

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

**Herausgeber:** Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 4 (1947)

**Heft:** 1

**Artikel:** Eukosmia : ein Beitrag zur Wiederherstellung des Areopagitikos des Damon

**Autor:** Ryffel, Heinrich

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-6345>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 22.01.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

Edouard Tièche zum 70. Geburtstag

## Eukosmia

Ein Beitrag zur Wiederherstellung des Areopagitikos des Damon<sup>1</sup>

Von Heinrich Ryffel

Motto: *Τὸ φυλακτήριον οἰκοδομητέον ἐν μουσικῇ*

1. Der Musiktheoretiker *Damon* von Athen muß in den Gemütern seiner Zeitgenossen eine ähnliche Erregung verursacht haben, wie er sie als Wirkung der Musik auf das Ethos lehrte. Plutarch wird die Meinung der zahlreichen Damon-Gegner wiedergeben, wenn er behauptet, die Musik sei für Damon nur ein Tarnungsmittel gewesen, um seine sophistische Gewandtheit vor der Masse zu verbergen; im Grunde genommen sei er des *Perikles* «*politischer Trainer*» gewesen, dessen Gefährlichkeit man aber erkannte und den man daher als *μεγαλοπράγμων* und *φιλοτύραννος* durch das Scherbengericht auf zehn Jahre verbannt habe<sup>2</sup>. Der genaue Anlaß zu seinem Ostrakismos ist nicht bekannt, ebensowenig der Zeitpunkt<sup>3</sup>. Es läßt sich daher auch nicht entscheiden, ob er als «staatsgefährlicher Parteiführer» ausgeschaltet werden sollte, wie Wilamowitz meint, oder ob man in dem offenbar einflußreichen und gefürchteten politischen Drahtzieher nicht einfach seinen mächtigen Freund, Perikles, treffen wollte, in ähnlicher Weise wie mit den Anschlägen gegen Anaxagoras, Pheidias oder gegen Aspasia<sup>4</sup>.

Dieser «merkwürdige Mann» (Wilamowitz), den Platon bei Gelegenheit einen «außerordentlich geistvollen Mann» nennt (und zwar nicht nur auf dem Gebiet der Musik, sondern auch sonst im weiteren Bereich der Jugendbildung<sup>5</sup>), hat vielleicht, wenn der Ausdruck erlaubt ist, mit Pindar zusammen «studiert»; jedenfalls hat er,

---

<sup>1</sup> Das Folgende ist als Parergon herausgewachsen aus Untersuchungen zu einem Problem der griechischen Staatstheorie (*METABOΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*). Herr Prof. Tièche hat diese während des Krieges unterbrochene Arbeit (die demnächst als Heft 1 der «Berner Abhandlungen zur Altertumswissenschaft» erscheinen wird) vor seinem Rücktritt von der akademischen Lehrtätigkeit betreut und mit freundlichen Ratschlägen begleitet. Es ist daher dem Verfasser eine besondere Freude, seine Dankbarkeit an dieser Stelle bezeugen zu dürfen, und dies gerade mit der «Eukosmia»: verdankt er doch die Beschäftigung mit dem Areopagitikos des Isokrates im besonderen einem Hinweis von Herrn Prof. Tièche aus dem Jahre 1938.

<sup>2</sup> Plutarch, Perikles, 4 *τῶν πολιτικῶν ἀλείπτῆς καὶ διδάσκαλος*. Vgl. Platon, Protagoras, p. 316d, e. Die Komödie spottet über den zweiten «Cheiron», Plat. com. 191 (Kock). Von politischem Einfluß auf Perikles wissen auch Platon, Alk. I, p. 118b, c und Aristoteles, Athen. Pol. 27, 4.

<sup>3</sup> Zwischen 450–440 nach Diels-Kranz in den «Fragmenten der Vorsokratiker», wo unter Nr. 37 die Nachrichten über Damon gesammelt sind (weiterhin zitiert als VS 37), Bd. I, 382, Z. 43. «Um 450», meint W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1942, 435.

<sup>4</sup> U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Platon, 1920, I, 15, 1.

<sup>5</sup> Platon, Laches, p. 180d, 1 ff.

da Pindar einige Jahre älter sein mag, den Unterricht desselben Lehrers genossen: des Agathokles, den Protagoras bei Platon für «seine» Sophistik beansprucht (s. Anm. 2) und der sich eines großen Ansehens als Musiklehrer erfreut haben muß, daß Pindar aus Theben sich seine früheste Ausbildung gerade in Athen holte. Möglicherweise hat schon dieser Agathokles mit seinen Schülern das Problem des neuen *τρόπος* behandelt: denn was sich später der Dichter von der Muse erlebt, das hat der Theoretiker Damon aus ethisch-pädagogischen und ethisch-politischen Überlegungen verworfen, nämlich *τρόπον ᾧδῆς νέον*<sup>6</sup>.

Da wir nur von einem einzigen *Werk* Damons wissen, das man für «eine der ältesten attischen Schriften» in Prosa hält, wird er auch seine Lehre darin dargelegt haben; ihr Titel *Areopagitikos* gibt allein schon ein Rätsel auf<sup>7</sup>. Wilamowitz wirft nach seiner Rekonstruktion des Areopagitikos (Verskunst, 66, worin er vor allem die metrischen Probleme behandelt), die Frage auf, ob Damons «Schriftstellerei» dem Alter angehöre, als er, aus der Verbannung zurückgekehrt, der Politik entfremdet gewesen sei. Dafür scheint es keine Anhaltspunkte zu geben, noch ist damit der Titel verständlich gemacht.

Nach der Meinung Nestles hat sich Damon vor dem Areopag, «der damals noch die Oberaufsicht über das gesamte Staatsleben hatte, wegen seiner Beschäftigung mit der Musik in einer Rede» verantworten müssen; Nestle hält es unter Hinweis auf Ps. Xen. Resp. Ath. 1, 13 (trotz Kalinka) für «höchst wahrscheinlich, daß der Demos die musischen Übungen der Aristokratie mit Mißtrauen betrachtete»<sup>8</sup>. An das Motiv des «Sich-vor-dem-Areopag-verantwortens» können wir nicht recht glauben. Um so brauchbarer scheint uns dagegen als Ausgangspunkt das «Mißtrauen des Demos»: es müßte nun aber noch sichtbar gemacht werden können, durch welchen Gehalt und durch welche Tendenz die «musischen Übungen der Aristokratie» dazu Anlaß gaben.

An eine «Verteidigungsschrift für die Musik» (eventuell im Hinblick auf Ps. Xen. 1, 13) glaubt W. Schmid: die Musik sei ohnehin Gegenstand von Diskussionen gewesen, wie z. B. die Nachricht zeige, daß Themistokles sich als Musikfeind erklärt habe<sup>9</sup>. Damon habe eine theoretische Begründung gegeben für die altpythagoreische Überzeugung von der erzieherischen Bedeutung der Musik<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Pindar, 01.3, 4ff. Platon, Staat, p. 424c mit Komm. von Adam.

<sup>7</sup> Wilamowitz, Griechische Verskunst, 1921, 60ff. Der Titel nach VS 37, B, 2. Schon Philodem, der den Damon allerdings nur indirekt kennt, scheint nicht mehr gewußt zu haben, was für eine Beziehung zu den «wirklichen» Areopagiten bestanden hat. Was er jedoch mit den «fingierten» Areopagiten meinte, ob er an eine ideale Oberbehörde dachte, wie die Elite der Wächter oder Nomophylakes, wissen wir nicht.

<sup>8</sup> Nestle, a. a. O. 436, Anm. 41. Daraus muß man wohl schließen, daß Nestle mit dem Ansatz der Schrift (oder Rede) vor 462 hinaufgeht.

<sup>9</sup> W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, 1940, III, 732. Plut. Them. 2.

<sup>10</sup> Pythagoreisch: RE XVI, 1, Sp. 839. Sehr positiv auch Nestle, a. a. O. 435, Schmid, a. a. O. 549; 735: Dabei scheint mir besonders einleuchtend die Auffassung, daß das attische Interesse hauptsächlich der praktisch-ethischen und politischen Seite dieser pythagoreischen Musiktheorie galt, weniger der Zahlenspekulation. Vgl. jetzt auch O. Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie, 1945, 143f. (In der Frage nach der Beziehung zum Pythagoreertum skeptisch.)

Schmid weist dann beiläufig noch darauf hin, daß rund 100 Jahre später auch *Isokrates* sich an den Areopag gewendet habe als an den Hüter von Sitte und Ordnung. In Weiterführung dieses Hinweises ergab sich aus der Interpretation der Damon-Fragmente im platonischen «Staat», als diese auf ihren verfassungstheoretischen Gehalt hin untersucht wurden, die Vermutung: *der Areopagitikos des Isokrates sei in den Grundzügen durch das Vorbild der gleichnamigen Schrift des Damon angeregt worden.*

Dazu sei vorweg an zwei äußere *Vorbedingungen* erinnert, die erfüllt sein müssen, wenn unser Versuch einer knappen Begründung dieser Hypothese sich nicht zum vornherein im Bereich des völlig Unwahrscheinlichen verlieren soll:

a) Isokrates muß auch sonst dafür bekannt sein, daß er fremdes Gedankengut in seine Reden und Schriften eingearbeitet hat: Diesen Nachweis haben, wie mir scheint, schon Gomperz und Nestle erbracht, wobei dieser im besonderen dargetan hat, wie Isokrates in manchem den *συγγράμματα τῶν προγεγονότων σοφιστῶν* direkt verpflichtet ist. Eine weitere Erhellung seiner Arbeitstechnik brachte die Untersuchung von G. Schmitz-Kahlmann<sup>11</sup>.

b) Isokrates muß Damon gekannt haben: Dazu ist festzustellen, daß eines der nicht besonders zahlreichen Testimonia über Damon von Isokrates stammt. Es gehört zwar nicht dem Areopagitikos an, gibt aber deutlich zu erkennen, was für eine Hochschätzung Isokrates dem Damon entgegenbrachte: *Δάμωνος τοῦ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον φρονιμωτάτου δόξαντος εἶναι τῶν πολιτῶν*<sup>12</sup>.

2. Damon, dem Musikethiker und Jugenderzieher, der nach Wilamowitz «wahrscheinlich als Vorläufer Platons die erziehliche Wirkung der echten Musik vertreten hat»<sup>13</sup>, folgt *Platon im «Staat»* in seinem Logos *περὶ μουσικῆς* auf weitere Strecken, als die ausdrücklichen Zitate anzeigen. Die dreimalige Namensnennung, p. 400b 1, c 4, 424c 6, sowie die Art, wie Platon ihn als Autorität anruft, sind an sich schon etwas Außerordentliches und Einmaliges als «Quellenangabe» im «Staat»<sup>14</sup>.

Als *ausdrückliche Zitate* gelten:

a) Staat, III, p. 400 b–c 5 (= VS 37, B, 9).

b) Staat, IV, p. 424 c (= VS 37, B, 10).

In der Umgebung beider Fragmente steckt zweifellos noch *mehr Damonsches Gut*, das sich vielleicht teilweise noch fassen läßt und uns weiter führen kann<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> H. Gomperz, *Isokrates und die Sokratik*, Wiener Studien 27/28, 1905/06. W. Nestle, *Spuren der Sophistik bei Isokrates*, Philol. 70, 1911. Gisela Schmitz-Kahlmann, *Das Bei-spiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates*, Philol. Suppl. XXXI, 4, 1939. Diese Untersuchung geht aus von der fruchtbaren Einsicht W. Jaegers, daß das Paradeigma nicht ein Stilmittel ist, sondern eine Denkform, *Paideia* I, 61 f.

<sup>12</sup> Isokrates 15, 235 (= VS 37, A, 3).

<sup>13</sup> Wilamowitz, *Platon* I, 15, 1.

<sup>14</sup> S. dazu jetzt auch W. Jaeger, *Paideia* II, 408, Anm. 111.

<sup>15</sup> So schon v. Jan in RE IV, Sp. 2072 für «Staat» p. 398c–399e (cap. 10), wovon er «das meiste und beste ... auf Anschauungen D.s zurückführen» will. Vgl. ferner den Hinweis von Diels-Kranz zu VS 37, B, 10:



a) *Das erste Damon-Fragment im «Staat»*

Trotz der äußerlich klaren Abgrenzung durch die zweimalige Namensnennung steht das Fragment keineswegs isoliert da. Es ist vielmehr in einen größeren Gedankengang eingebettet: in die *Reinigung* der *τροφῶσα πόλις* (vgl. p. 399 e), im besonderen der *Dichtkunst* und der *Musik*, die ihr Symbol findet im Entscheid Platons für Apollon und gegen Marsyas. Für das Gebiet der Musiktheorie heißt das, daß Platon – anders als Aristoteles – kompromißlos Partei nimmt für die (pythagoreischen) Musikethiker und gegen die Musikästhetiker<sup>16</sup>. Leitgesichtspunkt in Betrachtung und Wertung der Musik bildet die *Erziehung*.

Dementsprechend wird von Platon bei der Reinigung der Dichtung auch der musikalische Vortrag, die *λέξις*, festgelegt: unter sparsamster Verwendung der *μεταβολαί* soll sie sich «in einem einheitlichen melodischen Tonfalle und in einem auf etwa gleiche Weise gestalteten Rhythmus» vollziehen, «rezitativ-ähnlich»<sup>17</sup>. Die andere Art der *λέξις*, die im «Staat» keinen Platz hat, schwelgt in allen Tonfolgen, *ἁρμονίαι*, und *ῥυθμοί*, ... *διὰ τὸ παντοδαπὰς μορφὰς τῶν μεταβολῶν ἔχειν* (p. 397 b, c).

Nach demselben Stilgrundsatz sondert Platon anschließend in der Reinigung von Gesang und Musik die allein geeigneten *ἁρμονίαι* aus. Wenn Platon dafür den Damon noch nicht anruft, sondern erst nachher für die *ῥυθμοί*, so darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, Damon habe sich dazu nicht geäußert oder dann in anderem Sinn als Platon. Fragment VS 37, B, 7 beweist vielmehr das Gegenteil, daß er nämlich die Wirkung der Harmonie auf das Ethos sowohl der Jugendlichen als auch der Älteren untersucht hat. Nur mußte Platon über eine seit der Zeit Damons üppig entwickelte «neue Musik» urteilen, die auch schon an ihren Auswirkungen kenntlich war: die Vermehrung der Saiten, die zahlreicher angewendeten *ἁρμονίαι* hatten eine wachsende Neigung zu *ποικιλία* und *μεταβολή* zur Folge, wobei «die einst so fest umrissenen ethischen Assoziationen» immer mehr verblaßten<sup>18</sup>. Platon befand sich im übrigen, wie W. Vetter feststellt, mit seiner Stellung gegenüber den *μεταβολαί*, der *πολυχορδία* und dem *παναρμόνιον* (p. 397 b, 399 c) durchaus in Übereinstimmung mit dem Stilideal «der antiken Musik zur Zeit der Hochblüte»<sup>19</sup>.

Die Ausscheidung der *Rhythmen* und *Versfüße* wird sodann dem Damon überlassen, was das einzelne betrifft; Platon legt nur im allgemeinen fest, daß es sich um diejenigen Rhythmen handeln soll, die einem «wohlgesitteten und mannhaften Leben» zugeordnet sind: *βίον ... κοσμίου τε καὶ ἀνδρείου* (p. 399 e 10f. vgl. die Harmonien *σωφρόνων, ἀνδρείων* p. 399 c 3). Auszuschließen seien *ποικίλοι* (sc. *ῥυθμοί*) und *παντοδα παὶ βάσεις* (p. 399 e 9f.). Im besonderen, heißt es dann, sei mit Damon zu prüfen, welche Versfüße der

<sup>16</sup> A. Busse, Zur Musikästhetik des Aristoteles, Rh. Mus. 77, 40 (1928).

<sup>17</sup> W. Vetter, Musikunterricht, in RE XVI, 1, Sp. 879.

<sup>18</sup> RE. a. a. O. Sp. 868.

<sup>19</sup> RE, a. a. O. Sp. 865. Vgl. ferner auch den Artikel «Musik» von W. Vetter in RE, a. a. O. Sp. 840, zur «Ethik der Tonfolgen».

ἀνελευθερία (vgl. VS 37, B, 6), der ὕβρις oder μανία, oder irgend einer andern κακία angemessen und welche Rhythmen den entgegengesetzten Sinnesarten vorbehalten seien (p. 400b). Welche Sinnesarten Platon und Damon gemeint haben, läßt sich nicht nur e contrario, sondern unter Heranziehen von Damon VS 37, B, 4 erschließen: ἀνδρεία (vgl. Platon, Laches, p. 200a, b), σωφροσύνη, vielleicht auch δικαιοσύνη, und auf Grund des βίος κόσμος (s. oben) bestimmt entweder κοσμιότης oder, wie ich glaube, εὐκοσμία (s. unten S. 28; 30).

Zu diesen Sinnesarten zu *erziehen*, das dürfte wohl das Ziel beider Musikethiker gewesen sein: Die Harmonien und Rhythmen, sofern sie «gut» sind, τὸ εὖρυθμον und εὐάρμοστον, haben nämlich «gute Haltung», εὐσχημοσύνη, im Gefolge (vgl. p. 400c, d mit VS 37, B, 4), ihrerseits aber «folgen sie sich angleichend» der καλὴ λέξις, da nach einer frühern Setzung der Rhythmus und die Harmonie sich nach dem Logos richten; dieser aber folgt aus einer entsprechenden «Seelenverfassung», τῷ τῆς ψυχῆς ἦθει (p. 400d 7. Vgl. Damon, VS 37, B, 7 κατὰ τὸ ἦθος ψυχῆς ἐκάστης). Also gehen die «gute Haltung» und Euharmonia und Eurhythmia und Eulogia letzten Endes zurück auf die richtig verstandene «Gutherzigkeit», *Euetheia*<sup>20</sup>.

Entwickelte Platon den Gedankengang bis hierher ziemlich sicher gemäß der bei Damon angelegten Grundrichtung – abgesehen von der bestimmten Bezogenheit von Rhythmus und Harmonie auf Lexis sowie von der Aufwertung der Euetheia, wofür uns die Anhaltspunkte fehlen –, so dürfte die nachfolgende Ausweitung und Anwendung auf alle Künste nur platonisch sein (p. 400e–401 d 4). Bei der dort einsetzenden Begründung, warum bei dieser Formung des Ethos und der «Haltung» die Musik die entscheidendste Rolle spielt, glaubt man im Ausdruck Platons wieder den Damon fassen zu können: *ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὃ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐρρωμενέστατα ἄπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τοῦναντίον* (p. 401 d 4ff.). Nicht anders aber sah Damon die Wirkung der Musik auf das Ethos: als ein unmittelbares «An-die-Seele-rühren», ein *κινεῖν τὴν ψυχὴν*, wie wir dem Wortlaut von VS 37, B, 6 wohl entnehmen dürfen: *οὐ κακῶς δ' ἔλεγον οἱ περὶ Δάμωνα τὸν Ἀθηναῖον, ὅτι καὶ τὰς ᾠδας καὶ τὰς ὀρχησεις ἀνάγκη γίνεσθαι κινουμένης πῶς τῆς ψυχῆς, καὶ αἱ μὲν ἐλευθέριοι καὶ καλαὶ ποιοῦσι τοιαύτας, αἱ δ' ἐναντίαι τὰς ἐναντίας.* (Vgl. noch p. 402c 3 ἐλευθεριότης.)

Die formende Kraft und den bildenden Wert der Musik haben die *frühen Sophisten* ganz allgemein sehr hoch eingeschätzt. So hat man denn die Worte, die Platon dem *Protagoras* darüber in den Mund legt, für «echt» gehalten<sup>21</sup>. Bei näherer Prüfung glauben wir darin eher die Lehre *Damons* zu erkennen: In der Skizze des Erziehungsweges, der von den Eltern über die Schule bis zur Polis mit

<sup>20</sup> Platon, Staat, p. 400e 1, vgl. p. 348c 12ff. S. unten S. 28. Der Gegenbegriff der *κακοῦθεια* erscheint p. 401a 7 und p. 348d 1 sowie Isokrates, Areopagitikos 47.

<sup>21</sup> «Anlehnung an eine Originalschrift des Sophisten» hält Busse a. a. O. 39 für wahrscheinlich.

ihren Gesetzen führt, ist den Kitharistai die Aufgabe überbunden, um die *σωφροσύνη* bemüht zu sein *καὶ ὅπως ἂν οἱ νέοι μηδὲν κακουργῶσιν*. Ferner sind die Übungen bei der Lehre und Pflege der lyrischen Gedichte so angelegt, daß sie *καὶ τοὺς ῥυθμούς τε καὶ τὰς ἁρμονίας ἀναγκάζουσιν οἰκειοῦσθαι ταῖς ψυχαῖς τῶν παίδων, ἵνα ἡμερώτεροί τε ᾦσιν, καὶ εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι γινόμενοι χρήσιμοι ᾦσιν εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν · πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται*. (Plat. Prot. p. 326a, b.) Diese beiden Leitbegriffe, Eurhythmia und Euharmostia, finden sich bei Platon, nach Ast, außer an dieser Stelle nur noch zweimal im «Staat», auch wieder gekoppelt, und zwar erstens p. 400d 11, in der oben besprochenen nächsten Umgebung des ersten Damon-Stückes, und zweitens p. 522a in einer deutlichen Rekapitulation der ersten Stelle. Als Gesamtziel der Schulerziehung wird vom platonischen Protagoras in demselben Zusammenhang die *Eukosmia*, der «Anstand schlechthin», den technischen Lernzielen klar übergeordnet: *εἰς διδασκάλων πέμποντες πολὺ μᾶλλον ἐντέλλονται ἐπιμελεῖσθαι εὐκοσμίας τῶν παίδων ἢ γραμμάτων τε καὶ κιθαρίσεως*. (Platon, Prot. p. 325d.)

Der entscheidende Terminus, *Eukosmia*, ist nach Ast bei Platon einzig an dieser Stelle belegt. Trotz aller Problematik der umstrittenen «Quellen- oder Echtheitsfrage» des platonischen Protagoras gibt dieser terminologische Befund zu denken. Vor allem ist auf den Umstand hinzuweisen, daß Platon bei der Wiederaufnahme des Musikerziehungsproblems im «Staat» zwar die Eurhythmia und Euharmostia beibehält, den Oberbegriff der *Eukosmia* aber ersetzt durch die (polemisch gegen die *Eubulia* des Protagoras ausgespielte und absichtlich neu aufgewertete) *Euetheia* (s. Anm. 20). Auch Protagoras seinerseits hat ja offensichtlich die altattisch-ethische *Eukosmia* (des Damon, wie wir glauben möchten) übertrumpfen wollen durch seine (intellektualistischer gefärbte) «Wohlberatenheit», die *Eubulia* (vgl. die Definition Plat. Prot. p. 318e 5ff.).<sup>22</sup> – Bevor wir die zentrale Stellung betrachten, welche die *Eukosmia* im Areopagitikos des Isokrates einnimmt, haben wir die Auswirkungen der Damonschen Musikethik auf die Politik zu untersuchen, was uns weiterführt zu:

#### b) *Das zweite Damon-Fragment im «Staat»*

Platon ist im Werdegang seines Staates an dem Punkt angelangt, da er ihn getrost kann wachsen lassen «wie einen Kreis» (p. 424a 5). Es bedarf nun nur noch des Einen, worüber zu wachen ist, daß sich «keine Neuerungen in Gymnastik und Musik» (b 5) einschleichen wider die aufgestellte Ordnung. «τὸ δὴ φυλακτικόν ... οἰκοδομητέον ... ἐν μουσικῇ.» (p. 424d 1f.). Darum muß man sich hüten vor jeder Änderung der «Sangesweise», vor einem *τρόπος ᾠδῆς νέος*. Denn – und nun folgt das Damon-Zitat – «in ein neues ‚Eidos von Musik‘ überzuwechseln

<sup>22</sup> Daß Protagoras den Damon gekannt hat (trotzdem er ihn bei Plat. Prot. p. 316e nicht nennt, wohl aber dessen Lehrer), darf man annehmen. Möglich ist sogar persönliche Bekanntschaft (Protagoras' erster Athen-Aufenthalt fällt vor 444. Beide sind mit Perikles befreundet).

(*μεταβάλλειν*), davor soll man auf der Hut sein, da man damit *im Ganzen* eine Gefahr eingeht. Nirgends nämlich werden Sangesweisen erschüttert (*κινούνται*) ohne Mitleidenschaft der bedeutendsten staatlichen Gesetze, wie Damon sagt und wovon auch ich überzeugt bin» (p. 424c)<sup>23</sup>.

Für diesen erstaunlichen Satz dürfte wohl auch schon Damon eine eingehende Begründung gegeben haben. Platon gibt die nähere Ausführung, die sich schon aus inneren Gründen mit Damons Überlegungen mehr oder weniger decken muß, dem *Adeimantos*: dieser schildert nun das *Einschleichen der Paranoia* und ihre Ausbreitung und Auswirkung «nicht aus Eigenem»<sup>24</sup>. Sokrates nimmt dies denn auch mit einer zweifelnden Frage hin (p. 424e 3). Die eigene Darstellung vom Einschleichen des Verfalls in den «besten Staat» geben Sokrates-Platon später im VIII. Buch, wobei sie bedeutend weiter ausholen und sich in ihrer psychologischen Begründung ins einzelne einlassen, im Grunde genommen aber von demselben Punkt ausgehen, von der *μουσική* (p. 546d 6). – Wiederum glauben wir, daß uns terminologische Betrachtungen weiterhelfen können im Nachweis, daß die Adeimantos-Begründung p. 424d, e eine Zusammenfassung Damonscher Gedanken darstellt<sup>25</sup>.

*παρανομία*, die sich «unvermerkt einschleicht», *λανθάνει παραδουμένη*, wie Adeimantos sagt, vorerst noch auf dem Gebiet der *μουσική*, wo man ihr nichts Böses zutraut und ihre Wirkung unterschätzt, in der Meinung, es handle sich um Spiel, *παιδιά*, während es – so hören wir mit – in Wirklichkeit um Erziehung, *παιδεία*, geht, diese Paranoia erscheint im «Staat» noch einmal, p. 537e 4 (von der Gefahr falscher Dialektik), ferner dreimal in den «Gesetzen»<sup>26</sup>. Hier gibt Platon noch einmal die bekannte Damonsche *Herleitung von Paranoia* «aus dem Geiste der Musik» – allerdings ohne Damon zu nennen – unter eigener Ausführung des Verfalls seiner «Nomokratie» (p. 700a 5) zur berühmten «Theatrokratie» (701a 3).

Aristoteles übernimmt in der «Politik» p. 1307b, 32f. wörtlich die Formulierung des «Staates» – von Platon, oder vielleicht von Damon?<sup>27</sup> – *λανθάνει γὰρ παραδουμένη ἢ παρανομία*, also mitsamt dem charakteristischen Verbum, das sich bei Platon sonst nach Ast nur noch einmal findet, im «Staat» p. 421e 8, offensichtlich bereits im Bann der unmittelbar folgenden Adeimantos-

<sup>23</sup> Zu Musik und Staat vgl. RE, a. a. O. Sp. 835f.

<sup>24</sup> Wilamowitz, Platon II, 195, 1.

<sup>25</sup> Wir verkennen die Gefahr nicht, die solchem Vorgehen gerade bei Platon droht, der sich so schwer terminologisch behaften läßt. Die Belege scheinen jedoch so deutlich zu liegen und ergeben ein in sich so geschlossenes, aus der Musiktheorie herauswachsendes Begriffssystem von staatlichem Verfall und seinen Gegenkräften (*Sophrosyne*, *Eukosmia*), daß uns die Hypothese trotzdem wenigstens diskutierbar vorkommt. Darum sei sie, mitsamt allen Bedenken, der Kritik unterbreitet.

<sup>26</sup> Die drei Belege von *παρανομία* stehen innerhalb dieses Zusammenhanges dicht beieinander: p. 700d 3, e 5, p. 701a 6.

<sup>27</sup> Aristoteles nennt in der «Politik» den Damon nicht mit Namen. Wenn wir aber bedenken, wie eingehend er sich mit einem Zeitgenossen Damons, mit Hippodamos von Milet, und mit dessen Staatstheorie auseinandersetzt, so scheint es zum mindesten nicht ausgeschlossen, daß er auch den Damon noch eingesehen haben könnte. In der Athen. Pol. nennt er ihn 27, 4 *Δαμωνίδης ὁ Οἰθηθεν*.



stelle<sup>28</sup>. Der Weg, auf dem sich die *Paranomia* von der *Musik* aus weiter verbreitet, ist der folgende: «Sie tut ja auch wirklich nichts anderes (d. h. nichts Böses), als daß sie sich schrittweise einhaust und sich sachte einfiltriert in die *Gesittung und Beschäftigung* (τὰ ἤθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα); von da strömt sie, (bereits) größer (geworden), in den öffentlichen Geschäftsverkehr ein (τὰ συμβόλαια), und vom *Geschäftsverkehr* her breitet sie sich dann auf die *Gesetze und Verfassungen* aus (ἐπὶ τοὺς νόμους καὶ πολιτείας), und zwar, mein Sokrates, mit großer *Frechheit* (ἀσελγεία), bis sie zum Schluß alles im privaten und staatlichen (Bereich) über den Haufen wirft» (p. 424 d 7 ff.).

Dem Bezirk der *συμβόλαια* kommt dabei ganz besondere Bedeutung zu. Er darf geradezu als Kennmarke dieses ganzen Begriffskomplexes gelten. Die *συμβόλαια* wickeln sich auf der *ἀγορά* ab, dem Brennpunkt des öffentlichen Lebens, aber auch dem Spiegel der Moral (s. dazu unten S. 36); «Staat», p. 425 c 10 ff., kurz nach der Adeimantos(-Damon)-Partie, ist dafür eine sprechende Stelle: Einem derartig schamlosen Treiben gedenkt Platon nicht mit irgendwelchen Geboten oder Aufsichtsbehörden steuern zu wollen, das wäre nutzlos. Nur die gute Erziehung kann davor bewahren, wenn man von Kind auf schon beim Spiel durch die Musik «*Eunomia*» in sich aufgenommen hat (p. 425 a 2 f.). Daß diese Ordnung auf dem Markt sonst durch eine Behörde, die *ἀγορανόμοι*, erzwungen wird und *κόσμος* heißt, weiß auch Platon in den «Gesetzen» p. 764 b 1 ff. Aristoteles belegt uns sogar, daß dies die Stätte von *εὐκοσμία* war<sup>29</sup>. Besonders beweiskräftig scheint mir für unseren Zusammenhang die Verknüpfung *περὶ τε τὰ συμβόλαια καὶ τὴν εὐκοσμίαν* zu sein. Beide Leitbegriffe finden sich, wenn auch getrennt, im Areopagitikos des Isokrates – und fanden sich vielleicht auch, wie ich vermuten möchte, in der gleichnamigen Schrift des Damon<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> «Politik» p. 1307 b, 32 f., sogar in derselben syntaktischen Fügung wie «Staat» p. 424 d 3, und ähnlich auch p. 421 e 8: φυλακτέον ὅπως μήποτε αὐτοὺς λήσει εἰς τὴν πόλιν παραδύνατα, eingegeben durch das Stichwort νεωτερισμός (vgl. τὸ μὴ νεωτερίζειν p. 424 b 5).

<sup>29</sup> Aristoteles, Politik, p. 1299 b, 14 ff., bei der Sichtung der ἀρχαί: ποίων δεῖ κατὰ τόπον ἀρχεῖα πολλὰ ἐπιμελεῖσθαι (s. Anm. 30) καὶ ποίων πανταχοῦ μίαν ἀρχὴν εἶναι κυρίαν, οἷον εὐκοσμίαν πότερον ἐν ἀγορᾷ μὲν ἀγορανόμου ... καὶ πότερον κατὰ τὸ πρᾶγμα δεῖ διαίρειν ἢ κατὰ τοὺς ἀνθρώπους, λέγω δ' οἷον ἓνα τῆς εὐκοσμίας, ἢ παιδῶν ἄλλον καὶ γυναικῶν mit Komm. von Newman; p. 1321 b, 12 ff. πρῶτον μὲν οὖν ἐπιμέλεια (s. Anm. 30) τῶν ἀναγκαίων ἢ περὶ τὴν ἀγορὰν, ἐφ' ἣ δεῖ τινα ἀρχὴν εἶναι τὴν ἐφορῶσαν περὶ τε τὰ συμβόλαια καὶ τὴν εὐκοσμίαν κτλ. bes. Z. 18 ff. (vgl. die Zusammenfassung davon p. 1322 b, 39).

Auch Xenophon bezeugt uns indirekt, daß Eukosmia offenbar ursprünglich die «Ordnung auf dem Markt» bedeutet hat: Auf seiner idealisierten und zu den Persern projizierten ἐλευθέρα ἀγορά ist für das geschäftliche Getriebe der Händler mit ihrem Gebaren kein Platz, sie müssen ausziehen ὡς μὴ μγνύηται ἢ τούτων τύρβη τῇ τῶν πεπαιδευμένων εὐκοσμία, die nachher im einzelnen beschrieben wird (Kyrup. I, 2, 3 ff.).

Die *εὐκοσμία* Eurip. Bakchen 693 (der älteste Beleg nach Liddell-Scott) hat eine andere (ästhetische) Bedeutung, wie der Zusammenhang zeigt.

Ethisch-politisch dagegen Thuk. I, 84, 3, in bezeichnender Umgebung: πολεμικοὶ τε καὶ εὐβουλοὶ διὰ τὸ εὐκοσμον γιγνόμεθα, τὸ μὲν ὅτι αἰδῶς σωφροσύνης πλείστον μετέχει ... (vgl. Solon 3, 33). – Der Wortbildung nach könnte *εὐκοσμία* als politischer Terminus so alt sein wie *εὐνομία*. In der Bindung an den Areopag wäre dann der Grund zu suchen für sein Zurücktreten im 5. Jh., bis die Sokratiker ihn wieder aufzunehmen wagten. (Vgl. Anm. 46.)

<sup>30</sup> Isokrates 7, 33 und 34 (vgl. «Staat» p. 424 d 9 f., p. 425 c 10). Ferner 7, 37 ἐπιμελεῖσθαι τῆς εὐκοσμίας (vgl. Platon, Prot. p. 325 d 8 f. ἐπιμελεῖσθαι εὐκοσμίας). 7, 42 δι'

ἀσέλγεια ist bei Platon nach Ast einmalig, sonst steht dafür ἀκολασία (p. 425 e 9 usw.), beide als Gegenpol zu σωφροσύνη (und Eukosmia ?)<sup>31</sup>.

Nach diesen terminologischen Betrachtungen bleibt uns aber noch die wichtigste Frage zum zweiten Damon-Fragment des «Staates»: Wie kam es zur Übertragung der ganzen These von παρανομία, des μὴ νεωτερίζειν, von der Musiktheorie auf die Staatslehre? Nur andeutungsweise sei dabei zuerst an die gemeinsamen Grundkräfte erinnert: Das altattische Polis-Ethos und die «alte Erziehung», ἀρχαία παιδεία. Im besonderen finden sich dann aber in der Musikethik des Damon noch Anhaltspunkte, auf die wir kurz hinweisen wollen:

Vorab ist hier zu nennen der sicher aus gemeinsamer Wurzel erwachsene musikalische und ethisch-politische *Nomos-Begriff*<sup>32</sup>. Am Weg der Paranoia ist abzulesen, wo sie sich treffen: In den ἦθη des Menschen, die durch den musikalischen Nomos in seiner Seele erzeugt werden und aus denen heraus seine «Haltung» für das Leben in der Gemeinschaft geformt wird. Bemerkenswert scheint mir dafür zu sein, daß im Damon-Fragment der Zusatz πολιτικοί notwendig ist zur Präzisierung der νόμοι («Staat» p. 424 c 5f. Vgl. «Gesetze» p. 700 b 5f.).

Als weitere Termini technici, die sich mit solchen der (zu Damons Zeit sich entwickelnden) politischen Theorie decken oder vielleicht durch Übertragung in diese eingegangen sind, müssen genannt werden:

μεταβάλλειν, μεταβολή: Es bedeutet das Überspringen, das Hinüberwechseln von einer Harmonie in die andere, von einem Rhythmus in einen andern. Ferner wird damit bei Herodot der Wechsel der politischen Lebensform (später der «Verfassung») gekennzeichnet: Von den Lakedämoniern heißt es: μετέβαλον δὲ ὧδε ἐς εὐνομίην<sup>33</sup>.

κινεῖν: Das Erschüttern der staatlichen Grundlagen ist bei Herodot im Rahmen frühsofistischer Verfassungstheorie formuliert als νόμαια πάτρια κινεῖν. Das Verbot schlecht regierter Staaten lautet bei Platon: τὴν ... κατάστασιν τῆς πόλεως ὄλην μὴ κινεῖν. Und die Maxime konservativer Auffassung über die Götter beruht bei Isokrates im Areopagitikos ἐν τῷ μηδὲν κινεῖν ὧν αὐταῖς οἱ πρόγονοι παρέδοσαν<sup>34</sup>.

Um den kühnen Damonsatz, daß sich ein νεωτερίζειν in Form eines μεταβάλλειν in ein neues Eidos der Musik auf das ganze Gefüge des Staates auswirke, so recht evident zu machen, hätte sich ein *Analogieschluß* eigentlich aufgedrängt:

ὧν κολάσονται τοὺς ἀκοσμοῦντας, ähnlich 7, 46 (vgl. Aristot. Athen. Pol. 3, 6 ἢ δὲ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν βουλή ... καὶ κολάζουσα καὶ ζημιούσα πάντα τοὺς ἀκοσμοῦντας κυρίως). S. auch Anm. 29.

<sup>31</sup> Aristoteles, Pol. p. 1304 b, 21: Metabole der Demokratien erfolgt meistens διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν. Vgl. p. 1305 b, 40 in ähnlichem Zusammenhang, jedoch in Oligarchien, das Adverb: ζῶντες ἀσελγῶς, s. Isokrates 7, 53.

<sup>32</sup> RE, a. a. O. Sp. 836f. Ferner RE XVII, Sp. 841 (W. Vetter, Artikel «Nomos»). Jetzt F. Heinemann, Nomos und Physis, 1945, 59ff., bes. 64ff.

<sup>33</sup> RE XVI, 1, Sp. 840, 865, 868. Hdt. I, 65, 2; 66, 1 (dazu Verf. in Metabolé, Index s. v.). Gemeinplätzig Erörterungen über Metabolai im allgemeinen: Isokr. 7, 6f.

<sup>34</sup> Hdt. III, 80, 5 (s. Verf. in Metabolé, Index s. v.). Platon, Staat, p. 426 c 1f. (noch in inhaltlichem Zusammenhang mit dem zweiten Damon-Fragment, worin κινεῖν p. 424 c 5). Isokr. 7, 30.



Die Wirkung der Musik sah Damon in einem unmittelbaren «An-die-Seele-rühren», wahrscheinlich in einem *κινεῖν τὴν ψυχὴν* (wie oben S. 27 dargelegt). Analog könnte das *κινεῖν* der Polis als eine Erschütterung ihrer «Seele» begriffen worden sein. Als *Seele des Staates* aber finden wir bekanntlich im Areopagitikos des Isokrates die *Politeia*, die «Verfassung», bestimmt: *ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία, τσαυτὴν ἔχουσα δύναμιν, ὅσην περ ἐν σώματι φρονησις* (7, 14).

Die *organische Staatsauffassung*, die dahinter steckt, dürfte sogar schon dem Damon zugemutet werden, da es sich dabei um altes attisches Erbgut zu handeln scheint<sup>35</sup>. Daß auch Protagoras von einem organisch begriffenen Staat ausgeht, suchte Nestle zu erweisen (vgl. Platon, Prot. 322d 5<sup>36</sup>). Die Wiederholung des Bildes im Panathen. 138 kann nicht unbedingt zugunsten einer originalen Prägung des Isokrates gedeutet werden, dies um so weniger, als die nähere Umgebung dort von Nestle mit einiger Wahrscheinlichkeit als protagoreisch erklärt worden ist<sup>37</sup>. Der Eindruck, daß Isokrates damit bereits einen *Topos* aufgenommen hat, verstärkt sich, wenn man eine Variante dieses Gedankens bei Demosthenes daneben stellt, bei dem ausdrücklich festgehalten wird, daß es sich um den Ausspruch eines andern handelt: *ὁ γὰρ εἰπεῖν τινὰ φασιν ἐν ὑμῖν, ἀληθὲς εἶναι μοι δοκεῖ, ὅτι τοὺς νόμους ἅπαντες ὑπειλήφασιν, ὅσοι σωφρονοῦσι, τρόπους τῆς πόλεως* (24, 210, worauf die Paraphrase des Stobaios zu gehen scheint: *Δημοσθένης ἔφη πόλεως εἶναι τὴν ψυχὴν τοὺς νόμους*).

Die Bestimmungen der *Nomoi* und der *Politeia* als «Seele des Staates», wie wir sie bei Demosthenes und Isokrates finden, sind – um zusammenzufassen – in ihrer Form und in ihrer Eingliederung derart, daß sie nicht original wirken und als sophistisches Gut aufgefaßt werden können. Es kommt nun noch dazu, daß es auch sonst die Zeit der *Frühsophistik* war, die leidenschaftlich Wesen und Bedeutung des *Nomos* erörterte und den Begriff «*Politeia*» zur Bezeichnung der «innern Form des Staates» (um-)prägte<sup>38</sup>. Daß es unter den Sophisten nicht die späteren, die *Nomos*-Verächter, gewesen sein können, scheint mir klar. So bleiben die frühen, die *Polis*-Ethiker, die Generation des Protagoras, die die «Seele des Staates» in Verfassung und Gesetz erblickt haben können – oder dann die *Sokratiker* in ihrem Bestreben, *Staat und Nomos* mit einem *neuen Ethos* zu erfüllen.

Das ist nämlich, wie oben schon bemerkt, das *Ergebnis*, das Platon in Ausführung der Gedanken des Damon im «Staat» gewinnt: Es ist eine Illusion zu glauben, man könne den «Betrügereien im Geschäftsverkehr» (p. 426 e 7) und den übrigen Anzeichen der *Paranoia* beikommen durch den Erlass von Gesetzesbestimmungen (*νομοθετεῖν* p. 425 d 7, 426 e 5, 427 a). Es ist dies nutzlose *Hydra-Arbeit*, mit der sich der wahre Staatsmann nicht befassen sollte (p. 426 e 8ff.). Es ist ein

<sup>35</sup> «Wir dürfen den Vergleich des Staats mit dem menschlichen Organismus wohl schon Solon vindizieren ...», Von der Mühl, Über das naturgemäße Leben der alten Athener, Basler Universitätsreden, 14. Heft, S. 9 (1943).

<sup>36</sup> Nestle, Mythos 295.

<sup>37</sup> Nestle, Spuren der Soph. bei Isokr. 34 ff.

<sup>38</sup> Zu «*Politeia*» und «innere Form des Staates» vgl. M. Pohlenz, Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen, 1923, ferner Verf. Metabolé, Kapitel «Problemstellung».

Zeichen schlecht regierter Staaten zu glauben, man könne den Bürgern durch Verbote und Strafen die Umsturzgelüste austreiben<sup>39</sup>. In gut regierten Staaten wird dies durch die ganze *Lebensweise* der Bürger «automatisch» ausgeschlossen (p. 427a). Freilich bedarf es dazu der *Erziehung*, die dafür besorgt ist, daß die Kinder von allem Anfang an schon beim Spiel «durch die Musik Eunomia aufnehmen» (p. 425a 3f.), worauf oben schon hingewiesen wurde. Anschließend werden sodann von Platon einzelne sprechende Züge dieser «alten Erziehung» aufgeführt, die zu Anstand, zu Pietäts- und Autoritätsbewußtsein erzog. Die Parallelstellen dazu in der Literatur sind bekannt (s. Adam im Kommentar). Es handelt sich zur Hauptsache um Aristophanes, *Wolken*, 961–1104, und um den *Areopagitikos* des Isokrates.

3. Nach der Interpretation der Damon-Fragmente samt ihrer Eingliederung im «Staat» glauben wir uns in richtiger Weise vorbereitet, um den *Areopagitikos des Isokrates* auf Damonspuren hin zu untersuchen. Verschiedenes wurde oben schon bei Gelegenheit angemerkt. Auf eine Analyse der ganzen Schrift nach Aufbau und nach Herkunft der zahlreichen sophistischen und anderen *Topoi* und *Termini* müssen und können wir hier verzichten<sup>40</sup>. Es sei dafür auf die gute Darstellung bei G. Schmitz-Kahlmann verwiesen, die besonders das Vorbild der *πρόγονοι* eingehend untersucht<sup>41</sup>. Wir beschränken uns im folgenden auf die *Leitidee* und die *Leitbegriffe*, die, wie wir glauben, teilweise auf Damon hinweisen können – des hypothetischen Charakters unserer «Ergebnisse» bleiben wir uns grundsätzlich bewußt.

In der alten Aufspaltung der *Erziehung* nach einem Bereich des Körpers und einem der Seele läßt Isokrates den Leib durch die *παιδοτριβική* formen, die Seele aber durch die *φιλοσοφία*, womit er, sicher bewußt, die *μουσική* ersetzt<sup>42</sup>. Das tut seiner Hochschätzung für Damon keinen Abbruch, da er in derselben «Rede» kurz nachher jenes oben erwähnte Testimonium über Damon abgibt. Diese «Verwor-tung» der Seelenbildung geht zusammen mit der starken Betonung der Rolle des Logos auch in der Kulturentstehungslehre, die Isokrates aufgenommen hat<sup>43</sup>. Damit sei zum vornherein dem Einwand begegnet, die – gewiß amüsische und

<sup>39</sup> «Staat» p. 426b 8ff. mit Vergleich aus der Medizin: mit Teilmaßnahmen kann man einer grundverkehrten *δίαίτα* nicht beikommen, p. 425e 8ff. In Xenophons *Kyrupädie* I, 2, 2 ist ebenfalls von Staaten die Rede, welche auf erzieherische Einwirkung verzichten haben und sich dann genötigt sehen, mit Geboten und Strafen einzuschreiten (die Partie ist auch noch aus andern Gründen «verdächtig», vgl. im folgenden Paragraphen die aus attischem Ethos konzipierte *ἐλευθέρα ἀγορά* mit ihrer *εὐκοσμία τῶν πεπαιδευμένων*, dazu oben Anm. 29).

<sup>40</sup> Erinnert sei nur beispielweise an den *Topos* über das freiwillige Aufsichnehmen staatlicher Ämter (7, 25), an die berühmte «Umwertung der Werte» (7, 20) oder an die zwei Gleichheiten (7, 21).

<sup>41</sup> G. Schmitz-Kahlmann a. a. O. 94ff.

<sup>42</sup> Vgl. Platon, *Staat*, p. 376e 2ff. Isokrates 15, 181 (s. auch 7, 45). *φιλοσοφία* heißt bei Isokrates «Wissenschaft», Beschäftigung mit wissenschaftlicher Arbeit und Lehre.

<sup>43</sup> Isokrates 3, 5f. S. dazu W. Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kultur-Entstehungslehren*, 1924, 11, Anm. 21; ferner W. Nestle im Kommentar zu Platons *Protagoras*, 1931, 96 (zu p. 322a).

rhetorische – Auffassung des Isokrates von Erziehung und Bildung stimme wenig zur Musik-Ethik des Damon. Was Isokrates bei diesem holte war denn auch etwas anderes als die Lehre von Eurhythmia und Euharmostia<sup>44</sup>. Nicht der *Weg* dieser alten Erziehung scheint ihm wichtig, sondern das *Ergebnis*, die *Eukosmia* (Areopag. 37).

In seinem Areopagitikos projiziert bekanntlich der greise, fast achtzigjährige «Redner» das Ideal einer «aristokratischen Demokratie» in das alte Athen Solons und Kleisthenes'. Dabei will er, im Kampf gegen die Scheinprosperität seiner Gegenwart, dem abgenutzten Klischee der *πάτριος πολιτεία* etwas mehr Schärfe geben durch das *Areopagmotiv*<sup>45</sup>. Es war dies nicht ungefährlich, da man sich damit dem Verdacht auf oligarchische Umtriebe aussetzte. So verschwendet denn Isokrates auch etliche Mühe für den Erweis seiner demokratischen Gesinnung (7, 56–70). Schon hier drängt sich der Vergleich mit Damon auf, der, vielleicht unter ähnlicher Konstellation der politischen Kräfte, vom eifersüchtig auf seine Rechte pochenden Demos dann wirklich ostrakisiert wurde (anders als der greise Isokrates), möglicherweise aus demselben Grund, daß er sich in *seinem* Areopagitikos auch für die Sittenaufsicht des (entweder noch umstrittenen oder von Ephialtes schon in den politischen Kompetenzen beschnittenen) Areopags eingesetzt hätte ...

Das ist es nämlich, worauf die von Isokrates propagierte Wiederherstellung der solonisch-kleisthenischen Verfassung hinausläuft; denn darin erkennt er den eigentlichen *Grund* für die so überaus befriedigenden Zustände im vormaligen öffentlichen und privaten Leben: in der wachsamem *Sorge des Areopags um die Eukosmia*, οὕτω γὰρ ἡμῶν οἱ πρόγονοι σφόδρα περὶ τὴν σωφροσύνην ἐσπούδαζον, ὥστε τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλὴν ἐπέστησαν ἐπιμελεῖσθαι τῆς εὐκοσμίας (7, 37). Das einmalige *εὐκοσμία* wird 7, 39 mit dem ebenfalls konservativen Schlagwort *εὐταξία* wieder aufgenommen, das 7, 82 wiederholt wird<sup>46</sup>. Diese Zucht und Anständigkeit aber – und das ist der entscheidende Gedanke, auf den sehr großes Gewicht gelegt wird – ist *nicht das Ergebnis vieler geschriebener Gesetze, sondern des Ethos, der Erziehung*, die zur *εὐταξία* führen. Eine Menge sehr ins einzelne gehender Gesetze wird vielmehr geradezu als Zeichen gewertet τοῦ κακῶς οἰκεῖσθαι τὴν πόλιν ταύτην (7, 39f.). Dieses Ausspielen des *νομοθετεῖν* gegen die *Gesittung*, die auf Erziehung beruht, das ist der Gedanke,

<sup>44</sup> Isokrates kennt zwar diese Begriffe auch, jedoch in anderer Verwendung (5, 27 und 15, 189).

<sup>45</sup> K. Jost, Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren, 1935, 142, hat festgestellt, daß Isokrates den Terminus selbst, *πάτριος πολιτεία*, meidet.

<sup>46</sup> *εὐταξία*: Hdt. noch kein Beleg, Thuk. 1mal milit. Bei Platon außer in den Def. nach Ast nur noch Alk. I, p. 122c 6 (in beachtlicher Umgebung!). Aristot. Pol. p. 1326a, 30 καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, vgl. p. 1321a, 4. Von Nestle, Mythos 434, Anm. 32, mit Recht neben *σωφροσύνη* und *εὐνομία* als «*konservatives Schlagwort*» aufgeführt. (Vgl. *εὐτάκτως* Aristophanes, Wolken 964, als Ausdruck von *σωφροσύνη* im Rahmen der «alten Erziehung».)

In diesen geistigen Raum gehörte auch, wohl dank seiner Bindung an den Areopag, der altattische Ordnungsbegriff der *εὐκοσμία* (s. Anm. 29).

den wir oben als das Ergebnis der Umgebung des zweiten Damon-Fragmentes im «Staat» Platons kennengelernt haben. Die Übereinstimmung ist inhaltlich evident<sup>47</sup>, die Ausformung dagegen verschieden; um nur das Auffälligste zu nennen: bei Platon heißt die Rettung Eunomia, bei Isokrates Eukosmia; Platon exemplifiziert mit der Medizin und der *δίαίτα*, bei Isokrates fehlt dieses Beispiel; der Gedanke, daß die Betreuung der Erwachsenen intensiver war als die der Kinder, fehlt bei Platon so gut wie das ganze Areopagmotiv (Isokr. 7, 37) – dieses wird Platon erst in den «Gesetzen» in Form der *νομοφύλακες* aufnehmen.

Man hat im ganzen nicht den Eindruck, daß Isokrates den Platon ausschreibt, daß er dagegen *dieselbe Quelle* benutzt, aber viel sklavischer und oberflächlicher einfach «herausnimmt», während Platon wählt, aus innerer Übereinstimmung, und dann umschmilzt und einbaut. Daß die Quelle aber *Damon* heißt, damit, so scheint mir, kann für Platon mit einiger Wahrscheinlichkeit gerechnet werden. Für Isokrates wird man im Mitschleppverfahren zur selben Annahme gedrängt, die sodann aus dem Areopagitikos erneute Stützen erhält, welche von Platon unabhängig sind und über das durch den «Staat» bewahrte Damon-Gut hinausführen. So gelangten wir oben schon zur Auffassung, dem Isokrates sei der Satz von der «Verfassung als der Seele des Staates» abzusprechen (7, 14, oben S. 32). Ebenso scheint uns die folgende Prägung verdächtig frisch und unmittelbar, in der das Fazit gezogen wird aus dem (auch als Ganzes ja schon übernommenen) Gedanken «Gesetz–Erziehung», von dem wir eben ausgingen: *δεῖν τὲ τοὺς ὀρθῶς πολιτευομένους οὐ τὰς στοὰς ἐμπιμπλάναι γραμμάτων, ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν τὸ δίκαιον· οὐ γὰρ τοῖς ψηφίσμασιν, ἀλλὰ τοῖς ἡθεσιν καλῶς οἰκείσθαι τὰς πόλεις ...* (7, 41). Stellt man daneben: die *δίκης καὶ εὐνομίας καὶ αἰδοῦς ... βωμοὶ ... ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ* des Anon. *περὶ νόμων* (= Ps. Demosth. 25, 35), so ist man um so mehr geneigt, an die (Früh-?) Sophistik zu denken.

Daß Isokrates allein und direkt auf dem «Staat» basieren könnte, wird durch die Art der Übereinstimmungen in der im Areopagitikos nun folgenden Partie über die «alte Erziehung» m. E. völlig ausgeschlossen. Im Weiterverfolgen der wirksamen Erziehertätigkeit des Areopags, die sich im Ermahnen, Bedrohen und Bestrafen äußert gegenüber denjenigen, die die Ordnung mißachten, die gegen den Kosmos verstoßen: *τοὺς ἀκοσμοῦντας* (7, 46, vgl. 42), wird nun auch das muster-gültige Verhalten der damaligen *Jugend*, der *νεώτεροι*, im einzelnen dargestellt:

Unter dem «moralischen Druck» der vorbildlichen Sittenordnung und -aufsicht gelang es, auch die Jugend von den Stätten der Verderbnis fern- und bei ihren

<sup>47</sup> Vgl. Platon, Staat, p. 425 b 7ff. bis 427 a und Isokrates 7, 39–42. Außer der Übereinstimmung im Grundgedanken: «Nicht Gesetze, sondern Erziehung», sind erwähnenswert: die *ἐπιτηδεύματα* (p. 427 a, 7 und 7, 40), wenn auch verschieden bezogen, bei Platon auf seine vorher gezeichnete Lebensführung, bei Isokrates erweitert durch eine *πόνος-ἀγία*-Lehre; «Strafen nützen nichts gegen Gesetzesübertretungen»: auch hier verschiedene Ausführung des Gedankens (p. 426 b, 9ff.; c, 2, und Isokr. 7, 42); die Kleinlichkeit im Aufstellen von Vorschriften wird bei Isokrates zweimal als «Akribie» gegeißelt (7, 70 und 41), bei Platon erfolgt Entfaltung des Gedankens durch zahlreiche Beispiele (p. 425 d). Zum Ganzen ist zu vergleichen Xenophon, Kyrup. I, 2, 2f., s. oben Anm. 29 und 39.



*ἐπιτηδεύματα* festzughalten (vl. Anm. 47). Vor allem mied man den Brennpunkt der Öffentlichkeit und den Ort des Feilschens und Marktens und manch anderer «Geschmacklosigkeit»: die *ἀγορά*<sup>48</sup>. Leute, die sich auf dem Markt herumtreiben, heißen *φαῦλοι καὶ ἀγοραῖοι*<sup>49</sup>. Wenn die anständigen jungen Leute, von denen Isokrates spricht, gezwungen waren, den Markt zu überqueren, so taten sie es *μετὰ πολλῆς αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης*, in deren Zeichen sich überhaupt die ganze «alte Erziehung» vollzog<sup>50</sup>. Diese äußert sich in verschiedenen Einzelzügen von teilweise so einmaliger Formulierung, daß eine Übereinstimmung nicht zufällig sein kann: Zum Beispiel im *Topos* «die Eltern ehren» (vgl. Platon, *Staat* p. 562e 8f.) stimmen überein das *ἀντειπεῖν ... τοῖς πρεσβυτέροις* des Isokrates (7, 49) und das *μηδ' ἀντειπεῖν τῷ πατρὶ μηδέν* des Aristophanes (*Wolken* 998) einerseits, andererseits aber Aristophanes und Platon, wenn sie das «Sich-von-den-Sitzen-erheben» vor hinzutretenden älteren Personen herausgreifen (*Wolken* 993 und «*Staat*» p. 425b 2, also noch unter der Auswirkung des zweiten *Damon-Fragmentes*, mit dem für Platon einmaligen *ὑπανιστάσεις*. Auch das Verb scheint nach Ast bei Platon nicht belegt zu sein.). Auffällig ist ferner das *βωμολοχεύομαι*, das nach Aristophanes (*Wolken* 969) und Isokrates (7, 49) verpönt ist.

Dieses idealische Verhalten der Jugend war nur denkbar im Rahmen einer durch «Wohlordnung», *Eukosmia*, bestimmten Polis-Gemeinschaft, zu der diese «alte Erziehung» ihrerseits wiederum erst hinführte. Garant und Hüter dieser Ordnung aber war für Isokrates, wie oben ausgeführt, der *Areopag*. Wenn er daher feststellen muß, daß die Jugend seiner Zeit – auf dem Gegensatz des «Damals – Heute aber» ruht seine ganze Darstellung – in «Zuchtlosigkeit» dahinlebt<sup>51</sup>, so kann er ihr deswegen nicht gram sein. Sein Tadel richtet sich vielmehr folgerichtig gegen diejenigen, die dem *Areopag* «die Macht», d. h. sein Sittenwächteramt genommen haben<sup>52</sup>. Und so mündet denn die «Rede» des Isokrates aus in den Ruf nach Verfassungsänderung, *μεταβάλλειν τὴν πολιτείαν*, nach Wiederherstellung der früheren Zustände, die, wie er ausdrücklich sagt, auch wiederum dieselben oder doch ähnliche gute Resultate zeitigen werden müssen (7,78). Praktisch hätte dies bedeutet, daß man dem *Areopag* das Aufsichtsrecht über das gesetzmäßige Ver-

<sup>48</sup> Isokrates 7, 48 *ἔφηνον τὴν ἀγοράν*. Aristophanes, *Wolken* 991 *μισεῖν ἀγοράν* (vgl. v. 1003 und 1055). Zum Treiben auf dem Markt s. Platon, *Staat*, p. 425c 10ff. Xen. *Kyrup.* I, 2, 3 (*ἀπειροκαλίαι*). Ein lebendiges Bild zeichnet Wilamowitz in «*Staat und Gesellschaft der Griechen*», in: *Die Kultur der Gegenwart*, ed. Hinneberg, 1923, 126.

<sup>49</sup> Plat. *Prot.* p. 347c 4 mit Kommentar von Nestle.

<sup>50</sup> Isokrates 7, 48/49. Aristoph. *Wolken* 962, 995, 1006, 1060ff. Platon, *Prot.* p. 326a 4, *Staat* p. 560d.

<sup>51</sup> Isokrates 7, 50 *ἀκολασίαι*, s. oben S. 31.

<sup>52</sup> 7, 51. Dieser Vorwurf richtet sich offensichtlich gegen diejenigen, die den sogenannten «Sturz des *Areopag*» herbeiführten, also gegen Ephialtes und Perikles, die Demosführer um 460 herum. Um so auffälliger ist der Satz 7, 50/51 *ὥστ' οὐκ ἂν εἰκότως τούτοις* (sc. der Jugend) *ἐπιτιμῶν, ἀλλὰ πολὺ δικαιότερον τοῖς ὀλίγω πρό ἡμῶν τὴν πόλιν διοικήσασιν*. Für die reichlich 100 Jahre nachher scheint mir das, bei aller Berücksichtigung der Altersweitsichtigkeit (oder Kurzsichtigkeit?) des Isokrates, etwas kühn. Besser verständlich schiene es zweifellos, wenn das jemand etwa um 450 herum gesagt hätte. Sollte dieses *ὀλίγω πρό ἡμῶν* vielleicht im *Areopagitikos* – des *Damon* gestanden haben und dem Isokrates beim Abschreiben «durch die Maschen» geflitzt sein?

halten der Behörden und der Bürger wiederum übertragen sollte – eine Forderung, die im Laufe des in Frage stehenden Jahrhunderts, zwischen 460 und 350, von konservativer Seite, wie es scheint, mehrmals erhoben worden ist, teilweise sogar mit vorübergehendem Erfolg. Diese Frage der konkreten attischen Verfassungsgeschichte braucht uns jedoch hier nicht weiter zu berühren<sup>53</sup>. Anders steht es mit der Frage, die die Staatstheorie angeht: in welchem Zeitpunkt der attischen Geschichte glaubt diese idealisierende Betrachtung eine durch den Areopag gewährleistete Eukosmia verwirklicht zu sehen? Isokrates spricht, wie wir sahen, reichlich unbestimmt von der Verfassung Solons, die Kleisthenes wieder eingeführt habe (7, 16). Aristophanes verbindet seine Vorstellung von der alten guten Erziehung mit der Generation der Marathonkämpfer (Wolken 986). Sodann gibt es bekanntlich eine viel präzisere, bei Aristoteles faßbare Tradition, wonach der Areopag nach der Schlacht bei Salamis auf Grund seiner Verdienste an der materiellen Kriegsvorbereitung 17 Jahre lang geradezu «regiert» habe. Ohne daß wir hier die Richtigkeit dieser Angabe diskutieren müßten, können wir uns mit der Feststellung begnügen, daß wir in jedem Fall auf eine Zeitspanne geführt werden, in welche *Damons* Lebenszeit und Akme fällt. Er kann sich also sehr wohl unter dem Eindruck einer mehr oder weniger entscheidenden Tätigkeit dieser Behörde in dem bald nachher einsetzenden Kampf um die Kompetenzen des Areopags entweder *vor* der Entscheidung, also vor 462, für die Areopagiten eingesetzt haben oder dann einige Jahre nachher für die Wiederherstellung ihrer Autorität eingetreten sein. In beiden Fällen wird er sich nicht nur dem Demos verdächtig gemacht, sondern auch dem Schüler und Freund Perikles entfremdet haben.

In diesen *möglichen äußeren* Geschehensablauf möchten wir nun zum Schluß mit der Eukosmia-Hypothese den Inhalt des «Areopagitikos» des Damon versuchsweise einbauen<sup>54</sup>.

4. Der *Areopagitikos des Damon* war eine *politische* Schrift. Er entwickelte darin die Ergebnisse seiner musiktheoretischen Studien mitsamt den pädagogischen und politischen Folgerungen. Im besonderen stellte er dar die Wirkungen der Harmonien und Rhythmen auf das Ethos, auf die Seele. Dabei muß er in der Zuordnung der einzelnen Tonfolgen, der Rhythmen, ja sogar der Versfüße zu den entsprechenden Sinnesarten und Seelenverfassungen bis ins einzelne gegangen sein. Er wird

<sup>53</sup> S. dazu RE II, Sp. 628 ff. (Thalheim s. v. Areopag). Ferner G. Busolt, Griechische Staatskunde II, 1926, passim, und H. T. Wade-Gery, Eupatridai, Archons, and Areopagus in *The Classical Quarterly* XXV, 1931, 81.

<sup>54</sup> Über das Hypothetische dieser skizzenhaften «Rekonstruktion» des «Areopagitikos» – wenn es eine so benannte Schrift des Damon wirklich gegeben hat – ist sich der Verfasser, das sei nochmals betont, im klaren. Er glaubt lediglich, daß sie als *Arbeitshypothese* im Fortschreiten der Forschung ebensoviel dienen kann wie die bisher zu dieser Frage geäußerten Vermutungen, die eingangs gestreift wurden. Zum mindesten möchte damit ein bis jetzt meines Wissens zu wenig gewürdigter Begriff der attischen Polis-Ethik zur Diskussion gestellt werden, die Eukosmia, die sich aus einem «marktpolizeilichen Ordnungsbegriff» entwickelt zu haben scheint. Auch an diesem Terminus – so soll das abschließende Zitat besagen – wird deutlich, wie sich das politische Denken in Athen entfaltet hat aus dem in Wort und Tat schöpferischen Polis-Ethos eines der größten Athener vor Platon, des Solon.



dafür von Platon als Autorität zitiert (VS 37, B, 9). Damon scheint solche «Wirkungen» sogar «experimentell» nachgewiesen zu haben (A, 8). Es wurde ihm dabei zur Gewißheit, daß die formenden Kräfte der Musik nicht nur das ἦθος ψυχῆς des werdenden Menschen zu schaffen, sondern auch das Ethos des erwachsenen Menschen (um-)zugestalten vermögen (B, 7). Der *Jugendunterricht* ist dementsprechend zu gestalten: Schon beim Spiel (das ἔννομος, nicht παράνομος sein muß) ist darauf auszugehen, daß die Knaben durch die Musik *Eunomia* in sich aufnehmen («Staat» p. 424 e 5 ff.). Durch Einprägen entsprechender Rhythmen und Harmonien in die Seele sind die Knaben zu «sittigen» und zu *Eurhythmia* und *Euharmonia* zu bringen – was auch ihre Lebenstüchtigkeit im λέγειν τε καὶ πράττειν gewährleistet –, da das ganze Leben diese beiden Qualitäten erfordert. Es ist überhaupt die ganze Erziehung mehr auf die *Eukosmia* anzulegen als auf die Kenntnisse in γράμματα und Kitharaspield (Plat. Prot. p. 325 e, ff.). Mit einer solchen Erziehung wird man erwirken, was keine Gebote und Gesetze erzwingen können: Anstand und Bescheidenheit im Auftreten an der Öffentlichkeit, auf dem Markt, Ehrfurcht gegenüber den Eltern und dem Alter, mit einem Wort: αἰδώς und σωφροσύνη («Staat» p. 425 b, Isokr. 7, 48 f.; vgl. Aristoph. Wolken 961 ff.).

In noch fast vermehrtem Maße aber als die Jugend bedürfen auch der Obhut und Pflege die *Zucht und Sitte der Erwachsenen* (Isokr. 7, 37; 46). Denn da die Musik am unmittelbarsten an die Seele rührt, in sie hineindringt und damit die «Haltung» formt («Staat» p. 401 d 5 ff.; VS 37, B, 4 und 6), kann auch die *Paranomia* sich hier auf diesem Weg einschleichen und unmerklich auf die Gesittung des öffentlichen Lebens übergreifen – und von da sogar auf die politischen Nomoi und auf die *Verfassung* («Staat» p. 424 e und c = B, 10), ist diese doch nichts anderes als gewissermaßen die Seele des Staates (Isokr. 7, 14). Also ist außerordentliche Vorsicht geboten bei Neuerungen im Eidos der Musik, da man damit das Ganze gefährdet, nämlich eine Erschütterung der staatlichen Grundlagen überhaupt (B, 10). Daher μὴ κινεῖν! Mit Verboten kann man allerdings einen Umsturz nicht verhindern, wie ganz allgemein Bestand und Ordnung des Staates eben nicht an geschriebenen Gesetzen hängen, sondern an der Gesittung der Bürger («Staat» p. 425 c 10 ff., 426 c/d, Isokr. 7, 39 f.). Der Sinn für das, was recht ist, muß in der Seele wohnen und nicht in den Buchstaben eines in der Stoa aufgestellten Gesetzes (Isokr. 7, 41). Da der Zugang zur Seele aber durch die Musik führt, hat man über sie zuallererst zu wachen, auf dem Gebiet der Musik und der Musikerziehung muß man den Kampf führen gegen die ἀκολασία, für die σωφροσύνη: τὸ δὴ φυλακτήριον ... οἰκοδομητέον ... ἐν μουσικῇ («Staat» p. 424 d 1 f.). Dieses νομοφυλακεῖν aber, das Hüten und Pflegen des guten Nomos, der guten Ordnung, der *Eukosmia*, das war von jeher und soll es auch weiterhin bleiben: die Aufgabe des *Areopag*.

*Ἐννομίη δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει* (Solon, D. 3, 33).