Phokion

Über staatsmännische Grösse[1])

Von Dr. Adolf Grabowsky, Arlesheim

Πράσσει γαρ ἔργῳ μὲν σθένος,
βουλαῖσι δὲ φρήν, ἐσσόμενον προϊδεῖν
ανηγενὲς οἷς ἕπεται.
Pindar, Nemea 1.

Unter den Beschreibungen des Lebens grosser Männer, die wir von Plutarch besitzen, ist die des Phokion immer besonders beachtet worden. Ein untadeliger Mann, scheint es, einer der rechtlichsten und anständigsten Männer der Geschichte. Ein Mann, der den Giftbecher nehmen musste wie Sokrates, und den auch Plutarch am Schlusse seiner Biographie gradezu mit Sokrates vergleicht. Dennoch ist Phokion nicht eigentlich Bestandteil unseres historischen Erlebnisses geworden; wir lesen von ihm in der Geschichte Alexanders des Grossen, seines Vaters Philipp und der Diadochen, aber wir werden nicht wirklich von ihm berührt. Wir lieben ihn nicht — zum mindesten gilt das für die Gegenwart —, ja wir bewundern ihn kaum. Und wir stellen uns die Frage, ob er denn im Athen seiner Zeit, trotz seiner fünfundvierzigmaligen Wahl zum Strategen — ein nie vorher und nie nachher sich findendes Ereignis — Volkstümlichkeit genoss. Hat sich denn wenigstens damals das athenische Volk für ihn begeistern können? Das Problem der Volkstümlichkeit wird wach, aber es ist das nur eine Unterfrage des Problems der historischen Grösse, das im Falle Phokion sich als Problem der staatsmännischen Grösse charakterisiert. Grade die Gestalt Phokions eignet sich vortrefflich als Objekt solcher prinzipiellen Untersuchung, weil er einigermassen fest umrissen vor uns steht. Wir wissen von ihm ziemlich viel, und er ist menschlich nicht allzu kompliziert.

Die historische Beispielhaftigkeit Phokions hat das achtzehnte Jahrhundert deutlich gespürt. Der einflussreiche französische Schriftsteller Abbé de Mably, der Bruder des Philosophen Condillac, hat im Jahre 1763 erfundene, aber als authentisches Werk aus dem Altertum bezeichnete «Unterredungen des Phokion (Entretiens de Phocion)» herausgegeben, die einen bedeutenden Erfolg hatten. Mably wollte aus Phokions Wirken die Beziehungen von Moral und Politik ablesen, und eben das interessierte in der vorrevolutionären Epoche. Aber auch dies ist nur eine Unterfrage des Problems seiner staatsmännischen Grösse und

[1]) Der Kundige wird merken, dass Quellen und Literatur sorgfältig benutzt sind. Eine Auseinandersetzung mit ihnen findet aber nur insofern statt, als es sich um politisch-wissenschaftliche Deutungen handelt, wie überhaupt der Aufsatz nicht historische oder philologische, sondern staatstheoretische Ziele verfolgt.

eine Parallelfrage des Problems seiner Volkstümlichkeit. Die Athener haben den achtzigjährigen Greis zweifellos nicht zuletzt deshalb in den Tod geschickt, weil sie seine ethischen Prätensionen als zu aufdringlich empfanden, und sie benutzten dabei gern ein moralisches Straucheln des alten Mannes. Ebenso war ja auch Sokrates durch seine unermüdliche Besserwisserei in den Augen der Bevölkerung allmählich eine Landplage geworden.

I.

Die Geschichte Phokions führt uns in das Athen des vierten vorchristlichen Jahrhunderts. Philipp von Makedonien zersetzt mit seinen Bestechungsgeldern die Polis. Jacob Burckhardt aber hat recht, wenn er in seiner Griechischen Kulturgeschichte sagt, dass etwas sehr Positives dabei herauskam: im Munde ihrer Redner gibt sich die Stadt beständig von ihrem Dasein und ihrer ganzen politischen Bilanz Rechenschaft. In dieser Republik verhandelt man alles öffentlich, und so wird die Frage, ob mit Philipp oder gegen ihn, immer aufs neue breit aufgerollt. Eine hinter uns liegende Zeit hatte sich daran gewöhnt, Demosthenes, den unbeugsamen Gegner Philipps, als für alle Epochen vorbildlichen Freiheitshelden zu betrachten. Heute sind wir — hauptsächlich durch die Arbeiten Engelbert Drerups — eher geneigt, ihn zu unterschätzen. Wir bemerken seinen Mangel an Weite — er sah nur die Polis und nichts sonst —, seine bodenlose Gehässigkeit gegen alle, die ihm widersprachen, seine Unbedenklichkeit in Gelddingen. In einen der schmutzigsten Skandale der Weltgeschichte, in den Fall des Harpalos, des ungetreuen Schatzmeisters Alexanders, der mit den unterschlagenen Geldern Athen zum Aufstande gegen den König hetzen wollte, ist Demosthenes verwickelt gewesen. Auch wenn wir voraussetzen, dass ihn nicht Geldgier, sondern nur nationaler Hass zur Annahme der Bestechungsgelder bestimmt hat, zeigt der Vorgang, dass es ihm an politischem Augenmass fehlte. Aber es geht nicht an, ihn, wie Drerup das tut, als typischen Advokaten voll demagogischer Spiegelfechterei, klingender Phrasen und pathetischer Rechtsverdrehung und als Haupt einer ausgesprochenen Advokatenpartei zu behandeln.

Die Rollen werden bei Drerup einfach umgedreht: wer für die athenische Freiheit eintritt, der ist Advokat, wer aber die Partei Philipps nimmt, der vertritt den Reichsgedanken, die panhellenische Idee, die unter Verzicht auf eine unumschränkte Machtstellung Athens im Bunde mit einem Mächtigeren wenigstens einen Teil des alten Glanzes und zugleich den Frieden im Innern zu behaupten sucht. In Wahrheit befanden sich auf seiten Philipps viel mehr korrupte Konjunkturpolitiker als unter der athenischen Freiheitspartei, wie vor allem Demades, den auch Drerup fallen lässt. Isokrates freilich, der sich nach leidenschaftlichem Suchen, wo denn das Heil für Athen gelegen sei, schliesslich zu Philipp bekannte, betrachten wir heute wesentlich anders als Niebuhr, der ihn den armseligsten Kopf genannt hat, dessen ganzes Geschick darin bestehe, Worte zu machen und Perioden zu zimmern und der ein starrsinniges Verleugnen der Wirklichkeit an sich gehabt habe. Grade Isokrates also ist für Niebuhr der Advokat, wenn er auch diesen Ausdruck nicht gebraucht. In

Wahrheit verhält es sich so, dass es überhaupt unzulässig ist, den modernen Begriff des Advokaten auf alle diese athenischen Redner, ob Freunde oder Feinde des Philipp, anzuwenden und gradezu, nach dem Muster Drerups, von einer Advokatenrepublik zu sprechen. Die schon erwähnte Äusserung Jacob Burckhardts zeigt hier den rechten Weg: durch seine Redner wird Athen sich seiner selbst bewusst, durch seine Redner stellt es sich gleichsam erst dar. Ähnlich hat schon Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (herausgegeben von Georg Lasson) die Redekunst sehr schön als Konsequenz der Demokratie geschildert: «Zur Demokratie gehört die unmittelbare Gegenwart, das lebende Wort, die Anschauung der Verwaltung, die dem beteiligten Zuschauer Zutrauen einflösst. Das, worüber beschlossen werden soll, muss an die Individuen auf lebendige Weise kommen, die Bürger müssen bewegt werden; man hat es mit den Bürgern als Individualitäten, nicht mit ihrem abstrakten Verstande, sondern mit ihrer bestimmten Einsicht, mit ihrem Interesse zu tun. Daher ist die Redekunst Erfordernis, die anregend auf die Bürger einwirkt.»

Gewiss sind diese Redner meist von der gerichtlichen Beredsamkeit ausgegangen, aber abgesehen davon, dass auch von den Gerichtsreden ein grosser Teil in öffentlichen Prozessen, nicht in Privatprozessen, gehalten wurde, sind die meisten, darunter in erster Reihe Demosthenes, am Ende ausschliesslich bei den Staatsreden gelandet. Wenn Carl Schmitt neuerdings die bekannte Behauptung aufgestellt hat, das Wesen der Politik sei Polemik, sei Unterscheidung von Freund und Feind, so haben gerade die athenischen Redner dieser Begriffsbestimmung entsprochen. Das ist, wenn man so will, ihr advokatorisches Teil. Aber sie sind dabei nicht stehen geblieben, wie überhaupt die Politik, entgegen der Schmittschen Doktrin, nicht dabei stehen bleiben darf. Auch wenn man die feilen Redner und die mit ihnen zusammenhängenden Sykophanten zahlenmässig als noch so beträchtlich annimmt und auch wenn man sich des Wortes, dass die Rednerbühne eine goldene Ernte sei, erinnert, war die athenische Staatsrede ihrem Wesen nach doch immer der denkwürdige Versuch von «Geschäftsführern ohne Auftrag», die sich für den Staat verantwortlich fühlten, das Heil dieses Staates zu ergründen. Kniffe und Pfiffe sind dabei stets mitgelaufen, aber das Volk wusste sehr wohl um den Unterschied zwischen Rednern erster, zweiter und dritter Garnitur, zwischen den grossen Rednern, die bei allen Schwächen doch ehrfürchtig dem Gemeinwesen dienten, und den kleineren und kleinsten, die aus der Rednerbühne ein advokatorisches Gewerbe machten. Unter den zehn grossen attischen Rednern, die man besonders hochhielt (Antiphon, Andokides, Lysias, Isokrates, Isäos, Aeschines, Demosthenes, Lykurgos, Hypereides, Deinarchos) ist charakteristischerweise der zu Zeiten sehr einflussreiche, aber im Grunde doch verachtete Demades nicht vertreten, Demades, von dessen Unersättlichkeit Antipater, dessen Interesse er vertrat, zu sagen pflegte, er sei wie ein Opfertier, von dem endlich nichts als Zunge und Bauch übrig bleibe. Demosthenes aber ist trotz des Harpalosfalles aus dieser Liste gar nicht wegzudenken. Dass er kein Schwätzer war, der andere kämpfen lässt, beweist allein die Tatsache, dass er an der Schlacht von Chäroneia als ein-

facher Hoplit teilnahm. Auch sein Tod im Poseidontempel zu Kalaureia, da er vor den Augen der von Antipater ausgesandten Häscher Gift nahm, wirkt in seiner Grösse durch die Jahrtausende. Er hat in Philipps Vorgehen die für Griechenland positiven Seiten nicht erkannt, aber doch nur aus leidenschaftlicher Anteilnahme am Schicksal seiner Polis und nicht, weil er etwa advokatorisch, anstatt recht zu haben, recht behalten wollte. Schliesslich hat doch auch Platon den Staat ganz selbstverständlich als Polis gemeint.

Phokion kommt, da er Vorkämpfer Philipps und deshalb Gegner des Demosthenes war, bei Drerup gut fort. Dabei kreidet er es Demosthenes besonders an, dass er Phokion, mit einer einzigen Ausnahme, und dies noch in der unveröffentlichten Meidiasrede, niemals genannt habe. Wir werden nachher noch sehen, dass er Phokion auf seine Art schätzte. Wenn er ihn nicht erwähnt hat, so ohne Zweifel, weil Phokion persönlich keine Angriffspunkte bot; es genügte für Demosthenes, die makedonische Sache zu bekämpfen, er hatte es aber nicht nötig, einem Mann wie Phokion, der seine Person völlig hinter die Sache zurückgestellt hatte, noch gesondert zu Leibe zu gehen. Dass für den leidenschaftlichen Demosthenes darin ein Minus lag, braucht nicht erwähnt zu werden: die Polemik gegen einen so leidenschaftslosen Mann schien ihm überflüssig. Wahrscheinlich belächelte er auch geradezu den Braven, der seine Uneigennützigkeit stets so diskret zur Schau stellte, und es sollte das Totschweigen eine Form der Ironie sein.

Phokion ist der Beiname Chrestos, der Brave, auf öffentlichen Beschluss der Volksversammlung zuerkannt worden. Seine Ehrlichkeit war sprichwörtlich. Plutarch erzählt, dass er den Überbringer eines Geschenks von hundert Talenten, das ihm Alexander geschickt hatte, mit den Worten begrüsste, warum denn Alexander unter so vielen Athenern ihm allein ein solches Geschenk mache. «Weil er Dich allein für einen rechtschaffenen Mann hält», antwortete der Gefragte. «Nun, so mag er mir erlauben,» erwiderte Phokion, «dass ich ein solcher nicht bloss scheine, sondern auch sei.» Nicht so sehr er selbst wie seine Ehrlichkeit scheint populär gewesen zu sein. Ausdrücklich verschmähte er jedes Haschen nach Volkstümlichkeit, ja er wandte sich sogar immer wieder schroff gegen die öffentliche Meinung. Als ein von Delphi angekommenes Orakel vor dem versammelten Volke verlesen wurde, des Inhalts, dass der einstimmigen Willensmeinung der Athener ein einziger Mann entgegen wäre, trat Phokion auf und erklärte, sie brauchten den Mann nicht weiter zu suchen, er sei es. Als er aber einmal für einen Vorschlag einmütigen Beifall fand, fragte er seine Freunde, ob er nicht etwas ganz besonders Miserables gesagt habe. Er war auch nicht gewohnt, seine Reden zu schmücken. In einer Volksversammlung äusserte jemand zu ihm: «Phokion, Du scheinst über etwas nachzudenken.» — «In der Tat,» erwiderte er, «ich denke darüber nach, wie ich das, was ich jetzt zu sagen habe, immer noch weiter kürze.» Die selbe Nüchternheit liegt in Plutarchs Bericht, niemand habe ihn je weinend oder lachend gesehen.

Larochefoucauld erklärt einmal, als Einziger weise sein zu wollen, sei eine grosse Torheit. Das betonte Sichabsondern bedeutet ihm also ein Sichentfremden und eine Überheblichkeit. In dem Gedankengang Larochefoucaulds

fortfahrend, könnte man vielleicht behaupten — wir lassen das zunächst offen —, nicht der sei zu loben, der der öffentlichen Meinung entgegen sei, sondern der sie vertrete. Phokion hatte anfänglich und geraume Zeit allerdings mit seiner pathetisch unterstrichenen Abseitigkeit bei den Athenern viel Glück. Grade dass er sich in seiner kargen, lakonischen, abweisenden Art mit dem heiteren, sensitiven attischen Charakter in Widerspruch setzte, dass er gleichsam Spartaner schien inmitten der Athener, begründete vorerst seine Wirkung. Dieses statuarische Benehmen liess ihn als Zuflucht in allen Wandlungen des Geschickes erscheinen, das Volk in seiner Unruhe flüchtete zu seiner Ruhe. Gewiss mit Recht setzt Jacob Bernays, der ihn sonst bewundert, in seiner Schrift «Phokion und seine neueren Beurteiler» (Berlin 1881) an ihm aus, dass ihm das heilige oder dämonische Feuer gefehlt habe; aber grade dieser Fehler gedieh ihm zum Vorteil. Man klammerte sich an ihn, weil er nicht feurig war, weil er den Schwankungen des feurigen Temperamentes nicht unterlag. Bernays ist auch geneigt, ihm wegen des Mangels an Feuer die Soldatennatur abzusprechen. Doch es gibt zwei Arten von Feldherren: die, welche das Heer entflammen, und die, welche ihm die Ruhe suggerieren, so wie es eine Tapferkeit des Vorwärtsstürmens und eine des Durchhaltens gibt. Phokion war kein genialer Feldherr, seine staatsmännischen Qualitäten waren wesentlicher als seine strategischen, und man hat ihn auch stets in erster Reihe als Staatsmann gewertet, aber er war doch, in seiner Pflichttreue und seinem Diensteifer, seiner Abhärtung und seiner Genügsamkeit, ein Mann des Lagers und des Soldatenlebens. Er suchte die Tugenden des Soldaten der staatsmännischen Begabung zuzuleiten. Vor der Schlacht bei Rhamnos im Lamischen Krieg, den er, da es gegen Antipater ging, immerhin nur mit halbem Herzen führte, kamen, wie Plutarch erzählt, viele zu ihm gelaufen und rieten ihm wichtigtuerisch bald zur Besetzung einer Anhöhe, bald zu Aussendung von Reiterei, bald zur Errichtung eines Lagers. «Himmel,» rief er, «wie viele Feldherren und wie wenige Soldaten sehe ich!» Schliesslich brach er in die Feinde ein und schlug sie in die Flucht, wobei ihr Feldherr Mikion getötet wurde.

Seine Schwunglosigkeit entsprang seiner Realistik, der Ehrfurcht vor der harten Macht der Tatsachen. Dennoch müssen seine Reden, bei aller schmucklosen Knappheit, ungeheuer gewirkt haben, denn es wird überliefert, dass Polyeuktos, der Sphettier, bekannt habe, Demosthenes sei der beste, Phokion aber der gewaltigste Redner. Demosthenes selbst aber, der sich wenig aus den übrigen Rednern machte, pflegte, wenn Phokion auftrat, leise zu seinen Freunden zu sagen: «Da besteigt das Hackmesser die Tribüne», ein Wort, das ohne Zweifel ebensowohl die Abgehacktheit und Präzision seiner Redeweise bezeichnen sollte wie die Schonungslosigkeit seiner Argumente. Freilich liegt in dem Wort auch der Tadel, dass Phokion nicht wie ein Rhetor sprach, wie man ihn ja auch niemals unter die Redner im engeren Sinne eingereiht hat. Unmöglich zu denken, dass er jemals eine der beliebten Prunkreden hätte halten können, eine Rede um der Rede willen. Es ist das Soldatische seiner Natur, das ihm dies verbot, nicht das Staatsmännische, denn der Staatsmann muss doch auch einen Sinn für Feierlichkeit haben, für Momente, in denen es gut ist, das Volk, sei es durch

Rede, sei es durch schwunghafte Festlichkeit, in eine Überalltagsstimmung zu versetzen. Phokions Nüchternheit dagegen ist niemals zur heiligen Nüchternheit, von der Hölderlin redet, emporgewachsen. Besonders charakteristisch dafür ist sein Benehmen bei der Nachricht von Alexanders Tode. Zuerst war es nur ein Gerücht, und Demades warnte die Athener, ihm nicht zu glauben, wobei er die grandiosen Worte sprach: «Wenn es wahr wäre, müsste schon der ganze Erdkreis nach dem Toten riechen», Worte, die beweisen, dass dieser korrupte Berufsredner doch kein gewöhnlicher Kerl war. Phokion aber spürte nichts von der unvergleichlichen Dämonie der Stunde. Er beruhigte und begütigte das Volk, und als viele auf die Rednerbühne sprangen und durcheinander schrien, die Nachricht sei zuverlässig, bemerkte er nur trocken: «Nun, wenn er heute tot ist, so wird er auch morgen und übermorgen tot sein; wir werden uns also in Ruhe und mit aller Sicherheit beratschlagen können.» Ein höchst verständiges Diktum, das man auch wegen seiner skeptischen Überlegenheit häufig bewundert hat, ein Spruch aber, der verrät, dass Phokion über die Rechenhaftigkeit nicht hinauskam.

II.

Weil Phokion sich im Kalkulatorischen verliert, fehlt ihm das Heldische. Unterscheidet man Staatsmann und Helden danach, dass der zweite gegen das Schicksal anrennt und tragisch untergeht, wobei uns, die Betrachter, sein übermenschlich grossartiges Wollen zu glückhaftem Rausch erhebt, während der erste das Schicksal begreift und sich ihm einfügt, so ist Phokion Staatsmann gewesen. Auch dass er, wie uns Plutarch mitteilt, bewusst in der Weise des Perikles, des Aristides und des Solon, Staatsleitung und Feldherrntum zu vereinen suchte, zeugt von seiner staatsmännischen Einsicht, denn nun konnte kein Stratege sich mehr mit eigener Politik selbständig machen. Dazu stimmt es auch, dass wir uns Phokion nicht anders als alt vorstellen können: immer scheint uns der Held jung, der Staatsmann aber, in seiner Reife und seiner Realistik, am Abend des Lebens. Phokion hat, wie erwähnt, das achtzigste Lebensjahr überschritten, wir aber verlegen dies Alter auch in seine Jugend, wobei selbst der Soldat sich dem einfügt, weil nämlich Phokion in der Jugend und im Alter gleichmässig im Felde seinen Mann stand. Und doch sind nur in der reinen Begrifflichkeit die Gegensätze Staatsmann und Held so scharf ausgeprägt. In der Wirklichkeit des Lebens verlangen wir doch auch vom Staatsmann eine Spur des Heldischen, wie wir umgekehrt vom Helden eine Spur des Staatsmanns fordern. Besitzt der Held nicht einen Tropfen Staatsmannsblut, so dünkt er uns blöde, rollt aber im Staatsmann nicht ein Tropfen Heldenblut, so vermissen wir an ihm die irrationalen Werte, die erst das Volk zu begeistern vermögen. Das ist der hochgesinnte Fürst, von dem Jean Paul (im «Museum») in unvergleichlichen Worten spricht: «Ein hochgesinnter Fürst mit grauen Haaren, zu dessen Füssen seine Länder blühen, gleicht den hohen Bergen mit Schnee bedeckt, unter welchen die Auen und Täler, die von ihren Gipfeln gewässert werden, umher liegen voll Blumen und Ernten.»

An dieser Stelle wird uns das Zitat Larochefoucaulds vollkommen klar. Wenn der Verfasser der «Reflexionen» in seiner unerbittlichen Psychologie behauptet, es sei eine grosse Torheit, als Einziger weise sein zu wollen, so meint er damit weniger die Rationalitäten als das Unbewusste und Unterbewusste. Der Staatsmann, der rational die bessere Einsicht hat, soll sich nicht nur, sondern muss sich, wenn es not tut, dem gesamten übrigen Volk entgegenstemmen. Im Irrationalen aber muss er dabei doch mit seinem Volk zusammengehen, muss sein Letztes treffen, sein Eigentliches, das, was es rational vielleicht verneint, was ihm aber unbewusst in der Seele sitzt. In dieser tiefsten Schicht kann er nicht ausserhalb des Volkes, ausserhalb der öffentlichen Meinung verharren, wobei es aber durchaus nicht notwendig ist, dass er blutmässig diesem Volke entstammt. Der Italiener Napoleon hat die letzte Sehnsucht des Franzosentums erfüllt, der Jude Disraeli den letzten Sinn des englischen Volkes, der Rumäne Johann Hunyadi das letzte Verlangen des ungarischen, die kleine Prinzessin Sophie Auguste von Anhalt-Zerbst wurde in Russland die grosse Katharina. Weil diese Persönlichkeiten im Irrationalen verwurzelt waren, in der Intuition, vermochten sie sich mit den entscheidenden Irrationalitäten des fremden Volkstums zu verbinden. Wenn dabei immer noch eine Distanz in ihnen lebte, so war das, gemäss dem Wort Laotses: «Klar sieht, wer von fern sieht», nur ein von vornherein gegebener Vorzug, denn er gestattete ihnen, das Irrationale wieder rational zu durchdringen, genauer: Rationales und Irrationales in eine Einheit zu bannen.

Falls dieser Abstand nicht schon vorhanden ist, muss ihn sich der Staatsmann eben schaffen, und er vermag das um so leichter, je menschlich souveräner er ist. Gerade in der Distanznahme vom eigenen Volkstum besteht ein wesentlicher Teil seiner Grösse, denn nur so ist er befähigt, die Politik auch mit den Augen anderer Völker zu betrachten und damit seine Dispositionen für das eigene Volk richtig zu treffen. Ein Staatsmann, der sich in diesem Sinne nicht verwandeln kann, der national befangen bleibt und damit nationalistisch wird, hat seinen Beruf verfehlt, denn er wird sich immer so benehmen, als ob sein Volk allein auf der Welt wäre. Diese leise Spannung aber zwischen dem grossen Staatsmann und seinem Volkstum bewirkt es erst, dass der Staatsmann nicht nur die Volksidee, sondern auch die Staatsidee, die Staatsräson, das Bewegungsgesetz seines Staates, den esprit général, wie Montesquieu es nennt, in sich verkörpert. Zwischen Volksidee und Staatsidee nämlich existiert ebenfalls eine Spannung, weil der Staat ausser seiner isolierenden Funktion, der Beschränkung auf sich selber, immer auch eine verflechtende Funktion, Zusammenhang mit anderen Staaten, besitzt. Dieser doppelten Funktion des Staates steht nur eine einfache des Volkes gegenüber, denn auch wenn das Volk sich deutlich bewusst ist, dass es mit anderen Völkern leben muss, so liegt doch seine eigentliche Aufgabe darin, sich selbst zu erfüllen. Der Staat dagegen hat doch immer neben der inneren Politik eine äussere zu leisten, ja die äussere erhebt sich über der inneren, da der Staat sich doch erst einmal in der Welt behaupten muss, bevor er sich der inneren Ordnung widmen kann. Hier wird die Diskrepanz von Staatsidee und Volksidee und die Überlegenheit der reicheren, vielseitigeren Staatsidee

sichtbar. Die Staatsidee korrigiert gleichsam die Volksidee, und es heisst verkehrte Lage, wenn die Staatsidee von der Volksidee überrannt wird. Der Staatsmann aber, der den Staat in sich trägt, übt persönlich die Korrektur und vermag das um so mehr, je überlegener er sich selbst in die Spannung zwischen Staatsidee und Volksidee einschaltet. Indem die Volksidee sich so der Engigkeit entwindet, streift sie vielleicht zwar Schollenhaftes ab, empfängt dafür aber weite Horizonte. Von diesem Standpunkt aus ist auch die Vollendung des Hellenentums im Hellenismus und die Rolle Philipps und Alexanders zu begreifen.

Auch Philipp und Alexander waren nicht eigentlich Griechen und verstanden doch in ihrem Distanzgefühl den welthistorischen Sinn des Hellenentums besser als die in die Engigkeit der Stadtstaaten gepressten blutmässig reinen Hellenen. Sie wussten, dass diese Liliputstaaten ausgelaugt waren, dass sie auf die Dauer dahinschwinden mussten in ihrer Verzettelung und Vereinzelung, in ihrem unablässigen Kampf gegeneinander. Nur wenn es gelang, Griechenland zu einem mächtigen Staat zusammenzufassen, konnte der griechische Gesamtgedanke bestehen bleiben und sich gegen den erneuten Ansturm des Persertums behaupten. So insbesondere war auch nur das kleinasiatische Griechentum zu retten. Die vom Osten kommende Drohung liess sich nur abwehren durch eine nach dem Osten gerichtete.

Es spricht für Phokions Klugheit, dass er diese Tatsachen sehr früh begriff, und er brauchte, bei seinem vernünftlerischem Wesen, dazu auch nicht, wie Isokrates, den Umweg schwerer Gewissenskämpfe. Was verschlug es ihm, dass Philipp von aussen kam, wenn der Makedonier sich nur selbst als Griechen fühlte. Das Geschimpfe des Demosthenes gegen die makedonischen Barbaren machte Phokion nicht mit. Grade als Athener glaubte er seine Polis nur gerettet zu sehen, wenn sie in einem grösseren, von Makedonien geführten Ganzen aufginge. Ihn schreckte auch nicht die makedonische Monarchie. Einmal war sie keine Despotie nach asiatischem Muster, sondern ein Heerkönigtum mit patriarchalischen Zügen, und dann wünschte er selbst für seinen Staat an Stelle der hemmungslosen Demokratie einer entfesselten Volksversammlung straffere Autorität. Grade weil er selbst nicht aus vornehmem Geschlecht war, glaubte er, ohne jemals Parvenu zu werden — dafür war er zu klug —, die Rolle der Aristokratie objektiv betrachten zu müssen. Er war überzeugter Verfechter der von Antipater eingeführten oligarchischen Verfassung, die nun freilich weniger aristokratisch als plutokratisch war. Zur Beschränkung des allgemeinen Stimmrechts wurde ein Vermögenszensus erlassen, den vier Siebentel der bisherigen Vollbürger nicht zu erfüllen vermochten. Antipaters Tendenz hierbei war leicht erkennbar: durch die Bevorzugung des saturierten Bürgers, der niemals kriegsbegeistert ist, wollte er jeden Aufstand Athens im Keim ersticken. Bei Phokions Sympathie für die Reform wird man vermuten dürfen, dass ihn, da er, wenn auch nicht unvermögend, so doch ausgesprochen bedürfnislos war, kein Geldinteresse leitete, sondern die Erwägung, dass eine Volksversammlung von 21,000 Bürgern ein Spielball jedes Demagogen ist. Seine imponierende Sachlichkeit, sein Freisein von Leidenschaften und Ressentiments, sein Kultus der klaren Vernunft liessen ihn die Demagogie verachten. Dem Pytheas, einem

noch sehr jungen Redner, der sich aber schon als ausgewachsenen Schwätzer und Phrasendrescher entpuppt hatte, rief er, nach Plutarch, zu: «Willst Du wohl schweigen, Du grüner Junge!» Und den ganzen Gegensatz von Phokion und Demosthenes, von Vernunft und Leidenschaft, offenbart Phokions berühmte Antwort auf die Warnung des Demosthenes: «Die Athener werden Dich einmal umbringen, wenn sie in Wut kommen», die trockene Antwort, die nur lautete: « Ja, mich, wenn sie in Wut, Dich aber, wenn sie zur Vernunft kommen.»

III.

Dennoch will uns bei der Objektivität und Realistik des Phokion, bei all seiner Pflichttreue und Uneigennützigkeit nicht warm werden. Wir räumen ein, dass er doppelt recht hatte, wenn er die Schicksalhaftigkeit hellenisch-makedonischer Verbrüderung erkannte, denn wir wissen heute, dass das Makedonentum nicht nur die Einheit Griechenlands zuwegebrachte, sondern dass es dem Hellenentum dazu verhalf, sich nun über das gesamte Ostbecken des Mittelmeers und darüber hinaus zu verbreiten. Erst die neueste Neuzeit aber hat diese Tatsache dem Hellenismus als besonderen Wert zugeschrieben, weil wir nämlich das Griechentum nicht mehr in der klassizistischen Simplifizierung sehen, sondern vielfältiger, bunter, spannungsreicher, sowohl was das Gefühlsregister wie auch was die Fülle der verfassungsmässigen Möglichkeiten betrifft. Das ist der Beurteilung des Isokrates zugute gekommen und hat der des Demosthenes geschadet. Aber Phokion, der Honorigste aller dieser Männer, ist uns dadurch nicht näher gerückt, ja er steht uns in seiner Vernunftgläubigkeit sogar ferner als einer hinter uns liegenden Epoche. Und im Verhältnis von Phokion und Demosthenes bleibt es dabei — und wird immer so bleiben — dass auch wir für das Ideal unserer Vorväter Partei nehmen, dass auch wir uns Demosthenes nicht entzaubern lassen. Phokion aber steht nun einmal ohne allen Zauber da, ohne allen Charme. Auch sein Hinscheiden, der Trank aus dem Schierlingsbecher, lässt uns, trotz allen Beschwörungen des Plutarch, kalt, indessen uns nach wie vor der Tod des Sokrates erschüttert. Meint man, deshalb, weil ihn uns ein grosser Dichter, Platon, so geschildert hat? Aber auch Sokrates beurteilen wir heute kritisch, wie schon seine eigene Zeit, wie auch vor bald hundert Jahren Carlyle. Und doch verliert er niemals seine wunderbare Anziehung auf uns. Das verklärte Bild seiner Persönlichkeit, um mit Eduard Meyer zu sprechen, lässt uns nicht los.

Forschen wir nach der Ursache dieser verschiedenen Bewertung, so gelangen wir zu dem Ergebnis, dass Phokion zwar klug, sehr klug, aber nicht weise war und dass ihm eben darum doch die letzte staatsmännische Qualität abging. In seinem forcierten Haschen nach der Unpopularität erkannten wir schon seine Vernachlässigung der Irrationalitäten. Noch sehr viel genauer bemerken wir diesen Mangel, wenn wir den Kernpunkt in Phokions staatsmännischem Denken, seine Realistik, ins Auge fassen. Er dachte staatsmännisch, weil er sich nicht dem Zufall überliess und der Willkür, sondern die Tatsachen zu analysieren wusste. Er verachtete die, welche mit dem Kopf durch die Wand gehen, und schätzte die hoch, welche sich dem Unvermeidlichen beugen. Aber

sein so bewiesener Respekt vor den objektiven Gewalten hatte ein Loch, weil er die Dinge zu einfach sah; er sah nicht die doppelten Böden in den Seelen noch in den objektiven Gewalten. Platon spricht im «Staatsmann» den grossen Gedanken aus, was nie einfach sei, das Leben, könne mit dem, was seinem Wesen nach stets einfach sein müsse, dem Gesetz, niemals in Übereinstimmung stehen. Damit ist der rein juristisch denkende Staatsmann als unlebendig charakterisiert: die ungeheuer schwere Aufgabe des Staatsmannes liegt darin, ohne Missachtung des Gesetzes dem Leben zu genügen. Aber nicht nur das Rechtsgesetz ist hier gemeint, sondern auch das Sittengesetz. Jede Starrheit, im juristischen Gesetz wie im moralischen, entfremdet den Staatsmann dem Leben, und doch darf er nicht etwa das Gesetz überspringen. Eine eigentliche Lösung gibt es, wie Platon bezeugt, nicht. Die Tragik des Helden aber biegt der Staatsmann dadurch von sich ab, dass er in das Gesetz möglichst viel Lebendigkeit einströmen lässt. Er richtet sich nach ihm, lockert aber seine Starrheit. In diesem Sinne ist es staatsmännische Aufgabe, unaufhörlich die geschichtlichen Gesetzmässigkeiten aufzupflügen, die geschichtlichen Bedingungen als farbigen Komplex zu sehen, als Gemisch von Rationalem und Irrationalem, auch von Geistigem und Materiellem.

Phokion war als Feldherr — in verhältnismässig kleinen Aufgaben — praktisch und beweglich, doch stocksteif im Sittengesetz wie in der Betrachtung des historischen Schicksals. Aber selbst in der Verfassungsfrage, im juristischen Gesetz, zeigt sich sein Doktrinarismus, obwohl er grade hier, wie wir sahen, reformfreudig war. Seine brüske Missachtung der athenischen Demokratie wurde doch den athenischen Traditionen zu wenig gerecht, und grade sie war auch, wie wir noch bemerken werden, die Veranlassung seines Unterganges. Nicht die Ursache, denn die war ein lange aufgesammelter Haufen moralischer Rigorosität und politischer Verkennung der athenischen Verantwortung vor den nationalen Überlieferungen. Übrigens wird er bei der antipatrischen Vermögensreform immerhin dafür gesorgt haben, dass er selbst in den Vermögenszensus hineinfiel, obwohl er sich sonst, wie Plutarch bemerkt, mit der Armut wie mit einer Tugend brüstete.

Sein Widerstand gegen die Kriegspolitik des Demosthenes, die zur Niederlage von Chaironeia führte, lässt sich freilich vom nationalen Standpunkt nicht tadeln. Sie war auch im tieferen Sinne vernünftig, weil Philipp, in der Absicht, eine Demütigung Griechenlands zu vermeiden, einen annehmbaren Vergleich vorgeschlagen hatte. Als damals Demosthenes den Rat gegeben hatte, die Athener sollten die Schlacht so entfernt wie möglich von Attika liefern, erwiderte Phokion witzig: «O mein Freund, lass uns ja nicht daran denken, wo wir streiten, sondern lieber, wie wir siegen wollen. Nur in dem Fall wird der Krieg von uns entfernt sein; werden wir aber geschlagen, dann ist jede Gefahr uns immer nah auf dem Hals.» Phokion ward denn auch für seine Haltung vom Areopag dadurch belohnt, dass der ihm die fast unumschränkte Gewalt über die Stadt anvertraute. In seinem Entgegenkommen an Philipp ging er zunächst auch nicht über die notwendigen Grenzen hinaus: als der vom Makedonierkönig bestochene Demades beflissen vorschlug, die Stadt solle sich sofort bereiterklären, an dem allgemeinen Frieden und einem pangriechischen Kongress in Korinth

teilzunehmen, riet er, erst einmal die Forderungen Philipps abzuwarten. Sein Rat wurde nicht befolgt, und in Korinth mussten die Athener ein Militärprogramm Philipps hinnehmen, das jedem griechischen Staat die Stellung von Hilfstruppen und Schiffen vorschrieb. Athen wurde dabei stark belastet, und nun bereuten die Athener ihre Eilfertigkeit.

Jetzt aber sprach Phokion in aller Ruhe, ja mit deutlicher Selbstzufriedenheit, die uns von Plutarch überlieferten Worte: «Da Ihr den Frieden geschlossen habt, dürft Ihr nicht ungehalten sein, dessen eingedenk, dass Euere Vorfahren, indem sie bald herrschten, bald sich beherrschen liessen und in beidem gut daran taten, ihre Stadt und die Hellenen gerettet haben.» Rüger erklärt in seinem Phokion feindlichen Aufsatz «Zur Charakteristik Phokions» (Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 1908) diesen Ausspruch als Beweis von Phokions politischer Lässigkeit und Indifferenz. Man darf sogar noch schärfer dahin urteilen, dass er mit solchen Worten seine Leistungen vor und nach Chaironeia schlechthin zerstört hat. Ein Staatsmann, der auf Irrationalitäten und Imponderabilien achtet, ein wahrer Staatsmann, der den Sinn seines Staates in sich trägt, wird, zumal in einer Stunde schwerster Entscheidungen, solche süffisanten Worte nicht gebrauchen können. Ihr flacher Opportunismus war dabei sogar prinzipiell gemeint, nicht nur für den Augenblick. Als Phokion später die Absendung einer Flotte zur Hilfeleistung an Alexander empfahl, begründete er seine Ansicht mit dem bewegungslosen Satz, man müsse entweder selbst sich das militärische Übergewicht erwerben oder sich mit denen gut stellen, die es besitzen, eine fatalistische Phrase, die also das Nachlaufen hinter dem Sieger für genau so berechtigt erachtet wie den Sieg selber.

Die Höhe des Opportunismus aber erklomm er bereits bei Alexanders Regierungsantritt. Alexander hatte den Aufstand Athens und Thebens unterdrückt, hatte Theben vernichtet und verlangte nun von den Athenern die Auslieferung der Urheber des Aufstandes, insbesondere des Demosthenes. Phokion riet in offener Volksversammlung zur Auslieferung dieser Männer, mit der Begründung, es genüge schon, dass Theben weine. Diodor erzählt uns, dass das Volk darüber so aufgebracht wurde, dass es Phokion mit grossem Lärm aus der Versammlung jagte. Augenfällig sehen wir hier, wie die Nurvernunft, weil sie so billig ist, jäh in höchste Unvernunft umschlägt.

Und eben auch weil Phokion die Irrationalitäten übersah, ist er in den Tod gestolpert. Man muss schon von Stolpern sprechen, denn bei ein wenig grösserer Schonung der athenischen Empfindlichkeit wäre er, obschon sich reichlich Hass gegen ihn angesammelt hatte, doch nicht gerade wegen Landesverrats verurteilt worden. Diese Unmenge von Hass aber und dazu noch eine Herausforderung der athenischen Ehre durch Phokion, das war zu viel.

Antipater hatte Munichia, das den Piräus, den Hafen Athens, beherrschte, mit einem Besatzungskorps belegt. Um dieser Truppen sicher zu sein, übertrug Kassander, nach dem Tode seines Vaters Antipater, seinem Freund Nikanor das Kommando. Phokion, der damals zum fünfundvierzigstenmal das Strategenamt bekleidete, überliess, gegen den ausdrücklichen Widerspruch des athenischen Befehlshabers im Piräus, Nikanor ruhig auch den Piräus, mit der Begründung,

der Freund des Kassander besitze sein volles Vertrauen; sollte er sich aber darin täuschen, so wolle er lieber Unrecht leiden als Unrecht tun. Als jedoch der Sohn Polyperchons, des Nebenbuhlers von Kassander, ebenfalls vor Athen erschien, empfahl auch ihm Phokion die Besitzergreifung Munichias und des Piräus. Hat er, der durch seine vorhergehende Handlungsweise bereits tief im Ansehen der Athener gesunken war, sich im letzten Augenblick dadurch retten wollen, dass er sich der stärkeren Gegenpartei anbot? Sein Vorgehen erscheint noch eigentümlicher, wenn man bedenkt, dass die Polyperchonpartei die Demokratie betrieb, während er sich doch der oligarchischen Antipaterpartei — auch Kassander wollte die Oligarchie aufrechterhalten — verschrieben hatte. Man könnte also einen doppelten Verrat des Phokion annehmen: an Athen und an seinen politischen Grundsätzen. Rüger und manche andere Beurteiler haben ihn denn auch schonungslos verdammt.

In Wahrheit handelte es sich wohl nur um eine konsequente Fortsetzung seines unleidlichen Opportunismus. Da Munichia die Burg des Piräus war, konnte es vom strategischen Standpunkt aus gleichgültig sein, ob nun auch noch der Piräus durch fremde Truppen besetzt wurde. Es war aber auch, wenn schon fremde Truppen dort standen, schliesslich gleichgültig, ob sie Nikanor oder Alexander, der Sohn des Polyperchon, kommandierte. Phokion hatte ursprünglich wohl, wie alle Welt, Kassander als den selbstverständlichen Nachfolger Antipaters betrachtet und hatte erst später vernommen, dass Antipater merkwürdigerweise nicht seinen Sohn, sondern seinen alten Kriegskameraden Polyperchon mit seiner Nachfolge betraut hatte. Wenn nun Polyperchon durch seinen Sohn Alexander diese Nachfolge auch antrat, so schickte er sich darein, wie er sich in Nikanor, den Freund Kassanders, geschickt hatte. Kassander wäre ihm ohne Zweifel lieber gewesen, weil dieser die Oligarchie vertrat, aber was half es? Vielleicht konnte man — dahin ging höchstwahrscheinlich die letzte Absicht Phokions — mit Polyperchons Sohn ein Tauschgeschäft machen: man spielte seinen stärkeren Bataillonen die beiden Plätze in die Hand und liess sich dafür die Bewahrung der Oligarchie garantieren. Der andere ging freilich auf diesen ausgeklügelten Plan nicht ein, stürzte die Oligarchie und gab Phokion samt den anderen Oligarchen der Wut des Volkes preis.

Der alte Mann hatte sehr schlau sein wollen und war dabei furchtbar dumm gewesen, weil er, in seinem Wunsch nach Vermeidung jeglicher Komplikation, die Ehre Athens aufs tiefste verletzt hatte. Er vermied, über das Nächstliegende zu straucheln und verfing sich im Fernliegenden, das das Eigentliche und Wesentliche ist. Er benahm sich als typischer Vertreter kleinlicher und kurzsichtiger Augenblickspolitik. Gewiss darf der schon bald totgehetzte Ausspruch Nietzsches vom gefährlichen Leben, das notwendig sei, nicht in dem Sinne verstanden werden, dass der Staatsmann eine Abenteurerpolitik betreiben soll. Das darf jederzeit der einzelne, nicht aber der Mann, der für das Ganze Verantwortung trägt. Aber der Staatsmann muss doch auch um den letzten Sinn seines Volkes und Staates, um das Gesetz, nach dem dieser Staat angetreten ist, wissen. Die ganze Fülle seines Staates muss ihm immer lebendig sein. Weiss er aber um die Staatsvernunft, so wird er sich vor nichts mehr hüten als vor billiger Vorder-

grundsvernunft. Die Vordergrundsvernunft drängt stets zu bequemen Lösungen. So hat selbst Isokrates, in seiner Sympathie für die Politik Philipps, die Forderung erhoben, es müsse die athenische Seeherrschaft abgeschafft werden, denn sie sei die Wurzel alles Übels. Vom reinen Vernunftsstandpunkt aus mochte Isokrates recht haben: die Seemacht war kein entscheidender Faktor mehr, weder gegen Makedonien noch gegen Persien, sie legte aber grosse Lasten auf, zwang insbesondere auch zur Stellung von Flottenabteilungen und entfremdete die griechischen Mitbrüder. Und doch konnte man mit einer solchen Forderung, die allen athenischen Überlieferungen ins Gesicht sprang, im Ernst nicht arbeiten. Aufgabe der Seemacht bedeutete für Athen Aufgabe des Besten seiner Geschichte, bedeutete Entmutigung und nationalen Verzicht. Ebenso gut hätte Isokrates den Athenern empfehlen können, ihre Polis überhaupt aufzulösen. Auch Isokrates also, sehr viel reicher, tiefer und lebendiger als Phokion, hat doch einem falschen Realismus, falsch, weil nur für den Vordergrund richtig, einem intellektualistischen, skeptischen Opportunismus, seinen Tribut bezahlt.

IV.

Isokrates war vermutlich Schüler des Sokrates. Auch Phokion ist von der Philosophie ausgegangen: er hat, wie Plutarch mitteilt, den Unterricht des Platon und später den des Xenokrates in der Akademie genossen und hat auch, nach Nachrichten anderer, den Diogenes gehört. Jacob Burckhardt weist darauf hin, wie sehr die Ausbildung der freien Persönlichkeit bei den Griechen dadurch gefördert worden sei, dass sich eine Quote der Nation, die Philosophen, frei mit geistigen Dingen abgaben, dass sie geradezu auf Originalität gestellt gewesen seien. Phokion hatte allzu oft Staatsämter bekleidet, um noch uneingeschränkt zu den freien Philosophen gerechnet werden zu können, aber auch er, der handfest Biedere, zeigt doch deutlich die Spuren einer Intelligenzschicht, die sich hier zum erstenmal in der Geschichte soziologisch nachweisen lässt. Immer seitdem hat diese Schicht, wo sie auch auftrat — man denke an ihre Rolle im Stoizismus der römischen Kaiserzeit, im Humanismus, in der vorrevolutionären Periode des achtzehnten Jahrhunderts, im jungen Deutschland oder in den revolutionären Bewegungen des russischen Aufklärungssozialismus —, die Vernunft als die aktive, weltgestaltende Macht angesehen. Längst bevor die Menschenrechte offiziell proklamiert wurden, glaubte sie an diese Rechte und an ihre Erkenntnis durch die Vernunft. Untereinander tief uneinig, glichen sich darin alle Glieder dieser Schicht. Der prometheische Mensch ist hier erwachsen, aber auch die Bohème, die sich nicht einordnen kann. Mit Griechenland beginnt der Kampf dieser Schicht gegen die Ordnungen. Der Mensch, der sich selbst heilig spricht, kämpft gegen die heilige Ordnung und ist schnell geneigt, sie als unheilige Unordnung zu betrachten. Von hier stammt die Verwechslung von Macht mit Gewalt. Von hier auch der Eudämonismus, der das Glück des einzelnen sucht, ohne an das der Gesamtheit, die oft das Unglück des einzelnen bedeutet, zu denken. Grade Jacob Burckhardt, der gewiss nicht verdächtig ist, der Macht das Wort zu reden, war es, der in seinen Weltgeschichtlichen

Betrachtungen das Wort aussprach: «Völker haben bestimmte grosse Lebenszüge an den Tag zu bringen, ohne welche die Welt unvollständig wäre, und zwar völlig ohne Rücksicht auf die Beglückung der einzelnen, auf eine möglichst grosse Summe von Lebensglück.» Hier ist auf den tragischen Charakter der Weltgeschichte gewiesen, tragisch in bezug auf den einzelnen, dessen an sich berechtigtes Glücksverlangen von einem ungeheuer waltenden Geschick bedroht ist, tragisch aber auch in bezug auf den immer neuen Zusammenstoss der Kollektivitäten, von denen jeder Gesamtkomplex von seinem Standpunkt aus recht hat und dies begrenzte Recht als unbegrenzt verficht.

Die Vernunft stemmt sich der Tragik entgegen, die subjektive Vernunft, die zuerst bei den Sophisten auftritt. Sie haben recht, aber auch die Gesamtheit hat recht, wenn sie sich verantwortungsbewusst dagegen wehrt. Der Prozess des Sokrates ist der welthistorische Zusammenstoss der beiden Mächte. Man weiss, dass Nietzsche, der Verehrer Voltaires, der Verehrer alles Hellen, Heiteren, Untragischen, seltsamerweise gegen Sokrates Partei nimmt. Schon in der «Geburt der Tragödie» ist er ihm Werkzeug der griechischen Auflösung, pseudogriechisch und antigriechisch, und er verschärft dann in der «Götzendämmerung» diese Anklage: Sokrates ist ihm jetzt geradezu Pöbel, ein Pöbel freilich, der in letzter Minute noch umlernt. Nietzsche deutet seinen Willen zum Tode — Sokrates hat den Tod gesucht, Phokion wollte ihm ausweichen — als Verzweiflung an der Vernünftigkeit um jeden Preis. Vernünftigkeit um jeden Preis, das bedeutet, wenn es sich äussert, Rabulistik, und die hat schon Aristophanes in den «Wolken» dem Sokrates angehängt. Solcher Rabulistik beschuldigt man auch, wie wir gesehen haben, ganz allgemein die Rhetoren. In der Tat: wenn der Philosoph damals advokatorisch war, so war es auch der Redner, denn beide hängen eng zusammen. Schon der Sophist Protagoras hat erklärt, wahr sei, was sich durch Rede durchsetze. Aber auch damals schon war die Kritik wach: bereits Heraklit hat die Rhetorik die Anstifterin zu Kniffen genannt. Er, der wunderlichste und wunderbarste aller griechischen Denker, stand an der Grenze zwischen hemmungslosem Subjektivismus und Ehrfurcht vor der dunklen Urgewalt, bald schlug er sich hierhin, bald dorthin, bald war er rational, bald urfeuerhaft irrational. In sich vereinigte er die beiden Pole, das gibt ihm seine einzigartige Stellung.

Fast alle griechischen Philosophen der Frühzeit, aber auch viele noch der Folgezeit, sind unablässig gewandert, weil sie sich nicht einordnen konnten. Heraklit ging wie Laotse in die tiefste Einsamkeit. Andere, wie Xenophanes oder Gorgias, wurden hundertjährig und wanderten von Ort zu Ort. Gorgias, von der Naturphilosophie ausgehend, widmete sich schliesslich ganz der Rhetorik. Er war Agnostiker, zweifelte an allem und erklärte grade deshalb die Rhetorik als notwendig. Ihr Zweck sei, eine Überzeugung hervorzurufen. Weil er von nichts überzeugt war, aber doch erkannte, dass Überzeugungen notwendig seien, griff er zur Rhetorik: der Subjektivist, der wenigstens auf dem Wege des Als-Ob ein Objektives zu schaffen sucht; die Sehnsucht der freischwebenden Vernunft nach dem letzten Halt. Diesen hat dann Platon, nicht nur auf Schleichwegen, dem griechischen Denken gegeben. Der gleiche Platon

aber, der den Subjektivismus verachtete, hat, bei allem Wissen um den überwiegenden subjektivistischen und rationalistischen Gehalt der Philosophie, die er vorfand, doch den Satz geprägt, dass die Philosophen Könige werden sollen. Er ist schliesslich doch davon durchdrungen, dass den Mitgliedern dieser merkwürdigen Intelligenzschicht die Führung im Gemeinwesen gebührt. In der Tat, es braucht nur einen Sprung, allerdings einen entscheidenden, damit der Mann der Weisheit im historischen Führertum landet. Wie aber ist dieser Sprung beschaffen?

Der über die Zeiten tönende Mund des einzelnen oder, mit einem anderen Bild, der ins Gesamtmenschliche erweiterte einzelne, eben die Intelligenzschicht, ist gleichsam geschichtslos. Freilich, diese Geschichtslosigkeit bedeutet kein Minus wie das von Spengler so genannte Fellachentum, bedeutet keine Impotenz geschichtlichen Erlebnisses aus Gründen seelischen und körperlichen Verfalls, sondern eine naturrechtliche Zeitlosigkeit, die aus überhistorischen Werten, aus allgemeinen Menschenrechten ihre Forderungen an die Geschichte stellt. Es gibt also zwei Arten der Geschichtslosigkeit, eine negative und eine positive. Aber auch die positive taugt immer nur zum Anregertum, niemals zum politischen Führertum. Erst wenn das Mitglied der Intelligenzschicht sich der Geschichtlichkeit seines Staates, seines Volkes und seiner Epoche einzuordnen vermag, wenn er seinen Subjektivismus, ohne ihn aufzugeben, doch einem Objektiven und Allgemeinen unterwirft, ist der Sprung ins Land der Führerschaft geglückt. Dann sehen wir diese prachtvolle Verbindung von Geschichtlichkeit und Wertakzenten, die den nicht nur tätigen, sondern auch menschlichen Staatsmann charakterisiert. Wer in der Geschichtlichkeit versinkt, der bleibt Relativist, wer sich umgekehrt nur bei den überzeitlichen Werten aufhält, dem entflieht das historische Werden. Der Staatsmann braucht beides. Während aber in der Regel der geistige Mensch den harten Geboten der Geschichte nicht genügt und deshalb für die praktische Führung nicht in Betracht kommt, ist in dem seltenen Glücksfall, dass der Geistige sich zur Geschichte aufzuschwingen vermag, er, grade er, der wesentliche, der geborene Führer. Das meint Platon mit seinem Satz von den Philosophen als Königen. Sie können es niemals ohne weiteres werden, können es nur nach Aufgabe ihrer Selbstgenügsamkeit. In solche Selbstgenügsamkeit wollte sich Alexander spielerisch aus der Last seiner staatsmännischen Geschäfte hinwegflüchten, da er zu Diogenes von Sinope sagte, wäre er nicht Alexander, so wollte er Diogenes sein. (Das Gespräch der beiden ist mindestens ausgezeichnet erfunden, wahrscheinlich aber, trotz allen neuerdings, z. B. von Berve, geäusserten Bedenken, echt.) Aber er war eben Alexander und blieb es, musste es bleiben, genau wie Diogenes der verantwortungslose Kyniker bleiben musste, da es ihm nicht möglich war, seiner Selbstgenügsamkeit zu entweichen. Phokion entwich ihr, aber er war zu primitiv, zu starr und deshalb zu klein, um die Forderungen der Geschichtlichkeit ganz zu erfüllen. Nur einen Teil der objektiven Faktoren, der geschichtsformenden Mächte, des kollektiven Lebens begriff er. Er war nicht gross genug, weil er nicht lebendig genug war; schon dass er sich allzu sehr mit Würde panzerte, beweist es. Phokion unterstrich schlichtes Benehmen, aber

diese Schlichtheit war gewollt und deshalb pathetisch. Es gibt auch ein leises Pathos, und dies ist häufig unerträglicher als das laute, denn der laute Pathetiker lebt doch unbekümmert seiner Natur gemäss, während der leise niemals unbefangen ist.

V.

Von hier aus fällt Licht auf das uralte Problem des Verhältnisses von Moral und Politik, ein Problem, das grade im Zusammenhang mit Phokion oft erörtert worden ist. Der Mann, den Droysen den letzten alten Ehrenmann Athens genannt hat, schien sich stets besonders gut für die These, dass Staatsmoral und Privatmoral nicht verschieden sein dürfen, zu eignen. Wir wissen schon, dass Phokion sich zu der Maxime, es sei besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, bekannt hat, die übrigens auch wieder dem Gedankenschatz des Sokrates entstammt, der sie seinerseits von Demokrit hergenommen hat. Plutarch, der sonst fast in allem für Phokion Partei ergreift, fügt der Mitteilung dieser Worte folgenden Satz hinzu: «Eine derartige Äusserung mag, wenn man für seine eigene Person Entschlüsse zu fassen hat, edel und hochherzig erscheinen; wer aber solchergestalt das Wohl des Vaterlandes aufs Spiel setzt, zumal als Feldherr und Staatsmann, von dem bin ich nicht sicher, ob er nicht ein höheres und ehrwürdigeres Recht verletzt, nämlich dasjenige, das er seinen Mitbürgern gegegenüber zu beobachten hat.»

In dieser Verwahrung des Plutarch liegt das ganze Problem des fundamentalen Unterschiedes zwischen Privatmoral und Staatsmoral. Droysen hat in seiner «Geschichte des Hellenismus» sehr fein herausgefunden, dass Phokion, trotz seinem Wirken in der Öffentlichkeit, doch eigentlich ein Mann des Privatlebens war: ein Hausvater sei er gewesen, der nur Ruhe gewollt habe, der sich gern durch den äusseren Schein von friedlichen und wohlgefügten Verhältnissen habe täuschen lassen, als seien die Seinigen glücklich, der, ehrwürdig durch seine Rechtlichkeit, ohne andere Gedanken, als den Seinen, mehr vielleicht als sie selbst wünschten, zu nützen oder zu raten, in dem glücklichen Wahn, alles sei so, wie er es mache oder sehe, dem Grabe entgegengegangen sei. Wenn auch die patriarchalische Biederkeit Phokions hier übertrieben geschildert wird und insbesondere gar nicht berücksichtigt ist, dass er einen sehr bestimmten Eindruck auf die öffentliche Meinung zu erzielen sich bemühte, so ist es doch durchaus richtig, dass er im Grunde eine Privatexistenz war. Deshalb gelangte er nicht zur Fülle der staatlichen Erlebnisse, deshalb auch kam er nicht über die Privatethik hinaus. Schon zwischen Individualethik und jeder beliebigen Kollektivethik, z. B. der Verantwortung für eine Aktiengesellschaft, bestehen erhebliche Unterschiede, Verantwortung für den Staat aber setzt eine Ethik voraus, die den Staat in allen seinen Bedingungen begriffen hat. Es klingt ganz gut, wenn Phokion seinen schon erwähnten Rat, die Urheber des Aufstandes gegen Alexander auszuliefern, damit begründete, dass sie sich jetzt selber für die von ihnen irregeleitete Stadt opfern müssten, aber es ist das auch nur wieder eine Verwechslung von Privatethik und Staatsethik. Wenn sie selbst persönlich den Wunsch gehabt hätten, sich zu opfern, so hätte Athen das doch niemals zugeben

dürfen, zumal gegenüber einer Auslieferungsforderung Alexanders. Sie hatten ja doch nicht persönlich für sich gestritten, sondern für die Polis, und so war die Stadt für ihr Schicksal verantwortlich. Auf keinen Fall aber durfte Phokion seinen Rat in breiter Volksversammlung erteilen; er hätte ihn, da er der Privatethik entsprang, auch nur als Privatperson zu den Beteiligten äussern dürfen.

Wie wir erkannten, dass eine Abenteurerpolitik vielleicht vor der Privatmoral, aber niemals vor der Staatsmoral gerechtfertigt sein kann, so verhält es sich auch bei dem Gegenteil davon, bei der Entsagungspolitik. Die Staatsmoral ist also nichts anderes als die Ehrfurcht vor der staatlichen Geschichtlichkeit, und sie verlangt Verwirklichung der Grundkräfte des Staates und des Volkes. Dazu gehört Realpolitik, nicht Illusionspolitik. Realpolitik aber bedeutet nicht allein Achtung der rationellen Vordergründe, sondern auch der irrationellen Hintergründe. Damit hängt es zusammen, dass die Begriffe Realismus und Idealismus, politisch betrachtet, keine Antithese darstellen: der Idealist, als der, welcher auf die Hintergründe schaut, ist nichts als der irrationell orientierte Realist, mit der einzigen Ausnahme des Idealismus, der der vernunftmässigen Begründung der Menschenrechte dient. Aber da auch die Menschenrechte Bestandteil des unterbewussten Kollektivlebens geworden sind, so begegnen auch sie sich schliesslich, so oder so durch die Zeit verwandelt, mit den anderen Irrationalitäten. Nur dass sie weniger der Staatsidee als der Epochenidee angehören, der Epochenidee, der, als Ausfluss der Verflechtungsfunktion des Staates, der Staatsmann ebenfalls zu dienen hat. Kommt er aus der geistigen Schicht, so wird ihm das ohne weiteres gelingen. Wer nur seine eigene Staatsräson begreift, der begreift halb.

Geht der Staatsmann an dem, was die Epoche will, an dem Stand also der Allgemeinentwicklung, vorüber, so treibt er seinen Staat in die Isolierung hinein. Je grösser die Weltverflechtung geworden ist (die in einem eigentümlichen Spannungsgegensatz zu der auch immer angewachsenen Autarkisierung steht), desto mehr hat der Staatsmann auch die Epochenräson zu berücksichtigen. Sie schlägt sich heute in Gestalt einer öffentlichen Weltmeinung nieder, pathetisch gesprochen eines Weltgewissens, das, angesichts der weitgetriebenen Manipulierung der öffentlichen Meinung in einer grossen Anzahl von Staaten, immer wichtiger geworden ist. Seine erste grosse Rolle spielte es im Weltkrieg, es hat auch wesentlichen Anteil an der Schaffung des Völkerbundes, dessen Problematik darin besteht, dass er immer wieder durch die Autarkisierung der Mächte bedrängt wird und damit zu keiner eigenen Souveränität aufsteigt. Das aber spricht vielleicht gegen seine Leistungsfähigkeit, nicht aber gegen die Notwendigkeit des Horchens auf das Weltgewissen. Kurz gesagt: der realistische Staatsmann — und ein anderer als ein realistischer ist überhaupt nicht zu denken — hat vor allem drei Arten des Realismus zu üben: gegenüber seinem eigenen Staat einen Vordergrundrealismus und einen Hintergrundrealismus, und gegenüber der Welt einen Epochenrealismus. Dieser Epochenrealismus bewahrt dann auch die Staatsethik davor, ins brutal Chauvinistische abzugleiten. Überhaupt soll ja die Staatsethik nicht etwa schlechter sein als die Privatethik, lascher, weitmaschiger, sondern nur anders, den besonderen Aufgaben eines

bestimmten Staates und dieses Staates innerhalb der Staatenwelt entsprechend. Man könnte sogar behaupten, dass die Staatsethik noch rigoroser sein müsse als die private, weil in der Vielfalt ihrer Bedingungen die Rigorosität sich härtet.

Damit aber wird auch die schon berührte Unterscheidung zwischen Staatsmann und Helden in aller Deutlichkeit sichtbar. Der Staatsmann ist, wie bereits der Name besagt, nicht so sehr sich selbst verantwortlich wie dem Staat, der Held aber trägt zunächst und in der Hauptsache vor sich selber Verantwortung. Jener dient den objektiven Gewalten, mögen sie in seinem eigenen Staat oder in der Welt sich offenbaren, dieser dient vor allem seinem Stern, seinem Genius. Der Staatsmann entfaltet sich am besten innerhalb der ihm vom Schicksal gewiesenen Schranken, der Held entfaltet sich nur, wenn er dieser Schranken spottet. Deshalb wird die Jugend, die nach der ungehemmten Persönlichkeit verlangt, mit dem Staatsmann meist nicht viel anfangen können; ihr wird seine nicht sofort sichtbare Persönlichkeitsnatur leicht als Mangel an Persönlichkeit erscheinen.

Und doch bietet sich für die persönlichen Entscheidungen des Staatsmannes noch ein reiches Feld, das der starre Jurist, der nur gewissenhafte Beamte — wir erinnern uns wieder des platonischen Ausspruchs — nicht zu beackern vermag. Vordergrundrealismus, Hintergrundrealismus und Epochenrealismus sind nur selten ohne weiteres auf einen Nenner zu bringen. Sehr häufig muss sich der Staatsmann fragen, was er im einzelnen Falle vorziehen soll. Im Verhältnis von Athen zu Makedonien hat Demosthenes sich dem Hintergrundrealismus geweiht, der Einsicht, dass ein Staat wie Athen sich nicht ohne äussersten Kampf Makedonien preisgeben dürfe, Phokion aber dem Vordergrundrealismus. Die Haltung des Demosthenes hat hier den heldischen Funken, den wir lieben, obwohl wir uns sagen müssen, dass Demosthenes bei rationeller Überlegung dem geschwächten Athen diesen Kampf nicht hätte zumuten dürfen. Gewiss, er tat alles, um Athen zu stärken, um dessen zahlenmässige Schwäche durch das Feuer des Widerstandes zu kompensieren, das aber vermindert nicht seine heldische Haltung, denn der Held will ja nicht etwa besiegt sein, er hofft im Gegenteil immer auf Erfolg, und seine Tragik liegt nur darin, dass ihm ein Gelingen auf natürliche Weise nicht zuteil werden kann. Er rennt an gegen übermächtige objektive Faktoren. Ist er aber im Grundwesen staatsmännisch, wie Demosthenes, so handelt es sich eben nicht um blinden, triebhaften Ansturm. Er will sich dann auch nicht persönlich durchsetzen. Und wenn er dabei die Irrationalitäten so hoch bewertet wie Demosthenes, so ist er staatsrealistisch in seiner Art. Auch Demosthenes will, was er muss, nur dass er das Müssen nicht auf Makedonien bezieht, sondern auf die gewaltigen Überlieferungen seiner Polis. Sein Fehler war nur, dass er den Vordergrundrealismus überhaupt nicht sah, während umgekehrt Phokions Fehler darin bestand, den Hintergrundrealismus nicht zu bemerken. Wenn man gerade dem Demosthenes einseitigen Vordergrundrealismus — denn das bedeutet doch die Beschuldigung advokatorischer Vernünftelei — vorgeworfen hat, so belehrt uns schon eine Analyse Phokions über den Irrtum dieser Betrachtungsweise. Gerade Phokion strauchelt

immer wieder an seiner Vernünftelei, und ihm fehlt auch, trotz seines Feldherrntums, ganz das Heldische, das die Jugend gewinnt.

Phokion reisst auch sein Tod nicht heraus, wie das bei Sokrates der Fall ist: er ging einer unerfreulichen Sache wegen in den Tod und benahm sich dabei nicht sonderlich beispielhaft. Zwar erzählt Plutarch, man habe nicht umhin können, den Gleichmut und die Seelengrösse des Mannes zu bewundern, aber wenn er dann hinzufügt, Phokion habe, als ihn einer seiner Feinde anspuckte, die Magistratspersonen gefragt: «Will den niemand diesem ungezogenen Menschen Einhalt tun?», so erschüttert uns das ebenso wenig wie der privatethisch gehaltene Auftrag an seinen Sohn, er solle gegen die Athener keinen Groll hegen. Geschmacklos freilich ist Phokion nie gewesen, und deshalb wehren wir uns, an den Ausspruch zu glauben, den Cornelius Nepos uns als den letzten des Phokion überliefert. In seiner auch sonst niveaulosen und flüchtigen Skizze von Phokions Leben erzählt er, dass, als Phokion zum Tode geführt wurde, sein vertrauter Freund Emphyletos tränend ausrief: «Oh, welch ein unverdientes Schicksal erleidest Du, Phokion!» Darauf habe Phokion erwidert: «Aber kein unerwartetes, denn ein solches Lebensende haben die meisten berühmten Männer Athens gehabt.» Es heisst Phokions Primitivität überschätzen, wenn man ihm, dem Zurückhaltenden, Unrenommistischen solches prahlerische Abschiedswort zutraut.

Phokions Klugheit, aber auch die Grenzen dieser Klugheit, sieht man vielleicht am besten an dem Ausspruch, den er, wie Plutarch berichtet, bei der Meldung von der Ermordung Philipps getan hat. In Athen war man, auf den Vorschlag des Demosthenes hin, im Begriff, öffentliche Dankopfer darzubringen. Da aber erklärte Phokion: «Es ist unedel, sich über den Tod eines Feindes zu freuen, ausserdem aber ist ja die Macht, die Ihr bei Chaironeia Euch gegenübersahet, nur um Einen Menschen geringer geworden.» Glänzender konnte nicht gesagt werden, dass nicht der Mensch Philipp, so bedeutend er war, über Athen und Griechenland gewaltet habe, sondern eine Macht, der die Sendung zufiel, zugleich die griechische Freiheit und die griechische Zwietracht zu beenden. Dieser Respekt vor der Schicksalhaftigkeit war aber doch auch eminent einseitig, denn es war natürlich grundfalsch, Philipp als nur einen unter Hunderttausenden zu bewerten. Das Irrationale der grossen Persönlichkeit ist hier ganz vergessen. Aber auch die Verwechslung von Privatmoral und Staatsmoral klingt wieder an: es ist gewiss privatmoralisch unedel, sich über den Tod eines Feindes zu freuen, das athenische Volk aber dachte, als es Freudenfeste veranstalten wollte, gar nicht an solche private Ethik, sondern an die Last, die nun von der Polis abgefallen war.

Das diesen Ausführungen vorgesetzte Motto ist dem ersten nemeischen Gesang Pindars entnommen. In der Donnerschen Übertragung lautet der Gedanke:

> Bei Taten hilft die starke Hand,
> Im Rate Klugheit, wem es die Götter verliehn,
> Ahnend das Ferne zu schaun.

Die von den Göttern verliehene Klugheit, ahnend das Ferne zu schauen, das ist Pindar staatsmännische Weisheit, darin beruht ihm die staatsmännische

Grösse. Nur aber wer, ergänzen wir, die Gesamtperspektive des Lebens besitzt, der schaut in die Ferne. Die geschichtsformenden Mächte in ihrer Gesamtheit zu sehen und sich als Mensch dazu in Beziehung setzen, das macht den Staatsmann. Staatsmann sein, heisst, darf man auch sagen, in der Verbindung von Geschichtlichkeit und Menschlichkeit noch einen Zoll über den Höchsten im Volke emporragen. Damit nur formt man, bei aller Ehrfurcht vor den objektiven Gewalten, seinen Staat, sein Volk und die Welt, damit nur macht man sich selbst zur geschichtsschaffenden Kraft. «Ihr alle wisst noch nicht, was Volk ist», schrieb Jacob Burckhardt an Heinrich Schauenburg, «und wie leicht das Volk in barbarischen Pöbel umschlägt.» Niemals aber wird das unter einem wahren Staatsmann möglich sein.

Und noch in einem haben wir den tief göttergläubigen, tief heroengläubigen, tief menschengläubigen Pindar zu ergänzen, von dessen feierlicher Grösse Alexander so ergriffen war, dass er sein Haus als einziges in Theben verschonte. Ohne den Segen der Götter gelingt dem Staatsmann nichts, aber es gelingt ihm auch nichts ohne das Wissen. Wahre Realistik, als Vordergrundvernunft, Hintergrundvernunft und Epochenvernunft, kann er nur schöpfen aus konkretem Wissen um die Dinge; heute, in dem ungeheuer schwierigen sozialen Getriebe, mehr als jemals. Damit ist nicht Schulwissen gemeint. Wenn Richelieu in seinem Politischen Testament erklärt, die Fähigkeit der Minister erfordere nicht ein pedantisches Schulwissen, es gäbe nicht Gefährlicheres für einen Staat als Männer, die nach den Grundsätzen ihrer Bücher regieren, so kann die Wahrheit dieser Aussage nicht fraglich sein, zumal Richelieu gleich darauf sehr wohl bestimmte Kenntnisse für den Staatsmann verlangt: angemessene Vertrautheit mit den Wissenschaften, Allgemeinkenntnis der Geschichte und vor allem Wissen um die Verfassung und den Zustand aller Länder der Welt. Der Ton liegt hier eben auf dem Unterschied zwischen Schulwissen und lebendigem Wissen. Mehr als bei jedem anderen Menschen hat beim Staatsmann das Wissen zum Können zu werden. Bei ihm, dessen lebendige Wirkung und Einwirkung die Hauptsache ist, stösst Buchwissen genau so ab wie einseitige Gesetzeshaftigkeit.

Die Prophezeiung des Demosthenes ging für Phokion in Erfüllung: die Athener brachten ihn um, als sie in Wut kamen. Sogar die Verbrennung seines Leichnams musste ausserhalb der attischen Grenzen erfolgen. Sein Weib aber bestattete die Asche unter dem Hausherd, ein Sinnbild für den treuen Hausvater. Phokion, der im Grunde Privatmann gewesen war, flüchtete sich nach dem Tode in den Frieden des Hauses zurück, gemäss dem uralten, von Erwin Rohde in der «Psyche» erwähnten Brauch, das Familienhaupt neben oder unter dem Herde zu bestatten. Bald aber riss ihn das zur Vernunft gekommene Athen wieder in die Öffentlichkeit. Es wurde ihm eine eherne Bildsäule errichtet, seine Asche wurde auf öffentliche Kosten beigesetzt und seine Ankläger wurden verurteilt. Ein glückliches Ende also der erbaulichen Geschichte vom massvollen und gerechten Phokion, dem nur leider bei allem Masshalten das letzte staatsmännische Grössenmass gefehlt hatte.