

GUIDO O. KIRNER

## Polis und Gemeinwohl

Zum Gemeinwohlbegriff in Athen vom 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr.\*

### I. Problem- und Quellenlage

Gemeinwohl kann als eine Handlungsorientierung definiert werden, welche das Streben nach Zielen und Verhältnissen umfaßt, die jedem einzelnen und allen zusammen in einem Kollektiv zum Vorteil gereichen. Bereits die diversen antiken Mythen bzw. Lehren von der Entstehung der Kultur oder die Anthropologien von der Soziabilität des Menschen aufgrund seines Daseins als Mängelwesen können als Reflexion darüber betrachtet werden. Das Nachdenken und Argumentieren, was den Vorteil jedes Einzelnen für die Gemeinschaft oder der Gemeinschaft für die Summe der Einzelnen ausmacht, impliziert eine Argumentationsstrategie, die sich nicht als Nullsummenspiel begreifen läßt, bei dem der Vorteil des einen immer zugleich der Nachteil des / der anderen ist; statt dessen muß stets von einem Mehrwert an Kooperation bzw. Interaktion ausgegangen werden. Die Frage, was in einer Gemeinschaft allen zuträglich ist, gehört zu den Ausgangspunkten politischen Denkens im weitesten Sinne, dessen Grundformen sich in der Antike finden und von dort aus bis in die Moderne rezipiert wurden.<sup>1</sup>

Will man dabei nicht nur – wie zumeist – auf die einschlägigen Stellen bei Platon und Aristoteles rekurren,<sup>2</sup> sondern eine Entwicklung der Konstituierung eines Gemeinwohlbegriffs nachzeichnen, so muß dabei berücksichtigt werden, daß es bereits eine Vorstellung von gemeinwohlorientierten Praktiken und Institutionen geben konnte, ohne daß diese in ein ausdifferenziertes Begriffssystem eingebettet gewesen wäre. So ließen sich für die athenische Demokratie u.a. die von den Reichen freiwillig gespendeten Leiturgien

---

\* Für Anregungen und maßgebliche Hilfe möchte ich mich bei Wilfried Nippel bedanken.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. die Überlegungen von Dahrendorf 1986 zu zwei Theoriesträngen in der modernen politischen Soziologie im Hinblick auf den ungelösten Konflikt zwischen Sokrates und Thrasymachos in Platons *Politeia*.

<sup>2</sup> So bei Hibst 1990, der seinen begriffsgeschichtlichen Schwerpunkt sowie Forschungsüberblick auf das Mittelalter und die Frühe Neuzeit legt und nur die üblichen wenigen Aristoteles- bzw. Platonstellen anführt.

zum Nutzen der gesamten Polis, die Institution der Popularklage,<sup>3</sup> Einrichtungen wie Renten für Invaliden und Kriegswaisen oder die Verteilung öffentlicher Gelder an Bürger zur Ermöglichung ökonomischer Abkömmlichkeit für politische Aufgaben daraufhin untersuchen.

Bei der allmählichen Herausbildung einer spezifisch politischen Begrifflichkeit, zeigt sich im Gebrauch der Gemeinwohlsemantik, daß sich der diskursive Schwerpunkt alsbald auf die nächst konkretere Ebene verschiebt, nämlich zu Tugendvorstellungen und / oder zur Frage nach der Gesetzes- bzw. Verfassungsqualität. Dies hat mit einem Charakteristikum des Gemeinwohlbegriffs zu tun, der für sich genommen zu allgemein für eine konkrete Verbindlichkeit bleibt, in den Ansätzen seiner inhaltlichen Ausgestaltung aber in einem kontextabhängigen Netz harmonisierender oder antagonistischer Begrifflichkeit divergierender politischer Positionen aufgelöst zu werden droht. Damit fungiert die Vorstellung eines Gemeinwohls als eine positiv zu besetzende Leerstelle in Debatten um kollektiv anzustrebende Ziele einer politischen Gemeinschaft und eignet sich womöglich gerade deshalb als eine Art „Generalklausel“, die erst in der politisch-sozialen Praxis ihre konkrete Auslegung bzw. Ausgestaltung erfährt.

Historisch greifbar werden Gemeinwohlvorstellungen erst im Rahmen einer Problematisierung des Gesamtzustands eines politischen Gemeinwesens, die ihren Niederschlag im überlieferten Quellenmaterial gefunden hat. Daß dies bei den Griechen im besonderen Maße der Fall war, auch wenn nur wenige Reste davon erhalten sind, hängt nicht zuletzt mit dem historischen Prozeß der Herausbildung neuer Formen von Öffentlichkeit und Kommunikation zusammen.<sup>4</sup> In deren Folge konnten sich seit archaischer Zeit geistige Positionen bilden, die keinem mächtigen Interesse unterworfen waren und als Anwälte für das Ganze der Polis auftraten, auch wenn sich dies nicht notwendig auf die politische Praxis auswirken mußte.

Eine historische Untersuchung der Gemeinwohlvorstellungen in der griechischen Antike ist mit besonderen Problemen verbunden: Sieht man einmal ab von der äußerst fragmentarischen Überlieferungslage sowie der Frage nach der Repräsentativität bestimmter literarischer Quellen und den Eigengesetzlichkeiten der jeweiligen Genres,<sup>5</sup> so müßte eine umfassende Abhandlung zum Gemeinwohlverständnis neben den begriffsgeschichtlichen Bedeutungsverschiebungen über die Zeit auch die engeren politisch-sozialen Kontexte im Hinblick auf bestimmte Rede- bzw. Parteiungskonstellationen berücksichtigen.

Diesen Maximalanforderungen kann hier nicht Genüge getan werden; allenfalls können hier einige erste Sondierungen vorgenommen werden, zumal sich keine Überblicksdarstellungen speziell zu diesem Thema finden lassen.<sup>6</sup> Eine sozial- bzw. verfas-

<sup>3</sup> Die Ausübung der Popularklage, d.h. die Möglichkeit für jedermann, Anklage vor Gericht zu erheben, ohne selbst persönlich „Betroffener“ zu sein, konnte sich auch auf die Schädigung der Polis beziehen; vgl. z.B. Demosthenes 18,123.278 oder Lykurgos, *Leokrates* 6.

<sup>4</sup> Auf diese kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu Vernant 1982, S. 8f., 44ff.; Meier 1995, S. 57ff., 70ff.

<sup>5</sup> Deshalb bleiben hier die attische Tragödie und Komödie ausgeblendet; vgl. Meier 1995, S. 144-246, Ders. 1988; Raaflaub 1988, S. 281-301.

<sup>6</sup> Andererseits kann aber beinahe jede Untersuchung zur Ideen-, Sozial- oder Verfassungsgeschichte

sungsgeschichtliche Kontextualisierung der angeführten Belege mußte weitgehend zugunsten eines ersten Überblicks über Denkmuster und Argumentationsweisen zurückstehen. Dafür bieten diese aber möglicherweise ein Panorama an Grundpositionen zur Gemeinwohlproblematik, die sich aufgrund der Rezeption griechischer Rhetorik und Philosophie idealtypisch auch in anderen historischen Kontexten wiederfinden lassen. Aufgrund der Überlieferungslage ist es außerdem angebracht, die Untersuchung weitgehend auf Athen für die Zeit der klassischen Polis vom 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr. zu beschränken. Dabei sollen nicht die „großen Texte“ von Platon und Aristoteles im Mittelpunkt stehen; vielmehr wird es darum gehen, zwei gegenläufige Diskursstränge in bezug auf die Gemeinwohlproblematik aufzudecken, welche die beiden wirkungsmächtigen Philosophen dann je auf ihre Weise aufzuheben versucht haben.

## II. Das semantische Feld der Konstituierung eines Gemeinwohlbegriffs

Vorweg muß auf das Grundproblem eingegangen werden, mittels welcher sprachlichen Komponenten sich überhaupt eine Gemeinwohlvorstellung artikulieren konnte. Erste Schwierigkeiten zeigen sich bereits im Bedeutungsspektrum der hierfür fundamentalen Gegenbegriffe *to koinon* und *ta idia*: Es reicht von der Grundbedeutung der Abgrenzung des Gemeinsamen bzw. Gemeinschaftlichen vom Eigenen, Individuellen bzw. Persönlichen über den häufig gebrauchten Gegensatz von öffentlicher und privater Sphäre, dessen Ausdeutung für die Antike ein besonderes Problem darstellt,<sup>7</sup> bis hin zu Übersetzungen, wo der auf die Polis bezogene Begriff mit gemeinsamen / öffentlichen / staatlichen / allgemeinen Nutzen / Gütern / Interessen / Angelegenheiten / Vorteil / Besten / Wohl / wiedergegeben werden kann, auch wenn – wie häufig – entsprechende Ergänzungswörter fehlen. Sind solche jedoch vorhanden, gilt es ein größeres semantisches Feld zu berücksichtigen,<sup>8</sup> wobei neben dem zweideutigen, d.h. sowohl dinglich als auch geistig zu verstehenden *agathon* (Gut, Wohltat), *chresimon* (Nutzen, ursprünglich im Hinblick auf den Gebrauch), *pragmata* (Angelegenheiten, häufig im Sinne von öffentlicher Verwaltung), *kerdos* (Vorteil, Gewinn) besonders den Verben *ophelein* (nutzen, fördern) und *sympherein* (nützlich bzw. zuträglich sein) mit ihren jeweiligen adjektivischen, partizipialen bzw. substantivischen Formen zentrale Bedeutung zukommt. Zum vermehrt seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhundert auftauchenden Partizip bzw. Substantiv (*to*) *sympheron*, das nicht selten auch mit Interesse übersetzt wird, ist

---

der Antike für sich beanspruchen, die Gemeinwohlproblematik auf irgend eine Weise explizit oder implizit thematisiert zu haben. Trotz der häufigen Erwähnung findet der Gemeinwohlbegriff in der Forschung jedoch kaum eine eingehendere Problematisierung. Vgl. etwa Demandt 1993, S. 395, der resümierend einfach behauptet: „Alle [antiken] Autoren sind sich einig, daß der höchste politische Wert im *koinon sympheron*, im *bonum comune*, im Gemeinwohl liege.“ Auf einen umfangreichen Anmerkungsapparat zur Forschung mußte verzichtet werden; die Literaturangaben im Anhang bieten allenfalls eine erste allgemeine Orientierung.

<sup>7</sup> Zum Verhältnis der öffentlichen und privaten Sphäre im Gegensatz zwischen *oikos* und *polis*, vgl. Spahn 1980 und grundsätzlicher Arendt 1998.

<sup>8</sup> Vgl. ausführlicher zum semantischen Feld Spahn 1986, S. 10ff.

im Gegensatz zur Moderne zu betonen, daß es nicht zwangsläufig negativ konnotiert war, sondern unter Betonung der Präposition *syn-* auf das Gemeinsame bzw. Zuträgliche abstellte. Als Gegenbegriff zu einem wie auch immer verstandenen Gemeinwohl taucht häufiger auch die menschliche Eigenschaft der *pleonexia* auf, die wörtlich ein „Mehrhabenwollen“ umschreibt, das sich abwertend verstanden mit Habsucht, Eigennutz oder schlicht Anmaßung wiedergeben läßt.

Um Gemeinwohlvorstellungen nachzuspüren, sind also mindestens drei Aspekte zu berücksichtigen: Zum einen die Betonung der Gemeinschaftlichkeit, sodann ihre grundsätzlich positive Bewertung als Vorteil, Nutzen, Wohl aller sowie schließlich die jeweils konkreten Hypostasierungen, wofür u.a. diverse philosophische Glückskonzeptionen bzw. Vorstellungen vom ‚guten Leben‘ oder in Engführung auf das Politische ein ganzer Katalog an Verfassungs-, Gleichheits-, Freiheits- und Rechtsbegriffen in Frage kommen. Nicht zu vergessen sind mögliche Substitutbegriffe bzw. Redeweisen, bei denen davon ausgegangen werden kann, daß sie Gemeinwohlvorstellungen zwar implizieren, ohne dies jedoch mit einem speziell hierfür vorgesehenen Begriff zu bezeichnen. Im folgenden sollen exemplarisch einige Entwicklungstendenzen in der Artikulationsweise der Gemeinwohlproblematik sowie der hierbei zugrundeliegenden Denkmuster aufgezeigt werden.

### III. Das Wohl der Stadt und die mächtigen Einzelnen (Hesiod, Solon)

Das Gemeinwohl erfährt im griechischen Denken seine früheste Form der Problematisierung, wenn dem Handeln herausragender Einzelner negative Folgen für die Gesamtheit einer sozialen Gemeinschaft zugeschrieben werden. Bereits die im „Zorn des Achill“ exemplifizierte Möglichkeit zur Aufhebung der Adels- bzw. Gefolgschaftssolidarität in der homerischen *Ilias* legt hiervon Zeugnis ab.<sup>9</sup> Auch für die folgende Zeit wird dies mit dem Wort *Hybris* ausgedrückt, womit ein Verstoß, ein Frevel bzw. eine anmaßende bzw. hochmütige Herausforderung gegenüber der von Göttern gesetzten gesellschaftlichen Ordnung gemeint ist.

Hesiod umschreibt die gute Ordnung in seinem um 700 v. Chr. verfaßten Epos *Érga kai hemerai* („Werke und Tage“) mit dem Ausdruck *dike*, womit das auch Sitte und Gewohnheit umfassende ‚gute alte Recht‘ gemeint ist und zugleich in der gleichnamigen Zeustochter personifiziert wird:<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Während bei Homer – wie zumeist in der Antike – das Wohl der Gemeinde in Abhängigkeit von den Herrschenden gesehen wird (vgl. z.B. *Ilias* 16,383-388; *Odysseus* 19,107-111), führt Raaflaub 1988, S. 210 *Odyssee* 2,240-460 als Homerstelle an, wo „erstmal [...] der Appell an die Gemeinde als Ganzes (erklingt), Unrecht in ihrer Mitte nicht passiv hinzunehmen, sondern aktiv zu bekämpfen. Damit ist das Prinzip der kollektiven Verantwortung formuliert“.

<sup>10</sup> Gottheiten wie *Dike*, *Eirene* (Frieden) und *Tyche* (Glück) kamen als neue Gestalten des Götterpantheons auf, als man begann, die „religiöse Welt der alten Zeit in eine moralische Begrifflichkeit mit juristisch-politischem Hintergrund zu fassen“, wobei sie „nicht aus der Welt der mythischen Erzählungen, sondern direkt von abstrakten Begriffen hergeleitet waren und auf der Sublimierung von Werten und Problemen der neuen Gesellschaft beruhten“; vgl. Vegetti 1996, S. 313.

„Recht (*dike*) nämlich siegt zu guter Letzt über Willkür (*hybris*), und nur ein Tor wird durch Schaden erst weise. Gleich nämlich läuft der Eid neben krummen Rechtsprüchen einher, und Murren steigt auf, wenn man Dike fortzerrt, wohin Gabenfressende Männer sie ziehen und das Recht mit krummen Beschlüssen verfälschen. Sie aber folgt, in Nebel gehüllt, bejammert Stadt und Wohnsitze der Völker und bringt Unheil über Menschen, die sie verjagen und sie nicht gehörig zuteilen. Die aber Fremden und Heimischen rechten Bescheid geben und keinen Finger breit vom Recht abweichen, denen gedeiht die Stadt, es blüht in ihr die Gemeinde, Friede herrscht im Land, der die Jugend nährt und der weitblickende Zeus verschont sie vor leidvollem Krieg“ (*Erga* 216-223).

Auch der weitere Fortlauf des Textes legt dar, wie sich bei Achtung der *dike* allgemeine Prosperität einstellt, schlimmes Unheil jedoch bevorsteht, falls dagegen verstoßen wird. Dabei zeigt sich, daß Hesiod einerseits die Mächtigen ob ihrer Rechtsbeugung kritisiert, die Folgen des Fehlverhaltens aufgrund der Rache des „weitblickenden Zeus“ und seiner olympischen Helfer jedoch von der Gesamtheit, dem ganzen Volk (*demos*), zu tragen sind (*Erga* 259f.).

Folglich wird eine Art Kollektivhaftung formuliert, ohne dem einfachen Volk einen Einfluß auf das Verhalten der Mächtigen einzuräumen. Darin spiegeln sich die schlechten Erfahrungen von (auch wohlhabenden) Bauern mit der Rechtspraxis des stadtssässigen Adels. Hesiod erfuhr im Biotien seiner Zeit die *polis* als den Ort, an dem die Adligen ihre Willkürjustiz trieben, der die übrigen Mitglieder der Gesellschaft ausgesetzt waren. Insofern stellt sie also mehr einen Faktor der Bedrohung des häuslichen Friedens dar als eine Einheit der Kommunikation und des Handelns, die dem Gemeinwohl diene.<sup>11</sup> Für die Wahrung des Gemeinwohls im Sinne einer auf *dike* ausgerichteten Ordnung, für die Hesiod an anderer Stelle auch den Begriff der *Eunomie* verwendet,<sup>12</sup> wird hier noch ganz auf die strafende Wirkung göttlicher Intervention vertraut; allein die Furcht davor kann die Mächtigen davon abhalten, sich hochmütig zu verhalten.

Ein erkennbar höherer Grad der Institutionalisierung politischer Funktionen zeigt sich im Athen des 7. Jahrhunderts mit der Einrichtung der Jahresmagistratur (Archontat), des Adelsrats (Areopag) und der Kodifikation des Blurechts durch Drakon. Allerdings war in Athen – wie andernorts – aufgrund der Spannungen innerhalb der Aristokratie wie der prekären Situation der Bauern die Gefahr einer Tyrannis gegeben. Die dramatische Zuspitzung der Lage der Kleinbauern, die zunehmend Verschuldung und Versklavung anheimfielen, führte im Jahr 594 v. Chr. dazu, daß Solon als Archon mit besonderen Vollmachten beauftragt wurde, um die soziale Krise und Tyrannis abzuwenden. Er setzte ein umfassendes Reformprogramm durch, zu dem die Aufhebung der Schuldknechtschaft, die Kodifizierung großer Teile des Rechts und verschiedene Modifikationen der Verfassung gehörten.

Über die grundsätzlichen Vorstellungen Solons, aus denen er seine Regelungen herleitete, sind wir durch seine politische Lyrik, mit der er sein Programm der Öffentlichkeit darlegte und seine konkreten Maßnahmen rechtfertigte, authentisch informiert. Sie

<sup>11</sup> Vgl. Walter 1993, S. 50f.

<sup>12</sup> Vgl. Hesiod, *Theogonie* 901-3 im Rahmen der Göttergenealogie, wo die zweite Ehe des Zeus mit *Themis* (Satzung) ein Leben in Wohlordnung (*eunomia*), Recht (*dike*) und Frieden (*eirene*) verbürgt.

bündeln sich im Konzept der Eumomie, das eine gewisse Kontinuität zu älteren Vorstellungen aufweist, zugleich aber auch manifestiert, daß die Reflexion über den guten Zustand des Gemeinwesens eine neue Stufe erreicht hatte. Als eine der wichtigsten Quellen aus dieser Zeit sei die zentrale Passage der Eumomie-Elegie zunächst ausführlicher zitiert:<sup>13</sup>

„[...] Nein – ihre große Stadt durch Unverstand zu stürzen / sind die Bewohner selbst gewillt, von Geldgier übermannt, / im Bund mit Unrechtsdenken bei des Volkes Führern! Denen / ist ihres großen Frevels (*hybris*) Folge: schwerer Schmerz, schon vorbestimmt! Denn sie verstehen die Gier, sich vollzuschlagen, nicht zu zügeln, [...] / [...] in Reichtum schwelgen sie, ergeben ungerechtem Tun [...] / von götter- und gemeinschaftseigenem (*demosion*) Besitztum nichts verschonend stehen sie in Raffgier – der von hier, der andere dorthier – / und machen auch nicht halt vor *Dikes* heil'gem Fundament, / die schweigend ansieht, was geschieht und was davor geschehen, / doch mit der Zeit unweigerlich erscheint und Strafe bringt. / Das greift jetzt nach der ganzen Stadt als unfliehbare Wundbrand, / und in den schlimmen Stand der Schuldknechtschaft gerät sie schnell, / die innern Aufruhr (*stasis*) und den Krieg aus seinem Schlafe weckt, / der vielen jäh vernichtet die geliebte Jugendzeit: durch ihrer Feinde Einfluß wird ja rasch die Stadt, die teure, / zerrieben im Geheimbundkampf, der den Verbrechern lieb! / Das sind die Mißstände hier bei uns im Volk. Doch von den Armen / gelangen viele in ein Land, das ihnen völlig fremd, für Geld verkauft, in Fesseln voller Schmach gebunden [...] / So kommt das Unglück der Gemeinschaft heim zu jedem einzelnen, / des Hofes Tore halten es nicht länger willig ab, / hoch überm Zaun ist's schon gesprungen, trifft sein Opfer sicher / auch wenn da einer in den letzten Zimmerwinkel flieht. / Dies ist die Lehre, die's mich treibt Athens Volk zu verkünden: / Unglück im Höchstmaß bringt der Stadt die Mißgesetzlichkeit (*dysnomia*), / die Wohlgesetzlichkeit (*eunomia*) jedoch macht alles schön und passend / und legt beständig um die Ungerechten rings ihr Band, / macht Rauhes glatt, hemmt Überfluß, bringt Frevel (*hybris*) zum Verschwinden / und läßt verdorn die Blüten, die Verblendung stetig treibt, sie richtet grade krummes Recht, und übermüt'ge Taten / mildert sie ab, beendet der Entzweiung Ränkewerk, beendet Zorn, der hartem Streit entsprang – und durch ihr Wirken / ist alles bei den Menschen passend und vernunftgemäß.“

Wie bei Hesiod geht es um den Verstoß gegen die *dike* wegen frevelhaftem Verhalten (*hybris*); auch hier wird eine spezifische Gruppe angesprochen, der aufgrund ihrer Machtstellung besondere Verantwortung zukommt,<sup>14</sup> und ebenfalls ist es die ganze Stadt, welche die göttliche Rache fürchten muß. Zugleich werden *dike* und *hybris* mit einer anderen Begrifflichkeit verschränkt. Gemeint ist der Zustand der Eumomie, d.h. der Wohlgesetzlichkeit bzw. guten Ordnung, die mit ihrem Gegenteil, der Dysnomie, konfrontiert wird. Der Lobpreis gilt nun nicht mehr einer Gottheit, sondern der guten sozialen und moralischen Ordnung, wobei die Menschen selbst für ihr jeweiliges Schicksal verantwortlich sind. Solon verdeutlicht erstmals, daß es eine politische Sphäre mit eigenen Gesetzmäßigkeiten gibt, die sowohl aus dem Bereich der Natur ausgegrenzt ist als auch jenseits des Schicksals des Individuums liegt. Soziale Probleme waren Folgen menschlichen Handelns und ließen sich nur durch Anstrengungen überwinden, die

<sup>13</sup> Wegen der leichteren Zugänglichkeit wird hier nur nach der Nummern- und Seitenzahl der Fragmentsammlung der zweisprachigen Ausgabe von Latacz zitiert, wo auch die Zählungen der älteren Sammlungen (Diehl; West; Gentili/Prato) angegeben sind. Vgl. Latacz, Solon Nr. 2, S. 197-201.

<sup>14</sup> Vgl. a. ebd. Nr. 6, 3-7, S. 203.

auf einen Ausgleich der Interessen aller Gruppen zielten. Niemand kann sich mehr (wie es sich Hesiod noch vorgestellt hatte) hinter sein Hoftor zurückziehen, denn die Spaltung (*stasis*) und das damit verbundene Unglück der Gemeinschaft greift unentrinnbar auf jedes Haus über und betrifft ausnahmslos jeden Bewohner der Stadt. Die Gefährdung des sozialen Friedens liegt für Solon vor allem in der schrankenlosen Besitzgier.<sup>15</sup> Ähnlich wie Hesiod die gute und die schlechte *Eris* etwa im Sinne von zersetzender Zwietracht und belebender Konkurrenz unterschieden hat, differenziert Solon zwischen zwei Arten des Erwerbs von Reichtum, nämlich dem rechtmäßigen und demjenigen, der auf Machtmißbrauch gründet.<sup>16</sup>

*Eunomie* ist der Leitbegriff für eine stabile Ordnung, welche sich nur realisieren läßt, wenn die Reichen gemeinwohlorientiert, d.h. mit Rücksicht auch auf die Ansprüche des gesamten *demos* handeln. Daß das Volk nunmehr überhaupt des Anteils bzw. Einflusses für würdig erachtet wird – übrigens für die Zeit ein revolutionärer Gedanke –, findet sich deutlicher in einem anderen Fragment, in dem Solon auf seine Reformen zurückblickt.<sup>17</sup>

„[...] dem Volke (*demos*) nämlich gab ich so viel Anteil, wie genug ist, / von seiner Ehre nahm ich nichts, hab' nichts dazubegehrt / die aber Macht besaßen und durch Geld in Achtung standen, / auch denen hab' ich klug verwehrt unziemlichen Besitz! / Stand hielt ich so – mit starkem Schild gewappnet – beiden, / und siegen ließ ich beide nicht auf ungerechte Art!“

Deutlich wird hier, daß für Solon Eingriffe in den gesellschaftlichen Status quo insofern Grenzen hatten, als er die Ordnung als Ganzes noch für vorgegeben ansah. Deshalb konnte allen Gruppen nur das zugeteilt werden, was ihnen aus dieser Sicht rechtmäßig zukam. Konkret wurden damit sowohl die Kritik des Adels an den Eingriffen in seine Besitzverhältnisse als auch die weitergehenden Forderungen der Bauern im Sinne einer völligen Neuverteilung des Grundbesitzes abgewehrt. Dabei erntete Solon mit seinen Regelungen freilich die Mißgunst beider Gruppen, obgleich er – wie er selbst betont – nicht die Gelegenheit nutzte, um sich unter allerlei Versprechungen und Gunsterweisungen an das Volk zum Tyrannen aufzuschwingen.<sup>18</sup> Solons Ausspruch, „in Großen Dingen allen zu gefallen – das ist schwer!“,<sup>19</sup> könnte geradezu als zeitloses Motto für gemeinwohlorientierte Reformversuche verstanden werden.

#### IV. Gemeinwohlparadigmen in der Historiographie (Thukydides)

Wenn hier nun etwas abrupt der Sprung zur Darstellung der Zeit des Peloponnesischen Krieges bei Thukydides vollzogen wird, obwohl die Zeit zwischen Solon und Perikles eine entscheidende historische Phase politischen Wandels für Athens darstellt, so hat dies nicht zuletzt mit dem Mangel zeitgenössischer Quellen zu tun, anhand derer sich

<sup>15</sup> Vgl. a. ebd. Nr. 1, S. 195.

<sup>16</sup> Vgl. Hesiod, *Erga* 11-26; Latacz, Solon Nr. 1, S. 189ff.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. Nr. 7, S. 203f.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. Nr. 8,13-25, S. 205.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. Nr. 14, S. 209.

für unsere Themenstellung ein ideengeschichtlicher Entwicklungsprozeß aufzeigen ließe. Dessen ungeachtet scheint eine kurze Skizze der maßgeblichen Veränderungen erforderlich.

Auch wenn Solons Reformwerk in seiner Fernwirkung kaum zu unterschätzen ist, so scheiterte er doch im Hinblick auf eine unmittelbare Stabilisierung der politischen Verhältnisse. Die Kämpfe unter Bürgern und die Adelsfehden brachen bald wieder aus und Solon selbst sah voraus, daß dies wie in anderen Poleis in eine Tyrannis münden würde.<sup>20</sup> Die lange Herrschaft des Tyrannen Peisistratos (561–527 v. Chr., mit Unterbrechungen), bei der die solonische Verfassung formell unangetastet blieb, brachte durch die Schwächung der sozialen Abhängigkeit der Bauern vom Adel, die zentralisierte Rechtsprechung sowie die repräsentative Baupolitik durchaus eine Konzentration und Intensivierung der politischen Kräfte auf die Polis mit sich, die für die weitere Entwicklung von Bedeutung werden sollte. Die Konstituierung eines spezifisch poliszentrierten Bewußtseins wird jedoch erst nach der Vertreibung des letzten Tyrannen 510/11 v. Chr. erkennbar, als sich in der nachfolgenden Auseinandersetzung zweier Adelsfaktionen letztendlich Kleisthenes 507 v. Chr. durchsetzen konnte, indem er durch seine Reformvorschläge das Volk auf seine Seite zog. Da Kleisthenes selbst nichts schriftliches hinterlassen hat, versteht sich sein Reformwerk mehr aus seiner Wirkung als aus etwaigen zeitgenössischen Quellenbelegen. Dabei wird deutlich, daß seine artifiziell anmutende Neugliederung der Bürgerschaft und tiefgreifende institutionelle Umstrukturierung der politischen Ordnung zugunsten der Partizipationsmöglichkeit breiter Bevölkerungsschichten gegen den Widerstand einer von Sparta unterstützten Adelsfronde eine bereits vorhandene Disposition der Bürger voraussetzt, auf die hin die Reformen überhaupt erst konzipiert, vermittelt und schließlich umgesetzt werden konnten.

Die kleisthenische Ordnung hat wesentliche Voraussetzungen für die Entwicklung zur Demokratie geschaffen, zumal durch die Konstituierung eines neuen Rates (der 500). Zudem wurde 462/1 v. Chr. durch das Agitieren des Ephialtes der Areopag (der alte Adelsrat, in dem die Archonten jeweils nach Ablauf ihres Amtsjahres einen Sitz auf Lebenszeit erhielten) seiner politischen Funktionen entkleidet. Damit war ein Gremium ausgeschaltet, das aufgrund seiner traditionellen Autorität, der Kompetenz und des Ansehens seiner Mitglieder ein Gegengewicht zu den sich aus der gesamten Bürgerschaft rekrutierenden Institutionen Volksversammlung, Rat, Magistraturen und Gerichte hätte bilden können. Seit Mitte des 5. Jahrhunderts wurde durch die Einführung des Losverfahrens für die Bestellung von Rat und Magistraturen sowie die Zahlung von Diäten für Ratsherren, Geschworene und (einen Teil der) Magistrate auch faktisch die Teilhabe aller Bürger an den politischen Entscheidungen ermöglicht. Schließlich erforderte die Vielzahl der jährlich zu besetzenden Funktionen eine breitgestreute Partizipation der Bürgerschaft. Einerseits fielen nun alle wichtigen Entscheidungen in der Volksversammlung, andererseits konnten hier dann aber einzelne Redner, denen der Demos vertraute, eine herausragende Rolle bei der Festlegung der Leitlinien der Politik spielen. Anfänglich war dies mit der Ausübung des militärischen Führungsamtes, der *Strategie*, verbunden, wie sich am Beispiel des Perikles zeigt, dessen herausragende Stellung in-

<sup>20</sup> Vgl. auch Diogenes Laertius 1,49ff.

nerhalb der athenischen Politik daran deutlich wird, daß er von 443 bis zu seinem Tode 429 v. Chr. Jahr für Jahr in dieses Amt gewählt wurde.

Die Entfaltung der Demokratie vollzog sich in Wechselwirkung zu den großen außenpolitischen Erfolgen Athens, das nach den Siegen über die Perser (490 und 480/79 v. Chr.) mit dem „Seebund“ ein den gesamten Ägäisraum umfassendes Militärsystem aufbaute, das mehr und mehr den Interessen der Hegemonialmacht untergeordnet wurde. Der ungeheure außenpolitische Erfolg Athens ermöglichte zugleich, daß auch die traditionellen Eliten in der demokratischen Ordnung so viel Entfaltungsmöglichkeiten erhielten, daß sich der weitere Ausbau der Demokratie nach dem Sturz des Areopags ohne schwerwiegende innere Konflikte vollziehen konnte.

Dies änderte sich nach den Rückschlägen, die Athen im Laufe des Peloponnesischen Kriegs erlitt, zumal daraus eine erhebliche finanzielle Belastung der Oberschichten für die Finanzierung der Flotte erwuchs. Bei einem Teil der sozialen Elite führte dies zu einer Entfremdung von der Demokratie. Der Begriff „Demokratie“ als Bezeichnung für die politische Ordnung dürfte kurz vor der Mitte des 5. Jahrhunderts aufgekommen sein; bei der Verwendung in der Schrift des Pseudo-Xenophon zeigt sich dann, daß er spätestens zu Beginn des Peloponnesischen Kriegs nicht nur als Bezeichnung für die Selbstherrschaft der Bürgerschaft, sondern auch polemisch als Ausdruck für die Herrschaft der breiten Masse des Volkes, die nur ihre eigenen Interessen verfolge, verwendet werden konnte.<sup>21</sup> Der Anspruch des politischen Systems, dem Gemeininteresse aller Bürger zu entsprechen,<sup>22</sup> war damit in Frage gestellt. Die in Athen tätigen Sophisten zeitigten eine ambivalente Wirkung, wenn sie einerseits mit ihrer Vermittlung rhetorischer Kompetenz die Elite lehrten, sich in den Institutionen der Demokratie durchsetzen zu können, andererseits radikal das Selbstverständnis der Demokratie hinterfragten, Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen.

Nach den katastrophalen Niederlagen in der Schlußphase des Peloponnesischen Kriegs kam es 411 und 404 v. Chr. zur Etablierung oligarchischer Regime, die für sich in Anspruch nahmen, durch eine „vernünftigeren Regierung“ die „Rettung“ der Polis herbeiführen zu können.<sup>23</sup> Ihre Schreckensherrschaft hat jedoch jede Alternative zur – 403 wiederhergestellten – Demokratie in Athen auf Dauer diskreditiert. Im Kontext der Diskussionen der Bürgerschaft konnte nur noch eine vermeintlich bessere, ältere Form der Demokratie gegen die aktuellen Zustände ausgespielt werden und die grundsätzliche Kritik an dieser Verfassungsform fand nur noch in den Philosophenschulen statt.

#### *Gemeinsinn im Politiker- bzw. Bürgerideal*

Obwohl sich Thukydides (etwa 460–400 v. Chr.) in seiner Darstellung des Peloponnesischen Krieges mit expliziten eigenen Wertungen zurückhält, lassen seine Schilderungen der Ereignisse im Zusammenhang mit den von ihm bestimmten Politikern bzw. Feldherrn unterstellten Reden Vorstellungen von einer Politik erkennen, die sich am Gemeinwohl orientiert oder darüber hinwegsetzt. Sie zeigt sich im athenischen Kontext

<sup>21</sup> Zum begriffsgeschichtlichen Befund vgl. Meier 1995, S. 275ff.; Nippel 1980, S. 34ff.

<sup>22</sup> Vgl. Herodot 3,82,6.

<sup>23</sup> Vgl. Thukydides 8,53,3 zur Propaganda von 411.

zumal in der Stilisierung des Perikles zu einem idealen Politiker, an dem gemessen seinen athenischen Nachfolgern nur ein mäßiges bis schlechtes Zeugnis ausgestellt werden kann.<sup>24</sup>

Die Gefallenenrede des Perikles (2,34-46) gehört zu den wohl am häufigsten zitierten Passagen aus dem thukydideischen Geschichtswerk. Das darin gezeichnete Idealbild des athenischen Bürgers läßt sich auch als Lobpreis bürgerlichen Gemeinsinns interpretieren. Ausgangspunkt der Rede ist die Frage, aufgrund welcher Gesinnung, Verfassung und Lebensweise Athen zu seiner großen Macht gelangte (2,36,4). Dabei wird in bezug auf alle drei Bereiche die altruistische Einstellung der Athener herausgestellt, so z.B. ihre Gesetzestreue und Zügelung der Ehrsucht, ihre Bewertung von Menschen allein nach Leistungen für die Stadt sowie ihre Gastfreundschaft gegenüber Fremden und Verfolgten.

Gegen Ende der Rede heißt es, man solle in Nachahmung des Beispiels der Gefallenen „nicht nur in Gedanken auf den Nutzen (*ophelia*) schauen“, sondern die Stadt in Anbetracht ihrer Größe und Macht „mit wahrer Leidenschaft lieben“ (2,43,1). *Ophelia* könnte an dieser Stelle sowohl den individuellen Eigennutz als auch generell eine auf die Stadt als Ganzes bezogene utilitaristische Sichtweise umfassen, der die umfassendere emotional-affektive Dimension der Vaterstadtliebe zu Athen entgegengehalten wird. Zur Spezifizierung scheint von daher der Blick auf eine längere Passage notwendig, der hinsichtlich eines Gemeinwohlverständnisses zentrale Bedeutung zukommt:

„Wir vereinigen in uns die Sorge zugleich um unser Haus (*oikeios*) und unsre Stadt (*politikos*), und den verschiedenen Tätigkeiten zugewandt, ist doch auch in den staatlichen Dingen keiner ohne Urteil. Denn einzig bei uns heißt doch jemand, der daran keinen Anteil nimmt, nicht ein untätiger Bürger, sondern ein unnützer, und nur wir entscheiden in den Staatsgeschäften selber oder denken sie doch richtig durch. Denn wir sehen nicht im Wort eine Gefahr fürs Tun, wohl aber darin, sich nicht durch Reden erst zu belehren, ehe man zur nötigen Tat schreitet. [...] Die größte Seelenstärke aber wird man mit Recht denen zusprechen, die das Furchtbare und das Angenehme am klarsten erkennen und gerade deshalb keiner Gefahr ausweichen. Auch im Edelmut unterscheiden wir uns von den meisten: Nicht indem wir Wohltaten empfangen, sondern leisten, gewinnen wir Freunde; zuverlässiger ist ja der Wohltäter, da er durch Freundschaft sich den, dem er gab, verpflichtet erhält, der Schuldner aber ist gleichgültiger, weiß er doch, daß er seine Leistung nicht als Dank, sondern als Schuld abstattet. Wir allein sind gewohnt, nicht aus Berechnung des Vorteils, sondern im sicheren Vertrauen auf unsere Freiheit jemandem zu nutzen (*ophelein*).“ (2,40,2-5)

In den letzten Sätzen zeigt sich eine Unterscheidung zweier Auffassungen vom Nutzen, nämlich einerseits ein auf des anderen Schuld ausgerichteter Nutzenkalkül im Eigeninteresse sowie andererseits ein auf Freundschaft ausgerichteter Geben, das mehr auf den Nutzen des anderen bedacht ist. Die letzte, „freundschaftliche“ Auffassung des Nutzens kann auch als Leitbild für den politischen Umgang zwischen den athenischen Bürgern verstanden werden, zumal Perikles betont, daß unter den Bedingungen der Demokratie jeder in den die gesamte Stadt betreffenden Angelegenheiten urteilt und dies in die öffentlichen Debatten einbringt, die den politischen Entscheidungen vorausgehen. Die allen zukommende Urteilsfähigkeit in politischen Dingen ist von der Ausbildung bür-

<sup>24</sup> Vgl. bes. Thukydides 2,65,5-13. Vgl. Hansen 1995, S. 38f., 276ff.; Leppin 1999, S. 132ff.

gerlichen Gemeinsinns nicht zu trennen, kann sich letztere doch nur einstellen, wenn eine individuelle Einsicht vorhanden ist, die auch das der Gemeinschaft Zutragliche in die politische Bewertung mit einbezieht.

Schließlich wird die gemeinwohlorientierte Haltung der Bürger noch genauer bestimmt. Es handelt sich um eine „Sorge“ (*epimeleia*), die nicht nur danach fragt, was dem eigenen Haushalt (*oikos*) nützt, sondern vor allem, was der Polis als Ganzes zuträglich ist. In neuzeitlichen Begriffen ließe sich sagen, daß der athenische Bürger immer zugleich *bourgeois* und *citoyen* ist; konzentriert er sich jedoch unter Vernachlässigung der politischen auf die häuslichen Angelegenheiten, wird er von der politischen Gemeinschaft nicht nur im apolitischen Sinne als teilnahmslos (*apragmon*, untätig, behaglich) kritisiert, sondern schlichtweg für unnütz bzw. unbrauchbar (*achreios*) gehalten. Bürgerlicher Gemeinsinn ist also untrennbar mit politischem Engagement verbunden, welches sich am Nutzen für die gesamte Polis interessiert zeigt.

Die Perikles hier zugeschriebene Vorstellung eines „gemeinen Nutzens“ grenzt sich also in zwei Richtungen ab: zum einen in bezug auf die Vorteile eines behaglich-häuslichen und damit unpolitischen Lebens, zum anderen hinsichtlich eines nur auf den eigenen Vorteil bedachten Nutzenkalküls. Bemerkenswert ist schließlich, daß hier von einer „seelischen“ Stärke als Grundlage der athenischen Machtstellung die Rede ist, womit der inneren Disposition der Bürger als Grundvoraussetzung gemeinwohlorientierten Handelns mehr Bedeutung eingeräumt wird als materiell-äußerlichen Gesichtspunkten. Beide Aspekte zusammen treten deutlicher in der späteren Trostrede des Perikles hervor (2,60-64), die ihm Thukydides angesichts der im zweiten Kriegsjahr in Athen grassierenden Seuche in den Mund legt:

„Ich glaube nämlich, eine Stadt, die als Ganzes aufrecht steht, nützt ihren Bürgern mehr als eine, deren Wohlergehen nur auf dem jedes Einzelnen beruht, die in ihrer Gesamtheit aber scheitert. [...] Wenn also eine Stadt die Schicksalsschläge der Einzelnen zu tragen vermag, jeder Einzelne aber auf sich allein gestellt für ihre zu schwach ist, wie sollten da nicht alle für sie eintreten – und nicht so handeln, wie ihr jetzt: Über euer häusliches Elend erschüttert, schert ihr euch nicht um die Rettung des Gemeinwesens.“ (2,60,2-4)

Auch hier wird der Gegensatz zwischen häuslichem und allgemeinen Nutzen herausgestellt, jedoch muß dabei der konkrete Anlaß stärker berücksichtigt werden. Die Aussage, daß es dem Einzelnen durchaus wohl ergehen kann, jedoch nur, solange auch die Gemeinschaft als Ganzes in Ordnung ist, diese Ordnung aber nur Bestand hat, insoweit alle gemeinsam dafür Opfer zu erbringen bereit sind,<sup>25</sup> beziehen sich auf die äußerst beengenden Verhältnisse, nachdem sich die Landbevölkerung bei Einfall der Spartaner zum Schutz hinter die Stadtmauern Athens zurückgezogen und ihr Land preisgegeben hat. Das Opfer, das die Bauern erbracht haben, erfordert nun die Solidarität von Seiten der Stadtbevölkerung; nur die Selbstbeschränkung der Einzelnen garantiert also die Rettung der Gesamtheit, so daß dem hier geforderten Gemeinsinn eine ganz existentielle Bedeutung zukommt. Daß sich die menschliche Zusammenballung in der Stadt widrigerweise auf die Ausbreitung der Pest förderlich auswirkte, war von Perikles kaum vorauszusehen, jedoch

<sup>25</sup> Vgl. dazu das Demokrit-Fragment DK 68 B 252; zugleich Mansfeld II, S. 275, Nr. 31.

wird der Gemeinsinn der Bürger zusätzlich aufs äußerste strapaziert, so daß sich Perikles gegen Vorwürfe und Zornesausbrüche in der Volksversammlung rechtfertigen muß.

### *Städtisches Gemeinwohl und Außenpolitik*

Mit der Ausgangsfrage der Gefallenenrede des Perikles, nämlich wie es Athen zu seiner Größe und Machtstellung bringen konnte, klang bereits etwas von der außenpolitischen Dimension des allgemeinen Wohls der Stadt an. Betrachtet man den Bedingungs-zusammenhang zwischen städtischem Gemeinwohl und Außenpolitik, stellt sich die Frage, ob das Wohl Athens nicht letztlich aus seiner Hegemonie über andere Städte resultierte, sei es unter Ausbeutung seiner Verbündeten im Rahmen der Seebundspolitik, worauf bereits das Schlagwort von der „tyrannischen Stadt“ (*polis tyrannos*; 1,124,8; 3,37,2) verweist, sei es hinsichtlich der brutalen Unterwerfung verfeindeter Städte. Diese Problematik kommt bei Thukydides nirgendwo so prägnant zum Ausdruck, wie in der Debatte um das Schicksal Mytilenes (3,42-48) und im sog. Melierdialog (5,85-111). In beiden Fällen kommen zwei divergierende Auffassungen vom „Nutzen“ in Abhängigkeit von der jeweiligen Machtposition zur Geltung.

Besonders in der innerathenischen Debatte des Jahres 427 v. Chr. zwischen Kleon und Diodotos über die Maßnahmen gegen das vom Seebund abgefallene Mytilene wird der Zusammenhang zwischen dem innerstädtischen Entscheidungsprozeß und dem angemessenen Handeln nach außen aus unterschiedlichen Positionen thematisiert. Obgleich die Volksversammlung die unterschiedslose Bestrafung aller Mytilener bereits beschlossen hatte, wurde am nächsten Tag eine erneute Debatte herbeigeführt, mit der die Gegner dieser Entscheidung eine Revision des Beschlusses erreichen wollten. Kleon verkörpert dabei den „Falken“, für den eine Aufhebung der einmal getroffenen Entscheidung mit der Staatsraison unvereinbar ist. Zunächst schürt er das Mißtrauen gegenüber anderen Rednern, denn diese wollten immer „klüger scheinen als die Gesetze“ und bei allem, „was zum besten der Gemeinschaft vorgebracht wird“, nur ihre geistige Überlegenheit zeigen, wodurch sie die Stadt zugrunde richten (3,37,3-5). Unter weiteren Verweisen auf die Gefahr der Rhetorik, die Käuflichkeit der Redner und die Verführbarkeit des Volkes (3,38,2-7; 3,40,1) will er keine weiteren schönen Reden hören, sondern die sofortige Vernichtung Mytilenes herbeiführen, das seine Ehre verspielt habe und folglich keine Gnade erwarten könne, die nur Ebenbürtigen zustehe. Denn Nachgiebigkeit werde als Schwäche ausgelegt und gebe ein schlechtes Beispiel für die anderen Verbündeten; folgten sie aber seinem Rat, so handelten sie „gerecht“ (*dikaia*) an Mytilene und zugleich zu ihrem „Vorteil“ (*xynphora*). Ansonsten verlören sie ihr Herrschaftsrecht, müßten auf ihr „Reich verzichten und aus sicherem Winkel Tugend üben“ (3,38,4).

Die „Taube“ Diodotos tritt demgegenüber in seiner Gegenrede für die mehrmalige Beratung mit vernünftigen Argumenten ein, um Raschheit und Zorn als schlechten Ratgebern entgegenzuwirken (3,42,1). Denn wer „das Reden bekämpft, als sei es nicht die Schule für das Handeln“, der sei unverständlich oder habe ein „eigenes Interesse“ (*idia*), wenn er schändliche Dinge durchsetzen möchte, ohne darüber debattieren zu wollen (3,42,2). Einschüchterungen und Bestechlichkeitsvorwürfe verscheuchten zum Verderb der Stadt die Ratgeber (3,42,3); besser sei es, wenn der „gute Bürger“ von „gleich zu

gleich sich mit besseren Gründen“ durchsetze (3,42,5). Herrsche dagegen nur Mißtrauen aufgrund des Vorwurfs materieller Eigeninteressen, dann sei man so weit, „daß das gradaus vorgebrachte Gute mindestens so verdächtig ist wie das Böse“ und auch der Vertreter der besseren Sache müsse dann bei der Menge mit Lügen um Vertrauen werben (3,43,1-3). Erst nach diesem Loblied auf die vernünftige Beratung, die auf dem gegenseitigen Vertrauen zwischen Bürgern beruhe, leitet Diodotos auf die Frage über, wie mit Mytilene zu verfahren sei:

„Denn für uns geht es [...] nicht um ihr Recht und Unrecht, sondern ob wir für uns den besten Rat finden. Wenn ich beweise, daß sie die ärgsten Verbrecher sind, so muß ich darum nicht auch auf ihren Tod antragen, es sei denn, das nütze uns (*ei me xympheron*), und ist an ihrem Tun etwas verzeihlich, so bin ich doch nicht für Gnade, wenn ich nicht Athens Vorteil dabei sähe.“ (3,44,1-3)

Mit Blick auf den künftigen Nutzen für Athen plädiert Diodotos für eine weitgehende Schonung der Mytilener, wofür er vor allem zwei Gründe geltend macht: Zum einen liege es im athenischen Interesse, daß Mytilene auch in Zukunft in der Lage sei, seine Tribute zu zahlen, die Athen für seine Kriegführung benötige (3,46,2-5); zum anderen müsse man außerdem die Wirkung auf andere Verbündete bedenken, bei denen Athen sich stets auf die Masse des Volkes stützen könne. Diese Basis der eigenen Vorherrschaft werde verspielt, wenn man jetzt nicht allein die aristokratischen Anstifter des Abfalls von Athen, sondern die Gesamtheit der Mytilener bestrafe (3,47,2f.). Deshalb sei es „weit zweckmäßiger (*xympheroteron*)“, „freiwillig auch ein Unrecht hinzunehmen, statt mit vollem Recht zu verderben, die man schonen sollte“, woraus im Gegensatz zu Kleon, der beides gleichsetze, deutlich werde, daß „das Gerechte (*dikaion*)“ und „Nützliche (*xympheron*)“ durchaus auseinanderfallen könne (3,47,5).

In beiden Reden wird deutlich, daß sowohl Kleon wie auch Diodotos den Begriff des Nutzens im Sinne der „Staatsraison“ bzw. „Interessenpolitik“ einer Hegemonialmacht verwenden und unter Recht bzw. Gerechtigkeit ein absolutes Herrschaftsrecht der Vormacht verstehen. Denn keiner von beiden verschwendet irgendeinen Gedanken darauf, was den Mitgliedsstaaten des attischen Seebundes zum Wohl gereichen könnte, sondern beide setzen die Interessen Athens mit denjenigen der Bundesgenossen wie selbstverständlich gleich.

Bemerkenswerterweise verknüpft Thukydides mit den divergierenden Ansichten hinsichtlich der zu ergreifenden Maßnahmen auch jeweils unterschiedliche Standpunkte in bezug auf den internen Entscheidungsprozeß. Kleon befürchtet bei Wiederaufnahme der Debatte eine Umstimmung der Volksversammlung durch gegnerische Redner, die er allesamt dem Korruptionsverdacht aussetzt, um sich im Gegensatz dazu um so mehr als aufrechter Vollstrecker des öffentlichen Interesses zu gebärden. Sein Widerpart Diodotos sieht sich dadurch gezwungen, längere Ausführungen darüber anzustellen, warum eine vernunftgeleitete Beratung nützlicher ist. Er vertritt eine Art „kommunikative Vernunft“ des gleichberechtigten Austauschs von Argumenten zwischen Bürgern als Grundvoraussetzung politischen Handelns zum Nutzen der Stadt. Ohne den für die Deliberation notwendigen Vertrauensvorschuß zwischen Bürgern schwinden die Maßstäbe dafür, was der Stadt am meisten dient. Damit vertritt Diodotos ähnlich wie Perikles in seiner Gefallenenrede das Ideal gemeinwohlorientierter Beratung, das sich nun-

mehr jedoch mit einem einseitig-zweckrationalen Nutzenkalkül in bezug auf die außenpolitischen Maßnahmen verbindet.

Eine andere Akzentuierung des Gemeinwohlgedankens in einem zwischenstaatlichen Kontext findet sich in dem im Jahre 416 v. Chr. spielenden Melierdialog. Athen hatte das oligarchisch regierte, aber bisher im Krieg zwischen Athen und Sparta neutral gebliebene Melos eingeschlossen, um es auf seine Seite zu zwingen. Die Vertreter von Melos versuchen die Athener davon zu überzeugen, daß es außer der Alternative zwischen bedingungsloser Kapitulation oder Vernichtung noch eine andere Möglichkeit gebe. Da die Athener aus ihrer überlegenen Machtposition heraus unnachgiebig auf der Grundlage eines einseitigen Nutzenkalküls argumentieren,<sup>26</sup> sind die Melier gezwungen, ein Argument zu finden, daß auf den beiderseitigen Nutzen einer versöhnlichen Politik bei Bewahrung des Status quo abstellt. So entgegnen sie den Athenern:

„Wir glauben aber doch, es wäre nützlich – so müssen wir ja sprechen, da ihr statt des Rechtes (*to dikaion*) den Vorteil (*to xympheron*) unserem Gespräch zugrunde gelegt habt –, wenn ihr nicht etwas aufheben würdet, was allen zugute kommt (*to koinon agathon*), sondern wenn jedem, der in Gefahr gerät, Gründe der Billigkeit zu Gebote stünden und er daraus, auch ohne alles bis ins letzte genau zu erweisen, Nutzen ziehen könnte. Dies gilt nicht minder auch für euch: denn stürzt ihr je, ihr möchtet noch für andre zum Beispiel werden gewaltiger Rache.“  
(5,90)

Die von Melos vorgebrachte Argumentation hat also den Nutzen beider Städte im Blick, so daß hier eine Art „internationales“ Gemeinwohl thematisiert wird. Es könne auch im eigenen Interesse geboten sein, auf die Ausnutzung der gerade aktuell gegebenen Machtsituation zu verzichten. Der Kreislauf der Gewalt und Rache ist nur zu durchbrechen, indem der Stärkere sich in die Lage des Schwächeren hineinversetzt, in die er auch einmal selbst geraten kann und dann Schonung erhofft. Der Auffassung von der situativen Nutzenmaximierung zum momentanen Vorteil der aktuell überlegenen Stadt wird die Vorstellung eines gegenseitigen Nutzens entgegengehalten, welche auf lange Sicht die Wandlung der politischen Machtverhältnisse für wahrscheinlich hält. Damit deutet sich der Gedanke einer Hegung des Krieges bzw. außenpolitischer Sanktionsmaßnahmen zum gemeinsamen Nutzen auch zwischen verfeindeten Städten an.

#### *Stasis oder das Gegenbild von Gemeinwohl*

Das krasse Gegenbild zu einer gemeinwohlorientierten Politik stellt sich in Konstellationen der *stasis* ein, einer Spaltung der Bürgerschaft in feindliche Lager, die sich bis zum offenen Bürgerkrieg steigern kann. Im Peloponnesischen Krieg ergab sich dies in einer Vielzahl von Poleis, in denen sich innere Gegensätze mit unterschiedlichen Orientierungen auf die Vormächte so überlagerten, daß die „Demokraten“ zumeist für Athen, die „Oligarchen“ für Sparta optierten. Thukydides (3,82-84) hat am Beispiel des Bürgerkrieges in Kerkyra (427 v. Chr.) diese Konstellation modellhaft dargelegt:

<sup>26</sup> Thukydides 5,89.95.97.101-103.105.111. Auch darin zeigt sich, wie in den Außenbeziehungen die Herrschaftsideologie vom „Recht des Stärkeren“ auch von einem Gemeinwesen vertreten werden konnte, das seine eigene innerstaatliche Ordnung auf die genau entgegengesetzte Position gründet.

„An all dem ist die Herrschsucht schuld, die sich in Habgier (*pleonexia*) und Ehrgeiz äußert, und daraus erwächst dann, wenn erst der Hader hinzutritt, wilde Leidenschaft. Denn die führenden Männer in den Städten – auf beiden Seiten mit schönklingenden Worten: sie vertreten die Gleichberechtigung des Volkes oder die gemäßigte Herrschaft der Besten – machten das Gemeingut (*ta koina*), dem sie ihren Worten nach dienten, zu ihrem persönlichen Kampfpfeil; in ihrem Ringen, auf jede Art den anderen zu überbieten, erkühnten sie sich zu den verwegenen Taten und übersteigerten dann noch ihre Rache. Dabei aber hielten sie sich nicht im Rahmen des Rechtes und des Staatswohls, nein, jede Partei fand jeweils ihre Richtschnur nur in ihrer Leidenschaft; [...]“ (3,82,8).

Der anomische Zustand der Stadt manifestiert sich hier in einer brutalen Mißachtung jeglichen Gemeininteresses, so daß sich die negativen menschlichen Eigenschaften ohne jede Hegung entfalten können. Nach Wegfall der gesamtbürgerschaftlichen Vertrauensbasis (*pistis*), der Entfremdung von verwandtschaftlichen Nahbeziehungen, wie am Beispiel politischer Geheimbünde (*hetaireiai*) deutlich wird (3,82,6), sowie der allgemeinen Hybris gegenüber allem angestammten Recht, wird der Bürgerkrieg in Kerkyra für Thukydides zum Paradigma sich ausbreitender und kommender Übel (3,82,1). Thukydides betont, daß sich beide Parteien auf aristokratische oder demokratische Parolen beriefen, um ihren jeweils an der Gegenseite ausgeübten Terror zu rechtfertigen. Dabei wird deutlich, daß die auf beiden Seiten implizierte Gemeinwohlssemantik nur der Verbrämung einer skrupellosen Durchsetzung von Partikularinteressen diene.

Insgesamt verdeutlichen die angeführten Passagen aus dem Geschichtswerk des Thukydides ein breites Panorama der Problematisierung des Gemeinwohls. Begrifflich ist der Gegensatz zwischen gemeinnützig und eigennützig auf mehreren Ebenen ohne Verweis auf außermenschliche Mächte tragend geworden. Bürger entscheiden nun selbst über das Schicksal ihrer eigenen Stadt oder über das einer anderen. Auch die Vergeltung für eine Hybris steht im Zeichen des Krieges oder der Stasis den Menschen anheim. Thukydides liefert positive wie negative Beispiele hinsichtlich der Gemeinwohlproblematik, und zwar sowohl in Beziehung auf die Interaktion zwischen Bürgern und Politikern innerhalb der Stadt als auch zwischen verschiedenen Städten sowie schließlich von beidem in ihrem wechselseitigem Bedingungsverhältnis. Thukydides knüpft die Realisierung eines Gemeinwohls an die Herrschaftspraxis bestimmter Personen im besonderen und die innere Disposition der Bürger im allgemeinen. Nur wenn sich Politiker und Bürger davon leiten lassen, was der Stadt als ganzer zuträglich ist, ist eine gemeinwohlorientierte Politik möglich; anderenfalls führt das Walten von in der Natur des Menschen verankerten Trieben (3,82,2) zu Verdächtigung, Feindschaft und Gewaltbereitschaft. Bevor wir ausführlicher auf die kritischen Positionen gegenüber einem Gemeinwohlkonzept eingehen, soll im folgenden die Gemeinwohlproblematik noch im Hinblick auf die Stellung des Redners und Politikers aus der Perspektive des 4. Jahrhunderts vertieft werden.

## V. Gemeinwohl oder das Vorbild des Redners (Demosthenes)

In den Quellen finden sich seit dem späten 5. Jahrhundert eine Vielzahl von Belegen, wo das Wirken von Politikern oder das Verhalten der Bürgerschaft in der Demokratie für eine gemeinwohlorientierte Politik als untauglich erachtet wird.<sup>27</sup> Hierfür sind drei Grundgedanken charakteristisch: Zunächst, daß der Masse der Bürger, also der Mehrheit in der Volksversammlung schlichtweg die Fähigkeit abgesprochen wird, eine Vorstellung davon zu haben, was dem Wohl der Allgemeinheit dient; ferner, daß sich bestimmte „Volksführer“<sup>28</sup> den wechselhaften Launen des Volkes anpassen, um sich an der Macht zu halten; schließlich als Konsequenz daraus, daß sich die Polis im Streit bestimmter „Parteiungen“ verzettelt, die jeweils nur auf ihren Vorteil bedacht sind.

Diese Ansicht kam jedoch nicht nur bei Autoren zum Ausdruck, die die Politik in der Volksversammlung quasi von außen beurteilten, sondern auch bei den Rednern selbst. Dies läßt sich an den politischen Reden des Demosthenes (384–322 v. Chr.) zeigen, der sein politisches Leben dem Kampf gegen den Hegemonialanspruch Makedoniens unter Philipp II. gewidmet hat. Exemplarisch sei hier einmal auf die drei *Olynthischen Reden* zurückgegriffen, die er 349/348 v. Chr. hielt, nachdem der für Athen strategisch wichtige Hauptort der Chalkidike, Olynthos, von Philipp II. eingenommen zu werden drohte und sich der zuvor abgefallene Bundesgenosse wieder an Athen wandte. Demosthenes forderte nun die Athener dazu auf, diese Stadt militärisch zu unterstützen, und die thessalischen Städte dazu zu bringen, von Philipp abzufallen, wobei er dem drohenden Schicksal Olynths auch für Athen paradigmatische Bedeutung beimaß, falls es seine Politik nicht ändere.

Sein Ausgangspunkt (1,1) ist bezeichnenderweise die Frage nach dem, was für die Stadt von Nutzen ist (*sympherontos*). Dabei wird das Wohl Athens an seine Fähigkeit zu einer gemeinsamen Außenpolitik mit anderen Poleis geknüpft. Der Erfolg Philipps II., der „alles nur aus Eigennutz (*ophelia*) tut“, sei nur möglich gewesen, weil die Politiker in diversen Staaten immer wieder mit ihm kooperiert hätten „solange jeder meinte, er werde ihm selbst irgendeinen Vorteil (*sympheron*) verschaffen“ (2,8). Demosthenes hofft demgegenüber auf einen Zusammenschluß, der „auf der Grundlage guten Willens (*eunoia*) zustande kommt und alle vom Krieg Betroffenen dieselben Interessen (*sympheron*) verfolgen“; dann nämlich „sind die Menschen auch allesamt bereit, gemeinsame Mühen auf sich zu nehmen, Unglück mitzutragen und auszuharren; wenn jemand aber aus Eigennutz (*pleonexia*) und Schlechtigkeit wie dieser zu Macht kommt, so bringt der erste Anlaß und zufällige Anstoß alles zum Sturz und setzt ihm ein Ende“. (2,9)

<sup>27</sup> Vgl. z.B. die entsprechenden Argumente in der „Verfassungsdebatte“ bei Herodot 3,80–84 oder Xenophon, *Memorabilien* 3,5,16; Allein von Protagoras ist uns eine prinzipielle Rechtfertigung des demokratischen Prinzips überliefert, vgl. Platon, *Protagoras* 322d–323c, 325c ff. Vgl. weiteres bei Jones 1957, S. 41–72.

<sup>28</sup> Der Ausdruck *demagogos* konnte zwar neutral gebraucht werden, vgl. z.B. Lysias 27,10; Hypereides 1,22, wird jedoch bei den Kritikern der Demokratie zumeist pejorativ verwendet, vgl. z.B. Xenophon, *Hellenika* 2,3,27; Isokrates, *Peri eirenes* (Rede Nr. 8) 129; Aristoteles, *Politik* 1292a7.

Hier zeigt sich das Motiv, daß zu diesem Zeitpunkt für Demosthenes eine rein auf den eigenen Vorteil bedachte Machtpolitik, zumal mit betrügerischen Mitteln (2,10), keinen dauerhaften Bestand haben kann, während dagegen geteilte Mühen, Wohlwollen und Vertrauen auf Grundlage gemeinsamer Interessen die Hoffnung mit sich bringt, der aggressiven Expansionspolitik Philipps standhalten zu können. Eine Grundvoraussetzung ist hierfür aber auch die innere Einheit und Opferbereitschaft der Stadt. Ist dem nicht so, etwa wenn die Bürger die Feldherren vor Gericht ziehen (2,28f.) oder hinsichtlich der Lastenverteilung zur Finanzierung des Krieges „untereinander in Streit und Auseinandersetzungen“ liegen, dann bleibe nur das Fazit, „daß es um das Gemeinwohl (*ta koina*) schlecht steht“. (2,29) Im Kontrast dazu stellt sich Demosthenes als ein Politiker dar, der sich allein dem Gemeinwohl verpflichtet weiß. Damit rechtfertigt er dann auch seinen Rat, die Theatergelder außer Kraft zu setzen, um statt dessen die Kriegskasse zu finanzieren: „Denn es ist ungerecht, daß den damaligen Gesetzgebern ihre Popularität, die der ganzen Stadt Schaden brachte, erhalten bleibt; dagegen auf demjenigen, der jetzt den besten Rat erteilt, die Feindseligkeit lastet“. (3,13) Somit stilisiert sich Demosthenes zum Politiker, der nicht davor zurückscheut, Ratschläge zum Besten der Stadt zu erteilen, auch wenn sie auf Kosten seiner Beliebtheit gehen. Folglich verschränkt sich der geforderte Verzicht der Bürger hier mit dem drohenden Ansehensverlust des Politikers:

„Ich bin nämlich nicht so töricht und blind, daß ich mir Gegner schaffen will, ohne davon überzeugt zu sein, etwas zum Nutzen beizutragen (*ophelein*); vielmehr halte ich es für meine Pflicht eines rechtschaffenden Bürgers, das Handeln zur Rettung der Stadt der Gunst, die man durch wohlgefällige Worte erwirbt, vorzuziehen.“ (3,21)

Demosthenes stellt sich in seiner intendierten Vorbildfunktion zum einen außerhalb der Bürgerschaft und erklärt zum anderen seine Haltung zur Bürgerpflicht eines rechtschaffenden Bürgers. Die Distanz der eingenommenen Gemeinwohlperspektive schafft sich folglich die Brücke zurück zur Identifikation mit den Bürgern über die Verallgemeinerung seiner Einstellung zur verpflichtenden Norm. Außerdem beruft er sich dabei auf ein Pflichtbewußtsein der Staatsmänner aus vergangenen Tagen. Wie den früheren Rednern (Aristeides, Nikias, Perikles) gehe es ihm darum, die „Angelegenheiten der Stadt“ nicht um den „Preis der Gunst des Augenblicks leichtsinnig preiszugeben“ (3,22), denn auch sie „waren nicht mit dem Ziel, sich selbst zu bereichern, politisch tätig, sondern jeder glaubte, das Gemeinwohl (*to koinon*) fördern zu müssen“ (3,26).

Für Demosthenes (3,30) ist eine Politik zum allgemeinen Nutzen der Stadt zudem nur möglich, wenn sich auch die Bürger nicht von materiellen Begünstigungen abhängig machen, die ihnen aus eigensüchtigen Motiven von anderen Politikern gewährt werden, um das Volk mit Geldern zu korrumpieren.<sup>29</sup> Insgesamt verschränkt sich bei Demosthenes die Forderung nach dem Engagement der Bürger für jene Politiker, die das Wohl der Stadt in den Vordergrund stellen, mit dem Postulat einer langfristigen Bündnispolitik auf der Grundlage gemeinsamer Interessen. Die Vorstellung von einer Interessen-

<sup>29</sup> Mit dieser Stelle wird ironischerweise eine Kritik reproduziert, die sich gegen Perikles als Urheber der Diätenzahlungen gerichtet hatte; vgl. Aristoteles, *Athenaion Politeia* 27,3-7; *Politik* 1274a7-9; Platon, *Gorgias* 515e2-8; Plutarch, *Perikles* 9,2f.; *Kimon* 9.

kongruenz griechischer Poleis wird über das Bild eines äußeren Feindes konstituiert, der alle hellenischen Städte bedroht und als nichtgriechischer Barbar abgewehrt werden muß. Was die gemeinnützige Politik zwischen den hellenischen Städten anbetrifft, so wird hier nicht (wie die Melier bei Thukydides) mit der potentiellen Diskontinuität des Auf- und Niedergangs politischer Machtverhältnisse argumentiert, sondern über die Kontinuität der konkret gegebenen äußeren Bedrohung. Diese panhellenische Zielsetzung wird den jeweils eigennützigen Motiven bestimmter Politiker, Parteiungen und Bürgern oder einzelner Städte entgegengehalten.

## VI. Gemeinwohl oder die ‚gute alte Zeit‘ (Isokrates)

Ein herausragendes Beispiel dafür, wie das Bild einer idealisierten Vergangenheit der Förderung einer gemeingriechischen Politik dienen soll, nunmehr jedoch mit einer anderen Stoßrichtung, nämlich gegen Persien, findet sich bei Isokrates (436–338 v. Chr.). Der um 380 v. Chr. verfaßte *Panegyrikos*, der wie die Mehrheit seiner „Reden“ nicht für den öffentlichen Vortrag, sondern zur schriftlichen Verbreitung bestimmt war,<sup>30</sup> richtet sich nicht nur an die Bürger Athens, sondern an alle Hellenen, wobei unverhohlen die Legitimation einer Vormachtstellung Athens intendiert wird. Eine bestimmte Passage (76–81) spricht in gedrängter Form beinahe alles an, was eine zeitgenössische Gemeinwohrrhetorik aufzubieten hat. Gerade wegen ihres summarischen Charakters sollte sie als Beispiel stark stilisierter Rede vom Gemeinwohl nicht unerwähnt bleiben. Immerhin ist über ihre Wirkung von einem späteren Kritiker des artifiziellen Stils isokratischer Rhetorik bezeugt, daß man sie kaum ohne patriotische Gefühle und Bewunderung für bürgerliche Gesinnung lesen könne.<sup>31</sup> Isokrates bedient sich dabei durchweg des Lobpreises auf die Vorfahren in mythischer Zeit und zur Zeit der Perserkriege als Kontrastfolie für gegenwärtige Zustände.

Zunächst erwähnt Isokrates (76), daß die Vorfahren nicht achtlos mit den öffentlichen Gütern (*koinon*) umgegangen seien und es wie fremdes Eigentum geachtet hätten.<sup>32</sup> Denn sie „sahen nicht im Besitz von Geld ihr Glück (*eudaimonia*)“, sondern im Handeln, das die „meiste Anerkennung der Anderen“ mit sich brachte und noch den „Kindern größten Ruhm hinterließ“. Damit wird auf allgemeine Verhaltensweisen übergeleitet (77), wobei betont wird, daß man Aggression im gegenseitigen Umgang vermied, da kaum etwas schlimmer gewesen sei, als in schlechtem Ruf zu sterben. Noch stärker habe man sich aber „wegen der Fehler der Allgemeinheit (*koinon*)“ geschämt, und zwar mehr „als man sich heutzutage wegen der eigenen (*ideon*) schämt“. In einem dritten Punkt (78) werden dann die vorigen Aussagen mit Blick auf das Rechtswesen konkretisiert:<sup>33</sup> Zum einen sei die Qualität der Gesetze besser gewesen, zum anderen habe man aufgrund der Selbstverständlichkeit alltäglicher Lebensregeln und Umgangs-

<sup>30</sup> Isokrates war damit der Schöpfer einer politischen Publizistik bzw. Pamphletliteratur, die nicht zuletzt als Ersatz für seine fehlende politische Praxis diente (vgl. z.B. *Panegyrikos* 171f.).

<sup>31</sup> Vgl. Dionysios aus Halikarnassos (seit etwa 30 v. Chr. in Rom), *Isocrates* 5 und 14.

<sup>32</sup> Vgl. auch Isokrates, (Rede Nr.7) *Areopagitikos* 24 u. 41; (Rede Nr.2) *Nikokles* 21.

<sup>33</sup> Vgl. das Bild von der „alten Demokratie“ in Isokrates’ *Areopagitikos* (zumal 41) und *Panathenaios*.

gepflogenheiten kaum schriftliche Gesetze benötigt, um sowohl in privaten (*ideon*) als auch öffentlichen (*koinon*) Angelegenheiten übereinzustimmen (*homonoesusin*).<sup>34</sup> So dann geht Isokrates speziell auf das „politische Verhalten“ ein (79) und greift hierfür einen besonders neuralgischen Punkt, nämlich die Parteikämpfe (*staseis*), heraus. Dabei behauptet er, daß es den Altvorderen nicht darum gegangen sei, „wer nach Vernichtung der Gegenpartei über den verbleibenden Rest herrschen würde, sondern wer den anderen mit seinen Verdiensten um die Polis zuvorkäme“. Auch die „politischen Clubs“ (*hetaireiai*) hätten sich nicht zum eigenen Vorteil (*hyper ton idia*), sondern zum „Nutzen der Bevölkerung“ (*tu plethus ophelia*) gegründet.<sup>35</sup> Schließlich (80f.) überträgt Isokrates seine Vorstellung auf den gesamthellenischen Bereich und legitimiert gleichzeitig den Hegemonieanspruch Athens aus seiner vorbildlichen Art der Machtausübung. So hätten sie die Führung im Kriegsfall übernommen, nicht um Herrscher und Zerstörer zu sein, sondern um als Retter und Wohltäter zu gelten.

Insgesamt thematisiert Isokrates das Gemeinwohl also auf sämtlichen Ebenen, die auch schon bei den zuvor angeführten Autoren eine Rolle spielten. Weitaus stärker tritt aber der Aspekt der Idealisierung der Vergangenheit zur Kritik an gegenwärtigen Zuständen in den Vordergrund, die gleichzeitig auch eine Gegenwelt zu den von Thukydides beschriebenen Verhältnissen – sieht man von der Zeit des Perikles ab – vergegenwärtigen. Sämtliche Ideale werden auf die Zeit vor dem Peloponnesischen Krieg zurückprojiziert. Damit ist ein gewisser Kulminationspunkt einer Gemeinwohrrhetorik erreicht, der für das Genre der Panegyrik bzw. Epitaphreden typisch ist und aufgrund der stilisierten Übertreibungen und Idealisierungen Widerspruch geradezu herausfordert. Wenn bereits Platons Dialog *Menexenos* als Parodie auf die Gefallenenrede des Perikles gelesen werden kann, so stellt sich in bezug auf Isokrates noch mehr die Frage, welche zeitgenössischen Denkmuster auf eine fundamentale Kritik der Gemeinwohrrhetorik abzielten und einen Gegendiskurs formierten.

## VII. Relativismus und Negation des Gemeinwohls

Der im folgenden aufgezeigte Gegendiskurs läßt sich als einen parallel dazu geführten Diskursstrang begreifen, der die Gemeinwohrrhetorik bereits aufgrund der völlig konträr dazu stehenden Grundprämissen zu unterlaufen droht. Die Kritik an konventionellen Vorstellungen verbindet sich zumeist mit dem Aufkommen der Sophistik seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Hier geht es nur um die Frage, inwiefern sich in der Vielzahl origineller Denkansätze, die zumeist unter der Rubrik „antidemokratisches Denken“ bzw. „Nomos-Physis-Debatte“ behandelt werden, auch die Kritik bzw. Nega-

<sup>34</sup> Während *homonoia* bereits den einträchtigen Zustand umschreibt, kommt der *eunoia* als der hierfür erforderlichen individuellen Bereitschaft zum Wohlwollen (Zustimmung, Sympathie, Hilfsbereitschaft) eine besondere Bedeutung bei Isokrates zu, vgl. Romilly 1976.

<sup>35</sup> Diese Aussage erscheint angesichts der Rolle der Hetairien bei den oligarchischen Umstürzen von 411 und 404 v. Chr. gewagt, doch auch Thukydides (3,82,6) hat zwischen Vereinen unterschieden, die der gegenseitigen Hilfe gemäß den gültigen Gesetzen der Stadt dienen und solchen, die auf Umsturz der bestehenden Ordnung zielen.

tion an Gemeinwohlvorstellungen ausmachen läßt. Dies steht sicherlich im Zusammenhang mit einer kritischen Sicht auf die athenische Demokratie, die eher einer Beobachterperspektive quasi von außen als einer Teilnehmerperspektive gleichkommt, somit einen anderen Diskurs repräsentiert als denjenigen, der innerhalb der athenischen Volksversammlung gepflegt wurde und damit von der Akzeptanz dieser politischen Ordnung ausging.

*Die Guten unter der Herrschaft des Pöbels (Pseudo-Xenophon)*

Werfen wir zunächst den Blick auf eine Schrift, die wohl in den Anfangsjahren des Peloponnesischen Kriegs entstanden sein dürfte, die pseudo-xenophontische Abhandlung *Vom Staat der Athener*.<sup>36</sup> Der Autor lehnt die athenische Demokratie als eine Herrschaft der Minderwertigen ab, zollt ihr aber gleichzeitig auch Bewunderung für ihre innere Stabilität und Funktionstüchtigkeit, die einen Umsturz illusorisch mache (3,1; 3,8f.; 3,12f.). Seine Mißbilligung der Demokratie beruht auf dem Argument, daß das niedere Volk das Recht hat, „mehr zu haben“ (*pleion echein*) als die Oberschicht (1,2). Er sieht in der Demokratie nicht nur das Gegenteil einer guten Ordnung (*eunomia*, 1,8), sondern versteht sie auch als Ausdruck eines einseitigen Herrschaftsinteresses zum Vorteil der großen Masse. So wird angeführt, daß das Volk die schwierigen und verantwortungsvollen Ämter den Vornehmen überlasse, für sich selbst aber die finanziell einträglicheren beanspruche (1,3). Pseudo-Xenophon gebraucht noch nicht den Gegensatz zwischen *Nomos* und *Physis* oder redet allgemein von einem „Recht des Stärkeren“. Dies war wohl eine spätere Abstraktionsleistung, die es ermöglichte, zwar eine ähnliche politische Haltung einzunehmen, ohne dabei jedoch offen auf die jeweilige soziale Lage rekurren zu müssen und diese zugleich als moralisches Qualifikationskriterium für die Eignung zum politischen Handeln zu verstehen. Im Unterschied dazu werden hier Herrschaftsqualitäten eindeutig stratifikatorisch zugeordnet, nämlich den „Guten“ (*agathoi*), „Wertvollen“ bzw. „Vornehmen“ (*esthloi, chrestoi*) im Gegensatz zu den „Schlechten“ (*kakoi*) „Geringen“ bzw. „Armen“ (*poneroi*), die zu seinem Bestehen in der Demokratie das Sagen haben (1,4; 1,5-9). Konsequenterweise gesteht er ein, daß auch die Vornehmen, falls sie sich nur untereinander beraten würden, zu ihren eigenen Gunsten entscheiden würden (1,6). Folglich reduziert Pseudo-Xenophon Politik und Gesetzgebung auf ein Herrschaftsinteresse und verengt dieses auf die konsequente Vertretung des Eigeninteresses bestimmter Statusgruppen, mit dem sich eine Orientierung an einem standesübergreifenden Gemeinwohl nicht verbinden läßt.

*Alles nur Konvention und wider die Natur (Antiphon, Thrasymachos, Kallikles)*

Eine Voraussetzung der Hinterfragung des Bestehenden in verallgemeinerter Form beruhte nicht zuletzt darauf, daß sakrale Rechtsvorstellungen, wie sie z.B. bei Hesiod und Solon erkennbar waren, für bestimmte intellektuelle Zirkel in der politischen Ar-

<sup>36</sup> Der Verfasser ist nicht zu identifizieren; es ist jedenfalls nicht Xenophon, unter dessen Werken diese Schrift, mit unklarem Genre, überliefert worden ist. Der Autor muß noch nicht dem Einfluß der Sophistik unterlegen sein, der ihrerseits nicht grundsätzlich eine verfassungskritischen Haltung zugeschrieben werden darf.

gumentation keine Bedeutung mehr hatten. Damit bahnte sich einerseits der Weg zu einer Relativierung zuvor unumstößlich geltender Normen; andererseits verbindet sich damit gleichzeitig die Suche nach neuen Maßstäben, die für sich ihrerseits absolute Geltung beanspruchten konnten, wobei der Natur (*physis*) diese Funktion zugesprochen wurde. Der Naturbegriff konnte dazu dienen, die geltenden Gesetze (*nomoi*), da auf bloßer menschlicher Vereinbarung beruhend, infragezustellen.

Freilich läßt sich auch der Naturbegriff mit unterschiedlichen Wertvorstellungen aufladen und von daher für divergierende Ziele instrumentalisieren. Wurde z.B. von der Grundannahme ausgegangen, daß die Menschen von Natur aus alle gleich sind, so ließ sich damit die gesellschaftliche Ungleichheit anprangern, wie dies z.B. Hippias im allgemeinen, Alkidamas in bezug auf die Widernatürlichkeit der Sklaverei in Anspielung auf die spartanischen Heloten, Lykophron gegen die traditionelle Verehrung des Adels oder Antiphon mit Blick auf den Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren getan haben.<sup>37</sup> Wurde dagegen von der natürlichen Ungleichheit der Menschen ausgegangen, so ließ sich daraus eine Kritik an sozialen oder rechtlichen Gleichheitspostulaten ableiten. Im Kontext der Demokratiekritik richtete sich dies vor allem gegen die „Herrschaft der großen Zahl“ sowie die Auslosung von Ämtern unabhängig von der Befähigung der Personen.<sup>38</sup>

Während bereits für Protagoras der Nomos keine absolute Gültigkeit mehr beanspruchen konnte, ohne daß sich dies mit einer subversiven Kritik an den bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen verbunden hätte, klagt der Sophist Antiphon die Ungerechtigkeit der Gesetze sehr viel offener an. Die Einhaltung des von Menschen gesetzten Rechts habe nämlich nur dann einen Nutzen (*xympheron*), wenn dies vor Zeugen in der Öffentlichkeit geschehe. Von individuellem Nutzen sei dagegen immer die Befolgung der Gesetze der Natur. Dies zeige sich u.a. daran, daß ein im Verborgenen ausgeübter Verstoß an den von Menschen aufgestellten Gesetzen folgenlos bleibe, ein Verstoß gegen die Gesetze der Natur jedoch immer Konsequenzen habe.<sup>39</sup> Ferner übt Antiphon aus der Perspektive des Opfers Kritik am Strafrecht: Denn im Nachweis eines erlittenen Schadens sei man vor Gericht auf die Überzeugungskraft angewiesen, die sich aber auch der Täter zunutze machen könne.<sup>40</sup> Insgesamt sei das naturwüchsige Zuträgliche dem Menschen im Sinn des Erfreulichen und Lustvollen förderlich, während die Gesetze demgegenüber eine „Fessel der Natur“ darstellten.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Zu Hippias vgl. Platon, *Protagoras* 337c-d; zu Alkidamas vgl. Aristoteles, *Rhetorik* 1373b18; 1406a22 und b11; *Politik* 1254b20; in bezug auf Lykophron DK 83 B 4 und in ähnlicher Weise Euripides, *Ion* 854-56; zu Antiphon vgl. DK 87 B 44,1,35-2,15. Zu einem frühen Beleg für die Adelskritik, dem individuellen Streben nach Ruhm und Macht auf Kosten des kollektiven Wohls der Polis vgl. Xenophanes DK 21 B 2.

<sup>38</sup> Zur Kritik am Egalitätsprinzip der Demokratie, vgl. Xenophon, *Memorabilia* 1,2,9; Aristoteles, *Politik* 1280a 7ff., 1292a1-38, 1301a26ff., 1301b28ff., 1301b3; Platon, *Politeia* 558c; *Nomoi* 756b-758a; *Phaidros* 260c; Isokrates, (Rede Nr. 7) *Areopagitikos* 21ff.

<sup>39</sup> Vgl. zu Antiphon DK 87 B 44, A 1-4. Vgl. den ähnlichen Gedankengang bei Kritias DK 88 B 25, der schildert, wie die Menschen die Gesetze als Züchtiger einführten, damit das Recht Tyrann sei und die Hybris zur Sklavin habe, jedoch die Menschen ihre Gewalttaten und Frevel im Verborgenen weiter ausführten.

<sup>40</sup> Vgl. Antiphon DK 87 B 44,6.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. 44,4.

Antiphon bestreitet somit, daß die positiven Gesetze Gerechtigkeit für alle Bürger gewährleisten können, da sie sich im Einzelfall zu Lasten des Individuums auswirken können, sei es, daß er aufgrund falscher Anschuldigungen verurteilt wird, sei es, daß ein Täter wegen seiner überzeugenden Verteidigung vor Gericht ohne Strafe davonkommt. Versteht man nun die Gesetze als menschliche Satzung zur Gewährleistung des Gemeinwohls, so hemmen sie aus seiner Sicht nicht nur die natürlichen Sinnesfreuden des Menschen, sondern widersprechen auch der gewöhnlichen Vorstellung, Gemeinwohl und Gerechtigkeit in eins zu setzen, wenn sich ihre Ungerechtigkeit zum Schaden des einzelnen nachweisen läßt. Einem „Ausstieg“ aus der Polis hat Antiphon deshalb aber noch nicht das Wort geredet, zumal er vor der Anarchie bei Gesetzesmißachtung warnte.<sup>42</sup> Insofern lassen sich seine Überlegungen eher als eine Empfehlung zu einem pragmatischen Gesetzesopportunismus verstehen, bei dem man die bestehenden Gesetze respektiert und nach außen danach handelt, auch wenn man innerlich von ihrer Ungerechtigkeit wider die Natur überzeugt ist.<sup>43</sup>

Dies ist nicht mehr der Fall, wenn die Gesetze als Ausfluß spezifischer Herrschaftsinteressen gedeutet werden, ihre Gemeinwohldienlichkeit somit weit fundamentaler bezweifelt wird, als dies bei Antiphon der Fall ist. Hierfür sind die Wiedergaben bestimmter sophistischer Positionen bei Platon einschlägig, die als Reflexion auf bestimmte Denkpositionen seiner Zeit gelten können, unabhängig davon, ob die Zuordnung zu bestimmten Personen historisch korrekt ist oder nicht.

Zu Beginn der *Politeia* stellt Platon den sog. Wutausbruch des Thrasymachos dar. Thrasymachos beginnt mit dem Vorwurf, daß Sokrates bisher nur darum herumgeredet habe, was eigentlich das Pflichtgemäße (*deon*), Nützliche (*ophelimon*), Zweckmäßige (*lysitelun*), Vorteilhafte (*kerdaleon*) bzw. Zuträgliche (*xympheron*) sei (336d). Thrasymachos definiert dagegen das Gerechte „als das dem Stärkeren Zuträgliche (338c: *to tu kreittonos xympheron*)“ und untermauert diese These mit dem Argument, daß sich jede Herrschaft – sei es eine Demokratie, Tyrannis oder andere – jene Gesetze (*nomoi*) gebe, die den jeweils Herrschenden gerade nützen, und daß dies dann auch als das Gerechte (*dikaion*) erachtet würde (338e-339a). Sokrates' Einwände, daß sich der Regierende hinsichtlich seines Nutzens irren könne und dieser doch richtigerweise viel eher auf dem Wohl der Regierten gründe (340b, 343e, vgl. 345d-e 346e 347d), hält Thrasymachos schlicht für einfältig, weil „der Regent sofern er Regent ist, nicht fehlt, und wenn er nicht fehlt, das für ihn selbst Beste festsetzt. Und dieses hat der Regierte dann zu tun“. (341a) Die Nullsummengleichung, welche die Gerechtigkeit als Herrschaft der Stärkeren zu ihrem Vorteil und damit zum Nachteil der Schwächeren bestimmt, wird im folgenden noch um die Dimension der Glückseligkeit (*eudaimonia*) und Habsucht (*pleonexia*) erweitert. Beides wird insofern gleichgesetzt, als der Ungerechte seine Stärke sowohl im Geschäftsleben als auch im politischen Amt zu seinem persönlichen Vorteil ausnutze, während der Gerechte sich schade, wenn er keinen Vorteil aus dem Gemeingut (*demosia*) zöge, ja sich sogar seinen Bekannten durch verweigerte Vergünstigungen verhaßt mache (343e). Thrasymachos steigert seine Ausführung noch, indem er

<sup>42</sup> Vgl. ebd. 61.

<sup>43</sup> Vgl. dazu in bezug auf die im Verborgenen ausgeübten Vergehen das Demokrit-Fragment DK 68 B 264, zugleich in Mansfeld II, S. 273.

am Beispiel „vollendeter Ungerechtigkeit“ der Tyrannis verdeutlicht, daß die Verbrechen im großen Stil den Tyrannen nicht nur zum Glücklichen machen (344a), sondern im Gegensatz zu den kleineren Vergehen auch von den Mitbürgern „glücklich“ (*eudaimones*) und „bewundernswert“ (*makarion*) genannt würden, obgleich er sich mit List und Gewalt am Gemeingut der Stadt und Eigentum seiner geknechteten Mitbürger vergangen habe (344b-c). Nicht die Furcht, Unrecht zu tun, wie Sokrates behauptete, sondern Unrecht zu erleiden, werde folglich Ungerechtigkeit geschimpft, so daß sie letztlich „kräftiger, edler und vornehmer als die Gerechtigkeit ist, wenn man sie im Großen treibt“ (344c).

Thrasymachos droht sich hier bei seiner Verwendung des Gerechtigkeitsbegriffs in Widersprüche zu begeben, da er den Begriff gleichzeitig nach seiner eigenen Definition sowie im Sinne des gewöhnlichen Rechts- bzw. Unrechtsempfindens verwendet. Da sich Thrasymachos hier nicht explizit des Gegensatzes zwischen einem Recht gemäß der Natur und jenem aufgrund menschlicher Konvention bedient, kann er diesen Widerspruch nur auflösen, indem er die Ungerechtigkeitsvorstellung nach dem *common sense* ab einem gewissen Ausmaß ihrer Ausübung wieder in Gerechtigkeit umschlagen läßt. Dies steht mit Thrasymachos' Ausgangsüberlegung in Einklang, daß der Stärkere im Rahmen seiner Herrschaftspraxis über die Gesetzgebung auch die Definitionsmacht über die Gerechtigkeit ausübt. Somit handelt es sich nicht um die „reine Negation der Möglichkeit von Gerechtigkeit“<sup>44</sup> als vielmehr um diejenige eines Gemeinwohls, wenn das Gerechte mit den Interessen der jeweils Herrschenden radikal gleichgesetzt wird.

Noch deutlicher wird dies in der Position des Kallikles, die uns aus Platons *Gorgias* überliefert ist. Auch hier ist der Ausgangspunkt die heftige Reaktion eines Gesprächspartners des Sokrates gegen dessen Behauptung, Unrecht tun sei schlimmer als Unrecht leiden. Dieses Gerede nach Art eines „Volksschwätzers“ (482c-e) versucht Kallikles anhand des scharfen Gegensatzes zwischen dem Natürlichen und Gesetzlichen zu widerlegen: „Denn von Natur ist allemal jedes das Unschönere, was auch das Üblere ist, also das Unrecht leiden, gesetzlich ist es aber das Unrecht tun“ (483a). Hier wird die Identifizierung des Gerechten mit dem Herrschenden in Engführung auf die Bedingungen der Demokratie präzisiert, also aus Sicht eines von Natur aus Stärkeren, der sich den Gesetzen der demokratischen Polis unterordnen muß. Denn es sei die Mehrheit der Schwachen, die sich hier die Gesetze geben, und zwar „in Beziehung auf sich selbst“ und „das, was ihnen nutzt (*to hautois sympheron*)“ (483b). Die starken Menschen dagegen, die naturgemäß mehr haben könnten und wollen, werden davon durch die Gesetzesfurcht abgehalten (483c-d).

Gegen den Egalitarismus der Masse vertritt Kallikles eine Art heroischen Individualismus des Übermenschen (484a-b): Wird nämlich jemand mit einer „recht tüchtigen Natur zum Manne [...], so schüttelt er alles ab, reißt sich los, durchbricht und zertritt alle unsere Schriften und Gaukeleien sowie Besprechungen und widernatürlichen Gesetze und steht auf, offenbar als unser Herr, er, der Knecht [der Gesetze, GK], und eben darin leuchtet recht deutlich hervor das Recht der Natur“. Diese Ungebundenheit nimmt dann auch libertäre Züge an, wenn Kallikles im Gegensatz zum sokratischen Ideal der Selbstbeherrschung im naturgemäßen Ausleben der Lüste und Begierden das von Natur

<sup>44</sup> Vgl. Bleicken 1995, S. 457.

aus wahrhaft Schöne und Rechte erkennt, während jene, die von Besonnenheit und Gerechtigkeit reden, damit nur ihre Unmännlichkeit verschleiern und sich „des großen Haufens Gesetz, Geschwätz und Gericht“ unterwerfen (491e-492c). „Üppigkeit, Ungebundenheit und Freiheit“ seien eben Tugend und Glückseligkeit (*eudaimonia*); alles andere aber sind „Zierereien, widernatürliche Satzungen, leeres Geschwätz der Leute und nichts wert“. (492c)

Wie überzeichnet Platon die Auffassungen von Thrasymachos und Kallikles auch immer dargestellt haben mag, sie vermitteln immerhin den Eindruck von einer zeitgenössischen Grundhaltung, die den Gedanken eines anzustrebenden gemeinen Nutzens ausschließen. Nutzen zu Gunsten der Herrschenden auf Kosten der Beherrschten kann nur als Partikularinteresse gedacht werden, wobei die Bestimmung dessen, was jeweils für nützlich und gerecht erachtet wird, sich je nach Regime unterscheidet. In einer Demokratie halten die Schwachen mit ihren Gesetzen die von Natur aus Starken nieder, während in einer Tyrannis ein von Natur aus Starker die Masse unterdrückt. In beiden Fällen ist für eine Vorstellung eines wie auch immer gearteten Gemeinwohls kein Platz, wobei sich die Argumentationsweise des Thrasymachos zur Tyrannis und die des Kallikles zur Demokratie um weitere Verfassungstypen wie z.B. die Oligarchie oder Aristokratie ergänzen ließe.<sup>45</sup> Außerdem begegnet die These vom Wohl allein zugunsten des Stärkeren auch in einer auf die zwischenstaatliche Politik bezogenen Variante und zeigt sich vor allem in der Position, welche die Athener im (oben schon behandelten) Melierdialog bei Thukydides vertreten. Dies kann als Hinweis verstanden werden, daß die Ideologie von der Herrschaft des Stärkeren in bestimmten Kreisen bereits größeren Anklang gefunden hatte.

### VIII. Gemeinwohl als philosophischer Maßstab (Platon, Aristoteles)

Platons politisch-ethische Dialoge lassen sich als Reaktion auf die beiden dargestellten gegenläufigen Diskurse interpretieren, ebenso wie die Schriften des Aristoteles zur pragmatischen Philosophie wiederum als Reaktion auf diese und auf Platon verstanden werden können. Mit Platon, der das Politische im Rahmen eines von konventionellen Meinungen (*doxa*) unabhängigen Erkenntnisprozesses zur Erlangung eines ontologisch fundierten Wissens (*episteme*) betrachtet, taucht für uns zum ersten Mal greifbar der Begriff des ethischen Endzwecks (*telos*) auf; und bei Aristoteles wird er als gedanklicher Ausgangspunkt an zahlreichen Stellen dahingehend elaboriert, daß es einen Zweck geben muß, der sich selbst nicht mehr Mittel ist und auf den sich das menschliche Leben hinordnet. Für beide dient das *Telos* in Rückbindung an die vernunftbegabte Menschnatur (*physis*) als Aufhänger, die politische Vergemeinschaftung im Hinblick auf das Gemeinwohl so zu konzipieren, daß dabei von konkreten Lebenssituationen sowie sittlichen Kulturtraditionen abstrahiert wird. Die normative Gültigkeit leitet ihre Autorität fortan nicht mehr allein aus der Tradition überkommener Lebensregeln ab, sondern vor allem aus absoluten und rational nachvollziehbaren Prinzipien. Nachfolgend

<sup>45</sup> Vgl. dazu etwa den Dialog zwischen Perikles und dem jungen Alkibiades bei Xenophon, *Memorabilien*, 1, 2, 40-46.

kann nur anhand einiger zentraler Belege gezeigt werden, wie die beiden Philosophen den Gemeinwohlbegriff im Rahmen ihrer unterschiedlichen philosophischen Ansätze aufgreifen, um ein normativ generalisiertes Kriterium zur Bewertung von Polisverfassungen zu formulieren.

Ohne hier ausführlich Platons Argumentationssträngen folgen zu können, daß das Ungerechte unmöglich „nützlicher“ als das Gerechte sein kann, werfen wir zunächst einen Blick auf die Reaktion des Sokrates in der *Politeia* angesichts der uns bereits bekannten Herausforderung des Thrasymachos. In Erörterung des Verhältnisses zwischen Herrschenden und Beherrschten und angesichts der These des Thrasymachos, daß der Stärkere immer nur zu seinem eigenen Nutzen herrsche und dies dann das Gerechte sei, greift Sokrates zunächst einmal auf den Vergleich zu anderen „Künsten“ (*technai*, i.S.v. bes. Fertigkeiten) zurück, um daraus dann Schlußfolgerungen für die Regierungskunst zu ziehen. Dabei legt er dar, daß sie allesamt jeweils ein spezifisches Wissen (*episteme*) implizieren, das nicht zu ihrem eigenen Nutzen oder in bezug auf „irgendeinen besonderen Nutzen“ (*ophelia idia*) praktiziert wird, sondern sämtlich einen „gemeinschaftlichen“ (*koina*) Nutzen gewährleisten (346a), so z.B. Behausung durch die Baukunst oder Gesundheit durch die Heilkunst (346d). Besonders am Beispiel der „wahren Hirtenkunst“ (346c), will Sokrates verdeutlichen, daß auch die Kunst der Regierenden „keines anderen Bestes bedenke, als eben jenes der Regierten und Gepflegten, sowohl von der bürgerlichen Regierung als von irgendeiner besonderen Oberaufsicht“. (345d-e) Von daher sei klar, „daß keine Kunst oder Regierung ihren eigenen Nutzen besorgt, sondern [...] den des Regierten“ und folglich alles anordnet, was dem Schwächeren zuträglich ist und nicht dem Stärkeren (346e, vgl. 3423, 345e-346a).

Während also Thrasymachos zuvor die politische Kunst als rein *macht*fundiertes Vermögen betrachtet hat, die Herrschaft zum eigenen Nutzen auszuüben, setzt Sokrates dem die Anschauung entgegen, sie sei ein *wissens*fundiertes Vermögen jeweils zum Nutzen der anderen. Thrasymachos verschwendet keinen Gedanken darauf, inwiefern sich die Herrschaftspraxis auch zum Wohl der Regierten auswirken könnte, und Sokrates blendet aus, daß diese durchaus auch eigene Vorteile für die Regierenden mit sich bringen könnte. Beide denken von zwei entgegengesetzten Richtungen her: Thrasymachos leitet den Nutzen nur aus der Ausübung der Tätigkeit selbst ab, so daß sie auch nur Nutzen für denjenigen mit sich bringen kann, der sie ausübt; Sokrates dagegen leitet den Nutzen einer Tätigkeit nur aus dem ab, was sie jeweils bei dem bewirkt, für den sie ausgeübt wird (vgl. 346c-d). Während für Thrasymachos Subjekt und Objekt des Nutzens einer politischen Praxis identisch sind, vollzieht Sokrates diesbezüglich eine strikte Trennung.

Daß die Perspektive des Thrasymachos eine Gemeinwohlorientierung der Herrschenden ausschließt, wurde bereits dargelegt. Jedoch scheint der Altruismus der Herrschenden bei Sokrates dies vom Gegenextrem her ebenfalls nahezulegen, wenn der „gemeinschaftliche Nutzen“ sich allein auf den Nutzen für die Schwächeren und Beherrschten beschränken würde. Deshalb stellt sich für Sokrates das Problem, aus welchen Motiven heraus und aufgrund welcher Vorteile die Herrschenden überhaupt regieren wollen. Dabei geht Sokrates zudem von der Herrschaft der Guten (*agathoi*) aus, die weder des Geldes noch der Ehre wegen regierten, wodurch es noch schwieriger wird, irgendeinen Vorteil bzw. „Lohn“ (*misthos*) für die Regierenden zu erkennen (346e-347a, vgl. 412d-e). Er löst

das Problem schließlich damit, daß die Guten nur deshalb die Herrschaft anstrebten, weil sie es nicht ertragen könnten, von Schlechteren regiert zu werden (347c). Erst daran wird erkennbar, daß sich für Sokrates ein Nutzen sowohl für die Regierenden als auch für die Regierten einstellt und folglich von einer Gemeinwohlvorstellung ausgegangen werden kann.

Obleich die Argumentationsweise des Sokrates hier äußerst konstruiert erscheint, lassen sich aus seinem Gegensatz zum Sophisten immerhin zwei paradigmatische Denksätze in bezug auf die Vorstellung der Möglichkeit eines gemeinsamen Nutzens ableiten: Thrasymachos kritisiert das Ideal des Gemeinnutzens auf Grundlage einer Herrschaftspraxis nur zum eigenen Vorteil, wie sie seiner Meinung nach *realiter* existiert; Sokrates hingegen kritisiert die Anschauung des Thrasymachos auf Grundlage seiner Vorstellung von politischer Herrschaft, wie sie *idealiter* sein sollte und hat dabei immer das Wohl anderer und letztlich das Gemeinwohl vor Augen. Folglich argumentieren beide von ganz verschiedenen Grundpositionen aus und reden aneinander vorbei.

Indem Platon in seiner *Politeia* Sokrates das Gespräch nach entnervtem Verstummen des Thrasymachos größtenteils mit Glaukon weiterführen läßt, kann sich Sokrates fortan konsequent dem Problem der gerechten Herrschaft mittels des „Vergrößerungsglases“ (368d) der gedanklichen Konstruktion einer idealen Polis widmen, um von dort aus dann wiederum ihre Verfallserscheinungen zu betrachten. Dabei ließe sich m.E. plausibel zeigen, daß weite Teile auch im Zusammenhang mit anderen Dialogen als ein Versuch verstanden werden könnten, nach den Bedingungen der Möglichkeit zur Realisierung eines Gemeinwohls zu suchen. Denn sein gedanklicher Ausgangspunkt bleibt die Frage nach den Voraussetzungen des wechselseitigen Bedingungs Zusammenhangs zwischen Polis und der inneren Grunddisposition des Menschen,<sup>46</sup> ein gerechtes und vollendetes Leben auf der Stufe der „Glückseligkeit“ (*eudaimonia*) in der Polis zu führen zu können.<sup>47</sup> Unumgänglich wird dabei das Politische am epistemisch-philosophischen Maßstab des Wissens um das wahrhaft Gute und Gerechte ausgerichtet. Beides ist sogar untrennbar miteinander verbunden, wenn nach der sokratischen Vorstellung allein dieses Wissen das tugendhafte und gute Leben ermöglicht. Folglich kann auch nur aus der philosophischen Erkenntnis heraus, was das Gute und Gerechte „an sich“ ist, der Maßstab formuliert werden, wie eine Stadt eingerichtet sein müßte, damit sie „jedem das seine“ nach seinen Fähigkeiten und zum Nutzen die Polis zukommen läßt (370a, 433d-434a).

In letzter Konsequenz läuft die *Politeia* ebenso wie Platons späterer Dialog über den „Staatsmann“ (*Politikos*) auf eine personalistische Herrschaftskonzeption der Besten hinaus, bei der die Gesetze als Mittel zur Gewährleistung des Gemeinwohls obsolet werden. Erst mit seinem großen Alterswerk von den *Nomoi* rückt Platon davon ab, um als „zweitbeste“ Lösung die ideale Staatgründung nunmehr aus der Perspektive des Gesetzgebers zu

<sup>46</sup> Die innere Verfassung des Menschen und die äußere Verfassung der Polis werden dabei mittels der Reflexion über die richtige Erziehung und Bildung (*paideia*) aufeinander abgestimmt.

<sup>47</sup> Vgl. Platon, *Politeia* 420b-c; 432a ff. Auch wenn mit der Verurteilung seines Vorbildes Sokrates als den „besten Bürger“ der Stadt bei Platon eine Entfremdung von der zeitgenössischen Polis Athen einsetzt, hat dies jedoch nicht den mentalen Rückzug aus der Polis in Konzentration auf das „private“ Glück zur Folge, wie dies z.B. bei dem Sokratiker Aristipp der Fall ist; vgl. Xenophon, *Memorabilien* 2,1,8ff.; Diogenes Laertius 2,65ff.

betrachten.<sup>48</sup> In einer zentralen Passage (874e-875c) erhebt Platon das Gemeinwohl zum verallgemeinerten Maßstab politischer Ordnung und ihrer Gesetze:

„Es ist den Menschen unerläßlich, sich Gesetze zu geben und nach Gesetzen zu leben, sonst werden sie sich in nichts von den allerwildesten Tieren unterscheiden. Der Grund hiervon ist der, daß keines Menschen Natur mit einer solchen Fähigkeit begabt ist, daß sie nicht nur erkennt, was den Menschen für ihre staatliche Gemeinschaft nützt, sondern auch, wenn sie es erkannt hat, die Kraft und den Willen aufzubringen, das Beste zu verwirklichen. Erstens ist es nämlich schwierig zu erkennen, daß die wahre Staatskunst nicht auf dem Vorteil des einzelnen (*to idion*), sondern auf das Gemeinwohl (*to koinon*) bedacht sein muß, denn das Gemeinsame eint, das Einzelne zerreißt die Staaten – und daß es für beide, für das Gemeinwesen wie für den einzelnen, von Vorteil ist, wenn eher das Gemeinwohl (*to koinon*) gefördert wird, als die Interessen des einzelnen (*to idion*). Das Zweite ist: selbst wenn sich wirklich jemand die Erkenntnis, daß sich das naturgemäß so verhält, in seiner Kunst voll zu eigen gemacht hat, er aber hernach frei von jeder Verantwortung und aus eigener Macht über einen Staat herrscht, so wird er wohl niemals die Kraft haben, diesem Grundsatz treu zu bleiben und sein ganzes Leben hindurch an erster Stelle das Gemeinwohl im Staat zu fördern, das eigene Interesse (*to idion*) aber erst im Anschluß an das Gemeinwohl (*to koinon*). Sondern seine sterbliche Natur wird ihn stets zur Selbstsucht (*pleonoxia*) und zur Befriedigung seiner persönlichen Interessen antreiben, wie sie unvernünftigerweise vor dem Schmerz flieht und der Lust nachjagt; dem Gerechteren und Besseren wird sie die Rücksicht auf diese beiden vorziehen, und indem sie in sich selbst Finsternis erzeugt, wird sie am Ende sich selbst und den gesamten Staat mit lauter Übeln anfüllen.“

In komprimierter Form gibt Platon hier eine anthropologische Begründung für die Notwendigkeit von Gesetzen zur Verwirklichung des Gemeinwohls der Polis. Da selbst der Mensch mit den besten Anlagen naturgemäß auf lange Sicht seiner Habsucht und seinen egoistischen Interessen frönt, bedarf es zum Ausgleich der Gesetze; andernfalls zerfällt die politische Gemeinschaft. Zugleich bilden die Gesetze eine Schranke für die willkürliche Herrschaftsausübung. Deshalb ist die Erkenntnis von zentraler Bedeutung, daß die wahre politische Kunst darin besteht, das Gemeinwohl zu fördern, weil dies dem einzelnen *und* der Polis als Ganzes zuträglicher ist, also alle zusammen einen gemeinsamen Nutzen davon haben.

Auch wenn in dieser Passage der Gemeinwohlgrundsatz ausführlicher und prinzipieller formuliert wird, enthält er inhaltlich kaum etwas, das nicht auch die Politiker und Redner in dem zuvor aufgezeigten Gemeinwohldiskurs für sich in Anspruch genommen hätten. Es ist vielmehr der Argumentationsstil, in welchem Platon seiner Gemeinwohlvorstellung Ausdruck verleiht und der einen Unterschied ausmacht: Er versetzt sich in die Rolle eines Nomotheten wie z.B. Solon, um die Polis weitgehend historisch entkontextualisiert in Ausrichtung am philosophischen Erkenntnisideal gedanklich von Grund auf neu zu konstruieren, um dadurch einen verabsolutierten normativen Maßstab zur Bewertung politischer Verfassungen und politischen Handelns im Gegenzug zur relativistischen Sophistik zu formulieren.

Auch Aristoteles bringt in diesem Sinne, jedoch in kritischer Auseinandersetzung mit Platon und in abweichender Form seinen Gemeinwohlbegriff zur Geltung: In seinen über-

<sup>48</sup> Vgl. dazu bes. Platon, *Nomoi* 875c-d. Auf die einzelnen Revisionen im Vergleich zur *Politeia* kann hier nicht eingegangen werden.

lieferten Abhandlungen zur Ethik und Politik bleibt er zwar dem Ideal einer rein der philosophisch-theoretischen Erkenntnis gewidmeten Lebensweise (*bios theoretikos* – *vita contemplativa*) verhaftet, jedoch berücksichtigt er, weil dieses nur für wenige erreichbar bzw. praktizierbar ist,<sup>49</sup> bei seiner Betrachtung der besten Polis weit mehr das historische Überlieferungs- und zeitgenössische Erfahrungswissen über die diversen Polisverfassungen sowie ihrer konstitutiven Teile.<sup>50</sup> Auch er geht wie Platon von der höchsten Zweckbestimmung der Polis aus, das gute Leben (*eu zen*) und die Glückseligkeit (*eudaimonia*) der Menschen zu ermöglichen,<sup>51</sup> und sieht ebenfalls in der Verfassung ein Instrument die Bürger zu einer tugendhaften Lebensführung zu erziehen,<sup>52</sup> jedoch analysiert er die Polis unter der Leitvorstellungen der Vervollkommnung ihrer natürlichen Ziel- bzw. Zweckbestimmtheit unter Berücksichtigung institutioneller Arrangements mehr nach Maßgabe der wahrscheinlichen Realisierungschancen für die Bürger als im Sinne einer Wahrheitsschau des philosophischen Weisen.<sup>53</sup> Auch für Aristoteles spielt der Gemeinnutz im Hinblick auf die politische Vergemeinschaftung eine zentrale Rolle, was besonders an zwei Stellen zum Ausdruck kommt. Zum einen in der *Nikomachischen Ethik*:

„Alle Gemeinschaften sind gewissermaßen Teile der staatlichen Gemeinschaft. Denn sie vereinigen sich um eines bestimmten Nutzens (*sympieron*) willen und um sich etwas zu verschaffen, was zum Leben notwendig ist. Ebenso scheint die politische Gemeinschaft von vornherein um des Nutzens willen entstanden zu sein und zu bestehen. Denn danach streben die Gesetzgeber und erklären als gerecht, was allen nützt (*to koine sympieron*).“ (1160a9-14)<sup>54</sup>

In der *Politik* (1278b19-24) folgert Aristoteles aus seinem Grundaxiom, „daß der Mensch seiner Natur nach ein staatsbürgerliches Wesen (*zoon politikon*) ist“<sup>55</sup>:

„Daher trachten auch die, die der gegenseitigen Hilfe nicht bedürfen, nach dem Zusammenleben. Indessen führt sie auch der gemeinsame Nutzen zusammen (*to koine sympieron synagei*), insoweit jedem ein Teil am richtigen Leben zufällt. Und besonders ist es nun das Ziel (*telos*), sowohl für alle in Gemeinschaft als auch voneinander getrennt.“

In der Substanz ist es die „Freundschaft“ (*philia*),<sup>56</sup> welche für Aristoteles den Übergang von der Handlungstheorie zu seiner Theorie der Vergemeinschaftung bildet. Die spezifisch politische Form der Freundschaft resultiert für Aristoteles aus einem Leben

<sup>49</sup> Zur elitären Mußekonzeption vgl. Aristoteles, *Politik* 1337b5-1338a3, 1284a10-14, b30-34; von daher auch die Weigerung den Handwerkern im besten Staat eine entscheidende Rolle zuzubilligen, vgl. 1278a8-21, 1329a6-39, 1330a23-31, und die Abwertung körperlicher Arbeit, vgl. 1258b35-39, 1337b4-21.

<sup>50</sup> Aristoteles konnte bei Abfassung seiner Schriften zur *Politik* auf die Sammlung von Informationen zu den *politeiai* aus 158 verschiedenen Poleis zugreifen, die jedoch bis auf die um 1890 wiederentdeckte *Athenaion Politeia* vollständig verloren gingen.

<sup>51</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik* 1280b25-35.39-1281a2, 1324a5-7, 1328b33-41.

<sup>52</sup> Vgl. ebd. 1310a12-14, 1332b12-1334b28, 1336a2-1337b23.

<sup>53</sup> Vgl. die Maxime von der Ermögichbarkeit ebd. 1288b35-39, 1325b27-39.

<sup>54</sup> Vgl. auch Aristoteles, *Rhetorik*, 1365b22ff. in bezug auf die auf alle wirkende Überzeugungskraft des Nutzensarguments, jedoch in Abhängigkeit vom Verfassungstypus.

<sup>55</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik* 1253a1-4; *Nikomachische Ethik* 1169b18f. und 1162a17-19; im Zusammenhang mit dem Autarkieideal des guten Staates vgl. *Politik* 1252b27-30; 1280b29-35.

<sup>56</sup> Zur Freundschaft vgl. Buch 8 und 9 der *Nikomachischen Ethik*.

in Übereinstimmung mit sich selbst und seinen Mitbürgern. Dies ermöglicht die Eintracht (*homonoia*) der Stadt, „wenn die Bürger über das Zutragliche (*sympheronton*) einer Meinung sind und dasselbe wünschen und das tun, was gemeinsam beschlossen wurde.“<sup>57</sup>

Im Rückgriff auf die zeitgenössische Verfassungstypologie untersucht Aristoteles folglich die einzelnen Verfassungen daraufhin, ob sie den Nutzen für die Gesamtheit der Polis oder nur die Interessen der jeweils Herrschenden berücksichtigen. Hatte Platon in seiner Verfassungstypologie im *Politikos* (291c-292a) die Ausübung der Herrschaft noch mittels der Kriterien gewaltsam/freiwillig, arm/reich und gesetzlich/ungesetzlich in positive und negative Varianten unterschieden, so abstrahiert Aristoteles im 3. Buch der *Politik* davon und erhebt bei seiner Unterscheidung zwischen guten (Monarchie, Aristokratie, Politie) und schlechten (Tyrannis, Oligarchie, Demokratie) Verfassungen allein den Gemeinwohlgrundsatz zum normativ generalisierten Bewertungsmaßstab, die er seiner nachfolgenden ausführlichen Untersuchung voranstellt:

„Es ist also offenbar, daß alle Staatsverfassungen, die den Nutzen der Gemeinschaft (*to koine sympheron*) im Auge haben, mit Rücksicht auf das schlechthin Gerechte richtig sind, daß aber alle die, die nur ihren eigenen Nutzen als den der Herrschenden im Auge haben, fehlerhaft sind und alle Abweichungen der richtigen Staatsauffassungen. Sie sind nämlich herrsch, der Staat aber ist eine Gemeinschaft der Freien.“<sup>58</sup>

Die politische Freiheit wird bei Aristoteles besonders in bezug auf die jeweiligen Entscheidungsträger einer Verfassung konzipiert.<sup>59</sup> In einem bürgerlichen Gemeinwesen manifestiert sich die Freiheit nach Aristoteles im Rahmen des verfassungsmäßigen Alternierens zwischen Regieren und Regiertwerden und folglich in der Tugend der Bürger sowohl zu regieren als auch sich regieren zu lassen.<sup>60</sup> Da es diesbezüglich bestimmter Fähigkeiten, zumal der Klugheit bzw. Einsicht (*phronesis*)<sup>61</sup> bedarf, bleiben für ihn diejenigen in einer guten Polis vom politischen Entscheidungsprozeß ausgeschlossen, die aufgrund ihrer Ausübung körperlicher Arbeit oder ihres gesellschaftlichen Status (Kinder, Frauen, Sklaven) dazu seiner Meinung nach nicht in der Lage sind. Andererseits liefert er in seiner sog. Summationstheorie<sup>62</sup> die Begründung für eine Art kollektive Einsichtsfähigkeit der Masse des Volkes, die zusammen genommen durchaus geeigneter für die Entscheidungsfindung sein könnte, als wenn nur einige wenige für sich allein entschieden. Nachdem er dies noch einmal explizit festgestellt hat (*Politik* 1283b34), leitet er – wohl in Anspielung auf Platons *Nomoi* – auf die Perspektive des Gesetzgebers über (1283b37-1284a2):

„Es werfen nämlich einige die Frage auf, ob der Gesetzgeber, der willens ist, die richtigsten Gesetze einzusetzen, Gesetze erlassen soll im Hinblick auf den Nutzen (*sympheron*) der Besse-

<sup>57</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1167a26-30.

<sup>58</sup> Aristoteles, *Politik* 1279a17-21; vgl. 1284b22-24.

<sup>59</sup> Vgl. ebd. 1290a37-b3, 1317a40-1318a10.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. 1275a1-1275b20, bes. 1277a25-1277b15.

<sup>61</sup> Vgl. ebd. 1277b25-29 in Verb. mit 1277a14-16; *Rhetorik* 1371b27f.; ihre exponierte Ausarbeitung erhält die *phronesis* in Buch 6 der *Nikomachischen Ethik*.

<sup>62</sup> Zur Summationstheorie vgl. Aristoteles, *Politik* 1281a40-1282a40.

ren oder im Hinblick auf den der Überzahl [...]. Das ‚richtig‘ aber ist hier aufzufassen als das ‚in gleicher Weise‘ richtige; doch das in gleicher Weise richtige meint das, was dem gesamten Staat nützt und der Gemeinschaft der Bürger. Der Bürger aber ist allgemein der, der Anteil hat am Herrschen und am Beherrschtwerden, in jeder Staatsverfassung je ein anderer, doch in der besten derjenige, der es sich vornimmt, beherrscht zu werden und zu beherrschen mit Bezug auf das Leben, das nach der Tugend gestaltet wird.“

Die Erörterung des Zusammenhangs von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Verfassung, Gesetzgebung, Freundschaft und Tugend bei Aristoteles kann hier freilich nicht weiter vertieft werden. An dieser Stelle sei nur erwähnt, daß der Gemeinwohlbegriff endlich seinen klassischen Ort einer geistigen Autorität gefunden hat, von wo aus er in der politischen Ideengeschichte als verallgemeinertes normatives Bewertungskriterium in der Funktion eines appellativen Korrektivs für politische Regime und ihrer Herrschaftspraxis in unterschiedlichsten historischen Kontexten und bis heute rezipiert werden konnte.

## IX. Schluß

Abschließend bleibt festzuhalten, daß sich im athenischen Denken ausgehend von einem relativ offenen semantischen Feld seit dem 5. Jahrhundert ein Gemeinwohldiskurs konstituierte, der seinen Widerpart in einem Gegendiskurs des einseitigen Herrschaftsinteresses gefunden hat. Die Ansätze von Platon und Aristoteles können in Reaktion darauf als umfassende Versuche gewertet werden, das Gemeinwohl mit philosophischen Erkenntnismitteln zu einem abstrakt-generalisierten und normativen Bewertungsmaßstab politischer Ordnungen zu erheben. Ohne die diversen Positionen und Argumentationsweisen hier noch einmal ausführlich zu resümieren, seien abschließend nur einige allgemeine Beobachtungen bzw. Überlegungen in bezug auf spezifische Merkmale des Gemeinwohldiskurses angestellt, die m.E. eine auffällige Kontinuität aufweisen.

Die Gemeinwohlsemantik ist nicht selten mit einer Normativität verknüpft, die in unterschiedlicher Weise über die Zeitdimension hergestellt wird. Eine Verstetigung der Bewertung gemeinwohlorientierten Handelns und der hierfür notwendigen politischen Verfassung setzt erkennbar häufig erst im verklärten Rückblick auf eine ‚gute alte Zeit‘ ein, die gleichzeitig dazu dient, gegenwärtige Verhältnisse anzuprangern, um das Richtige zum künftigen Wohl der Stadt zu tun. Je nach Zeitraum läßt sich dies mit antiken Deszendenztheorien bzw. Mythen vom goldenen Zeitalter, dem Rückgriff auf eine göttlich vorgegebenen Ordnung oder dem stark idealisierenden und zugleich gegenwartskritischen Rekurs auf eine vorväterliche Verfassung (*patrios politeia*) in Zusammenhang bringen, und zwar jeweils zur Generierung handlungsleitender normativer Maßstäbe. Außerdem kommt der Zeitdimension in bezug auf das Gemeinwohl eine Bedeutung zu, wenn politische Entscheidungen als affektgesteuerte Augenblickshandlungen kritisiert werden, die dem Gemeinwohl abträglich sind; dem wird ein vernunftgeleitetes Handeln entgegengehalten, das an deliberative Verfahren unter Anteilnahme und Beratung der Bürger geknüpft ist, die politische Entscheidungen mit Blick auf den langfristigen Nutzen für die gesamte Stadt ermöglichen sollen.

Nachdem sich erst einmal ein auf die ganze Polis bezogenes politisches Bewußtsein ausgebildet hatte, konnte es sich mit bestimmten Reflexionskernen über die Bedingun-

gen und Voraussetzungen gemeinwohlorientierten politischen Verhaltens verbinden, welche die gesamte Bürgerschaft einer Stadt betreffen: Zu nennen ist zunächst die Selbstbeschränkung der traditionellen sowie neuen Eliten im Hinblick auf ihre potentiellen Möglichkeiten der Machtausübung, um im Sinne der Bürgerschaft als Ganzes zu handeln. Dem entspricht ein Partizipationswille der Bürger und eine politische Mündigkeit bzw. Urteilsfähigkeit, die sie über den Horizont ihrer jeweiligen häuslichen oder persönlichen Eigeninteressen hinausdenken läßt. Angesprochen wurde außerdem der hierfür notwendige Vertrauensvorschuß zwischen den Bürgern im politischen Beratungs- und Entscheidungsprozeß, da andernfalls die Verdächtigungen und Anspielungen auf die Korruption die politische Einheit zersetzen. Dieses Vertrauen muß jedoch immer wieder bewiesen bzw. überprüft werden, wobei besonders zwei Referenzen auffällig sind: Das Mißtrauen gegenüber politischen Clubs (Hetairien), die eventuell auf den Umsturz des Gemeinwesens im eigenen Herrschaftsinteresse abzielen, sowie der Mißbrauch öffentlicher Güter („Gemeingut“), zumal in Ausübung eines politischen Amtes. Als Faktoren zur Gewährleistung des Gemeinwohls wurde entweder auf die konkreten persönlichen Eigenschaften (Tugenden) der Bürger bzw. Politiker rekuriert oder auf die Qualität der Gesetze und Verfassung. Beides ließe sich anhand einer Untersuchung zur Erziehung zum „guten Bürger“ miteinander Verbinden, worauf in der Darstellung nicht eingegangen werden konnte.

Ein Grundmuster von Sozialbeziehungen scheint der Realisierung des Gemeinwohls im politischen Raum jedenfalls Pate zu stehen: Gemeint ist die „Freundschaft“ (*philia*), insofern sie als eine auf Gegenseitigkeit bedachte Sozialbeziehung zwischen freien Menschen verstanden wird, die sich als gleichrangig anerkennen und dabei auf die Förderung des Wohls des jeweils anderen bedacht sind. Im kollektiven Maßstab bedeutet diese Auffassung von Freundschaft wohl etwa, wofür sich in moderneren Zeiten der Ausdruck ‚Solidarität‘ eingebürgert hat.

## Quellen

### *Vorsokratikersammlungen*

DK = [Diels/Kranz] Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels, hg. v. W. Kranz, 3 Bde., Berlin 1960/61<sup>10</sup>;

Mansfeld = Die Vorsokratiker, Griechisch-Deutsch, hg. v. J. Mansfeld, 2 Bde., Stuttgart 1995/96;

Capelle = Die Vorsokratiker, hg. v. W. Capelle, Stuttgart 1968.

### *Lyrik (Solon)*

Latacz = Die griechische Literatur in Text und Darstellung, Bd. I Archaische Periode, hg. v. J. Latacz, Stuttgart 1998.

### *Werkausgaben*

Aristoteles (1998), Politik, übers. und hg. v. Fr. F. Schwarz, Stuttgart; (1981<sup>4</sup>), übers. u. hg. v. O. Gigon, München; (1994), übers. v. Fr. Susemihl, hg. v. W. Kullmann, Reinbeck. Aristotle, Politics (1998<sup>7</sup>), griechisch-englisch, übers. v. H. Rackham, Cambridge/Mass.

- Aristoteles (2000<sup>4</sup>), *Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. O. Gigon, München. Aristotle, (1999<sup>11</sup>), *The Nicomachean Ethics*, griechisch-englisch, übers. v. H. Rackham, Cambridge/Mass.
- Aristoteles (1997), *Der Staat der Athener (Athenaion Politeia)*, übers. u. hg. v. M. Dreher, Stuttgart.
- Aristotle (1935), *The Athenian Constitution*, griechisch-englisch, übers. v. H. Rackham, Cambridge/Mass.
- Demosthenes (1995), *Politische Reden*, griechisch-deutsch, übers. u. hg. v. W. Unte, Stuttgart 1995.
- Hesiod (1996), *Werke und Tage*, griechisch-deutsch, übers. u. hg. v. O. Schönberger, Stuttgart.
- Isokrates (1993), *Sämtliche Werke*, 2 Bde., übers. v. Chr. Ley-Hutton, Stuttgart. *Panegyricus*, griechisch-englisch, Bd. I, übers. v. G. Norlin, Cambridge/Mass., S. 120-241.
- Platon (1990<sup>2</sup>), *Politeia*, griechisch-deutsch, übers. v. Fr. Schleiermacher, *Werke in 8 Bde.*, hg. v. G. Eigler, Bd. 4, Darmstadt.
- Platon (1990<sup>2</sup>), *Nomoi*, griechisch-deutsch, übers. v. K. Schöpsdau, *Werke in 8 Bde.*, hg. v. G. Eigler, Bd. 8, Darmstadt.
- Pseudo-Xenophon (2000<sup>8</sup>), *Constitution of the Athenians*, in: Xenophon, *Scripta Minora*, griechisch-englisch, übers. v. G. W. Bowersock, Cambridge/Mass., S. 474-507.
- Thukydides (1993), *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, griechisch-deutsch, 2 Bde., übers. u. hg. v. G. P. Landmann, München/Zürich; (2000), *Der Peloponnesische Krieg*, übers. u. hg. v. H. Vretska u. W. Rinner, Stuttgart.
- Xenophon (1987<sup>4</sup>), *Erinnerung an Sokrates [Memorabilia]*, griechisch-deutsch, übers. u. hg. P. Jaerisch, München/Zürich.

## Literatur

- Austin, M./Vidal-Naquet, P. (1984), *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland*, München.
- Arendt, H. (1998<sup>10</sup>), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich.
- Bleicken, J. (1995<sup>4</sup>), *Die athenische Demokratie*, Paderborn u.a.
- Dahrendorf, R. (1986<sup>4</sup>), *Lob des Thrasymachos. Zur Neuorientierung von politischer Theorie und politischer Analyse*, in: ders., *Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie*, München, S. 294-313.
- Davies, J. K. (1996<sup>5</sup>), *Das klassische Griechenland und die Demokratie*, München.
- Demandt, A. (1993<sup>2</sup>), *Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike*, Köln/Weimar/Wien.
- Ehrenberg, V. (1965), *Der Staat der Griechen*, Zürich/Stuttgart.
- Fränkel, H. (1969), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München.
- Hansen, M. H. (1995), *Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes: Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*, Berlin.
- Hibst, P. (1990), *Gemeiner Nutzen. Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zur politischen Theorie vom 5. vorchristlichen bis zum 15. nachchristlichen Jahrhundert*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 33, S. 60-95.
- Jones, A. H. M. (1957), *Athenian Democracy*, Oxford.
- Leppin, H. (1999), *Thukydides und die Verfassung der Polis. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin.
- Meier, Chr. (1970), *Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie*, Frankfurt/M.
- Meier, Chr. (1988), *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München.

- Meier, Chr. (1995<sup>3</sup>), Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt/M.
- Murray, O. (1995<sup>5</sup>), Das frühe Griechenland, München.
- Nippel, W. (1980), Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit, Stuttgart.
- Nippel, W. (1991), Politische Theorien der griechisch-römischen Antike, in: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. H. J. Lieber, Bonn, S. 17-46.
- Raaflaub, K. (1988), Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, sowie: Politisches Denken im Zeitalter Athens, beides in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. I, hg. v. I. Fetscher u. H. Münkler, München/Zürich, S. 189-368.
- Romilly, J. de (1976), Eunoia bei Isokrates oder die politische Bedeutung der Gewinnung von Wohlwollen, in: Isokrates, hg. v. Fr. Seck, Darmstadt.
- Scholz, P. (1998), Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr., Stuttgart.
- Spahn, P. (1977), Mittelschicht und Polisbildung, Frankfurt/M./Bern/Las Vegas.
- Spahn, P. (1980), Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozeß der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos, Historische Zeitschrift 231, S. 529-564.
- Spahn, P. (1986), Das Aufkommen des politischen Utilitarismus bei den Griechen, in: Saeculum 37, S. 8-21.
- Vegetti, M. (1996), Der Mensch und die Götter, in: Der Mensch der griechischen Antike, hg. v. J.-P. Vernant, Frankfurt/M., S. 295-333.
- Vernant, J.-P. (1982), Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt/M.
- Walter, U. (1993), An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im Archaischen Griechenland. Stuttgart.
- Welwei, K. W. (1999), Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert, Darmstadt.

