

Zerrüttender „Aufstand“ und erkenntnisfundierendes „Feststehen“

Zur Bedeutungsvielfalt und Entwicklung des Begriffes *stásis*
bei Platon und anderen Autoren

Alfred DUNSHIRN

University of Vienna (Austria)

Abstract

First, this article will explore the multiple meanings of the word *stásis* in Plato's dialogues: Not only does it denote something like "uprising" (in the *psyché*, the "soul", or a polity), but it also designates a central ontological genre – "standing" or "position" is fundamental for knowledge (Plato, *Sophist* 249c). Then, after a brief look at the later philosophical tradition, in which the wide range of meanings of the word *stásis* persists, the works of two authors prior to Plato, Solon and Euripides, are considered. The statesman and poet Solon spoke of the

upheavals in the community in his elegies. In the famous *Eunomia Elegy* he addresses the corrupt mind of the citizens, which leads to *stásis* and war. Euripides repeatedly has the characters in his tragedies speak of strife, especially in the play *Heracles*, in which *stásis* is described as a phenomenon of illness. Both authors undoubtedly had an impact on Plato's thinking about *stásis*.

Keywords: Sedition; discord; faction; illness; Heracles; *polis*; Plato; Solon; Euripides

(c) Alfred Dunshirn; alfred.dunshirn@univie.ac.at

Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
doi: 10.23963/9044229386

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/223>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Einleitung

Neben einführenden Bemerkungen zur Bildung des Wortes *stásis* und seiner möglichen Übertragung ins Deutsche soll zuerst ein Überblick über den Bedeutungsumfang dieses Begriffes und einiger verwandter Ausdrücke, wie sie sich in Platons Werken finden, gegeben werden. Dann erfolgt nach einem Ausblick auf die Fortwirkung des reichhaltigen Begriffsfeldes *Stehen – Aufstand* in der spätantiken Literatur ein Rückblick auf Texte der frühgriechischen und klassischen Dichtung, in denen die *stásis* als Übel und Krankheitsphänomen begegnet. Zu nennen sind hier vor allem die Elegien Solons und die Tragödien des Euripides, Autoren, die Platon verehrte und die ihn entscheidend beeinflussten.

1 Zur Wortbildung und Übertragung des Ausdruckes *stásis*

Das griechische Substantiv *stásis* ist ein mit dem Suffix *-sis* gebildetes Abstraktum zum Verbum *histánai* (welches im transitiven Sinn „hinstellen“, in medial-intransitiver Verwendung „sich hinstellen“ und „stehen“ bedeuten kann), vergleichbar dem zu *aisthánomai* „wahrnehmen“ gebildeten Hauptwort *aísthesis*, der „Wahrnehmung“ bzw. Perzeption. Demgemäß ließe sich mit Rückgriff auf das deutsche Suffix „-ung“ *stásis* mit „Stehung“ übersetzen, was freilich ein ungewohntes Wort darstellt, laut dem *Deutschen Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* eine „nicht übliche abstractbildung zu stehen, nur in glossarien und wörterbüchern“ (Grimm & Grimm 1999, 1777). Vertraut ist diese Bildung „Stehung“, die als *verbum simplex* offenbar lediglich in Nachschlagewerken existiert, jedoch aus der Übersetzung eines griechischen Kompositums, nämlich *aná-stasis*, der „Auferstehung“. Während im Bibelgriechischen dieses Wort vornehmlich die „Auferstehung von den Toten“ benennt, bezeichnet *anástasis* im klassischen Griechisch z.B. eines Aischylos oder Demosthenes so gegensätzliche Vorgänge wie das „Zerstören“ (von Städten; Aischylos, *Perser* 105) oder das „Errichten“ (einer Mauer; Demosthenes, *Adversus Leptinem* 73). Bereits diese wenigen Beispiele können auf die Bedeutungspolarität von Vertretern der Wortfamilie hindeuten, die sich von *histánai*, dem „Stehen“, ableitet.

Ein gängigeres Substantiv als „Stehung“, das sich aufgrund seiner eigenen Bedeutungsvielfalt zur Wiedergabe des griechischen *stásis* eignet, ist „Stellung“, bei dem sich eine ähnliche Bandbreite an Bedeutungen wie beim griechischen Terminus festmachen lässt. Eine Stellung kann eine körperliche Position, aber ebenso eine geistige Haltung bezeichnen, eine Einstellung, die man beispielsweise bei einer Stellungnahme kundtut. Des Weiteren ist an die Stellung im materiellen Sinn zu denken, nämlich im militärischen Kontext einer Auseinandersetzung, wobei sie eine befestigte Position benennt (in der Diktion des österreichischen Militärs bezeichnet die Stellung darüber hinaus die Musterung). Die Stellung kann jedoch auch das Zurverfügungstellen von Mitteln oder Lebewesen ausdrücken oder

die Stellung von Abgeordneten etwa zu einem Gremium; schließlich ist an die Stellung im Sinne der gesellschaftlichen Position zu erinnern. Eine ähnliche Bedeutungsvielfalt wie dieses vom Zeitwort „stellen“ abgeleitete Hauptwort „Stellung“ weist das griechische *stásis* auf, wovon insbesondere die platonischen Texte zeugen.

2 *stásis* und verwandte Ausdrücke bei Platon

Platons Dialoge belegen, dass der Begriff *stásis* im Hinblick auf seine Bedeutung synchron eine bemerkenswerte Variation aufwies (für eine erste Orientierung siehe Friedrich Asts *Lexicon Platonicum*; Ast 1956, 272): *stásis* bezeichnet im körperlich-räumlichen Sinn das „Stehen“ bzw. die „Stellung“. Definitionsartig belegt dies die Mitteilung in Platons *Kratylos*, *stásis* bringe die „Verneinung des Gehens“ zum Ausdruck, sie sei die *apóphasis tou iénai* (426d). In abgeleiteter Form bezeichnet *stásis* den „Zu-stand“ auch von nicht Körperlichem. So ist im *Phaidros* vom Sein „im besseren Zustand“, *en té kallioni stásei*, die Rede (253d).

Was im Kontext einer Inblicknahme der *stásis* als „Auf-stand“ seltener in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt, ist die zentrale ontologische und erkenntnistheoretische Kategorie des „Be-stehens“, die bei Platon ebenfalls mit *stásis* benannt ist. Der maßgebliche Dialog für die Exposition dieser fundamentalen Seinsweise ist der *Sophistes*, in dem die *stásis* innerhalb der von den Gesprächspartnern dort ins Auge gefassten fünf „größten Gattungen“ des Seins (vgl. 254c–d) begegnet. Die *stásis* ist dabei in ein Paar zusammengenommen mit der *kinesis*, der „Bewegung“. Eine gewisse Form von Bewegung müssten auch, dies erläutert im *Sophistes* der gesprächsführende Gast aus Elea, die Ideenfreunde zugeben, die im Unterschied zu den einen beständigen Wandel der Dinge vertretenden Materialisten das (durch die Vernunft erfassbare) Beständige betonen. Andernfalls gebe es keine geistige Tätigkeit; desgleichen sei freilich die *stásis* für das Seiende von grundlegender Wichtigkeit: „ohne Stehen“ (*choris stáseos*) könne nichts sein, das sich „gemäß demselben“ und „in derselben Weise“ verhalte (*Sophistes* 249b–c; ausführlich zur Dialektik von Bewegung und Stehen in diesem Dialog Strobel 2007, 58–81).

Neben diesen Instanzen seines Vorkommens, in denen das Wort *stásis* etwas Statisches benennt, bezeichnet es bei Platon vielfach die Dynamik des Aufstandes, sei es in einem Individuum oder in den Gemeinwesen. In der *Politeia* ist beispielsweise im Zusammenhang der Erörterung der Seelenvermögen von der *stásis* in der *psyché*, im „Lebensprinzip“ oder der „Seele“, die Rede, vom „Aufruhr“ im Inneren (*en té tés psychés stásei*, *Politeia* IV, 440e; zur komplexen platonischen Psychologie vgl. Büttner 2000, 64–111). Im fünften Buch dieses Großdialogs über die Gerechtigkeit und die Einrichtung einer idealen Polis ist die vieldiskutierte Abhebung der *stásis* als eines (inneren) „Zwists“ in einer Gemein-

schaft vom *pólemos* als dem „Krieg“ mit äußeren Gegnern zu lesen. Sokrates geht dabei von einer Beobachtung der Sprechweise aus und merkt an, ihm scheine, es gäbe entsprechend den beiden „Namen(wörtern)“ (*onómata*) tatsächlich einen Unterschied bei den Auseinandersetzungen unter den Menschen: Für die „Feindschaft“ mit einem „Hausgenossen“ (*epí [...] té tou oiketou échthra*), einem Vertrauten, verwende man die Bezeichnung *stásis*, für diejenige mit einem „Auswärtigen“ (*toú allotriou*) den Ausdruck *pólemos* (470b).

Eine damit (zumindest scheinbar) teilweise in Widerspruch stehende Bewertung der *stásis* bei Platon ist in den *Nomoi* anzutreffen, den „Gesetzen“. Die *stásis* ist dort nicht mehr dem *pólemos*, dem „Krieg“, gegenübergestellt und als innerer Konflikt auf einen „Zwist“ reduziert, bei dem die Gewaltsamkeit durch Handlungsvorgaben beschränkt werden soll, sondern ist dem *pólemos* subsumiert. Der Athener, einer der drei Gesprächspartner der *Nomoi*, konstatiert in deren erstem Buch mit Hinblick auf den in Sparta tätigen archaischen Dichter Tyrtaios (von dem er kurz davor etwas zitiert hat), die *stásis* sei „von allen Kriegen der beschwerlichste“ (*pánton polémōn chalepótatos*, *Nomoi* I, 629d; zu den unterschiedlichen Zielsetzungen der Bestimmungen von *stásis* als innerem Konflikt in der *Politeia* oder als kriegsartigem Geschehen in den *Nomoi* siehe Olbrich 2021). Die in den Gesetzen vorgenommene Einschätzung der *stásis* durch den Athener erinnert an Aussagen bei griechischen Schriftstellern über dieses Phänomen, wie sie Hans-Joachim Gehrke in der Einleitung seiner Studie zur Stasis zusammenstellt, beispielsweise an die Bemerkung im achten Buch von Herodots *Historien* über die *stásis* [...] *émphylos*, die „stammesinterne“ Auseinandersetzung, die um so viel schlechter sei als der Krieg, wie der Krieg schlechter ist als der Friede (Herodot VIII, 3, 1, vgl. Gehrke 1985, 1 mit Anm. 2¹).

Zur Komplettierung des Überblicks über die Bedeutungsvielfalt von *stásis* bei Platon seien noch ein Kompositum und ein von diesem Ausdruck abgeleitetes Verbum erwähnt. Im achten Buch der *Politeia* ist im Zusammenhang der Herleitung der Abfolge verschiedener Herrschaftssysteme wieder von der Auseinandersetzung innerhalb des Individuums die Rede. Der Übergang von der Aristokratie über verschiedene Herrschaftsformen schließlich zur Tyrannis wird dort durch das Erlebnis einzelner Mitglieder der Gemeinschaft erklärt. Bei der Erläuterung der Entwicklung vom oligarchischen zum demokratischen Menschen heißt es, es entstünden in ihm *stásis dé kai antístasis*, „Aufstand und Gegenaufstand“ (*Politeia* VIII, 560a) – diese Stelle lässt sich allerdings auch als Beleg für *stásis* im Sinn der *factio*, der „Parteiung“, auffassen. Die *stásis* bezeichnet als „Aufstehen“ dann nicht nur eine mehr oder weniger gewalttätige Auseinandersetzung, sondern eben-

¹ Zum Wechselspiel von *stásis*, Exil und Krieg vor dem Hintergrund politischer Kultur in der griechischen Polis-Welt nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges siehe Gray 2015.

so eine Gruppierung mehrerer Individuen in einem politischen Geschehen, die für etwas eintreten und sich gegen anderes aussprechen.

Als Verbum leitet sich von *stásis* schließlich das Zeitwort *stasiázēin* ab, „sich im Aufstand befinden“; dieses ist bei Platon einige Zeilen vor der soeben angesprochenen Stelle zu lesen, wo vom Widerstreit in einem erkrankten Körper die Rede ist (*sóma nosódes [...] stasiázēi autó hautó, Politeia VIII, 556e*). Die Assoziation von *stásis* mit Krankheit ist der zeitgenössischen Leserschaft, wie unten zu sehen sein wird, wohl vertraut aus den Tragödien des Euripides.

Das Abstraktum *stásis* begegnet also bei Platon in unterschiedlichen Kontexten und bezeichnet unter anderem das Stehen als Negation des Gehens, das Feststehen im ontologisch-epistemischen Zusammenhang sowie das „Aufständigsein“ in der Seele und im Gemeinwesen.

3 Zur Fortwirkung der Bedeutungsvielfalt von *stásis* in der Spätantike

Als Hinweis darauf, dass sich die große Breite divergierender Bedeutungen von *stásis* nicht auf das platonische Corpus beschränkt und dass durch viele Jahrhunderte hindurch das Wortfeld *stásis* zur Bezeichnung sowohl von „Beständigem“ wie auch „Aufständigem“ diene, sei ein Blick in die Spätantike erlaubt. Bei einem neuplatonisch geprägten Autor am Ausgang der Antike, der von enormer Bedeutung für die mittelalterliche Tradition, insbesondere die abendländische Theologie, war, ist eine ähnliche Vielfalt der Verwendungen jenes Wortfeldes wie bei Platon zu beobachten, nämlich bei Pseudo-Dionysios Areopagita. Als einem Autor eindeutig platonischer bzw. neuplatonischer Prägung² ist ihm die Rede von der *stásis* im ontologischen Sinn vertraut, und er überhöht im Stil der supraessentialistischen Theologie bzw. Hyper-Theologie die aus dem Platonismus vertraute Begrifflichkeit. In seinem Traktat *Über die Göttlichen Namen* nähert sich Pseudo-Dionysios Areopagita einem Hindeuten auf das unnennbare Göttliche unter anderem durch den Hinweis auf *stásis* und *kinesis*, auf „Stehen“ und „Bewegen“. Alle geistigen oder seelischen „Zustände“ (*stáseis*) oder „Bewegungen“ (*kinéseis*) seien in dem über ihnen thronenden Göttlichen begründet, würden aber zugleich von ihm überboten. Dieses Göttliche stelle für alle Einzelzustände und -bewegungen die *stásis* und *kinesis* schlechthin dar, das sie fundierende und überschreitende „Stehen“ und „Bewegen“ (*De divinis nominibus* 4, 7, 704C).

² Möglicherweise verbirgt sich hinter dem Pseudonym Dionysios Areopagita – so die in jüngerer Zeit aufgestellte These von Carlo Maria Mazzuchi – Damaskios, das letzte Schulhaupt der Akademie vor ihrer Schließung im Jahr 529 (Mazzuchi 2006).

Wenig später äußert sich dieser rätselhafte Autor in derselben Schrift zur Frage, woher das Schlechte oder Übel in der Welt komme (4, 19, 716D). Schon vor dem äußerlich sichtbaren „Auseinanderstehen“, *diástasis*, von Tugendhaftem und seinem Gegensatz „stünden“ die Schlechtigkeiten von den Tugenden „auseinander“ (vgl. *dihestékasi*); dabei befänden „die Leidenschaften sich im Aufstand gegen die Vernunft“ (*prós tón lógon tá páthe stasiázei*, 4, 19, 717A).³ Hier stößt man also neben dem aus Platon bekannten Verbum *stasiázein*, das ein ungewünschtes Verhalten der Seele gegenüber dem Feststehenden im *lógos*, der Vernunftkenntnis, bezeichnet, auf ein weiteres Hauptwort aus der *stásis*-Wortfamilie, die *diástasis*, das „Auseinandertreten“, die Distanz.

Insgesamt ist zu erkennen: Die *stásis* benennt auch im Ausgang der Antike etwas im höchstem Grade Seiendes, das fundierende „Stehen“ im Bereich des Seins und Erkennens; das mit diesem Nomen verbundene *stasiázein*, das „Aufständigsein“, begegnet in Verbindung damit bei Betrachtungen zur Frage, wie die einzelnen Seienden von diesem höchsten Seienden abfielen, woher das Schlechte oder Böse in der Welt rühre.

Im Zusammenhang neuplatonischer Literatur ist noch an ein weiteres *stásis*-Kompositum zu denken, die *hypóstasis*, die für die Neuplatoniker so charakteristische Hypostase, die selbständige Existenz (vgl. z.B. Dörrie 1955); des Weiteren kann die *perístasis*, der „Umstand“, erwähnt werden, der in der antiken Skepsis vielfach besprochen wird, vornehmlich bei Sextus Empiricus (siehe z.B. *Pyrrhoniae hypotyposeis* I, 30).

4 Die *stásis* als Grundübel einer Gemeinschaft bei Solon

Dass mit der *stásis*, dem Aufstand, in der Gemeinschaft ein Grundübel benannt ist, hören wir bereits deutlich bei einem der großen Vordenker Platons, nämlich Solon, ausgesprochen. Mit diesem athenischen Staatsmann und Gesetzgeber, der mehr als 200 Jahre vor Platon wirkte, verbindet den großen Philosophen neben Inhaltlichem eine alte Freundschaftsbeziehung in der Verwandtschaft mütterlicher Seite, was Platon im *Timaios* durchschimmern lässt. Dort erzählt die Figur des Kritias von Solon (20d–e). Bei diesem Kritias, der gemeinsam mit Hermokrates und *Timaios* gegenüber Sokrates als viertem Gesprächspartner erörtert, welche Reden sie ihm als Dank für dessen Ausführungen über die Verfassung darbieten wollen, handelt es sich vermutlich um einen Urgroßvater Platons, den Großvater des bekannten Politikers Kritias, der ein Cousin von Platons Mutter war (vgl. Cornford 1997, 1f.). Jener ältere Kritias berichtet im *Timaios*, sein Urgroßvater Dropides sei ein Freund des Solon gewesen und habe seinem Großvater Kritias einiges über Solon erzählt, unter anderem über die Reisen dieses weisen Mannes zu den Ägyptern.

³ Ausführlich zur Frage nach dem Ursprung des Bösen bei Dionysios Areopagita: Schäfer 2002, 406ff.; für eine deutsche Übertragung der Schrift *De divinis nominibus* siehe Stein 2003, 86ff.

Platon lässt also seinen *Timaios* mit einer Rückerinnerung an Solon einsetzen, der im Athen der klassischen Zeit als überaus positiv auf das Gemeinwesen einwirkender Gesetzgeber in Erinnerung gehalten wurde (auch Platons *Gesetze* können, unbeschadet ihres Entwurfscharakters einer neuen Polis, teilweise als Rückblick in die gute alte Zeit unter Solon betrachtet werden, vgl. Morrow 1960, 95ff.).

Solon selbst äußerte sich über seine neuartigen politischen Einrichtungen in Athen teilweise in dichterischer Form; einige Fragmente seiner Elegien sind in der *Athēnaion Politeia* überliefert, in einer dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift, die lange Zeit als verloren galt und die aufgrund eines Papyrusfundes gegen Ende des 19. Jh. wieder beinahe vollständig ediert werden konnte (Kenyon 1891). Dort ist im vergleichsweise langen achten Kapitel, in dem Solons Regelungen des Auslosens der Archonten ebenso wie der Besetzung der *boulé*, der „Ratsversammlung“, thematisiert werden, von einer Bestimmung hinsichtlich der Polis zu hören, die sich im Zustand der *stásis* befindet. Solon habe, so heißt es in der unter Aristoteles' Namen tradierten Abhandlung, gesehen, dass „die Stadt“ (Athen) „sich oftmals im Zustand der *stásis* befand“ (*tén mén pólin pollákis stasiázousan*, *Athēnaion politeia* 8); einige der Bürger wiederum hätten sich aus Leichtsinne von einer Auseinandersetzung ferngehalten; daher habe Solon folgenden *nómos* erlassen, ein „Gesetz“ bzw. einen „Brauch“: Wer, wenn die Stadt sich in einer *stásis* befindet, nicht *thétai tá hópla*, nicht „die Waffen hinstellt“ (wohl: Partei ergreift), solle *átimos* sein und nicht an der Polis teilhaben – er solle die bürgerlichen Rechte verlieren. Diese Bestimmung⁴ erwähnten in der Antike mehrere Autoren, so Cicero in einem Brief an Atticus (X, 1, 2), Plutarch in der *Solon-Vita* (Kap. 20) und Aulus Gellius in den *Noctes Atticae* (II, 12).

Liest man in der *Athēnaion politeia* in dem Überblick über die Verfassungsgeschichte Athens weiter, gelangt man zu einigen Zitaten aus Solons Dichtungen, in denen er sich über die Auswirkung seiner Maßnahmen äußert. So ist von der berühmten *seisáchtheia* zu lesen, der „Abschüttelung der Lasten“, die mit der Schuldknechtschaft einhergingen (Kap. 12). Solon spricht in einem breit ausgeführten Bild davon, wie er die „Schuldstei-

⁴ Es handelt sich dabei um einen in der Aristoteles-Philologie vielbesprochenen Abschnitt (neuerdings äußert sich zur intensiven Diskussion über diesen solonischen *nómos* Schmitz 2023, 303–308), von dem Giorgio Agamben in seinem Stasis-Seminar anmerkte, dass ihn „die moderne politische Geschichtsschreibung meist unbeachtet gelassen“ habe; auch Nicole Loraux erwähne jenes Dokument „in ihrem Aufsatz“ (gemeint ist Loraux 1997a) nicht, „obwohl sie es in ihrem Buch zitiert“ (also Loraux 1997b), „wohl weil die Bewertung der *stasis*, die aus ihm hervorgeht, ihr gar zu beunruhigend schien“ (Agamben 2016, 27). Alice Pechriggl macht mich freundlicherweise darauf aufmerksam, dass Nicole Loraux auch in ihren Lehrveranstaltungen sehr wohl wiederholt eben diese Passage aus der *Athēnaion politeia* thematisierte.

Bei Gehrke ist Solon lediglich in den Appendices erwähnt (Gehrke 1985, 362 und 372, Anm. 1), da er seine Betrachtungen „auf den Zeitraum von rund 500 bis 301 beschränkt“ (ibid., 4).

ne“ aus der schwarzen Ge, der „Erdmutter“, herausgezogen habe, die versklavt gewesen und nun frei sei.

Auf die *stásis* rekurriert Solon in einer Elegie, die Demosthenes im 4. Jh. v. Chr. in der sogenannten *Gesandtschaftsrede* wiedergab, Frg. 4 West⁵ (Übs. Alfred Dunshirn):

- 1 Unsere Stadt aber wird gemäß Zeus' Bestimmung und dem Sinnen
- 2 der seligen, unsterblichen Götter niemals zugrunde gehen:
- 3 Denn als eine so großmütige Aufseherin hält die vom gewaltigen Vater
- 4 stammende Pallas Athene ihre Hände über sie:
- 5 Selbst aber wollen die Bürger die große Stadt durch ihre
- 6 Unsinnigkeiten zerstören, dem Gelde gehorchend,
- 7 und der ungerechte Geist der Anführer des Volkes, denen es bereitet ist,
- 8 aufgrund ihrer großen Überhebung viele Schmerzen zu leiden.
- 9 Denn sie verstehen sich nicht darauf, die Übersättigung hintanzuhalten, oder die
- 10 vorhandenen Annehmlichkeiten eines Mahles in Ruhe einzurichten.

- 11 reich sind sie ungerechten Taten gehorchend

- 12 weder heilige Besitztümer noch öffentliche
- 13 schonend stiehlt ein jeder raffgierig anderswoher, und sie nehmen
- 14 sich nicht in Acht vor Dikes verehrungswürdigen Grundfesten,
- 15 welche schweigend Mitwisslerin des Geschehens und des davor Gewesenen ist;
- 16 mit der Zeit aber wird sie sicherlich kommen und die Schuld eintreiben.
- 17 Schon nähert sich der gesamten Stadt das unentrinnbare Geschwür,
- 18 und schnell gerät sie in die üble Knechtschaft,
- 19 die den Zwist (*stásin*) in der Gemeinschaft und den schlafenden Krieg erweckt,
- 20 der Vieler liebliche Jugend verdirbt.
- 21 Denn durch die Missgünstigen wird schnell die vielgeliebte Stadt
- 22 aufgerieben in Zusammenkünften, die den Unrechttätern lieb sind.
- 23 Diese Übel streifen im Volk umher: Von den Armen aber
- 24 gelangen Viele in ein fremdes Land,
- 25 verkauft und mit entstellenden Fesseln gebunden.

⁵ West 1992; für eine neuere Edition mit ausführlichem Kommentar und Übersetzung siehe Mülke 2002, 43–45 und 88–159; eine kommentierte Übersetzung bietet auch Bannert 2005, 15–20.

26 So kommt das allgemeine Übel in das Haus eines jeden,
 27 und die Hoftore können es nicht mehr abhalten,
 28 es springt über den hohen Pferch und findet alle, auch
 29 wenn jemand auf der Flucht sich im Innersten des Schlafgemachs befindet.
 30 Dies die Athener zu lehren, heißt mich mein Mut, wie die
 31 meisten Übel die Dysnomie (Schlechte Gesetzgebung) der Stadt einbringt,
 32 die Eunomie (Gute Gesetzgebung) aber alles wohlgeordnet und gefügt erweist,
 33 und oft (dicht gedrängt?) den Ungerechten Fesseln anlegt.
 34 Sie glättet Raues, beendet die Übersättigung, dämpft das Übertreiben,
 35 dörrt die aufgesprossenen Blüten der Verblendung,
 36 macht krumme Rechtssprüche gerade, besänftigt hochfahrende
 37 Werke; sie beendet die Werke der Zwietracht (*dichostastes*),
 38 beendet den Groll des heftigen Streits; unter ihrer Wirkung
 39 ist alles nach menschlicher Möglichkeit gefügt und besonnen.

Dies ist Solons vermutlich berühmtestes Gedicht, das nach der *eunomia* benannt wird, der „Guten Gesetzgebung“, von der in Vers 32 zu hören ist. Der erste Teil der Elegie malt jedoch die *dysnomia* aus, die „Schlechte Gesetzgebung“, die im vorausgehenden Vers angesprochen ist. Sowohl die Dysnomie (Hesiod, *Theogonie* 230) als auch die Eunomie (ibid., 902) lassen sich als göttliche Figuren fassen, die zu Solons Zeiten aus Hesiods Gedicht über die Entstehung der Welt und die Abfolge der Göttinnen und Götter bekannt waren, aus seiner *Theogonie*. Mit göttlichen Wesenheiten setzt auch Solons Gedicht ein, sie würden schützend ihre Hand über Athen halten. Nach der Nennung der „(schicksalhaften) Bestimmung“, über die Zeus wacht, adressiert Solon Athena, die eine Bewacherin der ihr zugeordneten Stadt sei.

Von göttlicher Seite drohe demnach kein Verhängnis. Das schlimme Verhalten der Bürger führe zum Unheil, allen voran ihre Geldgier und ihr Übermut. Die Stadtbewohner achteten nicht Dike (14), die göttliche Gerechtigkeit.⁶ Diese kenne – wie es in Vers 15 heißt – das Werdende und das davor Seiende, die Vergangenheit und Zukunft. Für die griechische Hörerschaft war hier die Bezugnahme auf den Seher Kalchas aus der *Ilias* offenkundig, der befähigt war, in alle Zeitdimensionen zu blicken (Homer, *Ilias* I, 70). Bei Solon ist das Zukünftige nach der expliziten Nennung von Gegenwärtigem und Gewesenem in Vers 15 mit dem Futurpartizip in Vers 16 angedeutet: Dike werde rächend kommen.

⁶ Zur umfangreichen Deutungsgeschichte der solonischen Dike im 20. Jahrhundert, die sich unter anderem mit den Differenzen zu Hesiods Dike-Konzept befasste, siehe Almeida 2003, 70–118.

Das Übel, das in die Stadt einzieht, sei die Knechtschaft, die Sklaverei – hier ist an die angesprochene Schuldknechtschaft zu denken, mit der Solon zu tun hatte und die ihm zufolge im Wucherverhalten der Reichen ihren Grund hatte. Diese Knechtschaft erwecke den „Zwist“, die *stásis*. An zentraler Stelle, ziemlich genau in der Mitte der (etwas lückenhaft) erhaltenen Elegie, nennt Solon den „Zwist“ bzw. „Aufruhr“ als Folge des Fehlverhaltens der Bürgerschaft. Verbunden mit der *stásis* ist im selben Vers der *pólemos*, der „Krieg“, als weitere Folge bürgerlicher Verfehlungen. Dieser Pentameter kann als Scharnierstelle zwischen der Analyse der Ursachen der Konflikte in der Polis und dem Ausblick auf die Wirkung von *stásis* und *pólemos* betrachtet werden. Solon ergeht sich jedoch in der zweiten Gedichthälfte nicht ausschließlich in einer Ausmalung der desaströsen Folgen von Zwist und Krieg. Nach einem eindrucksvollen Bild des Heranziehens und unaufhaltsamen Eindringens der mit den bürgerlichen Auseinandersetzungen verbundenen Übel zeichnet er das Gegenbild der *Eunomia*, der „Wohlgeordnetheit“, die der *dichostasía*, dem „Auseinanderstehen“ in der Gemeinschaft (v. 37), ein Ende mache, die also die *stásis* sistieren könne.

5 Die *stásis* als Krankheitsphänomen in Euripides' Herakles

Nach diesem langen Gedicht des für den politischen Diskurs in Athen so bedeutsamen Solon⁷ sei noch auf einen wohl in der athenischen Öffentlichkeit ähnlich wirkungsvollen Text hingewiesen, auf eine Tragödie des Euripides, die sich mit dem Phänomen der *stásis* als Ausdruck einer Erkrankung befasst. Wiederholt wurde untersucht, wie in den älteren Dramen des Aischylos die *stásis* thematisiert wird (vgl. z.B. Macleod 1982). Kürzlich rückte diesbezüglich Lucia Pallaracci die Figur der Cassandra, wie sie in Aischylos' *Orestie* begegnet, in den Mittelpunkt (Pallaracci 2023). Bei Euripides ging man der *stásis* vorwiegend in den Dramen, die eindeutig wie die *Hekabe* auf die Zeitgeschichte Bezug nehmen,⁸ nach. In Ergänzung hierzu sei Euripides' Tragödie *Herakles* erwähnt, die in demjenigen Jahr zur Aufführung kam, in welchem Platons *Symposion* spielt, 416 v. Chr. – Platon war damals noch ein Knabe, aber zumindest über seinen verehrten Meister Sokrates kam er gewiss in Kontakt mit Euripides' Werk.⁹

⁷ Zur Bedeutung von Solons *Eunomie* in der athenischen Öffentlichkeit siehe Nebelin 2016, 112–118.

⁸ Zu Euripides' Auseinandersetzung mit der von Thukydides geschilderten *stásis* auf Kerkyra (III, 82f.) in seiner *Hekuba* siehe Segal 1990, 304f.

⁹ Nicht erst Friedrich Nietzsche stellte in der *Geburt der Tragödie* die (aus seiner Sicht für die attische Tragödie verheerende) Wechselwirkung zwischen Sokrates und Euripides fest. Bereits in der römischen Kaiserzeit lobt Clemens von Alexandria das aufgeklärte Götterbild des Euripides, der aufgrund seines Kontakts zur Philosophie des Sokrates den alten Glauben untergehen und den wahren, d.h. christlichen, Gott durchscheinen lasse (vgl. z.B. *Protreptikos* 5, 11, 70, siehe dazu Dunshirn 2021).

Bereits die Eingangsszene des euripideischen *Herakles* zeigt eine hochdramatische Lage: Die Angehörigen des mühebeladenen Helden Herakles, der sich in der Ferne befindet, schweben aufgrund der Drohungen des neuen Machthabers in Theben, Lykos, in Todesgefahr. Darüber spricht im Prolog Amphitryon, Herakles' menschlicher Vater: Jener Lykos sei aus Euboia gekommen und habe Kreon, den bisherigen Herrscher, getötet (32f.); Lykos sei in eine *stásei nosoúsan pólin* eingedrungen, in eine Stadt, die „am Aufruhr krankte“ (34). Er wolle nun auch die Kinder des Herakles aus der Stadt vertreiben und ihn, den greisen Amphitryon, sowie die Gattin des Herakles, die Kreon-Tochter Megara, töten, um jede Rache zu unterbinden (39–43).

Nach dem Einzug des Chores spricht dieser neue Gewaltherrscher Lykos seine ersten Worte. In einer brutalen, machtrunkenen Rede fragt er die zum Altar geflüchteten Verwandten des Herakles, welche Hoffnung sie noch hätten, dass sie nicht sterben werden (144). Dabei macht er sich lustig über deren Prahlen mit dem Zeus-Sohn Herakles: Dessen Taten, von denen Lykos einige in Erinnerung ruft, bewiesen nichts. Herakles sei nicht „wehrhaft“ (*álkimos*, 158), habe er doch noch nie Waffen getragen und kämpfe mit der Ausrüstung eines Feiglings, mit dem Bogen. Als Erwiderung auf diese Vorwürfe erläutert Amphitryon einiges zur Stärke des Herakles und zu den Vorzügen des Bogenkämpfers; vor allem jedoch tadelt Amphitryon das „Land des Kadmos“, also Theben (217), weil es der Familie des Herakles nicht zu Hilfe kommt.

Der Gewalttäter Lykos geht nach diesem Wortgefecht zur Handlung über und lässt Holz aus der Umgebung holen, das rund um den Altar aufgeschichtet wird. Die Herakliden sollen dem Feuertod übergeben werden. Selbst gegenüber den ehrwürdigen Greisen des Chores erlaubt er sich einen verbalen Gewaltausbruch, was diese mit einer Tirade über den zugewanderten Herrscher quittieren. Das Problem sei die *stásis*, der „Zwist“ oder „Aufruhr“, in der Stadt, welcher dazu geführt habe, dass „sie sich diesen Despoten erwarb“ (273f.) – das Publikum im athenischen Dionysostheater mag bei der Erstaufführung dieser Tragödie an die Unruhen in Athen zur Zeit des Peloponnesischen Krieges gedacht haben, die im Jahr 416 v. Chr. mit den Auseinandersetzungen rund um die Faktion des Alkibiades einen vorläufigen Höhepunkt erreichten.¹⁰

In Euripides' Herakles-Drama fügen sich Megara und Amphitryon der Notwendigkeit zu sterben, wobei Herakles' Vater den neuen Herrscher bittet, ihm und seiner Schwiegertochter die „Gunst“ zu gewähren (321), vor den Kindern durch das Schwert den Tod zu finden. Sie wollen das Asyl beim Altar aufgeben, bei dem ihnen der Flammentod droht. Megara fleht um die weitere „Gunst“ (327), den versperren Palast zu öffnen und den

¹⁰ Zur Prägung des damaligen intellektuellen Umfelds, in dem Platon aufwuchs, durch Euripides siehe Sansone 1996.

Totenschmuck für die Kinder zu holen. Dies wird ihr gewährt, sie verlässt daraufhin mit Amphitryon die Bühne.

Mit dem Abtritt der Schauspieler in den Palast ist ein gewisser Ruhepunkt erreicht, der Gelegenheit für ein ausgedehntes Chorlied bietet, das Herakles' Taten preist (348–450). Am Schluss seines Gesangs kommentiert der Chor das Auftreten der Kinder im Totengewand. Megara, die gemeinsam mit ihrer Nachkommenschaft wieder die Szenerie betritt, beklagt, wie sehr ihre Hoffnungen für ihre Söhne zunichte gemacht wurden (460), denen der Vater die Herrschaft über verschiedene Städte versprach; Amphitryon richtet einen letzten Hilferuf an Zeus (498f.) und beklagt, wie die *týche*, das „Geschick“ (509), den Menschen allen Ruhm und alle Hoffnung nimmt – und plötzlich der große Umschwung, eine erste Peripetie in der Tragödie: Megara äußert Amphitryon gegenüber ihre Vermutung, sie erblicke das ihr „Liebste“, *philtata* (514; mit diesem Wort wird sie später Herakles selbst adressieren, 531).

Amphitryon zeigt sich sprachlos und Megara erwägt zunächst, ob es sich um ein Traumbild handelt, dann aber fordert sie die Kinder auf, zu ihrem Vater zu laufen und sich an seinen Gewandzipfel zu hängen – er erscheine gleich dem *Zeús sotér* (521), dem „rettenden Zeus“. Herakles seinerseits spricht seine Freude aus, wieder ans „Licht“ (524) gekommen zu sein (er kehrt gerade von seinem Gang in die Unterwelt zurück¹¹) und sein heimatliches Haus zu sehen. Als bald bemerkt er jedoch den Trauerzustand seiner Familie. Es kommt bei der Befragung seiner Angehörigen zu einer Stichomythie, einer versweise wechselnden Rede, in der erneut die *stásis* angesprochen wird, Euripides, *Herakles* 534–545 (Übs. Dietrich Ebener [zitiert nach Euripides 2010, 525], Hinzufügungen in Klammern Alfred Dunshirn):

- 534 Megara: Wir sind verloren – doch verzeih mir, greiser Vater,
 535 wenn ich vorweggerafft das Wort, das dir gebührte.
 536 Neigt doch das Weib wohl stärker als der Mann zur Klage,
 537 und meine Kinder, ja ich selber, sollten sterben.
 538 Herakles: Apollon – womit fängst du deine Rede an!
 539 ME. Tot sind die Brüder, tot ist auch mein alter Vater.
 540 HE. Was meinst du? Wie denn? Welcher Speer hat sie getroffen?
 541 ME. Des Landes neuer Herr hat sie erschlagen, Lykos.
 542 HE. In offnem Kampfe? Oder während eines Aufruhrs (*nosesásēs chthonós*)?
 543 ME. Im Aufruhr (*stásei*). Lykos ist jetzt Herr der sieben Tore.

¹¹ Zu Euripides' eigentümlicher, vermutlich vom Tradierten abweichender Formung des Herakles-Mythos siehe Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs klassischen Kommentar der Herakles-Tragödie, Wilamowitz-Moellendorff 1895, 81–88; für einen rezenten, hinsichtlich der Innovationen des Euripides zurückhaltenderen Kommentar vgl. Bond 1981, xxvi–xxx.

544 HE. Wieso bedroht das dich und meinen greisen Vater?

545 ME. Ermorden wollte er den Vater, mich, die Knaben.

Wiederum hört das Publikum (dieses Mal aus dem Mund der Megara), dass Lykos aufgrund der *stásis*, des „Zwists“ (543), an die Macht kam (im vorangegangenen Vers hat sich Herakles nach einem Aufruhr in der Stadt als Krankheitszustand erkundigt). Der nunmehr auf der Bühne präsente namensgebende Held der Tragödie gibt sich sogleich in einem längeren Monolog (562–582) kampfbereit: Er werde Lykos zur Strecke bringen ebenso wie die Bürger, die sich gegen seine Verwandtschaft stellten. In dieser Weise müsse er nun für seine Kinder eintreten, sonst wären alle „Mühen“ (*pónoi*, 575) umsonst gewesen.

In dieser Situation rät Amphytrion seinem Sohn, sich nicht sogleich gegen alle Verbündeten des Lykos zu wenden, die „Zwist“ (*stásin*, 590) über die Stadt gebracht hätten, sondern im Palast zu bleiben und dort zuerst den Kampf ausschließlich gegen den Gewaltherrscher selbst aufzunehmen. In der Tat wird sich Herakles umgehend als Retter erweisen, die Lykos-Handlung findet rasch ihr Ende. Aber plötzlich kommt über Herakles das Rasen, eine furchtbare Krankheit, in der er seine eigenen Kinder und die Gemahlin töten wird. Schließlich entfernt er sich aus der Stadt und folgt Theseus, den er aus der Unterwelt befreite, nach Athen.

Diesen Vorgang brachte Robin Mitchell-Boysak mit der sogenannten Pest am Beginn des Peloponnesischen Krieges in Verbindung: Herakles als übermächtiger Held bedeutete eine Erkrankung für das Gemeinwesen, die beseitigt werden müsse (Mitchell-Boysak 2007). Wie dem auch sei, jedenfalls ist in der Tragödie des Euripides bei der Schilderung der Figur des Herakles und seiner Ankunft in der an einer *stásis* krankenden Heimatstadt offensichtlich ebenfalls die individuelle Zerrissenheit mit dem gemeinschaftlichen Aufruhr verbunden, wie dies anhand des sprachlichen Befundes zum Begriff *stásis* bei Platon zu beobachten ist.

Literatur

- Agamben, Giorgio. 2016. *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*. Übersetzt von M. Hack. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Almeida, Joseph A. 2003. *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragments in Light of the Researches of New Classical Archaeology*. Leiden/Boston: Brill.
- Ast, Friedrich. 1956. *Lexicon Platonicum sive vorum Platoniarum index*. Vol. II. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1835–1838. Vol. II et III. Bonn: R. Habelt.
- Bannert, Herbert. 2005. „Strategien politischer Propaganda. Solons Dichtung als Wahlwerbung – ein Lektürevorschlag.“ *Wiener Humanistische Blätter* 47: 5–27.

- Bond, Godfrey W. 1981. *Heracles, Euripides. With Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Büttner, Stefan. 2000. *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*. Tübingen/Basel: A. Francke.
- Cornford, Francis MacDonald. 1997. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato. Translated, with a Running Commentary*. Repr. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing.
- Dörrie, Heinrich. 1955. *ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dunshirn, Alfred. 2021. „Wahrhaftig würdig des sokratischen Umgangs‘: Euripides und die griechische Tragödie im Protreptikos des Clemens von Alexandria.“ In *Der Wandel des Euripidesbildes von der Antike bis heute*, hrsg. von S. Büttner und A. Dunshirn, 149–166. Heidelberg: Winter.
- Euripides. 2010. *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden*. Bd. I. Übersetzt von D. Ebener, hrsg. von B. Zimmermann. Mannheim: Artemis & Winkler.
- Gehrke, Hans-Joachim. 1985. *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* München: C. H. Beck.
- Gray, Benjamin. 2015. *Stasis and Stability. Exile, the Polis, and Political Thought, c. 404–146 BC*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm. 1999. *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 18 (10. Bd., II. Abteilung, II. Teil): Stehung–stitzig, bearbeitet von der Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches und V. Dollmayr, F. Krüer, H. Meyer, W. Paetzel. Nachdruck. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kenyon, Frederic G. 1891. *Aristotle on the Constitution of Athens*. Oxford: Clarendon Press.
- Lorau, Nicole. 1997a. „La Guerre dans la famille.“ *Clio* 5: 21–62.
- Lorau, Nicole. 1997b. *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot.
- MacLeod, Colin W. 1982. „Politics and the Oresteia.“ *Journal of Hellenic Studies* 102: 124–144.
- Mazzucchi, Carlo M. 2006. „Damascio, autore del Corpus Dionysiacum e il dialogo Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης.“ *Aevum* 80 (2): 299–334 (auch in: Dionigi Areopagita. 2009. *Tutte le opere. Testo greco a fronte*. Einl. v. G. Reale. Übs. v. P. Scazzoso. Überarb. v. I. Ramelli. Einleitender Essay, Vorworte, Anmerkungen und Indizes von E. Bellini. Ergänzender Essay von C. M. Mazzucchi, 707–762. Mailand: Bompiani).
- Mitchell-Boysak, Robin. 2007. „Disease and Stasis in Euripidean Drama. Tragic Pharmacology on the South Slope of the Acropolis.“ In *Plague and the Athenian Imagination. Drama, History, and the Cult of Asclepius*, hrsg. von R. Mitchell-Boysak, 122–152. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morrow, Glen. 1960. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press.
- Mülke, Christoph. 2002. *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1–13; 32–37 West). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*. München/Leipzig: Saur.
- Nebelin, Katarina. 2016. *Philosophie und Aristokratie. Die Autonomisierung der Philosophie von den Vorsokratikern bis Platon*. Stuttgart: F. Steiner.

- Olbrich, André. 2021. „Platons Philosophie der Stasis. Antike Lehren zum Verständnis innerstaatlicher Konflikte.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69 (3): 365–382.
- Pallaracci, Lucia. 2023. „Profezie politiche. Riflessi di storia ateniese nella Cassandra di Eschilo.“ In *Cassandra. Immaginari letterari e figurativi*, hrsg. von L. Calafiore, L. Pallaracci und Giulia Vitali, 3–16. Rom: G. Bretschneider.
- Sansone, David. 1996. „Plato and Euripides.“ *Illinois Classical Studies* 21: 35–67.
- Schäfer, Christian. 2002. *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schmitz, Winfried. 2023. *Leges Draconis et Solonis (LegDrSol). Eine neue Edition der Gesetze Dracons und Solons mit Übersetzung und historischer Einordnung*. Unter Mitarbeit von A. Dorn und T. Shahin. Stuttgart: F. Steiner.
- Segal, Charles. 1990. „Golden Armor and Servile Robes: Heroism and Metamorphosis in Hecuba of Euripides.“ *The American Journal of Philology* 111 (3): 304–317.
- Stein, Edith. 2003. *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. Bearbeitet von B. Beckmann und V. Ranff. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Strobel, Benedikt. 2007. »Dieses« und »So etwas«. *Zur ontologischen Klassifikation platonischer Formen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- West, Martin L. 1992. *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati. Vol. 2: Callinus. Mimnermus. Semonides. Solon. Tyrtaeus. Minora adespota*. Zweite, vermehrte und korrigierte Auflage. Oxford: Clarendon Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. 1895. *Euripides, Herakles*. Zweite Bearbeitung. 1. Bd. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.