

POLYBIOS UND PANAITIOS

(Überlegungen zu Polybios VI 3-9)

Ziel dieser Untersuchung* ist es, im Polybiostext VI 3-9 ein Element der Übereinstimmung mit Gedanken des Panaitios aufzuweisen, das man m.E. bis jetzt noch nicht gewürdigt hat.

Die Frage nach gleichen Aussagen bei beiden Autoren zu stellen liegt nahe, läßt doch Cicero in *De re publica* I 34 den Laelius sagen, Scipio sei der geeignetste Redner über die Frage, welches der beste Zustand des Staates sei, weil er oft mit Panaitios in Gegenwart des Polybios – *coram Polybio* – darüber Erörterungen geführt habe¹.

Die Annahme eines Einflusses des Panaitios auf Polybios sieht sich im wesentlichen zwei Einwänden ausgesetzt: (1) Man wisse nicht, wann Panaitios nach Rom gekommen und ob nicht Polybios zu dieser Zeit schon wieder in Griechenland gewesen sei, und (2) es sei unwahrscheinlich, daß der jüngere Philosoph auf den älteren Historiker großen Einfluß haben können.

Wir wissen nun, daß Polybios (geb. um 200) nach der Schlacht von Pydna (168) als einer von den 1000 Achäern nach Italien deportiert wurde, hier die Bekanntschaft des P. Cornelius Scipio Aemilianus machte und dessen Vertrauter wurde². 150 v. Chr. wurden die überlebenden Deportierten nach Griechenland entlassen. Polybios aber war mit Scipio bei der Zerstörung Karthagos (146) zusammen. Erst nach der gleichzeitigen Zerstörung von Korinth – einer Folge des Aufstandes der Makedonen unter Andriskos – war Polybios im Auftrag der Römer bei der Neuordnung Achaias zum Nutzen seiner Landsleute tätig und damit längere Zeit von Rom abwesend. Wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher belegt, ist, daß er an Scipios Krieg gegen Numantia (134/3) teilgenommen hat³.

Daß Panaitios in der Zeit bis 146 (also bis ungefähr zu seinem 35. Lebensjahr), solange Polybios sicher bei Scipio war, oder auch später, Polybios *nicht* getroffen hat, ist nicht zu beweisen und eher unwahrscheinlich. Auch das Argument, Polybios als der Ältere habe von dem ca. 20 Jahre jüngeren Panaitios nicht beeinflusst werden können, ist nicht zwingend⁴. Die Möglichkeit einer Beeinflussung des Polybios durch Panaitios scheint mir also durchaus gegeben.

* Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück; gewisse Formen der Darstellung sind dadurch bestimmt.

¹ Die Diskussion darüber findet man in F.W. Walbanks Kommentar zu Polybios, 2. Aufl. Oxford 1970, I S. 644. Vgl. auch Th. Cole, *The sources and composition of Polybios VI*, in: *Historia* 13, 1964, 440-465, bes. 446-448, und F.W. Walbanks Aufsätze: *Polybios on the Roman constitution*, in: *CQ* 37, 1943, 73-89, bes. S. 85 Anm. 6, und *The construction of the sixth book of Polybios* (zusammen mit C.O. Brink), in: *CQ* 48, 1954, 97-122, dort S. 103.

² Vgl. die Darstellung bei Polybios XXXI 24-30.

³ Vgl. die Diskussion dieser Frage bei K. Ziegler, *RE* XXI 2, 1952, 1446-1462, bes. 1458/9.

⁴ Auch Aischylos hat ja, dem Vorbild des ungefähr 30 Jahre jüngeren Sophokles folgend den dritten Schauspieler eingeführt. – Ich halte übrigens die Zweifel H. Strasburgers (*Der Scipionenkreis*, in: *Hermes* 94, 1966, 60-72) in ihrer Radikalität nicht für berechtigt.

Durch den im folgenden versuchten Nachweis einer bis jetzt nicht gewürdigten Übereinstimmung zwischen den beiden Griechen verschieben sich die Gewichte vielleicht doch zugunsten der Annahme eines unmittelbaren Ideenaustausches zwischen den beiden. Einen zwingenden Beweis freilich kann man in dieser Frage nicht erbringen, da natürlich immer die Möglichkeit der Übereinstimmung der beiden Autoren durch Abhängigkeit von einer gemeinsamen Vorlage besteht. Man kann dabei u. a. an Diogenes von Babylon denken; vorstellbar wäre aber auch, daß Polybios den Panaitios angeregt hat.

Dieses Problem mag offen bleiben; es geht zunächst um den Nachweis eines gleichen philosophische Gedankens bei Polybios und Panaitios an sich.

Im folgenden sollen zuerst in einer paraphrasierenden Interpretation der Aufbau von Polybios VI 3-9 (und die in diesem Text enthaltenen verschiedenen Bestandteile) herausgearbeitet werden. Dabei wird auch zu fragen sein, inwieweit sich ähnliches in der griechischen Literatur schon vor Polybios findet und inwieweit er Eigenes bietet. In einem zweiten Abschnitt soll gezeigt werden, daß die neuen gedanklichen Elemente bei Polybios in hohem Maß mit Meinungen übereinstimmen, die sicher für Panaitios bezeugt sind.

I.

Das sechste Buch stellt innerhalb des Geschichtswerkes des Polybios einen Exkurs dar. Es ist uns nur fragmentarisch, hauptsächlich in der Exzerptenhandschrift des Codex Vaticanus Urbinas überliefert, und wir dürften ungefähr die Hälfte des ursprünglichen Bestandes haben⁵.

In diesem Buch sollen, wie Polybios nach der Darstellung der römischen Niederlage von Cannae in III 118,9-12 (worauf VI 2 in Verbindung mit V 111,8 Bezug nimmt) angekündigt hat, die Gründe für Roms Durchhalten nach dieser Niederlage und für die folgende Expansion über fast die ganze Ökumene in knapp 53 Jahren dargelegt werden. Diese Gründe sieht nun Polybios neben der Besonderheit des römischen Militärwesens vor allem in Roms Verfassung, die bekanntlich eine Mischverfassung ist.

Vor der Darstellung der römischen Staatsform bringt Polybios in den Kapiteln 3-9 seinen staatstheoretischen Abriss, in dem (1) die Lehre vom Kreislauf der Verfassungen, die Anakyklosis, eine zentrale Position innehat. Daneben findet man darin (2) durchgängig den Gedanken von der Naturgemäßheit der Entwicklung der Staatswesen, und damit ist verbunden (3) der Gedanke des naturnotwendigen Werdens und Vergehens nicht nur der Verfassungsformen, sondern überhaupt eines jeden Staates⁶. Diese verschiedenen Elemente werden durch das Anliegen des Polybios zusammengehalten, mit seiner pragmatischen Geschichtsschreibung den Leser zu lehren, den Standort seines eigenen Staates im Kreislauf der Verfassungen und dessen Zukunft zu bestimmen. Auf diese Prognostik kommt Polybios viermal zu sprechen⁷. Aus dem Anliegen der Belehrung ergibt sich für ihn der Zwang

⁵ Vgl. K. Ziegler, RE XXI 2, 1952, 1479, 1575.

⁶ Einen Überblick über die Diskussion bietet Th. Ries, Polybios zwischen Polis und Imperium, Diss. Heidelberg 1975, bes. S. 21-34.

⁷ Zur Prognostik: Polybios, Buch VI 3,1-4; 4,11-13; 9,11-14; 57,4; vgl. Cicero de rep. I 45. Vgl. C.O. Brink - F.W. Walbank (oben Anm. 1), S. 109-110, und K.-E. Petzold, Kyklos und Telos im Geschichtsdanken des Polybios, in: Saeculum 28, 1977, 253-290, bes. 276-280: Anakyklosis als Erklärungsmodell.

zur Vereinfachung, deren Problematik er sich bewußt ist (VI 5,1-3).

Die Kapitel 3-9 stellen also Darlegungen dar, die zur Vorbereitung des eigentlichen Anliegens, der Erklärung von Roms Mischverfassung, dienen sollen; innerhalb dieses fundierenden staatstheoretischen Abrisses soll uns nun ein Element besonders interessieren.

In den Kapiteln 3 und 4 wird uns ein erster Überblick geboten: Zunächst (3,1-4) spricht Polybios von der Prognostik im Hinblick auf die römische Verfassung; dann bringt er Vorabdefinitionen des Königtums, der Aristokratie und der Demokratie (3,5-4,6) – hier wird man sehr an Aristoteles erinnert⁸ –; es folgt das Grundmodell der Anakyklosis 4,7-10. Schließlich weist Polybios in den drei letzten Paragraphen dieses Zusammenhanges (4,11-13) weit in das sechste Buch hinein, wenn er von der Kenntnis – das ist der Komplex der Prognostik – des naturgemäßen⁹ Anfangens, Werdens, des Umschwungs und des Endes der realen Staaten (und nicht der Verfassungen, wie ich meine) spricht¹⁰. Er verweist vor allem auf die uns verlorene römische Archäologie, auf die Darstellung des entfalteten römischen Staates (Kap. 11-18), auf den Vergleich der Verfassungen und ihres Zustandes (Kap. 43-52) und den Verfall eines jeden Staates (Kap. 57)¹¹.

Mit diesem Hinweis auf das, was noch besprochen werden wird, wendet Polybios eine Technik an, zu der schon Isokrates (über den Vermögenstausch § 12) geraten hatte: Man solle den Hörer nicht ermüden, sondern sein Interesse mit dem Hinweis auf das, was noch gesagt werden wird, wachhalten.

Dementsprechend wird also in den Kapiteln 5-9 nur eines der im Überblick in den Kapiteln 3 und 4 erwähnten Probleme genauer behandelt: die Anakyklosis.

Zu Beginn räumt Polybios ein, daß Platon und andere Philosophen den Umschwung der Verfassungen genauer behandelt haben. Da aber ihre Darstellung kompliziert und allzu ausführlich und deshalb nur wenigen zugänglich sei, seine pragmatische Geschichtsschreibung¹² aber Belehrung durch einen erfahrenen Feldherrn und Politiker für Feldherren und Politiker sein soll, will er versuchen, die Frage in ihren Hauptpunkten (*κεφαλαιωδῶς*) im Hinblick auf die Eigenart seiner Geschichtsschreibung und auf die Allgemeinverständlichkeit durchzugehen. Ungeklärte Detailfragen werden die sich anschließenden Detailerörterungen beantworten. – Hier finden wir wieder das isokratische Prinzip.

Polybios komprimiert also um der Kürze und Einfachheit willen in diesen Kapiteln Lehren Platons und anderer Philosophen – sicher auch aus dem Peripatos und

⁸ Die säuberliche Zuordnung der drei guten zu den drei schlechten Verfassungsformen findet sich bei Aristoteles, *Politika* III 7 1279a25-1279b10. Nur entspricht an dieser Stelle dem Paar Demokratie – Ochlokratie bei Aristoteles das Paar Politeia – Demokratie. Vgl. Th. Cole (oben Anm. 1) S. 444.

⁹ Das Naturgemäße der Entwicklung betont Polybios oft in diesem Zusammenhang, und es dient ihm als Bindeglied heterogener Bestandteile.

¹⁰ Vgl. dazu die Darlegungen bei V. Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken* bei Cicero, 1936, Nachdr. Darmstadt 1976, S. 40-107.

¹¹ Dabei berühre ich die Frage nach der Genese des sechsten Buches nicht. Vgl. die beiden oben (Anm. 1) genannten Aufsätze von F.W. Walbank und seinen Kommentar, 1970², I S. 636, und den Aufsatz von Th. Cole (oben Anm. 1).

¹² Zu Polybios' Auffassung von der pragmatischen Geschichtsschreibung vgl. P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964, S. 21 ff. und die kommentierte Ausgabe von Buch XII von P. Pédech: *Polybe, Histoires, Livre XII*, Paris 1961.

der Stoa —; um so mehr Bedeutung muß dann das für ihn haben, was er in dieser an sich kurzen Darstellung in relativer Breite entwickelt.

Was also ist der Anfang der Staaten und woher sind die Staaten entstanden (*φύεσθαι*)? (Polybios wird auch im folgenden immer wieder das Naturgemäße des Entstehens betonen.) Bei einer Katastrophe¹³, bei einer Überschwemmung oder Hungersnot kommt es zu einer fast völligen Vernichtung des Menschengeschlechtes. Aus den Übriggebliebenen geht dann — wie aus Samen — mit der Zeit eine Menge (*πλήθος*) Menschen hervor. Wie es nun bei anderen Lebewesen geschieht, daß sie sich zu einem Rudel zusammentun, so scharen sich auch die Menschen infolge einer Schwäche ihres Wesens (*διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν*) zusammen¹⁴.

Nach Polybios ist es also wahrscheinlich (*εἰκός*), daß sich anfangs auch die Menschen nach der Art von wilden Tieren, die sich keine vernünftige Meinung bilden können¹⁵, sammelten und den Stärksten und Mächtigsten folgten (*ἔπεσθαι*). Polybios sagt, sie folgten, und nicht: 'sie wurden beherrscht'. Zwar ist für sie der Maßstab dafür, wer herrscht (*ἄρος τῆς ἀρχῆς*), die Körperkraft, aber immerhin legen diese primitiven Menschen einen Maßstab an. Eine gewisse Entscheidungsmöglichkeit billigt Polybios auch schon ihnen zu. Als Bezeichnung für diese Form des Zusammenlebens wählt er (§ 9) 'Alleinherrschaft' (*μοναρχία*).

Sobald sich nun aber in den Scharen (*σοστήματα*, 5,10) mit der Zeit ein gemeinsames Lebensgefühl (*συντροφία*) und eine Vertrautheit (*συνήθεια*) einstellen, erwächst (*φύεται*) der Anfang des Königtums, und dann stellt sich zum ersten Mal der Begriff (*ἔννοια*) des Guten und des Gerechten bei den Menschen ein (*γίνεται*) und in gleicher Weise der ihres Gegenteils. Mit dem Wort *ἔννοια* sind wir eindeutig im Bereich der Vernunft, und man kann angesichts dieser allmählichen Herausbildung der Vernunft des Menschen fragen, ob hier nicht die Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft parallel zur Entwicklung des Einzelnen gesehen wird, wie sie uns aus der stoischen Oikeiosis-Lehre bekannt ist, die ebenfalls in der *ἔννοια* des Einzelnen ihren Gipfel hat¹⁶.

Polybios spricht 5,10 offenbar von zwei nebeneinander auftretenden Phänomenen: von dem 'Werden' des Begriffs des Gerechten und von dem 'Erwachsen' der Königsherrschaft. Diese beiden Phänomene führt er im Kapitel 6 genauer aus:

¹³ Zu den Vorstellungen von der Weltkatastrophe vgl. F.W. Walbank, Kommentar I S. 650/1. Es wird — auch im Verlauf der erhaltenen Darstellungen des Polybios — nicht klar, in welchem Verhältnis diese Naturkatastrophen, die es ja immer wieder geben wird, zu der politischen Katastrophe VI 9,9 stehen.

¹⁴ Die Schwäche gegenüber den wilden Tieren als Grund für den Zusammenschluß der Menschen finden wir auch bei Platon im Protagorasmythos (322b) und im dritten Buch der Gesetze 680d 7 ff. als Grund für die Errichtung von Wohngemeinschaften, die mangelnde Autarkie des Einzelnen als Grund für die Gründung von Städten im zweiten Buch des Staates 369b 4 ff.; ähnlich auch Aristoteles, Politik I 1253a 25-27.

¹⁵ Vgl. auch XVIII 15,16, wo die Unfähigkeit zum *δοξοποιεῖσθαι* mit *ἀλογιστία* gleichgesetzt wird. — H. Drexler, Polybios, Geschichte, Zürich 1961/63 übersetzt VI 5,8 ähnlich mit 'unvernünftig'.

¹⁶ Vgl. Cicero de fin. III 21 und D.L. VII 85 = SVF III p. 43,1-20 (Chrysipp). Zur Problematik vgl. S.G. Pembroke, Oikeiosis, in: Problems in Stoicism, ed. by A.A. Long, London 1971, 114-149.

„Alle streben naturgemäß nach geschlechtlicher Vereinigung, und infolgedessen werden Kinder geboren. Wenn dann eines von denen, die großgezogen worden sind, erwachsen ist und denen nicht Dank erweist und hilft, von denen es großgezogen wurde, sondern im Gegenteil darangeht, sie zu verleumden und ihnen Böses anzutun, dann werden ganz unbestreitbar diejenigen, die die Sorgfalt der Eltern und ihre Plage um ihre Kinder und deren Pflege und Ernährung miterlebt und mitangesehen haben, nach der Wahrscheinlichkeit darüber Mißfallen empfinden und daran Anstoß nehmen (*δυσαρρεστῆν καὶ προσκόπτειν*)“.

Hier wird in die Argumentation ein 'Publikum' eingeführt. —

Der Gedanke von den undankbaren Kindern findet sich schon in Hesiods Erga 185-188 als Eigentümlichkeit des fünften (eisernen) Zeitalters: „Rasch aber altern sie und achten nicht die Eltern, sie machen ihnen Vorwürfe, mit bösen Worten sprechen sie, die Bösen, und sie kennen nicht die Rache der Götter (*δπις*), und sie dürfen nicht einmal den greisen Eltern das Närgeld zurückzahlen“. Hesiod sieht die Instanz, von der eine Korrektur des unrechten Verhaltens zu erwarten ist, in den Göttern. Bei Polybios sind es die Mitmenschen, die aus eigenem Interesse das Übel eindämmen wollen (6,4):

„Da sich nämlich das Menschengeschlecht darin von den anderen Lebewesen unterscheidet, daß die Menschen allein Anteil an Verstand und rationalem Denken haben, ist es unbestreitbar, daß ihnen das oben beschriebene Mißverhältnis nicht entgeht, wie das bei den anderen Lebewesen geschieht, sondern daß sie das, was vor sich geht, mit Verwunderung bemerken und an dem gegenwärtigen Zustand Mißfallen empfinden, da sie die Zukunft voraussehen und den Schluß ziehen, daß das Ähnliche jedem von ihnen zustoßen wird, und gar, wenn in einem Fall einer vom anderen Beistand und Hilfe in der Gefahr erfahren hat und dem Retter keinen Dank abstattet, sondern im Gegenteil darangeht, diesem zu schaden, so ist deutlich, daß die, die das wissen, nach der Wahrscheinlichkeit (*εἰκός*) an einem solchen Verhalten Mißfallen empfinden und Anstoß nehmen (wieder *δυσαρρεστῆσθαι καὶ προσκόπτειν*). Dabei empfinden sie zusammen mit dem Nächsten (*ὁ πέλας*) Unwillen und beziehen den entsprechenden Vorgang auf sich selber. Daraus stellt sich bei einem jeden eine Vorstellung (*ἐννοία*)¹⁷ der Bedeutung (*δύναμις*) und der gedanklichen Gestalt (*θεωρία*) des *Katbekon* ein — *Katbekon* übersetzt Cicero mit 'Pflicht' —, das das Ein und Alles der Gerechtigkeit ist.“

Wir halten fest, daß hier das Aufkommen der Vorstellung vom *Katbekon* und damit von der Gerechtigkeit aus der Erfahrung der Undankbarkeit gegen erwiesene Wohltaten erwächst. Dabei empfinden die jeweiligen Anwesenden und Zuschauer (6,3 *συνόντες, συνιδόντες*) und die um die Vorgänge Wissenden (*εἰδότες* 6,6) — also eine Art Publikum (diese Rolle der Menge als politisches Publikum wird zu einem festen Bestandteil der Argumentation) — Mißfallen und nehmen Anstoß daran (*δυσαρρεστῆσθαι καὶ προσκόπτειν*) und rechnen sich kraft der menschlichen Fähigkeit, mit Hilfe der Vernunft (*νοῦς καὶ λογισμὸς* § 4) Zukünftiges vorauszuberechnen, aus, daß dasselbe Ungemach auch sie treffen könnte.

¹⁷ Die Argumentation mag eine gewisse Nähe haben zu den Gedanken des Aristoteles, *Politika* 1253a9-18: Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt (*λόγος*) [...] die Sprache dient dazu, das Nützliche und das Schädliche mitzuteilen und so auch das Gerechte und Ungerechte. Dies ist nämlich im Unterschied zu den anderen Lebewesen den Menschen eigentümlich, daß sie allein die Wahrnehmung des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten und so weiter besitzen. Die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft das Haus und den Staat. (Übersetzung nach O. Gigon, Aristoteles, *Politik*, Zürich 1971). Doch billigt Aristoteles in der *Nikom. Ethik* 1179b10-16 der Menge keine *ἐννοία* zu. Die Menge (*οἱ πολλοὶ*) lebt nur der Lust oder der Furcht, nicht der *αἰδώς* (Dirlmeier: 'Ehrgefühl'). Vom Guten und wirklich Angenehmen haben sie keine *ἐννοία*, da sie das gar nicht gekostet haben.

Wir werden sehen, daß die Herleitung der ethischen Wertvorstellungen/Tugenden bei Panaitios (vgl. Cic. de off. I 11-12) deutliche Übereinstimmungen damit zeigt, doch ist bei Polybios das Eigeninteresse stark betont, worauf Walbank z.St. hinweist.

Polybios hat an diesem Punkt der Darlegungen zwar die ethischen Wertvorstellungen im Volk etabliert (6,7), doch ist damit noch keine Verfassungsform entwickelt, worauf er ja eigentlich hinauswill. Das geschieht erst in einem späteren Argumentationsgang (6,8-7,1). Diese Reihenfolge ist nicht zufällig. Wir werden beim Verfolgen der weiteren Darlegungen sehen, daß das Volk (*τὸ πλῆθος*) mit seinen Wertvorstellungen eine ständige politische Instanz bei den Wandlungen der Verfassung ist.

Zunächst wird die Entstehung ethischer Wertvorstellungen nochmals, und zwar dieses Mal zusammen mit der des Königtums vorgeführt, was in manchen Zügen ein Pendant zu der vorangegangenen Darstellung von der Etablierung der ethischen Wertvorstellungen ohne Bezug auf eine Herrschaftsform, zugleich aber auch eine Erweiterung darstellt. Während nach der Darstellung von 6,1-7 die Entwicklung ethischer Wertvorstellungen von negativen Erfahrungen der Menschen ihren Ausgang nahm, wird sie nun von positiven ausgelöst (6,8): „Andererseits und in gleicher Weise (gilt; *ὁμοίως πάλιν*): Wenn jemand in Gefahren ein Verteidiger aller wird (*πάντες* hier für *πλήθος*) und sich den Angriffen der stärksten wilden Tiere stellt und ihnen standhält, dann wird ein solcher bei dem Volk (*τὸ πλῆθος*) wohlwollende Beachtung finden (*ἐπισημασία εὐνοϊκή*), wie sie einem führenden Manne zukommt.“ *ἐπισημασία* heißt auch (vgl. Mauersberger, s.v. 4) ‘beifällige Aufnahme’ XXII 19,4 und ‘dankbare Anerkennung’ XXX 1,2; das Verbum *ἐπισημαίνεσθαι* kann auch (Mauersberger s.v. 2 und 3) ‘Beifall bezeugen’, ‘bewundern’ bedeuten. Der Plural *ἐπισημασίαι* kann Beifallsrufe im Theater bedeuten, so bei Cicero, griech. zitiert Att. I 16,11 (vgl. XIV 3,2), vgl. auch Diodor IV 8,4. Bei diesem Wort ist die Nähe zur Theatersituation: Akteur – Publikum, deutlich.

Weiter Polybios 6,8: „Wer aber das Gegenteil davon tut, der erntet Verurteilung und Anstoß (*κατάγνωσις καὶ προσκοπή*). Woraus wiederum einleuchtet (*εὐλογον* steht hier für die sonst übliche Kombination *δῆλον* bzw. *φανερὸν, ὡς εἰκός*), daß sich bei den Vielen (hier *πολλοί* statt *τὸ πλῆθος*) unter der Hand eine Vorstellung (*θεωρία*) vom Bösen und Guten und des Unterschiedes zwischen beiden einstellt und daß die eine Verhaltensform (die des tapferen Verteidigers der Allgemeinheit) Nacheifern und Nachahmen (*ἕξιλος καὶ μίμησις*) erntet wegen des Nutzens“ (Wohlgemerkt der Nutzen spielt hier eine Rolle, ist der Finalgrund für den Eifer und die Nachahmung), „die entgegengesetzte Verhaltensform aber fluchtartige Abkehr (*φυγή*) zur Folge hat“. Zur Funktion des Nutzens verweist Walbank (Komm. 654 z.St.) auf Panaitios in Cicero de off. III 12-13,34, meint aber dann, die Stoiker hätten kaum das *honestum* zu einer bloßen Verallgemeinerung gemacht, die auf dem *utile* basiere. – Hier wird Wesentliches einzuwenden sein.

„Wenn der Mann, der die Führung und die größte Kraft hat (§ 10), mit den eben erwähnten Taten nach der Meinung der Vielen (*οἱ πολλοί*) ihnen helfend zur Seite tritt und wenn er den Untergeordneten einer zu sein scheint, der allen nach Verdienst zuteilt“ (das ist wörtlich die stoische Definition der Gerechtigkeit, vgl. SVF III p. 30,23[Chrysipp] und p. 63,27 ff., zu der man

Ansätze schon bei Herodot und Aristoteles finden kann), „da fürchten sie nicht mehr seine Gewalt, sondern ordnen sich, da sie überwiegend mit seiner Vernunftentscheidung (*γνώμη*) einverstanden sind (*εὐδοκούντες*), ihm unter und bewahren seine Herrschaft, auch wenn er ganz alt ist, wobei sie einmütig helfen und gegen diejenigen kämpfen, die seine Herrschaft antasten wollen“.

Wie wir sehen werden, liegt hier die größte Nähe zu der Auffassung des Panaitios, die wir aus Ciceros *De officiis* ihm sicher zuschreiben können. In Ciceros Wiedergabe entspricht dem *εὐδοκούντες* von § 11 die *approbatio* (de off. I 98) und dem *ζήλος* und der *μίμησις* von § 9 das *studium* (de off. II 16/17). Darüber weiter unten mehr.

Diese Paragraphen sind eine Entfaltung der Definition des Königtums, die Polybios vorweg in VI 4,2 gegeben hatte: „Man darf nämlich nicht jede Form der Alleinherrschaft Königtum nennen, sondern allein die, die von Freiwilligen (*ἐκόντες*) zugestanden wird und die *mehr* durch die Entscheidung (*γνώμη*, natürlich die des Königs) als durch den von ihm ausgehenden Schrecken und seine Macht gesteuert wird“.

Weiter in 6,12: „Und so ist unbemerkt (*λανθάνει γινόμενος*) aus dem Alleinherrscher ein König geworden, wenn statt des wilden Mutes (*θυμός*) und der Körperkraft (*ισχύς*) die Vernunft (*λογισμός*) die Führung übernommen hat. Das ist auf natürliche Weise“ (wieder: *κατὰ φύσιν*) „das erste Vorkommen der Vorstellung vom Guten und Gerechten (*καλὸν καὶ δίκαιον*) bei den Menschen und von deren Gegenteil; das ist Anfang und Entstehen des wahren Königtums“. —

Beim folgenden Durchgang durch die vorpolybianische Literatur soll nach folgenden drei an unserer Polybiosstelle eng verbundenen Elementen Ausschau gehalten werden: (1) nach der Zustimmung des Volkes zu einem Herrscher, bei der (2) ein ethischer Maßstab angelegt wird, dem der Herrscher entspricht, und (3) dessen Herrschaft Nutzen mit sich bringt.

Einen ähnlichen Gedanken finden wir schon bei Herodot III 82,4¹⁸. Dort läßt Herodot den Dareios sagen, daß die Bewunderung des Volkes seinen Anführer zum Alleinherrscher bzw. König macht. Die Bewunderung beruhe auf dessen Einsatz gegen Cliquen, die das Volk schädigten. — Darin steckt unausgesprochen Zustimmung, aber von einem ethischen Maßstab, der dabei vom Volk angewendet würde, ist nicht die Rede.

Bedeutend mehr von Zustimmung spricht Herodot in der Erzählung von Deiokes (I 96-102)¹⁹, wie dieser sich planmäßig durch Beweise von Gerechtigkeit eine Tyranis, nach der er von vornherein strebte, verschaffte. Er war dadurch angesehen (*δόκιμος* 96,2) und gewann nicht geringes Lob (*ἔπαινος*) von seiten der Bürger, so daß die Meder ihn schließlich zum König wählten. Deiokes machte sich dann zum Tyrannen, hielt aber streng auf das Recht im Lande (*κατ' ἀξίην ἐκάστον ἀδικήματος ἐδικαίει* 100,2). Die Zustimmung zu einem Herrscher wird hier ausdrücklich auf seine erwiesene Gerechtigkeit zurückgeführt; es fehlt jedoch der

¹⁸ Zur historischen, literarischen und geistesgeschichtlichen Einordnung der Verfassungsdebatte bei Herodot III 80-82 vgl. F. Gschnitzer, Die sieben Perser und das Königtum des Dareios. Ein Beitrag zur Achaimenidengeschichte und zur Herodotanalyse, SBHeid 1977, 3.

¹⁹ Vgl. K. v. Fritz, The theory of the mixed constitution in antiquity, New York 1954, S. 53/4, und auch hierzu F. Gschnitzer (oben Anm. 18) S. 36/7. A. Ferrill, Herodotus on tyranny, in: *Historia* 27, 1978, 385-398, hat gezeigt, daß bei Herodot 'tyrannos' die negative Konnotation der Willkür und der Despotie hat.

explizite Hinweis auf das Vorhandensein eines Wertmaßstabes in der Menge; dieser ist in der Gerechtigkeit von vornherein gegeben. – Herodot sagt übrigens auch nichts mehr von einem Lob des Deiokes durch die Meder, seitdem er sich in seiner Tyrannis etabliert hatte. Es handelt sich ja auch um wohlkalkulierten Mißbrauch der durch die Gerechtigkeit erworbenen Zustimmung zu eigenem Nutzen (I 96,2).

Plato entwirft vom zweiten Buch seiner *Politeia* an seinen Staat, der von Philosophen gelenkt wird. Dort kommt bekanntermaßen die Menge schlecht weg. Die Sophisten lehren das, was der Menge gut scheint, und die Menge (*οἱ πολλοί*) wird mit einem großen Tier verglichen. Und es ist ganz falsch, wenn einer, obwohl er in Wahrheit überhaupt nicht weiß (*μηδὲν εἰδώς τῆ ἀληθείᾳ*), was von den Meinungen und Begierden schön oder häßlich, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht ist, alle diese Benennungen auf das anwendet, was das große Tier wähnt (*δόξα*), wobei er das, worüber sich das Tier freut, gut nennt, und worüber es sich ärgert, schlecht. Und die Menge wird das Schöne selbst niemals für existent halten (493e1-494a2, *τὸ πλῆθος*).

Der Philosoph aber wird versuchen²⁰, was er bei der Schau der Ideen sieht, in die Sitten der Menschen einzuformen, und er wird ein guter Bildner zur Besonnenheit und Gerechtigkeit und jeder Tugend im Volke werden (500d4-8). – Die Tugenden gehen also aus der Schau der Ideen vom Philosophen in das Volk ein.

Verglichen mit der Auffassung bei Polybios ist das ein umgekehrter Weg. Und die Zustimmung des Volkes zum Herrscher wird wohl auch keine große Rolle spielen, wenn Platon vom Philosophen als einem Bildner (*δημιουργός*) der Sitten des Volkes spricht. – Er hofft allerdings dann doch auf Zustimmung zu der philosophischen Gesetzgebung (502b7 ff.)²¹. Die Zustimmung ist aber kein Faktor ersten Ranges bei ihm, und sie erfolgt auch nicht zu einem bestimmten Herrscher, sondern zu den Gesetzen. Ähnliches sagt Platon im *Kriton*, im *Theaitet* und im dritten Buch der *Gesetze*²².

²⁰ Die für diesen Zusammenhang einschlägige und umfassende Untersuchung war mir beim Abschluß des Manuskriptes leider noch nicht zugänglich: H.D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden 1980. – Zu einer ähnlichen Einschätzung der Vielen bei Aristoteles vgl. oben Anm. 17.

²¹ Platon *Staat* 502b7 ff.: „Wenn ein Herrscher die Gesetze und Verhaltensweisen (die von den Ideen bestimmt sind) einführt, ist es nicht unmöglich, daß die Bürger nach ihnen handeln wollen ... Ist es denn zu verwundern und unmöglich, daß das, was uns gut scheint, auch anderen gut scheint (*ἀπερ ἡμῖν δοκεῖ, δοῦναι καὶ ἄλλοις*)?“ Er hofft also auf Zustimmung zu der philosophischen Gesetzgebung. Diese Zustimmung ist aber auch bei ihm kein Faktor ersten Ranges, und sie erfolgt auch nicht zu einer bestimmten Person, sondern zu den Gesetzen. Bei Polybios spielen die Gesetze in diesem Zusammenhang kaum eine Rolle. Nur bei der Bestimmung der echten Demokratie sagt er (VI 4,5), daß in ihr aus der rechten Gesinnung heraus auch die Gesetze gehalten werden.

²² Im *Kriton* 51d berufen sich die Gesetze der Stadt Athen gegenüber Sokrates auf dessen Zustimmung, die er dadurch bewies, daß er von den Möglichkeiten, aus der Bürgerschaft auszuschneiden, keinen Gebrauch gemacht hatte. Im *Theaitet* 167c1-5 heißt es: Die weisen und guten Redner bewirken, daß den Städten das Gute anstelle des Schlechten gerecht zu sein scheint, da, was einer jeden Stadt gerecht und gut zu sein scheint, das für sie auch ist, solange sie es für gut hält. – Auch hier geht es um Zustimmung zu Wertsetzungen. Die Stadt hat aber nicht wie das Volk bei Polybios einen Wertmaßstab, der bei der Zustimmung angelegt wird. Ausdrücklich wird ja gesagt, daß eine jede Stadt nur einen relativen Wertmaßstab hat. – In den *Gesetzen* 684c1-5 heißt es: Und da schreibt die Menge den Gesetzgebern vor, daß sie solche Gesetze geben, die das Volk und die Masse zustimmend (*ἐκόντες*) annehmen.

Mehr Glück bei der Suche nach der Zustimmung zu einem Herrscher von seiten der Menge, die im Besitz eines ethischen Wertmaßstabes ist, haben wir bei Aristoteles: Im 14. Kapitel des dritten Buches der *Politika* bestimmt Aristoteles den Unterschied zwischen der Tyrannis und dem Königtum. Die Könige haben zu ihrem Schutz Bürger, die Tyrannen eine Söldnertruppe. Die Könige herrschen nämlich legitimerweise und über Freiwillige (*ἐκόντες*). Die Freiwilligkeit der Beherrschten ist ein steter Bestandteil der Definition des Königtums²³. So auch beim Königtum des heroischen Zeitalters (1285 b4 ff.), das mit Zustimmung der Regierten auf ererbte Weise legitim ausgeübt wird. Dadurch, daß die ersten Herrscher Wohltäter des Volkes (*τὸ πλῆθος*) wurden (durch die Künste oder im Krieg oder durch das Zusammenführen des Volkes oder durch das Verschaffen von Land), wurden sie Könige mit der Zustimmung der Leute (*ἐκόντων*), und für ihre Nachfolger war diese Herrschaft dann ererbt. — Hier ist zwar die Zustimmung zu finden, aber die nach Polybios in der Menge entstandenen Wertmaßstäbe werden nicht genannt.

In anderem Zusammenhang sieht Aristoteles die Menge viel positiver als Platon²⁴. Im 11. Kapitel des dritten Buches der *Politika* (1281 a39-1281 b) sagt er: Die Menge kann nach der Wahrscheinlichkeit an Tugend und Einsicht (*ἦθη καὶ διανοίαν*) durch die Summation der Teiltugenden der vielen Einzelnen den wenigen Besten (*ἄριστοι*) überlegen sein. — Hier geht es allerdings um die Frage, ob die Menge (*τὸ πλῆθος, οἱ πολλοί*) die Entscheidungsgewalt im Staate haben soll²⁵.

Eine weitgehende Übereinstimmung mit Polybios VI 6 findet man in einer in diesem Zusammenhang weniger beachteten Schrift: Xenophons *Kyrupädie*. Im *Prooimion* I 1 heißt es, daß die Herden ihren Hirten viel bereitwilliger gehorchen (*μᾶλλον ἐθειούσας πειθεσθαι*) als die Menschen ihren Herrschern. Die Menschen rotten sich gern gegen ihre Herrscher zusammen (§ 2). Dem Kyros aber gehorchten weit entfernte Völkerschaften bereitwillig (*ἐθειήσαντες*). Die Perser, Meder, Hyrkaniar folgten ihm (*ἐκόντες*). Obwohl er über so viele Völkerschaften herrschte (§ 5), konnte er dennoch über eine so weite Strecke Landes hin wirken einerseits durch den Schrecken, der von ihm ausging, so daß er alle duckte und keiner gegen ihn vorging, und andererseits konnte er allerdings auch allen eine so große Begierde einflößen, ihm gefällig zu sein (*χαρίζεσθαι*), daß sie es für richtig fanden, immer von seiner vernünftigen Entscheidung gelenkt zu werden (*τῆ αὐτοῦ γκώμη κυβερνᾶσθαι*). Ähnliches steht bei Polybios VI 6,11 und, mit wörtlicher Übereinstimmung, in seiner Vorwegdefinition des Königtums 4,2: Echte Königsherrschaft sei die, die von Freiwilligen (*ἐκόντες*) zugestanden wird und in der Mehrzahl der Fälle (*τὸ πλείον*) durch die *γκώμη* (des Königs) als durch den von ihm ausgehenden Schrecken und die Gewalt gelenkt wird (*τῆ γκώμη τὸ πλείον ἢ φόβῳ καὶ βίᾳ κυβερνωμένην*). — Hier liegt der entscheidende Unterschied in der anderen Gewichtsverteilung zwischen Schrecken und Entscheidungskraft bei Polybios.

²³ Vgl. auch die Unterscheidung von 'basileia' und 'tyrannis' bei Xenophon, *Commentarii* IV 6,12: Der König herrscht mit der Zustimmung der Menschen gemäß den Gesetzen, der Tyrann gegen ihren Willen und nicht nach den Gesetzen.

²⁴ Vgl. jedoch die ganz andere Einschätzung der Menge durch Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (oben Anm. 17).

²⁵ Allgemein zur Bedeutung der Gesetze bei den Griechen: B. Effe, *Das Gesetz als Problem der politischen Philosophie der Griechen: Sokrates—Platon—Aristoteles*, in: *Gymnasium* 83, 1976, 302-324.

Wenn wir die Aussagen verschiedener Autoren, die eine gewisse Nähe zu unserer Polybiosstelle haben, zusammenfassen, so finden wir die Vorstellung, daß jemand wegen seiner Verdienste um die Allgemeinheit zum König wurde und daß es zum guten Königtum gehört, daß der König über Freiwillige (*ἐκόντες*) herrscht, was man mit 'Zustimmung' übersetzt findet. Wir finden jedoch nirgends expressis verbis den Zusammenhang dargestellt zwischen der Zustimmung des Volkes zu einem Herrscher aufgrund von im Volk – zuvor – entstandenen Wertvorstellungen, und nirgends auch ist der Nutzen in die Zustimmung in *der* Form hineingeflochten wie bei Polybios VI 6,9²⁶.

Die positive Bedeutung der *δόξα*, des *ἔπαινος* und der *εὐνοια* – nicht im Rahmen einer bestimmten Verfassungsform, sondern allgemein – findet sich dagegen beim Anonymus Iamblichi, den man in der Zeit zwischen 420 und 360 v. Chr. ansetzt: VS II 400 Z.11-401, Z.15²⁷: Wenn sich einer von Jugend an um die *ἀρετή* bemüht, dann hat er infolgedessen beständig *δόξα* und *κλέος* bei den Menschen (*ἀσκηθεῖσα ἢ ἀρετῇ πίστω ἐμποιεῖ περὶ ἑαυτῆς καὶ εὐκλειαν*, 401, Z.3/4). Die ständig geübte Tugend erweckt Vertrauen zu ihr und guten Ruf.

Auch Isokrates, der Altersgenosse Platons, läßt dessen Einwände gegen die *δόξα* nicht gelten. Für ihn sind *δόξα* und mit ihr verbunden *εὐνοια* (Wohllollen, Zustimmung) zentrale, positive Begriffe. Isokrates wendet den Gedanken von der Herrschaft mit Hilfe der *εὐνοια* der Beherrschten vor allem auf die Außenpolitik an. Doch auch in der Innenpolitik ist die *εὐνοια* wichtig. Das sagt Isokrates ausdrücklich über und zu seinem Schüler Timotheos (der 375-56 den zweiten attischen Seebund schuf, doch nach der Niederlage von Embata im Bundesgenossenkrieg verurteilt wurde). Timotheos habe sich zwar bemüht (Über den Vermögenstausch 135), in den anderen Städten Athen gegenüber *εὐνοια* zu erwecken, aber diese *εὐνοια* bei den eigenen Bürgern für sich selbst zu erwecken – wo er doch so große Verdienste um die eigene Stadt hatte –, das habe er nicht vermocht. Denn er habe nicht die

²⁶ K. v. Fritz (oben Anm. 19) S. 54-57 (vgl. F.W. Walbank, Kommentar I S. 653 ff.) sieht zwar zunächst die Nähe von Polybios VI 6,4, zu Cicero de off. I 4,11, d.h. zu Panaitios, meint aber dann, daß enlightened self-interest den Ansichten des Panaitios widerspräche (nach Polybios VI 6,5 empfinden die Menschen, wenn sie das Mißverhältnis [§ 4] bemerken, Mißfallen darüber, daß die Kinder ihren Eltern die Dankesschuld nicht abstaten, weil die Menschen voraussehen und sich ausrechnen, daß ähnliches einen jeden von ihnen treffen kann. Vgl. oben S. 101). Dies sei (v. Fritz 55) eigentlich ein epikureischer Gedanke; doch die gesamte Einstellung des Polybios verbiete, in ihm einen Anhänger der epikureischen Philosophie zu sehen.

Der Gedanke in § 5 ist aber von sehr allgemeiner Natur, so daß man ihn überhaupt nicht einer bestimmten Philosophenschule zuordnen, sondern in ihm etwas der goldenen Regel Verwandtes sehen sollte, etwa: „Was du nicht willst, daß man dir tu, das laß bei keinem andern zu“. (Zur Goldenen Regel vgl. A. Dihle 1962).

Vor allem muß man sehen, daß dieser Gedanke in einem größeren Zusammenhang steht. Aus zwei verschiedenen Erfahrungen von Undankbarkeit (6,2-5 und 6,6-8) entsteht bei den Menschen die Vorstellung des *Katbekon*, wobei in beiden Fällen durchaus der eigene und zugleich auch der allgemeine Nutzen im Spiele ist. Bei dem sich anschließenden positiven Beispiel vom tapferen Vorkämpfer (6,8-10) wird der Nutzen in § 10 als Grund für das Streben nach dem Guten direkt genannt.

Es handelt sich bei dem ganzen Gedankenkomplex um die Sicht eines Zusammenhanges – allerdings vom Volk her gesehen –, den wir in seiner Ausprägung im Hinblick auf einen führenden Politiker noch eindeutig dem Panaitios zuweisen können, vgl. S. 110-112.

²⁷ Vgl. R. Roller, Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi, Diss. Tübingen 1931, S. 14-20.

Anlage dazu, sich den Menschen 'anzudienen' (131). Dabei müsse er aber doch zusehen, den Menschen zu gefallen (*ἀρέσκειν*, 134), weil sie diejenigen mehr lieben, die mit ihnen so umgehen, daß sie ihre Gunst gewinnen (*πρὸς χάριω ὀμιλεῖν* 133)²⁸. – Isokrates gibt taktische Ratschläge, gestützt auf seine politische Erfahrung. Sicher hat Isokrates auch Wertvorstellungen, konservativ-demokratische²⁹, aber er bemüht sich nicht wie Platon im *Gorgias*, Rhetorik und Tugendwissen in eine theoretische Verbindung zu bringen.

In dieser von Isokrates herkommenden Reihe steht auch Polybios damals, als er den jungen Scipio Aemilianus beriet (B.W. XXXI 23-30 [Hultsch] = XXXII 9 ff. Bekker). Die Freundschaft zwischen Polybios und Scipio begann (um 160 v. Chr.) damit, daß Scipio sich beklagte (XXXI 23,11): Er erscheine vielen sauertöpfisch und zu ruhig und damit weit entfernt von der Haltung, wie man sie vom Haupt eines solchen Hauses erwarte. Polybios 'baut' dann – würden wir sagen – Scipio in der Öffentlichkeit 'auf'. Scipio hat Streben und Eifer nach dem Guten und Schönen und will sich den Ruf (*δόξα*) der maßvollen Lebensführung verschaffen. Und weil er sich anders verhält als die den Vergnügungen ergebenden anderen jungen Römer, verschafft er sich (XXXI 25,8) den Ruf, ein wohlgeordnetes, maßvolles Leben zu führen (*τὴν ἐπ' εὐταξία καὶ σωφροσύνη δόξαν*). Und so werden dann auch noch andere Tugenden, die Megalopsychia und die Tapferkeit, Faktoren in seinem Streben nach gutem Ruf (28,9; 29,1), nach der *δόξα*.

Bevor wir fragen, woher Polybios seine eigene, weitergehende Vorstellung von der Zustimmung der Menge hat, verfolgen wir seine Darlegungen weiter.

Nach der Etablierung der Wertvorstellungen und des Königtums erhält die Menge (*οἱ πολλοί* 7,1 ff.) nicht nur den ersten Königen selbst die Herrschaft, sondern auch deren Nachkommen, weil sie überzeugt ist, daß die von diesen Abstammenden und von solchen Leuten Erzeugenen auch ähnliche Gesinnung (*προαιρέσεις*) haben müßten.

Wenn sie einmal mit den Nachkommen der Könige nicht einverstanden sind, dann veranstalten sie eine Wahl der Herrscher und der Könige nicht mehr nach der Kraft des Körpers und des Mutes (*σωματικαὶ καὶ θυμικαὶ δυνάμεις*), sondern nach dem Unterschied an Einsicht und Verstandeskraft (*γνώμη, λογισμός*). Damit spricht Polybios von einer Wahlmonarchie; die Verfassungsform der Monarchie als solche ist damit aber nicht in Frage gestellt.

Die Darstellung des eigentlichen Kreislaufs der Verfassungen beginnt nun mit 7,4 und erstreckt sich bis 9,14. Der Übergang von der einen Verfassungsform in die

²⁸ Zum Vergleich sei an das Lob erinnert, das Thukydides II 65 dem Perikles gespendet hatte (bes. § 8). Perikles brauchte dem Volk nicht nach dem Munde zu reden, sondern konnte es sich aufgrund seines Ansehens (*ἐπ' ἀξιώσει*, vgl. auch *ἀξίωμα*, Anfang § 8) leisten, dem Volk auch zu widersprechen und dabei dessen Zorn zu wecken (*πρὸς ὀργὴν τι ἀντρεπεῖν*). Der Perikles des Thukydides hatte sein Ansehen beim Volk aufgrund seiner Vorzüge, seiner Fähigkeit zu klugem Planen (*γνώμη, πρόνοια*). Unausgesprochen sind hier Wertvorstellungen bei der Menge (*τὸ πλῆθος*) vorhanden, die es Perikles ermöglichten, eine 'Herrschaft des ersten Mannes' auszuüben.

²⁹ Vgl. E. Mikkola, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki 1954, S. 135-159; J. de Romilly, *Eunoia in Isocrates or the political importance of creating good will*, in: *JHS* 78, 1958, 92-101 (jetzt auch in: *Isokrates*, WdF CCCLI, Darmstadt 1976, 253-274), und K. Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates*, Göttingen 1965, in: *Hypomnemata* 14.

andere geht nach folgendem Schema vor sich: Die Nachkommen der jeweils Herrschenden verlieren an sittlicher Qualität. Sie erregen damit Anstoß beim Volk, der Menge (*τὸ πλῆθος*), die, wie wir wissen, im Besitz des ethischen Wertmaßstabes ist, bis schließlich das Volk selbst verdirbt und seinen Wertmaßstab verliert³⁰.

Eigentlich brauchte der Kreislauf der Verfassungen gar nicht in Gang zu kommen. Denn das Volk könnte ja schon bei den Königen statt ihrer verkommenen leiblichen Erben andere tüchtige Männer, wie Polybios oben dargestellt hat, als Nachfolger wählen.

Diese Möglichkeit der Wahlmonarchie muß für Polybios zurücktreten, sonst könnte er seine schematische Anakyklosislehre nicht anhängen. Wahrscheinlich erkennen wir hier eine Fuge³¹ in seiner Kombination einmal von Gedanken über die Legitimität eines Herrschers und zweitens über den naturgemäßen und regelmäßigen verlaufenden Umschwung der Verfassungsformen (der übrigens bei Aristoteles gar nicht so schematisch ist³²).

Die Erben der Herrschaft kamen nach Polybios (7,7), durch den Überfluß ihren Begierden folgend, zu der Meinung, daß die führenden Männer bessere Kleidung als die Untergebenen haben müßten, bessere und vielfältige Genüsse und Zurüstungen bei der Speise und unwidersprochen denjenigen sexuellen Genuß und Verkehr, der ihnen nicht zusteht. Da wegen dieses Verhaltens Mißgunst entstand und man Anstoß nahm (*φθόνος* und *προσκοπή*) und Haß entbrannte und zorniges Übelwollen (*μῖσος*, *δυσμενεκὴ ὀργή*), wurde aus der Königsherrschaft eine Tyrannis. — Bezeichnenderweise wird hier die Tyrannis nicht dadurch charakterisiert, daß der Alleinherrscher sich durch Söldner vor den Bürgern schützt wie bei Aristoteles, sondern dadurch, daß — infolge des sittlichen Verfalls der Erben — Neid, Mißgunst, Haß und zorniges Übelwollen anstelle der wohlwollenden Zustimmung die Einstellung der Menge bestimmen, d.h. sobald das positive Wechselspiel zwischen erwiesener Tüchtigkeit und Zustimmung zerstört ist. Zu einem Vorgehen gegen die Tyrannen finden sich zwar die Edelsten zusammen, da sie am meisten unter der Hybris leiden (7,9), aber den endgültigen Umschwung zur Aristokratie führt bemerkenswerterweise die Menge herbei; weil sie an den Tyrannen Anstoß genommen hatte, nimmt sie sich Anführer (die wohl mit den Edelsten identisch sind) und unterstützt sie gegen die Tyrannen.

Wenn nun die Nachkommen der Aristokraten, die *πολιτικὴ ἰσότης* und *παρρησία*³³ ganz und gar nicht kennen, verkommen, zu Oligarchen werden, dann stürzt

³⁰ Die Einsträngigkeit der Anakyklosis-Lehre bei Polybios hat am ehesten ihr Vorbild in Platons Darstellung vom Wandel der Verfassungen im achten Buch des Staates (dieser Einsträngigkeit hat bekanntlich Aristoteles widersprochen, *Politika* 1316a1 ff., bes. 25-29). Der Ursache des Verfalls des Staates ist D. Hellwig, *Adikia* in Platons 'Politeia'. Interpretationen zu den Büchern VIII und IX, Amsterdam 1980 (Stud. zur ant. Philos. XI) S. 73-159, nachgegangen.

³¹ Th. Cole (oben Anm. 1) spricht S. 455 zu Recht vom 'composite character of the Anacyklosis'.

³² Siehe oben Anm. 30.

³³ *πολιτικὴ ἰσότης* und *παρρησία* (8,4) sind demokratische politische Ideale, vgl. 9,4 und 5, wo Polybios *ισιγορία* und *παρρησία* als die entscheidenden demokratischen politischen Tugenden bezeichnet. Das Auftauchen von demokratischen politischen Idealen beim Verfall der Aristokratie (8,4) könnte man genetisch aus dem Zusammensetzen verschiedener Quellen erklären. Im jetzigen Zusammenhang des Polybiostextes kommen die Aristokraten zu Fall, weil sie die Wertvorstellungen des Demos nicht mehr berücksichtigen. Das beweist, daß vom Beginn des Königtums bis zum Verfall der Demokratie die Menge die Rolle des ethischen Richters hat (vgl. S. 13).

die Menge die Oligarchen aus den gleichen Gründen wie seinerzeit die Tyrannen. Sie muß sich nun auf die einzige Hoffnung werfen, die ihr noch nicht zerschlagen wurde, und sie macht aus der Oligarchie eine Demokratie, indem sie selbst die Sorge und die Verantwortung für das Gemeinwesen auf sich nimmt. Die Demokratie kommt schließlich zu Fall, wenn einzelne *ισηγορία* und *παρρησία* geringschätzen und einen Vorrang vor der Menge (*οι πολλοί*) zu gewinnen suchen (9,5 ff.):

„Am meisten fallen diesem Streben nach Vorrang anheim, die an Reichtum überlegen sind. Schließlich, wenn sie sich zur Herrschsucht wenden und ihre Ziele aus sich heraus und kraft eigener Tüchtigkeit nicht zu erreichen vermögen, verschwenden sie ihren Besitz, ködern die Menge und verderben (*λυμαίνεσθαι*), korrumpieren sie auf jede Art und Weise. Wenn sie danach die Menge zu Geschenkerwartern und Geschenkverzehrern (*δωροδόκοι, δωροφάγοι*) gemacht haben“ (darin besteht das *λυμαίνεσθαι*, das Korrumpieren) „wegen ihrer unvernünftigen Anerkennungsgefräßigkeit (*δοξοφαγία*)“ – das ist eines von den bei Polybios neu auftauchenden Wörtern, die einen gewissen Humor, aber vor allem das Interesse verraten, psychologische Phänomene zu bezeichnen (vgl. *ἀθυρογλωττία*, vgl. P. Pédech³⁴ 48) – „dann wird die Verfassungsform der Demokratie aufgelöst, und die Herrschaft des Volkes wandelt sich zur Herrschaft der Gewalt. Da die Menge (*τὸ πᾶθος*) jetzt gewöhnt ist, das Gut anderer zu verzehren und ihre Hoffnung darauf zu setzen, auf Kosten der Nächsten, der Mitmenschen zu leben (*ἐπὶ τοῖς τῶν πέλας*), wenn sie sich dann einen kühnen und wagemutigen Anführer nimmt, dann vollendet sie“ (wohlgemerkt, Subjekt ist die Menge) „die Herrschaft der rohen Gewalt, rottet sich zusammen, vollführt Abschachtungen, Vertreibungen und Landaufteilungen, bis sie ganz vertiert wieder einen Zwingherren (*δεσπότης*) und Alleinherrscher findet“.

Der Zerfall der Staatsform der Demokratie erfolgt also mit dem Verlust der Moral, der politischen Wertvorstellungen der Menge und mit dem Verschwinden der Rücksicht auf die Mitmenschen (*οι πέλας*) – hier (beim Zerfall der Gemeinschaft) finden wir wieder diesen Ausdruck, den wir in der Darstellung der ersten Entstehung des ethischen Maßstabes in der menschlichen Gemeinschaft antrafen (6,6). Die Demokratie zerfällt, weil sich die Menge einer Rolle begibt, die sie bis jetzt innegehabt hatte, nämlich der des politischen Publikums, das die politischen Akteure nach ethischen Maßstäben beurteilt. Sie hat diese Rolle des ethischen Richters nicht nur im Königtum, sondern auch in der Aristokratie und in der funktionierenden Demokratie. Dort in den funktionierenden Verfassungen – Polybios hat das besonders am Beispiel des Königtums gezeigt – ist es so, daß die Regierenden auf ihren Einsatz für die Allgemeinheit hin wegen ihrer erwiesenen Gerechtigkeit und wegen des Nutzens, den sie der Allgemeinheit brachten, wohlwollende Zustimmung (6,8) finden. Dieses Wechselspiel ist am Ende des Kreislaufs, beim Verfall der Demokratie nicht mehr intakt. Da beim Verfall der Demokratie den herrschsüchtigen Reichen die eigene Tüchtigkeit fehlt, die im positiven Fall das Wechselspiel, d. h. die Zustimmung und Gefolgschaft in Gang setzte, versuchen die Reichen, diese Zustimmung der Menge zu kaufen. In ihrer Anerkennungsgefräßigkeit (*δοξοφαγία*) bestechen sie die Menge und korrumpieren damit deren ethische Urteilskraft. Somit fehlt auf beiden Seiten die ethische Komponente, und darum erwächst dann auch bald daraus die Herrschaft der rohen Gewalt.

Daß Polybios am Ende des Kreislaufs der Verfassungen diese Depravierung des positiven Wechselspiels zwischen Leistung und Gerechtigkeit einerseits und Zustim-

³⁴ La culture de Polybe et la science de son temps, in: Polybe, Entretiens sur l'ant. class. 20, Vandoeuvres 1974, 39-64, dort S. 48.

mung und Gefolgschaft andererseits als Ursache für den endgültigen Verfall schildert, zeigt, welche Bedeutung er überhaupt diesem Wechselspiel, dessen Hauptelement und auch Drehpunkt die Zustimmung ist, für das Funktionieren eines Staatswesens beimißt.

Wir haben beim Durchgang durch Polybios' Lehre vom Kreislauf der Verfassungen Texte herangezogen, in denen die Zustimmung eine gewisse Rolle spielt. Doch nirgends war die *Zustimmung* von so zentraler Bedeutung wie in diesen Kapiteln von Polybios' sechstem Buch, in denen er ja nur die Hauptsachen (VI 5,2) bringen will – und doch immer wieder auf die Zustimmung der Menge zu sprechen kommt. Wo also stammt diese hohe Bewertung der Zustimmung und diese Ausprägung der Assensus-Lehre her, wie ich sie nennen möchte?

II.

Damit sind wir beim Nachweis der Übereinstimmungen mit Panaitios.

Einiges weist auf die Stoa hin: das *καθήκον* von 6,7, die Bestimmung der Gerechtigkeit am Ende von 6,11 und überhaupt die Herleitung der Vorstellung des Guten und Gerechten aus dem ursprünglichen und natürlichen Streben der Menschen (6,2).

Plato leitete seine Wertvorstellungen/Tugenden von der Schau der Ideen her. Aristoteles stellt in der N.E. einfach fest, die Gerechtigkeit und Tapferkeit wird gelobt. Die Stoiker aber leiten die Wertvorstellungen von dem natürlichen Streben der Menschen her, – so auch Cicero, de off. I 11-17, wo er sich eng an Panaitios anschließt.

Und eben dieser Panaitios hat auch die Zustimmung³⁵, die uns besonders interessiert, in einen philosophisch-systematischen Zusammenhang gebracht. Wir haben sein Werk *περὶ τοῦ καθήκοντος* in wesentlichen Zügen in Ciceros De officiis erhalten, der sich in den beiden ersten Büchern dieser Schrift sehr eng an Panaitios anlehnt (de off. II 17,60 und III 2,7). Panaitios hatte diesen Zusammenhang des längeren dargestellt (de off. II 5,16). Cicero sagt da: „Wir verweilen bei diesem Punkt länger als es nötig ist. Wem ist nämlich nicht einleuchtend, was mit noch *zahlreicheren Worten* von Panaitios angeführt wird? Keiner, weder ein Heerführer im Kriege noch ein führender Mann zu Hause habe so große und ersprißliche Taten (*magnas et salutare res*, das Adjektiv *salutaris* bezeichnet mehr als den Nutzen des Einzelnen, d.h. den der Allgemeinheit) ohne die eifrige Teilnahme (*studia*) vollbringen können. Es werden von ihm Themistokles, Perikles, Kyros, Agesilaos und Alexander erwähnt, von denen er sagt, daß sie ohne die Hilfe der Menschen so große Taten nicht hätten vollbringen können“. Kyros war also ebenso wie Agesilaos für Panaitios ein Beispiel für hervorragende Menschenführung. Deshalb hatte sich auch Xenophon für beide interessiert. Cicero formuliert dann den Kern der Aussage noch einmal: Großen Nutzen erlangen wir durch das Einverständnis und die Einwilligung der Menschen (*conspiratio hominum atque consensus*)³⁶. Gemeint ist die Zustim-

³⁵ In meiner Abhandlung Cicero und Panaitios. Beobachtungen zu Ciceros De officiis, SBHeid 1974 (5), bin ich bes. S. 54-59 auf die Bedeutung der Zustimmung, d.h. *approbatio*, und den von Panaitios dargestellten Zusammenhang zwischen *καλόν*, *πρέπον* und *ωφέλιμον* eingegangen.

³⁶ Es folgt bei Cicero de off. II 5,16 die Erwähnung von Dikaiarchs Buch über den Untergang der Menschen, nach dem mehr Menschen durch Kriege und Revolutionen umgekommen

mung, deren Vorkommen wir in verschiedenen Texten nachgegangen sind. Panaitios könnte als Terminus für die Zustimmung *ἔπαινος* oder *εὖνοια*, wie Isokrates und andere, verwendet haben. Cicero gibt dann seine Gedanken so wieder (II 17): Es ist die besondere Kraft der Tüchtigkeit (*virtus*), die Menschen zu gewinnen und sie sich den eigenen Zielsetzungen anschließen zu lassen (*conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere*), und nochmals: die eifrige Teilnahme der Menschen (*hominum studia*, griech. *ζῆλος καὶ μίμησις*, Polyb. VI 6,9) wird durch die Weisheit und Tüchtigkeit (*virtus, ἀρετή*) hervorragender Männer geweckt. Wichtig ist hier das Adjektiv *praestantes*, denn die Schrift des Panaitios wandte sich an führende Männer. Die *ἀρετή* gewinnt die Menschen zu nützlichen Taten. Das also hatte Panaitios gelehrt. Wie dieses Gewinnen der Menschen zu verstehen ist, lernen wir aus de off. I 93-99, besonders § 98: Wie die Schönheit eines Körpers durch die harmonische Fügung der Glieder die Augen auf sich zieht und allein dadurch erfreut, daß alle Teile untereinander in einer gewissen Anmut übereinstimmen, so ruft das *decorum/πρέπον*, das im Leben hervorleuchtet, die *approbatio*, Billigung (das entspricht dem *εὐδοκεῖν* bei Polybios 6,11), Anerkennung derer hervor, mit denen man lebt, durch Ordnung, Konsequenz und Mäßigung in allen Worten und Taten. Panaitios illustriert die Bedeutung des *πρέπον/decorum* im ästhetischen Bereich, wo dieser Begriff auch besonders verwendet wird: De off. I 97: Die Dichter achten darauf, daß ihre Personen auf der Bühne das tun und sagen, was ihrem Wesen angemessen ist. Minos kann sich nicht als grausamer Wüstling aufführen. Paßt es aber zu ihrer vom Mythos vorgegebenen Person/Rolle, dann gibt es Beifall, *plausus*.

Wir haben bei unserer Polybiosstelle nicht nur an dem Wort *ἐπισημασία* gesehen, daß die Menge als eine Art Publikum der politischen Akteure dargestellt wird. Auch hierin sehe ich eine Übereinstimmung zwischen Polybios und Panaitios.

Das *πρέπον* wächst bei Panaitios vor allem aus dem Bereich der vierten Kardinaltugend hervor, gilt aber für alle Tugenden, ist gewinnend gelebte *ἀρετή*. Zusammenfassend gesagt finden wir das bei Cicero de off. II 32: „Weil jenes selbst nämlich, das wir das Gute und Geziemende nennen (*honestum/καλόν* und *decorum/πρέπον*), uns an sich gefällt und alle durch sein Wesen und seine Erscheinungsform ergreift und gleichsam aus den Tugenden hervorleuchtet (*perlucet ex iis virtutibus*), die ich zuvor erwähnt habe“ (er sprach von *liberalitas, beneficentia, iustitia, fides*), „werden wir deshalb von der Natur selbst gezwungen, die zu lieben, die unserer Meinung nach“ (vgl. die *αἱ τῶν πολλῶν διαλήψεις* Polybios VI 6,10) „diese Tugenden haben“. Das *πρέπον* und die Zustimmung werden somit bei Panaitios zu einer Art Drehpunkt zwischen den *ἀρεταί* und dem Nutzen, zwischen *καλόν* und *ὠφέλιμον*. Daß das, was *καλόν*, auch *ὠφέλιμον* ist und umgekehrt, ist genuine stoische Lehre. Panaitios hat diese Gleichsetzung psychologisch-realistisch gedeutet. Seine Schrift ist, wie man aus Cicero ersehen kann, nicht für jedermann, sondern für führende Männer geschrieben. Den Gedanken, daß eine führende politische Persönlichkeit durch ihre *ἀρετή*, Tüchtigkeit, durch das Gewinnende dieser Haltung die Billigung der Menschen findet und so ihre Gefolgschaft zu Taten von allgemeinem Nutzen aktivieren kann, findet deutliche Entsprechung bei Polybios 6,8-11. Ein tapferer

sind als durch andere Formen von Unglück. Daraus wird deutlich, daß es bei dem zuvor erwähnten Nutzen um solchen für die Allgemeinheit geht.

Vorkämpfer für die Allgemeinheit findet *ἐπισημασία εὐνοική*, wohlwollende Beachtung. Die Menge – ich erinnere an ihre Rolle als Publikum – bekommt dadurch eine Vorstellung vom Guten, was eifriges Nacheifern wegen des erwarteten Nutzens erweckt. Die Menge ist mit den Vernunftentscheidungen des gerechten Herrschers aufrichtig einverstanden (*εὐδοκεῖν*) und bewahrt ihm seine Herrschaft³⁷. Der Nutzen (*ὠφέλιμον*) ist also auch hier in den Argumentationszusammenhang eingebaut. Dieser ist derselbe wie bei Panaitios. Auch bei ihm haben die Menschen den ethischen Wertmaßstab, sonst würden sie die im Leben aufleuchtenden Tugenden ja nicht schätzen können.

Was wir bei Cicero in *De off.*, d.h. bei Panaitios, gesagt finden, ist auf einzelne führende Persönlichkeiten hin gedacht. Polybios hat diese Gedanken in seine Lehre vom Kreislauf der Verfassungen eingebaut. Ich meine damit die ethische Billigung der Menge, die Anerkennung der positiven Leistung als Voraussetzung und stabilisierender Faktor einer Herrschaft. Das ist in den uns erhaltenen Lehren vom Kreislauf der Verfassungen in dieser Konsequenz und als zentraler Punkt sonst nicht belegt.

In diesem Punkt, denke ich, kann man einen literarischen Niederschlag der Diskussionen im Scipionenkreis, sozusagen das *coram Polybio*, wie Cicero sagt, sehen.

Heidelberg

HANS ARMIN GÄRTNER

³⁷ Zur Zeit des Polybios war die politische Wirklichkeit im griechischen Osten durch die Monarchien der Diadochen und durch Städtebünde, nicht mehr durch souveräne Poleis bestimmt. Seine Theorie steht in der Nachfolge von Platon und Aristoteles, zu deren Zeit eine viel buntere Palette von Verfassungsformen existierte; insofern hat sie anachronistische Züge. Es dürfte aus der politischen Situation seiner Zeit erklärbar sein, daß ihn vor allem das Verhältnis von Herrscher und Volk interessierte und wie die Herrscher das Volk am besten führten. H. Strasburger hat in seiner Heidelberger Akademieabhandlung *Zum antiken Gesellschaftsideal*, SBHeid 1976 (4), die Bedeutung des Königtums als Ideal einer patriarchalischen Gesellschaftsform ausführlich dargestellt. Er weist darauf hin, daß spätestens seit dem 4. Jh. v.Chr. die Beschäftigung mit dem idealen Königtum in philosophischen Traktaten wieder neu belebt wird. – Politischer Partner des Königtums ist das Volk, die Menge, und die endgültige Ausbildung der Wertvorstellungen beim Volk geschieht ja auch nach Polybios VI 8 ff. unter dem Königtum. Dem Entstehen des Königtums und dem Verfall des Volkes widmet er in seiner Beschreibung der Anakyklosis den breitesten Raum.