

Rechts- und Staatswissenschaften 1

Alfred Verdross-Drossberg

Grundlinien der Antiken Rechts- und Staatsphilosophie

RECHTS- UND STAATSWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

L. ADAMOVICH, WIEN · A. VERDROSS-DROSSBERG, WIEN · K. WOLFF, WIEN

1

**GRUNDLINIEN
DER ANTIKEN RECHTS-
UND STAATSPHILOSOPHIE**

VON

DR. ALFRED VERDROSS-DROSSBERG

O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WIEN



Springer-Verlag Wien GmbH 1946

**ISBN 978-3-662-41781-2 ISBN 978-3-662-41929-8 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-662-41929-8**

**Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen,
vorbehalten.**

Copyright 1946 by Springer-Verlag Wien

**Ursprünglich erschienen bei Springer-Verlag OHG in Vienna 1946
Softcover reprint of the hardcover 1st edition 1946**

DEM VERFASSER DES WERKES
GREEK POLITICAL THEORY / PLATO AND HIS PREDECESSORS
PROFESSOR SIR ERNEST BARKER
GEWIDMET

Vorwort.

Dieses Buch setzt es sich zur Aufgabe, die vorchristliche, antike Rechts- und Staatsphilosophie zu entwickeln. Hingegen wird auf die staatsrechtlichen Verhältnisse selbst nur soweit eingegangen, als sie sich in den antiken Schriften der Rechts- und Staatslehre spiegeln. Bloß in der Einleitung wird eine Skizze des politischen Lebens des alten Griechenland vorausgeschickt, um auch dem Anfänger die Ausführungen der Rechts- und Staatsphilosophie verständlich zu machen.

Unsere Arbeit unterscheidet sich von den bisher über diesen Gegenstand vorliegenden Gesamtdarstellungen vor allem dadurch, daß sie nicht erst mit Sokrates und Platon einsetzt, sondern zunächst auf die wenig gewürdigte vorplatonische Rechts- und Staatslehre näher eingeht, die mit dem Aufleuchten der Rechtsidee bei Hesiod beginnt und über verschiedene Zwischenstufen zur Doktrin der antiken Demokratie hinführt. Es geht daher nicht an, nur Platon und Aristoteles als Hauptvertreter der griechischen Staatsphilosophie gelten zu lassen und die früheren Schriftsteller bloß als Vorläufer Platons zu betrachten. Das ist schon deshalb unmöglich, da Platon erst in der Zeit des Verfalles der griechischen Demokratie aufgetreten ist und nur aus seinem Bestreben heraus verstanden werden kann, der fortschreitenden Zersetzung des griechischen Gemeinschaftslebens durch eine neue, strafere Form Einhalt zu gebieten. Daher ist die Staatslehre der „Politeia“, die das erste politische Werk Platons bildet, autoritär eingestellt. Doch bildet nicht die „Politeia“, sondern das Werk „Nómoi“ das letzte politische Wort Platons. Dieses Werk vertraut aber die Regierung nicht mehr einer Geburtsaristokratie, sondern Beamten an, die aus dem Volke hervorgehen und vom Volke gewählt werden. Dieses Buch wird allerdings meistens als ein Werk des Abfalles von der Höhe des Platonismus hingestellt. Diese Arbeit versucht aber zu zeigen, daß diese Annahme verfehlt ist, woraus sich eine Revision der bisherigen Auffassung über die Einstellung Platons zur Demokratie ergibt.

Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die antike Demokratie von der modernen Demokratie wesentlich verschieden war. Die antike Demokratie war nämlich nur eine Demokratie innerhalb einer Oberschichte von Vollbürgern, denen eine Unterschichte von rechtlosen Sklaven gegenüber stand, die der Herrschaft der Vollbürger unterworfen waren. Ferner war die griechische Volks-

herrschaft eine reine Männerdemokratie, da auch die Frauen am politischen Leben keinen Anteil hatten. Selbst die vollkommenste Demokratie der Antike war daher — im Vergleiche mit der modernen Demokratie — eine Abart der Aristokratie. Die antike Demokratie unterschied sich aber dadurch von der Aristokratie, daß in dieser nur die Adeligen, in der Demokratie aber die in der Volksversammlung versammelten männlichen Vollbürger die oberste Staatsgewalt ausgeübt haben. Es besteht daher zwischen der antiken Adels-herrschaft und der antiken Demokratie keine so tiefe Kluft, wie zwischen der Aristokratie und der modernen Demokratie. Auch aus diesem Grunde bildet der Übergang Platons von der „Politeia“ zu den „Nomoi“ keinen radikalen Bruch in der platonischen Entwicklung, sondern nur eine Erweiterung des ursprünglichen Ansatzes.

Noch wichtiger aber als diese Feststellung scheint mir der Umstand zu sein, daß die platonische Staatslehre dem kriegerischen Machtstaate Spartas die Idee eines friedliebenden Rechtsstaates gegenüberstellt, der keine andere Aufgabe hat, als seinen Angehörigen zur Entfaltung ihrer natürlichen Anlagen und Fähigkeiten zu verhelfen. Der platonische Staat ist daher keineswegs — wie meistens behauptet wird — ein selbständiger übermenschlicher Organismus, sondern eine von der Rechtsidee beherrschte Gemeinschaft von Vollbürgern. Da aber die Rechtsidee im Anschlusse an Hesiod ganz allgemein gefaßt wird, überwindet schließlich Platon den engen Rahmen der Polis, indem er seine Staatslehre zu einer Völkerrechtslehre erweitert, die auf eine friedliche Schlichtung zwischenstaatlicher Streitigkeiten hinzieht. Damit öffnet Platon selbst das Tor zur humanistischen Rechtsphilosophie der Stoa, die erstmalig die ganze Menschheit als eine große, allumfassende Rechtsgemeinschaft betrachtet.

Aus diesen Gründen lehnt dieses Buch den Versuch Nietzsches ab, den Platonismus als einen Abfall vom Geiste der Antike anzusehen, es wendet sich aber auch gegen den Platonmythos des Georgekreises und seines Anhanges, der Platon in romantischer Verklärung betrachtet. Indem aber so Platon in den Fluß der Entwicklung hineingestellt wird, kommt seine wahre geschichtliche Bedeutung als Brücke zwischen zwei Zeitaltern erst zum richtigen Ausdruck.

Hingegen liegt die Bedeutung der aristotelischen Staatslehre vorwiegend darin, daß sie eine zusammenfassende Rückschau der früheren staatsrechtlichen Entwicklung liefert, weshalb sie die beste Grundlage dafür bietet, um an ihrer Hand die um die Polis herum kreisenden Grundbegriffe der antiken Rechts- und Staatslehre herauszuarbeiten. Doch war damals die Uhr der Polis und mit ihr die der antiken Demokratie schon abgelaufen, da die Antike nur die unmittelbare Demokratie, nicht aber auch die Repräsentativdemokratie gekannt hat, weshalb mit der Herausbildung der spätantiken Großreiche die antike Demokratie versunken ist.

Diese Schrift fühlt sich besonders zwei Gelehrten verbunden, die sich die größten Verdienste um die Erforschung der antiken Rechts- und Staatslehre erworben haben: dem verewigten Lehrer und Kollegen Adolf Menzel, dem wir vor allem die Erkenntnis der sophistischen Staatslehre verdanken, und Sir Ernest Barker, der, wie kein anderer, die platonische Staatslehre bis in alle Einzelheiten hinein verfolgt hat. Sie hat aber auch reiche Anregungen durch verschiedene Aufsätze Hans Kelsens über Platon und Aristoteles erhalten, durch welche die antike Gerechtigkeitslehre in eine neue Beleuchtung gerückt wurde. Auch die andere Literatur, die mir in der Zeit der Abgeschlossenheit von der Kulturwelt erreichbar war, habe ich herangezogen. Diese 1943 abgeschlossene, bisher nur einem engeren Kreise bekannte Arbeit lege ich nunmehr der öffentlichen Kritik vor.

Bei dieser Gelegenheit spreche ich Herrn Theo Pette, der mich bei der Durchsicht der Korrekturen unterstützt und Fräulein Irene Cepnik, die den Umbruch mitgelesen hat, meinen herzlichsten Dank aus.

Wien, im Frühjahr 1946.

A. Verdroß-Droßberg.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	
Der politische Kosmos der Griechen	
1. Die Polis	1
2. Die Staatsformen	3
3. Sparta und Athen als politische Ideen	8
Erster Teil	
Die Anfänge der antiken Rechts- und Staatslehre	
1. Die archaische Rechts- und Staatslehre	15
a) Die Rechtsidee Hesiods	15
b) Der Staat als Recht und Macht bei Tyrtaios	20
c) Der Staat als Ausgleich der sozialen Kräfte bei Solon	23
2. Die Rechts- und Staatslehre der jonischen Philosophie	25
a) Die Kosmosidee	25
b) Die Gerechtigkeit als Zahl bei Pythagoras	25
c) Das Recht als Streit bei Herakleitos	29
3. Die Rechts- und Staatslehre der Tragiker	34
Zweiter Teil	
Die Rechts- und Staatslehre der griechischen Aufklärung	
1. Theorie der Volksherrschaft	40
2. Die sophistische Naturrechtslehre	50
3. Die Machtstaatslehre	55
4. Kritik der unmittelbaren Demokratie	57
Dritter Teil	
Die klassische Rechts- und Staatslehre	
1. Der Auftakt	60
2. Entstehung und Aufbau der platonischen Staatslehre	69
a) Sokrates und Platon	69
b) Die erste sizilische Reise und die Gründung der Akademie	72
c) Eros, Idee und Staat	76
d) Die Politeia	81
e) Von der „Politeia“ zu den „Nomoi“	92
f) Die Nomoi	99
g) Völkerrecht und Außenpolitik	110
h) Zusammenfassende Würdigung	112
Anhang	118
3. Das Staatsideal des Aristoteles	120

	Seite
4. Die platonische-aristotelische Staatswesenslehre	127
a) Das Wesen des Staates	127
b) Staatsidee und Staatsbegriff	131
c) Bürger und Staat	132
d) Der Zweck des Staates	134
e) Recht und Staat	135
f) Naturrecht und positives Recht	137
g) Die ursprüngliche Entstehung des Staates	141
h) Die physischen Grundlagen des Staates	142
i) Die seelischen Grundlagen des Staates	144
k) Verfassung und Verfassungsgarantien	145
l) Die Staatsformen	147
m) Rückblick und Ausblick	150

Vierter Teil

Die antike Reichslehre

1. Die philosophischen und politischen Wurzeln der Reichsidee	152
2. Die Begründung der römischen Reichslehre durch Cicero	155
3. Die stoische Naturrechtslehre	158
4. Weiterbildung und Abschluß der antiken Reichslehre	160
Namenverzeichnis	165
Sachverzeichnis	168

Einleitung.

Der politische Kosmos der Griechen.

1. Die Polis.

In der Antike hat das griechische Volk niemals einen einheitlichen Staat gebildet. Noch in der homerischen Zeit wohnten die Hellenen dorfweise,¹⁾ in eine Menge von kleinen Stämmen aufgespalten, unter der Führung von Häuptlingen, die Könige hießen. Doch finden wir auch in dieser Zeit schon Städte, die sich regelmäßig um eine Burg herum bilden. Schon frühzeitig wird aber die Polis zum politischen Kosmos der Griechen. Sie entsteht entweder durch einen Zusammenschluß verschiedener Dorfgemeinden oder durch eine Neusiedlung. „Polis“ wird in der Regel mit Stadtstaat übersetzt. In Wahrheit aber ist die Polis mehr als eine selbständige Stadt, da sie soviel Bauernland mit umfaßt, als notwendig ist, um die Stadtbevölkerung zu ernähren. Noch Aristoteles (Politik, VI/4, 1318 b) kennt Poleis „wo die Menge von Ackerbau oder Viehzucht lebt“. Von einzelnen Städten aus wurden auch weitere Landstriche beherrscht. Diese bildeten aber keinen aktiven Teil der politischen Gemeinschaft, sondern dienten der Polis nur als Herrschaftsobjekt.

Die Polis ergreift das ganze Leben ihrer Bürger. Sie ist nicht nur eine Gemeinschaft der Menschen, sondern auch der Götter, da der Staat in seiner Wurzel eine sakrale Gemeinschaft bildet²⁾. Der Kultus ist daher Staatssache. Die Polis ist also mehr als eine äußere Organisation. Unter ihrer Obhut stehen noch ungeschieden alle Belange, die im modernen Staate teils von ihm, teils aber von der Kirche oder der Gesellschaft betreut werden³⁾.

Den Mittelpunkt der Polis bildet der Platz (Agorá)⁴⁾, an dem die männlichen Vollbürger zur politischen Beratung zusammenkommen. Der Ausdruck der Gemeinschaftsordnung ist der *Nomos*, der ur-

¹⁾ Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges, I, 10, erwähnt die alte griechische Siedlungsart „aus zerstreuten Haufen von Häusern“.

²⁾ Fustel de Coulanges, La cité antique, S. 226 ff.

³⁾ Barker, Greek political theory, Plato and his predecessors (1918), S. 8: „Religion was an aspect of the political life of a political society: it was not another life and it entailed no other society. . .“

⁴⁾ Das Wort Agora (*ἀγορά*) kommt von *ἀγείρειν*, das „versammeln“ bedeutet.

sprünglich die mündlich überlieferte Staatsordnung bedeutet, später aber die geschriebenen Gesetze mitumfaßt. Er ist der eigentliche Herrscher der Polis ¹⁾.

Der persönliche und räumliche Geltungsbereich der Polis wird durch die dem ganzen Griechentum eingeprägte Vorstellung des Maßes beherrscht. Dabei steht im Hintergrund der Gedanke, daß jeder, der das Maß überschreitet, den Erinyen verfällt. Sie sind die Schergen der göttlichen Dike, die jede Verletzung des Maßes bestraft. Alle Stadtstaaten werden daher bewußt klein gehalten. Die Zahl von 10.000 Vollbürgern gilt als das Idealausmaß. Selbst Athen hat zur Zeit seiner höchsten Machtentfaltung unter Perikles nur 20.000 bis 30.000 Bürger gezählt; ja, als zur Zeit des Peloponnesischen Krieges auch die der Stadt unterworfenen Landbevölkerung Attikas in die Polis hineingenommen werden mußte, umfaßte die Gesamtbevölkerung samt Frauen, Kindern und Sklaven nur 200.000 Menschen.

Die Leitidee des räumlichen Umfangs der Polis war der Grundsatz der Selbstgenügsamkeit (Autarkie) ²⁾: „Eine Feldmark, welche die nötigsten Lebensmittel schaffte, ein Handelsverkehr und eine Gewerblichkeit, welche für die übrigen Bedürfnisse in mäßiger Weise sorgte, endlich eine Hoplitenschar, mindestens so stark wie die der nächsten, meist feindlichen Polis, dies waren die Bedingungen jenes ‚Genügens‘.“ ³⁾

Die politische Form der Polis hat auch in jener Zeit weiter bestanden, in der zunächst Athen, dann Sparta zur führenden Macht in Hellas aufgerückt waren. Denn weder Athen noch Sparta haben eine neue politische Großraumgemeinschaft geschaffen, beide haben nur andere Stadtstaaten ihrer Hegemonie unterworfen, wobei die innerpolitische Selbständigkeit dieser Poleis grundsätzlich aufrecht erhalten wurde. Daneben bestanden noch verschiedene *Bündnisse* von Stadtstaaten auf der Grundlage der Gleichheit (Symmachiai). Außerdem gab es auch *Staatenbünde* mit Mehrheitsbeschlüssen, z. B. den Bund der Lakedaimonier und den zweiten Athenischen Bund, sowie *Bundesstaaten*, wie den achaischen, chalkidischen und boiotischen Bund, bei denen die stimmberechtigten Bürger der Gliedstaaten unmittelbar an der Bundesversammlung teilnehmen konnten. Schließlich gab es auch *Flächenstaaten*, die den Raum der Polis beträchtlich überschritten, wie die Militärmonarchie Dionysios I, die schließlich den größten Teil Siziliens umfaßt hat ⁴⁾. Auf diese politischen Gestaltungen brau-

¹⁾ Nach Herodot, I, 104 erklärt der Spartiate Demaratos dem Xerxes, daß die Griechen den „Herrscher Gesetz“ (*θεσπότης νόμος*) mehr fürchten als die Perser ihren König.

²⁾ Aristoteles, Politik, VII/4, 1326.

³⁾ Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte (herausgegeben von Jakob Oeri), 5. Aufl. I, S. 79.

⁴⁾ Swoboda, Griechische Staatskunde (herausgegeben von Busold), 2. Hälfte (1926) S. 1310 ff.

chen wir jedoch hier nicht näher einzugehen, da sich die antike Staatslehre mit ihnen kaum befaßt hat und die Polis immer die vorwiegende politische Einheit der griechischen Welt geblieben ist. Selbst im alexandrinischen Reiche, sowie im Römischen Imperium bleiben die Poleis noch als Verwaltungseinheiten erhalten.

2. Die Staatsformen.

Die staatsrechtliche Gestaltung der Polis hat verschiedene Phasen durchlaufen. Die ursprüngliche Staatsform war das *Erbkönigtum* (*Basileia*), das in die Zeit der Wanderungen zurückreicht. Einzelne Dynastien behaupteten sich noch weiter, nachdem die Stämme sesshaft geworden waren. Die Könige fühlten sich als Abkömmlinge der Götter. Sie waren zugleich Priester, Feldherren und Richter ihres Stammes. Doch waren sie bei der Ausübung der Staatsgewalt an die Mitwirkung des Adelsrates, teils auch an die Zustimmung der Gemeindeversammlung gebunden, die ihre Meinung durch Zuruf oder durch Schweigen zum Ausdruck bringen konnte.

Seit der Mitte des 8. vorchristlichen Jahrhunderts beginnt sich ein Übergang zur Herrschaft des Blutadels zu vollziehen. Einzelne Dynastien sterben aus, andere werden vertrieben. Teilweise erfolgte die Entrechtung der Könige nur allmählich. So beließ man dem König in Athen zunächst die sakralen Funktionen, einschließlich der dazugehörenden Blutsgerichtsbarkeit¹⁾. Hingegen behauptete sich das patriarchalische Erbkönigtum noch längere Zeit an einzelnen Punkten der hellenischen Peripherie. Dauernd erhielt es sich nur in Sparta, wengleich es auch dort in seinen Rechten wesentlich beschränkt wurde.

In der *Adelsherrschaft* wird die ursprünglich einheitliche Staatsgewalt auf mehrere *Archonten* aufgeteilt, von denen derjenige, der die Staatsopfer zu besorgen hatte, den alten Königstitel (*Basileus*) weiterführt. Neben den Archonten bestand der aus den früheren Archonten gebildete „Rat vom Areshügel, der *Areopag*, der mit der Obhut der Gesetze betraut war“²⁾. Im übrigen waren die Formen der Adelsherrschaft mannigfacher Art, da der Kreis der Adelsgeschlechter, die an der Herrschaft Anteil hatten, mehr oder minder beschränkt war.

Auch Sparta fühlte sich als Aristokratie, obgleich innerhalb der Spartiaten kein Adel bestanden hat. Doch bildete dieser Stamm eine Herrschichte der lakedaimonischen Bevölkerung gegenüber den ihr unterworfenen Staatssklaven, den Heloten und den freien, aber politisch rechtlosen Perioiken.

1) Aristoteles, Politik, III, Kap. 14 (1285 b): „Später aber leisteten die Könige selber auf manches Verzicht, anderes nahmen ihnen die Volkshäufen und so blieben den Königen in den anderen Staaten nur noch die Opfer . . .“

2) Aristoteles, Die Verfassung von Athen, § 3.

In Sparta bestand neben einem erblichen Doppelkönigtum und neben dem Rate der Alten (Gerusia) eine aus allen über 30 Jahre alten Spartiaten gebildete Volksversammlung, die die Mitglieder der Gerusia auf Lebenszeit wählen und ihr vorgelegte Anträge der Könige oder der Gerusia billigen oder verwerfen konnte. Sie hatten außerdem das Recht, seit der Einführung des Ephorates alljährlich fünf Ephoren zu wählen, die die ganze Staatstätigkeit, einschließlich der Könige, zu überwachen hatten. Alle Mitglieder dieses Stammes waren gleichberechtigte Bürger, wie dies ursprünglich bei allen Indogermanen, einschließlich der Griechen, der Fall gewesen ist. Auch sonst hat sich in Sparta die ursprüngliche Verfassung der dorischen Einwanderer am reinsten erhalten¹⁾. So geht das spartanische Doppelkönigtum, dessen Macht nur im Kriege in Erscheinung trat, auf das souveräne und lebenslängliche Feldherrenamt der Könige der Frühzeit zurück. Auch die spartanische Volksversammlung ist nur ein Fortleben der alten Heergemeinde, in der, ebenso wie in dieser, ohne jede Aussprache abgestimmt wurde. Das beweist uns, daß die spartanische Verfassung nicht erst von Lykurg geschaffen worden sein konnte, sondern in eine frühere Zeit zurückreicht. Nur das Amt der *Ephoren* ist eine spätere Schöpfung, vermutlich aus der Mitte des 8. Jahrhunderts²⁾. Es wurde nicht nur gegen die Gelüste eines Königs nach Tyrannis, sondern wohl auch als eine Konzession an die einfachen Spartiaten eingeführt, um den Zustand der Gleichberechtigung aller Bürger aufrecht zu erhalten³⁾.

Im Adelsstaat sind zwei Ideen zur Entfaltung gekommen, die diese Periode weit überdauert und das ganze Griechentum mächtig beeinflußt haben: die *Kalokagathie* und der *Agon*. Die Idee der *Kalokagathie* faßt die Begriffe *καλός* und *ἀγαθός* zu einer unlöslichen Einheit zusammen. In dieser Verbindung bedeutet der erste Begriff „von edler Gestalt“ und der zweite „durch Tüchtigkeit hervorragend“; *ἀγαθός* ist also nicht als gut im Sinn von gütig zu verstehen. Die *Kalokagathie* ist das Merkmal des Edelmannes. Damit hängt der Begriff des *Agon* zusammen. Er bedeutet den edlen Wettkampf zwischen Gleichen, der eine wesentliche Voraussetzung der *Kalokagathie* bildet. Denn sie erhält sich nur im ständigen Messen der Kräfte im *Agon*. Doch handelt es sich beim *Agon* nicht nur um ein Messen von körperlichen Kräften und Geschicklichkeiten, wie beim Laufen, Ringen, Springen und Reiten, sondern daneben steht der musische *Agon*, der im Vortrag von Liedern oder Gedichten oder im Spielen von Instru-

¹⁾ Aristoteles, Politik III, Kap. 14. Dazu K. O. Müller, Geschichte der hellenischen Stämme und Städte, 2. Aufl. (1844).

²⁾ Beloch, Griechische Geschichte, 2. Aufl. (1927), II/1, S. 34.

³⁾ Burckhardt, a. a. O., I, S. 110, nennt das Ephorat „eines jener Damoklesschwerter, welche eine ganze herrschende Kaste über ihrem eigenen Haupte aufhängt . . .“

menten besteht¹⁾. Durch dieses ständige Ringen der Kräfte im edlen Wettkampf erlangt man die *Areté*. Demnach ist *Areté* nicht als eine private, sondern als eine *politische Tugend* im Sinne von männlicher Tüchtigkeit im Staate zu verstehen. Erst mit Sokrates beginnt sich die *Areté* zu verinnerlichen, ohne aber ihren Gemeinschaftszug zu verlieren.

Die Adelherrschaft wurde durch die Herausbildung einer breiten Schichte von nichtadeligen Händlern und Gewerbetreibenden, sowie durch die zunehmende Verarmung der Bauern erschüttert. In diesen Zeiten der Krise sammelte sich, meist um einen verarmten oder ehrgeizigen Adeligen herum, die Klasse der neuen Reichen, sowie der ärmeren, teils in Schuldknechtschaft verfallenen Bevölkerung. Wenn nun in einer solchen Lage ein entschlossener Mann die Macht an sich riß, konnte er sicher sein, als Retter begrüßt zu werden. Es ist das die Geburtsstunde der Tyrannis.

Die *Tyrannis* war im 7. und 6. vorchristlichen Jahrhundert über den größten Teil der griechischen Welt verbreitet. Sie muß daher einem allgemeinen Bedürfnis entsprochen haben. Im Auftrage der Tyrannis wurden damals Straßen und Wasserleitungen angelegt, Tempel und andere öffentliche Gebäude errichtet, wodurch nicht nur das Gewerbe, sondern auch die Kunst einen bedeutenden Aufschwung nahm. Auch Pflanzstädte wurden gegründet und überseeische Besitzungen erworben. Indem aber so die Interessen der niederen Stände zur Staatssache gemacht worden waren, wurde die Bevölkerung am Leben des Staates näher interessiert und dadurch politisiert. Wir müssen daher diese ursprüngliche Tyrannis, die noch keinen negativen Wertakzent aufgewiesen hat, von der später auftretenden Willkürherrschaft der reaktionären Tyrannis wohl unterscheiden.

In Athen geht der Erziehungstyrannis des Peisistratos (561—528) die Einführung einer gemäßigten *Volksherrschaft* durch Solon voraus, der 594, nach einer langen Erschütterung des Staates, zum einzigen Archon gewählt und mit der Vollmacht ausgestattet worden war, eine neue Verfassung auszuarbeiten. Sie gab allen Bürgern das Recht, in der Volksversammlung zu erscheinen und mitzuberaten, sowie das aktive Wahlrecht, während er den Zutritt zu den Staatsämtern den drei obersten Steuerklassen (den Großgrundbesitzern, Rittern und Bauern) vorbehielt. Hingegen gab Solon auch der 4. Steuerklasse, den Theten (Arbeitern) Anteil an dem Volksgerichte, wodurch das Volk Herr über das Gericht wurde²⁾. Solon hob auch alle Schulden, sowie die Schuldknechtschaft auf und verbot weiter auf den Leib zu borgen.

Nach dem Zwischenspiel der Peisistratiden (561—508) wurde die athenische Volksherrschaft durch Kleisthenes wiederhergestellt (508 bis 506). Um eine Wiederholung der Streitigkeiten zwischen den

¹⁾ Ebendort, a. a. O., IV, S. 93 ff. und 119 ff.

²⁾ Aristoteles, Die Verfassung von Athen, §§ 7 und 9.

Adelsgeschlechtern künftighin auszuschließen. zerschlug er den alten Geschlechterverband und teilte das Land in 10 Phylen (Bezirke) ein. Um aber auch die Gefahren einer rein landschaftlichen Gliederung zu vermeiden, wurde jeder Bezirk aus landschaftlich nicht zusammenhängenden Gebieten gebildet. Jede Phyle wählte 50 Ratsherren, sodaß der Rat aus 500 Mitgliedern bestand. Er zerfiel in 10 Sektionen, von denen jede den zehnten Teil des Jahres die Regierung führte. Sie hatte die Vorschläge für die Volksversammlung vorzubereiten. Diese war das oberste beratende und beschließende Organ der Polis. An ihr konnten alle freien männlichen Bürger teilnehmen. Jedermann konnte sich auch in den Rat wählen lassen, da die Ratsmitglieder auf Staatskosten verpflegt wurden.

Zum Schutze der Volksherrschaft wurde gegen die Gefahren einer reaktionären Tyrannis zur Zeit der Perserkriege das Scherbengericht (Ostrakismos) eingeführt¹⁾. Es bestand darin, daß alljährlich die Volksversammlung befragt wurde, ob Grund zur Verbannung eines Bürgers gegeben sei. Wurde dann auf je 6.000 Scherben, die als Stimmzettel dienten, ein bestimmter Name eingetragen, dann mußte der Träger die Polis auf 5 bis 10 Jahre verlassen. Durch diese Einrichtung fiel aber Athen von der Scylla der Tyrannis in die Charybdis der Demagogie, da damit den Demagogen Tür und Tor geöffnet wurde.

Unter der Führung von Ephialtes (526) wurde die Macht des letzten aristokratischen Restes des Staates gebrochen, da der Areopag alle seine politischen Befugnisse verlor und nur mehr die Blutsgerichtsbarkeit behielt. Die Verfassung des Volksstaates wurde unter der Führung des Perikles, der mütterlicherseits mit Kleisthenes verwandt war, vollendet (457—451).

Die Verfassung des Volksstaates ergibt in ihrer Entfaltung folgendes Bild: Die *Volksversammlung* (ἐκκλησία) wurde zum tatsächlichen Träger der Souveränität ausgestaltet, die alle Staatsangelegenheiten an sich ziehen konnte. Ihr Einfluß wuchs besonders dadurch, daß der Rat (βουλή) sowie alle Beamten durch das Los gewählt wurden. Auch war ihre Amtszeit auf ein Jahr befristet, sodaß ein ständiger Wechsel in der Regierung eintrat. Nur die Strategen (Feldherren) wurden durch Abstimmung gewählt und konnten nach Ablauf ihres Amtsjahres ohne Beschränkung wiedergewählt werden. Sie bildeten daher in der Staatsregierung einen verhältnismäßig ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht. Perikles selbst hat dieses Amt 15 Jahre nacheinander bekleidet. Der Rat bestand aus 500 Ratsherren, je 50 aus jeder Phyle. Den Vorsitz führte nach der durch das Los

¹⁾ „Der Ostrakismos war eigentlich keine Strafe, er war nur ein Trost für den Neid der lieben Mitbürger und ein Mittel, die Leute abzukühlen, die ihre Lust daran finden, große verdiente Männer zu stürzen und so ihrem Unwillen Luft zu machen.“ Plutarch, Griechische Heldenleben (Übersetzung von W. Ax in Kröners Taschenausgabe), S. 24.

bestimmten Reihenfolge jede Phyle einmal im Jahr. Der *Rat* hatte die laufenden Geschäfte zu führen und alle für die Volksversammlung bestimmten Anträge vorher durchzuberaten. Als Gerichte fungierten die *Geschworenengerichte*, für die jedes Jahr 6.000 Bürger ausgelost wurden. Seit der Herausbildung der Hegemonie Athens unterstanden auch die Streitigkeiten der unterworfenen Poleis ihrer Gerichtsbarkeit. Auf Antrag des Perikles wurde den Geschworenen ein Taggeld von 2 Obolen bewilligt, was dem damals kleinsten Taglohn entsprach, doch wurde dieses Taggeld später auf drei Obolen erhöht. Dazu kam der Volksversammlungssold, sowie das Schaugeld, das zum Besuche der Feste und Spiele verteilt wurde. Die Taggelder für die Geschworenengerichte und die Volksversammlung waren notwendig, um der ärmeren Bevölkerung die Möglichkeit zu geben, an den Staatsgeschäften mitzuwirken. Sie hatten aber die schädliche Folge, daß ein Großteil der Bürgerschaft allmählich der produktiven Arbeit entwöhnt wurde. Nach dem Berichte des Aristoteles (Die Verfassung von Athen, § 24) wurden damals mehr als 20.000 Bürger auf Staatskosten erhalten (6.000 Richter, 1600 Bogenschützen, dazu 1200 Reiter, 500 Ratsherren, 500 Mann Besatzung in den Werften, 50 Burgwächter, gegen 700 Beamte in Attika, ebensoviele außerhalb Attikas). Die Mittel dazu kamen aus den Umlagen und Zöllen der „wie Untertanen“ behandelten Bundesgenossen.

Auch in der Demokratie behielt der Adel noch einige Zeit hindurch einen politischen Einfluß. Da die höheren Ämter, wie die der Strategen, unbesoldet waren, wurden sie in der Regel an Angehörige der höheren Stände übertragen¹⁾. So blieb die leitende Politik in den Händen des Adels und des wohlhabenden Mittelstandes. Sie mußten aber den Wünschen des Volkes entgegenkommen, um vor der Volksversammlung bestehen zu können.

Seit dem Tode des Perikles (429), der mit dem außerpolitischen Niedergange Athens zusammenfiel, entartete die attische Demokratie durch das Wiederaufleben der Parteikämpfe. Die Polis wandelte sich immer mehr in einen *Klassenstaat*²⁾, in dem sich die Klassen der

¹⁾ Busoldt, Griechische Staatskunde, 3. Aufl. (1920), 1. Hälfte, S. 421.

²⁾ Plutarch, a. a. O., S. 47 ff. führt die Entstehung des Klassenstaates schon auf die Absonderung des Adels vom Volke durch Thukydides von Alopeke in der perikleischen Zeit zurück. „Er litt nicht, daß die bessere Gesellschaft sich wie bisher unter das Volk mengte und sich mit ihm abgab, denn da verlor ihre Macht in der Menge den Glanz, sondern dadurch, daß er sie aus der Masse zu lösen und zu einem Ganzen zusammenzuschließen suchte, verschaffte er ihrem Einfluß durch den Zusammenschluß Gewicht und machte sie, fast möchte man sagen, zum Zünglein an der Waage. Denn es ging schon seit alters ein verborgener Riß durch das Volk wie im Eisen und gab leise Kunde von dem Zwist zwischen der aristokratischen und demokratischen Partei, aber erst der ehrgeizige Wettstreit dieser beider Männer (Perikles und Thukydides) schnitt eine tiefe Wunde in die Bevölkerung, so-

Besitzenden und der Armen feindselig gegenüberstanden, während der Adel als solcher von der politischen Leitung vollständig zurückgedrängt wurde.

Nach der vernichtenden Niederlage in Sizilien kam es zu verschiedenen Umstürzen, die vorübergehend die Oligarchie zur Macht brachten. Im September 404 wurde unter dem Drucke des siegreichen spartanischen Feldherrn Lysandros die Herrschaft an 30 wohlhabende Bürger übertragen. Doch kam es bald durch Vermittlung des spartanischen Königs Pausanias zu einem Friedensschluß, durch den die Herrschaft der 30 Tyrannen gestürzt und die Volksherrschaft, zunächst in gemäßigter Form, wiederhergestellt wurde (403—402). So wurde das Bürgerrecht auf jene Personen beschränkt, die väterlicher- und mütterlicherseits von Bürgern abstammten. Außerdem wurden die unter der Oligarchenherrschaft abgeschafften Taggelder für die Teilnahme an den Volksgerichten zunächst nicht wieder eingeführt. Nach 15 Jahren fielen aber alle diese Beschränkungen weg.

Solange die Macht Athens am Zenith stand, brachte es die Volkspartei auch in den Inseln und Küstenstädten der Aegäis zur Herrschaft. Gleichzeitig gewann die Volksherrschaft die Oberhand bei den Westgriechen und in Sizilien. Hingegen unterstützte Sparta überall die oligarchischen Gruppen. Auch die oligarchische Partei in Athen sympathisierte mit Sparta.

Gegen Ende des Peloponnesischen Krieges trat mit dem Zusammenbruch der Großmachtspolitik Athens fast überall ein politischer Umschwung ein. Auf dem Festlande und im Bereiche des früheren attischen Reiches setzte sich die Oligarchie durch, während in Sizilien vorwiegend die auf fremde Söldner gestützte Tyrannis die Oberhand gewann, mit Intervallen demokratischer und oligarchischer Bewegungen¹⁾.

Nach der Niederlage Spartas bei Leuktra (371) ist aber wieder die Volksherrschaft zur vorherrschenden Staatsform der griechischen Staatenwelt aufgerückt, sodaß sich trotz der Vielzahl der Poleis nahezu überall ähnliche staatsrechtliche Einrichtungen herausbilden konnten.

3. Sparta und Athen als politische Ideen.

Unter den griechischen Staatswesen ragen zwei Gebilde heraus, die im Mittelpunkt des politischen Interesses der griechischen Welt standen: der spartanische *Lagerstaat* und der athenische *Volksstaat*.

daß man den einen Teil ‚Demos‘ oder ‚Volk‘ und den anderen ‚Oligoi‘ oder ‚Wenige‘ nannte . . .“ In diesem Kampfe siegte aber Perikles. Thukydides wurde durch das Scherbengericht verbannt, worauf Perikles den politischen Klub seines Gegners aufgelöst und dadurch die Einheit des Staates wiederhergestellt hat.

¹⁾ B u s o l d t, a. a. O., S. 438.

Um die Ausführungen der Staatstheoretiker über diese beiden Gestaltungsformen voll erfassen zu können, empfiehlt es sich schon hier einige Bemerkungen über die tatsächlichen Verhältnisse voranzuschicken. Sparta ist eine Schöpfung eines dorischen Stammes, der bei der großen Wanderung im 11. Jahrhundert das Eurotastal besetzt und dort jene politische Ordnung geschaffen hat, die das dauerhafteste Gebilde der griechischen Staatenwelt darstellt¹⁾. Diese Verfassung gab dem ganzen Leben der Spartiaten ein militärisches Gepräge. Schon die Erziehung der Knaben erfolgte in Scharen. Auch die Mädchen wurden gymnastisch erzogen, um eine möglichst kriegerische Bevölkerung heranzubilden. Die Männer waren in Zeltgemeinschaften eingereiht. Auch die Mahlzeiten wurden gemeinschaftlich eingenommen. Die Hauptbeschäftigung der Spartiaten im Frieden waren nebst soldatischen Übungen die Jagd, sowie die Vernehmung des Polizeidienstes zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der Masse der unterworfenen Perioiken und Heloten. Hingegen wurde Gewerbe und Handel von den Perioiken besorgt, während die landwirtschaftlichen Güter der Spartaner von den Heloten bewirtschaftet wurden, die den Grundherren eine feste Abgabe zu leisten hatten.

So glied das spartanische Volk einem stets kriegsbereiten Heer. Diese Verfassung hatte aber nicht nur die Aufgabe, das Volk gegen den äußeren Feind schlagfertig zu halten, sie diente auch dem Zwecke der Niederhaltung der Perioiken und Heloten.

Die Regierung Spartas war zwar nicht absolut, aber autoritär, da die Volksversammlung nur über Anträge der Könige oder der Gerusia, ohne jedwede Aussprache abzustimmen hatte. Auch war ein solcher Beschluß für die Regierung nicht unbedingt bindend. Doch stand die Regierung selbst unter einer absoluten Norm, da in allen entscheidenden Staatsfragen das delphische Orakel befragt werden mußte. So bestand die Vorstellung, daß Apollon selbst den Staat lenkt, vor allem die Könige, die als Nachkommen der Herakles angesehen wurden.

Ursprünglich bestand in Sparta nicht nur eine politische, sondern auch eine wirtschaftliche Gleichberechtigung der Vollbürger, da jedem Spartiaten ein unverkäufliches Grundstück von gleichem Umfang vom Staat zugewiesen wurde. Jedes andere Eigentum war verboten. Auch Geld wurde nur aus Eisen zugelassen. Mit dem steigenden außenpolitischen Einfluß Spartas floß aber viel fremdes Geld herein, darunter auch Bestechungsgelder aus Athen, wodurch eine Bereicherung einzelner Schichten eintrat, die die Ephoren nicht mehr verhindern konnten. Außerdem bildet sich eine Klasse von Großgrundbesitzern durch das Zusammenerben von Gütern der ausgestorbenen Familien, während andere Schichten verarmten.

¹⁾ Vgl. darüber Burckhardt, a. a. O., S. 99 ff. (und die dort angegebenen Schriften).

Die Gestalt der dorischen Polis ist in Griechenland viel gepriesen worden. Doch waren es weniger die Dorer selbst, als einzelne Jonier, die sie verherrlicht haben. In der romantischen Verklärung des 4. Jahrhunderts sieht Sparta Xenophon in seinem „Staat der Lakedämonier“, der längere Zeit im Hauptquartier des Agesilaos verbracht hatte. Dasselbe gilt für die Biographie des Lykurg von Plutarch. Ein Bewunderer des dorischen Staates war auch Platon; er hat aber seine Einseitigkeit erkannt und daher, wie wir noch sehen werden, die dorische und die jonische Staatsform zu einer neuen Einheit zu verbinden gesucht¹⁾).

Was diese Jonier an Sparta anzog, das war die Idee des *Erziehungs- und Ordnungsstaates*, den es verkörpert hatte. Darin erblickten sie die folgerichtigste Verwirklichung der Gemeinschaftsidee, die der Polis zu Grunde liegt. Diese politische Gestalt erschien ihnen umso heller und reiner, je mehr sie sie mit den attischen Zuständen der nachperikleischen Zeit verglichen. Daher trägt das Bild der bekämpften Volksherrschaft mehr die Züge der anarchisch entarteten Demokratie dieser Epoche, als die des Volksstaates in seiner Blütezeit. Denn immer wieder wird der von Eigennutz und der Unvernunft der Parteiungen und Demagogen zerfressenen Demokratie das leuchtende Vorbild Spartas gegenübergestellt, in dem das ganze Leben der Bürger von der Geburt bis zum Tode einzig und allein auf die strafforganisierte Gemeinschaft hingerrichtet war.

Gleichwohl wurzelt auch der attische Staat nicht im Individualismus und in der daraus abgeleiteten Idee des Zusammenschlusses der Menschen durch einen Staatsvertrag, sondern in jener Gestalt der *Gemeinschaftsidee*, wie sie erstmalig Solon entwickelt hat²⁾. Auch für Solon bildet die Polis den festen und sicheren Mittelpunkt des ganzen Lebens ihrer Bürger. Doch beseitigte er alle trennenden Standesunterschiede zwischen den Bürgern, indem er den *Demos* (im Sinne der Gesamtheit der Bürger)³⁾ als die den Staat tragende politische Gemeinschaft anerkannte.

Während aber in Sparta alle individuellen Kräfte der Bürger von oben her geleitet und gelenkt wurden, hat Solon die Bürger Athens zur *Selbstverantwortung* aufgerufen. Dadurch hat er in ihnen Kräfte wach gerufen, die sie zu einer gewaltigen Steigerung der Leistungen befähigt haben. Um diese Kräfte aber zur Entfaltung bringen zu können, mußte Athen seinen Bürgern einen *freien Spielraum* belassen, in dem sie geistig und wirtschaftlich aus eigener Initiative handeln konnten.

1) S. 81 ff.

2) Aristoteles, Die Verfassung von Athen, § 5 ff.

3) Das war die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Demos*. Daneben entwickelt sich später eine engere Bedeutung des Wortes im Sinne von „gemeines Volk“. Darüber Busoldt, a. a. O., S. 154, 318 und 411 ff.

Dieser positiven Wertung der selbstverantwortlichen Persönlichkeit entsprach der politische Aufbau des Staates. Ganz im Gegensatz zu Sparta hat Athen alle seine Bürger auch zur aktiven politischen Mitarbeit zugelassen. Jedes Mitglied des Demos konnte über die Angelegenheiten des Staates mitberaten und mitbeschließen. Auch die Regierung war nicht autoritär gegeben, sondern sie mußte sich immer wieder von neuem bewähren, um sich in der Volksversammlung durchsetzen zu können. Das brachte allerdings in den attischen Staatsbau ein Element der Unruhe. Darin lag auch die Gefahr, daß echte Führerbegabungen durch Schmeichler des Volkes (Demagogen) bekämpft und verdächtigt werden konnten. Gleichwohl ist die athenische Demokratie bis in die perikleische Zeit hinein im allgemeinen von hervorragenden Männern geführt worden, die sich das Vertrauen ihrer Mitbürger erworben hatten. Auch der heroische Geist war in Athen nicht weniger lebendig als in Sparta. Die Führung Athens im Heldenkampfe gegen die persische Übermacht legt dafür ein eindeutiges Zeugnis ab.

Um die griechische Demokratie richtig verstehen zu können, dürfen auch folgende Umstände nicht übersehen werden: der kleine Umfang des Staatswesens gestattete eine unmittelbare Vereinigung aller männlichen Vollbürger in der Volksversammlung (während Frauen, Metöken und Sklaven vom politischen Leben überhaupt ausgeschlossen waren). Aus diesen Gründen ist — wie bereits im Vorwort betont wurde — die antike Demokratie von der modernen Demokratie wesentlich verschieden. Die griechische Volksherrschaft war also — im Gegensatz zur modernen Demokratie — eine *unmittelbare Männerdemokratie*, in der die versammelten Bürger selbst die Staatsgewalt ausgeübt haben. Diese Bürger kannten einander, jeder wußte vom andern Bescheid. Sie bildeten also eine wirkliche Lebensgemeinschaft. Barker vergleicht treffend das politische Leben Athens mit einem großen Klub¹⁾. Die Staatsangelegenheiten waren in der Regel so übersichtlich, daß sich jeder Bürger ein Bild über die Fragen machen konnte, über die beraten und beschlossen wurde. Nur in der auswärtigen Politik konnte der einfache Bürger die meist verwickelten Fäden nicht überschauen. Daher hat die Volksherrschaft gerade in der Außenpolitik die größten Fehler gemacht.

Hingegen haben sich weder in Athen noch in den anderen Poleis *Grundrechte* der Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft herausgebildet, da der Einzelne nicht als Individuum, sondern als Gemeinschaftsmitglied politische Rechte gehabt hat. Als solches war es zur Mitgestaltung berufen, als Individuum aber dem Gemeinschaftswillen schlechthin unterworfen. Auch das beweist uns, daß die geistige Grundlage der griechischen Demokratie nicht der Individualismus,

¹⁾ Barker, a. a. O., S. 19: „The city was not only a unit of government: it was also a club.“

sondern die *Idee der Gemeinschaft* gewesen ist. Erst in der sokratisch-platonischen Lehre finden wir — wie wir noch sehen werden ¹⁾ — die ersten Ansätze eines passiven Widerstandsrechts der einzelnen Menschen, wenn der positive Gemeinschaftswille den Forderungen einer gerechten Gemeinschaft widerstreitet.

Die athenische Volksherrschaft entartete mit dem Dahinschwinden des Gemeinschaftsgeistes, den gerade Solon so eindringlich gepredigt hatte. Die Verfallszeit fällt — ebenso wie in Sparta — mit der Schwächung durch den Peloponnesischen Krieg und der Massenverleihung des Bürgerrechts an Metöken und Fremde zusammen ²⁾. An die Stelle der Herrschaft des Demos im weiteren Sinne, also der ganzen Volksgemeinschaft, trat nun die Herrschaft des Demos im engeren Sinne, gegen die sich wiederum die Oligarchen in politische Klubs (Hetairien) zusammenschlossen, um ihre Herrschaft aufzurichten. In dieser Zeit des Verfalls entartete auch die Geschworenengerichtsbarkeit, indem sie weitgehend zu Vermögenskonfiskationen der Vermögenden mißbraucht wurde. Damals blühte auch die Angeberei, ja sie entwickelte ein förmliches Gewebe im Sykophantentum.

Abschließend kann gesagt werden, daß ein gerechter Vergleich zwischen Sparta und Athen nur möglich ist, wenn beide Gestalten entweder in der Zeit der Blüte oder des Verfalls betrachtet werden. Hingegen erhalten wir ein verzerrtes Bild der politischen Wirklichkeit, wenn der spartanische Staat der Blütezeit der klassengespaltenen Demokratie der Verfallszeit gegenübergestellt wird. Vergleichen wir aber Sparta und Athen in ihrer Idealgestalt, dann kann nicht übersehen werden, daß Sparta alle menschlichen Werte und Tugenden der straffen politisch-militärischen Organisation geopfert, während Athen gerade umgekehrt alle menschlichen Fähigkeiten zur vollen Entfaltung gebracht hat. Nach einer Schilderung der spartanischen Verfassung schreibt in diesem Sinne der Dichterkönig Schiller in einer von der Staatswissenschaft kaum gewürdigten Abhandlung ³⁾:

„Man muß also eingestehen, daß nichts zweckmäßiger, nichts durchdachter sein kann, als diese Staatsverfassung, daß sie in ihrer Art ein vollendetes Kunstwerk vorstellt, und, in ihrer ganzen Strenge befolgt, notwendig auf sich selbst hätte ruhen müssen. Wäre aber meine Schilderung hier zu Ende, so würde ich mich eines sehr großen Irrtums schuldig gemacht haben. Diese *bewunderungswürdige Verfassung ist im höchsten Grade verwerflich*, und nichts Traurigeres könnte der Menschheit begegnen, als wenn alle Staaten nach diesem Muster wären gegründet worden. Es wird uns nicht schwer fallen, uns von dieser Behauptung zu überzeugen.

¹⁾ S. 132 f.

²⁾ Burckhardt, a. a. O., I, S. 233 und IV, S. 218 und 338 ff.

³⁾ Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon.

Gegen seinen eigenen Zweck gehalten, ist die Gesetzgebung des Lykurgus ein Meisterstück der Staats- und Menschenkunde. Er wollte einen mächtigen, in sich selbst gegründeten, unzerstörbaren Staat; politische Stärke und Dauerhaftigkeit waren das Ziel, wonach er strebte, und dieses Ziel hat er auch so weit erreicht, als unter seinen Umständen möglich war. Aber hält man den Zweck, welchen Lykurgus sich vorsetzte, gegen den Zweck der Menschheit, so muß eine tiefe Mißbilligung an die Stelle der Bewunderung treten, die uns der erste flüchtige Blick abgewonnen hat. Alles darf dem Besten des Staates zum Opfer gebracht werden, nur das Wenige nicht, dem der Staat selbst nur als ein Mittel dient. Der Staat selbst ist niemals Zweck, er ist nur wichtig als eine Bedingung, unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann und dieser Zweck der Menschheit ist kein anderer als Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung. Hindert eine Staatsverfassung, daß alle Kräfte, die im Menschen liegen, sich entwickeln: hindert sie die Fortschreitung des Geistes, ist sie verwerflich und schädlich, sie mag übrigens noch so durchdacht und in ihrer Art noch so vollkommen sein. Ihre Dauerhaftigkeit selbst gereicht ihr alsdann vielmehr zum Vorwurf, als zum Ruhme — sie ist dann nur ein verlängertes Übel; je länger sie Bestand hat, umso schädlicher ist sie.“

Diesem düsteren Gebilde hält Schiller das leuchtende Bild der von Solon begründeten athenischen Demokratie entgegen: „Schön und trefflich war es von Solon, daß er Achtung hatte für die menschliche Natur, und nie den Menschen dem Staat, nie den Zweck dem Mittel aufopferte, sondern den Staat dem Menschen dienen ließ. Seine Gesetze waren laxe Bänder, an denen sich der Geist der Bürger frei und leicht nach allen Richtungen bewegte, und nie empfand, daß sie ihn lenkten; die Gesetze des Lykurgus waren eiserne Fesseln, an denen der kühne Mut sich wund rieb, die durch ihr drückendes Gewicht den Geist niederzogen. Alle möglichen Bahnen schloß der atheniensische Gesetzgeber dem Genie und dem Fleiß seiner Bürger auf; der spartanische Gesetzgeber vermauerte den seinigen alle bis auf eine einzige — das politische Verdienst. Lykurgus befahl den Müßiggang durch Gesetze, Solon strafte ihn streng. Darum reiften in Athen alle Tugenden, blühten alle Gewerbe und Künste, regten sich alle Sehnen des Fleißes; darum wurden alle Felder des Wissens dort bearbeitet. Wo findet man in Sparta einen Sokrates, einen Thukydides, einen Sophokles und Plato? Sparta konnte nur Herrscher und Krieger, — keine Künstler, keine Dichter, keine Denker, keine Weltbürger erzeugen. Beide, Solon wie Lykurg, waren große Männer, beide waren rechtschaffene Männer, aber wie verschieden haben sie gewirkt, weil sie von entgegengesetzten Prinzipien ausgingen.

Um den atheniensischen Gesetzgeber steht die Freiheit und die Freude, der Fleiß und der Überfluß — stehen alle Künste und Tugenden, alle Grazien und Musen herum, sehen dankbar zu ihm auf, und nennen

ihn ihren Vater und Schöpfer. Um den Lykurgus sieht man nichts als Tyrannei und ihr schreckliches Gegenteil, die Knechtschaft, die ihre Ketten schüttelt und dem Urheber ihres Elends flucht.“

So stellt Schiller in meisterhafter Weise dem *militaristischen Machtstaat* Spartas den *humanitären Rechtsstaat* Athens gegenüber. Er übersieht dabei allerdings, daß zwar Athen nach innen ein Rechtsstaat, seinen Bundesgenossen gegenüber aber ein „Tyran“ gewesen war, wie Thukydides bemerkt ¹⁾, also ein brutal auftretender *Machtstaat*. Die Idee eines pazifistischen Staates ohne Machtzweck hat erst — wie wir noch sehen werden ²⁾ — die platonisch-aristotelische Staatslehre entwickelt.

¹⁾ Geschichte des Peloponnesischen Krieges II/63.

²⁾ S. 111, 116, 135 und 151.

Die Anfänge der antiken Rechts- und Staatslehre.

1. Die archaische Rechts- und Staatslehre.

a) Die Rechtsidee Hesiods.

Schon bei Homer finden wir verschiedene wichtige Hinweise auf die staatlichen Einrichtungen der Griechen aus der Zeit der Königs- und Adesherrschaft. Doch liefert Homer vorwiegend eine bloße Beschreibung der damaligen Zustände. Nur vereinzelte Bemerkungen können als Ansätze zu einer Staatslehre angesehen werden. So lehrt Homer z. B., daß die Könige ihre Herrschaft von Zeus ableiten. Von ihm erhalten sie das Zepter als Symbol der Macht und „Themistes“¹⁾. Darunter verstand man „Kundgebungen eines göttlichen oder von der Gottheit beratenen Willens“²⁾, die ursprünglich als Ratschläge erscheinen, infolge der Autorität, von der sie ausgehen, aber normativen Charakter haben. Aus den göttlichen Ratschlägen entstanden die Gesetze, wofür auch, wie Köstler erkannt hat, die Ableitung der Wurzel $\mathcal{S}\epsilon$ = setzen ($\chi\iota\mathcal{S}\eta\mu\iota$) spricht³⁾. Die Personifikation dieser autoritativen Ratschläge bildet schon bei Homer die Göttin Themis, die im Auftrage des Zeus die Götter und Menschen zum Rate zusammenruft⁴⁾, später aber das göttliche Recht überhaupt darstellt. „Themistes“ sind also die autoritativen Ratschläge des Zeus und der in seinem Namen auftretenden Herrscher, denen der Göttervater die Fähigkeit verliehen hat, den Adelsrat und die Volksversammlung zu lenken.

Diese Ratschläge sind aber bloße Individualakte, die sich nicht zu einem sinnvollen Ganzen zusammenschließen. Nur gelegentlich klingt der Gedanke einer göttlichen Rechtsordnung leicht an. So ermahnt Pallas Athene den Odysseus, den Kampf einzustellen, um den Zorn des „waltenden Ordners der Welt Zeus“ nicht zu entfesseln⁵⁾.

¹⁾ Ilias, IX, Vers 98 f.

²⁾ Busoldt, a. a. O., I (1920), S. 325 und 527. Über den Begriff $\mathcal{D}\epsilon\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ vgl. auch Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen (1907), S. 20.

³⁾ Köstler, Die homerische Rechts- und Staatsordnung. Zeitschrift für öffentl. Recht, XXIII (1944), S. 373 ff.

⁴⁾ Ilias XX, Vers 4; Odyssee II, Vers 68.

⁵⁾ Odyssee, XXIV, Vers 543 f.; auch Ilias, VIII, Vers 22, nennt Zeus den Ordner der Welt.

Grundsätzlich aber ist die homerische Gottheit weder eine Personifikation, noch eine Dienerin der sittlichen Weltordnung, sondern eine *nackte willkürliche Macht*¹⁾. Selbst der Göttervater wird als grausam²⁾ und „stets unbillig“³⁾ hingestellt. Er legt z. B. der Götterversammlung die Frage vor, ob die Griechen mit den Trojanern versöhnt oder gegeneinander in den Krieg gehetzt werden sollen⁴⁾. Ja er duldet gegen seine bessere Einsicht den Fall Hektors, bloß um den Unwillen seines Töchterchens Athene zu beschwichtigen⁵⁾.

Ein ganz anderes Bild tritt uns bei Hesiod entgegen, der in seinen aus dem letzten Drittel des 7. vorchristlichen Jahrhunderts stammenden Epen „Theogonie“ und „Werke und Tage“ die *Rechtsidee* in den Mittelpunkt seines politischen Weltbildes gestellt hat.

Hesiod stammt aus Asra in Boiotien, wohin erst sein Vater aus Kleinasien eingewandert oder zurückgewandert war. Das dort bestehende schlichte, bäuerliche Dasein machte Hesiod — ganz im Gegenteil zu Homer, der das bewegte Leben der Adelsgeschlechter schildert — zum Sänger des arbeitsreichen und einförmigen Lebens des Landmannes. Dieses Leben stellt aber Hesiod in den großen Zusammenhang seiner Kosmogonie hinein, die ihm die Musen verkündet haben, „wie er Lämmer betreute an des heiligen Helikon Hängen“⁶⁾.

Hesiod führt schon in der Theogonie folgende Gottheiten des Rechts vor: Die würdige Themis, die Tochter der Gaia⁷⁾, von der sie die Gabe des guten Rates geerbt hat, ist die zweite Gemahlin des Zeus und die Mutter der drei Horen Eunomia, Dike und der zarten Eirene, „die da lenkend die Werke der sterblichen Menschen betreuen“⁸⁾. Aus dieser Reihe steht bei Hesiod die Gottheit Dike im Vordergrund, die das Recht vom Himmel auf die Erde herabbringt und so beide Welten miteinander verbindet.

Zwar handeln auch bei Hesiod nicht alle Götter sittlich⁹⁾; der nach dem Sturze des „verschlagenen“ Kronos zum Herrscher der Götter und Menschen aufgerückte Zeus wird aber von Hesiod als reiner Lichtgott betrachtet. Er ist der Schirmherr des Rechts¹⁰⁾ so-

1) Ilias, IX, Vers 17 ff.; XX, Vers 242 ff.

2) Ilias, III, Vers 365; VIII, Vers 361.

3) Ilias, VIII, Vers 361.

4) Ilias, IV, Vers 14 ff.

5) Ilias, XXII, Vers 183 ff.

6) Die hier wiedergegebene Überetzung aus den Epen Hesiods entnehmen wir regelmäßig dem Buche von Thassilo von Scheffer, Hesiod. Sämtliche Werke. Theogonie. Werke und Tage. Das Schild des Herakles. Sammlung Dietrich, Band 38 (1938). Wo wir von dieser Übersetzung abweichen, wird es ausdrücklich angegeben.

7) Theogonie. Vers 135.

8) Theogonie, Vers 901 ff. Scheffer übersetzt: „die da sorgend . . .“

9) Theogonie, Vers 782 ff.

10) Werke und Tage, Vers 36.

wohl im Himmel, wie auf Erden. Auch die niederen Götter sind den Menschen nahe „als ewige Diener des Zeus und Hüter der sterblichen Menschen“¹⁾. Daher verdienen bei Hesiod die Götter die schon früher gelegentlich auftauchende Bezeichnung „die Spender des Guten“²⁾. Aus diesem Grunde irrt Nietzsche, wenn er ausführt, daß erst mit Sokrates der Glaube „an den guten Gott“ beginne³⁾, dieser Glaube setzt vielmehr schon mit Hesiod ein⁴⁾. Ja er bildet die Grundlage seines politischen Weltbildes.

Durch diesen großartigen Gedankenwurf hat Hesiod der Staatslehre zwei Züge eingepreßt, die zu Wesenszügen der griechischen Staatslehre geworden sind, nämlich die Eingliederung des Staates in die kosmische Ordnung und die damit zusammenhängende philosophische Grundlegung der Staatslehre, die aber bei Hesiod noch in der Gestalt des echten, auf Inspiration beruhenden Mythos auftritt.

Vor allem aber unterscheidet Hesiod erstmalig zwischen der Welt des naturgesetzlichen Seins und der des sittlich-rechtlichen Sollens. Ausdrücklich sagt er zu seinem Bruder:

„Perses, o mögest Du dies im Herzen bewahren,
Höre immer aufs Recht und niemals übe Gewalttat,
Denn diesen Nomos⁵⁾ erteilte Kronion den Menschen.
Bestien zwar und Fische und flügelspannende Vögel
Mögen einander verschlingen, denn die ermangeln des Rechts,
Aber den Menschen verlieh er das Recht,
Das höchste der Güter“⁶⁾

Hesiod nimmt also eine *doppelte* Gesetzlichkeit der Welt an: den Nomos der vernunftlosen Natur und den der vernünftigen Wesen. Jener ist das Gesetz der Gewalt (Bia), dieser das Gesetz des Rechts (Dike). Bia ist der Ausdruck des naturgesetzlichen *Müssens*, Dike das Symbol des sittlich-rechtlichen *Sollens*. Doch ist dieses Sollen nicht freischwebend, sondern kosmisch verankert. Hinter ihm steht die Gottheit, die es trägt und gegen die Rechtsverletzer durchsetzt.

Diese Aufgabe ist Dike übertragen, die zunächst als *schlichtende* und *richtende Gottheit* auftritt, die das Volk gegen alle Rechtseingriffe schützt. Sie ist aber auch die das Unrecht *verfolgende* Göttin. Sie ist das „Auge des Zeus“, das alles Unrecht sieht, feststellt und verfolgt⁷⁾.

1) Werke und Tage, Vers 249 ff.

2) Theogonie, Vers 47 und 111.

3) Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, II (1873).

4) Richtig Nestle, Vom Mythos zum Logos (1940), S. 49.

5) Scheffer, a. a. O., S. 89 übersetzt „ein solches Gesetz“

6) Werke und Tage, Vers 274 ff. Scheffer übersetzt: „das bei weitem der Güter Bestes.“ Vgl. auch Vers 202 ff., wo Hesiod den rechtlosen Zustand der Gewalt durch die Fabel vom Habicht beleuchtet, der die Nachtigall kraft seiner Übermacht in seinen Krallen hält.

7) Werke und Tage, Vers 223, 258 ff., 267.

Um die Macht der Dike zu erhöhen, werden ihr Eunomia und Eirene als Schwestern zugesellt. Eunomia ist die Gottheit der *Rechtssicherheit*. Sie ist vorhanden, wenn das Recht geachtet und angewendet wird ¹⁾. Die Frucht dieses Zustandes ist der *Friede*, den die Gottheit Eirene verbürgt. Dike, Eunomia und Eirene bedeuten somit den Dreiklang von Recht, Sicherheit und Frieden.

In farbenprächtigen Worten verherrlicht Hesiod eine Gemeinschaft, in der diese drei Göttinnen walten:

„Denen gedeiht der Staat, ²⁾ es blühen ihr die Bürger
Friede ernährt die Jugend im Land und nimmer bedroht sie
Zeus, der Allüberschauer mit Kampf und der Drangsal des Krieges.
Auch kein Hunger findet den Weg zu gerechten Herrschern ³⁾
Nahrung bringt ihnen die Erde genug, und Eichen am Berge
Tragen in ihren Wipfeln die Früchte, inmitten der Bienen.
Schafe schreiten viele, belastet von flockiger Wolle,
Und es gebären die Weiber den Vätern gleichende Kinder.
Blühend gedeihen sie dauernd im Glück, auch brauchen sie Schiffe
Nicht zu steuern, es bietet ja Frucht der spendende Acker.“

Diesem glücklichen Zustand stellt Hesiod jenen gegenüber, in dem das Faustrecht (Cheirodikai) herrscht. Alle Bande der Ordnung sind dort aufgelöst. Eltern und Kinder, Geschwister und Gefährten liegen untereinander im Streit. Das Eigentum wird nicht geachtet, Meineide werden geschworen und Richter bestochen ⁴⁾. Da auch Hesiod von seinem Bruder Perses um sein väterliches Erbe durch solche Machenschaften geprellt worden war, belehrt ihn Hesiod, daß sich alle Schuld rächt, da Dike die Übeltäter verfolgt und schließlich, aber sicher über sie triumphiert:

„Perses, Du achte des Rechts und meide den Frevel (Hybris).
Frevel ist schlimm bei niedrigem Mann, ihn kann auch ein
Hoher nicht so leicht ertragen und spürt ihn als bittere Bürde,
Wenn ihn ein Unglück trifft. Der andere Weg ist der bessere,
Der zur Gerechtigkeit führt. Dike ⁵⁾ siegt über den Frevel,
Taucht sie am Ende empor. ⁶⁾ Selbst Toren lernen im Elend.
Denn Horkos ⁷⁾ verfolgt gar rasch ungerechten Rechtsspruch ⁸⁾

¹⁾ Werke und Tage, Vers 225 ff.

²⁾ Dortselbst, Vers 227 ff. Doch übersetzt Scheffer den Ausdruck *πόλις* unrichtigerweise mit „Stadt“, während sich aus dem ganzen Zusammenhange ergibt, daß es sich hier um den Staat handelt.

³⁾ Scheffer, a. a. O., S. 86 übersetzt „zu rechtlichen Richtern“, was nicht nur ein Pleonasmus ist, sondern auch den Sinn des Originals verfehlt. Auch kein Unglück, sie sind nur tätig für Felder und Feste

⁴⁾ Werke und Tage, Vers 182 ff., sowie 218 ff.

⁵⁾ Scheffer, a. a. O., S. 85 übersetzt „das Recht“.

⁶⁾ Diese Stelle lautet im Original: „*δίκη θ' ὑπὲρ ἰσχυεῖ ἐς τέλος ἐξελευσά*“, (Werke und Tage, Vers 217).

⁷⁾ Scheffer, a. a. O., S. 85 übersetzt „der Eid“.

⁸⁾ Scheffer, dortselbst, übersetzt „gebogenen Rechtsspruch“.

Und Dike ¹⁾ stöhnt, gezerzt von gabengefräßigen Männern, die entscheiden mit ungerechtem Urteil.²⁾ Weinend wandert Dike³⁾ durch die Stadt und mancherlei Stätten, Dicht in Nebel gehüllt und bringt den Menschen Verderben, Denen, die sie verjagt und ungerecht entschieden ⁴⁾ haben.“⁵⁾

Wir sehen also, daß sich das Recht keineswegs mit naturgesetzlicher Notwendigkeit durchsetzt. Denn Dike ist ein Gesetz des *Sollens*, es kann daher von den Menschen tatsächlich übertreten werden. Die Rechtsverletzer behalten aber nicht das letzte Wort. Früher oder später setzt Dike das Recht durch, indem sie gegen die Übeltäter und die sie umfassende Gemeinschaft einschreitet. Daher erweisen sich alle rechtswidrigen Gewalten als nur vorübergehende Mächte, während *Dike* den *Rechtswang*, also die gegen das Unrecht gerichtete *Rechtsanktion* verkörpert.

Den Göttinnen des Rechts entgegengesetzt ist die Göttin des Streits, die düstere Eris. Sie gebar

„die peinvolle Mühsal,
Hunger, Vergessenheit auch und tränenerregenden Kummer,
Schlachtengetümmel und Tötung und Kampf und Männergemetzel,
Hader und Lug und Trug und Widerrede und Rede,
Rechtsverletzung, Verblendung, eng miteinander vereinigt,
Endlich den Eid, der am meisten den erdbewohnenden Menschen
Schadet, wenn mit voller Absicht ein Mann einen Meineid leistet.“⁶⁾

Doch belehren uns die „Werke und Tage“ darüber, daß es neben der bösen Eris, die nur Hader und häßliche Feindschaft erweckt, noch eine zweite Eris gibt, die Zeus „im Schoße der Erde den Menschen zu großem Heile“ gesetzt hat. Sie ist die Gottheit des *Wettstreits*, die sogar die lässigen Männer zur Arbeit ermuntert ⁷⁾. Sie zeigt den Menschen, wie sie durch emsige Arbeit vorwärts kommen und auch zu Wohlstand gelangen können. „Der Fülle aber folgt Ehre und Ansehen⁸⁾.“

So stellt Hesiod der bei Homer vornehmlich verherrlichten adeligen *Areté*, die im Kriege ihre höchste Bewährung findet, die *Areté der Bauern* gegenüber, die in der *Selbstbeschränkung* aus vernünftiger Einsicht und in der *Würde der Arbeit* zum Ausdruck kommt ⁹⁾. Die Behauptung Nietzsches in der Vorrede zu dem geplanten Buche

1) Scheffer sagt „die Gerechtigkeit“.

2) Scheffer, a. a. O., S. 86 übersetzt „mit schief gebogenem Urteil“.

3) Scheffer sagt „das Recht“.

4) Scheffer übersetzt „und es nicht richtig verteilen“.

5) Werke und Tage, Vers 213 ff.

6) Theogonie, Vers 226 ff.

7) Werke und Tage, Vers 17 ff.

8) Dortselbst, Vers 313.

9) Darüber Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 2. Aufl., I, (1936) S. 89 ff.

„Der griechische Staat“¹⁾, daß den Griechen die Würde der Arbeit unbekannt gewesen sei, ja, daß sie die Arbeit als Schmach empfunden hätten, ist daher in dieser Allgemeinheit nicht haltbar²⁾. Ja bei Hesiod werden *Arbeit und Recht* als die höchsten Güter des Einzelnen und der Gemeinschaft gewertet. Ausdrücklich betont er, daß durch sie der Staat gedeiht³⁾ und daß durch das Unrecht der ganze Staat Schaden leidet⁴⁾.

Wenn wir diesen Gedankengang weiterverfolgen, sehen wir, daß ihm folgende Einsicht zu Grunde liegt: Die Arbeit bildet gleichsam die Substanz des Staates, da nur durch Arbeit die materiellen Voraussetzungen des Lebens hervorgebracht werden können, während das Recht die Form ausmacht, innerhalb welcher die Arbeit in Ruhe und Ordnung ihren Lauf nehmen und ihre Früchte tragen kann. Arbeit und Recht gehören daher zueinander, wie Stoff und Form. So nimmt der Staat bei Hesiod die Gestalt einer friedlichen *Rechtsgemeinschaft der Arbeit* an⁵⁾.

b) *Der Staat als Recht und Macht bei Tyrtaios.*

Dieser edlen friedliebenden Staatsgestalt tritt aber noch im selben Jahrhundert die erste *Theorie des militaristischen Machtstaates* in der Staatsauffassung des spartanischen Sängers Tyrtaios aus der Zeit des messenischen Krieges gegenüber, die ganz auf den Krieg hingERICHTET ist. Daher besingt Tyrtaios — wie Platon im 5. Kapitel des 1. Buches der „*Nomoi*“ betont — die heldischen Tugenden „wie kein anderer Sterblicher zuvor“. Die von Platon erwähnte Elegie beginnt mit den Worten:

„Nicht zu erwähnen den Mann und nimmer zu preisen vermöcht ich,
 Wär er im hurtigen Lauf, wär er im Ringen geschickt,
 Wär er an Riesengestalt und Gewalt den Kyklopen vergleichbar,
 Tät er's am sausendem Schwung Boreas selber zuvor,
 Wär er an reizendem Wuchs dem Tithonos sogar überlegen,
 Und noch reicher als einst Midas und Kinyras war,
 Hätt er ein größeres Reich, als Tantalos' Sohn es besessen,
 Jegliche Tugend sogar, nur nicht ein stürmischer Schlachtmut
 — Der ja allein zum Kriege tüchtige Helden erzeugt —

¹⁾ 1871.

²⁾ Doch schießt Ernest Barker, a. a. O., S. 29, in der entgegengesetzten Richtung über das Ziel, wenn er behauptet, daß die Handarbeit nur in den griechischen Aristokratien, nicht aber in den Demokratien verachtet gewesen sei. Die richtige Mitte hält Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte III* (Der griechische Mensch), S. 86 ff. der Kröner'schen Taschenausgabe.

³⁾ Werke und Tage, Vers 227 ff.

⁴⁾ Dortselbst, Vers 240 ff.

⁵⁾ Verdross, *Die Anfänge der europäischen Rechts- und Staatslehre bei Hesiod*, Zeitschrift f. öffentl. Recht, XXIII (1944) S. 392 ff.

*Wenn er das strömende Blut und den Mord nicht wagte zu schauen
Und mit den Waffen sich nicht stürzt in der Feinde Gewühl.“¹⁾*

Für Tyrtaios ist also Eris keine düstere Gottheit — wie bei Hesiod —, sondern die Verkörperung des Heldentums, das auf dem Schlachtfeld zur vollen Entfaltung kommt. Damit erhält die Areté einen neuen Inhalt. Weder der adelige Wettstreit, noch die Würde der Arbeit begründen nun die höchste Areté, sondern einzig und allein die volle Hingabe des Bürgers an die Polis bis zur Selbstaufopferung. Dafür lebt der tote Held mit Ruhm bedeckt in der Gemeinschaft fort. Kehrt aber der siegreiche Krieger glücklich zurück, dann „schaut man ehrfürchtig auf ihn und alles macht ihm Platz, wo immer er sich zeigt“²⁾.

Da aber auch der spartanische Sänger *innerhalb* der als Heergemeinde organisierten Polis eine Rechtsordnung anerkennt, weist der Staat bei Tyrtaios eine *doppelte* Gestalt auf: er ist nach *innen* Dike und nach *außen*, sowie den unterworfenen Völkern gegenüber Eris. Dike und Eris bilden also bei ihm keine unverträglichen Gegensätze, sie sind vielmehr im Staate zu einer lebendigen Einheit verwoben. Diese spartanische Auffassung beschreibt Thukydides, indem er die Athener sagen läßt: „Untereinander und wenn es auf ihre Landesgebräuche ankommt, handeln die Lakedämonier . . . meistens nach tugendhaften Grundsätzen. Allein, wie sie mit anderen umgehen, davon ließe sich manches sagen, und sollen wir's mit einem Worte ausdrücken, so messen sie auf die augenscheinlichste Art von der Welt die Tugend nach dem, was ihnen angenehm ist, und die Gerechtigkeit nach ihren Vorteilen ab“³⁾. Diese Lehre bildet den ersten Ansatz jener später weit verbreiteten Theorie, die den Staat teils als Rechtsgemeinschaft, teils aber als wertfreie Macht betrachtet. Da aber — wie schon in der Einleitung dargelegt wurde — der spartanische Staat ganz auf den Krieg eingestellt war, spielt bei ihm das Recht nur eine *dienende* Rolle. Es ist bloß eine Voraussetzung des Krieges, ein Mittel für den Sieg. So wird bei Tyrtaios Dike in den Dienst der kriegerischen Eris gestellt, die allein den Ton angibt.

Diese Ausführungen zeigen uns, daß schon bei Hesiod und Tyrtaios zwei einander entgegengesetzte *Staatstypen* einander gegenüberreten. Diese beiden Staatsauffassungen führen, wenn sie widerspruchlos zu Ende gedacht werden, zu folgenden Ergebnissen: Die eine, den Staat als obersten Wert proklamierende Ideologie drückt in der Innenpolitik die Bürger zum bloßen Werkzeug des Staates herab. Zu diesem Zweck werden die Bürger von jeder Berührung mit dem Auslande hermetisch abgeschlossen. Dadurch werden aber die natürlich bestehenden nationalen Verschiedenheiten so gesteigert und die zwi-

¹⁾ Bei A p e l t, Platons sämtliche Dialoge, VII, S. 225.

²⁾ J a e g e r, a. a. O., S. 125 ff.

³⁾ Geschichte des Peloponnesischen Krieges, V, 105.

schenstaatlichen Spannungen so verschärft, daß der Krieg als der normale Zustand erscheint. Das zwingt aber wiederum den isolierten Staat, alle Kräfte seiner Bürger ausnahmslos in den Dienst der Vorbereitung des Krieges zu stellen. So bildet schon im Frieden der siegreiche Krieg das höchste Ziel, auf das der ganze Staat hingerichtet ist. Diese grauenvolle Lehre faßt Nietzsche in seinem „Zarathustra“ in die Worte zusammen: „Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen und den kurzen Frieden mehr als den langen Ihr sagt, daß die gute Sache es sei, die sogar den Krieg heiligt. Ich sage euch, der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.“

Den Gegenpol dieses schon von Schiller gezeißelten *militaristischen Machtstaates* bildet der *humanitär-pazifistische Rechtsstaat*, der eine friedliche Zusammenarbeit mit den anderen Völkern anstrebt. Von dieser Warte aus erscheint der Krieg als ein bedauernswerter Ausnahmezustand, der nur auf sich genommen wird, wenn er zur Aufrechterhaltung von Recht und Gerechtigkeit unvermeidlich erscheint.

Mit diesen beiden Staatstypen sind zwei einander entgegengesetzte Rechtsauffassungen wurzelhaft verknüpft:

Für die eine ist das Recht nichts anderes als eine soziale Technik für beliebige Ziele des Machthabers. Recht und Macht fallen daher sachlich und räumlich zusammen. Es gilt nur im Bereich dieser Macht und dient nur dieser Macht. Sein Inhalt wird allein durch das Interesse der *souveränen Macht*, die regelmäßig mit dem Staat zusammenfällt, bestimmt. Grundsätzlich kann es daher einen beliebigen Inhalt haben. Was immer eine souveräne Macht für Recht erklärt, ist Recht. Das ist die Auffassung des *Rechtspositivismus*. Daran würde sich auch nichts ändern, wenn das Recht als *Wille* einer universalen Weltmacht vorgestellt wird, die nicht die Rechtsidee über sich anerkennt, da auch diesem Falle der Rechtsinhalt willkürlich und zufällig wäre.

Für die *naturrechtliche* Auffassung hingegen wurzelt das Recht in einer allgemeinverbindlichen Idee, in der *Rechtsidee*. Echtes Recht ist nur jene Ordnung, die auf dieser Idee fußt, sich von ihr herleitet. Recht ist, was im Sinnbereich der Rechtsidee liegt. Da nun aber ihr Geltungsbereich die ganze Menschheit umfaßt, reicht das Recht über den Staat hinaus. Daher kann der Staat, aber auch die Weltmacht nur für Recht erklären, was letztlich den allgemeinen Zielen der Menschheit dient.

In der politischen Wirklichkeit finden sich natürlich verschiedene Verbindungen und Vermischungen dieser beiden Grenztypen. Dasselbe gilt für die Staatslehre, da nur wenige Schriftsteller einen Grundgedanken nach allen Richtungen hin folgerichtig durchführen. Doch werden uns die folgenden Ausführungen zeigen, daß sich ebenso wie schon im 7. Jahrhundert auch später Vertreter der beiden Grundeinstellungen gegenüberstehen. So erhebt sich der kriegerrische Hera-

kleitos gegen den friedliebenden Pythagoras, dann aber umgekehrt der pazifistische Rechtsstaatsgedanke von Platon und Aristoteles gegen die imperialistische Machtstaatslehre des Thukydides, die schließlich von der stoischen Reichslehre überwunden wird. Ebenso siegt die universale Naturrechtslehre Cicero's über den Rechtspositivismus von Epiktet und Karneades, sodaß sie gegen Ende der Antike unbestritten dasteht¹⁾.

c) *Der Staat als Ausgleich der sozialen Kräfte bei Solon.*

Der spartanischen Staatsauffassung tritt um die Wende zwischen dem 7. und 6. Jahrhundert auch die *attische Staatsidee* gegenüber, die Solon in verschiedenen Elegien verkündet, dann aber in seinem Verfassungswerk verwirklicht hat²⁾. Der politische Grundgedanke Solons zielt auf die Herstellung eines *billigen Ausgleichs* zwischen den verschiedenen Klassen und Gruppen seines Vaterlandes. Solon bemerkt darüber selbst:

„Rechte verlieh ich dem Volke, genau in dem *richtigen* Maße,
Nahm ihm an Ansehen nichts, reichte zu viel ihm nicht dar.
Auch den Großen des Landes, die Macht und Schätze besaßen
Schrieb ich ein neues Gesetz: keinen Besitz ohne Recht!
Mit der festesten Wehr beschirmte ich *beide* Parteien:
Nimmermehr ließ ich im Kampf siegen sie wider das Recht.“³⁾

An anderer Stelle sagt er weiter:

„ . . . Gar manchen hab' ich nach Athen
Zurückgeführt, ins Vaterland, das Götter uns
Geschaffen; viele waren ja, da das Gesetz
Es heischte oder frevle Willkür es erzwang,
Verkauft als Sklaven, andere, von der Schulden Last
Erdrückt, in fernes Land entflohn, und hatten dort,
Bei fremden Menschen irrend, selbst der Muttersprache Laut
Verlernt. Wer hier unwürdige Sklavenbande trug,
Im eigenen Vaterlande vor dem Wink des Herrn
Erzitternd, den hab' ich befreit. Mit aller Macht
Hab' ich das durchgesetzt, mich nicht gescheut,
Gewalt mit Recht zu paaren: so hab' ich vollführt,
Was ich versprochen. Gleiches Recht schuf ich für Hoch
Und Niedrig: ohne Zögern sühnt es jede Schuld.
Ich hielt des Staates Zügel: stand ein andrer Mann,
Kurzsicht'gen Blicks, nur seinen Vorteil suchend, da,
Wo ich gestanden, nimmermehr hätt' der das Volk
Im Zaum gehalten. Denn er hätte schwankend bald
Der Einen Stimme sein Gehör geliehn, doch bald
Auch wiederum beschlossen, was die andre der Partein

¹⁾ S. 158 f.

²⁾ Vgl. darüber die Einleitung, S. 5.

³⁾ Aristoteles, Die Verfassung von Athen, 12, Deutsche Übersetzung von G. Wentzel (1892), S. 30.

Gefordert. Viele Männer hätte dann Athen
Für immer verloren. Und so hab' ich mich
Nach allen Seiten wehren müssen, ein gehetzter Wolf,
Der in der Meute Mitte seinen Weg verfolgt.“¹⁾

Solon war also der ehrliche Makler, der zwischen den Parteien stand „wie ein Grenzpfahl, der zwei strittige Länder trennt²⁾. Dieser solonische Gedanke des Ausgleichs der sozialen Kräfte wurzelt in der *Idee des Maßes*, die er in der Göttin *Eunomia*, der Schwester der *Dike*, personifiziert sieht. Sie weist jeder Gruppe im Staat einen bestimmten Wirkungskreis zu, grenzt so ihre Machtbereiche gegeneinander ab, führt sie aber alle zum *gemeinsamen Dienst* am gemeinsamen Vaterland zusammen.

Solon will aber keine Schichte im Staate übermächtig werden lassen. Ausdrücklich sagt er darüber: „So notwendig wie aus der Wolke Schnee und Hagel kommt und wie Donner entsteht aus dem leuchtenden Blitz, so muß auch eine Polis durch zu mächtige Menschen zu Grunde gehen und das Volk infolge seines Unverständes in die Knechtschaft eines Alleinherrschers stürzen“³⁾. Die Verletzung der *Eunomia* löst aber auch andere soziale Übel, wie Parteikämpfe, Schuldklaverei, Haß und Unruhen aus. Die Verletzung der *Eunomia* ist somit mit Unrechtsfolgen verknüpft, die *Dike*, die Göttin der Vergeltung, verhängt⁴⁾.

Daraus ersehen wir, daß schon bei Solon zwei Arten der Gerechtigkeit angedeutet werden: *Eunomia* als *austeilende* Gerechtigkeit, die jedem Gemeinschaftsgliede sein Maß zuweist und *Dike* als *ausgleichende* Gerechtigkeit, die durch einen sozialen Gegendruck das verletzte Gleichgewicht wieder herstellt. Diese beiden Begriffe hat allerdings erst *Aristoteles* klar herausgearbeitet; keimartig finden sie sich aber bereits bei Solon vor.

Eunomia und *Dike* werden aber bei Solon nicht etwa erst durch das positive Staatsrecht begründet. Sie bilden für ihn *Wesensgesetze des Gemeinschaftslebens*, denen eine allgemeine Geltung zukommt. Solange *Eunomia* herrscht, gedeiht die Polis in Wohlfahrt, Frieden und Harmonie. Wird aber die wohlausgewogene Ordnung durch die *Hybris* einzelner Volksgruppen umgestoßen, dann kommt der Staat mit unausweichlicher Notwendigkeit unter die Macht der vergeltenden *Dike*, die solange herrscht, bis ihre edlere Schwester, die *Eunomia*, wieder zurückgerufen wird.

Diese Ausführungen zeigen uns, daß für Solon, ebenso wie bereits für Hesiod der Staat eine Friedensgemeinschaft darstellt. Indem aber Solon die bei Hesiod im Halbdunkel verborgene *Eunomia* hervorholt

1) Dortselbst, S. 31.

2) Ebendort, S. 31.

3) Jaeger, Solons *Eunomie*. Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-historische Klasse 1926, S. 69 ff.

4) Dortselbst.

und in die erste Reihe stellt, hat er die Voraussetzungen dargelegt, die vorliegen müssen, damit Eris überwunden werden kann. Dazu genügt es nach Solon keineswegs, daß Dike gegen die Rechtsverletzer einschreitet, sondern es muß zunächst einmal der Staat so geordnet werden, daß sich die sozialen Kräfte in einem Zustande des Gleichgewichtes befinden. Die *erste* Aufgabe des Staates ist es also, einen billigen Ausgleich zwischen den verschiedenen Volksschichten herzustellen, während die Vergeltung nur die sekundäre Funktion hat, die einmal gestörte Ordnung wiederherzustellen.

Damit hat Solon einen wichtigen Schritt über Hesiod hinaus getan. Während nämlich dieser im Staate nur eine richtende und vollziehende Gewalt erblickt, die in der Göttin Dike personifiziert wird, hat Solon richtig erkannt, daß es vor allem darauf ankommt, den Staat so zu ordnen, daß die sozialen Spannungen auf ein Mindestmaß herabgesetzt werden. Es ist also das Problem der *inhaltlichen Gerechtigkeit* der Staatsordnung, das Solon durch seinen Begriff der Eunomia aufgeworfen hat.

Das Verdienst Solons ist es aber auch, die *erste Grundlage zur demokratischen Staatslehre* gelegt zu haben, die dann durch Protagoras und Perikles näher ausgebaut wurde.

2. Die Rechts- und Staatslehre der jonischen Philosophie.

a) Die Kosmosidee.

Dem noch im Mythos verwurzelten homerischen und hesiodischen Weltbilde stellen einige gewaltige jonische Denker aus Kleinasien die ersten Versuche einer mit den Mitteln der Intuition erfaßten Weltkonzeption gegenüber. Diese kühne Zusammenschau war allerdings zunächst auf die stoffliche Natur beschränkt, sodaß Recht und Staat außer Betracht geblieben sind. Später aber erweitert sich das Weltbild in der Weise, daß auch diese Probleme mitberücksichtigt werden.

Diese Erweiterung des Weltbildes wird durch den vermutlich zuerst von Anaximandros (geboren um 600) ausgesprochenen Gedanken angebahnt, daß die Welt ein geordnetes Ganzes, ein *Kosmos* sei ¹⁾. Ja Anaximandros scheint die Idee der Ordnung aus der staatlichen Welt auf die Natur übertragen zu haben, da er die Welt als eine Rechtsgemeinschaft aufgefaßt hat, über deren Bestand die Zeit wacht ²⁾. Die Idee des *Kosmos* wurde aber dann aus der Natur auf den Staat rückübertragen, sodaß von allem Anfang an zwischen der Idee der Weltordnung und der Idee der Staatsordnung eine Wechselwirkung besteht.

Die Kosmosidee wird von Xenophanes aus Kolophon, das er nach der Eroberung der Stadt durch die Perser (540) verlassen

¹⁾ Kranz, *Philologus* 93 (1939), S. 430 ff.; sowie „Die griechische Philosophie“ (1941), S. 32.

²⁾ Nestle, a. a. O., S. 84 ff.

hatte, mit der Gottesidee zu einer Einheit verbunden und verschmolzen:

„Ein *Gott* ist unter den Göttern und den Menschen der größte, Nicht an Gestalt vergleichbar den Sterblichen noch an Gedanken. Ganz ist Auge, ganz Ohr und *ganz Gedanke* sein Wesen. . . . mühelos schwingt er das All mit seines *Geistes* Vermögen.“¹⁾

So erhebt Xenophanes den *Geist* zum Weltprinzip. Er ist der Vorläufer des um 500 geborenen Anaxagoras aus Klazomenai, der zwischen 460 und 432 in Athen gelebt und dort die Lehre verkündet hat, daß der *Weltgeist* (*νοῦς*) das Chaos zum Kosmos umgestaltet. Diese Lehre hat Aristoteles sosehr beeindruckt, daß er nach der Darstellung der Naturphilosophie darüber schreibt: „Und als dann einer behauptete, es sei ein Verstand, wie er in den Sinnenwesen ist, auch in der Natur der Urheber des Kosmos und aller Ordnung in ihm, so mußte er gegen seine Vorgänger wie ein Nüchternen gegen Irreredende erscheinen²⁾.“

Während sich aber Anaxagoras mit dem Staate nicht beschäftigt hat, wird von Xenophanes das *geistige* Prinzip auch in die Staatslehre eingeführt. Gegenüber der adeligen Areté der olympischen Wettkämpfe und der kriegerischen Areté des Tyrtaios betont er die Bedeutung der *Weisheit* (*σοφία*) für den Staat. Gleich dem Weltgeiste in der Natur schafft sie im Staate Recht und Ordnung, steht daher *über* der Tapferkeit³⁾. So sehen wir, wie zu den alten Staatstugenden: der Selbstbeherrschung und der Tapferkeit die Weisheit als die alle anderen Staatstugenden krönende Areté dazutritt.

Außer Xenophanes ragen aus dem Kreise der jonischen Philosophie noch zwei Denker empor, die für die Rechts- und Staatslehre von besonderer Bedeutung sind: Pythagoras und Herakleitos. Von beiden wissen wir nur wenig. Pythagoras hat überhaupt keine Schriften hinterlassen und von Heraklit sind nur Aphorismen und Fragmente erhalten geblieben. Aber das Wenige, was uns überliefert wurde, genügt, um uns ein ungefähres Bild von diesen großen Männern zu machen.

b) Die Gerechtigkeit als Zahl bei Pythagoras.

Pythagoras, der am Anfang des 6. vorchristlichen Jahrhunderts, vermutlich 582 in Samos (in Kleinasien) geboren wurde, ist dann nach Süditalien ausgewandert, wo er sich in Kroton niedergelassen hat. Dort gründete er um die Mitte des Jahrhunderts einen Bund von Jünglingen aus edlem Geschlecht, dessen nächstes Ziel es war, die Mitglieder in einer strengen Lebensordnung zu einem reinen und harmonischen Leben zu erziehen. Darüber hinaus verfolgte der Bund

¹⁾ Übersetzung von Nestle, ebendort, S. 90.

²⁾ *Methaphysik* I/3 (984 b).

³⁾ Kranz, *Griechische Philosophie*, S. 50.

aber auch das politische Ziel, seine Mitglieder zu Staatsmännern heranzubilden¹⁾.

Mit dieser Praxis ist die Lehre des Meisters eng verknüpft, die wir aus den Lehren seiner Schüler rekonstruieren müssen. Wir müssen also aus den Früchten den Baum zu erkennen trachten. Dieses Verfahren wird uns aber dadurch erleichtert, daß in seiner Schule eine strenge Bindung an die Lehre des Meisters bestanden hat²⁾.

Fest verbürgt ist vor allem der Grundgedanke des Pythagoras, daß die Welt eine *harmonische*, in einem bestimmten Zahlenverhältnis begründete Ordnung sei. Die *Zahl* bestimmt das Maß aller Dinge, da sie ohne dieses formende Prinzip gar keinen Bestand haben könnten. Diesen Gedanken drückt Pythagoras durch den Satz aus, daß die Zahl das Wesen aller Dinge sei³⁾. Er faßte also die Welt als ein Ganzes auf, in dem überall Maß und Harmonie herrscht.

Dieser Gedanke der Allharmonie wurde dann aus dem Bereiche der Natur auf das Gemeinschaftsleben übertragen. Der Grundgedanke der pythagoreischen Gemeinschaftsordnung war ebenfalls eine strenge Gliederung des Ganzen, in dem jedem Bürger eine bestimmte Aufgabe übertragen wird. Als leitende Grundsätze des Zusammenlebens galten: Ehrfurcht gegen die Götter und die Eltern, Achtung der Gesetze und Sanftmut gegen alle Menschen. Außerdem wurde von jedem Gemeinschaftsgliede eine regelmäßige Selbstprüfung, eine friedliche Gesinnung und die Ergebung in das Schicksal gefordert⁴⁾. Als das größte Übel faßte Pythagoras die Gesetzlosigkeit auf, da ohne Obrigkeit das Menschengeschlecht zugrunde gehen müsse⁵⁾.

Doch bricht auch in der Gemeinschaftsphilosophie des Pythagoras seine wurzelhaft mathematische Denkweise durch. Er lehrte nämlich, die Gerechtigkeit „bestehe in dem gleichmal gleichem oder in der Quadratzahl, weil sie Gleiches mit Gleichem vergilt“. Die Pythagorer „nannten deshalb die Vier als die erste Quadratzahl, oder die Neun als die erste ungerade Quadratzahl Gerechtigkeit“⁶⁾. Da aber Pythagoras die Gerechtigkeit als ein bestimmtes Zahlenverhältnis auffaßt, kann für ihn die Gerechtigkeit nicht erst auf der staatlichen Satzung (*νόμος*) beruhen, sondern muß unmittelbar in der Ordnung

¹⁾ Platon, *Politeia*, X/3 (600 b); Ritter, *Geschichte der pythagoreischen Philosophie* (1826); Hildebrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I*, (Das klassische Altertum), 1860, S. 50 ff.

²⁾ Praechter, *Die Philosophie des Altertums* (in *Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*), 12. Aufl. (1926), S. 64.

³⁾ Aristoteles, *Metaphysik*, I/5; Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 7. Aufl. (1923), herausgegeben von Nestle, S. 445 ff.

⁴⁾ Zeller, a. a. O., S. 570 f.

⁵⁾ Hildebrand, a. a. O., S. 53.

⁶⁾ Zeller, a. a. O., S. 495.

der Natur (*φύσει*) begründet sein. Damit hat Pythagoras, vermutlich als erster, das Problem des Verhältnisses von staatlichem Recht und Naturrecht aufgerollt, das gleich einem roten Faden die ganze spätere griechische Rechtslehre durchzieht ¹⁾.

Die Auffassung der Gerechtigkeit als Vergeltung kann aber — wie mir scheint — nicht die ganze Gerechtigkeitslehre des Pythagoras zum Ausdruck bringen. Denn Pythagoras kennt zwar nicht dem Namen, aber doch der Sache nach außer dieser auf die Sühnung der Übeltaten hinzielenden *ausgleichenden* Gerechtigkeit noch eine *austeilende* Gerechtigkeit. Das ergibt sich aus seiner schon geschilderten Gemeinschaftsordnung, in der kein freies Spiel der Kräfte besteht, sondern jedem Bürger ein bestimmter Platz vom weisen *Gesetzgeber* angewiesen wird. Ja diese von einem einheitlichen Mittelpunkt ausstrahlende Staatsgliederung, der sich alle Bürger in friedlicher Gesinnung und Sanftmut zu fügen haben, bildet nur ein Analogon zu der von Pythagoras verkündeten mathematischen Harmonie der Welt. Denn so wie hier im mathematisch erfaßten Makrokosmos eine reibungslose Ordnung herrscht, so wird auch für den Mikrokosmos des Staates ein streng gegliedertes, friedliches Zusammenleben der Bürger angestrebt. Diese Deutung findet ihre Bestätigung durch Platon, der im 63. Kapitel seines Dialogs „Gorgias“ unter Anspielung auf Pythagoras gegenüber Kallikles ausführt: „Es sagen ja doch die Weisen . . . , daß die Gemeinschaft und Freundschaft, Wohlverhalten und Besonnenheit und Gerechtigkeit es sei, die Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhalten, und deshalb nennen sie dies Weltganze Weltordnung (*κόσμος*) , nicht Unordnung (*ἀκοσμία*) oder Zuchtlosigkeit. Du aber scheinst mir nicht darauf zu achten, und trotz all Deiner Weisheit bemerkst Du nicht, daß die Gleichheit, die geometrische meine ich, bei Göttern und Menschen eine wichtige Rolle spielt. Du aber glaubst dem Übermaß nachtrachten zu müssen; von der Geometrie aber willst Du nichts wissen“ (508 a). Wir sehen also, daß die pythagoreische Lehre nicht nur die Harmonie der Welt im allgemeinen, sondern auch die „geometrische“ Ordnung des Gemeinschaftslebens im Auge hatte. Diese „geometrische“ Ordnung ist aber — wie wir später bei der Darstellung der klassischen Staatslehre sehen werden — nur der Ausdruck der austeilenden Gerechtigkeit, die die Verteilung der Aufgaben und Würden im Staate nach dem Verdienste des Einzelnen im Auge hat, während die „arithmetische“ Gleichheit die Formel der ausgleichenden Gerechtigkeit bildet, die Gleiches mit Gleichem vergilt.

Bei dieser Sachlage ist es kein Zufall, daß der erste Versuch, ein Staatsideal aufzustellen, aus der Schule des Pythagoras hervorgegangen ist. Hippodamos aus Milet war es, der nicht nur den Plan einer strenggeometrischen Anlage der Stadt, sondern auch einer *stän-*

¹⁾ Vgl. darüber S. 50 ff.

dischen Gliederung des Staates aufgestellt hat¹⁾). Die politische Bedeutung der pythagoreischen Lehre ergibt sich aber auch daraus, daß aus dieser Schule eine Reihe von Herrschergestalten hervorgegangen sind, wie z. B. Lysis, der Lehrer des Epaminondas in Theben, sowie Archytas aus Tarent, ein Freund Platons.

Aus diesen ihren Früchten erkennen wir, daß die pythagoreische Schule keine weltflüchtige Gemeinde gewesen war, sondern gestaltend in die Welt eingreifen wollte. Die strenge Lebensführung diente also nicht letztlich der Selbstvervollkommnung der Jünger, sondern dem Ziele, eine *politische Elite* heranzubilden, die berufen sein sollte, die politische Führung in der griechischen Staatenwelt zu übernehmen. So bildet diese Gemeinschaft den *ersten* Versuch, eine politische Führungsschichte planvoll heranzubilden, statt ihre Entstehung dem freien Spiel der Kräfte zu überlassen.

Schließlich muß hervorgehoben werden, daß die Staatskonzeption des Pythagoras ausgesprochen *pazifistische* Züge aufweist²⁾, da die *Sanftmut gegen alle Menschen* eine der Haupttugenden dieses Staates bildet.

c) Das Recht als Streit bei Herakleitos.

In einem ganz anderen Boden als Pythagoras wurzelt die Lehre des um einige Jahrzehnte jüngeren Herakleitos aus Ephesos. Schon das Schicksal dieser Männer war grundverschieden. Während Pythagoras das verehrte Oberhaupt einer großen Gemeinde gewesen und als solcher mit vielen Jüngern und Freunden innerlich verbunden war, lebte Heraklit abgeschlossen und einsam. „Kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Erregung, kein Begehren, helfen, heilen und retten zu wollen, strömt aus ihm. Er ist ein Gestirn ohne Atmosphäre“³⁾.

Völlig verschieden sind auch die Weltbilder der beiden Denker. Pythagoras sieht alles Bestehende, Welt und Staat, in mathematischer Ruhe und Regelmäßigkeit. Alles verläuft reibungslos in einer wohlgegliederten Ordnung. Für Heraklit hingegen ist in der Welt der Erscheinungen alles Bewegung und Veränderung. So sagt der Ephesier: „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen“ (Fragment 91). „In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht“ (Fragment 49 a). Alles ist also ein *ewiges Werden*. Diese Veränderung vollzieht sich aber nicht friedlich, sondern im Kampf, da der Erzeuger der Welt zwar der Vater aller

¹⁾ Aristoteles, Politik, II/8 (1267 b).

²⁾ Laurent, Histoire du droit des gens (Etudes sur l'histoire de l'humanité) II (1861), S. 382: „... Toute sa doctrine était empreinte d'un esprit pacifique...“

³⁾ Nietzsche, a. a. O., S. 8. Doch hat auch Heraklit Schüler gehabt. Einer von ihnen war Kratylos, bei dem Platon Unterricht genossen hat. Darüber Aristoteles, Methaphysik, I/6 (987 b); auch Platon, Theaitetos, Kap. 27.

Menschen ist, „aber kein gütiger, sondern ein König, welcher den Kampf befiehlt“¹⁾; ja der göttliche Vater und König ist — in seiner *sichtbaren* Gestalt — selbst „Krieg“²⁾. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien“ (Fragment 53)³⁾. Man muß also wissen, „daß der Krieg allem gemeinsam ist, und das Recht Streit ist, und daß alles geschieht auf Grund von Streit und Notwendigkeit“ (Fragment 80). Gleichwohl bildet die Welt eine Harmonie. Sie ist aber nicht sichtbar, sondern „verborgen“ (Fragment 54: *ἀρμονία ἀφανής*). Denn „das Wesen des Seins liebt es, sich zu verbergen“ (Fragment 123), gleich dem Orakelgott in Delphi redet es nur in Zeichen (Fragment 93). Diese verborgene Harmonie der Gegensätze ist Gott als *Logos*: Er ist zugleich „Tag und Nacht“, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Satttheit und Hunger. Er wandelt sich gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermischt wird, nach dem Duft eines Jeglichen genannt wird“ (Fragment 67). „Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges und Zwieträchtiges, Einklang und Zwielklang, aus allem Eins und aus Einem Alles“ (Fragment 10). Tag und Nacht ist Eins (Fragment 57), ebenso sind Gut und Übel (Fragment 58), grad und krumm (Fragment 59), der Weg hinauf und hinab (Fragment 60), reinstes und scheußlichstes Wasser (Fragment 61), sterblich und unsterblich, Leben und Tod (Fragment 62) im Grunde ein und dasselbe. Es sei daher weise zu erkennen, „alles ist Eins“ (Fragment 50). So ist der heraklitische Gott die *coincidentia oppositorum*⁴⁾, er fällt also nicht mit dem Göttervater der Volksreligion zusammen. Wenn gleichwohl der Name Zeus beibehalten wird (Fragment 32), so deshalb, weil dieser Name (Zenos) von ζῆν (Leben) kommt, somit der „Lebendige“ bedeutet⁵⁾.

Das geheimnisvolle Wesen des Seins als die Einheit der Gegensätze symbolisiert Heraklit durch das *Feuer*, das lebt, indem es verbrennt und zerstört, sodaß auch bei ihm Leben und Tod zusammenfällt. In diesem Sinne sagt das Fragment 30: „Die Weltordnung (Kosmos), dieselbe für Alles, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ein

1) Stöhr, Heraklit (1920), S. 24 f.

2) Dorselbst, S. 55, Anm. 101: „πάντων μὲν πατήρ πάντων δὲ βασιλεύς πόλεμος ἔστιν.“

3) „πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς . . .“ Die übliche Übersetzung dieses Fragments lautet: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König.“ Doch hat Stöhr, a. a. O., S. 55, den Nachweis erbracht, daß diese Übersetzung des Fragments 53 verfehlt ist, da das an die Spitze dieses Fragments gestellte Wort *πόλεμος* nicht Subjekt des Satzes ist, sondern das *vorangestellte* Prädikat bildet.

4) Brecht, Heraklit. Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie (1936), S. 96, 119 ff.

5) Nestle, a. a. O., S. 100.

ewig lebendiges Feuer, das die Maße entzündet und wieder auslöscht.“ An einer anderen Stelle bemerkt Heraklit: „Das Weltall steuert der Blitz“ (Fragment 64). Da das Feuer als vernünftig vorgestellt wird, nennt es Heraklit auch *Logos*.

In diese Weltordnung sind auch Staat und Recht eingeordnet. Denn für Heraklit zerfällt die Welt nicht in ein Reich des Seins und ein Reich des Sollens wie bei Hesiod, es gibt nur eine *einzigste, alle Wesen gleichmäßig erfassende Ordnung*, wie das gerade angeführte Fragment 30 ausdrücklich hervorhebt (*κόσμον . . . τὸν αἰτὸν ἀπάντων*). Heraklit kennt demnach kein selbständiges Reich der Dike, sondern das Recht ist selbst Streit (Fragment 80: *εἰδέναι δὲ δίχην ἔχειν*), wie Heraklit mit einer deutlichen Spitze gegen Hesiod betont. Es entsteht, besteht und vergeht im Streit. Es gehe daher nicht an, den Streit auf die Tierwelt zu beschränken; auch Dike, die Hesiod der Gottheit Eris gegenüber gestellt hatte, sei nichts anderes als Streit. Daher müssen die Bürger einer Polis für ihren Nomos kämpfen wie für die Mauer (Fragment 44). Sie müssen also ständig bereit sein, ihn machtvoll zu verteidigen, soll er nicht von den auf den Umsturz hinzielenden Kräften hinweggeschwemmt werden.

Da aber das Recht als Streit aufgefaßt wird, ist sein *Inhalt* nicht starr, sondern veränderlich. Er kann daher nicht aus der göttlichen Ordnung abgeleitet werden, sondern er beruht auf den *veränderlichen Wertschätzungen der Menschen*. Denn „für Gott ist alles schön und gut und gerecht; die *Menschen* aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen“ (Fragment 102). Daran wird auch durch den Begriff des Logos nichts geändert, da der heraklitische Logos dem Schauspiel des Kampfes *wertneutral, ja wertindifferent* gegenübersteht¹⁾. Er schaut wie ein Kind dem Kampfe zu und ergötzt sich daran. Heraklit kennt somit kein unveränderliches Naturrecht, aus dem das positive Recht abgeleitet oder an dem es gemessen werden könnte.

Gegen diese Auslegung scheint allerdings das berühmte Fragment 114 zu sprechen, das lautet: „Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen, wie eine Polis mit dem Nomos und noch viel stärker. *Nähren sich doch alle menschlichen Nomoi von dem einen göttlichen*. Er gebietet, soweit er nur will, erstreckt sich auf alles und sogar noch darüber.“ Tatsächlich wird die hier unterstrichene Stelle regelmäßig dahin gedeutet, daß der *Inhalt* der menschlichen Nomoi aus dem göttlichen Nomos hergeleitet wird²⁾.

¹⁾ Erst in der stoischen Philosophie erfährt der Begriff des Logos eine *normative Umdeutung*. Vgl. darüber S. 153.

²⁾ Gomperz, Sitzungsbericht der Wiener Akademie der Wissenschaften (1887), S. 1045; Aal, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie (1896), I, S. 7 ff.; Menzel, Heraklits Rechtsphilosophie, Zeit-

Eine solche Auffassung scheidet aber schon daran, daß der göttliche Nomos Heraklits gar keinen normativen Inhalt besitzt, da er weder Gebote noch Verbote enthält, aus denen irgend ein Rechtsatz abgeleitet werden könnte. Außerdem sagt das Fragment 114 gar nicht, daß die menschlichen Gesetze vom göttlichen „abgeleitet“, sondern daß sie von ihm „ernährt“ werden¹⁾.“ Die herrschende Auslegung steht auch im offenkundigen Widerspruch zur unzweideutigen Fassung des gerade erwähnten Fragmentes 102. Eine solche Ansicht konnte überhaupt nur entstehen, weil die fragliche Stelle aus dem Sinnzusammenhang herausgerissen und isoliert ausgelegt wurde²⁾. Betrachtet man sie hingegen im Rahmen, in dem sie eingebettet ist, dann wird es klar, daß ihre normative Auslegung in den Gedankengang gar nicht hineinpaßt. Dann ergibt sich aber auch, daß das ganze Fragment offenkundig folgendes besagen will: Ebenso wie eine Verständigung nur möglich ist, wenn die Sprechenden an der gemeinsamen Grundlage des Verstandes *festhalten*, so kann auch eine Polis nur Bestand haben, die ihren Nomos *verteidigt*. Denn alle menschlichen Nomoi werden von dem einen göttlichen, in der Welt wirksamen Nomos des Kampfes ernährt. Von ihm erhalten sie die Kraft, sich zu behaupten und durchzusetzen. Dieser göttliche Nomos gilt für alle Lebewesen und Dinge, ja sogar noch darüber hinaus, da er zum Wesen der (heraklitischen) Gottheit selbst gehört.

So ist zwar nicht der Inhalt des Rechts kosmisch verankert, wohl aber sein Wesen, da es als Streit dem allgemeinen Gesetze des Kampfes unterworfen ist. Dieser bringt die jeweils geltenden Maße hervor und zerstört sie dann auch wieder (Fragment 30: „*πῦρ αἰὲ ζῶον, ἀπτόμενο μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*“). Daher setzt Heraklit die Gerechtigkeit dem Feuer gleich³⁾. Sie befindet sich also wie dieses im Zustande der ewigen Bewegung. Mit dieser Verneinung unveränderlicher Wertmaßstäbe hat Heraklit jedes unveränderliche Naturrecht abgelehnt und in unzweideutiger Weise zum Ausdruck gebracht, daß er Recht und Staat als Erzeugnisse der Macht betrachtet.

schrift für öffentliches Recht, XII (1932), S. 177 ff., sowie die dort zusammengestellten Schriften.

¹⁾ Das übersieht auch Horváth, Die Gerechtigkeitslehre der Vorsokratiker, in: Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio (1930), Sep. S. 5.

²⁾ Auch die bei Nestle, a. a. O., S. 102, gegebene Auslegung, daß „die Gesetze und Sitten der einzelnen Völker und Staaten . . . nur verschiedene Abtönungen“ des göttlichen Grundgesetzes seien, „das, wie in der außermenschlichen Natur so auch im Menschenleben die Ordnung wirkt und bedingt“, paßt in den ganzen *Zusammenhang* des Fragmentes 114 *nicht* hinein. Denn der vorausgehende Gedankengang, der durch den Nachsatz: „Nähren sich doch alle menschlichen Nomoi von dem einen göttlichen“ begründet werden soll, handelt nicht von „Ordnen“, sondern von der *Kraft*, mit der der Nomos festgehalten und verteidigt werden muß.

³⁾ Nach dem Berichte Platons im Kratylus. 413 A—G.

So gliedert sich die Rechtsphilosophie Heraklits widerspruchlos in sein monistisches Gesamtsystem ein. Sie zeigt uns, daß sich Heraklit auch in seiner Rechts- und Staatslehre als der Antipode des Pythagoras erweist: für Pythagoras beruht — wie wir gehört haben — die Gerechtigkeit auf der *Naturordnung* der Mathematik, für Heraklit ist sie eine Setzung des *Staates*. Im Staate des Pythagoras herrscht eine die mathematische Weltordnung widerspiegelnde, von oben ausstrahlende Gerechtigkeit, die jedem seinen Platz eindeutig anweist; der Einzelne hat nichts weiter zu tun, als sich in Demut und friedlicher Gesinnung in diese feststehende Ordnung einzufügen. Heraklit hingegen lehrt, daß das staatliche Gesetz eine Schöpfung der Menschen ist und daher nur solange Bestand hat, als es von seinen Bürgern verteidigt wird. Das kosmische Gesetz des Kampfes entscheidet daher nicht nur über das Sein des Staates selbst, sondern auch über die Existenz einer bestimmten Staatsordnung.

Dieser Gegensatz zwischen Pythagoras und Heraklit wird jedoch dadurch verhüllt, daß für beide die Welt einen Kosmos bildet, in dem Maß und Harmonie herrscht. Diese Übereinstimmung in den Worten darf uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Harmonie des Pythagoras mit der Heraklits keineswegs übereinstimmt; denn bei Pythagoras drückt sich die Harmonie in einer sichtbaren, in mathematischer Regelmäßigkeit verlaufenden Ordnung aus, während die heraklitische Harmonie die verborgene Einheit der sichtbaren Gegensätze bedeutet. Gleichwohl wird auch das kämpferische Werden Heraklits als Harmonie angesehen, da es sich dabei nicht um ein sinnlos Wüten, sondern um ein Messen von Kräften nach dem Weltgesetze des Kampfes handelt. Das beweist uns sowohl das Fragment 94: „Helios wird seine Maße nicht überschreiten; sonst werden ihn die Erinyen, der Dike Schergen ausfindig machen“, sowie der Ausspruch des Ephesiers, daß es noch nötiger sei, die menschliche Hybris zu löschen, als eine Feuersbrunst (Fragment 43). Damit hat Heraklit jedes Übermaß, also das vermessene Streben, über die eigene Gestaltungskraft hinaus vorzustoßen, mit aller Entschiedenheit abgelehnt.

So bleibt trotz allem Gegensatz zwischen Pythagoras und Heraklit doch ein gemeinsamer Rest bestehen: Es ist die griechische Vorstellung des Maßes, das weder die Menschen noch die Götter verletzen dürfen, ohne der Rache der Erinyen zu verfallen. Gemeinsam ist Pythagoras und Heraklit auch die Methode der großen Schau, mit der sie an die Probleme herangehen. So klappt zwischen beiden doch kein Abgrund, es besteht bloß eine polare Spannung in der Einheit des griechischen Geistes.

Sachlich bedeutet die heraklitische Rechtslehre insoweit einen Fortschritt gegenüber dem *statischen* Rechtsbilde des Hesiod und Pythagoras, als sie erstmalig die *Dynamik des positiven Rechts*, also das Gesetz der Veränderlichkeit des Rechts erkannt hat. Heraklit schießt aber über das Ziel, da er ausschließlich ein Werden und Ver-

gehen anerkennt, dadurch aber die Rechtsidee als die unveränderliche Grundlage des Rechts preisgibt. Er übersieht auch, daß das positive Recht trotz aller Veränderlichkeit seines Inhalts eine *Ordnung von Normen* bildet, die die bestehenden sozialen Gegensätze und Spannungen *schlichtet*. Wengleich daher auch das positive Recht im Kampfe der widerstreitenden Interessen und der politischen Parteien entsteht und vergeht, so kann es doch nicht selbst Streit sein, sondern es ist *wesensgemäß* eine den Streit überwindende *Friedensordnung*. Dike ist immer der Wurf, „durch den der Streit *beendet* wird¹⁾“. Zu dieser Einsicht konnte aber Heraklit nicht vordringen, da er sich dazu selbst durch seine *monistische*, eine einzige Gesetzmäßigkeit anerkennende Weltanschauung den Weg versperrt hatte.

3. Die Rechts- und Staatslehre der Tragiker.

Die solonische Staatsauffassung hatte in Athen so feste Wurzeln gefaßt, daß sie noch die großen Tragiker Aischylos (525 bis 456) und Sophokles (497—406) in ihren Bann ziehen konnte, obgleich beide einer viel späteren Zeit angehören. Aischylos, der in dem Athen politisch zugehörigen Eleusis geboren wurde, hat die Schlachten von Marathon und Salamis mitgekämpft und so die großartige Entfaltung des attischen Gemeinschaftsgeistes miterlebt. Auch Sophokles, der einmal, zusammen mit Perikles, Stratege gewesen war, hat aus diesem Geiste geschöpft, obgleich er schon mitten in der griechischen Aufklärung stand.

Aischylos und Sophokles waren beide von der Überzeugung erfüllt, daß die Weltordnung auf göttlichem Grunde ruhe. Daher nahmen sie auch an, daß die Rechtsordnung mit der Gottheit verbunden sei. So bemerkt z. B. Aischylos durch den Chor im „Agamemnon“, daß das Recht besteht, solange Zeus auf seinem Throne bleibt, in den „Sieben gegen Theben“ bezeichnet er die Rechtsgöttin Dike als Tochter des Zeus (Vers 662); ebenso sagt Sophokles durch den Mund des Oidipus auf Kolonos, daß Dike „neben Zeus nach alten Gebräuchen richtet“ (Vers 1382). Schön verkündet denselben Gedanken der Chor im „König Oidipus“:

„O wär mir doch beschieden,
Rein mich zu bewahren stets in Wort und Werk
Und treu zu sein den hehren Urgesetzen,
Die über den Wolken, im Licht
Des Äthers geboren, des Olympos, des Götter-
Throns ewige Kinder sind,
Die nicht eines Menschen Weltklugheit erdacht hat.
Ihrem Gebot droht kein Vergessen je
Und der Götter Macht ist darin und altert nicht.“²⁾

¹⁾ Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum (1921), S. 71.

²⁾ Die Stellen aus „König Oidipus“, „Ödipus auf Kolonos“ und „Antigone“ entnehme ich der noch unveröffentlichten Übersetzung meines ver-

Solonisch ist auch die Auffassung, daß die *Idee des Maßes* die Grundidee der göttlichen Rechtsordnung bildet. Dieser Gedanke findet bei Aischylos seinen mächtigsten Ausdruck in den „Persern“, wo der aus der Unterwelt aufgestiegene Schatten des Dareios darauf hinweist, daß das Perserreich solange Erfolg hatte, als es sich „in Maßen hielt“ (Vers 772), dann aber geschlagen wurde, als Xerxes „übers Maß hinaus“ strebend (Vers 820) auch Europa unter sein Joch beugen wollte. Ebenso singt der Chor in den „Eumeniden“: „Immer der rechten Mitte verleih Gott den Preis.“ Bei Sophokles finden wir denselben Gedanken im „Aias“ (z. B. Vers 132 f.), sowie im „Oidipus auf Kolonos“, der Theseus die Warnung zuruft: „Schon so mancher Staat verfiel, auch gut regiert, dem Übermut“ (Vers 1534).

Die Überschreitung des Maßes heißt Hybris, die unweigerlich die in der göttlichen Weltordnung vorgesehene Unrechtsfolge auslöst. Diese besteht in der *Vergeltung* des Übels. Darauf hat der Verletzte einen Rechtsanspruch, den ursprünglich er und seine Sippe durchsetzen konnte. Der „Agamemnon“ und das „Totenopfer“ des Aischylos sind ganz von diesem Gedanken erfüllt. So singt der Chor im „Agamemnon“:

„Wer schlug, wird geschlagen; Blut zahlt Blut.
Es bleibt, solang' auf seinem Thron Zeus bleibt:
Leid folgt dem Schuldigen! Das ist das Gesetz.“¹⁾

Bei Sophokles hat der Vergeltungsgedanke in der „Elektra“ seinen unerbittlichsten Ausdruck gefunden; er findet sich aber auch im „Aias“ (Vers 1390 f.), in der „Antigone“ (Vers 1074 f.), stark betont wieder gegen Ende des „Oidipus auf Kolonos“ (Vers 788, 953 ff., 1354 ff.). Gegen diesen Gedanken vermag sich die Idee der *Gnade* nicht durchzusetzen, obgleich Polyneikes von ihr sagt, daß auch sie neben Zeus „auf dem Throne sitzt bei allem, was er tut“ (Vers 1267).

Die Vergeltung in der Form der Selbsthilfe wird aber in der Ordnung der Polis durch den Richterspruch ersetzt. Dieser Kampf der neuen mit der alten Rechtsidee wird uns in den „Eumeniden“, dem letzten und prächtigsten Werk Aischylos plastisch vor Augen geführt. Dort setzt Pallas Athene den Areopag als Blutgericht ein und überträgt ihm die Aufgabe, den Streit „nach Recht“ zu entscheiden. Bei Stimmgleichheit gibt ihre *Weisheit* den Ausschlag. Zugleich erläßt sie für alle Bürger ein Friedensgebot. Gebieterisch verkündet sie (Vers 863 ff.):

ehrten Kollegen Ferdinand Kadečka, (dem ich auch hier meinen verbindlichsten Dank dafür ausspreche, daß er mir die Benützung gestattet hat), da sie mir den Sinn einiger von Recht und Staat handelnden Stellen besser als die anderen Übersetzungen wiederzugeben scheinen.

¹⁾ Übersetzung von L. Wolde, Aischylos. Tragödien und Fragmente. Sammlung Dietrich, Bd. 17, S. 58.

„ Der Krieg

Soll draußen sein, und rasch entbrannt, mag er alsbald
 Manch' mächtige Sucht nach Ruhm ersättigen, *doch daß*
Desselben Hofes Hähne raufen, lieb ich nicht.“

Ihrer Weisheit gelingt es auch, die Rachegeister der Erinyen zu bändigen und in heilbringende Eumeniden umzuwandeln. So bilden die „Eumeniden“ das Hohe Lied des alle Gegensätze überhöhenden Gemeinschaftsgeistes der Polis Athen. Auch bei Sophokles verdrängt die Polis die Selbsthilfe, wie aus „Oidipus auf Kolonos“ hervorgeht (Vers 907 ff.).

Während aber die bisher entwickelten Rechtsgedanken in der solonischen Tradition verankert sind, tritt uns bei den Tragikern der ganz *neue* Gedanke des möglichen Konfliktes zwischen dem göttlichen und menschlichen Rechte entgegen. Aischylos streift diese Frage gegen Ende des „Agamemnon“, wo der Chor dem Mörder Aigistos, der die Macht an sich gerissen hat, zuruft: „Herrscher, prasse, prahl' dem Recht entgegen! Wer hindert Dich?“; worauf Klytaimnestra ihren Buhlen Aigistos mit den Worten beruhigt: „Ich und Du, die Ordnung wahren, herrschen über dieses Haus!“ Positives Recht tritt also dem göttlichen entgegen. In der Tragödie „Sieben gegen Theben“ wird das Thema eines solchen Konfliktes wieder aufgenommen, wenn der Schluß des Stückes echt ist¹⁾. Jedenfalls aber behandelt Sophokles diesen Konflikt in seiner „Antigone“, den er schon im „Aias“ (Vers 1330 ff.) gestreift hatte. Der Vorgang ist folgender: Antigone hat gegen das Verbot des Herrschers Kreon ihren im Kampfe gegen Theben gefallenen Bruder Polyneikes unter Berufung auf das göttliche Gesetz begraben. Auf die Frage des Herrschers: „Du wagst mein Gebot zu übertreten?“ antwortet sie daher ruhig und entschieden:

„Es war nur dein Gesetz, dem ich getrotzt.
 Nicht Zeus hat die Bestattung mir verboten,
 Noch Dike, die das Recht der Toten schützt.
Für Menschensatzung gibt es eine Grenze
 Und dein Gebot hat nimmermehr die Macht,
 Daß es das ungeschriebne Recht der Götter,
 Das unerschütterliche, beugen könnte.
 Denn das ist nicht nur gestern oder heute,
 Es ist von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Vers 449 ff.).

Denselben Gedanken hat schon vorher (Vers 368 ff.) der Chor angedeutet:

„Wer pflichtgetreu Gott gehorcht
 Und dem Gesetz, ist der Stadt
 Stolze Zierde. Doch wer sich in frechem, frevlen Trotz
 Am Recht vergeht, ist uns Feind.“

Kreon will aber nicht einsehen, daß Antigone nicht schuldhaft, sondern aus Pflichtgefühl das Beerdigungsverbot übertreten hat. Er be-

¹⁾ Darüber Wolde, a. a. O. S. 393.

harrt auf dem sofortigen Vollzug der angedrohten Todesstrafe. Vergeblich bemüht sich sein Sohn Haimon, der Bräutigam der Antigone, ihn von seinem Entschlusse abzubringen. Kreon versteift sich darauf, daß den Befehlen des Machthabers unter allen Umständen gehorcht werden müsse:

„Was der berufne Herr befiehlt, das muß geschehn,
Mag's klein, mag's groß, *mag's recht sein oder nicht*
Kein größres Übel gib't als Anarchie“ (Vers 666 ff.).

Doch hindert ihn sein hochmütiger Starrsinn zu begreifen, daß nicht Antigone, sondern er selbst den Staat dadurch unterwühlt, daß er allen Warnungen zum Trotz auf seiner dem Götterrecht widerstrebenden Anordnung beharrt. Auf seine Bemerkung: „Ich frevle nicht, ich wahr' nur meine Würde“, muß er sich daher von Haimon sagen lassen: „Und trittst dabei der Götter Recht mit Füßen“ (Vers 744 ff.). Auch der greise Seher Teiresias beschwört ihn, die Todesstrafe zu widerrufen. Aber Kreon leistet zunächst Widerstand. Schließlich gibt er, allerdings aus Angst vor dem drohenden Unheil, nach. Aber es ist schon zu spät. Denn Antigone hat bereits ihren Opfergang vollendet. Sie ist tot. Mit ihr stirbt aber auch Haimon, dem wiederum seine Mutter Eurydike ins Grab nachfolgt. So büßt Kreon, von des „Geschickes Keulenschlag“ getroffen, seine hybride Tat. Die Gestalt der Antigone aber, die aus Achtung vor dem göttlichen Gebot ihr junges Leben geopfert hat und für ihren Rechtsglauben gestorben ist, steigt zu wahrer Größe empor. Wie andere Rechtsgenie wird auch sie nach ihrem Sturze ins Übermenschliche erhöht. Knapp vor ihrem letzten Gange in das Grab preist sie daher der Chor:

„Mit Ruhm bedeckt und hoch gepriesen
Betrittst du das schattige Totenreich.
Nicht zehrende Krankheit rafft dich hinweg,
Du fällst nicht als Opfer des tötenden Stahls,
Aus freiem Willen gehst du hinab
Und lebend; so wie noch keiner.“ (Vers 817 ff.)

Auch der Schlußgesang verurteilt Kreon und huldigt dadurch Antigone:

„Das höchste von allen Gütern der Welt
Ist Besonnenheit. Es hüte der Mensch
Sich vor Überhebung. Schweres Leid,
Womit die Götter der Hoffahrt Prahlen
Bestrafen, lehrt
Am Ende besonnen sein.“ (Vers 1347 ff.)

Im „Oidipus auf Kolonos“ klingt das Problem des Konfliktes zwischen Macht und Recht wieder an. Kreon, der auf fremdem Boden Oidipus ergreifen und nach Theben gewaltsam zurückführen will, antwortet auf die Frage des Chors „Wieviel Willenskraft muß dir eigen sein, wenn das gelingen soll“ trotzig: „Der Schwache schlägt, ist er im Recht, den Starken!“ (Vers 877 ff.). Aber er frohlockt zu früh. König

Theseus schützt das Recht und setzt es gegen Kreon durch. Daher verherrlicht Sophokles den Staat, dessen Herrscher unerschütterlich das Recht wahrt, indem Oidipus Theseus in tiefer Ergriffenheit dankt:

„Die Götter mögen dir und deinem Land
So lohnen wie ich's wünsche. Denn nur euch
Von allen Menschen fand ich gottesfürchtig,
Gerecht und mild gesinnt und ohne Falsch.“ (Vers 1124 ff.)

Der hier zum Ausdruck gebrachte Sinn wird uns noch deutlicher, wenn wir die Gestalt des Theseus mit der des Kreon in der „Antigone“ vergleichen. Jener, der das göttliche Recht achtet, erlangt Glück und Segen. Dieser, der das göttliche Recht mißachtet, bricht unter schweren Schicksalsschlägen zusammen. Treffend faßt daher Weinstock die tragische Staatslehre folgendermaßen kurz zusammen: „Nur der Staat, der sich mit dem Bewußtsein dessen heiligt, *was mehr ist als er*, hütet die Ordnung des Lebens. Der Staat, der sich heilig spricht, zerstört sich selbst. Denn es gibt keine Macht als von Gott¹⁾.“ Der Staat ist also zwar in der göttlichen Weltordnung begründet, wie alles Menschenwerk ist aber auch er ständig in Gefahr, in Unordnung zu verfallen, wenn er durch seine Hybris das göttliche Maß verletzt; nicht bloß der Mensch, auch der Staat ist „tragisch gefährdet“²⁾. Er kann daher nur in treuem Gehorsam gegen das gottgesetzte Maß bestehen und gedeihen. Daraus ergibt sich, daß ein gegen das göttliche Recht verstoßendes staatliches Gebot überhaupt nicht echtes Recht, sondern Willkür ist. Doch waren sich die Tragiker darüber klar, daß alles Recht, um sich zu verwirklichen, der Macht bedarf. Das beweist uns das Fragment 391 des Aischylos:

„Wenn unter einem Zügel laufen Macht und Recht,
Wo wäre wohl ein stärkeres Gespann als dies?“³⁾

Die Verkörperung dieser beiden Größen bildet aber gerade die sophokleische Gestalt des Königs Theseus, der zugleich maßvoll und mächtig ist.

Die hier vorgeführten und andere große Vorbilder haben die beiden Tragiker ihren Mitbürgern vor Augen geführt, um den Gemeinschaftsgeist, der Athen mächtig gemacht hat, zu stärken, aber auch, um auf die Gefahren hinzuweisen, die ihn bedrohen. So steht auch die Tragödie, ebenso wie früher die solonischen Elegien, im Dienste der Polis. Während aber bei Sophokles der tragische Charakter überwiegt, finden wir bei Aischylos auch optimistische Züge, die auf seine Staatsauffassung abfärben. Die glänzenden Siege Athens über die Perser, die gezeigt haben, zu welchen Leistungen die in sich einig Volksherrschaft fähig war, haben auch Aischylos mit Stolz

¹⁾ Weinstock, Sophokles. Die Tragödien. Kröners Ausgabe, Bd. 163, S. XXXVII.

²⁾ Dortselbst, S. XXXVI.

³⁾ Wolde, a. a. O., S. 344.

erfüllt. Auf die Frage der persischen Königin, welcher Völkerhirte über die Athener gebiete, läßt er daher den Boten erwidern: „Keinem sind sie untertan, keinem Sterblichen zu Dienst.“ Selbst der heimkehrende König sagt im „Agamemnon“: „Was nun die Stadt betrifft und unsrer Götter Dienst, das soll im allgemeinen Rat erwogen und vom *Volk* entschieden werden“ (Vers 845 ff.).

So leitet uns die Staatslehre des Aischylos zu der nun folgenden Darstellung der Theorie der Volksherrschaft hin.

Die Rechts- und Staatslehre der griechischen Aufklärung.

1. Theorie der Volksherrschaft.

Seit der Mitte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts tauchen in Griechenland verschiedene Denker auf, die unter der Bezeichnung „Sophisten“ zusammengefaßt werden. Sie bilden keine einheitliche Schule, sondern weisen große Verschiedenheiten auf. Gemeinsam ist ihnen nur das Bestreben, die von ihnen behandelten Probleme mit den Mitteln des *kritischen Denkens* zu lösen. In diesem Sinne kann man die Periode der Sophisten das Zeitalter der griechischen Aufklärung nennen¹⁾. Die meisten Sophisten erteilten „von Stadt zu Stadt“ umherziehend“²⁾ Unterricht in verschiedenen Gegenständen praktischer Natur; vor allem lehrten sie die *Redekunst*, die in der Volksherrschaft eine besondere Bedeutung erlangt hatte, um in der Volksversammlung und vor dem Volksgerichte erfolgreich auftreten zu können.

Auch die *politische* Grundrichtung der Sophisten war keine einheitliche³⁾. Die älteren Sophisten waren konservativ im Sinne der damaligen Volksherrschaft in Athen eingestellt, wie wir gleich sehen werden; in der jüngeren Generation finden wir hingegen verschiedene revolutionäre Strömungen, die wir später besprechen werden. Diese spiegeln sich auch in der politischen Wirklichkeit der wechselreichen Verfassungsgeschichte der griechischen Staaten, vor allem Athens, wo sich in der perikleischen Zeit die bedeutendsten Geister aus den verschiedensten Teilen der griechischen Welt wie in einem Brennpunkte gesammelt hatten.

In dieser Zeit hat einer der hervorragendsten Sophisten, Protagoras aus Abdera (485—411), der um die Mitte des Jahrhunderts nach Athen gekommen war, die Grundlagen einer *neuen Staatslehre* gelegt. Er soll auch das erste Werk „Über den Staat“ verfaßt haben. Doch kennen wir seine Auffassungen nur aus der Darstellung der platonischen Dialoge „Protagoras“ und „Theaitetos“, da keines seiner Werke erhalten geblieben ist. Den Anlaß zur Entwicklung dieser Lehre bildet die im Dialog „Protagoras“ wiedergegebene Frage des

¹⁾ Hegel, Philosophie der Weltgeschichte, II/3, § 5.

²⁾ Platon, Protagoras, 5. Kap. (313).

³⁾ Menzel, Beiträge zur Geschichte der Staatslehre (1929), S. 178 ff.

Sokrates, wieso es komme, daß sich bei den Beratungen über die Verwaltung des Staates jeder Athener mitzusprechen berechtigt fühlt, ebensowohl der Zimmerer als der Schmied, Schuster, Kaufmann, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe, ohne daß ihnen das jemand zum Vorwurf macht, während bei der Aufführung eines Gebäudes, beim Schiffsbau und bei anderen Fertigkeiten nur Sachverständige zu Wort kommen, die diese Kunst erlernt haben. Darauf antwortet Protagoras zunächst durch Vorführung seiner in die Form eines Mythos gekleideten Theorie über die *Geburt des Staates*. Die Darstellung beginnt mit dem Hinweis, daß die Menschen ursprünglich der Staatskunst entbehrt hätten. In dieser Zeit seien sie im ständigen Kampfe untereinander und gegen wilde Tiere gelegen, sodaß das Menschengeschlecht auszusterben drohte. Zwar fehlte es auch damals nicht an gelegentlichen Versuchen der Menschen, sich zum Schutze gegen äußere Gefahren zusammenzuschließen. Diese Einrichtungen hatten aber keinen dauernden Bestand. Doch Zeus erbarmte sich der Menschen und sandte den Hermes auf die Erde, „um den Menschen *sittliche Empfindung* (*αἰδώς*) und *Rechtsgefühl* (*δίκη*) zu bringen¹⁾, damit durch sie die Ordnung der Staaten und Freundschaft knüpfende Bande entstünden. Es fragte nun Hermes den Zeus, auf welche Weise er den Menschen Rechtsgefühl und sittliche Empfindung geben sollte. Soll ich, so wie die Künste verteilt sind, so auch diese verteilen? Diese Verteilung ist folgender Art: ein Einzelner, der im Besitze der Heilkunst ist, erscheint für viele Unkundige hinreichend, und so auch die anderen Künstler. Soll ich nun auch Rechtsgefühl und sittliche Empfindung ebenso unter die Menschen versetzen oder soll ich sie unter alle verteilen? Unter *alle*, erwiderte Zeus, und *alle* sollen daran teilhaben; denn es würden keine Staaten entstehen, wenn nur wenige an ihnen, wie an anderen Künsten, Teil hätten. Auch gib ein Gesetz in meinem Namen, den, der am Sittlichkeits- und Rechtsgefühl teilzunehmen nicht vermag, zu vernichten, wie einen bösen Schaden des Staates“ (10.—12. Kap. 321 f.).

Dann fährt Protagoras fort: „Auf diese Art also, Sokrates, und aus dieser Ursache glauben auch die Athener, daß, wenn von der Kunst eines Baumeisters oder einer anderen Fachkunst die Rede ist, alsdann nur wenigen an der Beratung teilzunehmen gebühre. Wenn sie aber zur Betrachtung über die *Bürger-Tugend* gehen, wobei alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen *Jeden*, weil es *jedem* gebührt, an dieser Tugend Anteil zu haben, wenn überhaupt ein Staat bestehen soll“ (12. Kap., 323).

Wir sehen also, daß Protagoras durch seinen „Mythos“ nicht nur die Entstehung des Staates zu erklären, sondern darüber hinaus

¹⁾ Menzel, a. a. O., S. 193 ff.; ähnlich Mewaldt, Fundament des Staates. Ein Beitrag zur griechischen Staatstheorie (1929). Er versteht unter *αἰδώς* die Scheu vor dem Unrecht und unter *δίκη* das positive Eintreten für das Recht (S. 5).

die Demokratie zu begründen sucht; ja beide Probleme verschmelzen bei ihm zu einer ungeschiedenen Einheit, da auf die beiden Säulen des sittlichen Empfindens und des Rechtsgefühls nicht nur der Staat, sondern auch die Volksherrschaft aufgebaut wird. Denn Protagoras meint, daß kein Staat Bestand haben könne, wenn diese *seelischen Grundlagen* nicht grundsätzlich bei allen Bürgern vorhanden sind. Wenn sie aber allgemein gegeben sind, dann reichen diese Kräfte auch aus, um allen Bürgern die Teilnahme am politischen Leben der Gemeinschaft zu gestatten.

Gleichwohl ist auch für Protagoras das sittliche und rechtliche Bewußtsein kein bloßes Geschenk der Natur, sondern diese Anlagen sind im Kinde nur keimartig gegeben, müssen daher erst durch Belehrung und Bildungseifer weiter entfaltet werden (13. Kap., 323). In einer längeren Ausführung weist Protagoras darauf hin, daß gleich nach der Geburt des Kindes die Erziehung durch die Eltern, sowie durch Amme und Aufseher beginnt, um das Kind so wohlgesittet als möglich zu machen. Man belehrt es darüber, was gut und schlecht, was recht und unrecht, was schön und häßlich ist. In der Schule wird dann die Erziehung fortgesetzt. Dort lernt das Kind nicht nur Lesen und Schreiben; durch eingehende Schilderungen, Verherrlichungen und Lobpreisungen trefflicher Männer vergangener Zeiten lernt es auch, ihnen nachzueifern und ähnlich zu werden. Ein ähnliches Ziel verfolgen auch die Lehrer des Zitherspiels, deren Aufgabe es ist, den Seelen der Knaben Sinn für Takt und Harmonie fest einzuprägen, „auf daß sie sanfter, taktvoller und harmonischer werden und dadurch tauglicher zum Reden und Handeln“. Ebenso schickt man die Knaben zu den Turnlehrern, „auf daß sie körperlich gedeihen und gekräftigt, einer edlen Sinnesart huldigen und nicht in die Lage kommen, wegen körperlicher Untüchtigkeit im Kriege und bei ihren sonstigen Betätigungen zaghaft zu versagen“. Nach der Schule zwingt dann der Staat die heranwachsende Jugend, „sich mit den *Gesetzen* genau bekannt zu machen und ihre Lebensführung nach ihnen zu regeln, auf daß sie in ihren Handlungen nicht blindlings ihrem eigenen Willen folgen. Vielmehr soll es dabei ganz ähnlich hergehen, wie beim Elementarlehrer, der mit dem Griffel den noch nicht schreibfertigen Kindern Linien zieht und sie zwingt, mit ihren Schreibversuchen sich nach diesen Linien zu richten. So hat auch der Staat die *Nomoi* als *Richtschnur* aufgestellt, diese Geistesdenkmale trefflicher alter Gesetzgeber, und zwingt einen jeden, nach ihnen sein Amt zu führen und sich führen zu lassen. Wer sich aber nicht fügt, den trifft Strafe“ (Protagoras, 15. Kap., 325/326). Jene aber, die weder durch Belehrung noch durch Strafe zu brauchbaren Gemeinschaftsgliedern erzogen werden können, müssen aus dem Staate ausgemerzt werden (14. Kap., 325).

So wirken bei Protagoras *Natur* und *Erziehung* zusammen, um die *politische Areté* zu erzeugen. Doch bildet jene die erste Voraus-

setzung. Sind die natürlichen Anlagen nur mangelhaft, dann kann auch die beste Erziehung nur einen Durchschnittsbürger hervorbringen. So erklärt es sich, daß oft die Kinder bedeutender Männer trotz guter Erziehung versagen. Doch ist ein in der Areie geschulter Mensch noch immer viel besser, als jene, die in völliger Wildheit leben, da die politische Erziehung wenigstens einen *Durchschnittsbürger* erzeugt. Hingegen bilden Menschen, die in der politischen Tugend *hervorragend*, eine Seltenheit (16. Kap., 327). Doch meint Protagoras, daß er die Gabe besitze, anderen eine Sonderausbildung in dieser Tugend geben zu können (16. Kap., 327). Damit weist er auf die mögliche Heranbildung einer politischen *Elite* hin. Da aber nur Söhne wohlhabender Eltern einen solchen Unterricht bezahlen konnten, wies die sophistische Führerschulung einen ausgesprochen plutokratischen Zug auf. Auch war sie weniger auf ein gediegenes Können und fachliches Wissen, als auf die Ausbildung in der formalen Rednerkunst gerichtet, die als die Kunst bezeichnet wurde, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen¹⁾.

Die von Protagoras geforderte *politische Gleichheit* der Bürger erstreckt sich also nur darauf, daß alle Bürger in der Volksversammlung Redefreiheit genießen und daß allen die Staatsämter in der gleichen Weise zugänglich sind, sodaß kein Bürger infolge seiner Geburt oder seines Berufes von der Erlangung irgend eines Staatsamtes ausgeschlossen wird. Doch behauptet Protagoras keineswegs, daß alle Bürger als politische Führer geeignet seien. Ganz im Gegenteil betont er, daß diese von Natur aus besonders begabt und außerdem eigens geschult sein müssen, um ihre große Aufgabe erfüllen zu können: die Überzeugung des Volkes durch weise und gute Reden zu lenken. Ebenso wie der Arzt den Wandel durch Arznei bewirkt, können sie bewirken, daß das Gute anstatt des Schlechten von der Volksversammlung angenommen wird²⁾. Mit Recht wird daher von einigen Schriftstellern hervorgehoben, daß Protagoras die erste theoretische Rechtfertigung der Volksherrschaft zu geben versucht hat³⁾. Er ist aber auch praktisch für diese Staatsform eingetreten, da er im Auftrage seines Freundes Perikles eine Verfassung für die athenische Pflanzstadt Thurioi nach dem Muster der Verfassung Athens ausgearbeitet hat⁴⁾.

Nach einer Ansicht soll Protagoras auch die ersten Ansätze zu einer *Typologie der Staatsformen* gelegt haben, da die Ausführungen Herodots über die Staatsformen den Antilogien (*ἀντιλογίαι*) des

1) Aristophanes, Die Wolken, Vers 98 ff.

2) Platon, Theaitetes, 20. Kap.: „Was aber die weisen und guten Redner anlangt, so behaupte ich, sie bewirken, daß dem Staate das Gute anstatt des Schlechten gerecht zu sein scheint.“

3) Richtig Menzel, a. a. O., S. 177 ff., Beloch, a. a. O., II, S. 123, Wilamowitz-Moellendorf, Platon, I (1919), S. 80.

4) Menzel, Protagoras als Gesetzgeber von Thurii, Hellenika, S. 66 ff.

Protagoras entnommen worden sein sollen¹⁾. Diese Darstellung kleidet Herodot in die Form eines Gesprächs zwischen persischen Würdenträgern, die sich über die Staatsform unterhalten, die Persien nach dem Sturze des falschen Smerdis erhalten soll. Dabei macht Onanes den Vorschlag, in Persien den Gleichheitsstaat (Isonomia) einzuführen, während Dareios für die Wiedereinführung der Monarchie eintritt. Da diese Ausführungen die Vor- und Nachteile dieser beiden Staatsformen klug gegeneinander abwägen, meint Nestle, daß Protagoras weit davon entfernt gewesen sei, ein bestimmtes Staatsideal aufzustellen, sondern sich damit begnügt habe, die Gründe und Gegen Gründe beider Staatsformen darzulegen. Doch ist es keineswegs erwiesen, daß diese Ausführungen Herodots tatsächlich auf Protagoras zurückgehen, mit dem er nicht nur in Athen, sondern auch in Thurioi zusammengetroffen war. Selbst wenn dies aber der Fall gewesen sein sollte, so steht die Gegenüberstellung der beiden Staatsformen mit der im Dialoge „Protagoras“ niedergelegten Staatsauffassung nicht im Widerspruch, da ja Protagoras nach Abwägung der Vor- und Nachteile dieser beiden Staatsformen der Volksherrschaft den Vorzug gegeben haben kann. Jedenfalls kann die im Staatsmythos klar entwickelte Theorie der Volksherrschaft durch bloße Vermutungen nicht widerlegt werden.

Während Protagoras die Grundlagen der Volksherrschaft herausgearbeitet hat, ist ihre nähere Ausgestaltung von Perikles vorgenommen worden. Doch ist es weniger die Lehre des Protagoras als die seines Freundes Anaxagoras, die dem Genie des Perikles verwandt war. Im Mittelpunkte der Philosophie des Anaxagoras aus Klazomenai (500—428) steht — wie bereits ausgeführt wurde — der Gedanke, daß der ursprüngliche Geist (*νοῦς*) das Chaos der Welt zum Kosmos umformt²⁾. Einen solchen gestaltenden Geist hatte aber auch Perikles, worüber uns Nietzsche ein anschauliches Bild entwirft: „Wenn er als öffentlicher Redner vor dem Volke stand in der schönen Starrheit und Unbewegtheit eines marmornen Olympiers und jetzt, ruhig, in seinen Mantel gehüllt, bei unverändertem Faltenwurfe, ohne jeden Wechsel des Gesichtsausdrucks, ohne Lächeln, mit dem gleichbleibenden starken Ton der Stimme, also ganz und gar undemosthenisch, aber eben perikleisch redete, donnerte, blitzte, vernichtete und erlöste — dann war er die Abreviatur des anaxagorischen Kosmos, das Bild des Nous, der sich das schönste und würdevollste Gebäude gebaut hat und gleichsam die sichtbare Menschwerdung der bauenden, bewegenden, ausscheidenden, ordnenden, überschauenden, künstlerisch-undeterminierten Kraft des Geistes. Anaxagoras selbst hat gesagt, der Mensch sei schon deshalb das vernünftigste Wesen und müsse schon deshalb den Nous in größerer Fülle als alle anderen Wesen in

¹⁾ Nestle, a. a. O., S. 289 ff. und 510.

²⁾ Vgl. darüber S. 26.

sich beherbergen, weil er so bewunderungswürdige Organe wie die Hände habe; er schloß also darauf, daß jener Nous je nach der Größe und Maße, in der er sich eines materiellen Körpers bemächtigt, sich immer die seinem Quantitätsgrad entsprechenden Werkzeuge aus dieser Materie baue, die schönsten und zweckmäßigsten somit, wenn er in größter Fülle erscheint.“ Ganz ebenso sei die Rede des Perikles eine Kraft gewesen, die „in konzentrischen Kreisen die Nächsten und die Fernsten allmählich erfaßte und fortriß“ und die, „wenn er sein Ende erreichte, das gesamte Volk ordnend und scheidend umgestaltet hatte“¹⁾.

Gleichwohl hat auch die Staatsauffassung des Protagoras die perikleische Staatslehre beeinflußt. Sie ist in einer berühmten Rede niedergelegt, die Perikles nach dem ersten Jahre des peloponnesischen Krieges zu Ehren der gefallenen Athener gehalten hat²⁾. Diese Rede ist für die Theorie der Volksherrschaft von besonderer Bedeutung, da sie die Grundsätze und Maximen darlegt, die dieser Staatsauffassung zu Grunde liegen. Perikles entwickelt zunächst den Begriff der Volksherrschaft durch den Hinweis, daß sie nicht auf der Herrschaft von einigen wenigen, sondern auf der des ganzen Demos beruhe. Die öffentlichen Angelegenheiten werden also von allen Bürgern besorgt, die sich ihnen mit dem gleichen Eifer wie ihren häuslichen Angelegenheiten widmen. Ja, in Athen wird ein Bürger, der an den öffentlichen Angelegenheiten gar keinen Anteil nimmt, nicht als ein zurückgezogener und ruhliebender Mensch, sondern als ein „unnützes Glied der Gemeinschaft“ betrachtet. Obgleich aber alle Bürger politisch gleichberechtigt sind, so haben doch nicht alle den gleichen politischen Rang. Die Würden werden aber nicht nach der Abkunft, sondern nach Verdienst vergeben. „Der dürftigste Bürger, wenn er nur dem Staate nützen kann, wird durch seinen unansehnlichen Stand nicht gehindert, zu Ehren und Würden zu kommen.“

¹⁾ Nietzsche, a. a. O., S. 19. Diese Schilderung geht offenbar auf die folgende Darstellung bei Plutarch, a. a. O., S. 39 f. zurück: „Am meisten verkehrte Perikles mit Anaxagoras . . . Er war es, der Perikles jene Kraft, jenen festen und standhaften Mut, das Volk zu leiten, lehrte und überhaupt seinen Charakter zur Würde und Vollkommenheit erzog . . . Diesen Mann bewunderte Perikles über die Maßen, von ihm wurde er in die Erkenntnis der Himmelserscheinungen und Himmelskörper eingeführt. Solcher Lehre verdankte er es, wenn sein Wesen und Sinn würdevollen Ernst, seine Rede Erhabenheit spiegelte, die sich von niedriger und berechnender Schmeichelei rein hielt. Ihm verdankte er auch das ernste Gesicht, das sich nur selten zu einem Lächeln verzog, den gelassenen Gang, den anständigen Faltenwurf des Mantels, den auch bei seinen Reden keine Erregung in Unordnung brachte, den ruhigen Tonfall der Stimme und manche andere Eigenschaften, die jedermann mit Staunen erfüllten . . .“

²⁾ Bei Thukydides, Geschichte des peloponnesischen Krieges, II/37 bis 41.

Neben die Idee der *Gleichheit* stellt Perikles die Idee der *Freiheit*. Jeder Bürger kann sich sein Leben nach seinem Geschmack einrichten, da der Staat den Menschen nicht ganz beschlagnahmt. Es gibt auch keine „beschwerlichen Übungen“ für die Jugend, wie in Sparta. Nichtsdestoweniger bewährt sich der freie Athener sowohl im Frieden, wie im Kriege. Seine Freiheit ist also keine Zügellosigkeit, da alle Bürger aus eigenem Antrieb nicht nur den vom Volke beschlossenen Gesetzen und den von ihm eingesetzten Obrigkeiten, sondern auch den ungeschriebenen Gesetzen der Gemeinschaft gehorchen.

Der Staat sorgt aber nicht nur für die Aufrechterhaltung der Ordnung, er ist auch Kulturstaat. Er veranstaltet Opferhandlungen, Kampfspiele und andere Feste, die den Bürgern Gelegenheit geben, sich von ihrer täglichen Arbeit zu erholen. Er pflegt auch die Wissenschaften, alles aber ohne Verweichlichung (*ἀνεῦ μαλακίας*). Für ein *solches* Vaterland müsse daher — so schließt Perikles — jeder Bürger, ebenso wie es die gefallenen Helden getan haben, jederzeit bereit sein, Gut und Blut zu opfern.

Nach der Leichenrede hat Perikles noch einmal zum Problem der Volksherrschaft Stellung genommen. Als nämlich die Pest Athen heimsuchte und die Peloponnesier im Jahre 430 ihren zweiten Einfall in Attika unternahmen, richtete sich der Unwille der Athener gegen Perikles, sodaß er sich genötigt sah, seine Politik in der Volksversammlung zu verteidigen. Bei dieser Gelegenheit ermahnte er seine Mitbürger nicht nur zum mutigen Ausharren gegen alle Gefahren, sondern entwickelte auch verschiedene Gedanken, die uns tiefer in das Wesen der athenischen Volksherrschaft hineinblicken lassen. So erklärt er, daß zwar *in* Athen die Demokratie bestehe, daß aber die Herrschaft Athens gegenüber seinen Bundesgenossen der Gewalt eines Tyrannen ähnlich sei¹⁾. Dasselbe sagt später auch Kleon, der Nachfolger des Perikles²⁾. Außerdem aber wirft Perikles das *Führerproblem in der Demokratie* auf, das schon Protagoras durch die Bemerkung gestreift hatte, daß die weisen und guten Redner den Volkswillen lenken müssen. Perikles aber zeigt uns, welche Fähigkeiten ein Mann besitzen muß, um als Volksführer geeignet zu sein. Er verlangt vor allem Einsicht in die Bedürfnisse des Staates. Doch genügt sie allein nicht, wenn nicht die Geschicklichkeit hinzukommt, die gewonnenen Erkenntnisse dem Volke zu vermitteln. Schließlich darf der Staatsmann nur das Wohl des Staates im Auge haben, er darf also für seine Person weder Ehren noch Reichtum anstreben³⁾.

Da nach der Meinung des Thukydides gerade Perikles, wie vorher Themistokles⁴⁾, diese drei Eigenschaften in seiner Person vereinigt hatte, war er ein wirklicher Volksführer. Er leitete es und ließ sich

¹⁾ Dortselbst, II/63.

²⁾ Ebendort, III/36.

³⁾ Ebendort, II/60.

⁴⁾ Dortselbst, II/65.

nicht von ihm leiten. Wenn er merkte, daß die Athener übermütig wurden, „so wußte er sie durch seine Rede so zu schrecken, daß sie das Schlimmste befürchteten. Fand er sie hingegen in unbegründeter Furcht, so stellte er den Mut bei ihnen wieder her.“ Daher meint Thukydides, daß damals zwar dem Namen nach eine Demokratie, in Wahrheit aber die Herrschaft des besten Bürgers bestanden habe¹⁾. Dazu muß jedoch bemerkt werden, daß diese „Herrschaft“ *ausschließlich* auf dem Vertrauen des Volkes beruht hat, sodaß eine einzige Abstimmung genügt hat, um den Staatsmann zu stürzen. Es war daher doch keine Herrschaft durch Zwangsmittel, sondern eine rein psychologische Führung²⁾.

Die Voraussetzung der perikleischen Staatslehre ist offenkundig jene Richtung der *Anthropologie*, die erstmalig im Staatsmythos des Protagoras ihren Ausdruck gefunden hat: Es ist dies die Annahme, daß alle freien Bürger trotz vielfacher Verschiedenheiten ihrer Anlagen und Fähigkeiten grundsätzlich die gleiche sittliche Reife und politische Einsicht besitzen, die die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten erfordert. Der Ausgangspunkt dieser Auffassung ist also eine *optimistische* Grundansicht von der Natur des Menschen im allgemeinen. Sie kommt auch in der Überzeugung zum Ausdruck, daß aus dem Volke heraus immer jene Persönlichkeiten aufsteigen und sich als Staatsmänner durchsetzen werden, die den Gemeinschaftsgeist am reinsten verkörpern.

Die tiefere Wurzel der protagoreischen Staatslehre bildet aber seine Grundlehre, daß der Mensch das Maß aller „Dinge“ sei³⁾. Die Bedeutung dieser Lehre liegt gewiß zunächst im Bereiche der Erkenntnistheorie, da dabei das Problem der Wahrheit im Vordergrund

¹⁾ Dortselbst, II/65.

²⁾ Über den Unterschied zwischen den Begriffen Herrschaft und Führung vgl. Triepel. Die Hegemonie (1938), S. 32 ff. Durch diese tieferschürfenden Untersuchungen wird der Gegensatz zwischen dem vom Vertrauen der Geführten getragenen echten Führertum und dem auf List und Gewalt aufgebauten Scheinführertum, das eine maskierte Despotie bildet, klar herausgearbeitet. Der Unterschied zwischen beiden wird offenkundig, wenn der Staatsmann das Vertrauen des Volkes verliert. In einem solchen Falle tritt der echte Führer — wie Perikles — zurück, während sich der Scheinführer in einen „bewaffneten Propheten“ verwandelt, wie ihn uns Machiavelli in seinem „Principe“ geschildert hat (Kap. VI). Dadurch wird aber die oben angeführte Behauptung des Thukydides widerlegt.

³⁾ Darüber Platon, Theaitetos, 8. Kap., (*πάντων χορημάτων μέτρον ἀνθρώπου*). Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts (1932), S. 199 f. versucht diesen sg. Homo-mensura-Satz dahin umzudeuten, „daß das Methaphysische für den Menschen nur per analogiam erfaßt sei“. Dieser Satz stehe in keinem Widerspruch zum platonischen Deus-mensura-Satz (darüber S. 103), da auch Platon „über Gott nur nach der Weise eines Menschen Aussagen machen konnte“. Diese Auslegung ist aber nicht überzeugend, da Protagoras nicht nur metaphysische Gegenstände im Auge hat.

steht ¹⁾. Aus ihr ergeben sich aber auch ethische und rechtsphilosophische Folgerungen. Ja bei näherer Betrachtung zeigt es sich, daß der heißumstrittene, an die Spitze dieser Ausführungen gestellte Satz, daß der Mensch das Maß aller „Dinge“ sei, für die Staatslehre besonders schwer wiegt, da der Mensch von Protagoras vor allem als Maßstab aller *Wertungen* angesehen wird ²⁾. So leugnet er durch den Mund des Sokrates im 20. Kapitel des „Theaitetos“ den Bestand einer absoluten Sittlichkeit und Gerechtigkeit, indem er lehrt: „Was einem jedem Staate gerecht und gut erscheint, das ist es auch für ihn, solange er bei dieser Meinung bleibt.“ Für Protagoras gibt es somit weder ein göttliches Recht, noch ein allgemeines Naturrecht, sondern jeder Staat bestimmt selbst, was für ihn gerecht ist. Das Gerechte beruht also für ihn nicht auf der „Natur“, sondern auf der *Satzung*, sodaß die Gerechtigkeit nichts anderes als die im Gesetze festgelegte Gemeinschaftsauffassung über das Recht ist. Ebenso beruhen die sittlichen Vorschriften und religiösen Anordnungen auf der Auffassung der konkreten Polis.

Gleichwohl haben Recht und Sittlichkeit nach Protagoras keinen willkürlichen Inhalt. Sie entstehen überhaupt nicht durch den Anspruch eines Willens, sondern durch die *allgemeine Meinung* (*κοινή δόξα*) der Staatsbürger darüber, was für die Gemeinschaft gerecht ist. Daher sei es die Aufgabe der weisen und guten Redner, ihre Mitbürger aufzuklären und so zu bewirken, daß dem Staate immer nur das Nützliche, das ihm Zuträgliche als gerecht erscheint. Doch betont Protagoras ausdrücklich, daß das von einem Staate als gerecht festgestellte nur „für den die Festsetzung bewirkenden Staat“ gerecht sei und auch für ihn nur solange, „als es gesetzlich besteht“ (Theaitetos, 20. Kap., 23. und 26. Kap.).

Die „allgemeine Meinung“ kann aber nur dann als letzte Grundlage von Recht und Gerechtigkeit angenommen werden, wenn die sittlichen und rechtlichen Vorstellungen der Gemeinschaftsglieder als *grundsätzlich gleichwertig* betrachtet werden. Nur dann kann sich aus den zunächst subjektiven Auffassungen der einzelnen Menschen eine *allgemeine* Staatsauffassung herausbilden. Doch ist die allgemeine Meinung keine bloße Summe von Einzelmeinungen. Sie bildet sich vielmehr unter der Leitung der führenden Männer in der *Volkssversammlung* ³⁾. So ist und bleibt bei Protagoras allerdings der Mensch

¹⁾ Vgl. F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras (1908).

²⁾ Nach Nestle, a. a. O., S. 271 bedeutet das Wort *χρήματα* nicht „Dinge“, sondern Eigenschaften und Werte. Auf diese philologische Streitfrage brauche ich aber hier nicht einzugehen, da das Wort *χρήματα* jedenfalls die Wertungen mitumfaßt.

³⁾ Das übersieht Kaerst, Geschichte des Hellenismus, 2. Aufl. (1917), S. 61 ff. in seiner Polemik gegen Menzel, Beiträge zur Geschichte der Staatslehre, S. 208 ff., dessen Auffassung ich aus den oben angegebenen Gründen teile.

das Maß aller Wertungen; doch ist es nicht der vereinzelte Mensch, sondern der Mensch als *Glied* einer politischen Gemeinschaft.

Außer Protagoras und Perikles ist auch Euripides für die Volksherrschaft eingetreten. So legt er in den „Schutzflehenden“ (Vers 404 ff.) dem König Theseus, der als der mythische Begründer der Demokratie vorgestellt wird, folgende Worte in den Mund: „Nicht ein Mann gebeut in diesem Volk, sondern frei ist die Stadt; abwechselnd herrschen unter sich der Reihe nach im Jahr die Bürger.“ Thukydides berichtet uns ferner von einer Rede des Führers der Volkspartei in Syrakus Athenagoras, in der er sich auch mit dem Problem der Volksherrschaft auseinandersetzt. Dort stellt er der Demokratie, die den ganzen Körper des Staates umfaßt, die Oligarchie gegenüber, die nur einen Teil des Staates ausmache. Die Reichen seien zwar geschickt in Geldangelegenheiten, aber die öffentlichen Angelegenheiten gedeihen am besten, wenn sich verständige Leute damit abgeben und die Entscheidung nach Anhörung der verschiedenen Vorschläge von der Volksversammlung getroffen wird. Auch verbürge nur die Demokratie einen Zustand der Gleichheit, wogegen in einer Oligarchie das Volk zwar an der Gefahr teilnimmt, die Reichen aber allein die Vorteile einheimen ¹⁾).

Schließlich muß auf Demosthenes (384—322) hingewiesen werden, der in seinen Reden die Volksherrschaft lebhaft verteidigt hat, obgleich er, wie wir noch sehen werden, für ihre Fehler keineswegs blind war ²⁾. Er begründet seine Auffassung vor allem damit, daß nur der Demos dem Gesetze eine feste Stütze gebe. Daher sei bloß die Demokratie ein *Rechtsstaat* ³⁾. Weiters weist er darauf hin, daß nur diese Staatsform eines *freien* Mannes würdig sei ⁴⁾. Ausdrücklich sagt er in der zweiten Rede gegen Philipp von Makedonien: „Wonach be-

1) VI/39.

2) Jaeger, Demosthenes, Der Staatsmann und sein Werk (1939).

3) XXI/224; XXII/51; XXIV/76; „Wenn man bei sich selbst erwägt, was es denn eigentlich ist, wodurch „das Gesetz“ von dem alten Gesetz der „Herrschaft Weniger“ sich unterscheidet, und weshalb denn eigentlich die, welche „Gesetzen“ untertan sein wollen, für Vernünftige und Freisinnige und wackere Bürger gelten und diejenigen dagegen, welche „oligarchischen Regierungen“ gehorchen wollen, für feige und sklavische Leute. Man wird gewiß finden, daß hierauf die Antwort sich darbiete, daß in „oligarchischen Verfassungen“ jeder die Macht besitzt, schon Verhandeltes wieder rückgängig zu machen, und auch über die Zukunft willkürliche Anordnungen zu treffen, während da, wo „die Gesetze“ herrschen, diese rücksichtlich des Zukünftigen, was geschehn solle, bestimmen und so abgefaßt werden, daß das Volk die Überzeugung gewonnen hat, es werden dieselben denen nützen, die ihnen nachleben. Timokrates aber, obgleich er in einem Staat „mit Volksregierung“ als Gesetzgeber aufgetreten ist, hat doch „die Ungerechtigkeit“ der „Oligarchie“ in sein Gesetz übertragen, und hat versucht, in Bezug auf das Vergangene, ein größeres Recht sich anzumaßen als die Richter, die ein Strafurteil fällen.“

4) XXII/57.

geht Ihr? . . . Nach Freiheit und seht Ihr nicht, daß schon Philipps Titel gerade das Gegenteil besagen? Denn jeder König und Tyrann ist ein Widersacher der Freiheit und ein Feind der gesetzlichen Ordnung ¹⁾." Ähnliche Gedankengänge finden wir in den ersten beiden Olynthischen Reden. Außerdem meint er, daß allein die Demokratie dem Frieden diene ²⁾. Denn der König dürste nach Ruhm, während das Volk Ruhe und Frieden wünsche. Daraus ersehen wir, wie sehr sich der Geist der athenischen Demokratie seit dem Ende des Peloponnesischen Krieges gewandelt hatte. Die ruhmstüchtige Volksherrschaft, die auf Beherrschung der griechischen Welt ausgegangen war, zog sich nun müde auf ihren engen Raum zurück. Nicht mehr Angriff, sondern Abwehr gegenüber den Hegemoniebestrebungen Makedoniens war ihre Parole. So verteidigte Demosthenes, indem er zähe und mutig, wengleich hoffnungslos die Freiheit Athens zu retten versuchte, nicht nur die demokratische Staatsform als solche, sondern auch, ja vor allem die politische Unabhängigkeit seiner Polis.

2. Die sophistische Naturrechtslehre.

Schon Pythagoras hat, wie wir gehört haben, die staatliche Ordnung mit der kosmischen Harmonie verglichen. Er kennt also bereits eine doppelte Normenordnung: das staatliche Recht und die kosmische Gerechtigkeit. Doch besteht zwischen beiden noch keine Spannung, da Pythagoras im staatlichen Recht einen Niederschlag der kosmischen Ordnung erblickt. Daher enthält diese Lehre zwar schon den Keim der Naturrechtstheorie, zur vollen Entfaltung kommt sie aber erst, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob und inwieweit beide Ordnungen miteinander übereinstimmen. Diese Frage kann aber erst entstehen, wenn das staatliche Recht nicht mehr als unerschütterlich angesehen, sondern in Kritik gezogen wird. Eine solche Kritik *einzelner* Staatsakte fanden wir bereits bei Aischylos und Sophokles. Zu einer *grundsätzlichen* Kritik des positiven Rechts dringt aber erst die sophistische Naturrechtslehre vor. Denn erst seit der Sophistik wurde das Bedürfnis empfunden, alles Bestehende auf seine Gründe hin zu untersuchen. Aristophanes legt daher in seinen „Fröschen“ dem Dichter der Aufklärung Euripides die kritische Fragestellung: „Warum? Wozu? Wer? Wo? Wie? Was?“ in den Mund. Dieser kritische Geist ergriff auch die Rechts- und Staatslehre. Er führt sie dazu, nach einem Maßstab zu suchen, an dem das positive Recht auf seine Richtigkeit hin geprüft werden kann. Als dieser Maßstab wird die „Natur“ (Physis) angesehen. Man nennt daher das auf der „Natur“ beruhende Recht das Naturrecht, das dem staatlichen Recht (Nomos oder Thesis) gegenübergestellt wird. Diese Antithese Physis-Nomos beherrscht seit der Sophistik die griechische Rechtslehre. Diese Lehre hängt innig

¹⁾ VI/25.

²⁾ XV/12.

mit der Frage zusammen, vor die sich die damalige Kultur gestellt sah, ob sie „natürlich“ und daher unverbrüchlich und allgemein verbindlich sei oder ob sie nur ein Erzeugnis der Konvention bilde. Diese kritische Frage hat erstmalig die Sophistik aufgeworfen und dahin beantwortet, daß die ganze Kultur einschließlich des Rechts ort- und zeitbedingt sei¹⁾.

Innerhalb der griechischen Naturrechtsschulen müssen aber zwei Grundrichtungen unterschieden werden: die eine will den bereits irgendwie angezweifeltten Wert des staatlichen Rechts dadurch gegen alle Angriffe sichern, daß es dieses im „Naturrecht“ verankert. Wir nennen sie die (das positive Recht) *rechtfertigende* Naturrechtslehre. Hingegen will die andere Richtung der Naturrechtslehre das staatliche Recht überhaupt oder ein bestimmtes staatliches Recht entwerten oder in seinem Werte dadurch herabsetzen, daß es die staatlichen Vorschriften als solche oder bestimmte staatliche Vorschriften als naturrechtswidrig hinstellt. Dabei handelt es sich also um eine *revolutionäre* Naturrechtslehre²⁾.

Die Naturrechtslehre deckt sich aber keineswegs mit der Sophistik, da angesehene Männer dieses Kreises weder die damals bestandene Ordnung der Volksherrschaft als naturrechtswidrig, noch auch als der „Natur“ entsprechend erklärt haben. So rechtfertigt Protagoras die Volksherrschaft nicht durch den Hinweis, daß sie der als Normenordnung vorgestellten „Natur“ gemäß sei, sondern er leitet sie aus dem allgemeinen Rechtsbewußtsein ab, das mit dem Gesetz des Volksstaates in gar keinen Gegensatz kommen kann, da dieses nur eine Formulierung des Rechtsbewußtseins der Volksgemeinschaft bildet. Ja die *rechtfertigende* Naturrechtslehre wird überhaupt noch nicht von der Sophistik, sondern erst von der sokratisch-platonisch-aristotelischen Staatslehre vertreten.

Die sophistische Naturrechtslehre gabelt sich in drei Hauptströmungen. Zwar sind alle ihre Anhänger Vertreter der *revolutionären* Naturrechtslehre, da sie alle dem positiven Recht ein höheres und besseres „Naturrecht“ gegenüberstellen; sie gehen aber insofern aus-

¹⁾ Zeller, a. a. O., I/2, S. 1293. Hingegen kann ich der Ansicht Nietzsches nicht beipflichten, daß die Sophisten auch die Mehrheit (die lokale Bedingtheit) der moralischen Werte nebeneinander behauptet hätten (Wille zur Macht Nr. 428). Ganz im Gegenteil haben sie den verschiedenen positiven Rechtsordnungen und Sitten das „eine“ Naturrecht gegenübergestellt. Nur Protagoras, der kein Vertreter der Naturrechtslehre war, hat auch die Mehrheit der moralischen Vorstellungen angenommen, da er absolute Werte überhaupt geleugnet hat.

²⁾ Es ist das Verdienst von Kelsen diese beiden Arten der Naturrechtslehre herausgearbeitet zu haben. Vgl. darüber den Vortrag in der Kant-Gesellschaft „Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus“ (1928). Vgl. auch Eckstein, Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung (1926), S. 16 ff.

einander, als die einen die Naturrechtswidrigkeit der Volksherrschaft behaupten, während andere dem positiven Recht der Einzelstaaten ein panhellenisches oder kosmopolitisches Idealrecht gegenüberstellen¹⁾.

Die Auffassung der ersten Gruppe kann als die Naturrechtslehre des angeblichen „Rechts des Stärkeren“ bezeichnet werden. Sie geht auf einen Altersgenossen des Protagoras, Gorgias aus Leontinoi in Sizilien (483—375) zurück, der die Auffassung vertritt, es sei ein Naturgesetz, „daß nicht das Stärkere vom Schwächeren gehindert, sondern das Schwächere vom Stärkeren beherrscht und geführt werde, daß das Stärkere vorgebe und das Schwächere folge²⁾.“ Diese Lehre wurde dann von seinem Schüler Kallikles weiter entwickelt, dessen Ansichten uns Platon in seinem Dialoge Gorgias (37. bis 73. Kap.) übermitteln hat³⁾. Kallikles kritisiert die Volksherrschaft, da sie alle Bürger gleich behandle, obgleich zwischen ihnen große natürliche Unterschiede bestünden. Diese Gleichberechtigung der Starken und Schwachen, Edlen und Schlechten, Tüchtigen und Untüchtigen sei „unnatürlich“. In Wahrheit sei die Gleichberechtigung aller eine Unterdrückung der wenigen tüchtigen Bürger zu Gunsten des großen Haufens der Untüchtigen. „Wir verbilden die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Kindheit auf, wir zählen sie wie die Löwen durch allerhand Zauberweisen und Beschwichtigungsworte, Sklavensinn flößen wir ihnen ein mit dem Gerede von Gleichheit, auf der beruhen soll, was gerecht und schön und schicklich ist. Aber es muß nur ein Mann kommen, der die nötige Krafftatur besitzt, dann schüttelt er alle diese Fesseln ab, zerbricht sie, befreit sich, tritt unsere papierenen Gesetze, alle ihre Beschönigungen und Beschwichtigungen und alle konventionellen Naturwidrigkeiten mit Füßen, reckt sich in die Höhe, und er, der unser Sklave war, steht da als unser Herr. Das ist der Sonnenaufgang des Naturrechts“ (Gorgias, 39. Kap.)⁴⁾ So sehen wir, daß Kallikles die „papierenen Gesetze“ der Volksherrschaft am Maßstabe des angeblichen

¹⁾ Nestle, a. a. O., S. 315 f.

²⁾ Darüber vor allem Menzel, Kallikles, Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren (1922).

³⁾ Daran ersieht man, daß schon bei den Sophisten eine Spannung zwischen *Sein* und *Sollen* besteht. Die Ansicht von Alf Ross, Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis (1933), S. 232 ff. und 323, ursprünglich sei das Naturrecht als Sein aufgefaßt worden und erst später in der Vernunftrechtslehre als Sollen, erscheint mir daher nicht überzeugend. Erst bei Aristoteles wird das Naturrecht aus der *Tendenz des Seins* von der im Keime angelegten Möglichkeit (*δύναμις*) zur entfalteten Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) abgeleitet, wie Ross richtig ausführt. Wir werden darauf noch später S. 121 und 137 ff. zurückkommen.

⁴⁾ In der Übersetzung von Wilamowitz-Moellendorf, Platon, I, S. 217.

„Naturrechts des Stärkeren“ bewertet und verurteilt. Da er das positive Recht an der „Natur“ mißt, liegt auch seiner Lehre die Antithese „Physis-Nomos“ zu Grunde. Er ist daher zweifellos, allen Einwendungen zum Trotz, als ein Anhänger der Naturrechtslehre anzusehen. Doch handelt es sich dabei um eine *verzerrte* Naturrechtsauffassung, da sie die im Wesentlichen *gleichartige*, geistige und soziale Natur des Menschen verkennt. Diese Lehre des Kallikles war aber auch praktisch gefährlich, da sie keineswegs eine bloße Spekulation gewesen war. Sie klingt vielmehr wie eine Fanfare des oligarchischen Staatsstreiches von 404. Daher haben einzelne Schriftsteller vermutet, daß sich hinter der Maske des Kallikles die Gestalt des Oligarchenhäuptlings Kritias verbirgt ¹⁾.

Eine ganz andere, wesentlich harmlosere Richtung der Naturrechtslehre vertritt der erste dorische Sophist: Hippias aus Elis, der nach dem Zeugnisse des platonischen Dialogs „Protagoras“ in einer Ansprache an seine griechischen Freunde folgendes ausgeführt hat: „Ihr Männer, die ihr beisammen seid, ich halte uns alle für verwandt und zueinandergehörig und für Mitbürger, und zwar von Natur, nicht durch Gesetz; denn das Ähnliche ist mit dem Ähnlichen von Natur verwandt, das Gesetz dagegen, dieser Tyrann der Menschen, erzwingt vieles wider die Natur“ (24. Kap.). Auch Hippias mißt also das positive Recht an der „Natur“ und meint, daß viele staatliche Vorschriften naturrechtswidrig seien. Doch wendet er sich nicht wie Kallikles gegen die Unterdrückung der Starken durch das Gesetz, sondern gegen die rechtlichen Verschiedenheiten in den einzelnen griechischen Staaten. Daraus darf aber nicht der Schluß gezogen werden, daß schon diese Naturrechtslehre eine Richtung ins Kosmopolitische aufweise ²⁾. Denn Hippias wendet sich in dieser im Hause eines vornehmen Atheners vor Griechen gehaltenen Rede ausschließlich an die „weisesten Männer ganz Griechenlands“. Er ist daher ein Vertreter der *panhellenischen* Naturrechtslehre anzusehen.

Über Hippias erfahren wir ferner aus Xenophon (Memorabilien IV, 4), daß er die von Sokrates vorgenommene Gleichstellung des Gerechten (*δικαιον*) mit dem Gesetzmäßigen (*νόμιμον*) abgelehnt und den staatlichen Gesetzen die „Agraphoi Nomoi“ gegenübergestellt habe, die bei ihm mit dem Naturrecht zusammenfallen. Diese „ungeschriebenen Gesetze“ unterscheiden sich nach ihm von den staat-

¹⁾ So Jaeger, Paideia, I, S. 410: „Man denkt sogleich an Kritias, den skrupellosen Führer der Reaktion . . . vielleicht hat er oder ein Gesinnungsgenosse dem Bild des Kallikles, der ein fingierter Name ist, gewisse Porträtzüge geliehen.“ Dagegen K. Hildebrandt, Platon, Der Kampf des Geistes um die Macht (1933), S. 128. *Dieser* Naturrechtslehre und damit auch den durch sie verhüllten Staatsstreichbestrebungen der oligarchischen Reaktion ist Platon in seinem „Gorgias“ entgegengetreten. Darüber S. 71.

²⁾ Das behauptet irrigerweise Menzel, Beiträge zur Geschichte der Staatslehre (1929), S. 240.

lichen Gesetzen dadurch, daß die ungeschriebenen Gesetze die Strafe in sich schließen, während die Übertretungen der staatlichen Gesetze nur gesühnt werden können, wenn der Täter entdeckt wird. Als ein ungeschriebenes Gesetz wird z. B. das Inzestverbot angesehen, dessen Verletzung eine degenerierte Nachkommenschaft zur Folge hat.

Auch der Sophist Antiphon behauptet, daß das positive Recht vielfach mit der „Natur“ im Widerspruch stehe, da das von Natur Zuträgliche lebensfördernd sei, während uns die Gesetze oft wider-natürliche Fesseln auferlegen. Doch geht Antiphon insoweit über Hippias hinaus, als er auch den Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren ablehnt: „Atmen wir doch alle durch Mund und Nase in die Luft aus und essen wir doch alle mit den Händen.“ Daher „sind wir von Natur alle in jeder Hinsicht in unserem Wesen gleich“¹⁾. Die Naturrechtslehre des Antiphon trägt also bereits *kosmopolitische* Züge.

Dasselbe gilt für die Lehre der Sophisten Lykophon und Alkidamas, von denen der erste alle Standesunterschiede bekämpft²⁾, während der zweite auch die Sklaverei als naturrechtswidrig ablehnt³⁾. Auch diese Auffassungen sind ein Ausdruck der sich anbahnenden *kosmopolitischen* Naturrechtslehre, die dann in der Philosophie der Stoa zur vollen Entfaltung gekommen ist. Lykophon scheint auch als erster die Auffassung vertreten zu haben, daß das Gesetz ein bloßer Vertrag sei, worüber uns Aristoteles in seiner Politik (III/9) berichtet. Ähnlich meint Glaukon, nach dem Zeugnisse der „Politeia“ Platons (II/3,259), daß der Staat auf einem Verträge der Bürger beruhe „weder Unrecht zu tun noch zu dulden“. Die *Lehre vom Staatsvertrag* reicht daher bis auf die sophistische Naturrechtslehre zurück.

Rückblickend können wir sagen, daß die sophistische Naturrechtslehre an die bestehenden positiven Rechtsordnungen der griechischen Stadtstaaten den Maßstab eines Idealrechts angelegt hat, das von ihnen als der „Natur“ entsprechend empfunden wurde. Doch stimmen die einzelnen Schriftsteller darin nicht überein, welche Normen aus der „Natur“ abgeleitet werden können. Vielmehr hat jeder Schriftsteller das als der „Natur“ gemäß erklärt, was seinem rechtlichen Ideale entsprechen hat. Dadurch wurden aber die Begriffe „Naturrecht“ und „Idealrecht“ in verhängnisvoller Weise vermengt und vermischt, was schließlich im 20. Jahrhundert dazu geführt hat, das Naturrecht als bloßes Wunschrecht zu betrachten. Obgleich es also das zweifellose Verdienst der Sophistik ist, das Problem des Naturrechts aufgeworfen zu haben, so trifft sie doch zugleich der Vorwurf, den Begriff des Naturrechts nicht näher geklärt und mit dem des Idealrechts verwechselt zu haben. Es gelten daher besonders für die sophistischen

¹⁾ Nestle, a. a. O., S. 377 f.

²⁾ Dortselbst, S. 372 ff.

³⁾ Ebendort, S. 344 ff. Dazu Aristoteles, Politik, I, 3. Kap.

Naturrechtslehren die geistvollen Bemerkungen, die Nietzsche auf die stoische Naturrechtslehre gemünzt hat: „Indem Ihr entzückt den Kanon eures Gesetzes aus der Natur zu lesen vorgebt, wollt Ihr etwas Umgekehrtes, Ihr wunderlichen Schauspieler und Selbstbetrüger! Euer Stolz will der Natur, sogar der Natur, Eure Moral, Euer Ideal vorschreiben und einverleiben . . . ¹⁾“.

3. Die Machtstaatslehre.

Während die sophistische Naturrechtslehre neue Maßstäbe eingeführt hat, um an ihnen die politische Wirklichkeit bewerten zu können, schaltet der große Historiker Thukydides den Wert aus der Betrachtung des Staates überhaupt aus. Diese neue Methode wendet er vor allem bei der geschichtlichen Darstellung an. Im Rahmen seiner „Geschichte des Peloponnesischen Krieges“ hat er aber auch die *Grundlinien einer Machtstaatslehre* entworfen, die eine ferne Verwandtschaft mit der Lehre Heraklits aufweisen.

Für Thukydides ist der Staat eine *wertfreie Macht*. Den Kerngedanken *dieser* Lehre entwickelt er in verschiedenen Gesprächen, die zwischen den Vertretern Athens und denen anderer Staaten geführt werden. So bemerken die Athener schon vor Ausbruch des Krieges gegenüber Sparta, es sei von jeher so gewesen, daß sich der Schwächere von dem Mächtigeren habe Gesetze vorschreiben lassen müssen (I/76), weshalb der Schwächere dem Stärkeren nachgeben müsse (I/77). Von derselben Auffassung ist die Äußerung des Themistokles getragen, daß eine Gleichheit von Rechten ohne ein Gleichgewicht an Macht unmöglich sei (I/91). Den Höhepunkt dieser Lehre bildet das Gespräch der Athener mit den Meliern, in dem diese auf die Grundsätze der „natürlichen Billigkeit“ pochen, während die Athener betonen, daß jedes Recht entweder auf einer *überlegenen Macht* oder aber auf einem *Gleichgewicht der Kräfte* beruhe. Recht sei also nur unter Personen möglich, die sich in der gleichen Machtlage befinden; wer hingegen „eine überlegene Macht besitzt, geht soweit als er kann und der Schwächere muß sich darein fügen“ (V/89). Selbst die Melier gründen die Grundsätze der Billigkeit nicht auf sittliche Erwägungen, sondern auf „die allgemeinen Vorteile der menschlichen Gesellschaft“ (V/90). Später allerdings berufen sie sich darauf, daß sie die Götter gegen einen ungerechten Angriff schützen werden (V/104), worauf die Athener kühl erwidern, daß auch die Götter über alle jene gebieten, „denen sie an Macht überlegen sind“. Dann fahren sie fort: „Nach diesem Gesetze richten auch wir uns, ein Gesetz, das wir weder zuerst aufgestellt, noch zum erstenmal seit dessen Bestand angewendet ha-

¹⁾ Jenseits von Gut und Böse, I/9. Darüber auch Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, I, 3. Aufl. (1925), S. 285.

ben, sondern das wir bereits vorgefunden haben und auch unseren Nachkommen vererben werden“ (V/105).

Doch hat Thukydides den Machtstaatsgedanken nur im Verhältnis von Staat zu Staat näher ausgeführt. Ja an zwei Stellen läßt er sowohl die Athener, wie die Spartaner zwischen der Innen- und der Außenpolitik unterscheiden. Dort finden wir im Umgange der Bürger untereinander Treuherzigkeit und die Beobachtung der Landesgebräuche, hier hingegen herrscht allein der Wille zur Macht, sodaß sich im Staate Recht und Macht zu einer lebendigen Einheit zu verweben scheinen (III/37 und V/105). Bei der Beschreibung des grausamen und unerbittlichen Bürgerkrieges von Kerkyra meint aber Thukydides, „daß der Mensch, so wie er von Natur beschaffen ist, nicht Herr seinen Leidenschaften sei, sodaß er sich durch den Begriff der Gerechtigkeit nicht in Schranken halten lasse und keinen über sich dulden wolle“ (III/84). In Friedenszeiten und im Wohlstande pflegt man allerdings „nach besseren Grundsätzen“ zu verfahren. Aber im Kriege und in der Not schwinden diese Grundsätze dahin (III/82).

Die sich daraus ergebende Folgerung, daß der Staat auch nach innen hin nur eine willkürliche Macht sei, hat aber erst Thrasymachos gezogen. Ausdrücklich lehrt er — nach dem Berichte Platons in der „Politeia“, I/12. 339 — daß „das dem Stärkeren Dienliche“ Recht sei. Denn jede Regierung gibt die ihr dienlichen Gesetze: „die Demokratie demokratische, die Tyrannis tyrannische und so fort, und dann erklären sie, daß dies für die Beherrschten gerecht sei: nämlich das den Gesetzgebern Dienliche; sie bestrafen den Übertreter als gesetzlos und ungerecht. Daher behaupte ich, daß in allen Staaten das Nämliche als gerecht gilt, nämlich das, was den Machthabern dient.“ Thrasymachos scheint also bereits ein Vertreter des Rechtspositivismus gewesen zu sein ¹⁾.

So tritt uns bei Thukydides und Thrasymachos ein Rechtsbild gegenüber, das von allen sittlichen Vorstellungen entleert ist. Mit dem entseelten Recht fällt aber auch der sittliche Kosmos. Selbst die Gottheit sinkt zu einer Personifikation der bloßen Macht herab. Gleichwohl ist auch das Rechtsbild des Thukydides in einer höheren Ordnung fundiert. Diese ist aber keine sittliche Weltordnung, sondern die Notwendigkeit (Ananke), die im Gesetz von Ursache und Wirkung ihren Ausdruck findet. Daraus ersehen wir, daß diese Lehre erstmalig den Versuch macht, den Staat als bloßes *Machtgebilde* zu erfassen und die sozialen Erscheinungen und Bewegungen nach den Gesetzen des *mechanistischen Weltbildes* zu erklären. Sie wendet also die Theorie Demokrits, nach der in der Natur alles nach einer ehernen Notwendigkeit vor sich geht, auf das Gemeinschaftsleben an.

¹⁾ Vgl. dazu S. 22, 137 ff. und 158.

4. Kritik der unmittelbaren Demokratie.

Dem wahren Volksführer Perikles stellt Thukydides in seiner „Geschichte des Peloponnesischen Krieges“ seine Nachfolger gegenüber, die die Masse nicht überragt haben. Da sie aber dennoch führen wollten, opferten sie „die öffentlichen Angelegenheiten ihrer Begierde auf, um sich dem Volk gefällig zu erweisen“. Aus diesem Grunde wurden von ihnen eine Menge von Staatsfehlern gemacht (II/65). Wir ersehen daraus, daß sich bereits bei Thukydides eine Kritik der damaligen Demokratie zu regen beginnt, die dann bei Platon zum mächtigen Strome anschwillt.

Aber auch aus dem demokratischen Lager selbst vernehmen wir verschiedene kritische Stimmen. So wirft nach dem Berichte des Thukydides schon Kleon dem Volke vor, daß es sich durch glänzende Reden hinters Licht führen lasse. „Ihr seid beständig Sklaven des Außerordentlichen und Abenteuerlichen“, ruft er der athenischen Volksversammlung zu. Er sagt ihr ferner: „Wir lassen uns vom Kitzel der Ohren hinreißen und gleichen mehr neugierigen Zuhörern eines Sophisten als Leuten, die über Staatsangelegenheiten beraten sollen“ (II/38). Ebenso bemerkt Diototos, daß sich das Volk gern einen Dunst vormachen lasse, sodaß selbst seine besten Ratgeber „unter einer falschen Maske den Beifall suchen müssen, um ihre Anträge durchzubringen“ (III/43). Noch interessanter ist aber, daß er gegenüber Kleon, der seine Meinungsgegner durch Verleumdungen einzuschüchtern versucht hat, betont, daß eine Demokratie nur bei *freier Diskussion* gedeihen könne. Daher dürfe „ein rechtschaffener Bürger seinen Gegner nicht mit Drohungen mundtot machen, sondern müsse unter Anerkennung gleicher Redefreiheit für beide Teile die Zuhörer von der Richtigkeit seiner Rede zu überzeugen versuchen“ (III/42). Dieser Bericht zeigt uns, daß bereits damals eine Erscheinung beobachtet wurde, die Wells die „*Sabotage des Endzieles durch die Mittel*“ nennt. Denn man zerstört die Grundlagen des Volksstaates, wenn man die Redefreiheit, die eine seiner wesentlichsten Voraussetzungen bildet, untergräbt.

Schon diese Ausführungen beweisen uns, daß sich die unmittelbare Demokratie Griechenlands von zwei Gefahren bedroht sah: dem *Scheinführertum* (Demagogie) auf der einen und der *Massenpsychose* auf der anderen Seite. Diese Mängel wurden später, wie wir noch sehen werden, von Platon kritisiert, aber schon vorher von Aristophanes in seinen Komödien beleuchtet und zugleich ins Grotteske übersteigert. So bilden diese Lustspiele zwar keine historische Quelle, sind aber für die Erkenntnis der damaligen Zustände gleichwohl bedeutsam, da ihnen ein wahrer Kern zugrundeliegt.

Außer ihnen haben sich Isokrates (436—338), sowie sein politischer Gegner Demosthenes (384—322) mit den Problemen der unmittelbaren Demokratie kritisch auseinandergesetzt. Insbeson-

dere haben sie mit dem Probleme von *Führer und Masse* gerungen, das in Athen seit der Herausbildung eines städtischen Proletariats¹⁾ eine große Aktualität erlangt hatte. Diesem Problem lag folgender Tatbestand²⁾ zugrunde: Da die Masse unfähig war, sich selbst zu regieren, brauchte sie politische Führer. Als solche setzten sich aber in der nachperikleischen Zeit regelmäßig nur jene Redner durch, die es am besten verstanden haben, der Eitelkeit der Masse zu schmeicheln und ihre Gefühle zu lenken, während der Demos den Mahnern und Warnern mit Mißtrauen begegnete³⁾. Ja sie wurden oft in der Volksversammlung niedergeschrien und von der Rednerbühne herabgeschleift⁴⁾, sodaß von einer sachlichen Aussprache keine Rede war⁵⁾. Auf diese Weise wurde aber die Masse zum Wachs in den Händen der Demagogen, wodurch die Volkssouveränität praktisch aufgehoben wurde. Isokrates sagt daher, daß die Demagogen aus scheinbaren Dienern der Polis zu Vorstehern des Staates (*προστάτας τῆς πόλεως*) werden⁶⁾. Diese Macht nennt er in seiner Friedensrede die „Herrschaft auf der Rednerbühne“ (*ἑνναστυία ἐπὶ τοῦ βήματος*). Ebenso wirft Demosthenes seinen Gegnern vor, daß sie das Volk zu einer Dienerrolle herabgedrückt hätten⁷⁾.

Als einen weiteren Fehler dieser entarteten attischen Demokratie geißelt Demosthenes, ebenso wie Isokrates, die Tatsache, daß sogar die Volksgerichte Verleumdungen zugänglich gewesen seien und oft Unschuldige zu Vermögenskonfiskationen aus dem alleinigen Grunde verurteilt haben, um die leeren Staatskassen wieder aufzufüllen, aus denen der Richtersold bezahlt werden konnte⁸⁾. Dadurch wurde aber die Herrschaft des Gesetzes durch die *Willkürherrschaft* ersetzt.

1) Darüber Pöhlmann, a. a. O., I, S. 251 ff.

2) Pöhlmann, Isokrates und das Problem der Demokratie (Sitzungsberichte der königl. bayrischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. Jahrgang 1913).

3) Isokrates, *Symmach.* 13 ff.

4) Demosthenes, III/32; XIX/23.

5) Demosthenes, IX/3; X/29.

6) Isokrates, *Panath.*, 15; Aristophanes, *Ritter*, V/1110 ff.:

„Wohl ist dir o Volk bestellt
Die höchste Macht der Welt

.
Doch läßt du dich leicht führen,
Vom Hätscheln dich rühren leicht.
Die Redner die stierst du an,
Dein Witz er spazieret dann,
Wie du dasitz in die Wolken.“

7) Demosthenes, III/30 f.; XXII/31 ff.

8) Demosthenes, XX/166; Isokrates, *Antidosis*, 301 ff. Ebenso läßt Aristophanes einen Anwalt zu den Geschworenen in den „Rittern“, 1339 f. sagen: „Ihr habt, o Richter, nicht das liebe Brot,

Wenn in diesem Prozeß nicht auf schuldig wird erkannt.“

Isokrates hat sich aber nicht auf diese negative Kritik der Volksherrschaft beschränkt, sondern hat auch *Reformvorschläge* gemacht. In seinen Schriften „Panathenaios“ und „Areopagitika“ meint er, das Volk solle nicht alle Staatsangelegenheiten selbst erledigen, sondern bloß Vertrauensmänner wählen, die die Regierung führen, der Volksversammlung aber verantwortlich sein sollten¹⁾. Isokrates trat also für die Umwandlung der unmittelbaren Demokratie in eine Gestalt ein, die sich der *mittelbaren* Demokratie annähert.

Für die damaligen Zustände waren aber nicht nur die Demagogen, sondern ebensowohl die Gegner der Demokratie verantwortlich, die sich in geheimen Klubs (Hetairoi) mit dem Ziele zusammenschlossen, um die Volksherrschaft durch List und Gewalt zu stürzen. Thukydides gibt uns einen interessanten Einblick in die Tätigkeit solcher Geheimklubs, die den oligarchischen Staatsstreich von 411 in Szene gesetzt haben²⁾. Diese hinter den Kulissen agierenden Klubs waren also bereits *anonyme politische Mächte*, die für die Volksherrschaft eine ständige Gefahr gebildet haben.

Durch diese Vorgänge wurde der *Gemeinschaftsgeist*, der Athen stark gemacht hatte, vollkommen zersetzt. Der Staat zerfiel tatsächlich in zwei sich gegenseitig bis aufs Messer befehdende Gruppen. Auch in den anderen Poleis tobte der Parteienstreit, in dem eine Umwertung aller Werte eintrat. Die haarscharf sezierende und nüchterne Schilderung des Thukydides hat dieses erschütternde Bild für alle Zeiten festgehalten, zugleich aber gezeigt, daß der Kampf der Parteien durch von beiden Seiten herbeigerufene fremde Mächte oft in einen blutigen und unerbittlichen Bürgerkrieg ausgeartet ist³⁾.

Diese Darstellung mußte vorausgeschickt werden, um die nun folgende klassische Staatslehre verstehen zu können, da sie uns erst den Boden zeigt, auf dem diese Lehre entstehen konnte. Denn sie ist nicht die Frucht einer freien Spekulation, sondern das Ergebnis eines mühevollen Ringens mit den Problemen der damaligen politischen Wirklichkeit. Daraus darf aber nicht der Schluß gezogen werden, daß die klassische Staatslehre nur gestalten, nicht auch erkennen wollte; vielmehr wollte sie durch die Erforschung der Grundlagen des Staates die Wege zu seiner Erneuerung aufzeigen. Erkennen, um zu gestalten, war ihr Ziel.

¹⁾ Menzel, Beiträge zur Geschichte der Staatslehre, S. 184.

²⁾ Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges, VIII/65 f. Nach dem Berichte des Aristoteles (Politik V/9, 1310 a) schworen die Oligarchen in einigen Staaten: „Ich werde dem Demos feindlich gesinnt sein und ihm mit meinem Rate schaden, soviel ich kann.“

³⁾ Ebendort, III/82 f.

Die klassische Rechts- und Staatslehre.

1. Der Auftakt.

Die sophistische Naturrechtslehre hat die bis dahin grundsätzlich unbestrittene Geltung des positiven Rechts erstmalig in Frage gestellt. Daß diese Kritik von großer Wirkung war, zeigt uns mit besonderer Deutlichkeit ein Gespräch, das nach dem Berichte des Xenophon (Memorabilien I/2,40 ff.) Alkibiades mit seinem Onkel Perikles geführt hat. In ihm bemerkt Alkibiades, daß auch ein von der Volksversammlung beschlossenes Gesetz ein Willkürakt sei, wenn es der Minderheit von der Mehrheit auferlegt wurde, ohne sie vorher von der Richtigkeit der Anordnung überzeugt zu haben. Denn „alles, wozu einer den anderen zwingt, ohne ihn überredet zu haben, sei es, daß er es schriftlich festsetze, oder nicht, scheint mir — bemerkt Alkibiades — mehr Gewalt, als Gesetz zu sein“. Für Alkibiades, dem Perikles schließlich zustimmt, ist somit das echte Gesetz keine bloße Anordnung, sondern eine *vernünftige* Anordnung, der sich jedermann deshalb unterwerfen müsse, weil sie ein Ausdruck der Vernunft ist. Alkibiades leitet also die Kraft des Gesetzes nicht vom Willen der Volksmehrheit, sondern aus der *Vernunft* ab.

So sehen wir, daß das positive Recht erst vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt werden mußte, um sich gegen die revolutionäre Naturrechtslehre behaupten zu können. Da aber diese die „Natur“ als obersten Maßstab aller Wertungen eingeführt hat, war es nahe liegend, auch die Grundlage des positiven Rechts in der „Natur“ zu suchen. Einen solchen Versuch hat — soviel wir sehen — erstmalig der sogenannte *Anonymus Jamblichi*¹⁾ unternommen. Er schreibt darüber: „Da die Menschen von Natur nicht imstande sind, einzeln für sich zu leben, vielmehr den Naturgesetzen gehorchend, sich aneinandergeschlossen haben, da die ganze Lebensführung und die Mittel dazu unter dieser Voraussetzung von ihnen erdacht worden sind, ein Zusammenleben im gesetzlosen Zustand aber für sie undenkbar ist — denn größer ist der Nachteil, der ihnen in diesem Falle erwachse, verglichen mit jenem Einsiedlerleben —, so führten also aus diesen zwingenden Gründen das Recht und das Gesetz ihr königliches

¹⁾ Es handelt sich um eine aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges stammende Schrift eines unbekanntenen Autors, die Blass im 20. Kapitel des *Protreptikos* des Neuplatonikers Jamblichos entdeckt hat.

Szepter unter den Menschen, und unmöglich könnten sich beide ihrer Herrschaft entäußern, denn festgefügt ist dieses Verhältnis von der *Natur* ¹⁾.“ Der *Nomos* wird also hier nicht mehr als Gegensatz zur *Natur*, sondern als das Ergebnis der natürlichen Entwicklung der Menschen angesehen. Daher wird der *Nomos* nicht mehr als Tyrann, sondern als der rechtmäßige König der Menschen betrachtet ²⁾.

Der eigentliche Überwinder der sophistischen Naturrechtslehren war aber der als Sohn des Steinmetzen Sophroniskos 469 geborene Athener *Sokrates*, der ganz im Gegensatz zu den vielgereisten Sophisten seine Vaterstadt nur in Erfüllung seiner Bürgerpflicht als Soldat verlassen hat. Mit Sokrates geht die Führung der griechischen Rechts- und Staatslehre auf Athen selbst über, das, wie bereits bemerkt wurde, schon vorher zum Sammelpunkt der griechischen Geisteswelt geworden war.

Es ist überaus schwer, das Bild dieser eigenartigen Persönlichkeit zu zeichnen. Der spätere Staatsmann und Feldherr Alkibiades schildert ihn im platonischen Dialoge „Symposion“ (Kap. 35/220) als einen Mann von überragender Kraft, innerer Ruhe und Selbstbeherrschung. Auf den Feldzügen erträgt er die größten Strapazen, ohne mit der Wimper zu zucken. Doch ist er aber keineswegs ein Asket. Bei den Gelagen gehört er immer zu den letzten Zechern, ohne aber jemals betrunken zu werden. Im Kriege ist er ein Muster an Tapferkeit, wie der Feldherr Laches, der Gefährte des Nikias im platonischen Dialoge „Laches“ bezeugt. Sokrates besitzt aber auch eine unerhörte Zivilcourage. Als nach der Schlacht bei Arginusai (406) die Feldherren ohne individuelles Verhör zum Tode verurteilt wurden, da sie die infolge eines Sturmes ins Meer gefallenen Matrosen nicht retten konnten, stimmt Sokrates als einziger gegen diese gesetzwidrige Verurteilung. Er trotzt aber auch den 30 Tyrannen, indem er sich weigert, einen gesetzwidrigen Befehl auszuführen, wie wir noch sehen werden.

Aristophanes hat in seinen „*Wolken*“, die erstmalig 423 aufgeführt wurden, Sokrates als Sophisten hinzustellen versucht. Dieser Mißdeutung ist aber Platon schon in seinem „*Protagoras*“ entgegengetreten, wo er diesem Sophistenführer Sokrates gegenüberstellt. Beide verfolgen allerdings das Ziel, die *Elite der Jugend* um sich zu sammeln, um auf diese Weise ein neues politisches Zentrum zu bilden, von dem aus der seit dem Tode des Perikles innerlich zersetzte Staat erneuert werden könnte. Protagoras aber bietet der Jugend nur seine Redekunst, ohne ein sachhaltiges Reformprogramm zu besitzen; Sokrates hingegen, der alle Gemeinschaftstugenden in seiner Person verkörpert, ist zugleich der Lehrer der politischen Areté. Ja alle seine Gespräche, die er auf dem Markt mit seinen Bürgern führt, sind nichts anderes als ein Aufruf zur Selbstbesinnung und eine Mahnung zur

¹⁾ Menzel, Beiträge zur Geschichte der Staatslehre, S. 162.

²⁾ Nestle, a. a. O., S. 162.

sittlichen Erhebung¹⁾. Das bedeutet das von ihm übernommene Delphische Orakel: Erkenne dich selbst (*γνώθι σαυτόν*). Die Tugend ist also für Sokrates lehrbar. Doch kann sie nicht, wie Protagoras meint, nach der Art einer Kunde erlernt, sondern nur durch die Methode der Selbstprüfung im kritischen Bewußtsein erfaßt werden. Von Sokrates ging daher, obgleich er sich niemals mit der Tagespolitik beschäftigt hat, eine politische Reformbewegung aus. Ja er ist der Ahnherr dieser später von Platon geführten neuen Politik.

Da Sokrates in allen seinen Reden zu einem klaren Denken und zur Herausarbeitung der Grundbegriffe auffordert, liegt die Gefahr nahe, ihn vor allem als einen Verstandesmenschen zu betrachten. Dabei wird aber übersehen, daß die tiefsten Kräfte seines Wesens irrationaler Natur waren. Sie flossen aus der ihn leitenden göttlichen Stimme, seinem „Daimonion“, das sein ganzes Wesen so durchleuchtet hat, daß auch andere davon ergriffen werden konnten. So sagt uns Alkibiades in dem schon erwähnten Dialoge „Symposion“ (Kap. 33/217): „Ob jemand die Götterbilder seines Innern gesehen hat, wenn er ernst und aufgeschlossen war, weiß ich nicht. Ich habe sie einmal gesehen und mir schienen sie so göttlich und golden zu sein und vollendet schön und wunderbar, daß ich glaubte, sogleich tun zu müssen, was Sokrates auch fordere“ (Kap. 32/215).

Über die sokratische Rechts- und Staatslehre berichtet uns Xenophon (Memorabilien IV/4, 12), daß Sokrates das Gerechte dem Gesetzlichen gleichgestellt habe²⁾. Doch verstand Sokrates unter den Gesetzen nicht nur die staatlichen Gesetze, die „Bürger nach getroffener Übereinkunft darüber niedergeschrieben haben, was man zu tun und zu meiden hat“, sondern auch die ungeschriebenen Gesetze (Agraphoi Nomoi), die auf einen übermenschlichen Gesetzgeber hinweisen, da ihre Verletzung mit natürlichen Strafen verknüpft sei, denen sich niemand entziehen könne. Als Beispiel solcher Gesetze werden aufgezählt: die Götter und die Eltern zu ehren, die Wohltaten zu erwidern, das Inzestverbot (Xenophon, Memorabilien IV/4, 19—24). Diese Darlegung zeigt uns jedenfalls, daß Sokrates die These der revolutionären Naturrechtslehre, die das Naturrecht dem positiven Recht gegenüberstellt, entschieden abgelehnt hat. Gleichwohl darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß Sokrates ein Vertreter des Rechtspositivismus gewesen sei. Denn er lehrt nicht, wie Thrasymachos, daß Recht das sei, was der Machthaber als Recht erklärt³⁾, sondern er behauptet, daß das „Gesetzliche“ (*τὸ νόμιμον*) gerecht sei. Der volle Sinn dieser Lehre wird uns aber erst klar, wenn wir sie im Zusammenhang mit der Verteidigungsrede des Sokrates vor dem Athener Volksgericht und in Verbindung mit seinem Gespräch mit Kriton nach

¹⁾ Heinrich Maier, Sokrates (1913); Burnet, Greek philosophy (1914); A. E. Taylor, Socrates (1932).

²⁾ „φημι γὰρ ἐχὼ τὸ νόμιμον δίκαιον εἶναι.“

³⁾ Darüber S. 56.

der Verurteilung betrachten, worüber uns die Apologie des Sokrates von Xenophon, sowie die platonischen Schriften „Apologie“, „Kriton“ und „Euthyphron“ Aufschluß geben¹⁾.

Um diese Dialoge verstehen zu können, müssen einige Bemerkungen über den Strafprozeß gegen Sokrates vorausgeschickt werden²⁾. Gegen Sokrates wurde im Jahre 399 von drei Athenern die Anklage³⁾ erhoben, er habe zwei Verbrechen begangen: das eine dadurch, daß er die von der Stadt verehrten Götter nicht verehrt und neue göttliche Dinge (*δαιμόνια*) eingeführt habe, das zweite, daß er die Jugend verdorben habe. Der Strafantrag lautete auf Tod. In seiner Verteidigungsrede vor Gericht weist Sokrates die Anklagepunkte zurück, ohne aber näher auf sie einzugehen. Nach der Xenophontischen Apologie bestreitet er nur die Behauptung der Anklage, daß er die Staatsgötter nicht verehere, da er doch an Festtagen auf öffentlichen Altären geopfert habe. Auch habe er keinen anderen als den Staatsgöttern geopfert, bei ihnen geschworen oder ihnen sonst Verehrung entgegengebracht. Der Hauptgedanke seiner Verteidigung geht aber dahin, daß er sich in allen Reden und Handlungen immer von seiner inneren Stimme, seinem „Daimonion“, habe leiten lassen. Ja, er bezeichnet sich in der platonischen Apologie als ein „Geschenk Gottes“, das von Gott der Stadt beigegeben wurde „wie der Lenker einem großen edlen Pferd, das infolge seiner Größe etwas schläfrig, eines ständigen Ansporns bedarf. Zu diesem Zwecke — sagt Sokrates — hat mich, wie ich glaube, der Gott der Stadt zugeteilt, damit ich unaufhörlich Euch wecke, ermuntere und tadle, indem ich jedem einzelnen den ganzen Tag und allenthalben zusetze“. Diese Tätigkeit sei ihm vom Gotte aufgetragen worden „durch Orakelsprüche, durch Träume und auf jede Weise, wie nur je göttliche Schickung dem Menschen eine Aufgabe übertragen hat“. Noch nie sei dem Staate ein größeres Gut zuteil geworden, als dieser Dienst, den er Gott leiste. Er könne demnach weder gottlos sein, noch die Jugend verdorben haben. Auch künftighin werde er seine Tätigkeit fortsetzen, solange er lebe, da er sonst dem Gotte ungehorsam sein würde. Er

¹⁾ Die Verwertung dieser grundlegenden Schriften vermissen wir in der sonst tiefbohrenden Abhandlung von Horváth, Die Gerechtigkeit des Sokrates und Plato, Zeitschrift für öffentliches Recht, X (1931), S. 258 ff.

²⁾ Darüber Menzel, Untersuchungen zum Sokrates-Prozeß, Sitzungsbericht der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. 145, II (1902), S. 64 ff., sowie Hellenika, Gesammelte Schriften (1938), S. 5 ff., ferner Rogers, The Socrates Problem (1933) u. Horváth, Der Rechtsstreit des Genius, Zeitschrift für öffentl. Recht, XXII (1942), S. 126.

³⁾ Die protokollierte und beschlossene Anklage lautet: „Sokrates begeht ein Verbrechen, indem er die Götter, welche der Staat verehrt, nicht verehrt, dagegen andere neue göttliche Dinge (*δαιμόνια*) einführt, er begeht ein Verbrechen, indem er die Jugend verdirbt. Strafantrag der Tod.“ Aus Menzel, Hellenika, S. 11.

wolle daher auch keinen Antrag auf Verbannung stellen. Da aber das Volksgericht bloß über die Anträge der Anklage und Verteidigung entscheiden konnte, durfte er diese Strafe nicht verhängen, obgleich es ihm vielleicht am liebsten gewesen wäre. Die Abstimmung über die Schuldfrage ergab 281 gegen 220 Stimmen, während daraufhin die Todesstrafe mit einer größeren Mehrheit ausgesprochen wurde.

Die ältere Lehre hat dieses Urteil als einen Justizmord angesehen. Demgegenüber betont die neuere Forschung, daß die damalige Rechtsordnung zwei Unrechtstatbestände gekannt hat, unter die das Verhalten des Sokrates subsumiert werden konnte: Das Verbrechen des „Asebie“ und der Erschütterung der elterlichen Autorität. Der Tatbestand beider Verbrechen war nicht näher umschrieben, doch verstand man unter „Asebie“ das Verbrechen des Religionsfrevels, das durch eine Kultverletzung begangen wurde. Da sich nun Sokrates ganz offen auf einen besonderen göttlichen Auftrag berufen hat, da er ferner — wie Platon im Dialoge „Euthyphron“ darlegt — die alten Mythen geleugnet und nur die Tugend als Frömmigkeit anerkannt hat, habe er den Tatbestand der Asebie gesetzt. Da er diese Lehre öffentlich, auch der Jugend gegenüber, vertreten hat, habe er auch die Autorität der an der Staatsreligion festhaltenden Eltern erschüttert.

Gleichwohl hatte der Prozeß einen politischen Hintergrund. Das ergibt sich schon daraus, daß Sokrates erst im siebzigsten Lebensjahr angeklagt wurde, während er in der perikleischen Zeit und auch späterhin ganz unangefochten seine Ansichten entwickeln konnte. Was aber der starke Volksstaat der Blütezeit ertragen konnte, empfand die nach dem Sturze der 30 Tyrannen restaurierte Demokratie als gefährlich. Sie hatte Angst vor einem neuen Umsturz und fürchtete, daß die Lehre des Sokrates einen solchen herbeiführen könnte, auch wenn er selbst niemals darauf hingearbeitet hat. Diese Angst wurde dadurch gesteigert, daß einige aristokratische Jünglinge den Bürger Sokrates umschwärmten, dessen Urkraft sie gewaltig angezogen hat, wie wir aus der Erzählung des Alkibiades in „Symposion“ ersehen. Außer ihm hat auch Kritias, eine Hauptfigur unter den „30 Tyrannen“ des Umsturzes von 404, zum Kreis des Sokrates gehört. Außerdem hat Sokrates die Einrichtung der Ämterbesetzung durch das Los öffentlich bekämpft und die Leitung des Staates durch Sachverständige gefordert (Gorgias, 454 u. 459). Ferner hat er die Jünglinge angespornt, nicht nur reden zu lernen, sondern sich auch *Fachkenntnisse* zu erwerben¹⁾. Zutreffend weisen daher Menzel und Horváth übereinstimmend darauf hin, daß die Ankläger in erster Linie das Ziel verfolgt haben, die Lehrtätigkeit des Sokrates für die Zukunft zu verhindern. Daher wären sie zufrieden gewesen, wenn Sokrates Athen noch vor Durchführung des Prozesses verlassen oder vor Gericht den Antrag auf Verbannung gestellt hätte. Das sind vermutlich die

¹⁾ Xenophon, Memorabilien, III/1, 3, 5.

Gründe, die den Hauptvertreter der Anklage Anytos, der zur Zeit des Prozesses Stratege war, bewogen haben, Sokrates vor Gericht zu stellen, während persönliche Motive der Ankläger nicht nachweisbar sind¹⁾).

Der Prozeß Sokrates war daher viel mehr als ein Racheakt oder ein Strafverfahren gegen eine einzelne, als sozialschädlich angesehene Person. Er bedeutet den Zusammenprall zweier Weltanschauungen²⁾. Gegen die alte, innerlich ausgelaugte Staatsreligion, die die restaurierte, bürgerliche Demokratie vergeblich wieder zu beleben versuchte, erhob sich der Geist des Sokrates, der zwar noch keine ausgebaute neue Lehre vertreten, wohl aber seine Mitbürger zur Selbstbesinnung und zur Kritik aufgerüttelt hat. Er fühlte sich dazu berechtigt durch das Delphische Orakel, das ihn als den weisesten Mann verkündet hatte, sowie durch seine innere Stimme, die er als eine göttliche, ihm allein zuteil gewordene Offenbarung angesehen hat. Dadurch mußte er in einen unlösbaren Konflikt mit der offiziellen Auffassung hineingeraten, die den Verkehr mit den Göttern den Organen des Staatskultus vorbehalten hat. Daher richtet sich der Haß Platons nicht so sehr gegen die vermutlich gutgläubigen Ankläger, als gegen den beamteten Wahrsager Euthyphron, in dessen Person Platon in dem gleichnamigen, offenbar frei erfundenen Dialoge seine ganze Zunft angreift. Obwohl dieser Sokrates wohlwollend auf die Schultern klopfen möchte, in dem er eine Art von Berufskollegen zu erblicken glaubt, da auch Sokrates mit den Göttern in Verbindung stehe, gießt Platon seinen ganzen Spott über Euthyphron durch den Nachweis, daß er trotz seines Amtes keine Ahnung vom Wesen der Frömmigkeit habe. Denn diese bestehe nicht, wie Euthyphron meint, im äußeren Beten und Opfern, sondern in der Erkenntnis und im Wirken des Guten. Um zu wissen, was den Göttern lieb sei, müsse man daher zuerst wissen, was gerecht und fromm ist. Dieses Wissen besitze aber nicht die rückständige Zunft der Mantiker, sondern allein Sokrates.

Aus dieser Darstellung ersehen wir, daß sich im Geiste des Sokrates eine ganz neue Auffassung vom Wesen der Religion Bahn bricht. Der sich in äußerlichen Kulthandlungen erschöpfenden Staatsreligion stellt er den Gottesdienst in reiner Gesinnung und in Werken der Gerechtigkeit gegenüber. Gleichwohl hat er sich niemals geweigert, den Staatsgöttern Opfer darzubringen. Er sah darin nur nicht das Entscheidende. Ebensowenig hat er anderen als den Staatsgöttern kultisch gehuldigt. Da nun aber — wie Menzel dargetan hat³⁾

¹⁾ Ebenso Menzel, Untersuchungen zum Sokratesprozeß, a. a. O.; Barker, Greek Political theory. Plato and his predecessors (1918), S. 93 ff.; Horváth, Der Rechtsstreit des Genius, a. a. O., S. 151 (und die dort angeführten Schriften).

²⁾ Richtig Horváth, ebendort S. 151 und 161.

³⁾ Hellenika, a. a. O., S. 22 ff.

— das Verbrechen der „Asebie“ nur durch eine Verletzung der *Kultus*-Vorschriften begangen werden konnte, nicht aber durch die Aufstellung oder Leugnung von Glaubenssätzen, die die alte Religion gar nicht gekannt hat, erweist sich das Urteil gegen Sokrates allen Einwendungen zum Trotz, nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich doch als ein *Fehlurteil*. Denn es unterstellt der Asebie einen ihr innerlich fremden Sachverhalt. Die Anklage war aber advokatisch überaus geschickt formuliert, da sie den neuen Fall in eine archaische Formel hineingepreßt hat. „Sie spricht von Verletzung der Staatsgötter und denkt dabei an eine Revolution der Gedanken, spricht von neuen dämonischen Dingen und denkt dabei an eine innere Stimme, auf die sich der Weise oft beruft. Sie spricht vom Verderb der Jugend und denkt dabei an die Tatsache, daß die Jugend mehr für den Weisen schwärmt, als für die Autorität. So vieldeutig muß eine Anklageformel sein, um einen Mann zu stürzen, der in den Augen vieler verdächtig ist, den man jedoch keines konkreten Deliktstatbestandes überweisen kann.“¹⁾

Eine geistvolle, aber gleichwohl verfehlte Rechtfertigung des Urteils versucht *Hegel*, wenn er ausführt, daß sowohl Athen, wie Sokrates „recht hatten“. Dieser, da er „das Prinzip einer übersinnlichen Welt zum Bewußtsein gebracht“ und dadurch seinem Volke „eine innere Welt“ aufgeschlossen hat. Jenes, da „durch diese Innerlichkeit das Gesetz des Staates in seinem Ansehen geschwächt und der athenische Staat untergraben wurde. So hochberechtigt also auch Sokrates war, ebenso berechtigt war das athenische Volk gegen ihn. Denn sein Prinzip ist ein Prinzip der Revolution der griechischen Welt. In diesem großen Sinne hat das athenische Volk seinen Feind zum Tode verurteilt, und der Tod des Sokrates war die höchste Gerechtigkeit.“²⁾ Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß Sokrates niemals dem Gesetz ein Naturrecht entgegengehalten, sondern nur darauf hingearbeitet hat, bessere Bürger zu erziehen und dadurch auch bessere Gesetze zu erreichen. Der athenische Staat wurde daher nicht durch Sokrates, sondern durch seine Gegner untergraben, die sich geweigert haben, die notwendigen Reformen durchzuführen³⁾.

Das Bild der „Apologie“ muß aber durch den „Kriton“ ergänzt werden, um einen vollständigen Eindruck von der Staatsauffassung des Sokrates zu gewinnen. Während nämlich Sokrates in seiner Rede vor dem Volksgericht eher als Ankläger der Athener, denn als Angeklagter auftritt, erweist er sich im „Kriton“ als ein getreuer Diener seiner heißgeliebten Polis. Der Inhalt dieses Dialogs ist kurz folgender: Sokrates wird nach der Verurteilung in der Haft von einigen Freunden unter der Führung von Kriton aufgesucht, die ihn bewegen

1) Horváth, Der Rechtsstreit des Genius, a. a. O., S. 135.

2) Philosophie der Weltgeschichte, II/3, § 5.

3) Dazu auch Jaeger, Paideia, II, S. 124.

wollen, sich der Strafe durch Flucht zu entziehen. Obgleich aber Sokrates das Urteil als ungerecht angesehen hat, will er in die Flucht nur einwilligen, wenn es *rechtmäßigerweise* geschehen könne. Es müsse also erwogen werden — sagt Sokrates — „ob mir ein Recht zusteht zu dem Versuche, von hier zu entweichen, ohne Erlaubnis der Athener oder ob ich kein Recht dazu habe. Und stellt es sich heraus, daß ich ein Recht dazu habe, dann wollen wir den Versuch machen, wenn nicht, so muß er unterbleiben.“ Zur Beantwortung dieser Frage wirft Sokrates das Problem auf, welche Stellung ein Bürger gegenüber einem von ihm als ungerecht empfundenen Gesetze oder Richterspruch einzunehmen habe. „Sollen wir sagen: der Staat hat uns doch unrecht getan und den Rechtsstreit falsch entschieden?“ Bei der Untersuchung dieser Frage weist Sokrates darauf hin, daß jeder Bürger auf Grund der Rechtsordnung seiner Polis erzeugt, ernährt und erzogen wird; denn auf Grund des Gesetzes der Stadt habe der Vater die Mutter geheiratet, nach den Gesetzen werden die Kinder aufgezogen, körperlich und geistig ausgebildet. Wenn aber der einzelne Bürger nicht nur sein Leben, sondern auch seine Fähigkeiten und Kenntnisse seinem Vaterland verdanke, dann sei er dessen „Sprößling und Knecht“. Zwischen dem Bürger und dem Staate bestehe daher ebensowenig eine Rechtsgleichheit, wie zwischen dem Herrn und dem Knecht. Selbst wenn der Staat einem Bürger Leid zufügt, dürfe er keine Vergeltung üben, sondern müsse das Übel erleiden. Ebensowenig dürfe sich ein Bürger zum Richter über den Staat aufwerfen. Er kann und soll zwar seine Gemeinschaft von der Unrichtigkeit einer Maßnahme zu überzeugen versuchen; wenn aber dieser Versuch erfolglos bleibt, muß er sich auch vor den als ungerecht empfundenen Gesetzen und Richtersprüchen beugen. Denn der Staat würde zerrüttet werden, „in dem die einmal gefällten gerichtlichen Urteile keine Kraft haben und durch Privatleute außer Kraft gesetzt und vernichtet werden können“. Man müsse also das Vaterland „entweder in überzeugender Weise eines Besseren belehren oder sich seinen Anordnungen fügen und über sich ergehen lassen, was es uns etwa zu leiden auferlegt, ohne zu murren, ob man nun geschlagen oder gefesselt wird, ob man in den Krieg gerufen, verwundet oder getötet wird — alles muß man ertragen und es ist recht so; man darf nicht weichen, noch sich zurückziehen, noch seinen Posten verlassen, sondern im Kriege, vor Gericht, kurzum überall muß man handeln, wie der Staat und das Vaterland befiehlt, oder es vom Rechten überzeugen; Anwendung von Gewalt ist schon gegen Vater und Mutter eine Sünde, um wieviel mehr aber erst gegen das Vaterland“. Ebenso sei es auch unzulässig, sich einer rechtskräftig verhängten Strafe durch Flucht zu entziehen, da der Fliehende die Gesetze, soweit es auf ihn ankommt, unwirksam macht. Sokrates weist ferner darauf hin, daß in Athen jeder Bürger das Recht hatte, „mit seiner ganzen Habe fortzuziehen, wohin es ihm gefällt“, so daß derjenige, der ge-

blieben ist, sich stillschweigend den Staatsgesetzen unterworfen habe. Aus diesen Gründen verwarf Sokrates den Vorschlag seiner Freunde und trank im Gehorsam vor den Gesetzen seiner Polis den Schierlingsbecher.

Während aber Sokrates jeden aktiven Widerstand gegen ungerechte staatliche Gesetze und Richtersprüche mit aller Entschiedenheit abgelehnt hat, wissen wir aus der „Apologie“ und dem VII. platonischen Briefe, daß er die bloß passive Gehorsamsverweigerung gegenüber ungerechten behördlichen Anordnungen anerkannt hat. So hat er sich zum Beispiel geweigert, einer willkürlichen Anordnung der dreißig Tyrannen, einen Bürger zur Hinrichtung herbeizuführen, Folge zu leisten. Er wollte lieber alles leiden, „als Genosse ihrer ruchlosen Taten werden“ (VII. Brief Platons).

Außerdem muß darauf hingewiesen werden, daß Sokrates die bindende Kraft der ungerechten Gesetze nicht schlechthin behauptet, sondern nur gelehrt hat, daß gegenüber der Stadt Athen eine Gehorsamspflicht aus zwei Gründen bestehe: einmal aus Dankbarkeit für die von der Stadt empfangenen Wohltaten, sowie auf Grund der stillschweigenden Unterwerfung der freien Bürger unter die Gesetze ihrer Heimatstadt. So gründet Sokrates die Geltung der Gesetze und Richtersprüche letztlich auf das Ethos des dankbaren und freien Bürgers. Die „Apologie“ und der „Kriton“ zeigen uns schließlich, daß Sokrates den treuen Gehorsam gegenüber den erlassenen Gesetzen mit der Pflicht verbunden hat, sich ständig zu bemühen, das Ethos der Gemeinschaft auf die Höhe des sittlichsten Bürgers zu heben. Es besteht daher kein Zweifel, daß Sokrates der Gemeinschaftsordnung kritisch gegenüber gestanden ist. Diese Kritik führt ihn aber nicht dazu, dem positiven Recht ein Naturrecht gegenüber zu stellen, sondern er überwindet den Gegensatz von Physis und Nomos, indem er die Gemeinschaft im Ethos der Bürger verwurzeln will.

Damit haben wir den Schlüssel, um die früher angeführte Bemerkung Xenophons, daß Sokrates das Gerechte dem Gesetzmäßigen gleichgesetzt habe, verstehen zu können. Sie besagt offenbar, daß das Gerechte und das Gesetzmäßige nicht einander entgegengesetzt werden können, da die Gerechtigkeit ausschließlich in den Gesetzen einer Gemeinschaft Ausdruck finden kann. Doch ist sich Sokrates durchaus bewußt, daß die Gerechtigkeit der Gesetze mehr oder minder unvollkommen ist, weshalb die Gemeinschaftsordnung ständig aus dem Ethos seiner wertvollsten Bürger heraus gespeist und erneuert werden muß. Sokrates vermeidet also sowohl den Weg der Negation des positiven Rechts, als auch den seiner kritiklosen Bejahung¹⁾. Die Kritik aber führt ihn niemals zur Ablehnung eines Gesetzes, sondern nur zur Erkenntnis, daß ein mangelhaftes Gesetz geändert, bis zu seiner Änderung aber beobachtet werden muß.

¹⁾ Richtig Horváth, Zeitschr. f. öffentl. Recht, X (1931), S. 264.

Da also Sokrates den Staat weder revolutionär beseitigen, noch verändern, sondern nur *allmählich* aus dem Ethos seiner besten Bürger erneuern, gerade dadurch aber noch fester verankern wollte, bildet seine Lehre die Wurzel der den Staat *rechtfertigenden* Naturrechtslehre. Dadurch hat Sokrates nicht nur die revolutionäre Naturrechtslehre der Sophisten aus den Angeln gehoben, sondern zugleich die klassische Rechtslehre eingeleitet, die dann Platon entfaltet und Aristoteles zum Abschluß gebracht hat.

2. Entstehung und Aufbau der platonischen Staatslehre.

a) Sokrates und Platon.

Erst in der Staatslehre Platons tritt eine umfassende Theorie der Polis auf den Plan. In ihr laufen aber verschiedene Betrachtungsweisen durcheinander: Im Vordergrund steht die Lehre vom Staatsethos, die sich in der Lehre von der Gestaltung des Staates auswirkt. Daneben finden wir Betrachtungen der Staatswesenslehre, verbunden mit Untersuchungen der beschreibenden Staatslehre. So arbeitet Platon mit verschiedenen Methoden, um ein vollständiges Bild des Staates entwerfen zu können. Doch tritt die reine Betrachtung gegenüber dem Willen zur Gestaltung in den Hintergrund.

Platon (427—347) stammte aus einem altadeligen Athener Geschlecht, das seinen Ursprung auf den letzten mythischen König Kodros zurückgeführt hat. Sein Vater hieß Ariston, Platon selbst Aristokles, während ihm der Name Platon wegen seiner breiten Stirne oder seines prächtigen Körperbaues in der Ringschule beigelegt wurde. Seine Mutter war mit Solon, sowie mit Kritias verwandt, der eine führende Rolle unter den dreißig Tyrannen des oligarchischen Umsturzes von 404 gespielt hat. Platon, der in den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges geboren wurde, hat in seiner Jugend den Niedergang Athens miterlebt: Die Vernichtung der Flotte, die Schleifung der Mauern, den siegreichen Einzug Spartas in seine stolze Heimatstadt, die Herrschaft der 30 und den Verfall der Demokratie. In seinem Alter hat er dann den endgültigen Zusammenbruch der sich gegenseitig zerfleischenden beiden griechischen Vormächte Athen und Sparta mit ansehen müssen. Was ihn aber am meisten erschüttert hat, war das vom Athener Volksgericht gegen seinen hochverehrten Meister Sokrates gefällte Todesurteil (399), das für Platon das deutlichste Zeichen des tiefen Verfalles des Staatsethos seiner Vaterstadt gewesen ist. Denn dieses Urteil war gegen einen Mann gefällt worden, dessen ganzes Leben nur den einen Sinn gehabt hat: dem zerfallenden Staatsethos Athens neuen Halt und Inhalt zu geben. Platon bezeichnet daher Sokrates am Anfang des 2. Kapitels seines Dialogs „Euthyphron“ geradezu als „das Heiligtum des Herdes“ und in seinem VII. Briefe als „den gerechtesten Mann seiner Zeit“..

Doch waren Sokrates und Platon sehr verschiedene Naturen. Sokrates war einfacher Herkunft, Platon stammte aus altem Adel. Sokrates hatte ein häßliches Gesicht, Platon vornehme Züge. Sokrates war arm, Platon wohlhabend. Sokrates verließ niemals seine Vaterstadt freiwillig, Platon unternahm weite Reisen. Sokrates war die Ruhe selbst, Platon voller Spannungen. Für Sokrates war alles klar und einfach, für Platon alles problematisch. Keine Lösung ist für ihn endgültig. Jedes gelöste Problem treibt ein neues hervor. Sokrates hat nie eine Zeile geschrieben, Platon hat unermüdlich ein Werk nach dem andern verfaßt, von denen uns 35 als echt anerkannte Schriften (die Apologie und 34 Dialoge), und 13 Briefe überliefert sind¹⁾. Hingegen sind uns die Vorlesungen, die Platon in der Akademie gehalten hat, leider nicht überliefert worden. Dadurch bleibt unser Wissen über Platon leider immer nur Stückwerk. Sagt er doch im „Phaidros“ (Kap. 60/276) selbst, daß gegen die gesprochene, lebendige beseelte Rede „des Wissenden“ alles Geschriebene „nur ein Schattenbild sein kann“.

Die platonischen Dialoge umfassen das ganze Wissen der damaligen Zeit. Im Vordergrund steht und bleibt aber das Problem des *vollkommenen Staates*. Daneben hat Platon auch rein theoretische, vor allem erkenntnistheoretische und kosmologische Probleme erörtert. Alle diese Betrachtungen kreisen aber um den einen festen Mittelpunkt der *Gemeinschaftsphilosophie*. Von ihr geht Platon in den Dialogen seiner Jugendzeit: im Protagoras, in der Apologie, im Kriton, Laches, Charmides, Euthyphron und Gorgias aus, sie kommt in der Mitte seines Schaffens (um 374) in der „Politeia“ zur reinen Darstellung und zu ihr führen die beiden letzten politischen Werke: der „Politikos“ und die „Nomoi“ wieder zurück. In diesen Werken hat Platon die dorische und die solonische Staatsidee zu einer neuen Einheit verwoben, so daß das Bild der Polis kurz vor ihrem Untergange noch einmal im Lichte der Abenddämmerung erstrahlte.

Noch vor dem Tode des Sokrates schrieb Platon den bereits dargestellten Dialog „Protagoras“. Dann verfaßte er die ebenfalls schon behandelten Dialoge „Apologie“ und „Kriton“, die Sokrates als den *politischen Erwecker* verherrlichen. Aber auch eine Reihe anderer Frühdialoge zeigen die Bedeutung des Sokrates auf, indem sie ihn als Verkörperung der Gemeinschaftstugenden feiern. Jeder dieser Dialoge betrachtet eine einzelne Tugend. So befaßt sich der „Laches“ mit der Tapferkeit, der „Charmides“ mit der Selbstbeherrschung, der „Euthyphron“ mit der Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Aber alle diese Tugenddialoge kommen zu keiner endgültigen Definition der dargestellten Tugend, sondern brechen ergebnislos ab. Damit wollte Platon offenbar zum Ausdruck bringen, daß Sokrates zwar den Athenern die einzelnen Gemeinschaftstugenden vorgelebt hat, selbst aber nicht

¹⁾ Praechter, a. a. O., S. 194.

zur vollen Erfassung ihres Wesens vorgedrungen ist, da er sie nicht aus einer Gemeinschaftsphilosophie heraus entwickelt hat¹⁾). Aber auch Platon wirft dieses Problem zunächst nur auf, ohne es *gleich* zu lösen.

Erst im „Gorgias“ tritt Platon selbst auf den Plan. Zwar spielt auch in diesem, wie in den späteren Dialogen Sokrates die Hauptrolle. Doch ist es nicht mehr der historische Sokrates, sondern der in seinem Schüler Platon verjüngte Sokrates, der nun seinen Mitbürgern zuruft: „Ich glaube allein oder nur mit wenigen Athenern mich mit wahrer Staatskunst zu befassen und als einziger unter den Lebenden wahre Politik zu betreiben“ (Kap. 77/521 d). Damit fordert Platon als der einzige legitime Erbe des Sokrates anerkannt zu werden, von dem er auch den Kampf gegen die Sophisten übernimmt.

Während aber früher Protagoras der Gegner war, ist es nun der als Führer der Gesandtschaft von Leontinoi in Athen weilende Redner Gorgias und sein Schüler Polos, die in Kritik gezogen und als bloße Schmeichler des Volkes entlarvt werden. Aus dieser Schule ist auch der athenische Politiker Kallikles hervorgegangen, über dessen Lehre wir schon berichtet haben²⁾). Er bestreitet zwar ein Sophist zu sein, wurzelt aber doch in der Sophistik. Er spricht offen aus, was sich Polos nur denkt. Schamlos und frech verkündet er das „Recht des Stärkeren“, verachtet daher die Philosophen, die nur reden, aber nicht handeln. In ihm kommt also der Geist des Staatsstreiches zum Ausdruck, der zur Herrschaft der dreißig Tyrannen von 404 geführt hat³⁾). Platon entlarvt aber auch Kallikles als Demagogen, da er ebenfalls kein politisches Programm besitzt, um Athen zu *einigen*, sondern nur dem Demos schön tut, um selbst zur Macht zu kommen (Kap. 37/481 d—e). Damit hat sich Platon endgültig von den mit der oligarchischen Diktatur liebäugelnden Adelskoterien getrennt⁴⁾.

Im „Gorgias“ greift er aber umgekehrt auch die demokratischen Staatsmänner der Blütezeit: Miltiades, Themistokles und Perikles an, da er der Meinung war, daß letztlich sie für die Lockerung der alten Zucht verantwortlich seien⁵⁾). Indem sie dem Athener Volke Schmausereien bereitet und es mit dem gefüttert haben, wonach ihm der Sinn stand (Kap. 74), haben sie die Athener „träge, feig, geschwätzig und geldsüchtig“ gemacht (Kap. 71). Sie seien daher als „die eigentlichen Urheber des Unheils“ anzusehen (Kap. 74). Ihnen stellt Platon als Vertreter der wahren Staatskunst Sokrates gegenüber, der niemals dem Volke geschmeichelt, sondern ihm stets, wie ein Arzt, seine Fehler vorgehalten hat, um es zu bessern, unbekümmert um

1) Richtig bemerkt daher Jaeger, Paideia II, S. 152, daß schon diese Dialoge auf den Staat hinielen.

2) S. 52 f.

3) S. 8.

4) S. 72 f.

5) Vgl. dazu aber S. 74.

das ihm selbst drohende Schicksal (Kap. 77). Die echte Redekunst dürfe daher — im Gegensatz zur wurzellosen Demagogie — nicht rein technisch-formal sein, sondern müsse das Ziel verfolgen, die Menschen zur Selbstdisziplin und zur Ordnung zu erziehen. Sie müsse ihnen klar machen, daß man die Begierden nicht ungezügelt walten lassen darf, da *keine Gemeinschaft ohne Gerechtigkeit und Besonnenheit* möglich sei. „Es sagen ja doch die Weisen . . ., daß Gemeinschaft und Freundschaft, Wohlverhalten, Besonnenheit und Gerechtigkeit es sei, die Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhalten, und deshalb nennen sie dieses Ganze Weltordnung“ (Kap. 63). Damit knüpft Platon — wie bereits erwähnt wurde — an die politische Idee des Pythagoras an. Er übernimmt von ihm den Gedanken, daß nicht nur die Welt, sondern auch der Staat ein Kosmos sei, in dem jedem Bürger ein bestimmter Platz zukommt. Diese wohlgegliederte Ordnung des Ganzen, ebenso wie die „Ordnung und Wohlgestalt“ der Einzelseele nennt Platon „Gerechtigkeit“ (*δικαιοσύνη*). In dieser Idee der Gerechtigkeit leuchtet offenkundig der urgriechische Gedanke des Maßes wieder durch.

So ist der ganze „Gorgias“ mit Bitterkeit geladen. Gleichwohl widersteht Platon der Versuchung, durch Gewalt zur Macht zu kommen. Getreu der im „Kriton“ niedergelegten Lehre seines Meisters will auch er seiner Vaterstadt seinen Willen nicht aufzwingen¹⁾. Aber er fühlt sich verpflichtet, seine Mitbürger unermüdlich zur Erneuerung des politischen Lebens anzuspornen und wünscht sich nichts sehnlicher, als von ihnen als Retter des Vaterlandes herbeigerufen zu werden. All das können wir nicht nur in und zwischen den Zeilen des „Gorgias“ lesen, Platon erzählt es ganz offen in seinem VII. Briefe, in dem er vor aller Welt seine politischen Bestrebungen enthüllt hat. Die politische Tragweite der platonischen Dialoge kann daher nur voll erschlossen werden, wenn sie im Lichte dieses Briefes betrachtet und gedeutet werden

b) *Die erste sizilische Reise und die Gründung der Akademie.*

Im VII. Briefe erzählt uns Platon, er habe in seiner Jugend die Absicht gehabt, sich der praktischen Politik zu widmen. Dazu schien sich ihm auch bald eine günstige Gelegenheit zu bieten, da seine beiden Onkeln Kritias und Charmides zu den führenden Persönlichkeiten des Staatsstreiches von 404 gehörten. Platon sympathisierte zunächst mit diesem Regime, da er der Meinung war, es werde den Staat wieder „auf die rechte Bahn bringen“. Bald aber mußte er erkennen, daß die neue Regierung so schlecht war, daß ihr gegenüber die früheren Zustände wie Gold erschienen. Dazu kam, daß die dreißig Tyrannen den damals schon betagten Sokrates veranlassen wollten, „einen Bürger gewaltsam zur Hinrichtung herbeizuschaffen“, um ihn

¹⁾ Denselben Gedanken wiederholt Platon später im VII. Briefe (331).

so zum Genossen „ihrer ruchlosen Taten“ zu machen¹⁾. Nach dem Sturze der Dreißig wurde Platon neuerlich vom Wunsche ergriffen, sich im Staatswesen zu betätigen, zumal er die Mäßigung der demokratischen Restauration anerkannt hat. Bald aber kam es auch mit ihr zum Bruche, da sie seinen Meister Sokrates zum Tode verurteilt und damit den Staat seines edelsten Geistes beraubt hatte²⁾. Dieses Ereignis hat Platon zur Überzeugung gebracht, daß Staat und Sittlichkeit auseinandergefallen sei. „Die geschriebenen Gesetze verfielen wie die Sitten und das machte erstaunliche Fortschritte.“ Doch Platon war sich darüber klar, daß er „ohne Freunde und treuen Gefährten“ keine Besserung herbeiführen könne. Er beschränkte sich daher zunächst „zu beobachten, ob es nicht endlich ... mit dem ganzen Staatswesen besser werden wollte“, wartete aber zugleich noch immer „auf den Augenblick zu neuem Handeln“ (326). Schließlich aber leuchtete in ihm die Erkenntnis auf, daß der Staat nur dann geheilt werden könnte, wenn *Weisheit und Macht*, die sich mit der Verurteilung des Sokrates endgültig getrennt zu haben schienen, wieder verbunden werden. Diesem Königsgedanken der platonischen Staatslehre, der auch in der Mitte der „Politeia“ (V/18, 473 d und VI/13, 501 e) steht, gibt Platon im VII. Briefe folgende Fassung: „Vom Übel werden die menschlichen Geschlechter gewiß nicht loskommen, bis das Geschlecht der rechten und wahren Philosophen zur staatlichen Herrschaft gelangt *oder* das der staatlichen Gewalthaber durch göttliche Fügung wirklich philosophisch lebt“ (326 b).

Schon daraus ersieht man, was Platon unter „Philosophie“ versteht. Es ist keine Theorie der reinen Erkenntnis, sondern *praktische* Philosophie. Träger dieser neuen Lehre des Handelns konnte aber für Platon nur ein Mann sein, der die göttliche Norm zur Richtschnur seines eigenen Lebens erhoben hatte, da nur von einem solchen Menschen ein neues Ethos auf die ganze Gemeinschaft ausstrahlen könnte. Da nun aber die Athener den Träger des göttlichen Maßes, Sokrates, getötet hatten und Platon nicht zur Macht kommen ließen, sah er vorläufig keine Möglichkeit, seine politischen Pläne zu verwirklichen.

In dieser Stimmung, die sich im „Gorgias“ entladen hatte, entschloß er sich im Jahre 389 als Vierziger zur Abreise von Athen. Er fuhr zunächst nach Ägypten, dann nach Süditalien, wo er mit den Pythagoreern, darunter mit dem bedeutenden Staatsmann Archytas von Tarent und dem Lokrer Timaios in Verbindung trat. Schließlich kam er nach Syrakus in Sizilien, wo er nicht nur den Tyrannen Dionys I., sondern auch dessen Schwager Dion kennen lernte. Platon schildert ihn als aufgeweckt und für seine Lehre besonders aufnahmefähig. Er hörte scharf und leidenschaftlich zu, wie kein anderer zuvor. Außerdem hatte er einen festen Charakter und eine Abneigung gegen

¹⁾ Darüber schon S. 68.

²⁾ S. 69.

das ausschweifende Leben seiner Umgebung. Diesen damals 20jährigen Dion hat Platon zu seinem ersten Jünger auserkoren; ja er hat ihn, wie er später als Greis in der ihm gewidmeten Grabschrift bekennt, „rasend geliebt“. Hingegen scheint es bald zu einem Zusammenstoß mit Dionys I. gekommen zu sein, da er Platon festnehmen und als Sklaven in Aigina verkaufen ließ, wo ihn der reiche Kyrenäer Annikeris, der ihn erkannte, im Jahre 388 oder 387 erwarb, um ihm die Freiheit wiederzuschicken.

Nach seiner Rückkehr in die Heimat schrieb Platon zuerst den Dialog „Menexenos“. Er wurde nach dem „Königsfrieden“ von 386 verfaßt, der mit persischer Hilfe die spartanische Hegemonie erneuert hatte. Diese Schrift bildet vor allem eine Grabrede für die gefallenen Athener, zugleich aber auch eine Verherrlichung Athens, das zur Zeit seiner Hegemonie — ganz im Gegensatze zur späteren spartanischen Vormacht — für die *Freiheit* der Hellenen gegen die Barbaren gefochten und gesiegt hatte. Dann aber kommt Platon auch auf die Innenpolitik zu sprechen und meint, daß Athen zu seiner Blütezeit eine *demokratische Aristokratie* gewesen sei. Die Macht ruhte in der Stadt hauptsächlich bei der Menge, Ämter und Gewalt aber übertrug sie immer denen, welche sie für die Besten hielt (238 G, D). Platon knüpft also an den Gedanken des Thukydidés an, daß damals stets ein vornehmer Mann mit Zustimmung des Demos geherrscht habe¹⁾. Damit nimmt aber Platon das im „Gorgias“ gegen die Staatsmänner der Blütezeit ausgesprochene harte Urteil wieder zurück. Ja der ganze Dialog atmet den Geist der Versöhnung. Platon mahnt zur Beilegung des alten Streites und zum innerpolitischen Frieden (244 A, B). Er hält aber an seiner Auffassung fest, daß eine Besserung nur erwartet werden könne, wenn jemand zur Herrschaft berufen wird, der sich nicht vom Strome treiben läßt, sondern ein Reformprogramm besitzt.

Um solche Staatsmänner zu erwecken, gründet Platon um dieselbe Zeit im Haine des Heros Akademos in Athen seine *Akademie*. Sie war also keine bloße Unterrichtsanstalt, sondern vorwiegend eine politische Erziehungsstätte²⁾. Ihr Ziel war, wie der VII. Brief (328 d) bestätigt, „junge Menschen dem Guten und Gerechten zuzuwenden, daß sie in Freundschaft und Gefährtschaft jeweils zueinander stehen“. Das Vorbild der Akademie bildet die ehemalige pythagoreische Gemeinschaft in Kroton³⁾, deren Auswirkungen Platon auf seiner ersten Reise nach Süditalien kennen gelernt hatte. Erst in der späteren Zeit wurden dort auch rein theoretische Probleme erörtert.

¹⁾ S. 47.

²⁾ Vgl. S. 26 f.

³⁾ Nietzsche, *Philologika*, III, bemerkt, die platonische Akademie sei als eine „Imitation des pythagoreischen Bundes zu begreifen, mit der politischen Tendenz, die die Pythagoreer hatten, doch einem höheren Ziele“. Howald, *Die platonische Akademie und die moderne Universitas litterarum*

Die Gründung der Akademie kommt auch im Dialoge „Menon“ zum Ausdruck, in dem uns Platon am Beispiel eines jungen Sklaven des Menon zunächst darlegt, daß der Erzieher nichts anderes leisten könne, als die im Unterbewußtsein des Schülers vorhandenen Vorstellungen ins Bewußtsein zu heben. In diesem Sinne sei jedes Wissen ein Wiedererinnern (Anámnesis). Dann aber müsse die so gewonnene Auffassung (Doxa) noch begründet werden, um zu wahrer Erkenntnis (Epistême) zu gelangen, da keine Erkenntnis des Einzelnen ohne Grundlegung in einem höheren Wissen möglich sei. Das höchste Wissen aber bilde die später näher zu betrachtende Ideenlehre, die sich — wie wir gleich sehen werden — schon im „Menon“ ankündigt.

Diese Betrachtung wird dadurch politisch bedeutsam, daß Platon auch unter den Staatsmännern zwei Gruppen unterscheidet. Die einen handeln zwar aus *Eingebung* richtig, sie haben aber keine begründete Erkenntnis der Staatskunst und können daher ihr Wissen nicht einmal an ihre Söhne weitergeben. Staatsmänner dieser Art waren nach der Meinung Platons Themistokles, Aristides, Perikles und Thukydides. Platon vergleicht sie im 41. Kapitel mit den Wahrsagern und gottbegnadeten Sehern, die Wahres verkünden, ohne doch eine Einsicht in das, was sie sagen, zu besitzen. Ebenso seien jene Staatsmänner „vom Hauche der Gottheit berührt und von ihrer Gewalt ergriffen, wenn sie durch ihre Ratschläge so manche wichtige Angelegenheit in die richtige Bahn leiten, ohne doch eigentlich Einsicht zu haben in das, was sie sagen“ (99). Diesen Staatsmännern, die aus Instinkt das Richtige treffen, aber auch verfehlen können, stellt Platon jene gegenüber, die ein *begründetes* Staatswissen besitzen und daher auch andere in dieses höhere Wissen einweihen können. Ein solcher Mann würde sich „in allen Augen sofort ebenso darstellen, wie ein wirklicher Gegenstand neben bloßen Schattenbildern“ (100), er hätte also nicht bloß eine Meinung über politische Fragen, sondern eine Einsicht in die Idee der Staatskunst. Er würde unter den Lebenden ebenso dastehen, wie der allein beseelte Teiresias unter den als Schatten herumirrenden Toten. Als ein Teiresias unter den Lebenden betrachtete sich aber Platon. Daher hat er sich verpflichtet gefühlt, dieses Wissen einer von ihm erst zu erzeugenden *politischen Elite* zu übermitteln.

Dem Wissen des Staatsmannes stellt Platon die anderen Staats-tätigkeiten gegenüber, da jenes Wissen ein *leitendes* Wissen sei, während die übrigen Staatstätigkeiten einschließlich der Kriegskunst, der Einsicht des Staatsmannes untergeordnet sind, wie im „Euthydemos“ (289 ff.) und später auch im „Politikos“ (304 f.) dargelegt wird. Worin aber das staatsmännische Wissen besteht, wird in den bisher bespro-

(1921); Barker, a. a. O., S. 295, weist außerdem darauf hin, daß die Akademie auch eine Rechtsschule gewesen ist, in der die in den „Nomoi“ dargestellten Rechtsprobleme behandelt worden sind.

chenen Dialogen noch nicht gesagt. Sie haben nur vorbereitenden Charakter, indem sie Fragen aufwerfen, auf die erst die „Politeia“ die Antwort erteilen wird.

c) *Eros, Idee und Staat.*

Die früher entwickelten Dialoge haben uns in den Vorhof der platonischen Staatslehre hineingeführt. Den Schlüssel zur Öffnung des Eingangstores liefert uns aber erst eine zweite Gruppe von Schriften, die scheinbar von der Staatslehre weitab liegen und daher von den meisten Darstellern der platonischen Staatslehre gar nicht beachtet werden. Es sind das jene Dialoge, die den Höhenflug des *Eros* vom Unvollkommenen zum Vollkommenen und die damit verbundene *Ideenschau* zum Gegenstand haben ¹⁾.

Nach dem „Menon“ hat Platon seine Ideenlehre im „Phaidon“ weitergebildet, in dem uns Phaidon über ein Gespräch berichtet, das Platon dem sterbenden Sokrates in den Mund legt. Es handelt über die Unsterblichkeit der Seele, die Sokrates verteidigt, um seine Schüler zu trösten und wieder aufzurichten. In diesen Ausführungen legt Sokrates aber auch dar, daß die vom Körper losgelöste Seele das Wesen der Dinge, also ihre *Idee* unmittelbar schauen könne (66, 79). Einen neuen Weg der Ideenerkenntnis zeigt uns dann der 380 verfaßte Dialog „Symposion“, der einen Gedanken weiterspinnt, der schon im Frühdialoge „Lysis“ angedeutet worden war. Erst im „Symposion“ wird uns aber das Wesen des platonischen *Eros* plastisch vorgeführt. Dort treten verschiedene Redner auf, die alle darin übereinstimmen, daß *Eros* in verschiedenen Gestalten auftritt. Seine niederste Stufe ist für Platon die geschlechtliche männlich-weibliche Liebe, da sie nur auf die Erzeugung neuer *Leiber* gerichtet sei. Eine Stufe höher steht bereits die *geistige* Liebe von Mann zu Mann, da sie als Zeugen in der *Seele* des Geliebten aufgefaßt wird. Hingegen verwirft Platon den homosexuellen männlichen *Eros* schlechthin (*Politeia*, III/12, 403 b; *Nomoi*, VIII/7, 839), der im Lager-

¹⁾ Selbst Barker, der in seinem schon wiederholt angeführten Werke die umfangreichste, sonst alle Einzelheiten fein abwägende Darstellung der platonischen Staatslehre geliefert hat, übersieht die Bedeutung des *Eros* für den platonischen Staat vollständig. Eine Ausnahme machen Kurt Hildebrandt in seiner Einleitung zur Übersetzung von „Platons Gastmahl“ (Philos. Bibliothek Bd. 81, 1919) und in seinem Werke „Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht“ (1933); sowie Kelsen, *Die platonische Liebe*, Imago, XIV (1933), S. 34 ff. Aber auch sie würdigen die Bedeutung der Eroslehre für die Staatslehre nur nebenbei, ohne sie systematisch mit der Ideenlehre der „*Politeia*“ zu verknüpfen. Kelsen macht den interessanten Versuch, Platon im Lichte der Psychoanalyse zu betrachten. Er knüpft dabei an Friedemann (Platon und seine Gestalt) an, der die platonische Eroslehre als Wurzel seiner Philosophie ansieht.

leben Spartas, sowie in den höheren Gesellschaftsschichten Athens keine unbedeutende Rolle gespielt hat¹⁾. Doch geht auch die geistige Liebe von Mann zu Mann vom Leibe aus. Sie wurzelt in der ästhetischen Bewunderung der schönen, gymnastisch veredelten Leiber der Knaben und Jünglinge durch die Männer, schlägt aber dann in die Opferbereitschaft jener gegenüber diesen um. So veredelt sich der ursprünglich ästhetische Eros zu einem ethischen. Dieser entfacht dann das Bestreben des Liebenden, den Geliebten zu fördern²⁾ und treibt dadurch erst recht diesen an, sich durch immer neue Leistungen der Liebe würdig zu erweisen. Dadurch wird der geistige männliche Eros aber auch politisch wertvoll.

Dieser Gedanke kommt bei mehreren Rednern zum Ausdruck. So sagt uns schon der erste Redner Phaidros, daß ein Staat oder eine Armee niemals besser verwaltet werden könnte, als „wenn sie aus Liebenden und Geliebten“ bestünde. Denn in einem solchen Falle würden sich die Bürger alles Häßlichen enthalten und gegenseitig um die Ehre wetteifern. „Gemeinsam kämpfend würden solche siegen, auch wenn sie wenige sind... denn den Platz verlassen, oder die Waffen hinwerfend vom Geliebten erblickt zu werden, würde ein liebender Mann wohl weniger leicht hinnehmen als von sämtlichen anderen, und lieber als das würde er sterben“ (6/179). Ebenso wertet Pausanias die vergeistigte Männerliebe, da sie den Geliebten dem dienstbar macht, der „ihn weise und gut macht“. Daher sei dieser Eros auch für den Staat „hoch zu würdigen“ (11/185). Ähnlich bemerkt Aristophanes, daß der männliche Eros zum Staatsleben hinführt (16/192). Auch Agathon sagt: „Willig sind alle dem Eros in allem zu Diensten; was man aber willig dem Willigen zugesteht, das erklären die Gesetze, die Könige des Staates, für gerecht“ (19/196). Alle diese Redner erblicken also die Bedeutung des männlichen Eros darin, daß er die Männer zu *festen freundschaftlichen Verbindungen* verknüpft, die für den Staat fruchtbar sind.

Am vollkommensten wird die Stellung des Eros in der Rede der Diotima entwickelt, die Sokrates vorträgt. Auch sie geht von der

¹⁾ Dazu Bethé, Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee (1907); Lagerborg, Die platonische Liebe (1926); Kelsen, ebendort.

²⁾ Das Vorbild dieser Liebe bildet die Liebe, die Sokrates dem Alkibiades entgegengebracht hat. Darüber Plutarch, a. a. O., S. 81 ff.: „... der Reichtum, der vornehme Stand, der Schwarm von Bürgern, Fremden und Bundesgenossen, die Alkibiades mit Schmeicheleien und Liebkosungen an sich zu locken suchten, machten ihm (Sokrates) Sorgen. So war er entschlossen, ihn zu schützen und nicht aus den Augen zu verlieren; denn er fürchtete, Alkibiades könne wie eine Pflanze schon in der Blüte seine Frucht verlieren und verderben... Wie das Eisen im Feuer schmilzt und im kalten Wasser erstarrt, so brachte auch Sokrates, wenn er Alkibiades in Üppigkeit und eitlen Stolz sah, ihn durch Worte wieder zur Vernunft und machte ihn demütig und kleinlaut; denn er begriff nun, was ihm noch alles fehlte und wie weit er von der Vollkommenheit entfernt wäre...“

Zeugung des Leibes in der Verbindung von Mann und Frau aus: „Dieser Vorgang ist göttlich und dies ist im sterblichen Wesen das Unsterbliche: die Befruchtung und die Geburt“ (25/206). Schon diese Liebe ist also für Platon die Sehnsucht, eine neue Gestalt ins Licht zu erwecken. Höher aber als die Erzeugung neuer Leiber steht ihm die Erzeugung *geistiger Kinder*, wie die Werke der Kunst und der Wissenschaft. „Weit aus die größte und schönste Erkenntnis ist aber die für die Ordnung der Staaten und Haushaltungen, die den Namen hat: Besonnenheit und Gerechtigkeit“ (27/209). Solche Kinder hinterließen Lykurg, Solon und andere Staatsmänner, „viele und schöne Werke offenbarend, mancherlei Tugend erzeugend; ihnen sind auch schon viele Heiligtümer entstanden wegen solcher Kinder, wegen menschlicher Kinder aber noch keinem“ (27/209).

Zu voller Schöpferkraft gelangt aber nur der, der die höchste Stufe des Eros erklimmen hat, da er erst dann reif wird „für die letzte Schau und oberste Weihe“, die *Ideenschau* (28/210). Das zeigt uns, daß für den sterblichen Menschen Eros und Idee wurzelhaft verbunden sind. Denn zur Ideenschau führt einzig und allein der Weg des Eros, solange die Seele mit dem Leib verbunden ist. Dieser aber nimmt seinen Ausgang von der Liebe zum Leibe. Das spricht Diotima mit voller Klarheit aus, indem sie uns lehrt, man müsse jung beginnen, „den schönen Leibern nachzugehen“ und zuerst „einen schönen Leib lieben und in ihm schöne Worte zeugen, dann aber erkennen, daß die Schönheit in irgend einem Leibe, der im anderen Leibe verschwistert ist, und wenn man die schöne Gestalt an sich verfolgen muß, es sinnlos wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für ein und dasselbe zu halten“. Die Liebe ist also zunächst rein ästhetisch. Dann aber wird der vom Eros Ergriffene „die Schönheit in den Seelen für verehrungswürdiger halten, als die im Leibe und wenn einer, der an Seele lüchlich ist, nur geringe Blüten hat, so . . . sorgt er um ihn und er erzeugt und sucht solche Gedanken, welche die Jünglinge tüchtiger machen, um ihn zu zwingen, daß er auch in der Lebensführung und in dem Gesetz das Schöne erschau“ (28/210). So führt der Gang des Eros „gleichsam auf Stufen steigend, von den schönen Leibern zur schönen Lebensführung und von der schönen Lebensführung zu schönen Erkenntnissen, bis man endlich zu jener Erkenntnis gelangt, welche die Erkenntnis von nichts anderem als jenem Schönen selbst ist und man am Ende jenes Selbst, welches schön ist, erkenne“ (29/211). Schließlich steht also auf der höchsten Stufe des Liebesschwunges die reine, *entkörperte Idee* vor der Seele des Philosophen. Wem es aber vergönnt ist, „das Schöne selbst sonnenhaft rein und ungemischt“ zu erblicken und so „das göttliche Schön in seiner Eingestalt zu erschauen“, dem ist es auch bestimmt, „nicht Schattenbilder der Tüchtigkeit zu gebären, sondern wahre Tüchtigkeit (29/212).

Platon erschaut also, vom Eros geleitet, die Idee des Schönen; sie ist mit der Idee des Guten verknüpft (21/200; 23/204), die — wie

wir bald sehen werden ¹⁾ — zur Leitidee des platonischen Staates erhoben wird. Schon das „Symposion“ arbeitet aber die *dreifache* Bedeutung des Eros für den Staat heraus: der männlich-weibliche Eros erzeugt dem Staat fortlaufend neue Bürger, der geistige männliche Eros verbindet die Männer zu festen Gemeinschaften und der philosophische Eros erleuchtet den Staatsmann bei der Führung des Staates.

Damit spannt das „Symposion“ das Seil hinüber zur „Politeia“, deren Eros-Lehre wir schon jetzt vorwegnehmen, da sie nur aus einzelnen, an verschiedenen Stellen verstreuten Bemerkungen besteht, die offenkundig die Eroslehre des „Symposion“ als bekannt voraussetzen, ohne sie aber nicht voll erfaßt werden können. Da aber die Darsteller der Staatslehre — wie bereits bemerkt wurde ²⁾ — das „Symposion“ kaum berücksichtigt haben, ist von ihnen auch die darauf aufbauende Eros-Lehre der „Politeia“ nicht gebührend gewürdigt worden.

Im V. Buche wird darüber zunächst gesagt, daß den Jungen, die sich im Kriege und sonst bewährt haben, „die Freiheit zum Beischlaf gegeben ist, damit . . . aus solchen Samen möglichst viele Kinder hervorgehen“ (9/460 b). „Feste müssen gesetzlich bestimmt werden, an denen wir Braut und Bräutigam einander zuführen, und Opfer und Hymnen müssen unsere Dichter dichten, wie sie für die kommanden Hochzeiten schicklich sind“. Doch wird die Zahl der Hochzeiten und die Wahl der Partner den Herrschern überlassen, die die Kinderzahl zu regulieren und für eine gute Paarung zu sorgen haben (V/8, 459 ff.). Neben diesem auf die Zeugung von leiblichen Kindern gerichteten Eros anerkennt die „Politeia“ aber auch die ästhetische Männerliebe. So betont die „Politeia“, daß jene, die sich in einem Feldzug Ruhm erworben haben, von den Jünglingen und Knaben nicht nur bekränzt, sondern auch geküßt werden sollen. Auch soll niemand sich weigern dürfen, sich von einem Sieger küssen zu lassen, „schon damit er, wenn er wen liebt, Jüngling oder Mädchen, eifriger sei, den Kampfpreis davon zu tragen“ (V/14, 468 b—c). Hingegen verbietet die „Politeia“ den gleichgeschlechtlichen Sexualverkehr. Der Liebhaber darf zwar den Liebling küssen, mit ihm umgehen und ihn berühren, „wie einen Sohn um des Schönen willen“, ohne aber weiter gehen zu dürfen (III/12, 403 b). Dieselbe Auffassung finden wir in den „Nomoi“ (VIII/7, 839), wie wir noch später sehen werden ³⁾.

¹⁾ S. 85 ff.

²⁾ S. 76, Anm. 1).

³⁾ Die platonische Sexualtheorie ist also durchaus einheitlich. Ebenso Kurt Hildebrandt in seiner Einleitung zum Symposion, a. a. O., S. 24. Eine andere Frage ist der persönliche Eros Platons. Darüber Wilamowitz-Moellendorf, Platon I (1919), 44 ff., 49: „Daß das Weib dem Menschen Platon zeitlebens fremd geblieben ist, spüren wir überall. Es ist vielleicht sein schwerster Mangel“; ebenso Kelsen, a. a. O. Doch ist es sicher, daß zwischen der Person und dem Werke Platons kein Widerspruch

Schließlich zeigt uns die „Politeia“ auch die höchste Gestalt des Eros, die zur Ideenschau hinführt. Denn eine Erneuerung des Staatslebens könne erst eintreten, bis die Herrscher „aus einem göttlichen Anhauch *wahre Liebe* zu wahrer Philosophie überfällt“ (VI/12, 499 c). Da nun aber für Platon die „wahre Philosophie“ seine Ideenlehre ist, die er — wie wir gleich hören werden — in die Mitte seiner „Politeia“ gestellt hat, während das Wesen der „wahren Liebe“ im „Symposion“ geschildert wurde, kann niemand die „Politeia“ verstehen, der nicht vorher den im „Symposion“ vorgezeichneten Weg des Eros mitgegangen ist.

Nach der „Politeia“ hat Platon noch einen Dialog dem Eros gewidmet. Es ist das der „Phaidros“, in dem uns Platon einen Blick in sein eigenes Liebesleben gestattet. Nach der Deutung von Kurt Hildebrandt¹⁾ ist der Geliebte, der von Platon entzündet wird, sein Jünger Dion²⁾. Diese Hypothese wird durch den Umstand bestätigt, daß der „Phaidros“ in der Rangordnung der Seelen nicht mehr, wie in der „Politeia“, den philosophischen König an die Spitze stellt, sondern den bloßen Weisen, während der „gesetzestreue“ König, der Heerführer und Staatsmann, in der zweiten Reihe stehen (248 d). Daraus ergibt sich, daß sich Platon im „Phaidros“ schon damit begnügt hat, Führer des geistigen Reiches zu sein, während sein damals noch lebender Jünger Dion einst den Staat nach den vom Meister erlassenen Gesetzen leiten sollte³⁾.

Wenn diese Deutung richtig ist, besingt der „Phaidros“ die „rasende Liebe“, die Platon für Dion empfunden hat⁴⁾. Er feierte sie, da das „Größte nur im Wahnsinn geschehen“ könne, der „ein Geschenk der Götter“ sei; denn „nur fliegend, nur im Fluge haben wir Anteil am Göttlichen“. Ein solcher Flug ist aber allein nicht möglich; er kann nur zu zweien gewagt werden, wenn Eros die Führung übernimmt. Denn durch den Eros „schmilzt alles Harte und Starre, das bisher den Durchbruch der Flügel verhindert hat, und siehe die Wurzel des Flügels, der also Nahrung zufließt, wächst zum Kiel, und der Kiel federt sich zu den Flügeln, denn die Seele war einst ganz geflügelt, sie war einst ganz Flügel.“ Des Flügels Wesen und Kraft ist es aber, „das Schwere aufzuheben und dorthin zu führen, wo das Göttergeschlecht wohnt“. Dieser Ort ist das Reich der Ideen. „Da schaut die Seele die Gerechtigkeit und Besonnenheit und das Wissen ... dessen Gegenstand das wirkliche Sein ist“ (247). Wiederum also wie im „Symposion“ führt uns Eros zur Ideenschau. „Da sich aber

besteht. Wie mächtig die Sinnlichkeit in seiner Seele gewesen ist, sagt uns der „Phaidros“; doch hat sich sein Eros immer mehr vergeistigt, um schließlich vollkommen über die Sinne zu triumphieren.

1) Platon, S. 289.

2) Darüber S. 73 ff.

3) Darüber S. 95, Anm. 1).

4) S. 74.

jedermann den Geliebten nach dem Ebenbilde jenes Gottes wählt, dem er dient, wählen die Edlen des Zeus ihre Geliebten unter denen, in deren Seele die Natur des Zeus lebt; sie sehen, ob der Geliebte einer ist, der die Weisheit liebt oder Herrscher zu sein weiß, und wenn sie einen solchen gefunden haben und lieben, dann tun sie alles, auf daß der Geliebte seine Art behauptet“ (252). Ein solcher Mann war Dion; er war weisheitsliebend und zugleich Mitglied eines Königshauses. Von ihm konnte daher Platon die Erfüllung seines politischen Programmes erhoffen. Wenn demnach der „Phaidros“ seiner Erweckung durch Platon ein Denkmal setzt, fügt er sich selbst in die Reihe der staatspolitischen Dialoge ein¹⁾.

d) Die Politeia.

Der militärische Sieg des spartanischen Lagerstaates über die attische Demokratie war Wasser auf die Mühle jener Athener, die schon früher den spartanischen Staat wegen seiner straffen Zucht und Ordnung bewundert hatten. Auch Platon fühlte sich von der spartanischen Staatsidee angezogen, da ihm die spartanische Gemeinschaftserziehung, sowie die autoritäre Führung imponierte. Hingegen lehnte Platon den ständigen Krieg und die Tapferkeit als oberste Staatstugend ab. Daher mußte auch die spartanische Staatsidee korrigiert und durch eine neue politische Gestalt ersetzt werden. Wir

¹⁾ Es ist viel darüber herumgeraten worden, wie die leibgebundene Ideenlehre des „Symposion“ und „Phaidros“ mit der weltflüchtigen Lehre des „Phaidon“ vereinbart werden kann. Wilamowitz-Moellendorf, Platon I (1919), S. 354, meint darüber: „Das Komplement des Phaidon ist das Symposion, das dem verklärten Bilde des sterbenden Sokrates den vollendeten Lebenskünstler gegenüberstellt.“ Ebenso sagt Kurt Singer, Platon. Der Gründer (1924): „Der Feier und Würde der mythischen Zeugung des heroischen Eros antwortet die Feier und die Weihe des mythischen Todes, beides Mysterien des griechischen Leibes... Beide haben die Verewigung des Menschen zum Gegenstand: das Gastmahl die Fortpflanzung durch zeugende Eingung, der Phaidon die Reinigung zu neuen Stufen des Seins...“ (S. 51). Ähnlich auch Praechter, a. a. O. S. 265 ff. und K. Hildebrandt, Platon, S. 201. Hingegen weist Kelsen, a. a. O., S. 76 ff., den „Phaidon“ der ersten, angeblich dualistisch-pessimistischen Periode Platons zu, während er im „Symposion“ eine optimistische Wendung zum Diesseits erblickt. Vielleicht erklärt sich auf diese Weise auch die *zwiespältige* Platon-Auslegung Nietzsches, der einerseits die platonischen Ideen als Flucht von der Realität auffaßt (Götzendämmerung: Was ich den Alten verdanke, Nr. 2: „Platon ist ein Feigling vor der Realität — folglich flüchtet er ins Ideal“), andererseits aber die Ideen als eine Sublimierung der Sinnlichkeit ansieht (Der Wille zur Macht, Nr. 806: „Die Sinnlichkeit in ihren Verkleidungen: 1. als Idealismus [Plato], der Jugend eigen, dieselbe Art von Hohlspiegel schaffend, wie die Geliebte im Speziellen erscheint, eine Inkrustation, Verklärung, Unendlichkeit um jedes Ding legend“). Schließlich betrachtet er im 5. Buche der „fröhlichen Wissenschaft“ die Ideenlehre Platons geradezu als Bändigung

finden sie im Hauptwerke Platons, der „Politeia“¹⁾, die die *Gemeinschaftsidee* in das Zentrum der Betrachtung stellt. Sie deckt sich mit der *Idee der Gerechtigkeit*.

Bei dieser Betrachtung geht Platon davon aus, daß ein Staat dann gerecht gegliedert sei, wenn nicht alle Bürger dasselbe tun, sondern wenn jeder die Aufgabe vollbringt, zu der er seiner *Naturanlage* nach am geeignetsten ist. Das bedeutet es, wenn Platon lehrt, daß jeder Bürger „das Seine tun“ (*τὰ αὐτοῦ πράττειν*) müsse. „So gedeiht Jegliches mehr und schöner und leichter, wenn einer eines tut *nach Anlage* (*κατὰ φύσιν*) und zu seiner Zeit und Ruhe hat vor anderen Dingen“ (II/11, 370 c), während die Vielgeschäftigkeit (*πολυπραγμοσύνη*) als das größte Übel angesehen wird (IV/10, 434 b). Der platonische Begriff der Gerechtigkeit ist also nicht rein formal wie die Formel „*sum cuique*“, sondern sachhaltig, da „das Seine“ durch die *Naturanlagen* bestimmt wird.

Dieser Grundgedanke führt Platon zu einer Gliederung des Volkes in drei Stände: den Stand der Handwerker und Bauern, den Wehr- oder Wächterstand und den aus diesem hervorgehenden Herrscherstand²⁾, so daß die beiden letzten nicht scharf geschieden sind, sondern allmählich ineinander übergehen. Aber auch die Abgrenzung des Wächterstandes gegenüber dem Wirtschaftsstande bedeutet keine unbedingte kastenmäßige Abschließung, wie sich aus dem „Mythos“ ergibt, den Platon ersinnt, um die ständische Gliederung in der Seele des Volkes zu verankern. Der „Mythos“ geht davon aus, daß zwar alle Bürger Brüder seien; doch habe der formende Gott den zur Herrschaft Berufenen bei der Geburt Gold, den Kriegern Silber, dem Bauern und Handwerker aber nur Eisen und Kupfer beigemischt. Da aber alle Brüder untereinander verwandt sind, „konnten auch einmal aus einem Goldenen ein Silberner und aus einem Silbernen ein goldener Sproß hervorgehen, und alle übrigen miteinander wechseln“.

eines übermächtigen Sinnenlebens. Dort sagt er nämlich: „Aller philosophische Idealismus war bisher etwas wie eine Krankheit, so er nicht, wie im Falle Platons, die Vorsicht einer überreichen und gefährlichen Gesundheit, die Furcht vor übermächtigen Sinnen ... war. — Vielleicht sind wir Modernen nur nicht gesund genug, um Platons Idealismus nötig zu haben? ...“ Vergleiche dazu Kurt Hildebrandt, Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato (1922). M. E. löst sich der scheinbare Widerspruch dadurch auf, daß auch im „Symposion“ und „Phaidros“ die *enkörperte Idee* erst auf der höchsten Stufe der ethisierten, *reingeistigen* Liebe geschaut wird, wie oben im Texte dargelegt wurde.

¹⁾ Irrigerweise wird „Politeia“ meistens mit „Staat“ übersetzt. In Wahrheit bedeutet dieser Ausdruck die *Verfassung* der Polis.

²⁾ Doch wird der Ausdruck „Wächter“ (*φύλακες*) von Platon in verschiedener Weise gebraucht. So beschränkt er ihn z. B. im III. Buche (414 b) auf die Herrscher, während die Jungen, „die wir bisher Wächter nannten“, nur mehr „Helfer und Beistände für die Beschlüsse der Herrscher“ bezeichnet werden.

Daher sollen die Wächter ihre eigenen „kupfer- oder eisenhaltigen“ Nachkommen in den Wirtschaftsstand hinabstoßen, während sie Abkömmlinge dieses Standes zum Krieger- oder Herrscherstande emporführen sollen, wenn aus diesen „ein Gold- oder Silberhältiger erwächst“ (III/21, 415 a—c).

Diese ständische Gliederung hat ihr Vorbild im Aufbau des Menschen, dem der Staat nachgebildet ist. Der Staat ist ein Mensch im großen, nicht der Mensch ein Staat im kleinen¹⁾. Ausgangspunkt des Staatsbaues ist daher der Mensch, in dessen Seele sich nach Platon drei übereinander gelagerte Schichten vorfinden: Das Sinnlich-Begehrliche (*ἐπιθυμητικὸν*), das Eifrig-Mutige (*θυμοειδὲς*) und das Vernünftige (*λογιστικὸν*). Die richtige Ordnung dieser Kräfte nennt Platon ebenfalls Gerechtigkeit, da auch hier das Prinzip des *τὰ αὐτοῦ πράττειν* maßgebend ist. Gerechtigkeit-Erzeugen im Menschen bedeutet also „die Teile der Seele in ihre natürliche Lage bringen“ (IV/18, 444 d). Eine solche liegt aber nur vor, wenn die Vernunft herrscht, der Wille ihr gehorcht und beide zusammen die Triebe lenken²⁾. Ihr entspricht im ständischen Aufbau der Herrscherstand, während der Mut dem Kriegerstand und die Sinnlichkeit dem Wirtschaftsstand zugeordnet ist. Die einzelnen Seelenkräfte werden also in bestimmten Ständen lokalisiert, was der politischen Struktur der „Politeia“ ein hierarchisches Gepräge gibt.

So erklärt es sich, warum die ganze politische Macht in den Händen eines einzigen Standes, nämlich des Herrscherstandes, ruht, während die Bauern und Handwerker keinen aktiven politischen Status besitzen. Es gibt weder ein Wahlrecht, noch ein politisches Kontrollrecht. Ebenso wenig gibt es eine Volksversammlung, auch nicht in der bescheidenen Form, wie sie Sparta gekannt hat. Die Staatsform der „Politeia“ ist daher die einer *Geburtsaristokratie* mit dem Recht der fallweisen Zuwahl aus dem Wirtschaftsstande. Doch läßt Platon die Frage offen, ob aus dem Herrscherstande ein Mann zum König emporgehoben, oder ob eine reine Adelherrschaft errichtet werden soll (IV/19, 445 d). Im VI. Buche (502 b) sagt er aber, daß *Einer* genug wäre, wenn er einen gehorsamen Staat in der Hand hätte, um den Plan der „Politeia“ auszuführen. Ja dieser Plan ist so sehr auf *eine* führende Persönlichkeit abgestellt, daß der Staat der „Politeia“ am besten als *aristokratische Monarchie*³⁾ bezeichnet werden könnte.

Obgleich aber die ganze Fülle der Staatsgewalt den Herrschern

¹⁾ Vgl. dazu S. 132 ff.

²⁾ Jaeger, Paideia II, S. 318.

³⁾ Diese Bezeichnung wird dadurch gerechtfertigt, daß der platonische Staatsmann aus einer Aristokratie hervorgeht. Durch das Beiwort „aristokratisch“ soll die platonische Monarchie von den aus einem Plebiszite hervorgegangenen „plebiszitären Monarchien“ unterschieden werden.

anvertraut ist, so üben diese doch keine willkürliche Herrschaft aus, da die Verfassung des Staates auch für sie verbindlich ist ¹⁾. Sie sind vor allem verpflichtet, das Grundgesetz der platonischen Gerechtigkeit (IV/11, 434c) durchzuführen und aufrechtzuerhalten. Ferner haben sie alle schädlichen Neuerungen (IV/3, 424c), sowie Armut und Reichtum in gleicher Weise zu verhüten (IV/2, 421e). Entzogen ist den Herrschern auch die Errichtung von Heiligtümern und der Götterkultus, da hier der delphische Gott selbst „inmitten der Erde auf dem Nabel sitzend die Führung hat“ (IV/5, 427c). Im übrigen üben die Herrscher die Staatsgewalt unmittelbar auf Grund der Rechtsidee aus, ohne an positive Gesetze gebunden zu sein.

Um den Wächterstand ganz auf den Staat hinzulenken, dürfen seine Mitglieder *keine Privatinteressen* verfolgen. Sie dürfen vor allem nur das Notwendigste besitzen (III/22, 416d). „Wenn sie eigenes Land, sowie Häuser und Schätze besäßen, würden sie Hausverwalter und Bauern sein statt Wächter, und feindliche Herren statt Waffenbrüder der anderen Bürger werden, und hassend und gehaßt, lauernd und belauert würden sie ihr Leben führen und viel mehr vor den eigenen Leuten, als vor dem äußeren Feind besorgt sein, und dann schon ganz nahe ins Verderben laufen, sie selbst und der übrige Staat.“ Sie wohnen gemeinsam in einem Lager und gehen zum gemeinsamen Tisch. Gold und Silber dürfen sie nicht einmal berühren (III/22, 417). Aus denselben Gründen dürfen die Wächter keine Familie begründen. Es besteht aber keine freie Liebe — wie oft behauptet wird —, sondern der Staat regelt den Geschlechtsverkehr und bestimmt auch die Zahl der Kinder, die aufgezogen werden dürfen (III/8, 459c). Diese werden den Müttern gleich bei der Geburt abgenommen und staatlichen Pflegerinnen übergeben. Dabei werden alle Vorsichtsmaßregeln ergriffen, daß keine Mutter ihr eigenes Kind erkennt (III/8, 460d). So bilden alle Kinder der Wächter eine große Kindergemeinschaft, die wie Brüder und Schwestern zusammenleben (461e). Durch diese Maßnahmen will Platon den Wächtern allen Grund zum Streit entziehen (V/12, 464e) und bewirken, daß sich alle als eine einzige Familie fühlen, die durch die Gemeinsamkeit von Lust und Leid verbunden ist (V/10, 462b).

Hingegen können die Bauern und Arbeiter Privateigentum besitzen und erwerben. Ebenso bleibt für sie die Familie bestehen, wenn gleich beide Einrichtungen der staatlichen Kontrolle unterworfen werden ²⁾. Das ergibt sich schon aus der bereits erwähnten Pflicht der Herrscher, Armut und Reichtum zu verhindern. Trotz dieser Beschränkung bleiben aber alle Produktionsmittel im Besitze der Bauern und Handwerker, so daß sie sich wirtschaftlich in einer gehobeneren

¹⁾ Richtig Barker, a. a. O., S. 205. Ebenso Andrae, Platons Staatschriften, Der Staat, Zweiter Halbband, S. 70.

²⁾ Darauf weist Pöhlmann, a. a. O., II, S. 74, nachdrücklich hin.

Lage befinden, als die Wächter, die nur ein bescheidenes Leben auf Staatskosten führen dürfen. Platon stimmt also ungefähr mit Nietzsche überein, wenn dieser schreibt: „Die Arbeiter sollen einmal leben, wie jetzt die Bürger, aber über ihnen, sich durch Bedürfnislosigkeit auszeichnend, die höhere Kaste: also ärmer und einfacher, aber doch im Besitz der Macht“¹⁾. Daher betont Platon, daß die Herrscher das Volk nicht Knechte, sondern *Lohngeber und Ernährer* nennen, während diese die Herrscher nicht Herren, sondern *Retter und Helfer* bezeichnen (V/11. 463 b).

Doch regelt die „Politeia“ bloß die Erziehung des Wächterstandes. Sie ist lang, sorgfältig und umfaßt auch die Mädchen. Ihr Ziel ist es, im Herzen der Jugend die vier vornehmsten Gemeinschaftstugenden: Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit zu entfalten. Die Erziehung gliedert sich zunächst in „die turnerische für den Leib und die musische für die Seele“ (II/17). Dadurch soll die Jugend „sanft gegen die Bürger und hart gegen den Feind“ werden (II/15, 375 c). Wäre ausschließlich die Leibeskunst vorgesehen, würden sie zu wild werden, während sie durch eine ausschließlich musische Erziehung zu weich geraten würden. Durch die Verbindung der musischen und gymnastischen Erziehung wird hingegen eine *harmonische* Ausbildung erreicht (III/17). Auf eine *harmonische* Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten ist aber die ganze Erziehung abgestellt, da „des harmonischen Menschen Seele besonnen und tapfer ist“ (III/17). Daher werden die rhythmischen Spiele besonders gepflegt. Nur wer sich in allem als „rhythmisch und harmonisch bewährt“ hat, ist würdig, einst in die Reihe der Herrscher aufzusteigen (III/20). Auch die Frauen sind von der „Staatswacht“ nicht ausgeschlossen, wenn sie den allgemeinen Bedingungen entsprechen (V/3—6). Vorher aber muß noch eine lange Zeit durchlaufen werden: nach der musisch-gymnastischen Erziehung folgt eine fünfjährige mathematische, astronomische und dialektische Ausbildung. Doch muß auch diese Beschäftigung mit den Leibesübungen abwechseln, um die Harmonie des Menschen nicht zu beeinträchtigen. Denn „beim starken Lernen erschlaffen die Seelen viel mehr als auf den Ringplätzen“ (VII/15). Aber auch der wissenschaftliche Unterricht hat nicht bloß theoretische Kenntnisse zu vermitteln. Sein Hauptzweck ist es, eine vollständige Umdrehung des Geistes von den sinnlich erfaßbaren Einzeldingen zu den *Ideen* zu bewirken (VII/8).

Diese radikale Umwendung des geistigen Auges nennt Platon die Kunst des sich Umwendens (*τέχνη τῆς περιαγωγῆς*). Er schildert sie im berühmten *Höhlengleichnis*, das zu Eingang des VII. Buches der „Politeia“ vorgeführt wird. Dort vergleicht Platon die Menschen mit

¹⁾ Der Wille zur Macht, Nr. 764. Der sog. Kommunismus der „Politeia“ ist also kein Kommunismus der Produktion, sondern der Konsumtion. Denn die „Politeia“ kennt keine Vergesellschaftung der Produktionsmittel, sondern nur ein asketisches Gemeinschaftsleben der Wächter.

Höhlenbewohnern, die so gefesselt sind, daß sie ihren Blick nur auf die Höhlenwand richten, nicht aber die Außenwelt sehen können, die außerhalb der zum Licht hin geöffneten Höhle liegt. Sie halten daher die sich auf der Höhlenwand abzeichnenden Schatten der Dinge für die Dinge selbst. Um die Höhlenbewohner zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, müssen sie daher vorerst von ihren Fesseln gelöst und dann allmählich angehalten werden, ihren Blick umzukehren und der Sonne zuzuwenden. Ebenso, meint Platon, müssen die Menschen lernen, ihren Blick von den Einzeldingen weg auf die Ideenwelt hinzuwenden (VI/19).

Durch dieses Gleichnis zeigt uns Platon aber auch, daß die Ideenschau nur mühsam im schrittweisen Aufstieg von den einzelnen Dingen aus errungen werden kann. Dieser Gedanke wird an einer späteren Stelle weitergesponnen (VII/18, 504a). Dort betont Platon, daß zur Ideenschau nur berufen ist, wer, fünfzig Jahre alt geworden, sich theoretisch und praktisch in allen Zweigen des Staatslebens bewährt hat. Erst dann kann er endlich den Strahl seiner Seele nach oben richten und das „Gute selbst“ (*τὸ ἀγαθὸν αὐτό*) schauen, das als Vorbild (*παράδειγμα*) für den Staat dient. Daraus ergibt sich mit voller Klarheit, daß die Idee des Guten nicht von weltflüchtigen Mystikern, sondern nur aus der Fülle des Lebens heraus, durch einen beschwerlichen und sehnsüchtigen Aufschwung vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren und schließlich zum Vollkommenen erschlossen werden kann. Wiederum ist es also die Macht des Eros, die den Wahrheitsliebenden zur Ideenschau hinführt. Ohne diese strebende Liebe zur Idee gibt es keine Ideenerkenntnis. Platon dachte in dieser Richtung wie Pascal, daß das Tor zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit die Liebe sei, weshalb man die himmlischen Dinge lieben müsse, um sie erkennen zu können.

Was sind aber die platonischen *Ideen*? Nach Aristoteles *hypostasierte*, also ins Übersinnliche hinaufgehobene Begriffe, demnach eine überflüssige Verdoppelung der Welt (Metaphysik, III/12, 997b). Den Gegenpol dieser Deutung finden wir bei Paul Natorp, der die Ideen als bloße *Hypothesen* des *erkennenden* Denkers betrachtet¹⁾. Beide Auffassungen werden aber Platon nicht gerecht. Das bezeugen uns die Dialoge Phaidon, Symposion, Politeia und Phaidros, aus denen sich einwandfrei ergibt, daß die Ideen geistige Kräfte sind, die

¹⁾ Die aristotelische Auffassung wird heute noch von Praechter, a. a. O., S. 329, vertreten: „Idee bedeutet in Platons früheren Dialogen nur die gemeinsame Erscheinung und Wesensgestaltung . . . der unter einem Begriff subsumierten Einzelobjekte . . . Aber die rein logische Bedeutung hat sich, vom Symposion an sicher nachweisbar, in eine ontologische (metaphysische) entwickelt. *Der Begriff wird hypostasiert*, d. h. zur Substanz erhoben, er wird aus dem bloßen Erzeugnis eines Gedankenprozesses zu einer realen Wesenheit . . .“ Die ursprünglich von Natorp in der 1. Auflage „Platos Ideenlehre“ (1902) entwickelte Lehre, daß die platonischen Ideen bloße Hypo-

die sinnliche Welt überragen, zugleich aber sich in ihr auswirken. *Daneben* werden unter diesem Ausdruck allerdings auch bloße Gattungsbegriffe verstanden, sowie alles, was eine Vielheit zu einer Einheit zusammenfaßt. Doch hat Platon niemals die erste Bedeutung aufgegeben. So lehrt er noch in seinem Altersdialoge „Timaios“, daß der göttliche Baumeister die Welt aus dem Chaos „im beständigen Hinblick“ auf die Idee zum Kosmos gestaltet hat (V/28). Die platonischen Ideen sind also im tiefsten Sinne *geistige Urbilder und Vorbilder* der sinnlichen Welt, nach deren Plane die Welt tatsächlich geformt wurde. Daher können die in den Dingen verkörperten Ideen durch einen Akt der *Wesensschau* wieder entkörpert werden. So kann die Idee des Schönen aus der Gestalt des schönen Leibes und die Idee der Gerechtigkeit aus der Gestalt des wohlgegliederten Staates erschaut werden. Nur die oberste Idee, die Idee des Guten, die den voraussetzungslosen Ursprung alles Seins bildet (Politeia VI/20, 510 b) und daher das ganze Sein überragt (Politeia VI/19, 509 b), kann nicht mehr anschaulich gemacht werden, da ihr Körper die Gesamtheit des Kosmos bildet. Sie kann auch nicht in Worten ausgedrückt werden.

Hingegen sind die, einzelne Teilbereiche der Welt formenden Ideen rational erfaßbar. So ist auch der Inhalt der Idee der Gerechtigkeit, die den Staat gestaltet, bestimmbar. Demgegenüber meint allerdings Kelsen, daß die „Politeia“ die Gerechtigkeit nicht definiere, sie sei nur der mystischen Schau des königlichen Philosophen zugänglich¹⁾. Diese Behauptung wird aber durch Platon selbst widerlegt, der wiederholt hervorhebt, Gerechtigkeit liege vor, wenn jeder das leistet, was seiner Naturanlage entspricht. Diese Definition wird zwar zunächst nur als eine vorläufige aufgestellt (IV/11, 434 b), bald darauf aber als eine *endgültige* bestätigt. So bemerkt Platon bald darauf, daß er „gleich bei Beginn der Staatsgründung einem Gotte folgend auf den Ursprung und ein Muster der Gerechtigkeit gekommen“ sei (IV/17, 443 c). Dann betont er: „Wenn wir behaupteten, den gerechten Mann und Staat, und *was Gerechtigkeit in ihnen ist, gefunden* zu haben, so glaube ich, dürften wir kaum lügen“ (IV/17, 444 a). Zusammenfassend kann er daher sagen, daß in der Aussprache eine *Einigung* über das Wesen der Gerechtigkeit erzielt worden sei (IX/3, 576 b). Daraus ergibt sich, daß für Platon die Idee der Gerechtigkeit *rational* erfaßbar, während die Idee des Guten nicht formulierbar ist. Diese Unterscheidung geht auf Plato selbst zurück, der darüber bemerkt: „Was das Gute an

thesen des erkennenden Denkers seien, hat Natorp im „Metakritischen Anhang“ seiner 2. Aufl. (1921), S. 457 ff., dahin abgeändert, daß die oberste Idee nicht nur die Einheit des Systems, sondern auch die Einheit des „Urlebendigen“ begründet, also der „Logos selbst“ ist. Die ursprüngliche Auffassung Natorps verteidigt noch E. K. Winter, Platon, Das Soziologische in der Ideenlehre (1930).

¹⁾ Die platonische Gerechtigkeit, Kant-Studien XXXVIII (1933), S. 110 ff.

sich eigentlich ist, das wollen wir jetzt sein lassen ... was mir aber als Sohn des Guten und ihm ganz ähnlich zu sein scheint, will ich sagen“ (VI/18, 506e).

Wir müssen also zwischen der rationalen *Elementarlehre* der Gerechtigkeit und der nur den Auserwählten zugänglichen Schau der Idee des Guten unterscheiden. Diese verschiedene Erfassbarkeit der Idee der Gerechtigkeit und der des Guten dürfte sich daraus erklären, daß es sich bei jener um eine die sinnliche Welt durchdringende *Austrahlung* der obersten Idee handelt, während jene die *Zentralidee* bildet, die das ganze Sein überspannt. Da nun aber die Sprache mit Seinskategorien arbeitet, können zwar mit ihr die einzelne Teile des Seins gestaltenden Ideen, nicht aber auch die oberste Voraussetzung des Seins ausgedrückt werden.

Wir haben früher gesehen, daß es einen stufenweisen *Aufstieg* zur Idee des Guten gibt; ebenso gibt es aber auch einen *Abstieg* von ihr, durch die von ihr abgeleiteten Ideen hindurch, bis zu den einzelnen Dingen. Treffend bemerkt in diesem Sinne Reinhardt, daß das Philosophieren Platons aus einer ständigen Bewegung vom Sinnending zur Idee und von der Idee hinab zum Sinnending besteht¹⁾. Nur wer diesen *doppelten* Weg des Hinauf und Hinab im Auge behält, kann die Ideenlehre verstehen. Denn die Schau ist nicht Selbstzweck, wie für den abgeschiedenen Mystiker, sondern die Voraussetzung, um gestaltend in die Welt eingreifen zu können. Das beweist uns gerade die „*Politeia*“, die den Staatsmann nur deshalb zur Ideenschau hinaufführt, um ihn dadurch zu befähigen, aus dem Vorbilde der Idee heraus das Leben des Staates zu meistern. So wird die vom königlichen Philosophen erfaßte Staatsidee zur Idee eines alle Zweige des Staatslebens überschauenden *Staatsplanes*.

Ausdrücklich schreibt daher die „*Politeia*“ vor, daß die Wächter nach der Ideenschau wieder zu den „Gefesselten hinabsteigen“ müssen (VII/5, 520 b und c). Die Gestaltung des sozialen Lebens auf Grund der Idee nehmen aber erst — wie wir später sehen werden²⁾ — die „*Nomoi*“ vor. Die „*Politeia*“ beschränkt sich darauf, die Wächter zu verpflichten, sich nach der Ideenschau wieder mit den Staatsgeschäften abzumühen. Vor allem sollen sie „immer wieder andere erziehen und dem Staate als Herrscher hinterlassen, wenn sie auf die Insel der Seligen fortgehen“ (VII/18, 540 b).

So ist der Herrscherstand ganz und gar auf die Gemeinschaft hingerichtet. Die Herrscher sind für den Staat da, nicht der Staat für sie. Die Behauptung Nietzsches, daß die „*Politeia* die olympische Existenz und immer erneute Zeugung und Vorbereitung des Genius“ sicherstellen wollte, „demgegenüber alles andere nur Werkzeuge, Hilfsmittel und Ermöglichungen“ seien³⁾, ist daher nicht haltbar.

¹⁾ Platons Mythen (1927), S. 158 f.

²⁾ S. 100 ff.

³⁾ Der griechische Staat. Vorrede zu einem ungeschriebenen Buch (1871).

Ganz im Gegenteil ist die platonische Herrschaft *Gemeinschaftsdienst*. Die Herrscher sind nicht Herren der Gemeinschaft, sondern ihre Hirten. Daher bewirbt sich niemand um die Herrschaft, sondern jeder zieht es vor, vom Besten beherrscht zu werden, der das schwere Amt aus Pflichtgefühl übernimmt (I/19, 347c). Um aber den Staat gut führen zu können, müssen erst die Wächter vollkommen werden. Denn *das Ethos des Staates wird durch das Ethos des Herrscherstandes bestimmt* (VIII/2, 544e). Durch seine Weisheit wird „ein naturgemäß gegründeter Staat in seiner Gesamtheit weise“ (IV/6, 428e).

Der Staatsbau der „Politeia“ wird durch die platonische Gotteslehre gekrönt, so daß auch der platonische Staat eine wurzelhaft *sakrale* Gemeinschaft bildet. Doch wird das griechische Götterbild seiner menschlichen Züge entkleidet. Gott darf nur als gut gedacht und dargestellt werden. Er darf nur mehr als Ursache der guten Dinge vorgestellt werden, während die Übel auf andere Ursachen zurückgeführt werden müssen (II/18 und 19; X/15). Auch die Dichtung und die bildende Kunst sind an diese Richtschnur gebunden, da sie nichts darstellen dürfen, was der platonischen Theologie entgegensteht. Der gute Gott fällt aber offenbar mit der obersten Idee, der Idee des Guten zusammen. Das göttliche Wesen wird von Platon nicht näher bestimmt, da es nicht beschrieben, sondern nur „geschaut“ werden kann. Wenn wir aber bedenken, daß Platon die Wächter ganz und gar harmonisch gestalten will, um sie zu befähigen, die Gott-Idee zu schauen, dann können wir ahnen, daß das göttliche Wesen die vollkommenste Harmonie zum Ausdruck bringt. Daß sich für Platon das höchste Gut mit dem Harmonisch-Kosmischen deckt, bestätigt uns auch ein Satz des VI. Buches der „Politeia“ (13/500c): „Mit Göttlichem also und Kosmischen umgehend wird der Philosoph kosmisch und göttlich nach Menschenmöglichkeit.“ So stieg Platon zu den „Müttern“ hinab, um dem griechischen Staate eine neue religiöse Grundlage zu geben. Er zerstörte die alte Mythologie nicht, füllte aber die alten Schläuche mit neuem Weine. Außerdem mußte er die der neuen Lehre feindlichen Überreste des alten Glaubens beseitigen, um für den neuen Glauben Platz zu machen. Damit hat Platon einen neuen Boden für die Polis zu legen versucht, wengleich er auch diese Gedanken Sokrates in den Mund gelegt hat. Doch war Sokrates noch der Suchende, der um das neue Staatsethos Ringende, während Platon bereits der *Wissende* ist, der durch seine Ideenlehre in Höhen fliegt, die sein Meister niemals erreicht hat.

Die politische Theologie Platons mündet in die Unsterblichkeitslehre, die den Abschluß der „Politeia“ bildet. Sie sagt uns, daß die Seele je nach ihren irdischen Taten im Jenseits belohnt oder bestraft wird, um wiederum reinkarniert zu werden. Dieser Glaube bildet die stärkste Sanktion der „Politeia“. Denn er macht ihre Bürger fähig, alle Übel zu ertragen, sowie die Gerechtigkeit mit Einsicht zu pflegen, um nicht nur im Diesseits geehrt zu werden, sondern auch im Jenseits

„wohl zu leben“. Daher sollen den verstorbenen Wächtern Opfer dargebracht werden „wie Göttern, wenn es die Pythia zuläßt, sonst aber wie seligen und göttlichen Menschen“ (VII/18, 540 b).

Es ist viel darüber gestritten worden, ob die „Politeia“ eine Staatsutopie, ein Staatsideal oder den Plan eines wirklichen Staates darstellt, obgleich uns Platon selbst darüber Auskunft gibt. Ausdrücklich sagt er im IX. Buch (592 b), daß ein Staat, wie ihn die „Politeia“ bauen will, auf Erden wohl nirgends besteht, nur im Himmel sei vielleicht ein Vorbild (*παράδειγμα*) für den aufgestellt, der ihn errichten will. Seine Verwirklichung sei zwar schwer, aber nicht unmöglich (VI/12 u. 14). Im VII. Buch, Kap. 18, wird dieser Gedanke wiederholt: „Gebt ihr nun zu, daß wir für Staat und Staatsleben durchaus keine frommen Wünsche ausgesprochen haben, sondern zwar schwere, aber doch mögliche Dinge, möglich aber auf keine andere als die besprochene Art, sobald die wahren Philosophen, mehrere oder einer, Machthaber im Staate werden“ (540 d). Daraus ergibt sich mit voller Klarheit, daß Platon weder der Auffassung war, daß ein solcher Staat überall und zu allen Zeiten verwirklicht werden könnte, noch auch der Meinung war, daß es sich dabei um ein nie zu erreichendes Idealbild handle. Er hielt die Verkörperung seiner Idee für möglich, aber nur unter besonders glücklichen Umständen: wenn ein philosophischer Staatsmann das ihm „gemäße“ Volk findet (VI/10). Denn eine schöne Gestalt kann man nur im Schönen zeugen, wie Diotima im „Symposion“ lehrt (25/206).

Die „Politeia“ schildert uns aber nicht nur den Aufbau des vollkommenen Staates, sie zeigt uns auch in der im VIII. und IX. Buche entwickelten *Zyklentheorie* die Ursachen seines Verfalls. Der Verfall tritt durch Entartung der jeweiligen Herrscherschicht ein. Denn die „Staatsformen“ kommen nicht „von Fels und Eiche her“, sondern „aus dem Ethos der Menschen in den Staaten“ (VIII/2). So entartet die *Aristokratie* zum streit- und ehrliebenden Staate, der *Timokratie*, indem die Söhne der Aristokraten die musisch-philosophische Bildung vernachlässigen und einem einseitig militärischen Geiste huldigen. Durch Verweichlichung und Bereicherung ihrer Nachkommen entsteht dann die *Oligarchie*, die Herrschaft der Wohlhabenden, die das Geld zum höchsten Werte erheben. Das führt zu einem Klassengegensatz zwischen Reichen und Armen. Gegen diesen Staat empört sich schließlich das Volk, das die Reichen tötet oder vertreibt und die *Demokratie* einführt, in der „jeder die Freiheit hat zu tun, was er will“ (VIII/11). In dieser Zeit der Herrschaftslosigkeit¹⁾

¹⁾ Daraus ersehen wir, daß Platon hier nur die anarchisch entartete Demokratie im Auge hat. Ihr stellt er im „Politikos“ und in den „Nomoi“ die *gesetzestreue* Demokratie gegenüber, wie später gezeigt werden wird. Darüber S. 97 ff. Ebenso Barker, a. a. O., S. 255: "It is obvious that what Plato describes under the name of democracy is what we should call by the name of anarchism."

gehen alle absoluten sittlichen Maßstäbe verloren. Alle Ansichten werden als „gleich ehrenwert“ angesehen (VIII/13). Diese Zügellosigkeit bringt die Demagogen in die Höhe, die der Menge schmeicheln und sie dadurch für sich gewinnen. Dadurch schlägt aber die Demokratie in ihr Gegenteil um (VIII/15). Aus der größten Freiheit erwächst die Knechtschaft: die *Tyrannis*. Zuerst können die Tyrannen die Wünsche des Volkes befriedigen, indem sie das Vermögen der Besitzenden unter das Volk verteilen. Wenn aber dieses Gut vertan ist und die Not wächst, muß sich der Tyrann mit Leibwächtern umgeben, um sich zu halten. Er wird zum Wolf, nachdem er sich mit Mord befleckt hat (VIII/16). Um aber das Volk von sich abzulenken, erregt er „einen Krieg nach dem andern, damit das Volk einen „Führer“ (!) nötig habe“ (VIII/17) ¹⁾. . . Hier bricht die „Politeia“ ab, so daß der Zyklus unterbrochen zu sein scheint. Doch spinnt Platon — was meistens übersehen wird ²⁾ — die Kreislauftheorie im XI. Briefe fort, wo er uns sagt, daß es aus dieser höchsten Not nur dann eine Rettung gibt, wenn in solcher Stunde (*ἐν τοιούτοις καιροῖς*) durch die Huld der Götter ein hervorragender Mann (*ἀνὴρ καλλὸς τε καὶ ἀγαθός*) mit großer Macht ersteht, der das Staatsleben von Grund auf erneuert.

Aber auch dieser Staat muß nach dem unerbittlichen Gesetz des Kreislaufes von neuem verfallen, so daß die ewige Wiederkehr des Gleichen unausweichlich erscheint. — Warum aber — muß man sich fragen — hat dann Platon so viel Kraft darauf verwendet, einen vollkommenen Staat zu bauen, wenn er wußte, daß dieser Aufwand nutzlos vertan wird? Darauf gibt es nur eine einzige Antwort. Es ist die, daß Platon in seiner „Politeia“ einen *Ausweg* zeigen will, wie man das Verhängnis des Zyklus zwar nicht aufheben, aber seinen Lauf doch wesentlich verlangsamen kann. Einen solchen *Ausweg* bildet die bereits geschilderte harmonische Erziehung der Herrscher, durch die der sonst drohenden Entartung des Wächterstandes gesteuert werden soll. Demselben Ziele dient der Grundsatz, daß der Staat den geschlechtlichen Verkehr der Wächter überwachen soll, um eine möglichst edle Paarung zu erreichen. Denn „wo sich Zucht und eine gründliche Bildung erhalten, erzeugen sie gute Naturen und tüchtige Naturen, die eine solche Erziehung genossen haben, eignen sich besser, als die früheren für alles und besonders für die Zeugung, wie es sich auch bei den anderen Lebewesen zeigt“ (IV/3, 424a). So läuft „ein so gefügter Staat“, der einmal in eine gute Bewegung gekommen ist, im Kreise weiter und ist schwer zu erschüttern. Doch kann auch ein solches Gefüge nicht für alle Zeiten erhalten bleiben, sondern wird schließlich aufgelöst werden (VIII/2).

¹⁾ Vgl dazu S. 47, Anm. ²⁾.

²⁾ Auch von Barker, a. a. O., S. 260 f.

e) Von der „*Politeia*“ zu den „*Nomoi*“.

In der „*Politeia*“ hat Platon endlich sein lange erwartetes Staatsprogramm verkündet. Er wartete dann auf die Wirkung¹⁾. Aber auch diesmal wurde er von seiner Vaterstadt nicht als Retter herbeigeholt. In seinem V. Briefe klagt er darüber, daß er zu spät geboren wurde und so sein Volk für eine grundlegende Reform „schon zu alt“ fand. Platon mußte dieses Geschick um so bitterer empfinden, als er in seiner „*Politeia*“ (VI/10) der Meinung Ausdruck verliehen hatte, daß auch der Philosoph das größte nicht vollbringen könne, wenn er keinen ihm gemäßen Staat findet. „Denn in dem gemäßen würde er selbst wachsen und mit der eigenen zugleich die gemeine Sache retten“.

Dann aber trat plötzlich ein Ereignis ein, das Platon vor neue Aufgaben stellte. Im Jahre 367 starb Dionys I. und der junge Dionys II. bestieg den Thron. Sein Berater wurde Dion²⁾, der Platon bat, „schnellstens nach Syrakus zu kommen, um dabei *mitzuhelfen*, durch „eine glückliche Verbindung von Philosophie und Herrschaft“ den Staat zu erneuern³⁾. Platon, der damals schon ein Sechziger war, fiel die Entscheidung nicht leicht. Er „erwog und schwankte“, ob er die Einladung annehmen oder ablehnen solle. Schließlich aber entschloß er sich, seine Tätigkeit in der Akademie zu unterbrechen und nach Sizilien zu fahren, da er sonst seine eigene „Philosophie“ verraten und seinen Jünger und Freund Dion in Stich gelassen hätte. Denn er meinte, „wenn man je das Gedachte über Gesetze und Staat verwirklichen wollte, müsse man es jetzt auch versuchen“. „Mit solchem Entschluß und Wagemut“ brach Platon von Hause auf, wie er uns im VII. Briefe (328 c—329) mitteilt. Schon nach vier Monaten seines Aufenthaltes in Syrakus brach aber ein Konflikt zwischen dem zweiten Dionys und Dion aus, da jener diesen beschuldigte, selbst nach der Tyrannis zu streben. Dion wurde verbannt. Hingegen bemühte sich Dionys weiterhin um Platon. Er zog ihn wohlwollend heran und bat ihn zu bleiben. Platon konnte sich dieser Bitte nicht entziehen, da die Bitten der Tyrannen „mit Zwang vermischt sind“ (VII. Brief, 329 d). In dieser Zeit scheint Platon an einigen Vorreden (Proömien) zu sizilischen Gesetzen gearbeitet, sich aber von der Tagespolitik fern gehalten zu haben⁴⁾. Jedenfalls kam es zu keiner fruchtbaren Zusammenarbeit mit Dionys, da sich dieser dagegen stemmte, ein „philosophisches Leben“ zu führen⁵⁾.

Im Jahre 361 fuhr Platon zum drittenmal auf Rat des Dion nach Syrakus, nachdem ihm Archytas versichert hatte, daß Dionys in eine „erstaunliche Leidenschaft für Philosophie geraten sei“ (VII. Brief,

1) Wilamowitz-Moellendorf, Platon I (1919), S. 445

2) Über ihn S. 73 ff.

3) VII. Brief, 327 c—328.

4) III. Brief, 316.

5) Vgl. auch S. 93.

338b). Auch Dionys hat brieflich seinen Besuch erbeten und ihm „zur größeren Bequemlichkeit der Reise“ eine Triere gesandt. Aber auch dieser Aufenthalt führte zu keinem Erfolg, da Dionys seine zügellose Lebensweise nicht aufgeben wollte. Er hielt dies für überflüssig, da für ihn die „Philosophie“ eine rein intellektuelle Angelegenheit war, während Platon gerade umgekehrt die Überzeugung hatte, daß nur aus einer sittlichen Grundhaltung heraus „Philosophie“ getrieben werden könne. Daher wies Platon auch die von Dionys versuchte Darstellung der Ideenlehre zurück. Diese könne — so betont Platon im VII. Briefe (341c) — nicht wie andere Lehrgegenstände behandelt werden, „sondern durch häufiges Zusammensein um der Sache willen und durch Zusammenleben wird plötzlich, wie von springendem Feuer ein *Licht* entzündet und nährt sich, in der Seele erzeugt, dann auch selbst“. Eine solche *Erleuchtung* setzt aber einen Menschen voraus, der für das Gerechte und Schöne geschaffen und geboren ist, während sie „in einem Menschen von fremder Haltung“ überhaupt nicht zustande kommt. Der Bruch mit Dionys wurde schließlich unvermeidlich, da er das Vermögen des Dion beschlagnahmte, was Platon auch als eine ihm, dem „Führer und Meister“ zugefügte Beleidigung ansah (345c). Aber nur mit Hilfe des Archytas gelang es Platon schließlich von Syrakus zu entkommen (350 a—b).

In Olympia traf Platon mit Dion zusammen, wo er ihm die Vorfälle in Sizilien geschildert hat. Darüber war Dion so erbost, daß er 357 einen Rachefeldzug gegen Dionys beschloß und durchführte. Der Tyrann wurde vertrieben und Dion übernahm die Regierung. Seine Herrschaft dauerte aber nur kurz, da er schon 354 von eigenen Anhängern ermordet wurde. Damit brach eine der größten Hoffnungen Platons zusammen. Gleichwohl schreibt er im VII. Briefe, Dion sei „schön gestorben“. Denn „wer nach dem Schönsten trachtet für sich und den Staat, dem ist alles, was er leidet, recht und schön“. Aber für Platon und den Staat war der vorzeitige Tod des Dion ein großes Unglück. Denn „hier hätten Philosophie und Macht, in *einem* Manne wirklich vereint, über *alle Menschen*, Hellenen wie Barbaren, hinreichend leuchten und allen die wahre Vorstellung geben können, daß kein Staat und kein Mann je glücklich wird, der nicht in Gerechtigkeit und Einsicht sein Leben führt, mag er sie nun selbst haben oder in den Sitten frommer Führer rechtlich erzogen und gebildet sein“ (335d).

Aus diesen Worten erkennen wir, wie sehr sich nun Platon im verklärten Dion wiedergespiegelt hat. Sie verschmolzen zu einer unauflöselichen Einheit. Da aber keiner von beiden mehr zur Macht kommen konnte, war der platonische Königsgedanke der Verbindung von Philosophie und Herrschaft in einer *einzig*en Person unausführbar geworden. Platon stand daher vor der schwerwiegenden Frage, ob er nun überhaupt auf seinen Plan verzichten sollte, oder ob noch ein *anderer* Weg gefunden werden könne, um ihn zu verwirklichen.

Platon entschied sich für die zweite Alternative und schrieb zu diesem Zwecke sein letztes, erst nach seinem Tode von seinem Schüler Philippos von Opus veröffentlichtes Werk, an das Platon nicht mehr die letzte Feile anlegen konnte.

Die „Nomoi“ werden regelmäßig als ein Abfall von der „Politeia“, ja als ein Werk der Resignation angesehen¹⁾, das aus dem Scheitern der sizilischen Pläne zu erklären sei. Aus diesem Grunde habe Platon Wasser in seinen Wein gegossen. So fest ihm auch sein Staatsideal gestanden sei, „so haben ihn doch die bitteren Enttäuschungen nicht nur bereit gemacht, für die Wirklichkeit Abstriche vorzunehmen, sie haben ihn auch überzeugt, daß eine neue Einstellung nötig sei“²⁾. Insbesondere wird darauf hingewiesen, daß in den „Nomoi“ das Kernstück der „Politeia“, die Ideenlehre, verschwunden sei³⁾.

Dieser Deutung können wir jedoch nicht beipflichten, zumal Platon in den „Nomoi“ selbst betont, daß der Plan der „Politeia“ nicht aufgegeben sei, sondern seine Verwirklichung nur vertagt werden müsse, bis das Schicksal einen philosophischen Staatsmann zur Macht bringt⁴⁾; es kann daher schon aus diesem Grunde von einem Fallenlassen der Ideenlehre keine Rede sein. Dazu kommt, daß Platon in seinem Alter (um 354) das Fragment „Kritias“ und den „Timaios“ verfaßt hat, die beide die „Politeia“ ausdrücklich bestätigen.

Das Fragment „Kritias“ zeigt uns zwar nur wenige Szenen der Handlung. Doch wissen wir aus dem Dialoge „Timaios“, daß Platon im „Kritias“ darstellen wollte, wie ein wohlgebafter Staat auch im Kriege einem wesenswidrigen Staate überlegen ist. Das Fragment „Kritias“ führt uns ein Phantasiegebilde Platons vor: Es treten zwei Völker auf, Ur-Athen und die Atlantiden, von denen jener Staat nach dem Muster der „Politeia“ gebaut ist und von einem göttlichen König regiert wird, während die ursprünglich auch von einem Gotte regierten Atlantiden später vom Weg der Tugend abgewichen sind. Es wird also dem wahren Staate ein Gegenstaat gegenübergestellt. Da jener nach dem Muster der „Politeia“ aufgebaut ist, bildet der Dialog „Kritias“ ein Nachspiel zur „Politeia“.

Zur Verteidigung der hier bekämpften Auffassung könnte allerdings ins Treffen geführt werden, daß die „Nomoi“ dem Staate der „Politeia“, in dem der königliche Philosoph ohne gesetzliche Bindung,

¹⁾ So Wilamowitz-Moellendorf, Platon I (1919), 647 ff, der das Kapitel der „Nomoi“ mit „Resignation“ überschreibt und behauptet: „Die Tragödie seines Lebens, der Zusammenbruch seiner Hoffnungen... haben sein Leben verdüstert“ (S. 686). Ähnlich meint Praechter, a. a. O., S. 323, die „Nomoi“ seien „durchweht vom Hauche der Resignation“.

²⁾ Pohlenz, a. a. O., S. 95

³⁾ So Praechter, a. a. O., S. 322; Apelt, Einleitung zu „Platons Gesetze“ (1916), S. VI; W. Jaeger, Paideia II (1944), S. 135.

⁴⁾ Nomoi, IX/13, 875.

unmittelbar auf Grund der Idee herrscht, den *Gesetzesstaat* gegenüberstellen, woraus sich zu ergeben scheint, daß Platon die Idee durch das Gesetz ersetzt, dadurch aber die Ideenlehre als Grundlage des Staates aufgegeben habe.

Gegen einen solchen radikalen Wechsel des Standpunktes spricht aber schon der Umstand, daß Platon — wie aus dem VII. Briefe hervorgeht — seinen sizilischen Freunden von *allem Anfang an* den Rat gegeben hat, den Staat nicht „unter die Gewalt menschlicher Herren“, sondern unter die der Gesetze zu bringen¹⁾. Er *wiederholte* dann diesen Rat nach dem Tode Dions, indem er dessen Verwandten und Gefährten nahelegte, die fünfzig Besten der Hellenen auszuwählen und sie „unter Bitten und größten Ehrungen“ zu ersuchen, dem Staate Gesetze zu geben, denen sich alle unterwerfen müssen. Aus dem VII. Briefe ergibt sich somit einwandfrei, daß die Konzeption des Gesetzesstaates nicht erst nach dem Mißlingen der sizilischen Pläne entstanden ist.

Außerdem erzählt uns Platon im III. Briefe (316), er habe sich in Sizilien, als er „noch etwas auszurichten meinte“, bemüht, für Dionys II. die bereits erwähnten *Vorreden für Gesetze* (*τῶν νόμων προοίμια*) zu verfassen, was uns wiederum zeigt, daß Platon den „Gesetzesstaat“ bereits zu einer Zeit im Auge gehabt hat, als er in Sizilien noch politisch wirken wollte.

Diese Auffassung wird durch eine Stelle in den „Nomoi“ bestätigt, die sich offenbar auf Dionys II. bezieht²⁾ und zu einer Zeit niedergeschrieben worden sein muß, in der ihn Platon noch für eine Herrschernatur gehalten hat. Denn er bezeichnet den Tyrannen als „jung, gedächtnisstark, leicht fassend, tapfer und hochherzig von Natur“ (IV/4, 709). Gleichwohl räumt er ihm nicht die Macht ein, nach seinem vernünftigen Ermessen zu herrschen, sondern er setzt ihm einen „trefflichen Gesetzgeber“, also sich selbst, zur Seite. Platon zerlegt also den königlichen Philosophen der „Politeia“ in zwei Personen: den Philosophen und den Staatsmann. Jener verkörpert die Weisheit, dieser die Tat. Da aber der Staatsmann den Philosophen nicht ständig neben sich hat, muß dieser vor seiner Abreise die Gesetze geben, nach denen der Staatsmann regieren soll. Wir sehen also, daß Platon die Idee des Gesetzesstaates schon zu einer Zeit in sich aufgenommen hat, in der die Idee des Idealstaates noch keinesfalls erschüttert gewesen sein kann.

¹⁾ Ausdrücklich schrieb Platon im VII. Briefe an die Freunde des verstorbenen Dion: „Hiervon suchte ich Dion zu überzeugen, zu zweit Dionys und zu dritt jetzt Euch“.

²⁾ Barker, a. a. O., S. 331. Da diese Stelle in den Rahmen der „Nomoi“ nicht hineinpaßt, muß sie bereits in einem frühen, in Sizilien entstandenen Entwurf des Werkes enthalten gewesen und dann unverändert geblieben sein, da Platon keine Zeit mehr zur Revision gefunden hat. So Praechter, a. a. O., S. 316.

Wie ist aber dieses *Nebeneinander* der beiden Staatsentwürfe zu erklären? Den Schlüssel dazu liefert uns der zwischen der zweiten und dritten sizilischen Reise verfaßte Dialog „Politikos“, der erstmalig die Idee des Gesetzesstaates näher ausführt. Nach einer Abgrenzung der Staatskunst von anderen Fähigkeiten stellt der „Politikos“ dem Bilde des königlichen Staatsmannes das Bild der „jetzigen Staatsmänner“ gegenüber, die viel eher ihren Untertanen gleichen, was die Natur anlangt und ihnen auch näher stehen in Erziehung und Aufzucht (17/275). Diesen Vergleich kleidet Platon in die Form einer „scherzweise“ vorgebrachten Sage (Kap. 12 ff.). Im Kronoszeitalter habe Gott die Menschen unmittelbar regiert. Es gab damals noch keine Staaten, sondern Gott „weidete“ die Menschen und „war selbst ihr Hüter“ (Kap. 15). Dann aber habe Gott die Menschen aus seiner Fürsorge entlassen und auf sich selbst gestellt. Nun mußten sie die Führung auf sich nehmen, sie konnten es aber nur tun in „Nachahmung“ des Kosmos, in dessen „Nachfolge wir allezeit, jetzt auf diese und damals auf jene Weise, leben und wachsen“ (Kap. 16). Daher paßt für die menschlichen Staatsmänner nicht mehr das Bild des Hirten, es ist für sie „zu groß“ (Kap. 17/275 c). Ihre Kunst könne bloß als „Fürsorgekunst“ (Kap. 18) oder als „königliche Webekunst“ bezeichnet werden (Kap. 44), da es ihre Aufgabe sei, das Wesen tapferer und besonnener Menschen „durch Eintracht und Freundschaft“ zur Gemeinschaft zu verflechten (Kap. 48). Während also der vollkommene Staatsmann selbst das lebendige Gesetz sei, da er den Maßstab des Handelns in sich trägt, seien die *unvollkommenen* Herrscher an die Gesetze *gebunden*, „die auf Bilder zurückgehen, in denen man immer wieder die königlichen Herrscher abbilden muß“ (Kap. 37). Dies sei „als zweiter der richtigste und schönste Zustand, wenn man den ersten... beiseite tut“ (Kap. 36). Nachdem daher einmal die Gesetze, die das „wahre Staatswesen des einen kunstgerechten Herrschers möglichst nachahmen“, erlassen worden sind, dürfe „nie mehr etwas wider die aufgeschriebenen Gesetze und väterlichen Bräuche“ getan werden (39/301).

Wir sehen also, daß Platon im „Politikos“ zwei Staatstypen unterscheidet. In dem einen regiert ein sachverständiger Herrscher, der das Gesetz in sich trägt. Allerdings erlasse auch ein solcher Herrscher Gesetze, da er nicht immer „neben jedem einzelnen sitzen und ihm genau das Angemessene vorschreiben“ kann (34/295). Wenn er es aber für notwendig erachtet, kann er jederzeit die eigenen Anordnungen wieder abändern, da er ja in jedem Einzelfalle weiß, was richtig ist. Ihn an Gesetze binden zu wollen wäre ebenso lächerlich, wie wenn man einem Arzte, der vor seiner Abreise einem Patienten eine bestimmte Kur vorgeschrieben hat, verbieten wollte, nach seiner Rückkehr die Diät wieder abzuändern, wenn sich der Zustand des Patienten durch irgend ein unverhofftes Ereignis inzwischen gebessert hat (34/295).

Ganz anders steht es, wenn kein sachverständiger Herrscher, sondern gewöhnliche Staatsmänner regieren, die entweder durch Wahl oder durch den Zufall des Loses zur Macht emporgeführt werden. In einem solchen Falle ist es noch immer besser, wenn sie auf Grund von Gesetzen, die unter Mitwirkung von erfahrenen Männern zustande gekommen sind, regieren, als wenn sie „ohne jedes wirkliche Verständnis“ nach ihrem Ermessen vorgehen. Obgleich daher die Gesetze nur „für die große Masse und den Durchschnitt passen“ (34/295), müssen die gewöhnlichen Herrscher an die Gesetze gebunden werden, da durch ihre ohne Sachkenntnis erlassenen Anordnungen das Verkehrsleben noch mehr gestört werden würde, als durch die generellen, das Besondere des Einzelfalls nicht berücksichtigenden Gesetze (39/300). So stellt Platon dem vollkommenen Staate¹⁾ den „Gesetzesstaat“ gegenüber. Er hat zwar eine unvollkommenere Gestalt als jener, ist aber doch ein Abbild des Idealstaates, da sich seine Gesetze als „Nachahmungen der Wahrheit“ erweisen (39/300).

Doch könne der Gesetzesstaat verschiedene Formen aufweisen. Er sei eine Aristokratie, wenn die Vornehmen das vollkommene Staatswesen „nachahmen“, eine Monarchie, wenn „Einer nach den Gesetzen herrscht und den Kundigen nachahmt“, eine gesetzliche Demokratie, wenn das Volk nach den Gesetzen herrscht. Wenn hingegen nicht auf Grund der Gesetze geherrscht wird, liege eine entartete Herrschaft vor, mag es sich dabei um eine Oligarchie, Tyrannis oder gesetzeslose Demokratie handeln. Doch sei diese unter den entarteten Staatsformen noch die beste, da die Menge schwach und unvernünftig sei „zu etwas Gutem oder Bösem im großen“ (Kap. 41). Diesen sechs Staatsformen stellt Platon als *siebente* die Gestalt des vollkommenen Staates gegenüber. „Diese muß man, wie einen Gott von Menschen, von allen übrigen Staatsformen unterscheiden“ (41/303b).

Betrachtet man diese Stelle mit der gerade vorgeführten Sage, sowie in Verbindung mit den sizilischen Plänen, dann entschleiern sich der zunächst verborgene Sinn des „Politikos“. Man sieht dann, daß der göttliche Hirte, der die Menschen — gleich Kronos — weiden könnte, niemand anderer als der königliche Philosoph, also Platon selbst ist. Da aber die Menschen ihn, den sachverständigen Alleinherrscher, abgelehnt haben, obgleich er allein „den Willen und die Fähigkeit besitze, mit Tugend und Einsicht zu herrschen und allen

¹⁾ Der Auffassung von K. Hildebrandt, Platon, S. 323 ff., daß der Herrscher im „Politikos“ — im Gegensatze zur „Politeia“ — die Stellung eines Diktators habe, kann ich nicht beipflichten, da Platon den „Gedanken der unbedingten Diktatur“ niemals vertreten hat. Ebensovienig kann ich seine Meinung teilen, die „Politeia“ habe den Herrscher „möglichst wenig“ an positive Gesetze binden wollen, da die „Politeia“ überhaupt keine Bindung an positive Gesetze kennt. In beiden Dialogen handelt es sich also darum, daß der weise Herrscher einzig und allein auf Grund richtiger Einsicht, nicht auf Grund von Vorschriften regiert.

in richtiger Weise zukommen zu lassen, was ihnen nach menschlichem und göttlichem Recht gebühre“¹⁾, mußte er seinen Anhängern raten, „sich zusammen zu tun und geschriebene Gesetze abzufassen, indem man den Spuren der einzig wahren Staatsform nachgeht“ (40/301)²⁾.

Das zeigt uns, daß für Platon ein „Gesetzesstaat“ nicht ein beliebiger Staat ist, in dem überhaupt allgemein verbindliche Gesetze bestehen; es muß sich vielmehr um Gesetze handeln, die die Gedanken *vollkommener* Herrscher *nachbilden* und zur grundsätzlich unverbrüchlichen Norm erheben. Das platonische „Gesetz“ ist also keine beliebige Anordnung eines sozialen Machthabers, sondern eine Formulierung der Vernunft, ein *Abbild der Idee*³⁾. Daraus ergibt sich aber, daß auch im „Gesetzesstaat“ die Ideenlehre im Hintergrund bestehen bleibt, wenngleich sie hier nicht unmittelbar wirksam ist.

Auch in den „Nomoi“ hält Platon — wie bereits bemerkt wurde — grundsätzlich an der Herrschaft des königlichen Philosophen fest. Er meint jedoch, daß es keinen solchen mehr gebe „oder so gut wie keine“, wodurch Platon wohl andeuten wollte, daß er selbst als ein solcher Philosoph in Betracht käme. Sollte aber auch später einmal „ein Mensch durch göttliche Fügung zur Welt kommen, der die natürlichen Fähigkeiten hätte, die angegebenen Forderungen zu erfüllen, so würde er keinerlei Gesetze nötig haben, da kein Gesetz und keine Ordnung höher steht, als sein Wissen und seine Einsicht. Es gehe daher nicht an, daß seine Vernunft in Untertänigkeit von irgendetwas steht, vielmehr müsse sie die Herrschaft haben über alles“ (IX/13, 875). Fehlen aber solche göttliche Menschen, dann müsse als zweitbesten Staat der Gesetzesstaat errichtet werden. Dieser Gedanke wird im IV. Buche der „Nomoi“ (Kap. 6) wieder durch einen „Mythos“ beleuchtet. Ursprünglich habe Kronos als Herrscher nicht Menschen, sondern Vertreter eines göttlichen Geschlechtes eingesetzt, die den Staat in bester Weise verwaltet hätten. Wenn daher die Menschen von Unheil und Elend Erlösung finden wollen, müssen sie das Leben „nachahmen“, das einst geherrscht hat. Platon stellt also wiederum wie im „Politikos“, den „jetzigen“ Staatsmännern die Staatsmänner „eines höheren Geschlechtes“ gegenüber. Während diese nur von der Vernunft geleitet werden, müssen jene „Diener der Gesetze“ sein, da

1) Die vorliegenden Schriften übersehen, daß sich diese wichtige Stelle nur auf Platon selbst beziehen kann, obgleich er im „Politikos“ (2/259) ausdrücklich betont, daß auch ein Privatmann, der „das Wissen eines wahren Königs besitzt“ und daher „dem König eines Landes nützliche Winke zu geben versteht“, ein „Mann von königlicher Art“ ist. Wer sieht nicht, daß Platon damit auf seine Stellung in Syrakus anspielt?

2) Solche Ratschläge hat Platon seinen Anhängern in Sizilien gegeben. Vgl. darüber S. 95.

3) Richtig Karl Hildebrand, a. a. O., S. 200; ebenso Barker, a. a. O., S. 294.

ein (von einem gewöhnlichen Staatsmann beherrscher) Staat, „in dem das Gesetz abhängig ist von der Macht des Herrschers und nicht selbst Herr ist“, sich selbst zerstört (IV/7, 715). Doch ist auch hier, ebenso wie im „Politikos“ das Gesetz nicht jede beliebige Anordnung des Machthabers, sondern ein auf das „Ewig-Schöne“ hinzielender Ausdruck der Vernunft (IV/2, 705). Solche Gesetze aber stammen „entweder von einem Gott oder von einem *einzelnen* Menschen, der zur richtigen Erkenntnis der Sache gelangt ist, die Belehrung empfängt, diese zum Gesetze erhebt und danach seinen Verkehr nach innen wie nach außen regelt“ (I/12, 645). Platon tritt also hier als berufener Vertreter Gottes auf Erden mit der Sendung auf, den gewöhnlichen Herrschern die Gesetze vorzuschreiben.

Schon in der „Politeia“ hat Platon ausgesprochen, daß der „erstbeste“ Staat, in dem der königliche Philosoph unmittelbar auf Grund der Idee herrscht, nur verwirklicht werden könne, wenn seine dort angeführten Voraussetzungen gegeben sind. Fehlt der königliche Philosoph oder findet er keinen ihm gemäßen Staat, dann gibt es aber nach dem „Politikos“ und den „Nomoi“ noch eine zweite Möglichkeit, der Ideenlehre, wenngleich nur *mittelbar*, zum Durchbruch zu verhelfen: den *Gesetzesstaat*. Dieser Staat bildet daher keine Abkehr von der Ideenlehre, sondern geradezu ihre Bewährung über den vollkommenen Staat hinaus. Aus diesem Grunde kann der Gesetzesstaat der „zweitbeste“ Staat genannt werden, während ein Staat, in den überhaupt kein Strahl aus der Ideenwelt fällt, für Platon eine bloße „Parteiherrschaft“ darstellt (Nomoi IV/7, 715; VIII/3, 832).

Indem aber die Herrschaft der Idee über den vollkommenen Staat hinaus erweitert wurde, hat Platon die Geltung *seiner* Staatslehre über ihren ursprünglichen Anwendungsbereich hinaus ausgedehnt. Ja wir können sagen: da sich Platon nicht unmittelbar als philosophischer Staatsmann betätigen konnte, wollte er wenigstens mittelbar durch die in seinem Geiste verfaßten Gesetze herrschen. Die „Nomoi“ sind somit kein Zeichen des Verzichts, sondern eher ein Beweis für den bis ins Greisenalter hinein ungebrochenen Willen zur politischen Gestaltung trotz aller Enttäuschungen.

f) Die Nomoi.

Die „Nomoi“ entwerfen den Plan des „zweitbesten Staates“, den Platon, der hier als „Athener“ auftritt, im Gespräch mit einem Spartaner und einem Kreter entwickelt, indem er jene Gesetze aufzeigt, die für eine in Kreta neu zu gründende Pflanzstadt geschaffen werden sollen. Er tritt also ähnlich wie Lykurg in Sparta als „göttlicher Berater“ auf (III/12, 696).

Die „Nomoi“ verbinden Gedanken der spartanischen und der solonischen Verfassung mit der Konzeption der „Politeia“. Im III. Buche wird die spartanische Verfassung näher geschildert und

mit der persischen Monarchie sowie mit dem „Staatswesen Attikas“ verglichen. An der spartanischen Verfassung rühmt Platon die kluge Mischung monarchischer und demokratischer Elemente, wodurch Autorität und Freiheit in glücklicher Weise verbunden worden seien. Doch rügt Platon an ihr, daß sie zu einseitig auf die Kriegstüchtigkeit abgestellt gewesen sei, statt die Vernunft als oberste Führerin anzuerkennen (Nomoi, I/4—6). Auch Persien habe anfänglich eine gesunde Verbindung von Herrschaft und Freiheit aufgewiesen, sei aber allmählich zu einer Despotie herabgesunken. Umgekehrt habe in Athen ursprünglich ein Zustand gemäßigter Freiheit bestanden, der von „einer wahrhaft innigen Brüderlichkeit der Gesinnung“, sowie von der Ehrfurcht vor den Gesetzen getragen gewesen sei. Nach den Perserkriegen sei aber Athen in eine führerlose Herrschaft der Menge entartet, in der der Wahn bestanden habe, „jeder sei weise und sachverständig für alles“ (Nomoi, III/14 u. 15).

Diese politische Entartung führt Platon auf die Entartung der Musik zurück, die die Meinung verbreitet habe, „daß es ihr an allem und jedem sicheren Merkmal des Richtigen fehle und die bloße Lust dessen, der sich an ihr erfreue, gleichviel, ob er sittlich etwas taue oder nicht, der beste Richter über sie sei“ („Nomoi“ III/15, 700).

Schon daraus ersehen wir, daß die „Nomoi“ nicht mehr für die aristokratische Monarchie, sondern für eine *Mischung von Autorität und Freiheit* eintreten. Es ist dies die notwendige Folge des Umstandes, daß die „Nomoi“ einen geborenen Herrscherstaat nicht mehr kennen, sondern *alle* Bürger zum politischen Stand zusammenfassen. Daher räumen die „Nomoi“ allen Bürgern Sitz und Stimme in der *Volkversammlung* ein. Es besteht aber kein gleiches Wahlrecht, da die „Nomoi“ die Bürger in vier Vermögensklassen einteilen, wie wir noch sehen werden¹⁾.

Die *Behörden* sind folgende: 1. Die 37 *Gesetzeswächter*, die beim Amtsantritt mindestens 50 Jahre alt sein müssen und spätestens bei Erreichung des 70. Jahres ausscheiden. Sie sind Wächter über die Gesetze und das Vermögenskataster und machen die Wahlvorschläge für die Strategen (VI/3, 755);

2. Der *Rat*, der aus 360 Mitgliedern besteht, die für ein Jahr gewählt werden. Er erledigt die laufenden Regierungsgeschäfte und hat die Befugnis, „jederzeit Volksversammlungen zu berufen und aufzulösen“ (VI/6, 758);

3. Die *Militärbehörden*;

4. Die *Priester*;

5. Die *Polizeibeamten*;

6. Die Beamten für das *Erziehungswesen*;

7. Die *beamteten Richter*.

An der Gerichtsbarkeit der „Nomoi“ wirken Laien und Beamte

¹⁾ S. 106.

mit. Es bestehen Zivilgerichte und Gerichte des öffentlichen Rechts. Jene haben drei Instanzen. Die erste ist ein Schiedsgericht, die zweite ein Volksgericht und die dritte ist aus Beamten zusammengesetzt, die die obersten Behörden entsenden (VI/13, 766). In Staatssachen führt die Untersuchung eine Behörde, die Entscheidungen aber fällt das Volksgericht. „Denn wenn einer den Staat schädigt, so ist es die Gesamtheit, die Schaden erleidet, und es wäre nur in der Ordnung, wenn es Mißfall erweckt, von derartigen Entscheidungen ganz ausgeschlossen zu sein“. Ja „wer von der Befugnis mitzurichten ausgeschlossen ist, der hält sich überhaupt für unbeteiligt am Staate“ (VI/13, 768).

8. Die *Euthynen*. Sie haben die Aufgabe, die Amtstätigkeit der abtretenden Beamten zu überprüfen, müssen daher diesen „in tadelloser Gerechtigkeit und in unwandelbarer Gleichmäßigkeit“ überlegen sein. Daher dürfen nur solche Männer von der ganzen Bürgerschaft mit der Rechenschaftsabnahme betraut werden, die „von ganz außerordentlicher Tüchtigkeit in jeder Beziehung“ sind. Das ist für die Einheit des Staates von der größten Bedeutung, da der Staat zerfallen würde, wenn nicht mehr alle „auf ein und dasselbe Ziel hinarbeiten“ (XIII/3, 939 f.). Doch haben sich auch die Euthynen vor Gericht zu verantworten, falls eine Behörde glaubt, von ihnen ungerecht beurteilt worden zu sein (XIII/3, 946), so daß *kein unkontrolliertes Organ* des Staatsapparates vorhanden ist.

Die Wahlen erfolgen öffentlich. Gegen die vorgeschlagenen Kandidaten besteht ein Einspruchsrecht. Dadurch soll erreicht werden, daß nur jene Personen als Amtsträger gewählt werden können, die anerkanntermaßen die persönliche und fachliche Eignung besitzen. Die einmal bestellten Behörden sind von der Volksversammlung unabhängig, so daß diese bloß die Stellung eines *Kreationsorganes* besitzt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die „Nomoi“ eine *gemischte Staatsform* vorsehen, die eine *demokratische Grundlage* besitzt, aber auch starke *autoritäre* Züge aufweist. Dieser Charakter wird dadurch unterstrichen, daß das letzte Buch der „Nomoi“ als neues Organ die „*Nächtliche Versammlung*“ einführt, die aus den hervorragendsten, von Gottbegeisterung erfüllten Greisen unter Zuziehung von jüngeren Männern, nicht unter 30 Jahren, besteht. Sie hat die Aufgabe, für die „unwandelbare Dauer“ und „dauernde Erhaltung“ der „Gesetze“ zu sorgen (XII/10, 910). Bedenkt man nun, daß die Mitglieder dieser Versammlung eine „ganz besonders sorgfältige Erziehung und Bildung genossen haben“ (XII/12, 965) und „im Besitze jeglicher Tugend“ sein müssen (XII/11, 962), die die Tugend der Menge weit überragt (XII/12, 964), so wird es klar, daß auch die „Nomoi“ die politische Führung einer *geistigen Elite* anvertrauen. Ihre Macht ist aber keine ursprüngliche, da die Regierung *vom Volke und aus dem Volke* gewählt wird. Außerdem

ist die Macht der Regierung durch die „Gesetze“ begrenzt, denen allein Souveränität zukommt.

Die „Gesetze“ sind grundsätzlich unveränderlich. Sollte sich aber einmal die Notwendigkeit zu einer Änderung ergeben, „so müssen sämtliche Behörden zur Beratung zusammentreten, und ebenso das Volk, auch müssen alle heiligen Orakel darüber befragt werden, und nur dann, wenn allseits zugestimmt wird, darf die vorgeschlagene Änderung vorgenommen werden, sonst aber unter keinen Umständen, vielmehr genügt zur Abweisung der Widerspruch eines Einzelnen“ (Nomoi, VI/15, 772).

Die leitende Idee der Gesetze ist das „allgemeine Beste“. Alle Anordnungen, die nur den Interessen einer Partei dienen, sind nicht Staatssachen und das durch sie geschaffene „sogenannte Recht“ ist nur Scheinrecht (IV/7, 715). Das „allgemeine Beste“ deckt sich mit der Idee der „Gerechtigkeit“, die in Übereinstimmung mit der „Politeia“ darin erblickt wird, daß jedem das gewährt wird, „was ihm seiner natürlichen Anlage nach zukommt“ (VI/5, 757). Sie fällt daher mit der geometrischen Gleichheit zusammen, die die Würden und Ehren nach der Tüchtigkeit verteilt. *Daneben* spielt aber in den „Nomoi“ auch die „arithmetische Gleichheit“ eine beschränkte Rolle, die jedem *dasselbe* zuerkennt und „die Entscheidungen für Verteilungen dem Los überläßt“. *Diese* Gleichheit ist jedoch für Platon nur eine vom strengen Recht abweichende „Billigkeit und Gnade“, die man ab und zu zur Anwendung bringen muß „zur Beschwichtigung der Unzufriedenheit der Menge“.

Der objektiven Gerechtigkeit entspricht in der Seele der Bürger die subjektive Pflicht der Selbstdisziplin, die in den „Nomoi“ noch eine größere Rolle spielt, als in der „Politeia“. Diese Mäßigung aller Begierden (*σωφροσύνη*) wird im Staate der „Nomoi“ besonders betont, da hier alle Bürger, wenngleich in verschiedenen Graden, zur politischen Mitarbeit berufen sind. Daher müssen sie schon in einer „gesetzlich bestimmten sittlichen Zucht aufgewachsen sein“, um imstande zu sein, „die richtige Entscheidung zu treffen“ (VI/1, 751).

Die stärkste Stütze des Staates bildet die *Vernunftreligion*, die das X. Buch der „Nomoi“ entwickelt. Sie geht davon aus, daß die Seele den Stoff bewegt, daher dem Stoff vorhergehen müsse. Von dieser Grundlage aus werden folgende Glaubenssätze ermittelt: Erstens. Es gibt eine beste Seele, die über dem Weltall waltet (X/8, 896). Sie ist die göttliche, objektive Vernunft, die dem All seine Ordnung gegeben hat (XII/13, 966). Zweitens. Die göttliche Vernunft setzt nicht nur das All in Bewegung, sondern sie kümmert sich auch um die einzelnen menschlichen Angelegenheiten (X/10, 900). Drittens. Die Gottheit ist gerecht. Alle Bemühungen, sie durch Geschenke und Zaubermittel „wider das Recht umzustimmen“, sind vergeblich (X/14, 907). Der göttlichen Rechtsordnung kann sich niemand entziehen, da sie ins Jenseits hinüber wirkt, wo die Tugendhaften in einen besseren

Bezirk überführt werden, „der ganz von göttlicher Weihe erfüllt ist“, während die Lasterhaften in eine schlechtere Lage versetzt werden (X/12, 904 f.).

Diese Religion hebt aber die bestehenden Götter nicht auf, sie erhöht sie nur durch ein höchstes geistiges Wesen, so daß Platon sagen kann, daß „alles von Göttern voll sei“ (X/9, 899). Die neue Lehre wird durch die „Nomoi“ zur allgemein verbindlichen *Staatsreligion* erhoben. Alle anderen Kulte, einschließlich des privaten Gottesdienstes, sind verboten (X/16, 909 f.). Erste Verstöße gegen die Staatsreligion sind mit Freiheitsstrafen bedroht. Hartnäckige Gottesleugner werden mit dem Tode bestraft (X/15, 909). Der Staat der „Nomoi“ gründet sich also auf eine staatlich festgelegte *theistische Weltanschauung*. Im Gegensatz zu Protagoras¹⁾ lehrt daher Platon, daß nicht der Mensch, sondern Gott das höchste Maß aller Dinge sei (IV/8, 716). Diese Weltanschauung durchdringt den ganzen Staatsbau, wodurch auch das Ermessen der Behörden bestimmten Richtlinien unterstellt wird. In diesem Staate herrscht demnach nicht nur das Gesetz, sondern auch der ihnen zugrunde liegende Geist. Um Behörden und Bürger mit diesem Geiste der Gesetze vertraut zu machen, schicken die „Nomoi“ den einzelnen Gesetzen Erklärungen (Proömien) voraus. Sie sollen bewirken, daß nicht nur die Gesetzesbefehle, sondern auch die bloßen Belehrungen des Gesetzgebers befolgt werden (VII/23, 823).

Demselben Ziel dient die Kunst, der ebenso wie in der „*Politeia*“ die Aufgabe zugewiesen ist, die staatliche Weltanschauung künstlerisch zu formen. Ihr sind keinerlei Abweichungen von dem gestattet, „was im Staate als gesetzlich, als recht, als schön und gut gilt“ (VII/9, 801). Wenn demnach Tragödiendichter um Zulassung ansuchen, müsse ihnen der Staat antworten: „Ihr hochgeschätzten Fremdlinge, wir selbst sind Dichter einer Tragödie, und zwar womöglich der schönsten und besten. Unser ganzes Staatswesen ist seinem Aufbau nach nichts anderes als eine Nachahmung des schönsten und besten Lebens und gerade dies ist... die einzig wahre Tragödie. Ihr also seid Dichter, wir aber nicht minder, und zwar für das nämliche Gebiet, also Nebenbuhler... Wir würden daher geradezu von Sinnen sein..., wenn man an die Bewilligung eures Antrages eher denken wollte, als bis die Behörde ihr Urteil darüber abgegeben hat, ob eure Dichtung derart ist, daß sie... zum öffentlichen Vortrag geeignet ist...“ (VII/19, 817).

Auf der staatlich festgelegten Weltanschauung fußt auch die ganze Erziehung von der Wiege bis zum Grabe. Ihr Ziel ist es, die Bürger zu einer *freiwilligen* Befolgung der Gesetze zu veranlassen. Das erste Mittel zur Staatserziehung bildet die Lenkung der Glieder und der Stimmen zum harmonischen Tanz und Gesang unter der Herrschaft des Apollon und der Musen. Denn Platon ist fest über-

¹⁾ S. 47 f.

zeugt, daß jede Kunst bestimmte Seelenstimmungen widerspiegelt. Daher müsse der Gesetzgeber dafür Sorge tragen, daß nur solche Tanz- und Tonweisen zugelassen werden, die die Körperbewegung und Sangesweise „besonnener, tapferer und sonst durchaus tugendhafter Männer darstellen“ (II/5, 660).

Als weiteres Mittel der Erziehung zur Gesetzestreue dient die Lehre, daß sich „das angenehmste und das sittlich beste Leben“ decken (II/8, 664). Um diese Lehre durchzusetzen, scheut Platon auch nicht vor der Lüge zurück. Schon in der „Politeia“ läßt er sie als Staatsarznei zu (339 b, 415 b, 459 c). In den „Nomoi“ verfolgt er diesen Gedanken weiter, indem er zunächst betont, daß „vom Standpunkt des Gerechten aus betrachtet“ das tugendhafte Leben zugleich das angenehmste sei, da das Bewußtsein, tugendhaft zu handeln, ein Lustgefühl hervorbringe (II/7, 663, II/8, 663); dann aber fährt Platon fort: „Gesetzt aber auch, es verhielte sich nicht so . . . so würde doch ein Gesetzgeber, der nur irgendetwas taugt, wenn überhaupt irgendwo, so in diesem Falle sich eine Unwahrheit erlauben; und was gäbe es für eine Lüge, die nützlicher wäre als diese und die in höherem Maße die Wirkung hätte, daß man nicht gezwungen, sondern aus freiem Willen in allen Stücken den Forderungen der Gerechtigkeit folgte“ (II/8, 663). Um den jugendlichen Seelen das Bewußtsein des Zusammenfalles von Tugend und Lust fest einzuprägen, wird ihnen diese Lehre in Liedern, Dichtungen und Gesängen „ohne Unterlaß“ immer wieder vorgeführt (II/8, 664).

Die Staatserziehung umfaßt alle Bürger beiderlei Geschlechts. Doch werden nach dem sechsten Lebensjahr die Knaben von den Mädchen getrennt. Die Erziehung hat die Aufgabe, „Leib und Seele so schön und trefflich zu gestalten, wie nur möglich“ (VII/1, 788). Es besteht eine allgemeine Schulpflicht, da die Kinder „mehr dem Staat als den Eltern gehören“ (VII/11, 804). Auch die Mädchen werden für den Dienst mit der Waffe geschult, da sonst der Staat „so ziemlich auf die Hälfte dessen herabgesetzt würde, was er als Ganzes leisten könnte“ (VII/11, 805).

Auch nach Vollendung der Schulpflicht geht die Staatserziehung weiter. Alle Monate werden Chorreigen und Wettkämpfe der Bürger, aber auch Feldübungen veranstaltet, an denen sich „Mann, Weib und Kind beteiligen“ müssen (VIII/1, 828 f.). Dazu kommen echte Kriegsübungen, „die an Gefährlichkeit den wirklichen so nahe wie möglich kommen“, um den gesamten Staat „durch unablässige Übung für den wirklichen Kampf tüchtig zu machen“ (VIII/2, 831). Denn der Staat darf nicht nur kein Unrecht tun, sondern auch kein Unrecht dulden. Dazu muß er aber stark genug sein, „um gegen Unrecht von seiten anderer gesichert zu sein“ (VIII/1, 829).

Die Bürger bleiben aber auch außerhalb ihrer Staatspflichten unter amtlicher Kontrolle. „Unbewacht soll womöglich nichts bleiben“ (VI/8, 760). Selbst das häusliche Leben ist an eine feste Ordnung ge-

bunden, die „Stunde für Stunde regelt“ (VII/13, 807). Sowohl für die Bürger, wie die Bürgerinnen bestehen gemeinsame Mahlzeiten (Sytisien), die in Kriegszeiten durch die Not entstanden, als dauernde Einrichtung „von hervorragender Bedeutung für die Wohlfahrt des Staates“ beibehalten werden (VI/21, 780).

Auch in den „Nomoi“ hält Platon grundsätzlich am Ideal der Eigentumslosigkeit der Herrscher fest (V/10, 739), es kann aber, da die „Nomoi“ keinen abgesonderten Wächterstand kennen, hier überhaupt nicht verwirklicht werden. Dazu kommt, daß sich der Gesetzesstaat nach dem Muster der alt-attischen Verfassung aus vier Klassen zusammensetzt. Jede Familie erhält einen gleich großen Erbhof, dazu kann aber bewegliches Vermögen bis zum dreifachen Werte des Grundstückes erworben werden (V/10, 740), woraus sich vier Vermögensgruppen ergeben. Obgleich aber kein Gemeineigentum besteht, so hat doch der Privateigentümer die soziale Pflicht, das Gut aufmerksam zu bewirtschaften. Durch die Begrenzung des Vermögens nach oben und nach unten wird auch eine übermäßige soziale Spannung vermieden. Ein Vermögenskataster sorgt für die Einhaltung der Höchstgrenze (V/13, 745), auch darf kein Privater Gold oder Silber besitzen (V/12, 742). Fremde Zahlungsmittel sind an den Staat abzuliefern. Um jeder Familie einen Erbhof zu sichern, sind Vorkehrungen zu treffen, um „der Zeugung Einhalt zu tun“, gegebenenfalls ist die Auswanderung des Überschusses zu veranlassen (V/10, 740).

Ebensowenig wie eine Gütergemeinschaft, kennen die „Nomoi“ eine Frauen- und Kindergemeinschaft, da sie nur unter Göttern oder Göttersöhnen verwirklicht werden könnte (V/10, 739). Hingegen enthalten die „Nomoi“ Vorschriften über die Eheschließung und über die eheliche Gemeinschaft. Ihr Ziel ist die Erzeugung von schönen und trefflichen Kindern. Um dieses Ziel zu sichern, werden für die ersten zehn Ehejahre staatliche Aufseherinnen bestellt (VI/23, 784). Die Pflicht zur ehelichen Treue wird von Platon besonders unterstrichen (VIII/8, 841). Er fordert auch hier strenge Selbstbeherrschung und den Sieg über die Lustbegierden (VIII/7, 840). Da der „geschlechtliche Verkehr nur zum Zwecke der Kindererzeugung erlaubt“ ist, wird die Päderastie, die gleichsam „auf Fels und Stein säet“, streng verpönt (VIII/7, 839). Anders steht es mit derjenigen Liebe, „die nach möglichst hoher sittlicher Vollkommenheit des geliebten Jünglings strebt“¹⁾. Sie soll auch im Staate der „Nomoi“ heimisch bleiben (VIII/6, 837).

Das ganze Leben der Bürger und Bürgerinnen geht im Staatsdienst auf. Es ist „ganz und gar der Sorge für Veredelung des Körpers und der Seele gewidmet“ (VII/13, 807). Die Bebauung des Bodens ist den Sklaven (VII/13, 806), das Gewerbe und der Kleinhandel den

¹⁾ Vgl. S. 76 ff.

Metöken und der Handel auf den Märkten außerhalb der Stadt den Fremden überlassen (XII/6, 952).

Die soziale Gliederung hat — wie bereits bemerkt¹⁾ — auch politische Bedeutung, da die Wahlvorschläge für den regierenden Rat in der Weise erfolgen, daß aus den vier Klassen je 180 Kandidaten von allen Bürgern gewählt werden, wobei jedoch eine Wahlpflicht nur für die höheren Klassen besteht. Aus diesen Vorschlägen werden dann für jede Klasse 90 Ratsmänner ausgelost, wodurch die zahlenmäßig schwächeren, höheren Klassen dieselbe Vertreterzahl wie die niederste Klasse erhalten. Dadurch erhält aber die Verfassung der „Nomoi“ einen ausgesprochen oligarchischen Einschlag, was um so peinlicher wirkt, als Platon das Klassenwahlrecht mit dem schon erörterten Grundsatz der „geometrischen“ Gleichheit zu rechtfertigen versucht (VI/5, 757), obgleich dieser Grundsatz offenbar nicht anwendbar ist, da er die Würde nicht nach dem Reichtum, sondern nach der natürlichen Tüchtigkeit zu verteilen vorschreibt. Die wahre Begründung für das Klassenwahlrecht dürfte darin gelegen sein, daß Platon geglaubt hat, die konservative Gesinnung der höheren Klassen bilde eine erhöhte Garantie für die Erhaltung seiner „Gesetze“. Doch darf dabei nicht übersehen werden, daß durch die schon erwähnte Maximalgrenze des Vermögens die Herausbildung einer plutokratischen Klasse ausgeschlossen ist.

Außerdem enthalten die „Nomoi“ zahlreiche Einzelbestimmungen des Zivil-, Verwaltungs- und Strafrechts, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Hervorheben möchte ich daraus nur die im IX. Buche entwickelte Straftheorie, die an der sokratischen Lehre von der Unfreiwilligkeit alles Unrechttuns festhält (5/860), gleichwohl aber die Strafe verteidigt, da sie als ein Heilmittel gegen eine Krankheit der Seele aufgefaßt wird (6/862).

*

Überblickt man die Fülle von Gesetzesbestimmungen, die die „Nomoi“ darbieten, so zeigt es sich, daß sie alle von einer von allen Leidenschaften befreiten, aber auch durch keine Milde und Nachsicht gemäßigten kühlen *Vernunft* eingegeben sind²⁾. Auch ist in den „Nomoi“ das erotische Feuer, das das Symposion, den Phaidros und die Politeia durchglüht, endgültig erloschen. Gleichwohl bleibt im Hintergrund der „Nomoi“ die im Liebesschwung erzeugte Ideenlehre weiterbestehen, da die „Nomoi“ nur von der Höhe aus geschaffen werden konnten, die die „Politeia“ erklommen hatte. Während diese aber des Eros bedurfte, um im mühsamen Aufstieg bis zur Idee des Guten vorzustoßen, können die „Nomoi“ des Eros entbehren, da sie sich als ein *Werk des Abstiegs* von der Idee zur Wirklichkeit hinab erweisen. So war zwar Eros notwendig, um vom Unvollkommenen aus bis zur

¹⁾ S. 100.

²⁾ Vgl. dazu S. 114.

Idee des Guten vorzudringen, er ist aber überflüssig, um von ihr aus das Unvollkommene zu regeln. Das hat schon Diotima im „Symposion“ erkannt, indem sie den Eros nicht als Gott, sondern als Dämon, nicht als den Wissenden, sondern als „weisheitsuchend“, „mitten zwischen weise und töricht“ (23/204) bestimmt hatte. Der vollkommene Weise ist also über den Eros schon hinausgewachsen, steht aber trotzdem auf seinen Schultern. Das Zurücktreten des Eros in den „Nomoi“ erklärt sich somit nicht nur daraus, daß sie ein Alterswerk Platons bilden, sondern es ist auch sachlich begründet.

Die göttliche Vernunft, von der aus die „Nomoi“ den Staat aufbauen, deckt sich aber mit der Idee des Guten, die die „Politeia“ unter Führung des Eros erreicht hatte. Das sagt uns Platon zwar nicht ausdrücklich, es ergibt sich aber daraus, daß beide nur verschiedene Ausdrücke Gottes sind. Er ist hier und dort das „eigentliche Maß aller Dinge“, dem alle Menschen mit allen Kräften ähnlich werden sollen (Politeia, VI/13, 500 c; Nomoi, IV/8, 716), vor allem aber die Herrscher der „Politeia“ und die Mitglieder der „Nächtlichen Versammlung“, die „wahre Ebenbilder der Vernunft“ sein müssen (XII/12, 964).

Doch ist die Blickrichtung in der „Politeia“ und in den „Nomoi“ eine verschiedene. Die „Politeia“ blickt zur Idee hinauf, die „Nomoi“ von der Idee herunter. Daher enthält die „Politeia“ bloß Vorschriften über den *Weg*, der zur Ideenschau führt, während erst die „Nomoi“ bestimmen, in welcher Weise das menschliche Zusammenleben *auf Grund* der in der „Politeia“ erschauten Ideen geordnet werden kann und soll. „Politeia“ und „Nomoi“ bilden daher, trotz aller Abweichungen des zweitbesten Staates vom Idealstaate, eine unauflösliche, sich gegenseitig ergänzende Einheit.

Diese innere Verbindung folgt auch daraus, daß die metaphysischen Ansätze der früheren Werke in den „Nomoi“ unzweideutig zum Durchbruch kommen. Daher ist die Theologie der „Nomoi“ jenen ein Dorn im Auge, die die seit dem „Phaidon“ immer klarer hervortretende Metaphysik Platons ins Allegorische umzubiegen versuchen. Da das aber bei den „Nomoi“ keinesfalls mehr möglich ist, werden sie als das Alterswerk einer „verdüsterten“ Seele hinzustellen versucht. In Wahrheit ist aber in den „Nomoi“ keine Spur einer „Verdüstierung“ zu finden. Ganz im Gegenteil ist hier all das, was früher noch in schwankender Erscheinung schwebt, in klaren und unterschiedenen Gedanken niedergelegt. Nur künstlerisch treten die „Nomoi“ gegenüber den anderen Schriften zurück, da Platon keine Zeit mehr gehabt hat, dieses Werk systematisch abzurunden. Gedanklich aber bildet es ein Werk der Vollendung, da erst in ihm die platonische Staatslehre zur vollen Ausgestaltung gelangt ¹⁾.

¹⁾ Gegenüber der herrschenden Ansicht, die die Bedeutung der „Nomoi“ ganz verkennt, bildet die Auffassung von E. K. Winter, a. a. O., einen Fort-

Diese Deutung der „Nomoi“ wird durch den Dialog „Timaios“ bestätigt, der zwar vor den „Nomoi“ fertiggestellt, aber erst nach den Vorarbeiten zu den „Nomoi“ in Angriff genommen wurde. In diesem Werke, durch das sich Platon den kosmologischen Hintergrund zu seinem Staate schafft, bildet die Ideenlehre die Grundlage (Kap. 5/28), da die Weltschöpfung nach Analogie der Staatsgründung in der Weise vorgestellt wird, daß der göttliche Bildner, der Demiurg, das Chaos im beständigen Hinblick auf die Ideenwelt „aus der Unordnung zur Ordnung führt“ (Kap. 6). So ist die Welt des „Timaios“ ebenso ein *Abbild* der Ideenwelt im allgemeinen, wie der vollkommene Staat der „Politeia“ ein *Abbild* der Idee der Gerechtigkeit im Besonderen. Beide sind nur ein Gleichnis des Ewigen und Unveränderlichen.

Dieses Weltbild bildet den Gegenpol zur mechanistischen Weltbetrachtung Demokrits. Platon leugnet zwar keineswegs, daß es auch mechanistisch wirkende Ursachen gibt; er bestreitet aber, daß die ganze Welt nichts anderes sei als ein Kräftespiel der Atome, die sich nach Notwendigkeit verbinden oder abstoßen. Vielmehr ist für Platon der schöpferische Geist die erste Ursache, während sich die mechanischen Ursachen als bloße Hilfsursachen (*συναίτια*) erweisen, „deren sich Gott als der Mittel bedient, um seinem Werke die denkbar beste Gestalt zu verleihen“ (Kap. 16/46). Bei der Entstehung der Welt wirkten also „Notwendigkeit und Vernunft in Gemeinschaft miteinander; dabei hatte aber die Vernunft die Oberhand über die Notwendigkeit“ (Kap. 17/48). So sinken die mechanischen Kräfte zu *causae secundae* im Dienste der frei schöpferischen *causa prima* herab.

Auf Grund dieser Ausführungen ist es möglich, sich ein abschließendes Bild darüber zu machen, wie sich Platon das Verhältnis von *Gott, Idee und Vernunft* gedacht hat. Was zunächst die Beziehung von Gott und Idee anlangt, muß zwischen der obersten Idee, der „Idee des Guten“ und den untergeordneten Ideen unterschieden werden, da Platon — wie wir aus der „Politeia“ wissen — einzig und allein von der Idee des Guten aussagt, daß sie alles Sein überragt und nicht nur die Ursache der Erkenntnis, sondern auch die Grundlage der Welt bilde. Die Idee des Guten ist daher nicht bloß „prima inter pares“,

schritt, der in den „Nomoi“ eine Bewährung der „Politeia“ erblickt. Aber auch er übersieht den im Texte geschilderten Zusammenhang zwischen diesen beiden Werken und meint, der Unterschied bestehe darin, daß die „Nomoi“ als „die Korrektur der Hypothese vom ‚wahren Staat‘ am Erfahrungsmaterial“ zu betrachten sei (S. 86). Er verfielt also die These, daß die „Nomoi“ Erfahrungsmaterial rezipieren, aber doch am Eidos des „wahren Staates“ festhalten (S. 85). In Wahrheit aber bilden — wie wir gezeigt haben — „Politeia“ und „Nomoi“ von *verschiedenen* tatsächlichen Voraussetzungen ausgehende Gestaltungsformen der Ideenherrschaft. Noch weniger kann aus dem im Texte ausgeführten Gründen seiner Meinung beigeprüft werden, daß der „Politikos“ die „reifste Staatsschrift“ Platons sei (S. 88, 99, 104 ff.).

sondern von den übrigen Ideen „merklich abgehoben“¹⁾. Nur sie ist der schöpferische Urgrund der Welt und fällt somit mit Gott zusammen²⁾. Ebenso deckt sich Gott mit der objektiven Vernunft, da diese das Wesen Gottes zum Ausdruck bringt. Denn das schöpferische Prinzip Platons ist „nicht dumpfer Drang aus der Materie“³⁾, die allmählich zum Licht erwacht, sondern zweckhaftes Gestalten eines vernünftigen Geistes, der das urschöpferische Gute darstellt. Hingegen sind die übrigen Ideen die Schöpfungsgedanken Gottes, nach denen der göttliche Baumeister die Welt tatsächlich gestaltet hat. Daß diese Ideen ursprünglich nicht außerhalb Gottes in einer unpersönlichen Ideenwelt, sondern in ihm selbst liegen, ergibt sich einwandfrei aus dem „Timaios“, in dem uns Platon im 6. Kapitel sagt, Gott wollte, daß die nach den Ideen gestaltete Welt „ihm selbst so ähnlich wie möglich sei“ und am Schluß des letzten Kapitels bemerkt, daß die Welt „ein Abbild des Schöpfers“ sei.

Das beweist uns, daß die Gotteslehre der „Nomoi“ keinen Abfall von der Ideenlehre, sondern ihre *rationale Formulierung* bedeutet. Im „Symposion“, in der „Politeia“ und im „Phaidros“ ringt sich Platon von Schritt zu Schritt vorwärts schreitend zur reinen, entkörpernten Idee des Schönen und Guten empor. Von ihrem Glanze geblendet, konnte er zunächst über das, was er geschaut hat, keine nähere Aussage machen, sondern nur den Weg angeben, der zu dieser Schau hinführt. In den „Nomoi“ und dem „Timaios“ aber lüftet Platon den Schleier, indem er das Geschaute in Worte faßt und damit rationalisiert. Dadurch wird die zunächst unfaßbare Gestalt der obersten Idee der „Politeia“ als leitende *Seele* näher bestimmt, während die abgeleiteten Ideen als Gedanken dieser Gott-Seele erfaßt werden, die in die Welt eindringen und dadurch das Chaos zum Kosmos gestalten. Die Gott-Seele ist also nicht nur eine von außen stoßende, die Welt in Bewegung setzende, sondern auch eine die Welt durchdringende und alle Einzelheiten regelnde Kraft⁴⁾. Da sie alles lenkt, ist sie zugleich die *universale Rechtsordnung*, der sich niemand entziehen kann. Jedermann muß entweder ihre Anordnungen befolgen oder aber die von ihr bestimmten Unrechtsfolgen erleiden.

¹⁾ So richtig E. Hoffmann im Anhang zu Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, II. Teil, 1. Abt., 5. Aufl. (1922), S. 1087.

²⁾ Ebenso Ritter, Die Kerngedanken der Platonischen Philosophie (1931), S. 101 f. und 320.

³⁾ Hoffmann, a. a. O., S. 1103.

⁴⁾ Vgl. dazu Goethe in „Gott, Gemüt und Mensch“:
 „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
 Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
 Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
 Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
 So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
 Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.“

Diese Sätze verkündet uns Platon als Wahrheiten, die *allgemein* von allen vernünftigen Wesen eingesehen werden können. Er widerlegt dadurch die Behauptung, daß seine Ideenlehre nur eine Geheimlehre sei¹⁾. Er war jedoch der Überzeugung, daß eine nähere Einsicht in die göttliche Rechtsordnung nur jenen Menschen gegeben sei, die die Gott-Idee geschaut haben. Alle richtigen Gesetze stammen daher entweder unmittelbar von Gott oder von einem einzelnen Menschen, dem sie Gott geoffenbart hat (Nomoi, I/12, 645). Da nun aber Platon in den „Nomoi“ als Gesetzgeber auftritt, stellt er sich selbst als Verkünder der göttlichen Rechtsordnung vor, die nichts anderes als die *Entfaltung der Rechtsidee* und ihre *Anwendung auf das soziale Leben* zum Inhalt haben kann. Damit ist aber geradezu die Sinnlosigkeit jener Ansicht dargetan, die meint, daß in den „Nomoi“ die Ideenlehre verschwunden sei.

g) Völkerrecht und Außenpolitik.

Schließlich muß noch auf ein Problem eingegangen werden, das von den meisten Schriftstellern vernachlässigt wurde²⁾, nämlich die Stellung Platons zur *Außenpolitik*. In der „Politeia“ wendet sich Platon nicht nur gegen die Verwilderung der Kriegssitten zwischen den griechischen Staaten; weit darüber hinaus erklärt er jede Feindschaft zwischen Hellenen sei nicht Krieg, sondern Aufruhr, da die Griechen untereinander verwandt, den Barbaren gegenüber aber „ausländisch und fremd“ seien (V/16). Die Ausführungen gipfeln in der Forderung eines *panhellenischen Völkerrechts*. Von noch größerer Bedeutung obgleich Platon — wie wir schon wissen³⁾ — für die spartanische sind die Betrachtungen der „Nomoi“ über den Krieg im allgemeinen. Verfassung eine Schwäche hatte, so widersprach er doch mit aller Entschiedenheit der vom „Spartaner“ vertretenen Auffassung, daß „naturgemäß unaufhörlicher Krieg ohne förmliche Kriegserklärung aller Staaten gegen alle“ bestehe, so daß das ganze staatliche und private Leben „mit Rücksicht auf den Krieg“ geregelt werden müsse (I/2, 626). Demgegenüber betont Platon, daß nicht der Krieg das Beste sei, „sondern der Friede untereinander und die einträchtige Gesinnung“. Man müsse daher „um des Friedens willen seine Bestimmungen für den Krieg treffen, nicht die den Frieden betreffenden Anordnungen um des Krieges willen“ (I/4, 628). Daraus folgt aber keineswegs, daß Platon den Krieg als solchen verworfen habe. Ja, er fordert — wie schon ausgeführt wurde⁴⁾ — eine ständige Kriegsbereitschaft, um kein Unrecht von außen dulden zu müssen. Doch dürfe ein Staat auch kein Unrecht tun (VIII/1, 829). Der Krieg wird also

¹⁾ S. 87.

²⁾ Eine rühmliche Ausnahme macht Barker, a. a. O., S. 298.

³⁾ S. 81.

⁴⁾ S. 104.

nur als *ein Mittel zur Durchsetzung des Rechts* anerkannt. Damit hat Platon — was regelmäßig übersehen wird — die Lehre vom *bellum justum* begründet, die später in der christlichen Rechtslehre eine große Bedeutung erlangt hat ¹⁾. Diese Beschränkung des Krieges erklärt sich bei Platon aus der *Selbstbeschränkung* der politischen Gemeinschaft auf die Polis. Der platonische Wille zur Macht ist also ausschließlich *nach innen* gerichtet.

Die „Nomoi“ streifen auch den Verkehr mit dem Ausland. Platon empfiehlt sowohl die Auslandsreisen wie die Einreisen von Ausländern unter Staatskontrolle zu stellen, um unerwünschte Neuerungen zu verhindern. Hingegen lehnt Platon eine vollständige Abschließung gegenüber dem Auslande ab, da eine solche dem Rufe des Staates schaden würde. Außerdem könne „ein Staat, der infolge mangelnden Verkehres mit anderen Staaten nicht über die genügende Kenntnis der Menschen nach ihren schlechten, wie nach ihren guten Seiten hin verfügt, nicht auf die volle Höhe der Gesittung und Kultur gelangen“. Ohne solche Ausschau und Spürkunst kann sich kein Staat auf der Höhe erhalten, ebensowenig aber auch, wenn solcher Beobachtungsdienst in falsche Hände gelegt wird (XII/5, 951).

Schließlich muß noch bemerkt werden, daß die platonische Staatslehre zwar auf die Polis beschränkt ist, gleichwohl aber nicht nur an dem religiösen Mittelpunkt der gesamten griechischen Welt in Delphi festhält (Politeia, 427 b), sondern auch *politische Bünde* von Stadtstaaten untereinander kennt. Ja im VII. Briefe rät Platon den Freunden Dions einen *Freundschaftsbund* der griechischen Stadtstaaten in Sizilien zum Schutz gegen die Barbaren zu errichten (332, 333 a). Aber auch die Barbaren werden hier nicht mehr schlechthin bekämpft. Auch sie können Glieder des geistigen Reiches werden, wie sich aus der schon angeführten Bemerkung ²⁾ ergibt, daß die Verbindung von Philosophie und Macht in der Person Dions zu einem leuchtenden Vorbild für *alle Menschen, Hellenen wie Barbaren*, geworden wäre, damit aber *allen* das Heil gebracht hätte.

Was aber in Sizilien mißlang, kam im kleineren Kreise in Kleinasien zustande. Dort hatten auf Platons Rat zwei Schüler aus der Akademie, Erastos und Koriskos aus Skepsis am Ida mit ihrem Nachbarn Hermias, dem Fürsten von Atarneus, einen Freundschaftsbund geschlossen. Im VI. Briefe, den Platon wenige Jahre vor seinem Tode (vermutlich um 350) geschrieben hat, empfahl er seinen Schülern diesen Bund, da ihnen zur „schönen Weisheit der Ideen“ die praktische Erfahrung fehle, während er Hermias versicherte, daß er keine vertrauenswürdigeren Männer finden könne; er möge sich daher an ihren Rat halten. Ferner legte ihnen Platon nahe, sich im Falle eines Streites an ihn als *Schiedsrichter* zu wenden. „Denn ich meine, durch

¹⁾ Vanderpol, La doctrine scolastique du droit de guerre (1919).

²⁾ S. 93.

Recht und sittliche Erwägungen (*δίκη τε καὶ αἰδοῖ*) werden Worte, die von uns herkommen, wenn der Bruch nicht groß sein sollte, eher als ein Zaubergesang ihn wieder verwachsen lassen und zusammenfügen zur vorigen Freundschaft und Gemeinschaft, für die, wenn wir alle philosophieren, wir wie Ihr, soviel wir können... die jetzige Weissagung Geltung haben wird“. „Diesen Brief — schließt Platon — sollt Ihr alle drei lesen... und ihn zum Vertrag und gültigen Gesetz nehmen... und dazu schwören... bei Gott, dem Führer aller Dinge... den wir, wenn wir wirklich philosophieren, alle deutlich erkennen werden, nach Kräften gesegneter Menschen“¹⁾).

Die Lehre über den gerechten Krieg und der VI. Brief zeigen uns, daß Platon nicht nur eine Staatslehre entwickelt, sondern darüber hinaus auch die Ansätze zu einer *Völkerrechtslehre* gelegt hat. So sehen wir Platon in seinen letzten Jahren noch in einer *dritten politischen Gestalt* auftreten. Er erscheint zunächst als *Herrscher* in der „Politeia“, dann als *Gesetzgeber* in den „Nomoi“ und schließlich als völkerrechtlicher *Vermittler* und *Schiedsrichter*. Immer und überall verfolgt er aber ein und dasselbe Endziel: die Menschen in einer Zeit der Auflösung der alten Bindungen zu einer neuen sittlichen Gemeinschaft zu verflechten. Das ist der letzte und tiefste Sinn seiner Philosophie.

h) Zusammenfassende Würdigung.

Wenn wir nach dieser langen Wanderung einen Augenblick innehalten, um einen kurzen Rückblick zu werfen, so erkennen wir, daß in der Staatslehre Platons verschiedene Ströme zusammenfließen. Zunächst war es zweifellos Sokrates, der Platon befruchtet hat, da er ihm den Antrieb zu einer neuen Grundlegung des Staates verdankt. Zum positiven Aufbau der neuen Staatslehre hat aber Sokrates kaum etwas beigetragen. Den stärksten Einfluß hat darauf wohl Pythagoras ausgeübt. Von ihm hat Platon schon die Grundeinstellung übernommen, daß der Staat ein Kosmos sei. Aber auch in der Ausgestaltung der Staatslehre geht Platon vielfach auf Pythagoras zurück. Insbesondere stimmen beide in die ethisch-religiösen Gemeinschaftserziehung der Staatsmänner, sowie in der hohen Wertung der Mathematik und Musik für die Erziehung überein, die auf die Heranbildung einer *politischen Elite* hinzielt. Pythagoras und Platon finden sich weiters in der Einsicht, daß ein friedliches Zusammenleben ein *freiwilliges* Einfügen der Menschen in die Gemeinschaft zur Voraussetzung hat,

¹⁾ Diese Verbindung führte tatsächlich zu einem politischen Bunde. Hermias hat auf den Rat seiner Freunde die Tyrannis in eine mildere Verfassungsform umgewandelt und dadurch den freiwilligen Anschluß der Gebiete vom Idagebirge bis zur Küste von Assos erreicht. Als Dank für die guten Ratschläge schenkte er seinen Freunden die Stadt Assos. Darüber W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1923), S. 115.

weshalb die Sophrosyne, also die Selbstbeherrschung aus vernünftiger Einsicht zur Haupttugend der Gemeinschaftsglieder erhoben wird. Auch die als Sanktion der Rechtsordnung bedeutungsvolle Unsterblichkeitslehre in der Gestalt der Seelenwanderung hat Platon mit Pythagoras gemeinsam. Wegen dieser vielen Berührungspunkte zogen sich Platon und die Pythagoreer seiner Zeit gegenseitig an, mit denen er seit seiner ersten sizilischen Reise in Verbindung geblieben war. Vor allem stand er in einem freundschaftlichen Verkehr mit dem Staatsmann Archytas von Tarent, der die Reise Platons zu Dionys II. vermittelt und dann Platon aus einer Lebensgefahr gerettet hat, worüber uns Platon selbst in seinem VII. Briefe berichtet. Außerdem stand Platon dem Pythagoreer Timaios nahe, dem er den gleichnamigen Dialog gewidmet hat. Bedenkt man nun, daß die Pythagoreer dogmatisch an die Lehre des Pythagoras gebunden waren, so legt die tiefe Verehrung, die sie Platon entgegenbrachten, die Annahme nahe, daß sie ihn für eine Wiedergeburt des Pythagoras gehalten haben.

Es kann also kein Zweifel sein, daß Platon vorwiegend auf pythagoreischen Grund steht. Was sich aber bei Pythagoras nur ansatzweise findet, das ist bei Platon ausgereift und ausgestaltet und durch die von ihm eingeführte Ideenlehre überhöht, die in großartiger Weise den *Primat des Geistes* über die Triebe und Begierden verkündet. Außerdem hat Platon die „mathematische Gerechtigkeit“ des Pythagoras durch den Hinweis überwunden, daß die Mathematik nur bis an die „Grenze des Sichtbaren“ reicht (Politeia, VI/20), so daß eine in ihr verankerte Gerechtigkeit im Äußerlichen stecken bleiben müßte.

Auch die Dynamik Heraklits hat auf die platonische Staatslehre abgefärbt, wie sich aus der Zyklentheorie einwandfrei ergibt, die auf der Einsicht fußt, daß alles Gewordene dem Gesetz der Veränderung unterworfen ist (Politeia, VIII/3, 546; Politikos 33/294 b). Nichtsdestoweniger aber will Platon der Bewegung Halt gebieten. Verzückt von der von ihm erzeugten politischen Gestalt, ruft er ihr gleichsam zu: Verweile doch, du bist so schön! Um das zu erreichen, will Platon aus seinem Staate jede Veränderung teils überhaupt ausschließen, teils nahezu unmöglich machen.

Ferner hat auf Platon der Gedanke des Protagoras eingewirkt, daß Natur und Erziehung zusammenwirken müssen, um eine politische Elite zu erzeugen. Platon hat aber diese Lehre durch den Plan einer Gemeinschaftserziehung weiter ausgestaltet. Ebenso hat er die protagoreische Lehre der seelischen Grundlagen des Staates näher ausgebaut.

Gleichwohl war Platon kein Eklektiker, da in seiner Theorie alle früheren Lehren zu einer neuen Einheit dadurch verschmelzen¹⁾, daß

¹⁾ Nur mit dieser Einschränkung kann Nietzsche beigeplichtet werden, wenn er in seiner „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“, P. 2

sie der Führung der Ideenlehre unterstellt werden, die das originellste Gedankengut Platons bildet. Durchaus platonisch ist auch der Gedanke der asketischen Lebensführung des Herrscherstandes in der „Politeia“. Geradezu revolutionär ist schließlich der Grundsatz der politischen Emanzipation der Frau bis in die oberste Reihe der Herrscher hinein, wiewohl dabei nicht übersehen werden darf, daß ihnen die Gleichstellung mit den Männern vor allem gewährt wird, um sie mit den gleichen *Pflichten*, einschließlich des Kriegsdienstes, zu belasten, wodurch die mütterlichen Aufgaben der Frau schwer gefährdet werden¹⁾. Dadurch wird aber der Grundsatz des *τὰ αὐτοῦ πράττειν*, also der Leitgedanke der platonischen Gerechtigkeit, verletzt.

Kritisiert muß auch werden, daß Platon durch die Liebe zur apollinischen Form verführt wird, die persönliche Freiheit allzusehr zu beengen, wodurch mit der Lebensfreude das Leben selbst bedroht wird. Es hängt dies damit zusammen, daß im platonischen Staat nur die kühle *Vernunft* herrscht, während ihr das *warme Herz*, die Güte und Milde für menschliche Irrtümer und Schwächen vollständig abgeht. Das zeigt uns besonders das im X. Buch der „Nomoi“ vorgesehene Ketzergericht, da es der Angeberei und Heuchelei Vorschub leistet. Platon scheint ganz vergessen zu haben, daß auch sein Meister Sokrates das Opfer eines Ketzergerichts geworden ist²⁾. Die Theokratie Platons ist also kein Gottesstaat aus freier verantwortungsvoller Entscheidung der Gotteskinder; sie ist begründet im Gehorsam gegenüber den mit schweren irdischen Unrechtsfolgen verknüpften Gesetzen des Staates. Das deutet darauf hin, daß Platon nicht felsenfest auf die überirdische Vergeltung vertraut hat. Auch sonst kann man sich des Gefühles nicht erwehren, daß Platon *einzelne* Lehren als wahr hinstellt, um seinen Staat sicherzustellen, obgleich er sie selbst nur als Möglichkeiten angesehen hat (z. B. Nomoi, II/8, 663). Ja wir müssen leider sogar Nietzsche darin beipflichten, daß Platon verschiedene Thesen „als absolute Wahrheit gelehrt wissen wollte, was nicht einmal bedingt ihm als Wahrheit galt“³⁾. Zu diesem Zwecke genügt es auf die Fabeln hinzuweisen, die Platon der Jugend als Wahrheit vorzutäuschen vorschreibt, um sie bei der Stange zu halten (Politeia, II/1737/8 d; III/3, 389 b; III/21, 413 e—415). Platon versucht diese Lügen allerdings als „Staatsarzneien“ zu rechtfertigen,

schreibt: „Platon selbst ist der erste große Mischcharakter... Sokratische, pythagoreische und heraklitische Elemente sind in seiner Ideenlehre vereinigt...“

¹⁾ Ähnlich Wilamowitz-Moellendorf, a. a. O., S. 395; Barker, a. a. O., S. 221 und Kelsen, Die platonische Liebe, a. a. O.

²⁾ Solowjew, Das Lebensdrama Platons (1926), S. 90, sieht aus diesem Grunde in den „Nomoi“ geradezu „eine Absage an Sokrates und die Philosophie“.

³⁾ Der Wille zur Macht, Nr. 428, auch 141.

er scheint aber übersehen zu haben, daß solche infantile Lügen auf die Dauer den Staat nicht stützen können. Hätte er kein besseres Fundament, dann wäre er auf flüchtigen Sand gebaut, den der erste Windstoß zerstreuen müßte. Dazu muß jedoch — gegenüber Nietzsche — ergänzend bemerkt werden, daß Platon die „heilige Lüge“ nur verwendet hat, um seine Grundlehren leichter durchsetzen zu können, daß ihm aber diese selbst unerschütterlich festgestanden haben. Das gilt insbesondere für den göttlichen Urgrund der Welt und die damit zusammenhängende Ablehnung des mechanistischen Weltbildes, sowie für die Erleuchtung des Weisen durch die Ideenschau und die in ihr wurzelnde Staatsauffassung.

Die Mystik Platons bildet nach Kelsen einen Rechtfertigungsversuch seiner antidemokratischen Politik, da die Untertanen keine unmittelbare Beziehung zu Gott haben, sodaß ihnen nur der Glaube an das Charisma des Führers bleibe. Für Kelsen erweist sich daher die platonische Staatslehre als „Ideologie seiner Autokratie“¹⁾. Zu diesem Ergebnisse konnte aber Kelsen nur kommen, weil er die „Politeia“ isoliert betrachtet. Das Bild verschiebt sich jedoch, wenn auch die anderen Dialoge herangezogen werden. Gegen die autokratische Grundeinstellung Platons spricht schon die Ablehnung des angeblichen „Naturrechts des Stärkeren“ im „Gorgias“²⁾, sowie die Verherrlichung der ursprünglichen Demokratie im „Menexenos“³⁾. Aber auch die „Politeia“ gibt dem Herrscher keine unbeschränkte Macht, da er nicht nur der Idee unterworfen ist, sondern auch keine irdischen Güter besitzen darf. Er ist nicht der Herr, sondern der Diener der Gemeinschaft. Er ist für die Gemeinschaft da, nicht sie für ihn⁴⁾. Der Grundfehler der „Politeia“ besteht vielmehr darin, daß sie die breite Masse des Volkes analog dem sinnlich-begehrlichen Teile der Seele behandelt, wodurch sie ihr die höheren Seelenschichten aberkennt. Aus diesem irrtümlichen Ansatz erklärt sich die grundsätzliche, wengleich nicht vollständige Abkapselung des Herrscherstandes vom Volke und die Herabdrückung der Masse zu bloß passiven Untertanen. Diesen Grundfehler hat aber Platon schon im „Politikos“ vermieden und in den „Nomoi“ restlos überwunden. Er wiegt auch deshalb weniger schwer, da die „Politeia“ kein vollständiges Staatsbild entwirft, sondern vornehmlich die Heranbildung des Herrscherstandes zum Gegenstand hat. In den „Nomoi“ aber, die das letzte Wort Platons bilden, wird die *demokratische Grundlage* des Staates unzwei-

1) Kelsen, Kant-Studien, XXXVIII (1933), S. 116.

2) Darüber S. 71.

3) S. 74.

4) Richtig Barker, a. a. O., S. 258: „It is an error to regard Plato as in actual life an aristocrat and an enemy of Athenian democracy: it is equally an error to regard him as in theory the absolute enemy of popular government“.

deutig herausgearbeitet¹⁾, da die obersten Behörden aus dem Volke hervorgehen und von ihm gewählt werden.

Dazu kommt, daß der platonische Staat — wie später noch näher dargelegt werden wird²⁾ — kein übermenschliches Lebewesen, sondern eine *menschliche* Gemeinschaft darstellt, die einzig und allein die Aufgabe hat, ihre Glieder zu einem tugendhaften Leben anzuleiten. Dieser Staat besitzt also überhaupt keinen selbständigen, vom Wohle seiner Bürger losgelösten Zweck³⁾. Er hat insbesondere keinen Machtzweck; er verwirft daher auch jede rechtswidrige Gewalt nach außen hin. Diese bisher kaum gewürdigte, geniale Konzeption eines *pazifistischen* Staates⁴⁾ bildet nicht nur einen gewaltigen Fortschritt gegenüber der politischen Wirklichkeit seiner Zeit, sondern auch ein leuchtendes Vorbild für alle Zukunft.

Außerdem darf die schon früher geschilderte⁵⁾ historische Situation nicht übersehen werden, von der Platon ausgegangen ist. Nur von ihr aus können wir verstehen, warum Platon auch seinem letzten Staatsbilde autoritäre Züge eingepreßt und stets eine *Herrschaft der sachkundigen Weisen* gefordert hat. Die sachverständigen Regierungsorgane der „Nomoi“ bilden aber keine in sich abgeschlossene volksfremde Kaste, sondern eine aus dem Volke aufsteigende, vom Volke selbst auserwählte *Volksaristokratie*. Durch diese Verbindung der demokratischen Auswahl und der Regierung durch sachkundige Staatsmänner hat Platon einen Gedanken vorweggenommen, den im Flächenstaate erst die moderne Demokratie verwirklicht hat.

Schließlich sei hier vorweggenommen, daß Platon die Demokratie als die eine Urgestalt des Staates erkannt und diese als die *gemeinsame Herrschaft der Brüder* der väterlichen Herrschaft gegenübergestellt hat⁶⁾. Eine brüderliche Herrschaft setzt aber einen festen *Gemeinschaftsgeist* voraus, da sie sonst auseinanderfällt oder in einen Bürgerkrieg ausartet. Niemand aber hat eindringlicher als gerade Platon die Bedeutung des Gemeinschaftsgeistes für den Staat unterstrichen, zugleich aber dargetan, daß der Gemeinschaftsgeist nur als gesichert gelten kann, wenn die Bürger *gemeinsame Werte* anerkennen⁷⁾, die Platon in seiner Vernunftreligion verankert hat.

¹⁾ S. 101 f.

²⁾ S. 130, 134 f.

³⁾ Darüber S. 135.

⁴⁾ In dieser Richtung weist schon Jaeger, *Paideia*, II, S. 282, darauf hin, daß die Bezeichnung der Krieger als „Wächter“ auf den Zweck der bloßen *Verteidigung* hinweist.

⁵⁾ S. 72.

⁶⁾ S. 147.

⁷⁾ Ebenso betont Schindler, *Verfassungsrecht und soziale Struktur*, 2. Aufl. (1944), S. 141 — gegenüber Kelsen — richtig, daß die Grundlage der Demokratie nicht der extreme Relativismus, sondern die *allgemeine*

Platons Reformpläne gingen einst von Athen aus, wo ihn die grausame Herrschaft der Dreißig und die Verurteilung des Sokrates durch die restaurierte Demokratie zur Überzeugung geführt hatten, daß der Staat aus den alten Kräften weder von rechts noch von links erneuert werden kann, da der Gemeinschaftsgeist endgültig verschwunden war. Sein Bestreben war es nun, einen neuen Staat aus dem Geiste des Sokrates zu schaffen. Was dieser gefordert hatte, vollbrachte Platon, indem er eine neue Gemeinschaftsphilosophie begründet hat. Ihre erste Gestalt bildet die „Politeia“. Da sie aber einen Herrscher mit Ideenschau voraussetzt, konnte sie praktisch nicht verwirklicht werden. Platon hat daher auf Grund der Erfahrungen in Sizilien eine zweite Gestalt seines Staates entworfen, in der gewöhnliche Herrscher, die vom Volk gewählt werden, auf Grund von Gesetzen herrschen, die ein erleuchteter Gesetzgeber geschaffen hat. Platon sagt aber in den „Nomoi“ (V/9, 739), daß gegebenenfalls ein drittbesten Staat erdacht werden müßte, wenn auch der zweitbeste nicht verwirklicht werden könnte. Er deutet damit an, daß unter verschiedenen tatsächlichen Voraussetzungen verschiedene Staaten geschaffen werden müssen. Aber auch der drittbeste Staat müßte so konstruiert sein, daß in ihm in irgend einer Form die von den Ideen geleitete Weisheit die Führung hat. Dieser Gedanke liegt auch dem Vorschlage Platons im VI. Briefe zugrunde, ihm die aus einem Freundschaftsbunde entstehenden Streitigkeiten als Schiedsrichter ¹⁾ zu unterwerfen, da dadurch der Bund unter der Obhut eines ideenkundigen Wahrers des Rechts und des Friedens stehen würde.

Damit wächst aber der ursprüngliche Plan Platons, durch seine Staatslehre Athen zu erneuern, weit über den Bereich dieses Staates, ja über die Staatslehre selbst hinaus, um allmählich in eine vorher noch nicht einmal keimartig vorhandene *Völkerrechtslehre* überzugehen ²⁾. Wir ersehen daraus, daß zwar Platons Leitidee, Geist und Macht zu verbinden, in ihren Grundlagen immer gleich bleibt, in ihrer Anwendung aber den verschiedenen tatsächlichen Voraussetzungen Rechnung trägt ³⁾.

Platon war aber nicht nur ein *gestaltender* Philosoph, sondern auch ein *betrachtender* Theoretiker, der sich — wenngleich nur nebenbei — mit dem *Wesen* des Staates beschäftigt hat. Diese Gedanken werden wir jedoch erst im Zusammenhange mit der aristotelischen

Anerkennung bestimmter Grundwerte der Gemeinschaft bilde. „Die Demokratie kann nur bestehen, wenn die Differenzen *auf dem Fundament gemeinsamer Überzeugungen* oder eines gemeinsamen Staatswillens ausgetragen werden können. Der Relativismus kann nicht ihre Weltanschauung sein, weil er gerade vor dem Wesentlichen Halt machen muß. Es ist auch nie eine Demokratie aus relativistischer Weltanschauung geschaffen worden ...“

¹⁾ S. 111 f.

²⁾ S. 112 und 151.

³⁾ S. 112.

Staatslehre besprechen, die sich vorwiegend als eine Entfaltung *dieses* Zweiges der platonischen Staatslehre darstellt. Platon hat aber auch die Rechtslehre der Stoa befruchtet, die die platonische Idee zum Weltgesetz ausgestaltet und seine Lehre von der Herrschaft des Weisen übernommen hat. So bildet Platon den *Mittelpunkt* der antiken Staatslehre. In ihm strömen alle früheren Richtungen zusammen und von ihm strahlen die späteren Bewegungen wieder aus.

Anhang.

Um die Ergebnisse meiner Untersuchungen über die platonische Rechts- und Staatslehre anschaulich zu machen, füge ich eine graphische Darstellung bei. Zur Erklärung der Zeichen sei folgendes bemerkt:

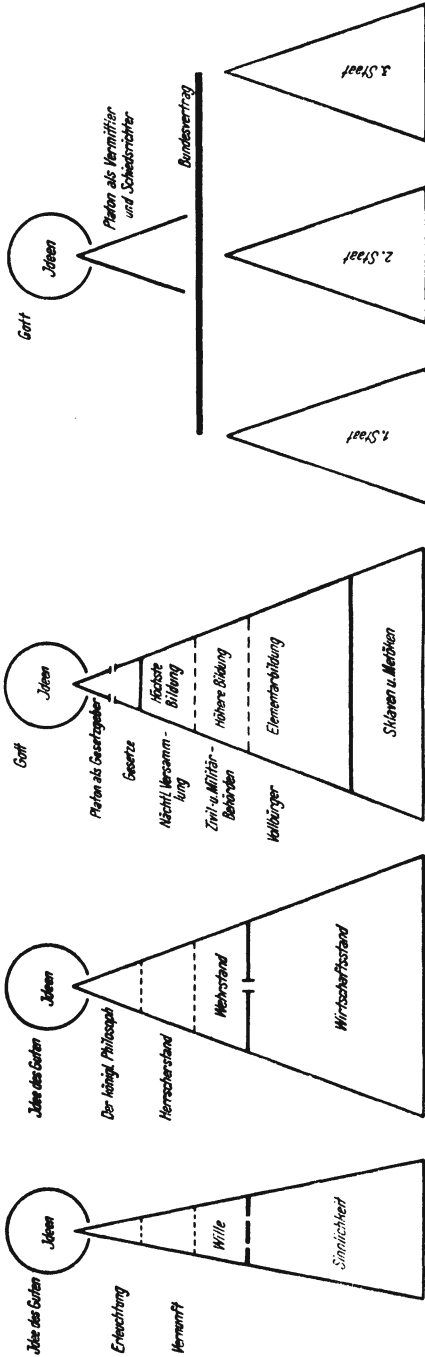
Die obere Reihe zeigt uns im 1. Bilde den Aufbau des platonischen Vollmenschen, dessen oberste Spitze bis an die Idee des Guten heranreicht. Der sie darstellende Kreis weist eine Öffnung nach unten auf, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß sie dem erleuchteten Philosophen einen Einblick in ihr Innenleben gewährt.

Das 2. Bild derselben Reihe führt uns den Staat der „Politeia“ nach strenger Analogie des Vollmenschen vor. Der Sinnlichkeit entspricht der Wirtschaftsstand, dem Willen der Wehrstand, der Vernunft der Herrscherstand und der Erleuchtung der königliche Philosoph, der allein mit der Idee des Guten in *unmittelbarer* Verbindung steht und auf Grund seiner Einsicht den Staat regiert. Da der Wehrstand in den Herrscherstand allmählich übergeht und aus ihm der königliche Philosoph emporsteigt, ist die Trennungslinie zwischen ihnen nur strichliert. Hingegen deutet uns der Strich zwischen dem Wirtschaftsstande und den höheren Ständen an, daß zwischen ihnen eine grundsätzliche Abschließung besteht. Da aber in Ausnahmefällen ein Aufstieg aus dem Wirtschaftsstande vorgesehen ist, wird die Linie an einer Stelle unterbrochen.

Das 3. Bild zeigt uns zunächst, daß sich im Staate der „Nomoi“ zwischen Gott und den Herrschern die *Gesetze* einschieben, die Platon als erleuchteter Gesetzgeber auf Grund seiner Ideenschau erlassen hat. Die Herrscher haben also hier keine unmittelbare Ideenerkenntnis, sondern sie gleichen den gewöhnlichen Bürgern, die sie auch aus ihrer Mitte erwählen. Daher ist die Scheidelinie zwischen dem Volke und den Behörden nur strichliert. Hingegen sind die Bürger gegenüber den Sklaven und Metöken scharf abgegrenzt. Ein Vergleich dieses Bildes mit dem früheren Bilde zeigt uns ferner, daß die Idee des Guten und Gott ein und dasselbe ist.

Das 4. Bild zeigt uns endlich, wie sich die platonische Staatslehre zur Völkerrechtslehre erweitert, ohne den Grundgedanken der platonischen Gemeinschaftsphilosophie zu verändern.

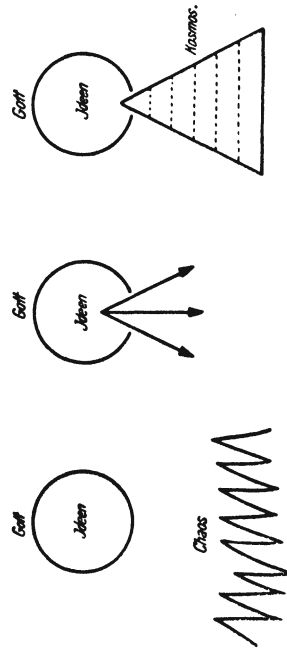
In der unteren Reihe sehen wir aus dem 1. Bilde, daß sich nach



Staatsvertrag zwischen drei Vertragsteilen.

Der Staat der Nomoi.

Der Vollmensch. Der Staat der Politeta.



dem „Timaios“ ursprünglich Gott und das Chaos gegenüber standen. Der Gott symbolisierende Kreis, der die Ideen in sich birgt, ist daher hier noch geschlossen. Im 2. Bilde strahlen die Ideen aus Gott aus, das 3. Bild endlich zeigt als Ergebnis dieses Vorganges die Umwandlung des Chaos in den Kosmos der Welt.

Aus allen 7 Bildern ergibt sich schließlich, daß aus der Idee des Guten (oder aus Gott) die übrigen Ideen ausstrahlen. Die Idee des Guten ist daher anderer Art als diese.

3. Das Staatsideal des Aristoteles.

Die platonische Staatslehre ist durch seinen Schüler Aristoteles weitergebildet und teilweise umgestaltet worden. Aristoteles (384—322) entstammte einer Ärztesfamilie aus Stagiros in Makedonien. 367 trat er als 17jähriger Jüngling in die platonische Akademie ein, in der er bis zum Tode Platons (347) geblieben ist. Doch hat er in Athen niemals das Bürgerrecht erworben, sondern ist dort immer ein Metöke geblieben. Nach dem Tode Platons übersiedelte Aristoteles zunächst nach Assos, wo er Pythia, die Adoptivtochter des Fürsten Hermias¹⁾ geheiratet hat. Drei Jahre später zog er nach Mytilene auf Lesbos. Dort lehrte er bis 342, um dann einem Rufe des Königs Philipp von Makedonien als Erzieher des Kronprinzen Alexander zu folgen²⁾. Sowohl der Verkehr mit Hermias, wie sein Aufenthalt am makedonischen Hofe hat Aristoteles die Augen für die praktische Politik eröffnet und ihn dazu geführt, auf die *Erfahrung* des Staatslebens Rücksicht zu nehmen. Dadurch entfernte er sich aber allmählich von der platonischen Staatsauffassung, von der er ursprünglich ausgegangen war. Nach der Thronbesteigung Alexanders gründete er in Athen eine eigene Schule, die das gesamte Wissen seiner Zeit vermittelte. Mit besonderer Liebe pflegte er dort die Staatswissenschaft und legte auch eine Sammlung von 158 griechischen Verfassungen an.

Aristoteles hat in der Zeit seines Aufenthaltes in der platonischen Akademie einige Dialoge verfaßt, von denen aber nur Bruchstücke erhalten geblieben sind. Nach seiner Rückkehr nach Athen hat er sich ganz seiner Lehrtätigkeit gewidmet. Seine Hauptwerke liegen als *Vorlesungshefte* vor³⁾. Von diesen sind die *Eudemische* und die *Nikomachische Ethik*, sowie vor allem die *Politik* (*πολιτικά*) für die Staatslehre bedeutsam. Diese zerfällt in zwei Hauptschichten, die nur lose miteinander verbunden sind: die eine umfaßt die Lehre vom Staatsideal, die aus der Zeit des Wirkens des Aristoteles in der platonischen Akademie stammt, während die andere, die Lehre von der Staatswirklichkeit, eine Altersarbeit des Meisters bildet⁴⁾.

¹⁾ Über ihn vgl. S. 111 f.

²⁾ Jaeger, Aristoteles, a. a. O., S. 117.

³⁾ Dortselbst, a. a. O., S. 23.

⁴⁾ Vgl. darüber Wilamowitz-Möllendorf, Aristoteles und

Der Hauptunterschied zwischen Platon und Aristoteles besteht darin, daß dieser die Ideenlehre Platons bekämpft, in der er — irrtümlicherweise — eine überflüssige Verdoppelung der Welt erblickt (Metaphysik I, Kap. 9). Das hat darin seinen Grund, daß sich Aristoteles die Ideen — wie wir schon wissen ¹⁾ — als selbständig existierende, ins Übersinnliche hinausgehobene Begriffe vorgestellt hat. Sachlich steht aber auch er unter dem Einflusse der Ideenlehre, da er alle Dinge als eine Verbindung von Stoff (*ύλη*) und Form (*εἶδος*) betrachtet hat, wobei die *Form* das Wesen der Dinge (*τὸ τί ἦν εἶναι*) bestimmt. Aristoteles leugnet also zwar die Transzendenz (Überweltlichkeit) der Ideen, anerkennt aber ihre Immanenz (Innerweltlichkeit), da seine Form nichts anderes als die *formende Idee* eines bestimmten Stoffes darstellt. Sie ist ihr gestaltendes Prinzip. Doch kann nach Aristoteles alles veränderliche Sein in doppelter Weise gegeben sein: entweder keimartig (potentiell) oder in voller Entfaltung (aktuell). Wenn es aktuell gegeben ist, hat es seine Form vollkommen zum Ausdruck gebracht. Ist es nur potentiell vorhanden, dann besteht eine Spannung zwischen der Möglichkeit (Potenz) und ihrer Aktualisierung. Das veränderliche Sein offenbart also seine Form erst unvollkommen, trägt aber in sich die Möglichkeit, sie noch ganz zur Entfaltung zu bringen. Daher ist die Form das Ziel (Telos), auf das alles Veränderliche hingerrichtet ist. Aus diesem Grunde nennt Aristoteles „die Beschaffenheit, die ein jedes Ding beim *Abschluß* seiner Entstehung hat“, das Wesen oder „die Natur des betreffenden Dinges, sei es nun ein Mensch oder ein Pferd oder ein Haus oder was sonst immer“ (Nik. Ethik I, Kap. 2). Das Telos tritt also den einzelnen Wesenheiten nicht fremd gegenüber, sondern sie finden es in ihrer eigenen Form vor. Dieses Inseinhaben des Zieles nennt Aristoteles die *Entelechie* (*ἐντελέχεια* = *τὸ ἐν ἑαυτῷ τέλος ἔχον*) ²⁾. Obgleich aber jedes Ding zunächst auf sein eigenes

Athen, I, S. 356 ff.; vor allem aber Jaeger, a. a. O., S. 271 ff.; sowie Kelsen, Die hellenisch-makedonische Politik und die „Politik“ des Aristoteles, Zeitschr. f. öff. Recht, XIII (1933), S. 669 ff. Unbestritten ist, daß die Bücher II, VII und VIII zur ersten Schichte (Urpolitik) gehören, während die Stellung des Buches I und III bestritten ist. Obgleich die Urpolitik grundsätzlich vom Idealstaat handelt und der übrige Teil die vergleichende Verfassungslehre enthält, so ist doch der Stoff nicht reinlich geschieden. Vielmehr finden wir auch in der Urpolitik Ausführungen über das Sein des Staates und in der Verfassungslehre wertende Betrachtungen. Dazu kommt, daß die „Politik“ kein einheitliches Werk, sondern eine Sammlung von *Vorlesungen* bildet, die nicht systematisch durchgearbeitet sind.

¹⁾ S. 86 f.

²⁾ Die klarste Darstellung der Entelechie-Lehre finde ich in dem schon angeführten Werke „Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis“, S. 206 ff. von Alf Ross. Bedauerlich ist nur, daß er aus seinen Betrachtungen die „Politik“ des Aristoteles ausgeschaltet hat, da dort die Telos-Lehre mit der Ableitung des Rechts aus der Vernunft verbunden wird. Vgl. darüber S. 138 f.

Telos hingerichtet ist, da „alles es bis zu seiner eigentümlichen Gestalt bringen muß“ (Metaphysik, XII/10, 1075 a), so ist doch die ganze Natur auf Gott als Endziel hingelenkt. Er ist der unbewegte, das All bewegende Bewegter und zugleich der Zielpunkt dieser Bewegung (Metaphysik, XII/7, 1072 b).

Der dynamische, auf ein Telos hingerichtete Aufbau der Wirklichkeit ist auch für die aristotelische Staatslehre von der größten Bedeutung, da sie es unternimmt, das Telos des Staates zu bestimmen. Wir werden auf diese Frage später noch näher zurückkommen ¹⁾.

Im Gegensatz zu Platon hat Aristoteles ferner die Philosophie von der Staatskunst losgelöst. Ausdrücklich sagt Aristoteles, daß man darüber streitet, ob das aktiv-politische (praktische) oder das beschaulich-philosophische (theoretische) Leben vorzuziehen sei. „Denn diese beiden Lebensweisen sind es so ziemlich, die man die eifrigsten Verehrer der Tugend in der Vor- oder Jetztzeit hat erwählen sehen: sie waren immer entweder Staatsmänner *oder* Philosophen“ (Politik VII, Kap. 2). Während also Platon die Philosophie als die Krönung der Staatskunst, diese aber als angewandte Philosophie angesehen hat, trennt Aristoteles beide Bereiche. Der Glaube an eine Erneuerung der Polis aus dem Geiste der Philosophie ist somit bei Aristoteles gänzlich verschwunden. Die Politik wandert nun ihren eigenen Weg, während sich die Philosophie in das Reich der reinen Betrachtung zurückzieht.

Diese Abweichung des Aristoteles von der platonischen Lehre wirkt sich am klarsten in der aristotelischen Lehre über den Idealstaat aus. Während nämlich — wie wir schon wissen — im platonischen Staat kein regelmäßiger Herrschaftswechsel stattfindet, erklärt Aristoteles, daß es zwar grundsätzlich besser wäre, wenn immer *dieselben* herrschen würden, „wenn es möglich ist. Wo dies aber nicht möglich ist, *weil alle von Natur gleich sind* und es mithin auch gerecht ist, daß *alle* an der Regierung . . . teilnehmen“, da ist ein Wechsel in der Herrschaft in der Weise vorzuziehen, daß *abwechselnd* die einen regieren und die anderen gehorchen (Politik, II/2, 1261 b). Bald darauf sagt Aristoteles neuerlich, daß die Bestellung der Obrigkeiten in der „Politeia“ bedenklich sei, da sie immer dieselben die Regierung führen lasse. „Das gibt aber Veranlassung zum Aufruhr, selbst bei Leuten, die kein Selbstgefühl besitzen, geschweige denn bei Männern von Mut und kriegerischem Geist“ (Politik, II/5, 1264 b). Diese Auffassung wird später wiederholt (VII/3, 1325 b), dann aber durch die nachstehenden Ausführungen ergänzt: „Wenn also nun die einen die anderen in dem Maße überragten, wie nach unserer Vorstellung die Götter und die Heroen einmal schon durch große Vorzüge des Leibes und dann auch durch solche der Seele die Menschen übertreffen, so daß die Überlegenheit der Herrschenden für die Beherrschten zweifellos und handgreiflich wäre, so würde es offenbar besser sein, daß ein

¹⁾ S. 127 ff.

für allemal die einen herrschen und die anderen beherrscht würden. Da das aber nicht leicht zu ermitteln ist, und es sich auch nicht so wie bei den Indern verhält, wo nach der Versicherung des Skylax die Könige wirklich ihre Untertanen in dem angegebenen Maße überragen sollen, so ist es offenbar aus vielen Gründen notwendig, daß alle gleichmäßig an dem Wechsel im Herrschen und Beherrschtwerden Anteil haben“ (VII/14, 1332 b). An dieser in der *Urpolitik* skizzierten Alternative hat Aristoteles immer festgehalten. Es verschiebt sich aber der Akzent insofern, als er später die Möglichkeit zugibt, daß tatsächlich einzelne Persönlichkeiten und Geschlechter die anderen so überragen, daß ihnen die dauernde Herrschaft überlassen werden müsse. So bemerkt er im 13. Kap. des III. Buches der „Politik“, daß es unbillig wäre, einen Mann, der mit überwiegend politischen Fähigkeiten ausgestattet ist, den übrigen Bürgern gleichzustellen. „Ein solcher müßte wie ein Gott unter den Menschen anzusehen sein.“ Im 17. Kap. desselben Buches sagt er dann: „Kommt es nun vor, daß entweder ein *ganzes Geschlecht* oder auch sonst ein einzelner Mann auftritt, der so durch Tugend hervorragt, daß diese seine Tugend die aller andern übertrifft, dann ist es gerecht, daß dieses *Geschlecht* königlich und mächtig über alle und daß jener ein König sei.“ Im 20. Kap. des IV. Buches bezeichnet er die Monarchie als die „göttlichste Verfassung“. Und im 10. Kap. des V. Buches sagt er, daß sich das Königtum auf die Würdigkeit gründet, „mag sie nun auf persönlicher Tugend oder auf dem Geschlechte oder auf Wohltaten, die der Herrscher erwiesen, oder auf diesen Dingen und dazu noch der Macht beruhen. Denn alle, die zur königlichen Würde gelangten, erhielten sie, weil sie ihren Staaten und Stämmen Wohltaten erwiesen hatten oder die Macht dazu besaßen, die einen, indem sie im Kriege das Volk vor der Sklaverei bewahrten, wie Kodros, die anderen, indem sie es aus der Sklaverei befreiten, wie Kyros. oder Landstriche bebauten oder erwarben, wie die Könige bei den Lakedämoniern, den Makedoniern (!) und Kolossern.“ Damit weist Aristoteles offenbar auf die Würdigkeit seines ehemaligen Schülers Alexanders des Großen zur Alleinherrschaft hin ¹⁾.

Diese Bevorzugung der Monarchie steht jedoch unter der Voraussetzung, daß tatsächlich überragende Führergestalten oder Geschlechter vorhanden sind. Fehlen sie, dann bleibt es bei der ursprünglichen Forderung, daß ein Wechsel in der Herrschaft stattfinden müsse, da „ein lebenslängliches Königtum der Gleichheit zuwiderläuft, wenn es unter Gleichen besteht“ (Politik, V/1, 1301 b). Doch ist

¹⁾ Es ist das Verdienst von Kelsen, a. a. O., S. 641. diesen Gedanken des Aristoteles herausgearbeitet und seine zeitgeschichtliche Bedingtheit aufgezeigt zu haben. Doch scheint er zu übersehen, daß die Rechtfertigung der Monarchie schon in der „Urpolitik“ keimartig enthalten ist, wie oben darge-tan wurde.

es zweifellos, daß nunmehr die Rollen vertauscht sind: Während in der Urpolitik der Herrschaftswechsel im Vordergrund steht, dem gegenüber die Monarchie nur eine theoretische Möglichkeit bildet, tritt nunmehr der Herrschaftswechsel zu Gunsten der Monarchie auf den zweiten Platz zurück.

Als die beste Gestalt des zweitbesten Staates hält Aristoteles eine Mischung von Demokratie und Oligarchie mit einem starken *Mittelstand*¹⁾, da die möglichst weitgehende Verbreitung eines mittleren und ausreichenden Vermögens die größte Stabilität des Staates verbürge (Politik, IV/11, 1296 a, V/1, 1302 a; V/8, 1308 b). Doch kann *dieselbe* soziale Funktion auch ein König erfüllen, der dafür sorgt, „daß die Vermögenden kein Unrecht leiden und das Volk keine Gewalttat erfährt“ (Politik, X/5, 1311 a). Damit taucht aber — was bisher übersehen wurde — eine ganz neue Gestalt der Monarchie auf. Denn ein *solcher* König ist kein überragender Staatslenker mehr, sondern bloß ein *pouvoir neutre et modérateur* mit der Aufgabe, das Gleichgewicht der Klassenkräfte durch seinen mäßigenden und ausgleichenden Einfluß aufrechtzuerhalten. So erscheinen schließlich Monarchie und Demokratie als gleichwertig, sofern sie so gestaltet sind, daß sie in der Lage sind, den Frieden zwischen den sozialen Klassen zu sichern. Denn es liegt im Telos des Staates, eine *stabile Ordnung* zu gewährleisten. Sie bilde das oberste Gesetz jeder Gemeinschaft (Politik, 1287 a: *ἡ γὰρ τούτις νόμος*).

Auch im Aufbau des Staates geht Aristoteles eigene Wege, indem er gegenüber Platon den Gedanken unterstreicht, daß der Staat „seiner Natur nach“ eine Vielheit sei. Er „besteht nicht bloß aus einer Mehrheit von Menschen, dieselben sind auch der Art nach verschieden“. Wenn daher ein Staat „mehr und mehr zur Einheit wird, muß er statt eines Staates ein Haus und statt eines Hauses ein Individuum werden“ (Politik, II, Kap. 2 und 5). Bei voller Anerkennung, daß alle Staatsangehörigen etwas gemeinsam haben müssen (Politik, II, Kap. 1), wendet sich also Aristoteles gegen „das Streben nach allzu großer Einheitlichkeit des Staates“ (II., Kap. 2), wie es uns in der „Politeia“ im Plane der Frauen- und Kindergemeinschaft²⁾ wie in der Aufhebung des Privateigentums der Wächter³⁾ entgegengetreten ist. Denn „was sehr vielen gemeinsam zugehört, für das wird man am wenigsten Sorge tragen. Am meisten denkt man an seine eigenen Angelegenheiten, an die gemeinsamen weniger oder doch nur soweit, als sie den Einzelnen betreffen“ (II., Kap. 3). „Denn zwei Dinge sind es, die vor allem die Sorge und Teilnahme des Menschen für sich gewinnen: das *Eigene* und das *Geliebte*“, beides sei aber im platonischen Kommunismus nicht zu finden (Politik, II/4, 1262 b).

¹⁾ S. 149.

²⁾ Darüber S. 84.

³⁾ S. 84.

Trotz dieser Gegensätze begegnen sich die Gedankengänge der beiden Staatsphilosophen in vielen Bereichen. Sie stimmen vor allem darin überein, daß das Bild des *vollkommenen Staates* vom Bilde des *vollkommenen Menschen* her bestimmt wird, wenngleich sich diese Bilder bei ihnen nicht decken. Aristoteles sagt darüber: „Starkmut, Gerechtigkeit und Verstand haben beim Staate dieselbe Bedeutung und Form, nach der sie beim einzelnen Menschen vorhanden sein müssen, wenn er gerecht, verständig und mäßig heißen soll“. Das beste und vollkommenste Leben, sowohl für den Einzelnen, wie für den Staat, sei „das Leben nach der Areté, die der äußeren Mittel genug besitzt, um sich in tugendhaften Handlungen betätigen zu können“ (Politik, VII/1, 1323 b und 1324 a). Daher sei auch das wahre Glück des einzelnen Menschen und des Staates dasselbe, so daß diejenige Staatsverfassung „notwendig die beste ist, deren Einrichtung zufolge jedweder ohne Ausnahme sich wohlbefindet und glücklich lebt“ (Politik, VII/2, 1324 a).

Aristoteles folgt Platon auch im Gedanken, daß es „zur Ausübung der staatsmännischen Tätigkeit der Muße bedarf“. Daher dürfen die Bürger — ebenso wie in den „Nomoi“ — „weder das Leben der gewöhnlichen Handwerker, noch das der Händler führen, da ein solches Leben nicht vornehm ist und wahrer Tugend im Wege steht; auch dürfen sie deshalb, wenn sie solche Männer sein sollen, keine Bauern sein“ (Politik, VII/9, 1329 a). Da aber im aristotelischen Staatsideal die Hälfte des Bodens auf die Bürger aufgeteilt ist, wird der Ackerbau durch Sklaven besorgt, während das Handwerk — ähnlich wie in Sparta — den Perioiken überlassen ist. Die andere Hälfte des Landes ist Staatsgut. Sein Ertrag dient zur Bestreitung der Kosten der Kultusbedürfnisse, sowie der gemeinsamen Mahlzeiten der Bürger. Daraus ersehen wir, daß auch Aristoteles auf das gemeinschaftliche Leben im Staate großen Wert legt. Er betont ebenfalls die *soziale* Bestimmung des Grundbesitzes, der zwar im Privateigentum steht, aber „dank freundwilliger Zugestehung der Nutznießung gleichsam Gemeingut werden soll“, so daß kein Bürger des Unterhalts ermangelt (Politik, VII/9, 1330 a).

Gemeinschaftlich erfolgt auch die Erziehung der Kinder. Sie ist — wie bei Platon — gymnastisch und musisch (Politik VIII). Doch wendet sich Aristoteles gegen die athletische Ausbildung, da die jungen Leute durch solche harten Anstrengungen „fast zu Tieren werden“ (VIII/4). Vor allem aber betont er, daß man nicht gleichzeitig körperlich und geistig angestrengt werden dürfe, da die körperliche Arbeit den Geist und die geistige den Körper behindert (VIII/4, 1339 a). Alle Erziehung soll aber ernst betrieben werden. „Beim Lernen spielt man nicht. Lernen tut weh“ (VIII/5).

Der Staatskontrolle ist auch die Eheschließung unterworfen, da der Gesetzgeber dafür Sorge tragen müsse, „daß die Leiber der aufzuziehenden Individuen eine möglichst gute Beschaffenheit haben“

(Politik VII/16). Der Staat bestimmt sogar die Zahl der zu erzeugenden Kinder. Darüber hinausgehende Leibesfrüchte verfallen, „bevor Gefühl und Leben in sie kommt“, der Abtreibung (VII/16, 1335 a). Diese überaus bedenkliche Bestimmung hängt mit dem Gedanken zusammen, daß die Überschreitung eines bestimmten Maßes den engen Rahmen der Polis sprengen würde. Als höchstes Bevölkerungsmaß gilt daher jenes, „bei dem ein selbstgenügsames (autarkes) Leben gewährleistet ist und die Verhältnisse übersehbar bleiben“ (Politik, VII/4, 1326 b). Während aber Platon die Gründung von Kolonien als Abhilfe der Übervölkerung ins Auge faßt (Nomoi, V/10, 7407; IV/3, 708; V/7, 735), meint Aristoteles, daß die völlige Freigabe der Kinderzeugung die Verarmung der Bürger nach sich ziehen würde, eine solche aber „ruft Aufruhr und Gewalt hervor“ (Politik, II/6, 1265 a). So ist es vor allem die Furcht vor der Revolution des Proletariates gegen das besitzende Bürgertum, die der Abtreibungspolitik als Rechtfertigung dient.

Hingegen besteht wieder Übereinstimmung zwischen dem Meister und dem Schüler in der Auffassung der Außenpolitik. Ganz wie bei Platon ist auch der aristotelische Staat vorwiegend nach innen gerichtet. Im 2. Kap. des VII. Buches der Politik wendet sich Aristoteles ausdrücklich gegen jene Staatsverfassungen, die darauf gerichtet sind, „die Nachbarn zu knechten“. Den Staaten, deren „ganze Erziehung und die Mehrzahl der Gesetze auf den Krieg angelegt“ ist, stellt er als Ideal jene gegenüber, bei denen das höchste Ziel der Friede bildet, während der Krieg nur als Mittel zu diesem Ziele anerkannt wird (ebenso im 15. Kap. des VII. Buches der „Politik“). Ebenso schimmert auch bei Aristoteles die panhellenische Idee durch. Im 7. Kap. des VII. Buches der Politik bemerkt er darüber, daß die Griechen alle Nationen beherrschen könnten, wenn sie zu einem Staate verbunden wären.

So sehen wir, daß das *Staatsideal* des Aristoteles mit dem des Platon — trotz aller Abweichungen — vielfach übereinstimmt ¹⁾. Noch mehr decken sich aber die beiden Auffassungen über das *Sein* des Staates, so daß wir von einer platonisch-aristotelischen *Staatswesenslehre* sprechen können. Wir verstehen darunter eine Lehre, die weder den Staat bewertet, noch auch die veränderlichen Erscheinungen des Staates untersucht, sondern seine dauernden Wesensmerkmale zum Gegenstand hat. Sie prüft also jene Umstände, die vorhanden sein müssen, damit ein Staat entstehen und bestehen kann. Zu ihr gehört auch die Staatsrechtslehre, soweit sie die zum Wesen des Staates gehörenden Rechtsgrundlagen herausarbeitet. Die Staatswesenslehre

¹⁾ Diese Übereinstimmung wird überschätzt von Thurot, *Etudes sur Aristote* (1860), S. 105 ff., sowie von Wilamowitz - Möllendorf, a. a. O., S. 356 und Pöhlmann, a. a. O., II, S. 256 ff. Gegen Thurot vgl. Janet, a. a. O., I, S. 229 ff.

gliedert sich also in die *soziologische Staatslehre* und die *Staatsrechtslehre*.

Bei dieser Darstellung folgt zwar Aristoteles überall den Spuren seines Meisters; doch hat erst er die bei Platon nur keimartig und verstreut vorhandenen Ansätze dieser Art zur vollen Entfaltung gebracht und durch eigene Forschungen erweitert und ergänzt. Während also Aristoteles in der Lehre vom Staatsideal von Platon weit überstrahlt wird, steht er in der Staatswesenslehre bereits auf seinen Schultern. Wenn wir daher wegen der Übereinstimmung in den Grundlagen von der platonisch-aristotelischen Staatswesenslehre sprechen, so darf dabei nicht übersehen werden, daß daran das Hauptverdienst dem Aristoteles gebührt. Dazu muß jedoch bemerkt werden, daß auch die aristotelische Staatslehre *ausschließlich* die durch die Stimme eines Feldherrn oder Heros umfaßbare *Polis* zum Gegenstand hat, in der „die Verhältnisse übersehbar bleiben“ (Politik, VII., Kap. 4), während die Großreiche, die Aristoteles nicht als Staaten, sondern als „Völkerschaften“ (ἔθνη) bezeichnet, von ihr nicht behandelt werden, obwohl Aristoteles selbst im alexandrinischen Reiche gelebt hat. Die aristotelische Staatslehre ist daher keine allgemeine Staatslehre schlechthin, sondern eine Lehre der griechischen Polis. Doch finden sich in ihr verschiedene Betrachtungen, die sich als Grundlagen einer allgemeinen Staatslehre erweisen.

4. Die platonisch-aristotelische Staatswesenslehre.

a) Das Wesen des Staates.

Im Gegensatz zur Lehre einzelner Sophisten, die im Staate eine willkürliche vertragliche Vereinigung erblickt haben¹⁾, ist der Staat für Platon in der *Natur des Menschen* begründet. Ein Staat entsteht doch — sagt Platon im zweiten Buche der „Politeia“ — „weil jeder von uns sich selbst nicht genug, sondern vieler bedürftig ist“ (369 b). Da aber die Menschen *verschiedene* Anlagen besitzen, entsteht der Staat nicht durch eine Verbindung gleicher Kräfte, sondern durch Arbeitsteilung. Wenn „einer den anderen herbeiholt, den einen für dieses, den anderen für jenes Bedürfnis, bringen wir, die wir vieler bedürfen, viele Genossen und Gehilfen an einem Wohnplatz zusammen und geben einer solchen Ansiedlung den Namen Polis“ (369 c). Die drei größten Bedürfnisse, die zur Staatsgründung führen, sind die Sorge um Beschaffung von Nahrung, Bekleidung und Behausung. Der notdürftigste Staat braucht daher Bauern, Baumeister, Weber und Schuster und andere, die für das leibliche Wohl sorgen (369 c). Dazu gehören auch die Krämer und Händler, die den Güteraustausch besorgen (371 b). Zu den leiblichen Bedürfnissen kommt aber das Bedürfnis hinzu, den Staat zu leiten und zu verteidigen. So entstehen die

¹⁾ S. 54.

„Wächter“ (374 e). Den Staat schafft also „offenbar unsere Bedürftigkeit“ (369 c).

Diese Lehre ist von Aristoteles weitergebildet worden. Auch für ihn ist der Staat kein Kunstwerk, sondern in der Natur des Menschen angelegt. Diesen Gedanken drückt Aristoteles durch den berühmten Satz aus, daß der Mensch *von Natur* ein *staatliches* Wesen sei (*ξῶν φύσει πολιτικόν*)¹⁾. Damit scheint allerdings die weitere Lehre des Aristoteles in Widerspruch zu stehen, daß derjenige, der den Staat zuerst errichtet hat, als Urheber der größten Güter zu betrachten sei (Politik, I/2, 1253 a, letzter Absatz)²⁾. Erinuert man sich aber an das, was früher über die aristotelische Entelechie ausgeführt wurde³⁾, so erkennt man, daß beide Sätze vollkommen verträglich sind. Denn der erste bedeutet, daß in der Natur des Menschen der Staat *potentiell* gegeben ist, während der zweite besagt, daß diese Möglichkeit nur durch die Tat des Staatsmannes *aktualisiert* werden kann. Der Satz, daß der Mensch von Natur aus ein staatliches Wesen sei, will somit keineswegs den Staat als eine Auswirkung des Instinktes hinstellen und dadurch den bewußten Willen zur Staatsbildung ausschalten, er will bloß zum Ausdruck bringen, daß die Natur des Menschen erst im Staate zur vollen Entfaltung kommen kann, so daß sich die Erreichung des Staates als die Erreichung des im Menschen angelegten Telos darstellt.

Dabei übersieht Aristoteles keineswegs, daß der Mensch schon als Glied der Familie, der Gemeinde und anderer Verbände einzelne Sonderziele verfolgen kann, er meint aber, daß der Mensch eine vollständige Entfaltung seiner Naturanlagen erst im Staate erreicht, da nur dieser das *gesamte Leben* umfaßt (Nik. Ethik, VIII/11, 1160 a).

¹⁾ Menzel übersetzt diese Stelle der Politik (I/2, 1253 a): Der Mensch ist von Natur ein „staatenbildendes“ Lebewesen, da Aristoteles damit „die Naturanlage des Menschen zur Staatenbildung“ habe betonen wollen. Es sei daher unzureichend, den Ausdruck „Zoon politikon“ mit „geselliges, soziales, zur Gemeinschaft bestimmtes Lebewesen“ wiederzugeben (Griech. Staatssoziologie, Zeitschr. f. öff. Recht, XVI, 1936, S. 1). Dieser Kritik ist beizupflichten, da Aristoteles nicht bloß die Gemeinschaft im allgemeinen, sondern geradezu den *Staat* im Auge hat. Doch übersetze ich „staatliches“, nicht „staatenbildendes“ Wesen, da das Primäre die Naturanlage zur Staatlichkeit ist, die die Staatenbildung aus sich hervortreibt.

²⁾ So schreibt z. B. Menzel, dortselbst S. 2, die Behauptung des Stagiriten, daß bei der Gründung des Staates ein bestimmter Zweck verfolgt werde, stünde nicht ganz im Einklang mit der totalen Ablehnung des bewußten Willens „oder der Ratio“. Mit dieser Auslegung setzen wir uns oben auseinander. Gerade aber, weil ich in verschiedener Richtung mit Menzel nicht übereinstimme, möchte ich hervorheben, daß seiner in das Buch „Griechische Soziologie“ (Sitzungsbericht der Wr. Ak. d. Wiss., Phil.-histor. Klasse, Bd. 216) übernommenen Abhandlung das große Verdienst zukommt, die griechische Staatssoziologie erstmalig systematisch herausgearbeitet zu haben.

³⁾ S. 121 f.

Daher ist der Staat das Ziel, auf das die Menschen und die innerstaatlichen Verbände hinstreben (Politik, 1252 b). Aus diesem Grunde ist derjenige, der nicht bloß zufällig außerhalb des Staates lebt, sondern grundsätzlich des Staates nicht bedarf, „entweder ein Tier oder ein Gott“ (Politik, 1253 a), er sinkt also entweder in die untermenschliche Sphäre herab¹⁾ oder aber er erhebt sich ins Übermenschliche.

So ist es vor allem das *umfassende Telos*, das den Staat von anderen Gemeinschaften unterscheidet. Ein Staat ist daher keine bloße Gemeinschaft „dem Orte nach oder nur zum Schutze wider gegenseitige Beeinträchtigungen und zum Schutze des Tauschverkehrs“. All das muß zwar da sein, wenn ein Staat vorhanden sein soll; aber es macht noch keinen Staat aus. Für einen Staat muß noch hinzukommen, daß die Glieder „zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins“ verbunden werden (Politik, III/9, 1280 b). Daher begründet z. B. ein Bündnisvertrag keinen neuen Staat, da er weder gemeinsame Obrigkeiten für die Angehörigen der Vertragsteile einsetzt, noch auch dafür sorgt, daß sie zu einer allgemeinen Lebensgemeinschaft verbunden werden. Ein Bündnis oder eine zwischenstaatliche Verbindung unterscheidet sich also dadurch von einem Staate, daß jene nur eine Vereinigung zu einem oder mehreren Sonderzielen stiften, während ein Staat eine *allseitige* Verbindung seiner Glieder bildet.

Außerdem weist Aristoteles auf das Merkmal der *Dauer* für einen Staat hin, indem er betont, daß ein Staat derselbe bleibt, „mag immerfort eine Generation sterben und wieder eine neue geboren werden“ (Politik, III/3, 1276 a). Er bleibt als *dieselbe* Gemeinschaft erhalten, solange die Verfassung „der Art nach“ unverändert bleibt (Politik, III/3, 1276 a). *So bildet der Staat eine allseitige und dauernde, in der Geschlechterfolge fortlebende Verfassungsgemeinschaft seiner Bürger.*

Sowohl Platon, wie Aristoteles betrachten den Staat als einen *Kosmos*, also als ein geordnetes Ganzes, in dem alle Glieder auf ein einheitliches Ziel hingerichtet sind. Daraus darf aber nicht der Schluß gezogen werden, daß sie den Staat als einen Organismus angesehen hätten. Dagegen scheint allerdings zu sprechen, daß Platon den Staat mit einem beseelten Organismus vergleicht, der Lust und Leid gemeinsam empfindet (Politeia, V/12, 464 b). Auch an anderen Stellen betrachtet er den Staat als einen Menschen im Großen (Politeia, IV/11, 434 d). Ebenso vergleicht Aristoteles den Staat mit einem aus ungleichen Teilen zusammengesetzten Lebewesen (Politik, III/4, 1277 a). Eine nähere Betrachtung zeigt uns aber, daß der Staat doch nicht als Organismus, sondern nur nach *Analogie* eines Organismus betrachtet wird, ohne dabei den zwischen beiden bestehenden Unterschied zu übersehen. So meint Platon, daß ein Staat, in dem die Meisten zum Selben „mein“ und „nicht mein“ sagen, *einem* Menschen „am nächsten

¹⁾ Vgl. Nomoi, IX/13, 874.

kommt“ (Politeia, V/10, 462 c). Und Aristoteles folgert aus der Tatsache, daß sich der Einzelne in seiner Isolierung nicht selbst genügt, der Einzelne müsse sich zum Staate ebenso verhalten „wie andere Teile zu dem Ganzen, dem sie angehören“ (Politik, I/2, 1253 a). Wir sehen also, daß Platon und Aristoteles nur betonen wollten, daß der Staat insoweit einem Organismus ähnlich sei, als beide verschiedenartige Teile zu einem gemeinsamen Zweck verbinden. Doch waren sie sich durchaus bewußt, daß ein Staat kein natürliches Lebewesen, sondern eine bestimmte Verbindung von Menschen zu einer Handlungseinheit darstellt¹⁾. Dieser Auslegung scheint allerdings der Vergleich der Staatsbürger mit den Gliedern eines Körpers (Politik I/2, 1253 a) zu widersprechen. Doch bin ich der Meinung, daß diese Stelle nicht wörtlich genommen werden darf. Es handelt sich vielmehr Aristoteles nur darum, durch diesen Vergleich die Gliedstellung der Staatsbürger anschaulich zu machen.

Dieses Ergebnis wird durch den Aufbau der Staatsideale des Platon und Aristoteles bestätigt. Denn beide stimmen darin überein, daß der Staat so aufgebaut werden soll, daß der Mensch, indem er dem Staate dient, zugleich sein eigenes Telos fördert. Daher anerkennen Platon und Aristoteles übereinstimmend, daß ein Staat nur dann richtig gebaut ist, wenn er jene Individualinteressen seiner Bürger in sein eigenes Ziel aufnimmt, die der Ausbildung und Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit dienen. Aus diesem Grunde baut die „Politeia“ den Staat nach dem Muster der übereinander gelagerten Kräfte des Menschen unter der Herrschaft der Vernunft auf. Demselben Ziel streben die „Nomoi“, wenngleich mit teilweise anderen Mitteln zu, sodaß der platonische Staat vom griechischen *Vollmenschen* her sein Gepräge erhält. Der platonische Staat ist daher *kein Übermensch*, sondern eine *Gemeinschaft von Vollmenschen*. Ebenso betont Aristoteles, daß das Telos des Einzelnen auf den Staat hingerichtet ist, da der Mensch erst in ihm zur vollen Entfaltung seiner Natur gelangen kann (Politik, I/2, 1252 b). Also hat auch hier der Staat kein anderes Ziel, als das, den Vollmenschen hervorzubringen und zu erhalten. Der Staat der klassischen Staatslehre ist somit kein übermenschliches Lebewesen, sondern eine Gemeinschaft von Menschen.

¹⁾ Menzel, Griech. Staatssoziologie a. a. O., S. 7 f., stellt zwar die Quellenstellen gewissenhaft zusammen, läßt aber die aufgeworfene Frage unbeantwortet. Richtig hingegen sagt Barker, a. a. O., S. 232: Platon betrachte den Staat „as an organism — that is to say, as a whole of which the parts are organs for the attainment of a single end“. Dazu bemerkt er in einer Anmerkung: „The State is not organism; but it is like an organism. It is not an organism, because it is not a physical structure. It is a mental structure — a union of different minds in a common purpose. But this mental structure is like an organism, because . . . the attainment of the common purpose depends on the discharge of reciprocal functions by the different parts“.

b) *Staatsidee und Staatsbegriff.*

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die platonische Staatslehre in der Ideenlehre gipfelt¹⁾. Die den Staat tragende Idee ist aber nicht auf einen bestimmten Staat zugeschnitten, sondern so allgemein gehalten, daß sie als Staatsidee schlechthin bezeichnet werden kann. Es ist die *Idee der Gerechtigkeit*. In den „Nomoi“ hat Platon die Staatsidee näher bestimmt. Dort bemerkt er, „daß die wahre Staatskunst unbedingt zunächst das allgemeine Wohl und nicht das der Einzelnen im Auge haben muß — denn das allgemeine Wohl hält die Staaten zusammen, das Interesse der Einzelnen dagegen wirkt trennend — und daß beiden, dem Gemeinwesen und dem Einzelnen damit gedient ist, wenn das Gemeininteresse mehr befriedigt wird als das persönliche“ (IX/13, 875).

Diesen Begriff des *Gemeinwohls* hat Aristoteles von Platon übernommen und in den Mittelpunkt seiner Staatslehre gestellt. Denn für ihn bildet das Telos des Staats das Gemeinwohl (*τὸ κοινῆ συμφέρον*). Diesem Ziele müssen sich alle Herrscher und Beherrschte unterordnen, da — wie bereits betont wurde —²⁾ der Mensch nur im Staate sein Telos erreichen kann.

Gleichwohl anerkennen Platon und Aristoteles, daß es in der Wirklichkeit Staaten geben kann und gibt, die, gemessen an der Idee des Staates, mehr oder minder unvollkommen sind. So erwähnt Platon in der „Politeia“ „den Schweinestaat“, der sich nur um die animalischen Bedürfnisse kümmert (II/13, 372 d), den „schwelgerischen Staat“, der auf ein üppiges Leben bedacht ist (II/13, 372 e), sowie den in die Klassen der Armen und der Reichen gespaltenen Klassenstaat (IV/2, 422 e). Er kennt auch — wie wir bereits wissen³⁾ — den ehrliebenden, den geldgierigen, den zügellosen und den Willkürstaat. Im „Politikos“ stellt er dann den gesetzestreuen Staat der Monarchie, Aristokratie und Demokratie ihre drei Entartungsformen gegenüber⁴⁾. Ebenso behandelt Aristoteles nicht nur die dem Gemeinwohl dienenden Staaten, sondern auch jene, wo die Herrschaft im Interesse der Herrschenden ausgeübt wird⁵⁾. Ferner gibt uns Platon in den „Nomoi“ und Aristoteles in der „Politik“ eine Reihe von Beispielen entarteter Staaten⁶⁾.

Es zeigt sich also, daß weder Platon noch Aristoteles übersehen haben, daß es *auch* des *Staatsbegriffes* bedarf, um die politische Wirklichkeit begreifen zu können. Sie haben sich aber mit dem Staatsbegriffe nicht begnügt, sondern darüber hinaus die Idee des Staates im Auge behalten, da sie das Ziel ist, auf das der Staat hingelenkt sein

1) S. 85 ff.

2) S. 128 f.

3) S. 90 f.

4) S. 97.

5) S. 148.

6) Z. B. Nomoi, III/12, 694 ff.; Politik, II/9—12.

muß, wenn er die Anlagen der Bürger in einer sinnvollen Ordnung zur vollen Entfaltung bringen soll. Da nun aber die den Staat hervortreibende menschliche Natur auf eine solche Entfaltung hindrängt, tritt die Staatsidee dem Staate nicht fremd gegenüber, sondern wächst aus seiner eigenen Natur heraus. So ist die Staatsidee, die für das menschliche Streben ein Ziel, ein *Sollen* bildet, schon im *Sein* des Menschen begründet.

Diese Schlußfolgerung ergibt sich aus der platonisch-aristotelischen Ableitung des Staates aus der Natur des Menschen. Denn sie erzeugt den Staat nicht nur in seiner Faktizität, sondern sie weist dem Staatsmann auch das Ziel an, dem er nachstreben soll. Der Staatsbegriff erfaßt also den Staat *statisch* in seiner schlichten *Tatsächlichkeit*, die Staatsidee hingegen *dynamisch*, indem sie die *Bewegungsrichtung* aufzeigt, auf die die im Staate sich entfaltende menschliche Natur hinzielt.

Daß diese Auslegung die aristotelische Auffassung sinngetreu wiedergibt, wird kaum bestritten werden können, da sie sich als eine Anwendung seiner Telos-Lehre¹⁾ darstellt. Sie entspricht aber auch der platonischen Ideenlehre, da in der „*Politeia*“ zunächst von der sinnlichen Welt zu den Ideen aufgestiegen wird, bevor von ihnen aus der Abstieg zur Wirklichkeit erfolgt. Platon beginnt also nicht — was regelmäßig übersehen wird — mit der Deduktion von der Ideenwelt aus, sondern geht von einzelnen in der sinnlichen Welt verkörperten Ideen aus, um von dort aus zur obersten Idee vorzustoßen. Eine solche in der Wirklichkeit angelegte Idee ist aber auch die Staatsidee, da sie mit der Verschiedenheit und Ergänzungsbedürftigkeit der Menschen gegeben ist²⁾. Platon deckt sie hier auf und führt sie uns vor, um sie dann aufsteigend in der Idee des Guten zu verankern.

c) Bürger und Staat.

Es wird meistens behauptet, daß nach der griechischen Auffassung der Mensch dem Staate gegenüber eine absolute Gehorsamspflicht gehabt habe. Dem gegenüber haben wir schon bei der Darstellung der sokratischen Staatslehre darauf hingewiesen, daß Sokrates zwar kein aktives Widerstandsrecht, wohl aber unter bestimmten Voraussetzungen eine passive Gehorsamsverweigerung anerkannt hat³⁾. Ganz dieselbe Ansicht vertritt auch Platon. Im VII. Briefe schreibt er, daß der Einsichtige das Wort ergreifen müsse, wenn ihm der Staat nicht „schön verwaltet zu werden scheint, sofern er nicht Gefahr läuft, umsonst zu reden oder wegen seiner Worte hingerichtet zu werden“; man dürfe aber dem Vaterlande „um die Verfassung zu

¹⁾ S. 121 f.

²⁾ S. 127 f.

³⁾ S. 68.

ändern, keine Gewalt antun, wenn sie ohne Verbannung und Mäntermord nicht vollkommen werden kann“ (331 d). Hingegen wird in den „Nomoi“ die passive Gehorsamsverweigerung nicht nur zugestanden, sondern geradezu zur Pflicht gemacht, wenn die Staatsordnung ein Verhalten vorschreiben sollte, das der „dem Menschen ziemenden Seelentugend“ widerspricht. Was der sittlichen Lebensführung „etwa im Wege steht, dem darf niemand, wer er auch sei, höheren Wert beilegen; und wenn er im äußersten Fall sich in die Lage gebracht sehen sollte, aus seinem Staate verbannt zu werden oder ihn (aus eigenem Entschluß) lieber zuvor als Flüchtling zu verlassen, als ihn unter das Sklavenjoch elender Gewalthaber gebeugt zu sehen, so wird er, fest überzeugt von der Notwendigkeit solcher Handlungsweise, dies alles lieber über sich ergehen lassen, als sich einer Staatsordnung zu fügen, die darauf angelegt ist, die Menschen sittlich herunterzubringen“ (IV/15, 770). Eine unbedingte Gehorsamspflicht besteht nur jenen Anordnungen gegenüber, die sich als Ausflüsse der *Vernunft* darstellen, da diese „die oberste Führerin der gesamten Tugend“ bildet (III/8, 588). Nur im vollkommenen Staate ist die Gehorsamspflicht des Bürgers eine absolute, da er dem Bürger keine anderen Pflichten als jene auferlegt, die sich vor dem Forum seiner eigenen Vernunftnatur als gerechtfertigt erweisen. Eine Nichtbefolgung dieser Gesetze wäre daher ein Verstoß gegen die oberste Leiterin des Menschen, die Vernunft.

Im Gegensatz zu dieser klaren Einstellung von Sokrates und Platon ist die Lehre des Aristoteles zwiespältig. Zunächst sagt er, daß sich die Bürger zum Staate ebenso verhalten müssen, „wie andere Teile zu einem Ganzen, dem sie angehören“ (Politik, I/2, 1253 a). Dann aber erklärt er, daß die Mannestugend mit der Bürgertugend nicht notwendig zusammenfällt (Politik, III/4, 1246 b). Dazu kommt, daß Aristoteles — von Platon abweichend — *neben* dem aktiven politischen Leben ein theoretisch-beschauliches, apolitisches Leben als grundsätzlich gleichberechtigt anerkennt (Politik, VII/2, 1324 a). Doch gibt uns Aristoteles darüber keine Auskunft, wie man sich einem entarteten Staate gegenüber verhalten soll, der ein vernunftgemäßes Leben der Bürger hindert. Aristoteles streift zwar das Problem der ungerechten Gesetze (Politik, III/10, 1281 a), die gestützt auf die „bloße Überlegenheit“ hin erlassen worden sind, verfolgt aber diese Frage nicht weiter.

An einer anderen Stelle (Nik. Ethik, I/2, 1094 b) sagt Aristoteles, daß zwar der Einzelne und der Staat *dasselbe* Ziel besitzen, daß es aber schöner und göttlicher sei, einem Staat zum Wohle zu verhelfen, als einem einzelnen Menschen, woraus in der Regel der Schluß gezogen wird, daß Aristoteles die Moral der Politik geopfert habe¹⁾. Diese

¹⁾ Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 5. Aufl. I, S. 166.

Schlußfolgerung ist aber nicht zwingend, da Aristoteles in diesem Zusammenhange von der Staatskunst spricht, die einen normgemäßen Staat zum Gegenstand hat, der natürlich von seinen Bürgern nichts fordert, was der Moral widerspricht. Er kann zwar von ihnen verlangen, daß sie ihm ihr Gut und Blut opfern, wenn es zu seiner Erhaltung notwendig ist, er kann ihnen aber nichts auferlegen, was gegen die vernünftige Natur des Menschen verstößt, da er dadurch seinem eigenen Wesen untreu werden würde.

Innerhalb der Bürger unterscheidet die „Politeia“ zwischen den Aktivbürgern, die mit dem Wächterstand zusammenfallen und den übrigen passiven Bürgern, die an der Ausübung der Staatsgewalt nicht beteiligt sind. In den „Nomoi“ hingegen haben alle Bürger einen verhältnismäßigen Anteil an der Staatsgewalt.

Auch Aristoteles kennt Vollbürger, die durch das Merkmal der Teilnahme an dem Gerichte und an der Regierung bestimmt werden (Politik III/1). Ferner gibt es „unfertige Bürger“, das sind die Kinder der Vollbürger, die auch zu solchen heranreifen, sowie bloß „gehorchende“ Bürger (Politik, III/5, 1278 a). Da nun aber die Stellung der Bürger nicht überall die gleiche, sondern je nach der Verfassung eine verschiedene ist, „muß auch der Bürger in jeder Verfassung ein anderer sein“ (Politik, III/1, 1275 b).

d) *Der Zweck des Staates.*

Schon die bisherigen Ausführungen zeigen uns, daß Platon und Aristoteles den Staat nicht auf den Zweck des Rechtsschutzes beschränken, da der Staat als eine allseitige Lebensgemeinschaft der Bürger betrachtet wird. Sie beweisen uns aber auch, daß der Staatszweck kein übermenschlicher ist. Zwar bildet der Staat eine dauernde, in der Geschlechterfolge fortlebende Gemeinschaft, sein Zweck ist aber kein anderer, als die jeweiligen Bürger zu einem vollkommenen Leben zu führen.

Doch unterscheidet Aristoteles zwischen dem ursprünglichen und dem endgültigen Staatszweck. Jener ist die Wahrung der Existenz der Bürger schlechthin, dieser das εὖ ξῆν, also das „gute“ Leben. Denn der Staat ist zwar „um des Lebens willen entstanden, er besteht aber um des vollkommenen Lebens willen“ (Politik, I/2, 1252 b). So trägt die Gemeinschaft „für jeden zur Vollkommenheit des Lebens“ bei. Dies „ist des Staates vornehmste Bestimmung wie für alle insgesamt, so für jeden einzelnen insbesondere“ (Politik, III/6, 1278 b).

Das „beste und vollkommenste Leben“ ist aber nach Aristoteles „so für den Einzelnen für sich, wie für die Staaten als Gemeinschaften das Leben nach der Areté, die der äußeren Mittel genug besitzt, um sich in tugendhaften Handlungen betätigen zu können“ (Politik, VII/1, 1324 a). „Daher ist für den einzelnen Menschen wie für alle Staaten und die Menschen im Verein *dasselbe* Leben das beste“

(Politik, VII/3, 1325 b). Der Staat hat also keinen selbständigen, vom Zweck seiner Bürger verschiedenen Zweck. Insbesondere ist ein eigener Machtzweck des Staates der klassischen Staatslehre unbekannt. Eine andere Frage ist es natürlich, ob die platonisch-aristotelische Anthropologie das Wesen des Menschen richtig bestimmt oder ob sie nicht die Vernunftnatur überschätzt und dadurch das Gemüt unterschätzt hat. Doch kann und braucht auf diese Frage hier nicht eingegangen zu werden, da es feststeht, daß die klassische Staatslehre den Zweck des Staates aus dem Telos des Menschen und nicht umgekehrt den Zweck des Menschen aus dem Telos des Staates abgeleitet hat ¹⁾).

e) *Recht und Staat.*

Der platonische Staat ist ein *Rechtsstaat*, da in allen von Platon entworfenen Staatsbildern das Recht eine *beherrschende* Rolle spielt. Denn überall sind nicht nur die Beherrschten, sondern auch die Herrscher dem Recht unterworfen. Doch ist die Rechtsstaatsidee in den verschiedenen Entwürfen nicht in derselben Weise durchgeführt. In der Politeia herrscht über alles die *Rechtsidee*. Die ganze Staatsgewalt steht in ihrem Dienste. Die Herrscher regieren nicht nach freiem Ermessen, sondern sind an die in der „Politeia“ vorgezeichnete Ordnung gebunden ²⁾). Innerhalb dieses Rahmens aber herrschen sie nicht auf Grund von Gesetzen, sondern nach ihrer vernünftigen Rechtseinsicht. Der Staat der „Politeia“ ist also zwar ein Rechtsstaat, aber kein Gesetzesstaat.

Ganz anders steht es mit den Staaten des „Politikos“ und der „Nomoi“. Diese sind, soweit sie keine entartete Gestalt aufweisen, ausgesprochene *Gesetzesstaaten*. Denn die Herrschaft kann und darf nur auf Grund von grundsätzlich unveränderlichen *Gesetzen* ausgeübt werden. Daher bezeichnen die „Nomoi“ die Obrigkeiten als „Diener der Gesetze“. Ausdrücklich bemerkt Platon, daß er diesen neuen Namen nicht aus Neuerungssucht, sondern in der Überzeugung eingeführt habe, daß „davon mehr als von irgend sonst etwas das Heil eines Staates“ abhängt. Denn der Staat, „in dem das Gesetz abhängig ist von der Macht des Herrschers und nicht selbst Herr ist“, ist nach Platon in seiner Existenz gefährdet, während er einem Staate, in dem das Gesetz Herr ist über die „Herrscher“, das Heil verheißt (I/7, 715). Im IX. Buche der „Nomoi“ wiederholt Platon diese Auffassung mit aller Entschiedenheit: „Für Menschen sind Gesetze *unentbehrlich* und ihr Leben muß durch Gesetze geregelt werden; widrigenfalls werden sie sich in nichts von den allerwildesten Tieren unterscheiden“ (IX/13, 874).

¹⁾ Vgl. S. 130.

²⁾ Vgl. darüber auch S. 84. Ich kann daher Menzel, Beiträge zur Geschichte der Staatslehre (1929), S. 168 nicht beipflichten, daß in der „Politeia“ und im „Politikos“ der „freie Wille des weisen Herrschers“ maßgeblich sei.

Dabei ist jedoch daran zu erinnern¹⁾, daß die platonischen „Gesetze“ nicht beliebige Anordnungen, sondern nur solche sind, die weise Gesetzgeber, geleitet von der Vernunft, erlassen haben. Anordnungen, die der Vernunft widerstreiten, sind daher unverbindlich (Nomoi, VI/15, 770)²⁾.

In Übereinstimmung mit den „Nomoi“ scheint Aristoteles ganz allgemein zu lehren, „daß die höchste Gewalt oder Souveränität den Gesetzen zukommen müsse, vorausgesetzt, daß sie richtige Gesetze sind“ (Politik, III/11, 1282 g). Daher müsse der Obrigkeit zwar ein freier Spielraum eingeräumt werden, um die allgemeinen Gesetzesregeln dem einzelnen Falle anpassen zu können; doch können sie solche Regeln nicht entbehren, da alle Menschen mit Leidenschaften behaftet sind, während das Gesetz von ihnen frei sei. „Wer also dem Gesetze die Herrschaft zuweist, der weist sie, wie es scheint, allein Gott und der Vernunft zu, wer aber den Menschen, der fügt aber auch noch das Tier dazu. Denn die Begierden sind etwas Tierisches; Zorn und Leidenschaft verführen oft die besten Herrscher. So ist also das Gesetz die reine, begierdelose Vernunft“ (Politik, III/16, 1287 a). Der Gerechtigkeitssinn fordere daher eine unparteiische Instanz, wie es das Gesetz sei (dortselbst 1287 b). Bei näherem Zusehen zeigt es sich aber, daß diesen Sätzen keine Allgemeingültigkeit zuerkannt wird. Das beweist uns schon die Schlußbemerkung desselben Kapitels: „Das wäre also so ziemlich alles, was die, die gegen das Königtum streiten, vorbringen“³⁾. Ferner lesen wir schon früher (III/10, 1281 a): „Man sagt vielleicht, es sei überhaupt verkehrt, daß ein Mensch Herr sei und nicht das Gesetz, da er ja mit Leidenschaften, die die Seele bewegen, behaftet sei. Aber wenn nun das Gesetz Herr wäre, jedoch ein oligarisches oder demokratisches Gesetz, welchen Unterschied macht das in Bezug auf die angeführten Bedenken? Die vorher genannten Unzuträglichkeiten würden sich dann ja ebenso einstellen.“ Vor allem aber ergibt sich aus dem 13. Kapitel des III. Buches der Politik, daß die Gesetze nur normalerweise die Herrscher verpflichten. Wenn hingegen ein Einzelner oder einige sich dermaßen durch *überragende Areté* auszeichnen, daß sich mit ihr die politischen Fähigkeiten der übrigen nicht mehr vergleichen lassen, dann müßten jene billigerweise „wie ein Gott unter Menschen“ zu betrachten sein. Daraus folge

¹⁾ S. 98 ff.

²⁾ Für die hohe Auffassung Platons vom Recht zeugt auch die Bemerkung, daß „die wahre und ungeheuchelte Achtung vor dem Recht“ erst in unserem Verhalten gegenüber jenen hervortritt, „an denen man sich vergehen kann, ohne dabei etwas befürchten zu müssen“ (Nomoi, VI/18, 777). Von diesem Gesichtspunkt aus fordert Platon, auch die Sklaven streng nach dem *Recht* zu behandeln.

³⁾ Diese für die aristotelische Einstellung wichtige Stelle übersieht Menzel in der gerade angeführten Darstellung der griechischen Gesetzesherrschaft.

aber, „daß die Gesetzgebung nur für solche da ist, die an Geschlecht und Befähigung gleich sind, und daß es dagegen für *solche* Männer *kein* Gesetz gibt; denn sie sind *sich selbst Gesetz*“ (1284 a). Diese Stelle knüpft offenkundig an die Bemerkung Platons in den „Nomoi“ (IX/13, 875) an: „Sollte wirklich einmal irgendein Mensch durch göttliche Fügung zur Welt kommen, der die natürlichen Fähigkeiten hätte, die angenehmen Forderungen (Erkenntnis des Gemeinwohles und die Kraft, darnach zu handeln) zu erfüllen, dann würde er keine Gesetze nötig haben, die ihm sein Tun vorzuschreiben hätten. Denn kein Gesetz und keine Ordnung steht höher als Wissen und Einsicht. . . . Doch fort mit diesem Traum! Es gibt keine solchen oder so gut wie keine. Daher müssen wir uns für das Zweite entscheiden, für Ordnung und Gesetz, die zwar unmöglich alles und jedes sehen und berücksichtigen können, aber doch dasjenige, was sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit ereignet.“ Während aber die „Nomoi“ — wie die abschließenden Bemerkungen zeigen — den über den Gesetzen stehenden Herrscher bloß als einen theoretischen Grenzfall gelten lassen, wird er bei Aristoteles als eine politische Realität ins Auge gefaßt, wie die folgende Stelle dartut: „Kommt es nun vor, daß entweder ein ganzes Geschlecht oder auch sonst ein einzelner Mann auftritt, der so durch Tugend hervorragt, daß diese seine Tugend die aller anderen übertrifft, dann ist es gerecht, daß dieses Geschlecht königlich und mächtig über alle und jener ein König sei“ (Politik, III/17, 1288 a).

So sehen wir, daß Aristoteles den Gedanken der Gesetzesfreiheit des königlichen Philosophen der „Politeia“ aufgreift und auf die politische Wirklichkeit überträgt. Dadurch verändert er aber seinen Wesensgehalt, da der königliche Philosoph von den von Aristoteles abgelehnten Ideen erleuchtet wird, während der aristotelische Monarch nach seinem menschlichen Ermessen herrscht. Dadurch wandelt sich aber die platonische Lehre der Herrschaft des Weisen in eine politische Ideologie der Monarchie um ¹⁾.

f) *Naturrecht und positives Recht.*

Ebenso wie Sokrates hat auch Platon die revolutionäre sophistische Naturrechtslehre, die das Naturrecht dem positiven Recht entgegenstellt, abgelehnt, da sich die Idee der Gerechtigkeit nur in einer Gemeinschaft verwirklichen könne, eine solche aber ohne ein Mindestmaß von Gerechtigkeit unmöglich sei. In der „Politeia“ (I/22, 351 c und d) sagt Platon darüber zu Thrasymachos: „Glaubst du, ein Staat, ein Heerlager, Räuber, Diebe oder irgendein Haufen, der zusammen auf Unrecht ausgeht, könnten etwas leisten, wenn sie *einander* Unrecht tun? . . . Denn Aufruhr stiftet doch die Ungerechtigkeit, Thrasy-

¹⁾ S. 123.

machos, und Haß und Kampf untereinander, aber die Gerechtigkeit Eintracht und Freundschaft, nicht wahr?“ Bald darauf wiederholt er diesen Gedanken, indem er ausführt, die Annahme, daß Ungerechte mit vereinten Kräften handeln, sei „nicht ganz wahr, denn als *durchaus* Ungerechte hätte einer des andern nicht geschont, sondern offenbar steckte etwas Gerechtigkeit in ihnen, die vermochte, daß sie nicht wie den Verfolgten, so auch einander Unrecht taten“ (I/23, 352 c). Doch anerkennt Platon *Gradunterschiede* in der Verwirklichung der Gerechtigkeit, wie die folgende Stelle zeigt: „Ein Staat, in dem die zur Herrschaft Bestimmten am wenigsten zu herrschen geneigt sind, lebt am besten und notwendig dem Aufruhr am fernsten, wer aber anders gerichtete Herrscher hat, anders“ (Politeia“, VII/5, 520 d).

Zum entscheidenden Schlage gegen die sophistische Naturrechtslehre holen aber die „Nomoi“ aus, wo Platon betont, daß die „Natur“ den Rechtsgesetzen nicht entgegengestellt werden dürfe, da die ursprüngliche Natur die *Vernunft* sei, weshalb die in ihr verankerten Gesetze „nicht geringere Seinskraft haben, als die Natur, wenn anders sie wirklich Erzeugnisse der Vernunft sind“ (X/4, 890).

Ebenso steht bei Aristoteles die natürliche Gerechtigkeit (*φύσει δίκαιον*) in keinem Gegensatz zum positiven Recht (*νόμῳ δίκαιον*), da die menschliche „Natur“ erst im Staate ihre volle Entfaltung findet¹⁾. Er ist das Telos, dem der Mensch seinem eigenen Wesen gemäß zustrebt (Politik, I/2). So steht die Gerechtigkeit nicht außerhalb des Staates, sondern das Gerechte ist das, „was der Gemeinschaft frommt“ (Politik, III/12, 1282 b)²⁾. Die Gerechtigkeit ist „eine staatliche An-

¹⁾ S. 128 f.

²⁾ Von dieser aristotelischen Grundlehre aus erklärt sich die viel umstrittene Stelle aus dem 10. Buche der Nik. Ethik: „Das politische (staatliche) Recht zerfällt in das natürliche und das gesetzliche Recht“ (1134 b) in einfacher Weise. Sie besagt, daß auch das natürliche Recht nicht „über“ dem Staate existiert, da Aristoteles bekanntlich ein selbständiges Dasein der Ideen bestritten hat. Doch ist es mit der Natur des Menschen und des aus ihr hervorgehenden Staates gegeben, es hat daher überall dieselbe Geltung „unabhängig davon, ob es den Menschen gut scheint oder nicht“, während das positive Recht nicht zum Wesen des Staates gehört, sondern auf seiner jeweiligen Anordnung beruht. Sein Inhalt ist „ursprünglich indifferent“. Er wird erst durch die staatliche Anordnung verbindlich.

Gekünstelt erscheint mir die Auslegung dieser Stelle durch Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts (1932), S. 29, der meint, Aristoteles habe damit sagen wollen, daß jede staatliche Rechtsordnung aus einem apriorischen und einem aposteriorischen Element bestehe.

In der Rhetorik (I, 10, 1368 b) unterscheidet Aristoteles zwischen dem allen Menschen gemeinsamen Gesetz und dem für die Bürger eines bestimmten Staates geltenden Recht. Jenes sei der Natur gemäß, dieses beruhe auf der positiven staatlichen Satzung. Diese Stelle deckt sich somit mit der früher angeführten der Politik. Vgl. dazu Hirzel, *Agraphos Nomos*, XX. Bd. der Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der kgl. Sächsischen Gesellschaften der

gelegenheit“ (*ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν*). Daher entscheide die in einer staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung auch über das, was in ihr als gerecht gilt (*ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις*)“ (Politik, I/2, 2153 a). Doch bestreitet Aristoteles keineswegs, daß es auch ungerichte Anordnungen geben könne. Es sind dies jene, die auf der „bloßen Überlegenheit“ der Machthaber beruhen, ohne in der Vernunft begründet zu sein (Politik, III/10, 1281 a). Damit wiederholt Aristoteles einen Gedanken, den schon der Sokrates-Schüler Alkibiades angedeutet hatte¹⁾. Er beweist uns, daß Aristoteles, ebenso wie Platon das Gesetz nicht als Ausdruck eines Willens, sondern als ein Erzeugnis der *Vernunft* betrachtet. Durch diese Grundlegung des positiven Rechts in der Vernunft, haben Platon und Aristoteles die von Sokrates angebahnte, das positive Recht grundsätzlich rechtfertigende Naturrechtslehre zur *Vernunftsrechtslehre* ausgestaltet.

Sie knüpfen dabei sachlich an Hesiod an, der schon — wie wir bereits wissen²⁾ — zwischen der vernünftigen und der unvernünftigen Natur unterschieden hat. Während wir also, insbesondere seit Kant mit dem Worte „Natur“ in der Regel nur die „Natur der Naturwissenschaften“ bezeichnen, versteht die klassische Staatslehre unter „Natur“ die Gesamtheit des Seins. Zu ihr gehört daher nicht nur die unvernünftige Natur (Natur im engeren Sinne), sondern auch die geistige Natur (Natur im weiteren Sinne).

Aus diesem häufig übersehenen zweifachen Naturbegriff ergeben sich die meisten Vorurteile gegen das Naturrecht. Denn es ist klar, daß aus der unvernünftigen Natur keine Normen abgeleitet werden können.

Anders steht es, wenn man mit der klassischen Rechtslehre von der *vernünftigen Natur* ausgeht, da die Vernunft den Menschen zur Einsicht führt, daß er nur in der Gemeinschaft zur Entfaltung seiner Naturanlagen kommen kann. So lenkt die vernünftige Natur den Menschen zur Gemeinschaft hin und erweckt in ihm die Pflicht in der Gemeinschaft zu leben. Aus diesem ersten Naturrechtssatz ergibt sich aber notwendig die zweite Norm, daß die Menschen verpflichtet sind, der Gemeinschaftsordnung zu gehorchen, da sonst keine Gemeinschaft bestehen könnte. Schließlich folgt aus der Ableitung der Gemeinschaft aus der vernünftigen Natur des Menschen, daß die Gemeinschaftsordnung durch das Wesen des Menschen bestimmt wird. Sie hat daher kein anderes rechtmäßiges Ziel, als dem Menschen zu dienen. Das be-

Wissenschaften, Nr. 1 (1900), 4, 11 ff.; sowie Eckstein, Das antike Naturrecht in sozial-philosophischer Beleuchtung (1926), S. 72 ff. und Menzel, Hellenika, S. 155, die eine gewisse Unklarheit in der aristotelischen Naturrechtslehre annehmen. Diese Unklarheiten, die beim Vergleiche einzelner Stellen tatsächlich bestehen, lösen sich aber widerspruchlos auf, wenn sie im Lichte der Telos-Lehre betrachtet werden.

¹⁾ S. 60.

²⁾ S. 17.

deutet natürlich nicht, daß die Gemeinschaft zur Befriedigung beliebiger individueller Ziele da ist, sondern nur, daß sie keine andere Aufgabe hat, als ihre Bürger zur Entfaltung ihres Wesens zu führen und damit zu *Vollmenschen* heranzubilden. So begrenzt das Wesen des Menschen das Recht der Gemeinschaft. Dieses dreigliedrige *naturrechtliche Grundgefüge* findet sich zwar nirgends in der obigen Fassung bei Platon oder Aristoteles vor, es liegt aber — wie mir scheint — der hier dargestellten klassischen Rechtslehre zugrunde.

Wenn diese durch die früher dargestellte Lehre der passiven Gehorsamsverweigerungspflicht¹⁾ unterstützte Annahme richtig ist, dann wäre damit aber auch entgegen der herrschenden Lehre²⁾ der Beweis erbracht, daß schon die antike Staatslehre *menschliche Grundrechte* anerkannt hat, die der Staat nicht verletzen darf, ohne seiner eigenen Idee untreu zu werden.

Wir erkennen daraus aber auch, daß die klassische Rechtslehre weit davon entfernt, freigesteckte politische Postulate als Naturrecht zu betrachten und so das Naturrecht mit dem Wunschrecht zu verwechseln³⁾.

Platon (Nomoi) und Aristoteles (Nik. Ethik, V/7) unterscheiden ferner zwischen der *arithmetischen* und der *geometrischen* Gerechtigkeit⁴⁾. Jene behandelt alle gleich, diese behandelt die Personen verschieden nach ihrer Würdigkeit. Die geometrische Gerechtigkeit deckt sich bei Aristoteles mit der *verteilenden* (distributiven) Gerechtigkeit (*τὸ διανεμητικὸν δίκαιον τῶν κοινῶν*), da die Verteilung der Ehren und Ämter nach der Würdigkeit erfolgen müsse (Nik. Ethik V/6, 1131 a). Hingegen fällt die arithmetische mit der *ausgleichenden* (kommutativen) Gerechtigkeit (*τὸ διορθωτικὸν, ὃ γίγνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι*) zusammen, die im Geschäftsverkehr zum Ausdruck kommt, wo gleichwertige Größen getauscht werden; ebenso aber auch im Zivil- und Strafrecht, wo der Richter alle Personen gleich behandeln muß, da es die Aufgabe des richterlichen Urteils sei, das begangene Unrecht wieder auszugleichen, indem es dem Täter, unbekümmert um seine soziale Stellung, seinen durch die Rechtsverletzung erlangten Vorteil wieder entzieht. Daher sagt Aristoteles, die Gerechtigkeit sei „das Proportionale“ (Nik. Ethik, V/7, 1131 b), wodurch er einen Gedanken des Pythagoras wieder aufnimmt.

In allen *Verfassungsfragen* anerkennt Aristoteles nur die nach der Tugend abgestufte *geometrische* Gerechtigkeit, da die staatliche Gemeinschaft „der tugendhaften Handlungen wegen besteht“. „Darum

¹⁾ S. 132 f.

²⁾ G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre (3. Aufl., 1929), S. 307.

³⁾ Vgl. darüber S. 54 f.

⁴⁾ Vgl. dazu Wittmann, Die Ethik des Aristoteles (1920); ferner Horváth, Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles. Acta litterarum ac scientiarum Reg. Universitatis Hung. Francisco-Josephinae. Lectio Juridica-politica, IV (1931).

haben die, die am meisten zu einer solchen Gemeinschaft beitragen, mehr am Staate Anteil, als die, die zwar an freier Geburt und Geschlecht ihnen gleich oder überlegen sind, in der politischen Arete aber ungleich sind, oder die, die sie zwar an Reichtum übertreffen, aber in der Arete von ihnen übertroffen werden“ (Politik, 1281 a). Nur ein Staat, der auf einer solchen Grundlage aufruhet, bietet die Gewähr der Dauer (Politik, 1307 a)¹).

g) Die ursprüngliche Entstehung des Staates.

Die „Nomoi“ bringen im III. Buche eine interessante Entwicklungsgeschichte des Staates, die vom Mythos ausgehend in die Urgeschichte hineinführt. Nach der Sintflut hätten zuerst mehrere Familien „auf den Häuptern hoher Gebirge“ zerstreut gelebt. Damals gab es noch keine Gesetze, sondern bloß hergebrachte Gewohnheiten und väterliche Bräuche. Gleichwohl bestand „bereits so etwas wie eine Staatsverfassung“. Jede Familie bildete „einem Vogelschwarm vergleichbar, eine Einheit unter väterlichem Regiment“. Es bestanden also verschiedene Patriarchalherrschaften nebeneinander. Später seien sie aber auf die Bergabhänge hinabgestiegen, wo sie ihre Siedlungen durch *gemeinsame* Umwallungen gesichert hätten. So sei eine gemeinsame Wohnstätte geschaffen worden, in der die Familienoberhäupter zur Besprechung der gemeinsamen Angelegenheiten zusammengetreten seien. So verschmolzen allmählich die ursprünglich isolierten Patriarchalherrschaften zu einer Art Aristokratie. In einer dritten Etappe wagte man sich dann „von den Berghöhen hinab in eine große und schöne Ebene“, wo eine Stadt angelegt wurde (676—682).

Auch für Aristoteles ist die Familie die älteste menschliche Gemeinschaft. In der Nik. Ethik bemerkt er darüber: „Zwischen Mann und Frau scheint von Natur aus ein Verhältnis der Freundschaft oder der Liebe zu bestehen. Denn der Mensch ist noch mehr zur ehelichen als zur bürgerlichen Gemeinschaft bestimmt, da die Familie früher und notwendiger als der Staat ist“ (VIII/14, 1162 a). Aus mehreren Familien entwickelt sich dann die Dorfgemeinde, „um eines über den Tag hinausreichenden Bedürfnisses willen“. Sie ist also „am natürlichsten als eine Kolonie, eine Pflanzung der Familie“ zu betrachten. Durch Zusammenschluß mehrerer Dorfgemeinden entsteht schließlich als „vollkommene Gemeinschaft der Staat, eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat“ (Politik, I/2, 1252 b). Der Staat bildet daher das Ziel, nach dem Familie und Dorfgemeinde streben.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich aber auch, in welchem Sinne der vielbesprochene Satz des Aristoteles zu verstehen ist, daß der Staat der Natur nach „früher“ (*πρότερον*) als die Familie und der

¹) Dazu Horváth, a. a. O., S. 40 ff.

einzelne Mensch sei, „weil das Ganze früher sein muß als der Teil“ (Politik, I/2, 1253 a). Er will offenbar damit zum Ausdruck bringen, daß der Staat vor der Familie und den Bürgern den Vorrang hat, da sie auf ihn als ihr Ziel hingerichtet sind. Hingegen will er nichts über die geschichtliche Priorität aussagen, da diese Frage schon durch die unmittelbar vorhergehende Darstellung geklärt worden war¹⁾. Es entspricht daher nicht der aristotelischen Staatslehre, wenn der Einzelne als eine Ausgliederung des Staates angesehen wird. Vielmehr gilt der umgekehrte Satz, daß der Staat schon im Menschen keimartig angelegt ist.

h) Die physischen Grundlagen des Staates.

Die natürlichen Anlagen des Menschen spielen schon in der Staatslehre des Protagoras eine große Rolle²⁾. Auch in der „Politeia“ wird auf sie Bezug genommen, da Platon die früher geschilderte³⁾ ständische Gliederung auf die angenommene natürliche Verschiedenheit der drei Volksgruppen aufbaut. So muß der Wächterstand „von Natur aus“ (*φύσει*), gleich einem edlen Hunde, sanft gegen Bekannte und das Gegenteil gegen Unbekannte sein. Er muß ferner „außer eifrig auch philosophisch sein von Natur“ (II/375 e).

In den „Nomoi“ betont Platon, daß alle Mühe bei Geschöpfen vergeblich sei, „die von *Natur* und durch verkehrte Zucht“ verdorben sind. Sie dürfen daher bei der Gründung eines neuen Staates nicht aufgenommen werden. Denn die Aufgabe einer solchen Neugründung sei es, alle Aufmerksamkeit aufzubieten, um das aus verschiedenen Bächen zusammenfließende Wasser vor Unreinheit zu bewahren (V/7, 735 f.). Im VI. Buche kommt Platon auf die Bedeutung „einer glücklichen Naturanlage“ wieder zurück (765). Er empfiehlt bei der Eheschließung eine Mischung der Charaktere, da ein Staat eine ähnliche Mischung erfordere wie ein Mischkrug, „wo der hineingegossene reine Wein ungebärdig braust und schäumt, dann aber gebändigt von einem anderen, nüchternen Gott, sich zu schöner Gemeinschaft mit diesem zusammenfindet und einen guten und wohlgemischten Trank gibt“ (VI/16, 773). Platon fordert also eine Verbindung eines ungestümen, stürmischen Charakters mit einem milden und ausgeglichenen

¹⁾ Menzel, Griech. Staatssoziologie, a. a. O., S. 6, glaubt einen Widerspruch zwischen den oben angeführten Ausführungen in der Nik. Ethik und der Politik finden zu müssen, da dort gesagt wird, daß die Familie nicht nur zeitlich früher, sondern auch notwendiger als der Staat sei. Einen solchen Widerspruch kann ich aber nicht anerkennen, da die Unentbehrlichkeit der Familie nicht ausschließt, daß sie ihr volles Ziel nur in der Geborgenheit des Staates erreichen kann, auf ihn also als Endziel hingerichtet ist.

²⁾ S. 42 f.

³⁾ S. 82 f.

Wesen, um schon in der Keimzelle des Staates die dionysischen Kräfte durch die apollinische Gestalt zu bändigen.

Auch Aristoteles hat sich mit den natürlichen Grundlagen des Staates beschäftigt. Das ergibt sich schon daraus, daß er den Staat als „eine Gemeinschaft von Familien und Geschlechtern“ definiert (Politik, III/9, 1280 b). Dabei übersieht er aber keineswegs, daß ein Staat durch die Aufnahme neuen Blutes über den ursprünglichen Geschlechterverband hinauswachsen kann. Doch bemerkt er, daß die Stammesverschiedenheit leicht zu Aufständen führt, bis eine Verschmelzung zu einem neuen Volke eingetreten ist. Denn ein Staat entsteht *nicht* „aus jedweder Menge“ (Politik, V/3, 1303 a). Damit hat Aristoteles vermutlich als erster das Problem der *ethnischen Homogenität* des Staatvolkes aufgeworfen. Er meint also, daß jedenfalls ein *homogener ethnischer Staatskern* vorhanden sein muß, wenn ein Staat Bestand haben soll¹⁾. Zu ihm können dann fremde Elemente hinzukommen, die sich allmählich assimilieren und schließlich mit dem Kernvolke zu einer Einheit verschmelzen. Diese Verschmelzung deutet auch Platon mit den Worten an, daß bei der Gründung eines neuen Staates „von vielen Seiten her teils Quellen, teils Gießbäche ihr Wasser in *einen* See zusammenfließen lassen“ (Nomoi, V/7, 736).

In einem anderen Zusammenhange wirft Aristoteles das Problem der Naturanlagen wieder auf, indem er, ähnlich wie Protagoras, betont, daß die erste Voraussetzung der Erziehung die Natur sei, da man mit den erforderlichen Naturanlagen geboren sein müsse, um durch die Erziehung diese Anlagen zur Entfaltung bringen zu können (Politik, VII/13, 1332 a).

Außerdem haben Platon und Aristoteles den Einfluß des *Bodens* auf das Staatsvolk erörtert. In den „Nomoi“ wird gesagt, man dürfe nicht übersehen, „daß es sehr auf die verschiedene natürliche Beschaffenheit der Länder ankommt, ob sie Menschen von besserer oder von schlechterer Art hervorbringen... Denn manche Gegenden erhalten durch allerlei Luftströmungen und durch Sonnenglut ihren besonderen und schicksalmäßigen Charakter, andere durch Einflüsse

¹⁾ Dieselbe These vertritt heute B. N. Murray Butler, *Building the American Nation* (1923), S. 31, für die amerikanische Nation, die auch aus einer Vielheit verschiedener Volksgruppen gebildet wurde: „A nation in the fullest sense of the term is a population of *sufficient ethnic unity* dwelling in a territory which affords suitable geographic unity and maintaining or living under a governmental unity.“ Ähnlich S. 303: „We have now seen that a nation is to be defined as a population of *reasonable ethnic unity*... So long as the institutions of a nation are capable of receiving or assimilating the various ethnic elements which may come to it, the foundations upon which the nation rests will remain unshaken. If the time should come when the various ethnic elements entering into the life of a given nation can no longer be assimilated to its institutions and ideals, the foundations of that nation will than be in danger.“

des Wassers, wieder andere durch die uns aus der Erde zuwachsende Nahrung...“ (V/16, 747). Auch Aristoteles untersucht in seiner „Politik“, VII/7, 1327 b) und 1328 a) den Einfluß des *Klimas* auf den Geist und die Kunstfertigkeit des Volkes. Damit hat die klassische Staatslehre das Problem der Abhängigkeit der staatlichen Einrichtungen von den Naturanlagen des Volkes und von der Beschaffenheit des Landes aufgerollt.

i) Die seelischen Grundlagen des Staates.

Schon Protagoras hat hervorgehoben, daß die staatliche Gemeinschaft ein Fundament in der *Seele* ihrer Bürger besitzen müsse, wenn sie nicht wieder in ihre Elemente zerfallen soll¹⁾. Die platonisch-aristotelische Staatslehre hat diesen Gedanken entfaltet und in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen gestellt.

In der „Politeia“ fordert allerdings Platon für jeden Stand eine besondere Arete, nämlich die Besonnenheit (*σωφροσύνη*) für den Wirtschaftsstand, die Tapferkeit für den Wehrstand und die Weisheit für den Herrscherstand. Er fügt aber hinzu, daß die allen Ständen gemeinsame Tugend die Einsicht ist, daß die Besten herrschen sollen (IV/9, 431 e). Im „Politikos“ bezeichnet es Platon als die Aufgabe der Staatskunst, tapfere und besonnene Männer „durch Eintracht und Freundschaft“ zur Gemeinschaft zusammenzuführen (Kap. 48). In den „Nomoi“ wird das Problem der seelischen Verbundenheit der Staatsbürger durch den Hinweis beleuchtet, daß „die Einheit in Sprache und Gesetzen und die Gemeinschaft in Opfern und allen gottesdienstlichen Bräuchen ein Band der Freundschaft“ um einen Volksstamm schließt, so daß lange Zeit vergehen kann, bis ein aus verschiedenen Stämmen gebildeter Staat zu einer Gemeinschaft zusammenwächst, in der die Bürger „wirklich innerlich vereint und wie ein Roßgespann ein Herz und eine Seele sind“ (IV/3, 708).

Hier knüpft Aristoteles an, der schon in der Nik. Ethik bemerkt, daß die Freundschaft „die Staaten erhält“. Daher sei „das Hauptaugenmerk der Herrscher auf die Eintracht der Bürger gerichtet, während sie die Zwietracht als eine Feindschaft am meisten zu verbannen bemüht sind“ (VIII/1, 1155 a). Denn die Eintracht sei „eine Art Freundschaft“. Doch nenne man nicht jede beliebige Übereinstimmung Eintracht, sondern „man bezeichnet eine Polis als einträchtig, wenn die Bürger über ihre Interessen einer Meinung sind, dieselben Absichten verfolgen und die gemeinsam gefaßten Beschlüsse auch zur Ausführung bringen. Einträchtig ist man also in Dingen, die dem Gebiete des *Handelns* angehören“ (IX/6, 1167 a).

Auch in der „Politik“ wird betont, daß der Staat von der Freundschaft der Bürger getragen sein müsse. Denn „Gemeinschaft ist

¹⁾ S. 41.

Freundschaft“ (IV/11, 1295 b). „Es ist Freundschaft, wenn man sich entschließt, zusammen zu leben“ (III/9, 1280 b).

Aus diesem Grunde wird auf die staatsbürgerliche Erziehung der größte Wert gelegt. Eine solche kennen jedoch erst die „Nomoi“, da in der „Politeia“ wegen der kastenähnlichen Aufspaltung des Volkes eine abgeordnete Erziehung des Wächterstandes vorgesehen ist.

In Übereinstimmung mit den „Nomoi“ bemerkt Aristoteles: „Da der ganze Staat nur einen Zweck hat, so muß zweifellos die Erziehung eine und dieselbe für alle und die Sorge für sie eine gemeinsame sein“ (Politik, VIII/1, 1337 a). Eine solche Staatserziehung sei auch für den Bestand einer bestimmten Staatsform wichtig. Denn „die heilsamsten Gesetze, hervorgegangen aus der einmütigen Entschließung aller Staatsbürger, fruchten nichts, solange nicht dafür Sorge getragen wird, daß sich die Einzelnen in sie hineinleben und im Geiste der Verfassung erzogen werden“ (Politik, V/9, 1310 a). Daher sei auch notwendig, „Kinder und Frauen im Hinblick auf die bestehende Staatsform zu erziehen“ (I/13, 1260 b).

Doch anerkennt auch Aristoteles, daß die Bürger nicht in allen Tugenden übereinstimmen können, da ein Staat aus ungleichen Teilen zusammengesetzt ist. So sei „die Tugend des Herrschers und des einfachen Bürgers nicht dieselbe“, ganz ebenso wie die Tugend des Chorführers und des Statisten nicht dieselbe sein kann (Politik, III/4, 1277 a). Besondere Tugenden müssen jene besitzen, die die obersten Staatsämter bekleiden: „Erstens Liebe zur bestehenden Verfassung, zweitens die größte Befähigung zu den Amtsverrichtungen, drittens Tugend und Gerechtigkeit nach Verhältnis der jeweiligen Verfassung. Denn wenn das Recht nicht für alle Verfassungen dasselbe ist, müssen auch in der Gerechtigkeit Unterschiede sein“ (Politik, V/9, 1309 a).

k) Verfassung und Verfassungsgarantien.

Den Begriff der „Verfassung“ hat erst Aristoteles herausgearbeitet und dadurch im Rahmen der Staatswesenslehre eine *Staatsrechtslehre* entwickelt¹⁾.

Die Verfassung definiert Aristoteles zunächst als eine bestimmte Ordnung (*τάξις τίς*) für jene, die im Staate wohnen (Politik, III/1, 1274 b). Diese Begriffsbestimmung wird aber später folgendermaßen erweitert: „Verfassung ist die Ordnung des Staates in Bezug auf die Gewalten überhaupt und besonders in Bezug auf die oberste von allen“ (*ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων*) (Politik, III/6, 1278 b). Schließlich wird die Verfassung noch genauer als jene Ordnung bezeichnet, „die sich auf die Magistraturen bezieht, die Art ihrer Verteilung regelt und bestimmt, welcher der herrschende Faktor im Staate und welches das

¹⁾ Vgl. darüber P i t a m i c, Zeitschrift für öffentliches Recht, II (1921), S. 683 ff.

Ziel der jeweiligen politischen Gemeinschaft ist“ (Politik, IV/1, 1289 a). Wir sehen also, daß die Verfassung die normative Grundordnung des Staates ist, die die obersten Gewalten bezeichnet, ihre Befugnisse abgrenzt und das Telos des Staates bestimmt. Dieser Grundordnung stellt Aristoteles die Gesetze gegenüber, die gesondert von jenen Verfassungsbestimmungen, die Norm abgeben, nach der die Regierenden regieren und die Übeltäter bestrafen sollen (Politik, IV/1, 128 a).

Da die Verfassung die Ordnung der Herrschergewalt (*ἡ τῶν ἀρχῶν τάξις*) darstellt, gibt es so viel Verfassungsarten, als mögliche Träger der Herrschergewalt (Politik, IV/3, 1290 a). Die Herrschergewalt ist souverän (*κύριον*). Sie ist entweder in den Händen eines, einer beschränkten Zahl von Personen oder der großen Masse (Politik, III/7, 1279 a). Doch kann es auch Verbindungen dieser Grundformen geben, was später — in der Lehre der Staatsformen — näher gezeigt werden wird. *Sachlich* gliedert sich die Staatsgewalt in *drei* Teile (Politik, IV/14, 1297 b): Die über die öffentlichen Angelegenheiten beratende und beschließende Gewalt (*τὸ βουλευόμενον περὶ τὸν κοινόν*), die obrigkeitliche Gewalt (*τὸ περὶ τᾶς ἀρχᾶς*) und die richterliche Gewalt (*τὸ δικάζον*). Die obrigkeitlichen Ämter werden, von der Einherrschaft abgesehen, entweder durch Wahl oder das Los bestellt. Sie sind teils politisch, wie das Amt des Feldherrn, teils unpolitisch, wie z. B. das Amt des Kornmessers (Politik, IV/15, 1299 a). Auch die Richter werden durch Wahl oder das Los bestellt (Politik, IV/16, 1300 b).

So verbindet die *Verfassung* die *Vielheit* der Staatsbürger und Staatsgewalten zu einer *Einheit*. Aus diesem Grunde bleibt für Aristoteles der Staat nicht etwa solange derselbe, als die Menschen dieselben geblieben sind, sondern er steht und fällt mit seiner Verfassung. Verändert sich die Verfassung „der Art nach“ (*τῷ εἶδει*), so bleibt auch der Staat nicht mehr derselbe, „wie wir ja auch einen Chor, der bald als komischer und bald als tragischer auftritt, einen anderen nennen, wenn auch die Personen oft dieselben sind. Ebenso nennen wir auch jede andere Gemeinschaft und Verbindung eine andere, wenn die Art der Verbindung eine andere ist, wie wir z. B. eine Harmonie, obwohl sie dieselben Töne enthält, als eine andere bezeichnen, wenn sie jetzt dorisch, jetzt phrygisch ist. Ist es nun so um die Sache bestellt, so erhellt, daß man bei der Frage nach der Identität eines Staates vor allem auf die Verfassung sehen muß“ (Politik, III/3, 1276 b).

Zur *Sicherung* der Verfassung verlangen sowohl Platon, wie Aristoteles außer der bereits erwähnten, der Verfassung angemessenen staatsbürgerlichen Erziehung, eine strenge Kontrolle des staatlichen Lebens. Platon setzt zu diesem Zwecke eine eigene Stelle, die „Nächtliche Versammlung“ ein¹⁾. Ebenso fordert Aristoteles in seiner „Politik“ die Einsetzung einer Behörde, „um diejenigen zu beauf-

¹⁾ S. 101.

sichtigen, deren Lebensweise die Verfassung schädigt, also in der Demokratie der Demokratie, in der Oligarchie der Oligarchie zuwiderläuft und so entsprechend in jeder anderen Verfassung deren Geist verleugnet“ (V/8, 1308 b). Auch „sollten diejenigen, denen die Verfassung am Herzen liegt, die Öffentlichkeit in Furcht setzen, damit die Bürger auf der Hut sind und die Sorge für die bestehende Staatsform wie eine nächtliche Sicherheitswache niemals ruhen lassen“ (Politik, V/8, 1308 a).

1) Die Staatsformen.

In der „Politeia“ leitet Platon die Staatsformen aus der *Psyche* der herrschenden Schichte im Staate ab (VIII/2, 544 e). So entspricht dem Ethos des durch die Weisheit geleiteten, tapferen Menschen die Aristokratie, der Seelenverfassung des streit- und ehrliebenden Menschen die Timokratie, der geldgierigen Natur die Oligarchie, dem zügellos freiheitslüsternen Menschen die entartete (anarchische) Demokratie und dem zum Wolf herabgesunkenen Menschen die Tyrannis (VIII/2—19). In den „Nomoi“ anerkennt aber Platon, daß es auch eine andere Art der Demokratie gibt. Es ist jene, bei der das Volk in einer „wahrhaft innigen Brüderlichkeit der Gesinnung“ freiwillig die Gesetze über sich herrschen läßt (III/14 und 15, 698—700).

Im „Politikos“ führt Platon eine neue Einteilung der Staatsformen ein. Dort stellt er dem Staate der Politeia sechs normale Staatsformen gegenüber, von denen drei ordnungsgemäße und die anderen drei entartete Gestalten darstellen (39/301 ff.). Ordnungsgemäße Staatsformen sind jene, bei denen die Herrschaft auf Grund von grundsätzlich unveränderlichen Gesetzen ausgeübt wird, die die Staatskunst des philosophischen Herrschers möglichst nachahmen; entartete Staatsformen sind jene, bei denen die gewöhnlichen Herrscher nach freiem Ermessen regieren. Beide Kategorien weisen drei mögliche Gestalten auf: der gesetzstreu Monarchie entspricht die gesetzlose Tyrannis, der gesetzstreu Aristokratie die gesetzlose Oligarchie und der gesetzstreu Demokratie die gesetzlose Demokratie.

In den „Nomoi“ (III/3, 680) führt Platon die Staatsformen auf zwei *Urgestalten* zurück, die „gewissermaßen die Mütter der anderen“ darstellen, nämlich auf die aus dem Patriarchate hervorgegangene Monarchie und die aus der brüderlichen Herrschaft entstandene Demokratie, während die anderen Staatsformen „aus diesen in den mannigfachsten Verhältnissen zusammengesetzt“ sind (III/12, 693). Damit hat Platon das Problem der *gemischten* Staatsform aufgerollt. Außerdem stellt die Verfassung der „Nomoi“ selbst eine gemischte Staatsform dar, bei der das demokratische Element in der Volksversammlung, das oligarchische Element in der Einteilung in vier Vermögensklassen und das

aristokratische Element in der höheren Bildung der Beamten und der Nächtlichen Versammlung zum Ausdruck kommt.

Aristoteles übernimmt nur das normale sechsgliedrige Verfassungsschema des „Politikos“, betrachtet aber jene Staatsformen als ordnungsgemäß, bei denen die Herrschaft im Interesse des Gemeinwohles¹⁾ ausgeübt wird (Politik, III/3 und III/7), während die Ausübung der Herrschaft im Interesse der Herrscher eine fehlerhafte Staatsform ergibt. Auch er gliedert beide Arten in je drei Gruppen, doch nennt er nur die entartete Volksherrschaft Demokratie, die ordnungsgemäße Volksherrschaft aber „Politie“. Eine Alleinherrschaft ist also ein Königtum, wenn sie auf das „gemeine Beste“ sieht, die Herrschaft weniger eine Aristokratie, wenn „die Besten regieren oder darum, weil diese Herrschaft das Beste für den Staat und seine Glieder verfolgt“, und die Volksherrschaft eine Politie, wenn „das Volk den Staat zum gemeinen Besten verwaltet“. Entartungen dieser Verfassungen sind: die Tyrannis, die Oligarchie und die in der Form der Mehrheitsdiktatur auftretende Demokratie. „Denn die Tyrannis ist eine Alleinherrschaft zum Nutzen des Herrschers, die Oligarchie verfolgt den Vorteil der Reichen und die Demokratie den Vorteil der Armen, aber dem Wohle der Gesamtheit dient keine von ihnen“ (Politik, III/7, 1279 a, b und IV/2, 1289 a). Ebenso wie im „Politikos“ ist die Volksherrschaft zwar die drittrangige der fehlerfreien, aber die erträglichste der entarteten Staatsformen (Politik, IV/2, 1289 b), da die Menge vieles besser zu beurteilen vermag als einer allein (Politik, 1286 a).

Doch begnügt sich Aristoteles nicht mit der juristischen Einteilung der Staatsformen, er sucht auch ihre soziologischen Wurzeln aufzudecken. Er gründet das echte Königtum und die wesensgemäße Aristokratie auf die „absolute Tugend“ (Politik, IV/7, 1293 b), da in diesen Verfassungen die Obrigkeit „aus den tugendhaftesten und somit schlechthin besten Männern“ besteht. Die Wurzel der Demokratie bildet die Freiheit und die der Oligarchie der Reichtum. Daher bestand z. B. überall dort eine Oligarchie, wo die Stärke des Staates in der Reiterei lag, da die Armen keine Pferde halten konnten (Politik, IV/3, 1289 b). Tugend, Reichtum und Freiheit ringen also im Wettstreite um Macht im Staate (Politik, IV/8, 1294 a). Als Wurzel der Tyrannis betrachtet Aristoteles die Willkür (Politik, IV/10, 1295 a).

In der Nik. Ethik leitet Aristoteles die Verschiedenheit der Staatsformen aus verschiedenen Arten der *Freundschaft* ab. So wurzelt die Monarchie im Gefühle der Dankbarkeit der Untertanen für die vom Monarchen empfangenen Wohltaten, die Aristokratie im Gefühle der höheren Bewertung der Herrscher durch die Untertanen, die Politie hingegen in der „Freundschaft zwischen Brüdern“. Hingegen findet sich in den entarteten Staatsformen nur wenig Freundschaft, am wenigsten in der ärgsten, der Tyrannis“, da jede Freundschaft eine see-

¹⁾ Über diesen von Platon übernommenen Grundbegriff der aristotelischen Staatslehre vgl. S. 131.

liche Gemeinschaft voraussetzt, eine solche aber dort nicht bestehen kann, wo die Untertanen, wie in der Tyrannis, als Sklaven betrachtet werden“ (VIII/13, 1161 a).

Innerhalb der vorgeführten Hauptstaatsformen unterscheidet Aristoteles verschiedene Unterarten, die sich daraus ergeben, daß es mehrere Arten des Volkes und der sogenannten Vornehmen gibt (Politik, IV/4, 1291 b). So ist z. B. eine Demokratie verschieden gestaltet, je nachdem, ob die Bauern, Handwerker, Handels- oder Seeleute das Übergewicht haben. Davon hängt es auch ab, ob eine vollkommene Gleichheit herrscht oder ob die Ämter von einer mäßigen Einschätzung abhängen. Ferner kann entweder das Gesetz herrschen oder die Menge durch Volksbeschlüsse. Eine solche Demokratie wirkte „despotisch“, sodaß sie einer Tyrannis ähnlich wird. Die in ihr auftretenden Demagogen spielen eine analoge Rolle wie die Schmeichler bei den Tyrannen (Politik, IV/4, 1292 a). Am dauerhaftesten sei jene Demokratie, in der der Mittelstand das Zünglein an der Waage bildet. Denn „auf welche Seite er sich wirft, nach der gibt er den Ausschlag und verhindert so das Aufkommen der entgegengesetzten Extreme“. Er verhindere also sowohl die Entstehung der Tyrannis, wie die der demagogischen Demokratie. Wo der Mittelstand zahlreich ist, entstehen auch „am wenigsten Aufstände und Zwiste unter den Bürgern (Politik, IV/11, 1296 a). Ebenso weise die Oligarchie verschiedene Spielarten auf. Für die Staatsform sei aber nicht nur die Verfassung ausschlaggebend. „Es kommt vielerorts vor, daß zwar die gesetzmäßige Verfassung nicht demokratisch ist, aber doch *vermöge der Sitten und der Geschäftsführung* demokratisch regiert wird, und ebenso wieder bei anderen, daß die gesetzmäßig bestehende Verfassung zwar mehr demokratisch ist, aber vermöge der Sitten und der Geschäftsführung mehr oligarchische Verhältnisse herrschen“ (Politik, IV/5, 1292 b).

Schließlich kennt Aristoteles auch Mischungen zwischen zwei oder mehreren Staatsformen, z. B. der Aristokratie mit der Demokratie oder dieser mit der Oligarchie, wenn zwar das Volk das aktive Wahlrecht besitzt, aber nur Mitglieder des Adels oder der wohlhabenden Klasse gewählt werden können (Politik, IV/7, IV/9). Als Beispiel einer gemischten Verfassung wird Sparta angeführt (II/6). So erweist sich die klassische Staatsformenlehre als Zweig einer soziologisch fundierten Staatsrechtslehre.

In der klassischen Staatslehre finden sich auch interessante Untersuchungen über den *Wechsel der Staatsformen*. Platon handelt darüber in seiner bereits vorgeführten Zyklentheorie¹⁾, die Aristoteles in Kritik gezogen hat (Politik, V/12, 1316 a). Er wirft ihr vor, daß sie schematisch konstruiert sei, ohne auf die geschichtliche Wirklichkeit Bedacht zu nehmen. So meint er z. B., „alle Verfassungen verändern sich doch öfter in die ihnen entgegengesetzte als in die ihnen zunächststehende“. Diese Einwendungen wären berechtigt, wenn Platon die

¹⁾ S. 90 f.

Absicht gehabt hätte, ein *historisches* Gesetz aufzustellen. In Wahrheit aber wollte er nur dartun, wie sich die Entartung der seelischen Verfassung der Herrscher in der politischen Welt auswirkt. Übrigens hat auch Aristoteles in der Nik. Ethik (VIII/12, 1160 b) den Übergang der einen Staatsform in die ihr entsprechende entartete Gestalt auf die Entartung der Herrscher zurückgeführt. So läßt er das Königtum in die Tyrannis, die Aristokratie in die Oligarchie und die Timokratie in die an sie angrenzende, anarchische Demokratie übergehen. „Das ist also meistens die Weise, in der die Staatsformen wechseln, weil so der Übergang von der einen Form in die andere mit den geringsten Änderungen verknüpft ist und am leichtesten zustande kommt“.

In der „Politik“ wird das Problem der Änderung der Staatsform wieder aufgenommen. Dort unterscheidet Aristoteles offene und verdeckte Änderungen. Diese liegen vor, wenn ohne formale Änderung „vermöge der Geschäftsführung und der Sitten“ eine tatsächliche Verschiebung der Machtverhältnisse erfolgt.

Über die offenen Verfassungsumwandlungen handelt das V. Buch der „Politik“, das noch durch einzelne Ausführungen des VI. Buches ergänzt wird. Hier wird erstens die seelische Verfassung der Bürger geschildert, die zu Aufständen führt, zweitens dargelegt, welche Ziele damit angestrebt werden und drittens die Ursachen und Gründe entwickelt, aus denen die bezeichnete Disposition der Bürger und das Streben nach den bezeichneten Zielen hervorgeht“ (V/2, 1301 a). Als solche Gründe gibt Aristoteles u. a. an: Gewalttätigkeit oder Habsucht der Machthaber, Furcht vor Strafe oder einem anderen Übel, Stammesverschiedenheiten, unverhältnismäßiges Wachstum einer Bevölkerungsgruppe, Übergewicht einer Gruppe, Ämtererschleichung, aber auch bloße Nachlässigkeit, „wenn man in die maßgebenden Ämter Männer gelangen läßt, die keine Freunde der Verfassung sind“ (V/3). Die *Durchführung* der Veränderung erfolgt durch Gewalt oder List. „Durch Gewalt, indem man entweder gleich zu Anfang oder später Zwang anwendet; aber auch die List ist zweifacher Art. Das eine Mal überlistet man zuerst die Bürger und ändert die Verfassung mit ihrem Willen, um sich dann mit Gewalt gegen ihren Willen in der Macht zu behaupten Das andere Mal bertückt man die Bürger wie zu Anfang, so auch in der Folge wieder, sodaß sie das neue Regiment willig ertragen“ (V/4, 1304 b).

m) Rückblick und Ausblick.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Platon und Aristoteles nicht nur eine *Staatswertlehre*, sondern auch eine *Staatswesenslehre* (*Soziologische Staatslehre* und *Staatsrechtslehre*) entwickelt haben, wiewohl beide Betrachtungen nicht methodenrein geschieden, sondern in einer einheitlichen Darstellung verbunden sind. Daher müssen die einzelnen Bausteine der Staatswesenslehre aus diesem Gesamtkomplex herausgelöst und dann miteinander verbunden werden, um

ein klares Bild von ihr zu erhalten. Durch diese Methode gewinnen wir z. B. folgende Begriffsbestimmung des Staates: Der Staat ist eine souveräne, auf natürlichen Grundlagen aufruhende, in der Seele der Bürger verankerte, auf das Gemeinwohl hinggerichtete, durch eine Verfassung verbundene, dauernde und allseitige Lebensgemeinschaft eines Volkes. Dabei ist jedoch zu beobachten, daß auch die klassische Rechts- und Staatslehre auf die engbegrenzte Gemeinschaft der Polis abgestellt war, sodaß unter „Volk“ in der gerade entwickelten Definition nicht die griechische Nation, sondern die Bewohnerschaft eines Stadtstaates zu verstehen ist.

Die Begrenzung der Untersuchung auf die Polis wirkt sich auch darin aus, daß die Polis vorwiegend isoliert behandelt wurde. Daher betrachtet die klassische Staatslehre den Staat als grundsätzlich *autark*, ohne aber auf den Außenhandel überhaupt zu verzichten¹⁾. Doch haben wir schon früher hervorgehoben, daß Platon nicht nur auf ein panhellenisches Völkerrecht hinzielt²⁾, sondern auch, ebenso wie Aristoteles, den Eroberungskrieg³⁾ sowie jede Expansionspolitik ablehnt⁴⁾. Der platonisch-aristotelische Staat ist also — wie bereits bemerkt wurde⁵⁾ — vorwiegend *nach innen* gerichtet. Er muß zwar wehrhaft sein, um Krieg führen zu können, „aber noch mehr verstehen, Frieden zu halten und edler Musen zu pflegen⁶⁾“. So erweist sich die klassische Staatslehre als Theorie der grundsätzlich geschlossenen Polis.

Erst die spätere Staatslehre erweitert den Rechtskreis, indem sie die Pforte öffnet, die aus der geborgenen Enge der Polis hinausführt in eine höhere, sie umfassende Gemeinschaft. Doch hat die platonisch-aristotelische Staatslehre selbst die Voraussetzung geschaffen, um eine über die Polis hinausgehende Erweiterung des Rechtskreises vornehmen zu können. Vor allem dadurch, daß die platonische Rechtsidee die einzelne Polis hoch überragt und so allgemein gefaßt ist, daß es nur mehr eines kleinen Schrittes bedurfte, um sie auf eine weitere Gemeinschaft anzuwenden. Diese Erweiterung wurde auch dadurch vorbereitet, daß die platonisch-aristotelische Polis, wie bereits dargelegt wurde⁷⁾, ausschließlich *menschlichen* Zwecken dient und einen *allgemeinen Friedenszustand* anstrebt. Als eine *humanitär-pazifistische* Gemeinschaft konnte sie daher jenen nun zu betrachtenden Lehren als Vorbild dienen, die von allem Anfang an auf ein allgemeines Friedensreich gerichtet waren.

¹⁾ Platon, Politeia, I/2, 12 u. 13; Aristoteles, Politik, I/2, VII/4, VII/6.

²⁾ S. 110.

³⁾ S. 135.

⁴⁾ S. 111.

⁵⁾ S. 111.

⁶⁾ Aristoteles, Politik, VII/14, 1333 b.

⁷⁾ S. 134 f.

Die antike Reichslehre.

1. Die philosophischen und politischen Wurzeln der Reichsidee.

Wir haben schon früher gesehen, daß die spätere Naturrechtslehre der Sophisten einen kosmopolitischen Zug aufweist¹⁾. Da uns aber über diese Auffassung nur einzelne Bemerkungen überliefert sind, können wir nicht feststellen, ob es sich dabei um flüchtige Gedanken oder um Teilstücke einer begründeten Lehre handelt. Aus den erhaltenen Fragmenten können wir aber vermuten, daß das sophistische „Naturrecht“ nicht in einer Gemeinschaftsordnung verwurzelt, sondern rein individualistisch konstruiert war. Denn der Polis wurde keine höhere Normenordnung gegenübergestellt, aus der die Individualrechte abgeleitet werden konnten, die gegenüber den einzelnen Poleis geltend gemacht wurden.

Einen Schritt weiter geht die Naturrechtslehre der Kyniker, die vom *weisen* Herrscher aus eine neue Gemeinschaft aufbaut. Sie geht dabei von dem Gedanken aus, daß allein der Weise sich zu beherrschen vermag, weshalb er allein zur Herrschaft über andere berufen sei²⁾.

Als Vorbild eines solchen Herrschers werden von Antisthenes, dem Haupt dieser Schule, Herakles und Kyros angesehen. Dem weisen Herrscher gegenüber sinken die beherrschten Menschen zu einer großen Herde herab. Sie sind nicht mehr Aktivbürger, sondern bloße Objekte der Fürsorgetätigkeit des Hirten. So sprengt der über die Polis hinausgewachsene Weise die alte Gemeinschaft, wird aber zugleich zum Gründer eines neuen menschlichen Verbandes.

Während aber bei den Kynikern der Umkreis dieses Verbandes noch unbestimmt bleibt, entwickelt Isokrates die Idee des *Großreiches*. Isokrates (436—338)³⁾ war — ebenso wie Platon — ein Schüler des Sokrates. Um 388 eröffnete er eine Rednerschule in Athen, die stark besucht wurde. Er schrieb auch politische Abhandlungen, durch die er sich bald großen Ruhm erwarb, da sie einen aktuellen Gehalt hatten. Seine berühmteste Schrift ist der „Panegyrikos“, eine 380 zur

¹⁾ S. 54.

²⁾ Belege bei Kaerst, Geschichte des Hellenismus, II (2. Aufl., 1926), S. 108 f.

³⁾ Über ihn schon S. 57 ff.

Verherrlichung Athens gehaltene Festrede. Am Ende des „Phaidros“ (279) bezeichnet ihn Platon als begabt und von edlem Charakter. Ja er erwartet von ihm, daß ihn ein göttlicher Antrieb zu noch Größerem führen wird. Diese Prognose Platons wurde durch die Geschichte bestätigt, da sie Isokrates dazu erkoren hat, die Zusammenfassung aller Griechen zu einer *politischen* Gemeinschaft zum Programm zu erheben. Da aber eine einvernehmliche Einigung der Griechen nicht zu erhoffen war, forderte Isokrates, der ursprünglich im „Panegyrikos“ für eine Vereinigung aller Hellenen unter der Hegemonie Athens eingetreten war, die Zusammenfassung der griechischen Staaten durch einen Monarchen. Er erstrebte eine monarchische Hegemonie über die griechische Staatenwelt, ohne die innerpolitische Selbstregierung der einzelnen Staaten aufzuheben. Die Idee des isokratischen Großreiches beschränkt sich aber nicht bloß auf die griechischen Stämme, sie greift weiter darüber auf alle Völker hinaus, die die griechische Bildung annehmen ¹⁾. Auch der Gedanke eines allgemeinen Völkerrechts findet sich bei ihnen angedeutet ²⁾.

Wie sehr Isokrates den Geist seiner Zeit erfaßt hatte, zeigt sich daraus, daß tatsächlich Alexander der Große das erste Großreich von Europa aus gegründet und damit das politische Programm des Isokrates verwirklicht hat. Diese neue politische Wirklichkeit hat aber ihrerseits das Weltbild der Zeitgenossen mächtig beeinflusst, das schließlich in der Philosophie der alten *Stoa* ³⁾ ihren Niederschlag gefunden hat.

Diese neue Philosophie überwindet endgültig die Enge der Polis, fällt aber in das andere Extrem, da sie die ganze Welt als eine einheitliche politische Gemeinschaft betrachtet, ohne die Verschiedenheiten der einzelnen Völker zu berücksichtigen. Die Welt wird somit als eine große Polis und der einzelne Mensch als Bürger dieser *Kosmopolis* aufgefaßt. Das Gesetz dieser Weltgemeinschaft ist der *Logos* (*λόγος ὁρθός*), der als Weltvernunft angesehen wird, die sich in der Vernunft der Weisen widerspiegelt. So verbindet der Logos die ganze Welt zu einer allumfassenden Rechtsgemeinschaft ⁴⁾. Er ist nach Chrysispos „König über alle göttlichen und menschlichen Dinge ⁵⁾“.

Auch für die *Stoa* beruht daher das Recht nicht auf einer staat-

¹⁾ Kaerst, a. a. O., I (3. Aufl., 1927), S. 140.

²⁾ Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1928), S. 36. Vgl. auch Mühl, Die politischen Ideen des Isokrates und die Geschichtsschreibung (1917).

³⁾ Die Bezeichnung *Stoa* stammt von der Säulenhalle auf dem Markte von Athen, wo die Schule ihren Sitz hatte.

⁴⁾ Barth-Goedeckemeyer, Die *Stoa* (5. Aufl., 1941).

⁵⁾ Den Logos als Weltgesetz hat die *Stoa* von Heraklit (S. 30 f.) übernommen, aber zugleich *normativ* umgedeutet, indem sie den wertneutralen Logos Heraklits zum Träger der obersten Werte umgestaltet hat.

lichen Satzung, sondern auf der „Natur“. Da diese aber mit der Ordnung des Alls zusammenfällt, streift nun die kosmopolitische Naturrechtslehre ihren bisherigen individualistischen Charakter ab, um sich in eine neue universale Gemeinschaftsphilosophie zu verwandeln. Dies hat Kaerst richtig erkannt¹⁾. Ebenso notwendig wie diese Abgrenzung gegenüber der Sophistik ist es aber auf der anderen Seite darauf hinzuweisen, daß die Idee der universalen Weltrechtsordnung der Stoa mit der göttlichen Rechtsordnung der „*Nomoi*“²⁾ verwandt, vielleicht sogar von ihr abgeleitet ist, wenngleich Platon ihren Geltungsbereich auf die Polis lokalisiert hatte³⁾.

Sicherlich hat aber erst die Stoa der Weltrechtsordnung einen *Weltstaat* zugeordnet, der jedoch eine überaus verschwommene Gestalt aufweist⁴⁾. Nach Zenon, dem aus Citium auf Zypern stammenden Haupte der in Athen um 312 begründeten Schule braucht er weder Tempel noch Gerichte, noch Gymnasien, da nur die Weisen seine wahren Bürger sind. Nach Chrysippos aus Soli in Sizilien (200 bis 108) umfaßt er die Götter und Menschen, in dem nur die Weisen zur Herrschaft berufen sind, da sie allein das vernünftige Weltgesetz erkennen können. Aus diesem Grunde neigt die ältere Stoa zur monarchischen Staatsform⁵⁾. Dazu kommt, daß man sich in der Antike ein Großreich in einer anderen Form als in der der Monarchie gar nicht vorstellen konnte. Daher haben umgekehrt die demokratisch eingestellten Griechen so zäh an der Polis festgehalten, obgleich sich die Kleinstaaterei längst überlebt hatte. Auch Isokrates, der für die Repräsentativdemokratie eingetreten ist⁶⁾, hat nie daran gedacht, diesen Gedanken auf ein Großreich zu übertragen. Noch weniger ist die ältere Stoa diesem Gedanken näher getreten, da sie grundsätzlich apolitisch eingestellt war.

Erst die mittlere Stoa gewinnt wieder eine positive Einstellung zum Staate der Wirklichkeit. Diese Wendung wird durch Poseidonios aus Apameia in Syrien (135—51) vorbereitet, der zwar auch von der Einheit der Welt ausgeht, diese aber als die *Harmonie einer Vielheit* auffaßt. Dadurch weicht die einförmige Ruhe der Welt, wie sie die ältere Stoa gezeichnet hatte, einer schöpferischen Bewegung im Wechselspiel der Kräfte⁷⁾. Mit der Anerkennung der Vielgliederung der Welt erhält aber der Einzelstaat einen positiven Wertakzent. Er wird

1) A. a. O., II, S. 111 f.

2) S. 102.

3) S. 99 f.

4) Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*; Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, I (1925), S. 89.

5) Kaerst, *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum*, S. 67.

6) S. 59.

7) Reinhardt, *Poseidonios* (1921).

als notwendige Stufe erkannt, die nicht übersprungen werden kann. Die mittlere Stoa bildet die Brücke zwischen der griechischen und der römischen Stoa, in der die antike Staatslehre zum Abschluß gelangt.

2. Die Begründung der römischen Reichslehre durch Cicero.

Die antike Reichslehre nimmt erstmalig in der Staatslehre Ciceros eine konkrete Gestalt an. Marcus Tullius Cicero (106—43) war kein reiner Stoiker, sondern ein Eklektiker, doch schließt sich seine Reichslehre eng an die stoische Philosophie an, die er in Athen und Rhodos bei Poseidonios und Diodotos studiert hatte. Seine politischen Hauptschriften bilden die beiden, um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts vollendeten Dialoge „De republica“ und „De legibus“, die sich äußerlich als Nachbildung der gleichnamigen platonischen Dialoge darstellen. Außerdem ist auch die Schrift „De officiis“ staatsrechtlich bedeutsam.

Ciceros Verdienst ist es, der ins Nebelhafte zerfließenden stoischen Reichslehre eine klare *juristische Gestalt* gegeben zu haben. Sein Ausgangspunkt ist aber nicht eine gedankliche Konstruktion, an der die politische Wirklichkeit gemessen und bewertet wird, sondern die geschichtliche Gegebenheit des römischen Staates, der sich aus einem fruchtbaren Keime heraus zum Weltreich entfaltet hatte. Cicero meint daher, daß in der Staatskunst nicht der Theorie, sondern der Praxis der Vorrang zukomme. All das, was die Philosophen darüber zu sagen wußten, haben — nach Cicero — bereits vorher die Staatsmänner verwirklicht, indem sie dem Staate die zu seinem Leben notwendigen Tugenden eingepflanzt haben¹⁾. Cicero vergleicht daher die Tätigkeit des Staatsmannes mit dem schöpferischen Walten Gottes²⁾. Aufgabe der Theorie sei es nur, alle jene Kräfte zu ermitteln, die den gelungenen und erfolgreichen Staat tatsächlich gestaltet haben.

Das hervorragendste Beispiel eines solchen Staates sei aber Rom, das gleichsam im naturgemäßen Gang und Lauf zur besten Verfassung gelangt sei³⁾. Diese sei die *gemischte* Staatsform, die monarchische, aristokratische und demokratische Elemente zu einer Einheit verbindet⁴⁾. Nur in außerordentlichen Zeiten sei vorübergehend die

1) De republica, I/2, 2.

2) Dortselbst I/7, 12.

3) Dortselbst II/16, 30.

4) Ebendort II/39, 65. Die gemischte Staatsform findet sich aber schon in den „Nomoi“. Vgl. darüber S. 101. Die Brücke zwischen Platon und Cicero bildet das nur fragmentarisch erhaltene „Geschichtswerk“ (Historiai) des aus Megalopolis (in Arkadien) stammenden *Polybios* (geb. um 210 v. Chr.), der als Geisel nach Rom kam und dort Scipio Aemilianus kennen lernte, durch den er in die römische Geschichte eingeweiht wurde. Dieses Studium führte ihn zur Erkenntnis, daß die Verbindung der konsularischen Gewalt mit der des Senats und des Volkes Rom eine dauerhafte Gestalt gegeben hat.

ganze Amtsgewalt einem Diktator übertragen worden. Durch diese kluge Mischung habe Rom die Gefahr der reinen Staatsform vermieden, die Cicero im ersten Buch seiner „res publica“ schildert.

In der reinen Monarchie fehle die Freiheit, da alles vom Willen eines Mannes abhängt; in der reinen Aristokratie habe die Menge keinen Anteil an der Freiheit; in der Volksherrschaft bestehe eine vollkommene, arithmetische Gleichheit, ohne Abstufung nach der Würdigkeit, was Cicero für unbillig betrachtet (I, 27, 43). Außerdem seien alle reinen Staatsformen von der Gefahr eines raschen Umschlages in ihr Gegenteil bedroht (I, 28, 44). So entarte das Königtum leicht in die Tyrannis (II, 26, 47), die Herrschaft der Besten (Aristokratie) in die Herrschaft der Reichen (Oligarchie) (I, 34, 51) und die Demokratie in die Mehrheitsdiktatur (I, 34, 66). Dieser Zustand führe aber wiederum zur Tyrannis zurück (I, 44, 68). Wir ersehen daraus, daß Cicero nicht nur die Zyklentheorie¹⁾, sondern auch das sechsgliedrige Verfassungsschema²⁾ übernommen hat, das drei normalen Staatsformen drei entartete gegenüberstellt (I, 49, 65). Cicero entscheidet sich aber für keine der drei ersten Staatsformen, sondern gibt einer *vierten* den Vorzug, die eine *Mischung* jener bildet (I, 29, 45; II, 39, 65). Die Notwendigkeit dieser Mischung begründet Cicero durch den Hinweis, daß jeder vollkommene Staat folgende Bestandteile aufweisen müsse: 1. ein monarchisches Element, da kein Staat ohne einsichtsvolle Leitung Bestand haben könne (I, 26, 41); 2. ein aristokratisches Element, da sich sonst die Männer von Verdienst zurückgesetzt fühlen; 3. ein demokratisches Element, da einiges der Entscheidung der Menge überlassen sein müsse. Eine solche Staatsform habe den Vorteil einer großen Gleichmäßigkeit, auf die freie Menschen für längere Zeit kaum verzichten können. Sie biete auch die Gewähr der Beständigkeit, da kein Anlaß zu einem Umsturz vorliege, außer bei groben Mißgriffen der Regierung (I, 45, 69). Eine Verfassung könne also nur dauerhaft sein, wenn im Staat ein solches *Gleichgewicht* von Rechten, Pflichten und Leistungen herrscht, daß die Behörden genügend Macht, die Vornehmen genügend Ansehen und das Volk genügend Freiheit besitzt (II, 33, 57). Ebenso wie Platon verzichtet aber auch Cicero nicht auf die religiöse Sanktion der staatlichen Pflichten³⁾. Er kleidet diesen Gedanken in die Form eines Traumes, der im 6. Buche der „respublica“ dargestellt wird. Dem jüngeren Scipio erscheint im Schlafe Scipio Africanus und ermahnt ihn, seine ganze Kraft in den Dienst des Vaterlandes zu stellen, dessen Erneuerung ihm anvertraut sei. Um ihn zur Höchstleistung anzuspornen, tut er ihm ferner kund, daß für alle, die sich im Staatsdienste hervorgetan haben, im Himmel ein Ehrenplatz vorgesehen sei, wo sie

1) Darüber S. 90 f.

2) S. 97 und 148.

3) Vgl. S. 89 f. und 102 f.

sich in Ewigkeit eines seligen Lebens erfreuen können. Denn dem höchsten Gotte, der die Welt regiert, sei von allem, was auf Erden vor sich geht, nichts so teuer als die Vereinigung von Menschen zu *Staaten* (V, 3, 5).

Die Staatslehre Ciceros bildet aber keine bloße Theorie des Einzelstaates, sondern sie erweitert sich zur *Reichslehre*. In der Schrift „de republica“ findet sich der erste Ansatz dieser Lehre. Dort bemerkt Cicero, daß Romulus bei der Auswahl des Gebietes zur Anlage der Stadt Rom so umsichtig gewesen sei, als habe er bereits geahnt, daß diese Stadt dazu bestimmt sei, dereinst als Sitz einer *Weltherrschaft* zu dienen (II, 5, 10). Eine Weiterbildung dieses Gedankens finden wir in der Schrift „De officiis“, in der uns Cicero das Bild einer stufenförmig gegliederten *Hierarchie von Gemeinschaften* vorführt (I/16 f.). Dabei geht er von der aristotelischen Lehre aus, daß der Mensch seiner Natur nach ein politisches Wesen sei¹⁾. Er ist also zur Gemeinschaft mit anderen Menschen geboren und kann seine Aufgabe nur in der Gemeinschaft erfüllen. Dieses Gemeinschaftsleben entwickelt sich zunächst im kleinen Kreise und schreitet dann zu immer höheren Gemeinschaften fort²⁾. Doch macht Cicero — im Gegensatz zu Aristoteles — beim Stadtstaate nicht halt. Dieser ist für ihn nicht mehr die oberste Gemeinschaft, sondern nur eine Stufe im *fünfstufigen Ordnungsgefüge des Gemeinschaftslebens*.

Die kleinste Zelle bildet die dauerhafte Verbindung zwischen Mann und Frau, die sich durch Hinzutritt der Kinder zur *Familie* erweitert. Diese entfaltet sich in der Geschlechterfolge zu einer *Siedlungsgemeinschaft*, die den Ursprung des Staates darstellt. Die Bürger des archaischen Staates haben aber nicht nur das Blut, sondern vieles andere gemeinsam, wie den Markt, die Heiligtümer, die Straßen, die Gesetze, die Gerichte, das Stimmrecht, die Gewohnheiten und mancherlei wirtschaftliche Beziehungen. Über den Stadtstaat hinaus erhebt sich zunächst die „*Sprachgemeinschaft*, die die Menschen am meisten verknüpft“. Alle diese konkreten Gemeinschaften werden aber durch die *societas humana*, also „von jenem unermeßlichen Ring, der die ganze Menschheit umfaßt“, überhöht. Darüber hinaus erhebt sich schließlich als fünfter und letzter Kreis die Menschen und Götter umfassende *Weltgemeinschaft*.

Dennoch betont Cicero, daß von allen diesen Gemeinschaften keine so teuer und so wertvoll ist, wie die des Vaterlandes. „Teuer sind uns die Eltern, teuer die Kinder, die Verwandten, Freunde; aber alles, was jedem von uns teuer ist, umschließt das eine Vaterland, und welcher Patriot würde zaudern, für das Vaterland sein Leben zu opfern, wenn demselben damit gedient wäre?“ (De officiis, I/17).

Außerdem ist zu beachten, daß Cicero nicht den einzelnen Men-

¹⁾ Darüber S. 128.

²⁾ Vgl. darüber 128 f.

schen, sondern die *Staaten* als Glieder einer höheren Ordnung betrachtet, wodurch er vom unpolitischen Weltbild der alten Stoa abrückt. Zugleich kündigt sich in dieser Konzeption die Idee der *Staatengemeinschaft* an.

Dieses politische Weltbild wird schließlich durch eine *universale Rechtslehre* gekrönt, die aus den Quellen der Stoa geschöpft und gespeist wird.

3. Die stoische Naturrechtslehre.

Da nach der Auffassung der Stoa ein vernünftiges Weltgesetz besteht, das den Menschen ein bestimmtes Verhalten vorschreibt, ist das Recht — nach dieser Lehre — in der sittlichen Weltordnung verankert. Diese Doktrin ist jedoch von der antiken Skepsis angegriffen worden. So behauptet Epikur, „nichts sei von Natur gerecht“¹⁾. Das Recht beruhe lediglich auf Verträgen, die die Menschen zur Verhütung gegenseitiger Schädigung abschließen²⁾. Epikur war also ein Vertreter des Rechtspositivismus und der Vertragstheorie³⁾. Ein anderer Hauptvertreter des Rechtspositivismus war der griechische Philosoph Karneades, der das Naturrecht geleugnet und nur das positive Recht anerkannt hat. Er begründet diese Ansicht durch den Hinweis, daß das Recht nicht nur bei den verschiedenen Völkern verschieden sei, sondern sich auch in ein und demselben Volke in der Zeit verändere. Es gebe aber auch kein Naturrecht neben dem positiven Recht, da über das Wesen der Gerechtigkeit keine Übereinstimmung unter den Menschen bestehe. Außerdem würde eine *justitia*, die den eigenen Vorteil zum Schaden des Nebenmenschen nicht zu wahren erlaubt, der *sapientia* und *utilitas* widerstreiten⁴⁾.

Gegen diese Lehre ist Cicero mit dem ganzen Rüstzeug des antiken Wissens aufgetreten. Seine Hauptwaffen stammen aber aus der Stoa, so daß Cicero als der Entfalter der stoischen Naturrechtslehre angesehen werden kann. Nach Cicero besitzt unsere Vernunft nicht nur ein Vermögen zu theoretischen Erkenntnissen, sondern auch einen Sinn für das, was wir tun sollen. Dieser praktische Sinn wurzelt in der Macht der Vernunft, die den Menschen zum Menschen gesellt und ihn so „zur Gemeinsamkeit der Rede und des Lebens“ treibt (*De officiis*, I/4). Diese dem Menschen eingepflanzte *ratio* ist aber nur ein Abglanz der göttlichen *ratio*, die die oberste Quelle des Naturrechts bildet. So nimmt der Mensch durch seine *ratio* Anteil an der Gottheit. Er kann daher bis zu einem gewissen Grade die göttliche *ratio* begreifen. Durch

1) Nach einem Berichte von Seneca, *Epist.* 97/15: „nihil iustum esse natura...“

2) Diogenes Laërtius, X. *Κόριαι δόξαι*, XXXII f.

3) Vgl. dazu Philippson, *Die Rechtsphilosophie der Epikuräer*, Archiv für Geschichte der Philosophie (1910), S. 322 ff.

4) Cicero, *De republica* III/10 ff.

diesen Gedankengang ist die stoische Philosophie mit der Mystik Plotins verwandt, die uns lehrt, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne. Goethe gibt dieser Lehre folgenden Ausdruck:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!“ (Zahme Xenien.)

Für das Naturrecht finden wir bei Cicero verschiedene Bezeichnungen. Er nennt es nicht nur *lex naturae* oder *lex naturalis*, sondern auch *lex summa*, *lex vera*, *lex divina et humana*, sowie *lex coelestis* oder *schlechthin lex*¹⁾. Es ist ewig, unveränderlich und allgemeinverbindlich²⁾. Es kann daher durch positive Gesetze weder aufgehoben noch abgeändert werden³⁾.

Obgleich aber der Mensch das Naturrecht keimartig in sich angelegt findet („diffusa in omnes“, *De republica* III), so muß doch diese Anlage, um nicht verschüttet zu werden, durch ein tugendhaftes Leben gehegt und gepflegt werden, da der Mensch allein dadurch Gott ähnlich werden kann. Auf dieses Ziel aber muß der Mensch immer hinstreben, wenn er zur Tugend gelangen will⁴⁾. Cicero übernimmt damit einen Gedanken Platons, den dieser in den „Nomoi“ (IV/8, 716) ausgesprochen hat: „Eigentliches Maß aller Dinge dürfte für uns also die Gottheit sein, und diese Behauptung ist weit berechtigter als die, welche jetzt gang und gäbe ist, der erste, beste Mensch sei das Maß der Dinge. Wer also einem Wesen, wie es die Gottheit ist, wohlgefällig werden will, der muß mit allen Kräften bestrebt sein, auch selbst ihm *ähnlich* zu werden. Und nach diesem Grundsatz ist nur der besonnene Mensch mit Gott befreundet, denn er ist ihm ähnlich, wogegen der der Besonnenheit Bare ihm unähnlich ist und im Widerstreit mit ihm und ohne Gemeinschaft mit ihm ist.“

Das Naturrecht enthält nach Cicero zwei Hauptgrundsätze: Der erste verbietet die Ordnung des Gemeinschaftslebens zu stören und der zweite schreibt eine aktive Teilnahme am Gemeinschaftsleben vor⁵⁾.

¹⁾ Darüber schon Voigt, Die Lehre vom *ius naturale, aequum et bonum* und *ius gentium* der Römer (1856), I, S. 185.

²⁾ *De legibus* II/4: „... orta autem est *simul cum mente divina*. Quamobrem *lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis*.“

³⁾ *De republica*, III/22: „Est quidem vera *lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna*... Huic legi nec obrigari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus... Sed et *omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis* continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator...“

⁴⁾ *De legibus*, I/8: „... Est autem *virtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura. Est igitur homini cum Deo similitudo*.“...

⁵⁾ *De officiis*, I/7.

In eingehenden Ausführungen werden beide Rechtsgrundsätze entwickelt. Dabei zeigt es sich, daß die *erste* Norm zwar grundsätzlich die bestehenden Rechte zu achten verpflichtet, gleichwohl aber nicht rein statisch gedacht ist. Denn diese Pflicht tritt vor der höheren Pflicht zurück, dem wesentlichen Nutzen der menschlichen Gesellschaft zu dienen. Daher besteht z. B. keine Pflicht, einem Tyrannen nicht zu schaden, da es das Wohl der Gemeinschaft fordert, „jene Wildheit und tierische Roheit in Menschengestalt von dem gemeinsamen Körper der menschlichen Natur“ loszutrennen (De officiis, III/6). Ferner kennt Cicero verschiedene Ausnahmen von der Pflicht zur Vertragstreue (De officiis, I/10). Der *zweite* Leitsatz verpflichtet uns „zum allgemeinen Wohle beizutragen und durch gegenseitige Dienstleistung, durch Geben und Empfangen, durch unsere Fertigkeiten, unsere Arbeit, unser Vermögen die Gemeinschaft der Menschen mit Menschen zu befestigen streben“ (De officiis, I/7). Das allgemeine Wohl umfaßt auch die Ausländer. Wer sie ausschließt, „der zerreißt das gemeinsame Band des menschlichen Geschlechts, mit dessen Vernichtung Wohltätigkeit, Freigebigkeit, Güte, Gerechtigkeit von Grund aus vernichtet werden. Wer aber dies alles vernichten will, muß als ein ruchloser Feind der unsterblichen Götter erklärt werden. Denn er zerstört die von diesen unter den Menschen geschaffene Gesellschaft . . .“ (De officiis, III/6).

Vom Naturrecht unterscheidet Cicero das *jus gentium*, das aus jenen Rechtsnormen besteht, die sich übereinstimmend in der Übung oder Gesetzgebung aller oder der meisten Völker vorfinden. Das *jus gentium* ist also, ebenso wie das Recht der einzelnen Staaten (*jus civile*) positives Recht¹⁾. Da aber das Naturrecht allgemeinverbindlich ist, muß sich das positive Recht nach ihm richten. Doch behauptet Cicero keineswegs, daß alles positive Recht tatsächlich naturrechtsgemäß sei²⁾. Es kann ebenso vom Naturrecht abirren, wie der Mensch, der kein tugendhaftes Leben führt.

4. Weiterbildung und Abschluß der antiken Reichslehre.

Die ansatzweise bei Cicero entwickelte Reichsidee kommt unter Kaiser Augustus zur vollen Entfaltung. Sie spiegelt sich in der politischen Dichtung des Publius Vergilius Maro (70—19 v. Chr.), der in seiner „Äneis“ die Entstehung des römischen Staates und seine Ausgestaltung zum Weltreich verherrlicht. Den Höhepunkt bildet folgende Stelle des VI Gesanges (845 ff.):

„Andere mögen das Erz viel lebensvoller beseelen,
Sei's — und lebendiger Züge Gestalt abringen dem Marmor,
Besser zu reden verstehen vor Gericht, mit dem Zirkel die Bahnen
Zeichnen des kreisenden Runds und das Nahn der Gestirne verkünden:

1) Richtig schon Voigt, a. a. O., S. 217.

2) De legibus, II/5 und 11.

*Du sollst, Römer, beherrschen des Erdreichs Völker mit Obmacht,
(Dies sei'n Künste für dich!) und Zucht anordnen des Friedens,
Mild dem Ergebenen sein und niederdrücken den Trotzer.“¹⁾*

Der Held der Äneis ist also Rom, das seit der Urzeit auf das Reich des Augustus hingerichtet ist. Es ist das Telos, dem die römische Geschichte zustrebt. Die neue Ordnung stellt sich somit „als Durchbruch zu dem von Ewigkeit her von Jupiter festgesetzten Ziele dar. Und was Äneas, die ganze römische Geschichte und Augustus auf Erden behauptet und zum Siege führt, das ist nicht anderes als die Herrschaft des höchsten Gottes auf Erden, ist die Gestaltung der irdischen Dinge durch die das Weltall durchwaltende geistige Kraft, ist Maß und Kosmos, den im Innern lauernden und von außen allenthalben hereindrohenden chaotischen Kräften abgerungen. Das ist die große Sendung, in deren Licht die blutige römische Geschichte Weihe erhält: Rom unterwirft das Ungefüge und teilt so den Völkern Gesetz, Ordnung, Sinn und Einheit mit, repräsentiert den Logos auf Erden. Darum hat es auch an der Ewigkeit des Kosmos teil.“²⁾ So preist Vergil das römische Reich als die allgemeine, allumfassende *Friedensordnung*. Es ist nicht mehr ein Staat neben anderen Staaten, sondern das universale Reich schlechthin, das alle Völker in sich aufgenommen hat.

Unter der blutbefleckten Regierung des Kaisers Nero (54—68) tritt jedoch ein gewaltiger Rückschlag in der Bewertung des Staates ein. So lehrt der in Cordubia (Spanien) geborene L. Annaeus Seneca (4 v.—65 n. Chr.), der Begründer der römischen Stoa, daß es das Beste sei, sich ganz vom Staatsleben fernzuhalten. Doch lehnt er den Staat nicht ab, sofern er seinen Bürgern die Möglichkeit läßt, nach der stoischen Lehre zu leben. Er ordnet aber den Staat der Weltgemeinschaft unter, die wiederum, wie in der alten Stoa ein weltbürgerliches Gepräge aufweist³⁾. Der drückende Despotismus der damaligen Zeit führt auch Epiktet aus Hieropolis in Phrygien (um 50—138 n. Chr.) zur Forderung, sich vom politischen Leben fernzuhalten. Ganz im Gegensatz zur platonischen Forderung zieht sich also der Weise vom Staate in sein Inneres zurück, er wird *unpolitisch*. Doch verlangt auch Epiktet den Staatsgesetzen zu gehorchen, soweit sie nicht der „*recta ratio*“ widersprechen. Das positive Recht wird

¹⁾ Übersetzung von Joh. Heinrich Voss. — Die unterstrichene Stelle lautet im Original „Tu regere imperio populus, Romane, memento!“

²⁾ Klinger, *Römische Geisteswelt* (1943), S. 442 f.

³⁾ Ad Serenum de otio, Kap. 31: „Duae respublicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur; alteram cui nos adscripsit conditio nascendi.“ — Ferner: De Beneficiis, VII/19: „Prior mihi ac potior eius officii ratio est quod humano generi quam uni homini debeat.“

also nur soweit als verbindlich anerkannt, als es sich dem Weltgesetz des Logos unterordnet¹⁾.

Erst unter den drei stoischen Kaisern Hadrian, Antoninus Pius und Marc Aurel tritt wieder eine staatsfreundliche Wendung ein, da diese Kaiser vom Bestreben geleitet waren, das Imperium in eine große vom Logos geleitete Friedensgemeinschaft zu verwandeln. Kaiser Hadrian verkündete als Regierungsgrundsatz die *staatliche Fürsorge für die Untertanen* des Reiches, weshalb seine Regierung als eine Nachbildung der Weltregierung des Zeus gepriesen wurde²⁾. Einen literarischen Niederschlag dieser Gedanken finden wir in den Selbstbetrachtungen (*Τὰ εἰς ἑαυτόν*) des letzten stoischen Kaisers Marc Aurel (161—180). Sie gehen von der Vorstellung aus, daß die Weltvernunft, die sich mit der Vorsehung deckt, alles nach Gerechtigkeit lenkt. Sie greift aber nicht unmittelbar in das Geschehen der Welt ein, sondern wirkt durch die in die Welt ausgestreuten *Keimkräfte* (*Logoi spermatikoi*), die alles Sein gestaltend durchdringen. Diese Lehre verbindet Marc Aurel mit dem Gedanken, daß die Welt ein Organismus sei, in dem jedes Glied eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen hat. So webt jedes Glied am großen Weltenplane mit. Besondere Pflichten sind darin dem Menschen auferlegt, da er als Vernunftwesen an der Weltseele teilhat. Als Vernunftwesen stehen die Menschen aber auch untereinander in Verbindung, so daß alle eine große, von der Vernunft beherrschte Gemeinschaft bilden. So steht die Idee des *Weltreichs* auch im Mittelpunkt dieser Lehre. Dieses Reich besitzt aber — im Gegensatze zur konkreten imperialen Gestalt Vergils — keine politische Organisation, es ist eine rein geistige Gemeinschaft, an deren Bau alle Menschen mitwirken. Daher besitzt der Mensch das Gemeinschaftsgefühl, sowie die Liebe zu Gott und zu seinen Mitmenschen. Das Weltreich ist also zwar im göttlichen Weltenplane vorgesehen, seine Verwirklichung vollzieht sich aber nur schrittweise durch Mitarbeit der Menschen. Diese Mitarbeit kann aber nur in der Weise erfolgen, daß der Mensch alle seine Handlungen auf dieses erhabene Ziel hinlenkt. Zu diesem Zweck muß er unbekümmert um die ihm drohenden äußeren Nachteile trachten, immer mehr Gott ähnlich zu werden.

Dem Weltenplane muß auch der einzelne Staat dienen, so daß die konkreten Staaten nur verschiedene Wohnungen des einen Vernunftreiches bilden³⁾. Daher anerkennt Marc Aurel keinen Widerstreit zwischen den Pflichten gegenüber beiden Gemeinschaften. Denn jeder Staatsdiener muß sich darüber klar sein, daß er seinem Staate nur dadurch dienen kann, daß er dem Weltgesetz gehorcht⁴⁾.

1) Barth-Goedeckemeyer, a. a. O., S. 205.

2) Kaerst, Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum, S. 93 f.

3) III, 11/2; X, 15/2.

4) III, 5/2, VI, 14/2, 44/16; VII, 68/3.

So verkörpert sich in den stoischen Kaisern das scheinbar so weltfremde Ideal des philosophischen Herrschers der „Politeia“¹⁾, obgleich die Staatslehre der späteren römischen Stoa von Platon nicht nur inhaltlich, sondern auch in ihrem räumlichen Geltungsbereiche erheblich abweicht. Diese Verschiedenheit darf uns aber nicht dazu verleiten, daß Gemeinsame zu übersehen, das beide Lehren verbindet. Es besteht in der Herrschaft der göttlichen Vernunft, ihrer Verkörperung im Weisen, in der Führung des Staates durch die Philosophie, sowie in der Auffassung, daß die Herrscher die Aufgabe haben, die Bürger zu neuen Menschen umzuformen, um auf diese Weise den Staat aus einer bloßen Organisation in eine sittliche Gemeinschaft umzugestalten.

Während aber Platon noch vom politischen Willen geleitet war, einen konkreten Staat mit neuem Leben zu erfüllen, zerfließt die Staatslehre der römischen Stoa schließlich im Unendlichen. Ihr fehlt auch die Leidenschaft zur Neugestaltung, ihr mangelt die Beflügelung durch den Eros. Besonders bei Marc Aurel kann der müde, resignierte Ton nicht übersehen werden. Er handelt immer und überall aus höchstem Pflichtgefühl, aber man spürt, daß er lieber die Einsamkeit eines Abgeschiedenen genießen würde, als in der Welt politisch zu wirken.

Die Schwäche der stoischen Reichslehre besteht auch darin, daß sie auf einen kleinen Kreis von Weisen beschränkt blieb, dem gegenüber das Volk als bloßes Objekt der Fürsorge gegenüberstand. Vom Volke hat sie sich selbst durch die Lehre abgekapselt, daß nur die Weisen Vollbürger des Weltreiches sein können. Daher konnte die Stoa im Volke keine Wurzel fassen. Damit war aber eine demokratische Grundlegung der stoischen Reichslehre von vorneherein ausgeschlossen.

Ein weiterer Mangel dieser Lehre besteht darin, daß sie zwar den Gedanken der *E i n h e i t d e r M e n s c h h e i t* hervorgehoben, zugleich aber das Gesetz der *Gliederung* dieser Einheit vernachlässigt hat, obgleich sich — wie schon erwähnt²⁾ — bei Cicero fruchtbare Ansätze zu einer solchen Gliederung vorfinden.

Doch ist es das unsterbliche Verdienst der Stoa, daß sie das schon bei Hesiod keimartig vorhandene sittlich-rechtliche *principium unitatis* durch ihren Begriff des vernünftigen Weltgesetzes erstmalig klar herausgearbeitet hat. Daher ist die stoische Rechtsphilosophie mit dem Untergange des letzten Reiches der Antike nicht völlig erloschen. Sie lebt noch heute in der christlichen Naturrechtslehre weiter, auf die sie — neben Platon und Aristoteles — von allem Anfang an eingewirkt hat. Sie hat aber auch andere völkerverbindende Lehren, dar-

¹⁾ Auf den Einfluß Platons auf die stoische Staatslehre weist auch K a e r s t, Geschichte des Hellenismus, II, S. 113, hin.

²⁾ S. 157 f.

unter vor allem die moderne Völkerrechtsdoktrin, sowie alle jene Lehren befruchtet, die auf eine *Weltordnung* hinzielen. Wenn wir über die Antike sprechen, reden wir daher nicht nur „unwillkürlich zugleich von heute und gestern“¹⁾, sondern auch von morgen.

Im Rahmen der vorchristlichen Antike aber bildet die Stoa den Abschluß einer Gedankenreihe, die mit Hesiod beginnt und über Pythagoras, Sokrates und Platon zu Zenon, Cicero und Marc Aurel hinführt. So wandelt sich die hesiodische Rechtsgottheit Dike zur platonischen Rechtsidee, um schließlich die Gestalt eines allgemeinen Vernunftgesetzes anzunehmen. Zugleich aber erweitert sich die schon bei Hesiod als Rechtsgemeinschaft erfaßte Polis zur Idee einer allumfassenden Rechtsgemeinschaft der Menschheit.

¹⁾ Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, II, 218.

Namenverzeichnis.

- Aal 31
Aeneas 161
Agathon 77
Agesilaos 10
Alexander d. G. 120, 123, 153
Alkidamas 54
Alkibiades 60
Aischylos 34 ff., 50
Anaxagoras 26, 44
Anaximandros 25
Andreae 84
Annikeris 74
Anonymus Jamblichi 60
Antigone 36 f.
Antiphon 54
Antisthenes 152
Antoninus Pius 162
Anytos 65
Apelt 21, 94
Apollon 9, 103
Archytas 29, 73, 92 f., 113
Aristides 75
Ariston 69
Aristophanes 43, 50, 57 f., 77
Aristokles 69
Aristoteles 1 ff., 11, 23 f., 27, 29, 54, 59,
120 ff., 157
Arnim 154
Athenagoras 49
Augustus 160 f.
Barker VI, 1, 11 f., 20, 65, 75 f., 84, 90 f.,
95, 98, 110, 114 f.
Barth 153, 162
Beloch 4. 43
Bethe 77
Blass 60
Brecht 30
Burckhardt 2, 4, 9 f., 12, 20
Burnet 62
Busoldt 7 f., 11, 15
Butler 143
Charmides 72
Chrysippos 153 f.
Cicero 23, 155 ff., 164
Coulanges, Fustel de 1
Dareios 44
Demaratos 2
Demokrit 108
Demosthenes 49, 57 f.
Dike 2, 16 ff., 24, 34, 164
Diogenes Laërtius 158
Dion 73 f., 80 f., 92, 95, 111
Dionys I 2, 73 f., 92
Dionys II 92 f., 95
Diotima 90, 107
Diototos 57, 155
Eckstein 51, 139
Ehrenberg 34
Eirene 15, 18
Epaminondas 29
Ephialtes 6
Epiktet 23, 161
Epikur 158
Erastos 111
Eris 19 f.
Eunomia 16, 18, 24
Euripides 49 f.
Euthyphron 65
Friedemann 76
Fustel de Coulanges 1
Gaia 16
Glaukon 54
Goethe 109, 159
Gomperz 31
Gorgias 52, 71
Hadrian 162
Hegel 40, 66
Hektor 16

- Herakles 9, 152
 Herakleitos 22, 29 ff., 113, 153
 Hermias 111
 Herodot 2, 43 f.
 Hesiod V f., 15 ff., 164
 Hildebrand 27, 98
 Hildebrandt 53, 76, 79, 80 f., 97
 Hippias 53
 Hippodamos 28
 Hirzel 15, 138
 Hoffmann 109
 Homer 15 f.
 Horváth 32, 63 ff., 68, 140 f.
 Howald 74

 Isokrates 57 f., 152 f.

 Jaeger 19, 21, 24, 49, 53, 66, 71, 83,
 92, 94, 112, 116, 120 f.
 Janet 126, 133
 Jellinek 140

 Kadečka 35
 Kaerst 48, 152 f., 163 f.
 Kallikles 28, 52 f., 71
 Kant 139
 Karneades 23, 158
 Kelsen VII, 51, 76 f., 79, 81, 114 ff.,
 121, 123
 Kleisthenes 5 f.
 Kleon 46, 57
 Klinger 161
 Köstler 15
 Kodros 69, 123
 Koriskos 111
 Kranz 25 f.
 Kratylos 29
 Kreon 36 f.
 Kritias 53, 64, 69, 71 f.
 Kriton 62 ff.
 Kronos 16, 97 f.
 Kyros 123, 152

 Lagerborg 77
 Laurent 29
 Lykrophon 54
 Lykurg 4, 10, 13, 14, 78, 99
 Lysandros 8
 Lysis 29

 Machiavelli 47
 Maier 62
 Marc Aurel 162 ff.
 Menzel VI, 31, 40 f., 43, 48, 52 f., 59, 61,
 63, 65, 128, 130, 135 f., 139, 142
 Mewaldt 41
 Miltiades 71
 Mühl 153

 Natorp 86 f.
 Nero 161
 Nestle 17, 25 f., 30, 32, 44, 48, 52, 54,
 61
 Nietzsche VI, 17, 19, 22, 29, 44, 45, 51,
 55, 74, 81, 84, 113 f., 164

 Odysseus 15
 Onanes 44

 Pascal 86
 Pallas Athene 15
 Pausanias 8, 77
 Peisistratos 5
 Perikles 2, 6 f., 25, 44 ff., 47, 71, 75
 Phaidros 77
 Philipp von Makedonien 49 f.
 Philippson 158
 Philipp von Opus 94
 Pitamic 145
 Platon V f., 10, 20, 23, 24 ff., 32, 40, 43,
 52, 69 ff., 137 ff., 164
 Plotin 159
 Plutarch 6, 7, 10, 45, 77
 Pohlenz 94
 Polos 71
 Polybios 155
 Polyneikes 36
 Poseidonios 155
 Pöhlmann 55, 58, 84, 126, 154
 Praechter 27, 70, 81, 86, 94 f.
 Protagoras 40 ff., 10, 3, 113, 144
 Pythagoras 23, 26 ff., 28 f., 50, 112 f.,
 140, 164
 Pythia 90

 Reinhardt 88, 154
 Ritter 27, 109
 Rogers 63
 Romulus 157
 Ross 52, 121 f.

- Sauter 47, 138
 Scheffer 16 ff.
 Schiller F. C. S. 48
 Schiller Fr. 13 f., 22
 Schindler 116 f.
 Scipio Aemilianus 155
 Scipio Africanus 155
 Seneca 158, 161
 Singer 81
 Smerdis 44
 Sokrates V, 14, 61 ff., 89, 112 f., 164
 Solon 4 f., 11, 12, 13, 14, 23 ff., 69, 78
 Solowjew 114
 Sophokles 14, 34 ff., 50
 Stöhr 30
 Swoboda 2
- Taylor 62
 Teiresias 75
 Themis 15 f.
 Themistokles 46, 71, 75
 Theseus 49
 Thrasymachos 56, 62, 137
 Thukydides 1, 8, 14, 21, 23, 45 f.,
 55 ff., 59, 74 f.
- Thurot 126
 Timaios 73, 113
 Triepel 47
 Tyrtaios 20 f.
- Vanderpol 111
 Verdroß 20
 Vergil 160 f.
 Voigt 159 f.
 Voss 161
- Weinstock 38
 Wells 57
 Wilamowitz-Moellendorf 43, 52, 79, 81,
 92, 94, 114, 121, 126
 Winter 87, 107
 Wittmann 140
 Wolde 35, 38
- Xenophanes 25 f., 68
 Xenophon 10, 53, 60 ff.
 Xerxes 2
- Zeller 27, 51, 109
 Zenon 154, 164
 Zeus 15 ff., 30, 81, 162

Sachverzeichnis.

- Abbild 108
Abstimmung 47
Ackerbau 125
Adel 3 ff., 7, 16
Adelsherrschaft 3 ff., 83
Adelskoterie 71
Adelsrat 3
Agon 4
Agora 1
Agraphoi Nomoi 53 f., 62
Akademie 70, 72, 74 f., 92, 120
Aktivbürger 134
Aktualisierung 121
Alleinherrscher 24, 97, 148
Anamnesis 75
Ananke 56
Anarchie 37
Angeberei 12, 114
Anlagen, natürliche 42, 82, 102, 142 ff.
Anonyme Mächte 59
Anthropologie 47, 135
Antike 1, 164
Antilogien 43
Arbeit 19 ff.
Arbeiter 5, 84
Archon 3, 5
Areopag 3, 6
Arete 4 ff., 19 f., 26 ff., 42 ff., 61, 125,
134, 136, 144
Aristokratie VI, 3, 20, 74, 83, 90, 97,
131, 141, 147
Armut 84, 90
Asebie 64, 66
Askese 114
Atome 108
Aufklärung 40 ff., 50
Aufruhr 110, 122, 137, 149 f.
Auserwählter 88
Ausgleich 24 f.
Ausland 111
Ausländer 160
Außenhandel 151
Außenpolitik 12, 56, 110 f., 126
Auswanderung 105
Ausweisung 6
Autarkie 2, 126, 151
Autokratie 115
Autorität 66, 100
Basileia 3
Bauer 5, 16 ff., 82 f., 125, 149
Baumeister 87, 109
Behörde 100 ff., 148
Besonnenheit 37, 41, 80, 144
Beten 65
Bia 17
Bildung 42, 101
Billigkeit 55, 102
Blutgerichte 35
Boden 143
Brüderlichkeit 147
Bundesstaat 2
Bündnis 2, 111, 129
Bürger 1 ff., 43, 45, 66, 82, 100 ff.,
115 f., 132 ff.
Bürgerkrieg 59, 116
Bürgertugend 41 ff.
Causa prima 108
Causa secunda 108
Chaos 26, 44, 87, 108 f., 120
Cheirodikai 18
Chorreigen 104
Dämon 107
Daimonion 62 f.
Demagogie 6, 11, 57 f., 71 f., 91, 149
Demiurg 108
Demokratie V f., 5, 7, 10, 13 ff., 40 ff.,
81, 90, 97 ff., 115 ff., 124, 131,
147 ff., 156
Demos 8, 11, 12, 44, 49, 58
Despotie 100

- Deus-mensura-Satz 47
 Dichtung 89
 Diesseits 89
 Dike 2, 16 ff.
 Diktator 97, 148, 156
 Diktatur 71, 97, 148, 156
 Diskussion 57
 Dynamik 33, 113

 Edelman 4
 Ehe 105, 125
 Eingebung 75
 Einspruchsrecht 101
 Eintracht 144
 Elite 29, 43, 61, 75, 101, 112 f.
 Emanzipation 114
 Entelechie 121 f., 128 f.
 Ephoren 4, 9
 Erbhof 105
 Erbkönigtum 3
 Erfahrung 120
 Erkenntnis 108
 Erkenntnistheorie 47
 Erleuchtung 23, 115, 118
 Ermessen 97
 Eros 76 ff., 86, 106 ff.
 Erynien 2, 33
 Erziehung 42 ff., 85 f., 91, 101 ff., 113,
 125, 143, 145 f.
 Erziehungsstaat 10
 Ethos 68 f., 73, 89
 Euthynen 101

 Familie 128, 141, 157
 Faustrecht 18, 46
 Feldherrenamt 4 ff., 146
 Feldübungen 104
 Feuer 30 f.
 Flächenstaat 2, 116
 Form 121
 Frau 11, 114, 145
 Frauengemeinschaft 105
 Freiheit 11 ff., 46, 50, 74, 100, 114, 148,
 156
 Fremde 106
 Freundschaft 41, 73 ff., 112, 141, 144 f.,
 148 f.
 Freundschaftsbund 111, 117
 Frevel 18
 Friede 18 ff., 24, 34, 50, 110 ff., 117,
 126, 151

 Friedensgemeinschaft 24, 162
 Friedensordnung 34, 161 ff.
 Friedenszustand 151
 Frömmigkeit 64 f., 70
 „Führer“ 91
 Führerproblem 46
 Führerschichte 29
 Fürsorge 162 f.

 Geburt des Staates 41
 Geburtsaristokratie 83
 Geheimklubs 59
 Geheimlehre 87 f., 110
 Gehorsamspflicht 132 f.
 Gehorsamsverweigerung 68, 132 f.,
 140
 Geist 26, 42, 103, 108 f., 113, 117
 Geld 90, 105
 Gemeineigentum 105
 Gemeinschaft 1, 12, 42, 45 f., 49, 112,
 115, 139, 144
 Gemeinschaftsdienst 89
 Gemeinschaftsgefühl 162
 Gemeinschaftserziehung 112 f.
 Gemeinschaftsgeist 59, 116
 Gemeinschaftsidee 11
 Gemeinschaftsleben 24, 157
 Gemeinschaftsphilosophie 27, 70 ff.,
 117, 154
 Gemeinschaftstugend 70 ff.
 Gemeinwohl 102, 131, 137, 148, 151
 Genius 88
 Gerechtigkeit 18, 24 ff., 41, 48, 50,
 65 f., 70, 72, 80 ff., 102, 113 f.,
 125, 131, 137 ff., 140
 Gerusia 4, 9
 Gesang 103
 Geschworenengericht 7, 12
 Gesetz 2, 14, 35, 42, 46, 60, 66, 136 ff.,
 146
 Gesetzgeber 103
 Gesetzesbefehle 103
 Gesetzesstaat 95 ff., 135
 Gesetzeswächter 100
 Gesetzlosigkeit 27
 Gewalt 17, 59, 67, 72, 116
 Gewerbe 105
 Glaubenssätze 66, 102 f.
 Gleichgewicht 24 f., 55

- Gleichheit 28, 43, 46, 49, 102
 Gleichheitsstaat 44
 Gnade 35, 102
 Götter 1, 15 ff., 55, 65, 72, 103
 Gott 17, 30, 38, 99 ff., 112, 122, 162
 Gottesdienst 65, 103
 Gottesidee 26
 Gotteslehre 89
 Gottesleugner 103
 Gottesstaat 114
 Großgrundbesitz 5, 9
 Großmachtpolitik 18
 Großreich 127, 152
 Grundherr 9
 Grundrechte 12, 140
 Gute 86 ff.
 Gütergemeinschaft 105

 Händler 125, 127, 149
 Handwerker 82 f., 125, 149
 Harmonie 27 ff., 30 ff., 50, 85 ff., 146,
 154
 Heergemeinde 21
 Hegemonie 2, 7, 10, 50, 153
 Held 20 f.
 Heldentum 21
 Heloten 3, 9
 Herrschaft 47
 Herrschaftslosigkeit 90
 Herrschaftswechsel 122
 Herrscher 82 ff., 97, 115, 153, 163
 Herrschergewalt 146
 Herrscherstand 115, 82 ff., 118
 Herz 114
 Hetairien 12, 59
 Heuchelei 114
 Hierarchie 157
 Hilfsursache 108
 Höhlengleichnis 85 f.
 Homogenität 143
 Homo-mensura-Satz 47 f.
 Humanität 151
 Hybris 18, 24, 33, 35, 38

 Idealrecht 52, 54
 Idealstaat 121
 Idee 75 ff., 85 ff., 98 f., 108, 117, 121
 Ideenlehre 75 ff., 81, 85 ff., 110, 112 ff.
 121, 131
 Ideenschau 76 ff., 86 f., 115 ff.

 Ideologie 21, 137
 Immanenz 121
 Individualismus 10
 Inspiration 17
 Instinkt 75, 128
 Intuition 25
 Inzestverbot 54
 Isonomia 43

 jus civile 160
 jus gentium 160
 Jenseits 89, 102
 Jünger 29

 Kalokagathie 4
 Kampf 30 ff.
 Kampfspiele 46
 Kaste 85, 110
 Keimkräfte 162
 Ketzergericht 114
 Kindergemeinschaft 105
 Klasse 7 f., 106
 Klassenstaat 7, 12, 90, 131
 Klassenwahlrecht 106
 Kleinstaaterie 154
 Klima 144
 Kleinhandel 105
 Klub 12
 Knaben 104
 Kommunismus 85, 124
 Kontrollrecht 83, 146
 Konvention 51
 Kosmogonie 16
 Kosmopolitismus 54, 153 ff.
 Kosmos 1, 25 ff., 28 ff., 33, 44, 56, 81,
 87, 109, 112, 129, 161
 Krämer 127
 Kreislauftheorie 90 f.
 Krieg 9, 16 ff., 21 ff., 30 ff., 36, 81,
 110 ff., 126, 151
 Krieger 14, 83, 116
 Kriegsdienst 114
 Kriegskunst 75
 Kritik 40, 65
 Kulthandlung 65
 Kultur 5
 Kulturstaat 46
 Kultus 66
 Kunst 14, 89, 103 f.
 Kunstwerk 14, 115
 Kyniker 152

- Lagerstaat 8, 81
 Landmann 16 ff.
 Lebensfreude 114
 Lebensgemeinschaft 11, 129, 134
 Liebe 76 ff., 86, 105, 141, 162
 Liebesbund 59, 76 ff.
 List 150
 Logoi spermatikoi 162
 Logos 30 f., 153 ff., 162
 Los 6, 97, 146
 Lüge 104, 114

 Macht 16, 20 ff., 32 f., 37 f., 55 ff., 59,
 83 ff., 115, 117
 Machthaber 90, 98, 139, 150
 Machtgebilde 56
 Machtstaat VI, 14, 20 ff., 22 f.
 Machtstaatslehre 23, 55 ff.
 Machtzweck 135
 Mädchen 104
 Makrokosmos 28
 Männerdemokratie 11
 Mantiker 65, 75
 Maß 2, 24, 27 ff., 34 ff., 47 f., 72, 103,
 107, 161
 Masse 57 f., 115, 161
 Massenpsychose 57
 Materie 109
 Mathematik 33, 112
 Menge 74, 97, 100, 102
 Mensch 47, 103, 125, 132
 Menschensatzung 36
 Menschheit VI, 13, 22, 164
 Metaphysik 107
 Metöke 11 f., 106, 120
 Mikrokosmos 28
 Militärbehörden 100
 Militärmonarchie 2
 Mitte 35
 Mittelstand 124, 149
 Monarchie 44, 83, 97, 100, 123 f., 131,
 147, 154, 156
 Musik 100, 112
 Mut 83
 Mystik 87, 159
 Mystiker 86, 88
 Mythologie 89
 Mythos 17, 25, 41, 44, 82

 Nächtlliche Versammlung 101, 107,
 146, 148

 Natur 28, 42, 48, 50 ff., 113, 127 ff.,
 138 ff., 142 f., 154
 Naturanlagen 42 f., 82, 87, 132, 142 f.
 Naturrecht 28, 31 f., 48, 66, 115, 137 ff.,
 152 ff., 158 ff.
 Naturrechtslehre 22 f., 50 ff., 60 f.,
 137 ff., 152 ff.
 Nomos 1, 17, 31 ff., 42, 50, 98 ff.
 Normen 34
 Notwendigkeit 56
 Nous 24, 44 f.

 Obolen 7
 Obrigkeit 46
 Offenbarung 65
 Oligarchie 8, 49, 90, 97, 124, 148, 156
 Oligoi 8
 Opfer 46, 65, 144
 Orakel 9, 30, 63, 65, 102
 Orakelgott 30
 Ordnung 41, 124
 Ordnungsstaat 10
 Organismus 129 f.
 Ostrakismos 6

 Päderastie 79, 105
 Panhellenismus 53, 126
 Parteien 7, 34, 102
 Parteiherrschaft 99
 Parteikämpfe 7, 24
 Patriarchat 141 f., 147
 Pazifismus 14, 29, 151
 Perioiken 3, 9, 125
 Persönlichkeit 11
 Pflanzstadt 5
 Philosophie 73 ff., 95, 122
 Phyle 6 ff.
 Physis 50 ff.
 Polis 1 ff., 38 ff., 127
 Politik 71, 120
 Polizei 100
 Potenz 121
 Pouvoir neutre et modérateur 124
 Priester 100
 Produktionsmittel 85
 Proletariat 58
 Proömien 92, 95, 103
 Psychoanalyse 76

 Quadratzahl 27

- Rat 6 ff., 100
 ratio 160
 Ratsherr 6, 106
 Reaktion 5, 53
 Recht 15 ff., 31, 36 ff., 111
 Rechtsauffassung 22
 Rechtsbewußtsein 51
 Rechtsgefühl 41 f.
 Rechtsgemeinschaft VI, 20 ff., 164
 Rechtsglaube 37
 Rechtsidee VI, 16 ff., 22, 34 ff., 110,
 135, 151, 164
 Rechtsordnung 15 ff., 34, 102 ff., 109 f.
 Rechtspositivismus 22, 56, 62, 158
 Rechtssanktion 19
 Rechtssatz 32
 Rechtssicherheit 18
 Rechtsstaat VI, 14, 23, 49, 135
 Rechtszwang 19
 Redefreiheit 43, 57
 Redekunst 40 ff., 61, 72
 Redner 46
 Rednerbühne 58
 Rednerschule 152
 Relativismus 116 f.
 Religion 65 f., 103
 Religionsfrevle 64
 Reichslehre 23, 152 ff.
 Repräsentativdemokratie 59, 154
 Restauration 73
 Revolution 66
 Richter 100 f.
 Richtersold 58
 Ritter 5
 Ruhm 21
- Sachverständiger 116
 Sanftmut 27, 29
 Sanktion 19, 113
 Satzung 154
 Schau 87
 Schaugeld 7
 Scheinführertum 47, 57
 Scheinrecht 102
 Scherbengericht 6, 8
 Schiedsrichter 101, 111 f., 117
 Schöpfer 109
 Schuld 18
 Schuldknechtschaft 5, 24
 Schulpflicht 104
- Seele 85, 89, 102, 109, 115, 144 ff., 147
 Seelenwanderung 113
 Sein 17, 87, 108, 132
 Selbstbeherrschung 26, 70, 113
 Selbstbeschränkung 19, 111
 Selbstbesinnung 65
 Selbstdisziplin 72, 102
 Selbsthilfe 36
 Selbstprüfung 27, 62, 65
 Selbstregierung 153
 Selbstverantwortung 11
 Sexualtheorie 79, 105
 Sieg 21, 81
 Sitten 149 f.
 Sittlichkeit 48, 73
 Skepsis 158
 Sklaven V, 11, 105, 125, 136, 149
 Sklaverei 54
 Sollen 17, 19, 132
 Sophrosyne 113
 societas humana 157
 Sophisten 40 ff., 71, 127, 152, 154
 Souveränität 6, 22
 Soziologie 148, 151
 Spiele 85
 Sprachgemeinschaft 157
 Staat 13 f., 22, 73
 Staatenbund 2
 Staatengemeinschaft 158
 Staatsarznei 104, 114
 Staatsbegriff 131 f.
 Staatsbild 116
 Staatsdiener 162
 Staatsdienst 105, 115
 Staatserziehung 104, 125, 145 f.
 Staatsethos 69
 Staatsformen 3 ff., 43 f., 101, 124, 131,
 145, 147 ff., 155 ff.
 Staatsgewalt 146
 Staatsgründung 108
 Staatsideal 28, 120 ff., 130
 Staatsidee 23, 70, 81, 131 f.
 Staatskontrolle 125, 146
 Staatskultus 65
 Staatskunst 41, 71, 75, 96, 122, 144,
 155
 Staatsmann 27, 75 f., 95, 116, 128, 155
 Staatsplan 88
 Staatsprogramm 92
 Staatsrechtslehre 126 f., 145, 150

- Staatsreligion 64 f., 103 ff.
 Staatsstreich 53
 Staatstugend 81
 Staatstypen 23 f.
 Staatsvertrag 10, 54, 119
 Staatswertlehre 150 f.
 Staatswesenslehre 69, 126
 Staatszweck 134, 145, 150
 Stände 28 f., 54, 82 ff., 100, 144
 Statik 33
 Steuerklasse 5
 Stoa VI, 31, 54, 153 ff.
 Stoff 102, 121
 Strafe 42, 67, 106
 Strategie 6 f., 65, 100
 Streit 19, 29 ff.
 Sum cuique 82
 Sykophanten 12
 Symmachiai 2
 Syssitien 105
- Taggeld 7
 Tanz 103
 Tapferkeit 26, 70, 81, 144
 Telos 11 f., 128 f., 131, 135, 138
 Themistes 15
 Theogonie 16 ff.
 Theologie 89, 107
 Theokratie 114
 Thesis 50
 Theten 5, 13 ff.
 Timokratie 90, 147
 Todesstrafe 36
 Tragiker 34
 Transzendenz 121
 Treue 105
 Triebe 115
 Tüchtigkeit 102
 Tugend 5, 43, 62, 148
 Tyrann 46, 50, 71
 Tyrannis 4 ff., 10, 91, 97, 112, 148 f.,
 156
- Übermaß 33
 Übermensch 130
 Übermut 35
 Unsterblichkeitslehre 89, 113
 Unrechtsfolge 24, 109
 Untertan 115
 Urbilder 87
- Urgrund 109
 Urteil 67
- Vaterland 65
 Veränderung 113
 Verfassung 99 f., 129, 145 ff.
 Verfassungsgarantien 145 ff.
 Verfassungsgemeinschaft 129
 Verfassungsgeschichte 40
 Verfassungslehre 121
 Verfassungsschema 156
 Vergeltung 24, 28, 35, 67
 Vermittler 112
 Vermögenskataster 100, 105
 Vermögenskonfiskationen 12, 58
 Vermögensklassen 100, 147
 Vernunft 98 ff., 108, 114, 133, 136, 138
 Vernunftgesetz 164
 Vernunftrechtslehre 139
 Vernunftreligion 102
 Verteidigung 116
 Vertragstheorie 160
 Vertrauensmänner 59
 Vielgeschäftigkeit 82
 Völkerrechtslehre VI, 110, 112, 117 f.,
 151, 153, 164
 Vollbürger 1, 9, 134
 Vollmensch 118, 130, 140
 Volk 39, 97, 115 f., 149, 163
 Volkaristokratie 116
 Volksführer 43, 47 f., 57 f.
 Volksgemeinschaft 5
 Volksgericht 5, 8, 58, 62, 64, 101
 Volksherrschaft 5 ff., 38, 40 ff., 51
 Volkspartei 49
 Volkssouveränität 58
 Volksstaat 8, 64
 Volksversammlung VI, 4 ff., 15, 46,
 58, 83, 100 f., 144
 Vorbilder 87
 Vorreden 92, 95
- Wächter 82 ff., 116, 128, 145
 Wahl 97, 101, 146
 Wahlrecht 5, 83, 116
 Wahlvorschlag 100, 106
 Wahnsinn 80
 Wahrheit 47, 110
 Wahrsager 65, 75
 Wehrstand 118, 144

- Weisheit 26, 35, 73, 85 ff., 95, 115, 117, 144
Weltall 102
Weltanschauung 34, 65, 103
Weltbild 16 ff., 25 ff., 35, 56, 108, 115, 153 ff.
Weltbürger 14
Weltenplan 162
Weltgeist 26
Weltgemeinschaft 153 ff.
Weltgesetz 118, 158 ff.
Weltherrschaft 157
Weltmacht 22
Weltordnung 25 ff., 34, 38, 72, 164
Weltrechtsordnung 154
Weltschöpfung 108
Weltseele 162
Weltstaat 154
Werden 29 ff.
Werte 51, 55, 116
Wertmaßstab 32
Wertung 31, 48, 60
Wesensschau 87
Wettkämpfe 104
Wettstreit 4, 19 ff., 21
Widerstandsrecht 12, 68, 132
Wiedererinnern 75
Wiedergeburt 113
Wille zur Macht 56, 111
Willkür 38, 148
Willkürherrschaft 58, 131, 148 f.
Wirtschaftsstand 82 ff., 144
Wissen 75, 80
Würden 45, 102
Wunschrecht 54, 140
Zahl 26 ff.
Zahlungsmittel 105
Zeltgemeinschaft 9
Ziel 121, 128 f., 133
Zivilcourage 61
Zucht 81
Zyklentheorie 90 f., 113, 149 f., 156
-