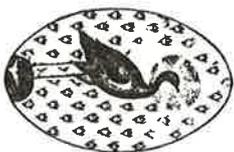


# PALINGENESIA

MONOGRAPHIEN UND TEXTE  
ZUR KLASSISCHEN ALTERTUMSWISSENSCHAFT

BEGRÜNDET VON  
RUDOLF STARK †

BAND IV



UNA EST QUAE REPARRET SEQUE IPSA RESEMINET ALIIS:  
ASSYRII PHOENICIA VOCANT

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN  
1969

*Op. Stark 5*

# POLITEIA und RES PUBLICA

BEITRÄGE  
ZUM VERSTÄNDNIS VON POLITIK, RECHT UND STAAT  
IN DER ANTIKE

DEM ANDENKEN  
RUDOLF STARKS  
GEWIDMET

HERAUSGEGEBEN VON  
PETER STEINMETZ



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN  
1969

Klassisch-Philologisches Seminar  
der Universität  
8001 Zürich Florhofgasse 11

Erziehung in einer aristokratischen Verfassung wäre somit die Erzielung dieser Beschaffenheit der Regierten, welche freilich zugleich ihre konstante Unterlegenheit gegenüber der durch ihre *ἀρετή* führenden Schicht bedeutet<sup>80</sup>. Dann wird das *δυναστεύει δεσποτικῶτατα* gewährleistet sein, welches die natürliche Koordinierung von Regierten und Regierten voraussetzt<sup>81</sup>.

*Korr.-Zusatz:* Die oben, S. 155 Anm. 21 angekündigte Darstellung von ALDERS ist inzwischen unter dem Titel „Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum“ in Amsterdam 1968 erschienen. Darin Abschnitt „VIII. Aristoteles“ S. 54–69.

<sup>79</sup> Vgl. zu der Überlieferung des Passus 88a10–15 DREIZENHNER a. a. O. S. 21, 23f. und Vf., SB Wien 1965 S. 225–228.

<sup>80</sup> Im Wunschstaat freilich kommt es zu einer Angleichung der jeweils Regierten an die jeweils Regierenden, wie die Tatsache der Alternation, vgl. VII 9, 1329a2–17, zeigt.

<sup>81</sup> Vgl. was der Philosoph über die Oligarchie und die Demokratie V 9, 1310a19–22 sagt: ἐστὶ δὲ τὸ παραδεδεσθαι πρὸς τὴν πολίτειαν οὐ τοῦτο, τὸ ποιεῖν οὐκ ὑπερβολῶς οὐδὲ ἀνεπαρκῶς ἢ οἱ δημοκρατικῶν βουλόμενοι, ἀλλ' οὐκ ὀρθῶτα οὐδὲ μὲν ὑπεραρετῶν οὐδὲ ὑποκαταστάτων. Über „das wichtigste Mittel zur Bewahrung im allgemeinen“, „die Erziehung im Geist der betreffenden Verfassung und zu dieser Verfassung“, RYFFEL a. a. O. S. 166, BARKER a. a. O. S. 233<sup>23</sup>, 234 Note TT. WEIL a. a. O. S. 50, 364.

FRITZ STEINMETZ (SAARBRÜCKEN):

## STAATENGRÜNDUNG – AUSSCHWÄCHE ODER NATÜRLICHEM GESELLIGKEITSDRANG?

ZUR GESCHICHTE EINER THEORIE

### I

Zur Entstehung des Staates führt Cicero an der bekannten, leider nur fragmentarisch überlieferten Stelle des ersten Buches *De re publica* folgendes aus: nicht so sehr die *imbecillitas* der Menschen sei die erste Ursache für deren Zusammenschluß, sondern vielmehr *naturalis quaedam hominum quasi congregatio*; die Natur des Menschen vertrage es nicht, auch bei Überfluß an allem Lebensnotwendigen, daß er als Einzelwesen existiert (*rep.* I, 25, 39). Zwei mögliche Ursachen werden also für die Staatsentstehung genannt, die Schwäche oder der Mangel des Individuums bzw. der natürliche Geselligkeitstrieb der menschlichen Art.

Daß hier der Stoiker Panaitios von Rhodos in der Maske des Scipio Africanus der letzteren Ursache den Vorrang gibt, kann heute als sicher gelten<sup>1</sup>. Er zeigt sich als Mann des Ausgleichs, der nicht rigoros nur die These einer *naturalis congregatio* verhöht, sondern das *imbecillitas*-Motiv durchaus gelten läßt. In anderem Zusammenhang tritt es sogar noch stärker in den Vordergrund: *nam, etsi duce natura congregantur homines, tamen spe custoditae rerum suarum verbum praesidia quaerunt (off.* II, 21, 73ex). Auch in der Motivierung der Freundschaft begegnet uns bei Panaitios der Widerstreit von *imbecillitas* und *natura*: *utrum propter imbecillitatem atque inopiam desiderata sit amicitia . . . an esset hoc quidem proprium amicitiae, sed antiquior et pulchrior et magis a natura ipsa profecta alia causa (Lael.* 26)? Die bereits aus der Frage-

<sup>1</sup> Von K. BÜCHNER, *Die beste Verfassung*, Studi ital. di filol. class. N. S. 26 (1952), S. 97 bestritten, (zuletzt wiederum in *Studien zur römischen Literatur* VI, Cicero und Panaitios, Wiesbaden 1967, S. 84), wurde diese Theorie ausführlich begründet durch R. STRAK, *Ciceros Staatslehre*, La Nouvelle Cléo 6 (1954), S. 56–69 und bestätigt durch E. PARNKE, *Studien über Ciceros Kenntnis und Benutzung des Aristoteles und die Herkunft der Staatslehre* *rep.* I, 39, Diss. Freiburg 1962.

<sup>2</sup> Ciceros *Laelius* enthält die im zweiten Buch *repi* τῶν καθήκοντος entwickelte Freundschaftslehre des Panaitios, vgl. Vert., *Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros „Laelius de amicitia“*, Diss. Saarbrücken 1966 (= *Palingenesia* 3, 1967); zur Stelle S. 39–59; 1978. F. WENIGER hält in seiner *Rez.* (*MusHelv* 24 (1967), S. 245) des Verfassers These zwar für „bloße Vermutung“, letzterer glaubt jedoch nach wie vor, hinreichende „Anhaltspunkte“ dafür gefunden zu haben, daß Cicero eine Parodie über die Freundschaft aus *repi* τῶν καθήκοντος monographisch ausgestaltet hat (S. 189–195).

formulierung abzulesende vorsichtige Behandlung des Gegenstands zeigt sich auch in der Lösung; das *natura-φύσις*-Motiv bleibt für Panaitios prävalent: *sic et utilitates ex amictia maxime capiuntur* — worauf natürlich jegliche *imbecillitas* spekuliert — *et erit eius ortus a natura quam ab imbecillitate gravior et verior* (Lael. 32).

Wenn Panaitios demnach die *φύσις* hervorhebt und sie gegen rein utilitaristische Erwägungen aus der Sicht der *imbecillitas-ἀσθένεια* vorsichtig abgrenzt, so bewegt er sich ganz im Rahmen stoischer Gedankengänge. Fin. III, 19, 62ff., wo Cicero einen Abriß der stoischen Ölkeoslehre gibt, wird ebenso wie *rep.* I, 39 aus der Unfähigkeit des Menschen, in der Einsamkeit zu existieren, die Erkenntnis abgeleitet, *nos ad concinnationem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos* (III, 20, 65). Aus dieser natürlichen Gemeinschaft folgt erst sekundär der Nutzen: wie wir unsere Glieder gebrauchen, ehe wir wissen, *cuius ea causa utilitatis habemus, sic inter nos natura ad civilem communitatem (κοινωνία πολιτικῆ) coniuuncti et consociati sumus* (III, 66)<sup>3</sup>.

Der Gegensatz zwischen *ἀσθένεια* und *φύσις* spricht schließlich aus *off.* I, 44, 157/8. Cicero handelt ab I, 43, 152 in Abkehr von der bisherigen Quelle über die *contentio* zweier *honestas, qui locus a Panaetio est praetermissus*. Er kommt I, 157 auf die *hominēs . . . natura congregati* zu sprechen und verweist auf das Beispiel der *apum examina . . . congregabilia<sup>4</sup> natura*. Wesentlich schärfer als etwa Panaitios an den oben zitierten Stellen wendet er sich I, 158 gegen solche, die *propter necessitatem vitae* die Menschengemeinschaft sich bilden lassen. Nach REINHARDT<sup>5</sup> wertet Cicero *off.* I, 152–161 Material aus Poseidonios, in kritischer Auswahl, wie man aus I, 159 schließen kann. Die scharfe Polemik gegen die *ἀνθρώπων*-Position wird man demnach Cicero selbst zuschreiben; Poseidonios hat die Not des noch in keiner Gemeinschaft lebenden Menschen ernstgenommen, zugleich aber, wie das Bild vom Bienenstaat zeigt, die Auffassung seines Lehrers Panaitios geteilt<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> M. SCHÄFER, *Ein frühmittelstolisches System der Ethik bei Cicero*, Diss. München 1934, S. 251 hat auch in diesen Ausführungen „zum Problem der Staatenbildung“ eine „Ablehnung der *ἀσθένεια*- und *χρεία*-Theorie zugunsten der *naturalis concinnatio*“ gesehen.

<sup>4</sup> Der *Terminus congregati* bzw. *congregabilis*, bei den Bienen am Platze, mußte *rep.* I, 39 als *quaedam hominum quasi congregatio* abgemildert, fin. III, 65 durch *conuinctio congregatioque hominum* erläutert werden. In den griechischen Vorlagen stand hier vermutlich *συγκρατούς*, vgl. im wörtlichen Sinne Polyb. VI, 5, 7 (τὸς ἀσθενεῖς) συγκρατάσθεαι und mehr bildhaft Plat., *Polit.* 268c/275a ἀσθενεῖν κτλῆν (ferner *Nom.* III, 680e und Zenon SVF I 262).

<sup>5</sup> RE XXII, Poseidonios, Sp. 771.

<sup>6</sup> U. Anm. 36; zur Formulierung *hominēs . . . natura congregati* (*off.* I, 44, 157) vgl. Nemesios, *nat. hom.* 19: φύσις γὰρ συγκραταστῶν καὶ πολιτικῶν ζῴων γέ-

Die ersten Gemeinschaftsformen (*coetus*) stellt sich Panaitios anscheinend als Nomadenhorden vor, diese Verbände werden selbsthaft, bauen Häuser auf geeignetem Gelände, ergänzen die natürlichen durch künstliche Befestigungen und bezeichnen das Ganze als *πόλις* (*oppidum vel urbs*), die charakterisiert ist durch Heiligtümer und öffentliche Plätze (*rep.* I, 26, 41)<sup>7</sup>. Soviel läßt sich über des Panaitios Theorie der Staatsentstehung noch verifizieren; daß er, um den natürlichen Geselligkeitsdrang anschaulich zu machen, *a prima congregatione maris et feminarum, deinde a progenie et cognatione* ausging, lassen polemische Äußerungen *Scipios rep.* I, 24, 38 erkennen<sup>8</sup>.

## II

Damit werden wir auf das grundlegende Kapitel der aristotelischen *Politik* verwiesen, aus dem auch das oben zitierte Wort vom *ζῴων πολιτικῶν* letztlich herstammt. Zunächst soll jedoch eine Stelle behandelt werden, die deutlich von der Spannung zwischen Nutzen und natürlichem Gemeinschaftsstreben geprägt ist, *pol.* III, 6, 1278b 19ff. Aristoteles erinnert hier unter dem Thema *τινός γένος συνέστηκε πόλις* (b 15/6) an seine Ausführungen in *pol.* I, 2, die zu dem Ergebnis führten, *ὅτι φύσις μὲν ἔστιν ἀνθρώπος ζῴων πολιτικῶν*. Die Menschen, so fügt er erläuternd hinzu, *καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς πρὸς ἀλλήλων βοήθειας οὐκ ἔκαρτον ὀρέσονται τοῦ συζῆν* (b 20); damit kongruiert wiederum recht exakt die Formulierung (*genus hominum*) *via generatum, ut ne in omnium quidem rerum affluen<tia in summa solitudine vitam agere vellet*> bei Cicero-Panaitios<sup>9</sup>.

Die gleiche Auffassung vertritt übrigens schon Platon in den *Gesetzen* zum Thema: *πολιτικῆς δὲ ἔργον τίνα τὸς φύσει γέγονέναι* (*Nom.* III, 676a). Die Menschen, in nur geringerer Zahl großen Naturkatastrophen entkommen, waren anfangs einander freundlich gesinnt, sie bedurften keiner gegenseitigen Hilfe, *οὐδ' ὑπὸ τειλεῖς ἀντιράζόμενοι δίκαιοι ἔσονται ἐγγύοντο* (679b). Unter diesen idealen Bedingungen finden sie sich ganz von selbst allmählich in größeren Verbänden zusammen (681 a/b).

γὼναι ὁ ἀνθρώπος. Weitere stoische Belege bei J. KARL, *Die Lehre der Stoiker vom Staat*, Diss. Erlangen 1913, S. 8/9.

<sup>7</sup> Dies erinnert an typisch hellenistische Städteplanung: Gegenstand philosophischer Erörterung ist sie bereits bei Platon, *Nom.* VI, 778bff. und in kritischer Weiterbildung bei Arist., *pol.* VII, 11/12.

<sup>8</sup> *Nec vero . . . ita disseram de re tam illustri tamque nota, ut ad illa elementa resobear, quibus uti docti homines his in rebus solent*. Es ist ganz offenkundig: Cicero hat . . . *docti homines*, griechische Gelehrte, vor Augen . . . Dadurch, daß er sich von ihnen absetzt . . . gibt er gleichzeitig einen Hinweis auf die Quelle“ (PANKKE (o. Anm. 1), S. 114).

<sup>9</sup> *Rep.* I, 25, 39; vgl. Anm. 2), S. 45.

Das Moment des Nutzens tritt dabei ganz in den Hintergrund. Aristoteles trägt ihm jedoch Rechnung:  $\delta\theta\ \mu\eta\nu\ \delta\lambda\lambda\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\iota\nu\eta\ \sigma\upsilon\nu\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\upsilon\nu\ \sigma\upsilon\nu\lambda\upsilon\epsilon\iota$  (*pol.* III,6,1278 b 21/2). Der Gemeinnutzen ist aus das Telos der Polis, das  $\zeta\eta\nu\ \kappa\alpha\tau\omega\delta\epsilon$ <sup>10</sup>, orientiert. Insofern kann er sogar mit dem  $\delta\kappa\alpha\iota\upsilon\upsilon$  identifiziert werden (N. E. VIII,11,1160 a 13<sup>11</sup>). Hier erkennt Aristoteles ausschließlich dem  $\sigma\upsilon\nu\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\upsilon\nu$  eine Bedeutung bei der Bildung der  $\tau\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\eta\ \kappa\omicron\upsilon\omega\nu\lambda\iota\alpha$  zu (1160 a 11), die er mit anderen  $\kappa\omicron\upsilon\omega\nu\lambda\iota\alpha$  (Seeleute; Kriegskameraden; Phylen- und Demengemessen) und deren partiellen Nutzeffekten kontrastiert.

Schließlich kann auch eine Art elementaren Nutzens einen Zusammenschluß  $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \zeta\eta\nu\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\chi\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \mu\omicron\upsilon\tau\iota\upsilon\epsilon\nu$  (*pol.* III,6,1278 b 24/5). Das Leben an sich stellt einen Selbstwert dar und wird im Staatsverband gegen äußere Gefahren geschützt. Damit hat sich Aristoteles weitgehend dem Standpunkt der Vertreter einer  $\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\alpha\tau$ -Theorie angenähert, von denen noch zu sprechen sein wird. Wesentlich für unsere Betrachtung ist, daß Aristoteles beide Motive sieht, das natürliche Streben nach  $\sigma\upsilon\zeta\eta\nu$  und das  $\sigma\upsilon\nu\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\upsilon\nu$ <sup>12</sup>, eben diese Prinzipien kommen auch in den Ausführungen *pol.* I,2 zum Tragen.

Sie sind von der teleologischen Betrachtungsweise geprägt. Die Polis ist  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ , weil auch die kleinsten Gemeinschaftsgebilde, aus denen sie gewachsen ist, Ehebund — Hausgemeinschaft — Dorf,  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$  sind (*pol.* I,2,1252b 30<sup>13</sup>). Diese Entwicklung ist nicht etwa im Sinne einer Kulturgeschichte historisch gesehen. Aristoteles konstruiert vielmehr reflektierend die nächst größere Form aus dem Zusammenschluß der vorhergehenden. Am Ende der Reihe steht als Telos die Polis (1252b 31); das Telos wiederum ist ganz allgemein identisch mit der  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ .

Daß Aristoteles bei diesen abstrakt-theoretischen Erörterungen kulturhistorische Darstellungen seiner Vorgänger berücksichtigt, zeigen wenn auch spärliche, so doch evidente Reflexe aus Platons Alterswerk<sup>14</sup>. Jedoch ist alles dem teleologischen Gesichtspunkt untergeordnet, wir erfahren zu unserem Thema nur, daß die Menschen  $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\omicron\nu$  zerstreut

<sup>10</sup> Zum Begriff des  $\kappa\alpha\tau\omega\delta\epsilon$  ( $\epsilon\theta\eta$ )  $\zeta\eta\nu$  vgl. *pol.* III,9,1280b 39f.

<sup>11</sup> Dieselbe Gleichsetzung auch *pol.* III,12,1282 b 17.

<sup>12</sup> Eine überraschende Nachwirkung hat die Junktur in einer ganz evidenten Interpolation bei Strabon IX,3,5 p. 419 (Beschreibung der Orakelstätte in Delphi):  $\kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \kappa\alpha\tau\omega\ \tau\omicron\lambda\epsilon\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\eta\epsilon\sigma\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\omega\ \acute{\epsilon}\theta\eta\sigma\iota$ ,  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\delta\ \kappa\omicron\upsilon\omega\nu\kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\epsilon\varsigma$ ,  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \tau\epsilon\pi\acute{\alpha}\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\nu\ \chi\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\mu\upsilon$ .

<sup>13</sup> Vgl. *pol.* I,2,1252a 28–30; 1252b 13; 1252b 17.

<sup>14</sup> Im Zusammenhang mit der königlichen Verwaltung der Dörfer zitiert Aristoteles, wie üblich abkürzend, 1252b 22 Homer, *Od.* 9,114/5. Ausführender begegnet das gleiche Zitat in dem bereits genannten Abriß einer Kulturgeschichte bei Platon, *Nom.* III,680b. Es illustriert das Leben des Sippenverbandes der Frühzeit, der  $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$ . Ihre Glieder sind  $\tau\alpha\tau\epsilon\rho\nu\omicron\mu\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\upsilon\tau\omicron\iota$

siedelten, daß diese Siedlungen sich zur Polis zusammenschlossen, daß diese ersten  $\tau\omicron\lambda\epsilon\iota\varsigma$  wie Haus und Dorf unter königlicher Herrschaft standen (1252 b 19 ff.)<sup>15</sup>. Dem Nutzen wird einzig bei der Entstehung der Polis Raum gegeben:  $\gamma\gamma\upsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\tau\eta\ \mu\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \zeta\eta\nu\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\chi\epsilon\nu$  (1252 b 29, wie oben *pol.* III, 6, 1278 b 24/5); er spielt jedoch im Rahmen der Physis-Telos-Spekulation eine untergeordnete Rolle:  $\delta\theta\alpha\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\ \zeta\eta\nu$  ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\chi\epsilon\nu$ )<sup>16</sup>.

Die Betonung des  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ -Gedankens führt in *pol.* I,2 zu einer recht aufschlußreichen Stellungnahme. Als Illustration für die Naturanlage des Menschen zum  $\zeta\eta\omega\nu\ \tau\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\omega}\nu$  bringt Aristoteles ein Beispiel aus dem Tierreich, den Staat der Bienen<sup>17</sup>. Allerdings ist der Mensch  $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  als andere Lebewesen  $\tau\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\omega}\nu\ \zeta\eta\omega\nu$  (1253 a 7/8). Er allein besitzt den  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , mit dessen Hilfe er sich über Nutzen und Schaden, Recht und Unrecht verständigt (1253 a 14/5). Das Tier kann mittels seiner  $\phi\omega\nu\eta$  nur Lust- und Schmerzgefühle ausdrücken, der Mensch hat ein spezifisches Empfinden für Gut und Schlecht, Recht und Unrecht. Und erst eine solche Gemeinschaft  $\tau\omicron\upsilon\epsilon\iota\ \omicron\iota\kappa\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\lambda\alpha\nu$  (1253 a 18).

Mit dem Logos kommt offenbar ein neues Moment in die Erörterung, geschieht eingeführt mit dem Satz  $\delta\theta\delta\epsilon\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \dots\ \mu\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\nu\ \eta\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\epsilon\iota$ , und man verweist auf ähnliche Ausführungen bei Isokrates, *Nik.* 6<sup>18</sup>. Der Physis-Gedanke fehlt hier zwar, um so größere Bedeutung ist dem Logos zugemessen. Er führt zum Zusammenschluß der Menschen, Gründung von  $\tau\omicron\lambda\epsilon\iota\varsigma$ , Gesetzgebung und Erfindung der  $\tau\epsilon\gamma\gamma\alpha$ . Ohne Logos ist ein Leben im Staatsverband unmöglich, er setzt die Norm für Recht und Unrecht, für Schlecht und Gut (*Nik.* 7). Auch hier bleibt es bei allgemein gehaltenen Aussagen. Aristoteles erschienen sie jedoch so gewichtig, daß er sich genötigt sah, sie mit der Physis-Teleologie von *pol.* I,2 zu verbinden<sup>19</sup>.

$\kappa\alpha\iota\ \beta\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\omega\nu\ \tau\alpha\tau\acute{\omega}\nu\ \delta\epsilon\kappa\alpha\iota\omicron\tau\alpha\tau\eta\nu\ \beta\alpha\tau\alpha\lambda\epsilon\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  (680e). Sie stellt die Vorform der  $\tau\omicron\lambda\epsilon\iota\varsigma$  (681a) dar und entspricht somit der aristotelischen  $\kappa\acute{\alpha}\mu\eta\tau$ .

Deren Bestimmung als  $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\alpha\ \omicron\iota\kappa\tau\iota\varsigma$  (1252b 17) erinnert wiederum an *Nom.* VI,776a (Gründung eines neuen Hausstandes durch junge Eheleute,  $\omicron\iota\omega\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\omega\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ).

<sup>15</sup> Vgl. vorige Anm. und *pol.* III,14,1285b 3ff. über das Königtum  $\kappa\alpha\tau\omega\ \tau\omicron\lambda\epsilon\iota\varsigma\ \eta\pi\alpha\upsilon\kappa\omega\delta\ \chi\epsilon\theta\omicron\nu\varsigma$ , ferner *Thuk.* I,13,1.

<sup>16</sup>  $\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\nu\ \tau\omicron\lambda\epsilon\iota\omega\varsigma\ \tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon\ \zeta\eta\nu$ , *pol.* III,9,1280b 39.

<sup>17</sup> Vgl. *Arist.*, *hist. an.* I,1,488a 7ff. über  $\tau\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\ \zeta\eta\omega\alpha$ , zu denen auch der Mensch gezählt wird. Das natürliche „Staatsstreben“ der Bienen kehrt wieder in stoischem Zusammenhang (Cic., *fin.* III,19,63; off. I,44,157 nach Posidonios, o. S. 182), schließlich bei *Vergil. Georg.* IV,153ff. und *Plut., an seni resp.* ... c. 1,783f.

<sup>18</sup> Vgl. die Formulierung 1253a 14:  $\delta\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\acute{\omega}\ \delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \sigma\upsilon\nu\alpha\rho\acute{\epsilon}\sigma\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \beta\lambda\alpha\phi\epsilon\theta\acute{\epsilon}\nu$ , mit *Nik.* 6: ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  =)  $\tau\epsilon\iota\beta\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu\ \tau\epsilon\pi\acute{\alpha}\iota\ \eta\mu\acute{\iota}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\epsilon\pi\iota\ \acute{\alpha}\nu\ \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\gamma\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu$ .

<sup>19</sup> Die Bedeutung des  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  als Verständigungsmittel im Staatsleben bzw. in der Gesetzgebung hätte Aristoteles auch bei Xenophon, *Mem.*

Von *pol. I, 2* führt nun eine direkte Linie zu Panaitios, für den die *prima causa coeundi* ebenfalls in der *natura* wurzelt (*rep. I, 25, 39*). Wenn er dabei *a prima congressione maris et feminae* ausging, so kongruiert dies aufs beste mit *pol. I, 2, 1252 a 24–30*. Leider beschäufte sich Scipio mit Rücksicht auf seinen sachkundigen Hörerkreis nicht näher mit diesen *elementa* (*rep. I, 38*). Wie Panaitios sie dargestellt hat, läßt sich aber aus dem einschlägigen Kapitel seiner ‚Ethik‘ (bei Cic., *off. I, 16, 50ff.*) ablesen.

Er stellt eine Stufenfolge der verschiedenen Gemeinschaftsformen auf und charakterisiert die *societas propinqua* als Konzentrat aus der allgemeinen, umfassenden Menschengemeinschaft (*off. I, 17, 53*). Seine Wurzel hat der Verwandtenverband im natürlichen Arterhaltungs-trieb<sup>20</sup>. Er führt zunächst zur *prima societas in ipso coniugio*, über die Kinder zur Hausgemeinschaft, entsprechend dem aristotelischen *oikos* (1252 b 14). Bereits dieses Gebilde soll als *principium urbis* (*ἄρχη τῆς πόλεως*) bzw. *quasi seminarium rei publicae* (*off. I, 54*)<sup>21</sup> gelten. Zur eigentlichen *origo rerum publicarum* kommt es erst nach Ausbildung weiterer Verwandtschaftslinien<sup>22</sup>. Von dieser *progenies et cognatio* ist

IV, 3, 12 finden können; die Abhängigkeit von Isokrates läßt sich aber außer durch die angezeigte inhaltliche Übereinstimmung durch äußere Indizien stützen. Isokrates wiederholt den ganzen Abschnitt Nik. 5–9 (etwa 368 v. Chr.) wörtlich in der *Antidosisrede*, 253–257 aus dem Jahre 363 v. Chr. Diese Schrift kannte Aristoteles genau; sie steht in einer Polemik zwischen dem Rhetor und dem Philosophen, die mit einem „Angriff auf das Bildungsprogramm des Isokrates“ im aristotelischen „Protreptikos“ anhebt (vgl. R. STARK, Aristotelesstudien, (Zetemata 8) München 1924, S. 16). Isokrates repliziert in der *Antidosisrede*, und Aristoteles antwortet wiederum, „in dem zur Politik überleitenden Schlußkapitel der Nikomachischen Ethik (K 10, 1180b 28ff.)“ (STARK, S. 14). *Pol. I* ist in der Übersicht dieses Kapitels über die großenteils vollendete ‚Politik‘ noch nicht erwähnt, also *pol. I, 2* in jedem Fall jünger. Die an sich polemische Grundhaltung gegenüber dem Rhetor hindert Aristoteles nicht daran, wichtige, von ihrem Verfasser einer wörtlichen Wiederholung gewürdigte Gedanken in die eigene Argumentation einzubauen.

Sie wirken übrigens noch in einem Abriß der Kulturgeschichte bei Cic., *rep. III, 2, 3* nach, der leider nur lückenhaft überliefert ist: (*mens*) ... *hominisque antea dissociatos iunctissimo inter se sermone vinculo coniungant*. Wir haben hier einen stoischen Zusammenhang, dem möglicherweise Gedanken des Poseidonios zugrunde liegen (u. Ann. 36).

<sup>20</sup> Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἑλλοῖς ἕως... φησὶν τὸ ἐπέσειναι, οἷον αὐτῶ, τοῦστῶν κατὰ τὴν ἔρεσιν, Arist., *pol. I, 2, 1252a 28*.

<sup>21</sup> Εἰταυτοῦ φησὶν, Arist., *pol. I, 2, 1252a 28*.

<sup>22</sup> Hier ergibt sich ein augenscheinliches Indiz für die Abhängigkeit des Panaitios von *pol. I, 2*. Wenn die Verwandten, *cum una domo iam capere non possunt, in alias domos tanquam in colonias exeunt* (*off. I, 17, 54*), so entspricht die Summe dieser Häuser der aristotelischen *κῶμη*, der *ἀστυκία οἰκίας* (1252b 16ff.).

auch *rep. I, 38* die Rede; Panaitios wird, so dürfen wir schließen, die Entstehung des Staates dort ähnlich eingeordnet haben wie im Hauptwerk *περὶ τοῦ καθ' ἑκαστοντος*<sup>23</sup>.

Daraus erhellt zugleich, daß Panaitios den natürlichen Geselligkeitstrieb der Menschen, der zur Staatsgründung führt, aus der Sicht des umfassenden Oikeiosis-Systems der *Stoa* versteht. Das Oikeiosisstreben hebt beim Individuum selbst an, pflanzt sich über Kinder, Verwandtschaft, Bürger<sup>24</sup> bis zur Menschengesellschaft fort und macht erst an der Grenze zum Tierreich halt. Es ist klar, daß diese Selbweise weit über die aristotelische Physis-Teleologie hinausreicht; für Aristoteles bildet die Polis das Telos<sup>25</sup>. Beide Philosophen gehen jedoch dem Prinzip der Physis den Vorrang vor einer mehr utilitaristisch orientierten Theorie der Staatsgründung, obwohl sie diese Konzeption durchaus gelten lassen. Immerhin hatte eine Herleitung des Staates aus der Schwäche des Individuums gute Gründe für sich, und so hat diese Lehre ebenfalls prominente Verfechter gefunden.

### III

Beginnen wir wieder mit *rep. I, 25, 39*. Hinter der hier angesprochenen Theorie, daß *imbecillitas* Ursache für die Gründung des Staates sei, steht offensichtlich Polybios<sup>26</sup>. Es trifft sich gut, daß Polybios VI, 5, 7 gerade die *ἀσθένεια τῆς φύσεως* der Menschen für deren Zusammenschluß verantwortlich macht. Er gebraucht dabei in bewußter Analogie zur Tierwelt die Wendung *εἰς τὸ ὀμόφυλον συνερέδωσθαι* (o. Ann. 4); die menschliche Staatenbildung erscheint ihm lediglich als Spielart des allen Lebewesen gemeinsamen Herdentriebes: *καθ' ἕτερον ἐπὶ τῶν ζῴων*. Wie die jeweils stärksten Stiere, Eber oder Hähne die Herde anführen, so herrscht in den ersten Menschenhorde, wer durch Kraft des Körpers und Wagemut der Seele (nicht etwa durch den Logos) die anderen,

<sup>23</sup> ΠΑΝΗΚΕ (o. Ann. 1), S. 118 zieht den (gleichen) Schluß, „daß Panaitios, wenn es von ihm... eine prinzipielle staatsphilosophische Untersuchung gab, dort gewiß ebenfalls die Stufen der Gemeinschaft von der kleinsten bis mindestens zum Staate hin berücksichtigt hat, zumal die zitierten Paragraphen genaue Kenntnis der aristotelischen Staatsanalyse... verraten.“

<sup>24</sup> Als einander *φύσει οἰκεῖν* bezeichnet diese auch Theophrast, *περὶ ἐπιδημίας* fr. 20\* PÖRSCHNER: τῶ τῆς τε γῆς καὶ τῆς τοῦ ἀλλόθουος ἄνθρωπος κοινότητι, er befähigt sich jedoch nur mit dem Faktum einer solchen Gemeinschaft, nicht mit Einzelheiten ihrer Entstehung.

<sup>25</sup> Vgl. KAROL (o. Ann. 6), S. 16–18; bereits Zenon hat den großzügigsten Rahmen der neuen Staatslehre abgesteckt (SVF I 262).

<sup>26</sup> Vgl. den Hinweis des Laelius *rep. I, 21, 34*, aus dem zugleich abzulesen ist, daß Panaitios, und nicht etwa Cicero, *rep. I, 39* die Gedanken des Polybios übermitteln (o. Ann. 2), S. 44; ΠΑΝΗΚΕ (o. Ann. 1), S. 110/1).

schwächeren übertrifft (VI, 5, 7/8). Ihr tierähnlicher Verband<sup>27</sup> wird als *φύρεως ἔργον ἀνθρώπων* erklärt; Panaitios hatte somit wohl Veranlassung, seinen in der Oikeisislehre wurzelnden Physis-Begriff von diesem mehr pragmatisch-naturwissenschaftlichen zu distanzieren. War ihm auch das Exemplum des tierischen Herdentriebes vertraut, so konnte er doch des Polybios radikale Gleichschaltung von Mensch und Tier nicht akzeptieren<sup>28</sup>.

TAEGER hat auf die eklektische Arbeitsweise des Pragmatikers Polybios aufmerksam gemacht<sup>29</sup>. Daß die primitiven Menschen in einem tierhaften Zustand lebten, sagen alle Kulturhistoriker; wenn Polybios diese Parallelität auf eine Art Herdenbildung der Urmenschen ausdehnt, bezieht er eine eigene Position<sup>30</sup> und fordert, vielleicht ganz mit Absicht, den Widerspruch des stoischen Lagers heraus. Den bei Panaitios noch vorsichtig formulierten Vorbehalt gegen die *ἀσθὲνεια*-Theorie baut sein Schüler Poseidonios zu folgender Polemik aus<sup>31</sup>: *non praecedit armenta degener taurus, sed qui magnitudine ac toris ceteros maris vicit, elephan-torum gregem excelsissimus ducit* (soweit stimmt er noch mit Polybios

<sup>27</sup> Τὸν ἀνθρώπων . . . ζῴων συναρπάζοντων (VI, 5, 9).

<sup>28</sup> Vgl. Cic., *Isael*. 81: *quodsi hoc apparatus in bestis . . . deinde ut requirant aique appetant, ad quos se adplicent eiusdem generis animantis*, so steht der Mensch doch auf weit höherer Stufe: *quanto id magis in homine fit natura.* (Vert. o. Anm. 2), S. 139/40).

<sup>29</sup> F. TAEGER, *Die Archäologie des Polybios*, Stuttgart 1922, S. 29. — Schon der Einsatz seiner Untersuchung τολαζ ὄν ἀρχαῖς λέγῳ καὶ τῶν φησὶ φέρου τὰς τολαρείας τῶν: (VI, 5, 4) erinnert im Wortlaut an Platon, *Nom.* III, 676a τολαρείας δὲ ἀρχὴν τῶν τῶν γένην γερωνέων; Auf Platon und „andere“ beruft sich Polybios VI, 5, 1 expressis verbis. Die Hypothese der Naturkatastrophen (VI, 5, 5/6), die alle Kulturgüter bis auf wenige Reste vernichten und eine (neue) Kulturentstehung auslösen, stammt ebenfalls aus *Nom.* III (vgl. auch F. W. WALBANK, *A historical commentary on Polybios*, Oxford 1957, S. 650/1; ferner H. RYFFEL, *Der Wandel der Staatsverfassungen*, *Noctes Romanae* 2, Bern 1949, S. 190–192).

<sup>30</sup> Zum *ἄνθρωπος* βίος gehört sonst das *σποράδιον* ἀκρίν, vgl. etwa Diod. I, 8, 1; III, 56, 3; Lukrez V, 931/2. Schon bei Platon, *Prot.* 322b fällt das Stichwort, ebenso bei Arist., *pol.* I, 2, 1252b 23, schließlich bei Poseidonios (Sen., ep. 90, 7: *sparsons*; vgl. Cic., *inuent.* I, 2, 2: *dispersos homines* bzw. *homines passim bestiarum modo vagabantur*). Vgl. W. SPOERER, *Spätellenenstische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959, S. 152–156 (Exkurs über den „tierähnliche(n) Zustand der Menschheit“); ferner W. THESSLER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Diss., Basel 1925 (Berlin 1965), S. 39/40.

<sup>31</sup> Dies um so mehr, als Polybios seine Vorstellungen konsequent vertieft hat: „die ganze Anaxikloisis der Verfassungen . . . mündet zum Schluß in einen Zustand der . . . Desorganisation, der deutlich an den „Urszustand“ erinnert. Es tritt dies in der Terminologie selbst klar hervor, wenn zur Bezeichnung dieses Zustandes die Begriffe „verhert“ und „tiephat“ gebraucht werden“ (VI, 9, 9; 10, 5), RYFFEL, a. O., S. 196 mit Anm. 355.

überein — aber:) *inter homines pro summo est optimum. Animo itaque rector eligebatur* (Sen. ep. 90, 4).

Aus diesem polemischen Ansatz entwickelte Poseidonios seine Lehre vom Ur-Königtum der Weisen<sup>32</sup>: *illo ergo saeculo quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Poseidonius iudicat. Hi . . . infirmorem a validioribus tuebantur* (ep. 90, 5). Die geistige Qualität des *sapiens-rex* hat das polybianische, mehr somatisch orientierte *ἀσθὲνεια*-Prinzip abgelöst, die Schwächeren werden nicht unterdrückt, sondern genießen den Schutz des Königs. Auch diese Art der Staatsordnung ist *φύσις*<sup>33</sup>, Poseidonios bleibt hier ganz im Rahmen der oben beschriebenen aristotelisch-panaitianischen Position: *primum mortuum . . . naturam incorrupti sequebantur*<sup>34</sup>, *eundem habebant et duem et legem, commissi melioris arbitrio* (ep. 90, 4). Wie dieser *melior* bzw. *magnus videlicet vir et sapiens* mittels *ratio* und *ortio* die anfangs widerstrebenden Primitiven „zusammenreibt“ und damit die eigentliche Staatsengründung vollzieht, schildert, ebenfalls nach Poseidonios, recht anschaulich Cicero, *inuent.* I, 2, 235.

Was Poseidonios mit seinem Antipoden Polybios verbindet, ist die Hypothese eines von Not und Gefahren bedrohten *ἄνθρωπος* βίος der Urmenschen noch vor jeder Art von Gemeinschaftsbildung. Das mühevoll Dasein der von den Naturkatastrophen Verschlonten (VI, 5, 5/6; 6, 8) kongruiert mit dem wenigen, was wir bei Seneca über die (*homines*) *sparsons et aut cavis tectos aut aliqua rupe suffossa aut caesae arboris truncis* (ep. 90, 7) erfahren. Der Urmensch ist auch nach Poseidonios ein Mängelwesen<sup>35</sup>, sein hartes Los wird erst durch das Eingreifen der

<sup>32</sup> Das schließt nicht aus, daß er, wie allgemein angenommen wird, dabei auf das demokratische Modell der *λόγικα* ἐκδόσε (B 30) zurückgriff.

<sup>33</sup> *Naturae est enim polioribus deteriora summiere*, ep. 90, 4. Dieser Satz läßt zwar den oben skizzierten Physis-Begriff des Polybios gelten: *mutis quidem gregibus aut maxima corpora praesunt aut vehementissima*, beschränkt ihn aber zugleich auf die Tierwelt; die Überlegenheit des Menschen basiert auf geistigen Qualitäten (vgl. REINHARDT, RE XXII, Sp. 807) — ein weiterer Hinweis dafür, wie Poseidonios aus der Kritik des Polybios die eigene Konzeption gewinnt.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu die Parallelen o. Anm. 6.

<sup>35</sup> In der Formulierung klingt in etwa noch die polybianische Vorstellung der Herdenbildung an: *vir sapiens . . . dispersos homines . . . congregat unum in locum et congregavit* (zum Terminus o. Anm. 4; 6); ebenso nach Poseidonios Thuse, I, 25, 62: *qui dissipatos homines congregavit et ad societatem vitae convocavit*.

<sup>36</sup> Seneca's Auseinandersetzung mit Poseidonios erlaubt noch Rückschlüsse auf dessen Darstellung des *rude saeculum* (ep. 90, 36): kein Schutz vor Kälte und Hitze (90, 16/7); Benachteiligung vor den Tieren durch eine *inimica natura* (90, 18). Dies erinnert an die *noverca natura* bei Cic., *rep.* III, 1, 1 (= Augustinus c. Jul. 4, 12, 60 t. X p. 612 Bern.), die den Menschen *corpore nudo, fragili et infirmo* in das Leben entläßt. Die hier und *rep.* III, 2, 3

sapiens gemindert. Ihr Wirken ist, der Situation der Primitiven entsprechend, ganz zweckbetont<sup>37</sup>; Poseidonios gesteht also der utilitaristischen Komponente bei der Staatsgründung durchaus ihre Bedeutung zu.

Wenn er die Ur-Staatsform als *regnum* bezeichnet, so entspricht dies altüberlieferter Tradition; schon Platon und Aristoteles sprechen vom Königtum der Frühzeit<sup>38</sup>. Auch Polybios geht von einer *monarchy* (VI, 5, 9) aus, diese ist aber ebenso natürlich-tierhaft wie die primitiven Menschenrotten<sup>39</sup>. Einziges Kriterium des Urherrschers ist die *ισχύς*<sup>40</sup>. Daß körperliche Vorzüge zum Herrscher qualifizieren, findet sich allerdings auch sonst belegt. So lesen wir bei Lukrez V, 1110ff., daß die Urkönige Land und Vieh nach Schönheit, Körper- und Seelenkräften verteilten, also wohl auch selber aufgrund solcher Qualitäten ihre Herrschaft ausübten (u. Ann. 50). Diesen Sachverhalt nimmt Lukrez aber noch nicht für die ersten Anfänge der Staatenbildung an, insofern steht Polybios mit seinen „Herden-Monarchen“ allein<sup>41</sup>.

erwähnte *mens* läßt auf stoische Grundlagen schließen, vielleicht ebenfalls Poseidonios (vgl. *Tusc.* I, 25, 62 über die *invenitio* bzw. *cogitatio*). Das charakteristische Stichwort *ηρωικός-βασίλειον* modo steht bei Cic., *invenit.* I, 2, 2.

Schließlich verweist man auf Nemesios, *nat. hom.* 18/9 (= *Patrologia Gr.* 40, 520/1), wo die mangelhafte Ausstattung des Menschen unter dem Druck der *χρεία* zur Ausbildung bestimmter *τέχναι* und *εργασίαι* führt. In wechselseitiger Ergänzung der Spezialisten bilden sich, *ὡς ἔργον* ... *τὰς τῆς ἀνάγκης ἀσφάλειας κερταίωματα*, die Polis. Φύσει γὰρ συνερχόμενοι καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴων ἕργων ὁ ἀβέβαιος (zur Stelle, deren Quellenwert unstritten ist, SPOERK, *Berichte*, S. 144/5 mit weiterer Lit.; zur Anthropologie des Poseidonios REINHARDT, RE XXII, Sp. 719—722).

<sup>37</sup> *Et utilia atque inutilia monstrabant* (Sen., *ep.* 90, 5); *sapiens . . . eos in animamque rem inducens utilem atque honestam* (Cic., *invenit.* I, 2, 2); zu Einzelheiten vgl. *ep.* 90, 20—25.

<sup>38</sup> O. Ann. 14/5; vgl. ferner Lukrez V, 1108ff.; Sallust, *Cat.* 2, 1.

<sup>39</sup> Πόλις μὲν οὖν κατασκευαία καὶ φυσικῶς συνίσταται μοναρχία (VI, 4, 7). Ergänzt durch Φυλός (VI, 6, 12), vgl. VI, 5, 7: ἀόριστον τὸν τῆς συμπατριῆς πόλιν καὶ τῆς φύσεως τὴν διαίτησιν . . . χαρακίτην.

Wie konsequent pragmatisch diese Konzeption ist, lehrt ein Vergleich mit Plat., *Nom.* III, 680e, eine Stelle, deren Nachwirkung bei Polybios wir bereits konstatierten (o. Ann. 29). Auch Platon gebraucht hier das Bild einer *ἀόριστη* — *καθάρως ὁνομαζέται*, der Herrschaftsanspruch des Ältesten gründet sich jedoch auf Erbtradition *ἐκ πατρὸς καὶ μητρὸς*.

Bei keinem anderen Autor finden wir die Parallele der „Leithammel“. Die traditionelle *βασιλεία*-Vorstellung kommt bei Polybios erst in der zweiten Phase der Staatsentwicklung zu ihrem Recht. Ihre Grundlage ist die erstmalige *ἐνορία* . . . *τοῖς καλοῖς καὶ δικαίοις* (VI, 5, 10). Jetzt verweert Polybios auch stoische Elemente (WARRANT (o. Ann. 29), S. 653); der Übergang vom tierhaften *μόνος* zum wahrhaften *βασιλεύς* (wederum stoischer Prägung, vgl. VI, 6, 11 mit SVF III 262, WARRANT, S. 655) vollzieht sich, *ὅταν παρὰ τοῦ*

Die Kulturgeschichte des Lukrez setzt wie die des Poseidonios mit dem *ηρωικός βίος* der Primitiven ein. Die erdentsprossenen Menschen sind jedoch robust und brauchen daher nur geringen Schutz gegen die Unbilden der Natur (V, 955—957). Lange Zeit *vulgaro vitam tractabant more ferarum*<sup>42</sup>. Für dieses Stadium schließt Lukrez jegliche Art von Gemeinschaftsleben aus (958/9). Daher sind die Urmenschen vor allem durch die wilden Tiere gefährdet (982—87; 990—93). Eine kausale Verknüpfung dieser Situation des Mangels und der Schwäche mit dem nachfolgenden Zusammenschluß in der Familie ist aber bei Lukrez nicht erkennbar.

Die Entdeckung des Feuers bestimmt diese erste Entwicklung zu einer geordneten Gemeinschaft, gleichzeitig mildert sich die ursprüngliche Wildheit (1011—18). Der Fortschritt erfolgt rein mechanisch, ohne Einwirkung etwa eines stärksten „Herdenführers“ oder eines *sapiens-rex*. Lukrez berücksichtigt offenbar den epikureischen Grundsatz, daß die Natur des Menschen aus sich heraus *πολλά καὶ παντοῖα ὄντο αὐτῶν τῶν προεργαίων δίδυμήναι τε καὶ ἀντιπαρθεῖναι* (D.I. X, 75)<sup>43</sup>. Der sanfteren Sinnesart des „Familiemenschen“ entspricht es dann auch, daß die Nachbarn sich untereinander nicht bekämpfen, sondern Vereinbarungen treffen (*amicitiem* . . . *inungere*, 1019; *foedera*, 1025), sich gegenseitig Prauen und Kinder anvertrauen, die Schwachen schonen<sup>44</sup>. In diesem Sippenverband erinnert das „vertraglich verankerte“ Prinzip das *non laedere non violari* (1020) an die epikureische Definition der Gemeinschaftstugend *δικαιοσύνη*<sup>45</sup>. Grundlage des Verbandes ist die Einsicht in seine Zweckmäßigkeit; anderenfalls hätte das *genus humanum* nicht fortexistieren können (1026/7)<sup>46</sup>.

Φυλὸς καὶ τῆς ἰσχύος μετὰλέβη τὴν ἡγεμονίαν ὁ λογισμὸς (VI, 6, 12; vgl. 6, 4/5 und RYFFEL (o. Ann. 29), S. 191, 351). Hier hätte Poseidonios keinen Grund mehr zur Polemik gehabt.

<sup>42</sup> V. 932. Die Verse 955/6 *sed nemora atque canos montis silvasque colant* / *et frutices inter condabant squalida membra* erinnern an die Schilderung des Poseidonios bei Sen., *ep.* 90, 7. Lukrez dürfte dessen Kulturgeschichte bekannt gewesen sein (u. Ann. 48), vielleicht hat er ihr die eine oder andere Anregung entnommen.

<sup>43</sup> Vgl. C. BARTLEY, *T. Lucreti Car'i de rerum natura libri sex*, Oxford 1950, Bd. III, S. 1484; „He does not revolt from the Epicurean idea, but gives it a more natural and human background“.

<sup>44</sup> Bei Polybios wurden sie von den Stärkeren unterdrückt, bei Poseidonios von den Weisen in Schutz genommen; hier sind sie, nach epikureischer Lehre, „juristisch“ gesichert.

<sup>45</sup> Vgl. *Rat. Sent.* 33: *δικαιοσύνη* — *συνθήκη τις ὄντι τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι*. *R. S.* 31: *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἐστὶ σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι*, ferner *R. S.* 32.

<sup>46</sup> Horaz bewegt sich ebenfalls in dieser utilitaristischen Vorstellungswelt, wenn er *sat.* I, 3, 98ff. ausführt, daß die Urmenschen sich mit allen Mitteln

Auf die eigentliche Stadtgründung kommt Lukrez erst nach der Schilderung der Sprachentstehung zu sprechen (V, 1105ff.). Während Horaz (vgl. Anm. 46) einen engen Zusammenhang zwischen beiden Kulturstadien sieht, legt Lukrez mehr Gewicht auf das Wirken gewisser hervorragender Einzelmenschen,

1107 *ingenio qui praestabant et corde vigebant.*

Sie treiben als Lehrmeister die Entwicklung der Kultur voran und gründen als Urkönige die ersten *urbes-πόλεις*<sup>47</sup>. Sie tragen Züge der poseidonischen Weisen-Könige<sup>48</sup>, zeichnen sich jedoch nicht so sehr durch den *animus*, als vielmehr durch körperlich-seelische Vorzüge aus: *ingenium* — *cor* — *facies* — *vires* (1107/12). Auch Vieh und Land verteilen sie

1111 *pro facie cuiusque et viribus ingenioque.*

Im ganzen erinnert dieses Bild an den „Monarchen“ des Polybios<sup>49</sup>, doch stehen hinter den Herrschaftskriterien *facies* und *vires* bzw. *ingenium* offenbar noch ältere Traditionen<sup>50</sup>.

bekämpften, weil sie noch nicht begriffen hatten, daß ein in Gerechtigkeit geordnetes Zusammenleben größere Vorteile bietet (die *utilitas* ist nämlich *vixit prope mater et aequa*, I, 3, 98; vgl. *Rat. Sent.* 36; 31). Erst die Entstehung *vixit prope mater et aequa*, I, 3, 98; vgl. *Rat. Sent.* 36; 31). Erst die Entstehung der Sprache beendet den destruktiven Urzustand (*more ferarum*, I, 3, 109) und ermöglicht Städtegründung und Gesetzgebung (I, 3, 104/5).

Die gleiche Themenfolge treffen wir bei Lukrez an: V, 1028ff. Sprache; V, 1105ff. Städte; dazwischen V, 1091ff. als Nachtrag Entdeckung des Feuers, das schon V, 1011/15 kurz eingeführt worden war.

<sup>47</sup> Charakteristikum dieser betagten Siedlungsplätze ist die *ars-ἀρχή*-*πόλις*, die Residenz des Königs. Der Blick des Autors konzentriert sich jetzt auf die *πόλις* als sichtbaren Ausdruck eines in sich geschlossenen Staatsgefüges (vgl. o. S. 183 zu Panathios).

<sup>48</sup> Vgl. Lukrez V, 1105/6: „*hi vicium vitamque priorem / commutare novis monstrabant rebus et igni mit Sen., ep. 90,5: hi... utilia atque multa monstrabant. Horum prudentia nequid deesse suis providebat.* Hierzu L. ROBERT, *Lucrèce de verum natura, Commentaire*, Bd. III (Paris 1962), S. 150–152.

<sup>49</sup> Dessen Haupt Eigenschaften *φύσις* und *ισχύς* lassen sich mit den lukrezischen Termini *cor/ingenium* und *vires* vergleichen (o. S. 190).

<sup>50</sup> Schon Aristoteles, *pol.* VII, 14, 1332 b 16ff. äußert sich kurz zur *ὑπερβολή* der Regierenden *τρόπον κατά τὸ σέλιξ... εἶτα κατά τὴν φύσιν* mit Verweis auf die Könige der Inder (b 24/5); noch knapper Platon, *Polit.* 301 e. Eine Bemerkung über Amtverteilung *κατὰ μέγεθος*, wie in Äthiopien, oder *κατὰ τάξιν* findet sich *pol.* IV, 4, 1290 b 4/5.

Ebenfalls in Äthiopien wähle man nach Herodot III, 20 den Größten und Stärksten zum König, nach Athen. XIII, 20, 566 e den Schönsten. BARRY, a. O., S. 1501 verweist auf den Bericht des Pomponius Mela über die Äthiopen: *mas est cui potissimum parent specie ac viribus legere*. So dürfen wir auch für Lukrez eine Bekanntheit mit diesem Topos vermuten.

In Lukrezens Kulturgeschichte bleiben sie nicht lange im Kurs, *cursum* und *divitiae* ersetzen sie, was Ruhmiger, Neid und Intrigen<sup>51</sup> und damit den Niedergang des Königtums zur Folge hat. Am Ende steht wieder eine Gesellschaft, in der jene Prinzipien des vertraglichen Rechts gelten<sup>52</sup>, die wir bereits bei den ersten Sippenverbänden als epikureische Normen konstatierten. So bleibt die Grundlage der lukrezischen Staatslehre im epikureischen Zweckdenken verankert<sup>53</sup>, bei der Entstehung des Staates unterscheidet der Dichter zwei Etappen: die Familien- und Sippenverbände bzw. die Polisgründung mit nachfolgender Metabolé zum Rechtsstaat.

#### IV

Zwei markante Stationen der Staatsentwicklung, wenn auch anderer Art, treffen wir schon bei dem Sophisten Protagoras an. Über seine Lehre informiert uns Platons gleichnamiger Dialog (*Prot.* 322 b–d)<sup>54</sup>. Die Menschen lebten anfänglich *σποράδην*, *πόλις* δὲ οὐκ ἦσαν. Sie unterliegen den ständigen Angriffen der Tiere, Protagoras gibt ausdrücklich die Begründung *διὰ τὸ πρῶτον ἀδυστέρετοι εἶναι* (322b). Damit gehört er in die Reihe der Verechter der *imbecillitas*-Theorie. Wenn er diese Schwäche in kausale Beziehung zur Staatsentstehung setzt, unterscheidet er sich von Lukrez, der die Unterlegenheit des Urmenschen gegenüber dem Tier ebenfalls in kräftiger Farben malt.

<sup>51</sup> Lukrez neigt zur Schilderung solcher Geißeln der Menschheit: *nee magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante* (V, 1135; vgl. III, 59–78). Er befindet sich dabei im Einklang mit der epikureischen Ethik, vgl. BARRY, a. O., S. 1500 mit Parallelen.

<sup>52</sup> Lukrez V, 1146–50; vgl. Horaz, *sat.* I, 3, 111: *inra inventa metu inuisti fatale necesses* mit typisch lukrezischem Versausklang. Zum folgenden V, 1151–60 vgl. *Rat. Sent.* 34/5; fr. 532 Us.

<sup>53</sup> Im Schlüsselwort zur Kulturentstehung V, 1448ff. zählt Lukrez die *nocentia*, *leges* neben den anderen Errungenschaften auf, welche *usus et in-pigrae simul experientia mentis* den Menschen lehrten. Vgl. hierzu den Exkurs „Not, Nutzen und Erfahrung als kulturbildende Kräfte“ bei SPERBER, *Berichte*, S. 144–48; für die epikureische Staatslehre fr. 524 Us.: *ἔτι δὲ τῆ... ἰσχύς... ἐν δὲ πόλιν τὸ καλόν, ἀλλὰ μὴ τὴν γέλιον, διὰ τὴν ἰσχύς, ἰσχύς; worauf K. REINHARDT, *Hekataios v. Abdera und Demokrit*, Hermes 47 (1912), S. 503 hinweist.*

<sup>54</sup> Einwände... gegen die protagoreische Provenienz von Prot. 322a“ hat kürzlich C. W. Müller, *Protagoras über die Götter*, Hermes 95 (1967), S. 144 als „gegenstandslos“ bezeichnet. In gleichem Sinne äußert sich I. LAVA, *Le doctrine di Protagora e di Democrito intorno all' origine dello stato*, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. 8, 5 (1950), S. 197, der ebenfalls eine (mehr äußerliche) Paralleltät der Berichte des Lukrez und des Sophisten hervorhebt.

Nach Protagoras resultiert sie aus der mangelhaften Ausstattung durch Epimetheus<sup>55</sup>. Während die körperlichen Defekte durch die von Prometheus verliehene *ένεργος σοφία* (321d) wettgemacht werden, suchen sich die Urmenschen in einer Art „Selbsthilfe“ durch Zusammenschluß — *κρίζοντες πόλει* — zum „Krieg gegen die Tiere“ zu rüsten<sup>56</sup>. Diese Notgemeinschaft steht auf keinem Fundament, durch gegenseitige *ζήλια* erschüttert, bricht sie wieder auseinander (322b).

Hier setzt nun die zweite Phase der Staatsgründung ein. Aber nicht das Band der Sprache oder ein allseits respektierter Kontrakt hält den Staat zusammen, sondern *δίκη* und *αἰδώς*, von Zeus selbst den Menschen gesandt (322c/d; vgl. 321 d 4/5). An dieser so bestimmten *τέχνη πολιτική* müssen alle Bürger gleichmäßig Anteil haben, es gibt keine Spezialisten wie bei den übrigen, von Prometheus geschenkten *τέχναι*. Alle können sie demnach lernen; Lehmeister ist Protagoras selber (319a).

In der Diskussion seiner jüngeren Zeitgenossen leben diese Gedanken in nüchterner Form<sup>57</sup>, z. T. auch in kritischer Modifizierung fort<sup>58</sup>. Platon selbst gibt im Mythos des „*Politikos*“ eine Darstellung, die in typischen Zügen mit jener des „*Protagoras*“ kongruiert (274b—d). Auch hier sind die *ἀδελφεὶς ἀνθρώπων* wehrlos den wilden Tieren ausgeliefert, *ἀνθρώποι καὶ ἄγενοι*, durch einen plötzlichen Rückschlag in Bedrängnis geraten — *διὰ τὸ μηδελίαν ἀνθρώπων χρεῖται πρότερον ἀνθρώπων*. Erst die *πάλαι λαθύνοντα παρά θεῶν δόξα*, Feuer und Fertigkeiten, lindern die Not. Die Staatsentstehung wird allerdings nicht mehr besonders von dem übrigen, *ἴσθατα τὸν ἀνθρώπων βίον συγκατασκευάζοντα*, unter-

<sup>55</sup> Diese Konzeption wird später von Poseidonios unter veränderten Aspekten wieder aufgenommen (o. Anm. 36), möglicherweise hat Demokrit als Vermittler gewirkt (u. S. 196).

<sup>56</sup> Zum Kampf gegen die Tiere vgl. SPOERRI, *Berichte*, S. 155, 22 und *Platon, Ausgewählte Schriften IV: Protagoras*, ed. W. NESTLE, Lpzg./Berlin 1931, S. 97.

<sup>57</sup> So bei dem Anonymus Iamblich (VS 89 6, 1): er geht von einem Zusammenschluß der Menschen *τῆ ἀνάγκῃ εἰκόντες* aus. Das Zusammenleben ist, sofern es in *δουλίᾳ* verharrt, noch unethischer als das ursprüngliche *καθ' ἑἴην*. Somit erlangen, wiederum unter *ἀνάγκῃ* und nicht etwa durch *Γεσchenk* des Zeus, *νόμος* und *δίκαιον* unter den Menschen ihre Bedeutung. Weitere Parallelen bei NESTLE, a. O., S. 98.

<sup>58</sup> Der Sophist Kritias (VS 88 B 25) neigt dazu, den primitiven *θηρωδὲς βίος* der Menschen, der nur die Macht der *λογὴς* (vgl. Polybios VI, 5, 9), keine Differenzierung von Gutem und Schlechtem kennt, vor der nachfolgenden Herrschaft der *δίκη-τίσις* höher zu bewerten, weil sie ihrerseits wieder die Hilfe eines künstlich geschaffenen Götterglaubens braucht. Vgl. ferner Moschon *fr. inc.* 6 (Nauck<sup>2</sup> p. 813).

<sup>59</sup> D. h. in den vorausgegangen „goldenen Zeiten“ des Kronos, vgl. 271 d—272 e.

schieden, muß aber involviert werden<sup>60</sup>. Ihr Motiv ist die im goldenen Zeitalter noch unbekannt *χρεία*. THEILER (o. Anm. 30), S. 80—82 hat gezeigt, wie an dieser Stelle „Plato die *ἀρχαία κατὰστασις* eines Kulturotheoretikers“ in den Mythos einbaut, und vermutet den Einfluß Demokrits. Jedoch enthält *Polit.* 274 b—d nichts, was nicht schon im „*Protagoras*“-Mythos steht, und dürfte somit diesem wohl in erster Linie verpflichtet sein.

Andererseits hat man auch *Rep.* II, 369 b/c mit Demokrit in Verbindung gebracht<sup>61</sup>. Wenn der Gegensatz zwischen Notwendigem und Verfeinertem auch häufiger begegnet<sup>62</sup>, so ist doch die von REINHARDT aufgezeigte Paralleltät mit B 144 in der Tat frappierend. Platon leitet im „*Staat*“ den ersten Impuls zur Gemeinschaft aus der mangelnden Autarkie des Einzelmenschen (*πολλῶν ὧν ἐπιθής*, 369 b) ab, auch hier ist *ἡ ἡμετέρα χρεία* Ursache des Zusammenlebens. Unter den Bedürfnissen steht an erster Stelle die Beschaffung der Nahrung *τοῦ εἰναί τε καὶ ζῆν ἐνεκα* (369 d). Diese Formulierung kehrt bei Aristoteles, *pol.* III, 6, 1278 b 24/5 wieder, eine Stelle, deren utilitaristische Färbung wir hervorheben haben. Sie erklärt sich nunmehr aus der aufgezeigten, noch vorplatonischen Tradition<sup>63</sup>. Wir dürfen bei der spärlichen Überlieferung wenigstens soviel festhalten, daß Demokrit den Anfang sowohl der *τέχνη* als auch des Staates aus dem Prinzip des *ἀνθρώπων* (B 144) bzw. der *χρεία* (*Rep.* II, 369 c) herleitete und somit wie Protagoras die Lehre vom Mangelwesen Mensch vertrat, das auf Staatsbildung angewiesen ist<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Denn zu Zeiten des Kronos *πολιτεῖαι τε οὐκ ἦσαν οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων*, *Polit.* 271 e, vgl. *Prot.* 322 a/b: *πόλις δὲ οὐκ ἦσαν*.

<sup>61</sup> REINHARDT (o. Anm. 53), S. 504/5 vergleicht Demokrit VS 68 B 144: *μουσικῆν ἄρα νεωτέραν εἶναι καὶ τῆν αἰτίαν ἀποδοῦναι λέγων μὴ ἀποκρίναι τῶν γράτων, ἀλλὰ ἐκ τοῦ πενήτωνος ἦδη γενέσθαι* mit *Rep.* II, 373 a/b, wo Platon unter Rückbezug auf 369 b/c das allmähliche Wachsen seiner Polis beschreibt und Einrichtungen einführt, *ἀ οὐκ ἐστὶν τοῦ ἀνθρώπου ἐνεκα* εἶναι ἐν ταῖς πόλεσιν, u. a. auch *οἱ περὶ μουσικῆν*.

<sup>62</sup> Vgl. etwa Arist., *met.* I, 1, 981 b 18; *pol.* IV, 4, 1291 a 2 oder ganz allgemein formuliert *τὰ ἐκ πενουσίας τῶν ἀνθρώπων βελτίω* (*top.* III, 2, 118 a, 6).

<sup>63</sup> Daß Aristoteles zumindest die Konstruktion der platonischen „*Politeia*“ τῶν ἀνθρώπων *χρεία* bekannt war, beweist eine kritische Stellungnahme *pol.* IV, 4, 1291 a 10 ff. Ebenfalls einen Widerspruch gegen diese Tradition enthält seine Äußerung *pol.* III, 6, 1278 b 20/1: *διὸ καὶ μὴδὲν δεόμενοι τῆς τρεῖς ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἐκάρτων ὀφείλονται τοῖς ἄλλοις*.

Auf die Darstellung der „*Nomoi*“ (III, 676 a ff.) trifft die Kritik nicht mehr zu; der alte Platon hat das Prinzip der *χρεία* aufgegeben.

<sup>64</sup> LANA (o. Anm. 54), S. 201—211 hat die schwierige Frage der Relation zwischen Demokrit und Protagoras von der Chronologie her untersucht und kommt nach einem eingehenden Studium der zeitgenössischen Quellen zu folgendem Ergebnis: „non si può mettere in dubbio la priorità di Protagora rispetto a Democrito negli studi sull' antropologia e sull' origine dello Stato“ (S. 211).

Unsere Vermutung wird dadurch gestützt, daß wir auch im frühen Schrifttum des Aristoteles Spuren des Fragmentes B 144 finden, so z. B. *pol.* VII, 10, 1329b 25–31: *τὰ μὲν γὰρ ἀνγκυαῖα τὴν ἡγεῖαν διδόντων εἰκόσ ἀστὴν*. Erst wenn das Lebensnotwendige vorhanden ist, entwickelt sich *τὰ εἰς εὐσυχυσίαν καὶ πεποισίαν*. Dieser allgemein formulierte Grundsatz wird explizit auf den Staat übertragen: *ὥστε καὶ τὰ περὶ τὰς πολιτείας ἀεὶ ἔχειν ἕγω τῶν ἄστων* (1329b 30), auch ihn hat also die *ἡγεῖα* hervorgerufen. R. STARK (o. Ann. 19), S. 96/7 hat den Einfluß des Demokrit auf Aristoteles kurz umrissen; „wesentliche Gedankengänge des dem Protreptikos, aber auch den Schulbüchern der Politik nahestehenden Schulbuchs der N. E. bedeuten eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Ethik Demokrits“. So wird man auch *pol.* VII, 10 in diese Einflusssphäre einordnen dürfen.<sup>65</sup>

## V

Wie Aristoteles versteht auch Diodor I,8,9 die *ἡγεῖα* als *διδοσικαλός* der Menschen. Dieser Grundsatz beschließt einen kurzen Abriss über Kulturentstehung, den man seit REINHARDTS o. Ann. 53 zitiertem Aufsatz immer wieder auf Demokrit zurückzuführen suchte<sup>66</sup>. Das Prinzip der Not bestimmt bei Diod. I,8,2 auch die Entstehung des Staates: von den Tieren bekrigt (o. Lukrez; Protagoras), schließen sich die Urmenschen in einem *ὁστυγία* (I,8,4) zu gegenseitiger Hilfeleistung zusammen, *ὑπὸ τοῦ συμμέροντος διδασχομένου*. Vorher lebten sie *ἐν ἀτάκτῳ καὶ θηριώδει βίῳ* (Kritias, o. Ann. 58) ... *στροφῶν* (o. Lukrez; Protagoras). Sie sind wie bei Protagoras und Demokrit Mängelwesen (*ἐπιτόνωος διδόντων*, I,8,5)<sup>67</sup>.

Bezeichnenderweise fehlt in *Rep.* II (nach Demokrit) der Hinweis auf den Kampf mit den Tieren und die Kulturschenke der Götter, worin gerade *Prot.* 322 und *Polit.* 274 übereinstimmen. An letzterer Stelle fallen die für Protagoras so typischen Termini *διδοχὴ καὶ τιθεσθαι* ins Auge. — Protagorischen Einfluß auch im „*Staat*“ konstatiert indessen FRYER (o. Ann. 29), S. 88, 226 und S. 106, 256 (mit weiteren Literaturhinweisen).

<sup>65</sup> Eine weitere Reminiszenz findet sich in *Prot.* fr. 8 Ross (= fr. 53 Rose), wo zwar der Staat nicht erwähnt, die Entwicklung des *πλοσοσεν* jedoch im Zusammenhang einer Kulturgeschichte gesehen wird: *τὰ περὶ τῆν ποσῆν καὶ τὸ εἶν παῶτον ἡναγκάοντο πλοσοσεν* (vgl. Plat., *Rep.* 369d), *εὐπορώσεν δὲ γενόμενι τὰς πρὸς ἡῶν ἐξενάσωντο τὰννα, ὅν μοναχὴν καὶ τὰς τοιαύτας, πασάσαντες δὲ τῶν ἀναγκάων ὁστος ἐπενεχίσαν πλοσοσεν* (vgl. *Rep.* 373a/b). Das Fragment ist bei I. DURANT, *Aristotle's Protreptikos*, Göteborg 1961 unter C 55: 2 (related texts) aufgenommen; der kulturgeschichtliche Überblick stammt nach DURANT letztlich aus der Frührschrift *περὶ πλοσοσεν* (Comment, S. 228).

<sup>66</sup> Er erscheint z. B. unter VS 68 als Fragment B 5.

<sup>67</sup> Die Gemeinsamkeiten des Diodortextes (I, 8) mit der Lehre des Protagoras stellt NESTLE (o. Ann. 56), S. 24 zusammen; er sucht, von REINH-

Es ist hier nicht der Ort, die zahlreichen Äußerungen zu den umstrittenen Diodorkapiteln I,7/8<sup>68</sup> um einen weiteren Traktat zu bereichern. Mit DAHLMANN<sup>69</sup> und SPOERER möchte ich die Rückführung von I,8 auf Demokrit ausschließen<sup>70</sup>. Wie aus den knapp angedeuteten Parallelen abzulesen ist, sind die Motive dieses Diodorkapitels weit gestreut; es handelt sich, wie schon SCHWARTZ<sup>71</sup> gesehen hat, um „einen Bericht, der dem allgemeinen Bildungsgut seiner Zeit entsprach“ (SPOERER, S. 163)72. Er ist einzig durch „eine ‚materialistische‘ Färbung“ charakterisiert.

HARDT<sup>73</sup> Ansatz ausgehend, damit eine „weitreichende Abhängigkeit des Demokritos von Protagoras“ zu erweisen. Zur chronologischen Seite des Problems o. Ann. 64; doch braucht das Gedankengut des Protagoras nicht unbedingt über Demokrit zu Diodor gelangt zu sein.

<sup>68</sup> Umfassend informiert das Literaturverzeichnis in SPOERERS „*Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*“ (o. Ann. 30), S. 254–274. Sein Werk zeichnet sich durch einen reichen Bestand an Primär- und Sekundärliteratur aus. Weniger überzeugt die These von G. FRIGERIOSDORFER, *Studien zu Poseidonios*, Sitz. Oster. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 232/5 (1959), S. 100–146, zu der SPOERER, *MusHelv* 18 (1961), S. 63–82 kritisch Stellung genommen hat. Auch O. GREGG kommt in der Rezension PRIS Rückführung von Diod. I, 7/8 auf Poseidonios nur mit Einschränkungen bzw. einer neuen Hypothese akzeptieren (Archiv f. Gesch. der Phil. 44 (1962), 98); nicht des Poseidonios eigene Lehre finden wir bei Diodor, sondern, „was er als allgemeine Anschauung irgendwelchen *δέρξια* zuschreiben für richtig hielt“. Der Diodortext „archaisiere“ nämlich und gebe „eine vorklassisch stilisierte Kosmogonie und Anthropogonie“.

<sup>69</sup> H. DAHLMANN, *De philosophorum Graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus capitula duo*, Diss. Leipzig 1928, S. 39/40: „*Itaque maxime cautum Eduardus Schwartz iudicium sequi quam cum Reinhardo ceterisque viris doctis sine argumentis firmis capitulum VIII Democriti doctrinae attribueret*“. — SPOERER, *Berichte*, S. 162: „Unter diesen Umständen halte ich es für sehr gewagt, Diodors Kulturgeschichte weiterhin mit Reinhardt über des Hektaios von Abdera Aigyptaka von Demokrit abhängen zu lassen“.

<sup>70</sup> E. SCHWARTZ, *Diodoros von Sizilien*, RE V (1903), Sp. 669/70.

<sup>71</sup> Daß Diodor zumindest seiner oben skizzierten Darstellung der Staatsentstehung (I, 8,2) ein Modell zugrunde legte, mit dem er bestens vertraut war, zeigt die von UKKULI-GYLLENBAND, *Griechische Kultur-Entstehungslehren*, Beilage zu H. 3/4 d. Archivs f. Gesch. der Phil. 36, Berlin 1924, S. 27, 15 bezogene Parallele I, 90, 1, die allerdings als „beste Unterlage für Reinhardts These“ entfallen muß (vgl. LAVA (o. Ann. 54), S. 193, 1). Nicht von den Tieren bedängt, schließen sich hier die Menschen zusammen, sondern von den stärkeren, menschenfressenden Artgenossen verfolgt, scharen sich die schwächeren um ein Kultbild in einem *ὁστυγία* zusammen. *ὑπὸ τοῦ συμμέροντος διδοχίβενος*. Dieses freie Modifizieren bestimmter Vorstellungen spricht für Diodors Vertrautheit mit ihnen; daß im übrigen „Diodor selbst an beliebigen Stellen seines Werkes mitten in den Berichten anderer Quellen Wiederholungen vornahm“, hat bereits P. KRUMHOLTZ, Wiederholungen bei Diodor, *RhMus* 44 (1889), S. 290 festgestellt. Ausdrücklich betont er, „daß dieselben lediglich von Diodor veranlaßt sind, solange nicht das Gegenteil sich erweisen läßt“ (S. 296).

Mögen auch Einzelzüge bis in die vorsokratische Zeit zurückgehen, so reicht dies m. E. nicht aus, Diod. I, 8 als Zeugen für die Lehre Demokrits von der Entstehung des Staates heranzuziehen<sup>72</sup>. Der Text ist aber klar in die lange Tradition derer einzuordnen, die einseitig dem Utilitarismus das Wort reden<sup>73</sup>.

Solche Theorien liegen noch Laktanz vor, der ein kurzes Referat über die *urbis condendae origo aequae causa* gibt (*inst.* VI, 10, 13–18). Nach der Meinung der einen seien die Urmenschen, *cum per silvas et campos ... erraticam degerent vitam* (= *στροπόδων οὐροῦρες*, o. Ann. 30) den wilden Tieren zum Opfer gefallen und hätten sich deswegen allmählich in *oppida* zusammengefunden. Wieder steht die Schwäche des Menschen in direktem Kausalzusammenhang mit der Städtegründung.

Sporri hat auf die enge Berührung mit dem Bericht Diodors hingewiesen<sup>74</sup>; unverkennbar sind jedoch gerade in der farbigen Schilderung des Kampfes der Erdgezeugten mit den Tieren die Anklänge an Lukrez V, 982–998. Da Lukrez jedoch keine Beziehung zur Familien- oder Städtegründung hergestellt hat, müssen wir diese Verknüpfung jenen anonymen *alii* zuschreiben, auf die sich Laktanz bezieht<sup>75</sup>. Daß es sich bei ihnen um Anhänger einer materialistisch-utilitaristischen Schule, vielleicht nachlukrezische Epikureer, handelte, läßt Laktanzens Polemik gegen sie vermuten, die zum Teil mit stoischen Argumenten operiert (*inst.* VI, 10, 16/7)<sup>76</sup>. Ganz offen sympathisiert er 10, 18 mit jenen *alii*, denen die

<sup>72</sup> So verfährt z. B. LANA, a. O., S. 186–190, obwohl er sich des Problems bewußt ist, „*fino a che punto l'estratto di Ecateo ci fa conoscere dottrine antiche di Democrito*“.

<sup>73</sup> Zuversichtlich äußert sich auch C. W. MÜLLER, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Klass.-Philol. Studien 31 (1965), S. 92/3, Ann. 218 über die Möglichkeit, „daß Diodors Gewährsmann . . . die abgeleiteten Stadien der Weltentstehung (Zoogonie und Kulturentstehung) unter Verwendung vornehmlich demokratischer Gedanken darstellte“ (vgl. S. 95, 221 zu Diod. I, 8, 2, wo aber die naheliegende Parallele zu Protagoras nicht gezogen wird, o. Ann. 67).

<sup>74</sup> Mit Recht betont SPORRI, *Berichte*, S. 162, daß Diodor „auch nicht davon spricht, daß der Mensch auch ohne die Notwendigkeit des Gemeinschaftslebens zur Deckung der Bedürfnisse nach der Gemeinschaft mit semegleichen strebt“.

<sup>75</sup> *Berichte*, S. 157; MusHelv 18 (1961), S. 79 mit Ann. 83.

<sup>76</sup> K. WESPRIALEN, *Die Kulturentstehungslehre des Lukrez*, Diss. München 1957 hat das Verhältnis des Laktanz zu Lukrez in einem längeren „Exkurs“ S. 36–48 untersucht. Er arbeitet ebenfalls Divergenzen zwischen beiden Autoren heraus (S. 38–43), kommt jedoch, mit REINHARDT Demokrit als Quelle von Diod. I, 8 ansetzend, wegen der Übereinstimmung Diodor-Laktanz zu dem Ergebnis, daß auch „der Passus bei Laktanz . . . unter die Demokrit-Fragmente einzureihen“ sei (S. 45).

<sup>77</sup> Vgl. SPORRI, *Berichte*, S. 158; MusHelv 18 (1961), S. 79–81. Zum Hinweis des Laktanz auf die *ingentia ratio vel conveniendi vel invicem adpendendi*

Staatsengründung aus Schwäche *delira visa sunt — ut fuerunt*. Nach ihrer (zweifellos stoischen) Theorie *itaque inter se congregatos* (sc. *homines*), *quod natura hominum solitudinis fugiens et communiois ac societatis appetens esset*.

Umißverständlich werden wir hier an die Lehre des Stoikers Panaitios vom natürlichen Ursprung des Staates erinnert, bei dem unsere Untersuchung einsetzte. Anscheinend ist sein Gedankengut später systematisiert und gegen zeitgenössische, rein utilitaristische Theorien abgegrenzt worden, wobei des Kontrasts wegen die Konzession an das Nutzdenken entfiel. Laktanz stellt vielmehr kraß den Gegensatz der beiden Prinzipien *inbeviliatis* (10, 22) und (*naturalis*) *hominum congregatio* (10, 26) heraus. In der einseitigen Bevorzugung des letzteren steht er mit seinen stoischen Gewährsleuten allein.

Schon Aristoteles, der erstmals den Gedanken einer teleologischen bestimmten *φύσερ*-Polis formuliert, sodann Panaitios, der den natürlichen Ursprung des Staates in das stoische Oikeosis-System einordnet, schließlich Poseidonios in seiner starken Betonung der Schwäche des Urmenschen berücksichtigten durchaus das Moment des Nutzens in der staatlichen Gemeinschaft. Einseitig utilitaristisch orientiert waren indessen die frühesten Theorien zur Staatsengründung. Protagoras, Demokrit, Kritias, der Anonymus Lamblichei, schließlich Platon in der *Politeia* und im *Politikos* sehen einzig die Schwäche und Not des Menschen als Motiv für den Zusammenschluß im Staat; später behauptet Polybios recht eigenwillig eine strikte Parallelität der menschlichen Gemeinschaftsbildung mit dem Herdentrieb schutzbedürftiger Tiere, die sich unter dem Regiment des stärksten Leithammels zusammenscharen, Lukrezens Staatslehre bewegt sich ganz im Rahmen epikureischen Zweckdenkens. Von einem in der Natur des Menschen wurzelnden Geselligkeitsdrang ist bei diesen Autoren nicht die Rede.

Soweit wir in unserer Betrachtung die Antworten auf die im Thema formulierte Alternative durch die Jahrhunderterte verfolgen konnten, läßt sich festhalten, daß man zunächst einseitig die These einer zwangsweisen Staatenbildung in der Spekulation auf den Nutzen für die Gesamtheit formuliert, sich dann aber bei einzelnen Philosophen die Auffassung durchsetzte, daß es über dieses vordergründige Motiv hinaus, das nicht ignoriert wurde, eine natürliche Veranlagung des Menschen gebe, die ihn ohne äußeren Anstoß zum Zusammenleben im Staat führt.

*vel periculi fugiendi vel mali cavendi*, d. h. den Herden- und Selbsterhaltungstrieb der *multa animalia* vgl. Panaitios bei Cic., *Lael.* 81 o. Ann. 28. Auch Laktanz ist natürlich der Meinung, daß die Menschen diese Eigenschaft in noch höherem Grade als die Tiere besitzen.