Beitrag zum Verständnis des Thukydides

Autor(en): **Müri, Walter**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **4 (1947)**

Heft 4

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-6355

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Beitrag zum Verständnis des Thukydides

Von *Walter Müri*

Diese Studien sind aus der Interpretation eines einzelnen Kapitels der Diodot-Rede (3. 45) herausgewachsen; darum ist dieses Kapitel, ohne besonderen Kommentar, zur Einleitung und Einstimmung, in Übersetzung vorangestellt. Es waren die Aussagen über den *Menschen*, die in diesem Abschnitt besonders interessierten. Indem Gleiches und Zugehöriges sich anschloß, ist ein Versuch zu einer Anthropologie des Thukydides entstanden, der zum Verständnis des Schriftstellers beitragen möchte. Der Versuch ist auch dadurch fragmentarisch, daß einzelne Fragen, die in den Rahmen einer Anthropologie gehören dürften, nicht eingehender untersucht sind, z. B. die Bezugssysteme, Aufbau und Geltung des Normativen, das Verhältnis des Einzelnen zum Staate. Auch wurde darauf verzichtet, Thukydides aus der Tradition und seiner Umwelt zu erklären. Böte es vielleicht auch einen besonderen Reiz, zu verfolgen, was er aus der Gedankenwelt vor und neben ihm übernommen und wie er es zu seinen Gedanken gemacht hat, so war doch die Überzeugung lebhafter, gegründeter, ein Schriftsteller dieses Formates sei aus sich selbst zu verstehen.

Die Forschung über Thukydides hat in den letzten Jahrzehnten, neu bestimmt durch das Buch von Eduard Schwartz, vor allem die Entstehung des Werkes zu erhellen gesucht; sie ist zudem seit den Dreißigerjahren, wenigstens thematisch, durch die offene politische Aktualität des Werkes angeregt worden[1]. Für ein unmittelbares und ein den geistigen Dimensionen des Textes angemessenes Verständnis, wie es sich einmal von neuem in einem Kommentar niederschlagen sollte, scheint noch manches zu fehlen, für das Verständnis der einzelnen Stelle, wie für die Erhellung wichtiger Begriffe und Konzeptionen des Thukydides. Der Ertrag der Forschung scheint mir – in dieser Hinsicht – etwa darunter zu leiden, daß die Vorstellungen, Urteile, «Positionen» des Thukydides in ihrer eigentümlichen Ausprägung und in ihrer nuancierten und variierten Terminologie zu wenig genau erfaßt sind. Über Arbeiten wie diejenigen von Regenbogen, Landmann, Rose Zahn, Patzer, Kakridis darf man deshalb nur dankbar sein[2].

---

[1] Es sind allein über den Melierdialog zwischen 1930 und 1939 fünf Publikationen erschienen (de Sanctis, Rendiconti Acc. d. L. 1930; Méautis, Rev. des ét. gr. 1933; Deininger, Diss. Erlangen 1938; Bartoletti, Riv. di fil. class. 1939; eine holländische Übersetzung, Amsterdam 1939).

[2] Regenbogen, Thukydides als politischer Denker, Hum. Gymn. 1933, 2f.; G. P. Landmann, Interpretation einer Rede des Thukydides, Diss. Basel 1932; Rose Zahn, Die erste Periklesrede, Diss. Kiel 1934, besonders Teil IV; H. Patzer, Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die thukydideische Frage, Diss. Berlin 1937; J. Th. Kakridis, Epitaphios-Interpretationen, Wiener Studien 56, 1938. – A. W. Gomme, A Historical Commentary on Thucydides, Oxford 1945, war noch nicht zugänglich.

Wenn auch eine Auseinandersetzung mit den Hypothesen über die Abfassungszeiten, Retraktionen usw. zu der vorliegenden Untersuchung nicht gehört, so ist doch zum voraus zu erklären, daß an einer durchgehenden *Einheit der Konzeption* kein Zweifel besteht und daß ein Thukydides, dem die Fähigkeit zu einer gleichzeitigen Mehrheit von Aspekten in der Ausbreitung und Durchdringung seines Gegenstandes nicht zuerkannt würde, zu dünn gesehen wäre. Die Abstufung und Komplexität der Motivation, die vielseitige Strahlung und die bewußte Brechung des Gedankens sind ja in jeder Texteinheit zu erkennen, und wie erst im stilistischen Ausdruck[3].

Das was als Grundton nicht nur an einer einzelnen Stelle, sondern immer wieder durchdringt, was als Koordinaten der mannigfaltigen Gedankenlinien – Gedankenkörper würde man bei Thukydides am liebsten sagen – sich erweist, das sollte hier an einem einzelnen Thema, an der Anthropologie, anzudeuten versucht werden, auch wenn in der Darstellung manche Überschneidung vorkommen, manche ergiebige Textstelle wiederholt zitiert werden muß.

3. 45

«In den Staaten ist also die Todesstrafe auf viele Vergehungen gesetzt, die der vorliegenden nicht gleichkommen, sondern weniger schwer sind. Gleichwohl setzen (die Menschen)[4], von der Hoffnung erhoben, alles aufs Spiel, und noch nie ist einer mit der verzagten Meinung, er werde mit seinem Vorhaben nicht obenauf kommen, in das Wagnis hineingeschritten. 2. Und so auch ein Staat: welcher Staat hat denn schon, den Abfall vorbereitend, seine Machtmittel – seien es eigene oder ein Bündnis mit andern – für allzu schwach gehalten und so den Abfall unternommen? 3. Ja, alle neigen von Natur aus dazu, im privaten wie im öffentlichen Leben, sich zu vergehen, und kein Gesetz wird sie davon abhalten, solange auch schon die Menschen mit allen Arten von Strafen, in fortschreitender Verschärfung, auf alle Weise versucht haben, ob sie wohl von den Verbrechern weniger Unrecht erleiden möchten. Es ist auch wahrscheinlich, daß vor alters auf die höchsten Verbrechen mildere Strafen gesetzt waren; da aber Übertretungen immer wieder vorkamen, sind die meisten Strafen mit der Zeit bis zur Todesstrafe erhöht worden. Gleichwohl fehlt es auch so nicht an Übertretungen. 4. Also muß man entweder eine noch gefährlichere Abschreckung erfinden, oder nichts vermag hier überhaupt Einhalt zu tun.

Sondern (so ist es): die Armut erzeugt unter dem Drucke der Not die Verwegenheit; die Verfügung über alle Mittel erzeugt – aus Überhebung und Selbstgefühl – die Gier nach mehr, und (ebenso) treiben die übrigen Lebenslagen, wie jede jeweils von irgendeinem übermächtigen, unersättlichen (Antrieb) beherrscht wird, durch die Leidenschaftlichkeit des Menschen bis zu den letzten Wagnissen.

5. Und Hoffnung und Begierde sind überall dabei, die Begierde voran, die

[3] «Aspektverschiedenheiten dürfen nicht ohne weiteres genetisch ausgemünzt werden» (Patzer, als Fazit der Untersuchungen von Kakridis, in der Besprechung von Bizers Untersuchungen zur Archäologie, Gnomon 1940, S. 364).

[4] In Klammern: Ergänzungen der Übersetzung.

Hoffnung auf dem Fuße hinterher, und beide richten das größte Unheil an, jene, indem sie den Plan sich ausdenkt, diese, indem sie die Gunst der Umstände voraussetzt; und da sie beide unsichtbar sind, sind sie mächtiger als die Abschreckungen, die man doch sehen kann. 6. Und neben ihnen trägt auch das Glück nicht weniger dazu bei, (die Menschen) anzustacheln. Denn bisweilen hilft es unerwartet und treibt manchen an, auch mit allzu dürftigen Mitteln den Einsatz zu wagen, und noch mehr die Staaten, um so mehr, da es um das Höchste geht: um Unabhängigkeit oder um die Herrschaft über andere; und im großen Haufen hat noch jeder blind sich selbst überschätzt.

7. So ist es einfach unmöglich – und es zeugt von großer Torheit, wenn einer dies meint –, (den Menschen) sei es durch die Macht der Gesetze oder durch irgend eine andere Abschreckung aufzuhalten, wenn einmal die menschliche Natur in Bewegung gekommen ist und etwas durchzusetzen strebt.»

ἐλπίς

ἐλπίς ist die Erwartung und dann die Hoffnung auf erfolgreichen, glücklichen Ausgang. Sie setzt also einen Willen, ein Begehren zuerst voraus (3. 45. 5; 6. 15. 2; 4. 108. 4).

Bei allem, was der Mensch unternimmt, ist *ἔρως*, Begehren, und *ἐλπίς*, eine hoffnungsvolle Erwartung (3. 45. 5): ein befangener, blinder und schönfärbender Entwurf der Zukunft. Erfolg stärkt die Hoffnung, gegenwärtiges Glück oder Gelingen nährt sie (4. 17. 4; 4. 65. 4). Sie ist auf einen *künftigen* Vorteil gerichtet, jedenfalls auf ein *ἀφανές* (2. 42. 4).

Hoffnung kennt keine Überlegung; denn die Menschen sind gewohnt, wo sie begehren, sich der nicht prüfenden Hoffnung zu überlassen, was sie aber nicht begehren, durch willkürliche Überlegung zu verwerfen (4. 108. 4). Hoffnung ist also nicht nur die Begleiterin, sondern die Dienerin des Begehrens. Vor einer gefährlichen Entscheidung fordert Demosthenes (4. 10) seine Leute auf: keiner soll in dieser Zwangslage verständig scheinen wollen, indem er die ganze bedrängende Gefahr zu ermessen vorgäbe, vielmehr soll er unbedenkend voller Zuversicht – *ἀπερισκέπτως εὔελπις* – drauflos gehen. In einer Notlage hat die Überlegung keinen Platz mehr, hier rechnet der Feldherr mit der Hoffnung als mit einer Kraft, die die Leistungskräfte des Menschen durch das Affektive hindurch befreit.

Wo *ἐλπίς* im Spiele ist, sagen die Athener den Meliern, da ist Täuschung: in der Gefahr ist sie zwar ein Trost; aber sie schadet, sie ist «von Natur verschwenderisch» (5. 103).

τύχη

τύχη, τύχαι, ξυντυχίαι sind die äußeren Umstände und tatsächlichen Gegebenheiten, die der handelnde Mensch vorfindet und die sein Tun begünstigen oder vereiteln können. Was in einer besonderen Situation jeweils *τύχη* genannt werden soll, ist eigentlich nur negativ zu fassen, insofern das Wort *τύχη* immer das bezeich-

net, was dem planenden und handelnden Menschen sich *nicht* oder *nicht mehr* fügen will. So ergäbe sich leicht – zur Illustrierung – das Bild eines Raumes des Handelns, mit beweglicher Begrenzung, die vor dem Einen weiter zurückweicht als vor dem Andern.

Vor den Kamarinäern führt Hermokrates aus (6. 78. 2): wenn die Kamarinäer wünschten, Syrakus möchte den Athenern unterliegen, damit es maßvoller würde, aber doch um ihrer eigenen Sicherheit willen weiter bestehen, so hoffen sie nicht einen Wunsch, der in den Möglichkeiten des Menschen liegt. Denn es ist ausgeschlossen, daß derselbe Mensch zugleich Verwalter des Begehrens und der *τύχη* sei.

Menschliches Wollen bricht sich also an der Tyche; derselbe Hermokrates sagt (4. 64. 1): er möchte nicht in törichtem Ehrgeiz meinen, er sei, wie er Herr über das eigene Denken sei, in gleicher Weise Herr über die Tyche, «die ich nicht beherrsche».

Tyche ist also im Planen der Bereich des Unberechenbaren; darum heißt sie bei Thukydides auch *ὁ παράλογος*. Je größer der berechnende, durchdringende Geist, um so größer der Bereich dessen, was sich bestimmen und verwirklichen läßt. Erkennbares gehört nicht zur Tyche, z. B. die Machtmittel des Feindes, das Terrain; *παράλογος*, d. h. Tyche ist das Unberechenbare, z. B. daß kein hindernder Gegenwind weht. Es ist immer erst aus der Rückschau festzustellen, wieviel die Tyche am Ausgang mitbeteiligt war.

Der vorausschauende, planende Mensch will alles, was in den Bereich der Tyche gehört, ausschalten, zurückschieben, um auf dem Felde seiner Tätigkeit (z. B. in seiner Strategie in Sizilien) ihr nicht zu begegnen. Wer Erfolg haben will, kennt, sofern er einsichtig genug ist, Grenzen, vor denen er anhält. So Nikias: Ich weiß, daß wir vieles noch sorgfältig planen müssen, daß wir in noch mehrerem Glück haben müssen, was aber schwierig ist, da wir Menschen sind. Darum will ich bei der Ausfahrt mich so wenig als möglich der Tyche überantworten, indem ich meine Sicherheit in der nach menschlichem Ermessen vorbereiteten Rüstung finde (6. 23. 3; vgl. 5. 16. 1: *ὅστις ἐλάχιστα τύχῃ αὐτὸν παραδίδωσι*).

Die Tyche des Herodot[5]: die göttliche Fügung, das gewirkte Wunder, kommt bei Thukydides nur vor, um als inhaltleeres Wort erwiesen zu werden.

In der Unterredung mit den Meliern haben die Athener den Meliern jede Hoffnung auf Rettung ausgeredet: Hoffnungen trügen, und hoffentlich gleichen die Melier nicht den vielen, die sich, obschon es ihnen noch möglich wäre *ἀνθρωπείως* sich retten zu lassen, zu den unsichtbaren Hoffnungen wenden, nachdem die greifbaren Hoffnungen sie im Stiche gelassen haben (5. 103).

ἀνθρωπείως gerettet werden, heißt: mit Möglichkeiten, die Menschen zugänglich und verfügbar sind.

Die Melier greifen das Thema auf: auch wir sind überzeugt, daß es schwierig ist, gegen eure Macht und gegen die Tyche zu kämpfen, wenn diese nicht beiden Parteien gleich gewogen ist. Gleichwohl setzen wir unser Vertrauen auf die gött-

[5] *θείῃ τύχῃ* z. B. Hdt. 3. 18 *γ*, 4. 8.

liche Fügung *(τύχῃ ἀπὸ τοῦ θείου)*, daß wir nicht unterliegen; denn wir treten als Reine Ungerechten gegenüber. Sodann wird, was uns an Macht fehlt, durch die Macht der Lakedämonier ergänzt (5. 104). Neben der Bemessung und Berechnung der Macht gibt es also noch eine Erwägung der Chancen: und über der menschlich errechenbaren Chance oder Aussichtslosigkeit gibt es das Eingreifen der Götter: das wird denen, die im Rechte stehen, zugute kommen. Die Zuversicht der Melier ist also nicht *ἄλογος* (5. 104).

Und nun die Elimination der göttlichen Tyche durch die Athener: sie trennen scharf zwischen dem, was nach der *Meinung* der Menschen *(δόξῃ)* den Göttern zusteht, und demjenigen, was die Menschen unter ihresgleichen wollen; dann unterstellen sie beide Bezirke einer und derselben Gesetzmäßigkeit. 5. 105: Wir glauben freilich, sagen sie, daß auch wir nicht von dem Wohlwollen vom Göttlichen her im Stiche gelassen werden. Denn wir begehren oder tun nichts, das außerhalb läge 1. dessen, was man über die Götter glaubt, 2. dessen, was die Menschen voneinander wollen. Wir sind überzeugt, daß das Göttliche – nach unserem Dafürhalten – und das Menschliche ganz bestimmt immerfort unter dem Zwange seiner Natur über das herrscht, worüber es Macht hat (unter dem Zwange seiner Natur: *ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας*: vermöge einer in seinem Wesen begründeten Notwendigkeit). Dieses Gesetz haben weder wir gegeben noch als erste danach gelebt; wir haben es als geltendes übernommen, werden es als künftig und ewig gültiges hinterlassen und machen davon Gebrauch; wir wissen, daß auch ihr und andere, wenn ihr über die gleiche Macht wie wir verfügtet, dasselbe tätet. Und so haben wir im Hinblick auf die Götter nach aller Wahrscheinlichkeit nicht zu fürchten, daß wir unterliegen.

Wichtig für den Zusammenhang ist die Unterscheidung zwischen einer Schicht des Geglaubten und dem Bereich des Willens. In beiden Sphären gilt – für das Göttliche darf man es annehmen, für das Menschliche ist es klar – eine nie aussetzende Notwendigkeit, jetzt, in Melos, sich manifestierend in dem sogenannten Recht des Stärkeren, welches ein Gesetz heißt und jedenfalls von Thukydides als ewig gültiges Gesetz mit den gleichen Worten charakterisiert wird wie die *ἄγραφοι νόμοι* bei Sophokles (Antigone 450ff.).

Das Innere des Menschen

Dieser blasse Ausdruck ist zu wählen, weil keiner der üblichen Begriffe Seele, Geist, Gemüt, Herz zentral oder annähernd dasjenige wiedergeben kann, was bei Thukydides strukturmäßig an der damit angedeuteten Stelle zu finden ist. Gestalt und Zusammenhang des geistig-seelischen Innern sind aus vielen einzelnen Aussagen mehr zu erraten; dem Ganzen der Psyche wendet sich keine bewußte Reflexion zu, wie sicher und kräftig auch einzelne psychische Zusammenhänge und Tatbestände beobachtet sind. Der Historiker sieht das Wirkende, das er da faßt, wo es hervortritt, mag es auch in anderer Sicht als ein Partielles erscheinen; ihn

interessiert weniger Bestand und Gestalt denn Funktion, Verknüpfung, Wechselwirkung und in allem drin die gleichbleibende Gesetzmäßigkeit. Eine Gesamtanschauung ist doch vorhanden; ihre Kontur wird aber nicht überall deutlich.

Die Form, in der Thukydides das Innere des Menschen sieht, läßt sich wenigstens zum Teil beschreiben, indem man die Bedeutung des Wortes *γνώμη*, eines wichtigen, vielfach nuancierten Begriffes erfaßt. Indes ist gleich zur Einschränkung hinzuzusetzen, daß der eine und selbe Gegenstand aus verschiedenem Aspekte in verschiedenen Termini angegangen wird.

Nikias hat eine bestimmte Vorstellung von dem labilen Temperament der Athener, von der Art, wie sie reagieren, sich Eindrücken des Augenblickes hingeben, um später aus Neigung und Gehorsam in Vergeßlichkeit und Vergeltungssucht zu fallen. Diese einmal erkannte Art der Athener setzt er in seine Überlegungen als etwas Gegebenes, Festes ein, das weiter zu differenzieren nicht not tut: «da ich eure Art kenne». Dreimal (und nur in den Worten des Nikias) steht für dieses «Art» das Wort *φύσις* (7. 14. 4; 7. 48. 4; 7. 14. 2), einmal in gleichem Sinne einfach «die Athener», einmal *οἱ τρόποι* (7. 48. 3; 6. 9. 3).

οἱ τρόποι erfaßt nicht nur das Innere, es bezeichnet auch die in der Geschichte zutage tretende Wesensart, die sich in Gewohnheiten ausdrückt: einen bestimmten, typischen Menschenschlag zusammen mit den ihm eigenen, gewachsenen Formen der Lebensgestaltung (so in der Leichenrede dreimal, einmal in einer Rede des Nikias 7. 63. 3). Der Singular *τρόπος* gilt – abgesehen von der allgemeinen Bedeutung Modalität – vorzugsweise der zeitgebundenen Lebensform (die heutige Art des Schiffsbaues, die alte Art der Siedelung, in der hergebrachten Art leben), also Wandelbarem, wenn auch das sich Wandelnde mit dem jeweiligen Menschen notwendig verbunden, als sein Spezifisches erscheint. Wo aber das gleiche Wort auf den Menschen schlechthin zielt, nennt es die unveränderliche Art des Menschen; Thukydides verweist da auf eine Grundkonzeption, über die am Schlusse zu sprechen sein wird.

Es ist an der einzelnen Textstelle klar, ob Thukydides von der spezifischen Erscheinungsform spricht, die sich neben der übrigen ethnographischen Mannigfaltigkeit hervorhebt oder ob er den unveränderlichen Menschen visiert, absehend von jeder Eigentümlichkeit des Stammes und der lokalen Entwicklung (vgl. «mit unserer – der syrakusanischen – Art verwandt» und «menschlicher Art nicht fremd» 7. 67. 2, 1. 76. 2)[6]. Je nach dem Zusammenhang fällt der Akzent dabei auf

[6] Man hat gemeint, es sei ein Anliegen des Thukydides, die verschiedenen Stammeseigentümlichkeiten der Spartaner und Athener darzustellen, hier sei das eigentliche Ziel seiner Geschichtsschreibung zu suchen; man hat natürlich auf die Reden des ersten Buches verwiesen. Aber es ist damit nur *eine* Leistung bezeichnet und nicht diejenige, auf welche es Thukydides vor allem ankam (darüber im letzten Abschnitt). Thukydides entfaltet bewußt die unterschiedlichen Erscheinungsformen der beiden Völker. Aber er läßt, nachdem die Korinther die verschiedene Wesensart scharf gezeichnet haben (1. 68–71), Archidamos das Thema aufnehmen, abschwächen und ausdrücklich sagen: «Man darf überzeugt sein, daß die Gedanken der andern ähnlich sind; man darf nicht annehmen, daß ein Mensch vom andern sich stark unterscheide» (1. 84. 3 und 4). Ähnlich Hermokrates (4. 61. 3 und 5): «Die Volksstämme sind von Natur aus verschieden», aber in dieser Verschiedenheit liegt

das Gewordene, Verfestigte, Sichtbare oder auf die produktive Kraft des Innern, die, immer sich selber gleich und ihren eigenen Gesetzen gehorsam, jene Typen und Ausformungen schafft; jedenfalls reicht *τρόποι* vom Formenden bis zum Ausgeformten.

Das Innenleben ist also in dieser Sicht noch nicht für sich allein genommen. In seiner inhaltlichen Fülle erscheint es in dem Worte *γνώμη*. Hier – in der *γνώμη* – ist der Mensch empfänglich oder unempfindlich für den Schmerz (2. 64. 6, 7. 75. 2), hier ist die eigentliche Stelle, wo Zuversicht wiederauflebt, wo Verzweiflung, Mutlosigkeit zu Hause sind (6. 49. 2, 2. 51. 4, 4. 55. 4), hier sind Begehren und Argwohn versteckt (1. 90. 2), hier entspringt der Impuls, bevor er in die Wirklichkeit eingreift (*ὡρμημένους τι τὸ πλέον τῇ γνώμῃ* 4. 27. 4), hier keimt der Haß, bevor er sich in Taten offenbart (4. 128. 5); Zorn und Empörung sind Teile des Innern (*τὸ ὀργιζόμενον τῆς γνώμης* 2. 59. 3; *ἀποπλῆσαι τῆς γνώμης τὸ θυμούμενον* – 7. 68. 1 – nimmt *ὀργῇ* zu Beginn des Satzes wieder auf).

Die Einheit des Innern, die mit dem Worte *γνώμη* umrissen ist und die in den vorangehenden Beispielen als Ort der Affekte erscheint, ist auch angerufen mit dem gleichen Worte, wenn die gefühlsmäßige Bereitschaft des Menschen zum Handeln berührt wird: die *Lebensstimmung*, aus der Mut, Entschlossenheit, Wille und Plan dann herauswachsen, oder ihr Gegenstück, die verzichtende Niedergeschlagenheit. Beide Stimmungen breiten sich aus in einem Felde, das die Begriffe Überhebung, Mut, Furcht, Mutlosigkeit markieren können; das zeigen die im jeweiligen Kontext zugeordneten Nachbarbegriffe *ἀναθαρσέω, θαρσύνω, καταφρονέω, ἀνδρεία, εὐψυχία, κατάπληξις, περιδεής κτλ.*

Aber der zentrale Punkt der Stimmung (der gespannten oder der spannungsleeren Gestimmtheit), der Drehpunkt der Stimmungsumschwünge hat keine differenzierende, unterordnende Bezeichnung mehr; es geschieht in und an der *γνώμη*.

Beim Anblick dessen, was geschah, wurden sie in ihrem Herzen unterjocht (*καὶ τὴν γνώμην ἐδουλοῦντο*), heißt es von den Athenern, die vom Lande aus dem Seegefecht im großen Hafen von Syrakus zusahen; sie sind gefangen vom Anblick dessen, was über ihr Schicksal entscheiden wird, ihr Körper folgt in seinen Bewegungen den Stößen und Wellen des Erlebens (7. 71. 2f.). Von ähnlicher Beklommenheit, die später in Hochmut umschlägt, spricht ähnlich die Schilderung der Kämpfe vor Pylos (4. 31. 1; vgl. 2. 89. 9, 6. 72. 2). Das Volk in Athen ist, aus Furcht vor der vermuteten Macht der Verschworenen, «im Herzen unterworfen» (8. 66. 2f.); Knemos und Brasidas rechnen in ihrer Ermunterung an die niedergedrückten Matrosen mit einem Reste der *γνώμη*, der nicht «besiegt» ist (*τῆς γνώμης τὸ μὴ κατὰ κράτος νικηθέν* 2. 87. 3).

Die Abhängigkeit der Stimmung von den Umständen, welche begünstigen oder

nicht der Grund, feindlich gegeneinander zu ziehen. Der wahre Grund liegt in der *menschlichen* Natur der Angreifer, «denn die Natur des Menschen ist so, daß er immer über den Schwächeren herrschen muß» *(τοῖς ἔθνεσιν, ὅτι δίχα πέφυκε – πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν ... τοῦ εἴκοντος)*.

hemmen können, die Veränderlichkeit zeigt sich gerade in diesem Innersten, und wie es sich in dieser Hinsicht in zwiefachem Aspekte darstellen kann, so wird es auch in zwiefacher Weise angesprochen: als das Innerste, das, aufrecht, sich behauptend, zum zielstrebigen Handeln bereit, *γνώμη* heißt und dann etwa mit Geist, Gesinnung von uns zu bezeichnen wäre, und wiederum dasselbe Innerste, das, sofern es stimmungsmäßig den Konstellationen folgt und von ihnen abhängig ist, *ὀργαί* heißt: Affektmasse, veränderliches Gemüt. So im gleichen Satze 3. 82. 2: Im Frieden und Wohlergehen ist bei den Menschen und den Staaten «die Gesinnung, der Geist, besser» *(ἀμείνους τὰς γνώμας ἔχουσι)*; der Krieg ist ein gewalttätiger Lehrer und gleicht die «Empfindungen» der Menge den jeweiligen Umständen an *(τὰς ὀργὰς ὁμοιοῖ)*. Einen Sonderfall dieses allgemeingültigen Satzes nennt 2. 59. 1–3: Nach dem zweiten Einfall in Attika wandelt sich die Empfindung, die Gesinnung der Athener gegenüber Perikles; sie sind in ihrer *γνώμη* hilflos; er sieht, wie sie ihm zürnen, will sie ermutigen und «das Zornige ihrer *γνώμη* ableitend sie in einen Zustand größerer Milde und Furchtlosigkeit führen»; er hatte die Äußerungen ihres Affektes *τὰ τῆς ὀργῆς* vorausgesehen (2. 60. 1; vgl. 1. 140. 1 *τῇ αὐτῇ ὀργῇ ... τὰς γνώμας τρεπομένους*). In dem Beispiel 2. 59. 1f. schimmert das Wort *γνώμη* zwischen einem mehr rational gefärbten, einen festen Kern umspielenden «Gesinnung» und dem rein Emotionalen des Gemütes.

Wo Thukydides den Pausanias schildert (1. 130), der sich seiner bisherigen Lebensart entfremdet, nach Größerem trachtet *(ἤρτο)*, heißt es: er konnte seine *διάνοια*, Denkungsart, nicht mehr verbergen, sondern enthüllte in geringfügigen Dingen, was er in seinem Sinne *(γνώμη)* allzu hoch künftig auszuführen vor hatte. Er gab sich unnahbar und war allen gegenüber so empfindlich *(τῇ ὀργῇ οὕτω χαλεπῇ)*, daß keiner sich ihm nähern konnte. In dieser Folge von Beobachtungen ist das Willensmäßige miteinbezogen: im Worte *γνώμη* sind Entschlüsse, Vorsätze, ein gerichteter Sinn mitenthalten; im Temperament findet die Änderung, die im innersten Sinne schon eingetreten ist, ihren Ausdruck.

Das Rationale, die Kraft der Überlegung, der gedanklichen Konzeption ist in *γνώμη* miteingeschlossen; es braucht nicht immer in den Blick zu fallen. Das Bedeutungsfeld, in das *γνώμη* dann eingespannt erscheint, wird abgesteckt etwa durch die im Zusammenhang vorkommenden Nachbarbegriffe *βουλεύεσθαι* – *μὴ ἀξύνετος* – *σοφός* – *ξυνετός*. Als *Denk*kraft – die eigentliche Kraft, mit der der Mensch die gegebenen Umstände durchdringt und für sein Handeln ordnet, mit der er Widerstände überwindet und sein Handeln lenkt – als Denkkraft steht sie neben andern Mächten, welche die Wirklichkeit umzugestalten gestatten: *ἰσχύς* und *δύναμις* (3. 11. 3; 1. 77. 3; 2. 13. 2). Sie steht gegenüber der *τύχη*, als welche ihr Material, ihren Widerstand und ihren Wirkungsbereich darstellt (1. 144. 1); sie steht als Denkkraft in ausschließendem Gegensatz zu *ὀργή* (2. 22. 1), mit welchem Worte *γνώμη* doch eben noch, in seinem affektiven Aspekte, synonym war.

Solange für die Kraft der Überlegung das Wort *γνώμη* steht, ist das Emotionale, das Willensmäßige, als Färbung, stärker oder schwächer, dabei; die reine Intelli-

genz, in ihrer höchsten Leistung und Ausprägung, ist als besondere Gabe angesprochen in *ξύνεσις*; darüber nachher.

Im Voluntativen zeigt die Verwendung des Wortes *γνώμη* bei Thukydides weithin Anlehnung an den herkömmlichen Gebrauch und ein Vorwiegen usueller Wendungen (*τοιαύτῃ γνώμῃ*: in dieser Absicht). Sobald aus dem willensmäßigen Impulse, dem Drang zum Handeln, ein sichtbarer, in die Wirklichkeit eingreifender Akt wird, oder wo die willensmäßige Bereitschaft und Gespanntheit als Eigenschaft erscheint, dá redet der Historiker auch in entsprechenden Ausdrücken: *βούλησις, προθυμία.*

Die Kräfte des Denkens, der Mut, das Gemüt, die Affektivität, Impulsivität, Willenstrebung gehören zur *γνώμη*. Aber alle diese Sonderkräfte sind Aspekte einer Einheit, die vorausgesetzt wird bei Thukydides, auch wo unsere Terminologie zu Unterscheidungen und Aufspaltungen führt. Man halte, um das noch einmal sich bewußt zu machen, drei Stellen zusammen, wo ein und dieselbe Gegebenheit vorausgesetzt wird: man hat über unsere Übersetzungen hinweg immer auf die Einheit der thukydideischen Anschauung hinzublicken. «Ich darf nicht in törichtem Ehrgeiz meinen, ich sei in gleicher Weise über meine eigene *γνώμη* (Denken) und über die Tyche, die ich nicht beherrsche, Herr» (4. 64. 1). Die Lakedämonier waren nach dem Unglück von Sphakteria, einem Schicksalsschlag, wie sie meinten, «in der *γνώμη* noch dieselben» (in ihrem Innern, ihrem Wesen: als Gegensätze zu *γνώμη* erscheinen im Zusammenhange – als Vorwürfe formuliert – Schlaffheit, Dummheit, Langsamkeit 5. 75. 3). «Deswegen waren sie weniger kühn zum Kampfe und meinten in allen Unternehmungen Fehler zu begehen, weil ihre *γνώμη* sich selber nicht mehr traute, eine Folge der Ungewohntheit von Unglück» 4. 55. 4.

* * *

Mit *ξύνεσις* erfaßt Thukydides eine Form der Intelligenz, die schlechthin die höchste ist; er redet von dieser Fähigkeit nur in anerkennendem Sinne.

Themistokles, Archidamos, Brasidas, Hermokrates, die Führer des oligarchischen Umsturzes von 411 sind durch *ξύνεσις* ausgezeichnet, aus älterer Geschichte Theseus und die Pisistratiden. Eingehend wird Themistokles in dieser Richtung charakterisiert: eine höchste, angeborene Kraft des Geistes, die weder der vorbereitenden Erfahrung, noch jeweiliger Belehrung bedarf, in der konkreten Situation in kürzester Überlegung am richtigsten erkennt, das Künftige auf weiteste Sicht hin richtig vermutet. Diese Kraft seiner Natur ist an Themistokles «der Bewunderung wert» (1. 138. 2–3; vgl. 1. 74. 1 *ξυνετώτατον*).

ξύνεσις ist affektloses Denken, sie wird von den andern Teilen des Gemütes, des Charakters losgelöst gesehen. Darum treten in der Charakterisierung der Menschen dann noch andere Prädikate hinzu *σώφρων, τόλμα, ἀρετή* (1. 79. 2, 2. 62. 5, 4. 81. 2, 6. 54. 5). Diese Kraft des Denkens vermag das Ganze einer Situation zu durchdringen (4. 10. 1), ist jeder Lage dank ihrer Beweglichkeit ge-

wachsen (*τὸ ξυνετόν* = *ἐκ τοῦ πολυτρόπου αὐτῶν τῆς γνώμης* 3. 83. 3; *τὸ πρὸς ἅπαν ξυνετόν* 3. 82. 4).

Dem Menschen geringerer geistiger Beweglichkeit erscheint diese angeborene Kraft der Intelligenz als übersteigerte und verantwortungslose Fähigkeit; so urteilt auch Kleon (3. 37. 3–5, neben 3. 83. 3): der selbstherrliche Verstand betätige sich am Nutzlosen, finde seine Befriedigung im Triumph über den im Denken schwächeren Gegner (vgl. *τὰ ἀχρεῖα ξυνετοὶ ἄγαν ὄντες* 1. 84. 3, *ξυνέσεως ἀγῶνι* 3. 37. 5, 3. 82. 5).

Der höchste Verstand beweist sich in Proben, im Erfolg (1. 138. 2, 1. 140. 1). Die Macht des Wortes steht ihm zur Seite, so wird es an Themistokles, an Theramenes gerühmt (1. 138. 3, 8. 68. 4); wer dem mächtigen Worte nicht gewachsen ist, fürchtet in ihm gerade den überlegenen Verstand (3. 37. 4, 3. 83. 3).

Im Vergleich zur *γνώμη* erscheint in *ξύνεσις* die höchste Kraft des Denkens nur als Leistungsfähigkeit, ohne psychologische Verknüpfung mit andern Kräften. Rücken beide Begriffe zusammen, so ist mit *ξύνεσις* die Aufgipfelung der ja auch das Denken mitenthaltenden, polytropen Innenkraft des Menschen gemeint: *γνώμης ξύνεσις* die höchste Äußerung ihres Geistes (1. 75. 1; das Emotionale, das der *ξύνεσις*, nicht der *γνώμη* fehlt, ist an dieser Stelle durch *προθυμία* ausdrücklich hinzugefügt; vgl. 2. 34. 6 *γνώμῃ μὴ ἀξύνετος* durch seine geistige Kraft besonders ausgezeichnet).

Daß die *ξύνεσις* die größten Menschen, nach Thukydides' Urteil, auszeichnet, wirft ein Licht auf ihren Rang und ihre Leistung: durch das Denken erhebt sich der Mensch über die Verkettungen seiner Affekte und der äußeren Lebensmächte, indem er sie durchdringt; dank ihr ist er dem psychischen Zwange enthoben, souverän. Wo seine Denkkraft sich nicht in diese Höhe erhebt – in der Masse –, da folgt das affektgeleitete Denken dem Druck der Ereignisse.

* * *

Neben diese Skizze des menschlichen «Innern» ist das Bild des menschlichen Daseins zu stellen, das Thukydides in der Leichenrede entwirft und das in besonderer Weise vom bisherigen abweicht. Erscheint anderswo der Mensch in der Auseinandersetzung mit den Lebensmächten, so stellt die Leichenrede eine Form des menschlichen Daseins dar, die durch die Harmonie der persönlichen Kräfte, der begünstigenden Verhältnisse und der intendierten Werte eine völlig andere Art der Betrachtung und der Wertung verrät.

Zwei unterscheidende Momente sind vorab wichtig: einmal ist eine persönliche Sphäre festgestellt und als wesentlicher Raum freier Wesensentfaltung anerkannt, auch wenn individuelles Dasein außerhalb der bürgerlichen Pflicht und Tätigkeit verurteilt und nur in der Teilhabe am Staatlichen gewertet wird.

Sodann ist der Mensch, wie ihn die Leichenrede verherrlicht, frei von Not und Druck, darum frei im Spiele seiner Lebensmöglichkeiten. Er steht auf einer Lebenshöhe, auf die ihn die gegenwärtige Macht des attischen Staates gehoben hat.

Denn im Augenblicke, da Not das Leben bedrängt, zerfällt der Spielraum freier Lebensgestaltung und mit ihm die Möglichkeit, an überlieferten oder geglaubten Werten sich zu orientieren. Für die Anerkennung des *καλόν* sieht Thukydides – mutatis mutandis – dieselben Voraussetzungen wie für die Geltungsmöglichkeit des *δίκαιον*. Das *δίκαιον gilt* als Prinzip der Ordnung und der Gemeinschaft nur, wo die streitenden Mächte ins Gleichgewicht gekommen sind: «Wir werden nicht *μετ' ὀνομάτων καλῶν* eine lange, unglaubwürdige Rede halten ... wir erwarten, das Mögliche zu verwirklichen von dem, was beide Teile *in Wahrheit* im Sinne führen: beide wissen wir, daß Gerechtes in menschlicher Überlegung und Rede nur auf der Grundlage *gleichen* Zwanges beurteilt wird; das Erreichbare aber tun die Übermächtigen, die Schwachen lassen es zu» (5. 89)[7]. Ähnlich dem *δίκαιον* hat das *καλόν* als Lebensinhalt (nicht als bewußte Verhüllung im Machtstreben, wo es jederzeit dem Ideologieverdacht ausgesetzt ist) seinen Platz nur da, wo *ἀνάγκη*, Not, Armut, Gewalt wegfallen. Als mit der Pest in Attika Bedrängnis und Bedrohung beginnen, wird die ganze Lebensordnung in Frage gestellt, die an Ordnung, Recht, Sitte, Genuß des Schönen als an Werte glaubte. Mit Bedrängnis und Gewalt beginnt die Destruktion: *ἐπίεσε* 2. 52. 1, *ὑπερβιαζομένου τοῦ κακοῦ* 2. 52. 3; dem, was bisher als Wert erschien – *τῷ δόξαντι καλῷ* –, will sich keiner mehr verpflichten. Auf dem Gebiete des Sittlichen beginnt der Zerfall (in den Gebräuchen der Bestattung); die – im Sinne des Thukydides – wahre menschliche Natur kennt keine durch Gemeinschaft und Herkommen auferlegte Bindung mehr: weder Furcht vor den Göttern noch ein Gesetz der Menschen hielt sie von den Verbrechen ab (*ἀπεῖργε ... ἁμαρτημάτων* 2. 53. 4; derselbe Gedanke wird von Diodot später in unbedingter Geltung ausgesprochen: Es gibt kein Gesetz, welches vom Verbrechen zurückhalten könnte 3. 45. 3). Dasselbe ist vom Kriege, als einer Form der *ἀκούσιος ἀνάγκη*, in der sogenannten Pathologie dargelegt: er raubt die Freiheit des täglichen Lebens, ist ein gewalttätiger Lehrer, er gleicht die Seelen der meisten dem Tatsächlichen an (3. 82. 2). Die Folge ist die Zerstörung und Ersetzung der bisher geltenden Werttafeln (3. 82. 4).

Aber in der *εὐπορία* – um zur Leichenrede zurückzukehren – da wo menschlichem Wesen kein Zwang angetan wird, entfaltet sich die Fülle der Lebensmöglichkeiten. Frei, ungezwungen, unbeschwert ergibt sich die Beziehung zum Nächsten, dem seine Sphäre und seine Art, nach Belieben zu handeln, ohne Scheelsucht ebenfalls zuerkannt wird. Aus freier Zustimmung, durch den Respekt vor göttlichem und menschlichem Gesetz, stellt sich die Ordnung der Gemeinschaft

[7] Der gleiche Gedanke 1. 77. 4: «Wenn die Menschen Unrecht leiden, ist ihr Zorn heftiger, als wenn ihnen Gewalt angetan wird.» Denn jenes – Unrechtleiden – setzt geltendes Recht *ἀπὸ ἴσου* voraus; das Zweite spielt sich in der Sphäre der Macht ab: wo es *ἥσσων* und *κρείσσων* gibt, hat das Recht aufgehört. Aus ihrer besonderen Lage heraus formulieren die Mytilenäer dieselbe Auffassung: «Nur beiderseitige Furcht, die sich die Waage hält, macht ein Bündnis zuverlässig» (3. 11. 2). Die Mytilenäer haben sich nach den Perserkriegen mit den Athenern «gleich zu gleich» *(ἀπὸ τοῦ ἴσου)* verbündet; dem «Namen» nach gilt das Bündnis noch, aber die Gleichheit der Macht, die die Rechtsgleichheit tragen sollte, hat sich zugunsten der Athener verschoben. Da sie die Macht der Athener fürchten, wünschten sie, jene hätten vor ihrer Macht gleich große Furcht; so wäre die Gleichheit wiederhergestellt.

her. Der Freiheit des Genusses entspricht der Zufluß an Gütern des materiellen und kulturellen «Konsums». Aber die einzelnen Neigungen sind begrenzt durch ein Maß; weder die Liebe zum Schönen noch die Liebe zum Denken beherrschen den Menschen so, daß sie ihn zum Leben und zu seiner Aufgabe untauglich machen könnten. In aller Freiheit und Nonchalance des täglichen Lebens hält sich der Mensch zusammen: die Männlichkeit seines Wesens, die Kraft der Seele[8] ist der Kern, der in den Amplituden der Lebensmöglichkeiten die Mitte und die souveräne Haltung sichert, zwischen Betrübnis und Freude, im Wissen um alle Lockungen und Gefahren des Daseins. Die Vielseitigkeit, das allseitige Ausgreifen in den Spielraum der Lebensmöglichkeiten, hebt die Konstanz der Person, die sich selbst behauptet, nicht auf; in der Harmonie der personeigenen Kräfte sind Denken und Wagen (die anderswo nur einseitig, auf Kosten der Gegenkraft, vorhanden sind) voll entwickelt und ausgewogen zugleich. Indem keine innere Kraft (*ὀργή* z. B.) in eigengesetzlicher Übersteigerung den Menschen hinreißt, wahrt er die allseitige Bewegungsfreiheit.

So ungefähr wäre in auswählender Paraphrase das Menschenbild der Leichenrede (2. 37–41. 1) anzudeuten[9]. Es ist evident, daß es auf einer andern Ebene entworfen wird als die übrigen Aussagen des thukydideischen Werkes: es ist ein geschichtsloses Bild, vielleicht auch deshalb, weil es ein Bild der Erinnerung ist[10]. Keime und Fragmente geschichtlicher Wirklichkeit sind in *einen* Augenblick und in *eine* Gestalt erhöht und zusammengefaßt; von den Nöten des Daseins und den Mechanismen, die sie im Menschen in Bewegung setzen, ist radikal abgesehen, auch das *λυπηρόν* ist nur ein Moment im Wechsel und Ausgleich, es hat keine eigene Macht.

In dieser Atmosphäre der *εὐπορία*, des *εὔδαιμον*, *ἐλεύθερον*, *εὔψυχον* haben die Werte der Ordnung, Respekt vor göttlichem und menschlichem Rechte, Gelegenheit zu gelten, sind die ästhetischen, die ethischen, die Vitalwerte anerkannt und gelebt. Wo das Gleichgewicht, das eine solche Sphäre zugänglich macht, gestört ist, wo z. B. die imperialistische Sicherung der Staatsmacht zur Expansion, zum «Begehren» führt, da fallen die bisher anerkannten Bindungen Schicht um Schicht, wie in der Auseinandersetzung auf Melos, da gelten neue «höchste» Werte und Antriebe: *τὰ μέγιστα*, Eigennutz, Ehrgeiz, Herrschaft, Existenzsicherung.

Die Affekte

Τὰ τῆς τύχης, *ὁ παράλογος* begrenzen das überlegte Planen und Handeln des Menschen von außen her. Eine andere Macht, die von innen her Grenzen setzt, sind die Affekte; gleich der Tyche vereiteln sie das Sinnvoll-Zweckmäßige, welches menschliche Vernunft sich vorsetzt.

---

[8] *τρόπων ἀνδρεία, κράτιστοι τὴν ψυχήν.*

[9] Es wäre noch hinzuweisen auf die von außen nach innen schreitende Folge der Begriffe *εὔδαιμον – ἐλεύθερον – εὔψυχον* 2. 43. 4.

[10] Dabei ist deutlich gesagt, daß die Grundlage eines solchen Daseins durch die attische Geschichte geschaffen worden ist. Es ist wohl bewußte Komposition, daß dieses Bild unmittelbar vor die Beschreibung der Pest, des ersten Anstoßes zur Destruktion, gerückt ist.

Affekt, Stimmung, Emotionales, wie immer man es variierend andeuten mag, ist bei Thukydides am zentralsten durch das Wort *ὀργή* bezeichnet. Um die Bedeutung der *ὀργή* für den Menschen zu erfassen, verfolgen wir eine einzelne Affekthandlung, wie sie von Thukydides interpretiert wird: die Ermordung Hipparchs durch Harmodios und Aristogeiton. Das Tatsächliche wird schon im ersten Buche erwähnt (c. 20), die ausführliche Darstellung, die das Stimmungsmäßige, die seelischen Motive berücksichtigt, steht im 6. Buche, im Zusammenhange mit der Schilderung der Erregung, die in Athen während der Untersuchung des Hermenfrevels herrschte (6. 54ff.).

Das Wagnis *(τόλμημα)* wurde wegen einer Liebesgeschichte (*δι' ἐρωτικὴν ξυντυχίαν)* unternommen. Aristogeiton war der *ἐραστής* des Harmodios; diesen versucht Hipparch zu verführen. Harmodios erzählt davon dem Aristogeiton; dieser, in seiner *Liebe getroffen, empfindet heftigen Schmerz (ἐρωτικῶς περιαλγήσας)*, er *fürchtet (φοβηθείς)* die Macht des Hipparch. Hipparch, bei einer zweiten Annäherung wiederum abgewiesen, will Harmodios *demütigen*. Seine Schwester ist als Kanephore für einen Festzug aufgeboten und wird nun weggewiesen, unter dem Vorwande der Unwürdigkeit. An dieser Kränkung *trägt* Harmodios *schwer (χαλεπῶς φέρει)*; Aristogeiton, schon früher gegen Hipparch aufgebracht, *wird* nun noch *hitziger (παρωξύνετο)*.

Am Tage der Panathenäen, der für die Rache der Verschworenen bestimmt ist, sehen sie einen der Mitverschworenen sich mit Hippias unterhalten; sie *fürchten (ἔδεισαν)*, ihr Plan sei verraten und sie würden sogleich festgenommen werden. Vorher aber wollen sie sich noch an dem, der sie gekränkt hat, rächen. Beim Leokorion treffen sie auf Hipparch und *ohne Überlegung (ἀπερισκέπτως)* fallen sie ihn an und schlagen auf ihn ein, beide in *leidenschaftlicher Erregung*, der eine wegen seiner *Liebe*, der andere infolge der *Kränkung (δι' ὀργῆς, ὁ μὲν ἐρωτικῆς, ὁ δὲ ὑβρισμένος)*. Abschließend sagt Thukydides: Auf solche Weise begann der Anschlag aus *Liebeskränkung (ἐρωτικὴ λύπη)* und erfolgte das *unüberlegte Wagnis (ἀλόγιστος τόλμα)* infolge der plötzlichen heftigen *Furcht (περιδεές)*.

Zwei Affekte, bedrohte Liebe und verletzte Ehre, sind die Antriebe; plötzlich hinzutretende Furcht benimmt den Handelnden die klare Überlegung: so motiviert Thukydides und zeigt in der Verknüpfung der *ὀργαί* das Lückenlose des seelischen Ablaufes.

Die zwei schärfsten Gegensätze, heißt es an anderer Stelle (3. 42. 1), des richtig überlegenden Planens sind Übereilung und Affekt *(εὐβουλία – τάχος – ὀργή)*. Jenes, die Übereilung, pflegt sich zusammen mit Unverstand einzustellen, der Affekt zusammen mit Zuchtlosigkeit und Ohnmacht des Denkens. Deutlich ist also die Korrelation der *ὀργή* zum Denken. Es ist billig, anzumerken, daß hier eine richtige psychologische Feststellung vorliegt; wichtig ist für unsere Untersuchung, daß Thukydides die Affekte von der denkenden Kraft des Menschen her beurteilt, als eine vom Innern aus kommende Hemmung, Lähmung, Begrenzung des wahren menschlichen Vermögens, des *λογισμός*.

Es erübrigt sich, eine Kasuistik der einzelnen Affekte zu geben *(φθόνος, λύπη, φόβος κτλ.)*; auch genüge der Hinweis, daß sich die regierenden Männer der Affekte der Menge, anstachelnd und mildernd, zu bedienen wissen, Perikles vor allen (2. 65).

Es ist noch genauer zu erfassen, welches jeweils der Anstoß zum Vordrängen und Überborden des Emotionalen ist. Der Ausdruck *εὐοργήτως*[11] (1. 122. 1): «wohltemperiert» setzt nicht die Unterdrückung, sondern den Ausgleich und die Ordnung vorhandener *ὀργαί* als das Normale voraus; wenn dann ein Affekt, aus welchem Grunde immer, beherrschend wird, heißt der Mensch *ὀργισθείς*, von der Leidenschaft getrieben.

Daß der Mensch mit seiner *ὀργή* auf die Einflüsse und auf die Veränderungen seiner Lebensbedingungen antwortet, ist aus mancher Stelle zu lesen. Perikles ist sich zu Beginn des Krieges bewußt, daß die Menschen nicht in derselben *ὀργή* sich zum Kriege bereden lassen und nachher im Handeln sich verhalten, vielmehr nach den Umständen auch ihr Gemüt wenden *(γνώμη)*.

Vieles fiel vor – heißt es in der Schilderung der Zersetzung der Lebensordnungen 3. 82f. –, wie sich der Wechsel der Umstände jeweils ergab. Denn im Frieden und Wohlergehen haben die Staaten und die einzelnen Menschen bessere *γνῶμαι*, weil sie nicht in Zwangslagen geraten. Der Krieg aber hebt die Gunst der Verhältnisse im täglichen Leben auf, er ist ein gewalttätiger Lehrer; er gleicht die *ὀργαί* der Menschen je den vorhandenen Verhältnissen an (und das geschieht und wird geschehen, solange die Natur des Menschen dieselbe sein wird). Ähnlich ist der psychische Konnex in 3. 45 gesehen: eine bestimmte Lebenslage drückt den Menschen, führt ihn zwangsmäßig – über die aufbrechenden Affekte – zu Handlungen, die nicht mehr durch die Überlegung gelenkt sind. Armut und Wohlstand sind in 3. 45. 4 als zwei Lebenssituationen genannt: aus der Not und dem Druck der Armut wirft sich der Mensch in die vermessene Tat *(τόλμα)*; aus dem Wohlstand erwachsen die Affekte *ὕβρις* und *φρόνημα*, aus diesen die *πλεονεξία*, die in der sogenannten Pathologie als eine der Ursachen völliger Auflösung bezeichnet wird. Auf diese zwei Beispiele folgt 3. 45. 4 die allgemeine Aussage über psychische Verkettungen: Lebenslage *(ξυντυχία)*, die von einem unkorrigierbaren, mächtigeren Antrieb beherrscht wird *(ἀνήκεστον κρεῖσσον)* – dann *ὀργή*, als der Teil des Menschen, der den Druck erleidet und darauf reagiert, schließlich *κίνδυνος* als Ergebnis der Überflutung durch *ὀργή*. (Vgl. 5. 99: die Lage und die zu erwartende Reaktion der athenischen Untertanen: sie leiden unter dem Druck der Herrschaft, werden erbittert, überantworten sich der unüberlegten Tat, welche in die Gefahr führt *τῆς ἀρχῆς τῷ ἀναγκαίῳ παροξυνομένους – τῷ ἀλογίστῳ – κίνδυνον*; ähnlich die schon erwähnte Abfolge bei der Ermordung des Hipparch 6. 54ff.: *ξυντυχία ἐρωτική – παρωξύνετο – ὀργὴ ἐρωτική – ἀλόγιστος τόλμα)*.

---

[11] Zum Worte *εὐόργητος* s. den Anhang.

δέος

Eine der irrationalen Kräfte, die durch ratio, aber beschränkt, in ihrer lähmenden Wirkung auf den Handelnden aufgehoben werden kann, ist die Furcht. Furcht vor dem Ungewissen, Furcht, die keine sichtbaren Gründe kennt, heißt sie: *ἀτέκμαρτον δέος τοῦ ἀφανοῦς* 4. 63. 1, ähnlich 2. 87. 1. Nach ihrem Bereich darf man sie als Gegenstück zur Haltung der *ἐλπίς* bezeichnen: sie ist Furcht vor dem Künftigen, ist ohne Grund *(ἀλόγως)*, sie läßt sich gegebenenfalls durch Gründe, durch das Sichtbare aufheben. Der Feldherr, der vor einem Kampfe seine Soldaten aufzurichten sucht, nennt Gründe der Zuversicht, versucht das Ungewisse hell zu machen; die Lage wird analysiert, in ihren einzelnen Momenten beurteilt, durch Einsicht kann Vertrauen geweckt und dadurch die Angst überwunden werden *ἐκλογιζόμενος ἅπαν τὸ περιεστὸς ἡμᾶς δεινόν* 4. 10. 1.

Das ist die natürliche Furcht, das vorausgenommene Gefühl der Schwäche einem vermuteten Stärkeren gegenüber. Außer dem Denken, welches das Dunkle zerstreut, lassen sich gegen sie emotionale Gegenkräfte aufrufen, Zuversicht, Vertrauen zu sich selber, Wagemut. Sooft Perikles, heißt es 2. 65. 9, merkte, daß die Athener zur Unzeit übermütig und zuversichtlich waren, drückte er sie durch sein Wort in die Furcht herab, und umgekehrt: wenn er sie voll grundloser Furcht sah, richtete er sie wieder auf zur Zuversicht.

Für dieses Hin und Her der Kräfte des Gemütes, für das Wogen der Affektmasse zwischen den Polen Furcht und Zuversicht, und überhaupt für die Reversibilität der Affekte hat Thukydides ein ganz besonderes Interesse.

Etwas Besonderes ist die Furcht, die der Mensch für die Existenz seines Staates empfindet. Auch sie heißt *δέος*. Diese Furcht meint Thukydides, wenn er sagt, die drei wichtigsten Motive menschlichen Handelns seien Furcht, Ehrgeiz und Eigennutz[12]. Vor dieser Furcht versagt die Hilfe des *λογισμός*. Niemand kann den Spartanern die drohende Macht Athens und ihre Zunahme ausreden; es geht um die Existenz Spartas, die Gegenmacht ist sichtbar, konkrete, gegenwärtige Macht, Übermacht.

Damit ist ein Spannungsfeld angedeutet, in dem der Mensch als Angehöriger der Polis lebt: die absehbare Bedrohung der Existenz. Diese Furcht kann nur überwunden werden durch die Mehrung der eigenen Macht. Nach den Perserkriegen, als Sparta die Vormacht war, haben sich die Athener gezwungen gesehen, die eigene Macht zu steigern, hauptsächlich aus Furcht, dann aus Ehrgeiz, später auch aus Eigennutz. Wenn die Athener so gehandelt haben, läßt sie Thukydides sagen, so haben sie nichts Absonderliches getan und nichts, das menschlicher Art fremd wäre (1. 75f.).

Das Übermächtige, das der Furcht ruft (und darum selber nach griechischem

---

[12] *δέος – τιμή – ὠφελία* 1. 75. 3, in anderer Reihenfolge 1. 76. 2; nur zwei genannt 1. 123. 1., 3. 13. 5 und 3. 14. Als die treibenden Mächte im Leben *innerhalb* einer Gemeinschaft werden 3. 82. 8 *πλεονεξία καὶ φιλοτιμία* genannt (vgl. 2. 65. 7 *τοῖς ἰδιώταις τιμὴ καὶ ὠφελία*); *δέος* bezieht sich eben vornehmlich auf die Existenz des Staates.

Sprachgebrauch auch *δέος* heißen kann) wird oft bezeichnet als *τὸ δεινόν*; es ist seinerseits eng verbunden mit *κίνδυνος*.

Die Reihung – und oft Überschneidung – der einschlägigen Begriffe verhindert nicht eine genaue Erfassung je an der vorliegenden Stelle; es verrät sich dahinter die Einheit der Anschauung. Denn alle diese Begriffe beziehen sich auf *eine* Grenzsituation, auf die Gefährdung und Vernichtung der Existenz. *κίνδυνος* ist bei Thukydides oft in diesem äußersten Sinne verwendet, beim Einzelnen wie beim Staate: Gefahr für Leib und Leben, Bedrohung der staatlichen Unabhängigkeit, d. h. der Existenz des autonomen Staates. *κίνδυνος* ist der Abgrund, dem die Bevölkerung Mytilenes durch das Eintreffen des Gegenbefehls im letzten Augenblick entronnen ist; ist der Untergang, vor dem die Stadt Syrakus im letzten Augenblick *(κατὰ τοῦτο καιροῦ)* durch die Ankunft des Gylippos bewahrt worden ist (3. 49. 4; 7. 2. 4). So verdichtet sich dem Historiker der sizilischen Expedition das Geschehen, daß er in einem Moment die Grenze gestreift, die Wendung eintreten sieht.

Kaum an einer Stelle wird bei Thukydides so faßbar, daß der Staat eine geschichtliche Lebenseinheit sei, wie da, wo Thukydides von der Grenzsituation der Gefährdung spricht. Nicht daß die Lebenseinheit Staat nicht auch von innen her faßbar wäre, in ihrer mannigfachen gegenseitigen Bedingung und Wechselwirkung, zumal wo sie, wie in der perikleischen Leichenrede, ganz von innen her, als Geist und Gesinnung beleuchtet wird. Aber in der Gefährdung geht es nicht um Einzelverluste und Teilbeschädigungen, sondern um das Dasein dieses Staates ein für allemal. Der Staat als Machtgebilde, der andern Mächten begegnet, wird durch eine Machtverminderung zentral getroffen; auch wenn es mit einer Wunde abgeht, so stand vorher das ganze Leben auf dem Spiel. Vor der sizilischen Expedition (nach Thukydides' eigener Meinung der Beginn von Athens Untergang 2. 65. 11) ermahnt Nikias ganz im Sinne dieser Auffassung des Thukydides, man möge im Interesse des Vaterlandes *gegen* die Expedition stimmen, da Athen die größte aller bisherigen Gefahren wage 6. 13. 1 *ὑπὲρ τῆς πατρίδος ὡς μέγιστον δὴ τῶν πρὶν κίνδυνον ἀναρριπτούσης ἀντιχειροτονεῖν.*

In der Spannung des *κίνδυνος* leben, ist die notwendige Zugabe des herrschenden Staates, das sprechen mit ähnlichen Worten Perikles, Alkibiades und Kleon aus: wer außerhalb der Gefahr Mannestugend beweisen will, muß es in der Tatenlosigkeit tun, der Übergang zur Tatenlosigkeit aber leitet den Untergang des Staates ein (2. 63. 2, 3. 40. 4, 6. 18. 3 und 7); Sekurität gewährt nur die Knechtschaft (*ἀκινδύνως δουλεία, ἀσφαλῶς δουλεύειν* 6. 80. 5, 2. 63. 3).

ἀνάγκη. τὰ μέγιστα

Im Zusammenhang mit der Rolle der Furcht im Leben der Staaten soll zunächst – in andeutender Kürze – die Bedeutung der *ἀνάγκη* im Leben des Staates verfolgt werden; ein Hinweis auf die letzten Antriebe ist angefügt. Damit sollen an einem

besonderen Gegenstand thukydideischer Geschichtsschreibung zwei Kategorien nachgewiesen werden – Notwendigkeit und primum movens –, als Vorbereitung auf den letzten Abschnitt, der darlegen wird, was Thukydides über die Notwendigkeit im menschlichen Handeln und über die eigentliche Natur des Menschen denkt.

Notwendigkeit, Unentrinnbarkeit gibt es im Leben des Einzelnen wie im Verkehr und in der Auseinandersetzung der Staaten. Indessen wendet Thukydides das Wort *ἀνάγκη* nie auf das Verhalten des einzelnen Menschen an; er bedarf des Begriffes hier nicht: die Natur des Menschen trägt die Notwendigkeit schon in sich, diese wird in jener ungeschieden – oder jedenfalls ohne abhebende Benennung – mitgedacht (die menschliche Natur kann schlechterdings durch kein Mittel aufgehalten werden, wenn sie einmal in Bewegung geraten ist 3. 45. 7).

Beim Staat sind es die großen Machtkonstellationen, welche Handlungen erzwingen, die nicht mehr von Menschen gewollt oder gelenkt sind. Wohl gibt es die Möglichkeit, einen Gegner durch Anstalten in diese oder jene Lage zu bringen, so daß er notwendigerweise dieses oder jenes tun muß; man kann ihn zum Kampfe gegen seinen Willen zwingen[13]. Aber die großen Notwendigkeiten sind nicht das Werk der Planung oder des weitblickenden Willens, sondern geschichtliche Lagen, die sich nicht mehr ändern lassen und nach denen der Handelnde sich richten *muß*, sofern er sich behaupten will. Die Athener sind eine seebefahrende und seebeherrschende Nation geworden «von den Persern gezwungen» (7. 21. 3); es gibt Staaten, die aus Notwendigkeit immer zu Feinden geworden sind (3. 40. 3).

In solchen Zwangslagen erscheint als das Motiv des Handelns der Vorteil (Eigennutz): die Korkyräer erklären, daß sie eigentlich nicht einen Krieg beginnen wollten; wenn die Korinther sie aber dazu zwängen, wären auch sie in die Notwendigkeit versetzt, Freunde zu suchen, wo sie sie eigentlich nicht suchen möchten, um ihres eigenen Vorteiles willen (1. 28. 3; ähnlich 1. 76).

Das Wachstum eines Staates führt zu unentrinnbaren Konsequenzen: entweder muß der Staat auf eine weitere Ausdehnung verzichten, oder er wird durch die Steigerung der Macht und die Erweiterung des Territoriums gezwungen, zu seiner Erhaltung (zu seinem «Vorteil») im gleichen Stile weiterzufahren. Machtgebilde haben ihre innere Notwendigkeit des Wachstums[14]. Wenn daher zwei Machtgruppierungen wie der attische Seebund und die peloponnesische Liga sich ausdehnen, kommen sie notwendigerweise in Konflikt. In diesem Aspekte hat Thukydides das Geschehen seiner Zeit erlebt. Unmittelbar vor dem Beginn des eigentlichen Krieges läßt er es auf beiden Seiten mit kurzen Worten sagen: die Korinther zu den Peloponnesiern «in der Überzeugung, daß es zur Notwendigkeit geworden ist, beschließet jetzt den Krieg» (1. 124. 2) – Perikles zu den Athenern: *εἰδέναι*

[13] Über die Notwendigkeit in der Geschichte der Staaten ausführlicher: Jaeger, Paideia I 491f.; Regenbogen in dem vorzüglichen Aufsatze «Thukydides als politischer Denker», Das humanistische Gymnasium 1933, 2f.

[14] Alkibiades (6. 18. 3): «Es liegt nicht in unserer Hand zu bestimmen, wie weit wir herrschen wollen, sondern wir sind gezwungen, da wir nun einmal so weit gegangen sind, die einen zu überfallen, die andern nicht freizulassen, weil wir sonst Gefahr laufen, selbst von andern beherrscht zu werden, wenn wir nicht selber über andere herrschen.»

δὲ χρὴ ὅτι ἀνάγκη πολεμεῖν (1. 144. 3). «Ich glaube, sagt Thukydides selber 1. 23. 6, der wahrste Grund, freilich der am meisten verschwiegene (scil. des Krieges) ist der: die Athener haben dadurch, daß sie groß wurden und den Lakedämoniern Furcht einflößten, sie zum Kriege *gezwungen*».

Neben dem Begriffe der Notwendigkeit dient dem Verständnis der geschichtlichen Vorgänge der Begriff der letzten Antriebe. Wo dieser Begriff prägnant vorkommt, ist er umfassender, als der deutsche Ausdruck erwarten ließe: *τὰ μέγιστα* bezeichnet die höchsten Werte wie die stärksten seelischen Antriebe; für Thukydides ist entscheidend die Gewalt eines Bewegenden, gleichgültig, ob Affekt oder Wert, die Größe des Handlungsimpulses unabhängig von seiner Einordnung in einen Zusammenhang der Normen[15].

Was die letzten Dinge sind, die im Leben und Handeln der Staaten wirken, ist im Melierdialog deutlicher als irgendwo ausgesprochen. In dieser Auseinandersetzung versuchen die Melier fünfmal, die Athener durch die Berufung auf die Geltung moralischer Bindungen zur Schließung eines Freundschaftsvertrages oder zur Anerkennung ihrer Neutralität zu bewegen; fünfmal weisen die Athener die Verbindlichkeit solcher Normen ab; in der Reduktion auf das faktisch Bewegende bleiben als einzige Wirklichkeiten: Erhaltung des Daseins *(σωτηρία)* und Macht *(δύναμις)*.

Die Melier berufen sich zuerst auf das *δίκαιον*[16]; die Athener antworten: es geht um eure *σωτηρία*, d. h. um die Erhaltung eurer Stadt und eures Lebens, um das bloße Dasein, gleichgültig in welcher rechtlichen Stellung ihr weiterlebt (denn die

---

[15] Unter *τὰ μέγιστα* fallen neben staatlicher Autonomie und Herrschaft (3. 45. 6) auch Ehre = Ehrgeiz, Vorteil = Eigennutz und Furcht (1. 76. 2).

[16] Eine Darstellung des Normativen hätte, wenn sie hier anknüpfte, diese Wertschichten zu analysieren, ihr Bezugssystem und die Art ihrer Geltung anzugeben. Zu den ethischen und rechtlichen Bindungen (*καλόν, αἰσχύνη, δίκαιον* usw.) sei nur soviel angedeutet: Thukydides stellt fest, daß die Menschen sich auf ethische Verpflichtungen berufen, daß sie diese Verpflichtungen aber auch alle relativieren und aus dem Bereich der «*αὐτὰ τὰ ἔργα*» zu dem verweisen, was nur *λόγῳ* gilt, *ὄνομα* ist. Er stellt fest Bestände («Überreste») von Gesellschafts- und Standesmoral (als ein solcher erscheint Nikias und seine Welt), den Glauben an die Verbindlichkeit von Normen, die für alle Griechen gelten sollen (z. B. bei den jeweils bedrängten und bedrohten kleineren Staaten, Platäa, Melos). Aber alles zeigt sich wieder relativiert und, wenn nicht im Sinne eines Oberbaues über vitalen Interessen geschaffen, so doch in diesem Sinne benutzt (*ἦν δὲ τοῦτο μὲν σχῆμα πολιτικὸν τοῦ λόγου αὐτοῖς, κατ' ἰδίας δὲ φιλοτιμίας οἱ πολλοὶ* ... 8. 89. 3). Relativiert erscheint es in einem doppelten Sinne: indem die Vertreter solcher Anschauungen, des Glaubens an verbindliche Rechtsnormen, Billigkeit, Dankbarkeit, jeweils der faktischen Macht, die sich nicht drapiert, unterliegen; und Thukydides stellt diese Auseinandersetzung nicht als eine Tragödie dar. Relativiert auch in dem Sinne, daß Thukydides geglaubte Werte in Reden und in eigenem Urteil ausdrücklich als relativ bezeichnet: *τὸ δόξαν καλόν* (2. 53. 3), *ἀρετὴ νενομισμένη* (7. 86. 5), *αἰσχύνη ὁμολογουμένη* (2. 37. 3). Im Melierdialog läßt er schließlich diese Werte auf eine ethisch nicht mehr zu fassende Wirklichkeit reduzieren (vgl. die Athener in Sparta (1. 76. 2): «Noch keiner hat, wenn sich Gelegenheit bot, etwas durch Gewalt zu erwerben, dem Rechtsanspruch den Vorzug gegeben und sich vom Mehrhaben abspenstig machen lassen.»)

Daß Thukydides der Blick für das Ethische als geschichtliche Erscheinung und als Element der Ordnung nicht fehlt, zeigen die Stellen, wo er die Erschütterung aller menschlichen Verhältnisse analysiert, 3. 82 und 83, wie schon 2. 53; daß er, selber wertend, die sittlichen Werte in die Daseinserfüllung einbezieht, beweist wohl die Leichenrede.

Melier würden, gäben sie nach, Untertanen Athens, aber sie behielten Leib und Gut). 5. 86–89.

Die Melier berufen sich zum zweiten auf das *κοινὸν ἀγαθόν*, d. h. auf die ungeschriebenen sittlichen Normen, die von allen Griechen anerkannt sind; die Antwort heißt wiederum: eure *σωτηρία*, unsere *δύναμις* allein. 5. 90–91.

Sie berufen sich, drittens, auf das *εἰκός*, die Billigkeit; die Antwort ist: es geht um unsere *δύναμις* (Erweiterung der Herrschaft und Sicherheit) 5. 96–97.

Sie berufen sich sodann auf ihre Ehre, die ihnen ein Nachgeben verbiete; wieder heißt es: nur eure *σωτηρία*. 5. 100–101.

Sie nennen an fünfter Stelle *εὔνοια* (die verpflichtende Verbindung durch Wohltatengeben und -empfangen, eine Form der *κοινωνία*); die Athener setzen ihr als entscheidenderen Beweggrund die größere Macht entgegen. 5. 106–109.

Alles also, was den Menschen (hier: im Gebiete zwischenstaatlicher Beziehungen) in normativer Geltung beanspruchen kann, wird weggestoßen, das Handeln reduziert auf wenige letzte faktische Mächte *(σωτηρία, δύναμις, ἀρχή, ὠφελία, τιμή)*, denen der Staat in seinem Handeln gehorcht. Sie finden ihre Entsprechung in der Sphäre des einzelnen Menschen. Thukydides beobachtet und nennt sie vor allem da, wo die Bindungen der Gemeinschaft zerfallen und die beginnende Anarchie[17] den Einzelnen freisetzt: Lebensgenuß (vor der biologischen Grenze, welche die tödliche Krankheit setzt, die notgedrungen beschränkte Form der Existenzausweitung 2. 53), Habsucht, Ehrgeiz, Ruhm, Sicherheit *(τιμή, ὠφελία, κέρδος ... τοῖς ἰδιώταις* 2. 65. 7; *τὸ ἀσφαλές* 3. 82. 7; *πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἡ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν* 3. 82. 8; das Übrige passim und in den verschiedensten Abstufungen). Dem Erkennenden stellen sich diese Antriebe als ein Letztes dar, das nicht mehr zu erklären ist: sie gehören zur *φύσις τοῦ ἀνθρώπου*.

φύσις

Indem wir uns der thukydideischen Vorstellung von der «Natur» des Menschen zuwenden, fragen wir nicht mehr nach der Situation, in die sich der Mensch gestellt sieht, nicht nach den einzelnen Kräften, mit denen er ausgestattet ist und mit denen er auf die Lebensbedingungen antwortet oder diese zu beherrschen sucht; wir fragen auch nicht mehr nach der Mannigfaltigkeit und Qualität der Handlungsantriebe. Die Frage geht nach dem unveränderlichen Wesen, das in allem momentan und auf die Dauer Tätigen und Bewegten vorhanden ist und auf das Thukydides bisweilen hindeutet. Welche Geltung haben seine Aussagen über dieses Wesen?

Geschichtliche Ereignisse sind festzustellen, zu benennen oder darzustellen; Motive, Vorstellungen, Antriebe, Entschlüsse sind zu verstehen, ihre Begründung ist nachzuerleben. Darunter gibt es einen Gegenstand, über den die Aussage einfach lautet: er ist so; ich sehe ihn so.

Wir verfolgen bis zu diesen letzten bündigen, eigentlich ontologisch gemeinten

[17] *ἀνομία* 2. 53. 1; *οὐ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὠφελίας* 3. 82. 6.

Aussagen Stufe für Stufe den Charakter der *allgemeinen* Aussage bei Thukydides und bestimmen das ihr entsprechende Objekt. Es lassen sich drei Typen von Aussagen unterscheiden, die sich verhältnismäßig rein herausheben, auch wenn Überschneidungen vorkommen. Der erste Typusvon allgem einen Aussagen faßt Beobachtungen zusammen in einer – statistischen – Regel. Der zweite faßt kulturelle Erscheinungen, Handlungsfolgen, auch psychische Abläufe als ein Normales, Gewohntes auf. Der dritte Typus enthält immer Urteile über das Wesen des Menschen (darum oft mit dem Ausdruck *φύσις*, *ἄνθρωπος* u. ä.), Urteile, die apodiktisch gemeint sind.

Zum ersten Typus: Es gibt verschiedene Stellen, wo Thukydides zu einem Vorgang oder Ereignis bemerkt: «wie es zu geschehen pflegt» *ὅπερ φιλεῖ γίγνεσθαι*, u. ä. Große Truppenkörper geraten in unbekanntem Gelände bei Einbruch der Nacht in Schrecken und Verwirrung, oder: eine lange Schlachtreihe zerreißt beim Vorrücken zum Angriff *ὅπερ φιλεῖ τὰ μεγάλα στρατόπεδα ἐν ταῖς προσόδοις ποιεῖν* (4. 125. 1, 5. 70. 1, vgl. *πᾶσι στρατοπέδοις, μάλιστα δὲ τοῖς μεγίστοις* 7. 80. 3). Die Menge ist wankelmütig: erst setzt sie Perikles ab, später wählt sie ihn wieder zum Feldherrn *ὅπερ φιλεῖ ὅμιλος ποιεῖν*; in Syrakus wächst, da der Feind wieder Erwarten ausbleibt, den Syrakusanern der Mut, sie fordern die Feldherren auf, sie gegen Katane zu führen *οἷον δὴ ὄχλος φιλεῖ θαρσήσας ποιεῖν* (2. 65. 4, 6. 63. 2; *δῆμος* 8. 1. 4).

Es sind Beobachtungen an Massen, die Thukydides so formuliert. Das Urteil verrät durch seine Formulierung, daß es nur statistisch, als Urteil der Wahrscheinlichkeit gelten will. Es könnte ja auch einmal anders sein, aber gewöhnlich trifft das in der allgemeinen Aussage Beurteilte zu. Vier ähnlich formulierte Urteile beziehen sich auf den Gang und die Folgen des Krieges: wenn der Krieg sich in die Länge zieht, pflegt er *meistens* ins Unberechenbare umzuschlagen (1. 78. 2). Einmal heißt es: zufällig donnerte und regnete es auch, wie es vorzukommen pflegt, wenn das Jahr gegen den Spätherbst rückt – also ganz statistisch aufgefaßt (7. 79. 3).

Ein einziges Mal wird ein psychischer Nexus in der gleichen Weise ausgesprochen, ein Gegenstand, über den Thukydides sonst, wie in den übrigen Aussagen über die Natur des Menschen, unbedingt urteilt: Es gibt zwei Gegensätze der *εὐβουλία*, beginnt Diodot seine Rede 3. 42. 1, Übereilung und Leidenschaft; davon pflegt Übereilung zusammen mit Unverstand vorzukommen. Aber der letzte Satz der gleichen Rede, der den gleichen Gedanken aufnimmt, lautet: «Denn wer gründlich zu Rate geht, ist seinen Gegnern überlegener als wer unverständig mit bloß faktischer Macht vorgeht» (3. 48. 2). Indem dieser Satz begründen will – *γάρ* –, erweist er sich als zugehörig zu den Wahrheiten, auf die Thukydides als letzte Gewißheiten hinweist, wenn das Verständnis menschlichen Handelns erhellt werden soll. So darf man vermuten, daß die lockere Formulierung zu Beginn von Diodots Rede, bewußt gewählt, der Einstimmung der Zuhörer diene; die bescheidenere Form des Erfahrungsurteils stößt, zumal in einer Ermahnung, nicht vor den Kopf.

Am Schlusse wird sachlich das Gleiche eindringlicher, in unbedingter Geltung ausgesagt[18].

Die zweite Gruppe von Aussagen ist formal charakterisiert durch den Ausdruck «... ist gewohnt ...», «die Gewohnheit ...». Was Thukydides hier erfaßt, sind habituelle Handlungen, die nicht befremden werden, wenn man den Charakter, die Lebensgewohnheiten der Menschen kennt: also Eigentümlichkeiten, Wesenszüge eines Volkes, im Kulte, in der Heeresorganisation, in den sozialen Zuständen, im politischen Leben: Kulturelles, um es mit einem Worte annähernd zu bezeichnen, Erscheinungen, die sich überall beobachten lassen, wo es eine Tradition geben kann. Kurze Reden zu halten, ist die Gewohnheit der Spartaner; ihre Disziplin ist ihnen gewohnt wie schon ihren Vorvätern; die arkadischen Söldner sind gewohnt anzugreifen, wen immer man ihnen als ihren Feind bezeichnet (4. 17. 2, 6. 18. 6, 7.57.9). Was solche Sätze besagen, gehört nicht zum allerinnersten, dem unveränderlichen Bestande des Menschen; denn Gewohnheiten sind einmal geworden und können wieder verschwinden. Sie entspringen nicht spontan der Natur des Menschen, sondern sind die Form des fortgesetzten Gemeinschaftslebens, das Ergebnis geschichtlicher Entwicklung[19]. Unerwartete geschichtliche Situationen heben solche Gewohnheiten auf, neue Lebensbedingungen erzwingen ihre Änderung. Die Spartaner, die seit je mit Fußtruppen kämpfen, sind durch die schnellen, überraschenden Angriffe so bedrängt, daß sie gegen ihre Gewohnheit – *παρὰ τὸ εἰωθός* – Einheiten von Reitern und Bogenschützen aufstellen (4. 55. 2)[20]. Die Athener, seit Menschengedenken zur See immer siegreich, sind *παρὰ τὸ εἰωθός* im Hafen von Syrakus unterlegen (7. 60. 5, 7. 55. 2); beim Abzug von Syrakus tragen die Hopliten wider die Gewohnheit ihren Proviant selber (7. 75. 5).

Die Beispiele deuten an, in welcher Schicht menschlichen Verhaltens die «Gewohnheiten» sitzen. Der plötzliche Bruch mit der Gewohnheit, durch die Anpassung an neue Verhältnisse erzwungen, zeigt, daß diese Züge absplittern können und darunter also ein Anderes, Unveränderliches noch vorhanden sein muß. Man konfrontiere nur die beiden Gedanken *παρὰ τὸ εἰωθός* und *ἕως ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ*.

---

[18] Eine ähnliche Steigerung findet sich in der gleichen Rede Diodots, 3. 45: Zurückhaltung bei Beginn, Erweiterung bei der Wiederaufnahme des Themas. Am Anfang heißt es: im *Bereiche des Rechtes* gibt es keine wirksame Schranke für das menschliche Handeln; in der Conclusio: es gibt *überhaupt* keine Hemmung, weder durch ein Mittel des staatlichen Rechtes noch durch irgend etwas anderes, das den Menschen schrecken kann.

[19] Langjährige Gewohnheit wird zur Lebensform, darum zum Wesenszug eines Volkes, zum *τρόπος* 4. 98. 2, 6. 18. 6, 1. 132. 5; *πάτριον* 1. 123. 1 = *ἔθος*; *ἐπιχώριον* 4. 17. 2. «Gewohnheit» im Kultus 6. 58. 2, 4. 98. 2; im Militärwesen 7. 75. 5; in der Politik 1. 132. 5, 4. 130. 7, 6. 13. 2; im Beruf 4. 32. 1.

Die Gewohnheit dauert seit jeher: *διὰ τὸ αἰεὶ εἰωθέναι* 2. 14. 1 = *διὰ τὸ ἔθος τῶν τε ἀρχαίων καὶ τῶν ὕστερον* 2. 16. 1; «immer» 5. 9. 1; die Väter besaßen sie schon 6. 18. 8; sie dauert seit reichlich 50 Jahren 8. 68. 4.

Was zur Gewohnheit geworden ist, zur Wesensart *(τρόπος)*, das heißt auch *νόμος* (4. 98. 2). Käme dieses Wort häufiger vor in solchem Zusammenhange, so würde man von einer *νόμος*-Schicht sprechen dürfen. Thukydides meidet es. Daß er indessen die Sprache (genauer: die Wortbedeutung) *νόμῳ* auffaßt, zeigt die Einleitung zu 3. 82. 4–5: sie änderten willkürlich *τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων*.

[20] *παρὰ τὸ εἰωθός* = *παρὰ τὴν ὑπάρχουσαν σφῶν ἰδέαν τῆς παρασκευῆς*, beides in 4.55.2.

Immerhin läßt sich feststellen, daß Thukydides in ähnlicher Formulierung – mit *εἰωθέναι* – auch Aussagen macht, die, dem Inhalte nach gleich, an anderer Stelle ohne jede Einschränkung als schlechthin gültig gemeinte Aussagen sich wiederfinden. Es handelt sich um psychische Abläufe und Zusammenhänge. Warum solche Urteile nicht allein in der dritten – nachher zu charakterisierenden – Formulierung gegeben sind, darf zunächst gefragt werden. Eine Entwicklung des thukydideischen Denkens im Sinne einer Vertiefung anzunehmen, indem man etwa, in Anlehnung z. B. an Schadewaldt, diese zwei Arten des Urteils den zwei Stufen der gemutmaßten Entwicklung des Thukydides zuwiese, verbietet sich ja zum vornherein, da die These Schadewaldts mit allen ihren Vorläufern sich nicht halten läßt. Ich versuche die zwei Arten der Formulierung desselben Gedankens aus der Variationsbreite zu erklären, die sich bei Thukydides nicht allein im Stil, sondern auch in den gedanklichen Aspekten feststellen läßt und die gerade den Reichtum seines Gedankens erst zur Entfaltung, zur Darstellung bringt.

Ein Beispiel zu den *ἔθος*-Aussagen: In Kleons Rede heißt es: Staaten, denen es ganz unversehens und binnen kürzester Zeit gut geht, sind gewohnt, sich zur Hybris zu wenden (3. 39. 4). In Diodots Gegenrede ist dieselbe Verknüpfung von Wohlstand und Hybris ohne jede Einschränkung als evidenter Zusammenhang ausgesprochen (3. 45. 4; ebenso 4. 17. 4, mit der Einleitung «denn immer ...»). Ein weiteres Beispiel: Thukydides selber sagt 4. 108. 4: die attischen Untertanenstädte, die nach dem Übergang von Amphipolis abfielen, täuschten sich in der Macht Athens, «da sie mehr aus blindem Wollen als in untrüglichem Vorausblick urteilten, wie ja die Menschen gewohnt sind – *εἰωθότες οἱ ἄνθρωποι* –, das, wonach sie begehren, ungeprüfter Hoffnung zu überantworten». Der Satz mit *εἰωθότες* entspricht im Inhalte genau dem mit dem Anspruch auf Evidenz vorgetragenen Satze 3. 45. 5 «Hoffnung und Begehren sind bei allem dabei; dieses kommt zuerst, jene folgt auf dem Fuße.»

Am klarsten läßt sich der Geltungsanspruch des zweiten Typus des Urteils wohl fassen in der Rede des Pagondas: «Diejenigen, welche im übermütigen Vertrauen auf ihre Kraft, wie die Athener jetzt, ihre Nachbarn angreifen, pflegen *(εἰώθασι)* gegen denjenigen, der ruhig bleibt und sich nur innerhalb seines Landes verteidigt, furchtloser zu Felde zu ziehen ... Wir haben darüber eine Erfahrung an ihnen; denn indem wir sie bei Koroneia besiegten ... usw.» (4. 92. 5). *πεῖραν ἔχομεν* (4. 92. 4 sagt derselbe Pagondas *παράδειγμα ἔχομεν*) bezeichnet den besonderen Fall, der im Sinne eines Analogieschlusses ausgewertet wird und den Anspruch auf Allgemeingültigkeit (in der Formulierung *εἰώθασι*) erhärtet.

Die übrigen *εἰωθέναι*-Urteile, welche in stilistisch gemilderter Form allgemein Gültiges über den Menschen aussagen wollen, finden sich in den Reden des Perikles (1. 140. 1, 2. 45. 1) und des Brasidas (5. 10. 5). Die drei Sätze, mit *γάρ* angeschlossen, rekurrieren auf eine nicht mehr zu begründende Wirklichkeit, welche, selber evident, den besonderen Fall erhellt.

Der dritte Typus der Aussage führt psychologische Befunde (der Zuordnung,

Verkettung, Kompensation, Wechselwirkung der Mächte und Kräfte, *in* denen und *mit* denen der Mensch lebt) einfach aus, ohne weitere Begründung. Vielmehr dienen diese Sätze selber in letzter Instanz zur Begründung, d. h. zum Verständnis geschichtlicher Ereignisse, menschlichen Tuns, indem sie auf ein ewig gleichbleibendes Wesen des Menschen verweisen. Häufig sind diese Sätze (gewöhnlich im Indikativ stehend) mit *γάρ* angeknüpft. Das Kapitel 3. 45, das als ganzes über das Wesen des Menschen aussagen will, ist im gleichen Sinne durch *οὖν*, zur Begründung, an das Vorausgehende angeschlossen. Solche Sätze, auch wo sie nicht ausführlicher werden, sind nicht Aperçus; sie verraten eine einheitliche durchgehende Anschauung.

Für Thukydides empfangen sie ihre Evidenz aus der Überzeugung, daß der Mensch in seinen begrenzten Möglichkeiten und in seiner psychischen Struktur, wie er ihn erkennt, überall und dauernd derselbe sei. Darum ist es möglich, gültige, keiner weiteren Begründung bedürfende Aussagen zu machen: im Menschen, wie er ihn vorfindet, wie er *ist*, herrscht eine unausweichbare, trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen überschaubare Gesetzmäßigkeit der seelischen Ökonomie.

Diese Überzeugung von der Unveränderlichkeit menschlichen Wesens und von der Zwangsmäßigkeit in der Anpassung und Reaktion auf gegebene äußere Verhältnisse ist aber die Grundlage nicht nur des Anspruches auf die Geltung der genannten Aussagen, sie ist *zugleich* die Voraussetzung, von der aus der Zweck des thukydideischen Geschichtswerkes verständlich ist.

1. 22. 4 heißt es, nachdem Thukydides für das Fehlen des *μυθῶδες* in seinem Werke sich ironisch entschuldigt hat: «Wer aber das Genaue *(σαφές)* erkennen will von dem, was geschehen ist, und von dem, was sich irgendeinmal wieder gemäß der menschlichen Natur in dieser oder ähnlicher Art ereignen wird, der wird aus dem vorliegenden Werke genügenden Nutzen ziehen können.» *τὸ σαφές – κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*: die gleichen Begriffe sind im Melierdialog aus dem gleichen Gedanken heraus verbunden und erweitert, das menschliche Wesen herrsche *immer evidentermaßen* unter einem *naturhaften Zwang* über sein jeweiliges Objekt der Herrschaft (*τὸ ἀνθρώπινον – σαφῶς – διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας* 1. 105. 2).

Wo Thukydides die Zerrüttung der sittlichen Ordnung schildert, schreibt er einleitend: «Viel Schlimmes fiel in den Staaten im Bürgerkriege vor, wie es vorkommt und immer vorkommen wird, solange dieselbe Natur des Menschen bleibt (*ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων*); dieses Schlimme, das vorkommt, ist bald stärker, bald schwächer und in den Formen verschieden, je nach dem Wechsel der eintretenden Umstände» (3. 82. 2).

Im Melierdialog wird ein einzelner Fall solcher Gesetzmäßigkeit unter Menschen, das sogenannte Recht des Stärkern, als zeitloses Gesetz formuliert: wir haben das Gesetz nicht gegeben, wir haben es übernommen als seiendes und werden es als ewig seiendes zurücklassen usw.» (5. 105. 2). Ebenso deutlich zielt auf diesen Charakter der Geltung die Stelle 1. 76. 2; hier dient die Dimension zeitloser Dauer wiederum als Ausdruck der Allgemeingültigkeit: «Wir haben nicht als erste damit begonnen, sondern es gilt immer (*αἰεὶ καθεστῶτος*), daß der Schwächere vom Mächtigeren bedrückt werde.»

Auf der Grundlage einer solchen Gesetzmäßigkeit sind die überall vorkommenden, in den Reden gehäuften Aussagen über den Menschen zu verstehen; in dem Abschnitt über die Affekte sind einige angeführt worden, auf andere ist bei der Untersuchung der zwei ersten Typen der Aussage hingewiesen worden. Zu der unveränderlichen Natur des Menschen zählt z. B. auch, daß die geltende Rechtsordnung dem Drange des Menschen keine Grenze setzen kann: *πεφύκασί τε ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν* (3. 45. 3); dieser Trieb läßt sich durch keine Gesetzesgewalt noch überhaupt durch irgend eine Drohung zurückbinden (3. 45. 3 und 7). *ἁμαρτάνειν ἀνθρωπίνως* formuliert die Rede Kleons und schließt damit diese Möglichkeit des Verhaltens in das Bild des Menschen ein. Ebenso ist der Neid gegen den Reichen und Mächtigeren menschliche Natur: *φθονεῖται φύσει* (6. 16.3); von Neid und Furcht sagt Hermokrates *ἀμφότερα γὰρ τάδε πάσχει τὰ μείζω* (6. 78. 2; ähnlich 2. 35. 2); menschliche Natur ist die Begierde, über andere zu herrschen: *χρησάμενοι τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὥστε ἑτέρων ἄρχειν* (1. 76. 3).

Zur Vorbereitung auf diese Anschauung von der Natur des Menschen sind im Abschnitt «*ἀνάγκη. τὰ μέγιστα*» aus dem Leben der Staaten *ἀνάγκη*, unentrinnbarer Zwang, und *σωτηρία* wie *δύναμις*, Behauptung der Existenz und Macht zu ihrer Erweiterung, als Kategorien des Verständnisses bei Thukydides nachgewiesen worden. Beim einzelnen Menschen fällt beides, die Unentrinnbarkeit *im* Handeln und der letzte Erklärungsgrund *des* Handelns, in der *φύσις* des Menschen zusammen. Das Handeln des Menschen ist von letzten Antrieben bestimmt, es ist, einmal in Gang gesetzt, notwendig, gesetzmäßig; darum ist es auch der Gegenstand einer Erkenntnis, die zu einem dauernden, nutzbaren Besitz werden kann. In diesem Verständnis der menschlichen Natur sprechen auch die Thebaner zu den Platäern: Verdienste erweisen sich als ablösbarer Schein, «was die Natur immer gewollt hat, ist nun ans Licht getreten»: *ἃ ἡ φύσις αἰεὶ ἐβούλετο, ἐξελέγχθη ἐς τὸ ἀληθές* (3. 64. 4). So spricht auch der Schlußsatz von 3. 45 – einem Kapitel, das in besonderer Dichte und Grundsätzlichkeit von der Natur des Menschen handelt –: «Wer meint, mit der Gewalt des Gesetzes oder mit irgendeiner Drohung Einhalt gebieten zu können, wenn einmal die menschliche Natur in Bewegung gekommen ist und etwas zu erreichen strebt, der ist ein Tor.»

Anhang

In dem Begriffe *εὐόργητος* verrät sich wohl – über den individuellen psychologischen Blick des Thukydides hinaus – der Einfluß einer bestimmten Temperamentenlehre, die im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts in Spuren faßbar ist.

ὀργή ist ursprünglich das Emotionale im Menschen schlechthin, der Affekt, oder dann die vom Affekt getragene Wesensart, der affektive Charakter. Erst von Herodot und Sophokles an findet sich auch die Verengerung auf «Zorn»; diese Bedeutung bleibt dann allein vom 4. Jahrhundert an. Daß die Ausgewogenheit der Affekte einen Vorzug darstelle, entwickelt in seiner typisierenden Morphologie

der Verfasser der Schrift über die Umwelt, wo er die klimatischen Bedingungen Asiens lobt: *τὰ ἤθεα ... ἠπιώτερα καὶ εὐοργητότερα* (CMG I 1 67. 21); die Ursache liege in der ausgewogenen Mischung der «Jahreszeiten». Die Abweichungen von der ausgeglichenen Mitte nach beiden Seiten (*τὴν ὀργὴν ἀγριοῦσθαι* oder *ἡμεροῦσθαι* 70. 16 und 30) sind wiederum die Folge der klimatischen Einflüsse oder der politischen Lebensbedingungen. Euripides setzt *εὐοργησία* in naher Bedeutung zu *σωφροσύνη* (Hipp. 1039, Ba. 641, also aus den Jahren 428 und 406). Als der begriffliche Gegensatz zu *εὐόργητος* erscheint bei Gorgias fr. 6 *αὐθάδης* «jäh, schroff» (weshalb wohl die Übersetzung in VS[5] zu ändern wäre in: «schroff, wo der Vorteil, ausgeglichen, wo das Schickliche gilt»). Auch die Schrift über die Umwelt verwendet *αὐθάδης* im begrifflichen Gegensatz zu *εὐόργητος* und verwandten Begriffen (67. 21 und 77. 13–17); die beiden Begriffe sind einander noch bei Eubulos fr. 25 entgegengesetzt.

Der Gegensatz *δυσοργησίαι* (Hipp. hum. c. 9, L V 488: *δυσοργίαι* H[1], *δυσοργησίαι* H[2], *δυσοργιστίαι* A) meint wohl, eingeschoben zwischen *λῦπαι* und *ἐπιθυμίαι* (unmittelbar darauf *λυπήματα γνώμης*), affektive Störungen, Ausbrüche als Folge der Zerrüttung des innern Gleichgewichtes. Doch läßt sich an dieser Stelle nicht eindeutig feststellen, ob vielleicht nicht auch, in verengerter Bedeutung, Ausbrüche des Zornes gemeint sind.

Die Zeugnisse für die Wortfamilie *εὐόργητος* verteilen sich somit rund auf die Jahre 430–400; dazu ein einziger Nachzügler bei Eubulos.

Bei Sophokles bezeichnet *δύσοργος*, ähnlich der Verengerung von *ὀργή*, immer schon das *zornige* Gemüt (Ai. 1017, T. 1118, Ph. 377); ebenso sind *δυσόργητος*, *ἀόργητος* und *εὐόργητος* im Corpus Aristotelicum immer auf den Zorn bezogen.

Die Schreibung *δυσοργίη* in Hipp. VM c. 10 (CMG I 1 43. 4) ist wohl durch das darauffolgende, auch in der Bedeutung benachbarte *δυσθυμίη* beeinflußt worden; die Korrektur in *δυσεργίη* (M[2]) dürfte gerade wegen des sachlichen Unterschiedes zu *δυσθυμίη* richtig sein