OPEN ACCESS

colloquium: new philologies

Special Issue

Stasis – Bürgerkrieg

Herausgegeben von Katarina Nebelin und Alice Pechriggl,
unter Mitarbeit von Katja Čičigoj



UNIVERSITÄT KLAGENFURT

Volume 10 Issue 1
July 2026

This issue was made possible by financial support from the Faculty of Arts, Humanities & Education of the University of Klagenfurt.

Colloquium: New Philologies is edited by the Alpen-Adria-Universität Klagenfurt.

Chief Editor: Nikola Dobrić
Co-Chief Editor: Cristina Beretta
Section Editors: Cristina Beretta, Marta Degani, Nikola Dobrić, Angela Fabris, Paul Keckeis, René Reinhold Schallegger, Jürgen Struger, Peter Svetina, Giorgio Ziffer
Technical Editor: Thomas Hainscho
Language Support: Vanessa Erat

World Wide Web
Visit Colloquium online at http://colloquium.aau.at

Legal Information
Colloquium is an open access, peer-reviewed Academic Journal. It is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).
Colloquium Logo by Gerhard Pilgram; Open Access Logo by Public Library of Science, from Wikimedia Commons (CC BY-SA 3.0); title page image: *Der Totentanz von Anno Neun* by Albin Egger-Lienz (Foto: Johannes Stoll / Belvedere, Wien).

2026 by Alpen-Adria-Universität Klagenfurt
DOI: 10.23963/cnp.2026.10.1
ISSN 2520-3355

Table of Contents

Colloquium: New Philologies · Vol 10, No 1 (2026)
Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
Herausgegeben von Katarina Nebelin und Alice Pechriggl, unter Mitarbeit von Katja Čičigoj

Einleitung

Stasis – Bürgerkrieg. Erschütterungen antiker und moderner Demokratien **1**
Katarina Nebelin, Alice Pechriggl

Beiträge

Zerrüttender „Aufstand" und erkenntnisfundierendes „Feststehen". Zur Bedeutungsvielfalt und Entwicklung des Begriffes *stásis* bei Platon und anderen Autoren **12**
Alfred Dunshirn

The Golden Age of Athenian Democracy and the Origins of the Demagogue-Tyrant Paradigm **27**
Ivan Jordović

Facing *staseis* in democratic Athens **85**
Claudia Tiersch

Dissolving the *Demos*. The Destruction of Democracy as Destruction of the Political Community – or: How Democracy Dies in Silence **104**
Katarina Nebelin

Stasis und Exklusion. Bürgerrecht und interne Konflikte in griechischen Poleis **123**
Henning Börm

Das Problem der Parteinahme im Bürgerkrieg: Cicero und das Solonische Stasisgesetz **142**
Marian Nebelin

Stasis in Sophocles' *Oedipus at Colonus* **182**
Jaroslav Daneš

Nach-Bürgerkriegszeit oder das unendliche Vergessen **201**
Ana Iriarte

colloquium: new philologies

Stasis – Bürgerkrieg

Erschütterungen antiker und moderner Demokratien

Katarina Nebelin
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Alice Pechriggl
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Die Standardübersetzung des antiken Begriffs Stasis lautet ‚Bürgerkrieg', bezeichnet also den Krieg unter Mitbürgern. Was zumindest semantisch als geläufiger, inhaltlich unstrittiger Sonderfall des Krieges daherkommt, ist es in der Praxis ganz und gar nicht: Zu allen Zeiten war die Vorstellung beklemmend, nicht gegen als ‚Außenstehende' oder gar ‚Fremde' wahrgenommene Gegner zu kämpfen, sondern gegen (ehemalige) Freunde, Verwandte und Bekannte. Und doch passiert dies in der Menschheitsgeschichte immer wieder – und mehr noch: ‚Bruderkriege', ‚innere Kriege', eben ‚Bürgerkriege' sind oft besonders grausam und neigen stärker als andere Kriegsformen dazu, nicht auf einen klar definierten Kreis von Kombattanten beschränkt zu bleiben, sondern auf ‚Zivilist_innen', Frauen, Kinder und Unfreie überzugreifen.

Der altgriechische Sprachgebrauch ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich: Statt den ‚Bürgerkrieg' sprachlich als Unterform des Obergriffs ‚Krieg' zu fassen, wurden die beiden Begriffe scharf voneinander geschieden – der *polemos*, der Krieg gegen ins Außen verlagerte Feinde, der den Zusammenhalt des Demos angeblich stärkte, war semantisch nicht mit der Stasis als Kampf innerhalb der Polisgemeinschaft bzw. des Demos verwandt. Während die Beteiligung an kriegerischen Auseinandersetzungen mit äußeren Gegnern als ruhmvolle Bürgerpflicht galt, stellte die Stasis als innergemeinschaftlicher Gewaltausbruch einen Ausnahmezustand inmitten der Politik dar. Dass sie die herkömmliche, alltägliche Werte- und Lebenswelt zu erschüttern imstande war, äußerte sich auch darin, dass neben den freien Männern und einigen Sklaven auch Frauen in sie verstrickt waren (vgl. Thuk. 3.74.1). Auch dadurch stellte die Stasis einen Ausnahmefall gegenüber der exklusiv männlichen Normalität der Polis dar. Diese ‚Normalität' wurde seit Hesiod (Hes. theog. 588–593, erg. 63–84) mythisch ‚begründet' oder – moderner

(c) Katarina Nebelin & Alice Pechriggl
katarina.nebelin@aau.at; alice.pechriggl@aau.at
Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
doi: 10.23963/6383882334
Stable URL: https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/222
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

gesprochen – ideologisiert, wenn Frauen in Platons *Politikos* als nachträglich zum (männlichen) Menschengeschlecht hinzugekommenes Geschlecht beschrieben wurden, sodass der Bruch des exklusiv männlichen Handlungsrahmens im Krieg das Zeichen des Konflikts schlechthin war.

Aber das war nur die eine Seite. Während die Stasis zwar einen Ausnahmezustand darstellte, in dem die überkommenen Werte und Verhaltensnormen ebenso wie die politischen, familiären und Geschlechterbeziehungen gleichsam gesprengt und außer Kraft gesetzt wurden, schien sie zugleich von Beginn an als Potential in der Polis angelegt gewesen zu sein. In Abwandlung des klassischen Diktums von Clausewitz (Clausewitz 1991, I.1.24) könnte die Stasis daher als eine Art Fortsetzung der innerelitären Konkurrenz um Macht und Führungspositionen mit anderen Mitteln beschrieben werden. Dies war auch eine Konsequenz aus den grundlegendsten Strukturmerkmalen der Polisgesellschaft: den schwachen Familien- und Verwandtschaftsstrukturen und der daraus resultierenden weitgehenden Vereinzelung, ja Atomisierung der einzelnen Bürger, gerade auch der Elitenangehörigen, sowie der relativ hohen sozialen Mobilität und Prekarität der sozialen Stellung, dem agonal ausgerichteten Aristie-Ideal, dem ausgeprägten Freund-Feind-Denken und der Verpflichtung zur Rache, wie jüngst noch einmal Uwe Walter resümiert hat (Walter 2022, 310–317). Als „Assoziation ohne natürliche Fundierung" (Walter 2022, 310) stellte die Polis eine ‚Willensgemeinschaft' dar, die analog zur Schweizer Selbstbeschreibung als ‚Willensnation' nicht als ‚naturwüchsige' Abstammungsgemeinschaft, sondern als voluntaristischer Zusammenschluss der Bürger gedacht wurde. Walter weist aber auch darauf hin, dass diese freigewählte Assoziation umschlagen konnte in eine ebenso freigewählte Dissoziation, wenn die Gemeinschaft auseinanderbrach und partikulare Kampfgemeinschaften wie die Hetairien an die Stelle der übergeordneten Polis traten (Walter 2022, 313f.). Dieses Potential war latent immer vorhanden, in der Archaik (van Wees 2007, 3) ebenso wie in der Klassik und im Hellenismus (Börm 2019, 278–282).

Gerade weil die innere Spaltung ein intrinsischer Bestandteil des Polislebens war, stand die Frage danach, wie sie entsteht und wie sie zu überwinden sei, am Anfang des politischen Denkens bei den Griechen. Sie trieb bereits Solon in seiner sogenannten *Eunomia-Elegie* (Frg. 4 West) um, nachdem sie in vortheoretischer Form und noch ohne Verwendung des Stasis-Begriffs schon seit Homer und Hesiod in der archaischen Dichtung verhandelt worden war (van Wees 2007, 1–6). Seither erfuhr der Stasis-Begriff eine komplexe Entwicklung; er nahm diffizile Wendungen und durchquerte dabei so heterogene und doch verbundene Gebiete wie die Seele, den Demos und die ganze Polis (*Dunshirn*). Erst durch Platon wurde er jedoch einer philosophischen Reflexion unterzogen, indem dieser den inneren Zwist politischer Gemeinschaften in Beziehung zur Seele des Einzelnen setzte. Nachdem er dadurch den Begriff der Stasis in seinem polysemischen Wirken zwi-

schen Stillstand, Positionierung, Parteiung, Zwist und vor allem Bürgerkrieg eingesetzt hat, macht Aristoteles ihn, über Platons Verwendung hinaus, zum Terminus technicus der mit ihm beginnenden antiken Politologie: In der *Politik* wird Stasis vor allem zum Moment des Übergangs von einem Regime zum anderen (Rogan 2018; Pellegrin 2023). Sie bezeichnet, im politischen Feld, nicht mehr nur den – zum Ausbruch gekommenen – Bürgerkrieg, sie wird vielmehr zum wesentlichen Bestandteil politischer Veränderung.

Als gleichsam erster antiker ‚Politologe' im engeren Sinne hat Aristoteles zahlreiche Bedeutungsebenen des Stasis-Begriffs durchgespielt und in seiner *Politik* den Versuch unternommen, alle denkbaren Ursachen, Konfliktkonstellationen und Ausgänge von Stasis-Situationen durchzudeklinieren, also gewissermaßen idealtypische Kategorien zu entwickeln, anhand derer empirisch auftretende Staseis beschrieben und eingeordnet werden konnten. Er war es auch, der innerhalb des vielschichtigen Wortgebrauchs einen politologischen Sinn ausmachte, ohne diese beiden semantischen Felder – das der enger politischen Bedeutung im Zusammenhang mit den verschiedenen Regimen und das von Bürgerkriegen im weiteren Sinn – gänzlich voneinander zu trennen. In jenem engeren, politisch-politologischen Sinn hat er auch den Begriff *politeia* verwendet, wenn es um die Untersuchung und Klassifizierung der Regime ging, für welche die Stasis wesentlich war.

Doch schon bevor Aristoteles den hochgradig aufgeheizten Begriff politologisch gleichsam abkühlte, ja beinahe normalisierte, wurde die Stasis als spaltendes Geschehen, das die Polis von Innen her bedrohte, in nahezu allen Diskursen und literarischen Gattungen der Archaik und Klassik verhandelt. Hinsichtlich der Ursachen, der Bedingungen und des je konkreten Ablaufs sind die historiographischen Texte zentral, allen voran Thukydides' *Der Peloponnesische Krieg*, aber auch die (pseudo-)aristotelische *Verfassung der Athener*, deren philosophischer Gehalt in der philosophischen Rezeption noch immer völlig unterbelichtet ist. An diesem Punkt lässt sich die Frage aufwerfen, wie so unterschiedliche Quellen bzw. ihnen gemäße Zugangsweisen wie Theater, Philosophie, Historiographie und Archäologie bzw. Epigraphik in einen für die Erhellung der Phänomene, die mit dem Wort Stasis bezeichnet werden, möglichst sinnvollen Zusammenhang gebracht werden können. Die Frage der interdisziplinären Zusammenarbeit wird hier einmal mehr virulent. Für die Tagung, die diesem Band voranging, haben wir daher Vertreter_innen unterschiedlicher Zugangsweisen eingeladen, sich mit dem Thema auseinanderzusetzen. Jeder der nachfolgenden Beiträge hat dabei in eigener Weise historiographische, literaturwissenschaftliche und philosophische Darstellung bzw. Reflexion des Themenfeldes miteinander verknüpft.

Wir haben versucht, damit eine bereits in den 1960er-Jahren in Frankreich mit Louis Gernet und danach mit den historischen Anthropolog_innen der griechischen Antike begonnene Tradition weiterzuführen, die mittlerweile weit über Frankreich hinaus-

reicht. Dass eine der kritischsten Vertreter_innen dieser historischen Anthropologie, Nicole Loraux, eine so genannte Stasiologie begründet zu haben scheint (Grangé 2009), ist gewiss nicht unerheblich für die Auswirkungen dieser Theorie auf das zeitgenössische politische Denken. Nicht erst Giorgio Agamben (Agamben 2015) hat auf Loraux' Arbeiten aufgebaut, auch andere, zum Teil ohne es zu wissen bzw. ohne ihre Arbeiten zu erwähnen. Doch bevor wir die ‚modernen' Weisen, die Stasis zu betrachten, ansprechen, seien noch einige methodologische Aspekte der Interdisziplinarität in der Antike-Forschung erwähnt, für die Loraux in ihrem Buch *La citée divisée* (Loraux 1997) ebenfalls einige Grundlagen legte, allerdings ohne auf die bahnbrechende Studie von Gehrke zu verweisen, die bereits 1985 auf Deutsch erschienen war (Gehrke 1985).

Wie lässt sich das Thema ‚Stasis' interdisziplinär verhandeln? Über die Frage der Quellenkritik und Intertextualität hinaus geht es darum, das Wirkliche, das Rationale und das Imaginäre in ihrer Verwobenheit nicht nur in den Texten, sondern in den historischen Geschehnissen selbst anzunehmen: In allen Quellenarten, nicht nur in der ‚Geschichtsschreibung', stoßen wir ständig auf Imaginäres. Die Phantasie, also Einbildungskraft und das von ihr im Sinne der kollektiven Erfindung hervorgebrachte gesellschaftliche Imaginäre, ist nicht nur im Fiktionalen der literarischen Texte am Werk. Diese verarbeiten ihrerseits auf unterschiedliche Art und Weise das im offiziellen politischen Diskurs oder in den handfesten – gleichsam materieller institutionengeschichtlichen – Belegen nicht An- bzw. Ausgesprochene (das Verschweigen nimmt unterschiedliche Formen der ‚Abwehr', der Leugnung und Beschönigung etc. an), indem sie es karikieren, affektiv aufladen, neu und anders dramatisieren und damit auch anders im öffentlichen Raum verwirklichen. Die Auseinandersetzung mit den Interaktionen dieser Sprech- und Schreibweisen im Umgang mit dem Phänomen der Stasis, des Bürgerkriegs und/oder des einsetzenden Regimewechsels soll vor diesem Hintergrund durch die in diesem Band versammelten Beiträge vertieft werden.

Die für unseren Umgang mit den zeitgenössischen Formen der Stasis vielleicht relevanteste Form des Diskurses und seiner Auslassungen ist die Ideologie. Ob klassenspezifisch, geschlechtsspezifisch, tyrannisch oder totalitär, die Ideologie ist sogar in der sie dekonstruierenden Komödie am Werk, gerade wenn es um die Stasis geht. Nicht, dass diese eine verkehrte Welt wäre, in der – wie in Bachtins Karneval (Bachtin 1990) oder in Butlers Parodie der Geschlechterrollen (Butler 1990) – die Norm für kurze oder auch längere Zeit außer Kraft gesetzt ist; vielmehr hat die Stasis etwas von einem politisch existentiellen Kipppunkt, analog zur psychischen Krise im Individuum. Sie ist damit ein Moment der Entscheidung über die Zukunft der Polis wie der Einzelperson. Das hat Platon sehr gut gesehen, ohne die aristotelische Coolness eines Politologen an den Tag zu legen. Die Affekte verschwinden nicht im Kollektiv, das wussten beide Philosophen, und

die Polis im Zustand der Stasis ist für beide der Patient, an dem dies am vortrefflichsten zu studieren ist. Das gilt damals wie heute.

Die Frage, auf welche Weise die Polis in diesen Zustand gerät, die Frage also nach den Ursachen und Voraussetzungen der Stasis, ist dabei – wie gesagt – von zentraler Bedeutung für die antiken Denker ebenso wie für die moderne Forschung. Spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts haben sich in der althistorischen Forschungsdiskussion drei Grundmodelle der Stasis herausgebildet: das soziale oder materialistische Modell und das politische Modell (Eich 2006, 508–521), das seinerseits weiter in ein außenpolitisches und ein elitäres Modell unterteilt werden kann (Börm 2019, 15–21). Das erstgenannte, soziale Modell deutet Stasis als Ausdruck wie Folge von Interessenkonflikten zwischen sozialen Gruppen innerhalb der Polisgemeinschaft (Heuß 1973), im Extremfall sogar sozialistisch-marxistisch als ‚Klassenkampf' zwischen Herrschenden und Beherrschten (Ste. Croix 1981). Dieses Modell kann sich auf antike Quellen berufen, in denen innere Unruhen und Verfassungsumstürze als Folge der Polarisierung zwischen Armen und Reichen interpretiert werden, allen voran Aristoteles' *Politik* (Ste. Croix 1981, 69). Dagegen führt das stärker von Thukydides' Interpretationen beeinflusste politische Modell die Stasis auf das Bestreben von Einzelpersonen oder Gruppen zurück, die Macht innerhalb der Polis zu erringen. Dabei kann zwischen einem außenpolitischen und einem elitären Stasis-Modell unterschieden werden: Ersteres betrachtet die Verfassungsordnung als bloßes Derivat der außenpolitischen Orientierung einer Gruppe oder Polis, sodass die politische Ordnung gegenwärtiger oder angestrebter auswärtiger Verbündeter zur Präferenz ebendieser Ordnung führt (Ruschenbusch 1978). Dem zweiten, elitären Modell zufolge wird Stasis als Machtkampf innerhalb der Poliseliten gedeutet, der sich entweder nur auf diese Gruppe beschränkt oder über Abhängigkeits- und Gefolgschaftsbeziehungen auf die unterelitären Schichten übergreift. Die jeweils angestrebte politische Ordnung ist dabei als bloßes ‚Mittel zum Zweck' zu sehen, da es den Stasis-Teilnehmern nicht um politische Programme oder Verfassungen geht, sondern primär um die Erringung politischer Macht und den Sieg über ihre Gegner (Gehrke 1985; Börm 2019).

In der deutschsprachigen Forschung wird zumeist das elitäre Modell bevorzugt (so auch Börm 2019, 19), allerdings erweitert um eine spezifisch soziopolitische Komponente: Demnach gehe die Stasis zwar von den Konkurrenzkämpfen der Eliten aus, die auch stets die Anführer der verschiedenen Stasisgruppen stellten (Börm 2019, 283–285), aber im Verlauf der Stasis spielten soziale Unterschiede und Ungleichheiten durchaus eine Rolle, weil sie die Zuordnung zu den Stasisgruppen inhaltlich präjudizierten: Reiche strebten eher nach politischen Privilegien für sich selbst und damit nach einer Oligarchie, während die Armen eher für eine inklusive, politisch gleichberechtigte Ordnung und damit für die Demokratie optierten (Gehrke 1985, 342). Doch auch sie benötig-

ten zur Artikulation ihrer Interessen rhetorisch gebildete Fürsprecher. Elitenangehörige wiederum, die sich zu Vorkämpfern des Demos und der Demokratie aufwarfen, konnten dadurch Ansehen und Prestige gewinnen – und nicht zuletzt auch ihre politischen Gegner loswerden (Eich 2006, 602f.), wie es etwa Kleisthenes gelang, der seinen Rivalen Isagoras schließlich dadurch besiegte, dass er „den Demos in seine Hetairie aufnahm" (Hdt. 5,66,2). Bezeichnenderweise gewann Kleisthenes die Unterstützung der unterelitären Schichten nicht mit materiellen Versprechungen, die ihren ökonomischen oder sozialen Status verbessert hätten, sondern mit einer Erweiterung ihrer politischen Partizipationsmöglichkeiten. In diesem Sinne hat Hans-Joachim Gehrke verallgemeinernd ausgeführt, dass die Hetairien danach strebten, „sich über ihren engen Rahmen hinaus eine breitere Anhängerschaft zu sichern" – und dies taten sie „*primär in politischem Sinne*, d.h. durch eine wie auch immer geartete Partizipation am politischen Leben der Gemeinde" (Gehrke 1985, 340). Die Angehörigen des Demos beanspruchten ein Recht auf politische Partizipation; diese erschien ihnen als Wert an sich und so erstrebenswert, dass sie dafür bereit waren, ihr Leben zu riskieren und die eigenen Mitbürger gewaltsam zu bekämpfen. In der Stasis ging es also nicht nur für die elitären Anführer um Alles, sondern auch für ihre Anhänger: Sie alle kämpften letztlich um ihre politische Zugehörigkeit und Stellung – und in letzter Konsequenz um ihr eigenes Leben und das ihrer Angehörigen.

Entsprechend geht bereits Solon in der *Eunomia-Elegie* vom kollektiven, die gesamte Gemeinschaft affizierenden Charakter der Stasis aus: In seiner plastischen Schilderung erscheint die Stasis als gemeinschaftliches Unglück (*demosion kakon*; δημόσιον κακὸν), das zwar von der Gier nach Reichtum und Macht ausgehe, aber letztlich alle gleichermaßen ergreife; niemand könne sich ins Private zurückziehen, kein Zaun, kein geschlossenes Hoftor und kein Haus könne Schutz bieten (Sol. F 3D, 6f., 26–29). Dieser entgrenzende, Gruppen- wie individuelle Schranken überschreitende, gesellschaftliche Normen auflösende Charakter der Stasis ist es, der sie aus Sicht der antiken Denker so gefährlich macht (vgl. nur Thukydides' Schilderung der Stasis auf Kerkyra im dritten Buch des *Peloponnesischen Krieges*). Der Umstand, dass Stasis in vielen Poleis ein wiederkehrendes, manchmal sogar endemisches Phänomen war, steht dem nicht entgegen. Er erhöht nur die Erfordernis, dieses so vielfältige wie zerstörerische Phänomen gedanklich in all seinen Facetten zu erfassen.

Nicht nur, aber auch aufgrund der Quellenlage kommt der spezifischen Stasisgeschichte der Polis Athen bei dieser Reflexion eine wichtige Rolle zu. Vor allem zwei Aspekte stehen dabei im Fokus der Betrachtung: Erstens die Bedeutung und Ausprägung von Stasis auf dem Weg zur und in der entwickelten athenischen Demokratie; zweitens die Frage nach einem ‚athenischen Exzeptionalismus', denn im Unterschied zu anderen Poleis der Zeit erwies sich Athens Demokratie, von zwei rasch gescheiterten oligarchischen Putsch-

versuchen gegen Ende des 5. Jh. v. Chr. abgesehen, als bemerkenswert stabil. Betrachtet man die längerfristige Entwicklung der athenischen Demokratie, wird zunächst die zentrale Bedeutung institutionalisierter politischer Verfahren und Regeln zur Artikulation und Austarierung von Interessen für diese Form politischer Ordnung deutlich. An Demokratien werden in Bezug auf Partizipationsmöglichkeiten und Problemlösungskompetenzen zumeist höhere Ansprüche als an autokratische Systeme gestellt. Den Athenern gelang es über einen längeren Zeitraum bemerkenswert gut, diese Ansprüche produktiv in institutionelle Regelungen zu überführen und ihre Ordnung an gewandelte Anforderungen anzupassen (*Tiersch*). Diese Adaptionsfähigkeit und -bereitschaft wurde auch dadurch gefördert, dass die Gefährdung der Demokratie auf unmittelbarere Weise als bei anderen politischen Systemen immer schon Teil dieser Ordnung war. Das demokratische Paradoxon, wonach die Demokratie mit demokratischen Mitteln, mit demokratischen Verfahren und unterstützt von einer Mehrheit der Bürgerschaft abgeschafft werden kann, galt bereits in der Antike. Gerade die politische Rolle des Demagogen war für das Funktionieren der demokratischen Deliberation zentral, beinhaltete zugleich aber auch das Potential zur Spaltung der Gemeinschaft, zum Umsturz der (politischen) Ordnung und zur Errichtung einer Tyrannis (*Jordović*).

An der Ambivalenz des Demagogen und den Gefahren polarisierender, spaltender, aber auch einschüchternder und zum Schweigen bringender politischer Rede lässt sich auch die grundlegende Bedeutung von Kommunikation für die Demokratie aufzeigen. Was Hannah Arendt allgemein für die Polis konstatiert hat, galt in gesteigertem Maße für die demokratisch organisierte Polis: „Politisch zu sein, in einer Polis zu leben, das hieß, daß alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt“ (Arendt 2011, 36f.). Wenn jedoch die demokratische Gemeinschaft nicht mehr frei und gleichberechtigt deliberieren konnte oder durfte, bedeutete das nicht nur die Auflösung der Demokratie als abstrakte Verfassungsordnung, sondern auch ganz konkret die Auflösung der bürgerlichen Gemeinschaft (*K. Nebelin*). Inklusion und Exklusion, die Frage also, wer zu dieser Gemeinschaft gehören und wer von ihr ausgeschlossen werden oder bleiben sollte, war nicht nur in Athen, sondern auch in anderen Poleis und in nachklassischer Zeit sowohl Anlass als auch Gegenstand von Staseis (*Börm*). Noch in der Endphase der römischen Republik konnten diese gemeinschaftszersetzenden wie -konstituierenden Aspekte der Stasis zum Gegenstand politischer Reflexion werden, wobei die aktuellen Bürgerkriege der Zeit vor dem Hintergrund bereits vorhandener politisch-philosophischer Stasis-Reflexionen gedeutet wurden (*M. Nebelin*). Solche Reflexionen fanden oft, aber längst nicht nur in der antiken Geschichtsschreibung, in Inschriften und politischen Reden statt: Auch das Theater war für die Verarbeitung, das Vor- und Nachdenken über die Stasis zentral (*Daneš, Iriarte)* –

nicht nur, aber vielleicht auch im Sinne dessen, was Aristoteles als die politische Funktion der Tragödie sah, nämlich die Reinigung der Gemeinschaft von den die besonnene Beratschlagung in der *ekklesia* verunmöglichenden Affekten von Angst und Trauer. Für die Ausmessung des komplexen Verhältnisses zwischen individuellen Gefühlen, Absichten und Handlungen auf der einen und der Stasis als einem ‚kollektiven Unternehmen' größerer Gruppen innerhalb der oder sogar der gesamten Polisgemeinschaft auf der anderen Seite eignete sich die Tragödie besonders gut. Hier ließ sich der Anteil des Einzelnen an Ausbruch, Verlauf, aber auch Vermeidung und Überwindung des Bürgerkrieges in exemplarischer Weise durchspielen (*Daneš*). Doch auch in anderen Medien, wie Briefen oder öffentlichen Reden, wurde die existentielle Frage danach, wie sich der (oder auch die) Einzelne in einer Stasis zu verhalten habe, immer wieder durchdekliniert (*M. Nebelin*).

Der Umgang mit und die Verarbeitung von Stasis-Erfahrungen waren daher auf der individuellen ebenso wie auf der gemeinschaftlichen und politischen Ebene eng mit dem Spannungsfeld von Erinnerung, Vergessen und Versöhnung verknüpft. In diesem Spannungsfeld hat die Stasis ihre sozialpsychologischen Spuren hinterlassen, die sich in jedem aktuellen Bürgerkrieg wieder aufzeigen lassen. Das hat nicht nur mit der Verbindung von Amnestie und Amnesie als eine der Hauptursachen für die „Tragödie Athens", also des Niedergangs dieser glanzvollen Polis, zu tun (Loraux 1997, 2005), sondern auch mit dem Negieren traumatischer Ereignisse und dem dadurch forcierten Einfrieren der Zeit. Erinnern und Vergessen scheinen in unterschiedlichen Lagern beheimatet zu sein, denn es ist nicht egal, ob eine siegreiche Stasisgruppierung den eigenen Sieg monumentalisiert wie in Spanien während des Franco-Regimes, welches die Republik mit Hilfe der faschistischen (dann auch stalinistischen) Armeen Europas niedergeschlagen hatte, oder ob sie eine Amnestie durchsetzt mitsamt dem Befehl zu vergessen, wie im wieder demokratisch regierten Athen 403 v. Chr. *(Iriarte*). Während also auf demokratischer Seite der Friede innerhalb der Polis um den Preis eines verordneten Vergessens gesichert werden soll, legen es die Oligarchen offenbar seit jeher auf Sieg um ihres Sieges über die Demokratie willen an. Der Sturm auf das Capitol und danach der Einsatz der Nationalgarde im Zuge US-amerikanischer Gleichschaltung sind nur die erschreckendsten Beispiele dafür aus der jüngsten Zeit. ‚Oligarchie' meint dabei nicht ausschließlich eine Herrschaft der Reichen, sondern jede Herrschaftsform, in der Teile des Demos von den politischen Partizipationsrechten oder sogar dem Bürgerrecht ausgeschlossen werden, etwa aus rassistischen Gründen oder weil sie nicht die erwünschte Gesinnung haben. Wir mögen uns also auch heute fragen, ob die Oligarchen die Stasis weniger fürchten, oder ob sie nur ihren Blutzoll besser verkennen bzw. in Kauf zu nehmen willens sind. In jedem Fall rückt dies die Stasis wieder in die Nähe des ‚richtigen', auswärtigen Krieges, *polemos*, von dem

die Rhetorik sie so minutiös abzugrenzen gesucht hatte, um sie vom ‚guten' Krieg zu unterscheiden.

Die Aktualität des Stasis-Begriffs ist jedenfalls augenfällig in einer Gegenwart, die von Spaltungen, Verhärtungen, Vereinseitigungen und Polarisierungen geprägt ist und in der sogar die Frage aufgeworfen wird, ob es jene politische und gesellschaftliche ‚Mitte' – die für Aristoteles, aber in Ansätzen auch schon für Platon (im *Politikos*) als *mesotes*, μεσότης die Grundlage einer funktionierenden Polisgemeinschaft wie eines ethisch austarierten Lebenswandels bildete – überhaupt noch gibt. Diese Aktualität gilt für alle Ausprägungen des Stasisbegriffs auf individual-psychologischer wie im engeren Sinne politischer Ebene; für Stasis als seelischen Zustand wie für Stasis als Zwist oder Bürgerkrieg, und auch für Stasis als Verfassungswechsel. Es scheint daher naheliegend, dass die Beschäftigung mit antiken Stasis-Konzepten auch dabei helfen kann, den Blick auf die politischen Krisen der Gegenwart zu schärfen.

In der Antike unterschieden sich die Demokraten wenig von den Oligarchen, was die Kampfmittel und -methoden anging (Gehrke 1985, 322). Die Stasisgruppierungen standen einander an Grausamkeit, Härte und Skrupellosigkeit in Nichts nach. Heute dagegen scheinen die Demokrat_innen zwischen zwei gleichermaßen problematischen Optionen gefangen: Entweder die Methoden der Feind_innen der Demokratie nachzuahmen und sich damit aus Sicht einer pluralistischen Ethik als nicht besser als diese zu erweisen, oder ihnen eigene Handlungsformen entgegenzusetzen, die sich dann aus dieser politischen Richtung heraus und grundsätzlich auch auf lange Sicht zu oft als wirkungslos erweisen. Anstatt der voranschreitenden Faschisierung eigene Zukunftsvisionen entgegenzusetzen, werden Demokrat_innen zu häufig zu Erfüllungsgehilf_innen der Feinde der Demokratie, indem sie deren Zielsetzungen aufgreifen und in der irrigen Annahme umsetzen, ihnen damit den Wind aus den Segeln nehmen zu können. Diese Schwäche der Demokratie zeigt sich nach Innen wie nach Außen, wo sich derzeit die demokratischen Staaten Europas schwertun, den Kampf der von Russland angegriffenen Ukraine für die Selbstbestimmung und Freiheit ihrer Bürger_innen angemessen zu unterstützen und der hybriden Kriegführung durch Russland und der zunehmend bedrohlichen Haltung der USA entgegenzutreten.

Die gegenwärtige Krise der Demokratie hängt auch mit dem Fehlen oder dem Verlust eines positiven Selbstbildes und einer motivierenden Zukunftsvision zusammen; sie ist auch eine „Krise des Erzählens", wie Rebecca Solnit (in einem Interview im *Falter* 23/2025, 27) konstatiert hat, und eine der Kommunikation. Schon im antiken Athen galt die Redefreiheit als Recht aller Bürger, sich an der politischen Debatte zu beteiligen (*isegoria*) und die eigene Meinung offen zu äußern (*parrhesia*), als Errungenschaft wie als unhintergehbare Voraussetzung der Demokratie. Die Zerstörung der Demokra-

tie ging mit der Zerstörung der offenen, freien und gleichberechtigten Rede einher, wie vor allem die beiden oligarchischen Umstürze am Ende des Peloponnesischen Krieges in Athen zeigten (*K. Nebelin*). Die Spaltung der Bürgerschaft, um sich greifendes Misstrauen und schließlich die Zersetzung der politischen Gemeinschaft waren damals wie heute eine Begleiterscheinung der inneren Auflösung der Demokratie. Auch hier erweist sich die Demokratie wieder als deutlich voraussetzungsreicher und dadurch vulnerabler als autoritäre, oligarchische Systeme. Diese können den Rückzug ihrer Bürger_innen ins Private nicht nur verkraften, sondern müssen ihn sogar forcieren, weil er sie machtpolitisch stärkt und stützt. Vulnerabel sind Demokratien damals wie heute auch dadurch, dass sie für ihr Funktionieren klarer Regeln, Verfahren und Rechtsstaatlichkeit bedürfen – und leicht in Legitimitäts- und auch Funktionsprobleme geraten können, wenn diese gebrochen oder ignoriert werden. Dazu kommt, dass die mit der repräsentativen Demokratie einhergehende Parteienherrschaft (Bobbio 1988) als oligarchisches Element die modernen Demokratien zu unterhöhlen droht. Diese Form der dauerhaften Vertretung durch Parteikader schließt die restliche Bürgerschaft strukturell vom *kratos*, also der Machtausübung, aus und drängt sie immer stärker in eine Art von politischer Apathie bzw. Ohnmacht, auf die gerade in Krisen Reaktion und zunehmende Faschisierung der Gesellschaft folgt.

Wenn eine ‚homogene' Gesellschaft als *ultima ratio* angestrebt wird, werden die ‚Anderen' im Zuge von Stasis bzw. Bürgerkrieg gewaltsam bis zum bitteren Ende verfolgt. Der aktuelle Staat Israel, (noch) nicht die Zivilgesellschaft, sind das aktuell tragischste Beispiel dafür. Diese Gesellschaften treiben unter derartigen Regimen immer offensiver einem Debakel für alle, nicht nur für die verfolgten ‚Anderen' entgegen, während die Kriegstreiber an ihrer Spitze weiter beharren, *monos phronein* (μόνος φρονεῖν), um es mit Sophokles bzw. Haimon zu sagen (Soph. Ant. 707). Die Illusion der autochthonen Einheit und ethno-religiösen oder ‚rassischen' Reinheit führt zwangsläufig in die Vernichtung von Diversität und Andersheit, ohne die aber weder Leben in der Gemeinschaft noch ein Überleben *der* Gemeinschaft möglich ist. Auch wenn die antike Stasis kein genozidäres Geschehen darstellt, ist in der nuancierten Unterscheidung zwischen verteufelter Stasis (Polisbürger gegen Polisbürger) und legitimem, geradezu geheiligtem *polemos* (gegen die ‚anderen' Poleis bzw. gegen die Barbaren) bereits ein in diese Richtung tendierendes Imaginäres am Werk. Umso weitblickender erscheint aus dieser Perspektive Aristoteles' Versuch, die Stasis in ihrer Rolle beim Regimewechsel besser zu verstehen, anstatt die kritische, auf die eigene Gegenwart bezogene Auseinandersetzung mit ihr zu scheuen und sie infolgedessen in der herkömmlichen Bedeutung mitsamt der damit verbundenen phantasmatisch-affektiven Aufgeladenheit zu verfestigen.

Literatur

Agamben, Giorgio. 2015. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*. Turin: Bollati Boringhieri.

Arendt, Hannah. 2011. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper (zuerst 1958 als *The Human Condition*).

Bachtin, Michail M. 1990. *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur* (übers. von Alexander Kaempfe). München: Hanser.

Bobbio, Norberto. 1988. *Die Zukunft der Demokratie*. Berlin: Rotbuch.

Börm, Henning. 2016. „Civil Wars in Greek and Roman Antiquity: Contextualising Disintegration and Reintegration." In *Civil War in Ancient Greece and Rome. Contexts of Disintegration and Reintegration*, hg. von Henning Börm, Marco Mattheis und Johannes Wienand, 15–28. Stuttgart: Steiner.

Börm, Henning. 2019. *Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus*. Stuttgart: Steiner.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Clausewitz, Carl v. 1991. *Vom Kriege*, hg. von Werner Hahlweg. Bonn: Dümmler.

Eich, Armin. 2006. *Die politische Ökonomie des antiken Griechenland (6.–3. Jahrhundert v. Chr.)*. Köln: Böhlau.

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'sche Verlagsbuchhandlung.

Grangé, Ninon. 2009. *De la guerre civile*. Paris: Armand Colin.

Heuß, Alfred. 1973. „Das Revolutionsproblem im Spiegel der antiken Geschichte." In *Gesammelte Schriften in drei Bänden, Bd. 1: Griechische Geschichte*, 500–571. Stuttgart: Steiner 1995.

Loraux, Nicole. 1997. *La citée divisée*. Paris: Payot.

Loraux, Nicole. 2005. *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*. Paris: Seuil.

Pellegrin, Pierre. 2023. *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*. Paris: Classiques Garnier.

Rogan, Esther. 2018. *La* Stasis *dans la Politique d'Aristote. La cité sous tension*. Paris: Classiques Garnier.

Ruschenbusch, Eberhard. 1978. *Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland. Vom 7. bis 4. Jh. v. Chr.* Bamberg: aku Fotodruck u. Verlag.

Ste. Croix, Geoffrey de. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. London: Duckworth.

van Wees, Hans. 2007. „‚Stasis, Destroyer of Men'. Mass, Elite, Political Violence and Security in Archaic Greece." In *Sécurité Collective et Ordre Public dans les Sociétés Anciennes*, hg. von Cedric Brelaz, Pierre Ducrey, 1-40. Genf: Fondation Hardt.

Walter, Uwe. 2022. „An der Stasis teilhaben. Assoziation und Dissoziation als Handlungsmuster im griechischen Bürgerstaat." In *Praxis – Handeln und Handelnde in antiker Philosophie*, hg. von Friedemann Buddensiek & Sebastian Odzuck, 307–328. Berlin / Boston: De Gruyter.

colloquium: new philologies

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 befestige 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 toú 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 kallíoni 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 *kínesis*, 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 toú oikeíou échthra*), einem Vertrauten, verwende man die Bezeichnung *stásis*, für diejenige mit einem „Auswärtigen" (*toú allotríou*) 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 polémon 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. 2[1]).

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 kaí 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 *stasiázein* 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* […] *stasiázei 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" diente, 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 Prägung[2] 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 Hinwies auf *stásis* und *kínesis*, 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 kínesis 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 Vernunfterkenntnis, 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 in 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 *Athenaion 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*, *Athenaion politeia* 8); einige der Bürger wiederum hätten sich aus Leichtsinn 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 Bestimmung[4] 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 *Athenaion 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 *Athenaion 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 West[5] (Übs. Alfred Dunshirn):

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

***

    reich sind sie ungerechten Taten gehorchend

***

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

***

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

Dies ist Solons vermutlich berühmtestes Gedicht, das nach der *eunomía* benannt wird, der „Guten Gesetzgebung", von der in Vers 32 zu hören ist. Der erste Teil der Elegie malt jedoch die *dysnomía* 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 Solon[7] 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 Kassandra, 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, machttrunkenen 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 versperrten 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", *phíltata* (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 zurück[11]) und sein heimatliches Haus zu sehen. Alsbald 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 (*nosesáses 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 rezenteren, 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 einstehen, sonst wären alle „Mühen" (*pónoi*, 575) umsonst gewesen.

In dieser Situation rät Amphitryon 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 bedeute 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 vocum Platonicarum 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.

Loraux, Nicole. 1997a. „La Guerre dans la famille." *Clio* 5: 21–62.

Loraux, 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 Drakons 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.

colloquium: new philologies

The Golden Age of Athenian Democracy and the Origins of the Demagogue-Tyrant Paradigm

Ivan Jordović
University of Novi Sad (Serbia)

Abstract

A long-standing belief among classical scholars is that antidemocratic thinking was a relatively "late birth" as it emerged only during the Peloponnesian War in the aftermath of the disastrous Athenian military fiascos. This paper contests that perspective. One of the most well-known criticisms of popular rule in the Classical period was that it enabled power-hungry demagogues to undermine established norms and laws, incite the masses against the upper classes, provoke civil war, and ultimately establish a tyrannical rule. The article seeks to elucidate how the foundations of this demagogue-tyrant paradigm were paradoxically established during the Golden Age of Athenian democracy. Furthermore, it will argue that intra-democratic discussions on the nature of desirable and undesirable political leadership significantly shaped this development.

Keywords: demagogue-tyrant paradigm; demagogue; Old Comedy; Herodotus; Thucydides; Plato; Plutarch; Cleon; Pericles

(c) Ivan Jordović; ivanjordovic@yahoo.de

Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
doi: 10.23963/3469255150
Stable URL: https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/224
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

For a long time, the prevailing position among scholars was that antidemocratic thought emerged due to aristocratic resentment toward the rule of the people. Walter Eder has demonstrated the necessity for a more nuanced approach. He has convincingly argued that the aristocrats, in their rivalry for influence and power, unintentionally assisted the rise of democracy (Eder 1998, 105–137; Stein-Hölkeskamp 1989, 177, 205–230, 234; Hölkeskamp 1998, 6–10). Thus, one of the critical ingredients of the concept of class conflict as a driving force for the rise of antidemocratic thinking is called into question. Yet, the view that the Athenian demos' failures during the Peloponnesian War turned an innate sense of superiority of many members of the Athenian elite into outright enmity is still prevalent. According to this standpoint, a new type of politician arrived at the Athenian political scene after Pericles's death. These politicians were not up to the task and ultimately discredited popular rule through their actions (Mann 2007, 75 n. 1). However, Christian Mann has persuasively argued against the idea that Pericles's demise marks a watershed moment in the culture of Athenian political leadership (Mann 2007).

One of the most prominent elements of ancient Greek critique of democracy is the idea of the power-hungry demagogue who amasses political power by subverting established norms of political conduct and inciting the masses against the upper classes through emotionally charged rhetoric that appeals to ingrained prejudices and basic instincts. In certain instances, this can escalate into civil discord and may culminate in the establishment of tyrannical rule. Given that long-standing assumptions about the emergence of antidemocratic thinking are being questioned, it seems appropriate to examine the genesis of the demagogue-tyrant paradigm beyond initial perceptions. The principal argument of this paper is that its origins can be traced back to the Periclean Age and emerged as a reaction to processes that exposed contradictions specific to Athenian democracy. The reconstruction of these circumstances is structured into five sections. The first section elucidates the essential components of the demagogue-tyrant paradigm. The next segment focuses on whether there is a connection between this concept and the evolution of the term demagogue. The third section engages with Plato's rationale for conceiving the demagogue-tyrant model, drawing connections to Aristophanes' critique of Cleon and Thucydides' idealisation of Pericles. The following segment investigates the criticism of Pericles found in the Old Comedy and other sources, examining how these critiques contributed to the formation of the demagogue-tyrant concept. Finally, the fifth and last section explores how Herodotus foreshadowed significant aspects of this paradigm, his motivation for doing so, and how this relates to Pericles. The outlined sections identify four categories of ancient sources for analysis. The first includes philosophical texts that offer a comprehensive explication of the elements underpinning the demagogue-tyrant concept. The second category features speeches that illustrate how the term dem-

agogue retained positive, neutral, and negative connotations during the late fifth and fourth centuries BCE. This body of evidence substantiates the assertion that Plato was the first to conceptualise the demagogue-tyrant paradigm. The third group consists of dramatic works from Old Comedy, which capture the prevailing sentiments, opinions, and political divisions of the time that precipitated the emergence of the demagogue-tyrant paradigm. The fourth category is mainly made up of historical writings that not only resonate with the political, cultural, and intellectual currents of the Periclean and post-Periclean eras but also shed light on how these currents shaped views, ideas, and concepts pivotal to the subsequent formulation of the demagogue-tyrant concept. An inevitable, albeit unwelcome, consequence of engaging with such a substantial corpus of ancient sources is that the scope of this inquiry exceeds the typical length of an article.

1 The Demagogue-Tyrant Concept

Every constitution is, in essence, a great promise because its ideals can never be entirely implemented in the actual practice of politics. A gap between aspiration and reality remains because human errors, misjudgements, and misuse are characteristic of every political system. Herodotus' *Constitutional Debate* is the first Greek discussion on the nature of different forms of government. It is telling that this debate tacitly acknowledges the failure of each political system to fulfil its promise by comparing its strengths with its weaknesses. Democracy is the political system that probably gives the most powerful promise. Herodotus shows how it assures not only its proponents but all citizens that they will freely enjoy equal political rights, be included in political decision-making and that any monopolisation of power like in a monarchy is avoided (Hdt. 3.80.6; trans. A. D. Godley with minor changes):

> But the rule of the multitude has in the first place the loveliest name of all, equality (*isonomia*), and does in the second place none of the things that a monarch does. It determines offices by lot, and holds power accountable, and conducts all deliberating publicly. Therefore, I give my opinion that we make an end of monarchy and exalt the multitude, for all things are contained within the multitude.

Even Plato notes in his *Statesman* that democracy inherently opposes the concentration of political power and that if all forms of government are dominated by licentiousness,

it offers the most desirable life (Plat. Plt. 303a–b; trans. H. N. Fowler and W. R. M. Lamb):[1]

[1] Scholarly discourse frequently centres on the complexities surrounding Plato's stance on democracy, specifically questioning whether he can be characterised as an antidemocrat or if he demonstrated an awareness and acknowledgment of the constructive elements inherent in democratic governance. This debate is driven by the fact that Plato's understanding of democracy has important implications for discussions of democratic practice, both ancient and modern, in contemporary political thought. Nonetheless, this discussion hinges upon a false dilemma. In the initial segment of the *Republic*, Thrasymachus contends that justice is essentially the advantage of the stronger. He claims that every form of government enacts laws that benefit those in power, at the expense of those who are governed. This pattern is observable across all types of government. The debate over Thrasymachus's definition in Book 1 establishes the thematic framework for the entire *Republic*. It transitions into the arguments presented by Glaucon and Adeimantus in Book 2, which allow a profound exploration of the concepts of Callipolis, the philosopher-king and the city-soul analogy (Plat. Rep. 338c–339c, 343b–d, 357a–358e, 362d–e, 367a, 545a). Plato invests considerable effort to counter Thrasymachus' conception of justice. Nevertheless, he intriguingly refrains from directly contesting a critical argument put forward by the sophist: that in conventional constitutions, those wielding power craft legislation that serves their interests, disregarding the detrimental implications for the common good. Instead, Plato focuses on disputing the notion that those in positions of authority act in their own best interest. He introduces a distinction between *dokein-einai* and *doxa-alētheia*, arguing that these rulers in reality act based on what they believe is in their best interest. Conversely, in a city of good men (*polis andrōn agathōn*), the true ruler (*alēthinos archōn*) would not seek his own advantage but that of his subjects (Plat. Rep. 339b–341a, 341c–342e, 343b–348a). In Book 7, it becomes particularly evident that this difference in perspective is deliberate. The philosopher-kings, having grasped the truth about fine, just, and good things, will know each simulacrum (*eidōla*) for what it truly is and also of what it is a simulacrum. Therefore, the Callipolis will be governed differently from traditional poleis. The latter are ruled by individuals who fight over shadows (*skiamachein*) and struggle (*stasiazein*) against one another in order to rule (*archein*). In contrast, the Callipolis will be led by those who are awake rather than dreaming, and since the philosopher-kings are reluctant to rule, it will be free from internal strife (*astasiastos*) that plagues the other forms of government (Plat. Rep. 520a–d). The downfall of the just city will not spring from socio-political degradation but from the mathematically expressed law of procreation, which affects all living beings – humans, animals, and plants alike. On the other hand, the decline of imperfect regimes – from timocracy, oligarchy, democracy to tyranny – is driven by internal degeneration. Just as the Callipolis is determined by the disposition (*ēthos*) of its citizens, so too are these imperfect regimes shaped by the corresponding arrangements of the soul (*psychē*). The crucial distinction resides in the fact that the *ēthē* of the imperfect regimes are not oriented toward the common good; instead, they demand the satisfaction of specific appetites. Consequently, in every regime, the ruling group tends to pursue only its own interests. This self-serving inclination fosters the development of a new, unchecked appetite in successive generations, leading to internal fragmentation. Such discord (stasis) invariably precipitates a regime change (Plat. Rep. 543c–573c; esp. 543c–547c). Plato introduces the notion of true statesmanship in his treatment of the traditional division of constitutions in the *Politicus*. Using this criterion, he calls into question the standard classifications of political systems. He argues that all traditional constitutions are mere imitations of the constitution, in which the true statesman governs. Those who participate in these conventional constitutions should not be considered statesmen but rather experts in faction (*stasiastikoi*). As they preside (*prostatēs*) over the greatest simulacra (*eidōla*), their nature aligns with the constructs they govern. Consequently, as the greatest imitators (*mimetai*) and magicians (*goētes*), they turn out to be the most proficient sophists among sophists (Plat. Plt. 258b–c, 291a–292d, 293c–e, 300c–303d). In the *Laws*, Plato reiterates the view that the traditional political systems are not true constitutions. Instead, they are methods of running a state that relegate some citizens to live in subjugation (*despozein*) to others, much like slaves (*douleuein*). These systems are named after the ruling classes that dominate them. Within these systems, there is a lack of proper laws aimed at promoting the common good (*koinon*), as existing laws primarily serve the interests of the ruling group. Plato denounces these ruling groups as partisans (*stasiōtai*) and asserts that they do not qualify as true citizens (Plat. Leg. 712e–713a, 714e–715c). In light of the aforementioned statements, it would be misleading to label Plato as pro-monarchic, pro-oligarchic, or pro-democratic,

> But the government of the multitude is weak in all respects and able to do nothing great, either good or bad, when compared with the other forms of government, because in this the powers of government are distributed in small shares among many men; therefore of all these governments when they are lawful, this is the worst, and when they are all lawless it is the best; and if they are all without restraint, life is most desirable in a democracy, but if they are orderly, that is the worst to live in;

This paper argues that these promises of democracy have paradoxically contributed to the emergence of antidemocratic thought.

In the Athenian political system, demagogues, as leaders of the people in a neutral sense of the word, are a structural and indispensable building block (Finley 1962, 19; Mann 2007, 16–32, esp. 21–23, 26–30).[2] Direct democracy precludes the existence of political parties and organisations with which citizens could affiliate and identify themselves. This absence fosters the formation of an abstract entity referred to as "the people" and promotes a strong bond between it and its individual members. Since the demos relies on individual politicians to articulate and deliberate on political issues publicly, its members can also identify with a specific public figure to relate to their collective political power. This form of association enables a political leader to consolidate considerable power through his accomplishments and the emotions he evokes in his followers. The lack of a party structure intensifies this phenomenon, as politicians are not obliged to conform to the identity of a political party and their personal popularity is not tied to the appeal of this particular political organisation, as is commonly observed in representative democracies (Hölkeskamp 1998, 23–24; Rhodes 2016, 263–264). Consequently, it is not surprising that the characteristics of direct democracy contributed to the development of the concept of the demagogue-tyrant.

---

just as it would be inappropriate to designate him as anti-monarchic, anti-oligarchic, or anti-democratic. Thinking in these constitutional categories and viewing them in binary terms is emblematic of conventional political discourse. Herodotus's *Constitutional Debate* is representative of this tendency. In it, the pro-democratic Otanes criticises autocratic rule, while the pro-oligarchic Megabyzus disapproves of democracy and monarchy. The pro-monarchic Darius dismisses both democracy and oligarchy (Hdt. 3.80–82). However, Plato expressly rebuts the standard classification of constitutions, along with the associated political thinking, arguing that they are all rooted in factionalism and self-interest rather than in genuine knowledge and a commitment to the common good. Because his political philosophy operates outside the traditional framework, it allows him to conduct a critical assessment of various practices and institutions associated with conventional constitutions while concurrently appreciating some aspects within them. Therefore, Plato can integrate monarchic, oligarchic, and democratic elements into his political theory without necessarily endorsing any of these types of government.

[2] For the origins and different usage of the notion of the demagogue see Finley 1962, 4–5; Connor 1971, 109–119; Zoepffel 1974, 75–88.

According to this paradigm, a demagogue driven by a thirst for power exploits social animosities, manipulates the lower classes, accumulates political power, foments civil strife and, ultimately, establishes a tyrannical rule. The *communis opinio* is that this concept emerged only in the fourth century BCE and was first articulated by Plato. It represents one of the core elements of his model of the transformation of democratic into tyrannical man in Book 8 of the Republic (Plat. Rep. 565e–566e, 568c–569c). Aristotle provides us with the most detailed account of the demagogue-tyrant concept (Arist. Pol. 1292a 4–26; trans. H. Rackham):[3]

> Another kind of democracy is where all the other regulations are the same, but the multitude (*plēthos*) is sovereign (*kryrios*) and not the law (*nomos*); and this comes about when the decrees of the assembly (*psēphismata*) override the law. This state of things is brought about by the demagogues; for in the states under democratic government guided by law a demagogue does not arise, but the best classes of citizens are in the most prominent position; but where the laws are not sovereign, then demagogues arise; for the common people become a single composite monarch (*monarchos*), since the many are sovereign not as individuals but collectively. Yet what kind of democracy Homer means by the words 'no blessing is the lordship of the many' – whether he means this kind or when those who rule as individuals are more numerous, is not clear. However, a people of this sort, as being monarch, seeks to exercise monarchic rule through not being ruled by the law, and becomes despotic (*despotikos*), so that flatterers (*kolakes*) are held in honor. And a democracy of this nature is comparable to the tyrannical form of monarchy, because their spirit is the same, and both exercise despotic control over the better classes, and the decrees voted by the assembly are like the commands issued in a tyranny, and the demagogues (*dēmagōgos*) and the flatterers (*kolax*) are the same people or a corresponding class, and either set has the very strongest influence with the respective ruling power, the flatterers (*kolakes*) with the tyrants and the demagogues with democracies of this kind. And these men cause the resolutions of the assembly to be supreme and not the laws, by referring all things to the people; for they owe their rise to greatness to the fact that the people is sovereign over all things while they are sovereign over the opinion of the people, for the multitude believes them.

[3] See also 1304b19–25; 1305a7–27; 1310a2–6; 1310b12–17; 1320a5–16; cf. Zoepffel 1974, 71–72; Schütrumpf & Gehrke 1996, 293. Alfred Heuss (1971, 15–16) points out that Aristotle never questions Plato's thesis on the close relationship between tyranny and democracy; see also Kamp 1985, 17–18.

This passage shows that this concept consists of the following elements:[4] Firstly, it is a symptom of radical democracy, in which the state's entire power is concentrated in the hands of the people. The term *plēthos*, alongside the evident disregard for established laws, magistrates, and the upper classes, shows that *dēmos* stands for partisanship and particularism rather than the entire citizenry.[5] Secondly, the people wield tyrant-like authority because the decrees of the assembly take precedence over the laws, and the magistrates are completely subservient to the courts which are under the control of the demos.[6] Since the people command the executive, legislative and judicial branches, there is no separation of power and, therefore, no checks and balances. Thirdly, the true holders of supreme authority in democracy are the popular leaders, who have mastery over the people's opinion.[7] Demagogues become its sole interpreters by employing flattery and posing as the strongest advocates of the general will. This leads to an even greater consolidation of state power, which now de facto rests in the hands of the popular leaders. Fourthly, the ascent of demagogues leads to profound political division as they seize the top position in political life previously held by the members of the traditional elite.[8] From all these points, it can be inferred that demagogues are major catalysts of *stasis*.

The prominence of the demagogue-tyrant concept in Plato's and Aristotle's political thought has contributed to its widespread acceptance in modern studies. Scholars commonly presume that Pisistratus and Dionysius I form the historical basis of this concept.[9]

---

[4] Rosalind Thomas (2024, 275) lists the main elements of modern 'populism', which exhibits notable parallels with Aristotle's understanding of the demagogue-tyrant paradigm.

[5] Arist. Pol. 1292a 11, 16, 18 (*monarchos*), 13, 26 (*kirios*); 16, 19 (*despotikos*); 18, 23 (*tyrannis*); see also 1292b7–9; 1296a2–5; 1298a31–33; 1308a21–24; 1311a8–9, 16–19; 1312b5–6, 34–37; 1313b32–1314a6; 1319b27–33; 1320b30–34; see Schütrumpf & Gehrke 1996, 293; Tsouni 2024, 352, 356–358.

[6] Arist. Pol. 1292a5–6, 10, 19–20, 24–38; see also 1293a1–10; 1298b13–16; 1305a31–33; 1310a2–6; see also Isoc. 7.20; Plat. Rep. 562d–563e; see Schütrumpf & Gehrke 1996, 290–293; Tsouni 2024, 357–358.

[7] Arist. Pol. 1292a7–11, 21–31; see also 1304b20–1305a35; 1310a2–7; 1313b38–1314a6; 1320a5–7, 29–33; Schütrumpf & Gehrke 1996, 293.

[8] Arist. Pol. 1292a8–10; see also 1304b20–25; 1310a2–6; 1320a5–9; see Schütrumpf & Gehrke 1996, 293, 477–479. The term *traditional elite* refers to individuals and groups distinguished by wealth (*ploutos*), noble birth (*eugeneia*), virtue (*aretē*), cultural education (*paideia*), and leisure (*scholē*) as defined by Aristotle (Arist. Pol. 1291b26–30). For a thorough discussion of the notion of elite in Athens, see Ober 1989, 11–17. The demagogues were also part of the Athenian elite. However, in public life, they often downplayed the attributes typically associated with the upper classes to project an image of closeness and loyalty to the common people. As a consequence, many critics of the demagogues tended to perceive and depict them as *nouveau riche*; see Mann 2007, 170–190.

[9] Cf. Adam 1902, 257–261; Stroheker 1958, 4, 37, 39–43, 53, 150–153; Berve 1967, 216, 222–226, 353; Heuss 1971, 29, 33–38; Frolov 1973, 90–91, 96–108, 106; Finley 1979, 89, 102–103; Lintott 1982, 185–186, 199–200, 240, 246, 249, 260–261; Austin & Vidal-Naquet 1984, 117–119; Gehrke 1985a, 150; Sanders 1987, 133–134; Berger 1992, 41–43, 57–58, 64; Sordi 1992, 20; Deininger 1993, 58–62; O'Neil 1995, 44, 54, 73, 75, esp. 81; Demandt Berlin 1995, 173; Schütrumpf & Gehrke 1996, 486–487; Zahrnt 1997, 162–163; Monoson 2000, 126; Hofer 2000, 215; Schofield 2006, 103, 119–120.

While it is undeniable that Dionysius I utilised demagogic methods to seize power, it is important to note that he did not capitalise on social animosities but rather on the patriotic sentiments and profound anxieties of his fellow citizens, who were troubled by the seemingly unstoppable advance of the Carthaginians (Jordović 2005, 255–262). Furthermore, predating the rise of Dionysius I, Herodotus devised the initial framework for the demagogue-tyrant concept. He envisioned a model of a benevolent leader who looks out for the welfare of the populace and positions himself not in opposition to the elite but rather against self-interested and corrupt individuals (as delineated below). Finally, it is pertinent to note that various studies have stressed the anachronistic nature of the demagogue-tyrant concept in the context of archaic tyranny, particularly in relation to Pisistratus.[10] Considering these facts, it can be deduced that the impetus driving the development of the patron-tyrant model and, consequently, the concept of the demagogue-tyrant must have originated from a different historical occurrence.

2 The Term Demagogue and the Demagogue-Tyrant Concept

Cleon is the name that first comes to mind when one thinks of a notorious demagogue. Aristophanes' *Knights*, enacted in 424 BCE, is a lasting "memorial" to this infamous political figure. The plot revolves around a political setting reminiscent of the demagogue-tyrant paradigm. In it, the state's power is vested in the people, personified by the character Demōs of the Pnyx. He is the master (*despotēs*) of the household (Athens). Meanwhile, the politicians are depicted as his slaves (*oiketēs*, *doulos*).[11] The well-being of these slaves is subject to the whims of their master; those in his favour govern the household as they see please, while those who fall out of grace face his wrath.[12] The character of the slave Paphlagon is a satirical representation of Cleon.[13] His leading position within the

[10] See Spahn 1977, 79–83; Stahl 1987, 60–73, 105, 134–135; Stein-Hölkeskamp 1989, 141–153; Barceló 1993, 84; Schütrumpf & Gehrke 1996, 485, 549; de Libero 1996, 393–394, 400–402; see also Nippel 1980, 120–121; Gehrke 1985b, 309–339, 352; Hölkeskamp 1998, 12–14; Sancisi-Weerdenburg 2000, 8–15; Wees 2002, 76–77, 81.

[11] For the state – household analogy, see Brock 2013, 25–35. Demos: *despotēs* (Aristoph. Equ. 20, 40, 47, 53, 58, 960). The expressions used for politicians are: *oiketēs* (5, 65); *doulos* (44); *rhētōr* (60, 325, 358, 425, 880, 1350); *prostatēs* (1128); *stratēgos* (166, 288, 742, 1313); *dēmēgorein* (957); *tamieuein* (948, 959); *epitrepein* (1098, 1259); *epitropeuein ton demon* (212, 426, 494); *hos prôtos hexei tēs poleōs ta pragmata* (130); see Riedweg 2024, 228–230.

[12] Aristoph. Equ. 1–5, 40–72, 744–751, 803–809, 943–959, 1106–1108, 1111–1150, 1259–1260; see Sommerstein 1981, 2–3, Riedweg 2024, 215–217.

[13] Aristoph. Equ. 44–59; 128–138; 195–202, 739–740; see Sommerstein 1981, 2–3, 146–147; Riedweg 2024, 216–219; Tsoumpra 2024, 108–109. Cleon is explicitly mentioned in the lines 974–995. The Sausage Seller explicitly acknowledges using Paphlagon's methods to defeat him (Aristoph. Equ. 887–890). Therefore, the despicable aspects of his behaviour can also be seen as a reflection of Cleon's conduct; see Tsoumpra 2024, 109.

household is founded on a close bond with Master Demōs and the systematic elimination of any competition. Both are achieved through a perfidious strategy of exploiting inherent weaknesses in human nature, particularly egotism (Aristoph. Equ. 40–75; see Riedweg 2024, 235–236). Firstly, Paphlagon positions himself as a servile steward of his master's interest, taking advantage of his avarice by frequently alluding to salary raises for jurors or the prospect of further increases. Furthermore, he repeatedly appropriates credit for foreign policy successes, such as the capture of Pylos. Aristophanes' analogy with serving delectable food to an individual underscores how, in his view, this tactic appeals to basic human appetites.[14] Unabashed flattery is yet another modus operandi of Paphlagon, expressed through a demonstrative display of love and friendship for Master Dēmos, as well as an explicit glorification of his omnipotence, notably in relation to Athenian imperialism.[15] The third technique generates agitation through merciless verbal abuse of rivals and leveraging Master Dēmos' fears of disloyalty and betrayal. As a result, the master becomes alienated from other slaves while they are left isolated and intimidated.[16] The last practice is that Paphlagon "discovers" new oracles or interprets existing ones to support his policies. Alan Sommerstein points out that heightened interest in prophecies and oracles is a common side effect of war (Thuc. 2.21.3; 2.54; 5.26.3–4; see Gomme 1945, 275), and Cleon took advantage of this craze.[17] Interestingly, this tactic differs from the previous in a crucial manner. While the rest are characterised by overt displays of subservience, in this case, Paphlagon implicitly asserts superiority on the basis of possessing "superior knowledge".

The insignias of Paphlagon's sway over Master Dēmos are a garland and a ring. Magistrates, councillors and orators wore garlands in the Assembly, symbolising their official capacity and public role.[18] Conversely, the ring with the master seal confers upon the slave the authority to autonomously conduct transactions on behalf of his master. Despite being a symbol derived from the private sphere, it effectively epitomises Paphlagon's

---

[14] Aristoph. Equ. 50–59, 215, 255–256, 391–396, 643–682, 716–718, 741–744, 755, 773–780, 796–809, 814–816, 845–846, 858–926, 954, 1005, 1019, 1050–1059, 1065–1066, 1078–1079, 1091–1106, 1152–1120, 1350–1361; see also 781–794 (comfortable lifestyle); see Brock 2013, 28; Tsoumpra 2024, 110.

[15] *Erastēs*, *erōmenos*, *eran*, *philtatos*, *philos*, *philein*, *philodēmos* etc. (Aristoph. Equ. 724–740, 769–773, 779, 787, 793, 821, 861, 945–946, 1340–1345); *Hellēnōn arksē pantōn*; *arksai se dei chōras hapasēs*; *aietos*; *pasēs gēs basileueis*; etc. (Aristoph. Equ. 797, 965–969, 1013–1015, 1086–1089; see also 1111–1120, 1330–1333).

[16] Aristoph. Equ. 1–5, 59–75, 210, 214–215, 222–223, 235–239, 255–263, 276–314, 343, 359–374, 429–431, 441–489, 511, 625–638, 691–731, 773–780, 828–829, 864–867, 1017–1024, 1397–1408.

[17] Aristoph. Equ. 61–62, 797–809, 818, 960–972, 997–1089, 1229–1248; see Sommerstein 1981, 148.

[18] Aristoph. Equ. 1227–1228, 1250; see also 968; see Dem. 26.5; 58.27; Lycurg. Leoc. 122; cf. Sommerstein 1981, 208; Riedweg 2024, 231.

remarkable consolidation of power.[19] Aristophanes vividly illustrates in several ways how Paphlagon not only wields comprehensive authority over Athenian foreign and domestic policy, but also surpasses the institutions of the polis: he oversees everything by observing everything and stands with one foot in Pylos and the other in the Assembly;[20] he commands over the people, the agora, the harbours, the Pnyx, and all islands (allies); and he can make the demos expand and contract at his pleasure, trample on the Council, trim back the *strategoi*, abuse the audit of magistrates, and openly intimidate the wealthy with fabricated charges.[21] The revelation that Paphlagon secretly wears another ring with a distinct seal from the one bestowed upon him by Master Dēmos is the ultimate evidence of his usurpation of state power and his blatant flouting of the established institutional framework.[22]

A key consequence of Cleon's demagoguery and monopolisation of power is that the traditional political elite is pushed out of the highest echelons of political life. The title and opening of the play underline that a socio-political division in Athens accompanies this shift. A new breed of politicians with a commercial background (sheep-monger, hemp-monger, leather-monger, and sausage-monger) have overtaken the political leadership, marginalising the traditional landed and military elite who had previously served the people well. Aristophanes articulates the concerns of this sidelined elite through the chorus, comprised of the Knights, who traditionally represent the finest segment of society in terms of birth, education, wealth, and vigour.[23] The animosity between the Knights and Paphlagon in the play is palpable and intense. The Knights remind the audience of their unwavering devotion to Athens, steadfastness in past battles, and willingness to defend the city selflessly. This, in conjunction with the scathing criticism of Cleon and similar political figures, suggests that the political leadership of Athens should be drawn from this elite stratum. Simultaneously, it becomes evident that Paphlagon attacked the Knights for disloyalty to popular rule and that the people resented the philolaconism and taste for the luxury exhibited by some elite members.[24]

---

[19] Aristoph. Equ. 947, 952; see also Arist. Ath. pol. 44.1 (the *epistatēs* of the prytanes was the keeper of the state seal); cf. Sommerstein 1981, 194; Rhodes 1981, 531–532; Riedweg 2024, 230–231.

[20] Aristoph. Equ. 74–78; see also Eup. frg. 316 K.-A.; Hom. *Od.* 11.109; cf. Sommerstein 1981, 148–149.

[21] Aristoph. Equ. 63–70, 164–174, 255–263, 274, 353–357, 363, 714–720; see Sommerstein 1981, 148, 156–157, 162.

[22] Aristoph. Equ. 947–961; see Riedweg 2024, 257–264.

[23] Aristoph. Equ. 1–5, 128–149, 191–193, 217–219; see Sommerstein 1981, 150–151; Henderson 2019, 244–245; Tsoumpra 2024, 116–118.

[24] Aristoph. Equ. 223–234, 242–273, 324–334, 565–630, 734–740, 1111–1130, 1329–1334; see also Ach. 6–8, 299–302; cf. Sommerstein 1981, 3–4, 153–154.

Aristophanes devotes significant attention to demonstrating that Paphlagon's moral depravity extends beyond his political demeanour. At the root of his relationship to politics lies excessive selfishness, which puts personal gain above everything else. He readily and unashamedly appropriates the public good and the assets of private citizens to gratify his insatiable avarice. Bereft of any sense of responsibility toward the polis and his fellow citizens, he resorts to bribery, larceny, robbery, deceit and extortion.[25] The same motive drives Paphlagon's aggressive warmongering. He fears that if peace is restored, his manipulative tactics will lose their effectiveness, and people will finally recognise the deleterious impact of his political agenda and the crimes he has perpetrated. Paphlagon justifies his belligerence by invoking Athenian imperialism, claiming that the people will rule over all Greeks and reap material benefits.[26] His moral corruption and contempt for the mores manifests also in sexual licentiousness. The playwright frequently mentions that Paphlagon and persons like him are debauchers and catamites (*laikazein, katapygōn*).[27]

Considering that Paphlagon embodies many of the defining traits of a demagogue, it is unsurprising that the earliest attested instance of the *dēmagōgos* family of words appears in the *Knights*. Initially, the term demagogue did not carry the pejorative connotations it does in contemporary usage, simply connoting leadership of the people in Greek.[28] Aristophanes' play marks the term's transition to the modern, derogatory meaning. In lines 191–193, *dēmagōgia* is mentioned as "no longer a job for a man of education and good character". Some scholars have observed that this indicates that initially, it had a neutral meaning, referring to "leadership of the people". The disparaging comment reveals a gradual shift to a new unfavourable connotation. Line 217 supports this interpretation by associating *dēmagōgikos* with traits such as "repulsive voice, low birth, (and) marketplace morals".[29] Hence, the play indicates that the word demagogue pre-dates

[25] Aristoph. Equ. 65–66, 103–104, 137, 203–204, 248, 280–300, 314–318, 353–354, 361, 391–394, 438, 465–469, 705–709, 716–718, 766, 801–803, 821–835, 839–840, 929–940, 956, 985–996, 1030–1034, 1080–1083, 1218–1226, 1239–1252.

[26] Aristoph. Equ. 792–820, 1388–1396; see also 174, 965–966, 1086–1087, 1300–1305, 1330–1333; Thuc. 5.16.1; cf. Sommerstein 1981, 186–187; Riedweg 2024, 256.

[27] Aristoph. Equ. 167, 423–428, 635–640, 877–880, 1242; see Dover 1978, 141–142 with n. 12; Sommerstein 1981, 151–152, 166, 178, 191; Davidson 1998, 161, 168–173; Tsoumpra 2024, 112, 118–120. One of Paphlagon's key character traits is shamelessness (Aristoph. Equ. 277, 324–331, 385, 398, 409, 638, 1206).

[28] The term *dēmagōgos* and its cognates derives from *dēmos* (the people) and *agein* (to lead), while the *dēmēgoria* family of words stems from *dēmos* and *agoreuein* (to speak in the Assembly); see Connor 1971, 109–110; Ostwald 1986, 201–203; Ober 1989, 106 with n. 7; Lane 2012, 180–181.

[29] Translation from J. Henderson; see also Aristoph. Ran. 416–425; cf. Sommerstein 1981, 153; Dover 1991, 69 with n. 1; Lane 2012, 184–186; Henderson 2019, 244; Riedweg 2024, 229–230; see also Arist. Ath. pol. 26.1; 27.1; cf. Rhodes 1981, 323–324, 335. Aristophanes invents the term *Dēmologokleōn* in the *Wasps* (Aristoph. Vesp. 342); see Macdowell 1971, 180; Biles & Olson 2015, 198.

Cleon, suggesting a linguistic metamorphosis in the 420s BCE towards a negative connotation.

In deriding Paphlagon's vulgarity, shameless flattery, and divisive tactics, Aristophanes makes it evident that Cleon's role as a political leader has shifted to that of an agent of the interests of the common people rather than the entire community. This transition allowed him to usurp and effectively monopolise political power in Athens. Although there are undeniable similarities to the demagogue-tyrant concept, Aristophanes refrains from explicitly labelling Cleon as a tyrant or insinuating that he aspires to become one. This deliberate omission is noteworthy due to two circumstances. Firstly, the playwright is cognisant that the accusation of striving for tyrannical rule was a common tactic used to discredit political opponents, which Cleon readily utilised.[30] Secondly, the Chorus employs vivid language and expressions to emphasise the extraordinary power of a demagogue (Aristoph. Equ. 836–840; trans. J. Henderson):[31]

> I envy you your ready tongue! Keep thrusting forward this way
> and you'll be the greatest man in Greece, hold sole power in the city,
> and rule over the allies, in your hand a trident for shaking them and
> quaking them and making lots of money.

Paphlagon's fake prophecy about himself is equally intriguing:

> There is a woman who shall bear a lion in holy Athens
> Who will fight for Demos against a swarm of gnats
> As stalwartly as for his cubs: keep him safe,
> Building a wooden wall and iron towers.

Herodotus says a comparable oracle was purportedly given before the birth of the famous tyrant Cypselus of Corinth. He also recounts that Hipparchus, the son of Pisistratus, had a dream on the eve of his assassination at the Panathenaea. In this vision, he received a message predicting the impending punishment of the lion. Paphlagon's reference to the wooden wall signals that Aristophanes alludes to well-known prophecies.[32] From all this follows, Cleon and the contemporary reaction to his politics have influenced the

---

[30] Aristoph. Equ. 445–452; Vesp. 417, 463–507; Av. 1074; Lys. 618–619, 630–635; Thesm. 335–338, 1136–1145; see also Equ. 255–257, 475–478, 628, 860–863; Vesp. 345, 953; Eup. frg. 193 K.-A; And. 1.36; Thuc. 6.15.4; 27.3, 28.2; 53.3; 60.1; cf. Macdowell 1971, 108; Sommerstein 1981, 167–169; Biles & Olson 2015, 199, 239–240.

[31] See also *hypermegas* (158); *tagos* (159); *archelaos* (164); *anēr megistos* (179); *ischyein mega* (182); *beltistos anēr* (765); *genesth'* [...] *en tēi polei megas* (981–982); [...] *paradōsō tēs pyknos tas hēnias* (1108).

[32] Aristoph. Equ. 1037–1040 (trans. J. Henderson); Hdt. 5.56.1; 5.92.β3; 7.141.3; see Sommerstein 1981, 199–200.

term demagogue to become tantamount to poor political leadership, akin to that of a mob leader. Yet, they are not the primary driving force behind the emergence of the demagogue-tyrant concept.

Thucydides supports this conclusion. Unlike Aristophanes, he labels Cleon explicitly a demagogue. While he criticises Cleon as "the most violent (*biaiotatos*) man in Athens" in the Mytilenian Debate, Thucydides avoids using the term "demagogue" in a pejorative way in the Pylos Debate at 4.21.3. Instead, he only mentions Cleon's great persuasiveness in this context (Lane 2012, 186–187; Harris 2024, 30–31). Still, the historian depicts Cleon as a politician who systematically fuels hostility and fear (Lane 2012, 187–188; Harris 2024, 31). The only other occurrence of the word *dēmagōgos* in Thucydides reinforces the impression that it stands for a politician who advances the separate interests of a specific socio-political faction. In the lead-up to the oligarchic coup of 411 BCE, Androcles, the foremost champion of the people (*tou dēmou malista proestōta*), was assassinated by a group of young pro-oligarchic conspirators. Thucydides explains that Androcles was targeted because of his role as a *dēmagōgos*. The context suggests that the word demagogue now conveys partisan alignment, albeit without a disparaging connotation.

Throughout the late fifth and fourth centuries BCE, the term demagogue retained a certain level of ambiguity, encompassing positive, neutral, and negative connotations while also conveying partisanship. Apart from Aristotle, the term was primarily utilised by rhetors within a public context.[33] It is notable that there are several instances where the term is used in connection with the notion of tyranny. Particularly intriguing is the

[33] For instance, in a speech about 399 BCE, Lysias mentions how Phrynichus, Peisander, and other *dēmagōgoi* established the first oligarchy due to fear of retribution for their numerous transgressions against the people (Lys. 25.9). Similarly, in another speech dated around 390 BCE, Lysias states that the responsibility of good leaders (*agathoi dēmagōgoi*) is not to enrich themselves at the expense of the public (Lys. 27.10). In *To Nicocles*, Isocrates advises the ruler of Cyprus to govern his people justly by preventing them from committing or suffering acts of hybris, using the verb *dēmagōgein* to convey this (Isoc. 2.16). In this context, the term demagogue holds a positive connotation within the Mirror of Princes literature. In *On Peace*, Isocrates employs demagogue in both positive and negative contexts. While he lauds Pericles as a *dēmagōgos* for his integrity and exemplary leadership, he criticises his successors for advancing personal gain at the cost of the common good, ultimately leading to the downfall of Athens (Isoc. 8.122, 125–126, 129). Xenophon also uses the term demagogue in the *Hellenica*, specifically in the context of stasis, to refer to a partisan leader of the people who opposes oligarchy. Remarkably, he also equates it with *prostates tou dēmou* (Xen. Hell. 2.3.27; 5.2.6–7). Demosthenes employs the verb *dēmagōgein* in 341 BCE to describe politicians (*politeuomenoi*) who cater to the whims of the people (*charizomenoi*), spoiling them (*tryphan*) and easily flattering them (*kolakeuesthai*) by listening to everything according to their own pleasure (*hēdonē*) (Dem. 8.33–34). Nonetheless, he also uses the term in the neutral sense to denote a political leader (Dem. 26.4). Aeschines asserts in 330 BCE that a person who displays wickedness in his private relations is not trustworthy in public affairs and could never become a good *dēmagōgos*. He also argues that there are bad demagogues who harm their polis (Aeschin. 3.78, 134–135, 226). Dinarchus uses *dēmagōgos* as a terminus technicus and synonym for *hēgemōn*. Despite the original neutral connotation, the word is associated with a popular leader who is accused of corruption and acting against the interests of the people (Din. 1.1, 10, 31, 53, 99). Hyperides states in 323 BCE that the good demagogue is the protector of his country, not a traitor, and lists *dēmagōgoi* alongside *stratēgoi* and the guardians of

case of the speech *Against Alcibiades*. It is important to note that it was not composed by Andocides; rather, it was presumably written in early fourth century BCE as a literary exercise by an individual attempting to envision what a speech on Athenian ostracism might have been like (Heftner 1995, 75–82; Gribble 1997, 367–388; Gagarin & MacDowell 1998, 160–161). In this work, Alcibiades is accused of discrediting democracy by speaking (*logos*) like a *dēmagōgos* and acting (*ergon*) like a *tyrannos*. The juxtaposition posits that the demagogue and the tyrant are two antipodes. It is also emphasised that Alcibiades' tyrannical conduct was not limited to a specific social segment of society but rather extended to all Athenians. He does not treat his fellow citizens as equals and mistreats them verbally, physically and financially.[34]

Isocrates uses the traditional mythical narratives in *Helen* to present Theseus as an ideal ruler. His character and approach to rule (*archein*) are defined by *andreia*, *epistēmē*, *eusebeia* and *sōphrosynē*. Theseus believed that those who oppress their fellow citizens are "not rulers, but pests, of their cities" (*ouk archontas all noēmata tōn poleōn*). Thus, he opted not to rule by force and fear but chose to exercise supreme rule (*tyrannein*) in consonance with the will of the people, the common good, equality and merit. This approach earned him affection and goodwill from the citizens, who preferred his authority over their democracy. Isocrates's line of reasoning not only exalts Theseus but also redefines the notion of tyranny. Therefore, he employs the term *dēmagōgos* in a highly favourable manner when he states that Theseus, by his omnipotence (*exousia*), was a tyrant but, by his good deeds (*euergesiai*), a champion of the people.[35] Isocrates expounds in the *Panathenaicus* that the Athenians eventually embraced Theseus' proposal and instituted a moderate democracy. They did not confuse licentiousness (*akolasia*) with freedom (*eleutheria*) and *licence to do what one pleases* (*exousia*) with happiness (*eudaimonia*). Instead, they entrusted the helm of the state to the best and wisest citizens who led exemplary lives. This form of government endured for a millennium until the rise of Pisistratus. When he became the champion of the people (*dēmagōgos*), he expelled the best citizens under the guise of being partisans of oligarchy, dissolved the democracy and set himself up as a tyrant.[36] Considering that the *Panathenaicus* was composed between 342 and 339 BCE, it could not have contributed to the emergence of the demagogue-tyrant concept. The notions that Theseus founded the Athenian democracy and that class conflict played a role in Pisistratus's ascension to power existed in Athenian politi-

public affairs (Hyp. 5.4–5). Renate Zoepffel (1974, 80–85) and Edward Harris (2024, 30–34) give an instructive overview of the different meanings and connotations of the term demagogue.

[34] Andoc. 4.26–27; see also Thuc. 6.16.2; Isoc. 16.33–34; Plut. Alc. 11; see Heftner 1995, 81–82.

[35] Isoc. 10.31–37; see also Arist. Ath. pol. 41.2; cf. Roth 2003, 156–161; Atack 2019, 78–82, 127.

[36] Isoc. 12.130–148; see Roth 2003: 158–187; Atack 2019, 83–84.

cal thought as early as the fifth century BCE.[37] These undeniable anachronisms strongly imply Isocrates' anachronistic application of the demagogue-tyrant concept.

3 Plato and the Demagogue-Tyrant Concept

Based on the preceding considerations, it is apparent that the emergence of the demagogue-tyrant concept cannot be traced back to Cleon's political activity or associated with the evolution of the term demagogue. Hence, it is necessary to redirect the focus to Plato, who formulated the demagogue-tyrant concept. The first circumstance that attracts attention is that he refrains from employing the word *dēmagōgos* opting instead for *hēgemōn*, *stasiazōn*, but above all *prostatēs* and its cognates.[38] Apart from this the correlations with Aristophanes and Aristotle prevail. Plato postulates that the significant accumulation of power in the hands of a popular leader is not merely an incidental historical occurrence, but rather a fundamental structural component of democracy, a viewpoint also voiced in the *Knights* and Aristotle's *Politics*:[39]

> Now, aren't the people always in the habit of setting up one man as their special champion, nurturing him and making him great? / They are. / And it's clear that, when a tyrant arises, this special leadership (*prostatikos*) is the sole root from which he sprouts.

The whole process is propelled by self-interest and greed. A parasitical sloth, known as the drones (*kēphēnes*), shapes public life in a democracy.[40] These individuals galvanise the masses to become politically active by extracting wealth from the well-off and redistributing it among the people while keeping the lion's share for themselves. When the wealthy resist by addressing the demos and employing other tactics, the drones retaliate by vilifying the affluent for allegedly plotting against popular rule. The people, driven by ignorance, succumb to these slanders, turning the wealthy into actual oligarchs. This triggers lawfare, during which one of these drones becomes the champion of the masses. He

---

[37] Eur. *Supp*. 349–353, 399–456; Hdt. 1.59.3–60, 62.1, 63.2–64.1; Dem. 59.75; 60.28; Arist. Ath. pol. 13.3–14.3; *Epit. Heracl.* frg 4; see Rhodes 1981, 2, 65, 74–79, 484–485; Roth 2003, 160–162; Atack 2019, 48–49, 81.

[38] *Prostatēs* (Plat. Rep. 565d, 566c, 566d); *proistēmi* (564d, 565a, 565c, 565e, 569a), *prostatikos* (565d); *boēthos* (566b); *hēgemōn* (566e); *stasiazōn* (566a), see also *stasiastikoi* (and not *politikoi*) in the *Statesman* (Plt. 303c).

[39] Plat. Rep. 565c–d; Aristoph. Vesp. 1121–1130; see also Plat. Rep. 564b–e (trans. G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve)

[40] Plat. Rep. 564b–e, 565b–c; see also 552c–d, 559c–e, 567d–e, 573a; Hes. Thg. 594–599; *Op*. 302–306; Aristoph. Vesp. 1114–1119; Xen. *Cyr*. 2.2.25; *Oec*. 17.14–15; see also Hippoc. *Praec*. 12; cf. Macdowell 1971, 275–276; West 1978, 233; Biles & Olson 2015, 413.

intentionally deepens the divisions by proceeding as a leader of a faction (*ho stasiazōn*) and systematically targeting the wealthy (Plat. Rep. 565a–c). His violence provokes his victims to retaliate against him violently. This causes the people to grant personal protection to their leader, who transforms into a tyrant after disposing of all who opposed him. Once in power, he secures his position by making various promises, feigning kindness, redistributing land, abolishing debts, inciting wars, making peace with some of his enemies, eliminating any citizen who might threaten him and surrounding himself with like-minded individuals.

It seems pretty evident that Plato carefully read Aristophanes' *Knights*. Moreover, Aristotle's *Politics* suggests that many of the mentioned strategies and measures were commonly linked to tyrannical conduct, whether justified or not (Jordović 2011, 36–64). Nonetheless, there remains a lack of explicit correlations to the underlying rationale behind the metamorphosis of a popular leader into a tyrant. Plato's *Gorgias* addresses this question by mounting a vigorous critique of the rhetorical art and the sophists (Zoepffel 1974, 87). I have detailed elsewhere that it also serves as a scathing critique of democratic ideology and leadership (Jordović 2019, 23–138). The dialogue is divided into three smaller discourses. Throughout these discussions, the standpoints of Socrates' interlocutors (Gorgias, Polus, Callicles) become increasingly focused on unscrupulous individualism and reflections on categories of power.[41] In a structure analogous to the dialogue, the sophist Gorgias presents three definitions of traditional oratory during his dialogue with Socrates. These definitions draw attention to the foundational resemblances between oratory and demagoguery in Plato's estimation. The first is quite broad and delineates rhetoric as a craft that achieves everything through speech (Plat. Grg. 450b–d, 451d).

The second definition declares rhetoric as the greatest good, the source of freedom for humankind itself, and the means for each person to rule over others in one's city. It is the ability to persuade by speech the judges in the law courts, councillors in the council chamber, assembly members in the Assembly, and any other political gathering. This power (*dynamis*) to persuade the multitude (*plēthos*) enables the rhetor to turn any expert into his slave (*doulos*). The definition carries profound implications on multiple levels. It implies a strong connection with the Athenian ideology of freedom as the notions of *eleutheria* and *archē* were its central tenets and marked as the 'greatest'.[42] Gorgias' assertion that rhetoric is the fount of power and freedom addresses one of the fundamental questions of the democratic system: the complex interdependency between the orator

[41] Cf. Hentschke 1971, 38; Ostwald 1986, 244; Rutherford 1995, 142; Stauffer 2006, 15; Doyle 2006, 599–600.

[42] Cf. Plat. Rep. 562b–c; Thuc. 2.62–63.2, 64.3; 3.45.6 (greatest good); 6.82–83.4, 87.2, 89.6; 7.69.2; Xen. Ath. pol. 1.8; Eur. *Supp*. 352–353; see also Hdt. 1.170.1–2; Lys. 2.18, 33, 55, 61–63. Concerning this topic see Dodds 1959, 202; Raaflaub 1994, 118–126, esp. 122–124.

and the demos. The rhetor exercises dominion over the people to ensure their freedom while simultaneously relying on their endorsement to sustain influence.[43] This delicate balance can be easily disrupted because both sides concentrate the power of the state in their hands. According to this definition, institutions such as courts, councils, and assemblies are not independent political factors but rather conduits for the interaction between the political leader and the public. As a result, both the rhetor and the people must restrain and fortify each other, depending on the circumstances. Ideally, both sides, and at the very least one side, should resist the temptations of power, as otherwise, there can be no checks and balances. Thucydides' famous judgment of Pericles reflects this way of thinking:[44]

> His power was in his distinguished reputation and his intellect, and he was patently incorruptible. He controlled the mass of the people in a free manner, without restricting their freedom, leading them rather than letting them lead him. He had no need to seek improper means of influence by telling them what they wanted to hear (*hēdonē*): he already had the influence of his standing, and was even prepared to anger them by speaking against their mood. For example, whenever he saw them dangerously overconfident, he would make a speech which shocked them into a state of apprehension, and likewise he could return them from irrational fear to confidence. What was happening was democracy in name, but in fact the domination of the leading man (*prōtou andros archē*). Pericles' successors were more on a level with one another, and because each was striving for first position they were inclined to indulge popular whim (*hēdonē*) even in matters of state policy. The result — inevitable in a great city with an empire to rule — was a series of mistakes, most notably the Sicilian expedition.

As will be shown, Gorgias' third definition confirms that his second definition presupposes strong-minded, competent, and self-controlled political leaders who, like Pericles, are committed to the common good. Still, the second definition contains one of the key elements of the demagogue-tyrant paradigm: the power transfer from the people to the demagogue. It is made clear that this power is immense as the rhetor governs the city and can reduce others to the status of slaves. Various renowned scholars have pointed out that this introduction of the theme of 'power and rule' sets the stage for the argu-

[43] Plat. Grg. 452d2–8; see Cooper 1999, 33 with n. 5; cf. Dalfen 2004, 19; Jordović 2019, 30–31.

[44] Thuc. 2.65.8–11 (trans. M. Hammond with changes); see also Arist. Ath. pol. 28; cf. Classen & Steup [4]1897, 123; cf. also Parry 1989, 143–146; Raaflaub 1989, 55; Hornblower 2004, 80–81; Azoulay 2014, 43; Mann 2024: 180–182. For a more detailed discussion see Jordović 2019, 30–21.

ments put forward by Polus and Callicles.[45] This nexus is noteworthy as the latter two express a rationale that converges with the demagogue-tyrant concept when discussing the power of oratory and orators. Polus explicitly draws a parallel between the power of the rhetor and that of a tyrant, asserting that both enjoy *the freedom to act as they please* (*exousia*).[46] Callicles advocates the right of the stronger, glorifies tyranny and openly displays contempt for the common people, while also wanting to assume a leadership position within a democratic framework (Plat. Grg. 482e–484e, 485d–486d, 511a–c, 512e–514a, 515a–b). His two-faced approach reveals a mindset that outwardly conforms to democratic norms but clandestinely seeks absolute power. Consequently, Callicles is willing to imitate (*mimēsis*) the demos, as his well-being is contingent upon the goodwill of his master (*despotēs*, *tyrannos*). He is even prepared to become a friend of the people, though the price of this friendship (*philia*) is his complete submission. However, Callicles' love for the Athenian demos is that of the bad *erōs*.[47] He staunchly opposes the philosophical way of life and prefers a traditional political life. He argues shamelessly that all pleasures (*hēdonai*) and desires (*epithymiai*) should be given free rein, and one must exercise exceptional power (*basileia*, *dynasteia* and *tyrannis*) to serve them. Callicles' desires essentially enslave him as this behaviour is compulsory and dictated by *physis*.[48] Hence, Socrates characterises the life celebrated by the young Athenian as the life of a *kinaidos*.[49] The unsaid but powerful corollary is that Callicles is incapable of true friendship due to his slavish nature. His desire to dominate mirrors his internal unfreedom.[50] The *Phaedrus* elucidates how individuals in the grip of this kind of *erōs* reject genuine friendship in favour of a relationship founded on dominance and subservience. Their friendship (*philia*) arises devoid of any goodwill, and they befriend (*philein*) their lovers like wolves love lambs.[51] The *Republic* postulates that the tyrannical man, who

[45] See Irwin 1979, 116; Rutherford 1995, 147–148; Rowe 1998, 248; Dalfen 2004, 188–189; Sørensen 2016, 43.

[46] Plat. Grg. 466b–c. For the concept of *freedom to do what one pleases*, see Morawetz 2000; Jordović 2019, 58–73; Collette-Dučić 2019, 417–442; Filonik 2019, 1–24; Stemmer 2023, 167–205, esp. 177–182, 185.

[47] Plat. Grg. 509e–511b, 512e–513d; see also 466b–c, 481d–482a. Josiah Ober (1998, 208) points out that the terms despotēs and tyrannos refer to the Athenian demos.

[48] Plat. Grg. 491d–492e, 493b–495a; esp. 491e–b, 492a, 492d, 493e–494a; see Jordović 2019, 85–89, 96–97.

[49] Plat. Grg. 494e; see also Aristoph. Equ. 1242; Nub. 1023, 1085; cf. Ludwig 2002, 190; Davidson 2004, 78–118; Jordović 2019, 96–97.

[50] Plat. Grg. 491d, 507d–508a, see also Prt. 353c, 358b–c, Rep. 329c–d, 430e–432a; Phdr. 256a, 258e; Alc. 122a; Gorgias DK 82 B 11a, 15; Xen. Mem. 1.5.4–5; 2.1.17–20; 6.1; 4.2.36–39; Isoc. 1.21; 2.29 see Dodds 1959, 293; Irwin 1979, 224–225; Johnson 1996, 202–203; Denyer 2001, 180–181; Ludwig 2002, 190–191; Dalfen 2004, 360–361, 430–432; Dorion 2007, 126–135; Jordović 2019, 97.

[51] Plat. Phdr. 237e–241d, 253c–254e, 255b; see Jordović 2019, 91–95.

evolves out of the democratic nature, is plagued by the tyranny of his own *erōs*. His constantly expanding and varied cravings drive him to relentlessly seek more political power in order to gather enough resources to appease the insatiable bad *erōs*.[52] Plato's intention to portray Callicles as someone who could have embarked upon a career as a demagogue becomes apparent against this backdrop. In this scenario, the young Athenian epitomises the kind of *prostatēs* and *erastēs* of the demos who aspires to wield tyrant-like power. [53]

Gorgias' third definition confirms that the delicate symbiotic relationship between the political leader and the demos is advantageous for all parties as long as the orators use the significant power inherent in rhetoric for the good of the people. According to it, the orator uses his rhetorical expertise to effectively persuade the masses in the assembly to favour him over a genuine expert on the subject under discussion (e.g., physician). The logical implication of this claim is that the rhetors are masters of deception, from which, in turn, the conclusion might be derived that demagoguery is a natural progression of traditional oratory. Gorgias is keenly aware of the potential for abuse in rhetoric. He, therefore, insists that rhetorical proficiency should be wielded justly, similar to any other competitive craft and that the teacher should not be held accountable for his pupils' misuse of this *technē*. To support his thesis about the rhetor's power, Gorgias cites a historical example that also illustrates the responsible use of rhetoric. He points out that the material foundations of the Athenian *archē* (shipyards, docks and Long Walls) were established based on the counsel of Pericles and Themistocles rather than on the advice of the experts.[54] Kurt Raaflaub has shown that these edifices stimulated the development of the ideas of absolute sovereignty and absolute self-sufficiency. These concepts, in turn, form the two pillars of the concept of freedom through power.[55] Thus, Themistocles and Pericles have indeed expanded and consolidated the demos' freedom through their mastery of public speaking, particularly when considered within the framework of Gorgias' second definition.

Both the argument on the teacher's innocence for his pupil's conduct and the reference to Themistocles and Pericles directly intertwine Gorgias' explanations of the nature of rhetoric with Socrates' stern criticism of the preeminent Athenian statesmen in his debate with Callicles. Gorgias' stance on the two statesmen aligns closely with Thucydides'

---

[52] Plat. Rep. 561a–562a, 573a–b, 574b–576a, 578e–580c; see also Eur. fr. 850 (Nauck); cf. Dorion 2007, 132–135; Ludwig 2002, 191; Jordović 2019, 103–104; Arruzza 2019, 139–142, 149–152, 181–183.

[53] For a comprehensive examination of the similarities between Callicles and the demagogic mindset, see Jordović 2019, 173–179, esp. 177–178.

[54] Plat. Grg. 455d–e; see also Thuc. 1.90.3, 93.3; 107.1; Plut. Per. 13.5; see Dodds 1959, 209–210, 325; Stadter 1989, 171–172; Hornblower Oxford 1991, 138–140, 167.

[55] Thuc. 3.45.6, 6.89.6, 7.69.2; Hdt. 1.21; see Raaflaub 2004, 181–187; Jordović 2019, 46–48.

views. The historian lauds Themistocles as an exceptional statesman.[56] As shown above, he also asserts that Pericles exemplifies the intricate symbiosis between the political leader and the citizens more than any Athenian politician because he did not resort to flattery (*pros hēdonēn ti legein*). At the same time, his successors were responsible for Athens' decline, as they indulged the demos' whim (*hēdonē*). Interestingly, Plato's Socrates directly and unequivocally contradicts this perspective during his exchange with Callicles. While he does censure Themistocles, Miltiades, and Cimon, his primary criticism is directed at Pericles.[57] Plato mentions twice Socrates' first-hand witness of Pericles' rhetori-

[56] Thuc. 1.74.1, 90.3–91.7, 93, 138.3. For Thucydides' portrayal of Themistocles as equal to Pericles in terms of his statesman-like qualities; see Leppin 1999, 143–167, esp. 147–148, 154, 162–163, 167–168; Rood 2004, 138; 227 n. 7; Rhodes 2006, 533; Foster 2010, 112 n. 67, 129–131. For Pericles see note 94.

[57] See Jordović 2019: 24–32. It is worth noting that among all the famous Athenian statesmen, Plato consistently singles out Pericles as the preeminent orator in Greece of the Classical Age. The renowned statesman is compared only to Nestor, Antenor, and Adrastus, mythical figures most noted for their eloquence (Plat. Symp. 221c; Phdr. 269a, 269e; Menex. 235e). At the same time, Plato's criticism of Pericles' rhetorical art in these dialogues resonates on many levels with the critique of traditional rhetoric in the *Gorgias*; cf. Heitsch 1993, 132; Yunis 2011, 11–12, 173, 180–181, 184; Sansone 2020, 18–20.

In the *Symposium*, Alcibiades praises Pericles' eloquence. Still, only Socrates' words affect him so profoundly that he realises his life is not better than the most miserable slave and that his political career is a waste of time (Plat. Symp. 215a–216c, esp. 215e). In the *Phaedrus*, Socrates clearly distinguishes his psychagogic rhetoric from the conventional art of speaking. He views traditional rhetoric as a form of deception (*pseudein*, *apatan*), enabling individuals to argue for the opposing side of any case (*antilogikos*) and make a persuasive case for virtually any proposition, thereby generating unstable ideas about good and bad, right and wrong. This tendency manifests itself markedly in public speeches (*dēmēgoria*). In the case of the traditional oratory, the speakers are ignorant of the subject of their discussion but schooled in appealing to the beliefs of the masses (*plēthos*). This allows them to persuade the masses to accept something that they are already inclined to believe (Phdr. 259e–262e; see Heitsch 1993, 126–135, 138–139; Yunis 2011, 10–14, 178–188). Thus, the techniques of traditional rhetoric, as noted by Phaedrus, can be a mighty force (*dynamis*), particularly in mass assemblies. While acknowledging this impact, Socrates argues that sophistic rhetoric is a practice rather than a *technē* and that rhetors lack the necessary knowledge to impart the true art of speaking to others. He supports this argument by comparing the rhetoricians to genuine experts such as physicians. Socrates also contends that traditional rhetoric is incompatible with dialectic, which he views almost identical to philosophy and the appropriate medium for transmitting knowledge. At this point, Socrates invokes Pericles, suggesting that the famous great statesman would advise forbearance towards the sophistic teachers of rhetoric, given that their ignorance of dialectic prevents them from even defining rhetoric. It is important to note that Socrates does not claim that Pericles was proficient in dialectic. Instead, he explains that the renowned statesman was the "most accomplished rhetorician of all" because Anaxagoras taught him to be well-versed in endless talk and ethereal speculation (*meterologia*) about nature (Phdr. 265d–270a; see Heitsch 1993, 147–168; Yunis 2011, 13–14, 196–206). This shows that Socrates' appraisal of Pericles is actually meant ironically. It is worth remembering that in Aristophanes' *Clouds*, Socrates is ridiculed for his purported "meteorology", and Strepsiades seeks his assistance in educating Phidippides in the art of argumentation, i.e. rhetoric. Moreover, in the *Apology* and *Phaedo*, Socrates strongly distances himself from Anaxagoras' teachings (Aristoph. Nub. 94–118, 218–424, esp. 224–228, 239, 317, 333, 360, 1248, 1480, 1485; Plat. Ap. 18b–d; 19b–c, 26d–e; *Phd.* 96a–98c; Alc. I 118b–c; see also Xen. Mem. 4.7.4–7; Gorg. DK 82 B 11,13; Eur. fr. 913 (Nauck)); cf. Dover 1968, XX, 92, 96–98, 107, 110; Heitsch 1993, 164–166 with n. 337 and 351; Yunis 2011, 206–207). It is also significant that in *Phaedrus*, Socrates lists Gorgias and Polos among the most distinguished teachers of traditional rhetoric, drawing a parallel between Gorgias and the legendary Nestor (Phdr. 261b–c, 267a–b; see Heitsch 1993, 130 with n. 251, 152–153, 155;

cal prowess and underscores that it was he who precipitated the moral and ethical corruption of the Athenians by introducing the *misthophoria*, which led to idleness (*argos*), cowardice (*deilos*), loquaciousness (*lalos*), and avarice (*philargyros*) among the citizenry.[58] Hence, the argument can be made that Pericles was a precursor of Paphlagon's demagogic tactic of raising jurors' salaries to portray himself as a committed protector of the demos. Moreover, Plato emphasises that Pericles and the other distinguished statesmen did not engage in true rhetoric; instead, they employed flattering rhetoric to gratify the Athenian desires (*epithymia*). Rather than redirecting the citizens' aspirations toward self-improvement, they catered to the city's longings, providing ships, fortifications, arsenals, and other resources buttressing Athenian imperialism. By pursuing such policy, these statesmen imitated the actions of bakers, cooks, weavers, shoemakers, and tanners – the trades from which, according to Aristophanes, the new breed of demagogues is recruited. Thus, they acted as servants (*diakonos*), skilled in slavish (*douloprepēs*) and menial (*diakonikos*) arts unworthy of a free person (*aneleutheros*). By tending to the corporeal needs and desires (clothing, food, wine, etc.), they filled and overfed the Athenian bodies, ultimately undermining even their physical health.[59] These parallels are evocative of the scenario in the Knights, where the slave Paphlagon manipulates the elderly and ailing master Dēmos through flattery, pandering to his greed and basic desires, and fervently supporting Athenian expansionism. This infers that Plato draws upon Aristophanes' and Thucydides' condemnation of the "new" demagogues to construe his criticism of the "old" demagogues, blurring the distinction between the two in this way. Emphasising the significance of this perspective, Plato's Socrates expressly proclaims that the advisers of the Athenian people, both the current (Alcibiades and other post-Periclean politicians, including Callicles) and former (Miltiades, Themistocles, Cimon, and Peri-

---

Yunis 2011, 184–185, 202–203). This is insofar remarkable as Pericles is associated with Nestor in the *Symposium*. These two comparisons imply that Plato correlates Gorgias' rhetorical prowess with that of Pericles.

Socrates includes in the *Protagoras* Pericles among the *dēmēgoroi*, arguing that the esteemed statesman never passed on his *politikē technē* to anyone. Socrates affirms this claim by elaborating how Pericles failed to instil this *aretē* in his sons and ward Alcibiades. This suggests that the responsibility for corrupting Alcibiades, the foremost figure in the generation of Athenian politicians after Pericles, rests with the famous statesman rather than with Socrates. As a result, it can be concluded that there is a causal link between Pericles and the subsequent generation of politicians (Plat. Prt. 315a, 319a–b, 319e–320a, 329a; see also Ap. 26b; Alc. I 118c–119b; Men. 94a–b; Xen. Mem. 1.1.1; 2.12; cf. Manuwald 1999, 164–168, 241; Denyer 2008, 80–81, 95, 98–99).

For Plato's critique of Pericles in the *Menexenus* see below.

[58] Plat. Grg. 455e, 503c, 515d–516d; see also Arist. Ath. pol. 27.3; Pol. 1274a8; cf. Dodds 1959, 356–357.

[59] Plat. Grg. 502d–503d, 517b–518d; see also 464b–466a; see Dodds 1959, 325; Dalfen 2004, 460, 464–466; Jordović 2019, 44–47; Sansone 2020, 19.

cles), concentrated on gratifying the citizens, sacrificing the common weal for the sake of their own interest. The only difference was that the latter were more adept at giving the people what they wanted. Therefore, when the crisis of debility comes, the Athenians will blame their current advisers and extol the previous even though the latter are actually responsible for Athens' downfall.[60]

Considering Plato's perspective that the Athenian leadership following Pericles did not experience a "revolution" but instead underwent an evolutionary development, it is understandable that he avoids employing the term *dēmagōgia* and its cognates.[61] Given that the connotation of this concept acquired a new negative meaning during the 420s BCE, its inclusion in his writings would directly contradict his intended message. For the same reason, Cleon, Hyperbolus, Androcles, Cleophon and similar popular leaders are conspicuously absent from his list of culprits for Athens' decline. Plato's subtle play with terminology is particularly evident in the case of *dēmēgoria* and its associated terms, which in the Knights functions as a synonym for demagoguery (Aristoph. Equ. 956). On the one hand, *dēmēgoria* is employed "against" Socrates to underline that it is the exact opposite of the *elenchus*. When the philosopher exposes the inconsistencies in his interlocutors' arguments, Callicles initially disparages him for speaking like a *dēmēgoros*, only to eventually disengage de facto from the conversation. This prompts Socrates to engage in an extensive dialogue with himself, during which he argues, among other things, that Athens' decline commenced under the leadership of its foremost statesmen. Concluding his speech, Socrates ironically concedes that Callicles compelled him to deliver a populist speech (*dēmēgorein*); (Plat. Grg. 482c, 494d, 505c–506c, 510a, 519d). On the other hand, Socrates denounces the traditional rhetoric as flattery (*kolakeia*) and shameful populistic speech (*aischra dēmēgoria*) and reserves the term *dēmēgorein* exclusively for the great Athenian statesmen of the past. Unsurprisingly, he asserts that the *dēmēgoroi* and *sophistai* are actually the only ones who are not in a position to complain when those whom they have educated behave badly towards them, directly disputing Gorgias' claim that the teacher should not be held accountable for his pupils' misuse of *rhētorikē technē* (Plat. Grg. 503a, 503b, 520b; see also Prt. 329a; Phdr. 260c–d, 261a–e, 269a, 269e). In the *Republic*, there is no distinction between the old and new politicians in the context of the demagogue-tyrant paradigm. Accordingly, the term *dēmēgoria* is also missing. Unsurprisingly, it occurs only once in the dialogue after Socrates refutes Thrasymachus' arguments and the sophist ceases to participate actively in the discussion. The philoso-

[60] Plat. Grg. 503c–d, 516d–517c, 518d–519d; see Dodds 1959, 325–326, 359–360, 364; Dalfen 2004, 466–468.

[61] Plato uses the terms *rhētōr* (Plat. Grg. 449a, 449d, 455a, 455c, 456a, 457a, 459a, 459b, 459c, 460d, 460e, 465c, 466a, 446b, 446d, 446e, 467a, 468d, 479a, 502e, 503b, 504d, 517a, 520a); *politikos* (473e, 484e, 513c, 515c, 519b, 519c; see also 516d, 517a); *prostatēs* (519b); *prostatein* (519c); *proistēmi* (520a).

pher is left to continue alone and acknowledges that Thrasymachus can accuse him of delivering a populistic speech (*dēmogorein*; Plat. Rep. 350e; see also Ap. 36b).

The notion that the political culture of the Athenian leadership in the fifth century BCE is marked by continuity rather than discontinuity helps to explain why there is no mention of any animosity between the lower and the upper classes in the *Gorgias*. If this issue had been explicitly addressed, Plato would have been forced to acknowledge a significant divergence between Pericles and some of his successors. In contrast, the demagogue-tyrant concept is painted with a broad brush in the *Republic* and lacks references to specific historical figures. This approach allows the incorporation of the topic of the social struggle within the theoretical framework.

The preceding analysis suggests that Plato drew on Aristophanes and Thucydides when developing his demagogue-tyrant theory. Therefore, it is imperative to explore additional factors and ancient sources that contributed to this paradigm. This is particularly important given Plato's argument that the origins of demagoguery can be traced back to the time of Athens' pinnacle of power, with Pericles playing a pivotal role in its ascent. There are indications that the origins of this paradigm date back to the Age of Pericles and are linked to the rise of antidemocratic sentiment in Athens.

4 Stasis and the "Tyranny" of Pericles

It is indeed remarkable to note that the first leader of the demos who was denounced as a tyrant was no other than the great Pericles. These invectives are, for three reasons, perplexing: the period during which Pericles was at the helm of Athens is remembered as the Golden Age of democracy; the main source of these attacks is the Old Comedy, which cannot be assigned to the antidemocratic camp; and lastly, the famous statesman exhibited no signs of *paranomia* in his private or public life.

The defamations against Pericles went along five lines. The first is the association with tyrannical power. His rhetorical talent is malevolently compared to Pisistratus' demagogic skills:[62]

> As a young man, Pericles was exceedingly reluctant to face the people, since it was thought that in feature he was like the tyrant Peisistratus; and when men well on in years remarked also that his voice was sweet, and his tongue glib and speedy in discourse, they were struck with amazement at the resemblance.

[62] Plut. Per. 7.1 (trans. B. Perrin); see also Cic. Brut. 27; Val. Max. 8.9. ext. 2; cf. Stadter 1989, 89, 103.

The comedians pejoratively labelled not only Pericles but also his associates as the "new Pisistratids", urging him to take a solemn oath not to make himself a tyrant (Plut. Per. 16.1; trans. B. Perrin; see Stadter 1989, 193–194):

> Of his power there can be no doubt, since Thucydides gives so clear an exposition of it, and the comic poets unwittingly reveal it even in their malicious gibes, calling him and his associates 'new Peisistratidae,' and urging him to take solemn oath not to make himself a tyrant, on the plea, forsooth, that his preeminence was incommensurate with a democracy and too oppressive.

In Cratinus' *Ploutoi*, probably produced in 429 BCE, the verse "now that the rule of tyranny <is over> and the people have the power" likely refers to the removal of Pericles from office in 430 BCE.[63]

The Old Comedy's half-mocking, half-respectful allusions to Pericles as Zeus and the Olympian further illustrate his exceptional standing.[64] Extraordinary eloquence formed the cornerstone of this quasi-divine omnipotence, as evidenced by Plutarch's remark that the comic poets spoke of Pericles as "'thundering' and 'lightning' when haranguing his audience, and as 'wielding a dread thunderbolt in his tongue'".[65] The playwright Eupolis shares this sentiment. He does not simply acknowledge that Pericles outperformed all other orators by a substantial margin but further reiterates this by commenting on his ability to bewitch (*kēlein*) his audience, comparing his persuasiveness to a sting:[66]

> (A) This man [Pericles] was the very best at speaking.
> Whenever he came forward, like the best runners, he'd beat the
> others at speaking, from more than ten feet back.
> (B) You're saying he spoke quickly?
> (A) Yes, but in addition to his speed a Persuasion of sorts
> perched upon his lips. That's how he could cast a spell, and he
> alone of the speakers left a sting in his audience.

A comment of the playwright Telecleides shows that Pericles wielded this "tyrannical power" through the decrees of the Athenian Assembly, as they ultimately determined the *phoros*, treaties, and the well-being of the allies (Tecl. fr. 45 K.-A; Plut. Per. 16.2; trans. B. Perrin; see Stadter 1989, 194):

---

[63] Cratin. fr. 171.22–23 (trans. I. C. Storey); see Schwarze 1971, 43–45; Henderson 2019, 986.

[64] Cratin. frr. 73; 118; 258 K.-A; Hermipp. 42 K.-A; Telecl. fr. 18 K.-A; see Ehrenberg 1956, 105–106; Schwarze 1971, 28–40, 44–45, 59–60, 66, 96–97, 171; Podlecki 1998, 169.

[65] Plut. Per. 8.3; see also Aristoph. Ach. 530–531; cf. Stadter 1989, 103; Azoulay 2014, 43–44.

[66] Eup. fr. 102 K.-A. (trans. I. C. Storey); see also Plut. Mor. 802c; cf. Azoulay 2014, 43–44.

> Telecleides says that the Athenians had handed over to him
> With the cities' assessments the cities themselves, to bind or release as he pleases,
> Their ramparts of stone to build up if he likes, and then to pull down again straightway,
> Their treaties, their forces, their might, peace, and riches, and all the fair gifts of good fortune.

Pericles' dominance and popularity caused not only discontentment among some Athenians but also significant political division (*stasis*), as shown in the following lines of the comic poet Cratinus:[67]

> Political strife (*stasis*) and ancient-born Time [Cronus?]
> came together and produced the greatest ruler, whom the
> gods in fact call "the Head-Gatherer"

A recurring theme in the second and third line of invectives against Pericles is his beloved Aspasia. As Vincent Azoulay observes: "The figure of Aspasia confused them all: a foreigner in the city, she was nevertheless connected with an Athenian family very much in the public eye; so when she was taken for Pericles' concubine or even his legitimate wife, her very existence defied classification within the pre-established categories of Athenian males" (Azoulay 2014, 106). In other words, her public position was characterised by significant disparity. As a foreigner, she held a lower status than all Athenian citizens, irrespective of age and sex. Additionally, as a woman, she was socially and politically subordinate to the males. Nevertheless, Aspasia also became the partner of the foremost Athenian politician around the time when he introduced his citizenship law. The circumstance that Pericles' and Aspasia's relationship went against the spirit (not the letter) of this law and that their children could not become Athenian citizens by birth demonstrates that the acclaimed statesman must have been guided by deep affection rather than socio-political calculation.[68] The bond between Pericles and Aspasia must have appeared exceptional to the contemporaries. Thus, the discrepancy in Aspasia's social standing (foreigner, women and "first-lady") could explain the conflicting strategies used to belittle her relationship with Pericles (Azoulay 2014, 105–106). On the one hand, she is denigrated as a concubine, prostitute, and madam, insinuating that she seduced Pericles with

[67] Cratin. fr. 258 K.-A (Plut. Per. 3.4; trans. I. C. Storey); see Stadter 1989, 66.

[68] Plut. Per. 24.5; Heraclid. Pont. fr. 59 Wehrli (= Athenaeus 12.553c); cf. Azoulay 2014, 101; Loraux 2021, 21–24.

her sexual charms.[69] On the other, Aspasia is elevated as the instructor of the Olympian, implying that she gained influence over Pericles through her superior intellect.

Pericles' unorthodox association with Aspasia certainly contributed to the second line of slander. The comic poets lampooned Pericles for leading a promiscuous lifestyle and involving himself in extramarital affairs with married women. Phidias purportedly arranged rendezvous for Pericles with free-born women under the guise of them seeing the statues of the goddess Athena on the Acropolis. Pyrilampes, Pericles' political ally and Plato's stepfather, allegedly enticed women with peacocks to consort with the revered statesman. The comic poets also disseminated the rumour that Pericles had a romantic entanglement with the wife of Menippus, his friend and fellow *strategos*.[70] The playwright Hermippus besmirched Aspasia and Pericles by claiming she procured free-born Athenian women for her husband and received them into her house.[71] Teleclides in Hesiods says that Pericles the Olympian was in love with a certain Chrysilla of Corinth.[72] Stesimbrotus of Thasos accused Pericles even of seducing the wife of his own son, Xanthippus.[73] These derogatory and manifestly ill-founded jokes present Pericles as wholly driven by sexual desire and dismissive of fundamental moral and social boundaries. This is significant because a defining characteristic of the typology of tyrants is the belief that sexual urges and cravings control the tyrant.[74] The branding of Aspasia as a prostitute, courtesan, and procuress is founded on a similar rationale, suggesting that only a thoroughly debauched and lecherous politician would openly affiliate with such a woman. Therefore, the character assassination of Aspasia functions as an instrument to damage Pericles' reputation.

The third line of invectives is centred around the claim that Pericles' exceptional political abilities were primarily attributable to the expertise of his wife, Aspasia. This accusation was particularly malicious in a patriarchal society, as it sought to diminish Pericles' political achievements by reversing the gender roles (Azoulay 2014, 102). There is substantial evidence suggesting that Aspasia's foreign background, education, and independence formed the basis for these and other attacks.[75] The earliest preserved testimony can be found in a fragment from the comic poet Callias. In his play *Men-in-Chains*, dated

---

[69] Crat. fr. 241 K.-A. (*pallakē*); Eup. fr. 110 K.-A. (*pornē*); Plut. Per. 24.3 (*paidiskas hetairousas*); FGrHist 372 F 40 (wife); see also Plut. Per. 24.6 (new Omphale, Deianeira); cf. Stadter 1989, 235–237; Podlecki 1998, 173; Azoulay 2014, 105; Loraux 2021, 24.

[70] Plut. Per. 13.15; see Schwarze 1971, 110–111; Stadter 1989, 177–179.

[71] Plut. Per. 32.1; see Stadter 1989, LXVIII, 297, 298.

[72] Telecl. Fr. 18 K.-A.; see Schwarze 1971, 94; Podlecki 1998, 111.

[73] Plut. Per. 13.16; FGrHist 107 F 10; see Stadter 1989, 180.

[74] See Loraux 2021, 24–25.

[75] See Schwarze 1971, 92; 169–170; Podlecki 1998, 112–117; Kagan 1991, 182.

to the late 430s BCE, Callias states that Aspasia taught Pericles how to speak in public (*dēmēgorein*).[76] This defamatory claim gained significant traction, as shown by Plutarch and the Socratics.[77] It seems that *Menexenus* was conceived and written around the same time as *Gorgias*, the mid to late 380s BCE.[78] Plato's Socrates asserts in this dialogue that Aspasia instructed Pericles, the most distinguished orator among the Greeks. Furthermore, Socrates implies that she composed Pericles' renowned *Funeral Speech*, recorded in Thucydides.[79] However, at the same time, Socrates subtly but decisively distances himself from traditional rhetoric.[80] He discredits the whole funeral oration genre when he ironically remarks that dying in war looks like a splendid fate in many ways, considering the magnificent funeral and beautiful eulogy that fallen soldiers receive. The philosopher unequivocally acknowledges the disorienting effect of funeral speeches on the audience, stating how they are so beguiled (*goētein*, *kēlein*) by the speaker's speech and voice ring in their ears for several days, leaving a sense of superiority. Yet, he diminishes this virtuosity of the rhetor by noting that it is not difficult to tell the audience only what it is happy to hear. Another way of showing the affinity of traditional rhetoric with flattery is Plato's association of the mastery of rhetoric with instruction by a foreign woman popularly spoken of as a courtesan and madam. As David Sansone observes "By doing so Plato seems to be hinting that sexual gratification may be as good an analogy for rhetoric as gourmandise".[81] Therefore, at first glance, it seems astonishing that Socrates admits to being a devoted and compliant pupil of Pericles' intellectually gifted spouse. However,

---

[76] Call. fr. 21 K.-A. (Sch. Menex. 235e); see Tsitsiridis 1998, 163–164.

[77] Plut. Per. 24.3; see Podlecki 1998, 112–117. Both Antisthenes and Aeschines authored dialogues titled *Aspasia*. Much like the representatives of the Old Comedy, Antisthenes utilises Aspasia to tarnish the reputation of Pericles and his descendants. The revered statesman is portrayed as deeply infatuated with Aspasia, and both he and his sons are shown as lacking self-control in matters of sexuality (t. 41A, 142–143). In the extant fragments of Aeschines, Socrates recommends Aspasia as a teacher and is depicted as her pupil (fr. 17, 19, 29, see also 33 D[ittmar]). Strikingly, Aspasia instructed Pericles not only in rhetoric but, more specifically, the Gorgianic art of speaking (fr. 23, 24, see also 22, 26 D). Socrates further recounts that Aspasia has provided marital guidance to Xenophon and his wife (fr. 31 D). In Xenophon's writings, Socrates mentions Aspasia as an authority in matchmaking and the education of wives (Xen. Mem. 2.6.36; Oec. 3.14); see Stadter 1989, LXXVIII–LXXX, 237–238; Pomeroy 1995, 233–234; Tsitsiridis 1998, 163–165; Prince 2015, 417–421; Sansone 2020, 27–28; Loraux 2021, 15–18.

[78] See Dodds 1959, 24–25; Tsitsiridis 1998, 40–41, 49–52; Sansone 2020, 15, 19–20.

[79] Plat. Menex. 235e, 236b; see Tsitsiridis 1998, 163–164, 172; Sansone 2020, 30–31.

[80] Other instances of Plato's criticism of Pericles' character or personal life are also directly linked to the political realm. The philosopher admonishes the statesman's failure to impart political virtue (*politikē aretē/technē*) to his sons. The underlying idea behind this critique is Plato's advocacy for a new notion of politics (Plat. Prt. 319e–320; Men. 93e–94e; 99b–2; see also Alc. I 118c–119a; Virt. 377a–378c; Grg. 515c–516e; Thg. 126a–d).

[81] Plat. Menex. 234b–235e; see Tsitsiridis 1998, 142–159, esp. 149–150, 152, 158–159; Sansone 2020, 28, 67–82.

his confession that he is a rather poor student of rhetorical art gives every reason for scepticism. Socrates is incapable of delivering a eulogy on his own, has struggled to memorise Aspasia's lessons and narrowly escaped beatings each time he failed. The fine irony is further expressed in Socrates' comparison of his recitation of Aspasia's *Funeral Speech* to a child's game (*paizein*).[82]

The fourth line of defamation is that Pericles is a self-serving warmonger. According to Plutarch, the Samian War (440/439 BCE) began when Pericles sided against the Samians in a territorial dispute with Miletus. His decision was influenced by Aspasia, who was of Milesian origin.[83] Cratinus apparently made the same allegations in the *Dionysalexander*, where many scholars believe Dionysus stands for Pericles. In the play, Dionysus, as impersonator of Paris/Alexander, takes Helen away and brings war upon Troy. Interestingly, the parody of the well-known Judgement of Goddesses in the *Dionysalexander* encapsulates some of the key lines of criticisms against Pericles: Hera pledges unwavering tyranny, Athena assures success in war, and Aphrodite promises unparalleled beauty and sexual allure. In the end, Dionysus (Pericles) chooses the most ignoble gift and proclaims Aphrodite as the winner.[84] The comic poet Hermippus lambasts Pericles, "the king of the satyrs", for his fearsome speeches about the war.[85] In the *Acharnians*, the Olympian Pericles, with lightning and thunder, stirred up Greece and unleashed the Peloponnesian War because the Megarians abducted a couple of Aspasia's prostitutes.[86] In the *Peace*, however, Aristophanes maliciously gibes Pericles for initiating the war with Sparta to avoid facing a fate similar to that of his close associate Phidias, who was accused of misappropriating public funds.[87]

Plutarch documented that comic poets referred to Pericles' *hetairoi* as the new Pisistratids (Plut. Per. 16.1; see Azoulay 2014, 92). This labelling highlights the fifth line of defamation. It alleged that members of Pericles' inner circle were morally or financially corrupt. The ancient tradition gives the impression of an orchestrated effort to bring legal action against individuals closest to Pericles. However, upon close examination, this

---

[82] Plat. Menex. 235e–236c; see Tsitsiridis 1998, 162–168; Sansone 2020, 24–25; cf. also Loraux 2021, 13–14.

[83] FGrHist 76 F65; Plut. Per. 24.1–2, 25.1; see Stadter 1989, 233, 243.

[84] P. Oxy. 663; see Schwarze 1971, 6–24, esp. 13–14; Podlecki 1998, 171; Storey 2011, 284–291, esp. 284–285; Bakola 2010, 181–208; Greenwood 2019, 537. Eupolis' *Prospaltioi* refer to Aspasia as Helen (Eup. fr. 267 K.-A.); see Azoulay 2014, 103–104.

[85] Hermipp. 47 K.-A.; Plut. Per. 33.7; see Schwarze 1971, 101–109, 172; Stadter 1989, LXVIII, 312.

[86] Aristoph. Ach. 515–539; see also Plut. Per. 30.4; Hdt. 1.1–5; see Romilly 1963, 17; Schwarze 1971, 135–139; Raaflaub 2000, 101–102; Olson 2002, XLII, 210–211.

[87] Aristoph. Pax 605–611; see also Diod. 12.38.2–41.1; cf. de Romilly 1963: 17; Schwarze 1971: 139–155; Olson 1998, 196–197; Raaflaub 2000, 102–103.

narrative does not entirely withstand scrutiny. Substantial evidence indicates that Aspasia and Anaxagoras never underwent trial (Raaflaub 2000, 96–113). Nonetheless, both instances offer valuable insight into the genesis of this tradition. Plutarch's account of Aspasia being indicted of impiety by none other than the playwright Hermippus suggests that later biographers may have confused comedic accusations with actual events.[88] The philosopher Anaxagoras, reportedly Pericles' friend and teacher, was also said to have been prosecuted for *asebeia*. Yet, the evidence surrounding this event is highly questionable (Dover 1975, 31; Azoulay 2014, 125–126). There is conflicting news about the accuser (Thucydides, son of Melesias, Cleon and Diopithes), while Ephorus places the trial in the context of the attacks against Phidias.[89] Furthermore, the comic poets cast aspersion on the seer Diopithes as a dubious oracular expert, a religious zealot, and mentally unstable.[90] The historicity of the decree that he allegedly proposed as the legal basis for prosecuting those who did not believe in gods or taught celestial phenomena is heavily contested by modern scholars (Dover 1975, 39–41; Azoulay 2014, 125). Lastly, as Kurt Raaflaub points out, Plato never mentions a trial, although he does refer to Anaxagoras, his teachings and his relationship with Pericles on several occasions (Raaflaub 2000, 107). Though the tradition of Anaxagoras's prosecution seems untrustworthy, Plutarch's explanation of the motivation behind this event is quite revealing. According to him, the philosopher was summoned to court in an attempt to direct the people's suspicions towards Pericles. Cratinus' *Ploutoi* echoes this sentiment well. The extant fragments of the play condemn the unjust acquisition of wealth under Pericles' tyranny and Hagnon, a staunch ally of the great statesman, is put on trial for ill-gotten wealth.[91] A confidant of Pericles who was taken to court was the celebrated sculptor Phidias. He was accused of embezzling materials intended for his chryselephantine statue of Athena. Pericles' political enemies engineered the trial as he was overseeing the project. They motioned for the trial to be held on the Acropolis, on the goddess' sacred ground. However, Hagnon successfully countered this by proposing a regular *ethyna* procedure that avoided religious controversies. The outcome of this legal battle is uncertain. Nevertheless, Pericles was

[88] Plut. Per. 32.1; see Raaflaub 2000, 104–104; Lehmann 2008, 202–203; Azoulay 2014, 102, 125; *contra* Stadter 1989, 297–298.

[89] Plut. Per. 32.1, 5; Diog. Laert. 2.12–14; FGrHist 70 F196; Diod. 12.39.2; see Stadter 1989, 289–299.

[90] Aristoph. Equ. 1085; Vesp. 380; Av. 988; Amips. fr. 10 K.-A.; Phryn. Com. fr. 9. K.-A.; Telecl. fr. 7 K.-A.; see Stadter 1989, 298; Azoulay 2014, 125–126; Sommerstein 2019, 282.

[91] Cratin. fr. 171.22–23, 46, 66–76; see also Thuc. 1.117; 2.58; 95.3; 4.102.3; 5.11.1; Plut. Per. 32.2; see Gomme 1956, 188–189; Stadter 1989, 302; Bakola 2010, 208–219.

re-elected in the following years as *strategos*, and Phidias went to Olympia, where he was commissioned to produce the statue of Zeus.[92]

Given the fierce criticism against Pericles, the enduring image of the Golden Age of Athenian democracy owes much to a more balanced depiction of his political legacy. Plutarch and Thucydides provide this favourable portrayal, idealising the renowned statesman in various ways. In the same chapters, which echo some of the attacks of the Old Comedy, Plutarch offers a starkly different picture of Pericles. Moreover, he explicitly states that the venerated statesman intentionally adopted a modest and quiet way of life to pre-empt any accusation of aspiring tyrannical rule. He was observed walking exclusively along a single street, the one leading to the marketplace and the council. As the most influential figure in Athens, Pericles had many friends and allies who supported and implemented his policies. Nonetheless, he avoided invitations to dinner and all such friendly and familiar interactions to publicly demonstrate that he set the friendship of the people before his personal relationships. He also deliberately refrained from overly participating in daily political affairs to cultivate an aura of enigma and uniqueness around himself:[93]

> But he feared, as it would seem, to encounter a suspicion of aiming at tyranny, and when he saw that Cimon was very aristocratic in his sympathies, and was held in extraordinary affection by the party of the 'Good and True', he began to court the favour of the multitude, thereby securing safety for himself, and power to wield against his rival. Straightway, too, he made a different ordering in his way of life. On one street only in the city was he to be seen walking, – the one which took him to the market-place and the council-chamber. Invitations to dinner, and all such friendly and familiar intercourse, he declined, so that during the long period that elapsed while he was at the head of the state, there was not a single friend to whose house he went to dine, except that when his kinsman Euryptolemus gave a wedding feast, he attended until the libations were made, and then straightway rose up and departed. Conviviality is prone to break down and overpower the haughtiest reserve, and in familiar intercourse the dignity which is assumed for appearance's sake is very hard to maintain. Whereas, in the case of true and genuine virtue, 'fairest appears what most appears,' and nothing

[92] Aristoph. Pax 605–611; Plut. Per. 31.2–5; Diod. 12.39; FGrH 70 F196; FGrHist 328 F121; see Ostwald 1986, 192–194; Raaflaub 2000, 104–107; Lehmann 2008, 200–202; Bakola 2010, 214–219, 305–312; Azoulay 2014, 92, 124.

[93] Plut. Per. 7.4–7 (trans. B. Perrin); see also Aeschin. 3.220; cf. Stadter 1989, 95–99; Azoulay 2014, 49–50. Christian Mann (2007, 104–123; Id. 2024, 186–187) argues that giving up friendships mainly acts as a symbolic gesture.

> in the conduct of good men is so admirable in the eyes of strangers, as their daily walk and conversation is in the eyes of those who share it. And so it was that Pericles, seeking to avoid the satiety which springs from continual intercourse, made his approaches to the people by intervals, as it were, not speaking on every question, nor addressing the people on every occasion, but offering himself like the Salaminian trireme, as Critolaus says, for great emergencies. The rest of his policy he carried out by commissioning his friends and other public speakers.

Plutarch also emphasises that Pericles was careful and frugal in personal financial matters and enjoyed a reputation for being indifferent to bribery (Plut. Per. 15.5, 16.3–5. 36.1–2).

Thucydides strongly influenced Plutarch's positive portrayal of Pericles as an exemplary statesman (Plut. Per. 16.1; cf. Stadter 1989, LX–LXI, 193). The verdict of the *History of the Peloponnesian War* is that Pericles guided Athens to its greatest heights through his exceptional intellect and moral strength. He is credited with providing stability to Athens during both times of peace and war by carefully assessing situations, devising the right policies, clearly communicating with his fellow citizens, exerting a moderating influence on the demos, and prioritising the common good over his ambitions and interests. Thucydides also reveals that Pericles was an imperialist who believed Athens must uphold its empire at all costs. This position ultimately made the confrontation with Sparta inevitable. Additionally, Pericles demanded that the Athenians subordinate themselves to Athens' *archē* by urging them to become lovers (*erastai*) of the city and arguing that aligning personal interests with the common good was paramount. This is why sacrificing one's life for the greatness of Athens is not in vain. The historian also shows that the revered statesman deliberately projected a public image by professing his love for Athens (*philopolis*), integrity in financial matters, steadfastness, and foresight. Thucydides further attributes great importance to accentuate that with Pericles' demise a profound change in the nature of Athenian leadership took place. Unlike the revered statesman, his epigones were led by their private interests and resorted to flattery.[94] Therefore,

[94] Preeminent leader (Thuc. 1.127.3, 139.4, 2.65.9); superior in thought, word and deed (1.139.4; 2.34.6, 60.5–7, 65.8); strategic forethought (1.141.1–144.1; 2.60.5–7, 62.4–5, 64.1, 65.5–7, 11–13); uncompromising and belligerent towards Sparta (127.3, 140.1–141.1, 144.3–4; 2.59.2, 60.4, 6–61.1, 62.3–4, 63, 64.6, 65.2, 13); outstanding reputation, *philopolis*, above corruption (2.60.5-6, 65.7–8, 11); imperialist (2.36.2–4, 38.2, 39.2–4, 40.2–3, 41.2–42.1, 43.1, 62.2–3, 63, 64.3–6); steadfast attitude in war and moderating influence on the demos (1.140.1, 143.5–144.1; 2.21–22.1, 43.4, 59.1–60.1, 61.4–62, 64.1–3, 65.1–4, 8–11); subordination to the common good (2.41.5–43.6, 60.2–4, 61.4, 62.3, 63.1); refrains from flattery (2.60.1; 61.2; 64.1–2; 65.8–9); comparison with the post-Periclean politicians (2.65.10–11); see Pouncey 1980, 71–74; de Romilly 1979, 290–311; Westlake 1968, 23–42; Schubert 1994, 11–16; Leppin 1999, 152–154; Mann 2007, 75–93, 173–175; Rhodes 2016, 256–257.

it is no coincidence that the historian avoids using the notions *prostatēs tou dēmou or prostasia tou plēthos* when referring to Pericles. Instead, he chooses the expression *proustē tēs polis*, which signifies a type of leadership that is incompatible with factionalism.[95]

The massive dissonance in evaluation between the Old Comedy, Plutarch, and Thucydides regarding Pericles may suggest that he exhibited qualities reminiscent of Dr Jekyll and Mr. Hyde. Alternatively, these conflicting images could be two sides of the same coin. This duality is particularly evident in Plutarch's biography of Pericles, where he directly addresses the accusations of the comic poets. Thucydides, however, adopts a strategy of silence concerning these accusations and counters them by painting a portrait of an impeccable statesman. It is worth noting that critique, slander, and caricatures are most effective when they contain elements of truth or at least resonate with contentious issues. A juxtaposition of the different narratives reveals that the comic dramatists besmirched the points Pericles valued as the most important for his relationship with the demos (Hölkeskamp 1998, 26). He projected himself as a strong-minded and self-controlled leader. Playwrights reacted by denouncing him for being under the thumb of a foreign courtesan. The venerated statesman presented himself as having prioritised his friendship with the Athenian people over personal relationships. In response, he was censured not only for breaching sexual norms but also for involving fundamental social relationships (such as friendship, family and marriage) in these transgressions. The underlying message was that Athenians should be sceptical of his professed love for Athens. Pericles cultivated the image of being careful in money matters and immune to corruption. However, his political adversaries and playwrights accused his associates of embezzling money, indirectly casting the shadow of corruption on him.[96] Pericles fervently supported the Athenian empire and argued that military conflicts are inherent to imperialism. The Old Comedy replied by denouncing him for initiating the wars out of entirely selfish and ignoble reasons.

In light of these contrasting viewpoints, it is even more remarkable that the Old Comedy, Thucydides, Plutarch and Plato concur on one aspect: the extraordinary consolidation of power in the hands of Pericles. As previously elucidated, the Old Comedy attacked Pericles for wielding tyrannical power within the framework of the democratic political order. Viewed from this perspective, Thucydides essentially reframes this censure into an acknowledgement by stating: "And so Athens, though in name (*logos*) a democ-

[95] Thuc. 2.65.5; see Reverdin 1945, 204–205 (with a list of all relevant text passages); Connor 1971, 111–112.

[96] Plato's allusion to this trial in the *Gorgias* is emblematic. Socrates supports his view that the earlier generation of statesmen is fundamentally no different from the present-day politicians also by citing that Pericles, towards the end of his life, was put to trial for misappropriation, narrowly avoiding a death sentence (Plat. Grg. 515e–516a); see HCT II, 182–183; Ostwald 1986, 102.

racy, gradually became in fact (*ergon*) a government ruled by its foremost citizen (*tou prōtou andros archē*)."[97] Thucydides supports this reframing not only by what he says but also by what he chooses to leave unmentioned. While the Old Comedy and Plutarch refer to his friends and political associates, Thucydides fails to do so. It is as if Pericles was the sole architect of all his political triumphs. Equally notable is the historian's omission of Pericles' political opponents. There is a conspicuous absence of any reference to Thucydides, son of Melesias and his ostracism, or Cleon's attacks on Pericles for pursuing an insufficiently resolute and aggressive war policy.[98] Lastly, of all Athenian politicians, the venerated statesman delivers the largest number of speeches in Thucydides. Still, none of these speeches have their counterparts presenting the arguments of Pericles' adversaries.[99] Thucydides' message is that no one, neither his friends nor enemies, was equal to Pericles.

Plutarch, much like Thucydides, attributes Pericles' pre-eminence to his personal qualities. However, he also delves into why some Athenians perceived this dominance as deeply unsettling. Pericles not only accumulated immense power but also retained it for an unusually lengthy period. He occupied a prominent position for twenty-five years alongside other notable figures such as Ephialtes, Leocrates, Myronides, Cimon, Tolmides, and Thucydides. Furthermore, following the ostracism of Thucydides, son of Melesias, Pericles maintained supreme rule for fifteen years by continuously holding the office of the *strategos*. It is symptomatic that Plutarch uses the term *dynasteia* to characterise this outstanding position, a notion that may carry a tyrannical connotation.[100]

Plato recognised that within the Athenian collective memory and the conventional political framework, Pericles was revered as one of the foremost Athenian figures, if not the preeminent one, credited with guiding the city to its zenith by effectively managing its military and financial resources. He devoted significant effort to deconstructing this widely held view, contending instead that Pericles is merely a part of a larger phenomenon that caused Athens' decline. Plato furthermore disputes that rhetors are all-powerful through their ability to sway the opinion of the Assembly. However, the foundation of Plato's argumentation is deeply rooted in his understanding of politics, which deviates fundamentally from the traditional consensus. Following this rationale, Plato actually

---

[97] Thuc. 2.65.9 (trans. Ch. F. Smith). Hartmut Leppin (1999, 153) notes that Pericles' dominance is reminiscent of Pisistratus' tyranny when viewed in this light. Still, it was not Thucydides' intention to suggest that the Athenian democracy under Pericles was not a true democracy; see also Lehmann 2008, 20–22.

[98] Thuc. 2.65.3–4; Plut. Per. 11.1–3; 14; 33.7–8; 35.4–5; Diod. 12.45.4; Arist. Ath. pol. 28.2; see Andrewes 1978, 1–8; Ostwald 1986, 185–187, 191–192; Stadter 1989, 130–135, 181–186, 312–313, 323–324.

[99] Thuc. 1.140–144 (Athens decision to go to war with Sparta); 2.35–46 (Funeral Oration); 2.60–64 (the need to remain resolute in war).

[100] Plut. Per. 15.3–16.3; see Stadter 1989, 192–197; Jordović 2006, 17–33.

never negates that, in conventional terms, the rhetors, like tyrants, have *the licence to do as they please*. Instead, he redefines the true meanings of power and freedom (Plat. Grg. 473e; 507a–b, 521d–522a, 526a–b, 527d; see Jordović 2019, 113). For the same reason, Plato concedes that Pericles is the most distinguished rhetor in Greece and claims that conventional rhetoric essentially amounts to flattery. From this logic, one can derive that the philosopher never contests that Pericles, according to traditional standards, has concentrated exceptional power in his hands. On the contrary, this is why he is more focused on Pericles than on other Athenian politicians.

Herodotus and Pericles

The question of whether early forms of the tyrant-demagogue paradigm precede Plato is now worth revisiting. Herodotus offers clues in this regard, recounting the tale of how Pericles' mother, Agariste, dreamt of giving birth to a lion. This narrative is noteworthy for its lack of irony and the lion's symbolic representation of tyrannical authority, as elucidated by another dream and oracle in the *Histories*. The 'father of history' thus subtly insinuates that Pericles amassed tyrant-like power later in his life. Charles Fornara's comment aptly encapsulates what many Athenians must have felt upon encountering this passage: "there is something ominous and terrible in the dream precisely because it concerns a man whose power was great. It does not 'mean' that Pericles was predictively a monster but it suggests, … , that he was something more and less than human, something to be feared, a terrific phenomenon in the strict sense of the word."[101]

The *Constitutional Debate* in the *Histories* represents the first theoretical debate on the best system of government. Within this fictional discussion, three Persian noblemen deliberate upon the merits and drawbacks of democracy, oligarchy, and monarchy (tyranny) and place them for the first time in opposition.[102] Although the anecdote is evidently ahistorical, it is not devoid of historical context. To all appearances, it is the product of Athenian political experience.[103]

Otanes, the proponent of the rule of the people, initiates the discussion. He resents monarchy for *the licence to do what one pleases* corrupts even the best of men (*aristos anēr*).

---

[101] Hdt. 5.56.1; 92.β3; 6.131.2; see also Aristoph. Equ. 1043; Ran. 1427–1433; Plat. Grg. 483e; Rep. 341c; see Fornara 1971, 52–54; cf. also Schubert 1994, 7–8; Spahn 2000, 25; Scott 2005, 29–30, 430–431; Strasburger 2013, 311–313.

This segment of the study builds upon the ideas presented in the article Jordović 2010, 1–15.

[102] Cf. Bleicken 1979, 151; Meier [3]1995, 489–490. Herodotus predominantly used the terms *tyrannos*, *basileus* and *despotēs* as synonyms; see Berve 1967, 195, 627; Flory 1987, 120; Hartog 1988, 334.

[103] See Bringmann 1976, 266–279, esp. 269–275; Bleicken 1979, 148–172, esp. 148, 151, 153, 156–157, 160, 165–167; Alonso-Núñez 1998, 19–29, esp. 19, 25, 28; Pelling 2002, 123–158, esp. 123–130, 147.

This unlimited power generates hubris in him and transforms him into a wilful tyrant. Instead, he believes the rule should be entrusted to the masses as he believes 'in the many is everything'. Moreover, popular rule brings *isonomia*, the selection of offices by lot, accountability of the officeholder and public deliberation. Otanes' argument suggests that the demos indeed holds an all-powerful position and that laws and institutions serve as safeguards against its degeneration into a tyrannical rule. A critique of democracy may, however, infer from this line of reasoning that if the collective bodies of the people (the assembly and courts) supersede the laws and magistrates, then the demos will wield tyrant-like authority (Hdt. 3.80; see Raaflaub 1989, 41–42). This is precisely the point that the advocate of the rule of the few makes in the debate.

Megabyzus focuses more on critiquing popular rule than on reiterating well-known platitudes about the advantages of oligarchy, the form of government he recommends. He emphasises that the demos, like the tyrant, is afflicted by hubris, albeit originating from a different source. While the tyrant's excessive arrogance is rooted in the moral degradation induced by the corrupting effect of power, the hubris of the demos stems from a fundamental deficiency in knowledge. The logical deduction drawn from this conjunction of arrogance and ignorance is that the people cannot differentiate between genuine and apparent knowledge. The unspoken message is that they are unable to discern what is in their best interest and identify the best politicians to represent it.[104] Pseudo-Xenophon shows that many opponents of democracy held this view.[105] Megabyzus also compares the people to a swollen river with melted snow that rushes headlong and sweeps things before it (*cheimarrous*).[106] This vivid analogy suggests that the power of the demos is so overwhelming that no social group, institution, or law could effectively constrain it. Another implication which derives from this combination of irresistible vehemence and lack of knowledge is that coercion is a fundamental aspect of the power of the people.

The speeches of Otanes and Megabyzus explicitly or implicitly refer to several key elements of the demagogue-tyrant concept: the concentration of power, the tyrant-like authority, and the problem of (self-)deception. The remaining aspects appear in the speech of the final participant in the discussion, though in an unexpectedly twisted manner. It is expected that the future ruler of Persia would extol monarchy as a form of government. What is entirely unanticipated is Darius' explanation of how autocratic rule arises. It evolves either out of oligarchy or democracy, and in both cases, it is the result of internal

[104] Hdt. 3.81; see Bringmann 1976, 271; Raaflaub 1989, 43; Alonso-Núñez 1998, 24, 26; Pelling 2002, 141–142; Linderborg 2019, 22.

[105] Xen. Ath. pol. 1.5–7; see Raaflaub 1989, 47, 65; Marr & Rhodes 2008, 70; Weber 2010, 77–79.

[106] Hdt. 3.81; Hom. *Il.* 4.446–456; 5.84–94; 11.485–497; 13.136–149; *Thgn.* 341–350; Soph. *Ant.* 710–717; Isoc. 15.172; see Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 475.

division. Darius specifically mentions civil strife (*stasis*) in the context of oligarchy, but it is apparent that in a democracy, the internal discord must also be profound (Hdt. 3.82.3; see Linderborg 2019, 24–26). Otherwise, a constitutional transition would never occur. Darius contends that popular rule engenders wickedness (*kakotēs*), causing the 'wicked' individuals (*kakos*) to form strong friendships (*philios*) and dominate to the detriment of the commonwealth. This situation continues until one man becomes the leader of the people (*prostas tou dēmou*), putting an end to such wrongdoing. The people admire him, eventually electing him as their monarch (Hdt. 3.82.4; trans. A. D. Godley):

> Then again, when the people rule it is impossible that wickedness (*kakotēs*) will not occur; and when wickedness towards the state occurs, hatred does not result among the wicked (*kakiones*), but strong alliances; for those that want to do the state harm conspire to do it together. This goes on until one of the people rises (*prostatēs tou dēmou*) to stop such men. He therefore becomes the people's idol, and being their idol is made their monarch; and thus he also proves that monarchy is best.

Darius' line of argumentation is a negative image of the demagogue-tyrant paradigm.[107] It is not the champion of the people who is morally depraved but his opponents. He protects the common good, while the 'wicked' individuals harm it out of self-interest. Hence, there is no doubt that the *prostatēs tou dēmou* is genuinely committed to the welfare of the people, and they willingly transfer their power to him for this reason. Consequently, Darius maintains that an autocrat provides the best for his people and that monarchy has brought freedom to the Persians without contradicting himself.[108] Interestingly, Darius never explicitly frames this shift in constitutions in terms of class conflict. Still, the 'wicked' individuals had to be men of substance to pose a threat to the community. Darius conveys this message by contrasting the motivation behind the downfall of oligarchy and democracy. In an oligarchy, internal discord arises out of hatred between the members of the ruling elite, whereas in a democracy, 'wicked' individuals do not hate each other but instead become firm friends. This juxtaposition contradicts the assumption that Darius had influential actors in mind only in the context of the rule of the few but not in the case of popular rule. Through these means, Darius implies that the leader of the people is not at odds with the elite as a whole but only with its morally corrupt and self-serving members.

Otanes' and Megabyzus' speeches reflect certain aspects of the demagogue-tyrant concept without distortion, while Darius' speech presents a near-perfect negative image of

[107] Cf. Zoepffel 1974, 76; Bringmann 1976, 274–275 (Pericles); Pelling 2002, 147 (Pericles).

[108] Hdt. 1.126.5–127.1, 129.3–4; see Dewald & Vignolo Munson 2022, 356.

the remaining aspects. This mismatch indicates that Herodotus is intentionally echoing and responding to contemporary controversies in the *Constitutional Debate*.[109] Nevertheless, the question of Herodotus' motive for this intriguing narrative choice and the message he intended to deliver by foreshadowing elements of the demagogue-tyrant paradigm remains unanswered. As the *Constitutional Debate* takes place in a Persian context, it seems reasonable to search for an answer in Herodotus's *logos of Deioces*. Two considerations support this approach. Firstly, this story, like the *Constitutional Debate*, represents a serious engagement in political discourse characterised by abstractness, rationality and the absence of divine influence.[110] Secondly, it highlights the strong connections between the Medes and Persians, particularly regarding their dynasties: the Medes conquered Asia with the assistance of the Persians; Deioces is an ancestor of Cyrus the Great, as the royal houses of these two peoples are linked through marriage; and, lastly, the rise of the Persians is staged as an inter-dynastic conflict, wherein the grandson triumphs over his grandfather.[111]

The rise of Deioces to the throne of the Medes closely resembles Darius' account of the transition from democracy to monarchical rule.[112] Herodotus describes him as an *anēr sophos* who secretly desired to seize absolute power *(erastheis tyrannidos*) from an early stage.[113] At that time, Media suffered from widespread lawlessness. Deioces sought prominence by eagerly supporting righteousness and opposing injustice. Initially elected as a judge in his village, he became widely renowned throughout Media for his integrity and fair verdicts. Before long, Medes from other villages stopped accepting unfair rulings and turned to Deioces for justice. Eventually, all of Media relied on him for fair judgements. After the people became dependent on him, he publicly announced that he no longer wanted to serve as judge, as it led him to neglect his personal affairs without any benefit in return. Subsequently, lawlessness resurged on a far larger scale than before. When the Medes conferred about their situation, Deioces' friends (*philoi*) proposed to appoint a king, arguing that his leadership would effectively govern the country. The choice fell on Deioces since everyone spoke highly of him. After his inauguration, Deioces initiated a major building program, founded Ecbatana, and successfully united all the Medes. Throughout his reign, he remained steadfast in his commitment to upholding justice (Hdt. 1.98.3–101; see Bichler 2000, 235).

---

[109] Cf. Connor 1971, 114–115; Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 475.

[110] See Barceló 1993, 167; Dewald 2003, 27; Walter 2004, 79.

[111] Hdt. 1.102, 107–130, 134.2–3; see also Aesch. Pers. 763–769; cf. Bichler 2000, 255–261; Dewald & Vignolo Munson 2022, 325–326, 336–337, 368–369.

[112] Hdt. 1.95.2–101; cf. Stroheker 1953, 386; Gammie 1986, 178; Sancisi-Weerdenburg 2000, 1–5.

[113] Hdt. 1.96.1–2; see Dewald & Vignolo Munson 2022, 324.

Deioces bears a striking resemblance to Darius' champion of the people, who turns into a monarch. He gained power through the will of the people, as he protected them and continued to govern with integrity even after assuming sole rulership. The primary disparity lies in Deioces' early and active pursuit of tyrannical power, which was attained through the intentional deception of the people. Nevertheless, this difference can be considered superficial, as Darius also harboured an appetite for absolute power and employed deceptive tactics to secure the position of the Great King.[114] There is another apparent difference that underscores the underlying commonalities. The price of the *eunomiē* implemented by Deioces is the freedom (*eleutheriē*) and autonomy (*autonomiē*) that the Medes attained following their emancipation from the Assyrian rule:[115]

> Assyrian dominance of inland Asia had lasted for 520 years when the Medes first rebelled against them. In fact, their war of independence against the Assyrians improved them; they cast off the yoke of slavery and became free men (*andres agathoi*). [...] After gaining their independence, however, the mainland peoples all returned to a state of tyranny. There was a clever Mede called Deioces

These words imply that the establishment of monarchical rule transformed the ethos of the Medes, leading them to cease being valiant men (*andres agathoi*), unlike the Greeks. Thus, when Darius asserts that kingship has brought freedom to the Persians, he thinks of freedom from external dominion, not internal oppression.

Remarkably, there are also three interesting parallels between Deioces and Pericles. Firstly, the king of the Medes reigned for an impressive 53 years (Hdt. 1.102.1). The opponents and critics of the venerated Athenian statesman found his dominance suffocating, not only due to its intensity but also because of its exceptional duration (Plut. Per. 16.3; see Stadter 1989, 195–196). When compared with other illustrious statesmen, it becomes apparent that the length of Pericles' involvement in the highest levels of Athenian political life was a striking anomaly. Themistocles and Cimon shaped Athenian politics for over two decades, Aristides for less than twenty years, and Miltiades only for several years. Secondly, Deioces embarked upon an extensive building project as a critical step in fortifying his power. He founded Ecbatana, the capital of Media, "whose longest wall was about the length of the wall that surrounded the city of Athens."[116] Plutarch's

[114] Hdt. 3.82.1; 85; see Bringmann 1976, 267, 276, 278–279; Reinhardt 1989, 163; Dewald 2003, 30.

[115] Hdt. 1.95.2–96.1 (trans. R. Waterfield); see also 2.147.2; cf. Walter 2004, 83; Dewald & Vignolo Munson 2022, 269, 323.

[116] Hdt. 1.98.2–6; see Dewald & Vignolo Munson 2022, 326–327. The comparison is significant because it illustrates that Herodotus consciously avoids using the term polis for Ecbatana. This is not surprising

biography of Pericles characterises his ambitious building program as "the greatest source of pleasure" (*pleistēn men hēdonen*) for Athens while also reporting that his critics were particularly irritated by it. The clash over the funding of this building program culminated in the ostracism of Thucydides, son of Melesias, after which Pericles emerged as the unrivalled and most influential figure in the political life of Athens.[117] Thirdly, Deioces aimed to solidify his authority by imposing ceremonial etiquette to create a sublime and mysterious atmosphere around him. He proscribed undignified conduct, such as spitting and laughing, in his presence. Moreover, he restricted access to himself, mandating that all communications be done rather than through messengers. By creating a distance between himself and his peers, Deioces intended to make them view him as distinct from themselves and accept his supremacy willingly (Hdt. 1.99; see also Xen. *Cyr*. 1.2.16; 7.5.37–54; 8.1.40–42). Pericles achieved a similar effect by imposing a specific lifestyle and approach to politics. Aware that conviviality impedes the projection of authority and gravitas, he left his house only for business-related reasons, whether public or private and is reduced to a minimum of close social intercourse (e.g., dinners and celebrations). Apart from leading a secluded life, the respected statesman also avoided getting overly involved in day-to-day political matters. Instead, he made only public appearances on the most important issues. The unspoken implication is that this political strategy was sustainable only if Pericles relied on trusted friends to manage the daily political affairs according to his instructions. In the words of Herodotus, Pericles' political allies functioned as his intermediaries.[118]

The parallels between the demagogue-tyrant concept and Herodotus' *Constitutional Debate* and the *logos of Deioces*, alongside the similarities between the king of the Medes and Pericles, might give the impression that Herodotus is either praising monarchical rule or criticising the most famous Athenian statesman. However, when considering the pervasive Greek-Persian polarities throughout the *Histories* – particularly the contrast between Oriental despotism and the Greek ideal of freedom – neither interpretation is tenable. It is imperative to examine alternative possibilities. One potential avenue for exploration is the placement of the *logos of Deioces* within the *Histories*. It is situated between the pivotal events of the first book: the downfall of Croesus and the rise of Cyrus the Great. While the connection to Persia has been the subject of prior discussion, it is now necessary to pay attention to the *logos of Croesus*.

---

because Ecbatana was not a Greek city, and an autocrat ruled it; see Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 149–150.

[117] Plut. Per. 12–15; see Schubert 1994, 92–94; Hölkeskamp 1998, 1–3; Lehmann 2008, 139–144, 154–158.

[118] Plut. Per. 7.4–7; see Mann 2007, 104–123; Azoulay 2014, 49–50.

A defining feature of the *Lydian logos* is the stark contrast between the mindset of the "Barbarians" and the Greeks. Croesus stands as a paradigm for Persian rulers,[119] who are considered archetypal tyrants.[120] He initiated the conflict between Asia and Europe, and he was the first Asian despot to act unjustly against the Greeks, subjugating a number of them. Moreover, it is with him that oriental (tyrannical) arrogance and Greek *sōphrosynē* are first juxtaposed.[121] Like a genuine tyrant, Croesus is consumed by hubris and *pleonexia*, ultimately succumbing to absolute power despite warnings.[122] Herodotus places the *Lydian logos* in an Athenian context, when he contrasts Croesus persona with that of Solon (Erbse 1992, 14, 21; Bichler & Rollinger 2001, 86). Though Herodotus only cursory mentions Solon's political and legislative activities, it becomes clear that his conduct and attitude during the conversation with the Lydian ruler mirrors the values and thoughts expressed in his elegies (Chiasson 1986, 249–262; Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 98). The father of history recognises the Athenian lawgiver as one of the seven wise men (*sophistai*), and reports that Solon went into a de facto self-imposed exile for ten years to prevent the Athenians from overturning his laws.[123] This act exemplifies Solon's profound commitment to the common good and the rule of law, as he subordinates his interests to them. Solon dismisses the idea that tyrannical power and wealth are happiness and warns from the fatal consequences of such an delusion.[124] He instead reveres ordinary people that epitomise traditional values such as the well-being of the polis, self-sacrifice for the higher good, bravery, family and piety.[125]

A passage at the end of the Lydian account confirms that the paradigmatic character of the juxtaposition of Croesus with Solon extends beyond this narrative. Following his decisive defeat by the Persians and facing imminent execution by burning at the pyre,

---

[119] See Pohlenz 1937, 11–12; Regenbogen 1961, 123–124; Raaflaub 1987, 241–246; Long 1987, 64–65; Erbse 1992, 10, 12, 29–30; Heuss 1995, 387–388, 414; Bichler 2000, 244; Dewald 2003, 33–35, 43; Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 66.

[120] See, for example, Plat. Grg. 470d–e, 472d, 492c, 507c; see Lateiner 2013, 203.

[121] See Regenbogen 1961, 123; Erbse 1992, 12–13; Heuss 1995, 394; Dewald & Vignolo Munson 2022, 224–225.

[122] Hdt. 1.30.1–3; 31.1; 32.1; 32.4–34.1; 86.6; esp. 32.1; 86.6; see Raaflaub 1987, 243–244; Gammie 1986, 176–177; Bichler 2000, 244–245, 248–250.

[123] Hdt. 1.29–30.1; see Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 99–100; Dewald & Vignolo Munson 2022, 224–225.

[124] Sol. fr. 33W (29a G.-Pr.); Hdt. 1.32, 86.3–5; see also Parker 1998, 155–156. In his rejection of the notion that tyrannical power is a blessing, Herodotus' Solon establishes a cause-and-effect relationship between action and inevitable punishment, as evidenced in the historical elegies of Solon; see Mülke 2002, 338–340.

[125] Hdt. 1.30.3–4; 31.2–5; 32; Sol. 4b–c (5 G.-Pr.); 13 (1 G.-Pr.); 32 (29a G.-Pr.), 36W (24 G.-Pr.); cf. Immerwahr [3]1982, 531–532; Parker 1998, 155–160; Scanlon 1994, 146–147; Shapiro 1996, 351–352; Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 100–102; Dewald & Vignolo 2022, 227–230.

Croesus experiences a moment of enlightenment. He recollects his earlier exchange with Solon and, with remorse, admits to the Persian king Cyrus the Great: "He was a man who ought to have talked with every king in the world. I would give a fortune to have had it so".[126] When viewed from this perspective, comparing Solon and Deioces becomes pertinent. Both figures exhibit notable parallels that paradoxically underline their distinct differences. Herodotus characterises both of them as wise.[127] Deioces also reveals traits commonly associated with notable Greek legislators (Hölkeskamp 1999, 42, 48–49; Irwin 2005, 224), particularly the ability to overcome the "pre-political state" of deleterious lawlessness.[128] Herodotus employs the term *anomiē* to refer to the situation in Media before Deioces began to administer justice as well as during the brief period when he stepped away from this role. Furthermore, when Deioces' friends propose establishing the monarchical rule, they argue that a king will govern the country well (*eunomeomai*) and end lawlessness (Hdt. 1.96.2; 97.2–3). In a similar vein, Solon interrelates *dysnomiē* and *anomiē* in his poem *Eunomia*, placing both terms in opposition to *eunomiē*.[129] Deioces' rise to power is intricately linked to terms derived from the stem *dik-*. In parallel, Solon's elegies emphasise the paramount role of justice for the well-being of the polis.[130] Both Deioces and Solon were elected to leadership positions within their communities by broad public consensus because of their exceptional reputation. In both cases, a small group of powerful men caused a tense socio-political environment. In Athens, those were the *hēgemones*, whereas, in Media, these were the judges who dispensed unjust rulings. The *logos of Deioces* and Solon's poems argue that such conditions create a fertile ground for tyranny (Stroheker 1954, 392; Berve 1967, 196; Walter 2004, 83–84). Ordinary people, driven by ignorance and dissatisfaction with their circumstances, yearn for a champion to protect their interests, which they conflate with the common good.

The similarities end here, while the differences begin. Although the differences are far fewer, they stand out. From the onset, Deioces aspired to establish himself as the supreme

---

[126] Hdt. 1.86.3–5 (trans. A. de Sélincourt & J. M. Marincola); see Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 141–143; Dewald & Vignolo Munson 2022, 304–306.

[127] Hdt. 1.30.2; 86.3–4; 96.1; see Dewald & Vignolo Munson 2022, 323.

[128] This motive can be found in Sisyphus' fragment, credited to Critias, Anonymus Iamblichi and Isocrates (DK 88 B25, 89,6,1ff.; Isoc. 4.39); cf. Hölkeskamp 1999, 49. The same motive is also attributed to Lycurgus (Hdt. 1.65.2, 4; Thuc. 1.18.1; Plut. Lyc. 2.5); see Hölkeskamp 1999, 49; Dewald & Vignolo Munson 2022, 325.

[129] Sol. fr. 4 W 31 (3 G.-Pr. 31); cf. Stahl 1992, 396–398; Mülke 2002, 145, 148–155; Raaflaub 2004, 55, 94, 252; Irwin 2005, 188; Lewis 2006, 56–57.

[130] Hdt. 1.96.1–97.1; Sol. fr. 4W (3 G.-Pr.); 13 W (1 G.-Pr.); cf. Flory 1987, 124; Lateiner 1989, 276 n. 32; Walter 2004, 83; Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 149; Mülke 2002, 121, 251–255; Irwin 2005, 224; Lewis 2006, 74–80; see also Stahl 1987, 229–230.

sovereign of Media, a goal he eventually realised. He skilfully navigated his responsibilities as a judge, employing manipulation to obfuscate his true motives and thereby secure popular support. In contrast, Solon never desired tyrannical power before or after he was elected mediator. Even when presented with the opportunity to seize it with the backing of the people, Solon refrained from doing so, not wishing to harm his polis. His moral integrity was so strong that he calmly endured scorn for not longing for tyranny, a situation echoed in the *Lydian logos*. (Sol. 33 W (29a G.-Pr.); Hdt. 1.33). The fundamental distinction between Deioces and Solon becomes even more apparent when we consider how they achieved their respective objectives. Tradition holds that Solon voluntarily departed Athens to ensure the inviolability of his laws, while Deioces retreated from public life to pave the way for his election as monarch (Hdt. 1.30.1; 97.1–2).

The explicit juxtaposition of Solon and Croesus by Herodotus, along with an implicit comparison to Deioces, serves to illuminate that the difference between the Greeks (Athenians) and the barbarians (Persians) runs deeper than it may initially appear. It transcends divergences in government structures because it is rooted in contrasting mentalities and values. Herodotus' *Constitutional Debate* and the *logos of Deioces* suggest that the Medes, like the Persians, once enjoyed freedom of choice. However, unlike the Greeks, they ultimately opted for despotism instead of embracing freedom.[131] Otanes, the proponent of popular rule, highlights this point in Herodotus' message. When he realised that his fellow Persians had decided in favour of a monarchic system and that the only remaining question was who would be elected to be king, he declared that he would not compete for the throne. He explained his decision that he had little desire to be either a ruler or to be ruled. Otanes' only condition was that any future monarch did not rule over him or his descendants. The other Persian grandees agreed to this demand. As Herodotus noted: "And to this day the house of Otanes is the only house in Persia which remains free and, while obeying the laws of the Persians, is subject to the king only to the extent that it wishes to be."[132]

Confronted with the same challenge, the Athenians responded markedly differently, though their path was not straightforward. The most comprehensive analyses of how a specific type of government emerged in the *Histories* are those of Deioces' and Pisistra-

[131] Hdt. 3.142; 5.78; 92α; 6.43.3;109.3; 7.102–104; see also 8.3; 143.1–144.3; cf. Pelling 2002, 152–154; Walter 2004, 84.

[132] Hdt. 3.83 (trans. R. Waterfield); see also Thuc. 2.37.2; cf. Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 476. The prevailing consensus within scholarly discourse is that the *Constitutional Debate* is inherently fictional, reflecting contemporary Greek political thought. This perspective implies that the comments made by Otanes, Megabyzus, and Darius should not be considered as mere personal opinions. Instead, these statements should be interpreted as representations of broader societal attitudes towards these political systems. Consequently, Otanes exemplifies behaviour that is quintessentially representative of a true democrat.

tus' rise to power (Waters 1985, 131; Walter 2004, 78, 89–90). Both accounts centre on tyrannical rule and share elements such as rationality, abstract reasoning, and the lack of divine intervention or novelistic embellishments. Other factors also deserve consideration. The story of Pisistratus' usurpation of power in Athens splits the *Lydian logos* into two phases: the period leading up to the downfall and the downfall itself, along with its aftermath. It is equally pertinent to recall that Pericles and his associates were compared to Pisistratus. Additionally, there is a tradition that Solon lived to witness Pisistratus' rule, which he opposed on principle.[133]

Herodotus' account of Pisistratus becoming a tyrant offers valuable insights. Similar to the case of Pericles, an omen heralds Pisistratus' ascent. It was received by Pisistratus' father but interpreted by Chilon, a Spartan who, like Solon, was regarded as one of the Seven Sages. Chilon unsuccessfully advised Hippocrates not to marry or to disown any son he might have.[134] The narrative also exhibits several parallels with the demagogue-tyrant concept and *logos of Deioces*. The tyranny in Athens arose from a factional dispute (*stasiazein*) involving three factions: the people of the coast, the plain, and the hill.[135] According to Herodotus, manipulating the demos was pivotal in each of Pisistratus' three coups d'états, serving as the primary or supporting factor. In his initial coup, Pisistratus tricked the people of Athenians by staging an assignation attempt on him. As a result, the demos granted him bodyguards, which allowed him to capture the Acropolis and establish his rule.[136] During his second bid for power, Pisistratus secured popular support by creating the impression that the goddess Athena accompanies his return to Athens, suggesting divine approval of his reinstatement.[137] In his third and final attempt, after defeating the Athenian army, Pisistratus devised a cunning plan that prevented the Athenians from regrouping their forces, enabling him to take control of the city.[138] Herodotus also makes it very clear that Pisistratus' rule differed substantially from that of a typical tyrant. He did not interfere with the existing structure of offices or alter the laws; instead, he governed the polis according to its established constitution

[133] Arist. Ath. pol. 14.2; Diog. Laert. 1.44, 49–50, 53–54, 66–67, 93, 113; Diod. 9.4.1–4, 9.20.1–4; Plut. Sol. 29.1–3; 30.1–31.2; 32.3.

[134] Hdt. 1.59.1–3; cf. also 60.1–2; FGrHist 105.1; see Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 120; Dewald & Vignolo Munson 2022, 262.

[135] Hdt. 1.59.3; see also Arist. Ath. pol. 13–15; Plut. Sol. 13.1–3; 29.1; cf. Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 121; Dewald & Vignolo Munson 2022, 263.

[136] Hdt. 1.59.3–5; see also Arist. Ath. pol. 14.1–2; cf. Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 121–122; Dewald & Vignolo Munson 2022, 264.

[137] Hdt. 1.60.2–5; see also Arist. Ath. pol. 14.4; cf. Asheri, Lloyd & Corcella 2007, 121–122; Dewald & Vignolo Munson 2022, 264.

[138] Hdt. 1.63–64.1; Dewald & Vignolo Munson 2022, 270.

and organised the state's affairs effectively and fairly.[139] In the context of Pisistratus' final takeover, Herodotus notes that the Athenians faced the same choice between freedom and tyranny as the Medes and the Persians did. He observes that when Pisistratus landed by Marathon, many men from the rural demes willingly joined him, finding the rule of a tyrant more appealing than freedom.[140]

At first glance, it may seem paradoxical, but all these parallels underscore the main difference between Herodotus' narrative on the rule of the Pisistratids and the praise of monarchical rule in the *logos of Deioces* and the *Constitutional Debate*. Ultimately, the Athenians cast off the tyrants. Herodotus mentions that Harmodius and Aristogiton assassinated Hipparchus, the brother of the tyrant Hippias. Yet, he emphasises that this act did not diminish the tyrant's grip on power; it made it only more oppressive (Hdt. 5.55; 6.109; 123). In Herodotus' assessment, the Alcmaeonids – with whom Pericles had strong family ties – were the most fervent fighters for freedom and popular rule by leading in the overthrowing tyranny in Athens.[141] Moreover, Herodotus identifies Cleisthenes, rather than Solon, as the father of Athenian democracy. He believes that Cleisthenes' reforms and his crucial role in freeing Athens from tyrannical dominance were instrumental in establishing popular rule.[142] No less important is that with the dismantling of the tyrannical rule, a profound and lasting transformation in the mindset occurred. The Athenians were, from now on, prepared to fight for their freedom against overwhelming odds, be it against the Spartans and their allies (including the former tyrant Hippias) or the Persians (Hdt. 5.78; trans. A. D. Godley; see Lateiner 2013, 206):

> So the Athenians grew in power and proved, not in one respect only but in all, that equality (*isēgoria*) is a good thing. Evidence for this is the fact that while they were under tyrannical rulers, the Athenians were no better in war than any of their neighbours, yet once they got rid of their tyrants, they were by far the best of all. This, then, shows that while they were oppressed, they were, as men working for a master, cowardly, but when they were freed, each one was eager to achieve for himself.

[139] Hdt. 1.59.6; see also Thuc. 6.54.5–6; Arist. Ath. pol. 14.3; 16.1–2, 7–9; Plut. Sol. 31.1–2; Dewald & Vignolo Munson 2022, 265.

[140] Hdt. 1.62.1; see Dewald & Vignolo Munson 2022, 268–269.

[141] Hdt. 5.62–66.1; 6.121, 123–124; cf. Scott 2005, 405–408.

[142] Hdt. 5.66.1; 90–91.1; 6.123.2; 131.1; cf. Raaflaub 1995, 8–9; Scott 2005, 430.

Herodotus reiterates the fundamental and permanent nature of this change by echoing in the speech of Socles of Corinth, who with the following words opposed the Spartan plan to militarily intervene in Athens in order to reinstate Hippias as a tyrant:[143]

> In truth heaven will be beneath the earth and the earth aloft above the heaven, and men will dwell in the sea and fishes where men dwelt before, now that you, Lacedaemonians, are destroying the rule of equals (*isokratia*) and making ready to bring back tyranny into the cities, tyranny, a thing more unrighteous and bloodthirsty than anything else on this earth. If indeed it seems to you to be a good thing that the cities be ruled by tyrants, set up a tyrant among yourselves first and then seek to set up such for the rest. As it is, however, you, who have never made trial of tyrants and take the greatest precautions that none will arise at Sparta, deal wrongfully with your allies. If you had such experience of that thing as we have, you would be more prudent advisers concerning it than you are now.

Herodotus implies through these comments that tyranny in Athens is a thing of the past and is unlikely to return. While demagogue-tyrants may have emerged in Media, Persia or sixth-century BCE Athens, such a development seems unimaginable in the context of the Athenian democracy of the fifth-century BCE. Even if a remarkably skilled and ambitious individual were to gain extraordinary power by acting for the common good, establishing a tyranny would still be impossible. This "immunity" to tyranny can be ascribed not only to the Greek mindset but also to the lessons that Athenians have learned from their past mistakes. Conversely, the Persians disregard Otanes' argument even though he directly relates his proposal to the experience of tyranny, and instead accept Darius' reasoning on the inevitability of monarchy.[144] Therefore, the parallels and distinctions among Herodotus' references to Pericles' remarkable rise, the *Constitutional Debate*, the story of Deioces, *Lydian logos* and the narrative of tyrannical rule in Athens ultimately lead to the conclusion that allegations against any popular leader for exercising tyrant-like authority are utterly implausible. While Thucydides defends Pericles from criticisms by omitting any mention of them, Herodotus goes further by constructing a sophisticated political model that makes all accusations of wielding tyrant-like power against Pericles seem absurd, all while not directly naming the great statesman.

The context in which Herodotus sets the tale of Agariste's dream of giving birth to a lion lends support to such an interpretation. This tale stands at the end of Herodotus'

---

[143] Hdt. 5.92*α* (trans. A. D. Godley); see Pelling 2002, 151; Strasburger 2013, 301–302.

[144] Hdt. 3.80.2, 6; 82.3–5; see Bringmann 1976, 270; Pelling 2002, 134–135, 140, 146–147; Linderborg 2019, 20.

famous Alcmeonid excursus. Hermann Strasburger convincingly argues that this episode is neither an encomium nor a condemnation of the Alcmeonids.[145] It contains various rumours and stories that portray prominent members of this family as highly ambitious, capable, and determined in their pursuits. While their attitude to power and wealth may, at times, appear too pronounced, it never poses a threat to their polis. Herodotus explicitly dismisses the most insidious charge: secret collaboration with the Persians (Hdt. 6.121–124; see Scott 2005, 405–414). Regarding the origin of the famous wealth of the Alcmeonids, Herodotus tells how Alcmeon used a clever trick to secure a considerable fortune from Croesus, who wished to show his gratitude for Alcmeon's assistance with his envoys to the Delphic oracle. Importantly, Herodotus notes that the Lydian king found Alcmeon's conduct shrewd and amusing rather than deplorable (Hdt. 6.125; see Scott 2005, 415–417). Lastly, the story of Megacles' marriage to Agariste, daughter of Cleisthenes, the tyrant of Sicyon, is portrayed not as a source of disrepute for the Alcmaeonids but as an event that enhanced their standing in Greece. Although Megacles was not the wealthiest, the best-looking, of the best lineage, the bravest, or the most charming of the suitors – those qualities belonged to Hippoclides – he succeeded because he never lost sight of his goal. Still, Megacles remained irreproachable since the competition for the hand of Agariste adhered to the finest traditions of the aristocracy, while Hippoclides ultimately disqualified himself from the contest. Herodotus states that from this marriage, Cleisthenes was born, who later established democracy in Athens (Hdt. 6.126–131; see Scott 2005, 417–430). Given this backdrop, the tacit message of Agariste's dream is that Pericles is indeed a very powerful and ambitious leader, but one who would never turn against his native city. Finally, there are signs that a "lion" does not necessarily have to be completely irreconcilable with the democratic order. Otherwise, Paphlagon would not boast of a false prophecy about a lion who will fight for the demos (Aristoph. Equ. 1037–1040). Aristophanes' *Frogs*, performed in 405 BCE after Alcibiades' second and final departure from Athens, are even more telling. In this play, the character Aeschylus comments on Alcibiades, noting that it is best to rear no lion in the city, but if one has been raised, it is necessary to accommodate its ways (Aristoph. Ran. 1427–1433; see also Plat. Grg. 483; Rep. 341c).

Conclusion

This comprehensive analysis of the genesis of the demagogue-tyrant leads to several conclusions. The demagogue-tyrant paradigm took its definitive form in the fourth century

[145] Hdt. 6.121–131; esp. 131.2; cf. Scott 2005, 29–30, 405–408, 430–431; Strasburger 2013, 298, 310–312.

BCE, but its development was a lengthy process that began during the Golden Age of Athenian democracy. Moreover, this evolution was complex and not always straightforward. While various commonly recognised factors did play a role, their impact was not always decisive. Cleon and the reactions to his policies contributed to the term demagogue acquiring its pejorative connotation. Nevertheless, neither he nor this term were central to the emergence of the demagogue-tyrant concept.

The author of this paradigm is undeniably Plato. The examination of the relevant sources showed that he skilfully assimilated, modified, and reinterpreted the observations and arguments of other ancient authors in furthering his demagogue-tyrant model. Thus, Plato's concept did not emerge *ex nihilo* from mere philosophical contemplation on the nature of democracy. It was also profoundly shaped by his engagement with the intellectual currents of the late fifth and early fourth century BCE. Although the *Republic* offers the most exhaustive exposition of this paradigm, this dialogue only partially explains the reasoning and process that underpin its development. In the *Gorgias*, Plato strongly contests the prevailing notion that after Pericles, a new breed of politicians came to power, precipitating the downfall of Athens. Instead, he posits that changes in the Athenian leadership following Pericles were not "revolutionary" in nature but rather evolutionary. As a result, there is no fundamental discontinuity in the political culture of Athenian leadership, and the great statesman was simply a part of a broader continuum that caused Athens' decline. The issue is that the traditional rhetoric, rather than mitigating the destructive tendencies inherent within the Athenian demos, actually embraced and enabled them. The difference between Plato's portrayal of the demagogue-tyrant paradigm in the *Republic* and *Gorgias* (e.g., the term *dēmēgoria* and the issue of class struggle) reveals his tailoring of the concept's elements to support the overarching argument of the particular dialogue. Consequently, it becomes clear that the components of this paradigm were not fully defined from the outset.

The analysis and juxtaposition of diverse narratives about Pericles reveal that the comic poets besmirched the points he valued most in his relationship with the demos. Despite considerable discrepancies in how the renowned statesman is assessed and portrayed in the Old Comedy, Plutarch, Thucydides and Plato, all these sources agree on the remarkable concentration of power in the hands of Pericles. The characterisation of this power – whether termed tyranny, *dynasteia*, the *licence to do what one pleases*, or the rule of the foremost citizen – varies according to each source's political agenda and overall view of a great statesman. These differing and yet related reactions to Pericles' exceptional success with the Athenian demos demonstrate how it catalysed the emergence of the demagogue-tyrant paradigm.

Herodotus' *Constitutional Debate* and *Logos of Deioces* outline a model of benevolent leadership. In this model, an ambitious and power-hungry individual achieves rulership by protecting the common good while concealing his true intentions from others. Though he proceeds against influential figures who jeopardise the well-being of the community, there is no indication of a conflict with the elite or a struggle between social classes. Thus, this construct foreshadows key aspects of the concept of demagogue-tyrants, albeit with some elements inverted. However, Herodotus' motivation for articulating this model was neither to praise autocratic rule nor to criticise democracy. His true intent is expressed through striking parallels and distinctions he draws among the references to Pericles, the *Constitutional Debate*, the story of Deioces, the *Lydian logos* and the narrative of tyrannical rule in Athens. These similarities and disparities illustrate that the distinction between the Greeks and the so-called barbarians extends beyond varying government structures; it is rooted in divergent mentalities and values. In contrast to the Greeks, the Medes and the Persians accepted despotism over freedom and did it willingly. Through this message, Herodotus suggests that any accusations against Pericles for exercising tyrannical authority are completely misguided, as a new Pisistratus cannot arise in Athens. However, the parallels between the benevolent tyrant and the demagogue-tyrant model suggest that Plato borrowed some ideas from Herodotus in formulating his paradigm.

Finally, the origins of the demagogue-tyrant reveal that the rise of antidemocratic sentiment in Athens during the second half of the fifth century BCE is much more complex than it initially appears. The champion of the people who propelled the development of one of the key elements of antidemocratic thought was not a notorious demagogue but none other than the great Pericles. Moreover, the dynamics of class struggle do not figure in the contemporary criticism of Pericles, nor in Herodotus' model of the benevolent ruler or Plato's evaluation of the nature of democratic leadership in the *Gorgias*.

References

Adam, James. 1902. *The Republic of Plato*. Vol. 2: Books VI–X and Indexes. Cambridge: Cambridge University Press.

Alonso-Núñez, José Miguel. 1998. "Die Verfassungsdebatte bei Herodot." In *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, edited by W. Schuller, 19–29. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Andrewes, Anthony. 1978. "The Opposition to Perikles." *Journal of Hellenic Studies* 98: 1–8.

Arruzza, Cinzia. 2019. *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's* Republic. New York: Oxford University Press.

Asheri, David, Alan Lloyd, and Aldo Corcella. 2007. *A Commentary on Herodotus Books I–IV*, edited by O. Murray, and A. Moreno. Oxford: Oxford University Press.

Atack, Carol. 2019. *The Discourse of Kingship in Classical Greece*. London. New York: Routledge.

Austin, Michel, and Pierre Vidal-Naquet. 1984. *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland*. München: C. H. Beck.

Azoulay, Vincent. 2014. *Pericles of Athens*. Princeton: Princeton University Press.

Bakola, Emmanuela. 2010. *Cratinus and the Art of Comedy*. Oxford: Oxford University Press.

Barceló, Pedro. 1993. *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zur Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Berger, Shlomo. 1992. *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Berve, Helmut. 1967. *Die Tyrannis bei den Griechen*. 2. vols. München: C. H. Beck.

Bichler, Reinhold. 2000. *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*. Berlin: Akademie Verlag.

Bichler, Reinhold, and Robert Rollinger. 2001. *Herodot*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms.

Biles, Zachary P., and S. Douglas Olson. 2015. *Aristophanes: Wasps*. Edited with Introduction and Commentary by Zachary P. Biles, and S. Douglas Olson. Oxford: Oxford University Press.

Bleicken, Jochen. 1979. "Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr." *Historia* 28: 148–172.

Bringmann, Klaus. 1976. "Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3.80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft." *Hermes* 104: 266–279.

Brock, Roger. 2013. *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*. London, New York: Bloomsbury Academic.

Chiasson, Charles C. 1986. "The Herodotean Solon." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 27: 249–262.

Classen, Johannes, and Julius Steup. 1897. *Thukydides erklärt*. Vol. I. 4th ed. Berlin: Weidmann.

Collette-Dučić, Bernard. 2019. "La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité." In *Critique et licence dans l'Antiquité*, edited by B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray, and J.-M. Narbonne, 417–442. Paris: Les Belles Letttres.

Connor, W. Robert. 1971. *The New Politicians of Fifth Century Athens*. Princeton: Princeton University Press.

Cooper, John M. 1999. "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*." In *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, edited by J. M. Cooper, 29–75. Princeton: Princeton University Press.

Dalfen, Joachim. 2004. "Platon: *Gorgias*: Übersetzung und Kommentar." In *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, edited by E. Heitsch, and C. W. Müller, Vol. VI.3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Davidson, James N. 1998. *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*. London: Fontana Press.

Davidson, James N. 2004. "Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex." In *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, edited by R. Osborne, 78–118. Cambridge: Cambridge University Press.

Deininger, Jürgen. 1993. "'Krise' der Polis? Betrachtungen zur Kontinuität der gesellschaftlichen Gruppen und der inneren Konflikte im Syrakus des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr." In *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Festschrift für A. Lippold*, edited by K. Dietz, D. Henning, and H. Kaletsch, 55–76. Würzburg: Selbstverl. d. Seminars für Alte Geschichte d. Univ. Würzburg.

Demandt, Alexander. 1995. *Antike Staatsformen. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte der Alten Welt*. Berlin: Akademie Verlag.

Denyer, Nicholas. 2001. *Plato: Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press.

Denyer, Nicholas. 2008. *Plato: Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dewald, Carolyn. 2003. "Form and Content: The question of Tyranny in Herodotus." In *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, edited by K. A. Morgan, 25–58. Austin: University of Texas Press.

Dodds, Eric Robertson. 1959. *Plato: Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Dorion, Louis-André. 2007. "Plato and Enkrateia", In *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, edited by C. Bobonich, and P. Destrée, 119–138. Leiden, Boston: Brill.

Dover, Kenneth James. 1968. *Aristophanes Clouds, Edited with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Dover, Kenneth James. 1975. "The Freedom of the Intellectual in Greek Society." *Talanta* 7: 24–54.

Dover, Kenneth James. 1978. *Greek Homosexuality*, London: Duckworth.

Dover, Kenneth James. 1991. *Aristophanes: Frogs*. Edited with an Introduction and Commentary by Kenneth Dover. Oxford: Clarendon Press.

Doyle, James. 2006. "On the First Eight Lines of Plato's *Gorgias*." *Classical Quarterly* 56: 599–602.

Eder, Walter. 1998. "Aristocrats and the Coming of Democracy." In *Democracy 2500? Questions and Challenges*, edited by I. Morris, and K. A. Raaflaub, 105–137. Dubuque (Iowa): Kendall/Hunt Pub. Co.

Ehrenberg, Victor. 1956. *Sophokles und Perikles*, München: C. H. Beck.

Erbse, Hartmut. 1992. *Studien zum Verständnis Herodots*. Berlin, New York: De Gruyter.

Filonik, Jakub. 2019. "'Living As One Wishes' in Athens: The (Anti-)Democratic Polemics." *Classical Philology* 114: 1–24.

Finley, Moses Israel. 1962. "Athenian Demagogues." *Past & Present* 21: 3–24.

Finley, Moses Israel. 1979. *Das antike Sizilien. Von der Vorgeschichte bis zur arabischen Eroberung*. München: C. H. Beck.

Flory, Stewart. 1987. *The Archaic Smile of Herodotus*. Detroit: Wayne State University Press.

Fornara, Charles W. 1971. *Herodotus. An Interpretative Essay*. Oxford: Clarendon Press.

Foster, Edith. 2010. *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fowler, Harold N., and Walter R. M. Lamb. 1925. *Plato*. Statesman. Philebus. Ion. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Frolov, Eduard D. 1973. "Die ersten Unternehmungen und die Machtergreifung Dionysios' des Älteren." *Klio* 55: 87–108.

Gagarin, Michael, and Douglas MacDowell. 1998. *Antiphon & Andocides. Translated with Notes*. Austin (TX): University of Texas Press.

Gammie, John G. 1986. "Herodotus on Kings and Tyrants: Objective Historiography or Conventional Portraiture?." *Journal of Near Eastern Studies* 45: 171–195.

Gehrke, Hans-Joachim. 1985a. "Die klassische Polisgesellschaft in der Perspektive griechischer Philosophen." *Saeculum* 36: 133–150.

Gehrke, Hans-Joachim. 1985b. *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* München: C. H. Beck.

Godley, Alfred D. 1921–1925. *Herodotus. With an English Translation by A. D. Godley*. London: Heinemann.

Greenwood, Emily. 2019. "Megarian Decree." In *The Encyclopedia of Greek Comedy*. Vol. I. edited by A. H. Sommerstein, 537–538. Hoboken: Wiley Blackwell.

Gomme, Arnold W. 1945. *A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Years War. Volume II: Books II–III*. Oxford: Clarendon Press.

Gomme, Arnold W. 1956. *A Historical Commentary on Thucydides. Volume I: Introduction and Commentary on Book I*. Oxford: Clarendon Press.

Gribble, David. 1997. "Rhetoric and history in [Andocides] 4, Against Alcibiades." *Classical Quarterly* 47: 367–391.

Grube, George M. A. 1992. *Plato. Republic*. Translated by G. M. A. Grube, Revised by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Hammond, Martin, and Peter Rhodes. 2009. *Thucydides: The Peloponnesian War. A New Translation by Martin Hammond. With an Introduction and Notes by Peter J. Rhodes*. Oxford: Oxford University Press.

Harris, Edward M. 2024. "Ancient Demagogues and Modern Populists, Comparisons and Contrasts. A New Institutionalist Approach." In *Demokratie und Populismus in der griechischen Antike und heute. Akten der ersten internationalen Tagung des Zentrum Altertumswissenschaften Zürich*, edited by Chr. Riedweg, R. Schmid, and A. V. Walser, 27–53. Berlin, Boston: de Gruyter.

Hartog, François. 1988. *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley: University of California Press.

Heftner, Herbert. 1995. "Ps.-Andokides' Rede gegen Alkibiades ([And.] 4) und die politische Diskussion nach dem Sturz der ‚Dreißig' in Athen." *Klio* 77: 75–104.

Heitsch, Ernst. 1993. "Platon: *Phaidros*, Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch." In *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, edited by E. Heitsch, and C. W. Müller, Vol. III.4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Henderson, Jeffrey. 1998. *Aristophanes. Acharnians. Knights*. Edited and Translated by Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press.

Henderson, Jeffrey. 2019. "Tyranny." In *The Encyclopedia of Greek Comedy*. Vol. I, edited by A. H. Sommerstein, 985–986. Hoboken: Wiley Blackwell.

Henderson, Jeffrey. 2019. "Demagogues" In *The Encyclopedia of Greek Comedy*. Vol. I, edited by A. H. Sommerstein, 244–246. Hoboken: Wiley Blackwell.

Hentschke, Ada Babette. 1971. *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heuss, Alfred. 1971. "Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus." *Antike und Abendland* 17: 1–44.

Heuss, Alfred. 1995. "Motive von Herodots lydischen Logos." In *A. Heuss, Gesammelte Schriften in 3 Bänden*, edited by J. Bleicken, 68–102. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Hofer, Marc. 2000. *Tyrannen, Aristokraten, Demokraten. Untersuchungen zu Staat und Herrschaft im griechischen Sizilien von Phalaris bis zum Aufstieg von Dionysios I*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Hornblower, Simon. 1991. *A Commentary on Thucydides, Vol. I: Books I–III*. Oxford: Clarendon Press.

Hornblower, Simon 2004. *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*. Oxford: Oxford University Press.

Hölkeskamp, Karl-Joachim. 1998. "Parteiungen und politische Willensbildung im demokratischen Athen: Perikles und Thukydides, Sohn des Melesias." *Historische Zeitschrift* 267: 1–27.

Hölkeskamp, Karl-Joachim. 1999. *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Immerwahr, Henry R. 1982. "Tat und Geschichte bei Herodot." In *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, edited by W. Marg, 497–540. 3rd ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Irwin, Elizabeth. 2005. *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Irwin, Terence. 1979. *Plato: Gorgias*. Translated with Notes by T. Irwin. Oxford: Clarendon Press.

Johnson, David M. 1996. *A Commentary on Plato's* Alcibiades. Chapel Hill: PhD. Thesis.

Jordović, Ivan. 2005. *Anfänge der Jüngeren Tyrannis. Vorläufer und erste Repräsentanten von Gewaltherrschaft im späten 5. Jahrhundert v. Chr*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Jordović, Ivan. 2006. "Did the ancient Greeks have knowledge of collective tyranny?" *Balcanica* 36: 17–33.

Jordović, Ivan. 2010. "Herodotus and the Emergence of the Demagogue Tyrant Concept." *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 13: 1–15.

Jordović, Ivan. 2011. "Aristotle on Extreme Tyranny and Extreme Democracy." *Historia* 60: 36–64.

Jordović, Ivan. 2019. *Taming Politics: Plato and the Democratic Roots of Tyrannical Man*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Kagan, Donald. 1991. *Pericles and the Birth of Democracy*. New York: The Free Press.

Kamp, Andreas 1985. "Die aristotelische Theorie der Tyrannis." *Philosophisches Jahrbuch* 92: 17–34.

Lane, Melissa. 2012. "The Origins of the Statesman – Demagogue Distinction in and after Ancient Athens." *Journal of the History of Ideas* 73 (2): 179–200.

Lateiner, Donald. 1989. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press.

Lateiner, Donald. 2013. "Herodotean Historiographical Patterning: The Constitutional Debate." In *Herodotus: Volume 1. Herodotus and the Narrative of the Past*, edited by R. Vignolo Munson, 194–211. Oxford: Oxford University Press.

Lehmann, Gustav Adolf. 2008. *Perikles: Staatsmann und Stratege im klassischen Athen*. München: C. H. Beck.

Leppin, Hartmut. 1999. *Thukydides und die Verfassung der Polis: Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin: Akademie Verlag.

Lewis, John David. 2006. *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*. London: Duckworth Publishers.

Libero, Loretana de. 1996. *Die archaische Tyrannis*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Linderborg, Otto. 2019. "The Place of Herodotus' Constitutional Debate in the History of Political Ideas and the Emergence of Classical Social Theory." *Akropolis* 3: 5–28.

Lintott, Andrew. 1982. *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*. London, Canberra: Croom Helm.

Long, Timothy. 1987. *Repetition and Variation in the Short Stories of Herodotus*. Frankfurt am Main: Athenäum.

Loraux, Nicole. 2021. "Aspasia, Foreigner, Intellectual." *The Journal of Continental Philosophy* 1: 9–32 (= 2001. "Aspasie, l'étrangère, l'intellectuelle." *Clio: Femmes, Genre, Histoire* 13: 17–42).

Ludwig, Paul W. 2002. *Eros & Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Macdowell, Douglas M. 1971. *The* Wasps *of Aristophanes*. Edited with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.

Mann, Christian. 2007. *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr*. Berlin: Akademie Verlag.

Mann, Christian. 2024. „Ich bin einer von Euch!" Zur sozialen Distanz zwischen Politiker und Volk und deren rhetorischer Überbrückung." In *Demokratie und Populismus in der griechischen Antike und heute. Akten der ersten internationalen Tagung des Zentrum Altertumswissenschaften*, edited by Chr. Riedweg, R. Schmid, and A. V. Walser, 177–191. Zürich, Berlin, Boston: De Gruyter.

Manuwald, Bernd. 1999. "Platon: *Protagoras*. Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald." In *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, edited by E. Heitsch, and C. W. Müller, Vol. VI.2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Marr, John L., and Peter J. Rhodes. 2008. *The 'Old Oligarch': The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon, Introduction, Translation and Commentary by J. L. Marr, and P. J. Rhodes*. Oxford: Liverpool University Press.

Meier, Christian. 1995. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. 3rd ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Monoson, Sara S. 2000. *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Morawetz, Thomas. 2000. *Der Demos als Tyrann und Banause. Aspekte antidemokratischer Polemik im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

Mülke, Christian. 2002. *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1–3; 32–37 West). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*. München, Leipzig: K. G. Saur.

O'Neil, James L. 1995. *The Origins and Developments of Ancient Greek Democracy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Nippel, Wilfried. 1980. *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Ober, Josiah. 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.

Ober, Josiah 1998. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press.

Olson, S. Douglas. 1998. *Aristophanes: Peace. Edited with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press,

Olson, S. Douglas. 2002. *Aristophanes: Acharnians*. Edited with Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press.

Ostwald, Martin. 1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Parker, Victor. 1998. "Týrannos. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle." *Historia* 126: 145–172.

Parry, Adam M. 1989. "Classical Philology and Literary Criticism." In *The Language of Achilles and Other Papers*, with a foreword by P. H. J. Lloyd-Jones, A. M. Parry, 141–147. Oxford: Clarendon Press.

Pelling, Christopher. 2002. "Speech and Action: Herodotus' Debate on the Constitutions." *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 48: 123–158.

Perrin, Bernadotte. 1916. *Plutarch. Lives: Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press.

Podlecki, Anthony J. 1998. *Perikles and His Circle*. London, New York: Routledge.

Pohlenz, Max. 1937. *Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner.

Pomeroy, Sarah B. 1995. *Xenophon: Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Pouncey, Peter R. 1980. *The Necessities of War. A Study of Thucydides' Pessimism*. New York: Columbia University Press.

Prince, Susan. 2015. *Antisthenes of Athens: Text, Translations, and Commentary*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Raaflaub, Kurt A. 1987. "Herodotus, Political Thought, and Meaning of History." In *Herodotus and the Invention of History*, edited by D. Boedecker, and J. Peradotto, *Arethusa* 20: 221–248.

Raaflaub, Kurt A. 1989. "Contemporary Perceptions of Democracy." *Classica et Mediaevalia* 40: 33–70.

Raaflaub, Kurt A. 1994. "Democracy, Power, and Imperialism in Fifth-Century Athens." In *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, edited by J. Peter Euben, J. R. Wallach, and J. Ober, 103–146. Ithaca, London: Cornell University Press.

Raaflaub, Kurt A. 1995. "Einleitung und Bilanz." In *DEMOKRATIA. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*, edited by K. H. Kinzl, 1–54. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Raaflaub, Kurt A. 2000. "Den Olympier herausfordern? Prozesse im Umkreis des Perikles" In *Große Prozesse im antiken Athen*, edited by, L. Burckhardt, and J. v. Ungern-Sternberg, 96–113. München: C. H. Beck.

Raaflaub, Kurt A. 2004. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press.

Rackham, Harris. 1998. *Aristotle.* Politics. *With an English Translation*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Regenbogen, Otto. 1961. "Solon und Krösus. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts." In *Otto Regenbogen. Kleine Schriften*, edited by F. Dirlmeier, 101–124. München: C. H. Beck.

Reinhardt, Karl. 1989. "Herodots Persergeschichten. Östliches und Westliches im Übergang von Sage zu Geschichte." In *Karl Reinhardt. Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, edited by C. Becker, 133–174. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rhodes, Peter J. 1981. *A Commentary on the Aristotelian* Athenaion Politeia. Oxford: Clarendon Press.

Rhodes, Peter J. 2006. "Thucydides and the Athenian History." In *Brill's Companion to Thucydides*, edited by A. Rengakos, and A. Tsakmakis, 523–546. Leiden, Boston: Brill.

Rhodes, Peter J. 2016. "Demagogues and *Demos* in Athens." *Polis. The Journal for Ancient Greek Political Thought* 33: 243–264.

Reverdin, Olivier, 1945. "Remarques sur la vie politique d'Athènes au Ve siècle." *Museum Helveticum* 4 (2): 201–212.

Riedweg, Christoph. 2024. "Zum Phänotyp des Populisten, in Athen und heute. Aristophanes' *Ritter* als Testfall." In *Demokratie und Populismus in der griechischen Antike und heute. Akten der ersten internationalen Tagung des Zentrum Altertumswissenschaften*, edited by Chr. Riedweg, R. Schmid, and A. V. Walser, 215–272. Zürich, Berlin, Boston: De Gruyter.

Romilly, Jacqueline de. 1963. *Thukydides and Athenian Imperialism*. London: Blackwell.

Romilly, Jacqueline de. 1979. "Der Optimismus des Thukydides und das Urteil des Historikers über Perikles (Thuk. II 65)." In *Perikles und seine Zeit*, edited by G. Wirth, 290–311. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Rood, Tim. 2004. *Thucydides: Narrative and Explanation*. Oxford: Clarendon Press.

Roth, Peter. 2003. *Der Panathenaikos des Isokrates: Übersetzung und Kommentar*. München, Leipzig: K. G. Saur.

Rowe, Christopher. 1998. "Democracy and Socratic-Platonic Philosophy." In *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, edited by D. Boedeker, and K. A. Raaflaub, 241–253. Cambridge: Harvard University Press.

Rutherford, Richard B. 1995. *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen. 2000. "The Tyranny of Peisistratos." In *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence*, edited by H. Sancisi-Weerdenburg, 1–15. Amsterdam: J. C. Gieben.

Sanders, Lionel Jehuda. 1987. *Dionysios I. of Syracuse and Greek Tyranny*. London, New York, Sydney: Routledge Kegan & Paul.

Sansone, David. *Plato: Menexenus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scanlon, Thomas F. 1994. "Echoes of Herodotus in Thucydides: Self-Sufficiency, Admiration, and Law." *Historia* 43: 143–176.

Schofield, Malcolm 2006. *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Schubert, Charlotte. 1994. *Perikles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Scott, Lionel. 2005. *Historical Commentary on Herodotus Book VI*. Leiden, Boston: Brill.

Sélincourt, Aubrey de, and John Marincola. 2003. *Herodotus: The Histories*. London: Penguin Classics.

Storey, Ian C. 2011. *Fragments of Old Comedy, Volume I: Alcaeus to Diocles*. Cambridge: Harvard University Press.

Schütrumpf, Eckhardt, and Hans-Joachim Gehrke. 1996. "Aristoteles, *Politik* IV–VI, Übersetzt und eingeleitet von E. Schütrumpf, Erläutert von E. Schütrumpf und H.-J. Gehrke." In *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung*, edited by H. Flashar, Vol. 9.3, Berlin: Akademie Verlag.

Schwarze, Joachim. 1971. *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*. München: C. H. Beck.

Shapiro, Susan O., 1996. "Herodotus and Solon." *Classical Antiquity* 15 (2): 364–384.

Smith, Charles F. 1919. *Thucydides*. With an English Translation by Charles Forster Smith. London: William Heinemann.

Sommerstein, Alan H. 1981. *Knights*. Edited with Translation and Notes by A. H. Sommerstein. Warminster: Aris & Phillips.

Sommerstein, Alan H. 2019. "Diopeithes (2)" In *The Encyclopedia of Greek Comedy*. Vol. I. edited by A. H. Sommerstein, 282. Hoboken: Wiley Blackwell.

Sordi, Marta 1992. *La Dynasteia in Occidente (Studi su Dionigi I)*. Padova: Editoriale Programma.

Sørensen, Anders Dahl. 2016. *Plato on Democracy and Political* technē. Leiden: Brill.

Spahn, Peter. 1977. *Mittelschicht und Polisbildung*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

Spahn, Peter. 2000. "Perikles – Charisma und Demokratie." In *Virtuosen der Macht. Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao*, edited by W. Nippel, 23–38. München: C. H. Beck.

Stadter, Philip A. 1989. *A Commentary on Plutarch's Pericles*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Stahl, Michael. 1987. *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Stahl, Michael. 1992. "Solon F 3D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens." *Gymnasium* 99: 385–402.

Stauffer, Devin. 2006. *The Unity of Plato's* Gorgias. *Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stein-Hölkeskamp, Elke. 1989. *Adelskultur und Polisgesellschaft: Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Stemmer, Peter. 2023. "Exeinai und exousia. Ein frühes Kapitel aus der Geschichte der Freiheitsidee." *Phronesis* 68: 167–205.

Storey, Ian C. 2011. *Fragments of Old Comedy. Alcaeus to Diocles*. Edited and Translated by Ian C. Storey. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Storey, Ian C. 2011. *Fragments of Old Comedy. Diopeithes to Pherecrates*. Edited and Translated by Ian C. Storey. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Strasburger, Hermann. 2013. "Herodotus and Periclean Athens." In *Herodotus: Volume I. Herodotus and the Narrative of the Past*, edited by R. Vignolo Munson, 295–320. Oxford: Oxford University Press.

Stroheker, Karl Friedrich. 1953. "Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik." *Historia* 2: 381–412.

Stroheker, Karl Friedrich. 1958. *Dionysios I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Thomas, Rosalind. 2024. "Populism and Demagogy in the Late 5th C. and the Political Thought of Thucydides." In *Demokratie und Populismus in der griechischen Antike und heute. Akten der ersten internationalen Tagung des Zentrum Altertumswissenschaften*, edited by Chr. Riedweg, R. Schmid, and A. V. Walser, 273–299. Zürich, Berlin, Boston: De Gruyter.

Tsitsiridis, Stavros. 1998. *Platons* Menexenos. *Einleitung, Text und Kommentar*. Stuttgart, Leipzig: B.G. Teubner.

Tsouni, Georgia. 2024. "Populism and Aristotelian Democracy." In *Demokratie und Populismus in der griechischen Antike und heute. Akten der ersten internationalen Tagung des Zentrum Altertumswissenschaften*, edited by Chr. Riedweg, R. Schmid, and A. V. Walser, 351–366. Zürich, Berlin, Boston: De Gruyter.

Tsoumpra, Natalia. 2024. "*Knights*: Political Satire." In *A Companion to Aristophanes*, edited by M. C. Farmer, and J. B. Lefkowitz, 107–126. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Walter, Uwe. 2004. "'Da sah er das Volk ganz in seiner Hand.' – Deiokes und die Entstehung monarchischer Herrschaft im Geschichtswerk Herodots." In *Deiokes, König der Meder. Eine Herodot-Episode in ihren Kontexten*, edited by M. Meier, B. Patzek, U. Walter, and J. Wiesehöfer, 75–95. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Waterfield, Robin, and Carolyn Dewald. 1998. *Herodotus: The Histories*. A New Translation by Robin Waterfield. Introduction and Notes by Carolyn Dewald. Oxford: Oxford University Press.

Waters, Kenneth H. 1985. *Herodotus the Historian. His Problems, Methods and Originality*. London: Croom Helm.

Weber, Gregor. 2010. *Pseudo-Xenophon, Die Verfassung der Athener*. Griechisch und deutsch. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Wees, Hans van 2002. "Tyrants, Oligarchs and Citizen Militias." In *Army and Power in the Ancient World*, edited by A. Chanaiotis, and P. Ducrey, 61–82. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

West, Martin Litchfield. 1978. *Hesiod: Works and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford: Clarendon Press.

Westlake, Henry Dickinson. 1968. *Individuals in Thucydides*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yunis, Harvey. 2011. *Plato: Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zahrnt, Michael 1997. "Der Demos von Syrakus im Zeitalter der Dionysioi." In *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, edited by W. Eder – K.-J. Hölkeskamp, 153–175. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Zoepffel, Renate. 1974. "Aristoteles und die Demagogen." *Chiron* 4: 69–90.

colloquium: new philologies

Facing *staseis* in democratic Athens

Claudia Tiersch
Humboldt-Universität zu Berlin (Germany)

Abstract

This essay examines why Athenian democracy was more politically stable than other Greek cities that were frequently affected by civil unrest. A comparative study of fifth-century BC Athens and Sicilian democracies shows that stability did not depend on democracy alone. Athens itself faced two oligarchic coups at the end of the fifth century BC, both aiming to overthrow the democratic system. These coups were closely connected to the earlier process of democratization, demonstrating that civil conflicts can reveal much about a state's political structure and its transformation.

Democratization in Athens deepened the integration of citizens and strengthened civic cohesion, reducing the fragmentation typical of earlier periods. At the same time, it created opportunities for powerful individuals to dominate politics by aligning themselves with popular interests. Pericles' long-lasting political dominance weakened traditional elite power structures, leading to growing resistance among dissatisfied upper-class groups. However, these groups failed to build a broad popular base, limiting their effectiveness.

Keywords: Athenian democracy; *staseis*; civil war; oligarchic coups; civic cohesion; political stability

(c) Claudia Tiersch; claudia.tiersch@geschichte.hu-berlin.de

Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
doi: 10.23963/2394601975
Stable URL: https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/225
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

The phenomenon of *stasis*, understood as a violent conflict between different groups of citizens within a community, was a pervasive phenomenon in Greek city-states from at least the Archaic period to Hellenism (Gehrke 1985; 2016; 2024; Gray 2015; Börm 2016; 2019; Eich 2006, 508–603; Wees 2008). However, it is difficult to determine their precise structure, their trajectory and their causes. The main problem in analyzing *staseis* is that they do not adhere to discernible patterns and that the categories used to identify social actors or relevant causes are by no means unambiguous and frequently require careful interpretation. The fuzzy terminology of the ancient sources makes for an additional problem (Börm 2019, 13–22; 2016, 16).[1]

In recent decades, this problem has attracted considerable attention within the research community. As a result, it became evident that several former assumptions regarding the causes or course of *staseis* were no longer tenable (Gehrke 1985, 355–359). Among these assumptions identified as contributing to *staseis* were social factors, which were defined as the power base of social alliances. Additionally, research posited that *staseis* could result in a 'progressive' change from oligarchic to democratic constitutions or ended by reconciliation processes (Gray 2016; Dössel 2003).[2]

In his study on Greek *staseis*, Armin Eich demonstrated that social unrest or external influences could be a factor contributing to the phenomenon of *staseis* (Eich 2006, 558–576). Nevertheless, the evidence suggests that such factional struggles not always had a clear social profile. Likewise, the constitutional changes caused by civil wars may either be relatively minor and transient, or alternatively, they may result in a shift from democracy to oligarchy. Finally, current debates have shown that *staseis* were shaped by various factors that depended heavily on elite competition or local conditions. They were, in effect, part of the political signature of the respective Greek poleis (Börm 2019, 273–306; Gray 2015, 380–388).

The mental and social background of these factors has been convincingly examined in an illuminating study by Uwe Walter. In his article, *An der Stasis teilhaben. Assoziation und Dissoziation als Handlungsmuster im griechischen Bürgerstaat*, he pointed out that political dissociation and, consequently, political instability in ancient Greek cities had a structural foundation in the mentalities and group formation processes of the wider citizenry (Walter 2023). They were a consequence of the 'disposable loyalties' of Greek citizens, which clearly differed from the more stable social integration mechanisms of

[1] For a certain distinction between stasis and civil war, whereas the term stasis rather designates the factional, not necessarily violent strife with a sometimes 'static' effect for the political life of a polis: App. Civ. 1.7.55, 58; Börm 2016, 18f.

[2] For social conflicts in Hellenistic times see the case studies in Pfeiffer & Weber 2021. On the specific perspective of Aeneas Tacticus, who sees the greatest danger for *staseis* in the selfish motives and behavior of citizens cf. Winterling 1991; Pretzler 2018.

Roman citizens. The latter were based on the stronger acceptance of social hierarchies and patronage relationships (Walter 2023, 311).

In contrast to the majority of other Greek city-states, democratic Athens appeared to defy the seemingly immutable 'iron law of *stasis*' in the Greek world, because it managed to maintain a relatively stable political system. Conversely, this internal stability was more characteristic of the 4th century BC, whereas two oligarchic coups occurred at the end of the 5th century BC, i.e. in democratic times. This analysis therefore considers the phenomenon of *stasis* and stability in democratic Athens through a series of key questions. The study will examine the long-term evolution of Athenian democracy with a particular focus on the interrelation between democracy and *stasis*. Why, despite the considerable integrative power of Athenian democracy, did the two *stasis* events occur in 411 and 404 BC, rather than at an earlier stage of the democratic transition process? To what extent did the *stasis* events of Athenian democratic reflect the features of the new political order? Was *stasis* in Athens, as it occurred in the coups of 411 and 404 BC, particularly difficult to carry out, against the resistance of organized citizenry? And what caused the obvious change in stability during the 4th century? Why was Athens in the 4th century BC characterized by a high degree of domestic political stability despite the occurrence of clear military and financial crises? Can the rules and procedures, or further factors that did contribute to this increased stability, be determined?

These questions will be methodologically substantiated by reference to current methodologies in political and social research (in particular conflict research). The key consideration here is that civil wars are a common phenomenon that has occurred with great frequency throughout world history. This comparative approach is not limited to classical studies. Civil wars have also become a central topic of political science research, especially in the last 20 years, often with a historical-comparative approach. Consequently, this study will also investigate whether these modern case studies can contribute to the analysis of political transformations in democratic Athens and vice versa.

The initial section will discuss the methodologies employed in the analysis of civil wars within the context of contemporary political science discourse, and their potential applicability to the study of ancient *staseis*. The second section concerns the process of political erosion throughout the democratization of Athens in the 5th century BC. Thirdly, the coups of 411/10 BCE and 404/03 BCE are to be analyzed as *stasis*-shaped conflicts according to their specific traits. Finally, the question of the causes of the evidently greater political stability of Athenian democracy in the 4th century BC is addressed.

1 Civil wars in the social and political sciences and their potential for analyzing Greek *staseis*

Current studies define civil wars as organized conflicts between groups within a country or region. These conflicts are typically driven by a desire to gain political control, achieve independence, modify policy or constitution, or secure privileged access to material resources (Cederman & Vogt 2017). The extensive analytical potential of copious empirical studies on historical and contemporary civil wars, investigating the causes, objectives, courses as well as the prevention of civil wars, lies in its comparative approach. It is therefore evident that the pursuit of historical, regional and cultural particulars pertaining to instances of civil wars constitutes a significant element within the field of study (Hironaka 2005). Nevertheless, despite the enhanced availability of sources, comparable analytical challenges to those encountered in the study of civil wars in Antiquity persist in the modern era. Classifying contemporary civil wars is as complicated as classifying the *staseis* of ancient Greece, largely because the phenomenon still lacks uniformity in modern times. Thus, despite the fact that some of the assumptions proved to be inadequate, and despite the ongoing debate that seeks to refine causality and attribution, we need to acknowledge that the benefit of these studies has come primarily from their ability to establish more pragmatic, intermediate relationships (Gleditsch et al. 2016).

A comparison of autocratic and democratic systems with regard to civil wars reveals that the frequency of civil wars in autocratic systems is not necessarily higher than in democratic systems. This is partially attributed to the more pronounced coercive mechanisms observed in autocratic societies. Nevertheless, the involvement of the relevant elites and the provision of material forms of participation for broader sections of the population were of the utmost importance for the prevention of political upheavals (Cederman & Gleditsch 2009).

In the context of democratic systems, the researchers identified a distinct set of factors that contributed to the prevention of civil wars. They emphasize that democracies are more dependent on the appropriate balance between formal rules and procedures. Consequently, the implementation of regulated procedures in which groups can articulate their interests has been identified as a crucial factor in the prevention of civil wars. This is evidenced by the fact that, even in instances of political defeat, these groups are better equipped to accept the social, political and economic outcomes, thereby reducing the likelihood of violent conflict. Further conducive factors for enhancing political stability include the integration of minority rights, concessions to formerly excluded groups, the establishment of adequate political participation mechanisms for various strata of the population, the conferral of basic legitimacy upon political leadership, the political in-

volvement of relevant actors, and an overall commitment to good governance (Rummel 2002; Anderson et al. 2007; Walter 2015). Basic socio-economic standards also had a dampening effect on social unrest.

A central issue was the question of whether there was an immediate link between economic factors and the propensity to engage in civil war: greed and grievance (Fearon & Laitin 2003). Interestingly, economic factors proved to be less relevant than previously assumed, although they are often interlocked with mental factors. These findings from modern cases correspond with analyses of Aristotle's politics, which posit that *staseis* are often frequently the result of dissatisfied citizens who had hoped for greater honor and profit. However, they may also be the consequence of a desire to avoid the status of victim, following experiences of humiliation and lack of recognition. Aristotle was willing to accept these motives as justified, at least in some cases (Aristot. Pol. 5.2 1302 a23, 5.2. 1302a28 b22, 5.3 1302 b22).[3]

In general, extreme forms of social discontent or political collapse were less common causes of civil wars than a sheer set of opportunities, i.e. possibilities for actors willing to rebel to organize resistance and a change of power through suitable channels (Tilly 1978; Gurr 1972). A common precipitating factor in the onset of civil wars is the occurrence of a critical situation, particularly when accompanied by a political transition process, even in a democratic context. This is especially the case when the balance of power between the various actors and institutions involved remains unequal (Przeworski 1991; Hegre 2001; Gleditsch & Ward 2006; Cederman 2010). Further factors that contributed to instability included corruption, institutional weaknesses, and poor forms of statehood that lacked legitimacy. Additionally, segmentary forms of loyalty played an important role (Fearon 2011). Often, in order to assert and legitimize its claims to power, the opposing side also used quasi-state forms of organization. How could the case of ancient democratic Athens be interpreted with the help of this methodological framework?

2 The emergence of democracy in the 5th century BC – unity and conflict

In his history of the Peloponnesian War, Thucydides lauds the Athenian democracy of his era, positing that, under the stewardship of Pericles, the citizenry was so inclusive that Athens was able to successfully orient itself towards the war, achieving notable victories for its position of power in Greece (Thuc. 2.36.3, 41.4, 65.5).[4] His comments are overall

[3] See Rogan 2018; Pellegrin 2019.

[4] See Ober 2010. On Thucydides' picture of the Peloponnesian war as a stasis shaped conflict between Greeks, see Price 2001.

correct. The integrative power of this novel form of democratic empowerment was immense and far-reaching, resonating with the majority of Athenian citizens. Pericles, in particular, was adept at leveraging this phenomenon to advance his own ambitions.

On the other hand, the advent of democracy as a transitional process was marked by a series of intense conflicts, such as Cleisthenes' phyle reform and the disputes surrounding the disempowerment of the Areopagus under Ephialtes.[5] Not only was the author of these initiatives murdered, but the opponents of his reforms also tried unsuccessfully to revise them.[6] Some scholars have even proposed that the destruction of buildings, which was previously dated to the Persian Wars, may have been caused by internal conflicts surrounding the reform of Ephialtes (Vickers 1990, 105–115). In her book on Athens as a divided city, Nicole Loraux presents a convincing argument that the collective identity of democratic Athens was shaped by the selective silencing of historically traumatic events, including several instances of conflict (Loraux 2002, 71–75).

In fact, the period following the Areopagus reform appears to be characterized by domestic harmony and a functioning democracy within Athens. Earlier research indicated that a close collaboration existed between aristocracy and democracy during these years (Stein-Hölkeskamp 1989, 205–230; Eder 1998, 105–140, 121–123). In reality, however, democracy had significantly shifted the circumstances for members of the upper echelons of society:[7] In the 5th century, Athens remained a city divided into numerous competing power groups. However, the political majority of Athenian citizens in the popular assembly, unified by common political objectives, demonstrated resilience. Pericles was the uncontested leader of the political domain. His intimate relationship with the citizenry rendered potential competitors politically impotent, either through neutralization or ostracism, or by demonstrating their willingness to accept his rule.[8] The

---

[5] Hdt 5.62, 5.66–70, 5.72; Thuc. 6.59.4; Aristot. AP 20–22, 28 on Cleisthenes; Aristot. AP 25.2; Plut. Cim. 15.2; Per. 9.4 on Ephialtes; Soph. Eumen. 681–690 and 861–866; cf. Meier 1988, 162–178; Loraux 2002, 71–75.

[6] After his return from Sparta, Cimon campaigned for the revision of the Ephialtes reform. Another attempt was made in 457 BC: Plut. Cim. 15.3–5, 17.3; Per. 9.5. Cimon has been ostracised. On the events of 457 cf. Thuc 1.107.4–6; Ostwald 1989, 178.

[7] E.G. Thucydides Melesiou Plut. Per. 11.2–3 or the sons of Cimon, Thessalus and Lacedaemonius: Plut. Per. 29.2.

[8] The basis for his prestige was formed both by the material benefits of the measures he intended for the citizens of Athens, such as the payment of juries, the founding of cleruchies and the Parthenon building programme, as well as the gain in dignity that the politicization of the citizenry propagated by him meant for them, cf. Aristot. AP 27.3; Plut. Per. 9.1–5; Plut. Cim. 10.1–3; Thuc. 2.36.3, 38.1–2; Plut. Per. 11.5 (Chersones, Naxos, Andros, Thrace, Thurioi); Paus. 1.27.5; Thuc. 1.114.3; Plut. Per. 23.4; Diod. 11.88.3 (1000 settlers on Naxos); Diod. 12.22.2; Theopomp. FGrHist 115 F 387 (Euboea); Andoc. 3.9; Stadter 1989, 138–142; Brunt 1966, 71–92. Plut. Per. 12.1–13,14 on the building programme for the Parthenon. Diets in particular have rightly been interpreted as a symbolic recognition of Athenian citizenship: Humphreys 1978, 147; Nippel 1990, 148.

only option for dissatisfied rivals was to withdraw from the political sphere or launch indirect attacks on Pericles. In surviving comedy fragments, he was accused of tyranny and as the son of *stasis*; his political allies were attacked in lawsuits.[9] The emergence of the pejorative notion of democracy as mob rule, as espoused by those in opposition to the new order, indicated mounting apprehensions regarding the far-reaching changes.[10]

Following the death of Pericles, the schism between the conservative members of the aristocratic groups and the Athenian citizenry intensified, largely due to the more confrontational political approach adopted by Pericles' political successors, such as Cleon. They not only addressed the Demos more exclusively in public speech, but also employed the courts as a means of politically rivaling and attacking their opponents.[11] Nevertheless, despite the ongoing public discourse surrounding the question of who should prevail in the city and numerous expressions of discontent that have been communicated in various sources, there were no viable avenues for successfully overthrowing the democracy. The grievances articulated by Ps.-Xenophon, a vocal critic of democracy, serve to substantiate this assertion. He bitterly complains about the new political order as absolute dysnomia, yet is compelled to acknowledge the unlikelihood of a successful assault on it, given the commendable functionality of democracy. The first public clash arose from the highly controversial expedition to Sicily in 415 BC. Those who opposed the proposal were outvoted. They articulated their protest by mutilating the urban statues of the god Hermes, which caused a profound shock to the Athenian population. Although the Athenians saw it as an attempt to overthrow the democracy and brutally condemned the conspirators (Thuc. 6.27.2–3, 53.2; Plut. Alcib. 18.8.; Andoc. 15; Andoc. 11.27, 36, 43; Rhodes 1972, 186–188), the incident ultimately manifested itself as a symbolic act of resistance against political marginalization (Thuc. 6.27.1; Plut. Alcib. 18.5–8; Aristoph. Lysistr. 1094; on the events cf. Dover 1970, 271–276, 288; Furley 1996, 28–30; Osborne 1985, 47–73).

[9] This aspect is mentioned by Telecleides (fr. inc. 42 K = CAF I, S. 220). Cf. Cheirones fr. 240 and 241 K, CAF I, S. 86; Plut. fr. 1 Vit. Z. 22. Symptomatic of his perception by conservative opponents were also interpretations as Peisistratos (fr. adesp. 60 K), Zeus (Cratin. Cheiron. fr. 240 K; Nemes. fr. 111 K; Thratt. fr. 71 K; Hermipp. Moir. fr. 41 K) or as Olympian (Telekleid. fr. 17 K; Aristoph. Ach. 530), Schwarze 1971, 40–87; Mc Glew 2006.

[10] Nippel 1980, 35 n. 19 and 20 points out that in the 5th century the concept of democracy is used in the sources either descriptively (e.g. in Herodotus) or in a strongly polemical form. (Thuc. 6.89 by a critic, 2.37, 6.39 by a defender); Raaflaub 1985, 269, 276; Sealey 1973, 253–295.

[11] Thuc. 2.65.11 on the successors of Pericles. After the death of Pericles, numerous trials were held against *strategoi*, cf. Hansen 1975; Roberts 1982, 126.

3 The coups of 411/404 BC

The oligarchic coup of 411 BC was the result of a confluence of factors, including the military defeat in Sicily and the subsequent constitutional crisis of 413 BC, the growing apostasy of the citizenry and the spatial separation of different strata of the citizenry due to the presence of the fleet in the Aegean. These circumstances provided an opportunity for dissatisfied members of the Athenian upper class to seize power (Thuc. 7.71–87, 8.47.1–97.1–3). Although many of the coup plotters were elected officials of the democracy, the intention was to completely renounce the democratic order (Thuc. 8.48.1). The context for Critias' second oligarchic coup in 404 BC was the final defeat of Athens in the Peloponnesian War, the collapse of the Delian-Attic League and the presence of a Spartan garrison in Athens (Xen. Hell. 2.2.17–23; Plut. Lys. 15.1; Lys. 13.13–16).

The mechanisms of both stasis-shaped coups can be summarized as follows. In both cases, the conspirators employed informal power mechanisms to achieve their ambitions. These included social networks in the form of *hetairaeae*, leveraging their educational superiority, rhetorical manipulation techniques, false promises, the division of the citizenry and direct terror (Thuc. 8.53.1–3, 54.4, 65.2, 66.1–5, 68.1–4. Aristot. AP 35.1; Xen. Hell. 2.3.12, 38; Lys. 13.36–42). In both instances, the oligarchic seizure of power was made possible only through the direct elimination of democratic procedures and institutions (Thuc. 8.67.3, 69.1–4; Lys. 12.71–75, 13.34; Aristot. AP 34.3). In 404 BC, Critias initiated the destruction of the port and shipyards in Piraeus with the objective of restoring an agrarian state by eliminating pivotal components of Athens' socio-economic base. This strategy ultimately succeeded in reinstating the anticipated aristocratic dominance (Lys. 12.99, 13.46; Isocr. 7.66; Xen. Hell. 2.4.19, Aristot. AP 35.1; Plut. Lys. 154; Plat. Ep. 7 324c; Lehmann 1972, 216).

However, both coups failed within a year. The reasons for this can be attributed to a combination of factors, including the erosion of support within the respective putschist groups and the lack of acceptance by the Athenian population. This contributed to other forms of unsuccessful initiatives, which subsequently prompted Sparta to alter its stance in 410 and 404 BC.[12] The critical juncture in both instances, however, was the inability or unwillingness of the oligarchic putschists to develop a functional or even institutionally legitimized alternative to democratic institutions, rules, and procedures within their power structure.[13] They resorted to brutal and arbitrary means of maintaining their

[12] In 411 BC the 400 sent an embassy to Sparta, but it was rejected: Thuc. 8.70.2–71.3. The Spartan king Pausanias withdrew his support from the conspirators 403 BC: Xen. Hell. 2.4.28–31; Lys. 18.10, 12.58–60; Iustin. 5.10.7.

[13] As the debates on the Hoplite politeia of 5000 members or the never realised promises about the establishment of constitutions prove. The future order was to be characterized by a system of rotating quarter-

position, even going as far as to victimize some of their own supporters.[14] All of this demonstrates the effectiveness and prominence that the Athenian democratic order had achieved by that point in time.

However, the deeply divided citizenry proved to be a problem after the restoration of democracy in 403 BC.[15] Despite the loss of political influence, the former oligarchs retained significant social influence and power in Athens, as well as the support of Sparta (Nippel 1997, 117–118). The accusations made by the opponents, reflected, for instance, in some of Lysias' speeches, were directed at the inadequate consideration of their own claims to authority and status within the democratic order and at the jurisdiction of the Athenian jury courts for individual civil rights and property rights, which was perceived as unjust (Lys. 16, 25; see the commentary by Weißenberger 1987, 24–148). State protection regulations such as the Demophantos-psephisma or the psephisma of Kannonos strengthened the collective rights of the democratic demos.[16] The harsh reckoning with the conspirators of 411 BC and their public defamation by the Athenian democrats in the following year, however, significantly contributed to a further erosion of the citizenry.[17]

A key distinction between these civil war-like events and those of the 6th century BC that led to the establishment of tyranny (cf. Hdt. 1.59; Aristot. AP 13.4, 14.1) is that they did not involve divisions among the broader citizenry. The supporters of the later coups were predominantly members of the upper echelons of society who were discontented with the prevailing political and economic circumstances. Despite their limited connections to broader segments of the population, their social prestige and influence were significant and would continue to be so in the coming years.

4 Athens in the 4th century BC and the pacification of stasis conflicts

In the aftermath of the events of 403 BC, the Athenian community was compelled to pursue a more nuanced equilibrium between democratic institutions and political actors. This implied, above all, the political and social integration of the upper classes who were

boulae, which was to ensure a certain degree of participation by the hoplites (albeit without office pay): Thuc. 8.67.2, 8.96.1–97.1; Xen. Hell. 2.3.2; Lys. 12.76; Aristot. AP 35.1; Diod. 14.3.7, 4.1.

[14] Cf. the Theramenes-affair in Xen. Hell. 2.3.50–56.

[15] A symbol was the temporary existence of an oligarchic republic in Eleusis, cf. Lehmann 1972, 221–224.

[16] Andoc. 1.95–96; Lyc. 1.124–127; Dem. 20.159; Xen. Hell. 1.7.20f.; Shear 2007; McGlew 2012; Teegarden 2012; Bleckmann 1998, 423, 433.

[17] Former oligarchs were pursued with harsh court proceedings, e.g. Phrynichus, Polystratus and many more; Lyc. 1.112-115; Plut. Vit. Dec. Or = Mor. 833a–834b; Schol. Aristoph. Lys. 313; IG I3 102; [Lys.] 20.14; Andoc. 1.75; Heftner 2001, 312–322.

dissatisfied with some expressions of actual democracy. It also entailed the institutional constraint of their opportunities for revolt. With reference to the categories of modern civil war research outlined above, a discernible interplay of several factors emerges. The stability in Athens was rather the exemption in a generally unstable political climate in Greece, as Peter Rhodes has pointed out:

> To take a few examples: Corinth experienced early in the fourth century the killing of pro-Spartans and then the political union with Argos, it is included among the states suffering an upheaval which Diodorus places under 375/74 but which probably belongs after Leuctra, and in the 360's an attempted Athenian take-over was followed by Timophanes' attempt to become tyrant; in Argos there was the *skytalismos* of 370/69; in Sicyon in the 360's Euphron came to power as a democratic and anti-Spartan leader, made himself tyrant, was ousted but returned, and was assassinated when on a diplomatic mission to Thebes. Outside the Peloponnese we find civil war in Paros c. 373, in Corcyra and Cephallenia about the same time, and in Corcyra again in 361/60.[18] (Rhodes 2010, 69–70)

Therefore, the stability in Athens needs to be explained. First, the Athenians addressed the issue of legal uncertainty, notably by improving the balance between collective interests and safeguarding individual rights. These institutional regulations have been the subject of extensive research. They primarily concern the amnesty requirements and their legal reinforcement, which permitted some former oligarchs to resume their political careers following a judicial review.[19] In addition to these changes, the legislation was codified, and comparisons between the current and former legislative frameworks and the abolition of contradictory regulations were made (Andoc. 1.82–87; Carawan 2002, 1–23). Moreover, this led to procedural changes, as henceforth the *ekklesia* could only pass *psephismata*, whereas the passing of *nomoi* was to be reserved for the dicasteries (Anodc. 1.87). This resulted in a more rigorous separation between *nomoi* and *psephismata*, with the introduction of a regular examination process to ensure that the enacted laws were free from internal contradictions and aligned with the established *nomoi* (Dem. 20.89–99, 24.20–23; Hansen 1978, 315–330; 1979, 27–53; Rhodes 1985, 55–60). These in-

[18] 390's: Xen. Hell. 4.1.1–13, 4.4.14–5,9; Diod. 14.86, 91.2–92.2; And. 3.24–27, 32. 375/74: Diod. 15.40. 360's: Xen. Hell. 7.4.4–6; Plut. Tim. 4–5, misdated Diod. 16.65. Argos: Diod. 15.57.3–58. Sicyon: Xen. Hell. 7.1.44–46, 7.2.11–15, 7.3.1–4, 1; Diod. 15.70.3. Paros: Supplementum Epigraphicum Graecum 31.67. Corcyra: Xen. Hell. 6.2.5–39; Diod. 15.45–47, Thuc. 3.70–85.

[19] Aristot. AP 39.1–6; Xen. Hell. 2.4.43; Lys. 12.92–94, 13.5, 10–12, 26.2; Lehmann 1972, 221–223; Loening 1987, 59–67, 101–117. Driscoll 2016 points out that oath-bound contracts led to further examples of *stasis* reconciliations in Greece during the 4th century BC.

novations not only meant changes for the institutional structure of Athens, they also led to notable enhancements in its political stability. This was because they facilitated a more accurate delineation of the relationship between institutions and actors, thereby regulating the political spheres of action in a more precise manner. In particular, the possibility of constantly reviewing the legal validity of enacted laws transformed the landscape of the political power struggle. Unlike in the past, it it was now much more challenging for individual charismatic politicians to realize their political ideas based solely on the *ekklesia*. Political discourse was slowed down, different opinions were given greater weight in the *ekklesia* or, in the case of a revision, before the dicasteries. At the same time, numerous sources expressed the conviction that the Athenian legal system guaranteed security for citizens of different classes, thereby ensuring that an accusation in court did not result in automatic condemnation.

Furthermore, a normative socialization process emerged, which was more standardized and binding for all participants. Community-related values were named more precisely. Democratic rules were transparently communicated and constantly negotiated, thus also providing opportunities for recognition through varying rituals, for example the ephebeia (Walter 2023, 321, 324; Gehrke 2016; Gehrke 2024). These developments afforded flexibility and enabled greater social diversity than was the case in the 5th century BC. However, this was contingent upon the politician in question having made significant contributions to the Athenian community. The basic consensus on common norms and obligations was also evoked in court hearings, e.g. in indictments against Athenian politicians. Men such as Iphicrates, Timotheos or Callistratus of Aphidnai were able to assert their prestige through established status characteristics in public without being confronted with accusations of tyranny, as had been the case in the 5th century. From the middle of the 4th century BC, special achievements were also honored in Athens through honorary inscriptions (Lambert 2021). At the same time, even in times of crisis, radical measures such as the withdrawal of tax privileges from meritorious fellow citizens or foreign allies of Athens were rejected (Dem. 20; Canevaro 2016).

Conversely, this augmented compromise on conventional social and political norms imposed rigorous constraints on anti-democratic or unpatriotic conduct, while facilitating more effective oversight of magistrates by the jury courts (Hansen 2004, 124–129). The dicastic oratory from these times gives a balanced picture. If magistrates could successfully demonstrate that their actions were aligned with the collective interests of the Athenian people, they were more likely to be exonerated. This was particularly evident in the case of Aristophon of Azenia, who was sued on over forty occasions but was consistently acquitted towards the end of the 5th century BC. (Oost 1977). Nevertheless, in the event of a politician's failure to satisfy these collective interests, even prominent figures

such as Callistratus of Aphidnae, Hypereides or Demosthenes were subjected to financial punishment or death.[20] Border-crossing behavior thus had less chance of resonating with group formations, because it was negotiated in public. The democratic public sphere of Athens thus became the decisive point of reference.

Additionally, it would be remise not to acknowledge the significant improvement in the quality of life for a greater portion of the population. These changes included legal security, a high degree of political participation opportunities and considerable political responsiveness, as well as an increase in living standards. Some of the most significant innovations in Athens were initiated and passed after periods of acute crisis, providing political solutions to a number of significant challenges.[21] Furthermore, the *ekklesiastikon* and the *theorikon* constituted additional sources of revenue, alongside with the payment for several minor magistracies and for military service. Additionally, a minimal financial support system was put in place for orphans, widows and veterans. Athens was responsible for ensuring the provision of grain to its citizens, thereby enhancing the likelihood of attaining a basic minimum for daily living during the fourth century. This was achieved, in part, through the implementation of political initiatives (Eich 2006, 487–50).

In sum, the combined effect of the altered institutional, material, social and normative procedures resulted in a reduction in opportunities for instigating factional strife against Athens or its democracy. They were further supplemented by proceedings based on the *nomos eisangelitikos,* which provided regulated accusation opportunities for the dissolution of the demos (Hansen 2004, 124–129) or the enactment of laws for state protection, as well as anti-*tyrannis* laws, such as the Eucrates Law of 336 BC (Engels 1988). The sources prove that some trials were conducted on the basis of this legal framework (Hansen 1975). Overall, the higher degree of administrative institutionalization with the creation of efficient rules and procedures, which were accepted as legal justice, had a stabilizing effect. These developments resulted in the formation of a democratic order with a differentiated political field, which provided less opportunity for the seizure of power by individual groups. The satirical character portrait of an oligarch in Theophrastus from the end of the 4th century BC, which mocks the oligarch as a marginal fig-

[20] Callistratus: Lyc. Leocr. 93; Hochschulz 2007. Hypereides and Demosthenes: Plut. Dem. 28.2; Phoc. 29.1; Arr. Succ. Al. Fr. 1.13; Nep. Phoc. 3.3; Plut. Vit. Dec. Orat. 846e, 849a; Suda s.v. Antipater. Demades had lost his citizenship because of his pro-Macedonian position during the initial phase of the Lamian War, but this measure was corrected after the defeat of Athens. Demades was sent as an envoy to Antipater together with Phocion and Xenocrates, the head of the Academy; Diod. 18.18,1–6; Plut. Dem. 28.1; Phok. 26–29; Nep. Phok. 1; Mor. 847c–d. The conditions of Antipater: Diod. 18.18.3–6; Plut. Dem. 28–30; Phok. 29, 33; Plut. Marl. 846c–847d; Pausan. 1.43,1, 7.10.1; Worthington 2013, 334; Gehrke 1976, 92.

[21] As, for example, the grain tax law of Agyrrhius passed in 377 BC or the general improvement of financial administration, Ober 2009; Moreno 2003; Stroud 2016, Leppin 1992.

ure without any adherents, reflects the prevailing opinion within Athens regarding oligarchs.[22]

However, it would be erroneous to ascribe undue significance to these structural conditions and their consequences. Moreover, the examination of contingent factors, such as specific Athenian crises and their internal political management, is yet to be conducted in greater detail. This is necessary in order to provide a more coherent picture.[23] A further escalation took place in the 320s, when Athens was subjected to increasing pressure from Macedonia, was faced with a significantly reduced margin of manoeuvre for its foreign policy and was forced to surmount considerable economic challenges.[24] In fact, Athens proved to be surprisingly stable in this decade. It operated effectively within the new political context, addressing challenges such as the grain crisis of 326/5 BC. The Athenian citizenry demonstrated resilience and unity in the face of adversity.[25]

During this period, a series of internal debates emerged concerning Athens' relationship with Alexander. The debates were linked to the Harpalus affair, Alexander's decree of exile, and Athens' defeat in the Lamian War. The latter event marked the end of Athens' political independence, along with that of other Greek city-states. It also initiated a period of considerable unrest within the Greek world.[26] In this final conflict, it is possible to identify a number of distinct groups with their own individual goals and aspirations within the citizenry, though the size of these groups varies.[27] Thus, it was preponderantly external pressure that led to civil conflicts, but these conflicts were mainly

---

[22] Theophr. Char. 26; Leppin 2002, 44; Heitmann-Gordon 2017.

[23] These are, for example, the situations after Athens' defeat in the Corinthian War in 391 BC, the defeat in the Social War in 355 BC, and the defeat in the battle of Chaironeia in 338 BC.

[24] Arrian. Anab. 1.7–9; Diod. 17.8–17; Plut. Dem. 23; Dein. 1.18; Hypereid. 6.4; Hegesias FgrHist 142 F 12; Lehmann 2004, 189; Worthington 2013, 275–287; Aischin. 3.166; Dein. 1.34; Hypereid. 1.20; Plut. Mor. 818e–f; Lehmann 2004, 194; Worthington 2013, 287–291.

[25] Descat 2004. For the Athenian patriotism cf. the Demosthenes' speech *On the crown*; Dem. 18.170–179; Westwood 2020, 296–298. As a result Aischines did not even receive the necessary quorum for prosecutors of one-fifth of the votes and had to leave Athens: Plin. Epist. 2.2.10; Ps.-Plut. Vit. Dec. Orat. 840 d–e; Cic. De orat. 2.213.; Lehmann 2004, 203.

[26] Dein. 1.89; Hypereid. 1.24. On the chronology of the Harpalus affair cf. Engels 1993, 308; Hypereid. 1.12; Lehmann 2004, 212–214. Dein. 1.107. Ten prosecutors appeared before 1501 jurors.

[27] Plut. Dem. 28.2; Phok. 29.1; Arr. Succ. Al. Fr. 1.13; Nep. Phoc. 3.3; Plut. Vit. Dec. Orat. 846e, 849a; Suda s.v. *Antipatros*. Demades had been stripped of his citizenship by the Athenians in the early stages of the Lamian War because of his pro-Macedonian stance, but this measure was corrected after Athens' defeat. Demades was sent as an envoy to Antipater together with Phocion and Xenocrates, the head of the Academy; Diod. 18.18.1–6; Plut. Dem. 28.1; Phok. 26–29; Nep. Phok. 1; Mor. 847c–d. The conditions that Antipater set: Diod. 18.18.3–6; Plut. Dem. 28–30; Phok. 29, 33; Plut. Marl. 846c–847d; Pausan. 1.43.1, 7.10.1; Worthington 2013, 334; Gehrke 1976, 92. Diod. 18.18.5; Plut. Phok. 28.4. How many citizens were affected by this exclusion is disputed, Worthington 2013, 335. There are three different versions of the events that led to Hypereides' death: Plut. Dem. 28.4; Phok. 29.1; Plut. Mor. 849b–c. On the death of Demosthenes: Plut. Dem. 29.1–4; Mor. 846.

directed to reestablish the democracy as soon as possible and punish every politician who was suspected of cooperating with Macedonian dominance. Nevertheless, even after Athens' defeat in the Lamian War and the renewed presence of a Macedonian garrison in Athens, pro-Macedonian politicians were only able to assert themselves temporarily and were confronted with enormous resistance, an indicator of Athens' dominant democratic structure (Worthington 2021; Dreyer 1999). The question of Athens' internal political stability therefore remains a further rewarding topic of research.

Conclusion

The central issue addressed in the analysis is the causes behind the greater political stability of Athenian democracy in comparison to other cities that experienced frequent civil unrest. Answers to this question required a more granular analysis. A comparative analysis of Sicilian democracies and Athens in the 5th century BC revealed that the durability of these systems was not solely contingent on the presence of democracy. After all, Athens was threatened by two oligarchic coups at the end of the 5th century BC, the aim of which clearly was to abolish the democratic order. Concurrently, it became evident that the format of both coup attempts and their antecedents were inextricably linked to the democratization of Athens. Consequently, an analysis of civil wars enables inferences to be drawn regarding the political configuration of a state and its transformations. On the one hand, democratization led to a more extensive and profound integration of the citizenry, thereby reinforcing the capacity of the civic associations to withstand the fragmentation that characterized earlier periods. As a result, however, the citizens' association became a political power base for ambitious individual politicians who were able to align their interests with those of the citizens, while also exerting undue influence over them. This gave Pericles a twenty-year phase of political dominance, to the detriment of other members of the upper classes. It contributed to the erosion of traditional structures of rule and dominance. It was from the ranks of these dissatisfied members of the upper classes that the gradual resistance to the new political order formed, which, however, only gradually gained in terms of its program and organizational strength. The problem of the lack of a mass base remained unresolved. As a result, the ability of this group to connect with other citizens was limited. The two oligarchic coups could only be initiated in the circumstances of Athenian foreign policy disasters. The conspirators implemented their goals with considerable brutality in some cases in order to achieve a reversal of the political situation. The fall of both coups after less than a year each demonstrated the low political performance of these counter-regimes and their lack of acceptance among the citizens. However, at the same time, considerable deficiencies in the internal structure

of Athenian democracy became evident, which were primarily attributable to a dearth of legal protection for individuals and an inadequate framework for regulating the relationship between politicians and the democratic institutions.

The greater political stability in the 4th century BC was based on a combination of factors, including an improvement in institutional rules, an increased commitment to common norms, an improved scope for the representation of politicians and the guarantee of the basic material needs of the Athenian population. In the 4th century BC, the history of Athens was also characterized by periods of significant challenge and change, yet these did not result in the same level ofcivil war or civil war-like divisions.

References

Anderson, Christopher, J., André Blais, Shaun Bowler, Todd Donovan, and Ola Listhaug. 2005. *Loser's Consent: Elections and Democratic Legitimacy*. Oxford: Oxford University Press.

Bleckmann, Bruno. 1998. *Athens Weg in die Niederlage. Die letzten Jahre des Peloponnesischen Krieges*. Stuttgart: Teubner.

Börm, Henning. 2016. "Civil Wars in Greek and Roman Antiquity: Contextualising Disintegration and Reintegration." In *Civil War in Ancient Greece and Rome*, edited by H. Börm, M. Mattheis, and J. Wienand, 15–29. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Börm, Henning. 2019. *Mordende Mitbürger: Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Brunt, Peter. 1966. "Athenian Settlements Abroad in the Fifth Century B.C." In *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg on his 75th Birthday*, edited by E. Badian, 71–92. Oxford: Blackwell.

Canevaro, Mirko. 2016. "The Procedure of Demothenes' Against Leptines: How to Repeal (and Replace) an Existing Law." *The Journal of Hellenic Studies* 136: 39–58.

Carawan, Edwin. 2002. "The Athenian Amnesty and the Scrutiny of the Laws." *The Journal of Hellenic Studies* 122: 1–23.

Cederman, Lars-Erik, and Kristian Skrede Gleditsch. 2009. "Introduction to Special Issue on Disaggregating Civil Wars." *The Journal of Conflict Resolution* 53 (4): 487–495.

Cederman, Lars-Erik, and Manuel Vogt. 2017. "Dynamics and Logics of Civil War." *The Journal of Conflict Resolution* 61 (9): 1992–2016.

Descat, Raimond. 2004. "Les années 330–325 av. J.-C. et la politique athénienne du blé." In *Les hommes et la terre dans la méditerranée gréco-romaine*, edited by C. Chandezon, 267–280. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

Dössel, Astrid. 2003. *Die Beilegung innerstaatlicher Konflikte in den griechischen Poleis vom 5.–3. Jahrhundert v. Chr*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Dover, Kenneth, Anthony Andrewes, and Arnold W Gomme. 1970. *A Historical Commentary on Thucydides*. Volume IV. Oxford: Clarendon Press.

Dreyer, Boris. 1999. *Untersuchungen zur Geschichte des spätklassischen Athen (322 – ca. 230 v. Chr.)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Driscoll, Eric W. 2016. "Stasis and Reconciliation: Politics and Law in Fourth-Century Greece." *Chiron* 46: 119–155.

Eder, W. 1998. "Aristocrats and the Coming of Athenian Democracy." In *Democracy 2500? Questions and Challenges*, edited by I. Morris, K. Raaflaub, and D. Castriota, 105–140. Dubuque, IA: Kendall/Hunt Pub. Co.

Eich, Armin. 2006. *Die politische Ökonomie des antiken Griechenland (6.–3. Jh. v. Chr.).* Köln: Böhlau.

Engels, Johannes. 1988. "Das Eukratesgesetz und der Prozeß der Kompetenzerweiterung des Areopages in der Eubulos- und Lykurgära." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 74 (1): 181–209.

Engels, Johannes. 1993. "Der Michigan-Papyrus über Theramenes und die Ausbildung des 'Theramenes-Mythos'." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 99 (1): 125–155.

Fearon, James D. 2011. *Government and Civil War Onset*. Washington D.C: World Bank Group.

Fearon, James D., and David D. Laitin. 2003. "Ethnicity, Insurgency, and Civil War." *The American Political Science Review* 97 (1): 75–90.

Furley, William D. 1996. *Andokides and the Herms. A Study of Crisis in fifth-century Athenian Religion*. London: Institute of Classical Studies.

Giangiulio, Maurizio. 2022. *Demokratie in der griechischen Antike. Athen, Unteritalien, Sizilien*. Darmstadt: WBG.

Gehrke, Hans-Joachim. 1976. *Phokion: Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt*. München: Beck.

Gehrke, Hans-Joachim. 1985. *Stasis: Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v.Chr*. München: Beck.

Gehrke, Hans-Joachim. 2016. "Stasis und Sozialisation. Überlegungen zur Funktion des Gymnastischen in der Polis." In *Civil War in Ancient Greece and Rome: Contexts of Disintegration and Reintegration*, edited by H. Börm, M. Mattheis, and J. Wienand, 31–52. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Gehrke, Hans-Joachim. 2024. *Bürgerkriege und Epheben. Prinzipien und Praktiken bürgerlicher Sozialisation im antiken Griechenland*. Stuttgart: Kröner.

Barış, Arı, Kristian Skrede Gleditsch, Håvard Hegre, and Tore Wig. 2016. "Democratization and Civil Conflict." *The American Political Science Association Comparative Democratization* 14 (2): 1, 4–7.

Gleditsch, Kristian Skrede and Michael D. Ward. 2006. "Diffusion and the International Context of Democratization." *International Organization* 60 (4): 911–933.

Gray, Benjamin D. 2015. *Stasis and Stability: Exile, the Polis, and Political Thought, c. 404–146 BC.* Oxford: Oxford University Press.

Gray, Benjamin D. 2016. "Civil War and Civic Reconciliation in a Small Greek Polis: Two Acts of the Same Drama?" In *Civil War in Ancient Greece and Rome: Contexts of Disintegration and Reintegration*, edited by H. Börm, M. Mattheis, and J. Wienand, 53–86. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Gurr, Ted R. 1974. "Persistence and Change in Political Systems, 1800–1971." *The American Political Science Review* 68 (4): 1482–1504.

Hansen, Mogens Herman. 1975. *Eisangelia: The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*. Odense: University Press.

Hansen, Mogens Herman. 1978. "Nomos and Psephisma in Fourth Century Athens." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19 (4): 315–330.

Hansen, Mogens Herman. 2004. "Stasis as an Essential Aspect of the Polis." In *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, edited by M. Herman Hansen, and T. Heine Nielsen, 124–129. Oxford: Oxford University Press.

Hegre, Havard, Tanja Ellingsen, Scott Gates, and Nils Petter Gleditsch. 2001. "Toward a Democratic Civil Peace? Democracy, Political Change, and Civil War 1816–1992." *The American Political Science Review* 95 (1): 33–48.

Heftner, Herbert. 2001. *Der oligarchische Umsturz des Jahres 411 v. Chr. und die Herrschaft der Vierhundert in Athen. Quellenkritische und historische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Heitmann-Gordon, Henry. 2017. *Accommodating the Individual: Identity and Control after Alexander*. Heidelberg: Verlag Antike.

Hironaka, Ann. 2005. *Neverending Wars: The International Community, Weak States, and the Perpetuation of Civil War*. Cambridge: Harvard University Press.

Humphreys, Sarah C. 1978. *Anthropology and the Greeks*. London: Routledge.

Lehmann, Gustav Adolf. 1972. "Die revolutionäre Machtergreifung der 'Dreißig' und die staatliche Teilung Attikas (404–401/0 v. Chr.)." In *Antike und Universalgeschichte: Festschrift Hans Erich Stier zum 70. Geburtstag am 25. Mai 1972*, edited by H. Stier, 201–233. Münster: Aschendorff.

Lehmann, Gustav Adolf. 2004. *Demosthenes von Athen: Ein Leben für die Freiheit*. München: Beck.

Leppin, Hartmut. 1992. "Die 'archontes en tais polesin' des Delisch-Attischen Seebundes." *Historia* 41 (3): 257–271.

Leppin, Hartmut. 2002. "Theophrasts 'Charaktere' und die Bürgermentalität in Athen im Übergang zum Hellenismus." *Klio* 84 (1): 37–56.

Loeing, Thomas C. 1987. *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens: Its Content and Application*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Loraux, Nicole. 2002. *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York: Zone Books.

McGlew, James F. 2006. "The comic Pericles." In *Ancient Tyranny*, edited by S. Lewis, 164–177. Edinburgh: Edinburgh University Press.

McGlew, James F. 2012. "Fighting tyranny in fifth-century Athens democratic citizenship and the oath of Demophantus." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55 (2): 91–99.

Meier, Christian. 1988. *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. München: Beck.

Moreno, Alfonso. 2003. "Athenian Bread-Baskets: The Grain-Tax Law of 374/3 B.C. Re-Interpreted." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 145: 97–106.

Nippel, Wilfried. 1980. *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Nippel, Wilfried. 1990. "Ökonomische Anthropologie und griechische Wirtschaftsgeschichte." In *Griechen, Barbaren und Wilde. Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, edited by W. Nippel, 124–151. Frankfurt am Main: Fischer.

Nippel, Wilfried. 1997. "Bürgerkrieg und Amnestie: Athen 411–403." In *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, edited by G. Smith, and A. Margalit, 103–119. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ober, Josiah. 2009. *Thucydides on Athens' Democratic Advantage in the Archidamian War*. Stanford: Stanford Working Papers.

Ober, Josiah. 2010. "Thucydides on Athens' democratic advantage in the Archidamian War." In *War, Democracy, and Culture in Classical Athens*, edited by D. Pritchard, 65–87. Cambridge: Cambridge University Press.

Oost, Stewart I. 1977. "Two Notes on Aristophon of Azenia." *Classical Philology* 72 (3): 238–242.

Osborne, Robin. 1985. "The Erection and Mutilation of the Hermai." *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 31: 47–73.

Ostwald, Martin. 1986. *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press.

Pellegrin, Pierre. 2019. "Aristotle on Stasis as a Natural State of Cities." In *Philosophie für die Polis: Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2016*, edited by C. Riedweg, 235–248. Berlin & Boston: De Gruyter.

Pfeiffer, Stefan, and Gregor Weber (Eds.). 2021. *Gesellschaftliche Spaltungen im Zeitalter des Hellenismus (4.–1. Jahrhundert v. Chr.)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Pretzler, Maria. 2018. "The Polis Falling Apart: Aineias Tacticus and Stasis." In *Brill's Companion to Aineias Tacticus*, edited by M. Pretzler, and N. Barley, 146–165. Leiden & Boston: Brill.

Price, Jonathan J. 2001. *Thucydides and Internal War*. Cambridge: Cambridge University Press.

Przeworski, Adam. 1991. *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.

Raaflaub, Kurt. 1985. *Die Entdeckung der Freiheit: Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*. München: Beck.

Rhodes, Peter J. 1972. *The Athenian boule*. Oxford: Clarendon Press.

Rhodes, Peter J. 2010. "Stability in the Athenian Democracy after 403 B.C." In *Zwischen Monarchie und Republik. Gesellschaftliche Stabilisierungsleistungen und politische Transformationspotentiale in den antiken Stadtstaaten*, edited by. B. Linke, M. Meier, and M. Strothmann, 67–75. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Roberts, Jennifer T. 1982. *Accountability in Athenian Government*. Madison: University of Wisconsin Press.

Rogan, Esther. 2018. *La Stásis dans la politique d'Aristote: La cité sous tension*. Paris: Classiques Garnier.

Rummel, Rudolph J. 2002. *Power Kills: Democracy as a Method of Nonviolence*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Schwarze, Joachim. 1971. *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*. München: Beck.

Sealey, Raphael. 1973. "The Origins of Demokratia." *California Studies in Classical Antiquity* 6: 253–295.

Shear, Julia L. 2007. "The Oath of Demophantos and the Politics of Athenian Identity." In *Horkos: The Oath in Greek Society*, edited by A. H. Sommerstein, 148–160. Bristol: Phoenix Press.

Stadter, Philip A. 1989. *A Commentary on Plutarch's Pericles*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Stein-Hölkeskamp, Elke. 1989. *Adelskultur und Polisgesellschaft: Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Stroud, Ronald S. 2016. "The Athenian Grain-tax law of 374/3 B.C.: Unfinished Business." In *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert: Zwischen Modernisierung und Tradition*, edited by C. Tiersch, 185–194. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Teegarden, David. 2012. "The Oath of Demophantos, Revolutionary Mobilization, and the Preservation of the Athenian Democracy." *Hesperia* 81 (3): 433–465.

Teegarden, David. 2018. "The Koinon Dogma, the Mercenary Threat, and the Consolidation of the Democratic Revolutions in Mid-Fifth-Century Sicily." In *Ancient Greek history and contemporary social science,* edited by Mirko Canevaro, Andrew Erskine, Benjamin Gray, and Josiah Ober, 455–484. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. New York: McGraw-Hill.

Vickers, Michael. 1990. "Attic *Symposia* after the Persian Wars." In *Sympotica: A Symposium on the Symposium*, edited by O. Murray, 105–121. Oxford: Oxford University Press.

Walter, Barbara F. 2015. "Why Bad Governance Leads to Repat Civil War." *Journal of Conflict Resolution* 59 (7): 1242–1272.

Walter, Uwe. 2023. "An der Stasis teilhaben: Assoziation und Dissoziation als Handlungsmuster im griechischen Bürgerstaat." In *Praxis - Handeln und Handelnde in antiker Philosophie*, edited by F. Buddensiek, and S. Odzuck, 307–328. Berlin & Boston: De Gruyter.

van Wees, Hans. 2008. "'Stasis, Destroyer of Men'. Mass, Elite, Political Violence and Security in Archaic Greece." In *Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes*, edited by C. Brélaz, and P. Ducrey, 1–40. Genf: Fondation Hardt.

Weißenberger, Manuel. 1987. *Die Dokimasiereden des Lysias (orr. 16, 25, 26, 31)*. Frankfurt am Main: Athenäum.

Winterling, Aloys. 1991. "Polisbegriff und Stasistheorie des Aeneas Tacticus. Zur Frage der Grenzen der griechischen Polisgesellschaften im 4. Jahrhundert v. Chr." *Historia* 40 (2): 193–229.

Worthington, Ian. 2013. *Demosthenes of Athens and the Fall of Classical Greece*. New York: Oxford University Press.

Worthington, Ian. 2021. *Athens After Empire: A History from Alexander the Great to the Emperor Hadrian*. New York: Oxford University Press.

colloquium: new philologies

Dissolving the *Demos*

The Destruction of Democracy as Destruction of the Political Community – or: How Democracy Dies in Silence

Katarina Nebelin
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Abstract

In his *History of the Peloponnesian War*, Thucydides describes the effects of the anti-democratic revolution of 411 BC on the Athenian people in detail. According to him, the well-targeted terrorism orchestrated by the oligarchic conspirators led to a complete disintegration of the political community: the Athenians lost all sense of security and trust in each other and were unable to act together. Therefore, it seems significant that Thucydides repeatedly characterises the coup of the Four Hundred as a *dissolution* (*katalysis*) of the *demos* rather than of democracy. This peculiar wording is used not only by Thucydides but also by other authors such as Lysias, Xenophon, or Aristotle; it refers to a specific concept of democracy according to which the transformation of the democratic order did not take place on an abstract constitutional level. For the Athenians, the transformation of their political order meant the very concrete disintegration of their civic community as a politically organised body capable of acting together. Their experience of democratic voices being silenced in the face of anti-democratic discourse and action bears a striking resemblance to current democratic experiences.

Keywords: Thucydides; Xenophon; Athenian Democracy; *Demos*; Oligarchic Coups of the 5th Century BC; Political Community

(c) Katarina Nebelin; katarina.nebelin@aau.at

Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
doi: 10.23963/2390868181
Stable URL: https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/226
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

> The poetic name for civil war [...] is *luē*, unbinding.
> In fact, *stasis* is a principle of dissolution
> (Loraux 2002, 95)

In 411 BC, Athens faced a serious crisis: the failure of the Sicilian expedition had led to demographic, economic, and military problems, prompting several members of the Delian League to revolt against Athens. In addition, the occupation of the garrison of Dekeleia by the Spartans and the financial support provided to Sparta by the Persians further weakened Athens' position. In this situation, leading members of the Athenian fleet stationed at the island of Samos launched a coup against democracy.

After having convinced the soldiers and oarsmen that Persia would support the Athenians if they abandoned democracy, they sent some delegates to Athens (Thuc. 8.48–49). There they called for a significant change to the current constitution – and the return of the highly controversial former *strategos* Alkibiades –, which led to outraged rejection by the Athenian *demos*. Peisandros, one of the conspirators, then used a clever strategy to silence his opponents (Thuc. 8.52.2f.): he asked each of them if they had any idea how Athens could be saved. As none of them could suggest an alternative way out of the current crisis, the people agreed to send ambassadors to the Persians to negotiate a treaty, accepting Peisandros' demand that the precondition for this would be the abolition of democracy. Simultaneously, Peisandros launched a well-orchestrated terror campaign by activating all the previously existing secret societies (*synomosiai*: Thuc. 8.54.4) in Athens and calling on them to join forces in their efforts to take over the city.

Thucydides has described the irritation, uncertainty and fear that prevailed in Athens after these initial steps toward the overthrow of democracy had been taken in great detail. For the first time in its history, the democratic system had been called into question openly, and no one seemed to know how to react. In his account of the oligarchic coup against democracy, Thucydides mainly uses two expressions: *katalysis* (dissolution / dissolving / liquidation) of democracy (Thuc. 8.47.2.; 8.63.3) and, more often, *katalysis* of the *demos* (Thuc. 8.65.1; 8.68.1, 4; 8.86.2; see also 1.107.4; 3.81.4; 5.76.2). Both terms also appear in the works of other ancient authors who describe the coup of 411 as well

as other oligarchic attempts to overthrow democracy.[1] But what does this mean? Is *demos* just a synonym for democracy here? What concepts of *stasis*, of democracy and of its overthrow lie behind these formulations? Why is the verb *lyein* used? *Lyein* denoted the opposite of intertwining and linking together; it could refer to processes of dissolving, for example in a liquid, or of the weaving out of a texture (Loraux 2002, 94–97).[2] So, how could the democratic order have been dissolved? And, lastly, is it possible to derive lessons for today's democracies from these events? In order to answer these questions, I will first discuss the possible meanings of the word *demos* in the expression *katalysis of the demos* and the specific conceptions of the *demos* and its rule that underlie this formulation (1. Which *demos* was dissolved?). In a second step, I will examine how exactly the oligarchic conspirators managed to destroy the *demos* as a political community and therefore the political system of democracy, focussing on the initial phase of stasis rather than its course or end (2. The disintegration of the political community and the abolition of democracy). Thirdly, I will compare the two oligarchic coups in Athens with Thucydides' account of the *stasis* at Kerkyra, emphasising the absence of violent opposition at the outset of both coups (3. *Stasis* in Athens and Kerkyra). Finally, I will briefly look at how the Athenians restored their democracy (4. The return of the political community).

1 Which *demos* was dissolved?

Scholars on ancient history point out that *demos*, usually translated simply as *the people*, can have different connotations, depending on the context (Donlan 1999, 225–236; Hansen 2010, 502f.). Keeping this in mind, we can distinguish at least five interpretations of the *demos* that was dissolved when democracy was overthrown:

1. *Demos* is just a synonym or abbreviation for democracy.
2. *Demos* refers concretely to those who participate in politics by attending a particular assembly meeting (*ekklesia*).
3. *Demos* refers to the whole citizenry / the people in a more abstract, non-concrete sense.

---

[1] *Katalysis* of the *demos*: And. 1.98; 3.6; 4.8; Aisch. 1.173; Aristoph. Ecc. 453; Aristot. Pol. 1304a–b; Lys. 13.16, 17, 20, 51; 26.4; 26.4; Xen. Hell. 2.3.28. *Katalysis* of *democracy*: And. 1.95–97; Aristot. Ath. pol. 29.1; Lys. 13.12, 15; 26.9; Plat. Rep. 562b.

[2] In his dialogue *Politikos*, Plato uses the image of weaving to illustrate the art of statesmanship, which also consists of binding together and interweaving different natures in one state (Plat. polit. 306a). One might conclude that the analogy between the weaving of a texture and the binding together of a political community could have been encouraged by the implications of *lyein* as a term denoting the un-binding and therefore disintegration of a political community.

4. *Demos* is a sociological term referring to a peculiar part of the citizenry: those who are not members of the economic and social elite / the poor / the lower classes.
5. *Demos* means neither only the participants in a peculiar assembly meeting nor the citizenry as a general idea, but a politically organised collective actor that can act in and through political institutions.

What does this mean in detail? First, reading *demos* as mainly a synonym for the political system of government called democracy means that a *katalysis* of the *demos* is simply a regime change brought about by the overthrow of democracy, in this case by a group of oligarchic conspirators (Cammack 2019, 57; see also Ober 1996, 118). This interpretation aligns with most English translations of Thucydides' text, which do not capture the particular connotations of the Greek wording but instead use phrases like *subverting democracy*, *putting down democracy*, *abolishing democracy*, and so on.[3] Correspondingly, *demos* could be used by ancient authors to denominate a supporter of democracy (Thuc. 5.82.2, 8.73.2; Xen. Hell. 7.1.45, 6.5.7, 3.2.27; Diod. 15.70.3.). However, it is still noteworthy that *democracy* can be abbreviated in this way and that the act of ending a political order is expressed by a word that literally means the dissolution and disintegration of a previously coherent, firmly connected substance. To understand the concepts and ideas behind these formulations more deeply, we have to take a closer look at the ancient use of this term.

Second, Mogens Hansen and others have emphasised that "the most use of the term *demos* is to signify the people in assembly" (Hansen 2010, 510; see also Budelmann 2018, 192–194; Cammack 2019, 43; *contra* Ober 1996, 117). *Demos* was the official term for the political body that passed resolutions and laws by open vote in an assembly meeting (*ekklesia*) (Hansen 2010, 507). The phrase "the Council and the *Demos* have decided" was the standard formulation on all inscriptions publishing the decisions adopted by the

[3] Cf. the following examples: "abolish the democracy" (Thuc. 8.65.1: Thucydides. *The Peloponnesian War*, transl. by Thomas Hobbes. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Thucydides. Thomas Hobbes. London 1843: Bohn; Thucydides. *The History of the Peloponnesian War*, transl. by Richard Crawley. London 1910: J. M. Dent & E. P. Dutton; Thucydides. History of the Peloponnesian War, transl. by Charles Forster Smith. Cambridge / London 1923: Harvard University Press, LCL); "put down the democracy" (Thuc. 8.68.1: transl. Thomas Hobbes; transl. Richard Crawley); "overthrow the democracy" (Thuc. 8.68.1, 4: transl. Charles Forster Smith); "subvert the democracy" (Thuc. 8.86.2: transl. Richard Crawley; transl. Charles Forster Smith); "renverser la démocratie" (Thuc. 8.65.1, 68.4: Thucydide. *La guerre du Péloponnèse*, transl. Jacqueline de Romilly / Raymond Weil. Paris 1972; Les Belles Lettres); "destroyer la démocratie" (Thuc. 8.68.1: transl. Jacqueline de Romilly / Raymond Weil); "Sturz der Demokratie" (Thuc. 8.65.1: Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*, transl. by Michael Weißenberger. Berlin / Boston 2017: de Gruyter; Thuc. 8.68.1, 4: Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*, transl. by Helmuth Vretska / Werner Rinner. Stuttgart 2000: Philipp Reclam jun); "Auflösung der Demokratie" (Thuc. 8.65,1: transl. Helmuth Vretska / Werner Rinner); "Abschaffung der Demokratie" (Thuc. 8.68.1: transl. Michael Weißenberger); "Zerstörung der Demokratie" (Thuc. 8.68.4: transl. Helmuth Vretska / Werner Rinner; Michael Weißenberger).

ekklesia. So, if *demos* is understood, in a very concrete sense, as those who participate in a peculiar political institution, then it becomes quite clear what *katalysis* of the *demos* exactly means: the dissolving of the assembly. This could be done in two ways: first, by ending a peculiar meeting and sending the participants away; and second, by abolishing the assembly as a political institution altogether. Such a move would, of course, mean the end of democracy, as the assembly was the key institution of this political system. Moreover, it would also mean the end of the *demos* as the independent, yet partial "collective political agent constituted by the common people" meeting in the *ekklesia*, as Daniela Cammack puts it (Cammack 2019, 45).

Indeed, in his account of the oligarchic conspiracy of 411 BC, Thucydides describes the dissolution of the core political institutions of democracy. After they had dissolved the rightfully appointed Council of Five Hundred and sent its members back home, the conspirators took over the *bouleuterion* and made all political decisions themselves. The same happened again about seven years later during the second oligarchic coup following Athens' unconditional surrender at the end of the Peloponnesian War in 404 BC, when Theramenes, backed by the Spartans, forced the assembly to install a board of thirty lawwriters (*syngrapheis*), which then appointed a council and the other officeholders at their own discretion (Lys. 12.76; Xen. Hell. 2.3.11). In both cases, most members of the *demos* were deprived of all political rights.[4] The conspirators proclaimed that citizenship should be reserved exclusively for those they deemed useful for the *polis* (Thuc. 8.65.3) – in the end, those members of the economic and social elites who supported the oligarchy. But even these elites had in fact no formal part in the political process. Instead, the small group of the oligarchic conspirators and their supporters made all political decisions themselves.

Thucydides' description shows that the formal abolition of the key democratic institutions was not the beginning, but the final point in a process of political transformation. The formal disempowerment of the *demos* was only possible because its morale was already broken. Thucydides describes in detail the disintegration of the political community, the uncertainty and the fear that paralysed the Athenians, leading to their total loss of trust in each other. During this time, as Thucydides reports, the assembly continued to meet but only decided what was favourable to the conspirators (see Section 2 below). In this context, the *katalysis* of the *demos* cannot be identical with the abolition of the

[4] Simonton 2017, 45f. estimates that the Five Thousand men to whom the ruling oligarchs wanted to grant full citizenship in 411 BC made up between 10 and 16 percent of the male citizenry; in 404 BC, the Thirty proclaimed to bestow three thousand men with full rights as citizens, depriving even more Athenians of their full rights as citizens – although one can assume that the number of inhabitants might have fluctuated in the last years of the Peloponnesian War.

assembly, as the assembly was still functioning – though not as usual. So, in this case, the meaning of this phrase must have been broader and less concrete.

This brings me to the third interpretation of *demos* as the whole citizenry or the people, which is broader and more abstract. It does not denote a specific group of people but rather the ideological and imagined construct of "the whole of the Athenian citizen body", as Josiah Ober puts it (Ober 1996, 117; see also Donlan 1999, 228). To a certain extent, this also applies to the fourth interpretation of *demos* as the lower class of the citizens or the poor, although it has a more narrow and sociological sense. However, as Ellen M. Wood has emphasised, these two levels of meaning cannot be clearly separated. In the "Greek context the political definition of the *demos* itself had a social meaning because it was deliberately set against the exclusion of the lower classes, shoemakers and smiths, from politics. It was an assertion of democracy against nondemocratic definitions of the polis and citizenship" (Wood 1996, 127). Therefore, the meaning of *demos* as *the poor* overlaps with other terms that carry distinctly negative or pejorative overtones, such as *plethos*, *ochlos* or *polloi*. All of these terms combine social and political connotations: on the one hand, the lower classes are economically and thus socially defined as the poor, non-elite segments of the citizenry. On the other hand, these lower classes – or the common people – typically constitute the vast majority of the citizenry, as the wealthy are few in number. Consequently, in a democratic system where all citizens are politically equal, they hold a dominant position. Due to these interconnections, I will examine these two possible meanings – *demos* as the whole citizenry and demos as the poorer part of the citizenry – together.

At first sight, it does not seem to make sense that these two types of *demos* could be overthrown, abolished, or dissolved, as Mogens Herman Hansen has explained: "One can ‚overthrow' (καταλύειν) the *demokratia* or the *demos* in the sense of 'rule of the people'; but one cannot 'overthrow' the *demos* in the sense of 'all the citizens' or 'the common people'. In the sociological sense there will still be a *demos* after the revolution, *viz*., a *demos* ruled by a tyrant who might even summon meetings of the demos in the sense of assembly" (Hansen 2010, 504). Interestingly, Hansen's explanation is very similar to the argument put forward by the oligarchs at the beginning of the coup of 411 BC, as mentioned before. During the conspirators' first public appearance before the Athenian assembly, Peisandros challenged anyone who spoke against his suggestion to abandon democracy to offer a better solution for saving the city:

> A number of speakers opposed them on the question of the democracy [...]; when Peisandros, in the midst of much opposition and abuse, came forward, and taking each of his opponents aside asked him the following question: In the face of the fact that the Peloponnesians had as many ships as

> their own confronting them at sea, more cities in alliance with them, and the king and Tissaphernes to supply them with money, of which the Athenians had none left, had he any hope of saving the state, unless someone could induce the king to come over to their side? Upon their replying that they had not, he then plainly said to them: 'This we cannot have unless we have a more moderate form of government, and put the offices into fewer hands, and so gain the king's confidence, and forthwith restore Alcibiades, who is the only man living that can bring this about. The safety of the state, not the form of its government, is for the moment the most pressing question, as we can always change afterwards whatever we do not like.[5]

According to Thucydides, Peisandros thus argued that at the moment, the most pressing question was not the form of Athens' government but its salvation (μὴ περὶ πολιτείας [...] ἢ περὶ σωτηρίας), in other words: "the survival of the polis is prior to its form of *politeia*" (Teegarden 2014, 19; see also Taylor 2010, 210). Exactly the same argument was brought forward by the Spartan general Lysander in support of the Athenian oligarch Theramenes in an assembly meeting after Athens' defeat in the Peloponnesian War. Theramenes had argued that his plan to establish an oligarchy had the backing of Lysander and the Spartans; when the Athenians started to uproar, Lysander told them "that it must be a question, not of your constitution, but of your salvation (οὐ περὶ πολιτείας [...] ἀλλὰ περὶ σωτερίας), if you refused to do as Theramenes demanded" (Lys. 12.74). In both cases, the promoters of oligarchy argued that at the present moment, the question of the constitution (*politeia*) was insignificant. They claimed that worrying about the abolition of democracy was mere hair-splitting in the face of the urgent need to save the *polis* (cf. Nebelin 2024, 37). By doing so, they suggested that, on the one hand, there was no alternative to establishing an oligarchy, whereas on the other hand, this step was only temporary and could be reversed once the situation had changed. Until then, the *polis* would be better-off as oligarchy: Athens would still exist, but not as a democracy; the *demos* too would still exist, but it would not rule anymore. To return to Hansen's statement: the conspirators attempted to separate the sociological meaning of *demos* from its political implications – the common people would still be there, but now they would be ruled

[5] Thuc. 8.53.2f.: "ἀντιλεγόντων δὲ πολλῶν καὶ ἄλλων περὶ τῆς δημοκρατίας [...] ὁ Πείσανδρος παρελθὼν πρὸς πολλὴν ἀντιλογίαν καὶ σχετλιασμὸν ἠρώτα ἕνα ἕκαστον παράγων τῶν ἀντιλεγόντων, εἴ τινα ἐλπίδα ἔχει σωτηρίας τῇ πόλει, Πελοποννησίων ναῦς τε οὐκ ἐλάσσους σφῶν ἐν τῇ θαλάσσῃ ἀντιπρῴρους ἐχόντων καὶ πόλεις ξυμμαχίδας πλείους, βασιλέως τε αὐτοῖς καὶ Τισσαφέρνους χρήματα παρεχόντων, σφίσι τε οὐκέτι ὄντων, εἰ μή τις πείσει βασιλέα μεταστῆναι παρὰ σφᾶς. ὁπότε δὲ μὴ φαῖεν ἐρωτώμενοι, ἐνταῦθα δὴ σαφῶς ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι "τοῦτο τοίνυν οὐκ ἔστιν ἡμῖν γενέσθαι, εἰ μὴ πολιτεύσομεν τε σωφρονέστερον καὶ ἐς ὀλίγους μᾶλλον τὰς ἀρχὰς ποιήσομεν, ἵνα πιστεύῃ ἡμῖν βασιλεύς, καὶ μὴ περὶ πολιτείας τὸ πλέον βουλεύσομεν ἐν τῷ παρόντι ἢ περὶ σωτηρίας (ὕστερον γὰρ ἐξέσται ἡμῖν καὶ μεταθέσθαι, ἢν μή τι ἀρέσκῃ), Ἀλκιβιάδην τε κατάξομεν, ὃς μόνος τῶν νῦν οἷός τε τοῦτο κατεργάσασθαι."

instead of ruling themselves. And while it was possible to abolish democracy, it was, of course, not possible to abolish the common people. But did the Athenians think so too? What was the *demos* without *kratein*, i.e. without democracy?

The fifth possible meaning of the term *demos* refers neither to the common people or the citizens nor to the assembly as a political institution, but to a politically organised collective actor that can act in and through political institutions. This interpretation is not inconsistent with the other four: Daniela Cammack has pointed out that the different meanings of *demos* can be traced back to a joint basic idea. According to her, *demos* was broadly understood as a peculiar group within the *polis* and the assembly, "consisting not of the entire community but of the ordinary people who constituted the majority of the population, in contradiction to both the political elite [...] and the entire citizenry (*polis*)" (Cammack 2019, 45). *Demos* was thus a political catchword: "it was an oppositional term, defined by contrast with the political elite" (ibid.). Consequently, Cammack stresses the revolutionary origins and implications of democracy: it did not merely mean "self-rule [...], but the rule of the mass of ordinary voters over the political elite"; in other words: the "rule by the poor" (ibid., 45f.; see also Donlan 1999, 225–227; Loraux 2002, 27; Cammack 2022). However, the poor, non-elite *demos* could and did act as a singular collective and independent political agent only if and to the extent that it was "not a pre-constitutional or disorderly multitude", a *plethos* or *ochlos*, but "formally constituted" and institutionalised, and the place for this was the assembly (*ekklesia*) (Cammack 2019, 46). Outside this political space, the many (*hoi polloi*) might not be able to translate their sheer numbers into the practical exercise of political power (*kratein*).

In Cammack's interpretation, the term *katalysis* of the *demos* thus refers to the unbinding or dissolving of the core democratic institution that enabled the ordinary citizens to act as a collective agent: "What is imagined is the dissolution of the ties that bind the *dēmos* together, such as the practice of meeting together" (Cammack 2019, 57). This would also mean the end of democracy, as Cammack explains: "When the *dēmos* is divided, that is, dissolved back into the multitudinous λαοί, *dēmokratia* is impossible – hence overthrown" (ibid.). So, the dissolution of the *demos*, the assembly, and of democracy were directly interlinked. But this process was even more comprehensive: a closer look at Thucydides' account of the oligarchic coup of 411 shows that it affected not only the political sphere but all social spheres. According to Thucydides, the disintegration of the community started in the assembly and spread into the pre-political public space.

2 The disintegration of the political community and the abolition of democracy

How exactly did the oligarchs manage to "deprive the Athenian *demos* of its freedom, almost a hundred years after the deposition of the tyrants, when it had been not only not subject to any during the whole of that period but accustomed during more than half of it to rule over subjects of its own", as Thucydides puts it (Thuc. 8.68.4)?[6] First of all, the foreign and domestic policy disaster following the fatal defeat of the Athenian fleet in Syracuse in 413 BC had shaken confidence in democracy (Caire 2016, 11f.; Heftner 2001, 1–6; Mann 2007, 268f.). In this crisis, the Athenians had demonstrated their mental strength and willingness to optimise and discipline themselves, for example by immediately building a new fleet, reducing public spending, and even appointing a new board of ten senior advisors (*probouleutes*) to supervise the *polis*' finances (Thuc. 8.1.3–4, 15,1; Aristot. Ath. pol. 29.2).

Throughout his work, Thucydides repeatedly characterises the Athenian *demos* as hyperactive, flexible, risk-loving, and open for innovations.[7] These dispositions were not naturally given but resulted from the self-confidence and self-efficacy the *demos* had gained through its active participation in the political processes of direct democracy (Nebelin 2024, 36f.). They had provided the members of the *demos* with institutionalised experiences of agency and the strong conviction that everything – including political systems and forms of government – was disposable if the *demos* wanted it. However, their disposition to pass far-reaching decisions and make sacrifices for the common good led the Athenians to vote for their own disempowerment, when the conspirators suggested that a temporary change of government would improve Athens' chances in the Peloponnesian War. At first glance, this could be considered a deliberate act of self-restraint and "self-discipline", as Christian Mann (2007, 266) has put it, but such an interpretation would ignore the massive shocks that the *demos*' self-confidence was experiencing at the same time. Even talking about the abolition of democracy had been taboo before, as had been the use of physical violence and murder as a political method. Therefore, Mann emphasises the importance of political terror throughout the coup of 411 BC (ibid., 280f.).

By combining political murder with political agitation, the oligarchs implemented a very effective bipartite strategy (Teegeraden 2014, 19f.; Nebelin 2024, 40f.). After the initial assembly meeting, when democracy was not yet abandoned, but the idea of abol-

---

[6] τὸν Ἀθηναίων δῆμον ἐπ᾽ ἔτει ἑκατοστῷ μάλιστα ἐπειδὴ οἱ τύραννοι κατελύθησαν ἐλευθερίας παῦσαι, καὶ οὐ μόνον μὴ ὑπήκοον ὄντα, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἥμισυ τοῦ χρόνου τούτου αὐτὸν ἄλλων ἄρχειν εἰωθότα.

[7] This image of the Athenians is condensed in the portrait that Thucydides places in the mouths of the Corinthians in Thuc. 1.70.2–9.

ishing it was openly indicated (see Section 1 above), the secret oligarchic clubs started a campaign of terror. In this climate, a small number of well-targeted murders of those who still dissented were enough to make the majority of the people submit (Thuc. 8.66.2). No one dared to search for the murderers; the *demos*, as Thucydides puts it, "remained motionless, being so thoroughly cowed that men thought themselves lucky to escape violence, even when they held their tongues" (Thuc. 8.66.2).[8] Everyone was afraid to talk to their neighbours; they overestimated the number of conspirators and were disturbed by the participation of fellow citizens whom they had never suspected of harbouring oligarchic sympathies before:

> An exaggerated belief in the numbers of the conspirators also demoralised the people, rendered helpless by the magnitude of the city, and by their want of intelligence with each other, and being without means of finding out what those numbers really were. For the same reason it was impossible for anyone to open his grief to a neighbour and to concert measures to defend himself, as he would have had to speak either to one whom he did not know, or whom he knew but did not trust. Indeed all the democrats approached each other with suspicion, each thinking his neighbour concerned in what was going on, the conspirators having in their ranks persons whom no one could ever have believed capable of joining an oligarchy; and these it was who made the many so suspicious, and so helped to procure impunity for the few, by confirming the commons in their mistrust of one another.[9]

Many modern interpreters have highlighted the accurateness and plausibility of Thucydides' psychosociological analysis of the paralysing effects of political terror (Mann 2007, 280f.; Teegarden 2014, 18; Simonton 2017, 112–115).[10] His sharp analysis of the demotivating effects of political terror is also confirmed by Lysias' speech *For Polystratos* (Lys. 20.8f.): "whoever did aspire to oppose them [i.e., the oligarchic conspirators] in your [i.e., the *demos*'] interest was invariably deterred by fright or by the slaughter of their victims." According to Matthew Simonton, the "techniques of violence" adopted

---

[8] ἡσυχίαν εἶχεν ὁ δῆμος καὶ κατάπληξιν τοιαύτην ὥστε κέρδος ὁ μὴ πάσχων τι βίαιον, εἰ καὶ σιγῴη, ἐνόμιζεν.

[9] Thuc. 8.66.3–5: καὶ τὸ ξυνεστηκὸς πολὺ πλέον ἡγούμενοι εἶναι ἢ ὅσον ἐτύγχανεν ὂν ἠσσῶντο ταῖς γνώμαις, καὶ ἐξευρεῖν αὐτὸ ἀδύνατοι ὄντες διὰ τὸ μέγεθος τῆς πόλεως καὶ διὰ τὴν ἀλλήλων ἀγνωσίαν οὐκ εἶχον [αὐτοὶ ἐξευρεῖν]. κατὰ δὲ ταὐτὸ τοῦτο καὶ προσολοφύρασθαί τινι ἀγανακτήσαντα, ὥστε ἀμύνασθαι ἐπιβουλεύσαντα, ἀδύνατον ἦν: ἢ γὰρ ἀγνῶτα ἂν ηὗρεν ᾧ ἐρεῖ ἢ γνώριμον ἄπιστον. ἀλλήλοις γὰρ ἅπαντες ὑπόπτως προσῇσαν οἱ τοῦ δήμου, ὡς μετέχοντά τινα τῶν γιγνομένων. ἐνῆσαν γὰρ καὶ οὓς οὐκ ἄν ποτέ τις ᾠέτο ἐς ὀλιγαρχίαν τραπέσθαι: καὶ τὸ ἄπιστον οὗτοι μέγιστον πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐποίησαν καὶ πλεῖστα ἐς τὴν τῶν ὀλίγων ἀσφάλειαν ὠφέλησαν, βέβαιον τὴν ἀπιστίαν τῷ δήμῳ πρὸς ἑαυτὸν καταστήσαντες.

[10] The partial downplaying of the importance of terror during the coup of the Four Hundred by Taylor 2010, 209–217, and, to a lesser extent, Heftner 2011, 114 does not seem convincing.

by the conspirators resulted from their "precarious position", "a status inherent in their very name": being per definition a minority group, the few (*oligoi*) neutralised the many by intimidating them through violent underground activities that deliberately obscured the exact number of participants (Simonton 2017, 113; see also Teegarden 2014, 14, 21, 24). The outcome of this intimidation was silence: "Fear, and the sight of the numbers of the conspirators, closed the mouths" of the people (Thuc. 8.66.2).[11]

By fostering mutual mistrust in one another among the members of the *demos* (Thuc. 8.66.5), the conspirators had fragmented the community into isolated individuals and effectively suppressed any form of genuine, open and fearless communication. As more and more citizens joined the oligarchs or just remained indifferent, the democratic ideology of a civic community based on mutual trust was drastically challenged. Thus, the breakdown in communication affected both the political and the private sphere, leading to a dissolution of social bonds and relationships of trust that underpinned democratic practices. Once again, this demonstrates that the social and political spheres were not separate but deeply interconnected. The dissolution of political institutions not only destabilised the political identity of individual citizens, but also disrupted their social identity as neighbours, friends, and relatives. When individual members of the *demos*, the common people, were terrorised and intimidated, the *demos* as a political agent lost its ability to act collectively. In the end, the dissolution of political institutions destabilised society, and vice versa.

Athens had become a terrorised, demoralised, silenced city. The general loss of confidence in the political system also affected its functioning. It became evident that neither democracy as a political system nor the *demos* as a political actor could prevent the violent actions of the conspirators. Moreover, the deliberative process in the assembly appeared incapable of resolving the current crisis, as Peisandros had demonstrated with his – already mentioned (Section 1) – interrogation of opponents in front of the assembly. This tactic effectively prevented a democratic debate that followed the established rules, showcasing not only the helplessness of his critics, but also the failure of traditional democratic deliberation procedures (cf. Nebelin 2024, 38).

The same playbook was applied at the beginning of the second oligarchic coup in 404 BC. In his court speech *Against Eratosthenes*, Lysias recounts that during the initial assembly meeting where the abolition of democracy was openly proposed, the audience at first protested loudly against this suggestion – as mentioned earlier. But Theramenes, backed by the Spartan general Lysander, bluntly dismissed their objections, stating that he disregarded their opinions as "he knew of many Athenians who were promoting the

[11] ἀντέλεγέ τε οὐδεὶς ἔτι τῶν ἄλλων, δεδιὼς καὶ ὁρῶν πολὺ τὸ ξυνεστηκός.

same kind of scheme as himself, and that his advice had the approval of Lysander and the Lacedaemonians" (Lys. 12.74). What Theramenes was saying here was that the overthrow of the *demos* had already begun. He denied the assembled *demos* any relevance; what mattered to him was not the openly articulated opinion of the decisive political body, but the support of some anonymous Athenians and of the Spartan troops present at the meeting. In view of the military power of the Spartan soldiers, the assembly no longer had any say. According to Lysias' report, this was literally the case: all the good men (ἄνδρες ἀγαθοὶ) "either remained there and kept quiet, or took themselves off, conscious at least of this,– that they had voted nothing harmful to the city"; only some few "raised their hands in favour of the commands that had been given" (Lys. 12.75). Lysias' choice of words underlines that the assembly did not vote on a proposal but was forced to accept a command.

In 404 as well as in 411 BC, the established practices and procedures of political deliberation were deliberately subverted (cf. Nebelin 2024, 40). The oligarchs left no room for formal objection, forcing the *demos* either to stay and agree or to withdraw quietly. The Athenians thus found themselves in a kind of political twilight zone: no constitutional changes had been made yet, and the most important democratic political institutions – the assembly and the Council of Five Hundred – still met, but "they discussed nothing that was not approved of by the conspirators", Thucydides says (Thuc. 8.66.1).[12] From a political science perspective, Athens at this time can be described as a defective democracy, where the usual political institutions were neither abolished nor functioned in the usual way. After the few who had dared to oppose the conspirator's proposals publicly in the assembly had been secretly murdered under unclear circumstances, the mechanics of politics and the functions of voting had changed significantly. As Matthew Simonton puts it, "votes no longer signalled honest policy preferences; instead, they afforded the oligarchs a screening mechanism with which to identify and punish dissidents" (Simonton 2017, 126).

By this time, the stage was set for the next phase: the formal abolition of democracy through the self-disempowerment of the assembly and the dissolution of the Council of Five Hundred, a procedure that can be described as the "'official' overthrow of the Athenian democracy" (Teegarden 2014, 20). First, an assembly meeting was announced outside the city, on the Kolonos hill (Thuc. 8.67–70; Aristot. Ath. pol. 29, 1–5; 32, 1f.; see also Heftner 2001, 153–176; Mann 2007, 270–276, 279 f.; Caire 2016, 103–111). There, the oligarchs put forth only one single proposal: the abandonment of the *graphe paranomon* which allowed to suspend a law or decree that contradicted the existing laws.

[12] δῆμος μέντοι ὅμως ἔτι καὶ βουλὴ ἡ ἀπὸ τοῦ κυάμου ξυνελέγετο: ἐβούλευον δὲ οὐδὲν ὅτι μὴ τοῖς ξυνεστῶσι δοκοίη, ἀλλὰ καὶ οἱ λέγοντες ἐκ τούτων ἦσαν καὶ τὰ ῥηθησόμενα πρότερον αὐτοῖς προύσκεπτο.

This modification offered the opportunity to have the obedient assembly authorise the establishment of a co-optive Council of Four Hundred. Subsequently, the democratic Council of Five Hundred, still in office at the time, was dismissed by a group of armed oligarchs and hastily replaced by the new, oligarchic council. Obviously, the oligarchs intended to take the *demos* by surprise and present it with a fait accompli as long as it was paralysed with shock. The whole procedure exemplifies a well-known, almost stereotypical scenario of a seemingly democratic overthrow of democracy: on the one hand, the *demos*' decision was democratically legitimised, as the citizens themselves had voted for their own disempowerment; on the other hand, subtle yet significant interventions had already undermined the freedom of democratic debate.

3 *Stasis* in Athens and Kerkyra

The coups of 411 and 404 BC cannot be described as a peaceful, orderly transformation of the democratic constitution into a narrow oligarchy. However, it is also unclear whether it can be described as a *stasis* in the 'classical' sense of the word. Modern scholarship has pointed out that the term *stasis* was extremely wide-ranging, depending on the context; it referred to conflicts within political entities that could be ascribed to a class struggle between the rich and the poor, to power struggles within the political and economic elites, to the inference of foreign powers, or to a combination of any of these causes (Gehrke 1985, 309–353; Börm 2019, 13–22). In general, however, *stasis* was seen as a confrontation of two factions or *stasis* groups of which one or both alternately gain the upper hand (Gehrke 1985, 245–249; Börm 2019, 14). The two oligarchic coups, especially the second one, led to such struggles: in 404 BC, the expelled democrats and their followers fought their way back into the city and defeated the Thirty and their supporters (Walter 2023, 308). In this case, the citizenry – and other parts of Athens' population, including metics and slaves – was split in two factions who engaged in an armed conflict and attempted to gain control of the *polis*. Moreover, the first oligarchic coup in 411 BC was also on the verge of turning into a military conflict between the oligarchs, mainly concentrated in Athens, and the members of the fleet stationed at Samos, who rejected the oligarchy and were already planning to attack the city. So, both coups included elements of a classical *stasis*: a violent confrontation between two opposing *stasis* groups, each struggling for a different political order – democracy on one side and oligarchy on the other. In this respect, they share notable parallels with Thucydides' seminal account of the *stasis* at Kerkyra in 427 BC.

The core of this description is Thucydides' analysis of the devastating effects of internal strife in general. According to him, the *stasis* at Kerkyra led to a complete breakdown in morality, sparking widespread violence, revenge, and a redefinition or distortion of ethical norms and semantics (Thuc. 3.82–83; see Zumbrunnen 2008, 30). That *stasis* blurred the boundaries between *oikos* and *polis*, private and public sphere, has already been emphasised by Solon in his so-called *Eunomia-Elegy* (Solon fr. 4 West). The same applies to Thucydides' description of the *stasis* at Kerkyra, which proceeded "from the decay of subpolitical restraints to that of political ones" (Orwin 1988, 836). This resulted in the destruction of the "infrastructure of civil trust" (ibid., 837), caused and accompanied at the same time by "the collapse of the three fundamental Greek institutions: kinship, human law, and divine law" (ibid., 836; see Thuc. 3.82.6f.). Thucydides is particularly interested in the role of rhetoric and the semantic changes that result from the instrumentalisation of language for political ends: "Words had to change their ordinary meaning", he tells us (Thuc. 3.82.4), "The advocate of extreme measures was always trustworthy; his opponent a man to be suspected. To succeed in a plot was to have a shrewd head, to divine a plot a still shrewder; but to try to provide against having to do either was to break up your party and to be afraid of your adversaries" (Thuc. 3,82.5). In the end, Thucydides attributes the complete collapse of essential social and political institutions, norms of behaviour, and communication to the greed (*pleonexia*), ambition (*philotimia*) and lust for competitiveness (*philonikia*) of the political leaders who claimed to act for the common good but were, in fact, driven solely by their pursuit of personal power (Thuc. 3.82.8).

This description adequately characterises the power struggles *within* the oligarchic conspiratorial groups of 411 and 404 BC, both of which were marked by conflicts for supremacy between the so-called moderates and radicals. Notably, at the beginning of both coups, no *democratic* faction or leaders actively participated in these struggles. Unlike in Kerkyra, Athens lacked a democratic faction that stood up against the oligarchs; rather the escalation occurred entirely within the oligarchic faction itself. Only at the end of the two oligarchic regimes, when the oligarchs were overthrown, we hear of democratic leaders: Alcibiades in 411 and Thrasyboulos in 404 BC. In our sources, both are portrayed in a relatively favourable light – at least within this context – as responsible military leaders who prioritised the common good and the welfare of the *polis*, preventing the *demos* from taking violent revenge and fuelling the civil war (Thuc. 8.86.4–7; Xen. Hell. 2.4.40–42). Instead of escalating the civil strife, they sought to de-escalate it.

John Zumbrunnen has recently argued that the manner in which both oligarchic coups unfolded and were overcome by the Athenians can be read as an alternative version to Thucydides' account of the escalation of violence, the reversal of moral values, and the "change in the application of words" (Zumbrunnen 2008, 30) during a *stasis*. Rather than

actively opposing the oligarchs, the *demos* withdrew and remained passive; instead of solidifying and agglomerating into a *stasis* group, it dissolved. Thus, Zumbrunnen highlights that it was precisely the quietness and moderation (*sophrosyne*) of the Athenian *demos* that prevented a violent escalation into full-scale civil war (Zumbrunnen 2008, 40).

However, the absence of violent escalation between two *stasis* groups in the oligarchic coups at Athens has another, less positive dimension. At the beginning of the coup, when the oligarchic conspirators seized control of the democratic *ekklesia* and *boule* through surprise and terror, the *demos*' reaction can best be described as one of shock. Overwhelmed by the oligarch's violations of the norms of proper political discourse and conduct, frightened and frustrated by the sheer number of oligarchic sympathisers and opportunists, the democrats fell silent. Initially, the oligarch's strategy proved successful: intimidation led to resignation and isolation rather than group formation and collective resistance, whether verbal or physical. Athens' democracy died in silence.

4 The return of the political community

Nevertheless, Athenian democracy ultimately proved its strength and resistance. When the oligarchic regimes rapidly lost power after their establishment, the *demos*' willingness to stay calm and seek compromise facilitated a relatively peaceful restoration of democracy. During this transition, public discourse regained its essential qualities of freedom, openness, and critical engagement. As Thucydides recounts, members of the oligarchy "strongly criticised the administration, their leaders being some of the principal generals and men in office under the oligarchy" (Thuc. 8.89.1).[13] Similarly, Xenophon notes that under the rule of the Thirty *Tyrants*, "when, on account of the great numbers continually – and unjustly – put to death, it was evident that many were banding together and wondering what the state was coming to" (Xen. Hell. 2.3.17).[14] By uniting and speaking out freely, the Athenians reclaimed their voices, their political agency, and thereby reasserted their democratic identity (Nebelin 2024, 46).[15] In the end, even the oligarchs likely engaged in open discussions within their boards and committees (Simonton 2017, 84f.; Cammack 2021, 155f.) – even they relied on the internalised forms of democratic

[13] ἀχθομένους καὶ πρότερον τοὺς πολλοὺς τῶν μετεχόντων τῆς ὀλιγαρχίας καὶ ἡδέως ἂν ἀπαλλαγέντας πῃ ἀσφαλῶς τοῦ πράγματος πολλῷ δὴ μᾶλλον ἐπέρρωσαν. [2] καὶ ξυνίσταντό τε ἤδη καὶ τὰ πράγματα διεμέμφοντο, ἔχοντες ἡγεμόνας τῶν πάνυ [στρατηγῶν] τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ καὶ ἐν ἀρχαῖς ὄντων.

[14] ἐπεὶ δέ, ἀποθνῃσκόντων πολλῶν καὶ ἀδίκως, πολλοὶ δῆλοι ἦσαν συνιστάμενοί τε καὶ θαυμάζοντες τί ἔσοιτο ἡ πολιτεία.

[15] For further examples for the *demos* gathering and discussing freely as a step towards the overcoming of an oligarchic regime and the return to democracy, see Thuc. 5.82.2; Xen. Hell. 6.5.7; 7.1.45; see also Simonton 2017, 158–160, with additional evidence.

deliberation and decision-making. Thus, even from an oligarchic point of view, decision-making in Athens was only conceivable in a democratic manner (cf. Nebelin 2018).

This does not mean that the restoration of democracy was entirely peaceful. A significant early indication of the Four Hundred's weakening grip on power was the public assassination of one of their members (Thuc. 8.92.2), followed by an uprising of the hoplite soldiers in the harbour of Piraeus (Thuc. 8.92.4–10; see also Teegarden 2014, 26–28), and a mutiny of the fleet stationed at Samos (Thuc. 8.74–76). Similarly, the Thirty were overthrown by an army composed of numerous exiles who had been driven out of the city by the regime (Xen. Hell. 2.4.1–19). Nevertheless, the eventual return to deliberation was relatively peaceful because the Athenians revived their long-standing practice of listening to diverse viewpoints and being persuaded by arguments that prioritised the well-being of the *polis*. For instance, when envoys from the Four Hundred arrived at Samos, the soldiers of the fleet "at first would not hear them, and cried out to put to death the subverters of the democracy, but at last, after some difficulty, calmed down and gave them a hearing" (Thuc. 8.86.2).[16] Other examples of this return to reasoned debate include an assembly meeting to restore unity, in which the Four Hundred were formally deposed (Thuc. 8.97.1), and the famous amnesty that ended the civil war between the supporters of the Thirty and the democrats (Aristot. Ath. pol. 38.4–40.3.; Xen. Hell. 2.4.38–43).

These episodes demonstrate, on the one hand, the significance of democratic procedures, particularly the internalised habit of engaging in open, orderly debates where divergent viewpoints are articulated and considered. Moreover, they also underscore the interconnectedness of institutional frameworks and political culture. Both levels were closely linked, but not identical. The *demos*, as a collective political actor, existed only in practice: in and through its exercise of rule, which, in turn, could only be realised through democratic practices. As Uwe Walter has recently emphasised, being an Athenian citizen was not merely an abstract legal status but meant belonging to a group that acted together (Walter 2023, 309f.). Without its capacity to rule, the *demos* ceased to be a political subject and became merely the object of rule by the few. It seems that the Athenians had not fully grasped these interconnections until their democracy was overthrown. Contrary to Peisandros' and Theramenes' claims before the *ekklesia*, the fall of democracy was not a matter of abstract constitutional change; instead, it meant the concrete disintegration of the civic community as a politically organised body capable of acting together (Nebelin 2024, 42). This political transformation directly affected the Athenians' self-perception and identity as citizens. In losing their democracy, they also, in a way, lost themselves.

[16] οἱ δὲ στρατιῶται τὸ μὲν πρῶτον οὐκ ἤθελον ἀκούειν, ἀλλ᾽ ἀποκτείνειν ἐβόων τοὺς τὸν δῆμον καταλύοντας, ἔπειτα μέντοι μόλις ἡσυχάσαντες ἤκουσαν.

However, although the conspirators were able to temporarily destabilise the political culture, in the long term their attack made the Athenians realise what was at stake when their democracy was threatened – not merely the constitution, but also their entire democratic way of life. In the aftermath of the two oligarchic coups, the Athenians managed to overcome the crisis of their democracy by returning to their well-established political practices. They deliberately reinforced the rule of the *demos* by enacting new laws and regulations designed to safeguard the constitution and prevent future attempts to undermine democracy.

In the end, it has to be asked whether it is possible to draw any lessons from the events surrounding the oligarchic coups in Athens for the present day. Are there parallels between events that took place two thousand five hundred years ago and the crisis of democracy facing too many countries around the world today? Despite the significant differences between ancient Athens' direct democracy and modern representative forms of democracy, there are notable similarities.

To begin with, the combination of violence and terror, along with the deliberate discrediting of democratic institutions and procedures by the oligarchs, feels strikingly familiar. The oligarchic strategy of setting the political agenda, dominating discourse, and silencing opponents through violent intimidation mirrors the tactics used by right-wing populists and extremists to undermine democracy today. Particularly concerning is the abolition of the *graphe paranomon*. While democrats tend to operate within the bounds of democratic processes and procedures, hoping their opponents will also adhere to them and may be disenchanted ('*entzaubert*') in political practice, the enemies of democracy are focused on dismantling these very processes. A few well-orchestrated actions can suffice to push the democratic system to a critical tipping point.

The oligarchic strategy to disintegrate the political community through rhetorical tricks, intimidation and terror bears a striking resemblance to the culture wars and meta-political strategies employed by new-right groups and actors in Europe and the United States. Most notably, the Athenian *demos*' political paralysis, caused by the unsettling realisation that the enemies of democracy were far more numerous than expected, resonates deeply with the experiences of contemporary advocates of democracy and human rights. Instead of speaking out loud and forming effective collectives of resistance, the defenders of democracy remain silent. In ancient Athens as today, the pervasive feeling of isolation fosters the atomisation of former supporters of democracy and hinders collective action. Once again, democracy dies in silence.

This conclusion is far from encouraging. Much like Athens in the period leading up to the oligarchic coups, many democracies today seem to be navigating a political twilight zone where central institutions are dysfunctional, rights and procedures are undermined,

and (too) large segments of the citizenry remain either indifferent or hostile toward liberal democracy. Too often, the enemies of democracy are louder than its supporters. However, in the end, the survival and strengthening of democracy depend on the collective will of the citizens.

References

Börm. Henning. 2019. *Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Budelmann, Felix. 2018. "Group Minds in Classical Athens? Chorus and Demos as Case Studies of Collective Cognition." In *The History of Distributed Cognition*, edited by M. Anderson and D. Cairns, 190–208. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Caire, Emmanuèle. 2016. *Penser l'oligarchie à Athènes aux Ve et IVe siècles. Aspects d'une idéologie*. Paris: Etudes anciennes.

Cammack, Danielle. 2019. "The Dēmos in Dēmokratia." *Classical Quarterly* 69: 42–61.

Cammack, Dannielle. 2021. "Deliberation and Discussion in Classical Athens." *The Journal of Political Philosophy* 29: 135–160.

Cammack, Danielle. 2022. "Kratos and Other Forms of Power in the Two Constitutions of the Athenians." *Polis. The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 39: 466–497.

Donlan, Walter. 1999. *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Pubishers, Inc.

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.

Hansen, Mogens Herman. 2010. "The Concepts of Demos, Ekklesia, and Dikasterion in Classical Athens." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50: 499–536.

Heftner, Herbert. 2001. *Der oligarchische Umsturz des Jahres 411 und die Herrschaft der Vierhundert in Athen. Quellenkritische und historische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Loraux, Nicole. 2002. *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York: Zone Books.

Mann, Christian. 2007. *Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr*. Berlin: Akademie Verlag.

Nebelin, Marian. 2018. "Demokratisches Entscheiden und antidemokratische Ideologie im klassischen Athen." In *Feindbild und Vorbild. Die athenische Demokratie und ihre intellektuellen Gegner*, edited by I. Jordović and U. Walter, 109–152. Berlin/Boston: De Gruyter.

Nebelin, Katarina. 2024. "Systemwechsel als Enttäuschungsbewältigung? – Die oligarchischen Umstürze im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. und die Wiederherstellung der Demokratie." In *Zum Umgang mit Enttäuschungen in der Antike*, edited by J.-M. Kötter, M. Osmers, D. Rohde, and J. Timmer, 29–50. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Ober, Josiah. 1996. *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Orwin, Clifford. 1988. "Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society." *The Journal of Politics* 50: 831–847.

Simonton, Matthew. 2017. *Classical Greek Oligarchy: A Political History*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.

Taylor, Martha. 2010. *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teegarden, David A. 2014. *Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle Against Tyranny*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.

Walter, Uwe. 2023. "An der Stasis teilhaben: Assoziation und Dissoziation als Handlungsmuster im griechischen Bürgerstaat." In *Praxis – Handeln und Handelnde in antiker Philosophie*, edited by F. Buddensiek and S. Odzuck, 307–32. Berlin/Boston: De Gruyter.

Wood, Ellen M. 1996. "Demos Versus 'We, the People': Freedom and Democracy Ancient and Modern." In *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, edited by J. Ober and C. Hedrick, 121–137. Princeton: Princeton University Press.

Zumbrunnen, John. 2008. *Silence and Democracy. Athenian Politics in Thucydides' History*. University Park: Penn State University Press.

colloquium: new philologies

Stasis und Exklusion

Bürgerrecht und interne Konflikte in griechischen Poleis

Henning Börm
University of Rostock (Germany)

Abstract

Numerous internal conflicts (*staseis*) in the Greek cities are recorded for the Hellenistic period, some of which escalated into full-blown civil wars. The rich epigraphic tradition makes it possible to understand better than in Classical times how those directly affected conceptualized these problems, and it is striking that citizenship often played an important role – an indication that the question of who was allowed to participate in political decision-making processes continued to be of great importance even after the establishment of Macedonian hegemony over the Greeks. Thus, the deprivation of citizenship and the banishment of political enemies remained an important instrument of internal conflict until the establishment of Roman monocracy led to the pacification and aristocratization of the poleis.

Keywords: Civil strife; civil war; *stasis*; citizenship in Ancient Greece; Hellenistic period

(c) Henning Börm; henning.boerm@uni-rostock.de

Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
doi: 10.23963/2691770109
Stable URL: https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/227
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Um das Jahr 300 v. Chr. wurde die griechische Polis Priene in Kleinasien von heftigen Unruhen erschüttert. Schließlich gelang es einer Parteiung, die wahrscheinlich von einem Mann namens Hieron angeführt wurde (Paus. 7,2,10), die Stadt vorerst unter ihre Kontrolle zu bringen. Ihre Gegner wurden verbannt, und angeblich errichtete Hieron eine Tyrannis. Während sich offenbar beide Seiten um Unterstützung durch die Diadochen Lysimachos und Demetrios bemühten, gaben die Vertriebenen den Widerstand nicht auf: Sie sammelten sich und besetzten gewaltsam einen Teil der Chora von Priene, mit der Festung Karion als ihrem Zentrum. Deren Befehlshaber und die gesamte Garnison erschlugen sie (Berve 1967, 423).[1]

Drei Jahre lang bekämpften sich die verfeindeten Gruppierungen in einem regelrechten Krieg, und während dieser Zeit geschah etwas Bemerkenswertes: Die vertriebenen Politen konstituierten sich als eigene Bürgerschaft, wobei sie den Anspruch erhoben, die rechtmäßige *politeia* zu bilden – sie, nicht ihre Feinde in der Stadt. Einer langen, wenngleich fragmentarischen Inschrift, die einige Jahre später aus Anlass einer Streitigkeit zwischen Priene und Samos gesetzt wurde (I.Priene 11),[2] lässt sich entnehmen, dass die Verbannten eigene Beamte wählten, Psephismata beschlossen und offenbar von mehreren anderen Poleis, darunter Rhodos, als rechtmäßige Bürgerschaft von Priene anerkannt wurden. Nach etwa drei Jahren gelang ihnen schließlich die Eroberung der Stadt; und nun waren ihre Widersacher diejenigen, die verbannt wurden. Den Sieg im Bürgerkrieg feierte man fortan mit einer jährlichen *Soteria*, an deren Einrichtung eine weitere Inschrift erinnert (I.Priene 41).

Bemerkenswert an dieser Episode ist insbesondere die Rolle, die hier das Bürgerrecht im Zusammenhang mit einem internen Krieg spielte. Wir können nicht mit Gewissheit entscheiden, ob Hieron tatsächlich ein Tyrann war oder nur der Protagonist einer Parteiung, über deren tatsächliche Ziele wir nichts wissen.[3] Denn die schmale Überlieferung zu den Vorgängen ist vollständig bestimmt von der Perspektive seiner schließlich siegreichen Feinde, die für sich – wie im Hellenismus üblich – beanspruchten, für die Demokratie

[1] Die Ereignisse scheinen sich nach der Schlacht von Ipsos (301 v. Chr.) zugetragen zu haben; vgl. zur Chronologie Crowther 1996, 211–214.

[2] Die Ereignisse spielten offenbar noch ein Jahrhundert später eine Rolle, als es zu einem Streit um den Besitz der Festung Karion kam; I.Priene 37 (vgl. Syll.^{3} 599); vgl. die Diskussion bei Walser 2008, 83–87.

[3] Die literarische wie epigraphische Überlieferung erweckt den Eindruck, gerade das 4./3. und das 1. vorchristliche Jahrhundert seien geradezu späte Blütezeiten der griechischen Tyrannis gewesen (vgl. den Überblick bei Berve 1967, 386–475), die in viele Städten von Demokraten bekämpft worden seien, wovon gerade im frühen Hellenismus eine Reihe von Tyrannengesetzen zu zeugen scheinen; vgl. Teegarden 2014.

gekämpft zu haben.[4] Gewiss ist nur, dass die von Hieron geführte Gruppierung zeitweilig die Kontrolle über die Polis erlangt und ihre Gegner in die Verbannung gezwungen hatte, und dass es diesen gelang, weiterhin als geschlossene Gruppe zu agieren. Und da die Exilierten eben keine Sezession vollzogen, sondern offensichtlich beanspruchten, sie seien die rechtmäßigen Repräsentanten der gesamten Polis Priene, dürfen wir mit einiger Berechtigung vermuten, dass beide Seiten der jeweils anderen die Teilhabe an der *politeia* absprachen. Priene gab es in dieser Zeit gewissermaßen gleich zweimal. Das Festhalten der Verbannten am gemeinsamen Bürgerrecht erleichterte ihnen dabei ein gemeinsames Handeln nicht nur in militärischer Hinsicht, sondern auch als Partner externer Bündnispartner, denen man sozusagen – *sit venia verbo* – als ‚völkerrechtliches' Subjekt begegnen konnte.

Darüber, wie der *Bürgerkrieg* präzise zu definieren sei, hat sich die Forschung bis heute nicht einig werden können.[5] Jeder Bürgerkrieg ist aber Ausdruck einer radikalen sozialen Desintegration; er erhält seinen besonderen Schrecken nicht zuletzt deshalb, weil nun Menschen bekämpft und getötet werden, die bis vor kurzem noch zur eigenen Gruppe zählten und in der Regel Angehörige derselben Bürgerschaft waren. Dies gilt auch für die Antike (Börm 2019, 35f.). Wie das Beispiel Priene veranschaulicht, konnte daher gerade das Bürgerrecht im Zusammenhang mit den internen Konflikten in einer Polis, die wir als „Stasis" zu bezeichnen pflegen und die mitunter, so auch in diesem Fall, zum offenen Bürgerkrieg führen konnten (Gehrke 1985; Börm 2019, 273–306), eine zentrale Rolle spielen. Die Frage von Inklusion und Exklusion war von höchster Relevanz: Zum einen diente das Bürgerrecht, wie wir gesehen haben, als Instrument, um Konflikte auszutragen, die Kontrolle über die Polis zu erlangen (oder zu bewahren) und Gegner als Verräter zu markieren und auszugrenzen. Zum anderen aber konnte es auch selbst den Anlass der Streitigkeiten bilden, wenn nämlich Uneinigkeit darüber herrschte, wer eigentlich zur Gemeinschaft der Politen zählte (Walter 2023, 312–319). Nur diesen war eine Teilnahme an den Entscheidungsprozessen gestattet: „No intelligent person in the 21st century can avoid knowing that ancient democracies were democracies of an elite over others" (Ando 2018, 17). Da die griechischen Demokratien nach dem Prinzip der Mehrheitsentscheidung funktionierten, war die Frage, wer zur Gruppe der stimmberechtigten Bürger zählte, zudem von großer Bedeutung dafür, ob die in einer Abstimmung jeweils Unter-

[4] Anders als noch im 5. Jahrhundert hatte sich im Verlauf des 4. Jahrhunderts im politischen Diskurs weitgehend die Position durchgesetzt, im Kontext einer Polis sei einzig Demokratie als legitime Verfassungsform anzusehen. Vgl. Billows 2003, 209, Hansen 2006, 112, sowie zuletzt Ma 2024, 213–222.

[5] Nach wie vor instruktiv ist hierzu Waldmann 1998; gute Ansätze, die die Bedeutung der sozialen Desintegration betonen, bietet Kalyvas 2007, auf dem auch meine eigene Arbeitsdefinition aufbaut; vgl. Börm 2016, 18f. Auch der jüngste Lösungsversuch Riekenberg 2021 vermag den Gordischen Knoten freilich nicht zu durchschlagen. Vgl. zu den verschiedenen Ansätzen jüngst Potsch 2025, 16–31.

legenen die Entscheidung akzeptieren konnten (Flaig 2013, XVI–XX). Ausgehend von einigen Beobachtungen zu diesen beiden Aspekten soll auf den folgenden Seiten versucht werden, Rückschlüsse auf die Bedeutung und Vitalität der griechischen Polis nach dem 4. Jahrhundert v. Chr. zu ziehen.[6]

Die gewissermaßen reziproke Exklusion aus dem Bürgerverband, wie sie uns in Priene begegnet, ist in der griechischen Antike dabei eher selten bezeugt. Der einseitige Ausschluss hingegen, der – anders als beim Ostrakismos – mit einer Verbannung, Entehrung und Enteignung einher ging, war bekanntlich eines der gängigsten Instrumente für interne Konflikte in griechischen Poleis. Benjamin Gray hat in diesem Zusammenhang treffend von einer „*exclusionary stasis*" gesprochen (Gray 2015, 223–270). Ein paradigmatisches Beispiel aus spätklassischer Zeit bietet etwa ein entsprechender Volksbeschluss aus Amphipolis, der aufgrund seiner Prägnanz ausführlich zitiert sei:

> Der Demos hat beschlossen: Philon und Stratokles sollen auf ewig verbannt sein aus Amphipolis und aus der Chora der Amphipoliten, sie selbst ebenso wie ihre Kinder. Und wenn sie doch ergriffen werden, dann sollen sie als Feinde behandelt werden, und ihre Tötung soll straffrei bleiben (καὶ ἤμ πο ἁλίσκωνται πάσχειν αὐτός ὡς πολέμιος καὶ νηποινεὶ τεθνάναι). Und ihr Vermögen soll von der Gemeinde eingezogen werden, und ein Zehntel davon soll dem Apollon und dem Strymon geweiht werden. Ihre Namen sollen die *Prostatai* auf einer Marmorstele aufschreiben lassen. Wenn jemand den Antrag stellt, dieses Psephisma aufzuheben, oder wenn jemand die besagten Leute heimlich bei sich aufnimmt durch List oder sonstige Machenschaften, dann soll sein Vermögen von der Gemeinde eingezogen werden, und er selbst soll ebenfalls auf ewig aus Amphipolis verbannt werden (Syll.[3] 194).

Oftmals wurde die Verbannung dabei vermutlich *in absentia* beschlossen; Hans-Joachim Gehrke (Gehrke 1985, 221) ist wohl darin zuzustimmen, dass sie häufig eingesetzt wurde, wenn es nicht gelungen war, der Gegner habhaft zu werden: Im Kontext einer auf die physische Entfernung der Feinde aus der Polis abzielenden Stasis war die Verbannung im Vergleich zur Tötung gewissermaßen nur die zweitbeste Lösung.

Als Agathokles im Jahr 317/16 v. Chr. gewaltsam die Macht in Syrakus übernahm, ließ er laut Diodor zunächst über 4000 Mitbürger erschlagen; nur die gut 6000, denen die Flucht gelang, belegte man anschließend mit der Verbannung (Diod. 19,8,1). Und im Jahr 279 wurden etwa 1000 Männer aus Syrakus verbannt, nur um vor den Toren von ih-

[6] John Ma spricht in diesem Zusammenhang vom „Indian Summer of the Polis" (Ma 2024, 263).

ren Feinden überfallen und erschlagen zu werden.[7] Diese Zahlenangaben sind angesichts der Größe der Stadt nicht unrealistisch.

In Klassik und Hellenismus wimmelte es in der griechischen Welt geradezu vor *phygades* (vgl. Seibert 1979, 353–407; Gehrke 1985, 210–236; Garland 2014, 79–98; Gray 2015, 293–379). 324 sollen sich über 20.000 von ihnen in Olympia versammelt haben (Diod. 18,8,2–7), und die Quellen wissen von zahlreichen Fällen, in denen diese Menschen teils über Generationen bemüht waren, um jeden Preis ihre Rückkehr zu erzwingen. Teils konstatieren unsere Gewährsleute ausdrücklich, dass es sich bei Gruppen, die als Räuber und Piraten etikettiert wurden, um *phygades* handelte – noch für die kilikischen Seeräuber, mit denen sich die Römer im ersten Jahrhundert vor der Zeitenwende herumschlugen, bemerkt Cassius Dio dies beiläufig (Cass. Dio 36,20,2).

Verbannte waren, zumal wenn sie sich erfolgreich um Gruppenkohäsion bemühten wie im eingangs angeführten Beispiel Priene, für eine Polis ein ständiges Damoklesschwert. Dies dürfte ein Grund gewesen sein, wieso man die gegnerische Parteiung lieber tötete als verbannte, wenn man die Möglichkeit hatte. Das berühmte Tyrannendossier von Eresos aus Lesbos beinhaltet nicht nur sehr präzise Vorwürfe gegen angebliche Gewaltherrscher und das exakte Abstimmungsergebnis, durch das sie verurteilt wurden, sondern auch die Beschlüsse, durch welche die Verbannung über knapp drei Jahrzehnte hinweg immer wieder neu bekräftigt wurde (IG XII, 2,526; vgl. OGIS 8).[8] Immer wieder scheinen Könige wie Antigonos I. Monophthalmos der Polis auf kaum verhüllte Weise mit der Rückführung der *phygades* gedroht zu haben, um sie so zur Loyalität zu zwingen (Börm 2019, 259–268). Tatsächlich waren Verbannte aus Sicht der hellenistischen Groß- und Mittelmächte zweifellos ein zweischneidiges Schwert; kamen sie aus einer Stadt im Machtbereich eines Rivalen, konnten man sich ihrer bedienen, um die Polis zu destabilisieren oder einzunehmen, war hingegen eine Stadt im eigenen Machtbereich betroffen, verkehrten sich diese Vorteile naturgemäß in ihr Gegenteil (Börm 2021, 37–42).

Den Verbannten wurde das Bürgerrecht wohl meist nicht in einem formalen Rechtsakt entzogen. Eine zentrale Rolle spielte im Zusammenhang der Exklusion durch Verbannung vielmehr die Atimie. Oftmals wird angenommen, dass diese Strafe bereits seit klassischer Zeit nicht mehr mit Ächtung gleichzusetzen sei, sondern lediglich mit oftmals nur temporären Einschränkungen der Bürgerrechte (Rainer 1986). Dies gilt aber allem Anschein nach nicht für jeden Kontext; im Zusammenhang mit dem Tyrannen-

[7] Die Vorgänge werden bei Polyainos knapp und mitleidlos referiert: ἐπεὶ δὲ ἔξω τῆς πόλεως ἐγένοντο ἄνδρες χίλιοι, οἱ προπέμποντες αὐτοὺς ὁπλῖται καὶ ἱππεῖς οὓς μὲν συλλαβόντες ἀπέκτειναν, οὓς δὲ διαφυγόντας Σωσίστρατος ἐπικηρύξας ἀναιρεῖν ἐπέτρεψεν; Polyain. 5,37.

[8] Vgl. zu dieser faszinierenden Quelle den grundlegenden Beitrag Ellis-Evans 2012, 204–207, der eine Neuedition bietet und nachweist, dass die erhaltenen Fragmente der Inschrift zu einem einzigen Dossier gehörten.

vorwurf,[9] der als ziemlich sicheres Indiz für das Vorliegen einer Stasis gelten kann, scheint die Atimie noch bis in den Hellenismus die alte Wucht behalten und die straflose Tötung der Betroffenen erlaubt zu haben (Dmitriev 2015). Sie war also nach wie vor das wirkungsvollste Instrument, um Personen vollständig von der Polis fernzuhalten; und wenn man sein Bürgerrecht nicht in Präsenz ausüben konnte, dann war es faktisch aufgehoben. Wenn es zu einer Versöhnung und Reintegration kam, musste dabei offenbar das Bürgerrecht nicht wieder explizit verliehen werden. Im späten vierten Jahrhundert heißt es in einer bekannten Inschrift von Telos, es gehe darum, den „Damos mit jenem Teil der Telier, der mit dem Damos im Streit lag, zu versöhnen" (κ[ατὰ τάδε διέλ]υσαν τὸν δᾶμον καὶ τοὺς διαφερομένους Τηλὶ[ων ποτὶ] τὸν δᾶμον; IG XII 4,1,132; vgl. Simonton 2019; Scafuro 2021). Nimmt man dies wörtlich, so ging es formal also um die Wiederaufnahme der Exilierten in den Damos, nicht in die *politeia*: Offensichtlich wurden *die Telier* hier nicht als mit dem Damos von Telos identisch gedacht, sondern man konnte Telier sein, ohne Teil des Damos zu sein. Offenbar rangen die Verfasser der Inschrift damit, die Spaltung der Bürgerschaft in Worte zu fassen; vermutlich sollte die Formulierung lediglich ausdrücken, dass nur ein Teil der Telier – nämlich jene, die in der Volksversammlung aktuell in der Mehrheit waren – beanspruchen durfte, für den ganzen Damos zu sprechen. Andernorts ging man deutlich weiter, was die Exklusion einzelner betraf: Eine Inschrift aus der Polis Chersonesos verwendet einige Jahre später sogar den Ausdruck „Feind des Damos" (πολέμιος τῷ δάμῳ) und nimmt damit eine deutliche Eskalation vor (IosPE I2 401, l. 30–40; vgl. Dössel 2003, 179–196).

Die oben erwähnte Furcht der Eresier, ihnen könnte eine Rückkehr ihrer Verbannten aufgezwungen werden, war dabei mehr als verständlich. Was genau Alexander III. bewog, ein Jahr vor seinem Tod die Rückkehr der Verbannten in die griechischen Poleis anzuordnen, ist seit langem umstritten; aber dass er die Städte damit vor gewaltige Probleme stellte, liegt auf der Hand.[10] Eresos gelang es augenscheinlich, die Rücksendung der

[9] Bereits Helmut Berve konstatierte mit Recht, dass „der Begriff der Tyrannis seit dem 4. Jahrhundert vorwiegend moralisch gefaßt und weniger zur Kennzeichnung der politischen Situation als zur Charakterisierung der Herrschaftsausübung verwendet wurde" (Berve 1967, 476). „Noch weniger als in den voraufgehenden Zeiten läßt sich daher aus der bloßen Bezeichnung ‚Tyrann' auf eine wirkliche Tyrannis schließen" (Berve 1967, 383). Ähnliches konstatiert Gauger 2005, 1093, für Demetrios von Phaleron, der bei Pausanias (1,25,5f.) als Tyrann firmiert. Sehr gut auf den Punkt gebracht wird die Problematik bei Lewis 2004: „Viewed from the right perspective, almost any ruler or regime could be claimed as a tyranny, and the judgment we make on any given regime depends to a large extent on the ideology of the historian who described it" (74). Damit sei nicht gesagt, dass es gar keine Tyrannen gegeben hätte; sie sind nur oftmals schwierig mit Gewissheit als solche zu identifizieren, da die Quellen selten unparteiisch sind: Dass etwa ein Politiker wie Perikles seinen Widersachern aufgrund seiner hervorgehobenen Stellung als Tyrann galt, ist eine plausible Annahme.

[10] Vgl. zur kontroversen Debatte über Alexanders Intentionen neben Seibert 1979, 158–162, insbesondere Zahrnt 2003, der das Dekret als makedonische Maßnahme interpretiert, um in Hellas bewusst Unfrieden zu stiften und die Poleis handlungsunfähig zu machen; anders Dmitriev 2004. In meinen Augen noch

Verbannten abzuwenden, aber der Schrecken saß tief. Denn neben den enormen ökonomischen Hürden, die mit der Reintegration von zuvor Enteigneten verbunden gewesen wären (Gehrke 1985, 210–236; Lonis 1991; Loraux 2002, 145–169; Dössel 2003, 101–144), wäre fraglos auch eine Wiederaufnahme in den Bürgerverband riskant gewesen. Wir kennen aus literarischen Quellen Beispiele, die dies illustrieren: Polybios berichtet, man habe um 220 in der arkadischen Polis Kynaitha Verbannte wieder in ihre Bürgerrechte eingesetzt, woraufhin einige der Repatriierten zu Polemarchen gewählt wurden, die die Stadt dann an die Aitoler verraten haben sollen (Pol. 4,17; vgl. dazu Loraux 1995, 301–305; Rubinstein 2013, 147–149). Und wenig später soll es laut Livius einigen nach Syrakus heimgekehrten Verbannten gelungen sein, sich im Namen der Demokratie zu Strategen wählen zu lassen, um dieses Amt anschließend auszunutzen, um ein Massaker unter ihren Mitbürgern anzurichten – fast genau 100 Jahre, nachdem Agathokles analog verfahren war (Liv. 24,23–32; vgl. Börm 2019, 85–88; zu Agathokles Diodor 19,6).

Da die Organisationsfähigkeit der Verbannten wohl nicht immer groß genug war, dürfte die Bildung regelrechter *Gegen-Poleis* wie in Priene eher die Ausnahme gewesen sein. Vom frühhellenistischen Sikyon berichtet Plutarch, es sei fünfzig Jahre lang immer wieder zu neuen Staseis und Verbannungen gekommen, doch waren diese *phygades* offensichtlich auch untereinander tief zerstritten und daher nicht zu gemeinsamen Handlungen imstande (Plut. Arat. 2,1f.).[11] Aber es gibt durchaus weitere Fälle wie Priene. Das berühmteste Beispiel ist sicherlich das Vorgehen der athenischen Flotte im Jahr 411, deren Angehörige sich auf Samos zu den legitimen Vertretern des Demos erklärten und Alkibiades zum Strategen wählten (Dössel 2003, 55–88). Und als um 270 eine Gruppierung um einen gewissen Aristotimos die Kontrolle über Elis übernahm, scheinen sich seine verbannten Gegner ebenfalls organisiert zu haben: 800 von ihnen besetzten eine Festung in der Chora, wo sich ihnen weitere Männer anschlossen, und führten einen monatelangen Bürgerkrieg, bis Aristotimos schließlich einem Attentat zum Opfer fiel – die Parallelen zu den eingangs geschilderten Ereignissen in Priene stechen ins Auge. Da

---

plausibler ist aber die Ansicht, dass sich Alexander zu diesem Zeitpunkt derart sicher und konkurrenzlos fühlte, dass er annahm, die Poleis angesichts des Fehlens einer alternativen außenpolitischen Option schlicht zum inneren Frieden und zur Reintegration der *phygades* – von denen ihm manche wohl bislang als Söldner gedient hatten (Cartledge 2016, 234) – nötigen zu können; vgl. Heuß 1973, 36f., und Gehrke 1985, 306f.

[11] ἡ Σικυωνίων πόλις, ἐπεὶ τὸ πρῶτον ἐκ τῆς ἀκράτου καὶ Δωρικῆς ἀριστοκρατίας ὥσπερ ἁρμονίας συγχυθείσης εἰς στάσεις ἐνέπεσε καὶ φιλοτιμίας δημαγωγῶν, οὐκ ἐπαύσατο νοσοῦσα καὶ ταραττομένη καὶ τύραννον ἐκ τυράννου μεταβάλλουσα, μέχρι οὗ Κλέωνος ἀναιρεθέντος εἵλοντο Τιμοκλείδαν ἄρχοντα καὶ Κλεινίαν, ἄνδρας ἐνδόξους τὰ μάλιστα καὶ ἐν δυνάμει τῶν πολιτῶν ὄντας, ἤδη δέ τινα τῆς πολιτείας κατάστασιν ἔχειν δοκούσης Τιμοκλείδας μὲν ἀπέθανεν, Ἀβαντίδας δὲ ὁ Πασέου τυραννίδα πράττων ἑαυτῷ τὸν Κλεινίαν ἀπέκτεινε καὶ τῶν φίλων καὶ οἰκείων τοὺς μὲν ἐξέβαλε, τοὺς δὲ ἀνεῖλεν. Wohl unter Rückgriff auf Panaitios von Rhodos geht auch Cicero (De off. 2,81f.) auf den von Aratos vorgenommenen Reintegrationsversuch ein, der nur dank finanzieller Unterstützung durch die Ptolemäer glückte; vgl. auch Börm 2019, 65–70.

die Verbannten vom Aitolischen Bund anerkannt und militärisch unterstützt wurden, dürfen wir vermuten, dass auch sie sich als Bürgerschaft organisiert und Beamte gewählt hatten; ausdrücklich bezeugt ist dies aber nicht (Plut. Mor. 250f–253e; vgl. Gómez Espelosín 1991).

Bis hierhin wird das Geschilderte kaum überraschen. Es gehört zum Wesenskern jeder Bürgerkriegskonstellation, dass es zumindest auf einer bestimmten Ebene um die politische Kontrolle des Gemeinwesens und seiner Institutionen geht, selbst dann, wenn diese nicht Selbstzweck ist. Das Phänomen von Exilregierungen kennt daher selbstverständlich auch die Moderne; am bekanntesten ist hier vielleicht neben der von de Gaulle seit 1940 geführten französischen Regierung das Beispiel Taiwan, das nach 1949 beanspruchte, der legitime Vertreter ganz Chinas zu sein, und immerhin bis 1971 auch von den Vereinten Nationen als solcher anerkannt wurde. Konstellationen, wie sie für Priene bezeugt sind, sind also kein Spezifikum der antiken griechischen Geschichte.

Trotzdem unterstreicht der Befund eine wichtige Tatsache, nämlich den Umstand, dass das Bürgerrecht auch im Hellenismus noch relevant genug war, um ein effizientes Instrument zu sein, um Kohäsion innerhalb einer Gruppe zu schaffen und Gegner auszuschließen. Dies ist keine Selbstverständlichkeit, denn aus der Tatsache, dass in den Jahrhunderten nach Alexander III. ein multiples Bürgerrecht, also die Teilhabe eines Individuums an mehreren Poleis, immer häufiger vorkam, hat man teils auf eine in Wahrheit gesunkene Bedeutung der griechischen *politeia* schließen wollen.[12] Dies ist meines Erachtens ein Fehlschluss. Zumindest im frühen Hellenismus war das Bürgerrecht für viele Griechen, gerade auch Angehörige der Eliten, von großer Bedeutung; der Mensch galt nach wie vor als *zoon politikon*(Mann 2010), und der Status als *Staatenloser* (ἄπολις) war entsprechend gefürchtet.

Akzeptiert man die Annahme, dass es bei Bürgerzwist stets um die politische Kontrolle des Gemeinwesens geht, dann ist schon allein der Umstand, dass es auch in den drei Jahrhunderten zwischen Alexander und Augustus nach wie vor sehr häufig zu Staseis kam, ein starkes Indiz für die fortdauernde Relevanz der Polis.[13] Nicht jede Stasis eskalierte zum Bürgerkrieg; dennoch war Stasis nicht nur allgemein gefürchtet, sie war für alle Beteiligten, wie wir gesehen haben, auch hochriskant, denn immerhin drohten im Falle einer finalen Eskalation Tod oder Verbannung. Dass es im Hellenismus dennoch Hunderte

[12] Vgl. hierzu Müller 2015, die betont, es sei seit dem frühen Hellenismus zunehmend üblich geworden, dass prominente Männer das Bürgerrecht mehrerer Poleis zugleich („multi-citoyenneté") besaßen, was ihre Unabhängigkeit innerhalb ihrer Heimatgemeinde vergrößert haben mag. Zugleich konstatiert sie allerdings mit Recht, die traditionelle Zäsur zwischen Klassik und Hellenismus sei auch in dieser Hinsicht, „pour partie, artificielle" (366).

[13] Vgl. Simonton 2022, 35–37, der ergänzt, dass dies auch für das Auftreten von Demagogen gelte. Eine kompakte Skizze zur politischen Kultur in den nachklassischen Poleis bietet Zuiderhoek 2025.

von bezeugten Staseis gab, wobei angesichts der trümmerhaften Überlieferung zudem mit einer sehr hohen Dunkelziffer gerechnet werden muss,[14] illustriert daher, wie sehr sich dieses Risiko in den Augen hinreichend vieler Menschen gelohnt haben muss: Wäre die Polis unwichtig geworden, weil sich wirklicher Einfluss nur noch durch gute Beziehungen zu einem Königshof gewinnen ließ, wäre unverständlich, wieso man sie so oft mit allen Mitteln und mit höchstem Einsatz zu kontrollieren versuchte (vgl. Savalli-Lestrade 2003; Egetenmeier 2021).

Die schier unendliche Forschungskontroverse, ob Staseis vornehmlich sozioökonomische Spannungen oder Verfassungskonflikte zwischen Demokraten und Oligarchen zur Ursache hatten oder primär durch Elitenrivalität zu erklären sind, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen.[15] So oder so war der Preis, um den man rang, die Polis. Ein Psephisma aus der kleinen Stadt Nakone auf Sizilien spricht ausdrücklich davon, es gehe um eine Versöhnung derjenigen Bürger, die „wegen der öffentlichen Angelegenheiten miteinander im Streit liegen" (ὅσσοις ἀ διαφορὰ τῶν πολιτᾶν γέγονε ὑπὲρ τῶν κοινῶν ἀγωνιζομένοις; SEG 30,1119; vgl. Asheri 1982; Dössel 2003, 235–247; Gray 2015, 36–41).

Diese Annahme, dass die Kontrolle über die Polis auch im Hellenismus von zentraler Bedeutung war, wird durch die Beobachtung gestützt, dass wir mehrere Fälle kennen, in

[14] Verwiesen sei hier nochmals auf Börm 2019 (insbes. 37–170). Von einer sehr großen Zahl geht Arcenas 2026 aus: „The poleis of ancient Greece collectively experienced at least 20,000 staseis between 500 and 301 BCE, even though the extant evidence allows us to identify only a few hundred actual cases" (140). Hier stellt sich allerdings die Frage, wieso ein derart alltägliches Phänomen zugleich so gefürchtet gewesen sein soll. Eine deutliche Abnahme der Zahl der überlieferten gewaltsam eskalierten Staseis lässt sich dann ab Augustus beobachten.

[15] In der deutschsprachigen Forschung dominiert die Position, dass sozioökonomische Faktoren zwar ebenso wie Auseinandersetzungen zwischen Oligarchen und Demokraten durchaus eine wichtige Rolle spielen konnten, die strukturelle Neigung zum Bürgerzwist aber am besten durch Elitenrivalitäten erklärt werden könne, die ihrerseits kulturell bedingt waren; vgl. etwa Gehrke 1985; Hansen 2004; Schmitz 2014, 95–110. Kritik an diesem „elitären Stasismodell" übt Eich 2006, 509–560. Speziell in der britischen und nordamerikanischen Forschung ist demgegenüber die Interpretation verbreitet, dass die Mehrheit des Bürger durchaus über eine erhebliche eigene Agency verfügte und viele Staseis Ausdruck von Konflikten zwischen dem Demos und einer politisch, sozial oder ökonomisch definierten Minderheit waren. ‚Klassisch' hierzu sind de Ste. Croix 1981, 278–326, und Fuks 1984, 9–39; heutige Vertreter sind (mit teils sehr unterschiedlichen Ansätzen) Teegarden 2014, Simonton 2024 und Canevaro & Lewis 2024. Ich selbst denke, zumindest für den Hellenismus – für die Klassik ist die Überlieferung widersprüchlicher – lässt sich der Quellenbefund letztlich am besten mit Elitenrivalitäten erklären, zumal die namentlich bekannten Protagonisten, soweit die Überlieferung hier Aussagen macht, stets der Oberschicht angehörten (Börm 2019, 274–286); aber selbstverständlich geht es hier nur um ein Modell: Dass es sozioökonomische Konflikte in den Poleis gab, ist nicht zu bestreiten; aber ökonomische und politische Ungleichheit allein führt keineswegs automatisch zu Bürgerzwist, zumal es denen, die mit dem Status Quo unzufrieden sind, in der Regel schwer fällt, sich darauf zu verständigen, was ihn ersetzen soll. Den Hintergrund der hohen Anfälligkeit vieler Poleis für Bürgerzwist bildeten vielerorts offenbar Schwierigkeiten bei der Binnenhierarchisierung der urbanen Oberschichten. In einer Ehrgesellschaft wie der griechischen (vgl. Gehrke 1987) konnte dies zu rasch eskalierenden Fehden führen, die sich mit anderen Konflikten verbinden und die gesamte Polis ins Verderben reißen konnten; vgl. Plut. Mor. 823e–825f.

denen die Frage, wer überhaupt Anteil an der *politeia* haben sollte, im Fokus der Konflikte stand. Bereits Aristoteles hatte behauptet, die Aufnahme zusätzlicher Personen in den Bürgerverband führe häufig zu Staseis (Arist. Pol. 5,3,7 = 1303a), und unsere Quellen bestätigen dies. Ein bekanntes Beispiel ist Larisa, wo wir zwei inschriftlich erhaltenen Schreiben König Philipps V. entnehmen können, dass der Antigonide zunächst die Aufnahme zahlreicher Personen in die Bürgerschaft angeordnet hatte, nur um später erfahren zu müssen, die Namen der Neubürger seien aus den öffentlichen Listen wieder ausgemeißelt worden – ein Vorgang, der fast mit Sicherheit im Kontext einer Stasis stattgefunden hatte (Syll.^{3} 543; vgl. Oetjen 2010).

Explizit von gewaltsamen Konflikten in Syrakus im Jahr 289 berichtet Diodor, bleibt aber im Detail unklar. Offenbar hatten die Karthager die Polis gezwungen, zuvor verbannte Politen wieder in die Bürgerschaft aufzunehmen – dass sich Stasisparteiungen an externe Mächte anlehnten, kam im Hellenismus nicht weniger häufig vor als in der Klassik.[16] Das erhaltene Diodorfragment, das mal von repatriierten Verbannten, mal von „Söldnern" spricht, die auf Befehl der Punier das Bürgerrecht erhalten hätten, sorgt leider für Verwirrung; aber es wird doch deutlich, dass man den Neubürgern in Syrakus anschließend das Wahlrecht verweigerte, was einen mit Waffengewalt ausgetragenen Konflikt auslöste. Erst nach längerer Zeit hätten die *presbyteroi* der Polis, so Diodor, den Streit beenden können, indem sie die Neubürger anwiesen, binnen einer vorgegebenen Frist ihren Besitz zu verkaufen und Sizilien zu verlassen (Diod. 21,18,1f.; vgl. Zambon 2008, 33–52; Börm 2019, 57f.).

Die nächstliegende Erklärung für die Vorgänge ist die, dass man die unter karthagischem Druck heimgekehrten Verbannten unmöglich wieder in den Bürgerverband integrieren konnte (oder wollte). Indem man ihnen schließlich anbot, ihren Besitz verkaufen zu dürfen, statt enteignet zu werden, hoffte man aber offenbar, ihr Bedürfnis nach Rache minimieren zu können; und indem man sie verpflichtete, nicht nur Syrakus, sondern Sizilien überhaupt zu verlassen, nahm man ihren Feinden in der Stadt die Furcht vor einer erneuten Rückkehr ihrer Gegner. Gerade diese letzte Information spricht also für die Interpretation, dass es sich bei den „Söldnern", die Diodor erwähnt, teilweise tatsächlich um ehemalige Politen handelte, die Syrakus wieder hatte aufnehmen müssen, was – wie von Karthago mutmaßlich beabsichtigt – zu Chaos und Streit geführt hatte.

Als drittes Beispiel sei schließlich noch die Polis Itanos auf Kreta genannt, wo spätestens um 270 eine Inschrift gesetzt wurde, die einen Bürgereid festhält (I.Cret. III iv 8; vgl.

[16] Vgl. zur klassischen Zeit Rhodes 2015, der „the polarisation of the Greek world, between Athens and Sparta for much of the fifth century, between Athens-plus-Sparta and Thebes in the middle of the fourth century, between Athens and Macedon after that" (46) für die innere Instabilität der Poleis mitverantwortlich macht; zum Hellenismus vgl. Börm 2021.

Syll.[3] 526); dieser fordert nicht nur, weder Schuldenerlass (χρεῶν ἀποκοπή) noch Landverteilung (γᾶς ἀναδασμός) anzustreben – typische Elemente des Stasis- und Tyrannendiskurses[17] –, sondern auch, die eigenen Bürgerrechte stets auf Grundlage von Gerechtigkeit und Gleichheit (ἐπ' ἴσαι καὶ ὁμοίαι) auszuüben und insbesondere auf „ungerechte Anklagen wegen einer Anmaßung von Bürgerrechten" (οὐδὲ δίκαν ἐ[παξέ]ω ξενικὰν τῶν πολιτᾶν [οὐδε]νὶ ἐριθεοτὰν παρεορέσι οὐ[δεμι]ᾶι) zu verzichten. Vor allem diese letzte Forderung ist so spezifisch, dass man mit guten Gründen geschlussfolgert hat, Hintergrund des Eides sei die Erweiterung der Bürgerschaft von Itanos gewesen. Da im frühen dritten Jahrhundert die Ptolemäer intensiv auf Kreta engagiert waren und um 280 überdies eine Garnison in die Polis gelegt hatten, liegt der Verdacht nahe, dass auch hier die Aufnahme der Neubürger nicht ganz freiwillig erfolgt war (Börm 2019, 234–240).

Wie ist dieser Befund zu erklären? Zum einen mag es sein, dass man durch die Aufnahme einer größeren Gruppe in die *politeia* eine Art Sollbruchstelle einführte, entlang derer sich dann, wenn es aus anderen Gründen zu Konflikten in der Stadt kam, quasi natürlich Parteiungen sortieren konnten. Aber zum anderen deuten die genannten Beispiele darauf hin, dass das Bürgerrecht selbst – wie erwähnt – sogar nach Errichtung der makedonischen Hegemonie über Hellas noch eine so hohe Relevanz besaß, dass es sich lohnen konnte, dafür gegebenenfalls Blutvergießen in Kauf zu nehmen. Vor allem zwei Felder dürften es gewesen sein, in denen es nach wie vor von größter Bedeutung war, ob man das uneingeschränkte Bürgerrecht besaß, nämlich vor Gericht und hinsichtlich der Bekleidung der wichtigsten Ämter, in die in den meisten Städten nun schon längst nicht mehr gelost,[18] sondern gewählt wurde.[19]

Bekanntlich lassen sich die meisten Poleis als Anwesenheitsgesellschaften beschreiben, in denen der staatlichen Gewalt etwas sehr Konkretes anhaftete – man kannte die meisten Männer, die mächtige Ämter bekleideten, persönlich, und es handelte sich bei diesen

---

[17] Vgl. Gehrke 1985, demzufolge „man bei ‚Bodenreform' und ‚Schuldentilgung' in erster Linie an Maßnahmen spezifisch tyrannischer Natur" (325) dachte; so auch Orth 1986, 726f. Bereits Passerini 1930 verwies darauf, dass von Enteignungen lediglich die unterlegenen Antagonisten betroffen gewesen seien: „La distribuzione di beni fu limitata ai beni di vinti" (277). Kritik an dieser Argumentation äußert Eich 2006, 543–555. Cicero dürfte von Panaitios den Gedanken übernommen haben, dass Landverteilung und Schuldentilgung nicht nur Eintracht und Gerechtigkeit zerstörten, sondern dem Initiator oftmals überdies gar nicht die erhofften Vorteile brächten; Cic. De off. 2,78f.

[18] Vgl. zur Lospraxis in den Poleis nun Blok 2024.

[19] Die vieldiskutierte Frage, bis zu welchem Zeitpunkt es angebracht ist, von „Demokratien" zu sprechen, kann an dieser Stelle nicht angemessen behandelt werden, zumal eine eindeutige Abgrenzung zur Oligarchie problematisch ist; vgl. Leppin 2013. Gute Einführungen in die Diskussion bieten Billows 2003, 209–214, van der Vliet 2011, Bugh 2013, Scholz 2015, 187–195, Cartledge 2016, 231–245, Chaniotis 2018, 122–147, Mittag 2023, 88–96, sowie insbesondere Wiemer 2013. Zuletzt hat Matt Simonton die Jahre zwischen 362 und 146 v. Chr. als „the heyday of ancient Greek democracies" bezeichnet; vgl. Simonton 2026, 98–103.

in der Regel entweder um Freunde oder Feinde.[20] Zwar muss man sich natürlich vor Verallgemeinerungen hüten, doch die Grundzüge einer quasi panhellenischen politischen Kultur lassen sich durchaus rekonstruieren, und demnach neigten nicht wenige Griechen, verallgemeinernd gesprochen, zu der Ansicht, Macht und Machtmissbrauch seien quasi dasselbe: Wer die Macht habe, der könne und müsse dies auch ostentativ dokumentieren (Gotter 2008, 183–199). Dies galt auch noch im Hellenismus: Polybios erklärte, alle, die die Freiheit liebten und herrschen wollten, würden beständig miteinander rivalisieren – ganz so, als gebe es keine Freiheit ohne Herrschaft.[21] Und Panaitios von Rhodos verglich laut Aulus Gellius das Leben von Politikern (*qui aetate in medio rerum agunt ac sibi suisque esse usui volunt*; Gell. Noct. Att. 13,28,3f.) folgerichtig mit Pankratiasten, die allzeit auf Angriffe gefasst sein müssten. Wie Hans-Joachim Gehrke zutreffend konstatiert hat, fürchtete man wenig so sehr wie die Herrschaft der internen Feinde;[22] und vor diesem Hintergrund lag nichts näher, als diesen zuvorzukommen, indem man selbst die Kontrolle über die Polis zu übernehmen versuchte.

Im frühen dritten Jahrhundert hält zum Beispiel eine Inschrift aus dem oberägyptischen Ptolemaïs fest, wie nach Unruhen in der Stadt fortan nur noch ein ausgewählter Personenkreis in Rat und Gerichte gewählt werden durfte, nicht ohne zu ergänzen, die übrigen Politen hätten selbstverständlich eingesehen, auf diese Weise viel besser regiert zu werden (OGIS 48; vgl. Börm 2019, 214f.). Und in einer mit Recht berühmten Passage schildert Polybios, wie nach dem Dritten Makedonischen Krieg überall in Hellas sämtliche Schlüsselpositionen – Gesandtschaften und Magistraturen – in den Poleis an die siegreiche Parteiung gefallen seien, die rechtzeitig auf die siegreichen Römer gesetzt hatte (Pol. 30,13,2; vgl. Liv. 45,31,5). Bestätigt wird dies durch eine Inschrift aus Thisbe, die ein *senatus consultum* von 170 bewahrt, das die Rückführung von *phygades* genau regelte (IG VII 2225; vgl. Syll.^{3} 646). Dabei war aber etwa nicht Reintegration das Ziel, sondern den von den Römern heimgeführten Verbannten wurde ausdrücklich für zehn Jahre die alleinige Kontrolle über die wesentlichen Ämter und Priestertümer der Polis

[20] Vgl. konzise McAuley 2013: „In the polis, governmental rule was neither distant nor invisible, but exercised by friends (or enemies, for that matter) and colleagues, acquaintances, and relatives" (177).

[21] ἅπαντες γὰρ ἡγεμονικοὶ καὶ φιλελεύθεροι ταῖς φύσεσι μάχονται συνεχῶς πρὸς ἀλλήλους, ἀπαραχωρήτως διακείμενοι περὶ τῶν πρωτείων; Pol. 5,106,5. Vgl. auch Pol. 1,81,10. Bereits im fünften Jahrhundert verschwamm bei Pseudo-Xenophon der Unterschied zwischen Herrschaft und Freiheit: ὁ γὰρ δῆμος βούλεται οὐκ εὐνομουμένης τῆς πόλεως αὐτὸς δουλεύειν, ἀλλ᾽ ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχειν, τῆς δὲ κακονομίας αὐτῷ ὀλίγον μέλει; Xen. Ath. pol. 1,8f.

[22] Vgl. Gehrke 1985, 359: „Die Griechen ließen sich relativ leicht beherrschen, paradoxerweise nicht, weil sie zur Servilität geboren waren, sondern im Gegenteil, weil sie nichts mehr perhorreszierten als Herrschaft, die Herrschaft ihres inneren Gegners."

gegeben.[23] Vorerst genossen also nur sie das uneingeschränkte Bürgerrecht; diejenigen unter den Einwohnern, die nicht als tatsächliche oder vermeintliche Romfeinde getötet oder versklavt wurden, wurden hingegen für mindestens ein Jahrzehnt zu Bürgern zweiter Klasse herabgestuft. Wie unverblümt hier eine offene Oligarchie eingeführt wurde, ist durchaus bemerkenswert. Die Inschrift illustriert damit aufs Anschaulichste die Zäsur, welche die Durchsetzung der römischen Hegemonie über Hellas bedeutete (Gehrke 1993).

Welche Ergebnisse lassen sich nach diesem kurzen Gewaltritt durch das Trümmerfeld der Überlieferung nun festhalten? Wie sich gezeigt hat, besaß das Bürgerrecht vor und nach Alexander III. eine praktische Bedeutung für den Alltag vieler Griechen, die nicht nur seinen Entzug durch Atimie zu einer gefürchteten Strafe machte, sondern auch die Frage, wer an der Polis teilhaben durfte, mit einer so großen Relevanz versah, dass man sie mitunter gewaltsam klärte. Zugleich konnte das gemeinsame Bürgerrecht eine so große Kohäsion ermöglichen, dass Verbannte auf dieser Grundlage eine Gegenpolis bilden konnten, die beanspruchte, den Bürgerverband auch ohne Zugriff auf die Heimatstadt zu vertreten. In beiden Fällen ging es letztlich um Fragen der Identität und Alterität. Angesichts der hier in aller Kürze vorgestellten Beispiele sollte also auf der Hand liegen, welch große Bedeutung dem Bürgerrecht – eben auch im Kontext einer Stasis – zumindest in der späten Klassik und im frühen Hellenismus weiterhin zukam; wenn dies gerade in der älteren Forschung teils bezweifelt wurde, dann wohl deshalb, weil man bekanntlich lange Zeit annahm, die Poleis hätten nach Alexander einen Niedergang erlebt.[24] Stattdessen bezeugt eben gerade die Vielzahl an Staseis, bei denen es, wie gesagt, um die Kontrolle der Städte ging, auf etwas paradoxe Weise ihre Vitalität: Miteinander unter hohem Risiko um die Macht in der Polis zu ringen (ἀντιπολιτεύεσθαι), musste sich weiterhin lohnen.[25]

Wirklich grundlegende Änderungen scheinen hier erst eingetreten zu sein, als es seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. endgültig und auch für die Zeitgenossen unübersehbar keine Alternative zur römischen Hegemonie mehr gab. Nun übernahmen im Ägäisraum wohl überall diejenigen Griechen, die sich erfolgreich als Romfreunde zu präsentieren wussten, endgültig die Kontrolle – etwas, das bei den Westgriechen bereits hun-

---

[23] οἵτινες εἰς τὴν φιλίαν τὴν ἡμετέραν <παρεγένοντο> πρὸ τοῦ ἥ Γάϊος Λοκρέτιος τὸ στρατόπεδον πρὸς τὴν πόλιν Θίσβας προσήγα γεν, ὅπως οὗτοι ἔτη δέκα τ[ὰ] ἔγγιστα κυριεύωσιν (Z. 22–24)

[24] Die Vitalität vieler spätklassischen und frühhellenistischen Poleis betonte neben Gauthier 1993, der zwischen „la haute époque hellénistique (de 330 à ca. 170–130) et la basse époque hellénistique (fin du IIe et Ier siècle a. C.)" unterscheidet, besonders Gruen 1993. Schmitt & Schwarz 2005 bezeichnen den Hellenismus sogar die „Blütezeit der griechischen Stadtkultur" (1023). Ma 2013 spricht treffend von einem „vitalist paradigm" (291).

[25] Zum Verhältnis zwischen dem Euergetismus der Oberschichten und einem ‚Populismus' in den hellenistischen Städten vgl. nun Walser 2024, 428–432.

dert Jahre früher der Fall gewesen war.[26] Jetzt scheint tatsächlich eine fortschreitende Entwertung des Polisbürgerrechts eingetreten zu sein – zumindest für die städtischen Eliten, deren Aristokratisierung (Hamon 2007), also ihre graduelle Transformation in eine zunehmend dynastisch legitimierte Gruppe, nun an Fahrt aufnahm und die zunehmend unabhängig wurden von der Volksversammlung, die ihre Rolle als dritte Instanz kaum noch zu erfüllen vermochte angesichts des drückenden Übergewichts der Romfreunde.[27]

Im ersten Jahrhundert wurde es dann möglich, neben dem Bürgerrecht der Heimatpolis auch die *civitas Romana* zu erwerben.[28] Dies verschob die Gewichte noch mehr. In einem berühmten Reskript, mit dem sich Augustus an die Polis Kyrene wandte, schildert er, wie die römischen Bürger in der Stadt – und man darf vermuten, dass es sich bei diesen keineswegs ausschließlich oder vorwiegend um Italiker gehandelt hat, sondern vielfach um Hellenen, die das römische Bürgerrecht erworben hatten – den Zugang zu den Gerichten monopolisiert und auf diese Weise zahlreiche Justizmorde an Bürgern von Kyrene verübt hätten (SEG 9,8 I.). Dieser Vorgang ist emblematisch, zum einen hinsichtlich der relativen Entwertung des Polisbürgerrechts, zum anderen hinsichtlich der kaiserlichen Intervention. Die *pax Augusta* stellte einen wesentlichen Pfeiler kaiserlicher Legitimität dar und wurde daher im Zweifelsfall schonungslos durchgesetzt (Börm 2019, 222–226). Zwar hören wir immer noch von Staseis, denn nicht jeder ließ sich abschrecken (Zuiderhoek 2024, 269–274); aber diese wurden mit der Errichtung des Prinzipats offenbar deutlich seltener. Und indem sowohl die meisten Ämter als auch die Gerichte vielerorts ohnehin von den *philoi* der Römer kontrolliert wurden, so dass man nun, anders als für den frühen Hellenismus, beim besten Willen nicht mehr von demokratischen Verfassungen sprechen kann,[29] verlor das Polisbürgerrecht – etwas überspitzt gesagt – zumindest für die soziale Elite wohl so sehr an praktischer Bedeutung, dass es sich in der Regel auch nicht mehr lohnte, einander dafür umzubringen.

[26] Vgl. dazu demnächst Börm (in Vorbereitung).

[27] Hamon 2007, 90–100 skizziert eindrucksvoll, wie es urbanen Eliten im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. gelungen sei, ihre sozioökonomische Dominanz vielerorts schrittweise in ein politisches Machtmonopol umzumünzen.

[28] Spätestens seit 42 v. Chr. (*lex Munatia Aemilia*) war das römische Bürgerrecht mit der Zugehörigkeit zu einer Polis vereinbar; vgl. Ferrary 2005 und Girdvainyte 2024.

[29] Ando 2018 argumentiert freilich, eine Wendung wie „actual democracies" habe für hellenistische Poleis ohnehin „close to no analytical or evaluative meaning" (23).

Literatur

Ando, Clifford. 2018. „The Political Economy of the Hellenistic Polis. Comparative and Modern Perspectives." In *The Polis in the Hellenistic World*, hrsg. v. H. Börm und N. Luraghi, 9–26. Stuttgart: Franz Steiner.

Arcenas, Scott. 2026. *Political Violence in Ancient Greece. Quantitative and qualitative Approaches to Stasis, 500–301 BCE*. Cambridge: Cambridge University Press.

Asheri, David. 1982. „Formes et procédures de réconciliation dans les cités grecques: le décret de Nakone." In *Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, hrsg. v. F. Fernández Nieto, 135–145. Köln: Böhlau.

Berve, Helmut. 1967. *Die Tyrannis bei den Griechen*. München: C. H. Beck.

Billows, Richard. 2003. „Cities." In *A Companion to the Hellenistic World*, hrsg. v. A. Erskine, 196–215. Oxford: Wiley-Blackwell.

Blok, Josine. 2024. „Drawing Lots in Polis Governance." In *Drawing Lots. From Egalitarianism to Democracy in Ancient Greece*, hrsg. v. I. Malkin und J. Blok, 271–416. Oxford: Oxford University Press.

Börm, Henning. 2016. „Civil Wars in Greek and Roman Antiquity: Contextualising Disintegration and Reintegration." In *Civil War in Ancient Greece and Rome. Contexts of Disintegration and Reintegration*, hrsg. v. H. Börm, M. Mattheis und J. Wienand, 15–28. Stuttgart: Franz Steiner.

Börm, Henning. 2018. „Stasis in Post-Classical Greece: The Discourse of Civil Strife in the Hellenistic World." In *The Polis in the Hellenistic World*, hrsg. v. H. Börm und N. Luraghi, 53–83. Stuttgart: Franz Steiner.

Börm, Henning. 2019. *Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus*, Stuttgart: Franz Steiner.

Börm, Henning. 2021. „Gespaltene Städte. Die Parteinahme für makedonische Könige in griechischen Poleis." In *Gespaltene Gesellschaften im Hellenismus*, hrsg. v. S. Pfeiffer und G. Weber, 21–55. Stuttgart: Franz Steiner.

Börm, Henning (in Vorbereitung). „Stasis und Außenpolitik: Die Externalisierung interner Konflikte in hellenistischen Poleis Großgriechenlands." In *Italien in hellenistischer Zeit*, hrsg. v. F. Daubner. Wiesbaden: Reichert.

Bugh, Glenn R. 2013. „Democracy in the Hellenistic World." In *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, hrsg. v. S. Ager and R. Faber, 111–127. Toronto: University of Toronto Press.

Canevaro, Mirko und Lewis, David. 2024. „Between ‚The Character of the Athenian Empire' and ‚The Origins of the Peloponnesian War' (and beyond). The Popularity of the Athenian Empire Revisited." *Polis* 41: 176–202.

Cartledge, Paul. 2016. *Democracy: A Life*. Oxford: Oxford University Press.

Chaniotis, Angelos. 2018. *An Age of Conquests. The Greek World from Alexander to Hadrian 336 BC – AD 138*. London: Profile Books.

Crowther, Charles V. 1996. „I. Priene 8 and the History of Priene in the Early Hellenistic Period." *Chiron* 26: 195–250.

De Ste. Croix, Geoffrey. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. London: Duckworth.

Dössel, Astrid. 2003. *Die Beilegung innerstaatlicher Konflikte in den griechischen Poleis vom 5.–3. Jahrhundert v. Chr*. Frankfurt/M: Peter Lang.

Dmitriev, Sviatoslav. 2004. „Alexander's Exiles Decree." *Klio* 86: 348–381.

Dmitriev, Sviatoslav. 2015. „Athenian Atimia and Legislation against Tyranny and Subversion." *Classical Quarertly* 65: 35–50.

Egetenmeier, Philip. 2021. *Zwischen zwei Welten. Die Königsfreunde im Dialog zwischen Städten und Monarchen vom Jahr der Könige bis zum Frieden von Apameia (306–188 v. Chr.)*. Stuttgart: Franz Steiner.

Eich, Armin. 2006. *Die politische Ökonomie des antiken Griechenland (6.–3. Jahrhundert v. Chr.)*. Köln: Böhlau.

Errington, Robert M. 2008. *A history of the Hellenistic World*. Malden: Wiley-Blackwell.

Ferrary, Jean-Louis. 2005. „Les Grecs des cités et l'obtention de la ciuitas Romana." In *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, hrsg. v. P. Fröhlich und C. Müller, 51–75. Genf: Librairie Droz.

Flaig, Egon. 2013. „Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis und ihre kulturelle Dynamik." In *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung*, hrsg. v. E. Flaig, VII–XXII. München: Oldenbourg.

Fuks, Alexander. 1984. *Social Conflict in Ancient Greece*. Jerusalem: Magnes Press.

Garland, Robert. 2014. *Wandering Greeks. The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of Alexander the Great*. Princeton: Princeton University Press.

Gauger, Jörg-Dieter. 2005. „Tyrann, Tyrannis." In *Lexikon des Hellenismus*, hrsg. v. H. H. Schmitt und E. Vogt, 1093f. Wiesbaden: Harrassowitz.

Gauthier, Philippe. 1993. „Les cités hellénistique." In *The Ancient Greek City State*, hrsg. v. M. H. Hansen, 211–231. Kopenhagen: The Royal Danish Academy of Science and Letters.

Gehrke, Hans-Joachim. 1985. *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jh. v. Chr*. München: C. H. Beck.

Gehrke, Hans-Joachim. 1987. „Die Griechen und die Rache. Ein Versuch in historischer Psychologie." *Saeculum* 38: 121–149.

Gehrke, Hans-Joachim. 1993. „Thisbe in Boiotien. Eine Fallstudie zum Thema ‚Griechische Polis und Römisches Imperium'." *Klio* 75: 145–154.

Girdvainyte, Lina. 2024. „Greek and Roman Citizenships." In *The Oxford Handbook of Greek Cities in the Roman Empire*, hrsg. v. M. Hallmannsecker und A. Heller, 130–144. Oxford: Oxford University Press.

Gómez Espelosín und Francisco Javier, 1991. „Plutarch and Justin on Aristotimus of Elis." *American Journal of Philology* 112: 103–109.

Gotter, Ulrich. 2008. „Fundamental Differences and Cross-Cultural Contact. The Semantics of Power in Greece and Rome," *Havard Studies in Classical Philology* 104: 179–230.

Gray, Benjamin. 2015. *Stasis and Stability*. Oxford: Oxford University Press.

Gruen, Eric. 1993. „The Polis in the Hellenistic World." In *Nomodeiktes. Greek studies in honour of Martin Ostwald*, hrsg. v. R. Rosenand J. Farrell, 339–354. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hamon, Patrice. 2007. „Élites dirigeantes et processus d'aristocratisation à l'époque hellénistique.". In *Aristocratie antique*, hrsg. v. H.-L. Fernoux und C. Stein, 79–100. Dijon: Edition de l'Université de Dijon.

Hansen, Mogens Herman. 2004. „Stasis as an essential Aspect of the Polis." In *An inventory of Archaic and Classical Poleis*, hrsg. v. M.-H. Hansen und T. H. Nielsen, 124–129. Oxford: Oxford University Press.

Hansen, Mogens Herman. 2006. *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City State*. Oxford: Oxford University Press.

Heuß, Alfred. 1973. „Das Revolutionsproblem im Spiegel der antiken Geschichte." *Historische Zeitschrift* 216: 1–72.

Kalyvas, S., 2007. „Civil wars." In *The Oxford Handbook of Comparative Politics*, hrsg. v. C. Boix und S. Stokes, 416–434. Oxford: Oxford University Press.

Leppin, Hartmut. 2013. „Unlike(ly) Twins. Democracy and Oligarchy in Context." In *A Companion to Ancient Greek Government*, hrsg. v. H. Beck, 146–158. Malden: Wiley-Blackwell.

Lewis, Sian. 2004. „Καὶ σαφῶς τύραννος ἦν: Xenophon's Account of Euphron of Sicyon." *Journal of Hellenic Studies* 124: 65–74.

Lonis, Raoul. 1991. „La reintegration des exilés politiques en Grèce: le probleme des biens." In *Hellenika Symmikta*, hrsg. v. P. Goukowsky und C. Brixhe, 91–109. Nancy: Presses universitaires de Nancy.

Loraux, Nicole. 1995. „La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l'envers." *Revue de l'histoire des religions* 212: 299–326.

Loraux, Nicole. 2002. *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York: Zone Books.

Ma, John. 2024. *Polis. A New History of the Ancient Greek City-State from the Early Iron Age to the End of Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.

Mann, Christian. 2010. „Politische Partizipation und die Vorstellung des Menschen als *zoon politikon*." In *Athenian demokratia – Modern Democracy: Tradition and Inspiration*, hrsg. v. M. H. Hansen, 51–86, Genf: Fondation Hardt.

Martínez-Lacy, Ricardo. 2000. Révoltes hellénistiques. Considérations sur la lutte des classes dans le bassin de la Méditerranée du III au I siècles av. J.-Chr. *Quaderni di Storia* 52: 203–213.

McAuley, Alex. 2013. „Officials and Office-Holding." In *A Companion to Ancient Greek Government*, hrsg. v. H. Beck, 119–130. Malden: Wiley-Blackwell.

Mittag, Peter Franz. 2023. *Geschichte des Hellenismus*, Berlin/Boston: De Gruyter.

Müller, Christel. 2015. „De l'époque classique à l'époque hellénistique: la citoyenneté des Grecs, une citoyenneté en mutation? Réflexions sur la question de l'appartenance multiple." *Studi Ellenistici* 29: 355–369.

Oetjen, Roland. 2010. „Antigonid Cleruchs in Thessaly and Greece: Philip V and Larisa." In *Studies in Greek Epigraphy and History in Honor of Stephen V. Tracy*, hrsg. v. G. Reger, F. X. Ryan und T. Winters, 237–254 . Pessac: Ausonius.

Orth, Wolfgang. 1986. „Die Frage einer umfassenden Grundbesitzumverteilung im Meinungsstreit des griechischen Altertums." In *Studien zur Alten Geschichte. Siegfried Lauffer zum 70. Geburtstag am 4. August 1981 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, hrsg. v. H. Kalcyk et.al., 717–741. Rom: Bretschneider.

Passerini, Alfredo. 1930. „Riforme sociali e divisioni di beni nella Grecia del IV secolo a. C." *Athenaeum* 8: 273–298.

Potsch, Lukas. 2025. *Nullpunkt der Ordnung. Modernes Denken über den Bürgerkrieg*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Rainer, Johannes. 1986. „Über die Atimie in den griechischen Inschriften." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 64: 163–172.

Rhodes, Peter. J. 2015. „Instability in the Greek Cities." In *Deformations and Crises of Ancient Civil Communities*, hrsg. v. V. Gouščhin and P. J. Rhodes: 27–46. Stuttgart: Franz Steiner.

Riekenberg, Michael. 2021. *Über den Bürgerkrieg*. Hannover: Wehrhahn.

Rubinstein, Lene. 2013. „Forgive and Forget? Amnesty in the Hellenistic period." In *Vergeben und Vergessen? Amnestie in der Antike*, hrsg. v. K Harter-Uibopuu und F. Mitthof, 127–161. Wien: Holzhausen.

Savalli-Lestrade, Ivana. 2003. „Remarques sur les élites dans les poleis hellénistiques.Ïn *Les Élites et leurs facettes. Les élites locales dans le monde hellénistique et romaine*, hrsg. v. M. Cebeillac-Gervasoni und L. Lamoine, 51–64. Rom: École Française de Rome.

Scafuro, Adele. 2021. „Koan Good Judgemanship: Working for the Gods in IG XII 4.1 132." In *Greek Epigraphy and Religion*, hrsg. v. E. Mackil und N. Papazarkadas, 248–282. Leiden/Boston: Brill.

Schmitt, Hatto H. und Schwarz, Mario. 2005. „Stadt, Polis." In *Lexikon des Hellenismus*, hrsg. v. H. H. Schmitt und E. Vogt, 1023–1042. Wiesbaden: Harrasowitz.

Schmitz, Wilfried. 2014. *Die griechische Gesellschaft. Eine Sozialgeschichte der archaischen und klassischen Zeit*. Heidelberg: Verlag Antike.

Scholz, Peter. 2015. *Der Hellenismus. Der Hof und die Welt.* München: C. H. Beck.

Seibert, Jakob. 1979. *Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte. Von den Anfängen bis zur Unterwerfung durch die Römer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Simonton, Matthew. 2019. „The Telos Reconciliation Dossier (IG XII.4.132): Democracy, Demagogues and Stasis in an Early Hellenistic Polis." *Journal of Hellenic Studies* 139: 187–209.

Simonton, Matthew. 2022. „Demagogues and Demagoguery in Hellenistic Greece." *Polis* 39: 35–76.

Simonton, Matthew. 2024. „Civil Strife and the Persistence of Populism in Hellenistic Greece: Democracy, Demagogues, and Contemporary Theories of Populism." In *Demokratie und Populismus in der griechischen Antike und heute*, hrsg. v. C. Riedweg, R. Schmid und A. V. Walser, 367–391. Berlin/Boston: De Gruyter.

Simonton, Matthew. 2026. *Ancient Greek Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teegarden, David. A. 2014. *Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*. Princeton: Princeton University Press.

Van der Vliet, Edward. C. 2011. „Pride and participation. Political practice, euergetism, and oligarchisation in the Hellenistic polis." In *Political Culture in the Greek City after the Classical Age*, hrsg.v. R. Alston und O. van Nijf, 155–184. Leuven: Peeters.

Waldmann, Peter. 1998. „Bürgerkrieg – Annäherung an einen schwer fassbaren Begriff." In *Bürgerkriege. Folgen und Regulierungsmöglichkeiten*, hrsg.v. H.-W. Krumwiede und P. Waldmann, 15–36. Baden-Baden: Nomos.

Walser, Andreas V. 2024. „Populismus im späten Hellenismus." In *Demokratie und Populismus in der griechischen Antike und heute*, hrsg. v. C. Riedweg, R. Schmid und A. V. Walser, 413–435. Berlin/Boston: De Gruyter.

Walter, Uwe. 2023. „An der Stasis teilhaben. Assoziation und Dissoziation als Handlungsmuster im griechischen Bürgerstaat." In *Praxis. Handeln und Handelnde in antiker Philosophie*, hrsg. v. F. Buddensiek und S. Odzuck, 307–328. Berlin/Boston: De Gruyter.

Wiemer, Hans-Ulrich. 2013. „Hellenistic Cities: The End of Greek Democracy?" In *A Companion to Ancient Greek Government*, hrsg.v. H. Beck, 54–70, Malden: Wiley-Blackwell.

Zahrnt, Michael. 2003. „Versöhnen oder Spalten? Überlegungen zu Alexanders Verbanntendekret." *Hermes* 131: 407–432.

Zambon, Efrem. 2008. *Tradition and Innovation. Sicily between Hellenism and Rome*. Stuttgart: Franz Steiner.

Zuiderhoek, Arjan. 2024. „Crises and Conflicts." In *The Oxford Handbook of Greek Cities in the Roman Empire*, hrsg. v. M. Hallmannsecker und A. Heller, 264–277. Oxford: Oxford University Press.

Zuiderhoek, Arjan. 2025. „Political institutions in Hellenistic and Roman-era Greek cities." In: *A Companion to Cities in the Greco-Roman World*, hrsg. v. M. Flohr und A. Zuiderhoek, 236–251. Malden: Wiley.

colloquium: new philologies

Das Problem der Parteinahme im Bürgerkrieg: Cicero und das Solonische Stasisgesetz

Marian Nebelin
Chemnitz University of Technology (Germany)

Abstract

This text examines how Cicero received and adapted the so-called Solonian law on *stasis*, a controversial Athenian rule which allegedly required citizens to choose sides during internal conflicts. Rather than attempting to reconstruct the original law, the study focuses on Cicero's interpretation and transformation of it within the political crises of the late Roman Republic. Cicero explicitly referred to the law only once, in a letter to Atticus dated to 49 BCE, in which he acknowledged the norm but admitted that he wished to remain neutral in the civil war between Caesar and Pompey. However, he had already adapted the idea of the law repeatedly in his earlier works: in the speech *Pro Rabirio*, he depicted neutrality as dishonourable and asserted a moral obligation to join the ‚good' citizens against the ‚bad'; whereas in the Verrines, he permitted neutrality in the specific instance of magistrates, who must prioritise their duties over factional loyalty. Throughout these texts, Cicero's interpretation is influenced by his polarised anthropological and moral categories (the ‚good' versus the ‚bad') and his changing political roles. His varying adaptations reveal the complexity of choosing sides in a civil war, showing how moral norms, personal loyalties and political uncertainty can conflict during moments of political crisis.

Keywords: Cicero; Solon's law on *stasis*; civil war; factionalism; neutrality; Late Roman Republic

(c) Marian Nebelin; marian.nebelin@phil.tu-chemnitz.de

Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
doi: 10.23963/7252645410
Stable URL: https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/228
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist ein Problem, das sich jeder Person stellt, die in einen Bürgerkrieg involviert ist: das Problem der Parteinahme.[1] Würde oder müsste sie selbst am Krieg teilnehmen? Muss sie sich positionieren, d.h. sich einer der beteiligten Gruppen zuordnen? Was wären die Folgen im Fall des Sieges, was die im Fall der Niederlage? Was wären überhaupt das Ergebnis und die ‚Kosten' ihrer Handlungen? Würde die Person infolge ihrer Positionierung einen ‚Preis' zahlen – oder zahlen ihn andere? Diese und vergleichbare Fragen gewinnen ihre Virulenz aus dem Umstand, dass sie nicht auf eine bestimmte historische Epoche oder einen bestimmten kulturellen Rahmen beschränkt sind. Bürgerkriege sind ein Phänomen des Politischen, das in den meisten politischen Systemen und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten vorkommt. Sie sind kein ausschließlich historiographisch relevantes Phänomen, sondern bezeichnen ein gegenwärtiges und – mit größter Wahrscheinlichkeit – auch ein zukünftiges Eskalationspotential auf dem politischen Feld.

Seitdem und solange es Bürger*innen gibt, gibt es Bürgerkriege – denn nur die Kriege, d.h. die gewaltsamen Auseinandersetzungen, die Bürger*innen gegen andere Bürger*innen innerhalb ihres eigenen Gemeinwesens führen, sind Bürgerkriege: „Civil war is defined here as *armed combat within the boundaries of a recognized sovereign entity between parties subject to a common authority at the outset of the hostilities*. [...] ‚Internal war' is more precise, but civil war is by far the most familiar term" (Kalyvas 2006, 17). Bürgerkriege bedürfen der Bürger*innen – und zwar bereits in antiken Konstellationen durchaus nicht nur der Männer (Thuk. 3,74,1; vgl. in einer anderen Konstellation: Thuk. 2,4,2). In personalen Figurationen *vor* der Ausbildung eines Verständnisses von Bürgerlichkeit als Eigenschaft von Menschen in einer Gemeinschaft, die mit einem gewissen Maß an gleichen Rechten und politischen Partizipationsmöglichkeit verbunden sind,[2] lässt sich demnach in innergemeinschaftlichen Konflikten nicht von Bürgerkriegen sprechen. Das Vorhandensein eines Staates im modernen Sinne hingegen ist dieser Bürgerkriegsdefinition zufolge nicht erforderlich; ebenso wenig die vorgängige Existenz fest gefügter Teilgruppen im Sinne institutionalisierter Parteiungen. Stattdessen wird ein weiter gefasstes Parteiungsverständnis zugrunde gelegt, wobei der gruppenkonstitutive Referenzpunkt immer die politische Gemeinschaft sein muss, in der die Macht umkämpft ist.

---

[1] Einige Teile der nachfolgenden Ausführungen (bes. zur Rabirius-Rede) bauen auf Vorarbeiten in M. Nebelin 2014, Tbd. 2, 614–620 und M. Nebelin 2021, bes. 217–241, auf. Lateinische Texte werden in Übersetzung zitiert, wobei bei der ersten Verwendung der Übersetzer angegeben wird. Katarina Nebelin danke ich für Anregungen und Hinweise.

[2] Zu diesem Bürgerlichkeitsverständnis vgl. Meier 1980, 140f.; zu antiken Konzepten von ‚Bürgerinnen und Bürgern' vgl. Riedel 1972, 672–674; vgl. zu weiteren inhaltlichen Amalgamierungen des Bürgerbegriffs in der Moderne: ebd., 675–725; Schulz 2017.

Insofern stellt die o.g. Definition einen Anpassungsvorschlag gängiger Definition wie bspw. der von Ralph Rotte (2017, 929: „Als B[ürgerkrieg] oder ‚innerstaatlicher Krieg' gilt allg[emein] die gewaltsame Auseinandersetzung politischer Gruppierungen innerhalb eines Staates") dar, die die zentralen Intuitionen von nachantiken (europäisch geprägten) Konstellationen übernimmt, aber den Figurationen antiker Gesellschaften besser Rechnung trägt, ohne eine Anwendbarkeit auf moderne Gesellschaften auszuschließen. Dass das Vorhandensein der Gruppen in einem Bürgerkrieg keinesfalls alle Menschen (gleichermaßen) erfassen muss, ist ebenfalls relevant, weil sich dadurch die Zahl der für die Konstituierung einer Gruppe erforderlichen Personen verringert. So sind aufgrund dieser Bestimmung auch antike Sklavenerhebungen keine Bürgerkriege in engerem Sinne, da diese nicht zuletzt aufgrund ihres fehlenden oder zumindest schnell schwindenden Regionalbezugs gelegentlich auch überregionalen Charakter gewinnen konnten. Gerade die Bekämpfung der großen Sklavenerhebungen des 2. Jahrhunderts v. Chr. wurde deshalb bereits in der Antike mit Kriegsbegriffen bezeichnet, innerhalb derer die ‚Sklavenkriege' eine eigene Form bildeten (Hoben 1978, 141–143).

Das breite Spektrum dessen, was als ein Bürgerkrieg aufgefasst werden kann, verdeutlichen bereits antike Begriffe wie *stásis* (στάσις) oder *seditio*, die auf Bürgerkriege verweisen: Ihr semantischer Bedeutungsgehalt umfasst ebenso innere Meinungskonflikte, Unruhen und Bürgerzwiste wie gewaltsam ausgeführte Kriege, deren Fronten innerhalb der Bürgerschaft verlaufen.[3] Mögen sich die Formen des Krieges seit der Antike weiter ausdifferenziert haben,[4] so bleibt die grundsätzliche Möglichkeit des Bürgerkriegs doch beständig geschichtlich präsent. Auch die Ansätze zur Vermeidung von Bürgerkriegen gehören zu dieser Geschichte (vgl. Börm 2019, 22). Vergangene und zukünftige Bürgerkriege, sogar das bloße Potential zum Bürgerkrieg, schlagen sich in „Narrativen" nieder, mit denen „Feindschaften konstruiert, Gewalt begründet, Bürgerkriege aufgearbeitet" werden (Ferhadbegović & Weiffen 2011, 25). Solche Narrative werden nicht nur durch gemachte oder vermittelte Erfahrungen und Erwartungen beeinflusst, sondern wirken

[3] Zum Stasisbegriff vgl. Gehrke 1985, 6f.; Meier 1984, 665; Schmitz 2011, 37–41; Schmitz 2013, 87. Zum Begriff der *seditio* siehe Robb 2021 sowie Hellegouarc'h 1963, 135–147, bes. 136. Nachfolgend ist der Begriff der *seditio* aufgrund von Ciceros Begriffsgebrauch in diesem Zusammenhang wichtiger als bspw. die Formulierung *bellum civile*; darum wird nachfolgend der Begriff der *seditio* vor allem als Bürgerkriegsbegriff in der skizzierten weitgefassten Bedeutung verwendet. Ähnliches gilt in diesem Punkt für die Anregung von Lowrie & Vinken 2023, 29–34, die vorschlagen, *discordia* als lateinische Übersetzung von *stásis* aufzufassen.

[4] Besonders prominent sind die ‚neuen', ‚asymmetrischen' Kriege der Gegenwart (dazu siehe Kaldor 2007; Münkler 2002; zu ihrer Abgrenzung vom Bürgerkrieg vgl. Ferhadbegović & Wie Weiffen 2011, 11–13; Kennedy & Waldman 2014; Deißler 2016, 44–47), aber auch anders motivierte Kriegsformen wie bspw. der mittelalterliche Kreuzzug, existierten in dieser Form in der Antike (noch) nicht, wenngleich auch im antiken Kontext ‚heilige Kriege' (allerdings anderer Art) geführt worden sind (vgl. Welwei 2003).

ihrerseits auf Handlungsweisen – d.h. auch auf zukünftige Bürgerkriegspraktiken – zurück (Koschorke 2011, 61f.).

Bürgerkriege mögen mit sachlichen Differenzen beginnen, in ihrem Verlauf entwickeln sich die Zielsetzungen jedoch weiter: Nunmehr geht es um die ‚Souveränität', d.h. um die Position, von der aus die innergemeinschaftlichen Gewaltverhältnisse kontrolliert werden (zu diesem Souveränitätsverständnis vgl. unten, 2). Deshalb stellen Bürgerkriege eine „grundlegende Schwelle der Politisierung" dar (Agamben 2015, 7). Darüber hinaus sind Bürgerkriege im Vergleich mit zwischengemeinschaftlichen Kriegen häufig durch eine besondere Intensität und Ungeregeltheit ausgezeichnet (Waldmann 1998, 26–30), so dass infolge dieser Auseinandersetzung die hergebrachte, die Konfliktgruppen einst verbindende Assoziation durch den zunehmenden Grad ihrer Dissoziation immer mehr infrage gestellt wird.[5] Insofern umreißen die Fragen nach dem Verhalten des Individuums im Bürgerkrieg ein grundsätzliches Problem, das sich so oder in ähnlicher Weise immer wieder gestellt hat und stellen wird. Die Lösungen, die für dieses Problem ersonnen wurden, sind vielfältig; sie weisen Überschneidungen ebenso wie Unterschiede auf.

Nachfolgend wird eine Annäherung an das skizzierte Problem versucht, indem ein antiker Lösungsversuch in den Blick genommen wird: Ciceros Interpretation und Adaptation des Solon zugeschriebenen ‚Stasisgesetzes', in dem es um die Frage ging, wie man sich in einer innergemeinschaftlichen Konfliktsituation – einer Stasis – verhalten solle. Demnach geht es nachfolgend nicht um das Solonische Stasisgesetz selbst,[6] das für sich bereits einen Lösungsversuch für das besagte Problem darstellte; vielmehr steht ein Aus-

[5] Eine weitgefasste Definition von ‚Bürgerkrieg', die in die Richtung der vorgeschlagenen weist, vertreten bspw. auch Kalyvas 2006, 17, und Bandau, Buschmann & von Treskow 2008, 8; vgl. auch Ferhadbegović & Weiffen 2011; Rotte 2017, 929. Zu eng gefasst für antike Figurationen und Konstellationen sind hingegen die Definitionen in DeRouen & Newman 2014, 2. Vgl. auch die ebenfalls enger angelegte, jedoch wichtige Begriffsabgrenzungen vornehmende Begriffsbestimmung bei Deißler 2016, 26–46. Zum implizit zugrunde gelegten Verständnis des Politischen als Grad von Assoziation und Dissoziation von Menschen, der auf Carl Schmitt zurückgeht, siehe Schmitt 1932, 26f.; 38f. Zum grundsätzlichen analytischen Potential dieser Bestimmung vgl. bspw. Münkler/Straßenberger 2016, 44–47; aus althistorischer Perspektive haben bspw. Christian Meier 1980, bes. 15–17, und Jochen Martin 1990, 283f. die analytischen Potentiale dieser Bestimmung des Politischen hervorgehoben; in Sache und Semantik ähnlich argumentiert Uwe Walter (grundsätzlich in Walter 2013 und mit Blick auf den Bürgerkrieg in Walter 2022). Zu den Chancen und Problemen der Nutzung des Schmittschen Definitionsvorschlags siehe M. Nebelin 2021, 203f., Anm. 84f. Wesentlich für die Geltung der vorgeschlagenen Bürgerkriegsdefinition ist die Folgefrage, wie ‚Gewalt' definiert wird – ich möchte darunter nachfolgend das gesamte Spektrum von nicht-körperlicher Gewalt bis zum physischen Gewaltexzess, vom Individualereignis zum systematisch organisierten Massenmord, von den sublimsten Formen symbolischer Gewalt bis zur demonstrativen Sichtbarmachung von Folter verstehen. Dieses Gewaltverständnis inkludiert eine große Vielfalt an Gewaltbegriffen und -formen; vgl. bspw. Christ & Gudehus 2013, 2–4. Insofern könnte natürlich auch ein ‚Kulturkrieg' um die richtige Lebensweise einen Bürgerkrieg darstellen, selbst, wenn er nicht (oder am ehesten noch in seinen extremsten Varianten und Ausläufern) mit körperlicher Gewalt ausgetragen wird.

[6] Dazu ist nunmehr die Edition und Kommentierung Schmitz 2023, Bd. 1, 303–314; 320–325 = LegDrSol F46 grundlegend, die – trotz starker, nicht unumstrittener eigener interpretativer Schwerpunktsetzung – die bis dahin maßgeblichen Sammlungen (u.a. von Martina, Leão & Rhodes sowie Ruschenbusch) ersetzt.

zug aus dessen innerantiker Rezeptionsgeschichte im Vordergrund, der bisher in der umfangreichen Cicero-Forschung noch weniger Beachtung gefunden hat als in der Stasis-Forschung (dort immerhin bspw. bei van 't Wout 2010, 296f.; Schmitz 2011, 33; Schmitz 2013, 84f.). Das überrascht, da Ciceros Krisenwahrnehmungen und -reaktionen (bspw. Jehne 2003; Hall 2013) sowie seine Erfahrungen in den Bürgerkriegen immer wieder behandelt worden sind.[7] Aus ihrer biographischen Einbettung in eine Bürgerkriegsphase resultiert der besondere Wert von Ciceros Auseinandersetzung mit dem Solonischen Stasisgesetz: Seine Beteiligung am Diskurs um die Frage der Parteinahme im Bürgerkrieg fällt in einen Zeitabschnitt, in dem Rom wiederholt von Bürgerkriegen erschüttert wurde. Gerade in der Endphase der römischen Republik hatte der Bürgerkrieg „the transformation of the republic from a zone of amity to an arena of enmity" zur Folge (Armitage 2017, 51).

Da er selbst orientierungsbedürftig war und für seine Handlungen und Entscheidungen nach Begründungen suchte, mussten Ciceros eigene Diskursbeiträge, d.h. seine Bürgerkriegsnarrative, praxeologisch angelegt sein. Im römischen Kontext wiesen Bürgerkriege zudem durch die in der römischen Kultur an die Begründung kriegerischer Gewalt gestellten Anforderungen grundsätzlich eine „Dimension der politischen Illegitimität" auf (Gotter 2011, 61), wobei dieser Aspekt „alle Seiten unter existentiellen Rechtfertigungsdruck setzte" (ebd., 62). In Ciceros Fall spitzte sich die Problematik weiter zu, denn auch die Veränderung der Rollen in Bürgerkriegskontexten kann Einfluss auf die Theoriebildung ausüben: Reflektierte Cicero zunächst aus einer vergleichsweise gesicherten Position heraus allgemein über das richtige Verhalten im Bürgerkrieg, so ging es ihm später um die Gewinnung konkreter Handlungsanleitungen zur Bewältigung einer von ihm selbst als dilemmatisch empfundenen Situation. Dabei fasst er, wie ungefähr zwei Jahrtausende später auch Kurt von Fritz, das Solonische Stasisgesetz zunächst als ein „Antineutralitätsgesetz" (von Fritz 1977, 246) auf, um dann um diese Auffassung herum eine Praxeologie der Parteinahme zu entwickeln, an deren Umsetzung er schließlich selbst schier verzweifelte.

Diese Verlagerungen hängen mit den zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen zusammen. Denn je nachdem, welche Auseinandersetzung man als einen Bürgerkrieg einstuft, erlebte Cicero mehrere davon: die Usurpation Sullas, die sogenannte Verschwörung Catilinas, die Machterringung Caesars, sowie schließlich die gewaltgeladenen Wir-

[7] Aus der schier unüberschaubaren Forschungsliteratur zu Cicero sei nachfolgend für einen biographischen Überblick auf Bringmann 2010 verwiesen; konzise interpretative Skizze bieten Jehne 2000 und Steel 2005. Siehe außerdem für die weiterführende Literatur zu Cicero die umfassenden Literaturhinweise in Dyck 2025.

ren nach dem Tod des Diktators,[8] wobei sich Ciceros Betroffenheit in jeder dieser Auseinandersetzungen anders darstellte. In dieser Phase geriet die römische Republik in eine politische Strukturkrise, die die Etablierung des Prinzipats zur Folge hatte, weil sich die Handlungsmotivationen und -weisen der politischen Akteure im Verlauf der Krise nachhaltig verschoben und so eine neue politische Kultur begründeten (vgl. M. Nebelin 2021, 194–199). Vor diesem Hintergrund können Ciceros direkte wie indirekte Bezugnahmen auf das Solonische Stasisgesetz wie ein Fokus genutzt werden, um die Auseinandersetzung des römischen Rhetors, Politikers und Philosophen mit dem Problem der Parteinahme im Bürgerkrieg zu re- und dekonstruieren. Die problemgeschichtliche Perspektive ist dabei eine doppelte: einerseits ist sie darauf ausgerichtet, einen intellektuellen Prozess in seinen Abläufen und Bezügen, aber auch in Hinblick auf unverwirklichte Alternativen zu rekonstruieren; auf der anderen Seite zielt sie darauf ab, die systematischen Erträge des historischen Falls und die damit einst wie heute verbundenen Probleme für die übergreifende Frage herauszustellen. Insofern rekonstruiert die Problemgeschichte Ausschnitte aus einer Geschichte, die sie selber fortschreibt.[9] Die Rezeption des Solonischen Stasisgesetzes durch Cicero stellt in diesem Zusammenhang einen besonders gut geeigneten Fall dar, um die problemgeschichtliche Methode zu erproben.

Cicero selbst hat nur einmal ausdrücklich auf das Solon zugeschriebene Stasisgesetz Bezug genommen: 49 v. Chr. in einem Brief an Atticus (Cic. Att. 10,1,2). Doch bereits in zwei seiner früher gehaltenen Reden werden Vorstellungen präsentiert, die wie das Produkt einer unausgesprochenen Auseinandersetzung mit dem Stasisgesetz erscheinen. Dabei handelt es sich zum einen um Ausführungen in der Verteidigungsrede für C. Rabirius aus dem Jahr 63 v. Chr. (Cic. Rab. perd. 22–24) und zum anderen um eine Passage aus dem wieder sieben Jahre früher veröffentlichten, jedoch ungehaltenen Teil der Anklagerede gegen Verres (Cic. Verr. 2,1,34). In der Zusammenschau der Belegstellen zeigt sich, so meine These, dass Cicero einige Grundelemente des Solonischen Stasisgesetzes übernahm, diese jedoch anpasste, um kontextbezogene Antworten auf die Frage nach möglichen Lösungen für das Problem der Parteinahme im Bürgerkrieg zu geben. Die jeweils vorgeschlagenen Lösungsversuche sind miteinander kompatibel, weil sie so an-

[8] Zur Charakterisierung der Bürgerkriegsepoche vgl. bspw. Christ 1979; Linke 2005; Maschek 2018; M. Nebelin 2021, 190–200. Ciceros Zeitgenosse Sallust stufte die sog. Catilinarische Verschwörung in seinem Geschichtswerk als Krieg bzw. als Bürgerkrieg ein (siehe Sall. Catil. 24,2; 26,5; 37,9; 39,6; 40,1; 48,1f.) und ließ Catilina und dessen Anhänger das Geschehen bereits im Vorfeld als (Bürger-)Krieg bezeichnen (Sall. Catil. 20,15; 26,5; 27,4 [Catilina]; 21,1f.; 57,1 [Anhänger Catilinas' bzw. Lentulus']; [33,1]; 33,4 [C. Manlius]), wobei dies ein Fall ist, bei dem sich die Abgrenzung zwischen Bürgerkrieg, Krieg und Aufstand als schwierig erweist.

[9] Zum Auf-, Fort- und Umschreiben als historiographischen Operationen siehe Koselleck 1988, 41. Zur Problemgeschichte als Methode vgl. bspw. die wissenschaftsgeschichtlichen Beiträge in Oexle 2001.

gelegt sind, dass sie eine bestimmte Facette bzw. einen konkreten Spezialfall des immer präsenten übergeordneten Problems behandeln.

Die Belegstellen erweisen sich gewissermaßen als Bausteine einer niemals explizit und systematisch zusammengeführten Ciceronischen Adaptation und Weiterentwicklung des Solonischen Stasisgesetzes. Diese reflektiert einerseits die von Cicero miterlebte politische Umbrüche und seine damit verbundenen unmittelbaren Eindrücke, um an exakt diesen Punkten in den Bereich der Bewältigung von Umbrucherfahrungen überzugehen. Zum anderen aber sind seine Überlegungen konzeptuell durch den für Ciceros politische Äußerungen spätestens ab seinem Konsulatsjahr charakteristischen „semantischen Extremismus" (dazu M. Nebelin 2021, bes. 217–241; Zitat 231; 234; 253; vgl. unten, 1.) geprägt. Obwohl Cicero mit dem Text des ‚ursprünglichen' Solonischen Stasisgesetz vertraut war, wird deutlich, dass es sich bei seiner Auseinandersetzung mit dieser Norm um eine besonders radikale Form rezeptionsgeschichtlicher Transformation (dazu vgl. Böhme 2011) handelt, in der der antike Referenzgegenstand interessengeleitet in die eigene Gegenwart überführt und seine Deutung entsprechend den Erfordernissen zur Lösung der situativ aufgeworfenen Frage nach dem Problem der Parteinahme einer Person im Bürgerkrieg angepasst wurde, wobei gerade die Differenz zur referenzierten ‚Ursprungsvariante' von Bedeutung ist. Rezeptionsgeschichtlich kann man diesen Vorgang als zweiphasige rezeptionsgeschichtliche Operation beschreiben: auf eine Phase der ‚Referenzierung' folgt eine der ‚Adaptation'.[10] Im Zuge von Rezeptionsvorgängen können sich Rezeptionsketten bilden, in denen direkt oder indirekt auf ein Objekt Bezug genommen (vgl. Riedel 1990, 15), d.h. ein Objekt referenziert wird (vgl. zum semiotischen Referenzbegriff bspw. Eco 1976, 88–101; Nöth 2000, 138–141; 148f.). Unter Adaptation wiederum soll ein Vorgang der Anpassung verstanden werden, bei dem ein historischer Gegenstand aus einer rezipierten Kultur bewusst in einen anderen kulturellen und/oder geschichtlichen Kontext überführt und dabei so dargestellt oder verändert wird, dass er aus Sicht der Rezipientin oder des Rezipienten an diesen neuen Kontext angepasst wird bzw. mit ihm kompatibel ist (vgl. zum Adaptionsbegriff aus literaturwissenschaftlicher Perspektive bspw. Stillers 2003, 7, und aus philosophischer Hajos 1971).

Adaptationen als rezeptionsgeschichtliche Operationen sind dabei durch einen Differenzbezug zwischen der früheren und der jüngeren Variante gekennzeichnet, wobei das wesentliche Merkmal dieses Rezeptionstypus weniger die Frage nach dem Grad der Veränderung und Anpassung des Gegenstandes ist, sondern die von den Rezipienten bewusst thematisierte Differenz zwischen dem rezipierten Gegenstand und der dem anderen Kontext angepassten Form. Insofern setzen Adaptationen häufig eine Referenzierung

[10] ‚Referenzierung' wie ‚Adaptation' können als rezeptionsgeschichtliche Operationen im skizzierten Sinne die Liste möglicher rezeptionsgeschichtlicher Operationen in Bergemann u.a. 2011, 48–54 ergänzen.

voraus, wobei diese auch lediglich implizit erfolgen kann. Referenzierung wie Adaption sind demnach Strategien der Vergegenwärtigung, wenngleich im Verlauf von Adaptationsprozessen das Bewusstsein für den ursprünglichen Referenzgegenstand schwinden mag, da sie der Profilierung einer zumeist auch ausdrücklich als ‚neu' verstandenen Variante dienen. Auch aufgrund des eminenten Gegenwartsbezugs von Ciceros Deutung des Solonischen Stasisgesetzes sollte diese deshalb keinesfalls ungebrochen in eine (mögliche) ursprüngliche Entstehungszeit des Gesetzes zurückprojiziert werden.

Stattdessen fasste etwa P.E. van 't Wout (2010, 289; 296f.) Ciceros Rezeption des Gesetzes als Endpunkt einer Rezeptionsgeschichte auf, in der dieses Gesetz als „a law penalizing neutrality in *stasis*" (ebd., 289) aufgefasst worden sei, wobei Ciceros Referenz in seinem Brief an Atticus eine bestimmte Deutungstradition befördert habe: Ciceros „authority in citing it as a law against neutrality must have contributed to its reputation in later times" (ebd., 297). Winfried Schmitz wiederum hat darauf hingewiesen, dass eine Komponente, die wahrscheinlich den Kern des Gesetzes ausgemacht hat, bei Cicero in einer fast wortwörtlichen Übertragung vom Griechischen ins Lateinische vorliegt: „Bei Cicero [in Cic. Att. 10,1,2; MN] ist zwar von *seditio*, Bürgerkrieg, die Rede, und die Textpassage fällt auch in einen Kontext, in dem es um den bewaffneten Bürgerkrieg in Rom geht, doch die Formulierung *qui in seditione non alterius utrius partis fuisset* entspricht unmittelbar den Formulierungen bei Plutarch τὸν ἐν στάσει πόλεως μηδετέρᾳ μερίδι προσθέμενον (mor. 550c). Diese Formulierung wird also keine freie Formulierung von Plutarch sein, sondern eine relativ wortgetreue Wiedergabe seiner zumindest auf republikanische Zeit zurückgehenden Vorlage" (Schmitz 2011, 33, siehe auch Schmitz 2013, 84; Schmitz 2023, 306; 324; weitere Referenzen für ähnliche Fassungen in Schmitz 2011, 33, Anm. 41; anders bspw. van 't Wout 2010, 296f.; von Fritz 1977, 247). Es spricht also vieles dafür, dass Cicero eine zeitgenössisch verbreitete Fassung des Solonischen Stasisgesetzes kannte, die folglich auch die Grundlage seiner Referenzierungen und Adaptionen bildete. Dabei bleibt freilich unklar, wann Cicero Kenntnis davon erlangte, es ist allerdings nicht auszuschließen, dass dies bereits frühzeitig – etwa en passant im Rahmen seiner Ausbildung – erfolgte.

Aufgrund der Fokussierung auf Ciceros Adaption des Stasisgesetzes wird deshalb nachfolgend auch keine Rekonstruktion einer vermeintlich Ursprungsfassung des Solonischen Stasisgesetzes präsentiert; genauso wenig werden die vielfältigen damit verbundenen Fragen erörtert.[11] In wesentlichen Strängen der antiken wie auch der modernen Rezeption scheint das Solonische Stasisgesetz als „*Gebot* zum politischen Handeln" (Bleicken 1986,

[11] Dazu vgl. nun die wissenschaftsgeschichtlichen Passagen in Schmitz 2023, Bd. 1, 303–314; 320–325 = LegDrSol F46, in denen die wichtigsten Diskursbeiträge (inklusive der Kritik an Schmitz' eigener Deutung) diskutiert werden.

17) aufgefasst worden zu sein. In diesen Zusammenhang gehört auch Ciceros Auseinandersetzung mit dem ‚Gesetz'. Sie stellt keine historiographisch motivierte Adaptation dar, sondern eine konkrete politische Übertragung eines Gesetzes bzw. einer Verhaltensregel, das bzw. die von Cicero auf Solon zurückgeführt wurde, in Situationen, in denen Cicero entweder selbst Vorschläge zur Verhaltensorientierung suchte oder aber sich um die Vermittlung von Verhaltensnormen bemühte.

Um stattdessen die Besonderheiten von Ciceros Perspektive(n) hervortreten zu lassen, werden nachfolgend in drei weiteren Schritten die zentralen Quellenstellen kontextualisiert und diskutiert; dabei tritt immer ein besonderer Aspekt von Ciceros Adaptation des Solonischen Stasisgesetzes zutage: Zunächst gerät in Ciceros Brief an Atticus die zentrale Bedeutung des Entscheidens in den Blick (1.), wobei diese Passage aufgrund ihres expliziten Referenzcharakters den Ausgangspunkt der nachfolgenden Erörterungen bildet, so dass vor ihrem Hintergrund dann auch die früheren, weniger offensichtlichen Referenzpassagen eindeutiger identifiziert werden können. Die Untersuchung der Bezugnahmen aus der Zeit vor 49 v. Chr. zeigt, dass Cicero in seiner Adaption die Möglichkeit der Entscheidungsfindung durch die Annahme von asymmetrisch konstruierten Konfliktgruppen verzerrte. Um die Gründe für diese Verzerrung verstehen zu können, muss dann die Rabirius-Rede in den Blick genommen werden (2.). In dieser bemühte sich Cicero, den Eindruck zu erwecken, dass eine Person in einer Bürgerkriegskonstellation sich immer nur für *eine* ganz bestimmte Option unter den zur Auswahl stehenden zu entscheiden habe – eine Auffassung, die die Frage aufwirft, ob es sich bei der dann getroffenen Entscheidung überhaupt immer noch um das Ergebnis einer freien Wahl handelt. Diese radikale Position wird sodann durch die Diskussion relevanter Passagen aus der zweiten Rede gegen Verres inhaltlich teilweise wieder korrigiert (3.). Allerdings ergibt sich diese Korrektur zunächst nur aus der Perspektive einer systematisch ausgerichteten Rekonstruktion, die die Chronologie umkehrt und damit ungleichzeitige Texte gleichsam in die Gleichzeitigkeit überführt. Um die auf dem Wege der Vergleichzeitigung identifizierte übergreifende Kohärenz der Überlegungen Ciceros zu überprüfen und gleichzeitig die in mit den einzelnen Texten verbundene Akzentuierungen weiter herauszustellen, wird in den Schlussbetrachtungen der Entwicklungsgang der Argumentation in der Chronologie der Referenzierungen und Adaptationen nachvollzogen, d.h. gewissermaßen die Blickrichtung umgekehrt. Auf diese Weise wird eine die Entstehungsreihenfolge und damit auch die Ungleichzeitigkeit stärker berücksichtigende Re- und Dekonstruktion von Ciceros Adaptation des Solonischen Stasisgesetzes vorgenommen. Erst durch diese doppelte zeitliche Perspektive lassen sich abschließend ebenso die übertragbaren Erkenntnispotentiale wie auch die Defizite von Ciceros Problemlösung für die Frage nach

dem Problem der Parteinahme im Bürgerkrieg konstatieren. Zunächst gilt es jedoch zu fragen: Wie sah Ciceros Auseinandersetzung mit dem Stasisgesetz nun aus?

1 Entscheiden als Problem in einem Brief an Atticus

In einem Brief, den Cicero am 3. April 49 v. Chr. von Laterium, einem Gut seines Bruders, aus an seinen Intimus Atticus richtete, findet sich der einzige direkte Verweis des Tulliers auf das Solonische Stasisgesetz (Cic. Att. 10,1,2). Wie bereits betont, enthält es wahrscheinlich eine latinisierte Version des Solonischen Gesetzes, das in dem Text auch eindeutig Solon zugeschrieben wird. Die Passage ist Teil eines Briefes, in dem Cicero nach der Eröffnung des Bürgerkrieges durch Caesar im Januar 49 v. Chr. noch nach einer eigenen politischen Standortbestimmung suchte. Später entschied er sich dafür, sich Pompeius anzuschließen, der im Verlauf des April unter dem Eindruck von Caesars Vormarsch begann, die Evakuierung Roms und die Verlagerung des Senats in den Osten vorzubereiten. Es ist also eine Phase der Unsicherheit, in der Cicero sich noch Gedanken um seine politische Positionierung machte. Er hatte sich bereits im Vorfeld – trotz seiner größeren persönlichen Nähe zu Pompeius – bemüht, sowohl mit Caesar wie mit Pompeius gute Beziehungen zu unterhalten; dies prägte auch sein Verhalten vor Ausbruch und während des Bürgerkrieges (siehe Cic. Att. 7,1,3; vgl. bspw. Riemer 2001, 39–75; Pina Polo 2005, 254–275). Weil nun beide an der Spitze der Bürgerkriegsparteien standen, befürchtete Cicero, sich bald für einen von ihnen entscheiden zu müssen – und die Quelle zeugt von seinem Schwanken und seiner trotzdem bestehenden Präferenz. Er schrieb den Brief aus einer Perspektive der Ohnmacht heraus: Selbst als Vermittler werde er wohl nicht gebraucht, beklagte sich der Konsular bei seinem Freund (vgl. Cic. Att. 10,1,3f.). Die Rolle Ciceros war nun die des Machtlosen, und so erörterte er angesichts seines Strebens nach einem guten Verhältnis zu den beiden herausragenden Bürgerkriegsantagonisten (bei leichter Präferenz für Pompeius) in dem Brief vor allem das Problem des Entscheidens aus der Perspektive desjenigen, der gezwungen ist (oder sich zumindest gezwungen fühlt), Partei zu nehmen, obwohl er dies eigentlich nicht will.

In seinem Brief erläuterte Cicero deshalb zunächst, dass er nicht vorhabe, sich zu entscheiden, und dass ihm auch bewusst sei, dass er damit gegen eine von ihm Solon zugeschriebene Verhaltensnorm verstoße: „Ich für meine Person werde die Vorschrift [*lex*] Deines und wohl auch meines Landsmannes [*popularis*[12]] Solon außer acht lassen, der den Kopf darauf gesetzt hat, wenn man bei einem Bürgerzwist [*seditio*] nicht Partei er-

[12] In der oben erwähnten Referenzstelle aus seinem Brief an Atticus rekurriert Cicero auf eine Begriffsbedeutung von *popularis*, die nicht zuvorderst eine Gruppenabgrenzung, sondern eine inhaltliche Vertrautheit markiert (vgl. Hellegouarc'h 1963, 518; Tiersch 2021, 338) – und dabei im konkreten Fall die Nähe von Atticus und Cicero zu Solon hervorhebt.

greift, Deine Zustimmung vorausgesetzt, und werde mich weder dem einen noch dem anderen anschließen" (Cic. Att. 10,1,2; Übers.: H. Kasten).[13] Ciceros avisiertes Verhalten war also nach seiner eigenen Auffassung ein Normbruch. Die relevante und zu brechende Norm vermittelte das Solonische Stasisgesetz. Unter Normen können dabei „allgemein gültige Regeln des Handelns" (Abels 2004, 53) verstanden werden, die angeben, „wie bei Strafe der Missbilligung in einer sozialen Situation gehandelt werden muss. Anders als Werte lassen sie im Prinzip keine Entscheidung zwischen Alternativen zu" (ebd., 54), d.h. „[s]oziale Normen sagen, was in einer bestimmten Situation geboten oder verboten ist. Ihre Funktion ist, das Leben in der Gesellschaft zu regeln, es sicher und planbar zu machen" (ebd., 56; vgl. Popitz 2006, bes. 59–174). Sie wurzeln in der Alltagspraxis, können verrechtlicht werden, müssen dies aber nicht – rechtliche Normen sind mithin von bloßen Verhaltensnormen ohne rechtliche Verbindlichkeit zu unterscheiden (vgl. Abels 2004, 54f.).

Das Stasisgesetz fungierte aus Sicht von Cicero demnach nicht als ein Gesetz im juristischen Sinne, sondern als eine moralische Norm. Unter „Moral" wird an dieser Stelle im Anschluss an Dieter Birnbacher in einem sehr allgemeinen Sinne „ein komplexes Ganzes aus teils kollektiv geteilten, teils individuellen und gruppenspezifisch ausdifferenzierten Überzeugungen über richtiges Handeln und ihnen entsprechenden Forderungen" verstanden (Birnbacher 2003, 7). „Moral verbindet Normen mit ethischer Bewertung, d.h. mit dem Guten und Richtigen", wie Jan Timmer (2017, 193) betont hat. Dabei ist zu beachten, dass „[e]in *Moralsystem* […] nur insoweit [gilt], als es von den ihm Unterworfenen jeweils individuell und aus freien Stücken anerkannt wird" (Birnbacher 2003, 8). Als moralische Norm eröffnete das Stasisgesetz demnach aus Sicht Ciceros ein enges Spektrum an Verhaltensoptionen, an denen Bürger sich in inneren Konflikten und Bürgerkriegen orientieren sollten. Wie der Fall Ciceros ebenfalls veranschaulicht, bedeutet aber auch die Anerkennung eines Moralsystems oder einer bestimmten moralischen Norm keinesfalls, dass ein Individuum diese dann auch in einer bestimmten Situation zwingend umsetzen möchte oder kann. Gerade das Scheitern am Solonischen Stasisgesetz als akzeptierter Verhaltensnorm stellt ein Charakteristikum von Ciceros Adaptation dar, die folglich auch keine rein theoretisch ausgerichtete Reflexion darstellt, sondern Teil einer Verhaltenspraxeologie in einer Epoche der Bürgerkriege war. Doch wie genau rekonstruierte Cicero das Solonische Stasisgesetz?

Ciceros Referenz in seinem Brief an Atticus fiel kurz aus. Seiner beiläufige Rekonstruktion zufolge besagte diese Norm, dass in einem inneren Konflikt in einer Gemeinschaft eine Parteinahme zugunsten einer der Parteiungen erfolgen müsse. Enthalte man sich, wer-

[13] [*E*]*go vero Solonis popularis tui (ut puto, etiam mei) legem neglegam, qui capite sanxit, si qui in seditione non alterius utrius partis fuisset, et nisi si tu aliter censes, et hinc abero et illim.*

de man hingegen (mit dem Tode?) bestraft. In Ciceros Darstellung schloss das Solonische Stasisgesetz Neutralität in Bürgerkriegszeiten aus und erzwang eine Parteinahme, wobei allerdings die genaue Struktur der Bürgerkriegskonstellation unbestimmt blieb (Abb. 1).

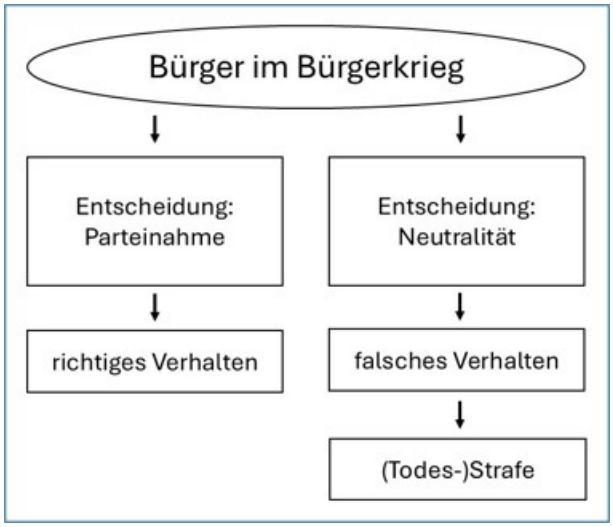


Abbildung 1: Das Solonische Stasisgesetz aus Ciceros Perspektive nach Cic. Att. 10,1,2

Cicero übersetzte den Stasisbegriff mit *seditio* – einer Kategorie die, wie Maggie Robb demonstriert hat, einen Zustand meint, der durch Handlungen mit die Gemeinschaft zerteilendem Charakter herbeigeführt wird und üblicherweise, jedoch nicht zwingend gewalthaltig ist (vgl. Robb 2021, 368): *Seditio* meint sowohl gewaltsame wie nicht gewaltsame Konfliktkonstellationen innerhalb einer Bürgerschaft – und umfasst mithin typologisch ein Spektrum an Konflikten, das vom Bürgerzwist bis zum Bürgerkrieg reicht. Das Solon zugeschriebene Gesetz sah demnach Cicero zufolge vor, in einer solchen Situation unter Androhung der Todesstrafe eine Entscheidung für *eine* der Konfliktparteien zu verlangen. Insofern ist das zugrundeliegende Bürgerkriegsschema letzten Endes dualistisch: Man muss sich für eine von (mindestens) zwei Bürgerkriegsparteien entscheiden, darf sich aber dieser Entscheidung eigentlich nicht entziehen – wobei die grundsätzliche Denkbarkeit der letztgenannten Haltung jene ist, die Ciceros Dilemma begründet.

Dass dieses ‚Gesetz' (*lex*) für Cicero selbst keine juristische, sondern vielmehr eine normative Relevanz besaß, also eher eine Norm darstellte, war für ihn selbstverständlich und wird bereits durch seinen Bezug auf Solon deutlich: Dieser war eine Autorität aus der athenischen – nicht der römischen! – Vergangenheit. Seine Gesetze besaßen für Ciceros Rechtszusammenhang selbstverständlich keine Verbindlichkeit im juristischen Sinne. Normative Bedeutung konnten sie freilich besitzen: Als *exempla* – d.h. als vorbildliche (mytho-)historische Beispielfälle, an denen man das eigene Verhalten orientieren konnte – konnten diese ‚Gesetze' herangezogen werden, doch ihre handlungsanleitende

Bedeutung gewannen sie nicht aufgrund ihrer rechtlichen, sondern allenfalls aufgrund der ihnen zugeschriebenen normativen Qualitäten.[14]

In dem dualistischen Grundschema von Bürgerkrieg, das Cicero in Solons Stasisgesetz hineininterpretierte, spiegelt die von Cicero herangezogene Verhaltensnorm die zeitgenössischen politischen Konfliktkonstellationen wider. In der von Cicero zitierten Form ist das Gesetz symmetrisch konzipiert: Die Bürgerkriegsgruppen (einzeln *pars* nach Cic. Att. 10,1,2; Plural: *partes*) erscheinen zunächst gleichwertig. Relativiert wird dies freilich durch in der Folge vorgetragene, eindeutige Präferenzmarkierungen. So fährt Cicero mit der Bemerkung fort, unter den beiden Konfliktparteien sei „das andere [d.h. wahrscheinlich die Seite des Pompeius; M.N.]" für ihn selbst „sicherer" (Cic. Att. 10,1,2: *sed alterum mihi est certius*). Auch wenn darin eine Pompeianische Grundtendenz anklingt, so ist die grundsätzliche Gleichwertigkeit der Konfliktparteien damit noch nicht preisgegeben. Diese Vorstellung gibt Cicero allerdings im weiteren Verlauf des Briefes in der konkreten Gegenüberstellung der zeitgenössischen Konfliktgruppen endgültig auf, indem er die Gruppenangehörigen mit moralanthropologischen Wertungen wie ‚die Guten' (*boni*) und ‚die Bösen' (*mali*) versieht: „Diese Irrfahrt [ἄλη], auf der ich mich zur Zeit befinde, ist wie der Tod. Ich hatte die Wahl, mich entweder ungehindert unter den Lumpen [*inter malos*] oder unter Gefahren auf seiten der Guten [*periculose cum bonis*]" zu bewegen (Cic. Att. 10,1,4). [15]

In der Passage werden zunächst erneut die Sondersituation und die Unsicherheit (‚Irrfahrt') sowie die Gefährdungslage (‚drohender Tod') herausgestellt, in denen Cicero sich befand. Zugleich aber wird auf ein Paar asymmetrischer Gegenbegriffe verwiesen, mit denen Gruppen bezeichnet werden: Unterschieden werden die *boni* von den *mali* (bzw. in anderen Kontexten und zumeist: *improbi*), d.h. die ‚Guten' von den ‚Bösen' (dazu grundsätzlich bspw. Hellegouarc'h 1963, 528f.; Lacey 1970; Bernett 1995, 92–95; Bringmann 2010, 94; Gildenhard 2011, 74–85; M. Nebelin 2021, 209–241; Mouritsen 2023, 105–123). Dabei handelt es sich um ein Paar sog. asymmetrischer Gegenbegriffe im Sinne Reinhart Kosellecks, weil sich die negativen Anderen nicht in der mit ihrer Charakterisierung verbundenen Bezeichnung wiederfinden können (Koselleck 1975, 211) – konkret würden sich die als ‚böse' charakterisierten Personen vermutlich nicht selbst als ‚die Bösen' bezeichnen. In politisch zugespitzten Diskursen erfüllen asymmetrische Gegen-

[14] Zu den *exempla* im Kontext der politischen Kultur der römischen Republik vgl. Hölkeskamp 1996/2004; Flaig 2003, 76–83; Walter 2004; Bücher 2006; Lundgreen 2011, 273–277; Walter 2017, 19; 144; speziell zum Gebrauch der *exempla* in Ciceros Korrespondenz siehe Oppermann 2000. Üblicherweise war ein *exemplum* eine Anekdote, an der sich Verhalten orientieren sollte – im Sinne eines positiven Vorbildes oder eines abschreckenden Beispiels, wobei dieselbe Anekdote durch verschiedene Personen in unterschiedlichen Kontexten jeweils anders gedeutet werden konnte.

[15] *Haec est* ἄλη, *in qua nunc summus, mortis instar; aut enim mihi libere inter malos* πολιτευτέον *fuit aut vel periculose cum bonis.*

begriffe eine zentrale Funktion: Sie bewirken zugleich Inklusion wie Exklusion (vgl. ebd., 211f.; M. Nebelin 2021, 202f.). Im konkreten Fall wird die Gruppe der *boni* als Ingroup zugleich geschaffen und integriert, während die als *mali* (bzw. *improbi*) markierten Personen ebenfalls als Gruppe umrissen und zugleich aus der Gemeinschaft der *boni* ausgeschlossen werden.

Die Kategorien von *boni* und *mali* (bzw. *improbi*) sind deshalb diskursiv und performativ besonders wirksam, weil sie moralanthropologische Kategorien darstellen, d.h. es wird den Gruppenangehörigen jeweils eine inhärente Affinität zu richtigem bzw. falschem Handeln zugeschrieben, die gleichsam mit ihrer moralischen Natur begründet wird. Dabei verband sich Cicero selbst auf das engste mit den *boni*. Dementsprechend präsentierte er gerade in seinen Gerichtsreden seine Seite als diejenige, die in besonderem Maße dem Gemeinwohl verpflichtet sei (vgl. Riggsby 1999, 40). Die *boni* gewinnen ihr positives Profil in der Konfrontation mit ihrem Gegenpart, den ‚Bösen'. In dem für Ciceros politischen Begriffsgebrauch charakteristischen „semantische[m] Extremismus" ist der Gegensatz von *boni* und *improbi* (seltener: von *boni* und *mali*) die äußerste Form der Differenzierung von Menschen (vgl. M. Nebelin 2021, 217–241; Zitat 231; 234; 253).[16] Die Unterschiede zwischen den beiden Gruppen werden von Cicero perpetuiert, indem sie in der moralischen Konstitution der Personen verankert und diese wiederum als naturhafte, in ihrer Grundstruktur unveränderliche Merkmale eingestuft werden (vgl. Cic. Sest. 97; dazu M. Nebelin 2021, 231f., vgl. auch Tiersch 2002, 292, Anm. 55).

In einer *seditio* – d.h. in Ciceros Situation des Jahres 49 v. Chr.: in einem Bürgerkrieg – musste die Identifizierung der beteiligten Gruppen als *boni* oder *mali* bzw. *improbi* die besondere Schärfe des politischen Antagonismus verdeutlichen. Die Gegenbegriffsbildung stellte eine eindeutige Fixierung des Gegensatzes dar und brachte zugleich eine Präferenzmarkierung für eine der beiden Konfliktparteien zum Ausdruck: die positive Seite, die Ingroup, die *boni*, markiert diejenige Gruppe unter den Konfliktparteien im Bürgerkrieg, der Cicero selbst sich nahe fühlte. Konkret handelte es sich dabei 49 v. Chr. um die Seite des Pompeius. Die Besonderheit der asymmetrischen Gegensatzbildungen ist dabei, dass die zwischen den Gruppen bestehende Differenz mit diesen Begriffen nicht nur auf das Äußerste ausgedehnt wird; außerdem besteht aufgrund der Verankerung der den Gruppen zugewiesenen Eigenschaften in den Menschen selbst auch keine wirkliche Möglichkeit, die Differenzen zu beheben und mithin den Konflikt aufzulösen.

[16] Die Rede von den *mali* wird von Cicero ähnlich wie die von den *improbi* gebraucht; allerdings findet das *malus*-Wortfeld sich häufiger (a) in Ciceros Frühphase und später (b) in den philosophischen Werken, während Ciceros politische Rhetorik durch die *improbus*-Semantik geprägt wurde. Vgl. M. Nebelin 2021, 236–241. Im konkreten Fall (Cic. Att. 10,1,4) finden sich sowohl die Rede von den *mali* wie von den *improbi* vermutlich zur Vermeidung von Wertwiederholungen – was allerdings zugleich auf eine zumindest in diesem Zusammenhang gegebene identische Wortbedeutung verweist.

In der Praxis allerdings klingt bereits in der kurzen Passage die Ambivalenz an, die Cicero selbst – seiner extremen Gegensatzbildung in der Gruppencharakterisierung zum Trotz – in wachsendem Maße während des Bürgerkrieges befiel. Wie bereits Walter K. Lacey (1970, 11f.; 14) herausgearbeitet hat, zweifelte Cicero zunehmend an der Existenz der Gruppe der *boni*, auch wenn er an dem dieser Gruppe zugrunde liegenden Konzept auch fortan festhielt – nun freilich weniger als soziologische Realitätsreferenz, denn vielmehr als formative Utopie: Diejenigen, die in seiner Gegenwart konkret die *boni* repräsentieren sollten, wurden ihm im Verlauf der Zeit immer weniger von ihren Gegnern unterscheidbar, sodass sich der in den Gruppenbezeichnungen aufrechterhaltene Gegensatz in der Sache aufzulösen und einen Zug bitterer Ironie anzunehmen begann. Ciceros Zweifel an den *boni* kommen vor allem in seinen verschiedenen Briefen an Atticus zum Ausdruck.

In seinen Briefen finden sich Passagen, in denen die *boni* als nur scheinbar Gute charakterisiert und hierbei vor allem ihr Verhalten als Gesamtgruppe oder das Verhalten einzelner ihrer Mitglieder kritisiert werden (vgl. Cic. Att. 8,1,3; 9,14,6 [= 9,13,6 Sjögren]; 10,1,4) oder umgekehrt unterstellt wird, dass es nur noch wenige einzelne *boni*, keinesfalls aber die Gruppe der *boni* insgesamt gäbe (Cic. Att. 7,7,5). Erbittert sprach Cicero im Bürgerkrieg sogar von den „‚Guten', die es gar nicht gibt" (Cic. Att. 9,1,4: *boni, qui nulli sunt*). Freilich sah Cicero keine Möglichkeit, sich aus diesem Gruppenzusammenhang zu lösen; in diesem Sinne klagte er Atticus in einem Brief vom 19. Dezember 50 v. Chr., d.h. bereits in der Vorkriegszeit, sein Leid: „Wie das Rind der Herde, so folge ich den Gutgesinnten oder denen, die man so nennt, und wenn sie in ihr Verderben rennen" (Cic. Att. 7,7,7).[17] Die *boni* seien nämlich „seinesgleichen" (Cic. Att. 7,7,7: *sui generis*).

Damit betonte Cicero nicht nur seine Zugehörigkeit zur Gruppe derjenigen, die er als *boni* bezeichnete, sondern er gestand gleichzeitig ein, dass er nicht mehr glaubte, dass die Einordnung dieser Personengruppe wirklich zuträfe, d.h., dass das mit der Gruppenbezeichnung verbundene moralische Urteil berechtigt wäre. Zugleich drücken seine Bedenken Zweifel daran aus, dass diese Personengruppe die von ihm erwartete innenpolitische Auseinandersetzung (m.a.W.: den befürchteten Bürgerkrieg) gewinnen könnte. Damit wird ein mit der Verwendung asymmetrischer Gegenbegriffe verbundenes Dilemma deutlich: Hat man sich selbst erst einmal mit einer Gruppe assoziiert, kann man sich kaum mehr aus ihr lösen, da man ansonsten eingestehen müsste, dass die zugrunde liegende Dichotomie in diesem Fall und damit grundsätzlich in jeder vergleichbaren Situation hinterfragt werden kann. Die Schwäche des Postulats unveränderlicher moralanthropologischer Fundierungen zeigt sich hier; zugleich wird deutlich, welche inhaltlichen Kos-

[17] *ut bos armenta, sic ego bonos viros aut eos, quicumque dicuntur boni, sequar, etiam si ruent.*

ten und mithin Hürden die Aufgabe solcher Polarisierungen in Bürgerkriegsphasen verlangen können.

Bereits in dem erwähnten Brief Ciceros vom 3. April 49 v. Chr. klingen die Zweifel an den *boni* an, denn dort spricht er nicht nur von den *mali* bzw. *improbi*, sondern er charakterisiert auch das Verhalten dieser Gruppen und zieht daraus Folgerungen für seine eigene Situation. So klagte er, „entweder müssen wir uns der Unbesonnenheit der Guten [*temeritas bonorum*] verschreiben oder der Frechheit der Lumpen [*audacia improborum*] nachlaufen; beides ist gefährlich, aber das, was wir tun, ist unehrenhaft und gewährt doch keine Sicherheit" (Cic. Att. 10,1,4).[18] Während die Rede von der *audacia improborum* mit der *audacia* einen Begriff aufnimmt, der als Eigenschaft und als Gruppenbezeichnung (Pl.: *audaces*) in der politischen Semantik der späten römischen Republik immer wieder im Zusammenhang mit den *improbi* anzutreffen ist (Wirszubski 1961; Hellegouarc'h 1963, 116; 283; 529), da es „an attribution typical for rebel behaviour" ist (Langerwerf 2015, 155), überrascht die Negativcharakterisierung, die in Ciceros Rede von der *temeritas bonorum* anklingt. Die Zweifel Ciceros galten mithin dem Handeln und den Zielen der *boni* in der Bürgerkriegssituation; generell, so brachte er in einem anderen Zusammenhang zum Ausdruck, fürchtete er Bürgerkriege und den Blutzoll, den sie allen Seiten abverlangten (vgl. auch Cic. de or. 3,12).

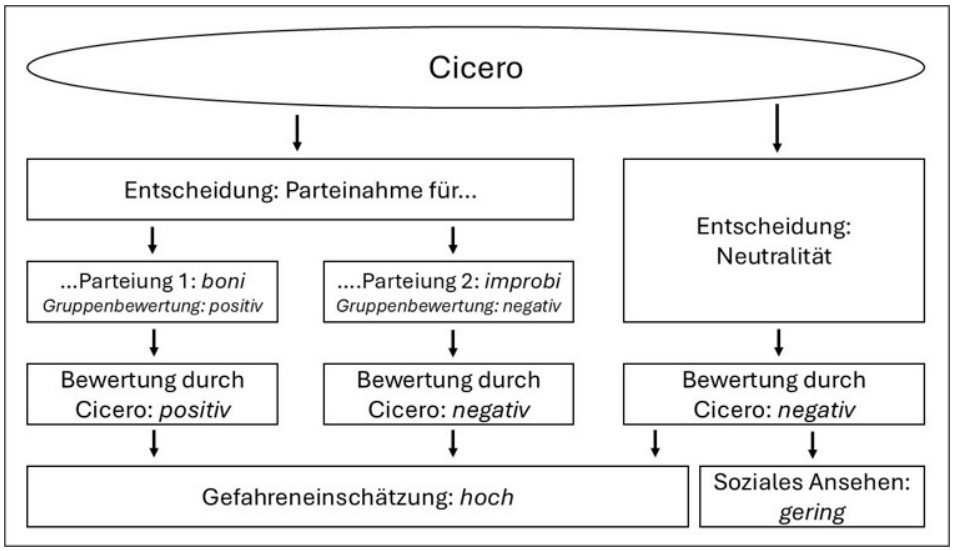


Abbildung 2: Entscheidungsbaum zu Ciceros Entscheidungstrilemma nach Cic. Att. 10,1,4

[18] *Haec est* ἄλη, *in qua nunc summus, mortis instar; aut enim mihi libere inter malos* πολιτευτέον *fuit aut vel periculose cum bonis. aut nos temeritatem bonorum sequamur aut audaciam improborum insectemur; utrumque periculosum est, at hoc, quod agimus, turpe nec tamen tutum.*

Ciceros Dilemma wird als Entscheidungstrilemma ersichtlich (Abb. 2): Zwar berge die Wahl einer der beiden Seiten jeweils für sich Gefahren, doch sei seine jetzige Haltung *turpe*, d.h. schimpflich, und folglich moralisch falsch und sozial verachtenswert, ohne ein höheres Maß an Sicherheit mit sich zu bringen. Dies verdeutlicht, dass sich in der Theorie hinter den *boni* diejenigen verbergen mochten, denen Cicero die höheren moralanthropologischen Qualitäten zuschrieb. Wenn dies sich jedoch nicht im Verhalten niederschlug, musste auch dieses moralanthropologische Postulat selbst infrage stehen. Ein Festhalten an der Beschreibung offenbarte die Rede von den *boni* dann als bloße persönliche Präferenzmarkierung, die die alten Annahmen nur noch ideologisch verkleideten und überhöhten. Den Schritt, die Bezeichnungen selbst zu hinterfragen, ist Cicero dementsprechend auch nie gegangen; seine Zweifel am Konzept wirkten deshalb in diesem fundamentalen Punkt seiner politischen Weltsicht auch nicht reflexiv auf dieses zurück.

Infolgedessen sah Cicero niemals eine Alternative zu den *boni*. Auch seine Hinterfragung des Verhaltens derjenigen, die er als *boni* identifizierte, änderte nichts an seinem semantischen Extremismus – weder in der Situation noch grundsätzlich. Er hielt an der Vorstellung eines grundlegenden Gegensatzes von *boni* und *mali* bzw. *improbi* in der Politik fest. Diese sind demnach wohl auch eher als rhetorische Personenzuschreibungen denn als soziologische Kategorien zu verstehen, wie bereits Hellegouarc'h (1963, 488f.) beobachtet hat: „les *boni* étant, sans aucune considération d'origine sociale, ceux qui appartiennent au parti de celui qui parle, les *mali* ou *improbi*, les adversaires". Vor dem Hintergrund dieser moralanthropologisch fundierten und vereindeutigten Differenzbestimmung löste sich nun für Cicero das Entscheidungstrilemma, das das Solonische Stasisgesetz ihm abzuverlangen und das eigentlich im Zentrum des Briefes vom Januar 49 v. Chr. zu stehen schien, auf: Angesichts der konfrontativen moralanthropologischen Gruppenkonstellation musste es unmöglich – oder zumindest unverantwortlich – erscheinen, eine Entscheidung gegen die *boni* zu treffen und die Seite der ‚Bösen' zu wählen; genauso wenig glaubte er, mit der Wahl der eigentlich ersehnten Neutralität zufrieden sein zu können. Doch die Formulierung aus Ciceros eigenem Brief weckt Zweifel an der Absolutheit dieser Einschätzung und macht sie noch nicht zwingend. Dass Ciceros Verständnis des Solonischen Stasisgesetzes jedoch generell in diese Richtung ging, wird deutlich, wenn man eine frühere Bezugnahme in den Blick nimmt. Dabei handelt es sich um eine Passage aus der Verteidigungsrede für C. Rabirius zu Beginn von Ciceros Konsulat im Jahr 63 v. Chr. Damals hatte Cicero sein Konzept der politischen Bipolarität entwickelt und es mit der Vorstellung verbunden, dass in inneren Konflikten Neutralität keine vertretbare Option sei.

2 Die Negation der Neutralität in der Rede *Pro C. Rabirio perduellionis reo*

Die Bedeutung der Rede *Pro C. Rabirio perduellionis reo* – einer Prozessrede, in der Cicero als amtierender Konsul C. Rabirius gegen den Vorwurf des Hochverrats verteidigte – für die Entwicklung der politischen Theoriebildung und der politischen Praxis Ciceros wird bis heute erheblich unterschätzt. Denn in dieser Rede formte Cicero jene Dichotomie von *boni* und *improbi* aus, die seit seinem Konsulat für sein politisches Denken und Handeln maßgeblich gewesen ist. Dabei stabilisierte er nicht nur semantisch diesen Gegensatz, der schon in früheren Reden auftaucht, sondern er schloss unter Zuhilfenahme einer indirekten Bezugnahme auf das Solonische Stasisgesetz politische Neutralität als Haltung und Verhaltensweise in Bürgerkriegskonstellationen aus (vgl. Nebelin 2021, 222–224). Dass ein Gerichtsprozess zum konkreten Anlass für diese auch in Ciceros späteren politischen Argumentationen nachhallende politische Vereinseitigung wurde, mutet freilich auf den ersten Blick überraschend an. Dies erklärt sich aus Ciceros Rolle in diesem Verfahren. Deshalb sollen die politischen Hintergründe und die wichtigsten inhaltlichen Details des Prozesses wie des Prozessgegenstandes zunächst kurz umrissen werden.[19]

Den Rahmen für den Prozess gegen Rabirius bildete der Konflikt zwischen den Vertretern und den Gegnern der These von der Legitimität des *senatus consultum ultimum* (SCU) als äußerstem Mittel senatorischer Politik (vgl. Cic. Rab. perd. 2; 28; 34; dazu Fuhrmann 1993, Bd. 1, S. 701f.; Lundgreen 2009, 59f.; abschwächend: Ungern-Sternberg 1970, 83f.). Das SCU war ein außerordentliches politisches Instrument des Senats, das erstmals bei der Tötung des C. Gracchus und seiner Anhänger 121 v. Chr. zur Anwendung gekommen war und darin bestand, in einem inneren Konflikt – einer *seditio* – eine Art ‚Staatsnotstand' festzustellen und (zumeist) die Konsuln zu ermächtigen, eine Lösung der Gefahrenlage mit allen erforderlichen Mitteln – einschließlich Waffengewalt – herbeizuführen (vgl. Ungern-Sternberg 1970, 65). Durch Erlass und Exekution des SCU erwies sich der Senat gleichsam als ‚Souverän', d.h. als diejenige Instanz, die im Zweifelsfall eigenständig und ungestraft über Leben und Tod der Angehörigen der Gemeinschaft entscheiden konnte.

Dies stellt eine aus Gründen der funktionalen Analyse und Veranschaulichung vorgenommene Adaption eines modernen Souveränitätsverständnisses dar, demzufolge sich

[19] Zum Prozess vgl. Fuhrmann 1993, Bd. 1, 700–704; Plaumann 1913, 377–380; Bleicken 1962, 17; van Ooteghem 1964, 332–344; Rödl 1968, 36–40; Ungern-Sternberg 1970, 71–74; 81–85; Pepermans 1975, bes. 26–64 (zudem findet sich in ebd., 10–15 auch eine Belegsammlung); Primmer 1985, bes. 9–24; Nippel 1988, 104–107; Dyck 2025, 199–203; zur Rede selbst vgl. bes. van Ooteghem 1964; Mender 1966, 260–263; Enos 1988, 54 f.; Cape 2002, 129–140.

der ‚Souverän' in der Möglichkeit der Gewaltausübung offenbart (vgl. die durch Überlegungen Carl Schmitts beeinflussten Vorstellungen von Agamben 2003, bes. 41; 45; dazu vgl. zudem Geulen 2005, 55–73; kaum weiterführend hingegen: Agamben 2015). Dieses gewaltzentrierte Souveränitätsverständnis stellt nur einen, noch dazu besonders prekären Strang des komplexen modernen Souveränitätsdiskurses (zu diesem vgl. Quaritsch 1970; Boldt et al. 1990) dar. Gerade infolge seiner Gewaltorientierung ist dieses Souveränitätsverständnis jedoch geeignet, Konstellationen zu beschreiben, in denen die Rolle des Souveräns umkämpft ist und die gesellschaftlichen Machtlagerungen sichtbar werden. Das betrifft vor allem Bürgerkriegskonstellationen, weil in deren Zentrum gerade die Frage nach der Identifizierung des Souveräns – oder, mit anderen Worten: der Machthabenden – steht. Allerdings war das SCU „rechtlich betrachtet nicht mehr als eine Erklärung des momentanen politischen Konsens, die zwar bis zum Einsatz von Bewaffneten in Rom führen konnte, den Magistraten aber keinerlei Rechtssicherheit für ihre Handlungen bot" (Lundgreen 2009, 59f.). Dieses politische Mittel widersprach demnach dem Rechts- und Institutionengefüge der *res publica*, war häufig Ausdruck einer asymmetrischen Konfliktkonstellation und deshalb rechtlich wie politisch ausgesprochen umstritten – auch innerhalb der Senatsaristokratie selbst.

Der Rabirius-Prozess gehört in die Diskurse um die Legitimität des SCU. Rabirius wurde wegen der Ermordung des ‚popularen' Volkstribunen L. Appuleius Saturninus angeklagt. Dessen Tötung war 100 v. Chr. – d.h. fast vier Jahrzehnte vor dem Prozess – im Rahmen innenpolitischer Kämpfe durch die Hand junger Optimaten auf Grund eines SCU erfolgt, d.h. durch Angehörige der Senatsaristokratie.[20] Aufgrund seines außeralltäglichen Verfahrenssettings wurde dieser Prozess gelegentlich als Vorgang aufgefasst, der auf einen Konflikt zwischen den vermeintlichen innenaristokratischen ‚Gruppierungen' von *optimates* und *populares* zurückgeführt oder infolge der Diskussionen um die Tötung der Catilinarier im weiteren Verlauf des Jahres gleichsam bereits als Vorgriff auf den späteren personalisierten Konflikt zwischen Caesar und der Senatsmehrheit aufgefasst werden kann.[21]

---

[20] Zu den Ereignissen des Jahres 100 v. Chr. vgl. Fuhrmann 1993, Bd. 1, 700f.; van Ooteghem 1964, 330f.; Ungern-Sternberg 1970, 71–74; Pepermans 1975, 19–25; Nippel 1988, 75–79; 84f., bes. zu ihrer Widerspieglung in den Quellen vgl. Sigismund 2008, 173–197.

[21] Unter Optimaten und Popularen sind eher fluide Gegensätze innerhalb der Senatsaristokratie zu verstehen, die sich vor allem in Hinblick auf ihren „politische[n] Stil" (Primat des Senates vs. Korrektiv der Volksversammlungen) unterschieden (vgl. Meier 1965, 55f., Zitat 55). Zu festen Gruppierungen im engeren Sinne einer Parteiung dürften diese Stilpräferenzen nicht geronnen sein, da die populare Methode vielen Akteuren offenstand; vgl. ebd., 58f. Vgl. auch Tiersch 2021 zur praxeologischen Rekonstruktion der beiden Politikstile und der mit den Begriffen verbundenen Wertungstendenzen. Zur grundsätzlichen Problematik des Oppositionsmodells bereits im begrifflichen Befund vgl. allerdings bereits Robb 2010, die u.a. in ebd., 148–150; 164f. darauf hinweist, dass die Gruppe der Optimaten klarer konturiert zutage tritt, während *popularis* in der Tendenz auch einfach der Gegner der Senatsmehrheit sein kann (und

Während die Hintergründe des Geschehens diffus bleiben, ist die von Cicero im Rahmen dieses Prozesses gehaltene Rede selbst überliefert, so dass sich seine damalige Argumentation rekonstruieren lässt (vgl. oben, Anm. 20 sowie Dyck 2025, 203–209). Innerhalb der Strategie der Verteidigung kam Cicero die Aufgabe zu, die politische Dimension des Geschehens herauszuarbeiten, nachdem sich zuvor bereits Q. Hortensius Hortalus (cos. 69) in seiner Verteidigungsrede der strafrechtlichen Seite gewidmet hatte – eine Funktionsaufteilung zwischen den beiden prominenten Rednern, die sich immer wieder bewährt hatte (Primmer 1985, 14). Zu Beginn seiner Verteidigungsrede gab der Konsul nun an, er setze sich für Rabirius aus Freundschaft und aus Gründen des (zukünftigen) „Wohls des Gemeinwesens" (Cic. Rab. perd. 2 [Übers. MN]: *salus rei publicae*) ein. Vor diesem Hintergrund erörterte Cicero die Notwendigkeit, seinen Klienten freizusprechen. Er behauptete, Rabirius werde gleichsam stellvertretend für alle Guten (*boni*) angeklagt (vgl. Cic. Rab. perd. 2). Deren Gegnern, den *improbi* (Cic. Rab. perd. 4),[22] gehe es in erster Linie darum, „Verderben und Untergang der Bürgerrechtsgemeinschaft" (Cic. Rab. perd. 2 [Übers. M.N.]: *pestis ac pernicies civitatis*) zu bewirken. Der „übereinstimmende Wille der Rechtschaffenen" (Cic. Rab. perd. 2: *consensio bonorum*; Übers.: M. Fuhrmann) sollte nach dem Willen dieser Feinde des Gemeinwesens ebenso an Bedeutung verlieren wie die Macht der Konsuln und der Senat. Da Cicero die Richter selbst unter die *boni* zählte (Cic. Rab. perd. 3), wird seine Absicht deutlich, den Richtern den drohenden Bedeutungsverlust der *boni* als einen Vorgang vor Augen zu führen, der sie selbst miteinschließe.

Den gesamten Prozess deutete Cicero ebenso wie das vorgängige Fallgeschehen entlang des Gegensatzes von *boni* und *improbi*: Auf der einen Seite befänden sich die im Konsens handelnden *boni* und auf der anderen Seite die *improbi*, welche die *res publica* durch ihr Handeln gefährden würden. Dem Prozess käme vor diesem Hintergrund paradigmatische Bedeutung zu (Cic. Rab. perd. 4). Dabei sollen sich die *boni* in einem Zustand der gegen die *improbi* gerichteten Defensivtätigkeit befunden haben: Die *improbi* gefährdeten die *res publica* in ihrer bestehenden Form, woraufhin die *boni* die *improbi* legitimerweise zu überwinden suchten (vgl. Cic. Rab. perd. 3;11). Demnach müssten

---

zwar insbesondere dann, wenn er sich politisch auf die Volksversammlungen als politisches Gegengewicht zum Senat zu stützen sucht). Die Einschätzung, dass Caesar der eigentliche Initiator des Verfahrens gegen C. Rabirius sei, stützt sich auf Suet. Iul. 12. In Cass. Dio 37,27,1 wird hingegen lediglich erwähnt, dass Caesar und seine Anhänger die Eröffnung des Verfahrens befördert haben; die eigentliche Initiative aber liegt Cass. Dio 37,26,1 zufolge eindeutig bei dem Ankläger Titus Labienus, so dass zwar die Annahme eines Interesses Caesars an dem Prozess plausibel erscheint, eine etwaige Initiative des späteren Diktators aber möglicherweise aus dem ebenfalls erst späteren Legatenverhältnis des Labienus gegenüber Caesar zurückgeschlossen worden ist. Vgl. van Ooteghem 1964, 333–335; 344 (Caesar vs. *patres*); Fuhrmann 1993, Bd. 1, 701f. (populärer Caesar vs. optimatische Verfechter des *Senatus consultum ultimum*); vgl. van Ooteghem 1964, 344; Primmer 1985, 29–34; Sigismund 2008, 178.

[22] Vgl. in Cic. Rab. perd. 31 die Darstellung der Konstellation des Jahres 100 v. Chr.

das Gemeinwesen und dessen Institutionen geschützt werden: Es gehe darum, „alle Wege des Aufruhrs [zu; M.N.] sperren, die Bollwerke der Verfassung [zu; M.N.] schützen, die oberste Gewalt den Konsuln, die maßgeblichen Entschlüsse dem Senat zuzurechnen und jeden, der diese Grundsätze befolgt, eher des Lobes und der Ehre als der Strafe und Verdammung für würdig [zu] erachten" (Cic. Rab. perd. 3).[23] Das Gemeinwesen, behauptete Cicero weiter, könne nämlich nur dann ewig (bzw. – laut Cic. Rab. perd. 33 – als „unsterbliche Gemeinschaft" [*immortalis civitas* Übers. M.N.]) fortbestehen, wenn es nach der schon erfolgten Beseitigung äußerer Gefährdungen nun auch die inneren überwinde (Cic. Rab. perd. 33).

Mit Blick auf den konkreten Fall argumentierte Cicero damit, dass Rabirius den Volkstribunen Saturninus zwar nicht ermordet habe, die Tat selbst jedoch moralisch gerechtfertigt und durch die Rechtssituation wie auch infolge der aus den Zeitumständen erwachsenden Notwendigkeiten legitimiert gewesen sei (Cic. Rab. perd. 18). Die vorgebliche Legitimität der Tötung des Saturninus führte Cicero dabei auf einen Handlungsbeschluss des Senats und der Konsuln zurück – offensichtlich das SCU (Cic. Rab. perd. 20). Den Effekt, der nach diesen Entscheidungen eingetreten sei, schilderte Cicero als eine Sammlungsbewegung, die eine Mehrheit der Mitglieder des Gemeinwesens umschlossen habe, um als Gruppe gemeinsam gegen Saturninus vorgehen zu können (vgl. Cic. Rab. perd. 20). Dabei wird suggeriert, dass die hierarchische Ordnung erhalten geblieben und die Gesellschaft gewissermaßen einem Befehl der mit der Aufrechterhaltung der Ordnung beauftragten Konsuln gefolgt sei: „Der Gehorsam ist allgemein" (Cic. Rab. perd. 20: *Parent omnes*). Die anschließend an den Ankläger gestellte rhetorische Frage, ob Rabirius sich angesichts dieser Umstände und des damit verbundenen sozialen Drucks hätte zurückhalten können, beantwortete sich aus Ciceros Sicht von selbst zugunsten der Aktion, d.h. der Teilnahme an einer Tat, deren zugrundeliegende Motivation Rabirius mit jedem einzelnen Angehörigen aller Stände verbunden habe: „[A]ls alle Menschen aller Stände, die glaubten, ihr eigenes Heil beruhe auf dem Heil des Staates, zu den Waffen gegriffen hatten: was in aller Welt mußte C. Rabirius da tun?" (Cic. Rab. perd. 20).[24]

Durch seine Teilnahme an der Kollektivaktion hatte sich Rabirius nun – den Erörterungen Ciceros zufolge – für eine von drei Handlungsmöglichkeiten entschieden. In der Auseinandersetzung mit diesen Möglichkeiten und dem mit ihnen vorgeblich verbundenen Entscheidungszwang kommt Ciceros Adaptation und Weiterentwicklung des Solonischen Stasisgesetzes zum Ausdruck. Dabei lehnte Cicero die Vorstellung ab, Rabirius

[23] *intercludere omnis seditionum vias, munire praesidia rei publicae, summum in consulibus imperium, summum in senatu consilium putare; ea qui secutus sit laude potius et honore quam poena et supplicio dignum iudicare.*

[24] *cum omnes omnium ordinum homines qui in salute rei publicae salutem suam repositam esse arbitrabantur arma cepissent: quid tandem C. Rabirio faciendum fuit?*

habe sich frei entscheiden können. „[W]ir sehen doch", so behauptete der Konsul, „daß es drei Möglichkeiten gab: er [= Rabirius; M.N.] konnte auf seiten des Saturninus oder auf seiten der Rechtschaffenen [*boni*] stehen oder sich versteckt halten" (Cic. Rab. perd. 24).[25] Saturninus und sein Anhänger wiederum werden von Cicero als *improbi* charakterisiert.[26] Vor diesem Hintergrund stand Rabirius vor einer Entscheidung, die als ein durch die sog. Kranzrede des Demosthenes inspiriertes „Trilemma" erscheint, „das natürlich nur *eine* ‚richtige' Antwort erlaubt[e] und darum in variierender Amplifikation mehrmals wiederholt wird" (Primmer 1985, 19): Rabirius konnte demnach (Cic. Rab. perd. 24)

1. sich der Auseinandersetzung entziehen,
2. auf Seiten des *improbus* Saturninus und dessen Anhängerschaft stehen oder
3. zusammen mit den anderen *boni* kämpfen.

Während die Möglichkeit der selbstgewählten Nicht-Teilnahme am Konflikt – mit anderen Worten: der Neutralität – von Cicero mit dem schlichten Verweis abgelehnt wird, sie zu wählen wäre „schimpflich" (nach Cic. Rab. perd. 24: *turpissimus*) gewesen und hätte der „Denkart der Feigheit" (Cic. Rab. perd. 22: *ignaviae ratio*) entsprochen, so dass die Wahl dieser Option von vorneherein ausgeschlossen gewesen sei, erklärte er die Position des Saturninus für illegal und illegitim (Cic. Rab. perd. 22: „verbrecherischer Wahnsinn"/*improbitas et furor*), die der *boni* hingegen für legitim und ehrenvoll (Cic. Rab. perd. 24). Die Delegitimation der Neutralitätsposition wie der saturninischen Partei erfolgt mit derben Worten: „Sich versteckt zu halten kam dem schimpflichsten Tode gleich, auf seiten des Saturninus zu stehen verbrecherischem Wahnsinn [*esse furoris et sceleris*]" (Cic. Rab. perd. 24).[27] Der grundsätzliche Ausschluss der Neutralität oder eines anderen mittleren Weges musste zwangsläufig zu dieser Polarität der *improbi* um Saturninus auf der einen und der *boni* mit Rabirius auf der anderen Seite führen. Da es schließlich um das Wohl des Staates (*salus rei publicae*) ging, war die Folgerung für Ciceros Rabirius eindeutig: „Mut [*virtus*] und Anstand [*honestas*] und Ehrgefühl [*pudor*] zwangen ihn, den Konsulen zu folgen" (Cic. Rab. perd. 24).[28]

Die Argumentation Ciceros liefert ein Modell zur Entscheidungsfindung in Bezug auf die Zuordnung zu einer Gruppe (durch Rabirius). Dieser Entscheidungsbaum ist weit-

[25] *Atqui videmus haec in rerum natura tria fuisse, ut aut cum Saturnino esset, aut cum bonis, aut lateret.* Vgl. Cic. Rab. perd. 23/24.

[26] In Cic. Rab. perd. 24 ist die Rede von der *improbitas* des Saturninus; überlebende Anhänger werden als *improbi cives* bezeichnet.

[27] *Latere mortis erat instar turpissimae, cum Saturnino esse furoris et sceleris*. Zu *furor* als Eigenschaft der *improbi* in Ciceros Reden vgl. bspw. Achard 1981, 239–247.

[28] *Virtus et honestas et pudor cum consulibus esse cogebat.*

gehend identisch mit jenem, den Cicero später in seinem Schreiben an Atticus für sich selber skizzierte – mit dem Unterschied, dass an dieser Stelle die Frage nach Gefahr und persönlicher Sicherheit kaum eine Rolle spielt, wohingegen die nach der moralischen und sozialen Angemessenheit die Entscheidungsfindung dominiert (Abb. 3). Der Entscheidungsbaum ist so angelegt, dass aufgrund des zugrunde gelegten Bewertungssystems Ciceros Klient Rabirius gar nicht anders handeln konnte, sofern er keine soziopathologischen Störungen aufwies oder seinen sozialen Tod riskieren wollte. Die demnach moralisch zwingend erscheinende Entscheidung für die Gruppe der *boni* hatte die Mitwirkung an deren Taten zur Folge – und ließ infolgedessen auch Rabirius' Mitwirkung an den Tötungen des Jahres 100 v. Chr., die Gegenstand des Prozesses waren, als unumgänglich erscheinen.

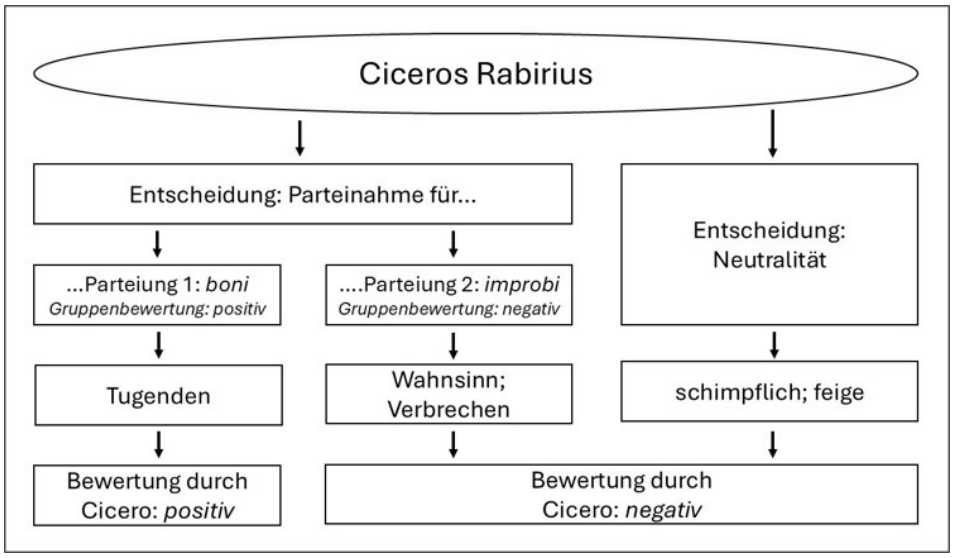


Abbildung 3: Rabirius' Entscheidungsfindung und ihre Bewertung nach Cic. Rab. perd. 24

In der Verteidigungsrede zugunsten von C. Rabirius hat Cicero erneut das Motiv der Entscheidungssituation in einem innergemeinschaftlichen Konflikt, einer *seditio*,[29] aufgegriffen und das Ganze auf den moralanthropologischen Gegensatz von *boni* und *improbi* zugespitzt. Rabirius konnte im Bürgerzwist angeblich gar nicht anders, als eine Seite zu wählen – und zwar, da er ein ‚guter' Mensch gewesen sei, natürlich nur die Seite der ‚Guten'. Die Wahl der Gruppe wie der Handlungen war somit nicht das Resultat einer im eigentlichen Sinne freien Entscheidung, sondern sie ergab sich aus moralanthropologischen Vorgegebenheiten – sowohl Rabirius' selbst wie auch der Gruppe der ‚Guten'

[29] So spricht Cicero etwa in Cic. Rab. perd. 24 von dem „Bildnis eines Aufrührers" (*seditiosi imago*).

(und indirekt auch infolge der ebenfalls moralanthropologisch gesetzten Verworfenheit der ‚Bösen'). Denn weil die *boni* ‚gut' waren, konnte das, was sie taten, nicht falsch sein. Diese Gegebenheit hätte in Korrespondenz mit Rabirius' politischem Verantwortungsgefühl zwingend dazu geführt, dass sich der Angeklagte so einordnete, wie er es getan hatte, und dass er handelte, wie er es getan hatte – davon zumindest versuchte Cicero die Richter zu überzeugen.

Das Solonische Stasisgesetz erwähnt Cicero in der Rabirius-Rede zwar nicht ausdrücklich, doch sind die strukturellen Gemeinsamkeiten evident: Wie in seiner späteren expliziten Referenz auf das Solonische Stasisgesetz in dem Brief an Atticus geht es Cicero bereits in seiner Verteidigungsrede für Rabirius um einen innergemeinschaftlichen Konflikt, in dem seines Erachtens eine Parteinahme unumgänglich war. Der Unterschied der Diskussion in der Rabirius-Rede gegenüber der im Atticus-Brief ist der dezidierte Ausschluss der Neutralität als dritter, alternativer Option. Hintergrund dieser Zuspitzung ist eine grundsätzliche Abwertung indifferenter Haltungen in Bürgerkriegsphasen. Demzufolge besteht in solchen Konfliktkonstellationen ein Zwang zur Stellungnahme: das Politische ist unhintergehbar. Das wird auch in einem weiteren Differenzpunkt gegenüber dem Solonischen Modell deutlich, der später auch im Brief an Atticus zutage trat: Das zumindest in Ciceros Lesart des Stasisgesetzes enthaltene symmetrische Verhältnis der Konfliktgruppen kippt in Ciceros Adaption ins Asymmetrische. Eine moralanthropologische Aufladung führt zur Asymmetrie in der Wertigkeit der Konfliktparteien, woraus ironischerweise auch Zuordnungszwänge für die Einzelnen erwachsen, da es moralisch nicht zu rechtfertigen ist, sich freiwillig und ohne Zwang der Gruppe der ‚Bösen' anzuschließen. Die Strafe, die bei fehlender Parteinahme droht, ist nun allerdings – im Unterschied zu einigen Fassungen des Solonischen Stasisgesetzes – keine Strafandrohung mehr, die in den Bereich der Körperstrafen reicht. Vielmehr fungieren Schande und soziale Ächtung als angedrohte Strafen: Im Extremfall droht statt dem physischen der soziale Tod.

Vergleicht man die beiden bisher diskutierten Bezugnahmen Ciceros auf das Stasisgesetz, so zeigt sich, dass die Radikalität der Ausformung des Stasisgesetzes mit den Rollen und den Zeitumständen konvergiert, die jeweils Ciceros Sprechsituation prägen. Darüber hinaus spielt zugleich die Situationsanalyse bzw. die Prognostizierbarkeit des Konfliktergebnisses eine entscheidende Rolle für die Eindeutigkeit, mit der die Umsetzung des Stasisgesetzes von Cicero verlangt wurde: 63 v. Chr. sprach er als Verteidiger in einer Angelegenheit, bei der das Ergebnis des Geschehens in der Sache bereits feststand und gegenüber seinem Auditorium die Zuweisungen von ‚gut' und ‚böse' mit Blick auf die Konfliktparteien entlang der Scheidung von Siegern und Besiegten erfolgen konnte – so dass die von Rabirius einstmals getroffene Wahl als die moralisch richtige und politisch

einzig legitime Wahl dargestellt werden konnte. 49 v. Chr. hingegen stand der Konflikt noch am Anfang; der Ausgang war nicht abzusehen. Ciceros persönliche Präferenzen waren eindeutig, aber angesichts der Erfolge der Gegenseite erschien das persönliche Risko einer Positionierung im Bürgerkrieg noch unabsehbar.

Die Unterschiede zwischen den beiden Entscheidungsbäumen sind durch Zeit und Perspektive begründet: Im früheren Fall (Rabirius) geht es um eine rückblickende Betrachtung im Nachhinein, wobei Cicero selbst in das Geschehen nicht involviert gewesen ist, sondern das Handeln anderer bewertete und rechtfertigte. Als es um ihn selbst ging, verschoben sich die Bewertungsmaßstäbe. Darüber hinaus ist die Entscheidungsfindung des Rabirius durch ein Vorgehen ‚im Affekt' gekennzeichnet, das zudem nicht nur er alleine vornahm, sondern in dem der Senat und der aktuell mächtigste, aber geradezu passiv bleibende Senator (= C. Marius) einmütig handelten. Damals schienen die Kraftverhältnisse klar; als Caesar mit seiner Armee aus Gallien anmarschierte und sich Pompeius ihm entgegenstellte, dafür aber das symbolisch wichtige Zentrum, die Hauptstadt Rom, preisgab, fiel es Cicero offensichtlich wesentlich schwerer, die Konstellation angemessen zu bewerten. Dass die im Brief an Atticus anklingende Form der situationsbedingten Unübersichtlichkeit gerade die nachträgliche, historisierende bis kontrafaktische Einordnung von Menschen in früheren Bürgerkriegskonstellationen erschweren kann, belegt auch das dritte und letzte Beispiel: Eine Passage aus Ciceros *Verrinen*, in der Cicero als Ankläger noch unter bestimmten Voraussetzungen die Einhaltung von Neutralität als moralisch einzig richtiges Verhalten ausgemacht hatte.

3 Neutralitäts- als Amtspflicht in der Zweiten Rede gegen Verres

Bereits Christian Meier hat eine „Nachwirkung" des Solonischen Stasisgesetzes in einer Passage aus dem Anfangsteil von Ciceros ungehaltener und im Nachgang des Prozesses gegen den früheren sizilischen Statthalter C. Verres (pr. 74) aus dem Jahr 70 v. Chr. ausgeschmückt veröffentlichten, zweiten Anklagerede ausgemacht (Meier 1980, S. 209, Anm. 181).[30] Es handelt sich um eine Adaption des Solonischen Stasisgesetzes, der eine nur aufgrund der Argumentationsstruktur erkennbare implizite Referenz zugrunde liegt. Der besagte Bezug auf das Solonische Stasisgesetz findet sich dabei in einer Passage, in der es darum geht, wie Verres sich in einer bestimmten Situation verhalten haben soll, und wie er sich stattdessen hätte verhalten sollen: „Damals herrschte Zwietracht unter den Bürgern [*dissensio civium*]. Ich will nichts darüber sagen, was du hättest denken sollen;

[30] Zum Verres-Prozess und den Reden gegen Verres vgl. bspw. Mitchell 1986, 1–12; Narducci 2009, 47–74; Dyck 2025, 89–129.

ich sage nur das eine: in einer derartigen Zeit und bei deiner Stellung hättest du dich entscheiden müssen, welcher Seite du dich anschließen und Deine Unterstützung gewähren wolltest" (Cic. Verr. 2,1,34 [Übers.: M. Fuhrmann]), warf Cicero Verres vor.[31] Wieder geht es also um eine innere Konfliktkonstellation; wieder ist eine persönliche Entscheidung gefordert – und wieder besteht das Fehlverhalten darin, dass jemand, nämlich der angesprochene Verres, sich durch die Wahl der Neutralität falsch verhalten habe. Auffällig ist freilich, dass Cicero nicht explizit macht, welcher Seite man sich in diesem Konflikt hätte anschließen sollen – und in der Tat bleibt dies in der Passage auch aus einem aus Sicht Ciceros guten Grund diffus.

Die Passage ist Teil von Ciceros Charakterisierung der Karriere des Verres. Berichtet wird von Verres' Tätigkeit als Quästor: Cicero wirft Verres vor, die ihm in dieser Funktion zugewiesenen Gelder unterschlagen zu haben (vgl. Cic. Verr. 2,1,34–43). Der Unterschlagungsvorwurf an sich ist wenig komplex und erfordert keine Bezugnahme auf das Konzept des Stasisgesetzes. Aber Cicero versuchte, dem Ganzen einen zeitgeschichtlichen Rahmen zu geben: Verres sei 85 v. Chr. dem Konsul Cn. Papirius Carbo (cos. 85; 84; 82) als Quästor zugeordnet gewesen. Diese Verknüpfung mit Carbo eröffnete für den Redner Cicero eine erzählerische Chance und Herausforderung zugleich: Carbo war ein Gefolgsmann Cinnas. Er kämpfte gegen Sulla und wurde in seinem dritten Konsulat auf Veranlassung von dessen Gefolgsmann Pompeius ermordet. Cicero behauptete nun, dass Verres einerseits mit Rat und Tat an Carbos Taten beteiligt gewesen sei (Cic. Verr. 2,1,40); andererseits habe er diesen um das Geld betrogen und sei schließlich noch zu Carbos Feinden übergelaufen (vgl. Cic. Verr. 2,1,37; 2,1,40). Verres' Verhalten sollte auf diese Weise als besonders verwerflich erscheinen, denn, so erklärte der Ankläger: „Wer der Feind der Seinen war, ist der gemeinsame Widersacher aller" (Cic. Verr. 2,1,38: *Omnium est communis inimicus qui fuit hostis suorum*).

Vor diesem Hintergrund ist Ciceros Adaption des Stasisgesetzes durch eine doppelte Argumentation ausgezeichnet:

1. Übernimmt jemand in einer innergemeinschaftlichen Konfliktkonstellation ein Amt und gesellt sich zu einer der Bürgerkriegsgruppen, so sollte die Person zur Vermeidung der Verletzung von allgemeineren Werten wie der Freundestreue zumindest darauf verzichten, später noch einmal die Seiten zu wechseln.
2. In einer moralisch völlig verfahrenen Situation, in der keine *boni* erkennbar sind, scheint der Entscheidungszwang zu entfallen. Auf einmal wird Neutralität zu einer Option, wie Cicero in der Verres-Rede am Beispiel von M. Pupius Piso Calpurnia-

[31] *Erat tum dissensio civium, de qua nihil sum dicturus quid sentire debueris: unum hoc dico, in eius modi tempore ac sorte statuere te debuisse utrum malles sentire atque defendere.*

> nus Frugi, dem späteren Konsul des Jahres 61 v. Chr., erläuterte: Dieser habe ein Jahr nach Verres das ihm als Quästor zugewiesene Geld nicht angenommen und sei nicht zum Heer gereist (Cic. Verr. 2,1,37); auf diese Weise habe er in einer innergemeinschaftlichen Konfliktsituation seine Integrität gewahrt (Cic. Verr. 2,1,37).

Infolge der Ergänzung der Kritik an Verres durch positive Gegenbeispiele lassen sich die allgemeineren Auffassungen über richtiges Verhalten, die Ciceros Ausführungen in den Verrinen zugrunde lagen, rekonstruieren. Demnach gab es zum einen Beziehungskonstellationen, die nicht entlang der Grenze von ‚Guten' und ‚Bösen', sondern vielmehr entlang der sozialen Beziehungs- und Verpflichtungslinien verliefen; zum anderen galten für Amtsträger besondere Verhaltensregeln. In diesen Konstellationen wurden in Hinblick auf das Problem der Parteinahme verschiedene Fragen aufgeworfen, auf die Cicero zufolge Verres keine akzeptable Lösung gefunden haben soll. Dabei geht es erstens um die Frage nach dem Verhalten einer Person in Hinblick auf persönliche Beziehungen, die mit Loyalitätsverpflichtungen verbunden sind (und alleine deshalb schon die Betroffenen in Loyalitätskonflikte stürzen können); zweitens um die Frage nach dem Verhalten von Amtsträgern im Bürgerkriegsfall, die in ihrer Amtstätigkeit einem durch die Bürgerkriegslage erschütterten Ganzen verpflichtet wären; und drittens um die aus dem Zusammenfall der beiden anderen Fälle resultierenden Probleme.

Das Bemerkenswerte im Vergleich zu Ciceros späteren Antworten ist, dass er in dieser Rede von Verres noch eine politische Entscheidung verlangte, die grundsätzlich zu einer eindeutigen, an Beziehungsverpflichtungen orientierten politischen Positionierung führen sollte. Wie er anhand des Beispielfalls von Piso darstellte, plädierte er allerdings zugleich im Fall eines Amtsträgers für Zurückhaltung und eine geradezu neutrale Verhaltensweise. Da auch Verres Amtsträger war, ist dies zunächst einmal eine strategisch motivierte Argumentation des Anklägers, die es Cicero ermöglichte, Verres' Verhalten direkt in einen doppelten Widerspruch zu moralisch angemessenen Verhaltensweisen zu rücken: Weder habe Verres sich seinen sozialen Verpflichtungen gemäß verhalten, noch habe er die von einem Amtsinhaber zu erwartende Neutralität gewahrt, noch sich seinen sozialen Verpflichtungen gemäß verhalten. Darüber hinaus wird aber deutlich, dass gerade im Kontext der römischen Gesellschaft, in der das Sozialverhalten durch die Einhaltung von Verwandtschafts-, Freundschafts- und Treueverpflichtungen geprägt war (vgl. bspw. Deniaux 2010), dem Begriff der ‚Treue' (*fides*) innerhalb der politischen Semantik eine zentrale Bedeutung zukam (vgl. Hellegoarc'h 1963, 23–63 und passim), sodass die Bürgerkriege intensiv erfahrene praktische Dilemmata zur Folge hatten, weil Menschen mit dem Abwägen verschiedener Beziehungsverpflichtungen konfrontiert wurden. Ciceros Ausführungen belegen dabei auch, dass diese Eingewobenheit in die sozialen Beziehungen auch die Tätigkeit von Amtsträgern beeinflussen konnte, man sich zugleich aber

der damit verbundenen Dilemmata bewusst war. Ironischerweise konnte demzufolge die Ausübung eines Amtes einen Ausweg aus den sozialen Dilemmata eröffnen.

In der Rückschau zeigt sich, dass insbesondere der jüngere Cicero noch nicht in jener Bipolarität gefangen war, die sein später entwickeltes politisches Handlungsmodell mit sich brachte. Dennoch müssen Ciceros in den Verrinen präsentierte Überlegungen nicht zwingend im Widerspruch zu seinen späteren Ausführungen stehen: Die Amtsinhaberschaft stellt als Bezugspunkt seiner Erörterung einen Sonderfall dar. Sie eröffnet ein Schlupfloch in die Neutralität, das allerdings nur für wenige, wenn auch qua Funktion besonders mächtige Akteure gangbar wäre. Alle anderen bleiben Ciceros Ausführungen in den Verrinen zufolge in ihre sozialen Beziehungen und Verpflichtungen derart eingebettet, dass ihre Parteinahme im Bürgerkrieg keine zuvorderst inhaltliche, sondern eine durch Beziehungsaspekte bestimmte Entscheidung voraussetzt. Bemerkenswert ist, dass weder im früheren noch im späteren Entscheidungsbaum Fragen politischer Inhalte – im Sinne von Programmatik oder *policy* – für die Zuordnung zu einer Bürgerkriegspartei-ung relevant zu sein scheinen. Stattdessen bilden soziale Nähe und moralanthropologische Zuschreibungen die gewichtigste Entscheidungsgrundlage. Die potentiellen Konfliktpunkte zwischen diesem älteren und den jüngeren Modellen werfen einige Fragen auf, die nun abschließend beantwortet werden sollen: Wie hängen Ciceros verschiedene Adaptationen des Solonischen Stasisgesetzes zusammen? Lässt sich eine Entwicklung erkennen, ergeben sich inhaltlich unauflösliche Widersprüche, oder entsteht ein kohärentes Bild der Antwort Ciceros auf die Frage nach der Parteinahme im Bürgerkrieg?

Schlussbetrachtungen: Neutralität als Problem

Ciceros Auseinandersetzung mit dem Solonischen Stasisgesetz fand zu verschiedenen Zeiten in seiner Karriere statt – und je nachdem, in welcher Rolle und in welcher Situation er sich damals befunden hat, hat er es auf verschiedene Art und Weise adaptiert.

Die Bezugnahme auf das Solonische Stasisgesetz vom Beginn der 40er Jahre in einem Brief an Atticus ist zwar die einzige explizite, nicht aber die einzige Referenz Ciceros auf das Solonische Stasisgesetz. Der Weg, der in dieser Untersuchung beschritten wurde, führte von dieser späten Adaption ausgehend über den Rabirius-Prozess bis zurück zu frühen Bezug in den Verrinen. Zwar ist die Bezugnahme in der Briefpassage am eindeutigsten, doch verweisen auch frühe Passagen aus den Reden immer wieder auf jene Problemkonstellationen, die Cicero in seiner Auseinandersetzung mit dem Solonischen Stasisgesetz verhandelte. Denn dieses Gesetz diente Cicero als Referenz, um für unterschiedliche Szenarien Lösungen auf die Frage nach der Parteinahme im Bürgerkrieg zu suchen. Dabei tritt in seinen Äußerungen übergreifend die Frage des Umgangs mit Neu-

tralität als Option für Bürger in Bürgerkriegen als das wesentliche Teilproblem, das er verhandelte und dem er in seinen Adaptionen Rechnung zu tragen versuchte, zutage. Um die Entwicklung von Ciceros Auseinandersetzung mit dem Solonischen Stasisgesetz, deren Kontextualisierungen und Schwerpunktsetzungen zu resümieren, bietet es sich nun an, auf dem bisher zunächst verfolgten *systematischen* Weg gleichsam umzukehren und ihm eine *chronologisch* ablaufende Skizze an die Seite zu stellen.

Auch aus dieser Perspektive zeigt sich, dass sich das Neutralitätsproblem im Verlauf der Zeit dadurch verschärfte, dass Cicero die Bürgerkriegsparteiungen mit moralanthropologisch fundierten Wertungen versah, die seine Entscheidungsmöglichkeiten einschränkten. In der zweiten Rede gegen Verres, Ciceros frühester und inhaltlich losester Referenz auf das Solonische Stasisgesetz, war Neutralität noch ein durchaus ambivalenter Faktor. Das hing damit zusammen, dass er dort noch nicht allgemein über das Problem der Parteinahme sprach, sondern sich insbesondere mit der Rolle von Magistraten auseinandersetzte. Mit Verres als negativem und Piso als positivem *exemplum* diskutierte er diesen Spezialfall des Parteinahme-Problems – und gelangte davon ausgehend schnell zum Problem der Neutralität. Dabei plädierte Cicero einerseits dafür, auch im Bürgerkrieg an den in Rom geltenden Regeln der sozialen Verpflichtung festzuhalten, die gegenüber den Freunden beständen. Daraus folgte, dass, wenn in einem Bürgerkrieg die Freunde und Vertrauten auf einer bestimmten Seite ständen, man sich selbst dieser ebenfalls anschließen müsse. Komplizierter wurde dies allerdings dann, wenn sich die Loyalitäten verteilten. An diesem Punkt suggerierte Cicero, dass die Nähe zu den Personen über die Zuordnung zu einer Konfliktpartei entscheidend sei. Indem er nun allerdings die Problematik der Parteinahme von politischen Amtsträgern als Sonderfall diskutierte, verließ er den vom Solonischen Stasisgesetz gesetzten Rahmen und entwickelte vor diesem Hintergrund eine eigene Lösung des von ihm aufgeworfenen Problems: Ein Amtsträger sei in erster Linie seinem Amt verpflichtet und müsse dieses auch unter den Bedingungen des Bürgerkriegs ausüben. In der Praxis bedeutete dies, sich nach Möglichkeit der Parteinahme und vor allem der Teilnahme am Bürgerkrieg zu enthalten.

Demnach adaptierte Cicero in seiner Verres-Rede das Solonische Stasisgesetz in einem doppelten Sinne: Zum einen präzisierte er Solons Entscheidungszwang durch ein Kriterium, das innerhalb der römischen Gesellschaft besonders relevant war, indem er bestehende soziale Nähe und damit verbundene Treueverpflichtungen zum entscheidenden Kriterium der Entscheidung für eine Parteiung im Bürgerkrieg machte. Zum anderen aber diskutierte er einen Spezialfall – den der Amtsträger, von denen er Neutralität verlangte. Auch dies reflektierte Besonderheiten des römischen Ämterwesens und ergab darüber hinaus nur vor dem Hintergrund der konkreten, wenn auch fingierten Redesituation Sinn: Denn bei den Beispielen, auf die sich Cicero konkret bezog, ging es vor

allem um den Umgang mit Finanzmitteln. Die Rolle von Mandatsträgern, deren Kommando Heere unterstanden, die eventuell an strategischen Schlüsselstellungen platziert waren, und die – wie der weitere Verlauf der Bürgerkriegsgeschichte der späten römischen Republik demonstrierte – damit immer in einer politisch umworbenen Schlüsselstellung standen, diskutierte Cicero demnach nicht. Insofern war diese Adaption des Solonischen Stasisgesetzes gerade in Hinblick auf den in den Blick genommenen Spezialfall nicht bis zum Ende durchdacht – und sie musste dies auch gar nicht sein, um in der Redesituation das strategische Ziel der Argumentation zu erreichen: den Prozessgegner Verres zu diskreditieren.

Dieses Ziel scheint auch der wesentliche Grund für die Diskussion dieses Spezialfalls gewesen zu sein. Es verwundert nicht, dass Cicero darauf in der Folge nicht zurückkam, sondern die vom Solonischen Stasisgesetz verlangte Entscheidung für eine Bürgerkriegsparteiung als Entscheidung eines Bürgers auffasste. Demnach identifizierte Cicero in der zweiten Rede gegen Verres mit der Frage nach den besonderen ethischen Herausforderungen, vor die sich Amtsträger in einer Bürgerkriegssituation gestellt sehen, ein eigenes Teilproblem innerhalb des Parteinahme-Problems, ohne dieses freilich in der Folge tiefergehend zu erörtern. Die nachhaltige Bedeutung dieser Überlegungen für den Parteinahme-Diskurs besteht nicht nur in der Identifizierung dieses Spezialfalls, sondern auch in der Adaption des Solonischen Stasisgesetzes für den römischen Diskursraum, indem mit der Einhaltung der sozialen Nah- und Freundesverpflichtungen ein Entscheidungskriterium eingeführt wurde, das tief in den Strukturen der sozialen Lebenswelt der römischen Republik verankert war. Umso überraschender erscheint auf den ersten Blick der Umstand, dass Cicero dieses Kriterium später wieder preisgegeben zu haben scheint.

Denn in der Verteidigungsrede für Rabirius und in dem Brief an Atticus adaptierte er das Solonische Stasisgesetz auf nahezu identische Weise – diskutierte es jedoch freilich unter verschiedenen Gesichtspunkten, weil die Kontexte der jeweiligen Äußerungen sich erheblich unterschieden und sich eine Weiterentwicklung infolge der veränderten Rollen konstatieren lässt. In beiden Fällen wird postuliert, dass sich ein Bürger in Bürgerkriegszeiten zunächst vor die Wahl gestellt sieht, ob er sich neutral verhalten möchte, um sich der Auseinandersetzung zu entziehen, oder ob er Partei nimmt und damit zum Bürgerkriegsakteur wird. Ciceros Darlegungen zufolge ist die Option der Neutralität nicht gangbar, da sie sozial inakzeptabel sei – den Ausführungen in der Rabirius-Rede zufolge zieht ihre Wahl den sozialen Tod nach sich. Ähnlich sah er dies in seinem Brief an Atticus, bedauerte dies allerdings selbst, da ihm nunmehr die Neutralitätsoption persönlich attraktiv erschien. Was zunächst (aufgrund der Asymmetrie der Bewertung der beiden Optionen) wie ein (Schein-)Dilemma erscheint, wie es bereits in der in Ciceros Atticus-Brief skizzierten Vorstellung vom Solonischen Stasisgesetz angelegt ist, wird dann aller-

dings zu einem (Schein-)Trilemma, weil sich auch die Option der Parteinahme erneut in zwei Optionen ausdifferenziert. Dabei handelt es sich nunmehr allerdings nicht mehr zuvorderst um einen Loyalitätskonflikt, wie er noch die Argumentation in der zweiten Rede gegen Verres bestimmt hatte – obwohl dieser Aspekt in Ciceros Brief gleichsam durch die Hintertür wieder eingeführt wird.

Vordergründig gibt es nämlich Cicero zufolge nur zwei Parteiungen, zwischen denen im Bürgerkrieg zu wählen ist: die Gruppe der ‚Guten' (*boni*) und die Gruppe der ‚Bösen' (*mali* oder *improbi*). Die schon in der Bezeichnung der Gruppen angelegte Asymmetrie der moralanthropologischen Wertigkeit macht die Gruppenwahl zu einer nur scheinbaren: Niemand würde sich selbst der Gruppe der ‚Bösen' zuordnen. In der Konstellation des Jahres 100 v. Chr. schienen Cicero (rückblickend und im Kontext seiner Verteidigungsrede) die Zuordnungen eindeutig geklärt: Sein Mandant hatte sich notwendig auf die Seite der ‚Guten' gestellt. Als er selbst dann im Jahr 49 v. Chr. vor der Frage stand, wem er sich im Bürgerkrieg anschließen würde, wurde Ciceros binäre Gruppencodierung hingegen ebenso erschüttert wie seine eigene Adaption des Solonischen Stasisgesetzes, wie er sie in der Rabirius-Rede noch selbstsicher präsentiert hatte. Denn im Privaten äußerte er Zweifel daran, dass die moralanthropologischen Zuschreibungen wirklich in der Eindeutigkeit beständen, wie er sie gebrauchte. Gleichwohl ist es bemerkenswert, dass Cicero auch später nicht die jeweils von ihm unterstützte Gruppe nachträglich umettikettierte, wie dies sprachpolitisch in Bürgerkriegen durchaus üblich war und ist,[32] sondern für sich selbst eine Kontinuität in der Unterstützung der ‚Guten' postulierte, die ihn aufgrund dieser unhintergehbaren persönlichen Vorannahme vor Enttäuschungen nicht schützen konnte.

An diesem Punkt seiner persönlichen Entscheidungsfindung kehrte Cicero in seiner Entscheidungspraxis, nicht in seiner Entscheidungspraxeologie zum Aspekt der sozialen Nähe und der Treuebeziehungen als Entscheidungskriterium zurück: Seine Freundschaft mit Pompeius bedeutete ihm mehr als die zu Caesar. Während die Eindeutigkeit, sich in dem Scheintrilemma der Rabirius-Rede für die *boni* zu entscheiden, sich deontologisch wie auch konsequentialistisch aus den jeweiligen Wertungen der Handlungen selbst ergab – Neutralität bedeutete den sozialen Tod, die Wahl der ‚Bösen' Verbrechen und Wahnsinn, während die der ‚Guten' tugendhaft war –, änderte sich dies im Atticus-Brief dahingehend, dass nun ein neuer Faktor an Gewicht gewann: der Faktor der Unsicherheit. Keine der drei Optionen – Neutralität, Parteinahme für die ‚Bösen', Partei-

[32] In Thukydides' Schilderung der Stasis auf Kerkyra wird explizit die moralische Aufladung der Bürgerkriegsgruppen zurückgewiesen und betont, dass schmeichelhafte Selbst- und negative Fremdbezeichnungen reziprok sind: Jeder bezeichnet die eigene Gruppe als die der Guten und die andere als die der Schlechten, aber in Wahrheit kommt es zur Umwertung und zur Aufhebung aller Werte. Vgl. Thuk. 3,82,4–7.

nahme für die ‚Guten' – konnte Cicero in der Bürgerkriegssituation selbst die ersehnte Sicherheit gewähren.

Versucht man, die Ausführungen der Rabirius-Rede und des Briefes an Atticus miteinander zu verbinden, so wird deutlich, dass Ciceros Theorie und Praxis in keiner funktionsfähigen Praxeologie gründeten, mit der das Problem der Parteinahme im Bürgerkrieg lösbar gewesen wäre. Denn es ergibt sich ein Entscheidungsbaum (Abb. 4), dessen Schwäche immer wieder die extreme moralanthropologische Aufladung und die daraus resultierende Polarisierung der Bürgerkriegsparteiungen ist. Ein solches Modell mochte dazu dienen, (rückblickend) die Teilhabe an einer der Gruppen zu rechtfertigen, wenn die Entscheidung bereits einmal getroffen war; es half allerdings nicht, die Entscheidung selbst zu fällen, weil der Aspekt der persönlichen Präferenz in der Praxis zwar eine Rolle spielte, dieses Kriterium aber nicht offen kommuniziert bzw. in das Entscheidungsmodell integriert werden konnte. Schließlich blieb ungeachtet der den Parteiungen zugeschriebenen moralanthropologischen Qualität das Ergebnis des Bürgerkrieges ungewiss: Ciceros Adaption des Solonischen Stasisgesetzes konnte keine Sicherheit bieten.

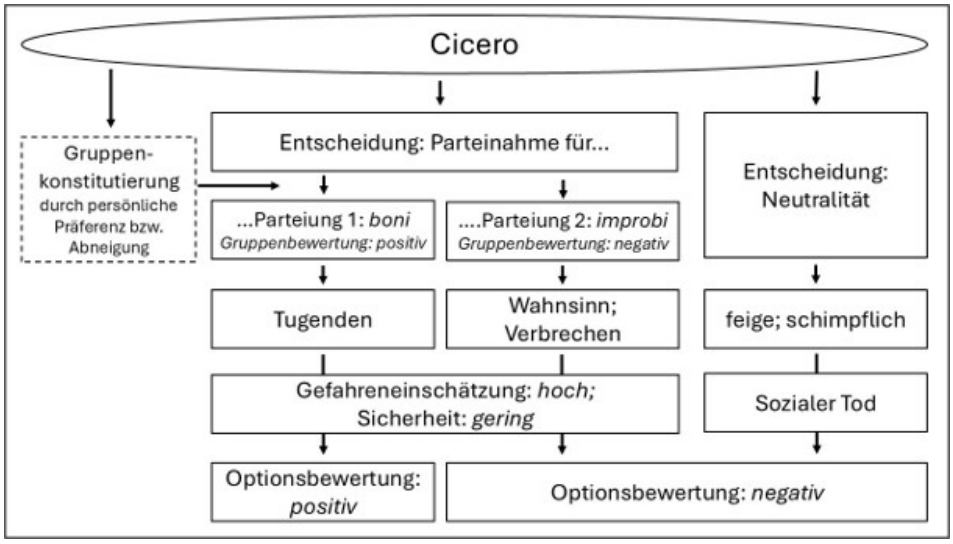


Abbildung 4: Ciceros späte implizite Praxeologie zur Entscheidung über die Parteinahme im Bürgerkrieg

Ciceros Antworten auf das Problem der Parteinahme im Bürgerkrieg wurden ersichtlich durch seine jeweilige Vorstellung vom Bürgerkrieg beeinflusst, die ihrerseits auch mit seiner Sprecherposition zusammenhing: In den Verrinen und in der Rabirius-Rede konnte Cicero auf abgeschlossene Bürgerkriegsvorgänge zurückblicken; die Konstellationen von Siegern und Besiegten waren zumindest in groben Zügen ersichtlich. In seinem Brief an Atticus hingegen holte ihn die Ungewissheit des selbst erlebten und als Prozess noch nicht abgeschlossenen Bürgerkrieges ein; er war sich seiner eigenen Haltung ebenso un-

gewiss, wie sein Wissen über die Zukunft unbestimmt war. Dennoch weist Ciceros Deutung der Situation auch später immer wieder auf das in der Rabirius-Rede ausgeformte Modell zurück, weil er nicht bereit war, seine Vorstellung einer dichotom aufgespaltenen Gemeinschaft aufzugeben, wie er sie spätestens in dieser Rede entwickelt hatte. In seiner älteren Rede gegen Verres hatte er seinen Überlegungen hingegen noch ein anderes Gemeinschaftsbild zugrunde gelegt: die Vorstellung einer Gemeinschaft, die wesentlich durch Freundschafts- und Treuebeziehungen bestimmt wurde. Dieses Gemeinschaftsbild wurde nun durch das einer entlang moralanthropologischer Prägungen gespaltenen Gemeinschaft ersetzt. Vor dem Hintergrund eines anderen Gemeinschaftsbildes konnten er demnach die Bürgerkriege und die Entscheidungs- wie Handlungsoptionen der Einzelnen im Bürgerzwist noch anders darstellen als später in seinem dichotomen Weltbild – und zwar ungeachtet seiner eigenen, späteren Zweifel an diesem Modell. Über Ciceros Theoriebildung hinaus legt dies die Auffassung nahe, dass die Antworten auf das Problem der Parteinahme im Bürgerkrieg wesentlich vom zugrunde gelegten Bürgerkriegsverständnis und dieses wiederum vom vorgängigen Gemeinschaftsbild abhängig sind.

Welche Handlungsmöglichkeiten Bürgerkriegsteilnehmer haben, hängt demnach von den Freiräumen ab, die man ihnen nicht nur grundsätzlich als Individuen zugesteht, sondern die man ihnen gegenüber sozialen wie institutionellen Zwängen einräumt. Wollte man eine deskriptive Theorie entwickeln, die darauf ausgerichtet ist, die Vielfalt möglicher Lösungen abzubilden, die das Problem der Parteinahme im Bürgerkrieg aufwirft, so müsste zumindest eine umfassendere Typologie der Konfliktkonstellationen in Bürgerkriegen vorgelegt werden, die der Vielfalt möglicher Formen der Vergemeinschaftung und den in ihnen ausbrechenden Bürgerkriegstypen ebenso Rechnung trägt wie den Entscheidungsspielräumen generalisierter Einzelner. Dabei weisen die mit den Beschreibungen der Konfliktkonstellationen verbundenen – konkreten wie abstrakten – Wertungen den Subjekten ihre Entscheidungs- und Handlungsspielräume zu. In der Praxis schweben über alldem jedoch die elementaren Zwänge, die jeder Bürgerkrieg mit sich bringt: Unter Androhung von Gewalt und angesichts der Gefährdung des eigenen Lebens können auch die prinzipienfestesten Gruppenzuordnungen und Verhaltensüberzeugungen ins Wanken geraten.

Diesen Konflikt von Theorie und Praxis reflektiert exemplarisch Ciceros Auseinandersetzung mit dem Solonischen Stasisgesetz. Sein Beispiel demonstriert, dass in Bürgerkriegssituationen politische Theorie und Praxis miteinander kollidieren können, wobei die entstehenden intellektuellen Konflikte von Subjekten, die sich in einer konkreten Entscheidungssituation befinden, gezwungenermaßen immer zugunsten der Praxis aufgelöst werden – selbst dann, wenn sie, wie Cicero, die entstehenden Widersprüche schmerzlich wahrnehmen. Denn wenn man von einem Bürgerkrieg selbst betroffen oder

gar an ihm beteiligt ist, sieht es anders aus, als wenn man rückblickend über Dritte urteilt. Im Bürgerkrieg ist immer das Risiko gegeben, zu sterben – egal ob (und egal für welche Seite) man sich entscheidet oder nicht. Denn der politische Gewalttod ist dem Bürgerkrieg inhärent.

Literatur

Abels, Heinz. 2004. *Einführung in die Soziologie. Band 2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft*. Wiesbaden: VS Verlag.

Achard, Guy. 1981. *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours „optimates" de Cicéron* (Mnemosyne Suppl. 68). Leiden: Brill.

Agamben, Giorgio. 2003. *Ausnahmezustand*. (Homo sacer II.1). Frankfurt am Main: Suhrkamp [ital. 2003].

Agamben, Giorgio. 2015. *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*. Frankfurt am Main: S. Fischer [ital. 2015].

Armitage, David. 2017. *Civil Wars. A History in Ideas*. London/New Haven: Yale University Press.

Bandau, Anja, Albrecht Buschmann und Isabella von Treskow. 2008. „Literaturen des Bürgerkriegs – Überlegungen zu ihren soziohistorischen und ästhetischen Konfigurationen." In *Literaturen des Bürgerkriegs* (Potsdamer Beiträge zur Kultur und Sozialgeschichte 6. Reihe „Kollektive Gewalt – Krieg – Kultur"), hrsg. v. Anja Bandau, Albrecht Buschmann und Isabella von Treskow, 7–18. Berlin: Trafo.

Bergemann, Lutz u.a. 2011. „Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels." In *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, hrsg. v. Lutz Bergemann u.a., 39–56. München: Fink.

Bernett, Monika. 1995. Causarum cognito. *Ciceros Analysen zur politischen Krise der späten römischen Republik* (Palingenesia 51). Stuttgart: Steiner.

Birnbacher, Dieter. 2003. *Analytische Einführung in die Ethik.* Berlin: de Gruyter.

Bleicken, Jochen. 1962. *Senatsgericht und Kaisergericht. Eine Studie zur Entwicklung des Prozeßrechtes im frühen Prinzipat* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 53). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bleicken, Jochen. 1986. „Zum sogenannten Stasis-Gesetz Solons." In *Symposion für Alfred Heuss* (Frankfurter Althistorische Studien 12), hrsg. v. Jochen Bleicken, 9–18. Kallmünz Opf: Verlag Michael Lassleben.

Boldt, Hans et al. 1990. „Staat und Souveränität." *Geschichtliche Grundbegriffe* 6: 1–154.

Bringmann, Klaus. 2010. *Cicero*. Darmstadt: WBG.

Böhme, Hartmut. 2011. „Einladung zur Transformation." In *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels*, hrsg. v. Lutz Bergemann u.a., 7–37. München: Fink.

Börm, Henning. 2019, *Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus* (Historia Einzelschriften 258). Stuttgart: Steiner.

Bücher, Frank. 2006. *Verargumentierte Geschichte. Exempla Romana im politischen Diskurs der späten römischen Republik* (Hermes Einzelschriften 96). Stuttgart: Steiner.

Cape, Robert W., Jr., 2002. „Cicero's Consular Speeches." In *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, hrsg. v. James M. May, 113–158. Leiden: Brill.

Christ, Karl. 1979. *Krise und Untergang der römischen Republik*. Darmstadt: WBG.

Christ, Michaela & Christian Gudehus. 2013. „Gewalt – Begriffe und Forschungsprogramm". In *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Michaela Christ und Christian Gudehus, 1–15. Stuttgart: Metzler.

Deißler, Stefan. 2016. *Eigendynamische Bürgerkriege. Von der Persistenz und Endlichkeit innerstaatlicher Gewaltkonflikte*. Hamburg: Hamburger Edition.

Deniaux, Elizabeth. 2010. „Patronage." In *A Companion to the Roman Republic*, hrsg. v. Nathan Rosenstein und Robert Morstein-Marx, 401–420. Oxford: Wiley-Blackwell.

DeRouen, jr., Karl & Edward Newman. 2014. „Introduction." In *Routledge Handbook of Civil Wars*, hrsg. v. Karl DeRouen, jr. und Edward Newman, 1–10. London/New York: Routledge.

Dyck, Andrew R. 2025. *Cicero. The Man and His Works*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eco, Umberto. 1976. *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen* (Supplemente 5). München: Fink [engl. 1976].

Enos, Richard Leo. 1988. *The Literate Mode of Cicero's Legal Rhetoric*. Carboundale/Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Ferhadbegović, Sabina & Brigitte Weiffen. 2011. „Einleitung. Zum Phänomen der Bürgerkriege" In *Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte*, hrsg. v. Sabina Ferhadbegović und Brigitte Weiffen, 9–33. Konstanz: Konstanz University Press.

Flaig, Egon. 2003. *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom* (Historische Semantik 1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Fuhrmann, Manfred. 1993. Marcus Tullius Cicero, *Die politischen Reden. Lateinisch – deutsch*, hrsg., übers. u. erl. v. Manfred Fuhrmann, 3 Bde. München: Artemis & Winkler.

Fritz, Kurt von. 1977. „Nochmals das Solonische Gesetz gegen Neutralität im Bürgerzwist." *Historia* 26: 245–247.

Gehrke, Hans-Joachim. 1985. *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* (Vestigia 35). München: Beck.

Geulen, Eva. 2005. *Giorgio Agamben zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Gildenhard, Ingo. 2011. *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero's Speeches*. Oxford: Oxford University Press.

Gotter, Ulrich. 2011. „Abgeschlagene Hände und herausquellendes Gedärm. Das hässliche Antlitz der römischen Bürgerkriege und seine politischen Kontexte." In *Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte*, hrsg. v. Sabina Ferhadbegović und Brigitte Weiffen, 35–54. Konstanz: Konstanz University Press.

Gouščhin, Valerij. 2016. „Solon's Law on *Stasis* and the Rise of Pisistratus in 561/60 BC." *Classical Association of South Africa* 59: 101–113.

Hartmann, Andreas. 2012. „Vergessen, bewahren, erfinden. Vergleichende Perspektiven auf den Umgang mit Überresten der Vergangenheit in Griechenland und Rom." In *Athen, Rom, Jerusalem. Normentransfers in der antiken Welt* (Eichstätter Studien N.F. 66), hrsg. v. Gian Franco Chiai et al. 257–311, Regensburg: Pustet.

Hajos, Anton. 1971. „Adaptationen." In *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1: 81f.

Hall, Jon. 2013. „Saviour of the Republic and Father of the Fatherland: Cicero and Political Crises." In *The Cambridge Companion to Cicero*, hrsg. v. Catherine Steel, 215–229. Cambridge: Cambridge University Press.

Hellegouarc'h, Joseph. 1963. *Le vocabulaire Latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres.

Hoben, Wolfgang. 1978. *Terminologische Studien zu den Sklavenerhebungen der römischen Republik* (Forschungen zur antiken Sklaverei 9). Wiesbaden: Steiner.

Hölkeskamp, Karl-Joachim. 1996/2004: „*Exempla* und *mos maiorum*. Überlegungen zum ‚kollektiven Gedächtnis' der Nobilität" [1996]. In Karl-Joachim Hölkeskamp, *SENATVS POPVLVSQVE ROMANVS. Die politische Kultur der Republik – Dimensionen und Deutungen*, 167–198. Stuttgart: Steiner [2004].

Jehne, Martin. 2000 „Marcus Tullius Cicero – der Neuling, der zu spät kam." In *Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik*, hrsg. v. Karl-Joachim Hölkeskamp und Elke Stein-Hölkeskamp, 250–267. München: Beck.

Jehne, Martin. 2003. „Krisenwahrnehmung und Vorschläge zur Krisenüberwindung bei Cicero" In *Fondements et crises du pouvoir* (Ausonius-Publications 9), hrsg. v. Sylvie Franchet d'Espèrey, Valérie Fromentin, Sophie Gotteland und Jean-Michel Roddaz, 379–396. Bordeaux: Ausonius.

Kaldor, Mary. 2007. *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung. Aktualisierte Neuausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [engl. 1999; dt. 2000].

Kalyvas, Stathis N. 2006. *The Logic of Violence in Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press: Cambridge.

Kennedy, Caroline & Thomas Waldman. 2014. „The Changing Nature of Intrastate Conflict and ‚New Wars'." In *Routledge Handbook of Civil Wars*, hrsg. v. Karl DeRouen, jr., und Edward Newman, 213–223. London/New York: Routledge.

Koschorke, Albrecht. 2011. „Wie Bürgerkriege erzählt werden. Feldthereoretische Überlegungen zur Konfliktsemantik." In *Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte*, hrsg. v. Sabina Ferhadbegović und Brigitte Weiffen, 35–54. Konstanz: Konstanz University Press.

Koselleck, Reinhart. 1975. „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe." [1975]. In Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 211–259. Frankfurt am Main: Suhrkamp [^{5}2003].

Koselleck, Reinhart. 1988. „Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze." [1988] In Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 27–77. Frankfurt am Main: Suhrkamp [^{5}2003].

Lacey, Walter K. 1970. „*Boni atque improbi.*" *Greece & Rome*, 2nd ser. 17: 3–16.

Langerwerf, Lydia. 2015. „‚To Have Daring Is Like a Barrier': Cicero and Sallust on Catiline's *audacia.*" *Greece & Rome* 62 (2): 155–166.

Linke, Bernhard. 2005. *Die römische Republik von den Gracchen bis Sulla*. Darmstadt: WBG.

Lowrie, Michèle & Barbara Vinken. 2023. *Civil War and the Collapse of the Social Bond. The Roman Tradition at the Heart of the Modern*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lundgreen, Christoph. 2009. „Qua lege, quo iure? Die Ausnahme in der Römischen Republik und ihre Rezeption bei Carl Schmitt und Giorgio Agamben." In *Antike als Konzept. Lesarten*

in Kunst, Literatur und Politik, hrsg. v. Gernot Kamecke, Bruno Klein und Jürgen Müller, 55–67. Berlin: Lukas Verlag.

Lundgreen, Christoph. 2011. *Regelkonflikte in der römischen Republik. Geltung und Gewichtung von Normen in politischen Entscheidungsprozessen* (Historia Einzelschriften 221). Stuttgart: Steiner.

Martin, Jochen. 1990. „Aspekte antiker Staatlichkeit." In Jochen Martin, *Bedingungen menschlichen Handelns in der Antike. Gesammelte Beiträge zur Historischen Anthropologie*, hrsg. v. Winfried Schmitz, 277–289. Stuttgart: Steiner [2009].

Maschek, Dominik. 2018. *Die römischen Bürgerkriege. Archäologie und Geschichte einer Krisenzeit*. Darmstadt: Zabern.

Meier, Christian. 1965. „Populares." In Christian Meier, *Ausgewählte Schriften I. zur römischen Geschichte*, hrsg. v. Wilfried Nippel und Stefan Rebenich, 50–110. Stuttgart: Steiner [2024].

Meier, Christian. 1980. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Meier, Christian. 1984. „‚Revolution' in der Antike." *Geschichtliche Grundbegriffe* 5: 656–670.

Mender, Siegfried. 1966. „Videant consules." *Philologus* 110: 258–267.

Mitchell, T.N. 1986. Cicero: *Verrines II.1. Translation and Commentary*. Warminster: Aris & Phillips.

Mouritsen, Henrik. 2023. *The Roman Elite and the End of the Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Münkler, Herfried. 2002. *Die neuen Kriege*. Reinbek: Rowohlt.

Münkler, Herfried & Grit Straßenberger. 2016. *Politische Theorie und Ideengeschichte. Eine Einführung*. München: C. H. Beck.

Narducci, Emanuele. 2009. *Cicero. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam [ital. 2009].

Nebelin, Marian. 2014. *Freiheit und Gewalt. Die Semantik des Politischen bei Cicero*. 3 Tbd.e., MS, Diss. TU Dresden.

Nebelin, Marian. 2021. „Semantischer Extremismus? Asymmetrische Gegenbegriffe in Rom zwischen Republik und Prinzipat." In *Semantische Kämpfe zwischen Republik und Prinzipat? Transformation und Kontinuität der politischen Sprache in Rom* (Historische Semantik 31), hrsg. v. Marian Nebelin und Claudia Tiersch, 187–298. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Nebelin, Marian. 2024. „Asymmetrische Gegenbegriffe in Laktanz' ‚Politischer Theologie'." *Millennium* 21: 63–127.

Nippel, Wilfried. 1998. *Aufruhr und „Polizei" in der römischen Republik*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Nöth, Winfried. 2000. *Handbuch der Semiotik*. Stuttgart: Metzler.

van Ooteghem, Jules. 1964. „Eine unbefangene Lektüre der Rede ‚Pro C. Rabirio'." In *Ciceros literarische Leistung* (Wege der Forschung 240), hrsg. v. Bernhard Kytzler, 327–344. Darmstadt: WBG [1973].

Oexle, Otto Gerhard 2001. *Das Problem der Problemgeschichte 1880–1932* (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 12). Göttingen: Wallstein.

Oppermann, Irene. 2000. *Zur Funktion historischer Beispiele in Ciceros Briefen* (Beiträge zur Altertumskunde 138). Leipzig: Sauer.

Pepermans, Gerardus M. A. 1975. *Het proces tegen C. Rabirius. Interpretatie van een pleidooi. Proefschrift*. Sittard: Alberts.

Pina Polo, Francesco. 2005. *Rom, das bin ich. Marcus Tullius Cicero. Ein Leben*. Stuttgart: Klett-Cotta [span. 2005].

Plaumann, Gerhard: „Das sogenannte *Senatus consultum ultimum*, die Quasidiktatur der späteren römischen Republik." *Klio* 13: 321–386.

Popitz, Heinrich. 2006. *Soziale Normen*, hrsg. v. Friedrich Pohlmann und Wolfgang Eßbach. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Primmer, Adolf. 1985. *Die Überredungsstrategie in Ciceros Rede pro C. Rabirio [perduellionis reo]* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 459). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Quaritsch, Helmut. 1970. *Staat und Souveränität. Band 1: Die Grundlagen*. Frankfurt am Main: Athenäum.

Riedel, Manfred. 1972. „Bürger, Staatsbürger, Bürgertum." *Geschichtliche Grundbegriffe* 1: 672–725.

Riedel, Volker. 1990. „Forschungen zum Nachleben der Antike als interdisziplinäre Aufgabe." In Volker Riedel, *Literarische Antikerezeption. Aufsätze und Vorträge* (Jenaer Studien 2), 9–21, 313–317. Jena: Bussert & Stadeler [1996].

Riemer, Ulrike. 2001. *Das Caesarbild Ciceros* (Studien zur Geschichtsforschung des Altertums 8). Hamburg: Kovač.

Riggsby, Andrew M. 1999. *Crime and Community in Ciceronian Rome*. Austin: University of Texas Press.

Rödl, Bernd. 1968. *Das* Senatus consultum ultimum *und der Tod der Gracchen*. Diss., MS, Erlangen-Nürnberg.

Robb, Maggie A. 2010. *Beyond* Populares *and* Optimates*. Political Language in the Late Republic* (Historia Einzelschriften 213). Stuttgart: Steiner.

Robb, Maggie A. 2021. „*Seditio* and *seditiosi*: Political Opposition and Violence in the Works of Cicero." In *Semantische Kämpfe zwischen Republik und Prinzipat? Kontinuität und Transformation der politischen Sprache in Rom* (Historische Semantik 31), hrsg. v. Marian Nebelin und Claudia Tiersch, 359–372. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rotte, Ralph. 2017. „Bürgerkrieg. I. Begriff und Erfahrungen." In *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft und dem Verlag Herder. Bd. 1, 929–933. Freiburg i. Br.: Herder.

Schmitt, Carl. 1932. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitz, Winfried. 2011. „Athen – eine wehrhafte Demokratie? Überlegungen zum Stasisgesetz Solons und zum Ostrakismos." *Klio* 95: 23–51.

Schmitz, Winfried. 2013. „Den politischen Konflikt durch Abstimmung entscheiden. Solons Stasisgesetz und die Mehrheitsentscheidung im Areopag." In *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 85), hrsg. v. Egon Flaig unt. Mitarb. v. Elisabeth Müller-Luckner, 79–99. München: Oldenbourg.

Schmitz, Winfried. 2023. Leges Draconis et Solonis (LegDrSol). *Eine neue Edition der Gesetze Drakons und Solons mit Übersetzung und historischer Einordnung* (Historia Einzelschriften 270), 2 Bde. Stuttgart: Steiner.

Schulz, Andreas. 2017. „Bürger, Bürgertum." In *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft und dem Verlag Herder. Bd. 1, 923–929. Freiburg i. Br.: Herder.

Seybold, Klaus & Jürgen von Ungern-Sternberg. 2007. „Josia und Solon. Zwei Reformer." In *Griechische Studien* (Beiträge zur Altertumskunde 266), hrsg. v. Jürgen v. Ungern-Sternberg, 79–137. Berlin/New York: de Gruyter.

Sigismund, Susanne. 2008. *Der politische Mord in der späten römischen Republik* (Studien zur Geschichtsforschung des Altertums 18). Hamburg: Kovač.

Simonton, Matthew. 2017. „Stability and Violence in Classical Greek Democracies and Oligarchies." *Classical Antiquity* 36: 52–103.

Steel, Catherine. 2005. *Reading Cicero*. London: Duckworth.

Stillers, Rainer. 2003. „Adaptation." *Der Neue Pauly* 13: 7–16.

Szymanski, Will. 2025. „Sulla's Example: Remembering a Dictator in the Late Republic and Beyond." *Journal of Ancient History* 13: 81–118.

Teegarden, David E. 2014. „The Inauthenticity of Solon's Law Against Neutrality". *Buffalo Law Review* 62: 157–175.

Tiersch, Claudia. 2002. „Dauer durch die Nichtanerkennung von Wandel? Ciceros Rede für Sestius – Ein Zeugnis der Krise der römischen Republik." In *Dauer durch Wandel. Institutionelle Ordnungen zwischen Verstetigung und Transformationen*, hrsg. v. Stephan Müller, Gary S. Schaal und Claudia Tiersch, 281–299. Köln: Böhlau.

Tiersch, Claudia. 2021. „*Optimates* und *populares* als politische Kampfbegriffe?" In *Semantische Kämpfe zwischen Republik und Prinzipat? Transformation und Kontinuität der politischen Sprache in Rom* (Historische Semantik 31), hrsg. v. Marian Nebelin und Claudia Tiersch, 333–357. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Timmer, Jan. 2017. *Vertrauen. Eine Ressource im politischen System der römischen Republik* (Campus Historische Studien 74). Frankfurt am Main: Campus.

van 't Wout, P.E. 2010. „Solon's Law on Stasis: Promoting Active Neutrality." *Classical Quarterly* 60: 289–301.

Waldmann, Peter. 1998. „Bürgerkrieg – Annäherungen an einen schwer faßbaren Begriff." In *Bürgerkriege: Folgen und Regulierungsmöglichkeiten* (Aktuelle Materialien zur Internationalen Politik 56), hrsg. v. Heinrich-W. Krumwiede und Peter Waldmann, 15–36. Baden-Baden: Nomos.

Walter, Uwe. 2004: Memoria *und* res publica. *Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom* (Studien zur Alten Geschichte 1). Frankfurt am Main: Verlag Antike.

Walter, Uwe. 2013: „Wege zum Politischen im antiken Griechenland." In *Das Politische als Argument. Beiträge zur Forschungsdebatte aus dem Internationalen Graduiertenkolleg „Politische Kommunikation von der Antike bis in das 20. Jahrhundert"* (Schriften zur politischen Kommunikation 10), hrsg. v. Angela De Benedictis u.a., 17–43. V&R unipress: Göttingen.

Walter, Uwe. 2017: *Politische Ordnung in der römischen Republik* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 6). De Gruyter: Berlin/Boston.

Walter, Uwe. 2022: „An der Stasis teilhaben. Assoziation und Dissoziation als Handlungsmuster im griechischen Bürgerstaat." In *Praxis – Handeln und Handelnde in antiker Philosophie: Akten des 6. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2019*, hrsg. v. Friedemann Buddensiek und Sebastian Odzuck, 307–328. De Gruyter: Berlin/Boston.

Welwei, Karl-Wilhelm. 2003. „Heilige Kriege." *Der Neue Pauly* 5: 251f.

Wirszubski, Chaim. 1961. „Avdaces: A Study in Political Phraseology." *Journal of Roman Studies* 51: 12–22.

colloquium: new philologies

Stasis in Sophocles' *Oedipus at Colonus*

Jaroslav Daneš
University of Hradec Králové (Czech Republic)

Abstract

In my paper I focus on one work – Sophocles' *Oedipus at Colonus* (OC). I try to answer a few fundamental questions: first, how *stasis* is represented and reflected on in OC; second, whether there are some passages or thoughts about the causes and prevalence of *stasis*, and third and finally, if *stasis* is avoidable or unavoidable. I argue that regarding the causes of fraternal strife as a metaphor for civil strife the pollution of the ruling family, which goes back far into the past, forms the preconditions of *stasis*, by which the set of conditions that enable the occurrence of *stasis* is meant. The pollution as something that transgresses religiously and socially unquestionable amounts to a propensity to act corrosively or destructively. On the other hand, if and how *stasis* occurs is influenced and conditioned by the concrete decisions of the members of the royal family. In other words, the case of stasis in OC was avoidable or preventable. The different question is if wars and internal wars are avoidable as such or not or what causes the fluctuation between war and peace, prosperity/stability and decay? In OC Oedipus argues that conflict as such becomes inevitable due to the passage of time. However, this answer needs to be supplemented. The specific mechanism underlying the fluctuation and breakdown of social stability appears to be the erosion of normative behavior.

Keywords: Stasis; Sophocles; *Oedipus at Colonus*; causes; avoidability; honour; revenge

(c) Jaroslav Daneš; jaroslav.danes@uhk.cz

Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
doi: 10.23963/8346478895
Stable URL: https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/229
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Introduction

The greatest fear of each and every ancient Greek community of the archaic and classical period was, after annihilation by an external enemy (van Wees 2004, 124–126; Flanchard & Harris 2021, 1–19), internal strife and violence (στάσις).[1] We find copious references to *stasis* in the archaic and classical Greek literature which testify to it.[2] The major political works of Plato and Aristotle contain deep inquiries into the ultimate causes of *stasis* accompanied by perspectives on how to avoid the disunity of the civic body and internal war and violence.[3] Since the 1950s, many seminal texts have been written about the phenomenon of *stasis* in the ancient world on the basis of the approaches of different disciplines (empirical history, political philosophy and theory, anthropology, constitutional inquiry).[4] These works have made a decisive contribution to the elucidation of the phenomenon and continue to shape our knowledge of *stasis* in ancient Greece. My aim in this paper is but a modest one. I will focus on one work – Sophocles' *Oedipus at Colonus* (OC). I will try to answer a few fundamental questions: first, how *stasis* is represented and reflected on in OC; second, whether there are some passages or thoughts about the causes and prevalence of *stasis*, and third and finally, if *stasis* is avoidable or unavoidable. Before we approach Sophocles' play itself, we should consider several points.

Firstly, drama cannot be understood as a discursive analytical treatise even though it also has an intellectual content. But it can offer an insight into the thought patterns of a certain period because a dramatist tries to elicit a collective response. This presupposes that these thought patterns must be shared to a large extent and that they can thus be communicated. Furthermore, drama represents the characters who are acting, including the presentation of their motivation, even if this motivation is sometimes not stated directly but must be inferred.

Secondly, a contest between tragic dramas was a part of many major religious festivals of Athens, e.g. Lenaea, Anthesteria, and the Rural and Great or City Dionysia Though not all, but the vast majority of the extant plays were performed for the first time during

---

[1] I follow Wallach 2023, 613n.10 in rendering stasis as a continuum from "corrosive politics to deadly conflict".

[2] E.g. Il. 1.63–64, 18.107–110; Od. 24.528–548; Hes. Op. 14, Theog. 617–735; Alc. fr. 130b7, 208; Sol. fr. 4 West.; Pind. fr. 109 Snell; Bacchyl. fr. 24 Snell; Aesch. Supp. 681–682, Eum. 858–866, 976–986, PV 197–241; Democr. B 249 DK; Hdt. 3.82, 8.3.1; Eur. fr. 173, 282, 453.24–26 TrGF V, HF 272–274; Soph. OC 1233; Thuc. 3.82–84; An. Iambl. 7.10; Lys. 18.17; Plat. Rep. 470b–471b.

[3] On this topic see especially Mustacchio 1972, 129–162; Manicas 1982, 686–688; Balot 2001, 234–248; Olbricht 2021, and Wallach 2023 for Plato and Polansky 1991, Schütrumpf & Gehrke 1996, 164–178, 425–612; Weed 2007, and Hatzistavrou 2013 for Aristotle. Cf. Nippel 1980.

[4] See Loenen 1953; Legon 1966; Mustacchio 1972; Ruschenbush 1978, 24–54; Ste Croix 1981; Fuks 1984; Lintott 1982; Gehrke 1985; Loraux 1987; Ulf 1990; Hansen 1995, 2004; Berent 1982, 1998, 2000; Fisher 2000; Balot 2001; van Wees 2008, and Puckett 2013.

the City Dionysia. The function of these festivals as highly ritualised events has a close connection to the topic of stasis and order and disorder, as the authors leaning on an anthropological approach demonstrated (Handelman 2004; des Bouvries 2018). According to des Bouvries, the Dionysiac festival "embraced a sequence of sacrificial, ceremonial and performative phases. During these phases, the participating community was drawn into a liminal period with the intensified orchestration of prescribed sentiments, transforming spectators into participants and transferring them temporarily into a sequence of affective states. The program moved from disruptive komos to solemn sacrifice, to polis-patriotic ceremonies" (des Bouvries 2018, 96–97). Handelman argued that the programme of the City Dionysia was constructed in such a way to take the community from its split during the dithyrambic contest of tribal choruses to dramatic performances unifying the divided community. In Handelman's opinion the Athenian polis thus recreated and revitalised itself (Handelman 2004, 215). Concerning the tragic genre itself, as des Bouvries remarks, "tragedians affected the sense of the spectators, with their violations of the sacred, the socially unquestionable rousing comparable reflex reactions of cultural rejection, the tragic shock and horror." This shock and horror delivered by the shaping of mythical material helped to refresh the world order of the polis and its institutions (des Bouvries 2015, 95–96).

Thirdly, if we ask about the causes of internal strife and war, we must realise that we are asking several related questions, as is the case with external conflict. Regarding external war, we search for what causes the constant recurrence of war. What causes variations in war and peace or under what conditions does war occur? What causes particular wars (Levy (2010, 217)? Obviously, political science muses on the deep structural causes, aiming at theories which cover and explain vast sets of cases. These causes may be considered on several levels, e.g. a) the level of power, b) the constitutional and institutional level, and c) the belief systems and psychological and emotional states of both leaders and citizens. Similarly, the question why citizens/mortals quarrel and fight each other defies a trivial answer.[5] But what remains obvious is that every society has to be somehow structured and divided along some lines and these divisions are a potential source of conflict. In the case of classical Athens the division lines were birth, wealth, honour, and gender. Athenian democracy managed the tensions arising from such divisions more or less successfully, even though between 510 B.C. and 404 B.C. we record two internal wars and two attempts at coups accompanied by violence. On the level of values there was ideological pressure on aristocrats to accommodate their patterns of behaviour and thought to the established and evolving standards of a democratic environment.

[5] See Eckstein 1965, 143–145 and his survey of five hypotheses or Gurr 1970/2010.

The Theban saga and the story pattern of the suppliant play

In OC Sophocles shaped the mythical material that was well known from epics[6] about the ancestral fault of the Labdacid family, in consequence of which the city of Thebes had been endangered for three consecutive generations (Laius-Oedipus-Eteocles and Polynices). The Theban saga serves as a paradigmatic example of the destructiveness of an internal conflict, analogously to the Trojan War as a model example of an external war with its devastating effects. Sophocles focused on the end of the ruling family in Thebes in a fratricidal struggle for power and the figure of Oedipus in exile. As Juffras remarks, "Greek notions about strife lie behind the presentation of Oedipus as a political exile..." (Juffras 1988, 3). When the conflict between Polynices and Eteocles erupts, including the regent Creon and the people of Thebes, Oedipus, wandering and finally settling in Colonus becomes, according to the reported oracles (389–402), the key figure that will secure victory for those to whom he resolves to incline. Thus, this old, weak, and helpless man without an affiliation to a polis becomes transformed by the will of the gods into an extremely powerful hero.

The Theban events and Oedipus' exile are set in the story pattern called the suppliant play. The plays of this kind, similarly to funeral orations, celebrated the idealised Athens as a civilising, just, and pious power, in short a moral and military hegemon of the Greek world that protects weak and hunted foreigners out of pity.[7] In OC, Oedipus finds protection in Colonus and Athens by the king Theseus because it was prophesied by Apollo (84–91) that he would both die and have a tomb there. In accordance with the suppliant pattern there will be a conflict between the protecting power and the representatives of the foreign power who haunt the exile, committing violence (876–886) and encroaching upon the sovereignty of Athens (886–917). By her decision to accept a suppliant, Athens involves herself in the internal affairs and spheres of interest of another city, which puts her at risk of war with the opposing great power. We also observe this pattern in OC, in which the development of the plot brings a battle between the Athenian military forces and the Theban troops backing up Creon (1044–1095), who attempted to kidnap Oedipus from Colonus.[8]

---

[6] See Grethlein 2003, 255–258, Markantonatos 2007, 21–29, 41–70, and Kelly 2009, 36–51.

[7] See Burian 1971, 1–33; Grethlein 2003, 7–44; Bernek 2004, 13–44, and Tzanetou 2012, 1–30 on the nature of suppliant plays and the construction of the collective identity and ideology of the hegemonic power.

[8] See Burian 1971, 207–262; Mills 1997, 160–187; Grethlein 2003, 255–330; Bernek 2004, 129–220, and Tzanetou 2012, 105–128 on the analysis of supplication and asylum in OC.

Representation of *stasis* in Thebes

Sophocles' drama oscillates between temporal planes. Passages that describe the beginning and early course of the internal conflict are mixed with references to ancient guilt and curses, as well as oracles and curses that reveal or hint at the future. Sophocles gradually and masterfully reveals the nature of the conflict through the characters' communicative interactions. From these, it becomes clear how the individual characters understand the conflict, their role in it, and their attitude towards it. OC offers two narrations of the origins of the internal conflict, the first in a relatively early phase of the play and the second in a relatively late one. The substantial details about the *stasis* in Thebes get narrated by Ismene (365–383) and Polynices (1291–1307). Although their accounts overlap to a large extent, Polynices' speech contains very important information which Ismene's account omits. But we start with Ismene's account (365–373):

> ἃ δ' ἀμφὶ τοῖν σοῖν δυσμόροιν παίδοιν κακὰ
> νῦν ἐστι, ταῦτα σημανοῦσ' ἐλήλυθα.
> πρὶν μὲν γὰρ αὐτοῖς ἤρεσεν Κρέοντί τε
> θρόνους ἐᾶσθαι μηδὲ χραίνεσθαι πόλιν,
> λόγῳ σκοποῦσι τὴν πάλαι γένους φθοράν,
> οἵα κατέσχε τὸν σὸν ἄθλιον δόμον
> νῦν δ' ἐκ θεῶν του κἀξ ἀλειτηροῦ φρενὸς
> εἰσῆλθε τοῖν τρὶς ἀθλίοιν ἔρις κακή,
> ἀρχῆς λαβέσθαι καὶ κράτους τυραννικοῦ.
>
> *But I have come to tell you of the evils that now afflict your two unhappy sons. At first they agreed that the throne should be left to Creon and pollution of the city avoided, considering the nature of the ancient ruin of the family that oppressed your miserable house. But now by the action of one of the gods and of their accursed minds there has come upon the thrice-unhappy ones and evil rivalry to grasp at dominion and at royal power.*[9]

The city of Thebes had been striving to overcome the crisis which was caused by the revelation of Oedipus' patricide that led to Oedipus' exile and the shake-up of the legitimacy of power. At first, it seemed that the Theban elite, whether they were representatives of the Theban royal family (Polynices, Eteocles) or another powerful Theban family affiliated with it (Creon), have the will to act responsibly and to restore the stability that had been lost due to pollution and illegitimate power. Oedipus' sons, aware of the curse on their

[9] The Greek text and all the translations of it are borrowed from Hugh Lloyd-Jones (1998).

family, willingly renounced the throne, leaving it to their mother's brother, Creon. His legitimacy could be based precisely on the fact that he was related to the ruling family and he himself remained unpolluted. Regarding the ancient pollution or ruin of the Theban royal family, Sophocles probably hints at mythical versions dramatised in Aeschylus' Theban tetralogy or Euripides' *Chrysippus*.[10] In the latter case the father of Oedipus, Laius, was cursed by Pelops because he kidnapped (Apoll. 3.5.5.) and raped his son Chrysippus. In consequence of this appalling deed Chrysippus committed suicide (Σ Pho. 1760) out of shame. The content of Pelops' curse meant for Laius to remain childless or to be killed by the hand of his son (Hyp. Pho. 8 Mastronarde). In the former case, Apollo warned Laius three times not to have and offspring, lest the security of Thebes should be undermined (Aesch. Sept. 720–765). The whole family from Laius onwards brings pollution to the city of Thebes and endangers the city. The very fact that the members of the polluted family remain in the city thus implies continuing instability. Nevertheless, the attitude of the brothers has changed over time, as Ismene narrates, although we do not know how much time has passed between then (367, πρὶν μὲν) and now (νῦν δ'), which delineates the time interval of change, although we may surmise that the civic-minded determination of both brothers, seen from Ismene's perspective, did not last very long. In the second half of Ismene's speech, it is stated that Eteocles, the younger of the royal brothers, deprived Polynices, the older one, of the throne and ousted him into exile (375–376, θρόνων ἀποστερίσκει κἀξελήλακεν πάτρας). However, this chronologically vague description of the events lacks the facts of when, why, and how Creon's reign ended, when and how Polynices took the Theban throne, and when and how he was overthrown and sent into exile by Eteocles. The appearance of Creon on stage will bring another piece of information. At the time Creon is about to drag away both of Oedipus' daughters, who sustain and accompany him, in order to capture and fetch Oedipus and thus secure the victory for Thebes against the invaders. Creon states that he is the king of Thebes (851, τύραννος ὢν), which implies that he was restored to power after the expulsion of Polynices. Further questions may come to mind regarding Creon's attitude to the evil rivalry of Eteocles and Polynices (372, ἔρις κακή) for power and the throne. Why did Creon, who had the reins of power in his hands, not send both brothers into exile to keep the city of Thebes safe? In the first episode the matter remains unclear, but important information comes to light in the fourth episode, in which Polynices complains to Oedipus about the behaviour of his brother. Despite his initial determination to avoid ruling, Polynices decided to apply the right of primogeniture to the throne. Creon's actions and attitude

[10] See Sommerstein 2010, 68–95, esp. 84–89 for Aeschylus' tetralogy and Collard-Cropp 2008, 459–472 for Euripides' *Chrysippus*. Cf. Avezzù's 2011, 255–256 commentary on line 369.

still remain unmentioned but Polynices describes his brother's deeds in the following way (1295–1299):

> ἀνθ' ὧν μ' Ἐτεοκλῆς, ὢν φύσει νεώτερος,
> γῆς ἐξέωσεν, οὔτε νικήσας λόγῳ
> οὔτ' εἰς ἔλεγχον χειρὸς οὐδ' ἔργου μολών,
> πόλιν δὲ πείσας. ὧν ἐγὼ μάλιστα μὲν
> τὴν σὴν Ἐρινὺν αἰτίαν εἶναι λέγω.
>
> *Eteocles, the younger, expelled me from the land; he did not vanquish me in argument or come to the test of strength and action, but persuaded the city. Of this I think that the chief cause was your Erinys.*

Polynices complains that what we heard from Ismene as a description of personal rivalry did not remain on the personal level – speech *agōn* and single combat –, because Eteocles has involved the citizens of Thebes into their personal dispute. But a more important point emerges from Creon's above-mentioned statement and Polynices' narration of the sequence of events. Eteocles became the popular leader only after his brother broke the initial agreement.[11] The situation and the state of affairs thus turn out to be slightly different from Ismene's account in the sense that Eteocles did not lay claim to power and rule, as Ismene asserted, but he supported Creon as a ruler. That implies that Eteocles was well aware of the pollution and danger to the city and he abided by the very core of the initial agreement not to attempt to gain power. However, Oedipus, who became fixated on Ismene's initial report because it corresponded to his hatred for his own sons, whom he cursed, still thinks of Eteocles as a king (1354–1355), ignoring the political reality in Thebes (cf. 851).

Regarding the causes of fraternal strife as a metaphor for civil strife, we may say that the pollution of the royal/ruling family, which goes back far into the past, forms the preconditions of *stasis*, by which the set of conditions that enable the occurrence of *stasis* is

[11] As it is obvious, my reading corrects Avezzù's interpretation. Avezzù 2011, 350 argues that "in the background, a contrast seems to emerge between an oligarchic Polynices and a democratic Eteocles: the former distrusts tribunician oratory and would like to resolve the issue with the traditional means of dueling...and attempts to regain power by military means with the help of foreign oligarchs; the latter knows how to direct the moods of the polis and refuses to cede the throne by right of primogeniture (the fact that the younger prevails over the older in the name of equal rights is also a theme connected to the democratic mentality)." Even if we leave aside the fact that Creon was the legitimate king at that time Avezzù overlooks, as many others before him also did (e.g. Kamerbeek 1984, 181–182; Blundell 1989, 226–257; Kelly 2009, 62), the fact that the matter revolves around the pollution of the city and thus its stability and internal security. Eteocles could persuade the citizens just because there was an indisputable fact of a danger of pollution if an accursed and stained man from this family, regardless of who he would be, were to exercise power. Polynices completely avoids this crucial point in his account of events and instead of it he tries to present his exile as an illegitimate measure by the people of Thebes, manipulated by a deceptive orator.

meant. The pollution as something that transgresses the religiously and socially unquestionable amounts to a propensity to act corrosively or destructively. On the other hand, if and how *stasis* occurs is influenced and conditioned by the concrete decisions of the members of the royal family, or, if we want, the elite. In our case the precipitant or immediate cause was the decision of Polynices to lay claim to power and the throne even though he knew that he was not a person fit to rule, not to mention his violation of the agreement.

Exile and Asylum

Shedding blood in the ancient community required an appropriate reaction on the part of the perpetrator, the relatives of the victim, and judicial authority, whether it was the king, the aristocratic court, or the popular assembly. One of the ways of coping with the pollution stemming from bloodshed, apart from the regular punishment and spontaneous lynching, was a deliberate lifelong exile of the perpetrator. The polluted killer left the city, and the community was purified by his departure. "Staying within the community where the crime has been committed threatened that very community with an outbreak of violence" (Kucharski 2005, 34). During the *stasis* the members of a weaker faction were eliminated or sent into exile. It is perhaps no exaggeration to say that exile was a central category of ancient political history (Forsdyke 2005). Exile has a key role in OC because first Oedipus is a convicted and polluted killer, and second, as a helpless exile Oedipus will secure victory as a revenge daimon for those who persuaded him to join their camp. However, exile occurs in three different individual stories (Oedipus, Theseus, Polynices).

After the revelation of the horrible deeds Oedipus asked the Thebans to stone him to death (433–435), as befits those who committed grave crimes against the community.[12] But he was not heard. Indeed, he continued living in Thebes for many years. Patently the Theban community was at a loss as to how to deal with Oedipus' special case. In a passionate and angry response to Creon in Colonus, where Creon came to fetch Oedipus, Oedipus rebukes Creon (765–771) for not fulfilling his earlier wish to be exiled only to enforce his banishment after the passage of time. Oedipus accuses both Creon and the Theban community of insensitiveness because when his proverbial angry passion had disappeared and he had largely come to terms with himself he was unexpectedly exiled. In sum his exile was, contrary to legal expectations, involuntary. It cannot escape our attention that there are inconsistencies in Oedipus' account of events: stoning

[12] On stoning as a form of punishment see Parker 1983, 196, and Rosivach 1987. Cf. Xen. Hell. 1.2.13, 1.7.22.

to death and exile are mutually exclusive options (Kelly 2009, 45–46, 59–61). But the shocked Theban community probably did not feel compelled to lynch Oedipus and the judicial authority, Creon or the Assembly, was at odds in an unprecedented case which involved the Delphic oracle. In fact, Oedipus will gradually accuse everybody in Thebes of banishing him from his native land: 440–441 the city/the Thebans (Ismene and the Chorus present on stage), 599–601 his own seed/his sons (complaint to Theseus), 768–771 Creon (passionate argument with Creon), and 1354–1357 Polynices (angry rebuke of Polynices). In Oedipus' eyes the Thebans and Creon were guilty of the very decision and his sons bear responsibility for not helping him. But these accusations prove that the decision to banish him from the land was rightful and legitimate as it also becomes plain from Ismene's remark that he cannot be buried on Theban soil (407) because he shed the blood of his kin.[13] In sum, Oedipus feels dishonoured and his sense of grievance turns him against his community, kin, and friends. But his perspective on the events and the responsibility of various figures seems rather untenable because the Theban community, headed by the king, had every right to expel him on both a legal and religious basis (oracles). Besides, his exile and asylum were predicted by Apollo, as Oedipus himself discloses in the prologue (87–91) and it was intended for Oedipus' good.

When Oedipus reaches Colonus and the grove of the Eumenides (36–43), he continues to be a polluted person and he knows it, for Oedipus acknowledges it twice in his conversation with Theseus (600–601, 1132–1134), and yet during the dialogue with the chorus of the elders of Colonus, who decide if Oedipus can stay, Oedipus asserts that he comes sacred and pious (287, ἱερὸς εὐσεβής τε). Throughout the play Oedipus delivers three quasi-forensic defence speeches (258–274, 510–548, 960–1013), which aim to either rehabilitate him in the eyes of the Athenians (Chorus), who will decide about granting asylum to him, or to prove that the Thebans (Creon) treated him in an unfair way. His defence in the first two speeches leans on the thesis that he acted in ignorance in both cases of patricide and incest. The issue of incest may be scandalous, but it does not qualify as a legal issue. The main problem is posed by the killing. Oedipus had no chance to convince either the Chorus or the Athenian audience of his innocence because according to Athenian law, the defendant could only be acquitted if he killed in necessary self-defence (MacDowell 1963, 70–81; 1991,108–120). Oedipus does not make this point in his first apology. On the contrary, he undermines his position by asserting that he retaliated for having been struck (271, ὅστις παθὼν μὲν ἀντέδρων). Therefore, in the light of this and the hints at the curse on the family, Oedipus' statement that he is not evil by nature can be relativised. As Kelly summarises, "the passage as a whole suggests

[13] Similarly, the initial refusal of the Colonian elders to receive Oedipus into their country (226) confirms his general unacceptability and the danger of destabilisation.

temper and resentment more than anything else." The argument of self-defence appears only in the third apology (992–996), but the audience must have known, because of the repeated references to the *Oedipus the King*,[14] that Oedipus' reaction went far beyond self-defence and was totally disproportional (OT 800-813). In other words, he is not so innocent and passive as he claims to be. On the other hand, the self-understanding he presents seems to be psychologically realistic in view of the horrors he must have come through. Nonetheless, what decides about his inclusion into the Athenian polis is not a question of guilt and innocence but the benefit he will bestow upon the Athenians (72, κερδάνῃ, 90, κέρδη; 288 ὄνησιν; 578, κέρδη; 605-628). In the key passage (604–623), Oedipus discloses to Theseus the oracles which predict the future military attack by the Thebans upon Athens. Oedipus, as a hero and a revenge daimon buried in Athenian soil, will destroy the attacking forces.[15]

The other two exiles mentioned above (Theseus, Polynices) have a specific dramatic function. In the case of the king Theseus, the experience of exile and hardships serves as an instrument for bringing pity into foreground. Theseus embodies the fame of Athens as a city of pity and a protector of the weak and fugitives. His expression of deep human sympathy and the awareness of the mutability and fragility of human life (567–568) find close parallels in Sophocles' *Ajax*. However, in their essence, Oedipus' and Theseus' exiles and returns have nothing in common. Oedipus' return began with patricide and continued with breaking a fundamental taboo, while Theseus' homecoming was accompanied by heroic civilising labours (Athenian Heracles) and was accomplished in the political sphere by the unification of Athens.

Polynices differs from both. His departure into exile seems to be in a sense akin to ostracism. He was banished from the land because he posed a danger to the community by his extreme desire for power. When he comes to Athens as a suppliant who asks for a chance to speak with his father (1156–1162), who is now under the protection of Athens, he uses the rhetoric of exile and hardship to arouse sympathy in Oedipus. They are both dishonoured foreigners and exiles now lacking their daily bread and depending upon the goodwill of others (1335–1337). But the moment Polynices utters these words, this analogy is no longer valid. Oedipus has acquired such a position and guarantees (637) that he is one step away from total rehabilitation and a dignified end to his life. Moreover, Polynices unintentionally underlines the fundamental difference

[14] On the intertextuality of Sophocles' OC and OT see especially Seidensticker 1972; Bernard 2001, 58–83.

[15] For the similar Athenian appropriation of another city's hero (Argos-Eurystheus), see Euripides' *Children of Heracles*. On the protective function of the appropriated hero inside Attica, see Allan 2001, 216-217 and Wilkins 2005, XXIV–XXV, 177–178. On the religious policy of Athens in connection with the fortification and protection of Attica during the Peloponnesian War, see Krummen 1993, 196–202.

between him and Oedipus regarding dependence. Oedipus no longer has to deal with dependency on others, while Polynices is completely dependent on Oedipus for his goals.

Friends and Enemies

Blundell demonstrated that the principle Help Friends/Harm Enemies lies at the very core of the plot of OC (Blundell 1989, 226; cf. Belfiore 200, 151–152). The maxim of popular morality and alliance treaties finds its earliest expression in the prologue, when Oedipus, in his prayer to Eumenides, renders Apollo's oracle (86–93). It was predicted that Oedipus would find peace in the land that was his finish line. There he would find the seat of dread goddesses and die. His death would bring an advantage to those who had received him and ruin to those who expelled him. Oedipus will be more explicit in a conversation with the Chorus in which he describes himself as a saviour of the city and hardship to the Thebans. The whole play then develops in a predictable way and the audience observes Oedipus fulfilling his goal.

Naturally, Oedipus' double thesis has implications for Athenian as well as Theban security, as the Thebans will never be able to conquer Athens once Athens receives Oedipus and the other way round. If Creon seizes Oedipus and stations him at the border of Thebes, the Athenians will never conquer Thebes. But Ismene, by quoting another oracle that Oedipus did not know, also shows the impact on internal stability and conflict in Thebes. It will not only be a tug of war between Thebes and Athens, but it will also be about power in Thebes (389–392, 448–454). Oedipus thus has the potential both to save/benefit or to destroy, whether internally or in foreign relations.[16] Until very late in the play we observe especially his passion for revenge on Thebes and on his sons. Once he became affiliated with the new polis, to which he offered his military protective function/alliance (632, δορύξενος) in exchange for protection, he gained new friends and completely reconfigured all his personal relations and affiliations. Additionally, it should be noted that after Ismene's informing him about the dependence of the Thebans upon him, Oedipus broadened the original scope of his goal – to rest in peace and lie beneath the earth as a defensive protecting hero – and began to actively harm Thebes and his sons in his desire for revenge. Despite his constant reference to his passivity and ignorance in the past, now he acts in full awareness and can no longer rationalise his behaviour. His work was, first, unnecessary, albeit in accordance with the archaic ethical codex of epic heroes, and second, it revealed something pathological in his character which he denied

[16] In this capacity, as has been noted many times, he resembles the *Semnai Theiai* (Eumenides/Erinys: Blessing/Ruin). See Winnington-Ingram 1980, 267, 275; Segal 1981, 375, and Kelly 2009, 72–73.

having. What is crucial for our topic is his curse upon his sons pronounced in passionate anger shortly after Ismene had revealed the meaning of the oracle (421–430):

> ἀλλ᾽ οἱ θεοί σφιν μήτε τὴν πεπρωμένην
> ἔριν κατασβέσειαν, ἐν δ᾽ ἐμοὶ τέλος
> αὐτοῖν γένοιτο τῆσδε τῆς μάχης πέρι,
> ἧς νῦν ἔχονται κἀπαναίρονται δόρυ
> ὡς οὔτ᾽ ἂν ὃς νῦν σκῆπτρα καὶ θρόνους ἔχει
> μείνειεν, οὔτ᾽ ἂν οὐξεληλυθὼς πάλιν
> ἔλθοι ποτ᾽ αὖθις· οἵ γε τὸν φύσαντ᾽ ἐμὲ
> οὕτως ἀτίμως πατρίδος ἐξωθούμενον
> οὐκ ἔσχον οὐδ ἤμυναν, ἀλλ᾽ ἀνάστατος
> αὐτοῖν ἐπέμφθην κἀξεκηρύχθην φυγάς.
>
> *Well may the gods not extinguish their destined quarrel, and may the decision be granted to me in respect of this battle on which they are now set, lifting their spears, so that he who now holds the sceptre and the throne may not remain, and he who has gone away may never return, seeing that when I their father was so shamefully extruded from the land they did not prevent it or defend me, but I was uprooted and sent away by them and was proclaimed an exile!*

Oedipus' attitude towards his sons patently contrasts with Euripides' Oedipus in *Phoenician Women*, in which Oedipus repents his curse upon them (1610). Oedipus wishes his sons' death and gets drunk on the power he has over them (Bernard 2001, 191–221). His vengeful behaviour not only perpetuates the family curse but also the civil strife in Thebes, which thus becomes the hostage of Oedipus' wrath. Oedipus repeats the curse later in an answer to Polynices' persuading him to take sides with him in order to reconquer the throne (1370–1374). Polynices, who starts his sincere speech to Oedipus with an apology for neglecting to care for his father (1260–1270), even promises to bring him back home again regardless of the pollution. But this time the curse is imposed in the form of implication. If the army that Polynices has gathered against Thebes tries to conquer Thebes, not only will it fail, but the brothers will kill each other in a duel. In other words, the curse is directed against those who will try to violate the *philia* (Winnington-Ingram 1980, 207; Belfiore 2000,152). And even though a few verses later the curse is repeated without taking the form of implication (1385–1389), it is clear that the predicted scenario can only be realised in the event of Polynices' free and conscious decision to insist on his intention.

Polynices, after being rudely rejected and disinherited by Oedipus (1354–1396), was about to leave and follow his original intention – to take revenge on his brother and

conquer the throne or die. Oedipus' curse and Polynices' intentions fit together like cogs. Antigone tries to dissuade him at the last moment (1416–1430):

> ΑΝΤ: στρέψας στράτευμ' ἐς Ἄργος ὡς τάχιστ' ἄγε,/καὶ μὴ σέ τ' αὐτὸν καὶ πόλιν διεργάσῃ.
> ΠΟΛ: ἀλλ' οὐχ οἷον τε. πῶς γὰρ αὖθις αὖ πάλιν/στράτευμ' ἄγοιμ' <ἂν> ταὐτὸν εἰσάπαξ τρέσας;
> ΑΝΤ: τί δ' αὖθις, ὦ παῖ, δεῖ σε θυμοῦσθαι τί σοι/πάτραν κατασκάψαντι κέρδος ἔρχεται;
> ΠΟΛ: αἰσχρὸν τὸ φεύγειν, καὶ τὸ πρεσβεύοντ ἐμὲ/ οὕτω γελᾶσθαι τοῦ κασιγνήτου πάρα.
> ΑΝΤ: ὁρᾷς τὰ τοῦδ' οὖν ὡς ἐς ὀρθὸν ἐκφέρεις/μαντεύμαθ', ὃς σφῷν θάνατον ἐξ ἀμφοῖν θροεῖ;
> ΠΟΛ: χρήζει γὰρ ἡμῖν δ' οὐχὶ συγχωρητέα;
> ΑΝΤ ...τίς δὲ τολμήσει κλυὼν/τὰ τοῦδ' ἔπεσθαι τἀνδρός, οἳ ἐθέσπισεν;
> ΠΟΛ οὐδ' ἀγγελοῦμεν φλαῦρ' ἐπεὶ στρατηλάτου/χρηστοῦ τὰ κρείσσω μηδὲ τἀνδεᾶ λέγειν.
>
> *ANT: Turn back your army at once to Argos, and do not destroy yourself and the city!*
> *POL: Why, that cannot be! For how could I bring back the army again, when I had once shown cowardice?*
> *ANT: Why must you be angry once more, brother? What profit do you gain by the ruin of your country?*
> *POL: To run away is shameful, and it is shameful for me, the senior, to be mocked like this by my brother!*
> *ANT: Then do you see how you are filling the prophesies of this man, who declared that you should die at one another's hands?*
> *POL: Yes, that is his wish; and must we not comply?*
> *ANT: ... And who shall dare to follow, when he has heard the prophesies this man has uttered?*
> *POL: We shall not even report bad news; for it is the duty of a good commander to tell the better news, and not that which falls short.*

The dialogue with Antigone revealed that Polynices was subject to the same passionate anger as his father was, which allows us to understand the mechanism by which various predictions/oracles get fulfilled on the basis of people's conscious and free decisions and at the same time to grasp the core of danger which Oedipus' family posed to Thebes. Both Oedipus and Polynices prefer the private over the communal and their archaic heroic

ethic of retaliation contradicts the normativity of citizenship of the fifth-century audience.[17] Polynices wraps his burning desire for revenge in the inescapability of his father's curse and the issue of honour. Honour as a key category of the aristocratic ethic - which led modern anthropologists to name the culture of Greece as a culture of honour and shame - has an explosive potential. Nick Fisher argues that the desire for honour and the desire for revenge for a perceived dishonour were important variables for the explanation of *stasis* (Fisher 2009, 84–85).[18] Obviously, these insults and offences against honour pertain rather or in greater measure to powerful people, who demand and expect to be respected, than to ordinary people. We can observe in OC the destructive effect of such a value system. But to be honest, Polynices, who poses as a representative of the codex of honour, does not adhere absolutely and strictly to this codex because he does not hesitate to lie to his peers and allies about the expected/predicted result of their campaign. In addition, he tries to sell the irrationality and brazenness of his actions to his sister as responsibility.

Avoidability and unavoidability of *stasis*

Was *stasis* in Thebes avoidable or unavoidable? Despite the curses and oracles, all the key steps were taken by free agents in full awareness of the consequences. It was the concrete decisions of characters which triggered *stasis* in Thebes, even though there were preconditions for it. The conclusion, then, can hardly be other than that this concrete *stasis* was avoidable. The different question is if wars and internal wars are avoidable as such or not or what causes the fluctuation between war and peace, prosperity/stability and decay? Sophocles' OC contains at least two gnomic passages (607–620, 1534–1537) which offer a pessimistic answer to the first question and a limited response to the second one. In both passages the old Oedipus, who is on the verge of death, teaches Theseus the lessons of his experience. The first passage, though it mostly pertains to international relations, seems to be generally valid for any kinds of relations. Individual and communal life are subject to the all-powerful time (ὁ παγκρατὴς χρόνος). Over time, both categories face erosion and decay.[19] It is just a matter of taking a long enough perspective. This kind

[17] On the relationship or tension between the heroic past and the world of the classical polis and its institutions see Meier 1988, 7–53; Vernant & Vidal-Naquet 1990, XX, and Goldhill 2000, 60–65.

[18] Fisher's argument largely follows Lintott's and his inquiry into the causes of stasis in the archaic and partly the classical period. Lintott 1982, 76 remarks that "even when an aristocratic politician was not planning a *coup d'état*, his life would have been closely tied to the preservation of his honour and status (*timē*) *vis-à-vis* both his equals and his dependents".

[19] On the association of strife and old age in OC, as well as Theognis' motives on dormant *stasis* in OC, see Juffras 1988, 151–158. The point finds very strong articulation in the third ode (1211–1238). Cf. Reitze 2017, 601–627.

of pessimism is shared by both the lyrics and the tragedy: the inevitability of decay and suffering. I would call it in modern parlance a geological approach since this discipline revolves around pressure, time, and the tendency to erosion and decay. Naturally, time also performs creative activity, so decay and erosion are compensated for by the emergence of new individuals, communities, powers, alliances, loyalties, etc. In the second passage Oedipus reminds Theseus of the myriads of cities which were well governed and yet they easily succumbed to corruption/insolence (1535, καθύβρισαν). However, time as a quantity/variable says nothing about the specific mechanisms of erosion and decay. Oedipus offers a thesis which may be considered as a traditional theme of religious-moral Greek discourse. The origins of corruption lie in neglect of the gods or divine things (1537, τὰ θεῖ' ἀφείς τις) and in the inclination to madness (1537, ἐς τὸ μαίνεσθαι τραπῇ).[20] If we take it as shorthand for reckless and arrogant behaviour or thought then we may say that civic disintegration results from the weakening of normative behaviour. Even though the humans will not feel the immediate consequences of this in the more or less proximate future, these consequences will inevitably fall on them. Since almost all, if not all institutions were divinely sanctioned in the classical period, we can imagine the scope of the thesis.

One of the important themes in OC is certainly trust, trustworthiness, and not only when it comes to match between words and deeds, deception and frankness, but especially regarding oaths and pledges (Markantonatos 2007, 168–172). The theme is played out in the communication of the distrustful and uncertain Oedipus with the representatives of Athens. Oedipus fears that he will be rejected as a polluted suppliant, or that he will be handed over to the Thebans under pressure. However, despite the minor vacillation of the elders of Colonus, the Athenians and their king Theseus are the embodiment of trustworthiness and keeping their oath. The most articulate reminder of it can be found in the messenger's report (1590–1595) on Oedipus' preparation for death. The messenger mentions that Oedipus "stopped near the hollow basin, where lies the covenant of Pirithous and Theseus, ever to be trusted" (1592–1594). This covenant serves as a paradigm of trust and reciprocity. The fact that the theme is developed on Athenian soil in interactions with Oedipus, who symbolises the chthonic ambiguous power of benefit and revenge, may have resonated significantly with the Athenian audience of the time. It is generally presupposed that Sophocles wrote OC sometime between 409 and 406 B.C. At that time after the oligarchic coup of 411 B.C. the Athenians,

[20] See Avezzù 2011, 365. Avezzù calls to mind the classical example of the king Pentheus, who tried to suppress the pandemic cult of Dionysus (Eur. Bacch.). Oedipus' *gnōmē* also pertains to his father Laius, who neglected the repeated warning of Apollo and in unwise counsel or (erotic) madness, as it is said in Aeschylus' Septem (750), he sired a son.

in an atmosphere of distrust, took an oath of allegiance to the democratic constitution. The oligarchic coup in 411 B.C. was accompanied by the erosion of normative behaviour and trustworthiness in a broad sense of the word. The oligarchs, who were provisionally endowed with power under the promise of winning the war, betrayed the trust of their fellow-citizens. Instead, they started peace negotiations with the arch-enemy and violently suppressed the leaders of the democratic faction, including assassinations.

In connection with the normativity of behaviour, we need to call to mind the classical passage in Thucydides (3.82.8.–83.2):

> *Neither side paid attention to consideration of piety, but if men could cover an objectionable act with fine words it enhanced their reputation...Thus the civil war brought every form of wickedness to the Greek world, and simple goodness, which is a major constituent of nobility, was driven by mockery into non-existence. Forming up in opposing camps of an untrusting disposition became widespread. No word was reliable enough and no oath fearful enough to put an end to this* (transl. Rhodes 2014)

The substantial difference between Thucydides and Sophocles lies in the fact that Thucydides portrays the erosion of normativity as a symptom of civil war, while Sophocles' Oedipus sees it as the main cause of civic disintegration. In short, normativity/piety or sharing and following the common rules, whether written or unwritten/religiously sanctioned, secure individual and communal prosperity. On the contrary, a departure from these amounts to the main cause of disintegration and decay. This is a fairly satisfactory answer to the question of what causes the oscillation between war and peace, prosperity and stability on the one hand and decline on the other. Tragedy as a genre, including Sophocles' OC, used to work in an affirmative way in this respect. The characters who challenge what would normally remain religiously or socially unquestionable, will inevitably meet their tragic fate.[21]

---

[21] I would like to thank the organizers of the conference *Bürgerkrieg-στάσις. Antike und moderne Erschütterungen der Demokratie* (28. bis 29. Juni 2024) in Klagenfurt for the kind invitation to participate. My special thanks go to professor Alice Pechriggl for encouragement and inspiration.

Due to limited space, I avoided the comparison between ideal Athens, which stays and will always stay out of calamity, and Thebes. Especially the relationship between religion and politics (cultic and political associations) and the reconciliation of Poseidon and Athena, which may serve as a paradigm for how to overcome the conflict, would deserve a special chapter. For this topic, see Markantonatos 2007, 167–194.

References

Allan, William. 2001. *Euripides: The Children of Heracles*. Warminster: Aris & Phillips.

Avezzù, Guido, Giulio Guidorizzi, and Giovanni Cerri. 2011. *Sofocle: Edipo a Colono*. Milano: Arnaldo Mondadori Edizione.

Balot, Ryan. 2001. *Greed and Injustice in Classical Athens.* Princeton: Princeton University Press.

Belfiore, Elizabeth. 2000. *Murder among friends: violation of philia*. New York: Oxford University Press.

Berent, Moshe. 1998. "*Stasis*, or the Greek Invention of Politics." *History of Political Thought* 19 (3): 331–362.

Berent, Moshe. 2000. "Anthropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless Polis." *The Classical Quarterly* 50 (1): 257–289.

Bernard, Wolfgang. 2001. *Das Ende des Ödipus bei Sophokles: Untersuchung zur Interpretation des Ödipus auf Kolonos*. München: Beck.

Bernek, Rüdiger. 2004. *Dramaturgie und Ideologie. Der politische Mythos in den Hikesiedramen des Aischylos, Sophokles und Euripides*. München: Saur.

Blondell, Ruby 1989. *Helping Friends and Harming Enemies: a Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burian, Peter. 1971. *Suppliant Drama: Studies in the Form and Interpretation of Five Greek Tragedies*. Princeton, Diss.

Collard, Christopher, and Martin Cropp 2008. *Euripides VIII. Fragments.* Cambridge: Harvard University Press.

Des Bouvries, Synnøve 2018. *Tragic Workings in Euripides' Drama. The Anthropology of the Genre*.Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

Fisher, Nick. 2009. "Hybris, Revenge and *Stasis* in the Greek City-States." In *War and Violence in Ancient Greece*, edited by H. van Wees, and P. Beston, 83–123. London: Duckworth.

Forsdyke, Sara. 2005. *Exile, Ostracism and Democracy*. Princeton: Princeton University Pressn.

Fuks, Alexander. 1984. *Social Conflict in Ancient Greece.* Jerusalem & Leiden: Magnes Press.

Gehrke, Hans-Joachim. 1985. *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* München: Beck.

Goldhill, Simon. 2000. "Greek Drama and Political Theory." In *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, edited by C. Rowe and M. Schofield, 60–88. Cambridge: Cambridge University Press.

Grethlein, Jonas. 2003. *Asyl und Athen. Die Konstruktion kollektiver Identität in der griechischen Tragödie*. Stuttgart: Metzler.

Handelman, Don. 2004. "Designs of Ritual. The City Dionysia of Fifth-Century Athens." In *Celebrations: Sanctuaries and the Vestiges of Cult activity: Selected Papers and Discussions from the Tenth Anniversary Symposion of the Norwegian Institute at Athens*, edited by M. Wedde, 207–235. Bergen: Grieg Medialog.

Hatzistavrou, Antony. 2013. "Faction." In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, edited by M. Deslauriers and P. Destrée, 275–300. Cambridge: Cambridge University Press.

Jebb, Richard. 1885/2010. *Sophocles: The Plays and Fragments. With Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose. Volume 2: Oedipus Coloneus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Juffras, Diane M. 1988. *Friendship and Faction in Sophocles: Greek political thinking and the Ajax, Antigone and Oedipus at Colonus.* Ann Arbor, Diss.

Kamerbeek, Jan C. 1984. *The Plays of Sophocles. Part VII Oedipus Coloneus*. Leiden: Brill.

Kelly, Adrian. 2009. *Sophocles: Oedipus at Colonus*. London: Duckworth.

Kucharski, Janek. 2005. "The Problem of Stasis in the *Oresteia*." *Scripta Classica* 2: 23–51.

Legon, Ronald. P. 1966. *Demos and Stasis: Studies in the Factional Politics of Classical Greece*. Ithaca, Diss.

Levy, Jack S., and William R. Thompson. 2010. *Causes of War*. Malden: Wiley-Blackwell.

Lintott, Andrew. 1982. *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lloyd-Jones, Hugh. 1998. *Sophocles II*. Cambridge: Harvard University Press.

Loenen, Dirk. 1953. *Stasis. Enige Aspecten van de Begrippen Partij-en Klassenstrijd in Oud-Griekenland*. Amsterdam: *Noord-Hollandsche uitgevers mij*.

Loraux, Nicole. 1987. "Oikeios polemos.: La guerra nella famiglia." *Studi Storici* 28 (1): 5–35.

MacDowell, Douglas. 1963. *Athenian Homicide Law in the Age of Orators*. Manchester: Manchester University Press.

MacDowell, Douglas. 1991. *The Law in Classical Athens*. Ithaca: Cornell University Press.

Markantonatos, Andreas. 2007. *Oedipus at Colonus: Sophocles, Athens, and the World*. Berlin: de Gruyter.

Meier, Christian. 1988. *Die politische Kunst der griechische Tragödie.* München: Beck.

Mustacchio, Paul. 1972. *The Concept of Stasis of Greek Political Theory*. Ann Arbor, Diss.

Nippel, Wilfried. 1980. *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Olbricht, André. 2021. „Platons Philosophie der Stasis." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69 (3): 365–382.

Parker, Robert. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.

Polansky, Ronald. 1991. "Aristotle on Political Change." In *A Companion to Aristotle's Politics*, edited by D. Keyt and F. D. Miller, 323–345. Oxford: Blackwell.

Puckett, Scott L. 2013. *Stasis in the Ancient Greek Historians*. New Orleans, Diss.

Reitze, Bastian. 2017. *Der Chor in den Tragödie des Sophokles.* Tübingen: Narr Francke Attempto.

Rhodes, Peter. J. 2014. *Thucydides: History. Book III*. Warminster: Aris & Phillips.

Rosivach, Vincent. 1987. "Execution by Stoning in Athens." *Classical Antiquity* 6 (2): 232–248.

Ruschenbusch, Eberhard. 1978. *Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland vom 7.-4. Jh. v. Chr.* Bamberg: AKU-Fotodruck.

Schütrumpf, Eckart, and Hans-Joachim Gehrke. 1996. *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzungen. Band 9 Teil III. Politik*. Berlin: Akademie-Verlag.

Seidensticker, Bernd. 1972. „Beziehungen zwischen den beiden Oidipusdramen des Sophokles." *Hermes* 100: 255–274.

Sommerstein, Alan. 2010. *Aeschylean Tragedy*. London: Duckworth.

Tzanetou, Angeliki. 2012. *City of Suppliants: Tragedy and Athenian Empire*. Austin: University of Texas Press.

Vernant, Jean-Paul, and Pierre Vidal-Naquet. 1990. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books.

Wallach, John. 2023. "Thucydides, Plato and Stasis." *History of Political Thought* 44 (4): 611–630.

Weed, Ronald. 2007. *Aristotle on Stasis. A Moral Psychology of Political Conflict*. Berlin: Logos-Verlag.

Wilkins, John. 2005. *Euripides: Heraclidae*. Oxford: Clarendon Press.

Winnington-Ingram, Reginald Pepys. 1980. *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

colloquium: new philologies

Nach-Bürgerkriegszeit oder das unendliche Vergessen

Ana Iriarte
Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea (Spain)

Abstract

The tragic figure of Oedipus, recreated by Sophocles in *Oedipus the King* (420 BC) and in *Oedipus at Colonus* (401 BC), places us in front of a conflict which proved perfectly modern in Spain in the transition between the 20th century and the 21st century. This conflict became manifest around the titanic mausoleum of a tyrant that the community tends to expel from its memory

Keywords: *Oedipus at Colonus*; Tyrant; Spanish Civil War; Memory; Mass Graves; Mausoleum

(c) Ana Iriarte; ana.iriarte@ehu.eus

Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg
doi: 10.23963/5423224488
Stable URL: https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/230
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Parler des morts, les mémoriser, les chanter, les évoquer dans
les discours et les célébrations, c'est affaire de vivants
Jean-Pierre Vernant

Die Familie der Labdakiden: von der inzestuösen Vereinigung zur unversöhnlichen Zwietracht

Am Beginn steht Ödipus: der ‚unbewusste' junge Mann, der seinen Vater, König Laios, nicht erkennen konnte und ihn an einer Kreuzung tötete; der einfallsreiche junge Mann, der das Rätsel der Sphinx löste, aber seine eigene Mutter, Königin Jokaste, nicht zu identifizieren wusste, sie heiratete und damit König von Theben wurde: „Ödipus, der Tyrann".[1]

Das Paar hat vier Kinder: zwei Söhne – Eteokles und Polyneikes – und zwei Töchter – Antigone und Ismene –, deren Bruder und Vater zugleich Ödipus ist und deren Mutter und Großmutter zugleich Jokaste ist. Die Infamie dieser Familie fordert das göttliche Recht heraus, und es bricht eine schreckliche Pest über die Stadt herein. Die Thebaner konsultieren Apollon und seine Antwort fordert sie auf, die Erklärung für diese göttliche Plage in der Stadt zu suchen. Als die Wahrheit ans Licht kommt, greift Eris, die Zwietracht, das Königshaus an: Jokaste bringt sich um, Ödipus sticht sich die Augen aus, die ihn das Wesenstliche in seinem Leben nicht erkennen haben lassen. Daraufhin verlässt er die Stadt in Begleitung von Antigone, der treuen Tochter, die den Blinden führt. Der Thron Thebens bleibt in den Händen der Brüder, die ihn in jährlicher Abwechslung innehaben sollen. Doch von heute auf morgen spaltet sich diese aufgrund ihres inzestuösen Wesens gleichsam bis zum Exzess vereinigte Familie für immer.

Das ist in groben Zügen die Geschichte, die ich in der von Sophokles im *Ödipus auf Kolonos* gegebenen Version untersuchen werde, welche 401 v.u.Z. posthum aufgeführt wurde, und die in jener Zeit geschaffen wurde, in der Athen im Begriff war, der militärischen Übermacht Spartas zu unterliegen.[2] Die kollektive Angst, die in der Stadt regierte,

[1] Zur Figur des Tyrannen, der in der „komplexen Wirklichkeit der dramatischen Darstellung" betrachtet wird, siehe Lanza 1977.

[2] Für *Ödipus auf Kolonos* als Tragödie der Heroisierung des politischen Systems Athens, siehe: Segal 1981, 362–408 und Vidal-Naquet 1986a, 1986b.

wird in überaus persönlicher Art und Weise geschildert. Sophokles siedelt die Handlung in dem Stadtteil an, in dem er geboren ist: Kolonos, der als ‚bester Fleck auf Erden' bezeichnet wird. Auch gibt der neunzig-jährige Dichter den Alten den Vortritt: Ödipus, die Alten von Kolonos, die den Chor bilden, sowie Theseus und Kreon – die ebenfalls auf ihr fortgeschrittenes Alter anspielen – sind die wirkungsvollen Wortführer der Entmutigung, die sowohl auf der Stadt als auch auf den letzten Jahren im langen Leben des Sophokles lastet.

Hören wir den Chor an:

> Kaum ist die Jugend dahin, die Leichtsinn bringt, wer vermag je der Qual zu entrinnen? Wer bleibt von Übel verschont? Mißgunst (*phthonos*), Aufruhr (*staseis*), Zwietracht (*eris*), Kämpfe (*makhai*) und Morde (*phonoi*). ... zuletzt noch das ungesellige Alter... (Soph. Oid. K. 1229–1235)

Die Aufzählung in diesen Versen erinnert an die Liste der Kinder von Eris, welche Hesiod einige Jahrhunderte davor verfasst hat: Vergessen, Kämpfe (*makhai*), Morde (*phonoi*), Streitigkeiten (*neikea*)... (Hes. Theog. 226–232). Sophokles errichtet seine eigene Ordnung der mit der Zwietracht assoziierten Übel, an deren Beginn er Neid und Stasis setzt; diese Ordnung entspricht am besten der politischen Wirklichkeit Thebens, so wie er sie beschreibt.

Im Prinzip sollten nach der Vertreibung des Ödipus dessen Söhne einander den Thron jedes Jahr übergeben, doch Eteokles verweigert dies am Ende seiner ersten Regentschaft dem Bruder Polyneikes. Dieser lässt sich nicht einschüchtern und begibt sich nach Argos, heriatet dort die Tochter des Königs und organisiert eine mächtige Armee von Verbündeten, um mit Gewalt die ihm zustehende Regierungsmacht in der Stadt zu erobern (Soph. Oid. K. 365–382 et 1290–1345).

Eris kakê: düstere Zwietracht

Das Disaster, das die Stadt durch den Zwist von Eteokles und Polyneikes bedroht, erreicht seinen Höhepunkt als *Eris kakê*, düstere Zwietracht (oder Zwist) (Soph. Oid. K. 422) sich auf die beiden Brüder stürzt, nachdem „beide sich der Autorität und der tyrannischen Herrschaft (*kratous tyrannnikou*) bemächtigen wollen" (Soph. Oid. K. 373–374, 419). Zerissen durch den Ehrgeiz ihrer Führer wird Theben sich in zwei Parteien teilen, angeführt jeweils von Etekoles und Polyneikes. Auf der „übermenschlichen" Ebene stehen folgende Mächte diesem Bruch vor: Die Erinnyen als Verkörperungen der Zwietracht und Ares als Herr des Hasses (Soph. Oid. K. 1391).

Sophokles siedelt den Konflikt der Labdakiden also explizit unter dem Patronat der göttlichen Verkörperungen der Stasis an, des Bürgerkriegs als Spaltung eines Gemein-

wesens in zwei unversöhnliche Streitparteien, deren Aufeinanderstoßen stets verderblich ist für die Polis, denn welches Lager auch siegreich ist, es geht immer auch als Verlierer daraus hervor.

Das Stück blendet jedoch die Schwierigkeiten aus, die Athen selbst am Ende des Jahrhunderts durchmachte, indem es die Stadt als die „mächtigste Hellas" (Soph. Oid. K. 734) bezeichnet, sowie durch die Betonung ihres bruchlosen Zusammenschlusses um das Opferfeuer (Soph. Oid. K. 898–900) oder die strikte und weit verbreitete Einhaltung der Gesetze (Soph. Oid. K. 914–915). Im Gegensatz dazu wird die Gefahr der Spaltung, die innerhalb der Stadt immer latent vorhanden ist – Nicole Loraux hat dies in *La cité divisée* (1997, 90–201) deutlich gemacht –, vollständig auf das benachbarte Gebiet Thebens projiziert (Zeitlin 1986, 101–141).

Der Bruder ohne Bestattung

Ödipus auf Kolonos entwickelt die Geschichte der ‚verdammten Inzest-Kinder' bis zu diesem Bild [KN12.1] im Vorfeld des Bürgerkriegs. Nur einige Andeutungen gegen Ende des Stücks verweisen auf jenen den Zuschauern wohlbekannten Ausgang: Als die beiden Armeen kurz vor der Schlacht stehen, beschließen Eteokles und Polyneikes, die Zerstörung ihres Vaterlandes durch einen Einzelkampf zu verhindern, der sich für beide als tödlich erweisen wird. Der doppelte Brudermord bringt Jokastes Bruder Kreon an die Macht. Er beginnt sogleich seine Karriere als Tyrann, indem er anordnet, dass Polyneikes wegen ‚Verrat am Vaterland' nicht begraben werden darf, d.h. weil er die Mauer seiner eigenen Stadt mit Hilfe von fremden Armeen angegriffen hat.

Die Rebellion der ältesten Schwester gegen diesen Erlass bildet die Handlung von Sophokles' berühmtestem Werk: *Antigone*, uraufgeführt 442 v.u.Z. Es ist in der Tat das meistaufgeführte attische Stück in der Geschichte des Theaters, oft mit dem Ziel, den Schmerz der Familien anzuprangern, welche daran gehindert werden, ihre Angehörigen zu beerdigen. Ein berühmtes Beispiel dafür ist Antigona furiosa von Griselda Gambaro, 1986 uraugeführt, um symbolisch die Herausgabe der Leichen Tausender in der Zeit der argentinischen Militärdiktatur (1976–1983) ‚Verschwundenen' einzufordern.

Die Gefahr, dass Polyneikes ‚ohne Grab' sein könnte, wird am Ende von Ödipus auf Kolonos (Soph. Oid. K. 1410–1411) auf eine etwas gezwungen wirkende Art erwähnt, weil der Einzelkampf zwischen den beiden Brüdern noch nicht stattgefunden hat. Doch wie wir genauer sehen werden, ist das Thema der ‚Grablosigkeit' (*ataphos*) in dem Stück von entscheidender Bedeutung. Genauer gesagt sind sowohl Polyneikes als auch sein Vater ‚Kandidaten' dafür, dass ihnen die Grabstätte verweigert wird, welche die Orte ihrer Beerdigungen markiert und es ihnen ermöglicht, in der Erinnerung der Lebenden zu

bleiben. Der erste wird *ataphos*, weil er eine feindliche Armee bis vor die Tore Thebens geführt hat. Der zweite, weil er Unglück in Form einer Seuche über die Stadt brachte. Der Zustand der Grablosigkeit bringt Vater und Sohn in dieser ungewöhnlichen Familie zusammen, auch wenn, wie wir sehen werden, der Fall des Ödipus vom Dichter aus Kolonos mit einer größeren Komplexität geschildert wird.

Im heiligen Wald der Eumeniden, Dompteurinnen der Eris

Ödipus auf Kolonos beginnt damit, dass Sophokles die Müdigkeit seines Protagonisten und dessen Tochter Antigone schildert, die gerade mühsam die 120 km lange Strecke zwischen Theben und Athen zurückgelegt haben, die zu Sophokles' Zeit nicht nur durch unbequeme, sondern auch für so verletzliche Figuren gefährliche Pfade verbunden waren. Trotz seiner Blindheit hat Ödipus das Gefühl, an einem ganz besonderen Ort angekommen zu sein. Antigone beschreibt ihn wie folgt:

> Mein armer Vater Oidipus, die Türme, die die Stadt umkränzen, sind den Augen zwar noch fern; doch heilig ist der Ort, das spürt man gleich: er prangt von Lorbeer, Ölbaum, Wein; ein ungezählter Chor von Nachtigallen singt tief drinnen holden Lauts. (Soph. Oid. K. 15–20)

Die Türme, die Antigone sieht, sind die Türme der Stadtmauer von Athen und der heilige Ort, auf den sie sich bezieht, ist der heilige Wald der alten Rachegöttinnen, die in die ‚Wohlwollenden' verwandelt wurden, als sie für immer in Attika willkommen geheißen wurden. Als Ödipus die Beschreibung seiner Tochter hört, begreift er, dass er „am Ende seines Schicksals" (Soph. Oid. K. 47) angekommen ist, und er begrüßt den Ort feierlich:

> Oh Herrinnen, ihr schrecklich spähenden [...] zeigt Euch nicht unversöhnlich Phoibos und auch mir, der als das viele Leid er mir verkündete, für späte Zeit mir diesen Frieden hier verhieß, wenn ich ein letztes Land erreichte, wo am Sitz der hehren Göttinnen ich eine Zuflucht fänd', um dort des Lebens Leidensweg zu endigen, einbringen Segen denen, die sich gastlich mir erweisen, denen Fluch, die mich hinweggejagt. Als Zeichen dessen komme, dies tat er mir kund, Erdbeben oder Donner oder Blitz von Zeus. (Soph. Oid. K. 84–95)

Diese Verse fassen die komplexe Bedeutung des Stücks perfekt zusammen: Ödipus kann nicht in Theben begraben werden, weil er Laios, „ein Wesen seines eigenen Blutes", ermordet hat. Auf der anderen Seite kann der Leichnam des unreinsten aller Menschen, eines Vatermörders und Inzesttreibenden, den herrschenden Wohlstand in Kolonos sichern, wie Ödipus selbst gegenüber Theseus behauptet:

> Ich komme Dir zu bringen meinen müden Leib als Gabe (*dôron*), nicht begehrenswert fürs Auge; doch von ihm kommt höherer Gewinn (*kerdê*) als Wohgestalt (Soph. Oid. K. 576–578. Cf. 459–460)

Der Philologe Louis Moulinier (1952; siehe auch Vernant 1974, 121–140) war ein Pionier unter den Gelehrten, die sich für diese Koordinate des griechischen Denkens interessierten, dergemäß die ‚Unreinheit' oder ‚Befleckung', wenn sie angemessen behandelt, d.h. ‚ritualisiert' wird, sich in ihr Gegenteil verwandeln kann, d.h. in eine Quelle der Reinheit und des Wohlstands. So wird in diesem Fall Ödipus' verseuchter Körper das Land, das ihn aufnimmt, Athen, in ein „Land ohne Schmerzen (*alypon*)" verwandeln.

Die apotropäische Funktion, die der Körper von Ödipus in Athen entfalten kann, wird jedoch nur unter einer Bedingung erfüllt: Der Körper muss *ataphos* bleiben, „ohne Grab" (Soph. Oid. K. 1733), das seine Anwesenheit signalisieren könnte. Der Leichnam darf nicht von irgendwelchen Zeichen begleitet sein, die an den Herrscher erinnern oder ihn heraufbeschwören, weil seine Unreinheit die Pest und später die Spaltung der Bürgerschaft in Theben hervorgerufen hatte.

Das Sema, das ‚Zeichen', mit dem Zeus (durch den Blitz) die Stelle markiert, an der der Körper des ehemaligen Tyrannen mit der attischen Erde verschmilzt, ersetzt das Sema (Synonym für *tymbos* und *taphos*) oder ‚Grab', das den genauen Ort der Beerdigung sichtbar macht. Dieser Ort muss unbekannt bleiben, geheim für alle außer dem mythischen Theseus, dem Helden und Garanten der athenischen Demokratie, den das Stück als Inhaber des Kratos bezeichnet, der durch Gewalt, aber auch durch den Logos gehalten wird.

Theseus selbst wird Antigone und Ismene – den doppelt Betrübten, die ihren Vater verloren und denen es verwehrt wurde, ihm die letzte Ehre zu erweisen – den Grund für dieses Geheimnis erklären:

> [Ödipus] hat es mir untersagt: kein Sterblicher solle der Stätte dort je nahen, noch stören mit lautem Ruf die heilige Gruft, die er nun bewohnt.
>
> Befolgt' ich das, sagt er, so würd' ich im Glück dies Land stets lenken und frei von Leid. Das hörte der Gott und der alles vernimmt : Zeus Horkos, der Hüter der Eide. (Soph. Oid. K. 1760–1765)

Die leidende Gestalt des Ödipus wird für Attika zum Schutz vor zukünftigen Ursachen des Leids, sofern er vor einem Grab bewahrt wird, einem Ort, der geeignet ist, sein Andenken zu beschwören.[3] Sollte er jemals in ein sichtbares Grab gelegt werden, würde der

[3] Bezüglich des Andenkens an die Toten in der Antike siehe: Vernant & Gnoli 1982, 12–15. Federini (2015) deutet das selbstauferlegte Schweigen und Vergessen so, dass es als Grundlage für die Wiederherstellung des Zusammenlebens in der Polis gewählt worden sei.

Ort ‚barys' werden, was sowohl ‚niederschmetternd' als auch ‚furchteinflößend' bedeutet (Soph. Oid. K. 402), wie das Orakel von Delphi selbst sagt (Soph. Oid. K. 387). Indem Ödipus sich dafür entscheidet, einer ohne Grab, ein ataphos, zu sein, verzichtet er auf einen Ort, von dem sein „Zorn" (*orgês*) (Soph. Oid. K. 411) als geächteter Tyrann ausgehen könnte, d.h. er verzichtet im Grunde auf die Möglichkeit, seine Verbannung zu rächen.

Das Grab des Tyrannen in der attischen Tragödie

Anhand des umgekehrten Falls von Ödipus erinnert Sophokles an die enorme Macht, welche die Alten dem Grab als Gedenkstätte zuschrieben, in der die Macht einer mächtigen Figur wiederbelebt werden kann. Denken wir zum Beispiel an Aischylos' *Perser*, ein Stück, in dem der Besuch der Königin Atosa am Grab ihres Mannes dem Geist des Darius die Möglichkeit gibt, die Kontrolle über die persische Regierung wiederzuerlangen, die nach der Niederlage seines Sohnes bei Salamis im Chaos versunken war.

Noch deutlicher stellt *Ödipus auf Kolonos* ein Gegenstück zu den Choreophoren dar, jenem Teil der Orestie, der sich auf die Rache konzentriert, welche die Nachkommen Agamemnons fordern und erhalten, indem sie die Macht des Herrschers durch Flüche an seinem Grab heraufbeschwören. All diese Werke sind Teil der umfangreichen Dokumentation über die Macht, die dem Ort der Grabstätte in der antiken Welt zugeschrieben wurde. Die Studien über das Strafrecht von Gustave Glotz (1904, 59–64) und Louis Gernet (1976, 173–329) haben dieses Thema vertieft. Im Land der Griechen kann das Grab als Ort der Erinnerung, des Nichtvergessens, auch ein besonders günstiger Ort für die Aufforderung zur Rache sein (Iriarte 2008, 207–228).

Was vielleicht noch überraschender ist: Das gleiche Schicksal magisch-politischer Ängste belastet uns noch heute. Von den vielen Beispielen, die man für Handlungen anführen könnte, welche auf ähnlichen Ängsten basieren, möchte ich mich kurz und abschließend auf die ataphoi der spanischen Nachkriegszeit konzentrieren – und das trotz der Befürchtung, dass eine solche Übung die von Loraux empfohlenen Richtlinien des ‚kontrollierten Anachronismus' überschreiten könnte.

Die spanische Nach-Bürgerkriegszeit oder das unendliche Vergessen

Wenn ich von der spanischen ‚Nach-Bürgerkriegszeit' spreche, beziehe ich mich genau genommen auf die Zeit von 1939 bis 1959 – auch bekannt als ‚Erster Franquismus'. Eine Periode, die in ihrem ersten Jahrzehnt, zwischen 1939 und 1949, besonders blutig war.[4]

Die ungefähre Zahl von 40.000 ‚Verschwundenen' oder Erschossenen in dieser ‚Friedens'-Periode ist diejenige, die unter Historikern die einhelligste Zustimmung gefunden hatte. Diese Zahl wurde jedoch durch die Untersuchungen, die durch das spanische Gesetz über die historische Erinnerung (*Ley de Memoria Histórica*) vom 26. Dezember 2007 vorangetrieben wurden, weit übertroffen. Bis Juli 2022 hatte das Justizministerium bereits 2.567 Massengräber gezählt, von denen bislang nur ein Drittel ausgegraben wurde. Dennoch kann aufgrund der bereits unter der Leitung des Ministeriums für Territorialpolitik und demokratisches Gedenken durchgeführten Arbeiten davon ausgegangen werden, dass die Zahl der Verschwundenen auch die später geschätzte Zahl von 145.000 übersteigen wird.

Angesichts dieses dantesken Bildes und im Anschluss an meine Überlegungen zum Thema der ‚Grablosen' im Athen des Sophokles möchte ich nur an den Antagonismus zwischen zwei Bestattungsformen erinnern, die jeweils mit den Besiegten und den Siegern des spanischen Bürgerkriegs in Verbindung gebracht werden.

In der Stadt Pamplona wurde beispielsweise 1942 das *Monumento a los Caídos* errichtet, um der 4.545 Franco-Kämpfer zu gedenken, die in der Region gefallen waren. In dem weitaus bekannteren Fall des Monuments der Stadt Madrid wurde zwischen 1940 und 1958 das riesige Bauwerk einer Basilika mitsamt eines Denkmals für die Gefallenen des ‚Glorreichen Kreuzzugs' errichtet, wobei republikanische Gefangene als Zwangsarbeiter eingesetzt wurden. Zur gleichen Zeit wurde ganz Spanien mit anderen, weitaus bescheideneren Denkmälern übersät, die jedoch stets zeremoniell zu Ehren der (franquistischen) Sieger des Bürgerkriegs eingeweiht wurden.

Während diese Vorhaben umgesetzt und die pompösen Mausoleen errichtet wurden, waren in eben diesem ersten Jahrzehnt der Nachkriegszeit in ganz Spanien Hinrichtungen an der Tagesordnung. Es gab Tausende von Erschossenen auf der Seite der Verlierer, deren sterbliche Überreste ohne Identifikation dicht an dicht in Massengräbern verscharrt wurden, die ihrerseits versteckt blieben.

[4] Aus der umfangreichen Bibliographie zum Thema des Spanischen Bürgerkriegs und der Nachkriegszeit in Spanien seien hier nur folgende Werke hervorgehoben: Aguilar Fernández 1996; Preston 1993 und Bartolomé 2004.

Das Verfahren war oft das gleiche: Die Republikaner wurden in der Abenddämmerung in den Städten und Dörfern verhaftet, um sie spät in der Nacht verschwinden zu lassen, ohne Zeugen, die hätten berichten können, wie viele Menschen jeweils erschossen wurden und sogar wo genau die improvisierten Gräber waren, in denen sie abgelegt wurden.

Wie ist dieser Wille zur Vertuschung zu verstehen? Zweifellos verfolgten die Täter das vorrangige Ziel, die Namen der Opfer aus der kollektiven Erinnerung zu löschen. Zweifellos waren diese Vorsichtsmaßnahmen für die fundamentalistischen Katholiken auch eine Form der religiösen Angstabwehr in Form einer Offensive: die Angst etwa vor den Familien der Erschossenen, die immer drohen würden, die Gräber als Orte der Information und als Quelle für die historische Erinnerung aufzusuchen und so eines Tages der Geist der Vergeltung erweckt werden könnte.

Unter Berücksichtigung dieser Vorsichtsmaßnahmen könnte man sagen, dass die Menschheit in den 25 Jahrhunderten, die uns von den alten Griechen trennen, nur sehr geringe Fortschritte als ‚Menschen' gemacht hat.

Eine Kultur des Bürgerkriegs und Streits

Heute, fast ein Jahrhundert nach den eben erwähnten Ereignissen, wird Spanien offiziell mit der Frage der Massengräber konfrontiert. Einerseits exhumieren forensische Archäologen die sterblichen Überreste der Erschossenen und versuchen, ihre Identität festzustellen. Andererseits wird das Problem der Mausoleen angegangen. Die erste Maßnahme in diesem Zusammenhang bestand darin, die sterblichen Überreste der darin begrabenen Militärführer zu entfernen und sie auf unauffälligere und abgelegenere Friedhöfe zu verlegen. Im Jahr 2023 wurden Diktator Francisco Franco und José Antonio Primo de Rivera, der Gründer der Faschistengruppe *Falange Española*, aus dem ‚Valle de los Caídos' exhumiert. Was die Gebäude selbst betrifft, so sind die Spanier unentschlossen. Die extreme Linke neigt dazu, ihre Zerstörung vorzuschlagen, während andere ihre Umwidmung in Erinnerungsmuseen fördern (z.B. ein ‚Museum der Erinnerung an den Bürgerkrieg', das es derzeit noch nicht gibt).

Spanien befindet sich inmitten einer Trauer, die gerade dann hätte stattfinden müssen, als Vergessen und Schweigen unter Androhung von Gefängnis oder Tod verordnet wurden. Heute sind die Angehörigen der ‚Verschwundenen' nicht mehr die Eltern und nur sehr selten die jüngeren Geschwister. Immer häufiger sind es die Enkelkinder, die endlich die Identität und damit die Geschichte ihrer Großelterngeneration aufdecken. Dennoch scheint die generationelle Distanz die Intensität der Bewegung zur Suche nach den Vermissten nicht zu verringern.

Mit anderen Worten: Das therapeutische, das ‚gute' Vergessen des Bürgerkriegsschocks bleibt immer ein Projekt, und zwar ein langfristiges. Es scheint, als habe die übermäßig lange Zeit, die bis zum Beginn der Exhumierungen verstrichen ist, die Gemeinschaft als Ganzes in eine pathologische, unendliche Trauer gestürzt.

Es herrscht Demokratie, aber sie wird weiterhin von einem großen Teil einer Justiz boykottiert, die nach der Diktatur nicht erneuert wurde und die Vorrechte einer in vielerlei Hinsicht überholten Elite hartnäckig verteidigt. In Bezug auf die Politik, das Alltagsleben und die Erinnerungskultur könnte man daher von einer Existenz einer Kultur der *stasis*, ja der Zersplitterung sprechen. Spanien ist zu einer – wenn ich so sagen darf – Bürgerkriegskultur (*culture guerre-civiliste*) geworden.

Indem sie dem Land das systematische Vergessen der Schrecken des Bürgerkriegs auferlegte, gelang es der Diktatur umso besser, die unauslöschliche Erinnerung an diese Schrecken über lange Jahrzehnte hinweg zu bewahren. So wie es Kreon – mit dem Verbot, Polyneikes ein Grab zu geben, damit er vergessen wird – nur besser gelang, diese Figur als Verkörperung der Verschwundenen ‚für immer und ewig' unsterblich werden zu lassen.

Literatur

Aguilar Fernández, Paloma. 1996. *Memoria y olvido de la Guerra civil española*. Madrid: Alianza.

Bennassar, Bartolomé. 2004. *La guerre d'Espagne et ses lendemains*. Paris: Perrin.

Federini, Fabienne. 2015. *Penser l'oubli après 1945. Voies du silence, voix de l'absence*. Paris: L'Harmattan.

Gernet, Louis. 1951. „Droit et predroit en Grèce ancienne". Reedition 1976. In *Anthropologie de la Grèce ancienne*, 173–329. Paris: Maspero.

Glotz, Gustave. 1904. *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris: Fontemoing.

Iriarte, Ana. 2008. „Siempreviva vendetta." In *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*, 207–228. Madrid: Abada.

Lanza, Diego. 1977. *Il tiranno e il suo pubblico*. Torino: Einaudi.

Loraux, Nicole. 1997. „Le lien de la division." In *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, 90–201. Paris: Payot.

Moulinier, Louis. 1952. *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe siècle av. J.-C*. Paris: Klincksieck.

Preston, Paul. 1993. *The Politics of Revenge*. London: Routeledge.

Segal, Charles. 1981. „Œdipus at Colonus: The End of a Vision." In *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, 362–408. Cambridge-London: Harvard University Press.

Vernant, Jean-Pierre. 1974. „Le pur et l'impure." In *Mythe et socitété en Grèce ancienne*, 121–140. Paris: Maspero.

Vernant, Jean-Pierre und Gherardo Gnoli. 1982. La mort, les morts dans les sociétés anciennes. Cambridge-Paris: Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Vidal-Naquet, Pierre. 1986a. „Œdipe à Athènes." In *Mythe et tragédie*, 149–174. Paris: Maspero.

Vidal-Naquet, Pierre. 1986b. „Œdipe entre deux cités." In *Mythe et tragédie*, 175–212. Paris: Maspero.

Zeitlin, Froma I. 1986. „Thebes: Theater of Self and Society." In *Greek Tragedy and Political Theory*, hrsg. v. Peter J. Euben, 101–141. Berkeley: University of California Press.