

# Die Anfänge der politischen Theorie bei den Griechen

Klaus Döring

Wohl kein Satz aus den philosophischen Schriften Ciceros ist so bekannt und wird so häufig zitiert wie jener aus dem Proömium zum 5. Buch der *Tuskulanen*, in dem es heißt, „Sokrates habe als erster die Philosophie vom Himmel herabgeholt, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser eingeführt und gezwungen, über das Leben, die Sitten und über Gut und Böse Untersuchungen anzustellen“ (5, 10). Was Cicero hier sagt, entspricht der seit den Sokrati-kern verbreiteten und im Anschluß an sie alsbald zur *communis opinio* gewordenen Auffassung,<sup>1</sup> nichtsdestoweniger ist es falsch. Daß es in der Antike dennoch geradezu stereotyp immer wieder behauptet werden konnte, liegt daran, daß man die Sophisten nicht zu den Philosophen rechnete.<sup>2</sup> Denn in Wirklichkeit waren bekanntlich sie es, die den Menschen als erste in den Mittelpunkt philosophischen Nachdenkens rückten. Deshalb beginnt die systematische Beschäftigung mit der Frage, welche Faktoren für die Konstitution und die Organisation des sozialen Raumes, in dem die einzelnen Menschen leben, bestimmend sind und sein sollten, auch nicht erst im Anschluß an Sokrates, sondern bei den Sophisten. Die Entwicklung des politischen Denkens der Griechen bis zu diesem Punkt ist das Thema meines Referates. Dieses Thema möchte ich nicht, wie dies in den einschlägigen Darstellungen des antiken politischen Denkens geschieht, überblicksartig abhandeln, d. h. so, daß ich von Homer an alle in der uns erhaltenen Literatur zu findenden, in diesem Zusammenhang relevanten Äußerungen, so gut es geht, zu berücksichtigen suche. Für den gegenwärtigen Zweck schien es mir angebrachter, exemplarisch vorzugehen. Ich habe deshalb fünf Texte bzw. Textkomplexe ausgewählt, die ich stellvertretend für das Ganze besprechen möchte. Herangezogen habe ich dabei bewußt nur solche Texte, die auch für die Lektüre in der Schule in Frage kommen. Auf diese Weise habe ich versucht, zwei Ziele auf einmal zu erreichen, nämlich 1. einen Überblick über die wichtigsten politischen Theorien bis hin zu den Sophisten zu geben und 2. die Grundlage für eine Unterrichtseinheit zum Thema meines Referates zur Verfügung zu stellen.

## 1. Die *Eunomie* des Tyrtaios

Da von dem Gedicht des Tyrtaios<sup>3</sup>, das man in späterer Zeit unter dem Namen *Eunomie* kannte,<sup>4</sup> nur Bruchstücke erhalten sind, sind

wir über seinen Inhalt nur mangelhaft unterrichtet. Seit im Jahre 1971 ein Papyrus mit Resten von 12 bis dahin unbekanntem Versen publiziert wurde,<sup>5</sup> scheint es aber immerhin möglich, zumindest den Grundgedanken oder jedenfalls die Grundtendenz des Gedichtes zu rekonstruieren.

Über die Situation, aus der heraus und für die Tyrtaios die *Eunomie* verfaßte, erfahren wir durch Aristoteles folgendes (fr. 1): Im Verlauf des 2. Messenischen Krieges (um die Mitte des 7. Jh.s v. Chr.) war es dahin gekommen, daß einige Bürger Spartas in Not geraten waren und deshalb eine Neuverteilung des Landes forderten. Tyrtaios muß in dieser Forderung eine Gefahr für die überkommene politische Ordnung gesehen haben – offenbar weil sie bei den Königen auf Ablehnung stieß und damit zum Auslöser innenpolitischer Spannungen wurde und eine Schwächung der Kampfkraft zur Folge hatte. Die auf uns gekommenen Reste der *Eunomie* enthalten jedenfalls einen doppelt begründeten Appell (vgl. fr. 2, 10  $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$ ), von der überkommenen Ordnung und den bestehenden Verhältnissen um keinen Deut abzuweichen. Zunächst<sup>6</sup> erinnert Tyrtaios die Spartaner daran, daß die politische Ordnung Spartas auf einen Orakelspruch des Gottes Apoll zurückgehe (fr. 4, 1–4. 7–10):<sup>7</sup> „So hat es der Gebieter mit dem silbernen Bogen, der fernhinterziehende Apoll mit dem goldenen Haar aus dem fetten Allerheiligsten seines Tempels geweissagt: ‚Eröffnen sollen die Beratung die gottgeehrten Könige, die für die liebliche Stadt Sparta Sorge tragen, sie sollen aber nur das Schöne sagen und alles Gerechte tun und dieser Stadt nichts Krummes raten; der Menge des Volkes aber sollen Sieg und Gewalt zueigen sein.‘ Solches hat Apoll der Stadt über diese Dinge kundgetan.“ Das bezieht sich auf die in der sog. Großen Rhetra festgelegte politische Ordnung Spartas,<sup>8</sup> die bestimmte, daß die beiden Könige die Leitungsfunktion im Staate innehaben und die Rechte der Volksversammlung darin bestehen sollten, mit der Mehrheit ihrer Stimmen ihr vorgelegten Anträgen der Könige Gültigkeit zu verleihen oder sie zurückzuweisen; selbst initiativ zu werden war ihr nicht erlaubt. In einem späteren Abschnitt des Gedichtes mahnt Tyrtaios seine Mitbürger sodann, den Königen gehorsam zu sein, da sie den Göttern lieb<sup>9</sup> und deren Geschlecht näher seien, und führt als Beweis dafür an, daß Zeus selbst den Nachfahren des Herakles und damit den Ahnherren der spartanischen Könige das Stadtgebiet übereignet habe (fr. 2, 9–15). Um seine Mitbürger auf die bestehenden politischen Verhältnisse zu verpflichten, verweist Tyrtaios sie also in doppelter Weise darauf, daß die bestehende Ordnung nicht Menschenwerk, sondern von göttlicher Seite verfügt und somit sakrosankt sei. Mit dem gleichen Argument hatte vor ihm der Dichter der *Ilias* die Könige der Griechen ihre Forderung nach absolutem Gehorsam begründen lassen, z. B. an jener berühmten Stelle im 2. Buch, an

der es heißt: „Nichts Gutes ist Vielherrschaft: einer soll Herr sein, einer König, dem der Sohn des krummgesonnenen Kronos Stab und Satzungen gab, daß er König sei unter ihnen.“ (2, 204–206; Übers. W. Schadewaldt).<sup>10</sup>

## 2. Solons Staatselegie<sup>11</sup>

Wie die *Eunomie* des Spartaners Tyrtaios verdankt auch die sog. *Staatselegie* des Atheners Solon ihre Entstehung einer innenpolitischen Krisensituation, und zwar einer in mancher Hinsicht ähnlichen. Im Verlauf des 7. Jh.s hatte sich in Attika der Gegensatz zwischen reich und arm, genauer gesagt: zwischen den ständig reicher werdenden adligen Großgrundbesitzern und der immer ärmer werdenden einfachen ländlichen Bevölkerung mehr und mehr zugespitzt. Verschärft wurde dieser Gegensatz noch durch das bestehende Schuldrecht. Da dieses nicht nur die Verpfändung des Grundbesitzes, sondern auch die Verpfändung der eigenen Person vorsah, endete die Verarmung nicht selten in Schuldknechtschaft und schließlich Verkauf in die Sklaverei. Angesichts dieser Situation konnte es nicht ausbleiben, daß sich soziale Unruhe breitmachte und die Forderung nach Entschuldung und (wie in Sparta im 2. Messenischen Krieg) einer Neuverteilung des Landes erhoben wurde. Der Konflikt zog sich längere Zeit hin. Schließlich einigte man sich im Jahre 594 darauf, Solon zum Archonten und Schiedsrichter (*διαλλακτήης*) mit besonderen Vollmachten zu wählen und mit der Aufgabe zu betrauen, eine Lösung der Probleme herbeizuführen. Bekannt gemacht und für eine solche Aufgabe empfohlen hatte sich dieser u. a. dadurch, daß er zuvor mehrfach in die Rolle eines öffentlichen Mahners geschlüpft war und dem Volk in selbstverfaßten Gedichten, die er in der Öffentlichkeit vortrug, ins Gewissen geredet hatte.<sup>12</sup> Eines dieser Gedichte ist die Elegie, der Werner Jaeger in Anlehnung an den in der Antike bezeugten Namen des gerade besprochenen Tyrtaios-Gedichtes den Namen *Eunomie* gegeben hat, die man aber passender als *Staatselegie* bezeichnet.<sup>13</sup>

Das Gedicht gliedert sich in drei Abschnitte. Im ersten breitet Solon das Problem aus, um das es geht: Nach dem Willen der Götter und insbesondere dem der Schutzgöttin Athene soll die Stadt Athen niemals untergehen; die Bürger, speziell die Anführer des Volkes, d. h. die mächtigen Adligen sind es, die die Stadt aus Unverstand durch ihre Habsucht zu ruinieren trachten, doch wird diese ihre Anmaßung viel Leid über sie bringen (V. 1–8).

Werner Jaeger hat darauf aufmerksam gemacht, daß wir in diesem ersten Abschnitt der Elegie die gleiche Dreierkonstellation von Götterwillen, schuldhaftem menschlichen Tun und dadurch ausgelöstem Unglück vor uns haben wie in der empörten Rede, mit der

Zeus im 1. Buch der *Odyssee* die Götterversammlung eröffnet: „Nein! wie die Sterblichen doch die Götter beschuldigen! Denn von uns her, sagen sie, sei das Schlimme! und schaffen doch auch selbst durch eigene Freveltaten, über ihr Teil hinaus, sich Schmerzen! So hat auch jetzt Aigisthos, über sein Teil hinaus, des Atreus-Sohnes eheliche Gattin zur Frau genommen und ihn erschlagen, als er heimkam. Und wußte doch um das jähe Verderben! Denn offen hatten wir ihm kundgetan, indem wir ihm Hermes, den gutspähenden Argostöter, schickten: daß er ihn nicht erschlagen und nicht seine Gattin freien sollte. Denn von Orestes werde Vergeltung kommen für den Atriden, wenn er herangewachsen sei und nach seinem Lande verlangen werde. So sagte Hermes, doch er konnte den Sinn des Aigisthos nicht bereden, so Gutes er im Sinne trug. Nun hat er alles auf einmal abgebußt.“ (*Od.* 1, 32–43, Übers. W. Schadewaldt). Was Zeus an dieser Stelle der *Odyssee* in bezug auf den Einzelmenschen Aigisthos sagt – daß die Götter sein Bestes wollten, er aber in seinem Unverstand dem entgegen handelte, Verbrechen beging und dann dafür büßen mußte, indem er von Orestes erschlagen wurde –, ist bei Solon auf die soziale Gemeinschaft, die Polis, und speziell auf die in ihr Mächtigen übertragen.

Worin das die Katastrophe heraufbeschwörende unverständige Verhalten im Falle der Athener und ihrer Anführer besteht, ist am Ende des 1. Abschnittes der Elegie angedeutet: Es ist die Geldgier der Volksführer, der Adligen, der Mächtigen. Am Anfang des mittleren Abschnittes wird es näher ausgeführt: In ihrer Geldgier kennen die Reichen und Mächtigen keine Grenze. Ohne die mindeste Scheu vor dem göttlichen Walten der Dike vergreifen sie sich an privatem<sup>14</sup> wie öffentlichem Eigentum und sogar am Tempelbesitz (V. 9–16). Sodann werden die unausweichlichen Folgen eines solchen Tuns geschildert. Es sind dies: Schuldknechtschaft, Bürgerkrieg mit vielen Toten, Verkauf in die Sklaverei, allgemeines Unglück, vor dem schließlich auch die nicht mehr gefeit sind, die zunächst nur zu profitieren schienen (V. 17–31). Im dritten und letzten Abschnitt der Elegie stellt Solon dann abschließend Punkt für Punkt allem, was zuvor als unvermeidliche Folge der *δυονομίη* diagnostiziert worden war, das Gegenbild gegenüber, die positiven Folgen der *εὐνομίη*: Selbstbescheidung, Rechtssicherheit, Eintracht, innerer Friede (V. 32–39).

Überblickt man das Gedicht als Ganzes, dann wird folgendes deutlich: Solon unternimmt in ihm den Versuch, eine Art von gesetzmäßigem Zusammenhang nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung festzulegen zwischen dem Verhalten der Bürger einer Polis auf der einen Seite und dem Zustand und der Entwicklung dieser Polis auf der anderen.<sup>15</sup> Expliziert wird hier freilich nur der negative Fall: Wenn die Bürger einer Polis sich in einer bestimmten Weise verhalten – dies will Solon deutlich machen –, werden

bestimmte katastrophale Folgen unausweichlich sein. Auf den positiven Fall geht er nur insoweit ein, als er am Schluß in einem Gegenbild den glücklichen Zustand einer Polis preist, in der die εὐνομία herrscht. Welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit dieser Zustand eintritt, sagt er an dieser Stelle nicht. Wie er darüber dachte, läßt sich jedoch aus dem, was wir über seine Gesetzgebung wissen und was in den Bruchstücken zu lesen ist, die von den Gedichten erhalten sind, in denen er die von ihm verfügbaren gesetzlichen Maßnahmen rechtfertigte, zumindest in den Grundzügen entnehmen. Was ihm nötig zu sein schien, war nicht, den Gegensatz zwischen adlig und nichtadlig bzw., wie man damals sagte, zwischen gut und schlecht (ἀγαθός bzw. ἐσθλός und κακός)<sup>16</sup>, zwischen reich und arm einzuebnen – das hätte für ihn bedeutet, die Rechte bzw. Vorrechte der adligen Reichen in unzulässiger Weise zu beschneiden und damit den Keim für neue Unruhen zu pflanzen –, sondern Maßnahmen zu ergreifen, die verhinderten, daß sich Mißstände wiederholten, wie sie sich in Attika durch die exzessive Zuspitzung des Gegensatzes zwischen den beiden Gruppen ergeben hatten. Das wichtigste Mittel dazu schien ihm zu sein, der einfachen Bevölkerung das unantastbare Recht auf persönliche Freiheit – das hieß: Abschaffung der Schuldknechtschaft –, einen gesetzlich abgesicherten Mindestbesitz – das hieß: Entschuldung – und Gleichheit vor dem Gesetz (ἰσονομία) zu garantieren. Diese Andeutungen müssen hier genügen. Wollte ich näher auf die Vorstellungen eingehen, die Solon vorschwebten und die er in seiner Gesetzgebung zu verwirklichen trachtete, würde dies ein gesondertes Referat erfordern. Angefügt sei daher nur noch ein Satz über den Platz, den Solons *Staatselegie* in der Entwicklung des politischen Denkens der Griechen einnimmt: Sie ist der früheste uns erhaltene Text, in dem so etwas wie eine Eigengesetzlichkeit politischer Prozesse konstatiert wird. Damit steht sie am Anfang einer Entwicklung, die später zu Theorien wie der berühmten vom Kreislauf der Verfassungen führen wird – einer Theorie, die sich in rudimentärer Form zuerst in dem Text findet, der als nächster behandelt werden soll, in der Verfassungsdebatte bei Herodot.

### 3. Die Verfassungsdebatte bei Herodot <sup>17</sup>

Von Solons *Eunomie* zur Verfassungsdebatte im Geschichtswerk Herodots ist es ein zeitlicher Sprung von rund 150 Jahren.<sup>18</sup>

Die historischen Ereignisse, die zu dieser Debatte führten, stellt Herodot so dar:<sup>19</sup> Nachdem Kyros, der Gründer des persischen Reiches, im Jahre 529 gestorben war, folgte ihm sein Sohn Kambyzes nach. In der Absicht, die Eroberungspolitik seines Vaters fortzusetzen, unternahm dieser im Jahre 525 einen Feldzug gegen

Ägypten. Während er in Afrika weilte, geschah zu Hause in Persien folgendes: Weil er ihn als Konkurrenten fürchtet, läßt Kambyses seinen Bruder Smerdis heimlich ermorden. Die Tatsache, daß dies weithin unbekannt bleibt, nutzen zwei Brüder aus dem Stamm der Mager dazu, einen von ihnen, der dem ermordeten Smerdis sehr ähnlich sieht, in Abwesenheit des Kambyses als dessen vermeintlichen Bruder zum König der Perser auszurufen (der ‚falsche Smerdis‘). Als Kambyses davon erfährt, entschließt er sich, sofort nach Persien zurückzukehren. Bevor er diesen Entschluß ausführen kann, zieht er sich jedoch bei einem selbstverschuldeten Unfall eine tödliche Verletzung zu. Dem Tode nahe ruft er die vornehmsten Perser aus seinem Heer zu sich und klärt sie auf über das, was in der Heimat geschehen ist. Dorthin zurückgekehrt beseitigen diese den ‚falschen Smerdis‘. Da Kambyses kinderlos gestorben, der Thron also verwaist ist, stellt sich die Frage, wie es weitergehen soll. Um dies zu klären, kommen die sieben Aristokraten, die den ‚falschen Smerdis‘ beseitigt haben, zusammen. „Und da wurden“ – so heißt es an dieser Stelle bei Herodot – „Reden gehalten, die manchen Griechen ungläubwürdig erscheinen, sie wurden aber gehalten“ (3, 80, 1). Ich zitiere diesen Satz hier vorerst nur; später werde ich auf ihn zurückkommen.

Der Inhalt der drei sich anschließenden Reden ist der folgende: Als erster Redner setzt sich Otaues dafür ein, nicht wieder eine Monarchie, sondern eine Demokratie einzurichten.<sup>20</sup> Er weist auf die allen Beteiligten bekannten abschreckenden Beispiele hin, die Kambyses und der ‚falsche Smerdis‘ mit ihrem Größenwahn gegeben hätten. Sodann sucht er deutlich zu machen, daß Verhaltensweisen wie die ihrigen mehr oder minder unausweichlich seien, wenn alle Macht bei einem Menschen versammelt sei. Die Tatsache, daß ein Alleinherrscher sich vor niemandem für sein Tun rechtfertigen müsse, stelle „auch den besten aller Menschen ... außerhalb des gewohnten Denkens“. Die unausweichliche Folge sei Größenwahn (ὕβρις). Zusammen mit dem Neid, der jedem Menschen angeboren sei, verführe der Größenwahn den Alleinherrscher zu allen nur denkbaren Schlechtigkeiten und Untaten. Er fühle sich befugt, alles zu tun, und glaube doch immer, andere hätten es besser. Insbesondere beneide er die Besten darum, daß sie, anders als er, ein glückliches Leben führen. Das Merkwürdige aber sei, daß er zwar immer nur Gutes über sich hören wolle, man es ihm, was diesen Punkt anbetreffe, aber dennoch nie recht machen könne: Lobe man ihn maßvoll, dann sei er gekränkt, weil er glaube, nicht die gebührende Anerkennung gefunden zu haben; lobe man ihn jedoch überschweniglich, dann sei er auch nicht zufrieden, weil er argwöhne, man schmeichle ihm nur. Alles dies führe schließlich dazu, daß ein solcher Mensch keinerlei Grenzen mehr kenne, sich über die ererbte Ordnung rücksichtslos hinwegsetze und auch vor

den übelsten Gewalttaten nicht zurückschrecke. Ganz anders sei es dagegen, wenn die Macht beim Volk liege, also Gleichheit vor dem Gesetz und Gleichberechtigung bezüglich der Ansprüche (ἰσονομία) herrsche. Sei dies der Fall, dann könne nichts von dem eintreten, was zuvor gesagt worden sei: Die Ämter würden immer wieder neu vergeben, und zwar durch das Los; es bestehe die Pflicht, Rechenschaft abzulegen für das, was man während seiner Amtszeit getan habe; und alle wichtigen Dinge würden von der Gesamtheit der Bürger beraten und beschlossen (3, 80).

Der zweite Redner, Megabyzos, plädiert für die Oligarchie als beste Staatsform. Seinem Vorredner wirft er vor, die Demokratie in viel zu rosigen Farben gemalt zu haben. In Wirklichkeit sei sie nicht besser, sondern eher noch schlimmer als die Alleinherrschaft: In ihr herrsche noch mehr Überheblichkeit und Willkür. Der Grund dafür sei, daß die Menge bar jeden Wissens sei, da sie „das Rechte weder je gelernt noch auch aus eigener Kraft je erblickt habe“. Wenn alle Macht bei ihr liege, könne nur das allgemeine Chaos die Folge sein. Lasse man dagegen die Besten regieren, richte also eine Oligarchie ein, dann dürfe man vernünftigerweise damit rechnen, daß von ihnen auch die besten Entscheidungen getroffen würden (3, 81).

Als dritter Redner übernimmt Dareios, der spätere König, die Kritik, die Megabyzos an der Demokratie geübt hatte, lehnt jedoch seine positive Einschätzung der Oligarchie ab und erklärt selbst die Monarchie für die beste Regierungsform. Von den drei Reden steht diese letzte theoretisch auf dem höchsten Niveau. Das zeigt sich schon gleich am Anfang daran, daß Dareios mit einer Abstraktion beginnt: Betrachte man die drei diskutierten Verfassungsformen „in der Theorie“ (τῶ λόγῳ)<sup>21</sup> in ihrer jeweils optimalen Ausformung – so argumentiert er –, dann erweise sich die Monarchie als den beiden anderen deutlich überlegen. Regiere der absolut Beste, dann habe dies zwei Vorteile: Zum einen werde er, da er der Beste sei, auch die besten Entscheidungen treffen und damit bei allen Anerkennung finden, zum anderen sei in diesem Fall, wo immer erforderlich, die größte Geheimhaltung gewährleistet. Die Oligarchie habe dagegen einen gravierenden Mangel: Da in ihr die Besten ständig miteinander rivalisierten, seien Zwistigkeiten und innere Unruhen und schließlich gegenseitiges Morden unausweichlich. Aus diesem gehe dann einer als Alleinherrscher hervor, womit die Oligarchie in die Monarchie münde und diese sich als die überlegene Staatsform erweise. In eine Monarchie pflanze aber auch – so Dareios weiter – die Demokratie früher oder später einzumünden: In der Demokratie dominierten die ‚Schlechten‘. Diese entzweiten sich nun nicht etwa untereinander, sondern täten sich zusammen und ruinierten das Gemeinwesen mehr und mehr. Das gehe so lange, bis ein starker Mann auftrete, die Herrschaft an sich reiße und damit dem ganzen demokratischen Treiben ein Ende mache. Auch hier

zeige sich also, daß die Alleinherrschaft letztlich die stärkste Regierungsform sei. Bestätigt werde dies alles übrigens – so Dareios abschließend – durch einen Blick auf die persische Geschichte. Frage man sich, wem die Perser ihre Unabhängigkeit und Freiheit verdankten, dann laute die Antwort: nicht einer Demokratie und nicht einer Oligarchie, sondern einem Alleinherrscher, Kyros (3, 82).

In den drei Reden des Otanes, Megabyzos und Dareios stellt Herodot die drei grundlegenden Verfassungstypen, die man in der Antike unterschied, im Für und Wider einander gegenüber. Dabei kommt es ihm offenbar nicht darauf an, eine abgerundete Gesamtargumentation zu bieten, die alle in Frage kommenden Gesichtspunkte berücksichtigt. Der Eindruck, den die drei Reden vermitteln, ist vielmehr der, daß Herodot aus einem ihm vorliegenden Fundus von Argumenten jeweils gerade so viel herausgreift, wie ihm angebracht und zweckmäßig zu sein scheint. Besonders spärlich ist, was er Megabyzos zugunsten der Oligarchie sagen läßt. Das dürfte daher rühren, daß sich sein Interesse auf den Gegensatz von Demokratie und Monarchie konzentriert, der in seinen Augen ja mit dem Gegensatz Griechen – Barbaren identisch ist, der das zentrale Thema seines Werkes bildet. Im übrigen sind die Argumente, die Herodot die Redner beibringen läßt, höchst unterschiedlicher Art: Argumentiert wird teils mit der geschichtlichen Erfahrung, wobei jeweils das herangezogen wird, was gerade in die Argumentation paßt (Beispiel: Otanes erwähnt Kyros mit keinem Wort, weil dies seine Argumentation gestört hätte, Dareios läßt aus dem gleichen Grund Kambyses und den ‚falschen Smerdis‘ unerwähnt), teils rein formal (etwa wenn es heißt, daß diejenigen, die die Besten seien, gewiß auch die besten Entscheidungen trafen), in der Hauptsache aber werden echte oder vermeintliche anthropologische Grundkonstanten bemüht (so bei all dem, was über mit Sicherheit eintretende Entwicklungen gesagt wird).

Herodot leitet die Debatte mit dem folgenden, weiter oben schon zitierten Satz ein: „Und da wurden Reden gehalten, die manchen Griechen unglaublich erscheinen, sie wurden aber gehalten“ (80, 1). Unglaublich muß einem Griechen vor allem erscheinen, daß ein Perser, wie Otanes dies tut, die Demokratie als Regierungsform empfohlen haben soll. Daß Herodot, als er den einleitenden Satz schrieb, genau dies meinte, geht aus einer späteren Stelle seines Werkes unzweideutig hervor. Im 6. Buch berichtet er, wie der persische Feldherr Mardonios im Jahre 492 die Tyrannen der griechischen Städte Joniens absetzt und Demokratien (δημοκρατίας) einrichtet. In diesem Zusammenhang bemerkt er: „Als Mardonios bei der Fahrt längs der Küste Kleinasiens in Jonien eintraf, da werde ich nun etwas höchst Erstaunliches erzählen für diejenigen Hellenen, die nicht glauben wollen, daß Otanes unter den sieben Persern

die Meinung vertreten hat, sie sollten bei den Persern die Herrschaft des Volkes (δημοκρατέεσθαι) einführen<sup>22</sup> (6, 43, 3). Herodot muß also eine ihm glaubwürdig erscheinende Tradition gekannt haben, die berichtete, es habe nach dem Sturz des ‚falschen Smerdis‘ eine Auseinandersetzung über die beste Regierungsform gegeben und es sei dabei auch über die Demokratie als mögliche Form gesprochen worden. Andererseits kann natürlich kein Zweifel bestehen, daß die Debatte so, wie wir sie bei Herodot lesen, von ihm selbst stammt. Argumentiert wird unverkennbar aus der Perspektive der Griechen. Besonders deutlich wird dies an dem, was Otanes gegen die Alleinherrschaft und zugunsten der Demokratie sagt. Was Herodot ihm in den Mund legt, ist einerseits die typische griechische Charakterisierung der Tyrannis, wie wir sie auch in vielen anderen Texten finden, und andererseits eine Kurzbeschreibung der attischen Demokratie der klassischen Zeit. Die politischen Verhältnisse in Persien spielen demgegenüber eine absolut untergeordnete Rolle. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß wir der Mehrzahl der Argumente, die bei Herodot in knapper, rudimentärer Form erscheinen, im staatstheoretischen Schrifttum der nachfolgenden Zeit in breiter und systematisch ausgeführter Form wiederbegegnen.

Und noch etwas: Wenn die Debatte bei Herodot damit endet, daß die Entscheidung zugunsten der Monarchie fällt, dann darf man daraus natürlich nicht schließen, Herodot habe diese Verfassungsform für die beste gehalten. Dieses Ende der Debatte war durch die historischen Ereignisse vorgegeben. Diejenige Form, die Herodot zweifellos für die erstrebenswerteste hielt, ist diejenige, die die Freiheit eines jeden einzelnen garantiert und die gekennzeichnet ist durch ἰσονομίη, d. h. Gleichheit und Gleichberechtigung aller vor dem Gesetz, und ἰσηγορίη, d. h. das Recht eines jeden, an den politischen Entscheidungen teilzunehmen, indem er seine Meinung sagt. Es ist dies die Demokratie in ihren verschiedenen Spielarten von der athenischen bis zur spartanischen. Daß sie die beste Regierungsform ist, dafür lieferte die Geschichte in seinen Augen einen schlechthin unwiderleglichen Beweis: den Sieg des kleinen Griechenvolkes über das riesige Heer der Perser. Worauf dieser Sieg basierte, läßt Herodot den im persischen Exil lebenden Spartaner Demarat in bezug auf seine Landsleute, die ihn vertrieben haben, Xerxes gegenüber an einer berühmten Stelle seines Werkes so ausdrücken: „Frei sind sie (sc. die Spartaner), aber nicht in jeder Beziehung frei. Über ihnen steht nämlich als Herr das Gesetz, und das scheuen sie noch viel mehr als die Deinen dich. Daher tun sie, was immer das Gesetz befiehlt. Es befiehlt aber stets das Gleiche: nicht zu fliehen aus der Schlacht vor keiner Übermacht – das läßt es nicht zu –, sondern in Reih’ und Glied auszuharren und zu siegen oder unterzugehen“ (7, 104, 4).

Freiheit (ἐλευθερίη), wie sie Demarat und mit ihm Herodot versteht, meint nicht absolute Freiheit, sondern Freiheit begrenzt durch strikte Unterordnung unter das Gesetz (νόμος). Diese Bestimmung von Freiheit führt uns zu unserem nächsten Thema.

#### 4. Sophistische Theorien zum Problem der Entstehung und der Verbindlichkeit von Recht und Gesetz<sup>23</sup>

Demarat setzt bei der Antwort, die Herodot ihn geben läßt, als selbstverständlich voraus, daß alle sich dem Gesetz bereitwillig unterordnen. Von einer solchen Voraussetzung kann man ausgehen, solange die Verbindlichkeit der Gesetze unbestritten ist. Dies aber war schon zu der Zeit, zu der Herodot sein Werk schrieb, durchaus nicht mehr uneingeschränkt der Fall. Mehr und mehr wurde vielmehr die Frage gestellt, worauf sich die bis dahin unbestrittene Verbindlichkeit der Gesetze eigentlich gründe, ja ob es eine solche Verbindlichkeit überhaupt gebe. Daß dies zum vielbesprochenen Problem wurde, hatte seine Ursache u. a. in der immer wieder gemachten Beobachtung, daß die νόμοι, die Bräuche, Sitten und Gesetze, bei den verschiedenen Völkern und Stämmen höchst unterschiedlich waren, daß aber ungeachtet dieser Verschiedenheit überall gefordert wurde, die νόμοι als verbindlich anzuerkennen. Die Verbindlichkeit der νόμοι erwies sich also als eine nur bedingte. Diese ihre Bedingtheit hing nun offenbar mit ihrer jeweiligen Entstehung zusammen, und so stellte sich denn wie von selbst die Frage nach der Herkunft der νόμοι. Die übliche Auffassung war, knapp skizziert, diese:<sup>24</sup> Die Menschen der Urzeit waren den anderen Lebewesen gegenüber, was ihre physische Ausstattung anbetraf, deutlich benachteiligt. Um überleben zu können, mußten sie diese ihre Benachteiligung durch Stärken in anderen Bereichen zu kompensieren suchen. Dies gelingt ihnen. Von der Not gezwungen, bilden sie 1. die Handwerke und sonstigen Fertigkeiten (τέχναι) aus, wobei die Entdeckung des Feuers von besonderer Bedeutung ist – so können sie Bekleidung, Hütten, Geräte herstellen, Ackerbau betreiben, auf die Jagd gehen usw. –, und schließen sich 2. zu Gemeinschaften zusammen, um so die individuelle Schwäche durch gemeinsame Stärke auszugleichen. Damit solche Gemeinschaften bestehen können, bedarf es bestimmter Organisationsformen und eines Regelsystems, an das sich alle halten. Wie man sich die Ausbildung zunächst sehr einfacher und beschränkter, dann umfassenderer und anspruchsvollerer Regelsysteme, und das heißt: politischer Ordnungen vorstellte, kann man gut an einem Abschnitt aus Platons *Gesetzen* ablesen, der die Überlegungen reflektiert, die man im 5. Jh. zu diesem Thema angestellt hatte.

In diesem Abschnitt wird die Frage erörtert, wie die staatliche Ordnung (πολιτεία) entstanden sei (Plat., *Legg.* III 676a). Die

Unterredner glauben, dies am besten erkennen zu können, wenn sie sich den Prozeß der allmählichen Entwicklung zunächst kleinerer elementarer, dann größerer menschlicher Gemeinschaften und deren Entwicklung an einem Modell vergegenwärtigen. Sie gehen daher aus von der Annahme, nach einer Sintflut seien nur einige wenige Menschen übriggeblieben und alle einstigen zivilisatorischen und kulturellen Errungenschaften seien verlorengegangen. Den Weg von diesem Zustand zu einer ersten Form politischer Ordnung im in Griechenland üblichen Sinn stellen sie sich nun, knapp zusammengefaßt, so vor (III 679e ff.): Die Entwicklung vollzieht sich in drei Stufen. Erste Stufe ist eine spezifische Form der Herrschaft eines einzelnen. Platon bezeichnet sie als *δυναστεία*, was man an dieser Stelle, Rufener folgend,<sup>25</sup> vielleicht mit ‚persönliche Herrschaft‘ übersetzen kann. Beschrieben wird diese Form der Herrschaft bei Platon folgendermaßen: „Mir scheint, daß alle die Verfassung jener Zeit als persönliche Herrschaft bezeichnen, wie sie heute noch an vielen Orten sowohl bei den Griechen als auch bei den Barbaren vorkommt. Auch Homer erzählt, sie habe beim Wohnsitz der Kyklopen bestanden, wenn er sagt: ‚Und sie haben weder ratspflegende Versammlungen noch auch Gesetze, sondern bewohnen die Häupter der hohen Berge in gewölbten Höhlen, und ein jeder setzt die Satzungen fest für seine Kinder und seine Weiber, und sie kümmern sich nicht umeinander‘“ (*Od.* 9, 112–115, Übers. W. Schadewaldt). Ganz im Sinne dessen, was Homer hier sagt – so heißt es bei Platon weiter –, leben die Menschen auf jener ersten Stufe in einzelnen voneinander getrennt wohnenden Sippen, es herrschen die jeweils Ältesten, die die Macht von Vater und Mutter übernehmen, und „in ihrer Gefolgschaft bilden dann die übrigen wie Vögel einen Schwarm, der väterlichen Gewalt untertan (*πατρονομούμενοι*) ...“ (680b1–e5). Bei der ersten Stufe handelt es sich also um ein patriarchalisches organisiertes Leben im Sippenverband. Auf der zweiten Stufe schließen sich einzelne Sippenverbände zu einer Siedlungsgemeinschaft (*μείζων συνοικία*, 681b7) zusammen, wobei sie zunächst noch ihre je eigenen Bräuche und Gesetze (*ἴδιοι νόμοι*, 681b6–7) beibehalten. Auf der dritten Stufe schließlich bestimmen die einzelnen Sippenverbände „gemeinsame Vertreter“, Repräsentanten (*κοινοί*, 681c8). Diese wählen die besten Bräuche und Gesetze aus und schlagen als „Gesetzgeber“ (*νομοθέται*, 681d2) den Ältesten der Siedlungsgemeinschaft, die nun zu deren „Regenten“ (*ἀρχοντες*, 681d2) werden, vor, diese Bräuche und Gesetze für alle gleichermaßen verbindlich zu machen. So etwa hat man sich nach dem, was Platon an dieser Stelle sagt, das Zustandekommen erster allgemein verbindlicher *νόμοι* vorzustellen.

Ein wichtiger Punkt wird dabei freilich überhaupt nicht berührt: die Frage, nach welchen Kriterien die Auswahl derjenigen Bräuche

und Gesetze erfolgt, die für alle verbindlich gemacht werden. Löst man sich von dem gerade besprochenen Text und stellt die Frage in allgemeinerer Form, dann lautet sie etwa so: Von wem und zu welchem Zweck werden die Gesetze normalerweise gemacht, und wieweit läßt sich von ihrem Zustandekommen her die Forderung nach Einhaltung der Gesetze begründen?

Der damit angesprochene Fragenkreis wurde bekanntlich in der 2. Hälfte des 5. Jh.s von den Sophisten lebhaft und kontrovers diskutiert. Wir kennen diese Diskussion vor allem aus den Dialogen Platons (insbesondere den Dialogen *Protagoras*, *Gorgias* und *Politeia*), in denen immer wieder kritisch auf sie Bezug genommen wird. Die wichtigsten uns bekannten Positionen, die in diesem Zusammenhang in der Zeit vor Platon vertreten wurden, sind, knapp skizziert, die folgenden:

Den Sophisten Thrasymachos läßt Platon im 1. Buch der *Politeia* das Gerechte ( $\tau\acute{o}$  δίκαιον) mit dem Gesetzmäßigen ( $\tau\acute{o}$  νόμιμον) gleichsetzen und als das dem Stärkeren, d. h. dem jeweils Mächtigen Nützliche definieren ( $\tau\acute{o}$  τοῦ κρείττονος συμφέρον). Begründen läßt er ihn dies so: Alle Regierungen, ganz gleich welcher Art sie sind, erlassen die Gesetze mit dem Blick auf das, was für sie selbst von Vorteil ist. Alsdann erklären sie das gesetzeskonforme Verhalten für gerecht, Gesetzesübertragungen aber bestrafen sie als Akte der Ungerechtigkeit. Dieses allseits gleichermaßen praktizierte Verfahren zeigt, daß überall das gleiche als gerecht gilt: das dem jeweiligen Machthaber Nützliche (*Rep.* I 338e–339a).

Im 2. Buch der *Politeia* läßt Platon seinen Bruder Glaukon als eine verbreitete Auffassung von der Entstehung der Gesetze die folgende referieren: An sich sei man sich darüber einig, daß Unrecht zu tun, d. h. die eigenen Interessen rücksichtslos durchzusetzen, gut und Unrecht zu leiden, d. h. das Opfer solchen rücksichtslosen Verhaltens zu werden, übel sei. Allerdings sei das Unrechtleiden mit mehr Nachteilen verbunden als das Unrecht tun mit Vorteilen. Wenn die Menschen nun das eine wie das andere kennenlernten, kämen diejenigen, die nicht in der Lage seien, das Unrecht tun im gewünschten Umfang zu praktizieren und dem Unrechtleiden im gewünschten Umfang zu entgehen – und das ist, so muß man hinzudenken, die bei weitem überwiegende Mehrzahl der Menschen –, zu der Auffassung, daß es für sie, aufs Ganze gesehen, das beste sei, sich darauf zu einigen, beides zu verbieten, da dies die einzige Möglichkeit sei, dem Unrechtleiden als dem, was sich durch ein Mehr an Nachteilen auszeichne, zu entgehen. Deswegen habe man also damit begonnen, Gesetze zu erlassen und das vom Gesetz Angeordnete als „gesetzmäßig und gerecht“ ( $\nu\acute{o}\mu\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\tau\epsilon$  καὶ δίκαιον) zu bezeichnen. Die Gerechtigkeit bzw. das Gerechte seien mithin etwas, was in der Mitte stehe zwischen dem, was man eigentlich am liebsten täte, nämlich rücksichtslos seine

eigenen Interessen durchzusetzen (d. h. Unrecht zu tun), ohne Strafe befürchten zu müssen, und dem, was man für das Schlimmste halte, nämlich das Opfer der rücksichtslosen Raffgier anderer zu sein (d. h. Unrecht zu leiden), ohne sich rächen zu können. Demgemäß werde das Gesetzmäßige und Gerechte auch nicht als etwas geachtet, was man für ein wirkliches Gut halte, sondern nur deshalb, weil man zu schwach sei, in dem Maße Unrecht zu tun, wie man es gerne täte. Schlagwortartig zusammengefaßt: Die Gesetze und das durch sie konstituierte Recht werden nicht respektiert als etwas, was einen Wert an sich darstellt, sondern allein deshalb, weil sie das geringste Übel sind.

Weshalb Gesetze und Recht nur so und nicht anders entstanden sein könnten und immer wieder entstünden, läßt Platon die Verfechter der Theorie abschließend so begründen: Sollte einmal jemand in der Lage sein, nach Lust und Laune immer nur Unrecht zu tun, „ein wirklicher Mann“ – hinzuzudenken ist: und nicht ein Schwächling, wie es die meisten Menschen sind –, dann würde er sich auf derartige Abmachungen natürlich niemals einlassen; er wäre doch von Sinnen, wenn er dies täte. Verwiesen wird also auf eine – echte oder vermeintliche – anthropologische Konstante, die jeder, wenn er ehrlich sei, an sich selbst beobachten könne: Jeder wisse, daß er, würde ihm die Möglichkeit dazu geboten, ohne jede Rücksichtnahme ausschließlich täte, was ihm von Vorteil zu sein scheine, und sich keinen Deut um irgendwelche Normen und Gesetze kümmerte (*Rep.* II 358e–359b).

Daß er eben dazu auch ein Recht habe, freilich ein Recht ganz anderer Art, als es das durch Gesetze konstituierte Recht ist, das ist die Auffassung, die Kallikles in Platons *Gorgias* mit großem Engagement vertritt. Kallikles geht von der Theorie aus, von der gerade die Rede war, der Theorie, daß die Gesetze von der Menge der Schwachen gemacht seien, um sich gegen Übergriffe von seiten der wenigen Starken zu schützen: Da die vielen Schwachen zufrieden seien, wenn ihnen garantiert sei, daß sie alle gleich viel an Reichtum, Macht und Anerkennung besäßen, legten sie durch Gesetze fest, daß eben dies gerecht, jeder Versuch, mehr zu haben, aber ein Verstoß gegen das Gesetz und deshalb ungerecht sei. Dies durch Gesetze festgelegte Recht stehe nun aber – so Kallikles weiter – in schreiendem Gegensatz zum Recht der Natur, das die Gewichte genau umgekehrt verteile: Blicke man auf das Tierreich und die Geschichte der Menschheit, dann sehe man, daß sich hier wie dort immer wieder die Stärkeren auf Kosten der Schwächeren rigoros durchgesetzt hätten, und dies, wie man doch wohl sagen müsse, mit vollem Recht, freilich nicht dem von Menschen gemachten, sondern dem von der Natur gegebenen. Wann immer ein wirklich starker Mann auftrete, schiebe er daher alle von Menschen gemachten Gesetze beiseite und setze seine Interessen ohne jede Rücksicht-

nahme auf die Schwächeren durch und lasse so das Recht der Natur in hellstem Glanz erstrahlen (*Gorg.* 483b–484b).

Sowohl die Vertreter der im 2. Buch der *Politeia* referierten Theorie als auch Kallikles setzen als selbstverständlich voraus, daß der die Menge weit überragende Einzelne, wenn er die Gesetze außer Kraft gesetzt und alle Macht an sich gerissen hat, das Ziel erreicht habe, welches offen oder insgeheim alle Menschen erstreben, indem er nämlich von nun an uneingeschränkt schalten und walten könne, wie es ihm beliebe. Daß dies wirklich der Fall sei, bestreitet der sog. Anonymus Iamblichi, der unbekannte Autor eines um 400 herum verfaßten ethisch-politischen Traktates, von dem der Neuplatoniker Jamblich umfangreiche Teile in nur wenig veränderter Form in seinen *Protreptikos* übernommen hat: Es sei ein Irrtum – so argumentiert er –, wenn man meine, ein solcher Mann könne sich auf die Dauer an der Macht halten. In Wirklichkeit sei es so, daß die Menge ihn früher oder später mit List oder Gewalt überwältigen und wieder vertreiben werde. Macht, ganz gleich welcher Art sie sei, könne sich nur dann behaupten, wenn sie sich mit Gesetz und Recht verbünde. Daß dem so sei, zeige ein Blick auf die Geschichte der Menschheit: Um überleben zu können, seien die Menschen gezwungen gewesen, sich zu Gemeinschaften zusammenzuschließen. Menschliche Gemeinschaften könnten aber nur bestehen, wenn Gesetz und Recht in ihnen herrschten; andernfalls sei das Zusammenleben in ihnen schlimmer als ein Leben in der Vereinzelung. Gesetz und Recht seien also, da sie die *conditio sine qua non* jeglicher menschlichen Gemeinschaft darstellten, diese aber die *conditio sine qua non* menschlichen Überlebens sei, „in der Natur begründet“ (*φύσει ἐνδεδέσθαι*). Der Anonymus Iamblichi ist also in diametralem Gegensatz zu Kallikles der Meinung, daß man nicht etwa dann zu seinem Vorteil und damit der Natur gemäß handelt, wenn man seine Interessen ohne jede Rücksicht auf die bestehenden Gesetze zu verwirklichen trachtet, sondern gerade dann, wenn man sie akzeptiert und ihnen gehorcht (Anon. Iambl., VS 89, 6 pp. 402, 21–403, 10). Die Argumente, mit denen er diese seine Ansicht begründet, greifen Gedanken auf, die Protagoras entwickelt hatte. Seiner politischen Theorie möchte ich mich abschließend zuwenden, nicht weil sie die zuletzt entstandene wäre – das ist sie natürlich nicht, viel eher ist sie umgekehrt die früheste –, sondern weil wir über sie besonders gut unterrichtet sind und sie, soweit erkennbar, die bedeutendste politische Theorie aus der Zeit vor Platon ist.

### 5. Die politische Theorie des Protagoras<sup>26</sup>

Faßbar ist uns aus den erhaltenen Zeugnissen a) eine Kulturentstehungstheorie, innerhalb derer die Frage nach der Entstehung der

‚politischen Kunst‘ (πολιτικὴ τέχνη) eine besondere Rolle spielt, und b) eine Theorie der Demokratie.

Die Kulturentstehungstheorie, die Platon in dem bekannten Mythos seines Dialogs *Protagoras* wohl im großen und ganzen getreu überliefert hat, unterscheidet sich nicht wesentlich von anderen gleichartigen Theorien derselben Zeit. Sie besagt, kurz zusammengefaßt und ‚entmythologisiert‘, folgendes: Zu Beginn ihrer Geschichte waren die Menschen den Tieren hoffnungslos unterlegen. In zwei Entwicklungsschritten gelang es ihnen jedoch, diese Unterlegenheit zu überwinden. Einerseits bildeten sie die ihnen eigenen manuellen und geistigen Fähigkeiten aus und erlernten Dinge wie Landwirtschaft, Häuserbau, Herstellung von Geräten und Bekleidung, Schrift und Religion. Dies reichte indessen zum Überleben nicht aus. Vereinzelt lebend, vermochten sie sich trotz ihrer handwerklichen und geistigen Fähigkeiten den wilden Tieren gegenüber nicht zu behaupten. Wo sie aber Versuche unternahmen, größere Gemeinschaften zu bilden, scheiterten sie daran, daß ihnen die Fähigkeit fehlte, ein geregeltes Zusammenleben zu praktizieren. Sie waren daher gezwungen, eben diese Fähigkeit hinzuzuerwerben. Sie mußten – um es mit den Worten auszudrücken, deren sich Protagoras bei Platon bedient – in den Besitz von αἰδώς und δίκη gelangen, also die Bereitschaft zur Achtung anderer Menschen und den Sinn für Gerechtigkeit in sich ausbilden. Das heißt: Die Not zwang die Menschen dazu, eine weitere ‚Kunst‘ (τέχνη) zu erlernen, die ‚politische Kunst‘, die Kunst, soziales Verhalten zu praktizieren. Bei dieser ‚Kunst‘ handelt es sich um eine ‚Kunst‘ besonderer Art, da sie sich in einem zentralen Punkt von allen anderen ‚Künsten‘ unterscheidet: Als ‚Kunst‘, d. h. als erlernbares Wissen und Können, steht sie zwar gleichartig neben allen anderen ‚Künsten‘; während es bei diesen jedoch genügt, wenn einer oder einige wenige sie beherrschen und praktizieren (z. B. den Häuserbau, die Schuhmacherei, die Tätigkeit als Arzt usw.), müssen die ‚politische Kunst‘ alle beherrschen und praktizieren, zumindest bis zu einem gewissen Grad, weil andernfalls ein geregeltes Zusammenleben unmöglich wird. Sollte sich jemand als absolut unfähig erweisen, sie sich anzueignen, dann müßte er als ein nicht integrierbarer Fremdkörper aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden – einst wie jetzt (Plat., *Prot.* 320c–323a = VS 80 C1).

Die ‚politische Kunst‘, von der in dem Mythos die Rede ist, besteht, wie gesagt, darin, daß man bereit ist, Ansprüche und Rechte anderer anzuerkennen und zu achten. Das kann natürlich nicht für jeden Anspruch und alles, was andere als ihr Recht bezeichnen, gleichermaßen gelten. Wäre dies gefordert, dann wäre nicht das geringste gewonnen. Es muß also bestimmte Normen geben, die den Maßstab dafür bilden, welche Ansprüche und welche geltend gemachten Rechte anerkannt und geachtet werden

müssen und welche nicht. Wie verträgt sich das mit dem berühmten homo-mensura-Satz des Protagoras, d. h. seiner These, daß „der Mensch das Maß aller Dinge ist, der seienden, daß sie sind, und der nichtseienden, daß sie nicht sind“ (VS 80 B 1)? Diese Frage führt uns zu Protagoras' Theorie der Demokratie.

Protagoras bezog seine These vom Menschen als dem Maß aller Dinge zunächst einmal auf die Qualitäten (warm – kalt, weich – hart usw.). Hier besagt sie: Was ein jeder als dies oder jenes (z. B. warm oder kalt) empfindet bzw. was ihm als dies oder jenes erscheint, das ist es auch für ihn. Das heißt: Wenn der eine sagt: „Das Wasser ist warm“, und der andere: „Das Wasser ist kalt“, dann sind beide Aussagen gleichermaßen wahr, vorausgesetzt natürlich, jeder sagt, was er wirklich empfindet. Wenn wir Platon glauben dürfen – und m. E. dürfen wir das –, dann bezog Protagoras seine These aber auch auf die sittlichen Normen (gerecht, gut, fromm usw.). Nun ist folgendes klar: Wenn für einen jeden immer das gerecht ist, was ihm als gerecht erscheint, und alle sich an dem solchermaßen rein privaten Gerechten orientieren, dann ist ein Zusammenleben in einer Gemeinschaft unmöglich. Bezogen auf die Kulturentstehungstheorie des Protagoras, ist dies der Zustand vor der Ausbildung der ‚politischen Kunst‘. Protagoras ging daher noch einen Schritt weiter. Er dehnte seine These vom Menschen als dem Maß aller Dinge über den Einzelmenschen hinaus auf die Gemeinschaft der Menschen, auf die Polis, aus und sagte: „Was einer jeden Polis gerecht und schön erscheint, das ist es auch für sie, solange sie es dafür hält“ (Plat., *Theaet.* 167c4–5).

Wie verträgt sich dies nun wiederum mit der These vom Einzelmenschen als dem Maß aller Dinge? Wie kann Protagoras in gleicher Weise sowohl von der Meinung jedes einzelnen Menschen als auch von der Kollektivmeinung sämtlicher in einer Polis zusammengefaßter Menschen behaupten, sie sei der Maßstab dafür, was gerecht und schön sei? Schließt sich das nicht wechselseitig aus? Nach der Auffassung des Protagoras offenkundig nicht, denn sonst könnte er es ja nicht behaupten. Wie aber hat er dann die beiden unvereinbar erscheinenden Behauptungen miteinander in Einklang gebracht? Die Lösung des Rätsels liegt in der Antwort auf die Frage, wie sich Protagoras das Zustandekommen der Kollektivmeinung einer Polis bezüglich dessen, was gerecht und schön ist, also das Zustandekommen der in ihr gültigen Bräuche und Gesetze, vorstellte. Da es keine Zeugnisse gibt, die explizite Informationen darüber enthalten, welche Auffassung Protagoras diesen Punkt betreffend vertrat, sind wir auf Rückschlüsse angewiesen, die sich jedoch, wie mir scheint, mit großer Zuversicht ziehen lassen. Protagoras muß der Ansicht gewesen sein, daß Bräuche und Gesetze einer Polis dadurch zustande kommen müssen, daß die Bürger der Polis sich über sie verständigen, also durch Übereinkunft. Um über-

leben zu können – so erklärt die Kulturentstehungstheorie des Protagoras –, bedurfte und bedarf jeder einzelne Mensch anderer, also einer Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft kann aber nicht bestehen ohne ein von allen respektiertes Regelsystem. Dieses Regelsystem gab und gibt sich die Gemeinschaft und ändert es gegebenenfalls durch Übereinkunft. Da es kein absolutes Gerechtes gibt, sondern für jeden einzelnen das gerecht ist, was ihm gerecht erscheint, ist dies der einzige Weg, auf dem man zu einem allseits anerkannten Regelsystem kommen kann. Dabei ist der Gesichtspunkt der Gemeinsamkeit von entscheidender Bedeutung, denn aus ihm ergibt sich die Verbindlichkeit des so entstandenen Regelsystems für alle: Nur als Kollektivmeinung, an deren Zustandekommen alle beteiligt waren, kann es für alle verbindlich sein. Dies gilt gleichermaßen für die früheste Festsetzung eines Regelsystems, von der in der Kulturentstehungstheorie die Rede ist, wie für alle danach vorgenommenen Änderungen und Neufestsetzungen. Umgekehrt bedeutet dies: Sobald ein Mitglied der Gemeinschaft von der Bildung der Kollektivmeinung ausgeschlossen wird, kann diese und damit das durch sie konstituierte Regelsystem für dieses Mitglied nicht mehr verbindlich sein. Oberstes Gebot der Meinungsbildung und Beschlußfassung über Angelegenheiten, die die Gemeinschaft insgesamt betreffen, muß also die Gemeinsamkeit sein. Das aber heißt, daß in allen diesen Fällen jeder einzelne das Recht haben muß, sich zu Wort zu melden und gehört zu werden. Zugespitzt könnte man sagen: Besser eine gemeinsame Entscheidung, die sich später als nachteilig erweist, als eine Entscheidung, die sich zwar als vorteilhaft für die Polis erweist, aber nicht auf Übereinkunft beruht und daher eine mögliche Quelle der Zwietracht und des Verfalls der Gemeinschaft darstellt.

Wenn dem so ist, wie ist dann aber gewährleistet, daß die Polis nicht dadurch zugrunde geht, daß sie zu oft zwar einvernehmliche, aber für sie nachteilige und schädliche Entscheidungen trifft? Dies zu verhindern ist nach Ansicht des Protagoras die Aufgabe der Politiker und Redner und damit indirekt auch die ihrer Lehrer, der Sophisten, also auch die seine. Sie sind befähigt dies zu leisten, weil sie aufgrund besonderer Schulung und Erfahrung 1. besser als die anderen voraussehen vermögen, was für die Polis nützlich, d. h. geeignet ist, ihren Bestand und ihr Florieren zu garantieren (Protagoras scheint dabei an Dinge wie Einsicht in wirtschaftliche Zusammenhänge, Kenntnis politischer Entwicklungen, Einschätzungen von Machtpotentialen und Stimmungen u. a. m. gedacht zu haben), und 2. in der Lage sind, die Bürger in ihren Reden von dem für sie Vorteilhaften zu überzeugen. Durch ihr Wirken wird verhindert, was ohne sie angesichts der Tatsache, daß die meisten der am Entscheidungsprozeß Beteiligten außerstande sind, die künftigen Auswirkungen politischer Entscheidungen auch nur einigermaßen

zuverlässig abzuschätzen, unausweichlich wäre: daß die Polis in einem Umfang, der für sie zum Verhängnis werden muß, zwar gemeinsame, aber für sie schädliche Entscheidungen trifft. Solange noch darüber beraten wird, was das Beste für die Polis ist, spielt der tüchtige Politiker bzw. Redner daher eine Rolle, die ihn über die anderen erhebt. Bei der Beschlußfassung in der Volksversammlung freilich ist dann seine Stimme eine wie jede andere.

Dies läßt sich, wie ich glaube, mit hinreichender Sicherheit als Ansicht des Protagoras aus dem erschließen, was Platon ihn in seinen Dialogen *Protagoras* (320c–328d) und *Theaetetus* (bes. 166d–167d) sagen läßt. Ist es richtig erschlossen, dann haben wir in dieser Theorie des Protagoras die früheste uns erhaltene Theorie der Demokratie vor uns. Damit aber kommt dieser Theorie eine ganz besondere Bedeutung in der Entwicklung des politischen Denkens zu. Deshalb habe ich sie an das Ende meines Referates gestellt, und deshalb scheint sie mir auch aufs beste geeignet zu sein, den Abschluß einer Unterrichtseinheit mit dem Thema ‚Die Anfänge der politischen Theorie bei den Griechen‘ zu bilden.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Xen., *Mem.* 1,1,11–16. 4,7,6. Aristipp bzw. die Kyrenaiker bei Diog. Laert. 2,92 (= fr. 146 Mannebach). Aristot., *Met.* A 987b1–2. Theophr., *Phys. op.* fr. 4 (Dox. gr. p. 479,17). Diog. Laert. 1,14.18. 2,16 u. ö.
- 2 Bezeichnend dafür ist, daß die Sophisten in dem einzigen (bis auf eine Lücke im 7. Buch) vollständig erhaltenen philosophiegeschichtlichen Werk der Antike, dem des Diogenes Laertios, mit Ausnahme des Protagoras, der als (vermeintlicher) Schüler Demokrits (9,50) aufgenommen ist (9,50–56), nicht berücksichtigt sind.
- 3 Tyrtaios wird nach den beiden Ausgaben von M. L. West zitiert: *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. Ed. M. L. West, vol. II, Oxford 1972, und *Delectus ex iambis et elegis Graecis*. Ed. M. L. West, Oxford 1980.
- 4 Unter diesem Namen wird das Gedicht von Aristoteles und Strabon zitiert (s. fr. 1 und 2). – Letzte mir bekannte Interpretation des Gedichtes: U. Hölscher, Tyrtaios über die *Eunomie*, in: *Studien zur Alten Geschichte*. Festschr. S. Lauffer, hrsg. von H. Kalcyk-B. Gulath-A. Graeber, Rom 1986, Bd. 2, 413–420.
- 5 Pap. Ox. 2824 in: *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 38, London 1971.
- 6 Aus der Tatsache, daß in den spärlichen Resten der Verse 2 und 4 von fr. 2 Orakelsprüche erwähnt werden, hat man wohl zu Recht geschlossen, daß fr. 4 in dem Gedicht vor fr. 2 gestanden haben muß.
- 7 Zum Text: Nachdem E. Schwartz schon nebenbei angemerkt hatte, daß die Verse 5 und 6 dieses Fragmentes interpoliert seien (E. Schwartz, *Art. Diodoros RE V*, 1905, 678 = ders., *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig 1957, 58; vgl. auch F. Jacoby, *FGrHist III b*, Kommentar zu Nr. 297–607 [Noten], Leiden 1955, 366 Note 4 zu Tyrtaios), hat K. Bringmann dies, wie mir scheint, jedem Zweifel entrückt (K. Bringmann, *Die große Rhetra und die Entstehung des spartanischen Kosmos*, *Historia* 24, 1975, 513–538, wieder abgedruckt in: K. Christ [Hrsg.], *Sparta*, Darmstadt 1986, 351–386). Ich lasse die beiden Verse daher aus. Nach Tilgung der Verse 5 und 6 ist in V. 7 mit der Überlieferung  $\mu\upsilon\theta\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  δὲ zu lesen und in V. 9 wohl mit Krebs  $\delta\eta\mu\upsilon\upsilon$  δὲ zu schreiben. Nicht sicher entscheiden läßt sich, welches der beiden am Anfang des Fragmentes miteinander konkurrierenden Verspaare das originale ist. Wenn ich das Fragment in meiner Übersetzung mit

dem bei Diodor überlieferten Distichon (ῚΩδε γὰρ ... ἔξ ἁδύτου) beginnen lasse, impliziert dies nicht, daß ich von der Unechtheit der bei Plutarch überlieferten Verse (Φοίβου ἀκούσαντες ... ἔπειτα) überzeugt wäre. Bedenkenswert erscheint mir die alte Vermutung (vgl. Th. Bergks Anmerkung zu Tyr. fr. 3 in: *Poetae lyriici Graeci*, Bd. II<sup>4</sup>, Berlin 1882, 9), beide Verspaare stammten von Tyrtaios und seien in der Weise miteinander zu verbinden, daß die bei Plutarch überlieferten Verse den bei Diodor überlieferten vorausgingen.

- 8 Für Einzelheiten verweise ich auf den in Anm. 7 zitierten Aufsatz von Bringmann, in dem mir die Beziehung, die zwischen dem Tyrtaiosfragment und der Großen Rhetra besteht, in überzeugender Weise geklärt zu sein scheint (s. dort bes. 513–523 bzw. 351–364).
- 9 Vgl. fr. 5,1.
- 10 Vgl. *Ilias* 1,238–239. 2,100–108. 9,97–99. Zu Homer insgesamt (und Hesiod) vgl. jetzt R. Raaflaub, *Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen*, *Historische Zeitschrift* 248, 1989, 1–32.
- 11 Zu Solons *Staatslegie* vgl. W. Jaeger, Solons *Eunomie*, SB Berlin, Phil.-Hist. Kl. 1926, 69–85 = ders., *Scripta Minora I*, Roma 1960, 315–337. E. Siegmann, Solons *Staatslegie*, in: *Perspektiven der Philosophie* 1, Amsterdam 1975, 267–281. B. Manuwald, *Zu Solons Gedankenwelt* (fr. 3 u. 1 G.-P. = 4 u. 13 W.), *RhM* 132, 1989, 1–25. Solon wird wie Tyrtaios nach den beiden Ausgaben von West zitiert (vgl. Anm. 3).
- 12 Vgl. fr. 1–3 und 4a–c mit den dazugehörigen Kontexten.
- 13 Vgl. Manuwald (s. Anm. 11) 1.
- 14 Das stand, wie ich vermute, in dem Vers, der vor V. 12 verlorengegangen ist.
- 15 Ähnliche Bemühungen finden sich auch in anderen Fragmenten Solons, s. fr. 9 und 13,7–32; vgl. auch fr. 12.
- 16 Vgl. fr. 13,33. 15,1. 34,9. 38,18.
- 17 Zur Verfassungsdebatte vgl. H. Apffel, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot* (3,80–82), phil. Diss. Erlangen 1958. K. Bringmann, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot* 3,80–82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft, *Hermes* 104, 1976, 266–279. J. Bleicken, *Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr.* (Monarchie, Aristokratie, Demokratie), *Historia* 28, 1979, 148–172.
- 18 Solon schrieb seine *Staatslegie* zu Beginn der 90er Jahre des 6. Jh.s, Herodot lebte von ca. 484 bis ca. 430.
- 19 Auf die Frage, wie sich Herodots Darstellung zu den tatsächlichen Ereignissen verhält, soweit diese sich ermitteln lassen, gehe ich nicht ein.
- 20 6,43,3 gebraucht Herodot im Hinblick auf die Ausführungen des Otanes ausdrücklich das Wort *δημοκρατέεσθαι*.
- 21 So die Nebenüberlieferung bei Stobaios, die ich mit den neueren Herausgebern übernehme. Zur Sache vgl. Platon, *Rep.* II 369a.
- 22 Übersetzung hier wie bei den folgenden Herodot-Zitaten aus: Herodot, *Geschichten und Geschichte*. Übers. von W. Marg, bearb. von G. Strasburger, Zürich-München 1973/83.
- 23 Zu diesem Abschnitt vgl. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge 1969. C. J. Classen (Hrsg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976 (Wege der Forschung 187). G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.
- 24 Vgl. etwa den Bericht bei Diodor 1,8,1–9.
- 25 Platon, *Die Gesetze*. Eingel. von O. Gigon, übertr. von R. Rufener, Zürich-München 1974, 94.
- 26 Was im folgenden in Kürze dargelegt ist, habe ich breiter ausgeführt und näher begründet in dem Aufsatz *Die politische Theorie des Protagoras*, in: G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden 1981, 109–115 (*Hermes Einzelschr.* 44).