß Varros System schwerlich den reichen Schatz hellenistischer Güter- und Telos-Lehre umgreifen konnte¹²⁾.

Die Reste des varronischen Logistoricus über die Philosophie helfen uns also, den Titel der Abhandlung Ciceros zu verstehen, doch können wir sie nicht zur durchgehenden Interpretation des Inhaltes heranziehen, der zu Antiochos in näherer Beziehung steht als zu Varro.

II

Es besteht wohl kein Zweifel daran, daß das Wort *felix*, etymologisch mit *fecundus* und dgl. zusammenhängend, ursprünglich in erster Linie die Qualität der Fruchtbarkeit bezeichnet hat¹³⁾. Aber bereits in den frühesten uns zugänglichen Belegen¹⁴⁾ knüpft sich an *felix* bzw. *felicitas* nicht der speziell als Fruchtbarkeit realisierte Segens- oder Glücksbegriff, sondern viel eher die Vorstellung von Gelingen und Erfolg im menschlichen Leben.

Die alte Fruchtbarkeitsvorstellung wirkt freilich darin nach, daß mit *felix* stets der doppelte Aspekt des Heilsbesitzes und des Heilsgewährens oder -schenkens verbunden ist. Aber das gilt wohl für alle Glücksvorstellungen: Nur der Glück Besitzende vermag es auch zu spenden, und Glück ist nach verbreiteter An-

12) Langenberg 45 ff.

13) Vgl. dazu Walde-Hofmann und Ernout-Meillet s. v. *felix*.

14) Das Material ist im Thesaurus bequem zusammengestellt.

schauung ebenso ansteckend wie Unsegen. Im Falle der Fruchtbarkeit aber ist Reichtum und Produktivität auf besonders einleuchtende Weise verknüpft. Plaut. Stich. 628 ist ironisch von der *felicitas*, der glückspendenden Kraft des Parasiten die Rede, der seinen Gastgeber arm gegessen hat, und der *faustus et felix dies*, der bei Ter. Andr. 956 erwähnt wird, ist eindeutig ein glückbringender, nicht einfach ein glücklicher Tag. Demgegenüber ist der *homo felix* bei Ter. Heaut. 380 in erster Linie selbst ein Glückspilz, die *felicitas quam vocant sapientiam* (Com. palliat. inc. 48) der Erfolg bzw. was als Qualität hinter ihm steht, und dem Sprecher Ter. Eun. 325 sind die *bonae felicitates*, die Gelegenheiten zum Erfolg, leider alle *advorsae*. Alle frühen Belege, eingeschlossen die Stellen mit formelhaftem *felicitate*, zeigen deutlich, daß die Bedeutung „Fruchtbarkeit“ zu der Zeit, da unsere Überlieferung einsetzt, längst zur allgemeineren Bedeutung „Glück, Segen, Erfolg“ geworden war, unter welcher letzterer die Fruchtbarkeit im Einzelfall durchaus wieder subsumiert sein kann.

Nun spielen im römischen Sakralwesen bekanntlich die *infelices* und *felices arbores* eine gewisse Rolle¹⁵⁾, insbesondere in den Tabu-Bestimmungen für den Flamen Dialis und die Vestalinnen. Diesen Begriff hat der alte Cato (b. Fest. 211 L²) dahin interpretiert, daß die *felices arbores* fruchttragende Baumarten seien, die *infelices* solche ohne Früchte oder Samen. Schon Müller (zu Fest. 92 M) hat vermutet, hier handele es sich um eine rationalistische Interpretation der weit komplizierteren einschlägigen Bestimmungen des Pontificalrechtes, die wir aus Fragmenten des Veranius und des Tarquinius Priscus (b. Macrob. sat. 3, 20, 2) kennen. Danach handelt es sich bei den *infelices* um Bäume mit schwarzen oder dunklen Beeren bzw. Früchten, die dadurch ihre Zugehörigkeit zum Bereich der *inferi* zu erkennen geben. Auf der durch jene Fachschriftsteller repräsentierten Stufe des Sakralwesens hat also *felix* bereits die allgemeine Bedeutung „Heil besitzend und/oder Heil spendend“, der, wie wir sagten, die Bedeutung „fruchtbar“ als Spezialfall zugeordnet werden kann. Diese Möglichkeit aber, „glücklich, glückbringend“ zu „fruchtbar“ zu spezialisieren, macht sich Cato zunutze, und es fragt sich, ob er bei seiner, die Feinheiten des Pontificalrechtes sicherlich vergewaltigenden, Konstruktion an einen für die frühe Zeit sonst nicht bezeugten Sprachgebrauch älterer Herkunft anknüpfen konnte, der sich im Vulgärlatein gehalten hatte.

15) K. Latte, Römische Religionsgeschichte, München 1960, 210.

Es gibt in der Tat das Wort *felix* in der begrenzten Bedeutung „fruchtbar“ in späterer Zeit, jedoch nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen. So bezeichnet in der Dichtersprache Felix als Epitheton zu Ländernamen oder Wörtern wie Acker, Flur etc. eindeutig die Fruchtbarkeit. Hat hier auch die poetische Sprache aus altem bzw. vulgärem Sprachgebrauch geschöpft, oder handelt es sich wiederum um eine sekundäre Spezialisierung der allgemeinen Bedeutung des Wortes? Plinius (n. h. 16, 108) sagt, daß Bäume, die weder Früchte tragen noch aus Samen wachsen, *infelices* genannt werden, und schreibt diese Ausdrucksweise ausdrücklich der Vulgärsprache (*volgus ... appellat*) zu (24, 68). Die letztgenannte Angabe ist mit großer Vorsicht aufzunehmen (anders Ernout-Meillet s. v. *felix*), denn Plinius wertet fast immer literarische Quellen, auch dort, wo er angeblich zeitgenössische Informationen außerliterarischer Herkunft mitteilt. Daß *felix* = fruchtbar in der Vulgärsprache des 1. Jh. n. Chr. noch lebendig war, ist nämlich nach Liv. 5, 24 sehr unwahrscheinlich. Dort heißt es von der Verwüstung eines Landstriches: *nulla felix arbor, nihil frugiferum in agro relictum*. Das sieht ganz nach sehr gewählter Ausdrucksweise aus, die durch ein Interpretament verständlich gemacht ist. Es ist also sehr wohl möglich, daß Plinius mit seinen Angaben in Wahrheit eine auf Cato zurückgehende literarische Tradition repräsentiert und sich keineswegs auf Beobachtungen der Vulgärsprache stützt. Cato wiederum mag seine Erklärung des Ausdrucks *arbor felix* nach Analogie der in seiner Zeit schon bestehenden dichtersprachlichen Konvention *terra felix* gewonnen haben, die ihrerseits also eine präziöse, die Fruchtbarkeit durch den allgemeinen Ausdruck des Segens bezeichnende Junktur geschaffen hätte. Doch braucht die dichtersprachliche Verwendung des Wortes *felix* = fruchtbar auch durchaus keine Beziehungen zu Cato zu haben.

Den im literarisch dokumentierten Latein normalen Gebrauch der Wörter *felix* und *felicitas* können wir bis in viele Einzelheiten hinein verfolgen. Daß *felix* eine Qualifikation bezeichnet, die der Mensch nicht durch eigene Anstrengung erwerben kann, die vielmehr als Gabe einer Gottheit oder dgl. verstanden werden muß, zeigen die häufigen Gegenüberstellungen *virtus/felicitas*, *prudentialfelicitas* u. ä. Der Auctor ad Herennium nennt die *felicitas* geradezu eine Gabe der Fortuna (4, 27). Der in diesem Sinne numinose Charakter der *felicitas*¹⁶⁾ ergibt sich auch

16) Vgl. dazu H. Erkell, Augustus, Felicitas, Fortuna, Göteborg 1952, 41 ff mit reicher Literatur.

daraus, daß *felix* in keiner Benediktionsformel zu fehlen pflegt, wo es in verschiedener Weise neben *faustus*, *fortunatus*, *bonus*, *salutaris* erscheinen kann (vgl. etwa Varr. l. l. 9, 80). Die einzelnen Bestandteile des erflehten Segens auf die diversen Adjektive semasiologisch verteilen zu wollen, dürfte wohl ein Irrweg sein: Es kommt bei derlei Gebeten um Erfolg, Glück, Segen, Gelingen auf die Häufung schlechthin an. Es könnte ja sein, daß mit dem Fehlen eines dieser Wörter gerade das einzige nicht genannt wäre, auf das die angesprochene numinose Macht reagiert.

Felix eignet sich eben wegen des Geschenk-Charakters der durch das Wort bezeichneten Qualität nicht als moralischer Terminus. Deshalb heißt das Übersetzungswort für den philosophischen Begriff der *εὐδαιμονία* nicht *felicitas*, sondern *beatitudo*. Die *εὐδαιμονία* im ethischen Sinn ist ja das erreichte Ziel bewußter, philosophisch gelenkter Lebensgestaltung. *Εὐδαιμόνων* hat nämlich in der Sprache der philosophischen Ethik seine ursprünglich gleichfalls numinos bestimmte Bedeutung gänzlich verloren. Dieses stieß dem lateinischen Wort *felix* nicht zu, obgleich ein diesbezüglicher Versuch unternommen wurde. Augustin polemisiert in den *Felicitas*-Kapiteln der *Civitas Dei* (5, 17ff) nicht gegen die „richtige“ Bedeutung des Wortes, die von mehreren Grammatikern in ihrem Doppelaspekt (glückbesitzend und -spendend) expliziert wird (Serv. ad Aen. 1, 330; Isid. diff. 1, 22 im Unterschied zu *beatus*). Vielmehr setzt Augustin bei seinem heidnischen Gegner (civ. 5, 18) die Vorstellung voraus, daß *felicitas* nur das durch Verdienst erworbene Glück, *bona fortuna* dagegen das durch Zufall Würdigen und Unwürdigen unterschiedslos geschenkte Glück bedeute. Deutlich greifen wir hier eine offenbar von Varro, der Quelle Augustins, versuchte Angleichung des Wortes *felix* an den Begriff der *εὐδαιμονία* im Sinne der *τέλος*-Formeln philosophischer Ethik. Cicero hat diese moralisierende Bedeutungsverschiebung zwar gelegentlich nachvollzogen (ep. frg. 2, 5 M. *bonestarum rerum prosperitas* oder *fortuna adiutrix consiliorum bonorum*), sie aber nicht in seiner philosophischen Terminologie verwertet. Er hält sich an *beatus*, und auch der allgemeine Sprachgebrauch ist Varro, soweit wir urteilen können, nicht gefolgt.

Die numinose und damit gleichzeitig moralisch indifferente Bedeutung des Wortes *felix* sollte es eigentlich für den spezifisch christlichen Sprachgebrauch disqualifizieren. Das „Glück“ des erfüllten Glaubenslebens im Diesseits und Jenseits kann – so könnte man vielleicht meinen – nicht durch ein Wort bezeichnet

werden, das in der heidnischen Kult- und Umgangssprache auf die Segnungen nichtchristlicher Götter oder Mächte verweist, denn die christliche „Seligkeit“ trägt von Anfang an stark moralische Akzente. Dem ist aber nicht so. In zahlreichen christlichen Grabinschriften (I. L. C. 60; 1464; 1699; 2212 A; 3340; 3420; 3661) wird der im christlichen Glauben entschlafene, „selige“ Tote *felix* bzw. sein Zustand *felicitas* genannt. Es ist wahr, die „qualifizierte“ Seligkeit der Confessores, Märtyrer und Heiligen verlangt offenbar nach einem anderen Wort, und darum erscheint dieser Personenkreis in den Grabinschriften meist als *beati*. Aber in der frühen christlichen Latinität kann man durchaus von den *felicitates* der Confessores (Cypr. ep. 30, 5, 1) oder des Martyriums (Tert. scorp. 6) sprechen, obgleich der Verdienstcharakter der Confession oder des Martyriums nie umstritten war (Cypr. ep. 30, 4). Einen unterschiedslosen Gebrauch von *felix* und *beatus* im Sinne von „selig, gesegnet“ gibt es in der frühen christlichen Latinität nicht selten (Tert. de patient. 11). Es ist sehr wohl möglich, daß in der Verwendung des Wortes *felix* in christlichen Grabinschriften neben der christlichen Überzeugung, daß dem im Glauben entschlafenen Toten ein beneidenswertes Los gegenüber dem Lebenden zugefallen ist, auch ältere Vorstellungen von den Toten als Segenspendern nachwirken. Im heidnischen Bereich gibt es die Bezeichnung der Toten als *felices* durchaus auch, und zwar sowohl auf Grabinschriften (CIL VIII 24787) als auch in der Literatur, wo dieses natürlich mit Elysiums-Vorstellungen, mit Lehren vom Aufstieg der Seele u. ä. zusammenhängt (Stat. silv. 5, 1, 193; Sen. Herc. f. 744 u. ä.) – Vorstellungen also, die ohne Schwierigkeiten christianisiert werden konnten.

Dieser kurze Überblick vermag zu zeigen, daß der Versuch Varros, das Wort *felix* zur Übersetzung des griechischen *εὐδαίμων* in die philosophische Fachsprache einzuführen, in der Geschichte des Wortes keine weiteren Spuren hinterlassen hat, obgleich selbst Cicero gelegentlich auf ihn eingegangen ist. Hätten wir mehr von Varros philosophischer Schriftstellerei, würden sich wohl nicht wenige Parallelfälle zusammenstellen lassen.

Köln

Albrecht Dihle