

Die Fragilität der Weisheit

Vorgeschichten zu Platon

Gottfried Heinemann

kassel
university 
press

Die Fragilität der Weisheit

Vorgeschichten zu Platon

von

Gottfried Heinemann

kassel
university 
press



Diese Veröffentlichung – ausgenommen Zitate und anderweitig gekennzeichnete Teile – ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen International (CC BY-SA 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>) lizenziert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7376-0924-1

DOI: <https://doi.org/doi:10.17170/kobra-202012222862>

© 2021, kassel university press, Kassel

<https://kup.uni-kassel.de>

Druckerei: Print Management Logistics Solutions GmbH & Co. KG, Kassel
Printed in Germany

für J. H.

Vorwort

Die Arbeit an den Skizzen, die hier zu einem Buch verbunden sind, begann im Heidegger-Jahr 1989 mit einem Kasseler Vortrag über die Auslegung des ersten Stasimon der *Antigone* in der *Einführung in die Metaphysik* (*EiM*). Der Vortrag konnte nur eine erste Befremdung bezeugen. Erst anschließend habe ich genauer nachzuzeichnen versucht, was Heidegger hier eigentlich tut (Kap. 9). Parallel dazu erarbeitete ich meine eigene Interpretationen zum ersten Stasimon und zu den Handlungsorientierungen in der *Antigone* (Kap. 4 und 5). Wenig später stieß ich auf die in Heideggers Briefwechsel mit Jaspers publizierte Übersetzung; die hierdurch ermöglichte Rekonstruktion des in der *EiM* verstellten Textbezugs hat meine Analyse im wesentlichen bestätigt (Kap. 8; die nötigen Korrekturen sind in Kap. 9 eingearbeitet).

Aus einem Vortrag über das Verhältnis von *sophia* und *philosophia* (Académie du Midi, Alet-les-Bains, Mai 1991) entstanden die Versuche zu den sog. Vorsokratikern (Kap. 2) sowie zur Sokratischen Weisheit (Kap. 6). Die letztere schließt sich direkt an die Interpretation der *Antigone* an; deshalb habe ich beide Pakete – zunächst unter dem Arbeitstitel *Vorgeschichten zu Platon* – zusammengeschnürt. Ihr Zusammenhang sollte in einem überleitenden Kapitel zu den griechischen Kulturentstehungslehren sinnfällig werden, in das ich auch Material aus meinen damaligen Arbeiten zum griechischen Naturbegriff einzuarbeiten versuchte (Einzelheiten in der Vorbemerkung zu Teil II). Aber da bin ich hängengeblieben, und ich habe das ganze Vorhaben abbrechen müssen.

Ich weiß nicht, ob es Anderen auch so geht: Bei mir macht es sich meist als Schreibhemmung bemerkbar, wenn ich ein Thema nicht im Griff habe; und erst später geht mir vielleicht das blockierende Sachproblem auf.

Anfang 1993 waren somit die (jetzigen) Kapitel 2, 4, 5, 6, 8 und 9 in einer ersten Fassung fertiggestellt. Kap. 4 und ein Teil von Kap. 6 waren separat als Festschriftbeiträge publiziert (Heinemann 1992 und 1993). Der Hauptteil von Kap. 8 war bei den *Heidegger Studies* zur Publikation eingereicht, wurde aber abgelehnt. Zu Kap. 3 lagen ausführliche Entwürfe vor, aber mit einer Manuskriptlücke, die ich nicht schließen konnte (im jetzigen Abschnitt 3.5); eine zweite Manuskriptlücke war in Kap. 6, Abschnitt 6.3 offengeblieben. Trotz zahlreicher Überarbeitungsversuche kam ich über diesen Stand nicht hinaus. Hinzugekommen sind dabei freilich Kap. 1 aus neueren Vorlesungsskripten sowie Kap. 7, ein Anfang 1997 gehaltener, in einer ersten Fassung schon als Preprint erschienener Kasseler Vortrag (vgl. Heinemann 1999, 43-68).

Die Manuskriptlücken waren dadurch entstanden, daß die Sache Fragen aufwarf, die ich zunächst nicht verstand. Die Lücke in Kap. 6 wurde schließlich durch Abschnitt 6.3.3 geschlossen. Ich habe die dort vielleicht nur angedeutete Klärung in einem Vortrag über den Zusammenhang von Philosophie und Zuschauerschaft (*theôria*) weiter vertieft (Heinemann 2005c). Davon ist dann einiges in Kap. 1 eingegangen. Die Schwierigkeit in Kap. 3 betraf mein Verständnis des griechischen Na-

turbegriffs, den ich Anfang der 90er Jahre viel zu einseitig im genetisch-genealogischen Sinne verstand – und eben nicht, wie jetzt in Abschnitt 3.5.2 und in der Einleitung, als einen Begriff von Regularität, durch den eine ganze Kosmologie abgelöst wird. In einem ersten Schritt habe ich diese Einseitigkeit – nach gründlicherer Sichtung der Begriffsgeschichte – bald korrigiert (vgl. Heinemann 1999 sowie die in Abschnitt 3.5.2 angegebenen Arbeiten). Aber an den Punkt, an dem ich damals gescheitert war, habe ich erst im Sommer 2010 zurückgefunden.

Bei der im Herbst 2010 begonnenen Endredaktion habe ich die erwähnten Lücken geschlossen und die Einleitung hinzugefügt. Ansonsten konnte ich den Gedankengang hier und dort verdeutlichen, vielleicht manche Fehler korrigieren oder neuere Überlegungen interpolieren (vgl. die Vorbemerkungen zu den Teilen I-IV). Aber an eine wirkliche Aktualisierung war nicht zu denken. Mit allzu vielen Themen habe ich mich seit den frühen 90er Jahren nicht mehr befaßt. Was ich seitdem erarbeitet habe, ist (oder wird) an anderer Stelle publiziert; was ich hier vorlege, ist notgedrungen teilweise veraltet. Aber es ist unveraltet, weil mir die Sache wichtig bleibt – und vielleicht nicht nur mir wichtig sein sollte.

Eine Rohfassung des Buchmanuskripts wurde 2013 ins Netz gestellt. In der revidierten Internetversion von 2015 kamen drei Hinweise auf Heideggers sog. *Schwarze Hefte* hinzu. Bei der Vorbereitung der Druckfassung im Dez. 2020 ergaben sich nochmals größere Änderungen und Ergänzungen in Abschnitt 2.4.6 und Kap. 7 (Vor- und Nachbemerkung sowie Abschnitt 7.4).¹ – Ich danke allen, die diese Arbeiten während verschiedener Phasen gefördert haben, vor allem Marion Gnuschke und Mirjana Fontana.

¹ Die Internetversionen von 2013 und 2015 auf <http://www.uni-kassel.de/philosophie/Heinemann/Verstecktes%20und%20Unpubliziertes/> sowie auf meiner Academia-Seite https://www.academia.edu/12189187/Die_Fragilit%C3%A4t_der_Weisheit_Vorgeschichten_zu_Platon sind mit dieser Druckfassung überholt.

Inhalt

Einleitung	1
Teil I: Philosophie vor Platon?	19
Kapitel 1: Was ist nach antikem Verständnis "Philosophie"?	20
1.1. Zur Worterklärung: "Liebe" zur "Weisheit"?.....	20
1.2. Ein populärer Philosophiebegriff.....	21
1.3. Ein elitärer Philosophiebegriff.....	24
1.4. Zusammenfassung	26
Kapitel 2: Die griechische Naturforschung – Weisheit, Wissenschaft und Philosophie	27
2.1. Weisheit, Wissenschaft und Philosophie.....	27
2.2. Weisheit. Die Anfänge der sog. Naturforschung	29
2.2.1. Assmanns "Weisheitskompaß"	29
2.2.2. Thales von Milet	31
2.2.3. Göttliches und menschliches Wissen.....	34
2.3. Wissenschaft: Anaximandros.....	36
2.3.1. Kosmogonische Erzählungen	36
2.3.2. Weltentstehung und Weltordnung	37
2.3.3. Anaximanders Symmetrieargument	38
2.4. Philosophie: Parmenides	40
2.4.1. Die Befangenheit des Leibes	40
2.4.2. Drei "Wege"	41
2.4.3. Wegzeichen.....	43
2.4.4. Zeit und Anfang.....	49
2.4.5. Werden und Mischung	52
2.4.6. Exkurs: Zur Interpretation von Parmenides, Frg. 6.1 f.	53
2.5. Philosophie und Naturwissenschaft.....	58
2.5.1. "Fußnoten zu Parmenides"	58
2.5.2. Kritik der sog. Naturforschung	59
2.5.3. Erkenntnistheoretische Einwände	63

Teil II: *technê*, *dikê* und *polis*. Kontexte des ersten Stasimon der Sophokleischen

Antigone	67
Kapitel 3: Die menschlichen "Künste" und die Ordnung der Welt	69
3.1. Widerfahrnisse des Leibes und Wechselfälle der Fehde	69
3.2. Die Ordnung der Welt als Rechtszustand (Hesiod, Solon, Anaximandros, Heraklit)	71
3.2.1. <i>kosmos</i>	71
3.2.2. Übertretung und Ausgleich	73
3.2.3. Recht und Streit	76
3.3. Menschsein als Erfindung (Solon, Aischylos, Sophokles, Ps. Hippokrates <i>Über die alte Medizin</i>)	78
3.3.1. Erwerb und Ruin	78
3.3.2. Prometheus und die göttliche Mißgunst	83
3.3.3. Die Selbsterfindung des Menschen	88
3.4. Das Wohlwollen der Götter (Euripides, <i>Suppl.</i> , Xenophon, Platon)	92
3.4.1. Die Götter und die prometheischen <i>technai</i>	92
3.4.2. Göttliche Gaben	94
3.4.3. Eine anthropozentrische Weltanschauung	95
3.5. "Natur" und "göttliche Kunst"	97
3.5.1. Zwei Traditionslinien.....	97
3.5.2. Legitimation durch "Natur"	98
3.5.3. Die "göttliche Kunst".....	102
3.6. Zum Mythos des Protagoras.....	103
3.6.1. Die Erzählung	104
3.6.2. Platon oder Protagoras?	105
3.6.3. Mehrdeutigkeiten.....	108
Kapitel 4: Archaischer Schrecken und Prometheische Weisheit. Zum ersten Stasimon der Sophokleischen Antigone	112
4.1. Schrecknisse	112
4.2. Die Erinyen.....	115
4.3. Die Prometheische Weisheit	120
Kapitel 5: <i>dysboulia</i> – Orientierungsprobleme in der Sophokleischen Antigone	126
Vorbemerkung	126

5.1. Die Schwierigkeit, Vergessen zu "setzen"	127
5.2. Kreon	132
5.2.1. Kreons Fehler	132
5.2.2. Der Feind und die <i>polis</i>	135
5.2.3. Freundschaft und Feindschaft, Ordnungswidrigkeit und Verbrechen	136
5.2.4. Staatsmoral und Kriegsmoral	140
5.3. Antigone	144
5.3.1. Posthumer Ruhm und Entwertung des Lebens	144
5.3.2. Die adlige <i>physis</i> als Aufgabe: ansehnlich leben oder ansehnlich sterben	148
5.3.3. Die <i>philia</i> und die heiligen Bräuche	151
5.3.4. Vertane Freuden	155
5.4. Orientierungsinstanzen	160
5.4.1. Nebenfiguren und Nebenaspekte	160
5.4.2. Die Götter und die heiligen Bräuche	162
5.4.3. Kosmologisches Wissen	167
5.4.4. Die mantische <i>technê</i>	171
5.4.5. <i>êthos</i> und <i>polis</i>	176
Teil III: Philosophie und Philosophen bei Platon	183
Kapitel 6: <i>sophia</i> und <i>philosophia</i>	184
6.1. Dissens und Feindschaft	184
6.1.1. Platons <i>philosophia</i> : Erotik und Dialekt	184
6.1.2. Der "europäische Traum"	188
6.1.3. Vergewisserung und Begründung	194
6.1.4. Die alte <i>sophia</i>	197
6.2. Sokratische Weisheit	201
6.2.1. Menschliches und göttliches Wissen	202
6.2.2. Die Sokratische <i>philosophia</i>	206
6.2.3. <i>sophia</i> und <i>polis</i>	209
6.3. Vernunft und Gewalt	214
6.3.1. Gewalt und Respekt	214
6.3.2. Anerkennungsverhältnisse und kooperative Tugenden	218
6.3.3. Gewaltige Redner	221

6.4. <i>philosophia</i> und <i>epistêmê</i> – Bemerkungen zu Platons <i>Charmides</i>	223
6.4.1. Selbstbezügliches Wissen	223
6.4.2. Wissen um Gut und Schlecht.....	232
Kapitel 7: Zur Technizität philosophischen Wissens bei Platon	236
Vorbemerkung	236
7.1. Einleitung: "Kunst" und "Wissenschaft"	237
7.2. <i>technê</i> und <i>epistêmê</i>	239
7.3. <i>philosophia</i>	240
7.4. Ideenschau und Dialektik	241
7.5. Die praktische Aufgabe der "Philosophie"	245
7.6. Das "Elend" der Gemeinwesen.....	246
7.7. Dialektik als Therapie: "Kunst" und "Natur".....	250
Nachbemerkung	253
Teil IV: Das Unheimliche. Heidegger liest das erste Stasimon der <i>Antigone</i>.....	255
Kapitel 8: Das erste Stasimon der <i>Antigone</i> in Heideggers Vorlesungen und in der Druckfassung der <i>Einführung in die Metaphysik</i>.....	257
8.1. Inkohärenzen	257
8.2. Heideggers Übersetzungen.....	260
8.3. Heideggers Rezeption des griechischen Textes	265
8.3.1. Die von Heidegger benutzten Textausgaben	265
8.3.2. Lesarten und Textänderungen.....	269
8.4. Zu Heideggers Auslegungen des ersten Stasimon der <i>Antigone</i>	271
8.4.1. <i>Einführung in die Metaphysik</i>	271
8.4.2. 'Der Ister'	273
8.5. Nachträge	278
8.5.1. Die griechischen Sophokles-Zitate in 'Der Ister', II. Teil (S. 63-152).....	278
8.5.2. Zum Text von <i>Ant.</i> 365-371	280
8.5.3. Zur Übersetzung von <i>Ant.</i> 360-362	283
8.5.4. Zur Übersetzung von <i>Ant.</i> 88-99 in 'Der Ister'	284
8.5.5. Verzeichnis der verglichenen älteren Sophokles-Ausgaben	286

Kapitel 9: Der "Verderb" und die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus. Zur Sophokles-Interpretation in Heideggers Einführung in die Metaphysik	287
9.1. Der Mensch: Sein und Vernehmung, Unheimlichkeit	287
9.2. Der erste Gang der Auslegung (<i>EiM</i> 114 ff.)	288
9.2.1. Wer ist der Mensch? – eine "unheimliche Zweideutigkeit"	288
9.2.2. Wer sind "wir"? – "das metaphysische Volk"	289
9.2.3. Der Mensch: "gewalt-tätig inmitten des Überwältigenden"	294
9.2.4. Der Mensch: "hinausfahrend ... ohne Ausweg"	296
9.2.5. Die <i>polis</i> als "Geschichtsstätte"	297
9.3. Der zweite Gang der Auslegung (<i>EiM</i> 117 ff.)	300
9.3.1. Was den Menschen um- und durchwaltet	301
9.3.2. Unhintergebarkeit des Anfangs und Herausfallen aus der Anfänglichkeit	302
9.3.3. <i>technê, physis, alêtheia</i>	305
9.3.4. <i>dikê, physis, tolma</i>	311
9.4. Dritter Gang der Auslegung: "der Verderb" (<i>EiM</i> 123 ff.)	314
9.5. Resümé: die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus	318
Quellen- und Siglenverzeichnis:.....	323
Zitierte Literatur.....	325

Einleitung

Thema der folgenden Skizzen ist eine Verunsicherung, die nach Platon erledigt sein soll. Die Verunsicherung gehört zur Vorgeschichte Platons, ihre Verdrängung zu seiner Wirkungsgeschichte – nach Whiteheads Fußnotenthese also: zur europäischen philosophischen Tradition.¹ Ich habe einen Augenblick des Erschreckens festzuhalten versucht, ohne den Platon nicht zu verstehen ist. Ich habe Vorgeschichten zu rekonstruieren versucht, die Platon selber verdeckt.

Ich spreche von der Ambition, die mit diesen Versuchen verbunden war, in der Vergangenheitsform. Es handelt sich um halbfertig liegengebliebene Arbeiten aus den frühen 90er Jahren, die für diese Publikation zwar ergänzt und redigiert, aber nicht durchgängig aktualisiert werden konnten. Auch ich muß mir meine damalige – zunächst systematische, und dann erst historisch gebrochene – Fragestellung erst wieder klarmachen. Es ist wohl nicht überflüssig, davon hier zu berichten.

1. Als ich mit dieser Arbeit begann, hatte ich gerade ein Programm ad acta gelegt, mit dem ich mein ersten Jahrzehnt in der Kasseler Philosophie bestritten hatte: die Frage nach dem revolutionären Subjekt, an dem der Marxismus gescheitert war, auf die Frage nach der Ausweisbarkeit geschichtlicher Möglichkeiten zurückzuführen. Dabei ging es mir insbesondere um einen Begriff von Potentialität, der den naturgesetzlichen Determinismus zugunsten eines ontologischen Primats der Möglichkeit vor der Wirklichkeit unterläuft und somit das Auftreten neuer Möglichkeiten erlaubt, sowie um einen entsprechenden Zeitbegriff, der den Primat der Gegenwart vor allen anderen Zeitstufen und Zeitreihen betont.²

Diese ganze Thematik, der ich zuletzt bei Whitehead und in einer Analyse der Zenonschen Paradoxa nachgegangen war,³ hatte sich (wohl im Frühjahr 1989) mit einer schlichten Einsicht erledigt: Mir wurde geradezu schlagartig klar, daß *geschichtliche* Möglichkeiten als *praktische* Möglichkeiten zu thematisieren sind, d.h. in der Form "wir können das" – oder aus der altvertrauten Perspektive einer revolutionären Avantgarde: "ihr könnt das". Da dies unterhintergebar praktische Sätze sind, kommt die Frage nach der Ausweisbarkeit geschichtlicher Möglichkeiten einfach darauf hinaus, unter welchen Bedingungen man sich etwas zutrauen sollte – oder wann die Empfehlung, sich etwas zuzutrauen, verantwortbar ist.

Schon im Alltäglichen hat diese Frage ihre eigenen Untiefen. Die schlichte Antwort, daß man sich etwas genau dann zutrauen sollte, wenn man es kann, genügt nicht. Soll ich mir beispielsweise zutrauen, über diesen Graben springen? Vielleicht

¹ Whitehead, PR 39: "... the safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato" (s.u. 2.5.1, Anm. 139).

² Vgl. Heinemann 1986a; 1986b.

³ Vgl. Heinemann 1990b; 1989b; zurückhaltender 1990a; jetzt aber auch 2019b.

könnte ich es. Aber ich traue mich nicht. Der Sprung scheint leicht zu sein. Aber wenn er mißlingt, könnte ich ins Dornestrüpp fallen. Und ich bin allein in einer ziemlichen Wildnis ... Daß ich mich nicht traue, über den Graben zu springen, mag bloße Ängstlichkeit sein. Vielleicht sollte ich diese Ängstlichkeit ablegen. Aber solange ich sie nicht ablege, *kann* ich eben auch nicht über den Graben springen. Ob ich dies kann oder nicht, ist daher kein Kriterium dafür, ob ich die Ängstlichkeit ablegen und mir den Sprung zutrauen *sollte*. – Dieser Gedanke läßt sich in zwei Richtungen weiterführen:

2. *Einerseits* wird man darauf verweisen, daß ich meine Fähigkeit zu vergleichbaren Sprüngen oft genug bewiesen habe. Das heißt: (a) Ich besitze erfahrungsgemäß die Fähigkeit zu Sprüngen mit bestimmten Merkmalen (soundso weit, bei soundso beschaffenem Boden usf.); (b) der von mir erwartete Sprung hat diese Merkmale; (c) ich besitze also die Fähigkeit zu diesem Sprung. Wenn das Können das Besitzen einer solchen Fähigkeit ist, dann *kann* ich also über den Graben springen. Und naheliegenderweise sollte ich mir dies eben deshalb zutrauen, weil ich es – in dem angegebenen Sinn – kann. Meine Ängstlichkeit beeinträchtigt nicht mein Können. Wenn gleichwohl mein Handeln hinter dem Können zurückbleibt, liegt es an mir, das zu ändern.

Läßt sich die obige Schwierigkeit in derselben Weise auflösen, wenn es sich darum handelt, etwas *erstmal*s zu tun? Man sollte das nicht vorschnell verneinen: "Du kannst das; andere Kinder wie du können es auch!" ist eine naheliegende Weise der Ermutigung, wenn es für das Kind darum geht, einen altersgemäßen Entwicklungsschritt zu vollziehen. Wieder läßt sich dieses 'du kannst' als die *Zuschreibung einer Fähigkeit* interpretieren: was sich das Kind zutrauen sollte, ergibt sich daraus, welche Fähigkeiten ihm somit zuzuschreiben sind.

Die Weise, in der man sich hier auf die Erfahrung beruft, läßt an einen *induktiven Schluß* denken. Eher handelt es sich aber darum, daß die Zuschreibung der entsprechenden Fähigkeit einen induktiven Schluß, nämlich von

$\varphi_1, \dots \varphi_n$ (d.i. meine früheren Sprünge bzw. die anderen Kinder)

auf

φ_{n+1} (d.i. der jetzt anstehende Sprung bzw. das jetzt angesprochene Kind)

bekräftigt (oder ersetzt). Wie Hume richtig gesehen hat, ergibt sich ein solcher Schluß einfach daraus, daß sich die Meinung, daß φ_{n+1} , infolge der Kenntnis von $\varphi_1, \dots \varphi_n$ von selbst aufdrängt. Der obige Fall, daß sich jemand nicht traut, kommt also darauf hinaus, daß eben dies nicht funktioniert: "Ich weiß, daß ich das immer gekonnt habe – aber wieso auch jetzt?" bzw. "Ich weiß, daß das die anderen Kinder können – aber wieso auch ich?"

Wenn man sich nicht traut, kommt der induktive Schluß also gar nicht zustande. Er wird durch Theorie substituiert. Dabei lassen sich drei Schritte unterscheiden:

Im ersten Schritt wird die Erwartung eines günstigen *Einzelfalls* durch die Vermutung einer *Regularität* und somit der Schluß von $\varphi_1, \dots \varphi_n$ auf φ_{n+1} durch einen Schluß von $\varphi_1, \dots \varphi_n$ auf immer- φ substituiert.

Im zweiten Schritt wird eine *Fähigkeit* Φ interpoliert, so daß

(*) wenn Φ , dann immer- φ .

Der Schluß von $\varphi_1, \dots, \varphi_n$ auf immer- φ wird durch einen Schluß von $\varphi_1, \dots, \varphi_n$ auf Φ , mit anschließender Anwendung von (*), substituiert.

Ein dritter, in den obigen Beispielen nicht ausdrücklich vollzogener Schritt liefert eine gewisse Rechtfertigung des Schlusses von $\varphi_1, \dots, \varphi_n$ auf Φ . Diese beruht auf der Annahme einer individuellen bzw. spezifisch menschlichen *Natur* N , die gewisse kausale Eigenschaften und darin fundierte Fähigkeiten umfaßt, die sich ihrerseits in $\varphi_1, \dots, \varphi_n$ manifestieren: Unter dieser Annahme kann der Schluß von $\varphi_1, \dots, \varphi_n$ auf eine entsprechende, in N fundierte Fähigkeit Φ als ein Schluß auf die beste Erklärung gerechtfertigt werden.

Die Frage, was man sich zutrauen sollte, müßte demnach unter Rekurs auf die menschliche Natur beantwortet werden. Ein ähnliches Argument gilt für die relevanten Umweltbedingungen, deren Stabilität nur durch die jeweiligen Naturen der involvierten Dinge – oder insgesamt durch die "Natur" als universelle Regularität – garantiert sein kann: Der Naturbegriff bezeichnet geradezu eine Regel für einen Schluß von Erfolgen auf Fähigkeiten und Handlungsmöglichkeiten. Seine Problematik ist hier zunächst nicht zu erörtern.⁴

3. *Andererseits* kann dieser Rekurs auf die sog. Natur nur insofern gelingen, als das erwünschte Neue auf das Alte zurückführbar ist. Mir ging es aber um *präzedenzlos Neues*, das keine solche Zurückführung erlaubt. Nur im Hinblick auf präzedenzlos Neues kam für mich ein Primat der geschichtlichen Möglichkeit vor der Wirklichkeit überhaupt in Betracht. Die handlungstheoretische Explikation des entsprechenden Möglichkeitsbegriffs mußte daher anhand der Frage, unter welchen Bedingungen man *sich etwas präzedenzlos Neues zutrauen* sollte, erfolgen.

Vielleicht ist aber auch diese Formulierung irreführend. Sie unterstellt, daß präzedenzlos Neues dadurch zustandekommt, daß es als solches *angestrebt* wird. Ist es nicht vielmehr so, daß sich präzedenzlos Neues *ereignet*? Vielleicht muß es sich sogar unter dem Deckmantel des Alten ereignen und kann gar nicht als präzedenzlos Neues, sondern überhaupt nur als eine Variante des Alten angestrebt werden.⁵

Der Begriff des präzedenzlos Neuen, im Unterschied zu einer bloßen Variante des Alten, ist schwer zu fassen. Vielleicht kann man ihn sich so klarmachen:⁶ Es ist noch kein Mensch 9m weit (oder weiter) gesprungen; der Weltrekord (Männer) steht bei 8,95m.⁷ Durch eine Verbesserung des Weltrekords auf 9m (oder mehr)

⁴ Dazu – nach vielen älteren Versuchen – Heinemann 2001, bes. Kap. 5.

⁵ So vielleicht auch Marx (an Ruge, *MEW* 1, 346): "... Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustandebringt."

⁶ Ich bin nicht sicher, ob ich dies seinerzeit (1989/90) so formuliert hätte. Ich denke aber, daß meine Fragestellung durch die obige Erläuterung deutlicher wird.

⁷ *Wikipedia* (dt.), Stichwort "Weitsprung" (25.03.2011, 11:36 Uhr).

würde eine bislang unerreichte Markierung derselben Skala erreicht, auf der bereits die bisherigen Leistungen eingetragen sind. Die Innovation wäre insofern *trivial*, als sie gegebenenfalls mit bereits vorhandenen Beschreibungsmitteln registriert werden kann. Eine *nichttriviale* – oder: radikale – Innovation würde *neue Beschreibungsmittel* verlangen. Ihre Präzedenzlosigkeit läge eben darin, daß die für sie einschlägigen Beschreibungsmittel zuvor gar keine Anwendung hatten (und insofern noch gar keine waren).

Eben deshalb können neue Beschreibungsmittel *nachträglich* einschlägig werden.⁸ Die Entstehung des Neuen ist nur mit Beschreibungsmitteln zu fassen, die für das Neue einschlägig sind. Hat sich das Streben nach einer – vermeintlichen! – Variante des Alten in der Hervorbringung des präzedenzlos Neuen erfüllt, dann war dies eben von Anfang an die Entstehung des Neuen; was man getan hat, war von Anfang an: dieses Neue hervorzubringen.

Die alten Beschreibungsmittel, und mit ihnen jede Selbst- und Situationsbeschreibung, die nur das Alte kennt, sind dann uneinschlägig und irreführend geworden. Sie können verschwinden. Aber man muß sich ihr Verschwinden nicht so vorstellen, als würden sie durch neue Beschreibungsmittel verdrängt. Eher handelt es sich darum, daß ein Bedarf an neuen Beschreibungsmitteln erst durch das Versagen der alten Beschreibungsmittel auffällig wird: Das eigene Tun ist unverständlich geworden, die Welt hat ihre verlässliche Ordnung verloren. Das Neue erscheint als Verunsicherung. Es ereignet sich in jenem Augenblick des Erschreckens, in dem es noch nicht als Neues, und nicht mehr als Variante des Alten, festhaltbar ist.

Für die Frage, unter welchen Bedingungen man sich präzedenzlos Neues zutrauen sollte, ergibt sich somit, daß solche Bedingungen gar nicht – oder eben nur nachträglich, und in irrelevanter Form – spezifiziert werden können.

4. Damit hat sich mein Thema aber durchaus nicht erledigt. Es hat nur eine neue Wendung genommen. Wenn die Hervorbringung des Neuen nicht nur ontologisch, sondern auch handlungstheoretisch unfundiert ist, dann vor allem deshalb, weil die Zurückführung des Könnens auf eine einschlägige "Natur" grundsätzlich – und bei präzedenzlos Neuem nur besonders auffälligerweise – mißlingt.

Der Naturbegriff ist ein Begriff von *Regularität*. Nach Kant umfaßt die – jeweilige (d.h. individuelle oder spezifische) oder allgemeine – "Natur" der Dinge diejenigen kausalen Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten, durch die "das Dasein" dieser

⁸ Das ist nicht so phantastisch, wie es klingen mag: Auch bei den großen Schritten der biologischen Evolution – z.B. beim erstmaligen Auftreten von Stoffwechsel, Wahrnehmung, Bewußtsein oder Vernunft – ist damit zu rechnen, daß Beschreibungsmittel nachträglich einschlägig werden. Denn es handelt sich um kontinuierliche Veränderungen; die Diskontinuität des Schritts, durch den bestimmte Beschreibungsmittel einschlägig werden, ist ihrerseits ein Artefakt der Beschreibung. Deshalb sind Überschneidungen hinzunehmen. Und nur darum handelt es sich, wenn Beschreibungsmittel nachträglich einschlägig werden: Die Übergangsphase, die eine charakteristische Pluralität der Beschreibungen erfordert, läßt sich nur nachträglich markieren.

Dinge "bestimmt ist".⁹ Dies impliziert einen Begriff von *Verfügungswissen*. Die Dinge stehen für einen kompetenten Umgang bereit, da sich ihre "Natur" erkennen und berücksichtigen läßt – mit Bacons Herrschaftsmetapher: "Die Natur wird ... besiegt, indem man ihr folgt."¹⁰ Durch den Naturbegriff wird somit eine charakteristische Weise der kosmologischen Einbettung menschlicher Belange angezeigt.¹¹

Die Annahme einer solchen Einbettung geht mit einer charakteristischen Kompetenzanmaßung einher. Diese bleibt solange unauffällig, wie sie durch Humesche Gewohnheit gedeckt ist.¹² Sie scheitert im Hinblick auf radikale Innovation.

Als ich selber noch mit dem Naturbegriff spielte, vermied ich die zitierte Auffassung von "Natur" als Regularität. Mir ging es um den an einer Stelle bei Marx unterstellten – aber nach meiner damaligen Interpretation nur als umwälzende Praxis faßbaren – Zusammenhang der Natur "mit sich selbst".¹³ Der radikalen Innovation, die ich mit Marx intendierte, mußte ein durch kein gegebenes Beschreibungsmittel faßbares Potential zu präzedenzlos Neuem entsprechen; und als ein solches faßte ich die "Natur".¹⁴ Aber schon damals ahnte ich, daß eine durch den Naturbegriff angezeigte kosmologische Einbettung der *conditio humana* nur erschlichen sein kann. Meine aporetische – oder "negative" – Fassung der Naturbegriffs sollte diese Erschleichung vermeiden. Aber tatsächlich wird auch von Marx eine kosmologische Einbettung der *conditio humana* unterstellt; der Naturbegriff zeigt auch bei Marx nichts anderes an. Meine damalige Marx-Interpretation war in diesem Hauptpunkt zu wohlwollend (und eben deshalb zu angestrengt).

Auch meinen ersten Versuchen einer Analyse der erwähnten Kompetenzanmaßung habe ich zum Kontrast einen negativ gefaßten Naturbegriff zugrundegelegt.¹⁵ Mein Ausgangspunkt war eine Unterscheidung zwischen "Welt" und "Natur". Als

⁹ Vgl. Kant, *Prolegomena* §14, A 71 (*Akad. Ausg.* Bd. 4, 294); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 52 (*Akad. Ausg.* Bd. 4, 429). Die Kantsche Formulierung trifft auch diejenigen Grundzüge des griechischen Naturbegriffs, auf die es mir hier ankommen wird.

¹⁰ Fr. Bacon, *Novum Organum* I, Aph. 3; dazu Heinemann 1995.

¹¹ Zu hier vorausgesetzten, kulturanthropologischen Sinn von "Kosmologie" siehe unten, Vorbemerkung zu Teil II.

¹² Dazu nochmals Heinemann 2001, Kap. 5.

¹³ Marx (*MEW*, Ergänzungsbd. 1, S. 516): "Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur." Ich zog – in meiner allzu frühen (1981) und dann allzu spät (1988) publizierten Habilitationsschrift – die Umkehrung vor: "Daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, hat keinen anderen Sinn, als daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur" (Heinemann 1988, 30 f.; kursiv dort).

¹⁴ Vgl. bes. Heinemann 1988, 29 ff., 247 f. und 383 ff. – Statt "Beschreibungsmittel" sagte ich damals mit Cassirer: "symbolische Form". Im Übrigen war meine damalige Konstruktion zweifellos von Schmied-Kowarzik's Vorschlag beeinflusst, bei Marx eine Schellingsche "Natur als Produktivität" zu unterstellen. Vgl. Schelling, *Einleitung*; Schmied-Kowarzik, 1981; 1984.

¹⁵ Vgl. Heinemann 1989a.

"Natur" habe ich damals diejenigen Lebensumstände bezeichnet, die das Dasein von Tieren ausmachen, nämlich: jederzeit sterben zu können. Die Stabilität der menschengemachten "Welt" ist insofern das Gegenteil von "Natur". In ihr läßt sich der ständig mögliche Tod ignorieren; aber seine Verdrängung ist nur die andere Seite des "Bannes", unter dem, so der Schlußsatz der *Dialektik der Aufklärung*, "alles Lebendige" steht.¹⁶ "Natur" im üblichen Sinne – die der "Welt" zugrundeliegende, als Regularität ihre Stabilität garantierende "Natur" – ist demgegenüber nur eine Fiktion: Sie ist der fiktive Grund eines alltäglichen und professionellen Gelingens, das seinerseits unfraglich bleibt. Sie wird überhaupt nur aus diesem Gelingen erschlossen; der Rekurs auf die "Natur" bekräftigt nur dessen Unfraglichkeit.

Ich habe das zunächst bei Aristoteles aufzuzeigen versucht. Mein Ausgangspunkt war dabei die aristotelische Annahme, daß sich professionelles Tun (die sog. "Kunst", gr. *technê*) zur "Natur" (*physis*) mimetisch verhält.¹⁷ Dies – so eine wenig ältere medizinische Abhandlung¹⁸ – ist die Weise, in der sie sich an einem unverfügbaren Maßstab des Richtigen orientiert. Umgekehrt kann Aristoteles unter dieser Annahme "die Struktur der Naturprozesse aus der Struktur des Produzierens erschließen – des paradigmatischen Falls von gelingendem ... Tun."¹⁹ Ich verstand Aristoteles so, daß er eben dies tut: "Erst durch die Analogie ... von *physis* und *technê* werden die von Aristoteles herausgestellten Prinzipien des Werdens, der Begriff der Bewegung, deren interne teleologische Struktur und das System der vier Arten von Grund, insgesamt also der aristotelische Naturbegriff verständlich."²⁰

5. Die Frage nach Kriterien des Könnens ist demnach seit Aristoteles durch technomorphe Naturbegriffe verstellt. Mich interessierte die Vorgeschichte. Daraus sind zwei größere Projekte entstanden:

- Thema meiner besonders seit 1995 mit Nachdruck betriebenen Studien zum griechischen Naturbegriff ist die ältere Begriffsgeschichte von *physis*, die Aristoteles mit der erstmaligen ausdrücklichen Erörterung des Naturbegriffs resümiert und verdeckt.²¹
- Thema der Skizzen, die ich hier vorlege, sind die eher traditionellen, auf keinen technomorphen Naturbegriff rekurrierenden Formen einer kosmologischen Einbettung der *technê* sowie des einschlägigen Sachverstandes (der sog. "Weisheit", gr. *sophia*).

¹⁶ Horkheimer und Adorno 1947/69, 275.

¹⁷ Aristoteles, *Phys.* II 2, 194a21 f.; ebd. 8, 199a9 ff.

¹⁸ [Hippokrates], *Vict.* 11. – Dazu Heinemann 2003a, 78 ff.

¹⁹ Heinemann 1989a, 158.

²⁰ Ebd.; ausführlicher dann das Schlußkapitel von Heinemann 2001. – "Analogie": vgl. Aristoteles, *Phys.* I 7, 191a8.

Inzwischen bewerte ich den Stellenwert der Mimesisthese und die Reichweite der erwähnten Analogie zurückhaltender.

²¹ Dazu mein Übersichtsartikel Heinemann 2005a (überarbeitete Fassung als Abschnitt 2.5 in *Studien* II).

Es kennzeichnet die Vorgeschichte zu Platon, daß diese Formen fragwürdig werden: Sie sind es, wenn im 1. Stasimon der *Antigone* von Sophokles die kosmologische Einbettung der *technê* kommentarlos entfällt.²² Und sie sind es auch, wenn Sokrates in Platons *Apologie* das höchste Gut für den Menschen nicht etwa darin, etwas zu taugen, sondern in der diesbezüglichen Selbstprüfung sieht²³ – und daher auch nur diejenige *sophia* gelten läßt, die sich als Fähigkeit und Bereitschaft zur Selbstprüfung bewährt.²⁴ Für mich ist diese Auffassung von Philosophie verbindlich geblieben;²⁵ und ebenso habe ich im Akosmismus des 1. Stasimon der *Antigone* geradezu die *conditio humana* gesucht.

Dabei ist mir sogleich Heidegger in die Quere gekommen – oder eigentlich nicht: Die Sophokles-Interpretation in seiner *Einführung in die Metaphysik* war für mich (im Heidegger-Jahr 1989) sogar die erste Gelegenheit, mich näher mit dem 1. Stasimon der *Antigone* zu befassen.²⁶ Gerade in der Auseinandersetzung mit dessen Verhöhnung durch Heidegger habe ich mein eigenes Thema bei Sophokles wiedergefunden. Diese Auseinandersetzung war umso nötiger, als sich mir Heidegger nicht nur mit der Idee eines Primats der Möglichkeit vor der Wirklichkeit,²⁷ sondern nun auch mit der Betonung der kosmologischen Unbehaustheit des Menschen zur Anlehnung anbot. Wenn diese Unbehaustheit mein eigenstes Thema sein sollte, mußte ich mich vor allem gegen ihre Inanspruchnahme durch Heidegger – für die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus!²⁸ – verwahren.

6. Im 1. Stasimon der *Antigone* begegnen sich zwei Motive aus der älteren griechischen Literatur, die beide, aber in gegenläufiger Weise, die kosmologische Einbettung der *technê* und des entsprechenden Sachverstandes betreffen. Diese Motive sind: (a) göttliche Mißgunst, (b) göttliches vs. menschliches Wissen.²⁹ Sie begegneten sich schon im Prometheus-Mythos, wo die Götter den Menschen die Nahrung verweigern und Prometheus sie stattdessen dazu befähigt, für sich selber zu sorgen. Und sie begegnen sich im 1. Stasimon der *Antigone* – indem hier nämlich das Fehlen beider Motive auffällig ist. Dieses Fehlen zeigt an, daß die traditionelle Weise einer kosmologischen Einbettung menschlicher Belange nicht mehr funktioniert.

²² Sophokles, *Ant.* 332 ff. (*stasimon*: Chorlied zwischen den Szenen eines Theaterstücks, bei dem der Chor seine Position auf der Bühne nicht verläßt). – Zum 1. Stasimon der *Antigone* unten, Kap. 3, Abschnitt 3.3.3 sowie bes. Kap. 4.

²³ Platon, *Apol.* 38A.

²⁴ In diesem Sinne *Apol.* 20DE, 23AB.

²⁵ Vgl. Heinemann 2009.

²⁶ Dazu unten, Kap. 8 und 9.

²⁷ Vgl. Heidegger, *SuZ* §31 und *passim*.

²⁸ Heidegger, *EiM* 152; dazu unten, Kap. 9 (bes. Anm. 7). – Eher trifft sich meine Intention mit dem "Unheimischsein", das der spätere Heidegger im "Wesen" des Menschen erkennt (vgl. "Der Ister" 87 und *passim*, dazu unten 8.4.2).

²⁹ Dazu unten, Kap. 3, Abschnitt 3.3.2 bzw. Kap. 2, Abschnitt 2.2.3.

Mit ihnen entfällt im 1. Stasimon der *Antigone* ein weiteres Motiv, nämlich (c) der überlegene Schrecken, der noch bei Heraklit die Ordnung der Welt – als einen Rechtszustand – garantiert und vor dessen Vertreibung noch Aischylos warnte.³⁰ Wie der Naturbegriff, ist auch dies ein Begriff von Regularität – und demgemäß von einer Sicherung und Stabilisierung der menschlichen Angelegenheiten durch deren Berücksichtigung. Das 1. Stasimon der *Antigone* kennt keine solche Regularität; aus traditioneller Sicht müßten die menschlichen Angelegenheiten somit als gänzlich ungesichert erscheinen. Aber die Sicherung wird im 1. Stasimon der *Antigone* gar nicht vermißt. Es wird der Eindruck erweckt, als ob der Mensch ohne kosmologische Einbettung seiner Belange – zumindest der *technê* und des entsprechenden Sachverstandes – auskommen könnte.

Das 1. Stasimon der *Antigone* markiert somit einen Übergang. Die vertraute, durch die drei genannten Motive charakterisierte Kosmologie ist zwar hinfällig, aber noch unersetzt. Was diese Kosmologie ablösen wird:

- ad (c) der Naturbegriff und die durch ihn beschriebene kosmologische Einbettung der *technê*,³¹
- ad (b) die wissenschaftstheoretische, am Naturbegriff orientierte Fundierung der einschlägigen Kompetenzen,³²
- ad (a) die Idee der göttlichen Fürsorge, meist mit Einbettung in eine anthropozentrische Weltanschauung,³³

ist hier noch unbekannt – vielleicht nicht dem Autor, aber dem Chor der thebanischen Ratsherren, den er auf die Bühne gestellt hat. Man könnte die Abfolge der Chorlieder in der *Antigone* sogar so interpretieren, daß den Ratsherren der Akosmismus des 1. Stasimon unheimlich wird: Im 2. Stasimon gilt wieder die traditionelle Kosmologie.³⁴ Die Beunruhigung ist ins Vertraute zurückgenommen. Sie kann unter Berufung auf die vertraute Ordnung der Welt gerechtfertigt werden. Zugleich wird sie zu einer Bestätigung der vertrauten Ordnung der Welt umfunktioniert. Erst hierdurch hat sie sich erledigt.

Auch durch die Etablierung einer neuen Kosmologie wird die Beunruhigung nicht behoben, sondern eher verdrängt. Demgemäß habe ich an anderer Stelle die Geschichte des Naturbegriffs als Geschichte einer Kompetenzanmaßung interpretiert. Dieselbe Verdrängung sehe ich in der anthropozentrischen Weltanschauung,

³⁰ Heraklit, DK 22 B 3+94 (= *Pap. Derveni* Col. IV.7, LM Bd. VI, 382; vgl. Gemelli Marciano, *VS I*, 312 f.; dazu meine *Studien II*, Abschnitt 4.12.4); Aischylos, *Eum.* 520 ff. und 699. Dazu unten, Kap. 3, Abschnitt 3.2 und bes. Kap. 4, Abschnitt 4.2.

³¹ Dazu unten, Kap. 3, Abschnitt 3.5.2 (auch mit weiteren Hinweisen auf meine einschlägigen Arbeiten).

³² Dazu unten, Kap. 3, Abschnitt 3.5.2 und Kap. 7, Abschnitt 7.7; ferner Heinemann 2005a, Abschnitt 7.

³³ Dazu unten, Kap. 3, Abschnitte 3.4.2 und 3.4.3.

³⁴ Dazu nochmals unten, Kap. 3, Abschnitt 3.3.3.

durch die die Idee der göttlichen Mißgunst abgelöst wird,³⁵ – wobei es allerdings schwerfällt, hier von bloßer Verdrängung, statt von schamloser Erschleichung und somit von einer umsichtig fabrizierten Anleitung zur Verdrängung,³⁶ zu sprechen.

7. Ich habe die Inanspruchnahme der Sokratesfigur für den Anthropozentrismus Xenophons stets als Mißbrauch empfunden. Darin war ich ganz eigennützig. Denn ich brauchte (und brauche) Sokrates – nicht den Sokrates Xenophons, sondern den in Platons *Apologie* gezeichneten Sokrates – zur Verdeutlichung und Bekräftigung meines eigenen Verständnisses von Philosophie.

Diese Frage nach einer für meine Arbeit verbindlichen Auffassung von Philosophie hat professionelle und biographische Aspekte.

In *biographischer* Hinsicht wäre zu berichten: von einem knapp 16jährigen Knaben, der sich das wunschgetriebene, daher begründungslose Fürwahrhalten verbot und so zum Atheisten wurde; von einem trostbedürftigen Kind, das dies kaum aushielt, aber eben hierin zu einer ersten Selbstbestimmung gelangte; schließlich von mir, der daran festhielt. Philosophie *ist* für mich eben diese Selbstbestimmung; zu philosophieren heißt für mich, ein Leben zu führen, durch das jene Entscheidung – einen unverzichtbar erscheinenden Trost auszuschlagen – gerechtfertigt wird.

Es ist seltsam, daß ich gerade im Zusammenhang mit diesen bekenntnishaften Formulierungen auf Whitehead zurückkommen muß. Für Whitehead ist das rationalistische Programm seiner spekulativen Kosmologie eine Sache der "intellektuellen Selbstachtung".³⁷ Seine Verbindlichkeit liegt eben darin, daß es "das Abenteuer [einer] Hoffnung verkörpert",³⁸ die ihrerseits durch keine Weltanschauung gestützt wird, sondern durch "eine unhintergehbare, das Wesen intellektueller Tätigkeit betreffende moralische Intuition".³⁹

Ich habe lange gebraucht, mich in diesen Formulierungen wiederzufinden.⁴⁰ Dafür mußte ich sie erst von Whiteheads eigenem Programm ablösen. Das heißt, ich mußte einerseits verstehen, daß die zitierten Motive, "Hoffnung" und "Selbstachtung", von Whiteheads rationalistischem Philosophieverständnis ablösbar sind. Tatsächlich beschreiben sie ebenso auch das – für mich weitaus maßgeblichere – Philosophieverständnis der *Apologie*.⁴¹

³⁵ Dazu unten, Kap. 3, Abschnitt 3.4 sowie Abschnitt 10.2 in Heinemann 2001. Ich sollte hinzufügen, daß ich heute mit der Vermutung einer globalen Naturteleologie und eines weltanschaulichen Anthropozentrismus bei Aristoteles viel zurückhaltender bin. Vgl. Heinemann 2016.

³⁶ Zu Platons Zurückweisung dieser Erschleichung s.u. Kap. 3, Abschnitt 3.5.3.

³⁷ In diesem Sinne Whitehead, *SMW* 185: "... it belongs to the self-respect of intellect".

³⁸ Whitehead, *PR* 42: "... it should embody the adventure of hope".

³⁹ Whitehead, *PR* 42: "an ultimate moral intuition into the nature of intellectual action".

⁴⁰ Erstmals – nach den distanzierenden Bemerkungen in Heinemann 2006c – in Heinemann 2009.

⁴¹ Dazu nochmals Heinemann 2009, bes. Abschnitt 7.

Und wichtiger noch: Wie das Philosophieren in der *Apologie* als eine Art "Gottesdienst" dargestellt wird,⁴² so war ich gewissermaßen aus Frömmigkeit zum Atheisten geworden: in rigoroser Auslegung des biblischen Gebots, den Namen Gottes nicht zu mißbrauchen.⁴³ Mit Whitehead (aber wohl gegen seine eigene Intention) läßt sich auch hierin noch eine Angelegenheit der intellektuellen Selbstachtung erkennen.

Philosophie wäre somit ein Denken, das sich nicht mit unausgewiesenen Wissensansprüchen und Meinungen über die Beschaffenheit der Welt korrumpiert. In *professioneller* Hinsicht ließ sich damit noch nicht viel anfangen. Heute kann ich einen großen Teil meiner Themen auf die Frage zuspitzen, wie die Produktion unausgewiesener Wissensansprüche und Meinungen über die Beschaffenheit der Welt – gerade auch in der Philosophie – funktioniert. Das trifft bereits auf die Studien zu, die ich hier verspätet vorlege. Aber es genügte mir nicht. Ich suchte – jenseits aller Ideologiekritik – einen paradigmatischen Anfang der Philosophie.

Die Dringlichkeit dieser Suche wird vielleicht daraus verständlich, daß ich an kein durch akademische Lehrer verkörpertes fachliches Selbstverständnis anknüpfen konnte. Ich hatte nicht Philosophie studiert, sondern Mathematik und wurde geradezu versehentlich in Philosophie habilitiert. Sogleich auch mit einer zwar subalternen, aber dauernden Anstellung bedacht, begann ich zu lehren, was ich nie gelernt hatte. Bestenfalls ein begabter Dilettant, wurde ich zum Autodidakten: ohne Vorbilder, bei denen die Abarbeitung gelohnt hätte, und (so waren die Kasseler Zustände) abgeschnitten von jeder relevanten Fachdiskussion.

Nach Jahren des Herumprobierens wußte ich immerhin, daß ich mir vor allem diese Frage beantworten mußte: *Was ist – im Sinne professioneller Selbstachtung – gute Philosophie?* Wie ich die persönlicheren Aspekte meiner intellektuellen Selbstachtung auf ein solches Konzept von guter Philosophie zu beziehen hätte, war dann eine zweite Frage. In den hier vorgelegten Studien geht es – zwar nur implizit, aber nachdrücklich – um beide Fragen. Und in beiderlei Hinsicht scheint mir, was ich ausgearbeitet habe, immer noch tragfähig zu sein.

8. Entscheidend war – neben den allzu spät rezipierten Arbeiten Tugendhats⁴⁴ – die Anregung durch Arno Ros. Nach Ros läßt sich Philosophie mit Platon (oder im Sinne einer wohlwollenden Platon-Interpretation) als "Kunst des Begründens von Behauptungen" verstehen.⁴⁵ Philosophie ist somit eine Tätigkeit zweiter Stufe. Ihre thematische Reichweite ist unbegrenzt, da die Einschlägigkeit der Frage nach dem richtigen Begründen nicht vom Thema einer Behauptung abhängig ist: Bei keiner Behauptung kann vorab festgelegt werden, daß sie keiner Begründung bedarf. Ebenso läßt sich keine Begründung vorab mit dem Anspruch verbinden, sie müsse

⁴² Platon, *Apol.* 23c1: *tou theou latreia*; vgl. ebd. 30a6-7: *tô theô hypêresia*.

⁴³ *Exod.* 20 Vs. 7.

⁴⁴ Tugendhat 1976; 1981; dann auch 1989/92.

⁴⁵ Ros, *BuB.* I, 14 f.; s.u. 6.1.2.

unstrittig sein. Die Frage, was eine *richtige* – und das heißt eben: "kunstgerechte"⁴⁶ – Begründung ausmacht, stellt sich nicht in jedem einzelnen Fall; aber sie läßt sich keinesfalls vorab vermeiden.

Soweit es sich dabei insbesondere um Behauptungen über die richtige Verwendung eines evaluativen Vokabulars handelt,⁴⁷ fällt diese "Kunst" mit der von Platon seit dem *Kriton* konzipierten "moralischen *technê*"⁴⁸ zusammen. Sokrates wird von Platon zum Kronzeugen für das Desiderat einer solchen *technê* gemacht – und ist eben insofern Platons "paradigmatischer Philosoph".⁴⁹

Aus Platons Desideraten, dem Desiderat einer "Kunst des Begründens von Behauptungen" (Ros) und dem Desiderat einer "moralischen *technê*" (Kahn), ergibt sich ein erstes Kriterium für gute Philosophie. Das Kriterium ist mehrdeutig: Es kann – und sollte vor allem in professionellen Kontexten – so ausgelegt werden, als wäre gute Philosophie an der Einlösung der genannten Desiderate zu messen. Allerdings ist deren Einlösbarkeit durchaus fragwürdig. Das heißt aber nicht, daß sie dadurch irrelevant würden; ihre Unverzichtbarkeit ist von der Frage nach ihrer Einlösbarkeit durchaus nicht betroffen. Gute Philosophie wäre somit daran zu messen, daß sie an ihnen gleichwohl festhält, ohne ihre Einlösung zu erschleichen – d.h. daß sie in beidem: den Gründen ihrer Unverzichtbarkeit und der Schwierigkeit ihrer Einlösung, ihr eigenstes Thema erkennt. Wenn es zur intellektuellen Selbstachtung und somit Philosophie gehört, sich zu übernehmen, dann gehört es zu ihr insbesondere auch, die Überforderung zu bedenken, deren Ausdruck sie ist.

Man muß das nicht, wie ich es hier getan habe, an Platon und den genannten Desideraten festmachen. Aber Platon ist in einem Punkt beispielhaft: Wie bei keinem anderen Autor läßt sich bei ihm nachvollziehen, wie Philosophie entsteht – d.h. wie aus einer Beunruhigung, die als solche zur Vorgeschichte der Philosophie und ihren Anlässen gehört, ein Programm wird, durch dessen erfolgreiche Ausführung die Beunruhigung erledigt wäre. So fragwürdig Platons Antworten sind, soweit sie die Einlösbarkeit seiner Desiderate unterstellen: Die Beunruhigung, auf die er antwortet, und manche seiner Einsichten sind unüberholt.

Ich habe diese Beunruhigung in diesen Studien als eine Entwertung von Orientierungswissen beschrieben:

- Ohne Rückhalt in einer verbindlichen Weltordnung (Kap. 3 f.) wird, wie die Handlung der *Antigone* demonstriert (Kap. 5), das menschliche Gemeinwesen zu einer Situation, in der sich der Orientierungsbedarf menschlichen Tuns nicht mehr definitiv und eindeutig befriedigen läßt.
- Das heißt einerseits: Ohne Rückhalt in göttlichem Wissen wird jede Weisheit fragwürdig. Sie hört auf, überhaupt welche zu sein; von ihr bleibt nur der Wis-

⁴⁶ Zum begrifflichen Zusammenhang von "Kunst" und "Richtigkeit" s.u. Abschnitte 7.1 und 7.7.

⁴⁷ Dazu unten, Abschnitte 7.6 f.

⁴⁸ Vgl. Kahn 1996, 104.

⁴⁹ Vgl. Kahn 1996, 97: "for Plato Socrates is ... the paradigm philosopher".

sensdünkel und die Konkurrenz unausgewiesener Wissensansprüche (Kap. 2, dann bes. die Abschnitte 5.4.3 f. und 6.1.3 f.).

- Und es heißt andererseits: Ohne Rückhalt in einer unfraglichen Tradition werden die evaluativen Praktiken, durch die sich das Gemeinwesen organisiert, manipulierbar; Platons Frage nach einem richtigen, d.h. nicht bloß üblichen, Gebrauch des evaluativen Vokabulars setzt diesen Traditionsbruch voraus (Abschnitte 7.5 ff.).

Anders als bei Sophokles, ist die *technê* als solche bei Platon kein Thema der Beunruhigung. Sie funktioniert. Und wie ihr Funktionieren ist auch ihre – durch den Naturbegriff angezeigte – kosmologische Einbettung unfraglich. Eben deshalb wird die Berufung auf göttliches Wissen für Platon verzichtbar:⁵⁰ Die geforderte Orientierungsleistung wird durch den Rekurs auf eine einschlägige "Natur", die sog. Ideen, substituiert.⁵¹ Die Frage, worin die in der *Antigone* vermißte "Wohlberatenheit" (*euboulia*) überhaupt bestehen soll, wenn es keine verbindliche Weltordnung gibt, wird an ein "Fachwissen über Gut und Schlecht"⁵² delegiert, das die alte Weisheit ersetzt und einen richtigen Gebrauch des evaluativen Vokabulars etabliert.⁵³

9. Die Philosophie ist bei Platon stets eine "zweitbeste Fahrt" – d.h. im zeitgenössischen Seefahrerjargon: eine Reise, bei der man ohne unterstützenden Wind selbst rudern muß und die Sache nicht direkt, sondern nur anhand einschlägiger Erklärungen und Argumente (*logoi*) zu fassen bekommt.⁵⁴ Die gesuchte moralische *technê* fällt letztlich mit einem fachkundigen Umgang mit Erklärungen und Argumente – der *peri tous logous technê* des *Phaidon* und der "Dialektik" der *Politeia* – zusammen.⁵⁵

Der Unterschied zwischen Philosophie und Weisheit wird bei Platon zwar nicht immer terminologisch durchgehalten,⁵⁶ aber keinesfalls verwischt. Seine naheliegende Illustration durch den Unterschied zwischen göttlichem und menschlichen Wissen kommt meist darauf hinaus, die Philosophie als Begehren, oder als Streben nach einer "Weisheit" (*sophia*) zu beschreiben, die der Gott schon besitzt.⁵⁷ Diese

⁵⁰ Noch der Mythos des *Politikos* (274CD) stellt unmißverständlich klar, daß die Menschen ohne göttliche Obhut auskommen müssen – und können; s.u. Schluß von 3.6.3.

⁵¹ Siehe unten, Abschnitt 7.7.

⁵² *Charm.* 174c2-3: (sc. *epistêmê*) *peri to agathon te kai kakon*.

⁵³ Vgl. *Resp.* 428B-D, mit Gleichsetzung von "Wohlberatenheit" (*euboulia*) und "Weisheit" (*sophia*). Zum "Fachwissen über Gut und Schlecht" (*Charm.* 174A-C) und zum richtigen Gebrauch des evaluativen Vokabulars s.u. 6.4.2 bzw. 7.7. Zur "Wohlberatenheit" bei Protagoras und in der *Antigone* s.u. 3.6 sowie die Vorbemerkung zu Kap. 5.

⁵⁴ Vgl. *Phd.* 99C-E ("zweitbeste Fahrt": *deuteros plous*, c9-d1; Rückzug auf die *logoi*: e5).

⁵⁵ *Phd.* 90b7. Vgl. *Resp.* 534B: Es fällt in die Kompetenz des "Dialektikers", der über die unhintergehbaren Kriterien für Gut und Schlecht (d.h. über die "Idee des Guten") Rechenschaft zu geben (s.u. 7.4).

⁵⁶ Das liegt u.a. daran, daß das griechische *sophia* meist gar nicht "Weisheit" bedeutet; siehe unten, Abschnitt 1.1.

⁵⁷ Vgl. vor allem *Symp.* 204AB und *Phrd.* 278D; ähnlich *Lys.* 218AB und *Resp.* 475B.

Worterklärung ist bekanntlich Platons Erfindung. Sie muß bei Platon nicht immer vorausgesetzt werden; oft ist vielmehr mit der älteren, populären Auffassung von *philosophia* zu rechnen.⁵⁸

So vor allem auch in der *Apologie*: Zu "philosophieren" (*philosophêô*), ist hier der vertraute, nicht-professionelle Umgang mit Gelehrten und gelehrten Themen. Philosophie ist kein Streben oder Begehren, sondern die Lebensweise,⁵⁹ die Sokrates in ausgezeichneter Weise verkörpert. Diese ist sich selbst genug: Zu philosophieren – d.h. "täglich über die Tugend sich zu unterhalten und über die andern Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört" – ist selbst schon "das größte Gut für den Menschen",⁶⁰ so daß sich die Frage nach einem "Fachwissen über Gut und Schlecht" gar nicht erst stellt.

Gemessen an der *Apologie*, ist die Forderung nach einem solchen Fachwissen geradezu antisokratisch. Den Sokrates der *Apologie* geht sie nichts an. Zum Kronzeugen für das Desiderat einer moralische *technê* muß er eigens umfunktioniert werden. Ich habe anhand des *Charmides* nachzuzeichnen versucht, wie Platon dabei verfährt.⁶¹

Wenn ich das schließlich einen literarischen Vatermord nannte,⁶² meinte ich wohl, daß der Sokrates der *Apologie* der wahre Sokrates sei, dem Platon verpflichtet sein müßte. Hinsichtlich dieser Zuspitzung werde ich unsicher. Auch wenn die Sokratesfigur der *Apologie* dem historischen Sokrates näher kommt als die ganze übrige Sokratische Literatur,⁶³ bleibt sie das Geschöpf ihres Autors und durch dessen Absichten geprägt. Daß wir über diese Absichten keine Auskunft erhalten, versteht sich bei den fiktiven Texten, die Platon ausschließlich verfaßt hat, von selbst. Aber immerhin können wir vermutungsweise nachzuvollziehen versuchen, was Platon tut und was er hierfür benötigt

Der beschriebene Orientierungsverlust wird in der *Apologie* klaglos hingenommen und direkt auf die *conditio humana* – den Abstand zwischen göttlichem und menschlichem Wissen – zurückgeführt: "Wirklich weise" ist nur "der Gott". Die "menschliche Weisheit" ist demgegenüber "so gut wie nichts wert". Sie kann bestenfalls in der Einsicht bestehen, daß man "nichts wert ist", was wirkliche Weisheit – und das heißt eben: das fragwürdig gewordene Orientierungswissen – betrifft.⁶⁴ Eben hierin zeichnet sich Sokrates aus: Er "glaubt" nicht "zu wissen, was er gar

⁵⁸ Siehe unten, Abschnitt 1.2.

⁵⁹ So ausdrücklich *Apol.* 28e5: *philosophounta me dein zên*. Zum "Philosophieren" als Lebensweise siehe unten, Kap. 1.

⁶⁰ *Apol.* 38A (Übers. Schleiermacher).

⁶¹ Siehe unten 6.4.

⁶² Siehe unten, Schlußsatz von Kap. 6.

⁶³ Kahn 1996, 88 ff.; vgl. Döring 1998, 155 f.

⁶⁴ *Apol.* 23AB – "wirklich weise ...": *tôi onti sophos* (23a5-6); "menschliche Weisheit": *anthrôpinê sophia* (23a7, dto. 20d8); "so gut wie nichts wert": *oligou tinos axia ... kai oudenos* (23a7); "nichts wert ...": *oudenos axios ... pros sophian* (23b3-4).

nicht weiß", und unterscheidet sich nicht nur von einem traditionellen Weisen, sondern auch von den zeitgenössischen Experten darin, daß er keine "Weisheit" beansprucht, "die größer als menschengemäß ist".⁶⁵

Durch den Orakelspruch angeregt, daß niemand weiser als Sokrates sei, ist sein "Philosophieren" – oder wie ich in Kap. 6 sagen werde: die Sokratische *philosophia* – ein unablässiges "Prüfen seiner selbst und anderer".⁶⁶ Wenn Sokrates eben hierdurch seinen Mitbürgern "die größte Wohltat" erweist,⁶⁷ dann nicht etwa deshalb, weil er einen Orientierungsverlust behebt. Wo er fremde Wissensansprüche blamiert, verzichtet er doch auf deren Ersetzung durch konkurrierende Wissensansprüche; eben dies ist der Sinn des sog. Sokratischen Nichtwissens.⁶⁸ Sokrates kennt für seine Mitbürger "kein größeres Gut",⁶⁹ als den Wissensdünkel der Weisen und Experten zu vermeiden und sich nicht für besser zu halten als man nun einmal ist.

Dies ist der Sokrates, den Platon zu beerben beansprucht, und den er für sein eigenes Programm einspannen wird. In der *Apologie* wird einerseits das Stichwort *philosophia* – als Bezeichnung einer Tätigkeit und Lebensweise – für die Sokratesfigur Platons reserviert. Andererseits wird durch die Anknüpfung an die populäre Auffassung von *philosophia* ein Vorgriff auf Platons eigene Programmatik vermieden. Sokrates ist in der *Apologie* noch nicht auf diese Programmatik verpflichtet. Aber er ist schon Platons paradigmatischer Philosoph.

Sokrates wird zum paradigmatischen Philosophen durch die Entdeckung, daß Wissensansprüche ohne Aufstellung konkurrierender Wissensansprüche zurückweisbar sind. Die Sokratische *philosophia* ist in der *Apologie* von vornherein als Tätigkeit zweiter Stufe konzipiert. Eben hierin trifft sie sich mit Platons Dialektik, die – als Kunst des Begründens von Behauptungen über die richtige Verwendung des tradierten evaluativen Vokabulars – den von Sokrates hingegenommenen Orientierungsverlust zu beheben beansprucht.

Platon muß das hinfällig gewordene Orientierungswissen als verzichtbar darstellen, da er es durch etwas anderes als Orientierungswissen – eine Supervision evaluativer Bräuche durch Philosophen, die über das nötige Kriterienwissen verfügen⁷⁰ – zu ersetzen gedenkt. Wenn Sokrates in der *Apologie* geradezu zum Kronzeugen für die Hinnehmbarkeit dieses Orientierungsverlusts wird (und insofern gerade

⁶⁵ *Apol.* 20DE, 21D – "... zu wissen, was er gar nicht weiß": vgl. 21d5 f.: *oietai ti eidenai ouk eidos* und dementsprechend 21d5-6: *hōsper ouk oida, oude oiomai* – Beachte: Die traditionellen Weisen werden in der *Apologie* (22A-C) durch die Dichter vertreten; zu diesen s.u. Abschnitte 2.2 und 6.1.4.

⁶⁶ In diesem Sinne *Apol.* 28e5-6: *philosophounta me dei zēn kai* ("und das heißt") *exetazonta emauton kai tous allous*.

⁶⁷ *Apol.* 36C ("Wohltat": *euergesia*, c4); vgl. 30A.

⁶⁸ Vgl. Heinemann 2007b.

⁶⁹ *Apol.* 30a5-6: *ouden ... meizon agathon*.

⁷⁰ In diesem Sinne: *Resp.* 484CD (mit Illustration im sog. Höhlengleichnis, vgl. bes. *Resp.* 520C) – "evaluative Bräuche": *nomima kalōn te peri kai dikaiōn kai agathōn* (484d2). Siehe unten Kap. 7.

nicht für das Desiderat einer moralische *technê*), mag das unbeabsichtigt sein: Um diesen Effekt zu vermeiden, müßte die Sokratische *philosophia* als bloßes Provisorium eingeführt werden (was mit den literarischen Mitteln, die Platon gewählt hat, kaum geht).

Stattdessen wird sie zur Agenda des Protagonisten der *Apologie*. Für ihn "fällt" seine – eben die Sokratische – *philosophia* "mit dem höchste Gut für den Menschen zusammen".⁷¹ Platon hat keinen Grund, an dieser Wertung festzuhalten. Ich habe dafür, wie gesagt, meine eigenen Gründe – auch wenn ich es vorziehe, nicht mit Platon von einem "höchsten Gut", sondern mit Whitehead von einem Erfordernis der intellektuellen Selbstachtung zu sprechen.

10. Beidemale – bei der Interpretation des ersten Stasimon der *Antigone* sowie der *Apologie* – habe ich in einem Übergang die *conditio humana* gesucht und Krisensymptome als Merkmale eines beispielhaften Menschseins gedeutet. Hierin traf ich mich mit Heidegger.⁷² Das war umso prekärer, als Heidegger den bei Sophokles gefundenen "dichterischen Entwurf des Menschseins" (*EiM* 112) sogleich für die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus (*EiM* 152) vereinnahmt.

Damals glaubte ich noch an die Kunst und hoffte, der Text würde sich gleichsam selbst gegen seinen Mißbrauch verwalten. Er tat es nicht. Die Misere ist hier dieselbe wie die schon von Platon beklagte: daß kein Text gegen seine Leser und Interpreten geschützt ist und daß sich kein Autor die Leser und Interpreten seiner publizierte Texte aussuchen kann.⁷³

Ich hätte gern die elementare Richtigkeit gegen Heidegger geltend gemacht. Das heißt, ich hätte gern gezeigt, daß Heideggers Zugriff auf Sophokles durch eine direkte Mißhandlung des Textes erkaufte ist. Das funktionierte aus zwei Gründen nicht: Erstens, weil Heidegger die "Gewaltsamkeit" seiner Interpretation gar nicht bestreitet.⁷⁴ Und zweitens, weil die – durchaus skandalöse und provozierend angekündigte⁷⁵ – Unnachvollziehbarkeit des Textbezugs in der Sophokles-Interpretation der *EiM* nicht durch Heideggers Interpretationsverfahren, sondern durch eine undurchsichtige, aber mit ein wenig Heidegger-Philologie entwirrbare Montage heterogener Druckvorlagen bedingt ist.⁷⁶ Ich sah dies erst nach der Ausarbeitung der meiner hier als Kap. 9 vorgelegten Kritik, als ich glaubte, mit Heideggers Sophokles-Interpretation fertig zu sein. Indirekt hat sich diese Meinung bei der unvermeid-

⁷¹ *Apol.* 38a2: *tynchanei megiston agathon on anthrôpôi.*

⁷² In anderer Weise auch mit Nietzsche, vgl. *Za* I, Vorrede §4 (*KSA* 4, 16 f.).

⁷³ Vgl. *Phdr.* 275DE.

⁷⁴ Vgl. *EiM* 134, dazu auch 120f. und 124.

⁷⁵ *EiM* 113 (von mir als Motto zu Kap. 8 zitiert).

⁷⁶ Dazu unten, Kap. 8.

lichen Überarbeitung sogar bestätigt: Heidegger benutzt Sophokles ohnehin nur als Stichwortgeber; sein prekärer Textbezug ist irrelevant.⁷⁷

Ich lese Heideggers Sophokles-Interpretation in der *Einführung in die Metaphysik* als Grundtext einer "Philosophie des Nationalsozialismus", die "der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung" zu entsprechen beansprucht.⁷⁸ – Was ich dazu in Kap. 9 geschrieben habe, bleibt richtig. Und wie damals scheint mir, daß Heidegger diese Angelegenheit, die so schwer zu fassen ist, genau auf den Punkt bringt. Verabscheuenswert ist am Nationalsozialismus gerade das, was Heidegger in der *EiM* propagiert. Ich habe es "die Irrelevanz der Mißhandlung vom Menschen" genannt; was Heidegger leistet, ist: der Philosophie einen Standpunkt zu fabrizieren, an dem die Mißbilligung von Gewalt nicht mehr gehört werden kann.⁷⁹

Leider habe ich nicht gesehen, wie sich Heidegger hierfür bei Nietzsche bedient. Ich ahnte da etwas; sonst hätte ich nicht auf Heideggers "Untergang" und "Ja zum Überwältigenden" mit Mahler, wo dieser mit dem Hammer musiziert, (und nur über Mahler mit Adorno) zu antworten versucht.⁸⁰ Aber was hier als Bezugspunkt fehlt, ist eben Nietzsches mit Wagner illustrierter "Untergang" in der *Geburt der Tragödie*.⁸¹ – Der Mißbrauch Nietzsches sollte aber nicht hieran festgemacht werden. Er betrifft gerade diejenigen Formulierungen, in denen Nietzsche selbst vom fälligen "Untergang" eines defizitären Menschentums spricht und sich dabei nicht um die Betroffenen schert.⁸² Aber dabei muß man doch zwischen Nietzsches bis zur Entgleisung zugespitzter Rhetorik und dem, was er tatsächlich sagt, unterscheiden. Soweit das zum Untergang bestimmte Menschentum auf Weltanschauung und Werten beruht, fällt sein Untergang mit einem Untergang von Weltanschauung und Werten zusammen. Und wenn Nietzsche eben diesen Untergang betreibt, dann verhält er sich zwar rücksichtslos gegen diejenigen, die ihn nicht aushalten. Aber das ist eben diejenige Rücksichtslosigkeit, welche die Philosophie ausmacht.⁸³

⁷⁷ Deshalb habe ich auch darauf verzichtet, die philologische Diskussion von Kap. 8 in die inhaltliche Auseinandersetzung von Kap. 9 einzuarbeiten.

⁷⁸ Siehe unten Kap. 9 (ich zitiere *EiM* 152; ausführliche Zitatnachweise s.u. 9.2.2, Anm. 7).

⁷⁹ Siehe unten, Schluß von Abschnitt 9.5.

⁸⁰ Siehe unten 9.4, Anm. 48.

⁸¹ Vgl. Nietzsche, *KSA* 1, 134-136. – Die Anmerkung zu Nietzsche in Abschnitt 9.4 wurde erst 2011 eingefügt.

⁸² Neben *Za I*, Vorrede §4 (*KSA* 4, 16-18) muß hier der Hinweis auf *JGB* §39 (*KSA* 5, 56 f.) genügen.

⁸³ Eine Gegenposition deutet Feyerabend (*Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt a.M. 1984, S. 140) an, wenn er "die Wünsche freier Bürger nach einer harmonischeren Weltansicht" gegen die vermeintlichen "Errungenschaften des wissenschaftlichen Denkens" geltend zu machen versucht. Ich möchte einwenden, daß es eben zur Philosophie gehört, sich solcher Wünsche zu entschlagen: sie gehen den Philosophen nichts an. Aber Feyerabends Argumentation läßt sich nicht so leicht abtun. Wieso ist die Entwertung einer lebbareren Weltanschauung keine Mißhandlung derer, die diesen Verlust vielleicht gar nicht verkraften? – Ich kann nur zwei Punkte andeuten, die für eine Antwort wichtig sein könnten: *Erstens*, daß die Philosophie den beanstandeten Traditionsbruch gar nicht selber bewirkt, sondern nur

Ich spreche hier also wieder von intellektueller Selbstachtung. Ich frage mich, ob es nicht auch bei Nietzsche, wo ihm Heidegger das Vokabular entlehnt, um intellektuelle Selbstachtung geht. – Und was heißt das dann für Heideggers "Philosophie des Nationalsozialismus"? Es könnte heißen, daß Heidegger gerade bei seiner Anlehnung an Nietzsche den Bezug auf dessen philosophische Fragestellung, die Erfordernisse intellektueller Selbstachtung, verliert und daß, wofür ich mich hier leider nicht interessierte, Heideggers "Philosophie des Nationalsozialismus" zwar bis in den tiefsten Grund hinein nationalsozialistisch ist, aber vielleicht gar keine Philosophie.

Der Titel – *Die Fragilität der Weisheit* – ist von Martha Nussbaums *The fragility of goodness* (CUP 1986) entlehnt. Beide Arbeiten treffen sich in der Interpretation der *Antigone*.⁸⁴ Die Differenzen sind hier marginal, in der Pointe aber entscheidend. Ich treffe mich mit Nussbaum noch darin, daß Haimons Forderung, "nicht nur ein einziges *êthos* in sich zu tragen" (*Ant.* 705) und somit die Inkommensurabilität von Werten zu akzeptieren, ein Schlüssel zur Interpretation der Sophokleischen *Antigone* ist.⁸⁵ Im Unterschied zu Nussbaum sehe ich hier aber keine bloße Inkommensurabilität von Werten,⁸⁶ sondern eine Inkommensurabilität der Kosmologien, die deren Verbindlichkeit jeweils begründen. Ich verstehe die zitierte Formel – "nicht nur ein einziges *êthos* in sich zu tragen" – daher als ein Paradoxon, das eine zum Menschsein gehörige Überforderung beschreibt (s.u. 5.4.5). Und demgemäß sehe ich (mit dem Sokrates der *Apologie*) die Aufgabe der Philosophie eben darin, dieser Überforderung stets neu innezuwerden. Nussbaum sieht (mit Aristoteles) in der Inkommensurabilität von Werten eine Aufgabe für die praktische Vernunft, die durch abwägende Überlegung einlösbar sein soll.⁸⁷ Übereinstimmende Beobachtungen zur *Antigone* sind somit in unterschiedliche Argumente eingebaut. – Mich hat diese Konstellation lange verwirrt. Tatsächlich habe ich meine eigene Interpre-

nachträglich auf ihn aufmerksam macht. Sie beeinträchtigt nicht die Lebbarkeit von Werten und Weltanschauungen, sondern sie zeigt, daß deren Lebbarkeit längst beeinträchtigt ist. Und *zweitens*, daß die Philosophie bei aller Penetranz nicht gehört werden muß. Die Annahme, daß sie sich *als Philosophie* gegen etablierte Werte und Weltanschauungen durchsetzen könnte, ist illusionär. Ihr Einfluß kann nur indirekt sein: Wenn sie den Produzenten von Weltanschauung das Geschäft erschwert, muß das den Konsumenten nicht schaden.

⁸⁴ Vgl. einerseits Nussbaum 1986, chap. 3, andererseits unten Kap. 5.

⁸⁵ Vgl. Nussbaum 1986, 58 und 79 ff.

⁸⁶ "Wert" (value) ist bei Nussbaum alles, wodurch etwas wertvoll und somit zu einem Gut wird. Demgegenüber spreche ich in einem weitaus engeren Sinn von Werten: Wert ist etwas, was man sinnvollerweise als Wert anerkennen und auf dessen handlungsleitende Verbindlichkeit man sich demgemäß einlassen kann – auf Englisch läßt sich's viel besser sagen: *V is a value if and only if it makes sense to be committed to V*; dazu auch Heineemann 2006d.

⁸⁷ Vgl. Nussbaum 1986, 298 ff. und passim. – Das ausführliche Vorwort zur 2. Aufl. (Nussbaum 2001) bringt nichts Neues für meine Fragestellung.

tation der *Antigone* ganz unabhängig von Nussbaum ausgearbeitet; die seinerzeit versäumte Diskussion kann hier nicht nachgeholt werden.

Teil I: Philosophie vor Platon?

Bei der Frage nach einem paradigmatischen Anfang der Philosophie stehen die sog. Vorsokratiker gewissermaßen im Weg. Zwar entspricht es zeitgenössischem Sprachgebrauch, daß man sie als Philosophen bezeichnet. Aber was sie aus heutiger Sicht interessant macht, gehört eher zur Vorgeschichte der Philosophie.

Kap. 1 wurde zuerst für meine Vorlesung *Einführung in die Philosophie der Antike* (Sommer 2009) konzipiert.

Kap. 2 wurde Anfang der 90er Jahre geschrieben und seitdem nur geringfügig überarbeitet. Abschnitt 2.4.6 wurde im Herbst 2010 unter Verwendung einer alten Fußnote neu abgefaßt und seitdem mehrmals überarbeitet und ergänzt.

Kapitel 1: Was ist nach antikem Verständnis "Philosophie"?

1.1. Zur Worterklärung: "Liebe" zur "Weisheit"?

Das griechische Wort *philosophia* ist aus zwei Komponenten – *phil(o)* und *soph(ia)* – gebildet und läßt sich in erster Näherung anhand dieser Zusammensetzung erklären.¹

Zu *phil-* gehörige Vokabeln sind:

- philos* Adj.: befreundet, lieb, vertraut, zugehörig etc.
Anm.: Es handelt sich um einen Relationsbegriff: jemand / etwas ist mit mir befreundet, mir vertraut usf.
Subst.: Freund, Vertrauter, Angehöriger etc.
- phileô* befreundet sein (mit ...), gern haben, vertraut sein (mit ...), gewohnheitsmäßig tun, gerne tun, gerne umgehen (mit ...)
- phil(o)-* kann als Präfix mit der Bezeichnung einer bestimmten Sache *X* zu einem Adjektiv (abgeleiteterweise: Substantiv) verbunden werden: *phil(o)-X* ist, wer mit *X* vertrauten Umgang pflegt, eine Vorliebe für *X* hat usf. Im Deutschen bietet es sich an, das durch ein angehängtes -freund nachzumachen.

Zu *soph-* gehörige Vokabeln sind:

- sophos* Adj./ Subst.: geschickt, sachverständig, weise (?) / Experte etc.
Anm.: Die Grundbedeutung des Wortes läßt sich etwa so erläutern: Als *sophos* gilt, bei wem es auch in schwierigen Fällen lohnt, um Rat und Auskunft zu fragen, und auf den man sich gegebenenfalls berufen kann – z.B. der Urheber von Spruchweisheit (sog. "sieben Weise"), der Dichter oder Gelehrte, der über das Entlegenste zu berichten weiß, und überhaupt jeder Experte, der sein Metier versteht.
- sophia* Geschicktheit, Sachverstand, Weisheit (?), Expertenwissen
Anm.: Die Übersetzungstradition hat "weise" und "Weisheit" für *sophos* bzw. *sophia*. Das ist nicht sehr erhellend. Denn diese deutschen Wörter bleiben erklärungsbedürftig. Aleida Assmanns Kennzeichnung der "Weisheit" als umfassendes, tiefes, schwer erreichbares, wirksames Wissen (s.u. 2.1) ist noch sehr vage – und soll auch ganz unterschiedliche Bilder des Weisen zulassen. Aber man muß dann immer noch festhalten: Aus dem "Weisen" ist schon im frühen Griechentum der "Experte" geworden; und es sollte zumindest offenbleiben, ob die "Philosophie" eher mit "Weisheit" oder mit "Expertenwissen" zu tun hat.

sophistês ist oft gleichbedeutend mit *sophos* (Subst.), dann bes. auch: professioneller Gelehrter.

¹ Vgl. zum Folgenden Burkert 1960 (bes. S. 172 ff.).

Anm.: Antiintellektuelle Stimmungen im späten 5. Jh. haben *sophistês* zum Schimpfwort gemacht. Platon hat das leider aufgegriffen und dadurch den späteren Sprachgebrauch entscheidend beeinflusst.

Durch die Wortbildung werden somit folgende Erklärungen nahegelegt:

- *philosophos* (Adj./Subst.) ist, wer vertraut ist und gerne umgeht mit Personen, die als *sophoi* gelten,² sowie mit ihrer *sophia*.
- *philosophêô* (Verb) bedeutet dementsprechend: derjenigen Neigung zu folgen und diejenige Tätigkeit auszuüben, die den *philosophos* auszeichnet.
- *philosophia* (Subst.) ist (i) der vertraute Umgang mit Personen, die als *sophoi* gelten, und mit ihrer *sophia* sowie (ii) die entsprechende Neigung und Lebensweise.

Platon hat diesen Sprachgebrauch in vielfältiger Weise aufgegriffen und teilweise auch umgedeutet. Eine solche Umdeutung ist es, aus dem durch *phil(o)-* angezeigten vertrauten Umgang ein Begehren (*erôs*) zu machen und den *philosophos* als jemandem darzustellen, der *sophos* zu werden und *sophia* zu erwerben begehrt.³ Im Hinblick auf den älteren, für den Philosophiebegriff bedeutsam gebliebenen Sprachgebrauch ist das sehr irreführend.

Die Charakterisierung der Philosophie als "Liebe" zur "Weisheit" ist nicht ganz falsch. Aber sie versperrt ein differenzierteres Verständnis von "Philosophie": Als "Weisheit" und "Liebe" ist nur unzureichend beschrieben, *wozu* sich Philosophie verhält und *wie* sie das tut.

1.2. Ein populärer Philosophiebegriff

Der beschriebene Sprachgebrauch ist um die Wende zum 4. Jh. vielfach belegt. Ihm entspricht die Selbstbeschreibung der Athener in der Grabrede des Perikles bei Thukydides:

"Wir widmen uns dem Schönen (*philokaloumen*), ohne unsere Effizienz zu verlieren (*met' euteleias*), und wir widmen uns gelehrten Gesprächen und Themen (*philosophoumen*), ohne weichlich zu werden."⁴

Ich habe diesen, wie ich der Einfachheit halber sagen will, populären Philosophiebegriff in einem Vortrag so beschrieben:⁵

Im vorplatonischen Sprachgebrauch können *philosophos* und das zugehörige Vokabular eine Einstellung bezeichnen, die sich – ganz wörtlich⁶ – als diejenige des Amateurs oder Dilettanten charakterisieren läßt.⁷ So verstanden, ist das "Philoso-

² *sophoi*: Plural zu *sophos*.

³ In diesem Sinne Platon, *Symposion* 204AB; "erwerben": vgl. ebd. 205a1: *ktêsis*.

⁴ Thukydides II 40.1.

⁵ Zu den folgenden zwei Absätzen vgl. Heinemann 2005c, 134.

⁶ Lateinische Äquivalente von *phileô* sind *amare* (davon abgeleitet: *Amateur*) und *diligere* (davon abgeleitet: *Dilettant*).

⁷ Dies entspricht dem "oberflächlichen *philosophia*-Begriff" bei Burkert (1960, 175).

phieren" eine populäre Beschäftigung im Perikleischen Athen.⁸ "Philosophierer" (*philosophountes*) sind keine Experten (*sophoi*) oder professionelle Gelehrte (*sophistai*) und wollen das auch nicht werden. Vielmehr widmen sie sich dem Wissen um seiner selbst willen, sie suchen das Gespräch mit Gelehrten und Experten, hören "philosophische" Diskussionen und Vorträge (*philosophoi logoi*),⁹ beteiligen sich an einschlägigen Debatten,¹⁰ lesen und diskutieren die Schriften der Experten früherer Zeit (*tôn palai sophôn*),¹¹ usf.

Ein solcher "Philosophierer" ist Sokrates in Platons *Apologie*; desgleichen Kallias, der von Sokrates im *Protagoras* für seine *philosophia* gelobte Gastgeber der Sophisten. In demselben populären Sinn ist es auch zu verstehen, wenn sich Sokrates im *Charmides* nach der *philosophia* und nach jugendlichen Gesprächspartnern erkundigt oder wenn Kallikles im *Gorgias* sagt, *philosophia* sei nichts für erwachsene Männer; auch bei dem am Anfang des *Phaidon* erwähnten Zusammensein des Sokrates und seiner Freunde *en philosophia*; ist keine anspruchsvollere Auffassung von *philosophia* zu unterstellen.¹²

Man macht sich diesen populären Philosophiebegriff am besten durch einen Vergleich klar. Ganz ähnlich gebildet wie *philosophos* ist das griechische Wort *philippos* ("Pferdefreund"): ¹³ *phil-(h)ippos* ist, wer vertraut ist und gerne umgeht mit Pferden (*hippos* = "Pferd").¹⁴

Wenn man Karl sucht und Karl *phil-(h)ippos* ist, dann bietet sich folgende Suchstrategie an: Man erkundige sich, wo es Pferde (*hippoi*) gibt; und dort wird man wahrscheinlich auch Karl finden.

Und ganz ebenso:

Wenn man Fritz sucht und Fritz *philo-sophos* ist, dann bietet sich folgende Suchstrategie an: Man erkundige sich, wo es Gelehrte (*sophoi*, *sophistai*) gibt, und da ist Fritz wahrscheinlich nicht fern.

Wer *philippos* ist, reitet vielleicht selbst; vielleicht ist er auch Besitzer von Pferden. Es genügt aber, daß er – z.B. bei Pferderennen – Zuschauer ist. Für den *philosophos*

⁸ Thukydides II 40.1 (wie oben zitiert).

⁹ Gorgias, *Helena* (DK 82 B 11) c. 13. – Vollständiges Zitat unten in Abschnitt 2.5.2.

¹⁰ Vgl. den Anfang der *Dialexeis*, DK 90 (über die Kontroversen der *philosophountes*).

¹¹ Xenophon, *Mem.* I 6.14 (vgl. ebd. § 2: *philosophountas*).

¹² Platon, *Apol.* 28e5 und passim, *Prot.* 335d6-7, *Charm.* 153d3-5, *Grg.* 484c5-8, *Phd.* 59a3. – Anders dann freilich *Phd.* 61C: Der *philosophos* (c6), "der an dieser Sache so teilnimmt, wie sie es verdient (*axiôs*, c8; Übers. Ebert 2004)", ist hierdurch als Pythagoreer charakterisiert (vgl. Ebert 2001). Zur pythagoreischen Prägung eines elitären Philosophiebegriffe auch unten, 1.3.

¹³ Dieselbe Entsprechung bei Platon, *Lys.* 212DE.

¹⁴ Zu dieser Wortbildung (mit vielen weiteren Beispielen) Burkert 1960, 172-174. – Zur Transkription: das h hat im Griechischen keinen eigenen Buchstaben.

ist diese Zuschauerschaft sogar der Normalfall. – Ich zitiere nochmals aus dem erwähnten Vortrag:¹⁵

An einer Stelle bei Thukydides werden die Athener als bloße "Zuschauer (*theatai*) von Reden und Hörer von Taten" beschrieben, die sich in der Volksversammlung wie eine Jury für rhetorische Leistungen verhalten.¹⁶ Das läßt an einen Wettbewerb (*agôn*) auf der Bühne denken, mit dem Volk von Athen wie im Theater auf den Zuschauerrängen.¹⁷ Ganz ähnlich bei der von Thukydides erwähnten Athener Weise zu "philosophieren":¹⁸ die "Philosophierer" bilden das Publikum, wenn Experten ihre *sophia* vorführen.

Einerseits können daher Laien und professionelle Gelehrte (*sophistai*) an den von Gorgias erwähnten "Streitgefechten philosophischer Reden" teilnehmen.¹⁹ Andererseits sind "Philosophierer" aber, gemäß der Athener Weise zu "philosophieren", vor allem auch das unbeteiligte Publikum, vor dem solche Streitgefechte ausgetragen werden.

So hält es auch Sokrates, und so halten es seine Freunde. Durch das notorische Bekenntnis seines Nichtwissens grenzt sich Sokrates in Platons Frühdialogen gegen jede Art von Expertentum ab. Er beteiligt sich nicht am Wettbewerb der Wissensansprüche. Er weiß nichts besser, und es geht ihm auch gar nicht darum, irgendetwas besser zu wissen.

Aber seine Rolle bei den "Streitgefechten philosophischer Reden" beschränkt sich durchaus nicht auf die bloße Zuschauerschaft. Er betritt die Bühne mit seinen prüfenden Fragen. Zu "philosophieren" heißt in Platons *Apologie*, sich selbst und die anderen zu prüfen – und somit zu leisten, "was für den Menschen nun einmal das höchste Gut ist", da "ein ungeprüftes Leben für den Menschen gar nicht lebenswert ist".²⁰

Ich komme später auf einige der hier angeschnitten Punkte zurück.²¹ Hier genügt es festzuhalten: Der populäre Philosophiebegriff ist auch deshalb wichtig, weil er diejenigen Sokratesfigur beschreibt, die bei Platon als Muster eines Philosophen abgibt.²²

¹⁵ Zu den folgenden vier Absätzen vgl. Heinemann 2005c, 135.

¹⁶ Thukydides III 38.4, mit ironischer Anspielung auf Homer, *Il.* IX 443: "Ein Redner von Worten zu sein und ein Täter von Taten" (Übers. Schadewaldt) – Zu dieser Thukydides-Stelle auch unten, Abschnitt 6.3.3.

¹⁷ Vgl. Thukydides III 38.7.

¹⁸ Thukydides II 40.1, siehe oben.

¹⁹ Gorgias, *Helena* (DK 82 B 11) c. 13: *philosophôn logôn hamillas* (s.o.).

²⁰ Plato, *Apol.* 38a2-6 – dazu jetzt: Heinemann 2009.

²¹ Siehe unten, Kap. 6.

²² "Muster eines Philosophen": vgl. Kahn 1996, 97: Sokrates ist "the paradigm philosopher".

1.3. Ein elitärer Philosophiebegriff

Einer der berühmtesten griechischen "Experten" – und in diesem Fall kann man wohl auch von einem "Weisen" sprechen – ist Pythagoras, der gegen Ende des 6. Jh. als religiöser Reformator und als Gründer einer politisch einflußreichen Bruderschaft hervorgetreten ist. Pythagoras lehrte als einer der ersten Griechen die Unsterblichkeit der Seele und die Seelenwanderung. Mit dem sog. pythagoreischen Lehrsatz der Geometrie wird er wohl nur fälschlich in Verbindung gebracht. Aber sicherlich hat er die Entwicklung der griechischen Mathematik durch eine Reihe von Anregungen beeinflußt; als pythagoreisch gilt nicht nur die Darstellung musikalischer Intervalle durch Zahlenverhältnisse, sondern überhaupt das Programm, wonach sich Ordnung stets auf numerische Strukturen zurückführen läßt.

Nach einer Erzählung des Platon-Schülers Herakleides Pontikos²³ hat es Pythagoras abgelehnt, sich selbst als einen "Weisen" zu beschreiben; denn "weise", gr. *sophos*, sei niemand außer Gott. Stattdessen habe sich Pythagoras mit einem neuen Wort als *philosophos* bezeichnet und erklärt, das sei "jemand, der Weisheit schätzt und verehrt".²⁴ Insgesamt ist diese Erzählung fiktiv. Aber wird sie durch ältere Quellen zumindest teilweise bestätigt.

- (a) Die Zurückführung der Unterscheidung zwischen "Weisheit" (*sophia*) und "Philosophie" (*philosophia*) auf den Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Wissen ist wohl von Platon entlehnt;²⁵ die Zuschreibung an den anderthalb Jahrhunderte älteren Pythagoras ist nach allem, was man sonst über diesen weiß, nicht sehr plausibel.
- (b) Kaum bestreitbar ist m.E. auch, daß Pythagoras bei seinen Zeitgenossen als "Weiser" (oder "Experte": *sophos*) galt;²⁶ sein jüngerer Zeitgenosse Heraklit hätte schwerlich gegen die "Privatweisheit" des Pythagoras polemisiert;²⁷ hätte dieser nicht im Ruf der "Weisheit" gestanden.
- (c) Nicht ganz abwegig ist demgegenüber die Annahme eines pythagoreischen Ursprungs des Begriffs *philosophos* / *philosophia*. Freilich waren diese Wörter vermutlich nicht auf Pythagoras selber gemünzt, sondern auf seine Verehrer und Schüler – und dann auch seine posthume Anhängerschaft. Ganz ähnlich wie beim populären Philosophiebegriff ist demnach *philosophos*, wer mit dem "Weisen" (*sophos*) und seiner "Weisheit" (*sophia*) "vertrauten Umgang pflegt"; *philosophia* ist die Tätigkeit und Lebensweise, die den *philosophos* als einen solchen charakterisiert.

²³ Auszugsweise bei Diogenes Laertios (I 12), Cicero (*Tusc.* V 8 f.) und Iamblichos (*V.P.* 58).

²⁴ Diogenes Laertios I 12: *sophian aspazomenos*; vgl. Cicero, *Tusc.* V 9: "sapientiae studiosos".

²⁵ Vgl. Platon, *Symp.* 203C ff., *Lys.* 218AB, *Phdr.* 278D; ähnlich auch *Apol.* 23AB.

²⁶ Ion von Chios, DK 36 B 4: *sophos*; in demselben Sinne Herodot IV 95.2: *sophistês*. Vgl. insgesamt KRS #255-258.

²⁷ DK 22 B 129: *heautou sophiê*.

Der Unterschied zum populären Philosophiebegriff liegt zunächst nur darin, daß es hier um einen einzigen, besonders herausragenden "Weisen" oder "Gelehrten" – und somit nicht um Liebhaberei, sondern um Jüngerschaft – geht.

- (d) Der *philosophos* versteht sich nach Herakleides Pontikos auf keine "Kunst".²⁸ Er ist kein Fachmann; seine *philosophia* ist kein Beruf und dient keinem äußeren Zweck. Der Begriff der "Kunst" ist hier im alteuropäischen Sinn zu verstehen – das heißt:²⁹

Als "Kunst" (gr. *technê*, lat. *ars*) gilt jeder Bereich nützlicher, anspruchsvoller und lehrbarer Tätigkeiten, in dem es Kriterien zur Unterscheidung zwischen Richtig und Fehlerhaft gibt und in dem daher die Rede davon sein kann, daß jemand "kunstgerecht" oder "kunstwidrig" verfährt. "Künste" sind z.B. die Medizin (*iatrikê*), die Malerei (*graphikê*), die Schiffsführung (*kybernêtikê*), das kaufmännische Rechnen (*logistikê*) usw. Sie werden typischerweise von Fachleuten (*dêmiourgoi*) als Beruf ausgeübt; umgekehrt gilt ein Beruf als "Kunst", wenn es in ihm Kriterien zur Unterscheidung zwischen guten und schlechten Fachleuten gibt.

Erst im 18. Jh. ist es üblich geworden, den Begriff der "Kunst" auf die sog. schönen Künste einzuschränken.

- (e) Daß die *philosophia* keinem äußeren Zweck dient, illustriert Herakleides Pontikos am Beispiel der Besucher eines großen Festes (z.B. der Olympischen Spiele): Einige streben als Teilnehmer an den Wettkämpfen nach Ehre und Ruhm, andere als Händler nach kommerziellem Gewinn; die Vornehmsten aber sind nur "zum Zuschauen" gekommen und sehen den Geschehnissen eifrig zu.³⁰ Ebenso sind die Menschen auf die Welt gekommen und dienen teils dem Ruhm, teils dem Geld, und nur wenige widmen sich der "Betrachtung und Erkenntnis der Dinge", die doch "unter allen Beschäftigungen den Vorzug verdient".³¹

Diese Beschreibung des *philosophos* als "Zuschauer" und der Philosophie als "Betrachtung" (gr. *theôria*, lat. *contemplatio*) ist alt; sie wird schon von Herodot – d.h. im 3. Viertel des 5. Jh. – als stehende Wendung zitiert.³² Wie bei Herakleides Pontikos ist bei Herodot ein Doppelsinn von *theôria* zu beachten: Das Wort bedeutet oft so viel wie "Betrachtung" und "Zuschauerschaft". In einem

²⁸ Cicero, *Tusc.* V 8: "artem se scire nullam".

²⁹ Über "Kunst" und *technê* auch unten, Abschnitt 7.1. – Vgl. auch Heinemann 2005b, 14 f. (mit Quellen- und Literaturangaben).

³⁰ Cicero, *Tusc.* V 9 – "zum Zuschauen": "visendi causa" (ebd.), ebenso bereits Herodot I 30.1 f.: *theôriês heineken* im Kontext mit *philosophêôn*; vgl. Iamblichos *V.P.* 58: *theas heneka*.

Ebenso Aristoteles, *Protr.* B 44 (Düring) = fr. 58 Rose, p. 69.15: *heneka tês theas*. Beachte aber, daß diese Formulierung aus dem *Protreptikos* des Aristoteles nur durch Iamblichos überliefert ist und mit der Formulierung des Herakleides Pontikos (oder ihrer Rezeption durch Iamblichos) kontaminiert sein kann (dazu Burkert 1960, 166-169).

³¹ Cicero, *Tusc.* V 9: "... longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare".

³² Herodot I 30.2 (s.o.).

engeren Sinn verwendet, bezeichnet es aber auch die Reise zu einem kultischen Ereignis und die Teilnahme – als Zuschauer (!) – daran. Im Griechischen kann das mitgehört werden.

- (f) Nach Herakleides Pontikos besteht die Tätigkeit des "Philosophen" darin, "eifrig die Natur der Dinge zu betrachten".³³ Das paßt
- zu der Bemerkung eines medizinischen Autors (um die Wende zum 4.), "über Natur von Anfang an" zu schreiben, sei keine Sache der Medizin, sondern der *philosophiê*;³⁴
 - zu Heraklits Kritik an der "Vielwisserei" des Pythagoras und seiner daran anknüpfenden ironischen Bemerkung, wer *philosophos* ist, müsse "vieler Dinge Erforscher" sein (anstatt, wie der wahre Weise, "sich selbst auszuforschen");³⁵ sowie vor allem auch
 - zu der von Aristoteles überlieferten Antwort des Anaxagoras auf die Frage, weshalb es lohne, geboren zu werden, nämlich: zur Betrachtung des Himmels und der Weltordnung.³⁶

1.4. Zusammenfassung

Für den Begriff der Philosophie bedeutsam geblieben sind:

- die Unterscheidung zwischen *sophia* und *philosophia*, d.h. zwischen Weisheit und Philosophie und ebenso zwischen Fachwissen und Philosophie;
- die Unterscheidung zwischen *philosophia* und *technê*, d.h. die Unbetroffenheit der Philosophie von vorgegebenen (und insofern äußeren) Zwecken;
- die Beschreibung der *philosophia* als *theôria*, d.h. als "Betrachtung" und "Zuschauerschaft", worin einerseits die Versuchung liegt, dieser Betrachtung einen eigenen Gegenstand anzudichten, und sich andererseits die moderne Auffassung der Philosophie als eine Tätigkeit zweiter Stufe, z.B. als "Kunst des Begründens",³⁷ andeutet.

Fast vergessen ist demgegenüber die Auffassung der Philosophie als Neigung und Lebensweise.³⁸ – Soll ich sagen, leider? Darüber kann bei anderer Gelegenheit zu reden sein.³⁹

³³ Cicero, *Tusc.* V 9: "... rerum naturam studiose intuentur".

³⁴ [Hippokrates], *V.M.* 20.1.

³⁵ "Vielwisserei": *polymathiê*, DK 22 B 40 und B 129; "Erforscher": *histôr*, DK 22 B 35; "sich selbst ausforschen" – vgl. DK 22 B 101: *edizêsamên heôyton*.

Vgl. auch die Zusammenstellung von *physis* ("Natur") und *historia* ("Forschung") bei Euripides, fr. 910 N. und [Hippokrates], *V.M.* 20.2; dann die stehende Wendung *peri physeôs historia* ("Naturforschung") bei Platon, *Phd.* 96A und passim.

³⁶ DK 59 A 30 (Aristoteles, *E.E.* 1216a11 ff.) – Betrachtung: *theôrêsai*, abgeleitet von *theôria*.

³⁷ Vgl. Ros, *BuB* I, 15 und passim.

³⁸ Dazu Hadot 1995/99.

³⁹ Vgl. Heinemann 2009.

Kapitel 2: Die griechische Naturforschung – Weisheit, Wissenschaft und Philosophie

Die griechische Naturforschung (*peri physeôs historia*, Platon, *Phd.* 96A) gilt seit jeher als "Philosophie". Das ist nach griechischem Verständnis ganz naheliegend (s.o. Abschnitt 1.3). Nach modernem Verständnis ist es fragwürdig; eher wäre die griechische Naturforschung als Wissenschaft (oder: zur Vorgeschichte von Wissenschaft gehörig) zu charakterisieren.

Aber nicht alles ist Naturforschung, was unter dem Titel "Über Natur" (*peri physeôs*) überliefert wurde.¹ Wir lesen Parmenides – jedenfalls den ersten, der "Wahrheit" gewidmeten Teil seines Gedichts – nicht als Wissenschaft, sondern als Philosophie. Und ebenso schlage ich vor, daß wir die zeitgenössische Kritik der Naturforschung als Philosophie lesen sollten.

Die griechische Naturforschung entwirft Kosmologien in zweierlei Sinn: Zum einen lassen sich ihre Theorien als physikalische Kosmologien verstehen; als solche sind sie mit der empirischen – z.B. astronomischen – Forschung verbunden und der erkenntnistheoretischen Kritik ausgesetzt. Zum anderen betreffen sie die umfassendere kosmologische Fragestellung nach der Stellung des Menschen in der Ordnung der Welt,² von der in den folgenden Kapiteln die Rede sein wird.

Das gegenwärtige Kapitel skizziert hierfür den philosophiehistorisch vertrauten Hintergrund. Es beschreibt die griechische Naturforschung als eine "Weisheit" (*sophia* – wie Sokrates ironisch an der zitierten Stelle des *Phaidon* sagt), deren Orientierungsleistung eher bescheiden ausfällt und die gleichwohl "größer als menschengemäß" ist (Platon, *Apol.* 20E).

2.1. Weisheit, Wissenschaft und Philosophie

Was man Weisheit, Wissenschaft oder Philosophie nennt, hat jedenfalls mit *Wissen* zu tun. Dabei sollte der Begriff des Wissens aber nicht zu eng gefaßt werden. Nach dem Grimmschen Wörterbuch ist "wissend" die Grundbedeutung von 'weise'; Aleida Assmann (1991, 15 ff.) kennzeichnet *Weisheit* als umfassendes, tiefes, schwer erreichbares, wirksames Wissen. Nicht jegliches Wissen läßt sich demnach als Weisheit bezeichnen. Andererseits ist auch nicht jegliches Wissen Wissenschaft – oder genauer: wissenschaftliches Wissen. Aber wiederum ist es nicht leicht, ein geeignetes Abgrenzungskriterium zu finden. Und erst recht bleibt die Abgrenzung der Philosophie gegen Weisheit und Wissenschaft stets problematisch.

Zum Begriff der *Wissenschaft* sollte ich zunächst diese Anmerkung machen: Es gibt in der Wissenschaft meist nur notwendige, aber keine hinreichenden Kriterien der Wahrheit, die tatsächlich handhabbar wären. Was als Wissen gilt, kann sich

¹ Vgl. zu diesem Titel jetzt Heinemann 2020. Grundlegend bleibt Schmalzriedt 1970.

² Zu diesem kulturanthropologischen Begriff von Kosmologie siehe unten, Vorbemerkung zu Teil II. – Daß im frühen Griechentum keine *physikalischen* Kosmologien zu erwarten sind, die nicht auch Kosmologien im *kulturanthropologischen* Sinn wären, versteht sich fast schon von selbst.

später als Irrtum erweisen. Und es wäre abwegig, diesem als Irrtum erkannten vermeintlichen Wissen deshalb auch die Wissenschaftlichkeit zu bestreiten. Denn dann könnte es gar keine Wissenschaft geben. Von wissenschaftlichem Wissen sollte daher von vornherein in einem solchen Sinne die Rede sein, daß in der Wissenschaft nicht einfach wahre Behauptungen einer bestimmten Art aufgestellt, sondern daß vielmehr für gewisse Behauptungen *Wahrheitsansprüche* einer bestimmten Art erhoben werden; und man wird dann fordern, daß diese Wahrheitsansprüche nach gewissen Kriterien *gerechtfertigt* sind. Die Wahrheit der fraglichen Behauptungen kann aufgrund einer solchen Rechtfertigung zwar – gewissermaßen vorläufig – unterstellt werden, aber sie ist nicht garantiert. Wissen ist fehlbar³ – was gegenüber der gängigen Charakterisierung als gerechtfertigte wahre Meinung einen entsprechend abgeschwächten Begriff des Wissens voraussetzt.

Wenn man unter einem *Argument* die Rechtfertigung eines Wahrheitsanspruchs nach geeigneten, gegebenenfalls explizierbaren Kriterien versteht, ergibt sich somit: In der Wissenschaft sollen Behauptungen nur aufgrund von *Argumenten* aufgestellt werden. Und umgekehrt ist es nicht abwegig, eine Behauptung als wissenschaftlich (in einem ziemlich weiten Sinn) zu bezeichnen, wenn sie von solcher Art ist, daß sie überhaupt nur aufgrund einschlägiger Argumente aufgestellt werden kann. Beispiele hierfür sind etwa

- der sog. Lehrsatz des Pythagoras,⁴
- die Behauptungen, daß die Erde Kugelgestalt hat oder daß der Morgenstern und der Abendstern dasselbe Gestirn sind,
- die Annahme eines primordialen Indifferenzzustands der Welt (sei dies das Tohuwabohu der *Genesis* oder die Anfangssingularität der modernen Kosmologie) oder andererseits
- die Annahme der Ewigkeit der Welt, der Unveränderlichkeit des Himmels usf.

Ich habe diese Beispiele gewählt, um sogleich auf die griechische Wissenschaft, aber auch auf die Wissenschaften des Alten Orients hinzuweisen, denen jene in ihrer Anfangsphase entscheidende Anregungen verdankte. Die Wissenschaft ist nicht erst bei den Griechen entstanden, aber sie hat im griechischen Denken (und noch einmal in der wissenschaftlichen Revolution der Neuzeit) eine neue Prägung erfahren.

Das Verhältnis der *Philosophie* zur Weisheit und zur Wissenschaft ist prekär. Man kann die Forderung aufstellen, sie solle weder das eine noch das andere sein – am konsequentesten, indem man mit Sokrates bestreitet, daß es überhaupt philosophisches Wissen geben kann. Aber auch dann hat Philosophie aufs engste mit Wissen zu tun: sofern sie sich nämlich mit dem *Problem der Rechtfertigung von Wissensansprüchen* befaßt. Das mögen die Ansprüche der Wissenschaft sein oder beispielsweise auch diejenigen einer Weisheit, die sich durchaus nicht als Wissenschaft aus-

³ Vgl. z.B. Lakatos 1970.

⁴ Vgl. Freudenthal 1977, 13: "Etwas wie den Pythagoreischen Lehrsatz, das man nicht mit bloßem Auge sieht, kann man nur entdecken, indem man es beweist; so etwas kann man nicht finden, indem man die Seiten nachmißt".

geben will. Vielleicht ist das Spannungsverhältnis zwischen Wissenschaft und Weisheit einer der entscheidenden Gründe für die Entstehung der Philosophie.

2.2. Weisheit. Die Anfänge der sog. Naturforschung

2.2.1. Assmanns "Weisheitskompaß"

Aleida Assmann unterscheidet vier Typen "weisheitlichen" Wissens – die letzten drei nach Shakespeareschen Bühnenfiguren benannt:

Erstens die "Weisheit des Salomo" (1991, 28 ff.): "Herrschaftskompetenz" als "jene Konjunktion von Wissen und Macht, die in archaischen Gesellschaften zur Ausrüstung und zum Privileg des Königs gehört"; der Herrscher soll die (sonst für verschiedene Lebensphasen charakteristischen) "Tugenden des Rats und der Tat, sapientia und fortitudo in sich vereinigen und eine synchrone Vollkommenheit menschlicher Fähigkeiten erlangen." Als "richterliche" setzt diese Weisheit eine genaue "Sozial- und Menschenkenntnis" voraus, als "herrscherliche" eine "genaue Kenntnis ... der kosmischen Ordnung", wobei Assmann die "vorrangige Bedeutung" des "astronomischen und astrologischen Wissens" und die Herrschaftsfunktion des Kalenders hervorhebt.

Zweitens die "Weisheit des Prospero" (ebd. 30 ff.): "verschiedene Varianten eines esoterischen Wissens ..., das nicht allein Einblick in die verborgene Weltordnung zu nehmen, sondern auch in sie einzugreifen vermag"; "magisches" Wissen der "Zauberer und Schamanen, Astrologen und Hexen, Alchimisten und Metallurgen, bis hin zu den Quacksalbern und Geistersehern", niedergelegt in "Zauberformeln und Rezepten" und in "Hymnen und Lehrschriften, in denen die Geheimnisse des Himmels und der Erde spezifiziert werden".

Drittens die "Weisheit des Polonius" (ebd. 32 ff.): "weder erhaben noch exklusiv, eher trivial und bieder ... sprichwörtlich und landläufig"; "überindividuelles", aber "standesspezifisches", eben "väterliches" "Wissen, das zu einem gelingenden Leben gemäß den Wertsetzungen der Gruppe befähigt"; ein "Rückgrat der Lebensformen", tradiert und gesichert in "der persönlich familiären Interaktion".

Viertens die "Weisheit des Jacques", des "Narren mit dem Temperament des Melancholikers" (ebd. 39 ff.): durch diese "skeptische" Weisheit "wird jeder Weisheit der Boden entzogen, ... ihr Grundprinzip aufgehoben" – nämlich "die Fähigkeit zur Unterscheidung" von "gut und böse, gerade und krumm, weise und töricht, Tag und Nacht, Leben und Tod usw."; eine Weisheit des Hedonismus oder auch der Askese, der "Handlungs-Skepsis und Handlungs-Kritik", der "wissenden Unwissenheit", "die die Welt in ihrer hochgradigen Komplexität anerkennt, ohne dabei den Sinn fürs Nächste und Naheliegende ... verlieren" zu müssen.

Dieselben Weisheitsformen, aber mit charakteristischen Modifikationen, lassen sich unschwer auch für das archaische und klassische griechische Denken belegen:⁵

⁵ Assmanns Typologie bezieht sich eher auf traditionale Gesellschaften. Die griechische Welt ist schon zu Beginn der schriftlichen Überlieferung nicht mehr in einem ungebrochenen Sinne traditional strukturiert.

Eine Art "herrscherlicher Weisheit" beschreibt das homerische Schema der *aretê*, "ein Redner von Worten zu sein und ein Täter von Taten"⁶ – als Bezeichnung dessen, was ein adliger Mann zu taugen hat, und zwar abgelöst von der Ausnahmestellung eines Monarchen. Was einer zu sagen hat, hat er vielmehr in der Versammlung und von vornherein mit Aussicht auf Gegenrede zu sagen. Der "Wieder-ins-Lot-Bringer" Solon,⁷ posthum als einer der "Sieben Weisen" kanonisiert, geht auf Reisen, um nach seiner Gesetzgebung jede weitergehende politische Ambition zu vermeiden. Und bezeichnenderweise ist die gattungsspezifische Figur des Königs in der Tragödie allenfalls bei verlässlicher Bindung an die Institutionen der *polis* ein Beispiel von Weisheit "salomonischen" Typs;⁸ ungebrochenes Insistieren auf "Herrscherkompetenz" kennzeichnet demgegenüber den Versager oder den tragisch Getäuschten.⁹

Etwas abseits steht die "magische Weisheit". Hesiods Bauernkalender ist ebenso profan wie vom Gestus herrscherlichen Wissens entfernt. Die kosmogonischen Lehren der Orphik sind schlecht überliefert; ihre Magie, wenn man davon reden kann, ist auf die Reinigung der Seelen beschränkt. Sie ist mit gängigen rituellen, auch ärztlichen Praktiken verwandt. Das Verhältnis von Magie und Medizin wäre ein eigenes Thema,¹⁰ ebenso das Verhältnis von Medizin und Mantik, wobei übrigens die letztere, etwa im Delphischen Orakel, auch die Züge herrscherlichen Wissens annehmen kann. Nur in untypischen Ausnahmefällen beansprucht die magische Weisheit der Griechen, in die kosmische Ordnung insgesamt eingreifen zu können. Den kosmogonischen Erzählungen Hesiods entspricht bei den Griechen kein kosmogonisches Ritual; die unverrückbare Ordnung der Welt muß durch menschliches Tun nicht erhalten, sondern einfach nur berücksichtigt werden.¹¹

Ein Muster "väterlicher Weisheit" ist Phoinix, der alte Erzieher des Achilleus bei Homer; in Hesiods *Werken und Tagen (Erga)* ist ein quasi väterlicher, tatsächlich brüderlich ermahnender Ton unverkennbar. Überhaupt ist die Erziehung stets ein Hauptthema griechischen Denkens. Spruchweisheit ist verbreitet, als ihre Urheber werden die sog. "sieben Weisen" genannt:¹² ein fiktives, irgendwie mit dem Apollon-Kult assoziiertes Gremium prominenter – historischer! – Personen des frühen 6. Jh., darunter neben dem erwähnten Solon und zwei Tyrannen auch der Naturforscher Thales, auf den ich gleich zurückkommen werde. Sprichwörter wie "Heile nichts Schlimmes mit Schlimmem", "Nichts zu sehr" usf., schreibt Herrmann Fränkel, "wurden von den Griechen sonst gern auf den delphischen Apollon zurückge-

⁶ Homer, *Il.* IX 443 (Übers. Schadewaldt).

⁷ "Wieder-ins-Lot-Bringer": *katartistêr* (Herodot IV 161 und V 28 ohne Bezugnahme auf Solon). Entsprechende Charakterisierung Solons bei Meier 1980, 102 Anm. 26.

⁸ Beispielsweise Danaos in Aischylos' *Hiketiden* (dazu Meier 1988, 106 ff.), Theseus im gleichnamigen Drama des Euripides.

⁹ Beispielsweise Kreon bzw. Oidipous bei Sophokles (*Ant.* bzw. *O.T.*).

¹⁰ Dazu Lloyd 1979.

¹¹ Vgl. insgesamt Burkert 1977; zur Magie ebd. 396 ff.

¹² Vgl. Rösler 1991, 357 ff. (mit Literaturangaben); Althoff und Zeller 2006.

führt, oder etwa auf den 'göttlichen Alten vom Meer', einen weisen Meerdämon. Jetzt¹³ werden sie durch die Autorität von erfolgreichen Männern gedeckt, die vor kurzer Zeit leibhaftig auf Erden gewandelt sind. Das realistische Zeitalter schuf sich einen modernen, weltlichen Mythos."¹⁴

Schließlich die "skeptische Weisheit": Weder politisch noch aristokratisch, paßt sie nicht recht in die Hauptlinie der griechischen Überlieferung. Dem Thersites wird sie von Homer verweigert; bei Hesiod fehlt das Subversive; so bleiben Lyriker wie Archilochos oder in der Tragödie die Wächter und Sklaven. Und es bleibt dann vor allem Sokrates, wie von Platon gezeichnet (bei Xenophon wird er eher ins "Väterliche" banalisiert): die "skeptische Weisheit", von der Assmann spricht, gehört zu seiner Wirkungsgeschichte.

2.2.2. Thales von Milet

Ein altes Vorurteil läßt die Philosophie der Griechen mit Thales beginnen. Aristoteles hat dem ungewollt Vorschub geleistet, indem er Thales zu den ersten zählte, "welche vor uns das Seiende erforscht und über die Wahrheit philosophiert haben (*philosophêsantes peri tês alêtheias*)".¹⁵

Im ersten Buch der *Metaphysik*, aus dem dies zitiert ist, bedeutet *philosophêô*: sich um *sophia* bemühen. Das entspricht einem von Platon eingeführten Sprachgebrauch, dabei unterlegt Aristoteles freilich seine eigene Auffassung von *sophia* als Kenntnis der "ersten Prinzipien (*archai*) und Gründe (*aitiai*)".¹⁶ Wie bei Platon sind *sophia* und *philosophia* auch bei Aristoteles zweierlei. Der Unterschied kommt auf die Unterscheidung zwischen Prinzipienkenntnis und Prinzipienforschung hinaus.¹⁷

¹³ D.h. nach Fränkel: seit Mitte des 6. Jh. (nach Rösler, a.a.O., eher um die Wende zum 5. Jh.).

¹⁴ Fränkel 1969, 276 (Datierungen ebd. 275).

¹⁵ Aristoteles, *Met.* I 3, 983b1 ff. (Übers. Bonitz).

¹⁶ *Met.* I 2, 982b9; *to zêtoumenon onoma* (b8) verweist auf *sophia* (I, 982a2 und passim). – Ich sehe an den hier zitierten Stellen keine terminologische Unterscheidung zwischen "Prinzipien" (*archai*) und "Gründen" (*aitiai*).

¹⁷ Im vierten Buch der *Metaphysik* verzichtet Aristoteles auf die terminologische Unterscheidung zwischen Prinzipienkenntnis und Prinzipienforschung. Mit den Wörtern *philosophia* (*Met.* IV 2, 1004a3, vgl. ebd. 1003b19: *philosophos*, etc. und *sophia* (*Met.* IV 3, 1005b1 etc.) wird dieselbe Prinzipienkenntnis bezeichnet. Ihr Gegenstand wird eingangs als "das Seiende, sofern es ist, und was ihm als solchem eignet" angegeben (*Met.* IV 1, 1003a21 f.: *to on hêi on kai ta toutô hyparchonta kath' hautô*), und zwar insbesondere im Hinblick auf die primäre Bedeutung von 'sein', nämlich: als *ousia* (*Met.* IV 2, 1003b19). Entsprechend den verschiedenen Arten der *ousia* wird dann eine "erste" Philosophie ausgezeichnet, die alle "nachgeordnete" Philosophie "übergreift" (ebd. 1004a2 ff.). Zu den letzteren gehört auch die Naturwissenschaft (*Met.* IV 3, 1005b1: *physikê*): ihr Gegenstand ist "jegliche *ousia*, sofern sie gewachsen ist" (ebd. 6 f.: *peri pasês tês ousias, hê pephyken*). Diese Unterscheidung zwischen Erster Philosophie (die selbstverständlich auch mit dem Ausdruck *prôtê philosophia*, *Met.* I 10, 993a15 f., nicht gemeint ist) und Naturwissenschaft kann im ersten Buch der *Metaphysik* noch nicht vorausgesetzt werden.

Aristoteles behauptet, daß sich die gesuchten "ursprünglichen Gründe" in vier Arten von Grund einteilen lassen.¹⁸ Die anschließende, den ganzen Rest des ersten Buchs der *Metaphysik* umfassende Sichtung der Lehren seiner "Vorläufer in der Bemühung um *sophia*",¹⁹ steht dann unter der leitenden Frage, ob sich bei ihnen Hinweise auf weitere, von Aristoteles bislang unberücksichtigte Arten von Grund finden lassen.²⁰ Dabei unterstellt Aristoteles ohne weitere Diskussion, daß die von ihm referierten Autoren ebenfalls gewisse "Prinzipien" und "Gründe" angegeben haben.²¹

Aristoteles beschreibt Thales als Begründer derjenigen *philosophia*, die das Seiende auf ein Material zurückzuführen versucht.²² Das Wort *philosophia* steht hier wieder für Prinzipienforschung; das heißt, es dient der Ankündigung einer Rezeption der Lehren des Thales als Beitrag zu dem von Aristoteles konzipierten und betriebenen Forschungsprogramm. Das ist ganz anachronistisch; aber es wäre ebenso anachronistisch, von Aristoteles das Methodenbewußtsein eines modernen Historikers zu erwarten.

So fiktiv wie die Gruppe der "Sieben Weisen", zu denen Thales gerechnet wurde, ist auch die entsprechende Zuschreibung von Spruchweisheit.²³ – Außerdem ist von Thales überliefert:

- Phönizische (das kann freilich auch heißen: Thebanische) Herkunft; Reisen nach Sardes und nach Ägypten;²⁴
- ein Vorschlag zur Organisation des Bündnisses der ionischen Gemeinwesen (*poleis*);²⁵
- die Umleitung eines Flusses zu militärischen Zwecken; Erklärung der Nilschwemmen durch jahreszeitliche Nordwinde;²⁶
- die (irgendwie astronomisch gewonnene) Prognose einer reichen Olivenernte, mit erfolgreicher Spekulation in Ölpresen;²⁷
- die Vorhersage einer Sonnenfinsternis sowie der Sonnenwenden; den Blick auf die Sterne gerichtet, wird erzählt, sei Thales in einen Brunnen gefallen (vielleicht hat er einen trockenen Brunnenschacht als Observatorium benutzt);²⁸

¹⁸ *Met.* I 3, 983a26 ff.; "ursprüngliche Gründe": *ex archês aitiai* (a24).

¹⁹ In diesem Sinne *Met.* I 3, 983b1 f.: *tous proteron hêmôn ... philosophêsantas*.

²⁰ Die Frage wird schließlich verneinend beantwortet; vgl. *Met.* I 10, 993a11 ff.

²¹ *Met.* I 3, 983b3 f.

²² Ebd. 983b20 f. mit Rückverweis auf b6 ff.

²³ DK 10; jetzt ausführlicher: Althoff et al. 2006.

²⁴ KRS, #62 f., #67 ff., vgl. ebd. S. 82 f. (Herodot und Spätere).

²⁵ Gemeinsames *bouleutêrion* KRS, #65 (Herodot).

²⁶ KRS, #66, #70 f. (Herodot und Spätere).

²⁷ KRS, #73 (Aristoteles).

²⁸ KRS, #74 ff. (Herodot, Eudemos), #72 (Platon, *Tht.* 174AB) -- Dazu Blumenberg 1976, 22 (mit weiteren Literaturangaben).

- Verfahren zur Berechnung der Pyramidenhöhe und zur Bestimmung des Abstands von Schiffen (die Zuschreibung weiterer mathematischer Entdeckungen und Beweise ist umstritten);²⁹

sowie schließlich die Lehrsätze:³⁰

- Anfang sei das Wasser;³¹
- die Erde befinde sich auf dem Wasser;³²
- alles sei voll von Göttern;³³ und
- der (Magnet)stein sei beseelt.³⁴

In vielem entspricht dies dem homerischen Schema der adligen Vorzüglichkeit, "ein Redner von Worten zu sein und ein Täter von Taten",³⁵ d.h. in der Beratung und im Handeln etwas zu taugen. Freilich hat sich die Sache, um die es dabei geht, vom Heroischen ins Technische und Kommerzielle verschoben.³⁶

Thales hat nicht nur auf seinen Reisen und für militärtechnische Aufträge die Grenze zum Orient überschritten: seine astronomischen und mathematischen Kenntnisse zeigen, daß er zu denen gehört, welche *die altorientalische Wissenschaft in die griechische Welt eingeführt* haben. Ein persönlicher Zug wird in der Überlieferung greifbar, wenn es heißt, Thales habe Magnetstein und Bernstein als Beispiele für seine These von der Beseeltheit scheinbar toter Dinge benutzt: man kann sich vorstellen, daß er diese Gegenstände gewohnheitsmäßig bei sich geführt und seine Gesprächspartner mit der praktischen Demonstration ihrer Lebendigkeit in Erstaunen versetzt hat.

Wenn man die Aristotelische Rückprojektion seiner eigenen Prinzipienforschung auf einen Anfang des "Philosophierens" bei Thales vermeidet, kann man die genannten Lehrsätze aus ihrem eigenen historischen Kontext zu verstehen versuchen:

Von primordiales Wasser (Okeanos als dem ersten Erzeuger der Götter) weiß schon Homer.³⁷ Thales scheint ihm nur den Eigennamen und die geschlechtliche Verbindung mit der (ansonsten unbekanntem Göttin) Tethys genommen zu haben: diese Vermeidung der Götternamen und eine entsprechende Revision der alten

²⁹ KRS, #79 f. (mit Kommentar).

³⁰ Die Überlieferung dieser Lehrsätze kann bis auf Hippias von Elis (Ende 5. Jh.) zurückverfolgt werden, vgl. Snell 1976.

³¹ KRS, #85 (Aristoteles, *Met.* I 3, 983b6 ff., bes. 20 f.).

³² KRS, #84 f. (Aristoteles, *Cael.* II 13, 294a28 ff. und *Met.* I 3, 983b21 f.).

³³ KRS, #91 f. (Aristoteles, *Anim.* I 5, 411a8 und Platon, *Leg.* 889B).

³⁴ KRS, #89 f. (Hippias und Aristoteles, *Anim.* I 2, 405a20).

³⁵ Homer, *Il.* IX 443 (Übers. Schadewaldt).

³⁶ Vgl. Platon, *Resp.* 600a4 f., wo Thales als ein "werkkundiger Mann" (*eis ta erga sophos anêr*) erwähnt wird, dem "viele technische und praktische Problemlösungen (*pollai epinoiai kai eumêchanoi eis technas ê tinas allas praxeis*) nachgesagt werden".

³⁷ Homer, *Il.* XIV 201 und 246.

Göttergeschichten dürfte ein entscheidender Schritt des Übergangs zu dem sein, was man mit Platon die griechische "Naturforschung" nennt.³⁸

Wie die Annahme eines Ursprungs der Welt aus dem Wasser, so scheint auch die Vorstellung, die Erde sei eine auf dem Wasser schwimmende Scheibe, aus altorientalischen Lehren übernommen zu sein.³⁹ Zweifellos hatte Thales Kenntnis der mesopotamischen Astronomie, denn andernfalls wäre seine Vorhersage einer Sonnenfinsternis kaum möglich gewesen; und so könnte er auch hier aus orientalischen Quellen geschöpft haben.

Der Satz, alles sei voll von Göttern, ist bei einem Griechen nicht sehr befremdlich. Man mag an Flußgötter und Baumnympfen denken. Aber sofern der zitierte Satz mit der Behauptung, der Magnetstein sei beseelt, in Verbindung gebracht werden kann,⁴⁰ scheint dieser traditionelle Gedanke doch wieder eine sehr eigentümliche Wendung zu nehmen: Die Rede von "Göttern" scheint nur noch zu besagen, daß auch solchen Naturdingen, die keine Lebewesen sind, eine gewisse Lebendigkeit eignet. Die Taten dieser Götter kann man bewundern, wenn Thales mit seinen Steinen hantiert. Wie man ihnen einen Kult darbieten könnte, weiß ich nicht, und wahrscheinlich hat sich diese Frage für Thales auch gar nicht gestellt.

2.2.3. Göttliches und menschliches Wissen

Die erwähnten kosmogonischen Themen führen auf einen weiteren Aspekt des griechischen Begriffs der Weisheit zurück, nämlich das *privilegierte Wissen der Dichter*.⁴¹ Diese berichten ihren Zeitgenossen von den Heldentaten der Vorfahren und den Intrigen der Götter, aus fernstem Märchenland und sogar über die Höhe des Himmels und die Tiefen unter der Erde, von der Entstehung der Welt, den ersten Göttergenerationen und ihre Entmachtung durch den spätgeborenen Wettergott Zeus sowie von der Weltordnung, in der dieser nun herrscht. Längst vor der ersten Niederschrift durch mündliche Tradition fixiert, erfordert diese Dichtung von den Sängern eine außergewöhnliche Gedächtnisleistung: daher bedürfen sie göttlichen Beistands. Sie bedürfen dieses Beistands aber insbesondere auch deshalb, weil sie berichten, was kein Mensch je gesehen hat oder was vor so langer Zeit geschehen ist, daß es längst vergessen sein müßte. Die Götter sind somit die einzigen (oder die letzten greifbaren) Zeugen; der Dichter, den wir selbstverständlich vom Sänger zunächst nicht zu unterscheiden haben, ist auf ihre Mitteilung angewiesen.

³⁸ Vgl. Platon, *Phd.* 96A: *peri physeôs historia*. – Die Themenbezeichnung "Über Natur" (*peri physeôs*) ist freilich erst gegen Ende des 5. Jh. üblich geworden; ihre Verwendung als Buchtitel für die Schriften der sog. Vorsokratiker geht vermutlich auf eine in der Schule des Aristoteles eingeführte Bibliothekssystematik zurück (vgl. Schmalzriedt 1970, Heinemann 2005a).

³⁹ Vgl. KRS, S. 92 f. sowie Hölscher 1968, 40 ff. – Zum altorientalischen Hintergrund der oben genannten Homerstelle vgl. Burkert 1984, 87 ff.

⁴⁰ Vgl. KRS, #89 ff. (mit Kommentar).

⁴¹ Vgl. zum folgenden Dodds 1951/70, 52 f. und Gladigow 1991, 59 ff. (mit Literaturangaben). Jetzt bes. auch Tor 2017.

Solche Mitteilung sowie ein alltäglicher, vermutlich auch kreativer Souffleusen- dienst ist Aufgabe der Musen. Deren Anrufung leitet die epischen Dichtungen ein, vor schwierigen Passagen kann sie wiederholt werden. Umgekehrt ist der Dichter von den Musen erwählt,⁴² oder er kann sich als *autodidaktos* bezeichnen, da ihm ein Gott Lieder aller Art "eingepflanzt" habe⁴³ – was zugleich darauf deutet, daß der Dichter auch über das von seinen Vorgängern und Lehrmeistern Tradierte hinaus- gehen kann.

Authentisches Wissen ist nach dieser Vorstellung *autoptisches Wissen*.⁴⁴ Im Grie- chischen ist das naheliegend, da der gängige Ausdruck für „wissen“ (*eidenai*) nach der Wortbildung auch „gesehen haben“ bedeuten könnte. Die von den Dichtern beanspruchte Weisheit besteht eben darin, am autoptischen Wissen der Götter zu partizipieren. Und wo der Gesichtspunkt der Autopsie in der späteren Mythenkri- tik vor dem der Angemessenheit zurücktreten muß,⁴⁵ kann sich das Wissen des Dichters – "hervorstahlend an Weisheit allhin unter den Hellenen"⁴⁶ – immer noch als privilegiert und gottgegeben verstehen. Weise (*sophos*) ist, wem es gleichsam in die Wiege gelegt ist (oder nach anderer Übersetzung: wem es gleichsam zu seiner Statur gehört) viel zu wissen.⁴⁷ Mit dieser Weisheit ist man entweder begabt, oder man hat sie gar nicht. Sie ist nicht zu erlernen, folglich auch nicht zu lehren, son- dern – wie die Adelsgeschlechter und das sich als *physis* vererbende adlige Wesen – göttlichen Ursprungs:

"Denn von den Göttern her kommen alle Mittel (*mêchanai*)
Den menschlichen Tüchtigkeiten, und sind die Weisen
Wie auch die Armgewaltigen wie auch
Die Zungenfertigen erwachsen (*ephyn*)."⁴⁸

Demselben Anspruch der *sophia*, autodidaktisch und keineswegs lehrbar zu sein, begegnet man etwa gleichzeitig mit Pindar auch bei Heraklit (s.u. 6.1.4); noch Parmenides muß sich, außer auf Argumente, auf göttliche Offenbarung berufen (s.u. 3.1.1).

⁴² Hesiod, *Th.* 22 ff.

⁴³ Homer, *Od.* XXII 347 f. (dazu Fränkel 1969, 21 Anm., auch Guthrie, *HGPI*, S. 415).

⁴⁴ Vgl. Gladigow 1991 59 f. und passim; ferner (zu Xenophanes DK 21 B 34) Fränkel 1969, 382 f. (einschl. Anm.).

⁴⁵ Vgl. Pindar, *Ol.* 1.25 ff., dazu Schadewaldt 1989, 316 f.

⁴⁶ Pindar, *Ol.* 1.116 (Übers. Schadewaldt 1989, 321).

⁴⁷ Pindar, *Ol.* 2.86. Die Übersetzungsvarianten ergeben sich aus den Deutungsvarianten für das Wort *phya*. Man kann dieses Wort bei Pindar als Synonym für *physis*, etwa im Sinn eines ererbten oder gewachsenen Wesens, verstehen, aber auch (wie *phyê* bei Homer) als Bezeichnung für die Gestalt oder Statur eines Menschen. Für die gegenwärtige Fragestel- lung kommt es auf diese Unterscheidung nicht an.

⁴⁸ Pindar, *Pyth.* 1.41 f. (Übers. Schadewaldt 1989, 324); vgl. auch *Ol.* 9.100 ff., wo *phya* (Vers 100) und *theos* (Vers 103) einander wie verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache entspre- chen. Zur Antithese 'Begabung vs. Belehrung' vgl. neben *Ol.* 2.86 (*phya* vs. *mathontes*) und *Ol.* 9.100 f. (*phya* vs. *didaktai aretai*) auch *Nem.* 3.40 f. (*syngenês eudoxia* vs. *didakta*).

2.3. Wissenschaft: Anaximandros

2.3.1. Kosmogonische Erzählungen

Die Weisheit der Dichter äußert sich in ihren Werken. Deren Vortrag oder Aufführung mag – wie jedes Fest – einen kultischen Anlaß oder Nebenaspekt haben. Aber dabei dient die Dichtung seit jeher den Unterhaltungs- und Repräsentationsbedürfnissen eines Publikums von Adligen oder einfachen Leuten:

"Denn wenn einer auch Trauer hegt in seinem Sinn,
Den frisches Leid befiehlt
Und ist welk vor Kummer in seinem Herzen,
Dann aber der Sänger, der Gefolgsmann der Musen,
Die rühmlichen Taten früherer Menschen preist
Und die seligen Götter,
Die auf dem Olymp ihre feste Wohnstatt haben,
Rasch vergißt der dann seine Bedrückung
Und nicht mehr gedenkt er seines Kummers,
Rasch wandten ihn davon ab der Göttinnen Gaben."⁴⁹

Diese Beobachtung ist von äußerster Wichtigkeit für das Verständnis der Anfänge griechischer Naturforschung. Wenn Hesiod es selbstverständlich fand, die Bedürfnisse seines Publikums mit einer Erzählung über die Entstehung der Welt und die Abfolge der Göttergenerationen "von Anfang an" (*ex archês*) zu bedienen,⁵⁰ dann ist die entsprechende Frage der Naturforscher nach einem Ursprung oder Prinzip (d.i. nach einer *archê*) nicht weiter erklärungsbedürftig. Das Thema war als ein literarisches eingeführt (und dementsprechend wurde es dann auch von Xenophanes ausdrücklich als ein literarisches weiterverfolgt). Von den Naturforschern wurde es nicht entdeckt, sondern nur variiert.

Die entscheidende Neuerung der Naturforschung gegenüber der älteren Dichtung besteht m.E. darin, daß sie bei der Darstellung dieses Themas auf die Inanspruchnahme göttlichen Wissens verzichtet.⁵¹ Hiermit entfällt zugleich auch die traditionelle Göttererzählung; es entfällt die Katalogform der Namensnennungen, in der sich die alte Dichtung hervorgetan hat und die ihren Wahrheitsanspruch in charakteristischer Weise verbürgte.⁵² Die Götternamen verschwinden: Von Okeanos und seiner Gattin Tethys bleibt bei Thales nichts als das Wasser; das *Chaos* Hesiods wird zum *apeiron* Anaximanders; das *Weise* (*sophon*), das bei Heraklit als Feuer und

⁴⁹ Hesiod, *Th.* 98 ff. (Übers. Marg). Vgl. ansonsten die Auftritte der Sänger in der *Odyssee*; und selbstverständlich dann Pindar.

⁵⁰ Hesiod, *Th.* 45 und 115.

⁵¹ Ähnlich Forschner 1990, 168: "Bezeichnend [für den Kontrast zwischen der "Milesischen Philosophie" und Hesiods Theogonie] ist nicht, daß Theologie von Wissenschaft oder Götter von natürlichen Kräften, sondern daß Geschichten durch Theorien abgelöst und das bloße Erzählen oder das autoritative Verkünden von Sätzen durch das Geben von Gründen ersetzt werden."

⁵² Vgl. Gladigow 1991, 60 ff.

logos die Weltordnung garantiert, "will, und will aber auch nicht mit dem Namen des Zeus benannt werden."⁵³

2.3.2. Weltentstehung und Weltordnung

Zeus ist im Mythos der Anführer einer jüngeren Göttergeneration. Die durch seine Herrschaft garantierte, ansatzweise schon bei Homer und dann insbesondere bei Hesiod und Solon als Rechtsordnung aufgefaßte,⁵⁴ Weltordnung ist erst mit seinem Machtantritt und der Entmachtung der älteren Götter entstanden. Das heißt, diese *Ordnung* der Welt ist nicht durch ihren genealogischen *Ursprung* bestimmt.

Ebenso treten dann auch in der Naturforschung Kosmogonie und Kosmographie – die Darstellung der Weltentstehung bzw. der bestehenden Weltordnung – auseinander. Die Welt entsteht bei Anaximandros durch einen eigenartigen Ausscheidungs- oder Zeugungsprozeß aus einem primordialen Indifferenzzustand: dem *apeiron*, also dem Unendlichen oder Undurchschreitbaren, das die Welt dann auch weiterhin lenkt und umschließt.⁵⁵ Der weitere *Weltlauf* (gerade wie der Lauf der menschlichen Angelegenheiten in der archaischen Welt) ist dann zwar einerseits durch ähnliche, quasi genealogische Prozesse der Ausscheidung (Zeugung) sowie des wechselseitigen Verzehrens (Beeinträchtigen) der Weltteile charakterisiert.⁵⁶ Aber andererseits kann sich eine *Weltordnung* erst aus den in diesen Prozessen gewährten Rechtsverhältnissen ergeben:

"Woher die Dinge jeweils ihre Entstehung haben, da hinein findet auch ihre Vernichtung statt, wie es sein muß; sie zahlen einander nämlich Entschädigung und Buße für die Übertretung in zeitlicher Abfolge."⁵⁷

Nicht die bloße Existenz ist hier Übertretung (*adikia*), sondern die Übertretung besteht darin, aus anderem und somit durch dessen Vernichtung oder jedenfalls Minderung zu entstehen. Diese Übertretung wird nachträglich korrigiert – wie auch eine Übertretung im Verhältnis der Menschen untereinander durch einen späteren, vielleicht über Generationen hinweg ausbleibenden Eingriff des Zeus korrigiert werden soll.⁵⁸ Die Korrektur ist aber sogleich mit einer umgekehrten Übertretung verbunden. Denn indem Ausgleich und Buße gezahlt werden, kann sich nun der vormals geschädigte Teil auf Kosten seines Schädigers mehren, so daß also erneuter Ausgleich und erneute Buße fällig werden und sich der ganze Prozeß immer wieder (wie die adlige Fehde oder andererseits der periodische Wechsel der Jahreszeiten) fortsetzen kann.

⁵³ Heraklit, DK 22 B 32 (KRS, #228).

⁵⁴ Siehe unten, Abschnitt 3.2.

⁵⁵ KRS #121, zum *apeiron* #101 ff., bes. 108 (Aristoteles, *Phys.* 203b7).

⁵⁶ KRS #118 f. und #129 ff.

⁵⁷ Anaximandros, DK 12 B 1 (KRS, #110; meine Übersetzung).

⁵⁸ Vgl. Hesiod, *Erga* 276 ff.; insgesamt Lloyd-Jones 1971.

In ihrer *zeitlichen* Erstreckung ist die von Anaximandros entworfene Weltordnung also nicht nur durch genealogische, sondern insbesondere durch rechtliche Verhältnisse bestimmt. *Räumliche* Beziehungen werden demgegenüber strikt geometrisch erfaßt: Die Erde hat die Zylinderform einer Säulentrommel, mit dem Dreifachen der Höhe als Durchmesser; und sie befindet sich im Mittelpunkt eines konzentrischen Systems von Sonne, Mond und Gestirnen. Diese werden als undurchsichtige, mit Feuer gefüllte Schläuche vorgestellt, mit einer einzigen, nach innen gerichteten und daher leuchtenden Öffnung, so daß die sichtbare Bewegung der Himmelskörper als Drehung und Achsenkipfung dieser kreisförmigen Gebilde dargestellt werden kann.⁵⁹ Im Zentrum dieses Bewegungssystems befindet sich die Erde, wie es in einem späten doxographischen Bericht heißt,

"schwebend, durch nichts festgehalten (oder: überwältigt, GH), sondern ruhend wegen des gleichen Abstands von allem".⁶⁰

2.3.3. Anaximanders Symmetrieargument

Thales hatte die Erde auf dem Wasser schwimmen lassen, ähnlich wird sie später bei Anaximenes sogar auf dem *aër* – Dunst oder Luft – treiben;⁶¹ bei Xenophanes ist sie dann bis in unendliche Tiefen massiv.⁶² Dabei hat Thales wohl kaum die Frage gestellt, mit der ihn später Aristoteles kritisierte: daß auf diese Weise nämlich nicht erklärt werden könne, warum die Erde ruht und nicht fällt wie alle anderen Körper; denn dasselbe müßte dann auch für das Wasser erklärt werden, das die Erde angeblich trägt.⁶³ Hingegen scheint Anaximandros direkt von diesem Problem auszugehen; und er hätte demnach erkannt, daß die Frage, warum die Erde ruht und nicht fällt, überhaupt nicht durch die Angabe einer Unterlage zu beantworten ist.

Das heißt, Anaximandros hätte zu zeigen gehabt, daß die Erde, um zu ruhen, gar keiner Unterlage bedarf. Eben dies gelingt durch das zitierte Symmetrieargument: Wenn die Erde "von allem anderen" gleichweit entfernt ist, dann ist ihr Verharren in dieser zentralen Position gar nicht erklärungsbedürftig; vielmehr wäre es erklärungsbedürftig, wenn sie dieselbe verließ. Das müßte nämlich – so kann man ergänzen – in eine bestimmte Richtung geschehen. In dem konzentrischen Weltsystem, das Anaximandros beschreibt, läßt sich aber keine solche Richtung als 'oben' oder 'unten' auszeichnen. Jeder äußere Einfluß auf die Erde wird durch sein Gegenüber balanciert, und daher gibt es nichts, das die im Zentrum befindliche Erde "überwältigen" und aus ihrer Position herausreißen könnte.⁶⁴

⁵⁹ Vgl. insgesamt KRS #125 ff.

⁶⁰ Anaximandros, DK 12 A 11 (KRS, #124); vgl. insgesamt Kahn 1960, #10 (S. 53 ff. und 76 ff.) sowie Guthrie, *HGP* I, 98 ff. und Barnes 1982, 23 ff.

⁶¹ Anaximenes, DK 13 A 20 (KRS, #150).

⁶² Xenophanes, DK 21 B 28 (KRS, #180).

⁶³ Aristoteles, *Cael.* 294a28 ff.

⁶⁴ Vgl. die Paraphrase des Arguments bei Aristoteles, *Cael.* 295b10 ff., sowie die bei Platon, *Phd.* 108E f., ohne Quellenangabe referierte Version (mit Kugelgestalt der Erde, also später

Diese Argumentation läßt den Anfang einer mathematischen Physik ahnen, wie sie erst in der Neuzeit systematisch ausgearbeitet wurde. Aber mit dieser Vorläuferrolle ist ihre Bedeutung durchaus nicht erschöpft, und ich habe sie nicht deshalb, sondern wegen ihrer wissenschaftstheoretischen Implikationen referiert. Diese werden am deutlichsten, wenn authentisches "Wissen" (*eidēnai*) in Anlehnung an Fränkel und Gladigow mit *autoptischem Wissen* gleichgesetzt wird.⁶⁵ Jede Erklärung des Verharrens der Erde durch die Angabe einer Unterlage, auf der sie angeblich ruht, provoziert daher sogleich auch die Frage, wie man dergleichen überhaupt gesehen haben und somit wissen kann. Selbstverständlich hat niemand das unterirdische Wasser oder die Luft, auf der die Erde angeblich schwimmt oder schwebt, oder die Erstreckung der Erde in unendliche Tiefe gesehen. Spätestens Xenophanes gibt das auch zu:

"Klar gesehn hat es zwar kein Mensch, noch wird es je einen geben der ein Wissen aus Augenschein hätte hinsichtlich der Götter und (hinsichtlich dessen) was ich über alles und jedes sage;⁶⁶ denn wenn es auch noch so glücklich gelingen sollte eine zutreffende Aussage (über übersinnliche Dinge [?]) zu machen, so geschieht es doch ohne ein auf Anschauung gegründetes Wissen; mit Annehmbarkeit aber ist alles (was ich im folgenden vortragen werde) ausgestattet."⁶⁷

Anaximandros deutet eine Lösungsstrategie für diese Schwierigkeit an: Man kann den Autopsiebedarf der Naturforschung durch *Argumentation* reduzieren. Das heißt, man kann Argumente dafür beibringen, daß z.B. unter der Erde, wo niemand

als Anaximandros). In dem oben zitierten Bericht kann die Wendung *hypo mêdenos kratoumenē* durch "von nichts festgehalten" oder durch "von nichts überwältigt" (so Mansfeld 1983, 75, #18) wiedergegeben werden. Beide Versionen scheinen die Sache zu treffen und einander zu ergänzen: Weil die Erde nicht weggezogen (= überwältigt) wird, muß sie auch nicht festgehalten werden.

⁶⁵ Siehe oben Abschnitt 2.2.3. – Den Vorrang autoptischen Wissens betont Heraklit (DK 22 B 101a: "Augen sind genauere Zeugen als Ohren." Das heißt: Es ist besser selbst hinzuschauen statt sich auf jemandes Auskünfte zu verlassen.

⁶⁶ "(hat) gesehn": *iden* (Vs. 1); " ... der ein Wissen aus Augenschein hätte": *eidōs* (Vs. 2), " ... ohne ein auf Anschauung gegründetes Wissen": *ouk oide* (Vs. 4, dazu aber auch die anschließende Anm.); "hinsichtlich der Götter und (hinsichtlich dessen) was ich über alles und jedes sage": *amphi theōn te kai assa legō peri pantōn*. Bei Fränkel (1969, 382) ist *peri pantōn* zusammengezogen und von *legō* abhängig. Ebenso Lesher 1992, 39: "about the gods and what I say about all things"; zur Interpretation vgl. ebd. 167 f. Demgemäß beschreibt Long (1999, 10 ff.) unter Berufung auf Lesher (ebd. 10) die frühe griechische Philosophie als "a project of accounting for and systematizing all things" (ebd. 11).

Für die Mehrzahl der Interpreten (z.B. DK, KRS und Heitsch 1983) bezieht sich *amphi* gleichermaßen auf *theōn* und auf *pantōn*, *peri* bezieht sich auf *assa*, und *pantōn* wird durch *assa legō peri* spezifiziert. Zu übersetzen wäre demnach: "... hinsichtlich der Götter und hinsichtlich alles dessen, worüber ich spreche".

⁶⁷ Xenophanes, DK 21 B 34 (KRS, #186. Übers. Fränkel 1969, 382; Zusätze in runden Klammern dort). – Beachte übrigens: Die von Fränkel in Vs. 2 und 4 unterstellte Gleichsetzung von "wissen" (*eidēnai*) mit "gesehen haben" wurde von Heitsch (1983, 174) und späteren Interpreten (zuletzt Tor 2017, 130n85 und Lesher 2019, § 6) bestritten. Der Anfang des Fragments (*iden* = "hat gesehen" in Vs. 1) ist davon nicht betroffen.

hinsehen kann, auch gar keine Unterlage gesucht werden muß, auf der die Erde angeblich ruht, sondern daß zur Erklärung der bestehenden Weltordnung die Beobachtung der tatsächlich zugänglichen Bereiche genügt. Selbstverständlich setzt jede derartige Argumentation eine kühne, bei Anaximandros mathematisch ausgeführte (und für heutige Leser befremdliche) Modellbildung voraus. Aber es ist eben eine solche Modellbildung, die eine empirische Naturwissenschaft auch im neuzeitlichen Denken ermöglicht.

2.4. Philosophie: Parmenides

2.4.1. Die Befangenheit des Leibes

Die entstehende Wissenschaft emanzipiert sich also dadurch aus der Abhängigkeit von göttlichem Wissen, daß sie die begrenzte menschliche Erfahrung durch Modellvorstellungen und diesbezügliche Argumentationen erweitert. Aber dabei ergibt sich nun eine neue Schwierigkeit: Der Mensch ist in den Gegenstandsbereich der Naturforschung stets einbezogen. Und zwar selbstverständlich der ganze Mensch, mit Leib und Seele, Sinnen und Verstand; die vermeintlich Cartesischen, tatsächlich Orphisch-Platonischen Trennungen mußten überhaupt erst eingeführt werden – und zwar gerade auch angesichts des von Parmenides folgendermaßen angedeuteten Problems:

"Denn wie man jeweils die Mischung der unbeständig irrenden Glieder hat,
In der Weise findet Denken bei den Menschen statt. Denn dasselbe
Ist was denkt bei allen Menschen und jedem:
Beschaffenheit der Glieder: Das Mehr nämlich ist der Gedanke."⁶⁸

Die Gedanken eines Menschen sind durch die Beschaffenheit seines Leibes bestimmt und daher ebenso unstat, wie diese veränderlich ist. So beruht der Gebrauch der Sinne auf einem leiblichen Einbezogensein des Erkennens in die physischen Prozesse der Welt. Und andererseits kann es auch geschehen, daß sich ein Gott – durchaus dann auch leiblich – des Weisen bemächtigt und ihn an göttlichem Wissen partizipieren läßt: das Rasen der von Gottheit Erfüllten gehört ebenso selbstverständlich zur griechischen Religion wie z.B. die Prophetie, die evtl. daraus resultiert. Aber *wissenschaftliche* Erkenntnis soll sich weder aus dem bloßen, oftmals trügerischen Augenschein noch aus einer unausweisbaren (und übrigens, wie jede allzu enge Beziehung zur Gottheit, in der griechischen Religion stets auch prekären) Partizipation an göttlichem Wissen, sondern vielmehr aus *Argumenten* ergeben. Nur die *Triftigkeit* eines Arguments, die mit keinem physischen Sachverhalt, der irgendwie die Beschaffenheit des menschlichen Leibes beträfe, identifiziert werden kann,⁶⁹ kommt als Bestimmungsgrund dessen, was jemand denkt, in Betracht.

⁶⁸ Parmenides, DK 28 B 16 (KRS, #311). Zur Übers. Zu den Übersetzungsalternativen vgl. McKirahan 2010, 149n14.

⁶⁹ Noch Heraklits *sophia* hat unkomplizierterweise mit dem Feuer zu tun, als dem *sophon*, an dem die feurige Seele partizipiert; aber diese *sophia* argumentiert eben noch nicht.

2.4.2. Drei "Wege"

Als Kriterium für die Beurteilung von Argumenten – und überhaupt der Wahrheitsansprüche eines Denkens, das sich weder auf göttlichen Einfluß noch auf sinnliche Gewißheit, sondern vielmehr auf Argumente beruft – hat Parmenides eine *notwendige Bedingung aller sinnvollen Rede* geltend gemacht: Sie hat das Seiende zur Sprache zu bringen (*ta onta legein*) und muß daher ihren Gegenstand, statt durch Modellvorstellungen, zunächst und vor allem als etwas bestimmen, das ist.⁷⁰

Die zitierte Formel ist freilich erst aus Platons Erörterung sophistischer Thesen überliefert, und hier ist sie sogleich mit einem Problem verknüpft, das in dieser Form auch erst in die Sophistik gehört: daß nämlich die zitierte *notwendige Bedingung sinnvoller Rede* sogleich auch als eine *notwendige und hinreichende Wahrheitsbedingung* fungieren kann und daß es dann unmöglich zu sein scheint, Unwahres zu sagen oder gegen Gesagtes in nachvollziehbarer Weise Widerspruch einzulegen.⁷¹ Aber zweifellos ergibt sich dieser Gedanke aus demselben Kriterium,

'ist' oder 'ist nicht',⁷²

mit dem Parmenides verschiedene "Wege wissenschaftlicher Untersuchung" unterscheidet: Bei Parmenides ist dies:

- *erstens* der Weg, "daß 'ist' und daß es das nicht gibt: nicht zu sein"; dies ist "die Straße des Überzeugens";⁷³
- *zweitens* der Weg, "daß 'nicht ist' und daß es sein muß, nicht zu sein"; dies ist "ein gänzlich unerforschlicher Pfad, denn man könnte das Nichtseiende nicht kennen – das ist gar nicht zu bewerkstelligen – und auch nicht bezeichnen";⁷⁴
- *drittens* der Weg, "den die Sterblichen nichtswissend irren, die Doppelköpfe (...), denen das Sein und das Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe und sich bei allem die Straße zurückbiegt."⁷⁵

⁷⁰ Parmenides ist also keineswegs so zu verstehen, als hätte er einen neuen Gegenstand, etwa "das Seiende" (*to eon*), entdeckt und in die Philosophie eingeführt. Was er entdeckt hat, ist vielmehr *eine neue Art der Fragestellung und eine neue Art des Argumentierens*, und durch diese Entdeckung wurde er zum Begründer dessen, was in einem auch heute nachvollziehbaren Sinn "Philosophie" genannt werden kann.

⁷¹ Vgl. bes. Platon, *Euthyd.* 283E f. und 285E ff., *Crat.* 385B und 429D. Zu der resultierenden These, zwischen sinnvollen Behauptungen könne es keinen Widerspruch geben, vgl. Kerferd 1981, 88 ff.

⁷² Parmenides DK 28 B 8.16 (KRS #296) – im Kontext: "Entweder ist es, oder es ist nicht." Siehe unten 2.4.3.

⁷³ Parmenides DK 28 B 2.3 f. (KRS #291).

⁷⁴ Parmenides, DK 28 B 2.5-8 (KRS, #291). Vgl. die Parallelstelle B 8.17 (KRS #296): Daß "nicht ist", ist ein Weg, auf dem es nichts zu kennen und zu benennen gibt (in diesem Sinn: *anoëton anônymon*). – Ich habe "kennen" als Übersetzung für *noein* gewählt; eine erwägenswerte Alternative wäre "an ... denken" (engl. "to think about" oder "to think of"), aber da man genau dann an etwas denken kann, wenn man es (wenigstens irgendwie) kennt, macht das kaum einen Unterschied.

⁷⁵ Parmenides, DK 28 B 6.3-9 (KRS, #293) – für *palintropos keleuthos* (Vers 9) habe ich (wie KRS: "the path ... is backward-turning") die wörtliche Übersetzung gewählt. Owen

Was nicht ist, sagt Parmenides in seiner Charakterisierung des zweiten Weges, läßt sich nicht kennen oder bezeichnen. Dabei ist 'ist' vermutlich in einem Sinn, der 'existiert' impliziert, zu verstehen:⁷⁶ Was nicht existiert, das kann man nicht kennen und darauf kann man nicht zeigen; man kann es daher auch nicht vorzeigen, um es mit einem Namen zu belegen.⁷⁷ Und sofern sich die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks eben daraus ergeben soll, daß er etwas bezeichnet,⁷⁸ kann durch ihn nichts zur Sprache kommen, das nicht existiert. Denn dann bezeichnete dieser Ausdruck tatsächlich gar nichts, und er wäre daher ohne Bedeutung. Ebenso würde sich eine Kenntnis, wenn auf Nichtexistentes, dann tatsächlich auf gar nichts beziehen; und gegenstandslos, wäre sie keine.⁷⁹ Und da also insbesondere der Subjek-

(1960/75, 11) spricht von diesem (d.i. "the second [sc. wrong path]") Weg als einer "Sackgasse" (blind alley); ihn einzuschlagen und eine grundsätzliche Beantwortung der Frage "ist oder ist nicht" zu vermeiden, werde von Parmenides als "looking in both ways (*dikranioi*, B 6.5), moving in opposite directions (*palintropos keleuthos*, B 6.9)" denunziert. Ähnlich Fränkels Übersetzung: "und bei allem läuft der Weg rückwärts wie vorwärts" (1969, 404). – Worauf es ankommt, ist wohl, daß man auf diesem Weg *unmerklich* in entgegengesetzte Richtungen gerät, da man den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein nicht festhalten kann.

⁷⁶ Die alte Diskussion, ob Parmenides verschiedene Bedeutungen von 'ist' durcheinanderwirft oder ob es möglich ist, seiner Argumentation eine bestimmte Bedeutung von 'ist' zugrunde zu legen, wird von KRS (S. 246) so resümiert: Der Gebrauch von *estin* sei bei Parmenides "simultaneously existential and predicative (...), but not therefore (...) confused". – Dabei wäre freilich zu beachten, daß bei Parmenides die "prädikative" Verwendung von 'ist' auf die Verwendung im Sinne von Existenz verweist: Kein Prädikat kann auf etwas, das nicht existiert, zutreffen – und möglicherweise auch: *kein Prädikat, das nicht seinerseits etwas bezeichnet, das existiert, kann überhaupt auf etwas zutreffen.*

Aber vielleicht ist die zitierte Alternative sogar gegenstandslos: Seit Anaximandros gibt es in der griechischen Naturforschung die Tendenz, fundamentale Entitäten (oder: die Weltteile, aus deren Wechselverhältnis man alles erklärt) durch *substantivierte Adjektive* (das Warme usw.) zu bezeichnen (vgl. von Fritz 1971, 20 ff.; Snell 1980, Kap. XII; Lloyd 1984; Dale 1987 sowie Kahn 1960, Kap. 2). Dem entspräche es, eine Aussage, in der ein solches Adjektiv als *Prädikat* fungiert, als Aussage über *die Existenz der von diesem Adjektiv (in dessen substantivierter Form) bezeichneten Entität* (also z.B. des Warmen) zu interpretieren. Dabei müßte selbstverständlich ein irgendwie *restringierbarer Begriff von Existenz* vorausgesetzt werden: Das Warme und dergleichen existiert *jeweils nur irgendwo und irgendwann*; es mehrt sich (oder entsteht), indem es von anderem ausgeschieden wird und dieses somit verzehrt (oder vernichtet), und existiert also *jeweils nur in diesem Wechselverhältnis*, usw. – Es ist vielleicht nicht abwegig, Parmenides so zu verstehen, daß er mit seiner Ablehnung des dritten Weges insbesondere auch einen derart restringierten Begriff von Existenz kritisiert.

Bei dieser Interpretation würde überdies auch nachvollziehbar, weshalb Parmenides in seiner Argumentation kein anderes Prädikat als Existenz und dessen Derivate (Entstehen und Vergehen, räumliche Verteilung, davon abgeleitet: Bewegung) in Erwägung zieht.

⁷⁷ Vgl. die an Kripke angelehnte Zurückführung der Bedeutung von Eigennamen auf sog. Taufsituationen, Tugendhat und Wolf 1983, 161 ff.

⁷⁸ Diese archaische Bedeutungstheorie wurde bekanntlich erst im Spätwerk Wittgensteins überwunden.

⁷⁹ Vgl. Platon, *Tht.* 188E f. (die zustimmenden Antworten sind jeweils durch Gedankenstriche markiert): "(...) Wer irgend Eines (*hen ti*) sieht, sieht also etwas, das ist (*on ti*). – Und wer

tausdruck eines Satzes nichts bezeichnen kann, das nicht existiert, ist in einer *wahren* Aussage zwar gegebenenfalls Existenz, aber keinesfalls Nichtexistenz präzifizierbar: andernfalls würde durch das Prädikat des Satzes eine notwendige Bedingung dafür widerrufen, daß der Subjektausdruck desselben Satzes – und somit die ganze Aussage – überhaupt sinnvoll sein kann.

So werden auch die anderthalb Verse verständlich, in denen Parmenides nochmals die beiden erstgenannten Wege beschreibt:

"Worüber man sprechen und was man kennen kann, muß sein. Denn das gibt es: zu sein; nichts hingegen ist nicht."⁸⁰

Mit seiner Empfehlung des ersten Weges und dem Verbot des zweiten fordert Parmenides nicht von vornherein, daß überhaupt nur Sein, sondern vielmehr, daß keinesfalls Nichtsein präzifiziert werden darf. Und ebenso scheint sich durch die Bedingung, daß auf diesem Weg nur solche Gegenstände in Betracht kommen können, die existieren, keine erhebliche Einschränkung zu ergeben.

2.4.3. Wegzeichen

Die Parmenideische "Wahrheit" wird nicht schon durch das Verbot des zweiten Weges – "daß 'nicht ist'" – trivial.⁸¹ Eine Restriktion ergibt sich erst aus den "Zeichen",

- unentstanden und unvergänglich, daher ganz gegenwärtig;
- zusammenhängend und unteilbar;
- bewegungslos und unveränderlich; und
- wie eine massive Kugel vollendet,⁸²

die den empfohlenen Weg ("daß 'ist' und daß es das nicht gibt: nicht zu sein") markieren und zugleich vor jenem dritten, meist begangenen warnen, auf dem "das

etwas (*ti*) hört, hört irgend Eines und folglich etwas, das ist. – Und wer betastet, der betastet irgend Eines und wenn irgend Eines, dann etwas, das ist. – Und wer vorstellt (oder: urteilt; *doxazei* in beiden Bedeutungen, vgl. Cornford 1935, 115 Anm. 1), sollte der nicht irgend Eines vorstellen? – Und wer irgend Eines vorstellt, stellt der nicht etwas vor, das ist? – Wer vorstellt, was nicht ist (*mê on*), stellt also nichts (*ouden* – das ist hier der Gegenbegriff zu *hen ti*, vgl. ebd. 114 Anm. 1) vor. – Aber wer nichts vorstellt, der stellt gar nicht vor. – Daher ist es nicht möglich, vorzustellen, was nicht ist: weder von dem, was ist (*peri tôn ontôn*) noch an sich (*auto kath' hauto*)."

Wie bei Parmenides das Kennen (oder Denken-an: *noein*), wird hier das Vorstellen und Urteilen (*doxazein*) in strikter Analogie zum Sehen, Hören usw. aufgefaßt; es fände gar nicht statt, wenn es sich nicht auf etwas bezöge, das ist.

⁸⁰ Parmenides DK 28 B 6.1 f. (KRS, #293). Zu den Übersetzungsvarianten zu diesem Fragment siehe unten, 2.2.6.

⁸¹ Vgl. KRS, S. 248 f.

⁸² Parmenides DK 28 B 8. Zusammenfassung: Vers 1-4 (KRS #295); dann im Einzelnen: Vers 5-21 (KRS #296), Vers 22-25 (KRS #297), Vers 26-31 (KRS #298), Vers 32-49 (KRS #299; mit heterogenen Einschüben). – Ich diskutiere im Folgenden nur das erste der genannten "Zeichen": unentstanden und unvergänglich, daher ganz gegenwärtig.

Sein und das Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe".⁸³ Dies sind Merkmale dessen, "worüber man reden und was man kennen kann".⁸⁴ Und wie die Argumentation, mit der Parmenides den zweiten "Weg der Untersuchung" verworfen hat, rekuriert auch der Parmenideische Nachweis dieser Merkmale nicht auf die Modellvorstellungen der Naturforschung, sondern auf ein Kriterium, das die notwendigen Bedingungen des Argumentierens selber betrifft: Dessen Gegenstand ist *unentstanden*,

"(d)enn welche Geburt sollte man für es suchen? Wie und woher wäre seine Zunahme zustande gekommen? Ich lasse nicht zu, daß du sagst oder denkst: Aus dem Nichtseienden. Denn es läßt sich weder sagen noch denken, daß "nicht ist"; und welche Nötigung hätte es (10) früher oder später, nachdem zunächst nichts ist, aufzukeimen veranlaßt? Daher muß es entweder ganz und gar sein oder gar nicht. Und die Kraft der Überzeugung läßt auch nicht zu, daß neben ihm aus dem Nichtseienden noch etwas entstehe. Daher erlaubt Dike ihm nicht, zu entstehen oder zu vergehen, und lockert die Fesseln, (15) sondern sie hält sie fest. Die Entscheidung hierüber liegt nämlich darin: Entweder ist es, oder es ist nicht. Und so ist bereits die unausweichliche Entscheidung gefallen, daß der eine Weg, da er kein wahrer ist, unbekannt und unbezeichnet beiseite bleibt und daß nur der andere vorhanden und echt ist. (...) So ist Entstehen verlöscht und Vergehen verschollen."⁸⁵

⁸³ Vgl. Owen 1960/75, 11 f. – zunächst zu DK 28 B 6.5 ff. (ähnlich B 8.22-25), dann zu B 8.6-21 und B 8.42-49: Man pflegt die Frage "'Ist' oder 'ist nicht?'" von Fall zu Fall zu entscheiden. Man unterscheidet zunächst durchaus zwischen Existenz und Nichtexistenz, wenn man beispielsweise behauptet, daß zwar Löwen, aber keine Seejungfern existieren. Aber die vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Existenz und Nichtexistenz wird mit dieser Behauptung von Nichtexistenz sogleich widerrufen. Denn wenn überhaupt von Seejungfern die Rede sein kann, dann existieren sie auch. – Und dieselbe Konfusion ergibt sich, wenn man behauptet, daß 'existiert' zu einer bestimmten Zeit (oder an einem bestimmten Ort) wahr ist, aber zu einer anderen Zeit (bzw. an einem anderen Ort) nicht.

⁸⁴ In DK 28 B 8 wird das eingangs ungenannte Subjekt zu *estin* (Vers 2) durch die zitierten Merkmale charakterisiert. Zweifellos ist das Subjekt zu *estin* hier dasselbe wie das in B 2.3, wo es ebenfalls ungenannt bleibt. Und überdies liegt es nahe, das an diesen beiden Stellen ungenannte Subjekt zu *estin* mit dem B 6.1 angegebenen Subjekt zu *emmenai* zu identifizieren. Das geht allerdings nicht, wenn man in B 6.1 mit Hegel "das Reden und das Denken" zum Subjekt von *emmenai* macht, sondern nur, wenn man entweder die Deutung von Diels, oder aber die Deutung von Burnet voraussetzt (s.u. 2.4.3).

Gegenstand der Untersuchung ist daher entweder *to eon*: "das Seiende", wie Diels (1922, 152 und 154) in seiner Übersetzung von B 2.3 (dort noch: B 4.3) und B 8.2 ausdrücklich interpoliert, oder aber *to legein te voein t'eon*, d.h. dasjenige, "worüber man reden und was man kennen kann". Gegen die erstere Deutung hat Owen eingewandt, daß sie die Parmenideische "Wahrheit" auf eine bloße Tautologie reduziert (vgl. insgesamt Owen 1960/75, 10 ff.). Dazu aber unten 2.4.6, zu (ii).

⁸⁵ Parmenides, DK 28 B 8.6-18, 21 (KRS #296); wegen der im Deutschen abweichenden Wortstellung müssen die eingefügten Zeilenangaben ungenau sein; der abschließende Vers ist nach Diels wiedergegeben).

Mit Mourelatos (1970, 100), KRS, Coxon, McKirahan und LM lese ich in Vers 12 das überlieferte *ek mê eontos*. Die seit Reinhardt (1916/77, 40 ff.) oft bevorzugte Emendation *ek tou eontos* (in Anlehnung an Gorgias, *Über das Nichtseiende*, siehe Sextus, *Math.* 7.71 bzw. [Aris-

Ein eventuelles Entstehen könnte demnach einerseits als erster Ursprung⁸⁶ aus dem Nichts, andererseits dann als ein weiterer Zuwachs⁸⁷ aus dem Nichtseienden aufgefaßt werden. Beides wäre ein Übergang vom Nichtsein zum Sein, der für Parmenides *erstens* einfach deshalb nicht in Betracht kommen kann, weil andernfalls zur Charakterisierung des fraglichen Anfangszustands Nichtsein prädiert werden müßte (Vers 8 f.), und *zweitens* auch deshalb nicht, weil dann erklärt werden müßte, wieso zunächst nichts sein kann und gleichwohl irgendwann – "früher oder später" – etwas entstehen muß (Vers 9 f.).⁸⁸

Der ungenannte Gegenstand der Untersuchung, von dem nur vorausgesetzt ist, daß er etwas ist, "worüber man reden und was man kennen kann", muß also "entweder ganz und gar sein oder gar nicht" (Vers 11). Man kann nicht behaupten, er sei entstanden oder er werde vermehrt oder auch, er vergehe (Vers 12-15), wenn man das Kriterium "'Ist' oder 'ist nicht?'" beachtet, und nach demselben Kriterium ist dann auch die verbleibende Alternative – "entweder ganz und gar sein oder gar nicht" – zu entscheiden (Vers 15-18).⁸⁹

Für Parmenides muß daher auch die Unterscheidung verschiedener Zeiten entfallen; was unentstanden und unvergänglich ist, ist *ganz gegenwärtig*:

"Weder war es einst, noch wird es sein, da es vielmehr jetzt insgesamt ist: ganz, Eines, zusammenhängend."⁹⁰

"Denn wie sollte etwas, das ist, später sein? Wie sollte es werden? Denn *würde* es, *wäre* es nicht, und ebenso, wenn ihm bevorstünde, zu sein."⁹¹

toletes], MXG 979b27 ff.; ähnlich Aristoteles, *Phys.* 191a28 f., dazu Solmsen 1977) ergäbe eine dilemmatische Argumentation, derzufolge etwas weder aus dem Nichtseienden (Vers 7-11) noch aus dem Seienden (Vers 12-21) entstanden sein kann. Nach dem überlieferten Text kommt eine Entstehung aus dem (!) Seienden ohnehin nicht in Betracht; vielmehr wird (wie das anschließende Argument gegen zeitliche Unterscheidungen, Vers 19-21, zeigt) das Entstehen von vornherein als ein Übergang vom Nichtsein zum Sein aufgefaßt.

⁸⁶ In diesem Sinn: *genna*, Vers 6, und *phyn*, Vers 10. Guthrie (*HGP* II, 26), Mourelatos (1970, 98) und KRS übersetzen "grow" für *phyn*. Das ist m.E. nicht überzeugend. Wie in Frg. 10 (KRS #305) zwischen Ursprung (*physis* etc.) und gegenwärtiger Funktion (*erga* etc.), so scheint Parmenides hier zwischen erstem Ursprung – "Geburt" (*genna*) oder "Aufkeimen" (*physis*) – und anschließender Zunahme zu unterscheiden.

⁸⁷ In diesem Sinn: *auxêthen*, Vers 7, und *gignesthai ti par' auto*, Vers 13; die Unmöglichkeit eines Zuwachses soll sich also daraus ergeben, daß dieser wiederum als ein schlichtes Hervorgehen von (zusätzlichem) Seiendem aus Nichtseiendem aufgefaßt werden müßte (vgl. Mourelatos 1970, 101 f.).⁸⁷

⁸⁸ Auf dieses zweite Argument komme ich später zurück, s.u. 2.4.4.

⁸⁹ Worauf es hier ankommt, ist also, daß *erstens* der "Weg, daß 'ist nicht'", wie DK 28 B 2.7 f. und B 6.2 gezeigt, von vornherein ungangbar ist und daß *zweitens* auch das mit der Rede von Entstehen und Vergehen intendierte Sowohl-als-auch oder Je-nachdem, wenn man eine Konfusion von Sein und Nichtsein vermeiden will, in dieselbe Ungangbarkeit führt. Durch dieses – in den verschiedenen Abschnitten von B 8 schrittweise durchgeführte – Ausschlußverfahren wird dann *drittens* der "Weg, daß 'ist'" als einzig gangbar erwiesen (vgl. Owen 1960/75, 11).

⁹⁰ DK 28 B 8.5 f. (KRS #296): *oude pot' ên oud' esthai, epei nyn estin homou pan, hen, syneches.*

Es ist wohl hilfreich, sich bei der Interpretation dieser Verse (wie auch schon der zuvor zitierten, von ihnen eingeschlossenen Argumentation) nicht daran zu stören, daß Parmenides immer nur hinsichtlich des Entstehens argumentiert und sich hinsichtlich des Vergehens ganz auf die offensichtliche Analogie zum Entstehen verläßt. Dementsprechend wird in Vers 19 f. nur für die eine Hälfte der Behauptung von Vers 5 argumentiert: Der ungenannte Gegenstand der Untersuchung "wird nicht sein" – und zwar deshalb nicht, weil er ansonsten überhaupt erst entstehen müßte und andererseits bereits gezeigt ist, daß er existiert.⁹²

Dieses Argument ist so befremdlich wie sein Ergebnis: Wenn etwas existiert und niemals entstehen oder vergehen kann, sollte man folgern, das es nicht nur jetzt ist, sondern daß es überdies schon immer war und auch immer sein wird. Aber eben diese "traditionelle Formel für immerwährende Dauer" wird von Parmenides ausdrücklich verworfen.⁹³ Parmenides scheint (wie später auch Aristoteles) einen Zeitbegriff zugrunde zu legen, der eine Unterscheidung verschiedener Zeiten nur anhand wechselnder Tatsachen erlaubt,⁹⁴ und dabei nur ein einziges Prädikat, nämlich Existenz, in Betracht zu ziehen: Da es hinsichtlich dieses Prädikats keine wechselnden Tatsachen gibt, muß jede Unterscheidung verschiedener Zeiten entfallen.

Dabei scheint Parmenides aber nicht zu sehen, daß auf diese Weise das Wort 'jetzt' (Vers 5: *nyn*), das eine von Vergangenheit und Zukunft unterschiedene Ge-

⁹¹ Ebd. 19 f. In Vers 19 lese ich mit Diels und KRS das überlieferte *epeita peloi to eon* (dagegen DK: *epeit' apoloito eon*). Zur Übersetzung von *ei gar egent', ouk est'* (Vers 20) vgl. auch Mourelatos 1970, 102 f.: Das Gewicht ist nicht auf die (im griechischen Original chaotischen) grammatischen Zeitstufen, sondern auf die Alliterationen zu legen.

⁹² Wenn Parmenides den Gegenstand der Untersuchung in Vers 19 als "etwas, das ist" (*to eon*) anspricht, bedeutet das nicht, daß er den Gegenstand der Untersuchung von vornherein mit "dem Seienden" identifiziert. Vielmehr ist von diesem Gegenstand, wie immer er außer durch die Bedingung, daß man "über ihn reden und ihn kennen kann", gekennzeichnet sein mag, in den unmittelbar vorhergehenden Versen bewiesen worden, daß er "ist". Und hierauf kommt Parmenides mit der Wendung *to eon* zurück.

⁹³ Tarán 1979, 44 mit Hinweis auf Melissos (DK 30 B 2, KRS #526; und Heraklit (DK 22 B 30, KRS #217). Bei Melissos wird die Formel "ist, war immer und wird immer sein" gerade unter Berufung auf dasselbe Argument rehabilitiert, mit dem sie Parmenides verworfen hat, ohne daß Tarán dafür eine überzeugende Erklärung angeben könnte.

⁹⁴ Vgl. Owen 1966, 29 f.; Aristoteles *Phys.* 218b21 ff. Die Interpretationsalternative wäre, mit Fränkel (1930/55, 191 Anm.; zustimmend Tarán 1979, 49) das Wort *pote* ("einst", Vers 5) so zu interpretieren, als spräche Parmenides "nicht von *der*, sondern von *einer* Vergangenheit und Zukunft, nicht von der ganzen(,) sondern von einer gewissen Zeitstrecke" (Hervorhebungen wie bei Fränkel) und als leugnete er nicht "die Realität der fließenden Zeit", sondern "ein Sein, das nur während irgend einer vergangenen Zeit bestand oder erst in irgendeiner zukünftigen bestehen wird". Bei dieser Interpretation ergibt sich aber die unplausible Härte, daß Parmenides die traditionelle Formel für eine von ihm selber behauptete immerwährende Dauer zurückwies, ohne daß dafür einen anderen Grund angegebenen werden könnte als eine zumindest ausgefallene Deutung der in dieser Formel vorkommenden Wendung *pot' ên*; vgl. Owen 1966, 29; demgegenüber ist Taráns (1979, 49, incl. Anm. 34) Verteidigung der Fränkelschen Interpretation nicht überzeugend.

genwart anzeigt, seine Bedeutung verliert. Parmenides ist bei der Vermeidung jeder Unterscheidung verschiedener Zeiten also nicht konsequent.

Owen hat auf die Entsprechung hingewiesen, die bei Parmenides zwischen dem Verhältnis der behaupteten Existenz zu der verneinten Nichtexistenz und dem Verhältnis der behaupteten Gegenwart zu der verneinten Vergangenheit und Zukunft besteht: Der Gebrauch von 'ist' erfordere keinen kontrastierenden Gebrauch von 'ist nicht', und ebenso scheine Parmenides anzunehmen, daß der Gebrauch des (grammatischen) Präsens keinen kontrastierenden Gebrauch anderer Zeitstufen voraussetzt.⁹⁵ Aber heißt dies, daß bei Parmenides ein *tenseless present* (Freges "Tempus der Unzeitlichkeit") unterstellt werden kann?⁹⁶ Ich möchte dies gerade im Hinblick auf die von Owen aufgezeigte Entsprechung verneinen. Denn selbstverständlich verwendet Parmenides das Wort 'ist' im Kontrast zu 'ist nicht'. Zwischen der *Bedeutung* beider Ausdrücke besteht nämlich ein unauflösbares und auch von Parmenides nicht geleugnetes Wechselverhältnis; mit der Bedeutung von 'ist nicht' muß dieses Wechselverhältnis schon vorausgesetzt sein, wenn Parmenides bestreitet, daß Nichtsein in wahren Aussagen prädiiziert werden kann, und wenn er deshalb im Hinblick auf die mit einer Aussage zu verbindenden *Wahrheitsansprüche* den Gebrauch des 'ist nicht' verbietet. Und ebenso kann Parmenides bestreiten, daß es *wahre* Aussagen auf einer anderen Zeitstufe als der Gegenwart gibt, ohne deshalb ein Wechselverhältnis der *Bedeutungen* von 'ist', 'war' und 'wird sein' leugnen zu müssen.

Ein *tenseless present* wäre gerade durch die Auflösung dieses – bereits in der grammatischen Unterscheidung verschiedener Zeitstufen kodierten – Wechselverhältnisses charakterisiert. An dieser Aufgabe hat sich erst Platon versucht, indem er die entsprechende Flexionsreihe für 'ist'

war / ist / wird sein

einerseits durch die temporale Reihe

war / ist geworden⁹⁷ / wird sein

und andererseits durch das nontemporale

ist

(ohne Kontrast zu anderen Zeitstufen) ersetzte.⁹⁸ Eine strenge Auffassung von Unzeitlichkeit – ohne die von Unzeitlichkeit gar keine Rede sein könnte, denn dies ist

⁹⁵ Vgl. Owen 1966, 29 f.

⁹⁶ So Mourelatos 1970, 103 ff.; Owen (ebd.) immerhin mit Vorbehalt; zur Formulierung Frege 1918-19/1966, 52.

⁹⁷ Im Griechischen: *gegone*. Nur im Deutschen wird hier wieder ein 'ist' eingeschmuggelt.

⁹⁸ Platon, *Tim.* 37E ff. Nach Owen (1966, 41) begeht Platon freilich den Fehler, Zeitlichkeit und Unzeitlichkeit als Merkmale von Gegenständen und nicht, wie es richtig wäre, von Aussagen aufzufassen. Das ist zutreffend, aber unzureichend, da sich Platon nicht für irgendwelche Aussagen, sondern insbesondere für Aussagen darüber interessiert, wie gewisse Gegenstände identifiziert werden können – d.h. für *Definitionen*. Und dabei kann es durchaus sinnvoll sein, eine Klasse von Gegenständen hervorzuheben, deren Identifizie-

ein höchst artifizierlicher Begriff – wird erst durch diese grammatische Eliminierung der vom Präsens verschiedenen Zeitstufen erreicht. Die Verneinung von "war" und "wird sein" und die Behauptung des verbleibenden "ist ganz gegenwärtig" genügt hierfür nicht.

Anders als Platon hatte Parmenides "den glitschigen Fisch, den er in der Hand hielt, nicht sicher im Griff":⁹⁹ Auch wenn seine Argumentation der Sache nach (aber das heißt eben zugleich: unter Berücksichtigung des Ertrags einer Wirkungsgeschichte, als deren unverzichtbare Stationen bereits Melissos, Platon und Aristoteles genannt worden sind) auf ein tenseless present hinauslaufen muß, ist die zeitliche Konnotation der Worte, mit denen er seine Konklusion selbst formuliert, nicht zu bestreiten.¹⁰⁰

zung durch nontemporale Aussagen beschreibbar sein soll. Bei Platon sind dies bekanntlich die sogenannten Ideen, d.h. die Muster, die nach seiner Auffassung für den richtigen Gebrauch von Prädikaten wie 'gleich', 'schön', 'gerecht', 'gut' usf. erforderlich sind; daß die Identifizierung solcher Muster (wenn überhaupt, dann) nontemporal beschreibbar sein soll, ist jedenfalls insofern plausibel, als dadurch die Unabhängigkeit der Identifizierung dieser Muster von ihrem jeweiligen Gebrauch – und somit die Unabhängigkeit der Bedeutung der fraglichen Begriffe vom Inhalt der Aussagen, in denen man sie verwendet – gewährleistet wäre (vgl. auch Ros, *BuB* I, Kap. 1 und 2).

Eine entsprechende Argumentation könnte für Parmenides beigebracht werden: Veränderung ist nur anhand eines Substrats beschreibbar, dessen Existenz und Identität vor ihr nicht betroffen ist. Und das müßte insbesondere auch für diejenige Veränderung gelten, an der ein Wechsel der Zeiten ablesbar wäre: das Substrat dieser Veränderung (und mit ihm überhaupt dasjenige, worauf irgendwelche Prädikate, sei es stets oder zu bestimmter Zeit, zutreffen sollen) müßte daher nontemporal identifiziert werden können. – Wieder ist also Unzeitlichkeit verlangt, um Bedeutung – bei Platon von Prädikaten, hier hingegen des Subjektausdrucks, der ein Substrat von Veränderung bezeichnen soll – zu garantieren. Was Platon und Parmenides demnach verbindet, ist, daß *Bedeutungen* nach ihrer Auffassung immer schon festgelegt und keinesfalls verhandelbar sind. – Aber eine derartige Interpretation ist selbstverständlich höchst spekulativ (auch wenn sie sich fast zwanglos aus der Parmenides-Interpretation von Owen extrapolieren läßt, die ihrerseits schon stillschweigend auf Aristoteles zurückgreifen muß).

⁹⁹ Barnes 1982, 194.

¹⁰⁰ Entsprechendes gilt für die räumliche Konnotation der Parmenideischen Rede von "Grenzen" und einer "Kugelgestalt" (DK 28 B 8.26, 30 f. und 42 f., KRS #298 f.), die Owen (1960/75, 16 ff.) m.E. nicht überzeugend bestreitet.

Überhaupt scheint Parmenides Wert darauf zu legen, daß sein Gegenstand etwas "begrenztes" (*peperasmemon*) ist. Dabei sollen die behaupteten Grenzen zwar insbesondere das Sein von Nichtsein scheiden. Aber wo bei Parmenides dann von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen die Rede ist (und sei es in der Form, daß er die Möglichkeit räumlicher und zeitlichen Unterschiede bestreitet), stellen sich diese Grenzen in seinen Formulierungen sogleich auch als räumliche und zeitliche dar.

Für eine temporale Interpretation des *nyn* ("jetzt", DK 28 B 8.5) spricht übrigens auch, daß Zenon (im 'Pfeil', Aristoteles, *Phys.* 239b7, KRS #323) dasselbe Wort zweifellos in einem temporalen Sinn – und dabei andererseits im selben Sinn wie Parmenides – verwendet: Wenn Bewegung existiert, dann jetzt und zu keiner anderen Zeit (vgl. Heinemann 1991b, 123 ff.).

2.4.4. Zeit und Anfang

So verstanden,¹⁰¹ wird der Naturforschung, die von vornherein Vieles, und zwar im Hinblick auf Entstehen und Vergehen, Veränderung und Bewegung betrachtet, wird ihr Gegenstand durch die Parmenideische "Wahrheit" gänzlich entzogen. Gleichwohl spielt Parmenides mit der Frage nach der "Nötigung" (*chreos*), die das Seiende "früher oder später, nachdem zunächst nichts ist", zum Aufkeimen veranlassen könnte (DK 28 B 8.9 f.), offenbar auf die Terminologie der Naturforschung an: Nach Anaximandros entstehen und vergehen die Weltteile "wie es sein muß" (*kata to chreôn*), nach Heraklit geschieht alles "gemäß Streit und Notwendigkeit" (*kat' erin kai chreôn*), und auch Parmenides sieht die Auszeichnung seines eigenen – von der "Wahrheit" deutlich abgesetzten – Beitrags zur Naturforschung darin, eine durchgängige Bestimmung der Verhältnisse des Scheinbaren angegeben zu haben, die in ihrer Art eine "unvermeidliche" ist (in diesem Sinn: *chrê*).¹⁰² Ein "Aufkeimen" aus dem Nichts ließe sich gerade im Sinn der Naturforschung nur dann behaupten, wenn sich hierfür auch eine entsprechende "Nötigung" angeben ließe.

Die behauptete Notwendigkeit wird von Anaximandros sogleich auch mit der Zeit in Verbindung gebracht: Das unvermeidliche Entstehen und Vergehen der Weltteile vollzieht sich, indem diese "in zeitlicher Abfolge" (*kata tèn tou chronou taxin*) einander wechselseitig "Ausgleich und Buße für die Übertretung erstatten".¹⁰³ Auch wenn man der Zeit bei Anaximandros keine selbständige Ordnungsfunktion einräumen sollte,¹⁰⁴ so stellt sich die Notwendigkeit des Entstehens und Vergehens doch jedenfalls in der Weise dar, daß jedem Teil seine Zeit zugewiesen ist; die Weltteile müssen nicht nur überhaupt, sondern sie müssen *in einer bestimmten zeitlichen Abfolge* eines aus einem anderen entstehen und von ihm dann auch wieder verzehrt werden. – Und ebenso sollte man vermuten, daß Parmenides an die Notwendigkeit einer zeitlichen Abfolge denkt, wenn er nach der "Nötigung" fragt, die das vermeintlich Entstandene "früher oder später", d.h. *zu irgendeiner bestimmten Zeit* zum Aufkeimen aus dem Nichts veranlaßt hätte.

¹⁰¹ Interpretationsalternative: *to eon* = was insgesamt entsteht und der Fall ist. Die "Wahrheit" ergibt sich durch Ausblendung der unsicheren Differenzierungen.

¹⁰² Anaximandros, DK 12 B 1 (siehe oben), Heraklit DK 22 B 80 (KRS #211), Parmenides DK 28 B 1.31 f. (KRS #301).

¹⁰³ Anaximandros, DK 22 B 1 (siehe oben). Die – im Griechischen am Schluß stehende – Wendung *kata tèn tou chronou taxin* ist evtl. nur eine sinngemäße Paraphrase der Doxographie, vgl. Dirlmeier 1938.

¹⁰⁴ Einer solchen Auffassung entspräche die gängige Übersetzung "nach der Zeit Anordnung" für *kata tèn tou chronou taxin*; ähnlich Kahn 1960, 170: "Time appears as the magistrate who determines what the retribution shall be". An anderer Stelle spricht Kahn demgegenüber vom Weltganzen als "a community whose balance of power is maintained by periodic adjustments, in accordance with that general law of astronomical cycles which Anaximander conceives as an immutable *taxis* of Time" – wobei dann aber zu bedenken bleibt, daß der Himmel bei Anaximandros in die Verhältnisse einbezogen ist, die zwischen den Weltteilen bestehen, und daß daher die Gesetzmäßigkeit der Himmelsbewegungen keine externe Instanz ist, die diese Verhältnisse regelt, sondern auch ihrerseits als Aufeinanderfolge von Schädigung und Ausgleich "nach Maßgabe der Zeit" erklärt werden muß.

Bei Anaximandros keimt die Welt aus dem *apeiron* auf: Etwas wird "ausgeschieden", das seinerseits das Warme (Feuer) und das Kalte (Dunst und Erde) erzeugt; es bildet sich eine Flammenkugel, welche den um die Erde befindlichen Dunst wie eine Rinde umhüllt und nach deren Zerplatzen schließlich die Gestirne entstehen.¹⁰⁵ Dabei ist die sexuelle Konnotation des Vokabulars unüberhörbar – als würde Samen "ejakuliert" und dann sogleich das *apeiron* mit diesem von ihm selbst ausgeschiedenen Samen begattet.¹⁰⁶ – Die Frage, wann dies geschieht, wird von Anaximandros offenbar gar nicht gestellt. Anders als beim periodischen Entstehen und Vergehen der Weltteile scheinen die Zeit und die durch Zeitbestimmungen repräsentierte Notwendigkeit beim Entstehen des Weltganzen (dessen interne Ordnung dann erst eine zeitliche und notwendige ist) keine Rolle zu spielen. Je anschaulicher – und somit mythologischer – man sich das denkt, desto plausibler wird es: Die kosmogonische Erzählung setzt eben mit dem Erwachen der Gottheit ein – d.h. des *apeiron*, über dessen göttliche Attribute gar kein Zweifel aufkommen kann; von ihrem vorherigen Schlaf ist nichts zu berichten, aber nun hat sich diese zwiengeschlechtliche Gottheit mit einer Pollution selber begattet, und in ihr bildet sich das Weltganze wie ein Embryo aus (ohne dann aber eigentlich geboren zu werden, da das *apeiron* die Welt noch immer umschließt).

Demgegenüber ist die Annahme einer Zeugung aus dem Nichts nicht nur deshalb abwegig, weil die erforderliche Fruchtbarkeit zwar vielleicht einer Gottheit wie dem Anaximandrischen *apeiron*, aber schwerlich dem Nichts nachgesagt werden kann. Sondern mit dieser Annahme ist auch die von Parmenides reklamierte Frage unabweisbar geworden, welche "Nötigung" das vermeintlich Entstandene "früher oder später, nachdem zunächst nichts ist", zum Aufkeimen veranlaßt hätte: Dem ersten Anfang entspricht nichts, das nur einfach geschieht – wie das Malheur, das der schlafenden Gottheit unterläuft, so daß die fragliche "Nötigung" aus derselben Begebenheit resultiert, durch welche die Welt erst erzeugt wird. Nichts und niemand ist da, von dem dergleichen erzählt werden könnte; denn alles, "wovon man reden und woran man denken kann", soll überhaupt erst entstehen. Nichts nötigt – oder die Nötigung läge eben insofern in diesem Nichts, als es nicht sein kann, daß nichts ist. Aber wenn es nicht sein kann, daß nichts ist, dann war auch nicht nichts, ehe etwas war, und ein Aufkeimen aus dem Nichts kommt gar nicht in

¹⁰⁵ Anaximandros A 10 (KRS #121).

¹⁰⁶ Zur sexuellen Konnotation von *apokrinesthai* ("ausscheiden") vgl. Kahn 1960, 156 f.; desgleichen Guthrie, *HGP* I, 90 f. (mit kongenialer Metaphorik spricht Guthrie dann auch von einer auf die Zeugung folgenden "embryonalen" Entwicklung der Welt).

Zu Beginn des oben paraphrasierten doxographischen Berichts ist die Wendung *ek tou aidiou* schwer zu beziehen: Die Wortstellung suggeriert, daß Warmes und Kaltes "aus dem Ewigem" (d.i. sicherlich: dem *apeiron*) erzeugt wird (dementsprechend die Übersetzung in KRS); das heißt, das *apeiron* wird mit dem ausgeschiedenen Samen begattet. Andererseits ist nicht ersichtlich, wie dieser Samen anders als "aus dem Ewigem" ausgeschieden werden sollte (dementsprechend die Übersetzung bei Kahn 1960, 57). Vermutlich ist es gar nicht angebracht, eine Entscheidung zu suchen, weil das *apeiron* bei Anaximandros sowohl als Vater (Ausscheidung des Samens aus dem *apeiron*) wie auch als Mutter (Zeugung des Warmen und Kalten aus dem *apeiron*) fungiert.

Betracht. – Die Frage, welche "Nötigung" das vermeintlich Entstandene "früher oder später, nachdem zunächst nichts ist", zum Aufkeimen veranlaßt hätte, läßt also den ersten Parmenideischen Einwand gegen das Entstehen, daß eben nicht nichts sein kann, beiseite: Gefragt wird, wieso zwar eine Zeitlang (nämlich bis zum Aufkeimen von etwas), aber nicht immer nichts sein kann, d.h. wieso sich erst zu irgendeiner bestimmten Zeit (und nicht schon immer) eine Nötigung ergibt, daß etwas ist und nicht nichts. Und diese Frage kann nicht beantwortet werden.¹⁰⁷

Dieses Argument ist auch für die Naturforschung nicht ohne weiteres ignorierbar: Daß zunächst "nicht ist", erklärt nicht, wieso später stattdessen "ist". Oder allgemeiner: Daß zunächst "A ist (und nicht B)", erklärt nicht, wieso später stattdessen "B ist (und nicht A)" eintreten soll. Die Behauptung eines Übergangs vom Nichtsein zum Sein oder eines Entstehens von Seiendem aus anderem Seiendem leistet keine Erklärung der Existenz dessen, was schließlich ist. Vielmehr verweist jede derartige Behauptung – und somit auch das bloße Konstatieren von Vorgängen, die zunächst nur als das Entstehen von etwas beschreibbar sind – ihrerseits auf einen Erklärungsbedarf, der allenfalls durch eine Zurückführung des Entstehens auf ganz andersartige Vorgänge eingelöst werden kann.

¹⁰⁷ Barnes (1982, 188) diskutiert zwei Deutungsvarianten des Parmenideischen "früher oder später" (DK 28 B 8.10): Nach der einen Auffassung fragt Parmenides,

- (a) weshalb zu einer bestimmten und *nicht zu einer anderen Zeit* etwas "aus dem Nichts aufkeimt",

nach der anderen Auffassung (die aus sprachlichen und historischen Gründen plausibler sei),

- (b) weshalb dies überhaupt zu irgendeiner Zeit geschieht und *nicht schon immer* etwas existiert hat.

Beide Versionen des Arguments sind nach Barnes dem Einwand ausgesetzt, daß ein "Demiurg" – der "Verfertiger" der Welt, den man aus Platons *Timaios* kennt – die fragliche Zeit zur Ausübung seiner "Schöpferkraft" gewählt haben könnte; die Schlüssigkeit des Arguments liegt deshalb für Barnes letztlich darin, daß der Zustand vor diesem Schöpfungsakt durch Nichtsein charakterisiert werden müßte und dies überhaupt nicht gedacht werden kann. – Ich halte diesen Einwand einfach deshalb für abwegig, weil er tatsächlich voraussetzt, daß vor dem Entstehen von etwas nicht, wie Parmenides annimmt, nichts, sondern vielmehr der "Demiurg" existiert. Von dem Anaximandrischen *apeiron* unterschiede sich dieser "Demiurg" vor allem dadurch, daß er nicht – was Parmenides doch ausdrücklich fordert – zeugt, sondern vielmehr erschafft. So wird der Sinn der Parmenideischen Frage nach einer "Nötigung" gänzlich verkannt: daß nämlich das "Aufkeimen" von etwas aus dem Nichts *in derselben Weise wie ein Naturprozeß* erklärt werden müßte.

Gegen Owen (1966, 33 ff.), der (a) in beeindruckender Weise vor dem Hintergrund das Anaximandrischen Symmetriearguments diskutiert, habe ich mich in der obigen Darstellung für die weniger anspruchsvolle Version (b) entschieden: sie schließt (a) nicht aus und genügt bereits, um die Einschlägigkeit dieses Arguments für die Naturforschung aufzuzeigen.

2.4.5. Werden und Mischung

Die überkommene genealogische Denkform ist somit durchbrochen.¹⁰⁸ Statt vom Entstehen und Vergehen spricht die Naturforschung bereits im zweiten Teil des Parmenideischen Gedichts und ebenso dann auch bei Anaxagoras, Empedokles und den Atomisten nur noch vom Zustandekommen und der Auflösung von *Mischungen*, d.h. von verschiedenen Sorten unentstandenen, lediglich transportablen Stoffen und von dessen Arrangement und Bewegung. Arrangement und Bewegung des Stoffes werden durch Ordnungs- und/oder Bewegungsprinzipien erklärt.¹⁰⁹ Eine Kosmogonie muß entfallen; allenfalls kann die Weltentstehung als eine erste (oder periodische) Stiftung von Ordnung und/oder als ein erster (oder periodischer) Anstoß der Bewegung des immer schon vorhandenen Stoffes dargestellt werden. Die Modellvorstellungen der von Parmenides beeinflussten Naturforschung ergeben sich dementsprechend aus einer Charakterisierung der zugrundeliegenden Stoffsorten sowie geeigneter Bewegungs- und Ordnungsprinzipien zu ihrem Arrangement und Transport.

Gleichwohl läßt sich mit den Behauptungen der Naturforschung kein *Wahrheitsanspruch* verbinden – jedenfalls sofern dieser nach dem Parmenideischen Kriterium "ist' oder 'ist nicht'" zu beurteilen bleibt: So betrachtet, kann es sich bei diesen Behauptungen stets nur um Meinungen handeln, die bestenfalls durch eine gewisse *Kohärenz* ausgezeichnet sind.¹¹⁰ Sie sind daher insbesondere gegen solche Einwände zu immunisieren, die sich auch unter den allgemeinen Voraussetzungen der Naturforschung selber, daß nämlich Vieles sei und daß Bewegung stattdessen vorbringe, vorbringen lassen. Beispiele hierfür sind das referierte Argument gegen das Entstehen, das in

¹⁰⁸ Das Vokabular freilich bleibt: Parmenides spricht in DK 28 B 12.4 (KRS #306) ebenso von "Mischung" (*mixis*) wie von "Geburt" (*tokos*), und in B 10 (KRS #305) ist der genealogische Anklang von *physis* (des Modeworts der zeitgenössischen Adelsideologie) kaum überhörbar.

¹⁰⁹ Bei Parmenides (DK 28 B 12.3, KRS #306) ist das eine (weibliche) Gottheit, die alles lenkt (*kybernaî*). Ähnliche Lenkungs- und Ordnungsinstanzen sind bei Empedokles *philia* und *neikos*, bei Anaxagoras der *nous*, bei Leukippos *anankê*.

Das Wort *kybernaô* vergleicht die kosmologische Funktion der Gottheit mit der nautischen Funktion eines Kapitäns. Dieselbe Metapher ist indirekt von Anaximandros (DK 12 A 15, Aristoteles, *Phys.* 203b11 f., KRS #108, #8 in Kahns Doxographie, vgl. Kahn 1960, 42 ff.), dann von Heraklit (DK 22 B 41, KRS #227) und später von Diogenes von Apollonia (DK 64 B 5, KRS #603) überliefert; der Blitz als "Rudergänger" deutet bei Heraklit (DK 22 B 64, KRS #220) eine Auffassung von dieser Lenkungsinstanz an, welche die traditionellen Funktionen und Attribute des Wettergotts Zeus mit dem Feuer und dem *logos* verbindet (vgl. auch DK 22 B 32, KRS #228). – Ordnung ist nicht allein durch genealogische Verhältnisse zu garantieren: diese Erfahrung der griechischen Adelsgesellschaft, die nicht ohne die Annahme einer externen Ordnungsinstanz auskommen kann (wovon noch die Rede sein wird), wurde mit der Kapitänsmetapher in die Naturforschung übertragen. Und dieser Kapitän wird dann erst recht nach der Verabschiedung der genealogischen Denkform gebraucht.

¹¹⁰ Vgl. bes. Parmenides DK 28 B 1.30 ff., KRS #301. Die Interpretation von Vers 31 f. ist bei KRS (vgl. bes. die Anm. S. 255) nicht überzeugend.

der von Parmenides beeinflussten Naturforschung tatsächlich berücksichtigt wird, sowie die Argumente Zenons gegen Vielheit und Bewegung, die dann vor allem von Aristoteles bei der Grundlegung der Naturwissenschaft berücksichtigt wurden.¹¹¹

2.4.6. Exkurs: Zur Interpretation von Parmenides, Frg. 6.1 f.¹¹²

Vor der sprachlichen und sachlichen Schwierigkeit dieser Sätze haben nicht nur Übersetzer und Interpreten (vgl. Mourelatos 1970, xv), sondern wohl erst recht viele ihrer Leser kapituliert.

Zum ersten Teil: *chrê to legein te noein t'eon emmenai*.¹¹³ Ich habe in Anlehnung an Burnet (s.u. Anm. 131) übersetzt: "Worüber man sprechen und was man kennen

¹¹¹ Dies gilt jedenfalls für Zenons Argumente gegen die Bewegung, denen das ganze sechste Buch der Aristotelischen *Physik* gewidmet ist. Hingegen ist bereits bei den Atomisten eine Reaktion auf Zenons Argumente gegen die Vielheit zu vermuten. Solmsen (1988, bes. 64 ff.; Literatur- und detailliertere Quellenangaben dort) hat deren Argumentation (mehr unter Berufung auf Lukrez, bes. 1,551 ff., und bei Aristoteles bes. *Phys.* 187a1 ff. statt der ausführlicheren, meist als Quelle herangezogenen Stellen in *G.C.*, 316a14 ff. und 325a23 ff.) etwa folgendermaßen zu rekonstruieren versucht: Bei durchgängiger Teilbarkeit ließe sich ein Körper in ausdehnungslose Teile zermahlen – und das hieße nach Zenon (DK 29 B 2, KRS #316): in nichts. Der fragliche Körper würde auf diese Weise vernichtet und könnte nicht mehr aus seinen ursprünglichen Bestandteilen wiederhergestellt werden; die – in der griechischen Naturforschung stets unangetastete – Entsprechung von Entstehen (Zusammentreten) und Vergehen (Auseinandertreten) wäre also gestört. Daher muß es bei allen Körpern eine Grenze des Zerbrechens geben, und die Stabilität dieser kleinsten Teile kann nur dadurch gewährleistet sein, daß sie so massiv und undurchdringlich wie das Parmenideische Seiende sind.

Eine weitere, zu der Annahme ausgedehnter, aber unteilbarer Körper führende Argumentation ließe sich aus Zenons Paradoxon der Anzahl (DK 29 B 3, KRS #315) ableiten: Gäbe es Vieles, dann wäre dessen Anzahl eine bestimmte (*peperasmena*: endlich viele). Aber zwischen je zwei Seienden müssen wieder welche sein, usf.; deshalb wäre ihre Anzahl unbestimmt (*apeira*: unendlich viele). – Dieses Argument ist allenfalls durch Cantors Einführung unendlicher Zahlen widerlegt (so Vlastos 1967, 371b); andererseits durch die Paradoxien der Mengenlehre rehabilitierbar (vgl. Heinemann 1991, 98 ff.). Und im Hinblick auf die Atomisten läßt sich ihm (in seiner ursprünglichen Version) eine überraschende Wendung geben (vgl. ebd. 103 f.): Zenon behauptet, daß zwei Körper nur durch einen anderen Körper getrennt werden können. Das gilt insbesondere für verschiedene Teile desselben, lückenlos zusammenhängenden Körpers: sie müssen durch wieder andere Teile dieses Körpers getrennt sein, und die Zahl der Teile wird unabsehbar. Diese Schwierigkeit ist nur dadurch zu vermeiden, daß man einerseits annimmt, daß lückenlos zusammenhängende Körper überhaupt keine verschiedenen Teile haben (und folglich auch physikalisch unteilbar, d.h. Atome, sind), und andererseits (um überhaupt Vieles zuzulassen), daß verschiedene Körper, statt durch *etwas* (d.h. durch andere Körper), auch durch *nichts* (d.h. den von den Atomisten erstmals eingeführten leeren Raum) getrennt werden können.

¹¹² $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \tau\prime\ \acute{\epsilon}\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ / \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \delta\prime\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \dots$ (s.o. Schluß von Abschnitt 2.4.2.

¹¹³ Dies ist ein emendierter Text; die Handschriften haben vor *noein* nicht *te* ("und"), sondern *to* ("das" oder "dies"); dabei sichert das *t[e]* vor *eon* die Verknüpfung von *legein* ("sagen")

kann, muß sein." Diese Übersetzung ist umstritten. Die grammatische Struktur des Satzes sowie die Bedeutung der verwendeten Wörter lassen sich auf verschiedene Weisen rekonstruieren.¹¹⁴ Ich gebe hier einen groben Überblick über die wichtigsten Übersetzungsvarianten.¹¹⁵ Dabei beginne ich mit der grammatischen Struktur; die Bedeutungsvarianten von "sein" (*eon* bzw. *emmenai*) werden anschließend systematisch berücksichtigt.

(i) Von *chrê* ("es ist notwendig ...") muß ein Infinitiv abhängen, und zwar entweder *legein te noein t'* ("sagen und denken/kennen") oder *emmenai* (= *einai*: "sein").

Fall (1): Von *chrê* hängt *legein te noein t'* ab (also: "es ist notwendig, ... zu sagen und zu denken ..."). Dann kann *to* kein Artikel zu *legein te noein t'* sein (die von *chrê* abhängigen Infinitive sind nicht substantiviert); sondern *to* ist entweder Objekt oder Teil des Objekts zu *legein te noein t'*.

Fall (1.1): Als Objekt zu *legein te noein t'* verweist *to* ("dies") auf *eon emmenai* – also: "es ist notwendig, dies zu sagen und zu denken."¹¹⁶ *eon emmenai*". Dabei ist *eon* ("seiend") entweder Subjekt oder Komplement (Prädikatsnomen) zu *emmenai*.¹¹⁷

Fall (1.1.1): Ist *eon* Subjekt zu *emmenai*, ergibt sich als Übersetzung: "Es ist notwendig, dies zu sagen und zu denken: Seiendes ist."¹¹⁸

Fall (1.1.2): Ist *eon* Komplement zu *emmenai*, liegt es nahe, ein grammatisches Subjekt zu interpolieren, also etwa: "Es ist notwendig, dies zu sagen und zu denken: daß es Seiendes ist."¹¹⁹

und *noein* (kennen/denken) durch "und" (vgl. Wiesner 1996, 7 f.). Soweit ich sehe, sind die inhaltlichen Konsequenzen einer Wiederherstellung des überlieferten Textes aber durchaus nicht gravierend.

¹¹⁴ Heideggers Variante ("Not tut das sammelnde Hinstellen sowohl als das Vernehmen: Seiend in dessen Sein", *EiM* 85) vermeidet mit der grammatischen Bündigkeit jede Festlegung.

¹¹⁵ Vgl. auch Tarán 1965, 54 ff.; Wiesner 1996, 8 ff.

¹¹⁶ Mit *to* statt *te* vor *noein*: "... und dies zu denken".

¹¹⁷ Taráns Version, die *emmenai* unverständlicherweise unterdrückt, ist gegen diese Unterscheidung indifferent; vgl. Tarán 1965, 54: "It is necessary to say and think Being." – Unerfindlich bleibt, was diese Übersetzung mit der in Taráns Kommentar (ebd. 58; dazu Wiesner 1996, 14 f.) bevorzugten Konstruktion nach Fall 2.1 (s.u.: *emmenai* hängt von *chrê* ab und fungiert als Kopula) zu tun haben soll.

¹¹⁸ Vgl. Diels (1922, 153 ad loc.): "Dies ist nötig zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist" ("nur" ist durch die Hervorhebung als interpretierender Zusatz des Übersetzers gekennzeichnet). Ähnlich Hölscher (1969, 17 ad loc.): "Richtig ist, das zu sagen und zu denken, daß Seiendes ist." Das *to* unterdrückend DK ("Nötig ist zu sagen ...") und Schade-waldt (1978, 325): "Es ist nötig, zu sagen und schauend zu denken, daß Seiendes ist." – Dazu aber auch unter (ii).

¹¹⁹ Vgl. Mansfeld (1983, 317 ad loc.): "Man soll es [= "dies" (?)] aussagen und erkennen, daß es Seiendes ist."

Fall (1.2): Objekt zu *legein te noein t'* ist *to ... eon emmenai*, mit *to* ("dies" oder "es") als Subjekt,¹²⁰ *emmenai* als Kopula und *eon* als Komplement. Anders als in Fall (1.1.2) muß man kein Subjekt zu *emmenai* interpolieren; als Übersetzung ergibt sich etwa: "Es ist notwendig, zu sagen und zu denken: daß dies Seiendes ist."¹²¹

Fall (2): Von *chrê* hängt *emmenai* ab (also: "es ist notwendig, daß ... ist"). Dabei sind drei Unterfälle zu unterscheiden, je nachdem ob *emmenai* als Kopula, als Ausdruck für Identität oder absolut (d.h. als Ausdruck für Existenz oder im veritativen Sinn) verwendet wird.

Fall (2.1): Ist *emmenai* Kopula, dann kommt als Subjekt nur *to legein te noein t'* – mit *to* als Artikel zu *legein te noein t'*, also: "das Sagen und Denken"¹²² – und als Komplement (Prädikatsnomen) nur *eon* ("Seiendes") in Betracht. Als Übersetzung ergibt sich somit: "Es ist notwendig, daß das Sagen und Denken Seiendes ist."¹²³

Fall (2.2): Ist *emmenai* Ausdruck für Identität, dann kommen als Termini der Identitätsaussage nur einerseits *to legein te noein t'* – wieder mit *to* als Artikel zu *legein te noein t'*, also: "das Sagen und Denken"¹²⁴ – und andererseits *eon* ("Seiendes") in Betracht. Als Übersetzung ergibt sich Hegels "Es ist notwendig, daß das Sagen und Denken das Seiende ist."¹²⁵

Fall (2.3): Wird *emmenai* absolut (d.h. als Ausdruck für Existenz oder im veritativen Sinn) verwendet, dann kommt als Subjekt nur *to legein te noein t' eon* in Betracht. Dabei ist *to* wieder Artikel, und zwar entweder zu *legein te noein t'* oder zu *eon*.

Fall (2.3.1): Ist *to* Artikel zu *legein te noein t'*, dann ist *eon* ("Seiendes") Objekt zu *legein te noein t'*, also etwa: "das Sagen und Kennen"¹²⁶ von Seiendem"; als Übersetzung ergibt sich: "Es ist notwendig, daß das Sagen und Kennen von Seiendem ist."¹²⁷

¹²⁰ Mit *to* statt *te* vor *noein* macht das keinen Sinn.

¹²¹ Coxon (1986, 54: "It is necessary to assert and conceive that this [d.i. dasjenige, wovon in Frg. 3 die Rede ist, vgl. ebd. 182] is Being"). – Beachte: Die Fälle (1.1.2) und (1.2) sind im Ergebnis fast ununterscheidbar.

¹²² Mit *to* statt *te* vor *noein*: "... und das Denken".

¹²³ Vgl. Zeller (1876, 512 Anm.) und Praechter (1926, 83): "das Reden und das Denken muß ein Seiendes sein" bzw. "Das Sagen und Denken ist notwendig Seiendes." – Wird *eon* ("Seiendes") im veritativen Sinne verstanden, ergibt sich mit Wiesner (1996, 15): "Notwendig ist das Sagen und Erkennen wahr."

¹²⁴ Mit *to* statt *te* vor *noein*: "... und das Denken". Ob das bei einer Identitätsbehauptung Sinn macht, ist aber fraglich.

¹²⁵ Hegel, *Vorl. Gesch. Philos.* I (*Werke* Bd. 18, Ffm: Suhrkamp 1971), 288.

¹²⁶ Mit *to* statt *te* vor *noein*: "... und das Kennen".

¹²⁷ Vgl. Fränkel (1969, 404): "Es ist erforderlich, daß ein Aussagen und Denken dessen, was Ist, Ist." Ähnlich Heitsch (1974, 23 ad loc.), mit *emmenai* als Ausdruck für Existenz: "Notwendigerweise gibt es Sagen und Erkennen von Seiendem." Vgl. auch den von Wiesner (1996, 22 f. und passim) bevorzugten "Typ. (IVb)": "Mit Notwendigkeit erfolgt das Sagen und Erkennen von Seiendem" – wobei nun in *emmenai* ein "veritative(s) Moment ... zum Ausdruck kommt".

Fall (2.3.2): Ist *to* Artikel zu *eon*, dann ist *eon* im Sinn von "ist zu (geeignet)" zu verstehen;¹²⁸ *eon* wird durch *legein te noein t'* spezifiziert (also: "das zum Sagen und Kennen¹²⁹ Geeignete"); als Übersetzung ergibt sich: "Es ist notwendig, daß das zum Sagen und Kennen Geeignete ist."¹³⁰

(ii) So stringent diese Systematik erscheinen mag: sie liefert kein Entscheidungskriterium. Sprachlich ist keine der vorgestellten Versionen ganz abwegig. Inhaltlich könnte man einwenden: (1.1.1) ist tautologisch;¹³¹ in (1.1.2) und (1.2) bleibt der Bezug von "es" bzw. "dies" unklar; (2.1) ist trivial (oder irrelevant); (2.2) ist (außer für Hegelianer) absurd. Als Kandidaten für eine gehaltvolle Interpretation bleiben demnach zunächst nur (2.3.1) und (2.3.2). Dabei fällt auf, daß zwischen (2.3.1) und (2.3.2) ein enges Ergänzungsverhältnis besteht. (2.3.2) besagt:

Wenn *x* zum Sagen und Kennen geeignet ist, dann muß *x* sein.

Daß überhaupt irgendetwas zum Sagen und Kennen geeignet ist, wird nach (2.3.2) stillschweigend unterstellt. Durch (2.3.1) würde es ausdrücklich bejaht. Denn wenn es notwendigerweise "das Sagen und Kennen von Seiendem" gibt, dann gibt es auch notwendigerweise das Seiende, das somit gesagt und gekannt wird; und dieses ist dann auch zum Sagen und Kennen geeignet. Umgekehrt bleibt bei (2.3.1) offen, ob es überdies auch ein Sagen und Kennen von etwas anderem als Seiendem gibt. Dies wird durch (2.3.2) ausdrücklich verneint.

Diese Argumentation, die geradewegs auf (2.3.2), d.h. die Interpretation von (u.a.) Burnet, Gadamer und Owen, hinauskommt, genügt aber nicht.¹³² Robinson (1975, 624 f.) unterscheidet im Hinblick auf Parmenides fünf Bedeutungen von *einai*: als Ausdruck für Prädikation (d.h. als Kopula), für Existenz, für Identität, für Eignung (ist = ist da für ...) sowie im veritativen Sinn (ist = ist der Fall). Letzteres bietet sich einerseits für (2.3.2) an:

¹²⁸ Das ist Robinsons "locative or 'availability' use" (ders. 1975, 625); vgl. LSJ, Artikel *eimi*, A VI. – So erhält man übrigens auch eine zwanglose Deutung des ansonsten völlig rätselhaften Frg. 3: *to gar auto noein estin te kai einai*. Liest man hier *estin* (wie *eon* und dann ebenfalls *esti* in Frg. 6.1) nicht als Kopula, sondern als einen Ausdruck für Eignung, dann ergibt sich nicht die oft unterstellte, aber ganz unverständliche Behauptung, Denken und Sein sei dasselbe, sondern vielmehr, daß "dasselbe für Denken und Sein in Betracht kommen" kann (so bereits Zeller 1876, 512 Anm.).

¹²⁹ Mit *to* statt *te* vor *noein*: "... und das zum Kennen".

¹³⁰ Dementsprechend meine obige Übersetzung: "Worüber man sprechen und was man kennen kann, muß sein." – Vgl. Burnet (1930 174, unter Berufung auf die Paraphrase bei Simplicios, *Phys.* 86.29): "It needs must be that what can be spoken and thought is", etwas schlichter Owen (1960/75, 15): "What can be spoken and thought of must exist", und Gadamer (1950/68, 384): "Das, was man sagen und denken kann, ist"; ähnlich Cornford (1939, 31), Guthrie (*HGP* II, 20), KRS (S. 247 ad loc.) und Barnes (1982, 158). – Von Hölscher (1968, 98 f. und 1969, 84, Anm.) wird diese Variante zwar akzeptiert, aber dann doch nicht übernommen.

¹³¹ Diels versucht die Tautologie durch den Einschub von "nur" zu vermeiden.

¹³² Bis zum Ende von (ii): Neufassung Dez. 2020.

Wenn x zum Sagen und Kennen geeignet ist, dann muß x der Fall sein.

Andererseits wird der Tautologieverdacht gegen (1.1.1) zumindest modifiziert. Verbindet man beispielsweise Hölschers

"Richtig ist, das zu sagen und zu denken, daß Seiendes ist."

mit einer veritativen Auffassung von "Sein", dann ergibt sich zunächst:

- (a) Richtig ist, das zu sagen und zu denken: daß der Fall ist (*emmenai*), was der Fall ist (*eon*).

Das klingt zwar noch ziemlich trivial. Aber die Tautologie läßt sich auflösen zu:

- (b) Richtig ist, von dem, was der Fall ist, zu sagen und zu denken, daß es der Fall ist.

Dies entspricht einer Definition von Wahrheit, die bei Platon unstrittig ist:¹³³ Eine wahre Aussage behauptet von dem, was der Fall ist, daß es der Fall ist. In (b) wird das Richtige mit dem Wahren gleichgesetzt und durch die angegebene Definition der Wahrheit erläutert.

Eine weitere Differenzierung ergibt sich, wenn man mit Robinson (1979, 55) den Ausdruck *eon* – und dann auch *emmenai* – im "kollektiven" Sinn versteht,¹³⁴ also (bei absoluter Verwendung) entweder "was insgesamt existiert" oder "was insgesamt der Fall ist".¹³⁵ Für (1.1.1) ergibt sich dann entweder

- (c) Richtig ist, von dem, was insgesamt existiert, zu sagen und zu denken, daß es insgesamt existiert.

oder

- (d) Richtig ist, von dem, was insgesamt der Fall ist, zu sagen und zu denken, daß es insgesamt der Fall ist.

Man kann dann einerseits anmerken, daß diese umfassende, aeternalistische Sicht der Welt zu einem differenzlosen IST kollabiert und insofern unattraktiv ist. Andererseits und vor allem muß man aber festhalten, daß die – in Frg. 8 ausgearbeiteten – logischen Konsequenzen dieser Sicht von Parmenides überhaupt erst entdeckt worden sind.

Zum zweiten Teil: *esti gar einai, mêden d'ouk estin*. Ich habe übersetzt: "Denn das gibt es: zu sein; nichts hingegen ist nicht." Als schlichtere Übersetzung das Anfangs käme evtl. "es ist möglich, daß 'ist'" in Betracht. – Wenn meine Deutung richtig ist, muß man im letzten Satzteil nicht die von Owen (1960/75, 15 Anm. 47) beanstandete "*de re* interpretation of modal [nicht: modal] statements" unterstellen; sondern es

¹³³ Vgl. Platon, *Euthd.* 284a5-6, *Crat.* 385b5-11, *Soph.* 263b4.

¹³⁴ Ähnlich mit Palmers "modaler Interpretation" (vgl. Abschnitt 3.5 in Palmer 2020).

¹³⁵ Als ich diese Entwürfe skizzierte, war ich so in der deutschen Parmenides-Rezeption befangen, daß ich diese Alternative gänzlich übersah. Heute (Dez. 2020) vermute ich, daß sie die beste Parmenides-Interpretation liefert. Die Kosmologie, die sich mit ihr ergibt, mag trivial sein. Aber die zugrundeliegende philosophische Einsicht ist es nicht.

handelt sich allenfalls um eine unproblematische *De-re*-Interpretation der Tatsache, daß in *wahren* Aussagen zwar 'ist', aber nicht 'ist nicht' prädiert werden kann.

2.5. Philosophie und Naturwissenschaft

2.5.1. "Fußnoten zu Parmenides"

Die Philosophie, schreibt Mansfeld (1985, 13), nahm ihren Anfang "by wondering about science, not, as Aristotle had suggested, by wondering about natural phenomena"; daher seien unter den ersten Philosophen nicht die Begründer der Naturforschung zu nennen, also etwa Thales, Anaximandros, Anaximenes oder Pythagoras, sondern vor allem Parmenides und überhaupt "those men who reacted on such scientific views in a critical way, that is, who began to discover the importance of language, argument, and epistemology". Mansfeld kann daher Anscombes Whitehead-Adaptation, daß "subsequent philosophy is footnotes to Parmenides", zustimmend zitieren – wobei Anscombes Vorbehalt nicht unerwähnt bleibt: "She admits that this is a bit narrow, as it certainly is. What is true, however, is that Parmenides' poem (...) is today immediately recognized as being philosophy."¹³⁶

Mansfelds Auffassung von "Philosophie" ist eingeständenermaßen "the drab, pragmatic one of taking as one's basis those activities and procedures which, at the moment, are assumed to be philosophical by the large majority of professionals". Nach Mansfeld läßt Aristoteles, dem die Geschichtsschreibung noch immer folgt, die Philosophie nur deshalb bei Thales beginnen, weil er nicht zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, sondern stattdessen zwischen Philosophie und Theologie unterscheidet. Anders als im professionellen Selbstverständnis heutiger Philosophen ist die Naturwissenschaft für Aristoteles ein – allerdings untergeordneter, von der Ersten Philosophie unterschiedener – Teil der Philosophie: "Modern epistemology and philosophy of science are remote descendants of Aristotle's 'first philosophy'. Philosophy deals with arguments, explanations, theories, methods, language; it does not pretend to explain the world or man, but to study and perhaps reinforce or criticize scientific – and prescientific – views of the world and man."¹³⁷

Mansfeld räumt selber ein, daß seine "pragmatische" Auffassung von Philosophie ein "teleologisches" Moment in die Geschichtsschreibung bringt. Aber es sei sicherlich "legitim", nach der "Antizipation" von etwas zu fragen, das aus der Gegenwart (oder auch aus einer anderen geschichtlichen Epoche) bekannt ist; und im übrigen liege der schlimmste "Anachronismus" vielmehr darin, bei der Interpretation überlieferter Texte unbewußt auf veraltete (und somit gar nicht mehr nachvollziehbare) Begriffe zurückzugreifen.¹³⁸ Dem ist wohl zuzustimmen. Und in diesem Sinne ist es wohl der plausibelste Herangang an die vorsokratische Überlieferung, die Lehren

¹³⁶ Mansfeld 1985, 13 – Mansfeld zitiert aus: *The Collected Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. 1, *From Parmenides to Wittgenstein* (Oxford 1981), S. ix.

¹³⁷ Insgesamt: Mansfeld 1985, 12 f. ("Philosophie und Theologie": ebd. 4).

¹³⁸ Mansfeld 1985, 14 f.

der Milesischen Schule *als Wissenschaft*, das Parmenideische Gedicht hingegen *als Philosophie* zu rekonstruieren.

Aber die zitierte Bemerkung Anscombes erlaubt, gerade wenn man sie im Sinne Whiteheads versteht,¹³⁹ noch eine andere Deutung: Man ist durch sie nicht nur aufgefordert, bei Parmenides eine frühe *Antizipation* dessen zu erkennen, was heute für "Philosophie" gilt, sondern auch umgekehrt in dem, was heute für Philosophie gelten soll, dessen ferne *Wirkungsgeschichte*. Sofern sich in der Geschichtsschreibung ein "teleologisches" Moment nicht vermeiden läßt, ist von ihm also umgekehrt auch das heutige professionelle Selbstverständnis der Philosophen betroffen, auf das sich Mansfeld beruft: Sofern dieses nämlich einer *Vergewisserung und Explikation anhand eines paradigmatischen Anfangs* bedarf, bleibt es z.B. auf Parmenides verwiesen – als träte hier etwas auf, das seither *keine Ruhe läßt*. Philosophie wäre in ihrem Ursprung vielleicht gar nichts anderes als diese Beunruhigung, und nur sofern die Beunruhigung nicht nachläßt und gerade auch in der Interpretation der Philosophiegeschichte nachvollziehbar wird,¹⁴⁰ gäbe es überhaupt noch Philosophie.

2.5.2. Kritik der sog. Naturforschung

Neben den Vollendern der griechischen Naturforschung – Anaxagoras, Empedokles und den Atomisten – sind hier also vor allem ihre Kritiker zu nennen: Etwa Gorgias, dem die Behauptungen der Naturforschung nur ein Beispiel dafür sind, daß die "Macht der Rede" auf die Seele ebenso wirkt, wie Arznei oder Gift auf den Leib:¹⁴¹

¹³⁹ Vgl. Whitehead, *PR* 39: "The safest general characterization of European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato. I do not mean the systematic scheme of thought which scholars have doubtfully extracted from his writings. I allude to the wealth of general ideas scattered through them. His personal endowments, his wide opportunities for experience at a great period of civilization, his inheritance of an intellectual tradition not yet stiffened by excessive systematization, have made his writings an inexhaustible mine of suggestion."

¹⁴⁰ "Historisch-genetische" (aber auch "logisch-genetische") Begründungen sind nach Ros (*BuB* I, 8) "Entwürfe für mögliche und wünschenswerte Bildungsverläufe". Für unser Selbstverständnis von Philosophie sollte – *mutatis mutandis* – ähnliches gelten, wie es Ros für sein eigenes Vorhaben beschreibt: "(A)ngenommen, wir akzeptieren für unsere ersten Schritte eine gewisse Reihe von Grundannahmen, die zugleich für den Beginn dessen kennzeichnend waren, was wir 'Philosophie' zu nennen gewöhnt sind, und für die sich überdies auch heute noch Überzeugendes anführen läßt. Dann gilt, wie sich zeigen läßt: die modernen (...) Antworten auf unsere (...) Fragen sind das Resultat einer Entwicklung, die *aus guten Gründen*, über eine Vielzahl von wichtigen, *für das Verständnis des Ganzen unentbehrlichen Zwischenstufen*, zu einem Ergebnis *dieses* Aussehens geführt hat" (ebd.). – Meine hier vorgelegten Versuche werden in der Philosophiegeschichte nicht weiter gelangen als bis zu Platon und gelegentlich Aristoteles. Sie lösen (im Hinblick auf ihr eigenes Thema) den von Ros formulierten Anspruch keineswegs ein; sie sollen überhaupt nur andeuten, was von einer Platon-Interpretation zu verlangen wäre, wenn sie zur Einlösung dieses Anspruchs beitragen soll.

¹⁴¹ Gorgias, *Helena*, DK 82 B 11, c. 14 ("Arznei oder Gift": *pharmakon*).

"Daß aber die Bekehrung (*peithô*), gesellt sie sich zur Rede, allemal auch die Seele prägt, wie sie will, muß man sich klar machen: und zwar erstens anhand der Reden von Himmelskundigen (*tôn meteôrologôn*), die stets – Ansicht für Ansicht¹⁴² – das Unglaubliche und Unsichtbare (*ta apista kai adêla*) den Augen der Ansicht erscheinen lassen; zweitens an den Zwang ausübenden Wettkämpfen mit Reden, in denen eine einzelne Rede auf viel Publikum genußreich und bekehrend wirkt, welche nach Regeln der Kunst verfaßt, nicht etwa im Blick auf Wahrheit gesprochen ist; drittens aber an gelehrten Redegefechten (*philosophôn logôn hamillas*),¹⁴³ in denen sich auch zeigt, wie die Wendigkeit des Urteils (*gnômês tachos*) den Glauben der Ansicht (*tên tês doxas pistin*) veränderlich macht.¹⁴⁴

Oder der Autor der Hippokratischen Schrift *Über die alte Medizin*:

"Einige Ärzte und Gelehrte (*sophistai*) behaupten, man könne in der Medizin (*iêtrikê*) überhaupt nichts wissen, wenn man nicht weiß, was der Mensch ist; vielmehr müsse, wer Kranke richtig behandeln will, hierüber gründliche Kenntnisse erwerben. Auch führt sie dieses Argument dahin, Philosophie (*philosophia*)¹⁴⁵ zu treiben wie Empedokles oder andere, die über Natur von Anfang an geschrieben haben:¹⁴⁶ was der Mensch ist und wie er zuerst entstand und aus welchen Bestandteilen er gebildet wurde.

Was von Gelehrten oder Ärzten über Natur gesagt oder geschrieben wurde, hat aber meines Erachtens weniger mit Medizin als mit Malerei zu tun;¹⁴⁷ und meines Erachtens kann man sich nur aus der Medizin selber über Natur – und das heißt für den Autor: darüber, "was der Mensch ist in Beziehung auf das, was er ißt und trinkt,

¹⁴² Oder vielleicht richtiger: Ansicht gegen Ansicht (*doxan anti doxês*).

¹⁴³ Wegen des fehlenden Artikels vor *philosophôn* (vgl. zuvor *tôn meteôrologôn logous*) ist *philosophôn logôn hamillas*. wohl nicht mit Buchheim (1989) durch "von Philosophen bestrittene() Redegefechte()", sondern eher (wie oben) durch "gelehrte Redegefechte" wiederzugeben.

¹⁴⁴ Gorgias, *Helena*, DK 82 B 11, c. 13. Übersetzung zunächst nach Buchheim (1989); ab "drittens" von mir neu übersetzt.

¹⁴⁵ Nach Jouanna (1990, 207, ad loc.) ist dies der älteste Beleg des Worts *philosophia*, und zwar schon terminologisch gebraucht im Sinn von "savoir spéculatif". Hingegen ist im obigen Gorgias-Zitat kein Bedeutungsunterschied zwischen *philosophos* und *sophistês* zu erkennen.

¹⁴⁶ Nach Schmalzriedt (1970, 95) ist *peri physeôs* ("über Natur") hier noch kein Buchtitel, sondern die Bezeichnung eines Forschungs- oder Wissenszweiges (der mit der von Gorgias erwähnten Lehren der Himmelskundigen eng zusammenhängt). – Mit Jouanna (1990, 208; anders Festugière 1948, 60) beziehe ich *ex archês* ("von Anfang an") auf *gegraphasin* ("haben geschrieben"). Eine Darstellung "von Anfang an" verspricht schon Hesiod (*Th.* 45 und 115). Dementsprechend ist das Wort *archê* bei den sog. Vorsokratikern zunächst in einem zeitlichen Sinn zu verstehen (anders erst bei Philolaos, wohl unter dem Einfluß der entstehenden mathematischen Terminologie; dazu Huffman 1993, 84 ff.).

¹⁴⁷ In diesem Sinn: *graphikê*, vgl. Jouanna 1990, 208 f. (ad loc.) mit Verweis auf Empedokles DK 31 B 23 (Vergleich der Mischung der Elemente mit einer Mischung der Farben in der Malerei), ebenso Lebedev 1980, 53 f.

und überhaupt auf seine Lebensweise; und was einem wodurch geschieht" – Gewißheit verschaffen."¹⁴⁸

Ebenso Sokrates in Platons *Apologie*, wenn er sich nicht nur gegen die förmlich eingereichte Anklage,¹⁴⁹ sondern auch gegen eine alte Verleumdung verwahrt:

"Mit was für Reden verleumden mich also meine Verleumder? Ich muß dies hier wie eine beschworene Klage ordentlicher Kläger einbringen: 'Sokrates verhält sich rechtswidrig und unsinnig, indem er unterirdische und himmlische Dinge untersucht¹⁵⁰ und die schwächere Sache zur stärkeren macht¹⁵¹ sowie dies andere lehrt.' So etwa lautet sie. Und das habt ihr selber in der Komödie von Aristophanes gesehen, daß da ein Sokrates herumschwebt und behauptet, durch die Luft zu wandern, und vieles anderes Geschwätz schwatzt (*phlyarian phlyarounta*), wovon ich weder wenig noch viel verstehe. Und ich sage das nicht als Verächter eines derartigen Wissens (*epistêmê*), sofern jemand in dergleichen sachverständig (*sophos*) ist – als würde ich mich vor entsprechenden Anklagen des Meletos fürchten; aber ich habe daran (...) keinen Teil."¹⁵²

Man kann das so verstehen, als hätte sich Sokrates niemals mit den Themen der Naturforschung befaßt oder als wollte er wenigstens – gegen die Karikatur, die Aristophanes auf die Bühne gestellt hatte – einen solchen Eindruck erwecken. Aber vermutlich wäre dieser Eindruck dann falsch: Zweifellos hat sich Sokrates zumindest in einer früheren Lebensphase mit den erwähnten Themen befaßt; er war über

¹⁴⁸ [Hippokrates], *V.M.*, 20.1 f. (eigene Übers.) Der Einschub "und das heißt ... geschieht" ist von mir aus 20.3 interpoliert.

Vgl. ebd. 1.3: Die Medizin soll sich nicht auf die "Postulate" (*hypotheseis*) der Naturforschung (z.B. "das Warme, Kalte, Trockene, Feuchte usf.", ebd. 1.1) stützen. Solche Postulate werden allenfalls für die Lehre von "Ungesehenem und Rätselhaftem" wie den Himmelserscheinungen (*meteôra*) und den Dingen unter der Erde gebraucht: "Wenn jemand sagt und eine Vorstellung hat, wie sich dieses verhält, dann ist weder dem Sprecher selbst noch den Hörern klar, ob das wahr ist oder nicht. Denn es gibt nichts, worauf man das Gesagte zu beziehen hat, um sich Gewißheit zu verschaffen."

Zur Datierung dieser Schrift (vermutlich Ende des 5. Jh.) vgl. Jouanna 1990, 84 f. – Zu *V.M.* auch Heinemann 2000.

¹⁴⁹ Diese Anklage lautete: Sokrates verhalte sich rechtswidrig (*adikei*), indem er (1) nicht die von der Polis verehrten Götter verehere, sondern andere, neue Gottheiten einführe und (2) die Jugend verderbe (Diogenes Laertios II 40; Xenophon, *Mem.* I 1.1; vgl. Platon, *Apol.* 24B f.; dazu Guthrie, *HGP* III, 382 f.

¹⁵⁰ Vgl. PLATON, *Apol.* 18B f.; unter einem ähnlichen Vorwurf wurde Anaxagoras, der die Naturforschung erstmals in Athen bekanntgemacht hatte, ein halbes Jahrhundert zuvor des Landes verwiesen (vgl. KRS #459, mit Kommentar).

¹⁵¹ Durch diese Formel (*ton hêttô logon kreittô poiin*) wird seit Protagoras die Leistung der sophistischen Argumentationskunst und Rhetorik beschrieben (vgl. Guthrie, *HGP* III, 174; Kerferd 1981, 73).

¹⁵² Platon, *Apol.* 19C. – Die *Wolken* des Aristophanes wurden fast zweieinhalb Jahrzehnte vor dem Prozeß gegen Sokrates aufgeführt (vgl. Guthrie, *HGP* III, 376 f.).

die seinerzeit gängigen Lehren vermutlich wohlinformiert, und es ist kaum zu streiten, daß sie auch zu seinen Gesprächsthemen gehörten.¹⁵³

Was ist es dann, woran Sokrates "keinen Teil zu haben" behauptet? – Der zitierte Text nennt zweierlei, von dem sich Sokrates gleichermaßen distanziert: (a) den "Firlefanzt", mit dem er von Aristophanes auf die Bühne gebracht wurde, und (b) ein "Wissen", gegen das er nichts gesagt haben will. Dabei fällt auf, daß die Formulierungen der *Apologie* zwischen (a) und (b) zwar hinsichtlich der Wertung (*phlyaria* vs. *epistemê* und *sophia*), aber ausdrücklich nicht hinsichtlich des Themas (*peri tôn toioutôn*) unterscheiden. Eine seriöse Naturforschung würde demnach durch Sachverstand einlösen, was bei Aristophanes als bloßes Geschwätz dargestellt ist. Sokrates bekennt ad (b), daß ihm solcher Sachverstand fehlt, und er verwehrt sich ad (a) gegen die Unterstellung, jemals solchen Sachverstand für sich beansprucht zu haben.

Eine zweite Frage schließt sich hier an: Wenig später unterscheidet Sokrates seine eigene *sophia* als eine "menschliche" (*anthrôpinê*) von derjenigen Anderer, von denen er zuvor gesprochen hat: Diese seien wohl eher "weise (*sophoi*) in einer Weisheit (*sophia*), die größer als menschengemäß" (*meizô ê kat' anthrôpon*) – und also nur eine eingebildete – ist.¹⁵⁴ Sicherlich sind die zuvor genannten Sophisten gemeint, die (anders als Sokrates) für ihre Tätigkeit als Erzieher stattliche Honorare einstreichen.¹⁵⁵ Aber es fragt sich, ob nicht auch die Naturforscher gemeint sind – d.h. ob die *sophia*, von der Sokrates an der zuerst zitierten Stelle spricht, nach seiner Auffassung überhaupt menschengemäß ist.

Diese Frage sollte mit einer dritten Frage verknüpft werden, die Sokrates nach dem Zeugnis Xenophons selber gestellt hat:

"Ob nämlich diejenigen, welche göttlichen Dingen (*ta theia*)¹⁵⁶ nachforschen, wenn sie erkannt haben, nach welcher Notwendigkeit jegliches geschieht, sogleich auch glauben, nach Belieben (*hotan boulôntai*) auf Wind, Regen, Jahreszeiten und was immer sie brauchen, Einfluß nehmen zu können (*poiêsein*) – wie jene, die sich über die menschlichen Angelegenheiten kundig machen und dann auch den Anspruch erheben (*hêgountai*), das Gelernte für sich und für wen immer sie wollen in die Tat um-

¹⁵³ Vgl. beispielsweise Platon, *Phd.* 96A ff. und Xenophon, *Mem.* IV 7.4 ff. auch I 4.4 ff. und IV 3.3 ff.

¹⁵⁴ Platon, *Apol.* 19C und 20D f. – Schleiermachers "weise" und "Weisheit" ist selbstverständlich irreführend, aber an der letzteren Stelle um der Prägnanz der Formulierung willen kaum zu vermeiden.

¹⁵⁵ Gorgias, Prodikos, Hippias, Euenos; vgl. *Apol.* 19D ff. – Dementsprechend Bröcker (1990, 15) zu *Apol.* 20D f.: Der Vorwurf einer nicht mehr menschengemäßen *sophia* "bezieht sich nicht auf jene Leute, die meinen, sie könnten Erdbeben und Gewitter erklären. Die Möglichkeit davon leugnet Sokrates gar nicht, sondern wovon er die Möglichkeit leugnet, das ist die Wissenschaft der Pädagogik, die den Menschen lehren soll, das Gute zu gewinnen."

¹⁵⁶ Nämlich: "über die Natur von allem" (*peri tês tôn pantôn physeôs*) und "wie der (...) sogenannte *kosmos* beschaffen sei und nach welcher Notwendigkeit jegliches am Himmel geschieht" (*Mem.* I 1.11); dies sind die *daimonia* (*Mem.* I 1.12), auf die Xenophon an der oben zitierten Stelle (*Mem.* I 1.15) mit der Bezeichnung *ta theia* zurückkommt).

setzen zu können (*poiêsein*). Oder ob sie sich mit der bloßen Erkenntnis begnügen, in welcher Weise dies alles geschieht."¹⁵⁷

Sofern bei Sokrates ein ausgeprägter Sinn für die praktische Relevanz aller Erkenntnisse unterstellt werden kann, ergibt sich aus dieser Alternative sogleich ein Dilemma: Die Naturforschung muß entweder unseriöse Ansprüche erheben oder aber ihre praktische Inkompetenz einräumen. Für eine Manipulation von Wetter und Jahreszeiten – also ausdrücklich dessen, was göttlich und Sache der Götter ist (*ta theia*) – wäre auch eine Kompetenz (*sophia*) erfordert, die eher das göttliche als das menschliche Wissen charakterisiert. Bei Aristophanes findet sich Sokrates hingegen mit der Karikatur einer Naturforschung identifiziert, die eben diese Kompetenz ("durch die Luft zu wandern" usf.) als menschliches Wissen beansprucht. Die Unterstellung, mit dergleichen jemals zu tun gehabt zu haben, weist er zurück. Aber wenn er von dem fraglichen Wissen nicht abschätzig sprechen will, dann vor allem deshalb, weil er – jedenfalls im Hinblick auf die unterstellte praktische Kompetenz – von einem göttlichen Wissen spricht, das für ihn selbstverständlich verehrendenswert ist.¹⁵⁸

2.5.3. Erkenntnistheoretische Einwände

In dieser Kritik trifft sich Sokrates mit dem zitierten zeitgenössischen Arzt: Wie dieser die Anwendbarkeit der Lehren der Naturforschung auf ein irrelevantes Bilderkolorieren beschränkt sieht, so scheint Sokrates zu meinen, daß sie in einer illusorischen Manipulation des Wetters und der Jahreszeiten oder gerade in denjenigen Kunststücken liegen müßte, deren Vorspiegelung ihm von Aristophanes nachgesagt wurde. Aber beider Kritik beschränkt sich nicht darauf, der Naturforschung die Seriosität ihrer Ansprüche auf (relevante) praktische Kompetenz zu bestreiten.

Bereits in der Abhandlung *Über die alte Medizin* ist die Kritik erkenntnistheoretisch begründet: Zur Beurteilung einer Behauptung sei erforderlich, daß "es etwas gibt, worauf man sie zu beziehen hat, um sich Gewißheit zu verschaffen". In der Medizin sei dies das Befinden der Patienten. Hingegen fehle der "Naturphilosophie" ein solcher Bezug, und eben deshalb betreffe ihre Kompetenz eher das Bilderkolorieren als die Medizin.¹⁵⁹ Bei Sokrates kann eine ähnliche Wendung beobachtet werden: Nach seiner von Xenophon bezeugten Auffassung soll man sich nicht mit den göttlichen, sondern vor allem und zuerst mit den menschlichen Angelegenheiten befassen. Und zwar nicht nur deshalb, weil diese – und selbstverständ-

¹⁵⁷ Xenophon, *Mem.* I 1.15; vielleicht mit Anspielung auf Empedokles, DK 31 B 111.3 ff. – Vgl. zum folgenden auch Guthrie, *HGP* III, 420.

¹⁵⁸ So ist es auch zu erklären, daß *Apol.* 19C (*ei tis peri tôn toioutôn sophos estin*) die Existenz der fraglichen *sophia* (die offenbar das Luftwandeln umfaßt) als Tatsache unterstellt und nicht nur als Eventualität erwogen wird. Und wenn Sokrates sogleich hinzufügt, er wolle der Klage des Meletos nicht in der Weise nachgeben, daß er abschätzig über solches Wissen spräche, dann hat das offenbar den Hintersinn, daß Sokrates die ihm in der Anklageschrift vorgeworfene Mißachtung der Götter auf diese Weise überhaupt erst beginge.

¹⁵⁹ Vgl. insgesamt [Hippokrates], *V.M.* 1.3 und 20.1-3; dazu Heinemann 2000.

lich heißt das für Sokrates: die Bemühung um *aretê*, d.h. darum, im eigenen Verhalten "etwas zu taugen" – praktisch vorrangig sind. Sondern insbesondere soll man es auch deshalb, weil es hinsichtlich jener Themen – "der *physis* von allem", der Beschaffenheit "des sogenannten *kosmos*" und der "Notwendigkeit", nach der "jegliches am Himmel geschieht" – für Menschen gar nichts zu erkennen gibt. Der beste Beweis hierfür sei die Uneinigkeit gerade unter denen, die "sich das meiste auf ihre diesbezüglichen Reden einbildeten": Für die einen sei das Seiende nur Eines, für die anderen unzählig vieles; für die einen sei alles stets, für die anderen nichts jemals in Bewegung; für die einen entstünde und verginge alles, für die anderen gar nichts.¹⁶⁰

Unverkennbar weist dies auf die oben zitierte Charakterisierung der "Reden von Himmelskundigen" in der *Helena* von Gorgias zurück, "Ansicht gegen Ansicht (*doxan anti doxês*) das Unglaubliche und Unsichtbare (...) erscheinen" zu lassen. Aber daraus sollte man nicht etwa schließen, daß Xenophon hier einen Gedanken interpoliert, der gar nicht dem Sokrates, sondern vielmehr nur dem Gorgias zuschreibbar ist; viel wahrscheinlicher ist, daß Sokrates der zitierten Beschreibung zugestimmt hat (um daraus freilich andere Konsequenzen zu ziehen, da er sich der von Gorgias gerühmten Macht derartiger Reden nicht unterwerfen wollte).¹⁶¹ – Und ebenso hin- und hergerissen, wie es Gorgias beschreibt, war Sokrates nach dem Zeugnis des *Phaidon*, solange er sich mit den Themen der Naturforschung befaßte:

"In meiner Jugend (...) hatte ich ein wunderbares Bestreben nach jener Weisheit, welche man die Naturkunde (*peri physeôs historia*) nennt. Denn es dünkte mich ja etwas Herrliches, die Ursachen von allem zu wissen, wodurch jegliches entsteht und wodurch es vergeht und wodurch es besteht, und hundertmal wendete ich mich bald hier-, bald dorthin, indem ich bei mir selbst zuerst dergleichen überlegte: Ob, wenn das Warme und Kalte in Fäulnis gerät, wie einige gesagt haben, dann Tiere sich bilden? Und ob es wohl das Blut ist, wodurch wir denken, oder die Luft oder das Feuer? Oder wohl keines von diesen, sondern das Gehirn uns alle Wahrnehmungen hervorbringt (...) und aus diesen dann Gedächtnis und Vorstellung (*doxa*) entsteht und aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, dann auf dieselbe Weise Erkenntnis (*epistêmê*) entsteht? Und wenn ich wiederum das Vergehen von allem diesem betrachtete und die Veränderungen am Himmel und auf der Erde, so kam ich mir am Ende zu dieser ganzen Untersuchung so untauglich vor, daß gar nichts darübergheht. (...) Nämlich was ich vorher auch ganz genau wußte, wie es mir und den andern vorkam, darüber erblindete ich nun bei dieser Untersuchung so gewaltig, daß ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte von vielen anderen Dingen, und so auch davon, wodurch der Mensch wächst. Denn dies, glaubte ich vorher, wisse jeder, daß es vom Essen und Trinken herkäme. Denn wenn aus den Speisen zum Fleische Fleisch hinzukommt und zu den Knochen Knochen und ebenso nach demselben Verhältnis auch zu allem übrigen das Verwandte sich hinzufindet, dann würde natürlich die Masse, die vorher wenig gewesen war, hernach viel und so der kleine Mensch groß. (...)"¹⁶²

¹⁶⁰ Xenophon, *Mem.* I 1.11-13 sowie 16; vgl. beispielsweise Platon, *Phdr.* 229E.

¹⁶¹ Zu Gorgias siehe auch unten, Abschnitt 6.3.

¹⁶² Platon, *Phd.* 96A ff. (Schleiermachers Übersetzung).

Zwar ist am Ende des Zitats ein Anklang an Anaxagoras unverkennbar,¹⁶³ aber er sollte nicht über Gebühr betont werden: Sokrates spricht hier ausdrücklich von denjenigen Meinungen, die er vor seiner Befassung mit den Themen der Naturforschung hegte; und Anaxagoras wird dann erst später erwähnt, und zwar als derjenige Repräsentant der Naturforschung, von dessen Lehren sich Sokrates das meiste verspricht und von dem er dann gleichfalls enttäuscht wird. In dem autobiographischen Bericht des *Phaidon* sind demnach etwa die folgenden Entwicklungsstufen unterscheidbar:

- (1) Naive Meinungen (noch kein Kontakt mit der Naturforschung),
- (2) Eigene Versuche auf diesem Gebiet (d.h. wahrscheinlich: Teilnahme an der Diskussion aktueller Theorien, evtl. mit eigenen, unbefriedigenden Versuchen),
- (3) Kenntnisnahme der (älteren) Lehre des Anaxagoras,
- (4) Enttäuschung über Anaxagoras, Abwendung von der Naturforschung.

Die Ansicht, daß das Wachsen mit dem Essen und Trinken zu tun hat, wird zwar in Anlehnung an Anaxagoras – Stufe (3) – illustriert, aber einleuchtenderweise als naiv – Stufe (1) – eingeführt: hierüber mußte sich Sokrates nicht erst von der Naturforschung belehren lassen. Vielmehr scheint er im *Phaidon* durch seine Erfahrung mit der Naturforschung darüber belehrt worden zu sein, daß diese naive Erkenntnis unüberholt ist – und auch erst im Kontext einer Kritik an der Naturforschung ausdrücklich formuliert zu werden verdient. Die wörtliche Anspielung des *Phaidon* auf die Schrift *Über die alte Medizin* kann daher kaum zufällig sein: Wie Sokrates in Abgrenzung von den Lehren der *peri physeôs historia* daran erinnert, daß das Wachsen vom Essen und Trinken herrührt, so heißt es dort, sicherlich sei Wissen *peri physeôs* für den Arzt unverzichtbar, aber dieses Wissen müsse sich eben darauf beziehen, "was der Mensch ist in Beziehung auf das, was er isst und trinkt, und überhaupt auf seine Lebensweise; und was wie auf wen wirkt" usf.¹⁶⁴

Mit diesen indirekten Zeugnissen ist wohl kein direkter Einfluß der *Helena* oder der Schrift *Über die alte Medizin* auf den historischen Sokrates zu belegen. Aber es ist offenkundig, daß Xenophon und Platon auf die Argumentation und teilweise auch auf die Formulierungen dieser Schriften zurückgreifen, um die Kritik zu referieren, die Sokrates an der Naturforschung geübt hat. Diese Autoren waren also zumindest der Meinung, daß Sokrates sowohl der Charakterisierung der Naturforschung in der *Helena* wie auch der in der Schrift *Über die alte Medizin* formulierten Kritik an der Naturforschung zugestimmt hätte. Und das sollte dann für die Konklusion gelten, die sich beidemale ergibt: daß nämlich die vermeintlichen Erkenntnisse der Naturforschung gar keine sind.

¹⁶³ Vgl. Guthrie, *HGP* II, 286 f.

¹⁶⁴ [Hippokrates], *V.M.* 20.3. – Jouanna (1990, 209 f., zu *V.M.* 20.2) betont zwar die Ähnlichkeit zwischen der thematischen Charakterisierung der Naturforschung in *V.M.* und im *Phaidon*, läßt die wörtliche Übereinstimmung der zitierten Stellen (*Phaidon*: *dia to esthlein kai pinein*; *V.M.*: *pros ta esthiomena te kai pinomena*) aber unkommentiert.

Teil II:

technê, dikê und polis. Kontexte des ersten Stasimon der Sophokleischen Antigone

In den Weltbildern – oder Kosmologien – des frühen Griechentums ist die menschliche Zivilisation zugleich legitimiert und begrenzt.¹ Beispielhaft sind hierfür die kosmologische Rechtsmetapher bei Hesiod, Anaximandros und Heraklit, die traditionelle Annahme eines göttlichen Patronats über die *technai* sowie die Idee der göttlichen Mißgunst.

Das 1. Stasimon der *Antigone* bezeugt die Hinfälligkeit dieser Auffassungen: Es gibt keine überlegene Macht, der sich der Mensch beugen müßte, und keine verbindliche Weltordnung, in die er gezwungen würde. Insbesondere können für die Ordnung der menschlichen Angelegenheiten nur die Menschen selber zuständig sein. Das menschliche Gemeinwesen wird – wie die Handlung der *Antigone* demonstriert – zu einer Situation, in der sich der Orientierungsbedarf menschlichen Tuns gar nicht mehr definitiv und eindeutig befriedigen läßt.

Die an einer Stelle bei Euripides sowie bes. bei Xenophon propagierte anthropozentrische Weltanschauung sowie die in Platons Spätwerk ausgearbeitete Annahme einer – auch für die menschlichen Angelegenheiten maßgeblichen – "göttlichen Kunst" lassen sich als Reaktionen auf diesen Befund verstehen.

Kap. 4 und 5 (zum 1. Stasimon der *Antigone* bzw. zur Handlung der *Antigone*) wurden zusammen mit Kap. 9 (zu Heideggers Auslegung des 1. Stasimon der *Antigone*) zwischen Sommer 1989 und Frühjahr 1991 niedergeschrieben und seitdem nur geringfügig überarbeitet. Kap. 4 ist als Festschriftbeitrag für Ulrich Sonnemann publiziert.²

Kap. 3 (zu den Weltbildern des frühen Griechentums, den Kulturentstehungslehren des 5. Jh. und der kreationistischen Reaktion seit dem späten 5. Jh.) war zunächst als bloße Einleitung zu Kap. 4 konzipiert. Die Einarbeitung zweier einschlägiger, aber noch nicht auf das 1. Stasimon der *Antigone* konzentrierter Skizzen³ scheiterte an einer Manuskriptlücke (jetzt: Abschnitt 3.5.2), die ich zunächst – und auch in der anschließenden Manuskriptarbeit seit Mitte der 90er Jahre – nicht

¹ Ich unterstelle hier keinen physikalischen, sondern einen kulturanthropologischen Begriff von "Kosmologie". In diesem Sinne erklären Oudemans and Lardinois 1987, 1: "a cosmology" als "the cluster of preconceptions that a culture possesses regarding man's position between nature and the religious sphere, in various social connections, between birth and death, and in the order of being in general".

² Heinemann 1992.

³ Heinemann 1991a, 337ff. (Abschnitte 8 und 9); ders. 1991b, 61 ff. (Kap. IV).

schließen konnte. Das gelang erst im Herbst 2010, nachdem ich im Rahmen meiner Studien zum griechischen Naturbegriff den Zusammenhang von Natur und Regularität und seine Bedeutung für die Theorie der *technê* neu verstanden hatte.⁴ Im Herbst und Winter 2010/11 habe ich dann auch den Abschnitt über den Mythos der Protagoras bei Platon (s.u. 3.6) sowie die entsprechende Vorbemerkung zu Kap. 5 eingefügt.

⁴ Dazu bes. Heinemann 2006a.

Kapitel 3: Die menschlichen "Künste" und die Ordnung der Welt

3.1. Widerfahrnisse des Leibes und Wechselfälle der Fehde

Parmenides übernimmt in Frg. 16 ein Motiv, das in der griechische Literatur bis auf Homer zurückverfolgt werden kann. Mit dem Leibe den Wechselfällen der erscheinenden Welt ausgesetzt, muß sich das menschliche Denken – wie Odysseus, den das Meer des Schiffs und der Gefährten beraubte – "unbeständig herumschlagen" lassen:¹

"Denn wie man jeweils die Mischung der unbeständig irrenden Glieder hat,
In der Weise findet Denken bei den Menschen statt. Denn dasselbe
Ist was denkt bei allen Menschen und jedem:
Beschaffenheit der Glieder: Das Mehr nämlich ist der Gedanke."²

Die Wahrheit liegt "abseits" dieses Weges,³ und sie ist nur durch etwas zu erreichen, was man im Sinne Platons, aber eben auch schon im Sinne der von Parmenides am Anfang seines Gedichtes geschilderten Entrückung als eine *Enthaltung vom Schein durch Emanzipation des Denkens vom Leibe* bezeichnen könnte. Insofern ist die Parmenideische *Argumentation* fast wie eine *Therapie* zu verstehen: Sie treibt dem Denken alle Meinungen aus, die ihm durch die Wechselfälle der Welt und des Leibes aufgedrängt werden. Die Kraft des Arguments ist der überwältigenden Macht der Gottheit vergleichbar, auf deren Mitteilung sich Parmenides in seinen Einleitungsversen beruft. Das Prekäre dieses Vergleichs wird nur dadurch gemildert, daß sich die Argumentation auf eine *Widerlegung* beschränkt. An dieser scheitert jeder Versuch, zu *behaupten*, was dem Denken stets nur *erscheint*: Entstehen, Vergehen, die Unterscheidung verschiedener Zeiten und dergleichen mehr, wovon die Naturforschung sprechen zu können vermeint. Eine Kompetenz menschlichen Argumentierens oder auch eine Autorität göttlichen Wissens, die über diese *Effizienz im Vollzug* hinausginge, wird von Parmenides – ebenso wie dann auch von Zenon, den Sophisten und Sokrates – gar nicht in Anspruch genommen.⁴

¹ Parmenides, DK 28 B 16.1: *polyplanktôn*; Homer, *Od.* I 1 f.: *polla planchthê*. Ebenso dann Platon, *Resp.* 484B: *planômenoî*; vgl. auch ebd. 477AB und 479D.

² Parmenides, DK 28 B 16 (siehe oben, Abschnitt 2.4). – Vgl. zum folgenden Fränkel 1969, 149 ff. und 415n37.

³ Vgl. zum folgenden: Parmenides, DK 28 B 1 (KRS #288; oben zitiert: Vers 27).

⁴ Für die Überlegenheit derjenigen Konzeption, mit der sich Parmenides dann selber in die Konkurrenz der naturwissenschaftlichen Meinungen einmischt, also gerade nicht für die Wahrheit, sondern eben nur für eine Meinung, von der es ausdrücklich heißt, daß sie keinerlei Verlässlichkeit habe, wird die Autorität der Gottheit allerdings nicht ganz unangemessenerweise beansprucht; vgl. DK 28 B 8.50 ff. und B 1.28 ff. (KRS #300 f.). Denn andernfalls wäre der Ausgang dieser Konkurrenz unabsehbar. Bei Parmenides ist das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Wissen gewissermaßen verkehrt: Die Qualität göttlichen Wissens wird tatsächlich mit menschlichen Mitteln – dem Argumentieren – erreicht, aber auf Kosten der reinen Negativität (oder der Trivialisierung, sofern sich die Wahrheit auf das schlichte "Ist" reduziert). Und andererseits werden die gehaltvollen Theorien der

Die klassische Formulierung desselben Motivs ist das Selbstportrait des Bettlers, in den sich Odysseus bei seiner Heimkehr verkleidet:

"Unter allem was rings auf Erden atmet und wandelt
Und was die Erde ernährt, ist der Mensch das gebrechlichste Wesen
Schenken die Götter ihm Wert und Erfolg (*aretê*), und die Knie sind rege,
Kommt es ihm nicht in den Sinn daß etwa ihm Schlimmes bevorsteht;
Aber sobald auch Hartes die seligen Götter verhängen,
Trägt er auch das, gezwungen, mit einem duldsamen Herzen.
Denn der Sinn jedes Menschen auf unserer Erde ist derart
Wie der Tag den der Vater der Männer und Götter ihm zuschickt."⁵

In der Typologie Aleida Assmanns (s.o. 2.2.1) ist dies zweifellos ein Zeugnis "skeptischer" Weisheit. Diese wird von dem Sprecher anschließend ins Moralische (oder "Väterliche") gewendet und mit einer Warnung versehen: Durch leichtsinnige Frevel habe er sein Elend selbst verursacht; man solle sich auf keine Rechtsbrüche einlassen⁶ und von den Gaben der Götter, wie immer diese auch ausfallen mögen, wenig Aufhebens machen; und insbesondere sollen sich die Freier vor dem heimkehrenden Odysseus in Acht nehmen.⁷

Aber der vermeintliche Bettler ist eben niemand anderes als Odysseus selbst, der im eigenen Haus spioniert; gerade wegen seiner Verkleidung bleiben die Freier unbeeindruckt. Am nächsten Tag wird er "sie alle erschlagen und selbst wieder als König in seinem Hause walten".⁸ Die Weisheit des zitierten Spruchs hat sich somit schließlich als eine "herrscherliche" erwiesen. Aber als solche führt sie geradewegs in die Fehde: Durch den Mord an den Freiern hat Odysseus den Adel Ithakas und der umliegenden Inseln gegen sich aufgebracht. Der ausbrechende Krieg ist nur dadurch zu beenden, daß der zitierte "Vater der Männer und Götter" beschließt, "Vergessen zu setzen" und die "Freundschaft" wiederherzustellen – und dabei seine Überlegenheit mit dem Blitz demonstriert.⁹

Daher läßt sich der zitierte Spruch schließlich noch einmal ins "Skeptische" wenden: Der "Sinn" (*noos*) der Menschen bleibt in die Wechselfälle der Fehde verstrickt (wie dann bei Parmenides in die Widerfahrnisse des Leibes). Er bleibt unsterblich "wie der Tag, den der Vater der Männer und Götter ihm zuschickt". Bestenfalls ist er klug genug, sich wie Odysseus von dessen meteorologischer Übermacht beizeiten

Naturforschung ihres wissenschaftlichen Anspruchs entkleidet, da sie sogar als bloße Meinungen der Autorisierung durch göttliches Wissen bedürfen.

⁵ Homer, *Od.* XVIII 130 ff.; ich ziehe hier die freiere, aber gleichwohl genauere Übersetzung Fränkels (1969, 149) derjenigen Schadewaldts vor. Vgl. ferner Archilochos, *Frg.* 68: "Unser Menschenherz nimmt solche Art an, ... wie der Tag(,) den Zeus heraufziehen läßt(,) beschaffen ist, und wir denken solches, wie uns Wirklichkeit entgegentritt." (Übers. Fränkel, ebd. 150).

⁶ In diesem Sinn Homer, *Od.* XVIII 141: *athemistios*.

⁷ Ebd. Vs. 138 ff.

⁸ Fränkel 1969, 149.

⁹ Homer, *Od.* XXIV 482 ff. und 539 ff.

einschüchtern zu lassen. Und sofern diese Übermacht schließlich eine Ersetzung von *Gewaltverhältnissen* durch *Rechtsverhältnisse* erzwingt, wird die "Gebrechlichkeit" des Menschen durchaus nicht behoben (wie bei Parmenides durch Befolgung des Weges, "daß ist"). Sie wird nur hingenommen, und die Anerkennung des *Rechts* ist von der Anerkennung höherer *Gewalt* ununterscheidbar.

3.2. Die Ordnung der Welt als Rechtszustand (Hesiod, Solon, Anaximandros, Heraklit)

3.2.1. *kosmos*

Der Weltlauf, in dem der "Vater der Männer und Götter" als Wettergott herrscht, soll seinerseits schon eine *Rechtsordnung* sein.

Als Bezeichnung des Weltganzen und seiner Ordnung ist *kosmos* (bzw. das etwa gleichbedeutende *diakosmos*) zuerst bei Heraklit und Parmenides nachweisbar.¹⁰ Diese und weitere Entsprechungen (auch mit Zeitgenossen wie Alkmaion und Xenophanes) können vermutungsweise auf Anaximander und den "Milesischen Prototyp der griechischen Philosophie" zurückgeführt werden.¹¹ Aber das Wort *kosmos* ist älter, und ebenso der Gedanke, der durch die Beschreibung der Welt als *kosmos* zum Ausdruck gebracht wird.

Die ursprüngliche Bedeutung von *kosmos* ist: Ordnung.¹² Das heißt, aus Teilen ist ein Ganzes gebildet, und zwar ein *gelungenes Ganzes aus unterschiedlichen, zueinander passenden Teilen*. Das einen *kosmos* auszeichnende Gelingen wird insbesondere technisch, ästhetisch oder politisch verstanden;

- *technisch*: Teile werden so zusammengefügt, daß das Ganze funktioniert, z.B. Aufsetzen eines Pfeils auf die Sehne des Bogens, Zusammenfügen von Balken und Knüppeln zu einer Brücke;¹³
- *ästhetisch*: das Ganze soll schön und verführerisch sein, z.B. Parfüm, Frisur, Kleidung und Schmuck einer Dame,¹⁴ ebenso ist ein Gedicht ein "*kosmos* aus Worten";¹⁵
- *politisch*: z.B. die Ordnung eines Heers in Abteilungen (so daß nicht alle durcheinanderlaufen), die Aufteilung der Insel Rhodos unter drei Stämme,¹⁶ die Verfassung einer Stadt.¹⁷

¹⁰ Heraklit, DK 22 B 30; Parmenides, DK 28 B 8.60.

¹¹ Kahn 1960, 4; vgl. ebd. 219 f. – Fraglich ist allerdings die Wörtlichkeit des Anaximenes-Zitats, "der ganze *kosmos*" sei "von *pneuma* und Luft umgeben" (DK 13 B 2). Vgl. bereits die Fußnote in DK; dann Kahn 1960, 219; KRS p. 159 (Komm. zu #160); Gemelli Marciano, *VS* I, 98 f.

¹² Vgl. zum Folgenden Kahn 1960, 219 ff.

¹³ Homer, *Il.* IV 188; Herodot VII 36.4 f.

¹⁴ Homer, *Il.* XIV 187.

¹⁵ Solon, *Frg.* 2.2, Parmenides, DK 28 B 8.52, Demokrit, DK 68 B 21.

¹⁶ Homer, *Il.* II 476 bzw. 655.

¹⁷ Herodot I 65.4; Thukydides IV 76.2 sowie VIII 48.4 und VIII 72.2.

Wann ist eine politische Ordnung *gelingen*? Nach welchem Kriterium läßt sich das entscheiden? Im ersten Beispiel kommt es darauf an, daß das Ganze militärisch funktioniert: der Anführer (d.i. Vorkämpfer) ist auf seine Gefolgsleute angewiesen, um zu siegen und sich als Adliger auszeichnen zu können. Im zweiten Fall handelt es sich um eine Regelung der Siedlungs- und Eigentumsverhältnisse zwischen benachbarten Stämmen: diese Stämme werden von Zeus geliebt und mit Reichtum bedacht,¹⁸ das heißt, ihre Verhältnisse untereinander erweisen sich dadurch als *kosmos*, daß es ihnen dabei gut geht und daß ihr Wohlergehen durch den obersten Gott sanktioniert ist. In klassischer Zeit ist *kosmos* insbesondere das institutionalisierte Kräfteverhältnis zwischen Adel und Volk in einer Stadt, d.h. entweder Demokratie oder Oligarchie. Die Bewertung ist kontrovers, je nachdem, welche Ordnung man bevorzugt. Ein allgemeines Kriterium scheint Platon anzugeben: daß es sich um ein Form von Gemeinschaft, Freundschaft, Besonnenheit und Gerechtigkeit handeln müsse.¹⁹ In dieser Reihe von Vorzügen einer Ordnung kommt freilich auch 'Ordnlichkeit' (*kosmiotês*) vor: politische 'Ordnung' wird wieder durch 'Ordnung' erklärt, d.h. das Kriterium für gelungene politische Ordnung bleibt ein Problem.

Dabei ist allen genannten Belegstellen gemeinsam: Ob technisch, ästhetisch oder politisch verstanden, *kosmos* ist jeweils die Ordnung eines Ganzen aus *verschiedenartigen* Teilen. Pfeil und Bogen sind zusammen (wenn der Pfeil auf die Sehne gestellt ist) ein *kosmos*, ebenso Parfum, Frisur, Kleidung und Geschmeide, ebenso die Stämme auf Rhodos oder Adel und Volk in der Polis. Im Hinblick auf diese Beispiele ist es auch klar, daß die Ordnung eines Ganzen eigens aus den Teilen hergestellt werden muß. Sie ergibt sich nicht von selbst aus deren jeweiliger Beschaffenheit, sondern sie kommt erst durch ihre Einpassung und Anordnung zustande.²⁰ Und ist sie zustandegekommen, kann ihre Bewahrung eine dauernde Aufgabe sein.

Das Bestehen eines *kosmos* aller Dinge erfordert somit eine Lenkungsinstanz. Deren Leistung wird von den frühen griechischen Philosophen durch eine Kapitänsmetapher beschrieben.²¹ Dem entspricht in der älteren griechischen Dichtung die Herrschaft des stärksten aller Götter, des Wettergottes Zeus, durch die in der Welt ein Rechtszustand gewährleistet ist.

¹⁸ Homer, *Il.* II 668-670.

¹⁹ Platon, *Grg.* 508E f.

²⁰ Kurz gesagt: *kosmos* ist *systema*, d.h. Zusammengesetztes (von *syn-histêmi*, zusammensetzen). Belege bei Kahn (1960, 223).

²¹ Heraklit (DK 22 B 41), Parmenides (DK 28 B 12.3), Diogenes von Apollonia (DK 64 B 5): *kybernaô*. Zu Anaximander vgl. die Referierung bei Aristoteles, *Phys.* III 4, 206b11 (DK 12 A 15). – Die Kapitänsmetapher fehlt bei Anaxagoras und Empedokles. Auf die Leistung einer Lenkungsinstanz verweist aber auch die Behauptung des Anaxagoras, die "Vernunft" habe, durch den Anstoß einer Wirbelbewegung, "alles geordnet" (DK 59 B 12: *panta diekosmêse nous*; dazu Heinemann 2003a, 90 ff.). Bei Empedokles sind "Liebe" und "Streit" konkurrierende Lenkungsinstanzen (und zugleich auch Ordnungsprinzipien); die Ordnung der Welt wird als ein geregelter Zyklus ihrer abwechselnden Kräfteverhältnisse beschrieben (dazu Primavesi 2011, 396-404).

3.2.2. Übertretung und Ausgleich

Die Welt ist räumlich und zeitlich ausgedehnt. Daher muß sich auch ihre Ordnung in alle Dimensionen erstrecken. Das läßt sich wiederum an den obigen Beispiele illustrieren: Ein "kosmos aus Worten" ist bei mündlichem Vortrag zeitlich (und nur bei schriftlicher Fixierung räumlich) ausgedehnt. Politische Ordnung muß sich in den Handlungen der Beteiligten bewähren; das einen *kosmos* auszeichnende Gelingen ist von dieser Bewährung gar nicht zu trennen – denn zum Gelingen gehört die Stabilität.

Dasselbe gilt für den Rechtszustand, den die Herrschaft des Zeus in der Welt etabliert. Was dabei überhaupt unter "Recht" (*dikê*) zu verstehen ist, läßt sich nochmals anhand der obigen Erläuterung zu *kosmos* erklären. Ein Rechtszustand ist eine Ordnung, an der eine Vielzahl von Akteuren beteiligt ist. Das Recht fordert die wechselseitige Respektierung der jeweiligen Ansprüche und insbes. der jeweiligen Wirkungsbereiche. Streng genommen, wäre ein Rechtszustand demnach dadurch charakterisiert, daß keine Übertretungen stattfinden. Ein Rechtszustand in diesem starken Sinn existiert aber nicht. Die durch die Herrschaft des Zeus etablierte Ordnung kann nur in dem schwächeren Sinn ein Rechtszustand sein, daß zumindest die nachträgliche Korrektur jeder Übertretung gewährleistet ist.

Mit seinen Brüdern hat Zeus einst um die Welteile (Meer, Unterwelt, Himmel sowie die gemeinsam besetzte Erde) gelost²² – oder, wie Hesiod die Geschichte erzählt, die Welteile und entsprechenden Wirkungsbereiche unter den Göttern verteilt.²³ Herodot nennt das, älterem Sprachgebrauch nicht unangemessen, die Herstellung eines *kosmos* aller Dinge.²⁴ Dieser *kosmos* ist somit ein Rechtsverhältnis zwischen den Göttern und wird als solches von Zeus, dem Wahrer jeglichen Rechts, garantiert.²⁵ Die Regelung der Verhältnisse unter den Göttern bringt zugleich die Welteile als Wirkungsbereiche der Götter in ein Verhältnis untereinander; die Dinge sind zu einem *kosmos* zusammengesetzt, weil die Götter ihre Kompetenzen und Privilegien hinsichtlich dieser Dinge abgesteckt haben.

Und wie den Göttern, so ist in diesem *kosmos* auch den Menschen ein Platz (ein passendes Verhältnis zu Göttern und Dingen) zugewiesen; sie haben ihre Verhältnisse innerhalb desselben zu regeln. Dabei ist der Welteile, den sie bewohnen, dem Blick und der Macht des Wettergotts exponiert. Dieser legitimiert und überwacht die adlige Herrschaft.²⁶ Er kann in die menschlichen Angelegenheiten lohnend und strafend eingreifen. Zwar verhindert er Rechtsbrüche nicht; aber er erzwingt gegebenenfalls einen nachträglichen Ausgleich – so bereits in einem Homerischen Gleichnis:

²² Homer, *Il.* XV 187 ff.

²³ Hesiod, *Th.* 73 f.

²⁴ Herodot II 52.1.

²⁵ Vgl. Hesiod, *Th.* 81 ff., bes. 96, 901 ff.; *Erga* 2 ff., 203-285.

²⁶ Vgl. bes. Hesiod, *Th.* 96.

"Und wie unter einem Sturmwind beschwert ist die ganze schwarze Erde
 An einem herbstlichen Tag, wenn das reißendste Wasser herabschüttet
 Zeus, wenn er mit Männern in seinem Grolle hart verfährt,
 Die mit Gewalt auf dem Markt schiefe Rechtsweisungen geben
 Und das Recht austreiben und sich nicht kümmern um der Götter Vergeltung;
 Deren Flüsse füllen sich alle, die strömenden,
 Und es schneiden dann viele Hänge ab die Sturzbäche,
 Und gewaltig stöhnend strömen sie in die purpurne Salzflut
 Jäh herab von den Bergen, und es schwinden hin die Werke der Menschen:
 So stöhnten gewaltig die Pferde der Troer, während sie liefen."²⁷

Bei Hesiod:

"Dies ist nämlich die Ordnung,²⁸ die Zeus den Menschen gegeben:
 Fische und wildes Getier und geflügelte Vögel, sie sollen
 Eines das andre verzehren,²⁹ denn es gibt kein Recht unter ihnen;
 Aber den Menschen verlieh er das Recht, das weitaus als Bestes
 Sich erweist; denn ist man gewillt, das Gerechte zu sagen,
 Wenn mans sieht, dann schenkt einem Glück Zeus, Späher ins Weite.
 Wenn aber einer, ein Zeugnis bewußt mit Meineid beschwörend,
 Lügt und trügt und schädigt das Recht, unheilbar verblendet,
 Der hinterläßt ein vergehend Geschlecht den künftigen Tagen;
 Doch wer ehrlich im Eid, des Geschlecht wird künftig gedeihen."³⁰

Und bei Solon:

- 16 "Denn überhebliches Tun hat keinen langen Bestand,
 sondern Zeus übersieht den Ausgang von allem, und plötzlich
 so wie der Frühlingssturm eilends die Wolken zerstreut,
 welcher den Grund aufwühlt des unerschöpflichen, wilden
 20 Meers, und über des Lands weizenbestandene Flur
 hinbraust, Äcker verwüstend, dann auf zum Himmel, dem steilen
 Göttersitz, fährt und ihn rein fegt, daß in Bläue er prangt;
 strahlend leuchtet der Sonne Gewalt auf die üppige Erde
 24 schön, von Wolken jedoch bietet sie nichts mehr dem Blick -
 solcher Art ist die Strafe des Zeus. Er ist nicht um jedes
 einzelne, so wie ein Mensch, jähe und heftig von Zorn,
 aber für immer entzieht sich ihm nicht eines Frevlers Gesinnung,

²⁷ Homer, *Il.* XVI 384 ff. (Übers. Schadewaldt; dazu Lloyd-Jones 1971, 6 ff.).

²⁸ "Ordnung": *nomos* – die Rede ist von keiner Ordnung, die einen *kosmos* ausmacht, sondern von einer Regel, durch die eine Ordnung hergestellt wird.

²⁹ "Verzehren": *esthein*, *Erga* 278. Das ist zunächst eine Anspielung auf das vorangestellte Gleichnis vom Habicht und der Nachtigall, *Erga* 202-212. Zu denken ist dabei vor allem an adlige Übergriffe; vgl. *Erga* 38 und 263 f.: *dôrophagos basileus*, desgleichen Homer, *Il.* I 231: *dêmoboros basileus* und Theognis 1181: *dêmophagos tyrannos*; ferner Alkaios, *Frg.* 129.23 f. LP: *dapteî tan polin*. – Zur *Ilias*-Stelle Fränkel 1969, 135 Anm: "... Agamemnon 'frisßt' seine Untertanen, indem er ihnen ihren Privatbesitz ... raubt"; zu Alkaios ebd. 219n6.

³⁰ Hesiod, *Erga*, 276-285, Übers. Marg.

- 28 sondern gewißlich am Schluß kommt sie dann doch an den Tag,
 nur daß der eine sogleich und der andere später bestraft wird;
 und wer selber entrinnt, so daß die Schickung von Gott
 ihn nicht mehr einholt, sie kommt doch gewißlich auch dann noch, denn schuldlos
 32 büßen die Kinder die Tat oder ein spätes Geschlecht."³¹

Wo das Recht gebrochen wird und "der Vater der Männer und Götter" als Wettergott eingreifen muß, kann der Weltlauf also *nur durch nachträgliche Korrekturen eine Rechtsordnung sein*.

Diesen Gedanken hat Anaximandros in die Naturforschung übertragen: Der *kosmos* Anaximanders ist einerseits eine geometrische Anordnung der Weltteile, andererseits ein durch Gegensätze – Warm-Kalt, Trocken-Feucht, Fein-Grob, Hell-Dunkel usf.³² – bestimmtes Geschehen. Die Wärme des Feuers trennt den Nebel in Wasser und Luft, den Schlamm in Erde und Wasser: eine unaufhörliche Scheidung der Gegensätze – und zugleich ein unaufhörliches wechselseitiges Verzehren der gegensätzlichen Weltteile. Das Feuer ernährt sich vom Feuchten; die Sonne ändert nach Erschöpfung ihrer Nahrungsquellen im Wechsel der Jahreszeiten die Bahn, um anderswo Nahrung zu suchen – so daß nunmehr in den verlassenen Regionen das Feuchte überhandnehmen kann;³³ und in unaufhörlichem Wechsel immer so fort, da den gegensätzlichen Weltteilen

"auferlegt ist, daß, woraus sie (*ta onta*) ihr Hervorgehen haben, dahinein auch ihre Vernichtung stattfindet; denn sie zahlen einander Entschädigung (*dikê*) und Buße (*tisis*) für die Übertretung (*adikia*) nach Maßgabe der Zeit (*kata tèn tou chronou taxin*)."³⁴

Das Vokabular Anaximanders deutet also gerade im wechselseitigen Verzehren der Weltteile einen Rechtszustand an. Das kontrastiert mit Hesiod – als könnte im Bereich der menschlichen Angelegenheiten auch die Fehde (oder bäuerliche, wechselseitig ruinöse Prozeßhanselei) ein Rechtszustand sein. Ein *Rechtszustand* scheint sich bei Anaximandros bereits daraus zu ergeben, daß die *sukzessive Wechselseitigkeit und Befristung* von Übergriff und Revanche den langfristigen Bestand – und das

³¹ Solon, Frg. 1.16 ff. (sog. *Musenelegie*), Übers. Fränkel, 1969, 268. – Ähnlich Frg. 3.14 ff. (ebd. 254): "(D)enn sie mißachten dreist Dikes erhabnes Gesetz, / Dikes, die schweigend begreift was geschieht und was früher geschehen ist, / und die gewißlich einmal kommen wird strafend die Schuld." Wenn Solon (Frg. 24.3) an das Urteil der Nachgeborenen appelliert, kann er sogar die Zeit selber auf einen Richterstuhl setzen.

³² Vgl. Kahn 1960, 101 f. und 162.

³³ Vgl. Kahn 1960, #20 (S. 65 ff. und 102 ff.); dazu auch Guthrie, *HGP I*, 70 (dort auf Thales bezogen).

³⁴ Anaximandros, DK 28 B 1; siehe oben, Abschnitt 2.3. Meine Übersetzung von *kata to chreôn* betont nunmehr den Charakter des *kosmos* als Rechtsordnung, während an der früheren Stelle eher die Unausweichlichkeit von Entstehen und Vergehen betont worden ist. Für den (hinsichtlich der Authentizität seines Wortlauts fragwürdigen) Schluß des Fragments habe ich hier eine stärkere Formulierung als oben ("in zeitlicher Abfolge") gewählt.

heißt: die *Koexistenz* – aller Weltteile garantiert. Die Fehde ist in diesem Rechtszustand reguliert, nicht beseitigt.

Die Einsicht Anaximanders, daß es – lax gesagt – in der Natur kein Gleichgewicht gibt, sondern nur eine Abfolge von Ungleichgewichten, ist sicherlich unüberholt.³⁵ Aber unüberholbar ist dann erst recht die Forderung Hesiods, die menschlichen Angelegenheiten diesem Weltlauf zu entziehen. Anaximandros stellt die Periodizität der Naturprozesse als eine im Zeittakt geregelte Fehde der Weltteile dar. Im Bereich der menschlichen Angelegenheiten müßte ein solcher Weltlauf als vorbestimmte Vergeblichkeit und als Verhängnis erscheinen. Gerade der Skandal der archaischen Auffassung von einem Rechtszustand, daß sie die Nachgeborenen ererbte Schuld abbüßen läßt,³⁶ wird von Anaximandros als allgemeinstes Naturgesetz legitimiert. Nach Hesiod zeichnet es die Menschen vor den Tieren – und mit Anaximandros müßte man ergänzen: vor den einander abwechselnd verzehrenden Weltteilen – aus, sich der unvermeidlichen Abfolge von Übergriff und Revanche durch Vermeidung des Übergriffs entziehen und sich der gegebenen Rechtsordnung also nicht nur *passiv*, sondern vielmehr *aktiv unterwerfen* zu können. Den *kosmos* Anaximanders regiert demgegenüber ein Recht, das von den beteiligten Akteuren gar nicht befolgt, sondern überhaupt nur, wie im periodischen Wechsel der Blutrache, verletzt werden kann.

3.2.3. Recht und Streit

Wenn Heraklit sagt,

"daß Krieg (*polemos*) das Gemeinsame (*xynon*) ist und Recht Streit und daß alles gemäß Streit und Notwendigkeit (*kat' erin kai chreôn*) geschieht",³⁷

dann ist die Anspielung auf Anaximandros unüberhörbar. Dessen Beschreibung des Weltlaufs als wechselseitiges Verzehren der Weltteile wird von Heraklit zwar modifiziert, aber letztlich bestätigt,³⁸ und wie bei Anaximandros wird die Regelmäßigkeit dieses Weltlaufs mit einem Rechtszustand verglichen.³⁹ Aber wie soeben zitiert, ist Recht (*dikê*) für Heraklit dasselbe wie Streit (*eris*), und auch für die menschlichen Angelegenheiten kommt kein anderer Rechtszustand als dieser Streit in Betracht:

³⁵ Vgl. Heinemann 1987.

³⁶ Vgl. bes. Dodds 1951/70, 21 ff.

³⁷ Heraklit, DK 22 B 80 (KRS #211); vgl. Guthrie, *HGP* I, 447 f.

³⁸ Vgl. z.B. Heraklit, DK 22 B 31, B 36, B 126 (KRS #218, 229, ./.). – KRS lassen einige Heraklit-Fragmente fort, ohne sich dabei ausschließlich von Gesichtspunkten der Authentizität leiten zu lassen; ich verzichte im Folgenden auf ausdrückliche Fehlanzeigen.

³⁹ In diesem Sinne bes. auch Heraklit, DK 22 B 94 (KRS #226).

"Krieg (*polemos*) ist Vater und König von allem, und er hat die einen als Götter, die anderen als Menschen erwiesen und die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien gemacht".⁴⁰

Daher gilt "einer wie Unzählige, wenn er der Beste ist"; das vollgefressene Volk, das ewigen Ruhm verschmät und die ausgezeichnetsten Männer vertreibt, hat den Galgen verdient.⁴¹ Und was sich im Streit durchsetzen soll, ist andererseits wiederum Recht. Vernünftige Rede

"hat ihre Kraft aus dem zu gewinnen (*ischyrizesthai chrê*), was allem das Gemeinsame ist (*tô: xynô: pantôn*), wie die *polis* aus dem Gesetz (*nomos*) und viel stärker. Denn alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen, das göttlich ist. Dieses herrscht, so weit es will, und genügt für alles und bleibt überlegen."⁴²

Eine bloß metaphorische Rede von Recht und Streit wird also vermieden; die Lehren der Naturforschung sind (dem Anspruch nach bruchlos) in die Erörterung der menschlichen Angelegenheiten eingearbeitet.⁴³ Das gelingt dadurch, daß die Struktur des Weltlaufs, statt bloß durch eine *zeitliche Abfolge* wechselseitigen Überwiegens, durch ein *System unveränderlicher Proportionen* im Umsatz (der wechselseitigen Vernichtung und Hervorbringung) der Weltteile dargestellt ist, das ebenso auch im Verhältnis der Menschen untereinander gelten soll. Dieser *logos* macht das Gemeinsame aus, das ebenso Recht wie Streit und ebenso Krieg wie Gesetz ist.

Dabei scheint Heraklit die Durchsetzung des *logos* im Verhältnis verschiedener Teile stets als die *Überlegenheit* eines dieser Teile darzustellen, der seinerseits den *logos* repräsentiert – und zwar

- in *kosmologischer* Hinsicht: Die Funktion des Feuers im Umsatz der Weltteile ist mit derjenigen des Geldes im Warenverkehr vergleichbar, das jeweils verschwindet und dessen Summe sich in den festen Proportionen des Warentauschs gleichwohl erhält; daher kann Heraklit den *kosmos* geradezu mit einem "immerlebendigen Feuer" identifizieren, das "nach festem Maß (*metra*) aufflammt und erlischt".⁴⁴
- in *theologischer* Hinsicht: Heraklit spricht von einer "Weisheit" (*sophon*, vielleicht auch *gnômê*), deren Funktion im Weltlauf mit derjenigen eines Kapitäns (und deren Durchsetzung mit der Kraft des Blitzes) vergleichbar sei und die 'Zeus' genannt werden wolle und auch wieder nicht.⁴⁵
- in *epistemologischer* (und das heißt zugleich: *psychologischer*) Hinsicht: Die von Heraklit geforderte Einsicht soll etwas mit einer feurigen (nämlich: einer tro-

⁴⁰ Heraklit, DK 22 B 53 (KRS #212).

⁴¹ Heraklit, DK 22 B 49, vgl. B 104; B 29, B 121.

⁴² Heraklit, DK 22 B 114 (KRS #250).

⁴³ Vgl. KRS, S. 211: "(E)thics is for the first time formally interwoven with physics".

⁴⁴ Vgl. Heraklit, DK 22 B 90, B 30, auch B 31 (KRS #217 ff.).

⁴⁵ Vgl. Heraklit, DK 22 B 41, B 64, B 32 (KRS #227 f. sowie #220). Zur Interpretation von *gnômê*, B 41, aber auch KRS *ad loc.*

ckenen, d.h. den zugleich tödlichen und verdummenden Wechsel des Feuers zu Wasser vermeidenden) Beschaffenheit der Seele zu tun haben;⁴⁶ und man darf wohl sogleich ergänzen, daß die Seele auf diese Weise an demjenigen Feuer, das sich im Umsatz der Weltteile erhält, sowie an der göttlichen Vernunft partizipiert, deren Äußerung im Blitz eine feurige ist. Und das heißt schließlich

- in *ethischer* und *politischer* Hinsicht, daß die menschliche Vernunft aus dem, was allem das Gemeinsame ist, eine Kraft zu schöpfen hat, die der Bekräftigung der menschlichen Gesetze durch das eine göttliche Gesetz vergleichbar sein soll: "Weisheit" (*sophiê, sophon*) und "Vernunft" (*gnômê*) können die göttliche Vernunft (*gnômê, sophon*) nachvollziehen,⁴⁷ die die Welt lenkt, und sich dadurch die Überlegenheit adliger Distanz (wenn schon nicht adliger Macht) zu erwerben.⁴⁸

Der im Umsatz der Weltteile bestehenden Rechtsordnung im Bereich der menschlichen Angelegenheiten *praktisch* zu folgen, hieße demnach vor allem: den Vorrang der Besseren zu respektieren und das eigene Adelsprivileg gegebenenfalls durch diejenige *sophia* zu legitimieren, die am göttlichen Wissen partizipiert.

3.3. Menschsein als Erfindung (Solon, Aischylos, Sophokles, Ps. Hippokrates) *Über die alte Medizin*

3.3.1. Erwerb und Ruin

Mit einem Adelsprivileg hatte Hesiod nichts im Sinn. Gegenüber dem homerischen Schema der *aretê*, "ein Redner von Worten zu sein und ein Täter von Taten",⁴⁹ ist seine Forderung, ein Bauer müsse – und das heißt zugleich auch: er könne – durch schweißtreibende Arbeit zur *aretê* gelangen und Ruhm (*kydos*) erwerben, eine unerhörte Provokation: Dieser Bauer fordert für seine Arbeit (*erga*) denselben Respekt, wie ihn sich die Adligen durch ihre standesgemäßen Leistungen (*erga*) zu sichern vermeinen.⁵⁰

Der Ertrag bleibt ein bescheidener Wohlstand: nicht borgen zu müssen, dem Nachbarn aushelfen und der Tochter im Winter eine warme Badewanne spendieren

⁴⁶ Vgl. Heraklit, DK 22 B 36, B 117 f. (KRS #229 ff.), aber auch B 77; dazu Guthrie *HGP* I, 461 ff.

⁴⁷ Ich lasse hier unentschieden, ob *gnômên* in DK 22 B 41 mit DK als Objekt oder mit KRS als Adverb auf *epistasthai* zu beziehen ist.

⁴⁸ Heraklit, DK 22 B 114; B 41, B 112; B 2 (KRS #195) und *passim*, wie in Mansfeld 1983 zusammengestellt; B 108; zum Adelsprivileg der *sophia* vgl. auch unten, Abschnitt 6.1.4.

⁴⁹ Homer, *Ilias* 9,443 (Übers. Schadewaldt).

⁵⁰ Hesiod, *Erga* 289 und 313. Nach *Erga* 299 könnte der angesprochene Perses ein verarmter Adliger sein. Sofern dann betont wird, daß Arbeit keine Schande (311) und Scham für den Bedürftigen der schlechteste Ratgeber sei (317 ff.), ist diese Anrede zweifellos auch ironisch (so Marg zu dieser Stelle): Perses soll sich auf seine edle Abstammung nichts einbilden, sie nützt ihm nichts. Aber das heißt dann sogleich auch: Perses soll *sich nicht als Adliger, sondern vielmehr als Bauer bewähren*; und diese Bewährung verspricht Ersatz für den unwiderlich verlorenen Status als Aristokrat. – Zum adligen Ruhm vgl. auch Abschnitte 5.3.1 und 5.3.2.

zu können.⁵¹ Hesiod glaubte, dies sei durch Arbeit und Umsicht zu sichern, und man müsse vor allem die *agora* und die dort ansässigen Adligen meiden, die den bäuerlichen Wohlstand durch ihr Richteramt abschöpfen.⁵² Ein Jahrhundert später (und in einem weniger entlegenen Teil Griechenlands) hat Solon den Ruin der attischen Bauern unter dem Druck eines geschäftstüchtiger gewordenen Adels erlebt. Dessen Gewinnstreben ist ihm nicht fremd:

- "Doch nach Besitz (*chrêmata*) verlangt es mich wohl, aber unrecht erwerben
 8 will ich ihn nicht; denn es folgt sicherlich Strafe (*dikê*) darauf.
 Reichtum (*ploutos*), der von den Göttern geschenkt ist, beglückt den Besitzer
 als ein dauerndes Gut, sicher gegründet und fest.
 Dem aber wild und wüst (*hyph' hybrios*) die Männer nachgehn, unziemlich,
 12 dieser kommt mit,⁵³ doch er folgt ohne zu wollen, eingeführt
 durch die Taten des Unrechts, und rasch mischt sich ein die Verblendung (*atê*).
 Klein beginnt sie, und wächst gleich einem zündenden Brand;
 Unscheinbar ist ihr Anfang, doch qualenbringend ihr Ausgang."⁵⁴

Aber Solon weiß auch um die Gefährdung, der dieses Gewinnstreben ausgesetzt ist:

- "Aber wir Sterblichen, Schlechte sowohl wie die Guten, vermeinen
 daß es genau so mit uns gehn wird (?) wie jeder sich's denkt,⁵⁵
 bis dann ein Unfall geschieht (*ti pathein*); nun klagt man. Bis dahin genießen
 36 nichtige Hoffnungen wir blöde und freun uns am Wahn.
 So, wenn einer von uns von mißlicher Krankheit bedrückt ist,
 rechnet er sicher darauf daß er gesund werden wird;
 Gut zu sein bildet sich ein wer kümmerlich (*deilos*) ist, und er findet
 40 selber sich schön, wenn auch sonst keinem sein Aussehn gefällt;
 wer aber dürftig ist und von Wirkungen (*erga*) der Armut gequält wird,⁵⁶
 glaubt daß er bald sich gewiß Güter in Menge erwirbt.
 Danach streben sie dann in mancherlei Weise. Der eine
 44 hofft im Schiffe Gewinn heimwärts zu bringen, und zieht
 über die fischreiche Meerflut, gejagt von garstigen Winden,
 auf bedenklicher Fahrt setzt er sein Leben zum Pfand;
 jener, einer von denen die walten gebogenen Pfluges,
 48 dient in jahrlanger Fron, furchend das baumreiche Land;
 jener in Werken Athenas und in des Schmiedes Hephaistos⁵⁷

⁵¹ Vgl. insgesamt Hesiod, *Erga* 383 ff.

⁵² Hesiod, *Erga* 27 ff.

⁵³ Fränkels Interpunktion ist nicht überzeugend; vermutlich besser: Dieser kommt nicht nach der Ordnung mit (*ou kata kosmon erchetai*).

⁵⁴ Solon, Frg. 1.7 ff., Übers. Fränkel 1969, 268. Die folgenden Zeilen 16-32 sind in Abschnitt 3.1 zitiert.

⁵⁵ Fragezeichen bei Fränkel.

⁵⁶ Fränkel hat "Werken" statt "Wirkungen".

- vielen Künsten geschult, lebt von der schaffenden Hand;
 jener von dem was die himmlischen Musen ihm zeigten und schenken,
 52 von der reizenden Kunst (*sophiê*) weiß er die Regel und Norm;
 jenen machte zum Seher der Herr und Schütze Apollon,
 und ein Unglück nimmt wahr, naht sich dem andern von fern,
 der in welchem die Götter mitwirken, doch schützt dich gewißlich
 56 gegen Verhängtes nicht Vögel- und Opferbeschau;
 jene, die Ärzte, tun die Werke des heilenden Paian,
 aber auch sie haben nicht Macht über ihren Erfolg (*telos*);
 aus einem kleinen Schmerz wird oft ein ernstliches Leiden,
 60 dessen Folterung kein linderndes Heilmittel stillt;
 dann wieder einen der leidet an schwerer bedenklicher Krankheit
 rührt mit der Hand er an, und er wird schleunig gesund.
 Schickung (*moira*) bringt das Schlechte den Sterblichen, bringt auch das Gute.
 64 Unentrinnbar für uns ist was die Götter verleihn.
 Was wir auch treiben, Gefahr (*kindynos*) überschattet es. Keiner kann sagen,⁵⁸
 welche Wendung die Tat nehmen wird die man beginnt.⁵⁹
 Einer versucht es gut zu machen, und stürzt sich in große,
 68 schwere Verblendung (*atê*) hinein, ohne zu ahnen was droht;
 aber dem andern, der schlecht es treibt, wird von Gott allerwege
 gutes Gelingen geschenkt, das ihn von Torheit erlöst.
 Sterbliche haben kein kenntliches Grenzmal für Größe des Reichtums.
 72 Denn so geht es, daß der welcher das meiste besitzt
 doppelt so sehr sich anstrengt. Wer sollte da alle ersätt'gen?
 Von den Göttern sind wir Menschen bedacht mit Gewinn,
 doch es entsteht aus ihm Verblendung (*atê*). Wenn Zeus sie herabschickt
 76 daß sie strafe, dann geht Segen der Reihe nach um."⁶⁰

⁵⁷ Fränkels Übersetzung ist hier entstellend: Der Gott Hephaistos wird von Solon nicht nur als "Schmied", sondern als *polytechnês*, d.h. "in vielen *technai* geschickt" (Schneider 1989, 50) charakterisiert.

⁵⁸ Fränkel (1969, 271 Anm. 38) merkt an, daß das bei Solon und seinen Zeitgenossen erstmals bezeugte Wort *kindynos* "vielleicht als Terminus des Handels ('Risiko') aus einer fremden Sprache übernommen" wurde. Dieser Hinweis ist auch deshalb wichtig, weil Solon eben nicht mehr, wie Hesiod, eine ziemlich geschlossene bäuerliche Ökonomie beschreibt, deren Überschuß vor allem durch das adlige Richteramt abgeschöpft wird, sondern eine Epoche der ökonomischen Diversifizierung und Kommerzialisierung und zugleich der agrarischen Krise (vgl. Murray 1980, 178 f. und passim; Austin und Vidal-Naquet 1972, 43 ff., 59 ff. und passim).

⁵⁹ "Tat": *chrêma* – besser: Sache.

⁶⁰ Solon, Frg. 1, Vs. 7 ff. und 33 ff., Übers. Fränkel 1969, 268 f. – Der äußerst komprimierte Schluß des Gedichts wird von Fränkel folgendermaßen erläutert: "(W)ir suchen nicht ein bestimmtes Glück, sondern möchten unsern Reichtum ins Unbegrenzte vermehren (Vs. 71-73). Von Gott können wir nicht verlangen, daß er die Unersättlichen alle mit einander satt macht (Vs. 73); er kann nur einigen wenigen nach einander seinen vollen Segen zukommen lassen; darum wandern Glück und Reichtum von einem Inhaber zum andern (Vs. 76)" (ebd. 271 f.).

Bei Solon ist Reichtum nicht der Wohlstand, den ein tüchtiges Arbeitsleben gewährt,⁶¹ sondern vielmehr Erwerb und Gewinn (*kerdos*). Es genügt nicht mehr, daß man hat, was man braucht. Vielmehr ist das Gewinnstreben, von dem Solon spricht, unersättlich.⁶² Man kann es durch ungerechten Erwerb zu befriedigen suchen. Aber das ist nach Solons Auffassung nicht empfehlenswert, da ungerechter Erwerb nicht auf Dauer gedeiht (Vers 7 ff.). Und die Alternative, eine spezialisierte, nicht mehr nur bäuerliche Berufstätigkeit, ist ebenso unattraktiv. Bei Seefahrt und Handel (43 ff.), Landwirtschaft (47 f.), Handwerken (49 f.), Poesie (51 f.), Mantik (53 ff.) oder Medizin (57 ff.) geht man stets ein "Risiko" (*kindynos*) ein: Man ist der eigenen Kompetenz niemals sicher (Vers 67 ff.). Und Kompetenz vorausgesetzt, hängt der unmittelbare Nutzen, den man zu bewirken versucht, von ihr gar nicht ab (58 ff.); oder die Erwartung eines Nutzens ist von vornherein illusorisch (55 f.).⁶³ Man riskiert für den Gewinn (*kerdos*) sein Leben (43 ff.) und bleibt unzufrieden, da der erworbene Reichtum (*ploutos*) stets als weiter vermehrbar erscheint (71 ff.).⁶⁴ Und weil das Gewinnstreben also gar nicht zu befriedigen ist, schlägt der Gewinn schließlich um in Ruin (74 ff.).

Das Wort *atê*, das Solon an den entscheidenden Stellen (Verse 13, 68 und 75) verwendet, bedeutet ebenso "Ruin" wie "Verblendung": Auch gottgesandtes Unglück hat man sich selbst zuzuschreiben.⁶⁵ Das gilt für die Folgen ungerechten Erwerbs,⁶⁶

⁶¹ So Hesiod, *Erga* 313: *ploutos*.

⁶² Vgl. dazu (sowie zum folgenden) auch Schneider 1989, 50 f.

⁶³ Die Mantik wird von Solon nicht etwa als unverläßlich, sondern als unnützlich kritisiert: Wenn sie künftiges Unheil erkennt, ist dieses schon unausweichlich und jede Warnung vergebens. – Nach klassischer Auffassung (zu dieser vgl. Heinemann 1961/76, 128) ist eine *technê* vor allem dadurch als *technê* ausgezeichnet,

- (a) daß sie eine spezifische Leistung erbringt, die anders nicht erbracht werden kann;
- (b) daß diese Leistung als erwünscht oder nützlich anerkannt ist;
- (c) daß diese Leistung auf einer spezifischen Fachkompetenz derer, welche die fragliche *technê* ausüben, beruht (oder etwas anders gesagt: daß das Handeln derer, die eine *technê* ausüben, im Hinblick auf die zu erbringende Leistung als richtig oder falsch beurteilbar ist; vgl. [Hippokrates], *De arte* 5.6 (Jouanna); und
- (d) daß die erforderliche Fachkompetenz durch Lehre mitteilbar ist.

Durch (c) und (d) sind die *technai* nicht nur, wie bei Solon, als Berufe oder Erwerbszweige, sondern zugleich auch als Wissenszweige charakterisiert. Zu (d) hat Solon wenig zu sagen: Die *technai* werden in formelhafter Weise auf die zuständigen Gottheiten zurückgeführt; ihre Tradierung bleibt außer Betracht. Auffällig ist demgegenüber Solons ausdrückliche – und zwar jeweils negative – Stellungnahme zu (a), (b) und (c). Man gewinnt den Eindruck, als würde in den späteren Theorien der *technê* eine direkte Antwort auf Solon gesucht.

⁶⁴ Dieses ökonomiekritische Motiv hat bekanntlich über Aristoteles bis auf Marx weitergewirkt.

⁶⁵ Diese Auffassung der *atê* wäre wohl aus der *Ilias* übernommen, vgl. Dodds 1951/70, 1 ff. sowie Lloyd-Jones 1971, 8 ff. Lloyd-Jones bemerkt zu der von Fränkel und Snell behaupteten Inkohärenz des Subjekts bei Homer: "A wrong decision ... occurs when the decider's passions prevent his *thymos* [cf. *Il.* IX 642 ff.; dazu ebd. 17] from functioning correctly; his passions have been set in motion by the action of a god." Aber trotz ihrer Zurückführung auf *atê* (vgl. *Il.* IX 17 ff.; dazu ebd. 14 und 23) bleibt der Mensch für seine Handlungen

und ebenso stellt sich das unvermeidliche Risiko der Erwerbstätigkeit in der Weise dar, daß man vor selbstverschuldeten Fehlern, zu denen die Gottheit unwiderstehlich verführt (in diesem Sinn: *atê*), nicht sicher sein kann. Im ersteren Fall stellt Zeus auf diese Weise den Rechtszustand wieder her. Im zweiten Fall werden einem Gewinnstreben Grenzen gesetzt, das an ihm selber grenzenlos ist: Der göttliche Eingriff dient einer Verteilungsgerechtigkeit angesichts begrenzter Ressourcen.

Von diesem Eingriff sind dann auch die verschiedenen Erwerbszweige – die "Werke" der *technê*⁶⁷ – betroffen, die Solon ausführlich beschreibt. Wie bei Homer werden die *technai* zunächst von Gottheiten und dann erst von den Menschen unter göttlicher Anleitung ausgeübt.⁶⁸ Als ihre Patrone nennt Solon zunächst Athene und Hephaistos (Vs. 49); man mag daran denken, daß Athene eher für Textil- und Hephaistos eher für Metallarbeiten zuständig ist, aber das wird schon in der Tradition, auf die Solon anspielt, nicht konsequent durchgehalten.⁶⁹ Anschließend werden die Dichtung auf die Musen (Vs. 51), die Mantik auf Apollon (Vs. 53) und die Medizin auf Paion (Vs 57 – bei Homer: Paiaon) zurückgeführt.

Wenn man von den *technai* den rechten Gebrauch macht, wären sie demnach ein Segen. Aber davon spricht Solon nicht. Vielmehr dienen die *technai* einem Gewinnstreben, das letztlich vergeblich bleibt und dessen Vergeblichkeit sich als Ineffizienz

verantwortlich: "the divinely motivated act can also be fully motivated in human terms" und "[Homer's] human characters are free to decide" (ebd. 10).

⁶⁶ Vgl. Vers 12 f.: Den *adika ergmata* mischt sich *atê* ("Verblendung" und "Ruin") bei. Der ungerechte Erwerb ist also nicht schon als solcher "Verblendung". Vielmehr behauptet Solon, daß niemand in der Lage ist, seinen ungerechten Erwerb mit der erforderlichen Klugheit und Umsicht auf Dauer zu sichern.

⁶⁷ Vgl. Vers 49 f.: *Athênaiês te kai Hêphaistou polytechnêô erga*; auch 57: *Païônôs polypharmakou ergon*. – In meinen eigenen Formulierungen versuche ich die traditionelle Wiedergabe von *technê* durch "Kunst" zu vermeiden. Diese ist zwar durch die Wortgeschichte gedeckt, vgl. das Grimmsche Wörterbuch, Bd. V (1873), Sp. 2681 ff. (im Nachdruck, München 1984: Bd. 11); ähnlich *Webster's II New Riverside University Dictionary*, Boston 1984, s.v. "art". Sie hat aber allzu oft zu dem Mißverständnis geführt, als würden durch das griechische Wort *technê* vor allem die sog. schönen "Künste" bezeichnet. Tatsächlich wird im Griechischen jede qualifizierte, als nützlich anerkannte Tätigkeit, daher auch jeder Beruf, als *technê* bezeichnet (Näheres bei Heinemann 1961/76 und Schneider 1989).

⁶⁸ Zum göttlichen Patronat über die *technai* vgl. Schneider 1989, 13 ff. (zusammenfassend auch Heinemann 2005b, 15 f.); zu Homer ebd. 20 ff. Die "Weitergabe göttlicher Fähigkeiten" ist nach Schneider (ebd. 25) "nicht als einmaliger Akt zu Beginn der Entwicklung der menschlichen Zivilisation gedacht, sondern die Empfänger dieser Fähigkeiten sind einzelne Menschen, ein bestimmter Schmied oder Zimmermann, Penelopeia oder die Frauen der Phäaken. Ein kollektiver Lernprozeß der Menschheit, das Tradieren einmal gewählter technischer Fähigkeiten wird hier noch nicht gesehen. Die *Technai* selbst werden 'als zeitlose Erscheinungen' aufgefaßt, über ihre Entstehung werden keine Aussagen getroffen."

In der Medizin wird die Berufung auf göttlichen Patronat aber schon früh durch eine genealogische Selbstaussweisung der Ärzte – z.B. als "Söhne des Asklepios" oder "Nachkommen des Paieôn" (Homer, *Il.* II 731 u.ö. bzw. *Od.* IV 232) – ersetzt (oder zumindest ergänzt).

⁶⁹ Zu Homer vgl. Schneider 1989, 21 ff. (Hephaistos) und 24 f. (Athene).

des Tuns darstellen muß, das ihm dient: Der letzte Zweck dieses Tuns (unbegrenzter Erwerb) wird dadurch verfehlt, daß die unmittelbaren Aufgaben, die es sich stellt (Handelsreisen erfolgreich zu beenden, Kranke zu heilen usf.), gar nicht durch die professionelle Kompetenz einer *technê* zu bewältigen sind. Durch ihre Unterordnung unter verfehlt Zwecke werden also die *technai* selber entwertet; die *ökonomische Inkompetenz* derer, die glauben, einem grenzenlosen Gewinnstreben folgen zu können, wird von Solon zugleich als ihre *professionelle Inkompetenz* dargestellt. So greift Solon letztlich wieder auf die skeptische Weisheit des Homerischen Bettlers zurück: Die Menschen sind Herren weder über sich selbst noch über den Erfolg ihrer Tuns. Was sie erlangen, verdanken sie den Göttern; was sie verlieren, haben sie sich selbst zuzuschreiben – von der Gottheit zu selbstverschuldeten Fehlern verführt (*atê*).

Solon unterscheidet an den *technai* also durchaus zwischen ihrem kommerziellen und ihrem professionellen Aspekt, aber dieser hat für ihn keine Selbständigkeit. Erst wenn sich eine professionelle Sicht der *technai* verselbständigt hat, erweist sich seine Argumentation als nicht mehr plausibel: Was hat beispielsweise die Tatsache, das kein Arzt unbegrenzt Reichtümer scheffeln kann, mit der Frage zu tun, ob er Krankheiten verlässlich zu heilen vermag? Wenn Solons ökonomische Analyse richtig ist, dann käme ein tüchtiger Arzt evtl. deshalb in Schwierigkeiten, weil er gerade bei professionellem Erfolg die Zahlungsfähigkeit (oder -bereitschaft) seiner Klientel überfordert. In einer solchen Situation muß er sicherlich auch mit Angriffen auf seine fachliche Kompetenz oder auf die Seriosität seines Fachs rechnen; und möglicherweise hat er sich auch durch Mißerfolge und Kunstfehler, wie sie in seinem Beruf unvermeidlich sind, angreifbar gemacht. Aber letztlich könnte durch derartige Angriffe nur der kommerzielle Erfolg und die soziale Stellung des Arztes beeinträchtigt werden; hingegen würde sein professionelles Selbstverständnis bereits dadurch gewahrt, daß er seine Mißerfolge zu erklären und seine Fehler in gewissen Grenzen zu halten vermag.

Diese professionelle Sicht ist bei Solon noch nicht etabliert. Erfolg und Mißerfolg der *technai* sind nach seiner Auffassung durch eine umfassende Weltordnung bedingt, die von der obersten Gottheit durch Korrektur der Übergriffe ungerechten und der Exzesse kommerziellen Erwerbs gewährleistet wird.

3.3.2. Prometheus und die göttliche Mißgunst

Mit der Unterscheidung zwischen diesen beiden Fällen – zwischen ungerechtem und exzessivem Erwerb, die aber gleichermaßen sanktioniert werden – deutet Solon aber auch an, daß die von Zeus gewährleistete Weltordnung nicht mehr ohne weiteres eine *Rechtsordnung* ist. Wenn die Gaben der Götter für eine allgemeine Befriedigung menschlichen Gewinnstrebens nicht genügen und daher immer wieder umverteilt werden müssen,⁷⁰ wird das zwar als eine Art Verteilungsgerechtigkeit dargestellt. Aber wovon Solon eigentlich spricht, scheint tiefer zu gehen: daß

⁷⁰ Solon, Frg. 1.73 ff. (s.o. 3.3.1).

den Menschen die unbeschwerte Großartigkeit versagt bleiben muß, deren Ideal in den griechischen Göttern vorgestellt wird, und daß daran die *technai* (oder ein Gewinnstreben, das sich der *technai* bedient) sowenig ändern wie die Vorzüge der adligen, genealogisch auf die Götter zurückgeführten Geburt. Das ist, wie man bald ausdrücklich sagte, die göttliche "Mißgunst".⁷¹ Und wie die Anerkennung der Überlegenheit der Götter eine Forderung der traditionellen Frömmigkeit ist, so bleibt es eine Forderung der Klugheit, bei allem menschlichen Tun mit dieser Mißgunst zu rechnen. Ihr genügt die bloße Vermeidung von Rechtsbrüchen nicht. Vielmehr ist Unterwerfung und die Vermeidung aller Ambitionen verlangt, welche die Mißgunst der Götter herausfordern könnten.⁷²

Im Selbstverständnis des Adels ist durch diese Vorstellung ein unlösbarer – im Wortsinn tragischer, da in der griechischen Tragödie mit selbsterstörerischer Konsequenz ausgetragener – Widerspruch angelegt. Derselbe Widerspruch stellt sich bei Solon als die Vergeblichkeit eines Gewinnstrebens dar, das nur in Grenzen zu befriedigen wäre und wegen seiner Grenzenlosigkeit stets unbefriedigt bleiben muß; die *technai* sind von dieser Vergeblichkeit insofern betroffen, als ihre Ausübung diesem Gewinnstreben dient. Nur indirekt ist eine tiefere Problematik der *technai* angedeutet: daß sie den Menschen eine gewisse Unabhängigkeit von den Gaben der Götter gewähren, deren Überlegenheit also beeinträchtigen und die Weltordnung stören, in der allein die Götter regieren.

Daß die Herrschaft des Zeus nicht bereits durch dessen überlegene Kraft als Wettergott legitimiert ist, wird spätestens bei Aischylos (?) im *Gefesselten Prometheus*⁷³ erkannt. Hier ist Zeus der Usurpator, der den alten Adel (die älteren Göttergenerationen) entmachtet; seine Herrschaft wird detailgenau mit einer neu errichteten Tyrannis verglichen.⁷⁴ Unter den älteren Göttern ist Prometheus der einzige, der sich (als Ratgeber, nachdem sein Rat von seinen eigenen Standesgenossen abgewiesen wurde) zunächst auf die Seite des Jüngeren schlug; erst als dieser das Menschengeschlecht auszurotten und durch ein neues zu ersetzen beschloß,⁷⁵ hat er dies durch den bekannten Raub des Feuers verhindert und sich mit Zeus überworfen. Er

⁷¹ Vgl. im 5. Jh. Aischylos, *Pers.* 362: *theôn phthonos*; ähnlich ders., *Ag.* 947, sowie Herodot I 32.1 (in Solons Mund gelegt): *to theion pan eon phthoneron*. Bereits bei Hesiod (*Erga* 42) halten die Götter den Lebensunterhalt der Menschen verborgen. Zu Homer vgl. Lloyd-Jones 1971, 3 f.: "Miserable as men are, the gods are jealous of their own superiority, and are quick to punish even the least action which may seem to challenge or deny it; they treat men as the nobles of an early stage of a rural society treat the peasants."

⁷² Auch diese Alternative setzt eine Entwicklung im Rechtsverständnis voraus. Solange – wie bei Homer, vgl. Lloyd-Jones 1971, 9 ff. – Rechtsbegriffe aus Ehrbegriffen (*timê*) ableitbar sind, kann bloße Überlegenheit zur Begründung eines Rechtsanspruchs auf Herrschaft genügen.

⁷³ Die Autorschaft des Aischylos ist zweifelhaft; meine Interpretation setzt zwar nicht diese Zuschreibung, aber eine Datierung zwischen der 1. Pythischen Ode von Pindar (470 v. Chr.) und der *Antigone* von Sophokles (ca. 440 v. Chr.) voraus.

⁷⁴ Meier 1988, 162 f. und passim.

⁷⁵ Aischylos, *Prom.* 107 ff., 231 ff.

wird auf dessen Befehl an einen Felsen genagelt und wartet – geschickt und schlau (*deinos*) im Finden von Auswegen aus den schwierigsten Lagen (... *ex amêchanôn poron*)⁷⁶ – unter der Folter darauf, daß sich Zeus mit ihm verständigt, weil dieser seinen Rat weiterhin braucht.⁷⁷

In den Einzelheiten vielleicht nicht ganz widerspruchsfrei, stellt sich nun Prometheus (anstelle der bei Solon genannten Gottheiten, bes. Athene und Hephaistos) als derjenige dar, dem die Menschen die *technai* verdanken: Sei es, daß hierfür bereits der Besitz des Feuers genügt, das ihnen Prometheus geraubt hat,⁷⁸ oder daß er sie eigens belehrte:

"Prometheus: (...) Was beim Erdvolk es an Leiden gab,
 Das hört nun: wie ich jene, kindischblöd (*nêpious*) zuvor,
 Verständig (*emnous*) machte und zu ihrer Sinne Herrn (*phrenôn epêbolous*).
 445 Mein Wort soll keine Schmähung für die Menschen sein,
 Daß meine Gaben gut gemeint sind, kund nur tun.
 Vordem ja, wenn sie sahen, sahn sie ganz umsonst;
 Vernahmen, wenn sie hörten, nichts, nein: nächtgen Traums
 Wahnbildern gleich, vermengten all ihr Leben lang
 450 Sie blindlings alles, wußten nichts vom Backsteinhaus
 Mit sonngebrannten Ziegeln noch von Holzbaus Kunst
 Und hausten eingegraben gleich leicht wimmelnden
 Ameisen in Erdhöhlen ohne Sonnenstrahl.
 Es gab kein Merkmal für sie, das des Winters Nahn
 455 Noch blütenduftgen Frühling noch, an Früchten reich,
 Den Herbst klar angab, nein, ohne Verstand (*gnômê*) war all
 Ihr Handeln, ehe nunmehr ihnen Aufgang ich
 Der Sterne zeigte und schwer deutbarn Untergang.
 Sodann die Zahl, den höchsten Kunstgriff geistger Kraft (*exochon sophismatôn*)
 460 Erfand ich für sie, der Schriftzeichen Fügung auch,
 Erinnerung wahrende Mutter allen Musenwerks.⁷⁹
 Auch spannt als erster ich ins Joch mächtig Getier,
 Kummet⁸⁰ und Lasten tragend Fron zu tun, auf das
 Den Menschen größter Arbeitsmühh Abnehmer nun
 465 Sie würden; vor den Wagen führt ich zügelzahn
 das Roßgespann, ein Prunkstück überreicher Pracht.
 Das Meer zu kreuzen, sann kein andrer aus als ich
 Linnenbeflügelt Fahrzeug für das Schiffervolk.

⁷⁶ *Prom.* 59; vgl. ebd. 62: *sophistês*.

⁷⁷ *Prom.* 168 ff. und *passim*.

⁷⁸ Vgl. *Prom.* 109 ff., 252 ff.

⁷⁹ Genauer Droysen: "Dazu geschrieb'ner Zeichen Fügung, aller Ding' / Gedächtnis, mächtig Werkzeug jeder Musenkunst." – Sofern die Musen als Informantinnen und Souffleusen der Dichter fungieren, werden durch den Gebrauch der Schrift ihre Dienste entbehrlich.

⁸⁰ Das heißt: Zuggeschirr (für Rinder). Das Kummet, das den Einsatz von Pferden zum Ziehen schwerer Lasten erlaubt, wurde erst im Mittelalter eingeführt (vgl. Brenzjes et al. 1978, 139).

- Fand ich gleich solche Hilfen (*mêchanêmata*) – ich Unseliger! -
 470 Für Menschen, weiß ich selbst doch keinen Kunstgriff (*sophisma*), wie
 Ich von der Not, die mich jetzt quält, freiwerden soll.
- Chor:* Du littst schmachvolle Pein; fort von der Klugheit (*phrenes*) Weg
 Irrst du, bist, schlechtem Arzt gleich, der der Krankheit selbst
 Verfiel, nun mutlos und weißt für dich selber nicht
 475 Zu finden, welche Arznei dir Heilung bringt.
- Pr:* Das Weitre hör von mir noch, und du staunst noch mehr,
 Was für Hilfsmittel (*poroi*), was für Künste (*technai*) ich ersann.
 Dies als das größte; wenn in Krankheit man verfiel,
 Keinerlei Abwehr gab's da, einzunehmen nichts,
 480 Zu salben nicht noch trinken; nein, Heilmittel (*pharmaka*) ganz
 Entbehrend, siechten hin sie, bis ich ihnen dann
 Mischungen zeigte sänftigender Arzneien,
 Durch die man aller Krankheit sich erwehren kann.
 Der vielen Art von Seherkunst (*mantikê*) gab Ordnung ich,
 485 Entschied als erster, was von Träumen müßt als wahr
 Gesicht sich zeigen; Laute dann, schwer deutbar, ich
 Erschloß sie ihnen; was sich unterwegs anzeigt,⁸¹
 Krummkraligen Wildgeflügels Flug auch gab genau
 Ich Deutung, welche recht glückweisend ihre Art (*physis*)
 490 Und links läßt fliegen, welche Lebensweise die
 Ein jedes haben, und was gegenseitig sie
 An Feindschaft kennen, Freundschaft und Geselligkeit;
 Der Eingeweide Glätte, welche Farbe auch
 Wohl haben müsse, Göttern angenehm zu sein,
 495 Die Galle, und der Leber bunte Wohlgestalt;
 Gliedmaßen, fettumhüllte, Hüften lang und groß,
 Verbrennend, bahnt ich zu der Deutung schwerer Kunst
 Den Weg der Menschheit; was der Flamme Blick anzeigt,
 Dem Aug enthüllt ich's, dem zuvor es dunkel war.
 500 Soweit nun hiervon; endlich, was der Erden schoß
 Verborg dem Menschenvolk an Schätzen hohen Werts⁸²
 Als Erz und Eisen, Silber sowie Gold, wer mag
 Behaupten, daß er früher es entdeckt als ich?
 Niemand, das weiß ich, der nicht eitlen Prahlens frönt.
 505 Doch kurzen Worts alles umfassend wißt; es kommt
 Jedwede Kunst (*pasai technai*) dem Erdvolk von Prometheus her."⁸³

Ich habe dies ausführlich zitiert, um auf das literarische Genre aufmerksam zu machen, das (soweit aus der Überlieferung nachvollziehbar) mit der *Musenelegie* Solons entsteht, um dann im zitierten Monolog des Prometheus, im ersten Stasimon

⁸¹ Droysen: "Und was Begegnis aller Art dem Wanderer sagt".

⁸² Im Original ist nicht von "Schätzen hohen Werts", sondern von nützlichen Dingen (*ôphelêmata*) die Rede.

⁸³ Aischylos, *Prom.* 442-506 (Übers. Werner).

der *Antigone* (s.u. 3.3.3 und Kap. 4) und verwandten Texten zu einer gewissen Selbstständigkeit ausgebildet zu werden. Wie der zweite Teil der *Musenelegie* ist dieser Monolog eine katalogartige Aufzählung und Kommentierung der verschiedenen *technai*: zunächst Verstand (*nous, gnômê*) überhaupt (Vers 443 ff.), dann Hausbau (450 ff.), Kalender, d.h. Kenntnis der Jahreszeiten aus den Himmelsbewegungen (454 ff.), Zahl (459 f.) und Schrift (460 f.), Zähmung von Rindern (462 ff.) und Pferden (465 f.), Seefahrt (467 f.), Medizin (478 ff.) und Mantik (484 ff.) schließlich Metallverarbeitung (500 ff.).⁸⁴ Hinsichtlich der literarischen Form ist diese Art der Dichtung seit dem Schiffskatalog der *Ilias* (und seinen mündlich tradierten Vorbildern) zwar traditionell. Aber das Thema und seine Behandlung sind neu.

Gegenüber der *Musenelegie* dokumentiert der (mehr als ein Jahrhundert später entstandene) *Prometheus* ein gewandeltes Technikverständnis. Bei Solon sind die *technai* Erwerbszweige und einem letztlich verfehlten Gewinnstreben untergeordnet. Demgegenüber bleibt ihr kommerzieller *Ertrag* bei Aischylos unerwähnt; ihr *Nutzen* wird unterschiedslos allen Menschen zuteil. Die *technai* gelten nicht mehr bloß als spezialisierte *Berufe*, sondern als Momente einer *Zivilisation*, in der die professionelle Differenzierung der menschlichen Tätigkeiten selbstverständlich geworden ist.⁸⁵ Die Existenz der Menschheit ist nur in dieser Zivilisation, d.h. durch die *technai*, gesichert und von einer (eingangs des Monologs angedeuteten) tierischen Existenz unterschieden.

So scheint sich sogar eine Gegenthese zu Hesiod zu ergeben: War es bei diesem das Recht, das die Menschen von den Tieren unterscheidet,⁸⁶ so im *Prometheus* die *technai*; und mit deren Hilfe sollen die Menschen sogar in der Lage sein, sich in einem durch die Gewaltherrschaft des Wettergotts rechtsfrei gewordenen Weltzustand zu behaupten. Ein Rechtszustand der Welt käme erst dadurch zustande, daß sich Zeus mit Prometheus – der in seiner Gewaltfähigkeit unübertroffene *tyrannos* (Vers 10 und passim) mit dem in seiner Erfindungsfähigkeit unübertroffenen *sophistês* (Vers 62) – verständigt und dadurch auch die Legitimität der menschlichen Zivilisation anerkennt.

⁸⁴ Fragmente eines ähnlichen Katalogs sind aus dem *Palamedes* von Aischylos überliefert (Frg. 303 f. Mette). Vgl. auch den *Palamedes* von Gorgias (DK 82 B 11a), c. 30.

⁸⁵ Diese Professionalisierung erlaubt es dann auch, zwischen der Bewertung einer *technê* als solcher und der Bewertung ihres jeweiligen Gebrauchs zu differenzieren: Wenn durch den Gebrauch einer *technê* etwas Schlimmes geschieht, muß nicht die *technê* dessen Ursache sein; vgl. ebd. 45 ff. – Der unmittelbare Sinn dieses Einwurfs ist sicherlich, daß nicht die *technê* des Hephaistos, der nur widerwillig bei der Fesselung des Prometheus mitwirkt, sondern vielmehr dessen eigenes Fehlverhalten für diese Quälerei verantwortlich ist. Aber man hat doch den Eindruck, daß Aischylos hier bereits eine stehende Wendung zitiert (die dann sicherlich nicht nur die Zwangsverpflichtung eines Schmieds als Folterknecht kommentiert).

⁸⁶ Hesiod, *Erga* 276 ff. (siehe oben 3.2).

3.3.3. Die Selbsterfindung des Menschen

Im ersten Stasimon der Sophokleischen *Antigone* ist auch dieser Ausweg verstellt. Kein Gott – auch nicht Prometheus – hat die *technai* erfunden und die Menschen belehrt. Sondern die Menschen haben dies alles selber zustande gebracht,⁸⁷ und daher haben sie das Problem, wie die menschliche Zivilisation mit einem Rechtszustand der Welt zu vereinbaren ist, auch selber zu lösen:

"Viel Ungeheures (*polla ta deina*), doch nichts
Ungeheureres (*deinoteron*) ist als der Mensch.
Das (sc. Ungeheuerste: *to deinotaton*) fährt auch über das graue Meer
Im Sturm des winterlichen Süd
Und dringt unter stürzenden Wogen durch.
Und der Götter Höchste, die Erde,
Die unerschöpfliche, unermüdliche,
Reibt er auf,
340 Mit wendenden Pflügen Jahr um Jahr
Sie umbrechend mit dem Rossegeschlecht.

Und der leicht-sinnigen Vögel Schar
Holt er mit seinem Garn herein
Und der wilden Tiere Völker und
Die Brut des Meeres in der See
Mit netzgesponnenen Schlingen:
Der rundumbedenkende Mann. Er bezwingt
Mit listigen Mitteln⁸⁸ das draußen hausende Wild,
350 Das auf Bergen schweift,
Und schirrt das rauhackige Pferd
An dem Hals unters Joch
Und den unermüdlichen Bergstier.

Auch die Sprache und den windschnellen
Gedanken und städteordnende Triebe (*astynomoi orgai*)

⁸⁷ Ähnlich schon Xenophanes:

"Keineswegs haben die Götter den Menschen von Anfang an alles gezeigt, sondern mit der Zeit finden sie suchend Besseres hinzu." (DK 21 B 18)

Das ist kaum so zu verstehen, wie es Mansfeld (1983, 223) in seiner Übersetzung der Stelle erwägt, als wären nämlich nach Xenophanes' Ansicht die Götter diejenigen, welche suchen und finden. Vielmehr wird die menschliche Zivilisation gerade "nicht mehr (wie bei Homer, GH) als Gabe der Götter, die dem Menschen von Anfang an zur Verfügung stand, sondern als Resultat eines Prozesses verstanden, dessen Subjekte die Menschen sind" (Schneider 1989, 61; ebenso Guthrie, *HGP* I, 376 und 399 f.; KRS p. 179 f.).

Die Selbständigkeit des Menschen betont auch Demokrit, wenn er die göttliche Anleitung durch Nachahmung der Tiere ersetzt (DK 68 B 154); vgl. #102AB bei Gemelli Marciano (*VS* III, 432 f.) sowie die entsprechenden, meist auf Demokrit zurückgeführten Ausführungen bei Diodor, *Bibl. hist.* I 8 (DK 68 B 5; zit. und übers. in Lovejoy und Boas 1935, 220 f.). Dazu und zu der ausführlicheren Parallelstelle bei Lucretius (*V* 925 ff., ebd. S. 225 ff.) auch Griffith 1983, 167 (mit Literaturangaben).

⁸⁸ Listige Mittel: *mêchanai*, vgl. Schneider 1989, 218 ff.

Bracht er sich bei,⁸⁹ und unwirtlicher Fröste
 Himmelsklarheit zu meiden und bösen Regens
 360 Geschosse, allerfahren (*pantoporos*). Unerfahren (*aporos*)
 Geht er in nichts dem Kommenden entgegen.⁹⁰
 Vor dem Hades allein
 Wird er sich kein Entrinnen schaffen.
 Aus Seuchen aber, gegen die es kein Mittel gibt,
 Hat er sich Auswege
 Ausgesonnen.⁹¹

In den Kniffen und Mitteln der Kunst eine
 Art von Weisheit in unerhofftem Maße besitzend,⁹²
 Schreitet er bald zum Schlimmen, bald zum Guten.
 Durchwirkt er sie (*pareirôn*) mit den Gesetzen des Landes (*nomoi chthonos*)
 Und dem bei den Göttern beschworenen Recht (*dikê*):⁹³
 370 Hoch in der Stadt (*hypsipolis*)! Verlustig der Stadt (*apolis*),
 Wem das Ungute sich gesellt
 Wegen seines Wagemuts! -
 Sitze mir nicht am Herd
 Noch sei mir gleichgesinnt,
 Wer solches tut!"⁹⁴

⁸⁹ Vers 355: *edidaxato* (reflexiv. s.u. 4.3).

⁹⁰ Beachte auch Reinhardt (1961): "... der Nimmer-Verlegene. Verlegen geht er an kein Künftiges".

⁹¹ Gegen diese Krankheiten gibt es keine *mêchanai* (wie z.B. zur Bezwingung der Tiere, vgl. 349), aber *phygai*, also Auswege. Damit ist wohl gemeint, daß gewisse Krankheiten zwar unheilbar, aber durch geeignete Vorbeugung vermeidbar sind (vgl. LSJ *ad loc.*: *phygê* = avoidance). Gemeint ist wohl nicht, was Rohdich (1980, 68) vermutet: daß zwar die jeweilige Krankheit, nicht aber der Tod bewältigbar ist, dem der Mensch, so oft er zu fliehen vermag, am Ende doch nicht entrinnt.

⁹² Diese zwei Verse sind ganz neu übersetzt: erstens, um die "Kniffe und Mittel" (*to mêchanoen*) herauszustellen, von denen schon zuvor (Verse 349 und 363) die Rede war; und zweitens, weil Schadewaldt hier statt *sophon ti* ("eine Art von Weisheit") *deimon ti* ("eine ... Gewalt") liest. Schadewaldts Lesart wird durch eine einzige Handschrift gestützt, deren Urheber sich freilich selber als Emendator hervorgetan hat (vgl. p. vii im zweiten Band der Ausgabe von Dawe).

⁹³ Schadewaldt liest Vers 368 vermutlich wie Dawe und Reinhardt *gerairôn* und übersetzt dementsprechend: "Achtet er die Gesetze des Lands / Und das bei den Göttern beschworene Recht". Nach Schottlaender (1967, 145) und Rohdich (1980, 72) sowie der neuen Oxford-Ausgabe von Lloyd-Jones und Wilson (OCT 1990) ist stattdessen das überlieferte *pareirôn* zu belassen: Die "Kniffe und Mittel der Kunst" sind mit Gesetz und Recht zu "durchwirken" (wie ein Stoff mit einem eingewobenen Faden). Meine Übersetzung und Interpretation folgt dem überlieferten Text. – Vgl. zum Text von *Ant.* 368 auch unten 8.3.2.

⁹⁴ Sophokles, *Antigone* 332-375, Übersetzung mit (teilweise stillschweigend vorgenommenen) Abweichungen nach Schadewaldt (dort S. 23 f.); Zeilenangaben entsprechend dem Original.

Aus dem "erbärmlichsten" ist das "ungeheuerste" Wesen geworden. Aber das Verhältnis der menschlichen Zivilisation zu der Rechtsordnung, von deren Bewahrung Gedeih und Verderb der *polis* abhängen soll, bleibt problematisch. Als Ergänzung desjenigen *sophon*, das der Mensch in den "Kniffen und Mitteln der *technê*" besitzt, fordert der Chor der *Antigone* dessen "Durchwirkung" mit Recht und Gesetz. Sicherlich spräche er von diesem Recht gern mit Heraklit als einem *theios nomos*: einem "göttlichen Gesetz", von dem sich alle menschlichen "nähren".⁹⁵ Aber Sophokles scheint zu wissen, daß das nicht mehr ohne weiteres geht.⁹⁶ Im ersten Stasimon der *Antigone* treten die Götter nur noch als Eidzeugen auf. Von einem Nachvollzug der Vernunft, welche die Welt regiert, oder von einer "Kraft", die der Mensch "aus dem schöpft, was allem gemeinsam ist",⁹⁷ ist nicht mehr die Rede: wenn es eine solche Vernunft – oder eine umfassende Rechtsordnung – geben sollte, die den Weltlauf bestimmt, scheint sie bei Sophokles unnachvollziehbar geworden zu sein.⁹⁸

Jedenfalls gibt es sie im 1. Stasimon der *Antigone* nicht. – Es gibt sie dann aber wieder im Fluch des Teiresias sowie im 2. Stasimon der *Antigone*, wo die Herrschaft des Zeus geradezu mit Solons Gesetz der Vergeblichkeit gleichgesetzt wird:

"Und für das Nächste und das Künftige
Und das Zuvor
Wird hinreichen dieses Gesetz:
Nichts wandelt im Leben der Sterblichen
Sehr weit
Ohne Unheil (*ektos atas*)!"⁹⁹

Die im 1. Stasimon beschriebene Großartigkeit des Menschen wird hier ausdrücklich bestritten. Aber selbstverständlich ist das kein Widerruf; es gibt keinen Hinweis darauf, daß sich Sophokles mit der einen oder der anderen Sicht identifiziert. Festzuhalten bleibt allenfalls, daß er weder hier noch dort eine Weltordnung, in der für die Großartigkeit des Menschen ein Platz vorgesehen wäre, beschreibt.

Wie im 1. Stasimon der *Antigone* müssen die Menschen auch in der Abhandlung *Über die alte Medizin* (V.M.) die Wohltaten des Prometheus durch eigene Leistung ersetzen.¹⁰⁰ Im Hintergrund steht hier (unausgesprochenerweise) der Mythos, daß die Götter den Lebensunterhalt der Menschen verbergen (Hesiod, *Erga* 42). Dieser Mißstand wird durch "Erfindung" – die von jedem göttlichen Patronat abgelöste ärztliche *technê* – behoben:

"(3) [...] Auch die heutige Lebensweise und Ernährung der Gesunden wäre nicht erfunden worden, wenn es dem Menschen genügte, dasselbe zu essen und zu trinken wie das Rind und das Pferd und alles außer dem Menschen, nämlich was aus der

⁹⁵ DK 22 B 114, s.o. Abschnitt 3.2.3.

⁹⁶ Siehe unten, Abschnitt 5.4.2.

⁹⁷ DK 22 B 41 bzw. B 114.

⁹⁸ Vgl. Dodds 1973/77, 93 f., Lesky 1972, 273 (s.u., Schluß von 5.4.4).

⁹⁹ *Ant.* 611-614, Übers. Schadewaldt – Zum Fluch des Teiresias (*Ant.* 1065 ff.) s.u. 5.4.4.

¹⁰⁰ Zu den Parallelen bei Demokrit s.o. Anm. 87.

Erde wächst (*ta ek tês gês phyomena*), Früchte, Sträucher und Gras. [...] Und für mein Teil glaube ich, daß sich anfangs sicherlich auch der Mensch einer solchen Ernährung bedient hat. Die jetzigen, erfundenen (*heurêmena*) und aufgrund einschlägigen Wissens hergestellten (*tetechnêmena*) Lebensmittel sind meines Erachtens erst durch einen langwierigen Prozeß zustande gekommen.

(4) Ihnen [d.h. den Menschen] ist nämlich, da sie Rohes und Ungemischtes und mit starken Wirkungen Versehenes zu sich nahmen, viel Furchtbares unter dem Einfluß dieser kräftigen und tierischen Lebensmittel zugestoßen, wie es ihnen dabei auch heute zustoßen würde; sie fielen in starke Schmerzen und Erkrankungen und starben vorzeitig. Zwar geschah ihnen das wahrscheinlich wegen der Gewöhnung in geringerem Maße, stark aber auch damals. Und wahrscheinlich sind die meisten, mit schwächerer Konstitution (*physis*) versehenen, zugrunde gegangen, und nur diejenigen, die ihnen überlegen waren, hielten längere Zeit aus [...]. Aus dieser Not also, glaube ich, haben sich diese Menschen daran gemacht, eine Ernährung zu suchen, die ihrer *physis* entspricht, und haben sie diejenige erfunden, die wir heute verwenden.

(5) Aus Weizen, den sie befeuchteten, droschen, mahlten, siebten, kneteten und buken, verfertigten sie Brot [...]

(6) Welchen gerechteren und gemäßeren Namen sollte man dieser Erfindung und dieser Suche geben als: Medizin – da sie für die Gesundheit und Selbsterhaltung und Ernährung des Menschen erfunden wurde, anstelle jener Lebensweise, aus der die Schmerzen, Erkrankungen und Todesfälle resultieren?"¹⁰¹

Bemerkenswert – und geradezu ein Hohn auf die verbreitete Unterstellung eines harmonistischen Naturverhältnisses bei den Griechen¹⁰² – ist hier vor allem die Annahme eines Mißverhältnisses zwischen der menschlichen "Natur" (*physis*) und den äußeren "Natur"gegebenheiten, d.h. dem, "was aus der Erde wächst" (*ta ek tês gês phyomena*).¹⁰³ Dieses Mißverhältnis kann nur durch geeignete "Erfindungen" behoben werden. Auch die "Natur" ist hier also keine gegebene Ordnung, in die sich der Mensch getrost einfügen kann (und klugerweise einfügen sollte). Vielmehr ist von "Natur" nur im Hinblick auf die Weise die Rede, in welcher der menschliche Leib auf die "Kräfte" von Nahrungsmitteln und den Einfluß sonstiger Lebensumstände reagiert. Dieser Naturbegriff ist durch das methodologische Selbstverständnis der ärztlichen *technê* geprägt; er bezeichnet diejenigen Regelmäßigkeiten, auf deren Kenntnis die Kompetenz des Arztes beruht.¹⁰⁴

¹⁰¹ [Hippokrates], *V.M.*, c. 3.3 ff.; meine Übers., Paragrapheneinteilung nach Jouanna 1990.

¹⁰² Dazu auch Schneider 1993.

¹⁰³ Daß der Naturbegriff in dieser Wendung anklingt, ist angesichts der Parallelstellen bei Aischylos (*Ag.* 633: *chthonou physis = ho ek chthonos phytai*, vgl. Holwerda 1955, 116) und Sophokles (*Ant.* 345: *pontou physis = hosa pontou phytai*) kaum zu bestreiten.

¹⁰⁴ Vgl. *V.M.*, c. 20; dazu Heinemann 2000. Zur Interpretation von Naturbegriffen als Ausdruck von Selbstverständnissen vgl. Schäfer 1982, Heinemann 2001 (bes. Kap. 3 f.).

Eben diese Kompetenz zu erwerben, zu erweitern und methodisch zu sichern, gilt in der Abhandlung *Über die alte Medizin* als die eigene – und seit jeher bewährte – Leistung des Menschen.¹⁰⁵

3.4. Das Wohlwollen der Götter (Euripides, *Suppl.*, Xenophon, Platon)

3.4.1. Die Götter und die prometheischen *technai*

Eine leitende Frage für die griechischen Theorien der *technê* könnte man etwa so formulieren: *Wie ist die Welt für die Menschen beschaffen?* Im archaischen Denken wird die Hinfälligkeit menschlichen Daseins betont: Die Geschlechter der Menschen werden hervorgetrieben und verweht wie das Laub;¹⁰⁶ da der Tod ohnehin bevorsteht, kann man bestenfalls Ruhm zu erwerben versuchen (Homer, *Il.* XII 322 ff.). Für die armen Bauern ist nicht einmal daran zu denken: nachdem die Götter den Lebensunterhalt der Menschen verbargen, sind diese zur *Arbeit* gezwungen (Hesiod, *Erga* 42 ff.). Offenbar schwebt ein früher Weltzustand vor, in dem die Götter als Gabe gewährten, was jetzt nur durch Arbeit zu bekommen ist.¹⁰⁷ Dabei entwickelt sich freilich eine – in Adelskreisen bald verfeinerte – materielle Kultur: Die Götter sind Meister der *technê*, und sie haben die Menschen entsprechend belehrt.¹⁰⁸ Dieselbe Vorstellung wird dann später von Pindar auf eine kurze Formel gebracht:

"Von Göttern stammen alle Kunstgriffe (*mêchanai*) menschlicher Tüchtigkeit (*aretê*), zu Weisen und mit den Händen Heldenhaften und Beredten sind sie [d.h. die Menschen – GH] gewachsen (*ephyn*)."¹⁰⁹ (*Pyth.* 1.41 f.)

Zwar bezieht sich dies direkt auf die homerische Charakterisierung des ausgezeichneten Mannes, "ein Redner von Worten zu sein und ein Täter von Taten",¹⁰⁹ aber dabei zeigt doch eine Parallelstelle bei Pindar,¹¹⁰ daß dieser dasselbe von allen *technai* denkt, sofern sie überhaupt in seinen Horizont fallen.

¹⁰⁵ Vgl. bes. *V.M.* 2.1: "Die Medizin hat längst alles, was sie braucht; ein Ausgangspunkt und ein Weg sind gefunden, auf dem während langer Zeit viele ausgezeichnete Erfindungen gefunden wurden und die übrigen Erfindungen zu erwarten sind, wenn man tüchtig ist und in Kenntnis des bereits Gefundenen, von diesem ausgehend, sucht."

¹⁰⁶ Homer, *Il.* VI 145 ff., vgl. XXI 463 sowie Semonides, Fr. 29, und Mimnermos, Frg. 2; hierzu Lesky 1971, 139 f. und 147.

¹⁰⁷ Das gilt auch für das prometheische im Gegensatz zum himmlischen Feuer, denn dieses "stand ... ursprünglich den Menschen frei zur Verfügung, auf den Eschen, wo Zeus es hingesteckt; doch nun, wo das Feuer verborgen ist, muß es in 'die Höhlung eines Nartex' hineingesteckt oder unter der Asche verborgen als Feuerkeim aufbewahrt werden ..., und schließlich muß dem Feuer, soll es nicht erlöschen, kontinuierlich neue Nahrung gegeben werden" (Vernant 1974, 178).

¹⁰⁸ Vgl. Schneider 1989, 13 ff. (s.o. 3.3.1, Anm. 68).

¹⁰⁹ *Il.* IX 443; Übers. Schadewaldt.

¹¹⁰ *Nem.* 1.25: "... die Künste (*technai*), die einer jeweils hat, sind verschieden. Man muß aber einen geraden Weg gehen und gemäß der eigenen Art (*phyai*) kämpfen".

Mit einer scharfen Gegenthese zu Pindar wird dann im *Gefesselten Prometheus* (s.o. 3.3.2) "den olympischen Göttern jegliche Bedeutung für die materielle Kultur abgesprochen".¹¹¹ Vielmehr kommen "alle *technai* den Menschen von Prometheus" (*Prom.* 506) – und der liegt darüber mit Zeus im heftigsten Streit. Die von Hesiod konstatierte Verbergung des menschlichen Lebensunterhalts durch die Götter ist hier zu einer direkten Ausrottungsabsicht gesteigert; ihr kommt Prometheus zuvor, indem er den Menschen die Hoffnungen (*elpides*) und dazu das Feuer bringt, "von dem sie viele *technai* erlernen werden" (*Prom.* 231 ff., zit.: 254). Diese Erzählung wird dann durch die zitierte Rede (Vers 436 ff.) ergänzt, die mit den obigen Worten schließt: Prometheus schildert zunächst die ursprüngliche, elende Verfassung der Menschen und zählt dann auf, was er ihnen verlieh: Verstand, Hausbau, Kalender, Zahl, Schrift, Nutzung von Arbeitstieren, Seefahrt, Heilkunde, Mantik, Bergbau und Metallurgie. Die prometheischen *technai* sichern somit erst das Überleben der Menschen: Sie fungieren als Ausgleich eines göttlichen Übergriffs, und zugleich gewährleisten sie ein besseres, eigentlich erst menschliches Leben.

Unerheblich scheint zu sein, daß der Urheber der *technai*, Prometheus, selber ein Gott ist. Schon bei Aischylos ist er durch den Heros Palamedes ersetzbar;¹¹² bei Sophokles ist er gänzlich vergessen.¹¹³ Was dem Menschen bei Aischylos verliehen wurde, davon sagt Sophokles nur, daß der Mensch es besitzt und es sich sogar selbst beigebracht hat (*edidaxato*, Vs. 355; s.u. 4.3).

Eine wesentliche Hinzufügung zu dem Katalog, den Sophokles von Aischylos übernimmt, sind allerdings die "stadtordnenden Triebe" (*Ant.* 354 f.: *astynomoi orgai*). Gemeint ist, über den Bau von Häusern hinaus, eine Neigung zur Regelung des Zusammenlebens in geschlossenen Siedlungen. Auffällig ist dabei allerdings, daß diese hier unter der "Art von Weisheit" (*sophon ti*) firmiert, die der Mensch in "den Kniffen und Mitteln der *technê*" besitzt (*Ant.* 365 f.). Man könnte annehmen, es sei dabei an *politikê technê* gedacht, die im Mythos des Protagoras bei Platon (*Prot.* 322BC) zwar als eine Lebensnotwendigkeit für den "Krieg gegen die Tiere" dargestellt wird, aber keine der prometheischen *technai* sein soll. Tatsächlich besteht zwischen beiden Darstellungen aber eine genaue Entsprechung: Wie im Mythos des Protagoras die *politikê technê* auf die Verleihung von "Scham und Recht" durch Zeus zurückgeführt wird (ebd.; s.u. 3.6), so insistiert das 1. Stasimon der *Antigone*, daß Gedeih und Verderb des Gemeinwesens (*polis*) von der Durchwirkung jener Neigung "mit den Gesetzen des Landes und dem bei den Göttern beschworenen Recht" – abhängig ist (*Ant.* 367-371).

Dabei wird über das Kriterium von Recht und Unrecht, so dunkel das auch ausgedrückt sein mag, jedenfalls nicht mit den Mitteln einer *technê* verfügt. Auch wenn keine Rede davon ist, daß der Mensch die *technê* den Göttern verdankt, so bleibt

¹¹¹ Schneider 1989, 91.

¹¹² In den Fragmenten des gleichnamigen Dramas, s.o. Anm. 84.

¹¹³ Trotz deutlicher Anspielungen, vgl. *deina* / *deinoteron* (*Ant.* 332 f.) mit *deinos* (*Prom.* 59) sowie *sophon ti* (*Ant.* 364) mit *sophistês* (*Prom.* 62). – Dazu auch unten, Kap. 4.

doch deren Autorität durch die *technê* unangetastet. Es ist auch diese Zweideutigkeit, woraus der tragische Konflikt in der *Antigone* des Sophokles resultiert.

3.4.2. Göttliche Gaben

In den *Schutzflehenden* von Euripides haben wir dann noch einmal eine Variante des Katalogs, allerdings mit einer neuen, entscheidenden Wendung. Zunächst der Kontext: Theseus kritisiert den König von Argos, der das Heer der Sieben trotz eines warnenden Orakelspruchs gegen Theben ziehen ließ und nach der dortigen Niederlage in Athen um Hilfe bei der Auslösung der Toten ersucht. Dazu hat Theseus dann folgendes zu sagen:

- 195 "Du mahnst mich an ein altes Wortgefecht.
Es hieß, des Schlechten sei den Sterblichen
Weit mehr verliehen als des Trefflichen.
Ich seh von all dem nur das Gegenteil:
Das Gute hat durchaus die Oberhand,
200 Sonst sähe keiner mehr von uns das Licht.
Ich preise jenen Gott, der aus dem Staub
Und aus dem Tiersein uns erhoben hat,
Der uns die Einsicht gab, den Boten auch
Des Geists: die Sprache, die die Laute formt;
205 Die Frucht des Feldes und für diese Frucht
Des Himmels Tau, der unsere Saaten netzt
Und unsern Durst löscht; manche Abwehr auch
Von Winterskälte und des Himmels Glut;
Fahrzeuge übers Meer und Gütertausch,
210 Was einem fehlt, das steuern andre bei.
Wo wir im Dunkeln tasten, spendet Licht
Der Seher Opferkunst und Vogelschau.
Ist Unzufriedenheit nicht eitler Prunk,
215 Wo unser Leben so geordnet ist?
Doch unser Sinn strebt über Göttermacht
Hinaus und unsres Herzens Dünkel wähnt
Sich klüger noch als alle Himmlischen."¹¹⁴

Die Erhebung des Menschen aus einem elenden Urzustand ist scheinbar aus dem Monolog des Prometheus übernommen. Aber der Gott, von dem Theseus spricht, kann nicht Prometheus sein. Denn Prometheus gewährt weder Regen noch Fruchtbarkeit: das sind vielmehr die unbestrittenen Funktionen des Zeus. Und da nicht von mehreren, erst recht nicht miteinander zerstrittenen Göttern die Rede ist, handelt es sich auch bei dem Urheber der *technai* um Zeus. Es ist der Wettergott selbst, der ein zivilisiertes Menschsein begründet und zugleich einen menschenfreundlichen Zustand der Welt garantiert.

¹¹⁴ Euripides, *Suppl.* 195 ff.; Übers. Buschor (mit geringfügiger Raffung von Vers 211 ff.).

Vielleicht aus derselben Zeit stammt ein Fragment aus der *Politeia* des Chrysogonos, das unter dem Namen des Epicharm überliefert ist:

"Die Vernunft (*logos*) lenkt die Menschen nach Gebühr und erhält sie immerdar.
Der Mensch hat seine Berechnung (*logismos*), es gibt aber auch eine göttliche Vernunft.
Doch die menschliche Vernunft ist aus der göttlichen geboren
und sie bringt einem jeglichen die Mittel zum Leben und zur Nahrung.
Aber die göttliche Vernunft zieht mit allen Künsten mit.
Denn sie allein belehrt die Menschen, was man Fördersames zu tun hat.
Denn kein Mensch hat irgendeine Kunst erfunden, vielmehr stets nur Gott."¹¹⁵

Im Hintergrund mag bei Euripides und Chrysogonos hier die Lehre des Diogenes von Apollonia stehen, wonach eine "göttliche", mit dem als Urstoff allgegenwärtigen "Dunst" identifizierte "Vernunft" die Welt so "durchwaltet", daß man alles "bei rechter Überlegung in ausgezeichnetsten Verhältnissen findet".¹¹⁶ Was den Menschen betrifft, hat Diogenes dies wohl insbesondere unter physiologischem Gesichtspunkt ausgeführt;¹¹⁷ Stellungnahmen zur Zivilisationstheorie sind nicht überliefert.

3.4.3. Eine anthropozentrische Weltanschauung

Xenophons Sokrates scheint manches aus diesem Gedankenkreis zu übernehmen. Die daraus (wohl erst von Xenophon) fabrizierte anthropozentrische Weltanschauung hat aber kein Vorbild in älteren überlieferten Texten.¹¹⁸

In den beiden einschlägigen Abschnitten der *Memorabilien* (Buch I, c.4 und Buch IV, c.3) wird jeweils ein Gesprächspartner von Sokrates zur "Tugend" bzw. "Beson-

¹¹⁵ DK 23 B 57 (Übers. wie dort). Zur Zuschreibung und Datierung ebd. p. 194. – Vgl. aber auch die Textversion bei Kassel und Austin (2001, 139; fr. 240); die Zuschreibung an einen zweiten, um ein halbes Jahrhundert jüngeren Chrysogonos ist nicht ausgeschlossen (ebd. 138 sowie bes. Kerkhof 2001, 112-115).

¹¹⁶ "Göttlich": *auto gar moi touto theos dokei einai* (DK 64 B 5); "Dunst": *aêr* (ebd.; zur Funktion des "Dunstes" als Urstoff: B 2); "Vernunft": *noêsis* (B 3 und B 5); "durchwaltet" *diatithenai* (B 5); "daß man alles ...": *kai ta alla, ei tis bouletai ennoeisthai, heurisko an houtô diakeimena hôs anuston kallista* (B3).

¹¹⁷ Vgl. bes. KRS #612 ff.

¹¹⁸ Das schließt einen Einfluß älterer Autoren (nach Theiler 1925, 19 ff.: Diogenes von Apollonia; mit Vorbehalten zustimmend: Vlastos 1991, 162n26) nicht aus. – Neuerdings hat Sedley (2007, 82 f., vgl. ebd. 78 und passim) den historischen Sokrates für die bei Xenophon entwickelte teleologische Weltsicht in Anspruch genommen und deren antiwissenschaftlichen, Religion und Physik entflechtenden Charakter betont. Eine solche Anknüpfung Xenophons an den historischen Sokrates ist schwer zu bestreiten. Aber es fragt sich doch, wie weit sie geht. Sokrates mag die göttliche Fürsorge für die Menschen betont haben. Aber die Frage, "ob die Götter überhaupt etwas zu tun haben, außer für die Menschen zu sorgen" (*Mem.* IV 4.9; s.u.), hätte seine Frömmigkeit doch wohl eher empört; bei Xenophon antwortet er – implizit aber unmißverständlich – verneinend (ebd. §10). Diese Zuspitzung (und ebenso Platons barsche Replik; *Leg.* 903C, s.u.) wird von Sedley gar nicht erwähnt – und erst recht nicht auf den historischen Sokrates zurückgeführt.

nenheit" – und das heißt beidemale: zur rechten Verehrung der Götter – bekehrt.¹¹⁹ Das Gespräch mit Aristodemos (*Mem.* I 4), hält sich zunächst in dem oben skizzierten Rahmen:

"Was zu einem nützlichen Zweck entsteht, muß ein Werk der Vernunft (*gnômê*) sein" (§4). Wie Aristodemos zugeben muß, gleichen die leibliche Ausstattung von Mensch und Tier (§5 f.) und die Einrichtung ihrer Triebe (§7) den "kunstgerechten Hervorbringungen eines kompetenten und den Lebewesen wohlgesonnenen Fachmanns" (§7).¹²⁰

Aristodemos wendet ein, wegen ihrer Erhabenheit sei die somit erschlossene Gottheit (*to daimonion*) seiner kultischen Verehrung (*therapeia*) gar nicht bedürftig. Sokrates entgegnet, je erhabener die Gottheit sei, desto mehr sei sie dafür zu verehren, daß sie "dich ihrer Fürsorge würdigt (*axioi therapeuein*)" (§10). Daß "sich die Götter (*theoi*) um die Menschen kümmern (*phrontizein*)" (§11), wird dann von Sokrates durch eine Liste gottgebener Vorzüge des Menschen vor den anderen Tieren belegt:

Die Menschen sind durch aufrechten Gang und Hände (§11), sprachfähige Zunge und dauernde sexuelle Aktivität (§12), eine "überlegene Seele", welche das Dasein der Götter zu erkennen vermag und zur Zivilisation befähigt (§13), gegenüber den Tieren privilegiert: im Vergleich zu ihnen "leben die Menschen wie Götter, sie sind von Natur (*physei*) an Leib und Seele die stärksten" (§14).

Daß ein Gott die Menschen "aus dem Tiersein erhoben hat", sagt schon Theseus bei Euripides (*Suppl.* 201 f., s.o. 3.4.2). Neu ist im Vergleich zu den bisher zitierten Texten, daß die Überlegenheit des Menschen nicht erst in seiner Zivilisation, sondern schon in derjenigen körperlichen und geistigen Ausstattung liegen soll, die seine "Natur" ausmacht (und die ihn dann auch zur Entwicklung der *technai* befähigt).¹²¹ – Das Gespräch mit Euthydemos (*Mem.* IV 3) führt dann weiter aus,

"wie fürsorglich (*epimelôs*) die Götter bereitgestellt haben, was die Menschen brauchen" (§3):

- Licht zum Sehen, Nacht für die Ruhe (ebd.);
- Anzeige der Stunden und der Teile des Monats durch Sonne, Sterne und Mond, wodurch "uns viele nötige Tätigkeiten gelingen" (ebd. §4);
- Nahrung aus der Erde und dazu passende Jahreszeiten, die Nötiges und Erfreuliches mit sich bringen (§5);
- Wasser für die Landwirtschaft und zur Nahrungsbereitung (§6);
- Feuer gegen Kälte und Dunkelheit sowie als "Mitarbeiter bei jeder *technê* und bei allen nützlichen Verrichtungen" (§7);

¹¹⁹ "Tugend": *aretê* (*Mem.* I 4.1); "Besonnenheit": *sôphrosynê* (*Mem.* IV 4.1).

¹²⁰ Mensch und Tier: *pasi zôiois* (§6) bezieht sich sinngemäß auf §5-7); "kunstgerechte Hervorbringungen": *technêmata*; "kompetent": *sophos*; "den Lebewesen wohlgesonnen": *philozôios*; "Fachmann": *dêmiourgos* (§7). – Einzelheiten wie Augenlider und Gebiß werden dann von Aristoteles (*P.A.* 658b14 ff., *P.A.* 661b6 ff., *Phys.* 198b24 ff.) aufgegriffen, der sich dabei offenbar, wie wohl auch Xenophon, auf ältere Literatur stützen kann.

¹²¹ Ähnlich aber schon die Behauptung des Anaxagoras, der Mensch sei, "weil er Hände hat, das Verständigste unter den Tieren" (DK 59 A 102 = Aristoteles, *P.A.* IV 10, 687a8-9).

- Verträglichkeit des jahreszeitlichen Gangs der Sonne mit den Erfordernissen der Landwirtschaft und der menschlichen Gesundheit (§8 f.).

Schon hier stellt sich für Euthydemos die Frage, "ob die Götter überhaupt etwas zu tun haben, außer für die Menschen zu sorgen (*anthrôpous therapeuein*)", und ob wenigstens "die anderen Tiere" etwas von ihren Wohltaten abbekommen (§9). Durchaus nicht, antwortet Sokrates, sondern "auch diese werden um der Menschen willen erzeugt und aufgezogen", selbst die stärksten von ihnen "werden uns derart untertan, daß wir uns ihrer bedienen, wie wir wollen" (§10). – Und weiter: Menschen haben

- für verschiedenerlei Schönes und Nützlichendes die passenden Sinnesorgane, und überdies "wurde uns das Denken eingepflanzt" (§11);
- ebenso die Sprache, mit deren Hilfe "wir" u.a. Gesetze beschließen und uns in der *polis* betätigen (§12).

Zuletzt in dieser Liste wird dann die Mantik erwähnt (§12); es folgt eine Betrachtung über die richtige Verehrung der unsichtbaren und nur an ihren Werken erkennbaren Götter (§13 ff.).

Die Einstellung der Götter zu den Menschen war im griechischen Denken stets ambivalent. Bestenfalls wurde mit – mehr oder weniger verlässlichen – Patronatsverhältnissen gerechnet. Die bei Xenophon aufgeworfene und verneinend beantwortete Frage, "ob die Götter überhaupt etwas zu tun haben, außer für die Menschen zu sorgen" (ebd. §9), ist für diese Tradition ganz abwegig. Man möchte meinen, daß sie auch bei Xenophon nur eine rhetorische Zuspitzung ist, die vor allem als Überleitung zu der etwas schwächeren Behauptung, daß "die anderen Tiere ... um der Menschen willen entstehen und aufgezogen werden" (§9-10), fungiert. Die letztere Behauptung klingt bei Aristoteles und den Stoikern nach;¹²² die Bekräftigung des implizierten Nutzungs- und Verfügungsanspruchs durch die bekannten biblischen Parallelstellen (*Gen.* 1.28 ff.; *Ps.* 8.7ff.) ist hier nicht zu erörtern.¹²³

3.5. "Natur" und "göttliche Kunst"

3.5.1. Zwei Traditionslinien

Die Rede des Theseus bei Euripides und die zitierten Ausführungen Xenophons stehen zum archaischen Pessimismus und zur prometheischen Selbstbehauptung in schärfstem Kontrast. Die Menschen verdanken den Göttern eine menschenfreundliche Welt und überdies ihre eigene Befähigung zur Zivilisation; wie bei Pindar werden die *technai* direkt auf eine Ausstattung der Menschen durch die Götter zurückgeführt. Bei Pindar war diese Ausstattung ein adliges oder adelsgleiches Privileg Weniger. Bei Xenophon wird zwar kein Unterschied zwischen verschiedenen Menschen gemacht; stattdessen ist aber die Menschheit insgesamt gegenüber den Tieren

¹²² Aristotele, *Pol.* I 8, 1256b16-22; dazu jetzt Heinemann 2016, Abschnitte 3.2.3 f. und 3.3.3 ff. (S. 255-258 und 262-275); zu den Stoikern vgl. LS 54N-R, 57F(5) (= SVF III, 371, d.i. Chryssippos bei Cicero, *fin.* III 67).

¹²³ Vgl. zum weltanschaulichen Anthropozentrismus in der Nachfolge Xenophons auch Heinemann 1995 sowie Heinemann 2001, Abschnitt 10.4.

privilegiert: Wie bei Pindar die Adligen über die Gemeinen vermöge ihrer ausgezeichneten "Geburt" (*phya*),¹²⁴ sind nun die Menschen über die Tiere durch ihre ausgezeichnete "Natur" (*physis*) erhoben (*Mem.* I 4.14); über die Tiere wird ebenso selbstverständlich verfügt (*Mem.* IV 3.10), wie Kallikles in Platons *Gorgias* (482E ff., s.u. 3.5.2) kraft seiner überlegenen "Natur" (*physis*) über die anderen Menschen zu verfügen beansprucht.

Während Homer den gottgegebenen Glanz und das sterbliche Elend der adligen (!) Menschen unvermittelt nebeneinander zu stellen vermochte, lassen sich in der Folgezeit zwei Entwicklungslinien unterscheiden. Die eine beginnt bei Hesiod. Bemerkenswert ist hier nicht nur die Darstellung der vom Menschsein unabtrennbaren, zur Arbeit zwingenden Not, sondern mehr noch der trotzige Anspruch, etwas zu taugen und durch schweißtreibende Arbeit *aretê* zu erwerben.¹²⁵ Was die Götter den Menschen versagen, dafür verschaffen sich diese eine gewisse Kompensation aus eigener Kraft. Erfolg und Scheitern haben sie sich selbst zuzuschreiben. Sie sind an keine andere Vorgabe gebunden als an die Notwendigkeit, für ihr Auskommen selber zu sorgen und sich dabei nach den Bedingungen zu richten, die ihnen nun einmal auferlegt sind. Denselben Gedanken setzen dann Xenophanes (Frg. 18) und in anderer Weise Sophokles (*Ant.* 332 ff.) fort; in der Abhandlung *Über die alte Medizin* (c. 3) wird er auf die Spitze getrieben (s.o. 3.3.3).

In der anderen von Homer ausgehenden Traditionslinie, die bei Pindar die gottgegebene Großartigkeit der adligen Menschen betont und in der Wohlanständigkeit Xenophons keineswegs ihren Abschluß findet, sondern über Aristoteles und die Stoa ins Christentum führt, ist die menschliche Kultur nicht *negativ*, sondern *positiv* durch unverfügbare Gegebenheiten legitimiert. Symptomatisch ist hierfür bei einer eher konservativen Fraktion die Beibehaltung der Mantik im Katalog der gottgegebenen *technai*,¹²⁶ als Bestätigung der Autorität der alten Orakel im häuslichen und öffentlichen Bereich. Eine aufgeklärtere Fraktion beruft sich, statt auf die Götter, auf die "Natur".

3.5.2. Legitimation durch "Natur"

Ich muß den griechischen Naturbegriff hier nicht ausführlich erörtern.¹²⁷ Aber einige Punkte sind erwähnenswert:

¹²⁴ Ebenso die "geborenen" Meister eines Faches über die bloß "angelernten" Stümper; vgl. *Ol.* 2.86 ff., *Ol.* 9.100 ff.

¹²⁵ Hesiod, *Erga* 289, vgl. 308 ff.; s.o. 3.4.1.

¹²⁶ Nach Aischylos, *Prom.* 484 ff.; Euripides, *Suppl.* 211 ff., Xenophon, *Mem.* I 4.12. Hingegen fehlt die Mantik bei Sophokles, *Ant.* 332 ff.; ihre spätere Bezeichnung als *technê* (*Ant.* 998) ist wohl nicht als einfacher Nachtrag zu jenem Katalog zu verstehen. Ebenso gehört die Mantik im Mythos des Protagoras bei Platon weder zu den prometheischen *technai* – Prometheus hätte sie in Hephaistos' und Athenes Labor (*Prot.* 321D f. mit Anspielung auf Homer, *Od.* VI 232 ff.) auch schwerlich gefunden; noch wird sie als zeusgegebene *technê* erwähnt.

¹²⁷ Vgl. neben den systematischen Erörterungen in Heinemann 2001 bes. auch Heinemann 2000; 2002; 2003a; 2003b; 2005a; 2006a; 2006b; 2007a; 2020; *Studien* II.

(i) Der Naturbegriff ist ein Begriff von Regularität.¹²⁸ Dabei sind zwei Auffassungen zu unterscheiden: Regularitäten werden durch den Naturbegriff entweder auf allgemeine "Naturgesetze" oder auf die jeweiligen (spezifischen oder individuellen) "Naturen" der involvierten Gegenstände zurückgeführt. Beim griechischen Naturbegriff ist fast stets das letztere der Fall: "Natur" (*physis*) ist typischerweise die Natur bestimmter Gegenstände (im weitesten Sinne, einschl. Personen).

(ii) Die Wortbildung legt es nahe, "Natur" (*physis*) mit Zeugung (*phyô*) und Aufkeimen (*phyomai*) in Verbindung zu bringen. Wo "Natur" in diesem genetischen Sinne aufgefaßt wird, können durch den griechischen Naturbegriff die Regularitäten im Auftreten und der Bildung der involvierten Gegenstände angezeigt werden; ihre kausalen Eigenschaften werden somit auf Ursprung und Werden zurückgeführt (Natur als "genetische" Konstitution oder Charakteristik, vor allem im Adelsethos und in den vorsokratischen Kosmologien).¹²⁹

(iii) Der griechische Naturbegriff kann aber auch direkt, ohne daß überhaupt an Ursprung und Werden zu denken wäre, auf die charakteristischen kausalen Eigenschaften eines Gegenstandes und somit auf die Regularitäten in der Wechselwirkung mit anderen Gegenständen verweisen (Natur als "dispositionelle" Charakteristik – oder nach meiner ursprünglichen Terminologie: "dynamische" Konstitution, vor allem im Kontext der *technai*).¹³⁰ Dabei kann sich "Natur" geradezu als eine "Zwangsläufigkeit" (*anankê*) darstellen, die sich aus den beteiligten Kräften ergibt.¹³¹

Auf die legitimatorische Inanspruchnahme des genetischen Naturbegriffs in Äußerungen des Adelsethos komme ich in einem späteren Kapitel zurück.¹³² Der dynamische Naturbegriff wurde, wie gesagt, vor allem im Kontext der *technai* ausgearbeitet: Zu deren methodologischem Selbstverständnis gehört es einerseits, über "Markierungen" (*horoi*) zur Unterscheidung von Richtig und Falsch zu verfügen, und andererseits, daß dabei das Richtige mit dem Naturgemäßen zusammenfällt.¹³³ So liegt die "Exaktheit" einer kompetenten rhetorischen Leistung eben darin, der "Natur" und (somit) dem "Richtigen" zu entsprechen.¹³⁴ Ähnliche Auffassungen

¹²⁸ Inbegriffliche Verwendungen bleiben hier außer Betracht. Sie sind im Griechischen fast immer periphrastisch zu verstehen: "solche Naturen" (z.B. Sophokles, *O.T.* 674: *hai toiautai physeis*) = Menschen mit solcher Natur. Vgl. Heinemann 2005a, 36. Bei neuzeitlichen Autoren sind inbegriffliche Verwendungen von "Natur" häufiger; vgl. Heinemann 2006b, 175-187 (zu Bacon, Descartes und Kant).

¹²⁹ Dazu bes. auch Heinemann 2006a, 41-44.

¹³⁰ Vgl. bes. Heinemann 2006a, 46-48; ders. 2020, 24-26###; zu dem (im Begriff der "dynamischen" Konstitution angezeigten) Zusammenhang von *physis* und *dynamis* von Staden 1998. – Die Unterscheidung zwischen "Natur" als "genetischer" bzw. "dynamischer" Konstitution wurde von mir erstmals in Heinemann 2000 eingeführt.

¹³¹ Vgl. Heinemann 2006a, 48-50.

¹³² Siehe unten 5.4.2; vgl. auch Heinemann 2005a, 28 f. und 2006a, 41 f.

¹³³ Vgl. einerseits [Hippokrates], *De arte* 5.6 (Jouanna), dazu Heinemann 1961/76, 163 f.; andererseits, nach vielen älteren Andeutungen, Platon, *Crat.* 386C ff. Zum Sachzusammenhang zwischen diesen Stellen Heinemann 2003b.

¹³⁴ Vgl. Euripides, *Frg.* 206.3 f. – "Exaktheit": *t'akribestaton*; "kompetent": *sophos* (ebd. Vs. 5).

finden sich in der medizinischen Literatur:¹³⁵ Es ist eben die "Natur" der involvierten Gegenstände, an der sich das Richtige ablesen läßt; der Anspruch der Medizin, auf einschlägigen Kenntnissen "über Natur" zu beruhen, unterscheidet sie von bloßer Quacksalberei.

Dieses Programm, Regularität auf die kausalen Eigenschaften der Dinge zurückzuführen, bricht mit der alten Auffassung von der Ordnung der Welt als Rechtszustand (s.o. 3.2). Solons Nullsummenspiel – die göttliche Mißgunst und das Gesetz der Vergeblichkeit (s.o. 3.3.1) – ist vergessen. So gewinnen einerseits die *technai* an professioneller Selbstsicherheit. Sie brauchen die göttliche Fürsorge nicht; oder wenn sie sie zu genießen behaupten, dann dadurch, daß "die Natur aller Dinge" ihrerseits auf eine Ordnungsleistung der Götter zurückgeführt wird.¹³⁶

Andererseits verliert die konventionelle Moral an Autorität: Ihre Forderungen gelten als "aufgesetzt" (*epitheta*), "natürliche" Erfordernisse hingegen als "zwingend" (*anagkaia*).¹³⁷ Die Popularität dieses Gedankens löst eine gewisse Beunruhigung aus. "Die menschliche Natur", heißt es bei Thukydides, läßt sich nicht durch Gesetze und Drohungen aufhalten, "wenn sie heftig darauf drängt, irgendetwas zu tun".¹³⁸ An der zitierten Stelle soll dieser Satz die Wirkungslosigkeit von Sanktionen bei mangelnder militärischer Bündnistreue belegen. Man kann aber auch an Vergewaltigung, Ehebruch oder militärische Erpressung denken.¹³⁹

Wo Mäßigung ein unabweisbares Gebot der Klugheit war, ergibt sich nun ein Kräftekalkül, der die Durchsetzung des Stärkeren rechtfertigt und ihn jeder weiteren Begründungspflicht für seine Ansprüche entledigt: Es ist, so die Athener im sog. Melierdialog bei Thukydides, ein ewiges und allseits befolgtes "Gesetz", daß "vermutlich das Göttliche und gewiß das Menschliche durchgängig und aufgrund einer zwangsläufigen Natur, wo immer es überlegen ist, herrscht".¹⁴⁰ Rechtliche Erwägungen sind dabei ohne Belang, denn "das Gerechte wird ... unter der Annahme gleichen Zwanges beurteilt; aber die Überlegenen setzen das Mögliche durch und die Schwachen nehmen es hin."¹⁴¹

¹³⁵ Vgl. z.B. [Hippokrates], *V.M.* c. 20 (dazu Heinemann 2000). Weitere Belege: Heinemann 2005a, 37-41.

¹³⁶ In diesem Sinne [Hippokrates] *Vict.* 11: *physin de pantôn theoi diekosmêsan*; s.u. 3.5.4.

¹³⁷ Antiphon, DK 87 B 44A, 1.23 ff.

¹³⁸ Thukydides III 45.7.

¹³⁹ Vergewaltigung: Euripides, Frg. 920 N. (= 265a Snell); Ehebruch: Aristophanes, *Nub.* 1075 ff. (s.u.); militärische Erpressung: Thukydides V 105.2 (s.u.).

¹⁴⁰ Thukydides V 105.2 – "vermutlich": *doxêi*, d.h. die Geltung für "das Göttliche" (*to theion*, d.h. hier wohl: alles, was gemeinhin auf göttliches Wirken zurückgeführt wird, z.B. Wetter und Himmelserscheinungen) wird nur vermutungsweise behauptet.

¹⁴¹ Thukydides V 89 – "unter der Annahme": *apo*; "Zwang": *anagkê*. Beachte aber auch den Kontrast *anagkê* / *dynata*, der auf die Modalkategorien der "Notwendigkeit" und der "Möglichkeit" anzuspielden scheint.

Bei Aristophanes kann es zu den "Naturnotwendigkeiten" gehören, mit der Frau eines Anderen anzubandeln.¹⁴² Wie im Melierdialog das Recht, so wird hier mit der Empfehlung, sich "nach der Natur (zu) richte(n)" und "nichts für häßlich (zu) halte(n)",¹⁴³ die moralische (!) Scham beiseitegeschoben. Wenn man seinen "natürlichen" Regungen folgt, sind Schön und Häßlich – d.h. ob die eigene Handlungsweise löblich und insofern vorzeigbar ist oder nicht – ohne Belang.¹⁴⁴

An den zitierten Stellen sieht es so aus, als verlöre das gängige moralische Vokabular – 'gerecht', 'schön / häßlich' usf. – seine Anwendung. Demgegenüber verkörpert Kallikles in Platons *Gorgias* eine Mentalität, die sich unter Berufung auf die "Natur" über die übliche Moral hinwegsetzt und gleichwohl an jenem Vokabular festzuhalten versucht. Dies gelingt nur durch eine Umdeutung: Die richtige Auffassung des Gerechten und Schönen ergibt sich nicht "aus Gesetz und Üblichkeit", sondern "aus der Natur".¹⁴⁵ Die bei Thukydides konstatierte *Irrelevanz von Recht und Unrecht bei der naturgemäßen Durchsetzung des Stärkeren* setzt die konventionelle Auffassung voraus. Kallikles glaubt, aufgrund ganz ähnlicher Beobachtungen ein *durch die "Natur" bestätigtes Recht des Stärkeren* behaupten zu können.¹⁴⁶

Dieselbe Mentalität bezeugt in der *Politeia* das Beispiel des Sophisten, der den vulgären Hedonismus mit evaluativem Vokabular garniert, "über dieses keine andere Auskunft kennt, als das Zwangsläufige gerecht und schön zu nennen", und "die Natur des Zwangsläufigen und des Guten" nicht zu unterscheiden weiß.¹⁴⁷ Platon scheint damit zu rechnen, daß die Menschen meist tun, was sie für moralisch richtig halten, und deshalb geneigt sind, für moralisch richtig zu halten, was sie nun einmal tun. Eben deshalb wird die Aufgabe der Philosophenherrschaft in der *Politeia* als Korrektur und Supervision evaluativer Bräuche dargestellt.¹⁴⁸

Nochmals fungiert dabei die "Natur" – und das heißt hier freilich: die mit der jeweiligen "Natur" des Gerechten, des Schönen, des Guten usf. gleichgesetzten "Ideen" – als unverfügbarer Maßstab für Richtig und Falsch. Ich komme darauf zurück (s.u. Kap. 7). An dieser Stelle bleibt festzuhalten, daß Kallikles mit seiner Forderung nach einer nicht-konventionellen, "aus der Natur" begründeten Auffas-

¹⁴² Aristophanes, *Nub.* 1075 ff. – "Naturnotwendigkeiten" (oder "Zwänge der Natur"): *tês physeôs anagkai*, Vs. 1075. Das bezieht sich wohl nicht nur auf die anschließend geschilderte Zwangslage, daß man in flagranti erwischt wird und sich irgendwie herausreden muß.

¹⁴³ Aristophanes, *Nub.* 1078: *chrô têi physei ..., nomize mêden aischron.*

¹⁴⁴ Das heißt hier insbesondere: In flagranti erwischt zu werden, kommt nicht darauf hinaus, daß man einer unabweislichen Mißbilligung ausgesetzt ist und insofern beschämt wird.

¹⁴⁵ Platon, *Grg.* 482E und passim – "Gesetz und Üblichkeit": *nomos*. Zu "richtig" vgl. 483c8: *hê ... physis autê apophainei ...*

¹⁴⁶ Ebd. 483D und passim.

¹⁴⁷ Platon, *Resp.* 493BC, dazu Heinemann 2007a, 77 f. – Zu "mit evaluativem Vokabular garniert" vgl. c1-2: *onomazoi de panta tauta* (i.e. *kalon* etc., b8-c1) *epi tais tou megalou zôou doxais*.

¹⁴⁸ Platon, *Resp.* 484CD in Verbindung mit 501B und 520C – "evaluative Bräuche": *nomima kalôn te peri kai dikaiôn kai agathôn* (484d2); *hekasta ta eidôla vs. talêthê ... kalôn te kai dikaiôn kai agathôn peri* (520c4-6); 501b5 hat *epitêdeumata* in ähnlicher Bedeutung.

sung des Schönen und Gerechten Recht behält, wobei nur eben die Bezugnahme auf die "Natur" in der *Politeia* etwas ganz anderes als ein bloßer Kräftekalkül ist.

3.5.3. Die "göttliche Kunst"

Platons Projekt der Philosophenherrschaft bekräftigt den menschlichen Anspruch, die eigenen Angelegenheiten aufgrund eigener Einsicht – unter sachverständiger Bezugnahme auf einen unverfügbaren Maßstab für Richtig und Falsch – selber zu regeln. Die expertokratische Form, in der die Einlösung dieses Anspruchs konzipiert ist, sollte nicht irritieren: Es ist eben in Gestalt des Experten, daß sich der Mensch über die alten Kräfte hinwegsetzt.

Ganz anders die Replik Platons auf Xenophon im X. Buch der *Gesetze* (*Leg.*): Die Götter kümmern sich um die Menschen, weil diese – wie Sklaven oder Herdenvieh – ihr Eigentum sind.¹⁴⁹ Wie sich jeder gute Fachmann durch die Genauigkeit auszeichnet, mit der er Großes und Kleines bearbeitet, so auch Gott (*Leg.* 902E). Aber diese Fürsorge kommt eben darauf hinaus, auch einen so winzigen Teil wie den Menschen auf das Ganze auszurichten (*Leg.* 903BC). Wenn Xenophon glaubt, daß alles "um der Menschen willen entsteht",¹⁵⁰ muß er sich daher belehren lassen, ihm sei

"verborgen geblieben, daß alles Entstehen deswegen geschieht, damit dem Leben des Ganzen ein glückliches Sein beschieden sei, und dieses nicht um deinetwillen zustandekommt, sondern du um jenes Ganzen willen."¹⁵¹

Die bei Xenophon nur angedeutete,¹⁵² im Spätwerk Platons und in der (vermutlich nicht später entstandenen) medizinischen Abhandlung *De victu* ausdrücklich behauptete Zurückführung der Natur der Dinge auf eine "göttliche" *technê* ist eine beachtliche Innovation. Zwar wurde der göttliche Patronat über die *technai* seit jeher mit einer göttlichen Kunstausbübung in Verbindung gebracht (s.o. 3.3.1). Aber diese wurde nicht kreationistisch aufgefaßt: Die Götter haben die Welt immer schon vorgefunden und nicht geschaffen; sie haben vorfindliche Welteile unter sich verteilt und zu ihren jeweiligen Wirkungsbereichen gemacht (s.o. 3.2.2). Sofern die Ordnung der Welt auf eine göttliche Leistung zurückgeführt wird, ist das nicht die Leistung eines Herstellers, sondern eines "Kapitäns" (s.o. 3.2.1).

Bei Platon sind "die sogenannten Naturdinge von der göttlichen Kunst hergestellt" (*Soph.* 265E); die Elemente, die nach verbreiteter Ansicht "die Natur" (sc. der Dinge) ausmachen (*Leg.* 891C), sind aus der (sc. göttlichen) "Kunst" und "Vernunft" hervorgegangen (*Leg.* 892B). Diese richtet alles auf das Wohlergehen des Ganzen

¹⁴⁹ Platon, *Leg.* 902B; vgl. *Leg.* 906A und *Phd.* 62B f.

¹⁵⁰ Xenophon, *Mem.* IV 4.10; s.o. – "alles": d.i. alle Leistungen der Götter, einschließlich ihrer Sorge für die anderen Tiere.

¹⁵¹ Platon, *Leg.* 903C (ohne namentliche Nennung Xenophons) – "dieses": vgl. c5: *gignomenê* (fem., mit Rückbezug auf *ousia*); "um jenes Ganzen willen": vgl. ebd. *heneka ekeinou* (neutr., evtl. masc.; mit Rückbezug auf *tou pantos*, evtl. auf *tou pantos biô*).

¹⁵² Xenophon, *Mem.* I 4.7 (s.o.).

aus und läßt alles daran teilhaben (*Leg.* 903CD); soweit sich das Wohlergehen des Einzelnen aus dieser Teilhabe ergibt, ist nicht nur die (vermeintliche) "Natur", sondern mit ihr auch die dem menschlichen Wohlergehen dienende *technê* der göttlichen untergeordnet.

Die ps.-hippokratische Abhandlung *Über die Regelung der Lebensweise* (*Vict.*) spricht von keiner göttlichen, sondern von der menschlichen "Kunst" (*technê*). Diese braucht einen verlässlichen Maßstab des Richtigen und findet ihn nicht im "Brauch" (*nomos*), sondern in der "Natur" (*physis*). Denn

"den Brauch haben sich die Menschen selbst festgesetzt, ... aber die Natur aller Dinge haben die Götter geordnet (*diekosmêsan*); und nur "was die Götter einsetzten, hat immer seine Richtigkeit".¹⁵³

Einerseits ist das noch einmal eine Variante der alten Auffassung, daß die *technai* auf göttliche Belehrung zurückführbar und durch den Patronat olympischer Götter gestützt sind. Aber andererseits wird durch die Zusammenstellung der "Natur" und des "Richtigen" angezeigt, daß hier von gar keiner Belehrung die Rede sein kann: Statt sich von den Göttern belehren zu lassen, sollen sich die Menschen an der von den Göttern eingerichteten "Natur aller Dinge" orientieren. Ob das, wie die anschließenden Beispiele (c. 12-24) nahelegen, auf eine bloße Imitation hinauskommen muß, ist hier nicht zu erörtern.

Wichtig ist bei beiden Autoren die neuartige Einbettung menschlichen Tuns in die Ordnung der Welt. Die Götter sind weiter weggerückt. Der Mensch hat seinen eigenen Spielraum, in den sich die Götter nicht einmischen und in dem er mit ihnen auch nicht konkurriert. Es ist seine Sache, diesen Spielraum auszufüllen und sich dabei der *technai* zu bedienen. Die Frage, ob diese in der Ordnung der Welt vorgesehen sind, führt schon zu weit. Die Welt ist so beschaffen, daß der Mensch seine *technai* erfinden und nutzen kann, wie er sie braucht oder mag. Was er davon hat, ist ebenso seine Sache, wie es seine Sache bleibt, ein gottgefälliges Leben zu führen. Die *technai* als solche sind dabei irrelevant; sie sind kosmologisch unerheblich und ethisch belanglos geworden.

3.6. Zum Mythos des Protagoras

Ich muß hier die Diskussion eines wichtigen Textes nachholen, der sich aus mehreren Gründen nicht leicht einordnen läßt: des Mythos des Protagoras (in Platons gleichnamigem Dialog).¹⁵⁴

¹⁵³ [Hippokrates], *Vict.*, c.11 (Z. 10 ff. bei Jones). Zur Interpretation der Stelle auch Heinemann 2003a, 79 ff. – Zur Datierung vgl. Jouanna 2012, 214: nicht später als Platons *Timaios* (ausführliche Diskussion: Schmidt 1973, 16-18).

¹⁵⁴ Platon, *Prot.* 320C-322D.

3.6.1. Die Erzählung

Protagoras hat das Lernziel, an dem sich seine Lehre ausrichtet, als "Wohlberatenheit" in den eigenen Angelegenheiten sowie denjenigen des Gemeinwesens bezeichnet und in letzterer Hinsicht als Handlungs- und Redefähigkeit charakterisiert;¹⁵⁵ auf Nachfrage des Sokrates hat er bestätigt, daß dies die politische *technê* sei und daß er demgemäß beanspruche, "Männer zu guten Mitgliedern des Gemeinwesens zu machen". (Prot. 318E-319A)

Thema ist somit die politische *aretê* ("Tugend", das heißt: als Mitglied des Gemeinwesens "etwas zu taugen").¹⁵⁶ Deren Lehrbarkeit wird von Sokrates mit der Begründung bestritten, daß es nach allgemeiner Auffassung für die Angelegenheiten des Gemeinwesens keine Fachleute gibt (319B-D) und daß die vorzüglichsten Mitglieder des Gemeinwesens bei ihrer Weitergabe versagen (319D-320B).¹⁵⁷ Protagoras beantwortet den ersten Einwand mit einer Erzählung (320C-322D),¹⁵⁸ die in vier Schritten von der Erschaffung der "sterblichen Geschlechter" berichtet; auf den zweiten Einwand kommt er später zurück (324D ff.).

Im *ersten* Schritt werden die Lebewesen aus den Elementen gebildet. Im *zweiten* Schritt werden sie jeweils mit geeigneten "Vermögen zur Arterhaltung" ausgestattet,¹⁵⁹ so daß ein gemeinsames Überleben aller Arten gewährleistet ist. Die erste dieser Aufgaben übernehmen ungenannte "Götter" (320D); an der zweiten versucht sich Epimetheus, der Bruder des Prometheus (320D-321B). "Nicht gerade ein Ausbund an Sachverstand",¹⁶⁰ versäumt es Epimetheus, dem Menschen eine geeignete Ausstattung zu reservieren und läßt ihn "nackt, unbeschut, unbedeckt und unbewaffnet" (321BC).

Als Ersatz stiehlt Prometheus im *dritten* Schritt bei Hephaistos und Athene den "kunistreichen", d.h. zur Ausübung der *technai* qualifizierenden "Sachverstand" (*en-*

¹⁵⁵ "Lernziel": *mathêma* (318e5), d.h. wörtlich: was er seinen Schülern zu lernen gibt; "Wohlberatenheit": *euboulia* (ebd.) "Gemeinwesen": *polis* (319a1).

¹⁵⁶ In diesem Sinne 319a5: *agathous politas*; darauf zurückkommend 319e2 und passim (sc. *politikê*) *aretê*. Man beachte aber: Dies ist die Wortwahl des Sokrates; sie wird von Protagoras zwar akzeptiert (319a6-7), aber zunächst vermieden und erst später (323a1 und passim) übernommen.

¹⁵⁷ Diese Einwände betreffen zwei der von Heinemann (1961/76, 128; s.o. Anm. 63) herausgearbeiteten Technizitätskriterien: Lehrbarkeit und Ausübung durch Fachleute. – "Fachleute": *dêmiourgoi*.

¹⁵⁸ "Erzählung": *mythos* (320c3), im Gegensatz zu einer "Erörterung" (*logos*, ebd.; ebenso 324d6 f. beim Übergang zur "Erörterung" des zweiten Einwandes.

¹⁵⁹ "Vermögen": *dynameis* (320d5, ebenso 320e2 und 321c1); "zur Arterhaltung": *eis sôtêrian* (320e3, vgl. 321b6 und 321c8). – An anderer Stelle (Heinemann 2003a, 74 und passim) habe ich dem im Kontext verwendeten Ausdruck *ahoplos physis* (320e2: "eine waffenlose Natur") eine Auffassung von "Natur" als dynamische Konstitution (dazu oben, 3.5.2) unterlegt. Das ist aber nicht zwingend; *physis* bedeutet hier wohl nur "Wuchs" und "Gestalt".

¹⁶⁰ Ebd. 321b7: *ou pany ti sophos ôn*.

technos sophia), der den menschlichen Lebensunterhalt sichert,¹⁶¹ sowie das Feuer, ohne das man ihn weder haben noch nutzen könnte (321C-322A). Die Menschen entwickeln Religion, Sprache und eine materielle Kultur. Sie besitzen aber nur die demiourgische (d.h. "fachmännische"), nicht die politische *technê*;¹⁶² es gelingt ihnen daher nicht, sich nicht zu Gemeinwesen zu verbinden und auf diese Weise ihr Überleben im "Krieg gegen die Tiere" zu sichern (322AB).

Deshalb greift Zeus ein und gibt den Menschen *vierten* Schritt "Scham und Recht" als "Ordnungen der Gemeinwesen und zusammenführende Bande der Freundschaft". Zeus ordnet ausdrücklich an, daß diese an alle Menschen verteilt werden sollen, denn "es kämen keine Gemeinwesen zustande, wenn hieran nur wenige Anteil hätten wie bei den anderen Künsten" (322CD).

Soweit die Erzählung, die anschließende Argumentation (322D ff.) betrifft nicht mehr das gegenwärtige Thema.

3.6.2. Platon oder Protagoras?

Die Schwierigkeiten der Einordnung beginnen mit der Zuschreibung. Wie die oben zitierten Abschnitte aus Xenophons *Memorabilien* ist der Mythos des Protagoras einem Sokratischen Gespräch entnommen. Sokratische Gespräche sind fiktive Texte. Historische Personen, die in einem Sokratischen Gespräch auftreten, sind somit nicht die Autoren dessen, was ihnen dabei in den Mund gelegt wird.¹⁶³ Aber gleichwohl ist mit der Verwendung authentischen Materials und der Berücksichtigung authentischer Lehren zu rechnen. Das gilt für Sokrates selbst (bei Xenophon wie bei Platon), und es gilt auch für Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog: Wie soll man entscheiden, was hier Platon und was Protagoras ist?

Zwei Hinweise sehe ich in der *Antigone*, wo Sophokles dasselbe Material wie Platon zu verwenden scheint. Auffällig sind hier erstens die wörtlichen Anklänge der *euboulia*, die Protagoras bei Platon als Lernziel angibt.¹⁶⁴ Zweitens besteht eine direkte Entsprechung zwischen

- der Forderung im 1. Stasimon der *Antigone*, daß "die Art von Weisheit", die der Mensch "in den Kniffen und Mitteln der *technê* besitzt", überdies "mit den Ge-

¹⁶¹ "Lebensunterhalt": *bios* – d.i. eine notwendige, aber wie sich zeigen wird noch nicht hinreichende Bedingung der Arterhaltung (*sôtêria*). Die obige Paraphrase betont die Entsprechungen von *entechnos sophia* (321d1) und *peri ton bion sophia* (321d4) sowie von *peri ton bion* (321d4) und *euporia ... tou biou* (321e3-322a1).

¹⁶² Vgl. 322b3: *dêmiourgikê technê*, ebd. b5 und b9: *politikê technê*. Dementsprechend auch 321d4-5: *peri ton bion sophia* vs. *politikê* (sc. *sophia*).

¹⁶³ Nicht auszuschließen ist demgegenüber die Authentizität ausdrücklich zitierter und einem Autor zugeschriebener Schriften, z.B. der Rede des Lysias in Platons *Phaidros* (230E ff.) oder der Erzählung des Prodikos ("Herkules am Scheideweg") in Xenophons *Memorabilien* (II 1.21 ff.).

¹⁶⁴ Vgl. *Ant.* 95: *dysboulia*, 179: *arista bouleumata*, 1026: *aboulos*, 1050: *euboulia*, 1098: *euboulia*, 1242: *aboulia*, 1265: *anolba bouleumata*, 1269: *dysboulia*. – Dazu unten, Vorbemerkung zu Kap. 5.

setzen des Landes und dem bei den Göttern beschworenen Recht durchwirkt" werden muß (*Ant.* 364-70), und

- der Behauptung im Mythos des Protagoras, daß für den Menschen neben der demiourginischen, den Lebensunterhalt sichernden *technê* überdies eine auf "Scham und Recht" beruhende politische *technê* überlebensnotwendig ist (s.o.).

Diese Entsprechung geht bis ins Detail: Im Katalog der menschlichen Errungenschaften erscheinen bei Sophokles auch "stadtordnende Triebe" (*Ant.* 354), die den Menschen aber nicht davor bewahren, bei versäumter Durchwirkung mit Recht und Gesetz "stadtlos" zu sein (*Ant.* 370: *apolis*); ebenso sind im Mythos des Protagoras alle politischen Gründungen ohne die durch Scham und Recht gestiftete politische Ordnung und Freundschaft zum Scheitern verurteilt.

Wenn die Gemeinsamkeiten zwischen Sophokles und Platon auf Protagoras verweisen, so wäre doch umgekehrt eine automatische Zuschreibung aller Abweichungen an Platon abwegig. Insbesondere ist nicht zu sehen, wieso die mythische Einkleidung eine Zutat Platons sein sollte. Für weitaus näherliegend halte ich die Annahme, daß sich schon Protagoras der alten Göttererzählung als Darstellungsmittel bedient hat.¹⁶⁵ Wie hätte er einem Publikum, das Prometheus als Urheber der *technai* und Zeus als Wahrer des Rechts kennt, den Unterschied zwischen demiourginischer und politischer *technê* geschickter erläutern können als durch eine Erzählung, in der nur die erstere auf Prometheus, die letztere hingegen auf Zeus zurückgeführt wird?

Der Mythos des Protagoras soll bei Platon ein Argument vorbereiten, das die Lehrbarkeit der politischen *technê* betrifft. Daß insofern eine sokratische Agenda verhandelt wird, ist kaum zu bestreiten. Tatsächlich hat der Mythos des Protagoras aber gar nichts mit der Lehrbarkeit der politischen *technê* zu tun, sondern er illustriert eine Eigenheit der sophistischen *technê*, welche die politische *technê* zu lehren beansprucht:

Der Sophist übt einen qualifizierten Beruf aus,¹⁶⁶ und wie die Fachleute in den anderen qualifizierten Berufe bietet er sich als Lehrer an. Aber anders als bei einem Zimmermann oder Arzt ist seine Lehre keine Einführung in den von ihm selber ausgeübten Beruf.¹⁶⁷ Der Sophist ist ein professioneller Gelehrter, aber was er anbietet, ist keine Ausbildung zum – professionellen oder nicht-professionellen – Gelehrten; in Abgrenzung von seinen Kollegen, verspricht Protagoras deshalb die Ver-

¹⁶⁵ Gerade als bekennender Agnostiker (vgl. DK 80 B 4) kann er das: Über die Götter hat er nichts zu lehren; sie haben mit seinem Thema gar nichts zu tun.

¹⁶⁶ In diesem Sinne *Prot.* 317c2: *technê*. Beachte, daß *sophistês* deshalb insbesondere auch "professioneller Gelehrter" bedeutet.

¹⁶⁷ In diesem Sinne bereits *Prot.* 311E-312B. Selbstverständlich schließt das nicht aus, daß ein Sophist überdies auch Sophisten ausbildet – z.B. den bei Platon als *epi technê*; lernend erwähnten, ansonsten unbekanntem Antimoiros aus Mende (*Prot.* 315a5, dazu Manuwald 1999, 132).

meidung aller überflüssigen gelehrten Inhalte.¹⁶⁸ Umgekehrt wird die *technê*, die der Sophist lehrt, nicht von ihm selbst als Beruf ausgeübt. Denn die politische *technê* ist gar kein Beruf. Sie wird nicht von Fachleuten, sondern sie muß von Allen ausgeübt werden. Auch wenn die politische *aretê* als Disposition zur sachgemäßen Ausübung der politischen *technê* aufgefaßt wird,¹⁶⁹ ist sie daher nichts, was einen guten Fachmann auszeichnet.

Die Zurückführung der politischen *technê* auf Scham und Recht impliziert eine moralische Auffassung der politischen *aretê*, bei der – und bei deren Beurteilung – "alles auf Gerechtigkeit und Mäßigung ankommen" soll.¹⁷⁰ Das erinnert an die Charakterisierung der "Gerechtigkeit" (*dikaïosynê*) als *technê* in Platons *Gorgias* und im ersten Buch der *Politeia*.¹⁷¹ Bei Protagoras wäre diese Redeweise befremdlich. Er spricht wohl gar nicht von politischer *technê*, sondern eher von politischer *aretê* oder *sophia*;¹⁷² daß er diese auf "Gerechtigkeit und Mäßigung" hinauslaufen läßt, ist nach Heraklit (DK 22 B 112) und Theognis (Vs. 147-8) nicht überraschend.

Die politische *aretê* ist keine natürliche Anlage, sondern muß durch Erziehung und Unterricht erworben werden (*Prot.* 323C ff.). Wenn sie mehr oder weniger gut ausgeübt wird, dann vor allem auch deshalb, weil der Erziehungserfolg von den jeweiligen Anlagen abhängig ist (vgl. 326E ff.). Und wie sie von Allen ausgeübt wird, so wird die politische *aretê* auch von Allen gelehrt (325C ff., bes. 327C-E). Der Sophist bietet nur eine zusätzliche, zu besonderer Vortrefflichkeit verhelfende Ausbildung an (328AB).¹⁷³

Daß dieser Gedankengang nicht in die *Antigone* gehört, liegt auf der Hand. Wenn ihn Sophokles bei Protagoras gefunden hat, tat er gut daran, ihn wegzulassen und seine Spuren zu tilgen. Und ich sehe auch nicht, weshalb ihn Platon in eine vorgefundene Erzählung über die Entstehung der menschlichen Zivilisation hätte einflechten sollen. Weitaus näher liegt die Vermutung, daß Protagoras selber den Prometheus-Mythos und die daran anschließenden Kulturentstehungslehren zur Darstellung seines professionellen Selbstverständnisses benutzt hat.

¹⁶⁸ *Prot.* 318DE. – Was Protagoras anbietet, ist somit auch von jener zweckfreien Befassung mit gelehrten Inhalten unterschieden, die das späte 5. Jahrhundert als *philosophia* bezeichnet (s.o. 1.2).

¹⁶⁹ Beim Vergleich von *aretê* ... *dêmiourgikê* (*Prot.* 322d8-9) und *politikê aretê* (ebd. 322e2-323a1) wird dies stillschweigend unterstellt.

¹⁷⁰ Vgl. *Prot.* 322e2-323a2. Ob *hên* (a1) auf *symbolôn* (e2) oder auf *politikês aretês* (e2-a1) zu beziehen ist (dazu Manuwald 1999, 200 f.), macht inhaltlich keinen Unterschied.

¹⁷¹ Vgl. *Grg.* 484b8 (dazu Dodds 1959, 227 f.) sowie *Resp.* 332d2.

¹⁷² Beachte, daß das erste Stasimon der *Antigone* als *technê* nur die (in der Terminologie des Mythos des Protagoras) demiourgische kennt und diese als ein bloßes *sophon*, d.h. bestenfalls als eine Art von *sophia*, charakterisiert (vgl. *Ant.* 364-5). Man könnte sinngemäß ergänzen, daß für die volle – und das hieße dann eben: politische – *sophia* eine Durchwirkung mit Recht und Gesetz erforderlich ist.

¹⁷³ "Zusätzlich": vgl. *Prot.* 328a5: *eti*; "zu besonderer Vortrefflichkeit verhelfend": ebd. b2-3: *onêsai tina pros to kalon kai agaton genesthai*.

3.6.3. Mehrdeutigkeiten

Der Mythos des Protagoras ist auf keine Stellungnahme zu den skizzierten Kontroversen über die göttliche Fürsorge oder Mißgunst festlegbar.

Ist die menschliche Kultur negativ oder positiv legitimiert?¹⁷⁴ Zunächst sollte man meinen: negativ, da sie die defiziente biologische Ausstattung des Menschen kompensiert. Auch müssen die Menschen zunächst den Beistand der olympischen Götter entbehren: Hephaistos und Athene bieten sich nicht als Patrone der *technai* an; ihre *entechnos sophia* wird den Menschen von Prometheus durch Diebstahl beschafft (*Prot.* 321DE). Die politische *sophia* ist bei Zeus verwahrt; sie wird den Menschen vorenthalten und bleibt dem Zugriff des Prometheus entzogen. Für den Diebstahl bei Hephaistos und Athene wird Prometheus bestraft (322A). Von wem, bleibt ungesagt; aber daß es Zeus ist, der die Strafe gegen Prometheus verhängt und sich somit nochmals gegen die Menschen stellt, kann bei den Hörern als bekannt vorausgesetzt werden.¹⁷⁵

Bei näherer Betrachtung ergeben sich dann aber Unstimmigkeiten: *Erstens*. Während Prometheus zunächst – beim dritten Schritt der im Mythos des Protagoras dargestellten Entwicklung – mit seiner Fürsorge für die Menschen allein bleibt, ist im vierten Schritt Zeus um den Bestand der Menschheit besorgt (322BC). Der Sinneswandel wird nicht erklärt, und es ist auch keine Rede von einer Rehabilitierung des Prometheus oder einer Mißbilligung der Vernachlässigung der Menschen durch Hephaistos und Athene.

Zweitens bleibt unklar, was Prometheus bei Hephaistos und Athene eigentlich stiehlt. Zunächst heißt es an der zitierten Stelle (321DE): die *entechnos sophia*, d.h. den für die *technai* befähigenden Sachverstand. Diese Formulierung ist mehrdeutig; sie läßt sich entweder im Sinne einer Befähigung zur Erfindung der *technai* oder im Sinne einer Befähigung zur Ausübung bereits erfundener und etablierter *technai* verstehen.

Nach der ersteren Deutung hätten wie bei Xenophanes "nicht die Götter den Menschen anfangs alles gezeigt, sondern die Menschen das Bessere nach langer Suche erfunden".¹⁷⁶ Tatsächlich "erfinden" die Menschen im Mythos des Protagoras ihre Behausung, Bekleidung, Schuhe und Bettdecken sowie die Ernährung von dem, was "aus der Erde" wächst.¹⁷⁷ Aber wenn es zuvor heißt, der Mensch habe "Stimme und Worte ... kunstvoll artikuliert",¹⁷⁸ fragt sich doch, was man glauben

¹⁷⁴ Zu dieser Unterscheidung oben Abschnitt 3.5.1.

¹⁷⁵ Vgl. neben Hesiod, *Th.* 521 ff. (Zeus: Vs. 520) und 614 ff. (Zeus: Vs. 613) bes. auch Aischylos, *Prom.* 1 ff. (Zeus: Vs. 13 und passim; = Hephaistos' "Vater", Vs. 4).

¹⁷⁶ Xenophanes, DK 21 B 18; freie Übersetzung: GH.

¹⁷⁷ *Prot.* 322A – "erfinden": *hêureto* (a8). Zu "Bekleidung" etc. (a6-7) vgl. die vorherige Mängeliste: "nackt" etc. (321c5-6). Der zuvor erwähnte Hausbau mag aus dem *Gefesselten Prometheus* (Vs. 450-1; s.o. 3.4.2) übernommen sein. Ob die Nahrungsmittelzubereitung von Platon aus der Abhandlung *Über die alte Medizin* (c. 3,3 ff.; s.o. 3.4.4) interpoliert wurde oder ob eine gemeinsame Quelle anzunehmen ist, ist hier nicht zu entscheiden.

¹⁷⁸ *Prot.* 322A – "kunstvoll": *tê technê* (a6).

soll: daß der Mensch die einschlägige *technê* erfindet, oder daß er sie schon besitzt und hier nur erstmals anwendet.

Die letztere Deutung entsäche einer zweiten Formulierung, wonach Prometheus nicht nur den einschlägigen Sachverstand stiehlt, sondern die *technai* selbst: "die mit Feuer ausgeübte des Hephaistos und die andere [d.h. die ohne Feuer ausgeübte] der Athene".¹⁷⁹ Wie bei Pindar wären demnach "alle Kunstgriffe der menschlichen *aretê* göttlichen Ursprungs";¹⁸⁰ letztlich wären die menschlichen Erfindungen bloßes Plagiat. Der göttliche Patronat über die *technai* würde durch diese Deutung bestätigt; nur daß er den Menschen zunächst vorenthalten bleibt und dann durch Diebstahl erschlichen wird, bliebe befremdlich.

Eine ähnliche Mehrdeutigkeit ergibt sich dann auch hinsichtlich der Gaben des Zeus (*Prot.* 322CD): "Scham" (*aidôs*) ist hier vielleicht moralische Scham, vielleicht auch "Respekt" und "Ehrgefühl" in einem konventionelleren Sinn. Jedenfalls handelt es sich um eine bloße Disposition zum Wohlverhalten. Worin dieses zu bestehen hat, bliebe demnach von den Menschen selbst festzulegen; die ihnen von Zeus gegebene "Scham" kann als Ausgangspunkt für die – durchaus autonome – Ausarbeitung einer Ethik der Selbstachtung fungieren.¹⁸¹ Für "Recht" (*dikê*) schlägt die Eiglersche Ausgabe demgemäß "Rechtsgefühl" vor.¹⁸² Aber wie Zeus schon bei Homer der Urheber der von den Königen angewandten "Satzungen" (*themistes*) ist,¹⁸³ so kann das "Recht" (*dikê*), das er den Menschen bei Hesiod gibt, kein bloßes Rechtsgefühl sein. Es beinhaltet keine bloße Disposition zum Wohlverhalten, sondern vor allem auch dessen Kriterien.¹⁸⁴ Wem Zeus das "Recht" gab, weiß, was er zu tun und zu lassen hat, und das soll er auch; eine autonome Ethik kommt nicht Betracht.

Man hat den Eindruck, als käme es im Mythos des Protagoras gar nicht auf solche Unterscheidungen an. Die Erzählung dient überhaupt nur der Selbstdarstellung des Sophisten als professioneller Lehrer der politischen *sophia* und *aretê*, in Abgrenzung von anderen Professionellen, die sich in der von ihnen ausgeübten *technê* als Lehrer anbieten. Diese Eigentümlichkeit der sophistischen *technê* – und

¹⁷⁹ *Prot.* 321e1-2 – "mit Feuer ausgeübt": *empyros*.

¹⁸⁰ Pindar, *Pyth.* 1.41 (s.o. 3.4.1).

¹⁸¹ In diesem Sinne fordert Demokrit, man solle "sich viel mehr als vor anderen vor sich selbst schämen" (DK 68 B 244; ebenso B 84 und B 264; dazu Heinemann 2001, 175 f.). Das nach verbreiteter Auffassung von Demokrit entdeckte Gewissen ist eben dies: ich selbst als Instanz der eigenen Scham. Nach Williams (1993, 75 ff.; zu Demokrit ebd. 97n46 [p. 200]) kann dieser Gedanke bis auf Homer zurückgeführt werden.

Das allein der Grammatik geschuldete Vorkommnis von *syneidêsis* an einer anderen Stelle bei Demokrit (DK 68 B 297) ist demgegenüber irrelevant (anders Reiner 1974, 575).

¹⁸² Platon, *Werke*, Bd. I, S. 644 (Anm. zu S. 119). – "Sittlichkeit" für *aidôs* (ebd.) ist daneben eher wunderlich: Der konstitutive, in den Texten des späten 5. Jh. immer wieder greifbare Zusammenhang zwischen moralischem Gefühl und Moral wird ignoriert.

¹⁸³ *Il.* I 238, II 206 und passim.

¹⁸⁴ Insbesondere liefert das "Recht" (*dikê*, *to dikaion*) die Kriterien für die Richtigkeit von Urteilen (*themistes*, *dikai*), vgl. Hesiod, *Erga* 9 und 225-6.

zugleich ihre charakteristische Aufgabe – wird direkt auf die *conditio humana* zurückgeführt.¹⁸⁵ Schon hierin liegt eine gewisse Wichtigtuerei, die sich freilich durch die Textgattung erklärt: Zu vermuten ist, daß Platon hier eine *epideixis* des Protagoras verwendet hat, d.h. eine Rede, in der Protagoras seine *technê* und seine Auffassung derselben (und somit zugleich sich selbst als Fachmann) dargestellt hat; sich direkt auf die *conditio humana* zu berufen, ist in dieser Gattung nicht ungewöhnlich.¹⁸⁶ Zu einer *epideixis* mag es auch passen, mit der alten Vorstellung von einem göttlichen Patronat über die *technai* zu spielen und demgemäß für die politische *sophia* und *aretê* einen Patronat des Zeus und für die sophistische *technê* einen Patronat seines Boten Hermes anzudeuten.

Die Einbettung in die zitierte Göttererzählung ist, wie gesagt, nur ein didaktisches und rhetorisches Mittel der Selbstdarstellung. Der Autor bedient sich bei den Alten und besonders bei Hesiod, wie es ihm paßt. Bei Hesiod ist Epimetheus ein "Danebendenker",¹⁸⁷ der die Menschen ungewollt schädigt, indem er sich auf Pandora einläßt.¹⁸⁸ Prometheus ist der Trickser, der Zeus durch den Opferbetrug provoziert und den Menschen das ihnen von Zeus entzogene Feuer wieder verschafft,¹⁸⁹ wofür ihn Zeus mit ewiger Folter (und die Menschen mit Pandora) bestraft.¹⁹⁰ Und Zeus ist dann eben auch der Stifter und Wahrer des Rechts.¹⁹¹ Dies alles wird hier bloß als Hintergrund für die Selbstdarstellung der sophistischen *technê* benutzt und zitiert.

Eine Stellungnahme zu der Frage, ob die Götter den Menschen wohlgesonnen sind (oder welche es sind und welche nicht), ist dem Mythos des Protagoras nicht zu entnehmen. Nicht einmal eine kohärente Kulturentstehungslehre ist intendiert, und man könnte darüber spekulieren, ob Platon mit der Verwendung dieser Erzählung geradezu eine Bloßstellung des Protagoras beabsichtigt hat.

Eine ganz ähnliche Unstimmigkeit wie im Mythos des Protagoras (*Prot.* 321D-322A, s.o.) finden wir aber auch in Platons *Politikos* (274CD): Nach dem Ende des Weltzustandes, in dem den Menschen durch göttliche Fürsorge "alles von selbst geworden ist",¹⁹² müssen die Menschen einerseits "durch sich selbst die Lebensfüh-

¹⁸⁵ Erst bei Aristoteles werden – neben den Eigentümlichkeiten der körperlichen Ausstattung – auch die Befähigung zur demiourgischen *technê* und zur politischen *aretê* zu Merkmalen der menschlichen "Natur". Vgl. zu *technê* und Körperbau *P.A.* IV 10, 687a6-b5 (mit ausdrücklicher Diskussion des Mythos des Protagoras; dazu Heinemann 2016, Abschnitt 3.3.5, S. 266 f.); zur politischen *aretê*: *Pol.* I 2, 1253a1-39.

¹⁸⁶ Vgl. Kap. 3 der Abhandlung *Über die alte Medizin* (s.o. 3.3.3).

¹⁸⁷ Hesiod, *Th.* 511: *hamartinoos*.

¹⁸⁸ *Th.* 512-4, vgl. *Erga* 83-105. Die Beteiligung des Epimetheus an der Erschaffung des Menschen wurde wohl erst von Protagoras erfunden.

¹⁸⁹ *Th.* 535-569, *Erga* 42-53; zum *Gefesselten Prometheus* s.o. 3.3.2.

¹⁹⁰ *Th.* 521-5 und 570-616, *Erga* 54-105.

¹⁹¹ *Th.* 80 ff., *Erga* 213 ff. (bes. 276-285, s.o. 3.2.2). – Beachte übrigens auch die Zusammenstellung von "Scham" (*aidôs*) und "Recht" (*dikê*), freilich in ganz anderem Kontext (*Erga* 192).

¹⁹² Platon, *Plt.* 271d1: *panta automata gignesthai tois anthrôpois* (Übers. Ricken 2008).

rung und die Fürsorge für sich selbst in die Hand nehmen".¹⁹³ Andererseits sind sie hierzu aber erst durch die "in alten Erzählungen erwähnten" göttlichen Gaben – Feuer von Prometheus, *technai* von Hephaistos und "seiner Kollegin", ferner "Samen und Stecklinge" – sowie die nötige Unterweisung befähigt;¹⁹⁴ erst hieraus ist "alles, was insgesamt zum menschlichen Lebensunterhalt beiträgt", entstanden.¹⁹⁵

Wieso nicht auch dies eine Art von göttlicher Fürsorge ist, bleibt ungesagt. Es ist nur eben nicht diejenige Fürsorge, durch die sich für die Menschen alles von selbst ergibt. Deren Ende hat im *Politikos* nichts mit göttlicher Mißgunst zu tun.¹⁹⁶ Daher entfällt der Kontext – und mit ihm die Brisanz – der alten Kulturentstehungslehren; vielleicht ist nicht Protagoras, sondern Platon derjenige, der sich für sie gar nicht mehr interessiert.

¹⁹³ *Plt.* 274d4-6 (Übers. Ricken). – "Fürsorge": *epimeleia*.

¹⁹⁴ Ebd. 274c5-d2, dazu Ricken 2008, 130 f.; durch den ebd. Anm. 80 diskutierten Vorschlag Rowes wird die Unstimmigkeit, auf die es mir hier ankommt, weginterpretiert. – "Kollegin": *syntechnos* (d1), d.i. Athene. "Stecklinge": *phyta* (ebd.); gedacht ist wohl an Nutzpflanzen, die nicht aus Samen, sondern aus Stecklingen gezogen werden.

¹⁹⁵ Ebd. 274d3. – "Lebensunterhalt": *bios*. Wird *bios* umfassender als "Lebensweise" verstanden, wäre stattdessen zu übersetzen: "... was insgesamt zur Ausstattung der menschlichen Lebensweise gehört".

¹⁹⁶ Vgl. ebd. 272D ff. in Verbindung mit 269C ff. – Die göttliche Mißgunst wird von Platon nachdrücklich bestritten, vgl. *Tim.* 29E sowie sinngemäß *Resp.* 378E ff.

Kapitel 4: Archaischer Schrecken und Prometheische Weisheit. Zum ersten Stasimon der Sophokleischen *Antigone*

4.1. Schrecknisse

"Viel Ungeheures (*polla ta deina*), doch nichts Ungeheureres (*deinoteron*) ist als der Mensch. Dieses (*touto*; d.i. das Ungeheuerste: *to deinotaton*) ..."
(Sophokles, *Ant.* 332-4)

Das erste Stasimon der *Antigone* beginnt mit einer dreifachen, durch den Verzicht auf eine Wortwiederholung auf der dritten Stufe nochmals betonten Steigerung des Wortes *deinos*. Bei der Interpretation kommt es zunächst darauf an, die Bedeutung und Bedeutungsvielfalt dieses – hier durch "ungeheuer" wiedergegebenen – Wortes richtig zu fassen. In den Wörterbüchern findet man dazu beispielsweise die folgenden Angaben:

1. zu fürchten: a) ehrwürdig; b) furchtbar, schrecklich, unerträglich, gefährlich (*subst.* Schrecken, Schrecknis, Gefahr, Unglück); 2. außerordentlich, erstaunlich: a) gewaltig, mächtig, tüchtig, ausgezeichnet, einflussreich, geschickt, klug, schlau; b) unerhört, empörend, seltsam (Menge 1913)

bzw.

1. fearful, terrible; awful (*subst.* danger, suffering, horror; awe, terror); 2. marvelously strong; wondrous, marvellous, strange; 3. clever, skillful, of practical ability (LSJ).

Man hat also die Wahl – und sucht ein Entscheidungskriterium. Aber sogleich ein deutsches Wort als Bedeutungsäquivalent angeben zu wollen, ist ohnehin kein sachgemäßer Herangang. Tatsächlich sind die zitierten Wortlisten nur ein verkürztes Resümé der Übersetzungstradition und unzähliger Textinterpretationen.

Wörterbuchartikel sind als Skizzen der Wortgeschichte zu dem jeweiligen Stichwort zu lesen. Erforderlich ist hierfür freilich ein Belegstellenverzeichnis (wie bei LSJ); um die skizzierte Wortgeschichte nachzuvollziehen, wird man diese Belegstellen dann auch tatsächlich aufsuchen müssen. Die fragliche Wortverwendung (*deinos* an der Stelle *Ant.* 332 f.) wird auf diese Weise in den Kontext zahlreicher entsprechender Wortverwendungen gestellt. Bezugnahmen und Entwicklungslinien werden vermutungsweise rekonstruierbar. Aber diese Untersuchung hat nun nicht mehr den Sinn, in einem Wörterbuchartikel resümierbar zu sein. Vielmehr wird sie im Hinblick auf eine einzige Textstelle unternommen. Daher werden nicht nur Wortverwendungen verglichen, sondern es werden zur Interpretation eines Textes andere Texte herangezogen; indem man fragt und darzustellen versucht, wovon in diesen Texten die Rede ist, wird die bloße Wortgeschichte zur Problemgeschichte vertieft. Die fragliche Stelle wird vor dem Hintergrund dieser Problemgeschichte interpretierbar.

Ungeheuer und schrecklich (*deinos*) sind bei Homer der Drache Skylla und der Strudel Charybdis, zwischen denen Odysseus hindurchfahren muß,¹ und die Schiff und Floß zerschlagenden Wogen des Meeres;² das Schwirren der Pestpfeile Apollons,³ das Donnern des Zeus und der Schrei der Göttin des Streits in der Schlacht;⁴ der Gott Apollon, wenn er dem Patroklos entgegentritt, um ihn zu töten,⁵ und Enyalios, der "Gott des wilden Getümmels":⁶

"Und dem Hektor fügten sich die Waffen um den Leib, und in ihn tauchte Ares, der schreckliche (*deinos*) Enyalios, und erfüllt wurden ihm innen die Glieder Von Kampfkraft und Stärke."⁷

Ungeheuer und schrecklich ist die *aigis*, vielleicht Ziegenfell oder Gewitterwolke, jedenfalls Waffe des Zeus, auch der Athene; die Gorgo, deren abgeschlagenes, an der *aigis* befestigtes Haupt niemand ansehen kann, ohne zu Stein zu erstarren;⁸ auch Schild und Waffen der sterblichen Kämpfer,⁹ ihr Geschrei und ihr Blick.¹⁰

Homer kennt aber auch noch eine andere Verwendung des Worts, nämlich in der Zusammenstellung *deinos kai aidaios*, furchtgebietend und ehrwürdig, als höfliche Anrede¹¹ und überhaupt als Ausdruck der Achtung, besonders des Gastes – so etwa bei Odysseus' Auftritt auf dem Fest, das die Phaiaken ihm ausrichten:

"Da staunten sie in Mengen, als sie den kluggesonnenen Sohn des Laertes sahen. Ihm goß Athene göttliche Anmut über Haupt und Schultern und machte ihn größer und voller anzusehen, damit er allen Phaiaken lieb und furchtbar und ehrwürdig werde und viele Wettspiele bestehen möchte, in denen sich die Phaiaken mit Odysseus versuchen würden."¹²

Zugleich Anerkennung und Schrecken liegt auch in der Bezeichnung *deinê theos*, die Odysseus im Bericht über seine Irrfahrten für die Göttinnen Kalypso und Kirke ver-

¹ Homer, *Od.* XII 119, 235, 260.

² Homer, *Od.* V 314, 367.

³ Homer, *Il.* I 49.

⁴ Homer, *Il.* XX 56, XI 10.

⁵ Homer, *Il.* XVI 789.

⁶ So Vidal-Naquet 1989, 147; zu Enyalios vgl. auch Schadewaldt 1989, 90.

⁷ Homer, *Il.* XVII 210-212, Übers. Schadewaldt.

⁸ Homer, *Il.* V 739 ff., XV 309, XXI 401.

⁹ Homer, *Il.* VII 245, X 254, XI 37 ff., XXII 134.

¹⁰ Homer, *Il.* XVI 566 bzw. III 342, XXIII 815, vgl. XV 13; *Od.* XI 608, XXII 495, XXIV 179.

¹¹ Homer, *Il.* III 172, XVIII 394.

¹² Homer, *Od.* VIII 17-23, Übers. Schadewaldt. Vgl. auch *Od.* V 88 die Anrede *aidaios te philos te*, ehrwürdig und lieb, die sich durch das Fehlen von *deinos* (wie die oben erwähnten Ilias-Stellen durch das Fehlen von *philos*) von der vollen Formel *philos ... deinos t' eidoios te* (*Od.* VIII 21 f.) nur um eine Nuance unterscheidet.

wendet.¹³ Und wieder fällt auf, daß der Ausdruck formelhaft ist. Deutet die Nennung des Schreckens im Ausdruck der Achtung auf deren letztlich Ursprung? Eine unausgesprochene Drohung würde dann im Höflichkeitsritual pariert; mit dem Wort *deinos* würde etwa gesagt: "Ich weiß, daß du mich totschiagen kannst, und will dich nicht daran erinnern, daß ich dich auch totschiagen könnte. Also lassen wir das!" – wobei die Symmetrie im Verhältnis zur Gottheit selbstverständlich entfällt. Dieses Innewerden des Schreckens im Verhältnis der Personen untereinander wird durch das Wort *deinos* bezeugt und durch dessen formelhafte Verwendung verleugnet. Tatsächlich wendet die Nennung des Schreckens ihn ab. Sie stiftet ein Verhältnis, in dem Gewalt nicht mehr ausgeübt wird. Ihre Reduktion zur bloßen Höflichkeitsformel deutet immer noch darauf hin, daß dieses Verhältnis jeweils der Sicherung und Bekräftigung bedarf.

In klassischer Zeit bedeutet *deinos* zusätzlich auch:¹⁴ durchsetzungsfähig, mächtig, geschickt, sogar schlaue. Mächtig sind bei Aischylos Verwandtschaft und freundschaftlicher Verkehr, deretwegen Hephaistos zögert, den Prometheus auftragsgemäß an den Felsen zu schmieden;¹⁵ geschickt und schlaue ist Prometheus im Finden von Auswegen aus den schwierigsten Lagen.¹⁶ In dieser Bedeutung wird das Wort dann zum Bestandteil der stehenden Wendung *deinos legein*, d.h. ein durchsetzungsfähiger und geschickter, gerissener Redner zu sein,¹⁷ was Sophokles und Platon eher tadelnswert finden.¹⁸ Schließlich definiert Aristoteles, *deinos* sei derjenige, der zu jeglichem Ziel die geeigneten Mittel zu erlangen oder einzusetzen vermag; als Vorbedingung der Klugheit (*phronêsis*) wie der Gerissenheit (*panourgia*) sei diese Fähigkeit ethisch indifferent.¹⁹ – In allen diesen Fällen bleibt als Grundbedeutung: *deinos* ist, vor wem man sich in Acht nehmen muß.

¹³ Homer, *Od.* VII 246 und 255, X 136, XI 8 (= XII 150), XII 449. – An anderen Stellen habe ich keine derartige Wendung gefunden (*Il.* XVI 789 und XVII 211 sind nicht zu vergleichen, da im Kontext mit tatsächlich ausgeübter Gewalt stehend). Auch bei Hesiod ist das Attribut *deinos* den besonders gewaltigen oder gräßlichen Gottheiten und Monstren vorbehalten, vgl. *Th.* 138, 155, 299-334, auch *Erga* 145. Bei Alkaios, *Frg.* 8 D (Treu 1980, 28) ist Eros *deinotatos theos*, also wohl furchtbar im Sinn von mächtig, vielleicht auch Verderben bereitend.

¹⁴ Die ältere Bedeutung bleibt selbstverständlich erhalten und wird hier nicht weiter belegt. Eine Achtungsbezeugung wie *deinos kai aidios* habe ich in späteren Texten nicht mehr gefunden.

¹⁵ Aischylos, *Prom.* 39.

¹⁶ Aischylos, *Prom.* 59; unmittelbar anschließend (62) wird Prometheus als *sophistês* bezeichnet, d.h. er ist aufgrund einer *sophia*, einschlägigen Wissens, *deinos*. Etwa ebenso hat man dann auch die Bezeichnung der sog. Sophistik des späteren 5. Jahrhunderts zu verstehen.

¹⁷ Sophokles, *O.T.* 545, vgl. *O.C.* 806 und *Phil.* 440; Platon, *Apol.* 17B und *Prot.* 322DE; Aristoteles, *Pol.* 1305a12.

¹⁸ Vgl. auch den Zusammenhang von *deinotês* und *pleonexia* (Nichtgenugkriegenkönnen) bei Ps.-Aristoteles, *Probl.* 916b36 ff. – Demgegenüber gilt die *deinotês* des Redners bei Thukydides (VIII 68.1) als *aretê* (vgl. Vlastos 1991, 200n6).

¹⁹ Aristoteles, *E.N.* 1144a23 ff.

In der *Antigone* des Sophokles ist das Wort *deinos* in der Regel bei seiner ursprünglichen Bedeutung 'ungeheuer und schrecklich' zu nehmen, wobei die Nebenbedeutung 'geschickt und gerissen' hinzutreten kann. Sie tut das jedenfalls im 1. Stasimon der *Antigone*:²⁰ Sophokles spielt mit dem Doppelsinn von *to deinon*, einerseits (*Ant.* 332) das Ungeheure und Schreckliche zu bezeichnen, dem der Mensch ausgesetzt ist, andererseits (*Ant.* 333) aber die Geschicklichkeit und Gerissenheit, durch die er sich dabei stets als überlegen erweist. Zwei mythische Gestalten illustrieren diese beiden Bedeutungen des Worts: die Rachegöttin *Erinys* und der Erfinder *Prometheus*. Sie stiften zugleich auch die Verbindung zu den beiden Aischylos-Texten, die Sophokles als Vorbilder benutzt hat.

4.2. Die Erinyen

Der Anfang des 1. Stasimon der *Antigone*, "Viel Ungeheures ..." (*Ant.* 332), zitiert ein Chorlied aus der *Orestie* des Aischylos unüberhörbar: "Viele ungeheure Leiden von Schrecknissen nähret die Erde ..." ²¹

Bei Aischylos wird dies gesungen, nachdem Orestes den Chor in seinen Plan eingeweiht hat, seine Mutter Klytaimnestra zu töten, um deren Mord an seinem Vater Agamemnon zu rächen. An Schrecknissen nennt Aischylos dann zuerst: Meeresungeheuer, Blitze und Gewitterstürme (*aigides*, *Ch.* 587 ff.), also die aus Homer bekannten *deina*; dann aber das "waghalsige Planen" (*hypertolmon phronêma*) der Männer und das "alleswagende Begehren" (*pantolmoi êrôtes*) der Frauen (*Ch.* 594 ff.), somit den Ursprung von Klytaimnestras Verbrechen; Thema des Hauptteils des Chorlieds (*Ch.* 602-634) sind vergleichbare Fälle weiblichen Fehlverhaltens.

Ungeheuer und schrecklich (*deina*) sind hier also insbesondere die Untaten der Menschen, dann aber erst recht deren unvermeidliche Folgen:²² "gottverhaßtes Leid" und "Unehre" (*Ch.* 635 f.); das Schwert *Dikes*, der Göttin des Rechts (*Ch.* 639 ff.); schließlich die *Erinys*, die (der Klytaimnestra) den eigenen Sohn als Rächer ins Haus führt (*Ch.* 639 ff.).

Die *Erinys* – oder vielmehr: die *Erinyen*, denn meist sind es mehrere – sind bei Aischylos das Schrecklichste überhaupt:²³ blutsaugende Ungeheuer, sehr alte Götinnen, aber von den anderen Göttern gemieden.²⁴ Als Vergeltung, die unweigerlich kommt, garantieren sie das archaische Recht. Sie treten gleichsam in den Dienst dessen, dem Gewalt angetan wurde, und treiben dessen Ansprüche ein.²⁵ Eine der-

²⁰ Evtl. auch *Ant.* 1046 sowie 320, wenn die dortige Emendation (*deinon* für *dêlon*) zutreffend ist.

²¹ Aischylos, *Ch.* 585 ff. Vgl. Friedländer 1934, 59.

²² Der Ausdruck *to deinon* (*Ch.* 634) resümiert Einleitung und Hauptteil des Chorlieds und leitet somit über zu dessen Schluß.

²³ Vgl. bes. *Eum.* 34: *deina*, mit Anspielung auf die *Erinyen* auch *Eum.* 516 und 698: *to deinon*.

²⁴ Vgl. *Eum.* 70, 150, 179 ff., 264 ff., 350 ff.

²⁵ Vgl. etwa Hesiod, *Th.* 472: *teisaito Erinys patros*, d.h. der *Erinys* des Vaters (des von Kronos kastrierten *Uranos*) soll bezahlt werden.

artige Zuordnung findet auch in der *Orestie* statt. Für Orestes, der den Vater an der Mutter zu rächen hat, ergibt sich daraus ein fürchterliches Dilemma: Ihm wurde von Apollon mit den Erinyen gedroht, wenn er den Vater nicht rächt (*Ch.* 283). Im Gegenzug droht ihm Klytaimnestra mit "der Mutter wütenden Hündinnen" (*Ch.* 924), d.h. mit den Erinyen,²⁶ die sie dann auf ihn hetzen würde; diese Drohung ist nun vergeblich, denn Orestes bekäme, wenn er abließe, mit "denen (sc. den Hündinnen) des Vaters" (*Ch.* 925) zu tun.²⁷ Der Lage Klytaimnestras, daß sie getötet hat, wen sie nicht töten durfte (*hon ou chrên*), nämlich den eigenen Gatten, und deshalb erleiden muß, was nicht geschehen darf (*to mê chreôn*), nämlich Muttermord (*Ch.* 930), entspricht die Lage Orestes, den Erinyen überhaupt nicht entgehen zu können: Er hat allenfalls die Wahl zwischen den "Hündinnen" der Mutter und denen des Vaters.²⁸

Die Verdienste der Erinyen sind beachtlich: Sie sorgen dafür, daß unzulässiges Tun keinesfalls lohnt. Wenn sich der Mensch nicht mehr wehren kann, vertritt ihn die Erinyen. Dabei nimmt sie sich Zeit.²⁹ Das macht einerseits ihre Verlässlichkeit aus: Die Erfahrung, daß sich manches Verbrechen bezahlt macht, genügt nicht, um ihr Wirken zu leugnen. Andererseits müssen deshalb unter den Erinyen auch Unschuldige leiden³⁰ – oder anders gesagt: Schuld, d.h. den Erinyen verfallen zu sein, ist "erblich" und "ansteckend" und hat "die unheilvolle Eigenschaft ..., frische

²⁶ Die Erinyen als Hündinnen: vgl. Aischylos, *Ch.* 1054, *Eum.* 132 und bes. 246 f.

²⁷ Vgl. Dodds 1973/76, 69 f.

²⁸ Die von Meier (1980, 169) konstatierte "Vereinseitigung der Erinyen" hat also einen von Meier so nicht erörterten Grund: Es sind von vornherein "der Mütter wütende Hündinnen" (*Ch.* 924), die im Schlußteil der *Orestie* auftreten. Das heißt, wenn die Erinyen auftreten, sind sie immer schon darauf festgelegt, ein bestimmtes Verbrechen zu ahnden. Eine Abwägung des Gewichts verschiedener Taten (vgl. *Eum.* 219 ff.) kommt für sie gar nicht in Betracht. Sie sind jeweils von vergossenem Blut "getrieben" (*Eum.* 230; vgl. auch Dodds 1973/76, 70 zu *Ch.* 327 f.: die Erinyen werden "durch eine bestimmte Bluttat erzeugt").

Man könnte fragen, ob es überhaupt dieselben Erinyen sind, die *Ch.* 924 f. einerseits als "Hündinnen" der Mutter, andererseits als "Hündinnen" des Vaters fungieren. Aber diese Frage stellt sich eigentlich gar nicht, da ohnehin nur *entweder* (bevor der Vater gerächt ist) die einen *oder* (nachdem die Mutter getötet wurde) die anderen auftreten können.

Wenn sich in der *Orestie* jemand einseitig und parteilich verhält, dann ist das eher Apollon, da er als Olympier einen viel freieren Überblick hat: Er ist es, der die dem Vater verpflichteten Erinyen für seine Zwecke einzuspannen versucht (*Ch.* 283 f.) und dann mit den der Mutter verpflichteten Erinyen nichts zu tun haben will (*Eum.*, passim). – Die schließliche Domestizierung der Erinyen (*Eum.* 804 ff.) betrifft diese selbstverständlich nicht nur in ihrer situationsbedingten Festlegung auf die Ansprüche Klytaimnestras, sondern in ihrer allgemeinen Funktion (zu der es eben gehört, jeweils immer schon festgelegt zu sein).

²⁹ Aischylos, *Ag.* 462 ff., *Ch.* 651, *Eum.* 555, vgl. *Ch.* 965. Zur Idee einer Vergeltung in unbestimmter späterer Zeit vgl. Hesiod, *Erga* 279 ff.; Solon, *Frg.* 1.25 ff. (D.), auch *Frg.* 24.3 und Anaximandros, DK 12 B 1. Daß Zeus, nicht die Erinyen, bei Hesiod und Solon als Vergelter fungieren, ist hier ohne Belang, denn die Erinyen sind zugleich Beauftragte des Zeus (*Ag.* 55 ff., vgl. *Eum.* 360 ff. in der Textfassung Werners).

³⁰ Ebenso (ohne Nennung der Erinyen) Solon, *Frg.* 1.31 f. (s.o. 3.2.2).

Schuld hervorzubringen".³¹ So können sich Klytaimnestra und ihr Geliebter Aigisthos für ihren Mord an Agamemnon auf die Erinyen berufen,³² und dann sind sie ihnen selber verfallen; ebenso ergeht es wieder Orest, nachdem er als Werkzeug der Erinyen beide umgebracht hat (vgl. *Ch.* 649 ff.). Das Wirken der Erinyen erscheint in solchen Fällen als ein Unheil, das über einem ganzen Haus (d.h. einer Adelsfamilie) liegt und sich von Generation zu Generation fortreißt.³³

Das von den Erinyen garantierte Recht ist somit ein *Weltzustand*,³⁴ dem die Menschen jeweils nur ausgesetzt sind. Daß unzulässiges Tun auf lange Sicht niemals lohnt, zeichnet diesen Weltzustand zwar einerseits als einen *Rechtszustand* aus. Aber andererseits wird dieser Rechtszustand von einer überwältigenden Macht hergestellt, der die Menschen nichts entgegenzusetzen haben; er besteht als solcher gerade in einer doppelten *Ohnmacht der Menschen*: Ohnmächtig sind die Schuldigen gegen die unabwendbare Vergeltung. Aber ohnmächtig sind auch die Unschuldigen, da sie – wie Orestes – in fremde Schuld verstrickt werden können. Den Menschen bleibt nur die Wahl, sich entweder gänzlich einschüchtern zu lassen, was letztlich einen völligen Verzicht auf eigenes, jedenfalls herausragendes Tun impliziert,³⁵ oder ein Unheil herauszufordern, das sich nicht mehr eindämmen läßt.

Im Schlußteil der *Orestie* wird diese Verkettung des Unheils gelöst. Zunächst unterwerfen die Erinyen ihre Ansprüche dem Schiedsspruch der Göttin Athene (*Eum.* 434 f.); diese setzt einen Gerichtshof aus Bürgern ihrer Stadt ein, denn die Stadt wäre im Fall einer Abweisung der Erinyen von deren Vergeltung betroffen.³⁶ Es findet nun ein reguläres, in seiner Verfahrensweise durchaus rationales Gerichtsverfahren statt,³⁷ das durch Stimmgleichheit unter Einschluß der Stimme Athenes mit dem Freispruch Orests endet – d.h. mit der Zurückweisung des Anspruchs der Erinyen, sich über Orest herzumachen. Dies ist nun aber wiederum eine Verletzung des archaischen Rechts, daher wenden sich die Erinyen mit Gift und Pest gegen die Stadt.³⁸

³¹ Dodds 1973/76, 69 f.; Belegstellen dort. Zur Erblichkeit von Schuld auch ders. 1951/70, 21-23.

³² Aischylos, *Ag.* 1433 und 1579, vgl. 1119 f.

³³ Vgl. *Ag.* 1184 ff. sowie bei Sophokles das zweite Stasimon der *Antigone*, 583 ff.

³⁴ Zu dessen kosmologischem Aspekt vgl. Heraklit, DK 22 B 94; auch bereits Homer, *Il.* XIX 418 (hierzu Nestle, 1942 26); mit Ersetzung der Erinyen durch "die Anordnung der Zeit": Anaximandros DK 12 B 1. Siehe oben 3.2.2.

³⁵ Vgl. Aischylos, *Ag.* 1563, *Eum.* 519-530, auch *Ag.* 1001 ff., bes. 1026 f.

³⁶ *Eum.* 476 ff., vgl. die Drohungen während der Abstimmung, *Eum.* 711 f., 719 f. – Dabei werden die Ansprüche der Erinyen von Athene (anders als von Apollon, vgl. *Eum.* 657 ff.) durchaus als real anerkannt, vgl. *Eum.* 476.

³⁷ Zurückweisung des Eids: *Eum.* 432; Anhörung des Beschuldigten: *Eum.* 428; Freispruch bei Stimmgleichheit: *Eum.* 741.

³⁸ *Eum.* 780 ff. (= 810 ff.). Zwar agieren die Erinyen nun in eigener Sache, vgl. *Eum.* 778 f., (= 808 f.), aber durchaus im Einklang mit ihrer Funktion, die Verletzung der (von Athene anerkannten) *moira* (*Eum.* 476) und der *palaioi nomoi* (*Eum.* 778, 808) zu ahnden. Ihr Vorgehen gegen die Stadt ('Stadt' hier selbstverständlich im Sinn der das Umland und seine

Die Bürger haben dem alten Unheil also durch die Entscheidung ihres Gerichtshofs noch längst kein Ende gesetzt, sondern sie haben dieses Unheil vielmehr auf sich selber gezogen. Zu seiner Abwendung müssen die Erinyen versöhnt werden. Tatsächlich lassen sie sich in der großen Schlußszene der *Orestie* von Athene überreden und – als die Eumeniden, die Wohlgesinnten – in die Stadt integrieren. Ihr respektierter Wirkungsbereich (*timê*) ist nun die Fruchtbarkeit des Landes und das Gedeihen der Geschlechter,³⁹ eine Art Oberaufsicht über alles, was die Menschen betrifft;⁴⁰ was den Menschen zufallen muß⁴¹ und woran sie zugrunde gehen.⁴² Ihre Macht wird ausdrücklich bestätigt,⁴³ auch soll es ihnen weiter obliegen, Vergeltung, auch an späteren Generationen für die Verbrechen der Väter, zu üben.⁴⁴ Unklar bleibt, ob ihr blutrünstiges Wesen sich ändert;⁴⁵ um Athenes Nachbarinnen zu werden,⁴⁶ müssen sie wohl manches ablegen, was sie zuvor den Göttern unleidlich machte.⁴⁷ Auch schwören sie der Blutrache ab (jedenfalls unter den Bürgern der Stadt), deren Entfesselung zuvor ihre Aufgabe war.⁴⁸

Ihre entscheidende Wandlung ist aber, *sich überhaupt überreden zu lassen*. Denn wenn sie der Überredung zugänglich sind, dann ist ihr Wirken nicht mehr von solcher Art, daß es ebenso unbedingt sein muß (*chreôn*), wie die von ihnen bestrafte Handlungen schlechthin unzulässig sind (*mê chreôn*);⁴⁹ das heißt, der von ihnen garantierte archaische Weltzustand wird durch einen anderen abgelöst.⁵⁰

Die Integration der Erinyen in die Stadt geschieht aber nicht nur, um das Unheil abzuwenden, mit dem sie drohen, sondern weil sie vielmehr gebraucht werden. Ihr

Bewohner umfassenden *polis*) entspricht genau demjenigen, das dem Orestes bei Unterlassung der Rache angedroht wird (*Ch.* 269 ff.).

³⁹ *Eum.* 905-913, vgl. 938 ff., 957 ff.

⁴⁰ *Eum.* 930 f., vgl. 904.

⁴¹ Bedeutungsvoll dürfte die wiederholte Nennung von *tychê* im abschließenden Segen der Erinyen sein (vgl. *Eum.* 923 und 959).

⁴² Vgl. *Eum.* 931 ff.

⁴³ *Eum.* 949 ff.

⁴⁴ *Eum.* 933 f.

⁴⁵ Vgl. Meier 1980, 198 f.; 1988, 130.

⁴⁶ *Eum.* 916; erst in dieser Schlußszene der *Orestie* werden die Erinyen von Athene überhaupt als Göttinnen angesprochen, vgl. *Eum.* 883 mit 411.

⁴⁷ Vgl. *Eum.* 179 ff., 365 f.

⁴⁸ *Eum.* 980 ff., vgl. *Ch.* 400 ff.

⁴⁹ Zu *chreôn* vgl. Anaximandros, DK 12 B 1 sowie entsprechende Wendungen bei Parmenides und Heraklit; *mê chreôn*: Aischylos, *Ch.* 930.

⁵⁰ Sofern die Erinyen als die Schergen der Götter fungieren (vgl. *Ag.* 55 ff., *Eum.* 360 ff.), ist auch deren Herrschaft von dieser Wandlung betroffen. Der Zeus, dem die Erinyen unterstellt sind, ist zunächst "Zeus Xenios (der den Bruch der Gastfreundschaft gewalttätig ahndet)" (Meier 1980, 166; vgl. bes. *Ag.* 60 ff., 744 ff.); mit der Überredung der Erinyen hat dann aber "Zeus Agoraios (der den friedlichen Ausgleich ermöglicht)" gesiegt (Meier ebd., vgl. *Eum.* 973 f.); die Herrschaft des Zeus hat sich "politisiert" (Meier ebd.), d.h. der archaische Weltzustand ist durch einen *politischen* abgelöst.

ursprünglicher Anspruch, gerade als das Ungeheure und Schreckliche (*to deinon*) wohlwärtig zu sein (*Eum.* 516), wird durch Athenes Rat, das Ungeheure und Schreckliche (*to deinon*) nicht ganz aus der Stadt zu vertreiben (*Eum.* 698), ausdrücklich bestätigt – und zwar samt der Begründung, wer nichts fürchtet, sei nicht gerecht (*Eum.* 699).⁵¹ In der Einsetzungsrede für den Gerichtshof gesprochen, der über die Ansprüche der Erinyen entscheiden soll, beziehen sich diese Worte unmittelbar auf diesen und seine Tagungsstätte, den Areopag. Der (nämlich eine nahe Höhle) ist nun aber auch der den Erinyen angewiesene Wohnsitz:⁵² Der Schrecken, der diesen Ort umgeben soll, geht ebenso von der Sanktionsgewalt des Gerichts wie von den unheimlichen Bewohnerinnen seines Tagungsorts aus.

Denn die Autorität dieses Gerichtshofs ist beschränkt. Anders als der Zwang des vergossenen Bluts, der die Erinyen in Aktion treten läßt, sind seine Urteile fehlbar. Bereits beim Freispruch Orestes hat sich das gezeigt: Die Stimmgleichheit im Richterremium genügt nicht, um den Rechtsanspruch der Erinyen gegen Orestes zu tilgen,⁵³ sondern nur, um dessen Ausübung (freilich endgültig und verbindlich) zu hemmen.⁵⁴ Demgegenüber kann von einer Fehlbarkeit der Erinyen gar keine Rede sein: weder daß sie ein Verbrechen ungesühnt lassen (eben deshalb muß man gegebenenfalls auch für seine Vorfahren büßen), noch daß sie ein Verbrechen, das gar nicht verübt wurde, vergelten. Aber sie müssen nun im Hintergrund bleiben. Die Zuständigkeit des Gerichtshofs für diejenigen Fälle, die zuvor durch Blutrache geregelt wurden, hindert die Erinyen daran, als solche in Erscheinung zu treten. Der ihnen verbleibende Kompetenzbereich ist kaum definiert;⁵⁵ es fragt sich, ob er nicht vollständig von den Institutionen der Stadt besetzt worden ist. Das *deinon*, das nicht ganz aus der Stadt vertrieben werden sollte (*Eum.* 698), wäre durch seine Integration in die Stadt ungreifbar geworden.⁵⁶

⁵¹ *Eum.* 699 zitiert 520 ff.; ebenso Athenes Rat an die Bürger, Herrschaftslosigkeit (*to anarchon*) und Knechtschaft gleichermaßen zu meiden (*Eum.* 696 f. bzw. 525 ff.).

⁵² Vgl. Pausanias I 28.6 (Höhle: Aischylos, *Eum.* 1007) vgl. insgesamt Meier 1980, 197.

⁵³ Das erst wäre, *timê* als Rechtsbegriff verstanden, die von Athene (*Eum.* 796) ausdrücklich geleugnete *atimia*.

⁵⁴ *Eum.* 795-797. Diese Trennung von Wahrheit und Geltung (vgl. Meier 1980, 194, auch 191 und 218) wird wenige Jahrzehnte später zum großen Thema der Sophisten.

⁵⁵ Oder vielmehr: er scheint sich auf die *Eum.* 923 und 959 erwähnten Bereiche der *tychê* zu beschränken (vgl. obige Anm.). Das entspräche immerhin den alten Bestrafungsmethoden des Zeus (vgl. Homer, *Il.* XVII 384 ff.; Hesiod, *Erga* 242 ff., 284).

⁵⁶ Vgl. Meier 1988, 137: "Jetzt besteht das Problem eher darin, daß zuwenig Furchterregendes da ist." – Einen anderen Aspekt bringt Meier ins Spiel, wenn er sagt, die Integration der Erinyen in die Stadt stehe für diejenige des Adels in die Demokratie. Die Führungsposition des Adels hatte unmittelbar vor der Uraufführung der *Orestie* durch die Entmachtung des Areopags als eines politischen Gremiums ihre traditionelle Grundlage verloren (nur die Blutgerichtsbarkeit, von der in der *Orestie* die Rede ist, blieb). Und in dieser Situation scheint Aischylos, wie auf der Bühne Athene, zu sagen: "die Unterlegenen sollten sich fügen; die Sieger sollten ihnen in ihrer neuen Ordnung Funktionen zuweisen, wie sie sie –

4.3. Die Prometheische Weisheit

Der Anfang des 1. Stasimon der *Antigone*, "Viel Ungeheures, doch nichts Ungeheureres ist als der Mensch" (*Ant.* 332 f.), setzt dieses Resultat aus der *Orestie* stillschweigend voraus: Die Erinyen haben sich in ihre Höhle verkrochen und sind nicht mehr in Erscheinung getreten. Was sich dann noch regt, mag ungeheuer und schrecklich (*deimon*) sein; aber der Mensch kann es bewältigen. Nachdem sich die Erinyen aus der Konkurrenz verabschiedet haben, ist der Mensch in seiner Eigenschaft als *deinos* unübertroffen.

Das besagt zweierlei: Es besagt in einem gleichsam *quantitativen* Sinne, daß der Mensch in dem archaischen Weltzustand, den die Erinyen repräsentieren, stets der Unterlegene bleibt; auch die *technai* können daran – wie sich bei Solon gezeigt hat⁵⁷ – nichts ändern. Und es besagt in einem gleichsam *qualitativen* Sinne, daß sich der Mensch nach der Verabschiedung der Erinyen auf eine Spielart des *deimon* verlegen kann, die sich von der durch die Erinyen repräsentierten durchaus unterscheidet. Der Mensch bewältigt die verbliebenen Ungeheuer und Schrecknisse nicht mit Gewalt, sondern mit den Kniffen und Hilfsmitteln der *technê*. Er begründet einen technischen Weltzustand und muß nicht befürchten, daß die somit zu seinen Gunsten verschobene Weltordnung durch das Eingreifen der Erinyen wieder zurechtgerückt wird. Nur ihnen, aber deshalb auch allem, was unter ihrem Schutz steht, käme die *technê* nicht bei.

in ähnlicher Form – vorher schon ausgeübt haben." (1980, 205). Die Rolle des Adels wird "vom Ganzen her durch die Notwendigkeit des *deimon*" neu legitimiert (ebd. 206).

Meier macht selbst auf die Widersprüchlichkeit dieser Konzeption aufmerksam, wenn er einerseits kommentiert: "Man braucht die alten Mächte ja gerade als das, was sie sind. Das sollen sie auch bleiben" (1980, 198), andererseits aber feststellt, daß die Eumeniden nach der Entscheidung für ihre neue Rolle "nicht mehr dieselben sind wie vorher" (ebd. – vgl. 207: im neugebildeten Ganzen "waren auch die alten Mächte andere als vorher"). – In der Demokratie waren die alten adelspezifischen Vorzüge entwertet. Die Adligen mußten sich die Qualifikationen für eine Führungsrolle – statt durch die traditionelle, am Vorbild der Heroen und der Vorfahren orientierte Erziehung – durch wissenschaftlichen Unterricht aneignen (die sophistische *politikê technê*), als Adlige zeichneten sie sich dabei nur noch durch ihren Ehrgeiz und durch ihre Fähigkeit aus, die geforderten Honorare zu zahlen. Der Wandel läßt sich an der Neubestimmung des Begriffs *physis* in den Erziehungstheorien ablesen: Ging es zunächst darum, jemanden dazu zu bringen, daß er als Individuum seiner *physis* (bei Pindar: *phya*), d.h. seiner *Abstammung* und Familienzugehörigkeit, entspricht (dazu Heinemann 2005a, 28-30), so wird die *physis* nun als *Begabung* zu einem bloßen Faktor des Erziehungserfolgs (vgl. Protagoras, DK 80 B 3) und sogar von der Abstammung unabhängig betrachtet (vgl. Demokrit, DK 64 B 277). Der Adel behauptet seine Führungsposition ganz unabhängig von dem, was ihn einst als Adel legitimiert hat. Das *deimon*, das er verkörpert, ist seine nunmehr erlernte Gerissenheit – verbunden mit dem Nichtgenugkriegenkönnen (*pleonexia*) als der unwandelbaren Konstanten in seinem Charakter.

Wenn also in einer neuen Weltordnung die Kategorien der alten ihre Geltung verlieren, dann bewirkt die Integration der alten Mächte einerseits deren Verwandlung, andererseits aber, sofern das Alte als das Alte gebraucht wird, dessen Verschwinden zur Unkenntlichkeit.

⁵⁷ Siehe oben 3.3.1.

Das *deinon*, das der Mensch ist, wird also nicht am Modell der Erinys, sondern vielmehr am Modell des Erfinders Prometheus bestimmt. Dieser hat bei Aischylos dem Menschen die *technai* gegeben (*Prom.* 442 ff.);⁵⁸ seine Gaben umfassen:

Verstand (443 ff.),
Hausbau (450 ff.),
Kalender und Astronomie (454 ff.),
Zahl (459 f.),
Schrift (460 f.),
Nutztierhaltung (462 ff.),
Seefahrt (467 f.),
Heilkunde (478 ff.),
Mantik (484 ff.),
Bergbau und Metallverarbeitung (500 ff.).

Einen ganz ähnlichen Katalog finden wir dann auch bei Sophokles (*Ant.* 332 ff.):

Seefahrt (334 ff.),
Ackerbau (337 ff.),
Jagd auf Vögel, Landtiere und Fische (342 ff.),
Nutztierhaltung (348 ff.),
Sprache (353),
Verstand (353 f.),
"stadtordnende Triebe" (354 f.: *astynomoi orgai*),
Hausbau (355 ff.),
Heilkunde (363 f.).

Der Katalog als solcher ist also offenbar konventionell.⁵⁹ Deshalb sind besonders die Abweichungen bei Sophokles (*Ant.* 332 ff.) gegenüber Aischylos (*Prom.* 442 ff.) zu beachten:

- In der Liste der *technai* fehlt bei Sophokles (neben Schrift, Zahl, Kalender und Metallurgie) die von Aischylos besonders ausführlich behandelte Mantik (Seherkunst), die dann allerdings im Fortgang des Dramas sehr eindrucksvoll, und zwar ausdrücklich als *technê* (*Ant.* 998) ins Spiel gebracht wird; umgekehrt fehlen bei Aischylos (neben der Jagd) die "stadtordnenden Triebe" (*Ant.* 354 f.), und überhaupt das später *politikê technê* (Platon, *Prot.* 322B) genannte Vermögen der Menschen, gemeinsam zu siedeln und die gemeinsamen Angelegenheiten untereinander zu regeln.
- Bei Aischylos ist der Monolog des Prometheus dessen Selbstdarstellung als Wohltäter der Menschen und Urheber der *technai*. Bei Sophokles ist demgegenüber von einem Ursprung der *technai* gar nicht die Rede. Der Mensch ist einfach im Besitz dessen, wovon Prometheus bei Aischylos beansprucht, es den

⁵⁸ Aischylos, *Prom.* 442-506 – mit dem Resümé, "alle *technai*" seien "den Sterblichen von Prometheus gekommen" (*Prom.* 506). Siehe oben Abschnitt 3.3.2.

⁵⁹ Vgl. bei Aischylos den Anfang eines ähnlichen Katalogs im *Palamedes*-Fragment (Frg. 303b Mette); bei Euripides *Suppl.* 201 ff.; ferner Xenophon, *Mem.* I 4.10 ff. und IV 3.3 ff. Siehe oben Abschnitte 3.4.2 und 3.4.3 (dazu Theiler 1925, 42 f. und Dodds 1951/70, 14).

Menschen gegeben zu haben. Man muß das Sophokleische Chorlied sogar so verstehen, als hätte sich der Mensch das alles selbst beigebracht.⁶⁰ Und dem entspricht es dann auch, daß bei Sophokles vom Menschen dasselbe oder ähnliches wie bei Aischylos von Prometheus gesagt wird: Ist dieser *deinos* (*Prom.* 59), dann ist der Mensch in derselben Eigenschaft sogar unübertroffen (*Ant.* 332 f.); ist Prometheus ein *sophistês*, der freilich in Zeus seinen Meister finden soll (*Prom.* 62), so besitzt der Mensch bei Sophokles in den Mitteln der *technê* "ein gewisses *sophon*" (*Ant.* 365), dessen Gebrauch aber nur dann nicht selbstzerstörerisch (*apolis*) ist, wenn er sich dabei am Brauch des Landes und dem bei den Göttern beschworenen Recht orientiert (vgl. *Ant.* 367 ff.); und wenn Prometheus gerade insofern *deinos* ist, als er sogar aus Situationen, die gar nicht handhabbar sind (*kai ex amêchanôn*), einen Ausweg (*poros*) zu finden vermag (*Prom.* 59), so ist der Mensch bei Sophokles einerseits "überall wegekundig" (*Ant.* 360: *pantoporos*), andererseits weiß er "gar nicht handhabbare" (*amêchanôn*) Krankheiten zu vermeiden (*Ant.* 363 f.).

- Schließlich spitzt Sophokles sein Chorlied auf ein Thema zu, das im Prometheus-Monolog ganz ausgespart bleibt: die *polis*. Die Orientierung menschlichen Tuns an Brauch (*Ant.* 368: *nomous*) und Gesetz (*Ant.* 369: *dikan*) bzw. der menschliche "Übermut" (*Ant.* 371: *tolma*) sind Bedingungen für des Menschen – und, ineins mit dem Menschen, der *polis* – Gedeih und Verderb. (*Ant.* 370: *hypsipolis* vs. *apolis*).

Eben deshalb ist bei der Interpretation des 1. Stasimon der *Antigone* immer auch an das früher zitierte Chorlied aus der *Orestie* (*Ch.* 585) und an dessen Thema zu denken: das vom Prometheus durchaus verschiedene *deinon*, mit dem sich der Mensch durch seine *tolma* belastet.

Es fällt auf, daß das Wort *tolma* bei Sophokles (*Ant.* 371) irgendwie in der Luft hängt. Entsprechend der Bedeutung des Zeitworts *tolmaô* (wagen, erdulden) ist *tolma* ursprünglich die Bereitschaft oder Entschlossenheit, etwas zu riskieren oder auf sich zu nehmen; die Verwendung dieses Worts wird daher eigentlich erst verständlich, wenn wenigstens aus dem Kontext ersichtlich ist, was riskiert oder erduldet werden soll. – Man sollte nun vermuten, daß es sich dabei um ein *deinon*, etwas Schreckliches, handeln muß; hierfür wäre die Wendung *deina tolman* (Schreckliches wagen oder in Kauf nehmen, *Ant.* 915) paradigmatisch. Aber eine solche Zusammenstellung ist selten in den überlieferten Texten,⁶¹ und auch an der zitierten Stelle ist sie nicht leicht verständlich. Antigone sagt dort nämlich, sie habe nach Kreons Auffassung⁶² mit ihrer Tat eine Verfehlung begangen (*hamartanein*) und Schreckliches gewagt (*deina tolman*); deshalb werde sie nun von Kreon bestraft. Diesem Urteil Kreons stimmt Antigone keineswegs zu, allenfalls erwägt sie wenig später die Möglichkeit, daß sie gefehlt haben könnte (*Ant.* 925 f.).

⁶⁰ Vgl. *Ant.* 355: *edidaxato*, was reflexiv zu verstehen ist.

⁶¹ An etwa 100, meist nach LSJ aufgesuchten Stellen habe ich keine Parallele gefunden.

⁶² Vgl. *Ant.* 914: *Kreonti ... edox'*.

Was bedeutet in diesem Zusammenhang nun die Wendung *deina tolman*? Was ist das Schreckliche, das Antigone nach Kreons Auffassung wagt? Ist es die Strafe, die Antigone durch ihre Tat provoziert?⁶³ Kreons "Auffassung" (*doxa*) wäre demnach ein Urteil oder Beschluß, demzufolge Antigone eine schreckliche Strafe auf sich gezogen hat. Oder ist es vielmehr die Tat selber, die Kreon für etwas Schreckliches hält, so daß *deina tolman* an dieser Stelle eigentlich nicht 'etwas Schreckliches riskieren', sondern 'sich etwas Ungeheuerliches herausnehmen' bedeutet? – Diese Alternative ist nach dem Text schwer zu entscheiden, wobei freilich viel für das letztere spricht; und vielleicht sollte man sie auch gar nicht zu entscheiden versuchen: Vielleicht ist es wichtiger, zu beobachten, wie sich der mit dem Wort *deinos* bezeichnete Gegenstand der Beunruhigung durch diese Zweideutigkeit von den Folgen einer Tat auf diese selber verschiebt: die Bewertung der Tat als 'ungeheuerlich' antizipiert das Ungeheure und Schreckliche, das durch sie provoziert wird, ohne daß dieses noch eigens ins Auge gefaßt werden müßte; das heißt, durch diese Antizipation wird der wirkliche Schrecken zugleich auch verleugnet.⁶⁴

Dementsprechend steht das Wort *tolma* in vielen zeitgenössischen Texten nicht für die Herausforderung bestimmter Schrecknisse, sondern eher für eine außergewöhnliche, die gegebene Ordnung verletzende Handlung, bei der man nicht einmal genau zu wissen braucht, was man riskiert; daher auch einfach für ein Verbrechen, wobei die Empörung des Sprechers eine konkrete Drohung ersetzt. Für die Interpretation von *Ant.* 371 ergibt sich somit zunächst ein Dilemma:

Entweder handelt es sich nämlich bei der dort genannten *tolma* um die Herausforderung eines von der verwerflichen Handlung selber verschiedenen *deinon*. Dann fragt sich aber, wie dies mit der Überlegenheit des Menschen über alle *deina* (*Ant.* 332 f.) in Einklang gebracht werden kann. Deren Herausforderung wäre wegen der Überlegenheit des Menschen gar kein übermütiges Wagnis, sondern nur das Eingehen eines kalkulierbaren Risikos. Als ein der menschlichen *tolma* adäquates *deinon* kämen ja eigentlich nur die Erinyen in Betracht, die sich doch in ihrer Höhle zur Ruhe gesetzt haben.

Oder das Wort *tolma* ist unbestimmter gemeint und steht einfach nur für eine verwerfliche Handlung, einen Verstoß gegen "Brauch" und "Recht" (*Ant.* 368 f.). Dann beinhaltet die Charakterisierung dessen, der die *polis* verspielt, als "im Übermut (*tolma*) mit Ungutem (*mê kalon*) behaftet" (*Ant.* 370 f.) aber überhaupt nur eine Mißbilligung, die den Gehalt des zuvor schon Gesagten nicht weiter ergänzt. Das heißt, ab *apolis* (*Ant.* 370) würde die Aussage redundant.

Tatsächlich ist diese Mißbilligung die eigentliche Pointe des Chorlieds: Wer sein Tun nicht an Brauch und Recht orientiert, dem wird von den Repräsentanten der *polis* (der Chor stellt in der *Antigone* die Thebanischen Ratsherren dar) die durch

⁶³ In diesem Sinn *Ant.* 96: *pathein to deinon touto*.

⁶⁴ So auch bei Aischylos, *Ch.* 585 ff.: Bereits die Untaten der Menschen werden als *deina* bezeichnet, und dann erst ist von den Folgen die Rede.

das Herdfeuer geheiligte Nachbarschaft⁶⁵ und die Übereinkunft in der Beratung verweigert (*Ant.* 372 ff.). Das genügt, damit der Übertreter von Brauch und Recht zum Unbürger (*apolis*) wird. Und so bestätigt sich noch einmal, daß für den Menschen nichts ungeheurer und schrecklicher ist als der Mensch: die Mißbilligung der Mitmenschen und somit den Ausschluß von Herd und Übereinkunft zu riskieren, ist für ihn das äußerste Wagnis.

Wenn der Schluß des 1. Stasimon der *Antigone* so auslegbar ist, bleibt allerdings ein Problem: Woher nehmen die Repräsentanten der *polis* die Sicherheit, daß ihre Mißbilligung gerade denjenigen trifft, der den "Brauch des Landes" und das "bei den Göttern beschworene Recht" (*Ant.* 368 f.) verletzt? Könnte es nicht gerade umgekehrt geschehen, daß die *polis* selber gegen Brauch und Recht verstößt, indem sie jemandes Handeln mißbilligt und ihn zum Unbürger macht?

Oder anders gesagt: Wenn der Unbürger (*apolis*) gerade dadurch gekennzeichnet ist, von Herd und Übereinkunft ausgeschlossen zu sein, dann ist die *polis* ihrerseits zunächst gar nichts anderes als die faktische Nachbarschaft am Herdfeuer und die faktische Übereinkunft in der Beratung. Und es ist dann zu fragen: Wieso können die daran Beteiligten beanspruchen, daß ihre Nachbarschaft und Übereinkunft überdies auch noch durch Brauch und Recht legitimiert ist? Sie nehmen es sich heraus, menschliches Verhalten als "ungut" (*Ant.* 370: *mê kalon*) zu mißbilligen. Aber wieso beinhaltet die Charakterisierung dieses Verhaltens als ungut überhaupt noch etwas anderes als das bloße Faktum der Mißbilligung?

Dann aber wären Brauch und Recht gar keine von den Menschen, die sich durch Nachbarschaft und Übereinkunft zur *polis* verbinden und sich dieser Verbindung durch die Symbole des Herdes und des Eides (*Ant.* 372 bzw. 369) versichern, unabhängigen Orientierungsinstanzen. Vielmehr würden diese Menschen letztlich auch über das verfügen, woran sie sich zu orientieren behaupten. Das heißt, sie täten nicht mehr, als bloß ihren "stadtordnenden Trieben" (*Ant.* 354 f.) zu folgen, in denen sie doch, wie in den Kniffen und Hilfsmitteln der *technê*, nur "eine Art von Weisheit" (*Ant.* 365: *sophon ti*) besitzen. Die eigentliche, nicht nur Prometheische "Weisheit", durch welche der Mensch "hervorragend in hervorragender Stadt" (*Ant.* 370: *hypsipolis*) würde, sollte nun aber darin bestehen, dieses *sophon* mit Brauch und Recht zu "durchwirken".⁶⁶ Wenn hingegen die *polis* auf bloß faktischer Nachbarschaft und Übereinkunft beruht, dann bleibt dieser Überschuß der *sophia* über jenes *sophon* eine bloße Behauptung; ebenso fragwürdig ist dann die Legitimation der Billigung oder Mißbilligung, durch die man entweder *hypsipolis* oder *apolis* wird.

Offensichtlich übergeht der Schlußteil des Chorlieds dieses Problem. Behauptet wird, daß Gedeih und Verderb des Menschen von seiner Orientierung an Instanzen abhängig sind, über die der Mensch weder mit seinen "stadtordnenden Trieben"

⁶⁵ Ich neige dazu, bei *parestios* (*Ant.* 372) nicht nur an das häusliche, sondern besonders an das von Platon (*Leg.* 856A) erwähnte öffentliche Herdfeuer zu denken. Auch in diesem Fall würde durch das gemeinsame Herdfeuer freilich eine quasi familiäre Verbindung gestiftet (zu deren Unantastbarkeit vgl. Euripides, *Med.* 1334).

⁶⁶ *Ant.* 368: *pareirôn*; zum Text von *Ant.* 368 siehe die Anm. in 3.3.3 sowie unten 8.3.2.

noch mit den Mitteln der *technê* verfügt. Aber es wird nicht gefragt, wie diese Instanzen, nachdem sie ihren Charakter als überwältigendes *deimon* verloren haben, dem Menschen überhaupt noch *als unverfügbare Orientierungsinstanzen* zugänglich sein können – d.h. wie der Mensch eine Verfügung über das, was er für unverfügbar hält und woran er sich deshalb orientiert, überhaupt zu vermeiden vermag.

Diese ungestellte Frage leitet zu dem Drama über, dem das Chorlied entnommen ist:⁶⁷ Wie die zum Chor des Dramas versammelten Ratsherren versäumen es auch dessen Hauptakteure, Antigone und Kreon, eine derartige Frage überhaupt in Betracht zu ziehen. Einzig von Haimon, Kreons Sohn und Antigones Verlobtem, wird das Problem erkannt: Als Bedingung richtigen Handelns in der *polis* ist die *sophia* nicht einfach eine richtige Orientierung, d.h. ein verläßlicher Zugang zu den genannten Orientierungsinstanzen, sondern vielmehr eine Bereitschaft und Fähigkeit, jede derartige Orientierung gegen konkurrierende Orientierungen abzuwägen und gegebenenfalls zu revidieren; die *polis* ist eine Situation, in welcher der Orientierungsbedarf menschlichen Tuns gar nicht mehr definitiv und eindeutig befriedigt werden kann.⁶⁸ Aber Haimon richtet gegen seinen Vater nichts aus. Er verstrickt sich selber in das von Antigone und Kreon angerichtete Unheil. So kann schließlich der Seher Teiresias – ironischerweise also der Repräsentant derjenigen *technê*, die im 1. Stasimon ausgespart blieb – die Übermacht des alten *deimon* neu etablieren (*Ant.* 1064 ff.).

⁶⁷ Siehe unten, Kap. 5.

⁶⁸ Vgl. *Ant.* 705 ff., dazu auch 1026 ff.

Kapitel 5: *dysboulia* – Orientierungsprobleme in der Sophokleischen *Antigone*

Vorbemerkung

"Fehlberatenheit" – *dysboulia*, d.h. falsch oder schlecht beraten zu sein – ist das Stichwort, das den Handlungszusammenhang der *Antigone* vielleicht an besten beschreibt.¹ Zu ihrer "Fehlberatenheit" bekennt sich Antigone eingangs des Dramas (*Ant.* 95). Dasselbe tut Kreon zum Schluß (*Ant.* 1269); in seiner Antrittsrede als König hatte er noch betont, jeder Herrscher müsse sich an seiner Wohlberatenheit messen lassen.² Daß Kreon hierin versagt, heißt aber nicht, daß schließlich Antigone als wohlberaten dastünde. Vielmehr ist Kreon vor allem auch fehlberaten im Umgang mit ihrer Fehlberatenheit. Die Rolle des guten Ratgebers fällt an die ohnmächtigen Nebenfiguren: Ismene (*Ant.* 49 ff.), die bei Antigone so wenig ausrichtet wie später Haimon (*Ant.* 635 ff.) bei Kreon, schließlich Teiresias, soweit er sich zunächst als mantischer Experte anbietet (*Ant.* 998 ff.); durch den anschließenden Fluch des Sehers (*Ant.* 1065 ff.) wird dann freilich der Rahmen jeder Beratung gesprengt.

Fehlberatenheit (*dysboulia*) und Unberatenheit (*aboulia*) sind – man könnte sagen: konträre bzw. kontradiktorische – Gegenteile der Wohlberatenheit (*euboulia*), die Protagoras bei Platon zu lehren beansprucht.³ Platons Dialoge bezeugen einen Sprachgebrauch, der die für Verwaltung und Regierung erforderliche Kompetenz als *euboulia* bezeichnet;⁴ mit der Gleichsetzung von *euboulos* und *sophos* (*Resp.* 428B-

¹ Die relevanten Stellen sind: Fünf Vorkommnisse von *bouleuô* (*Ant.* 267, 279, 490, 772, 1179), jeweils eher reflexiv zu verstehen – also: sich beraten, überlegen; sowie jeweils ein oder zwei Vorkommnisse von

aboulia (Unberatenheit): 1242 (Bote über Kreon oder Haimon?);

aboulos (unberaten): 1026 (Teiresias über Kreon);

bouleuma (Ratschlag): 179, 1265 (Kreon, *arista* bzw. *anolba bouleumata*, d.h. "beste" bzw. "unselige Ratschläge");

dysboulia (Fehlberatenheit): 95 (Antigone über sich selbst), 1269 (Kreon über sich selbst);

euboulia (Wohlberatenheit): 1050 (Teiresias an Kreon, fordernd), 1098 (Chor an Kreon, fordernd).

Der Unterschied zwischen *aboulia* und *dysboulia* ist marginal: Wie im Deutschen durch 'unberaten' (oder 'unüberlegt'), wird im Griechischen durch *aboulos* von vornherein das Fehlen eines guten Rats (oder der rechten Überlegung) angezeigt. Den Unterschied ganz zu übergehen, käme aber doch auf eine gewisse gedankliche Härte hinaus; stattdessen nehme ich hier lieber die mit der Wiedergabe von *dysboulia* durch "Fehlberatenheit" verbundene sprachliche Härte in Kauf.

Ich sollte anmerken, daß ich das Stichwort *dysboulia* erst nachträglich (nach der Abfassung des Exkurses über den Mythos des Protagoras im Spätsommer 2010, s.o. 3.6) in die Überschrift dieses Kapitels eingefügt habe. Die neue Überschrift trifft meinen Gedankengang so gut wie die frühere, die mit den Stichwörtern *êthos* und *polis* von vornherein auf den letzten Abschnitt dieses Kapitels – und somit auf die *dysboulia* Kreons (s.u. 5.4.5) – verwies. Deshalb habe ich, abgesehen von dieser Vorbemerkung, auf eine entsprechende Überarbeitung des Kapitels verzichtet.

² In diesem Sinne *Ant.* 178 f.: *hostis ... mê tôn aristôn haptetai bouleumatôn*.

³ In diesem Sinne *Prot.* 318E: *mathêma* (s.o. 3.6.1).

⁴ Vgl. neben *Prot.* 318E: *Resp.* 348D und 428B-D; ebenso *Alc.* I 125E ff.

D) wird dieser Sprachgebrauch in der *Politeia* übernommen. Die erwähnte Auskunft des Protagoras ist im Kontext des anschließenden Mythos (*Prot.* 320C ff.) aufschlußreich: Die Entsprechungen zwischen diesem und dem 1. Stasimon der *Antigone* lassen eine gemeinsame Quelle der *Antigone* und des Dialogs *Protagoras* vermuten, der dann auch das Stichwort *euboulia* zuschreibbar ist. Daß es sich bei dieser Quelle tatsächlich um Protagoras handelt, ist anzunehmen.⁵

Es wäre demnach die bei den Protagonisten des Dramas vermißte *euboulia*, von der das erste Stasimon der *Antigone* in den Schlußversen spricht. Aber so aufschlußreich dieser Zusammenhang ist, so bleibt doch zu beachten, daß Sophokles keine Fußnoten zu Protagoras schreibt. Ihn interessiert nicht die von Protagoras geforderte Wohlberatenheit, sondern die Fehl- und Unberatenheit seiner Protagonisten; ihn interessiert ihre Überforderung und – so möchte ich ergänzen – der sie überfordernde Zustand der Welt.

5.1. Die Schwierigkeit, Vergessen zu "setzen"

Die Vorgeschichte ist bekannt und wird eingangs des Dramas von den verschiedenen Akteuren aus ihrer jeweiligen Sicht rekapituliert:⁶ Vatermord, Inzest und Thebanische Königswürde, Selbstentlarvung, Selbstblendung und Abdankung des Oidipous; Thronfolgestreit zwischen Eteokles und Polyneikes, den im Inzest gezeugten Söhnen, wobei Polyneikes ein fremdes Heer gegen die Vaterstadt führt; Zweikampf und wechselseitige Tötung der Brüder, danach nächtlicher Abzug der geschlagenen Angreifer; schließlich die Anordnung des Thebanischen Heerführers⁷ Kreon, dem Polyneikes Bestattung und Totenklage vorzuenthalten – auch durch Antigone und Ismene, die überlebenden Schwestern. Die Handlung des Dramas beginnt am Morgen nach dem Verschwinden des Belagerungsheeres.

Die Königswürde fällt nun an Kreon, den Oheim und (wegen des Inzestes) Schwager des Oidipous, als den nächsten Verwandten (*Ant.* 173 f.) – d.h. an ein angeheiratetes, nur indirekt von deren Schicksal betroffenes Mitglied der Königsfamilie. Mit dem Tod der Oidipous-Söhne, so sollte man hoffen, hat sich nicht nur deren Streit, sondern auch der Fluch, der auf dieser Familie und somit zugleich auf der *polis* lag, endgültig erledigt.⁸ Aber Frieden zu finden, ist schwer. Der Chor findet dafür in seinem Eingangslied eine paradox anmutende Wendung: "Man setze Vergessen (*theastai lêsmosynan*) aus den gegenwärtigen Kämpfen!" (*Ant.* 150 f.) Die Formel ist konventionell: nur das Vergessen vermag nach alter griechischer Auffas-

⁵ Siehe oben Abschnitt 3.6.2.

⁶ Vgl. *Ant.* 2 ff. (Antigone), 12 ff. und 50 ff. (Ismene), 100 ff. (Chor), 165 ff. (Kreon).

⁷ Vgl. *Ant.* 8: *stratêgos*. Das ist zugleich auch die Amtsbezeichnung von Perikles, des führenden Athener Politikers zur Aufführungszeit, vgl. Ehrenberg 1956, 129 ff.; zur Zuständigkeit des *stratêgos* für die Bestattung der Gefallenen vgl. Schachermeyr 1966, 366 f.

⁸ Durch die beabsichtigte Heirat Haimons und Antigones würde allerdings langfristig doch eine Thronfolge der Nachkommen des Oidipous sichergestellt. Das zeitgenössische Publikum könnte dabei daran gedacht haben, daß Perikles mütterlicherseits zu dem mit einem *miasma* behafteten Geschlecht der Alkmaioniden gehörte.

sung Frieden zu stiften⁹. Dieses Vergessen wird bei Homer von den Göttern "gesetzt", Pindar nennt es ein Ergebnis "glücklicher Fügung"; bei Sophokles scheint die Forderung, "Vergessen zu setzen", direkt an die beteiligten Menschen zu ergehen. Die aber erweisen sich als hoffnungslos überfordert.

In ihrem großen Disput mit Kreon scheint sich Antigone von allem Streit zu distanzieren: "Aber nicht mithassen, mitlieben muß ich!" (*Ant.* 523) – So übersetzt Schadewaldt (1974, 29), wobei die Wendung "muß ich" mit ihrer Vagheit hinter den griechischen Text ein wenig zurückfällt. Dort steht *ephyin* an der entsprechenden Stelle: Antigone scheint sich also dafür, daß sie nicht mitzuhassen (*synechthein*), sondern nur mitzulieben (*symphilein*) vermag, auf ihre *physis*, d.h. auf ihr angeborenes, unverrückbares Wesen zu berufen.¹⁰ Aber was immer an dieser Stelle mit *ephyin*

⁹ Vgl. Homer, *Od.* XXIV 484 f.; Alkaios, *Frg.* 43 (D.); Pindar, *Ol.* 2,15 ff.

¹⁰ Dementsprechend Hölderlin: "Zum Hasse nicht, zur Liebe bin ich" (*Werke*, ed. Mieth, II, 418; dort Zeile 544).

Interessant ist die Parallelstelle *Ant.* 688, für die Lesky (1952, 183) die folgende, von E. Bruhn übernommene Paraphrase gibt: "Jedenfalls bin ich von Natur so geartet [...]". Aber bereits diese Paraphrase leuchtet nicht ein; viel treffender ist die Übersetzung von Jebb: "At least, it is my natural office to watch, on thy behalf, all that men say, or do, or find to blame." Dementsprechend sollte man im Deutschen paraphrasieren: Mir ist nun einmal die Aufgabe zugewachsen ... – wobei sich diese Aufgabe einerseits aus der Loyalität des Sohns zum Vater, andererseits aber daraus ergibt, daß "die kleinen Leute" zwar in Haimons, nicht aber in Kreons Gegenwart ihre Meinung offen zu äußern wagen (vgl. *Ant.* 690 ff.). Das Wort *pephyka* verweist hier (*Ant.* 688) also auf eine Situation, in welche die vorgegebenen Verwandtschaftsverhältnisse ebenso eingehen wie die politischen Machtverhältnisse und gewiß auch die Charaktere der Beteiligten.

Leskys Behauptung, Antigone "verkünde" an der fraglichen Stelle (*Ant.* 523) "einen für ihr Wesen und Schicksal entscheidenden, von ihrem ganzen Sein unablässigen Zug ihres Wesens" (1952, 183), ist also durch die genannte Parallelstelle nicht zu belegen. Und sie erweist sich direkt als abwegig, wenn man Antigones Ausführungen im Prolog heranzieht, wo sich Antigone gerade für das gemeinsame Vorgehen gegen den Feind auf ihre und der Schwester adlige *physis* beruft und sich dann – nach Ismenes Verweigerung – mit dem toten Bruder in gemeinsamer Feindschaft gegen die Schwester zu verbinden sucht. Wenn sich Antigone später, statt zum Mithassen, zum Mitlieben bekennt, dann ist das jedenfalls das Resultat einer Entwicklung; und man sollte deshalb ihre Aussage etwa so wiedergeben: Ich bin dahin gekommen, daß es nicht meine Sache ist, mitzuhassen, sondern vielmehr, mitzulieben.

Ob "Antigones großes Wort ... seinen Platz unter den Urworten der Menschlichkeit fordern darf" (Lesky 1952, 184), ist wohl einigermaßen belanglos. Wenn Antigone nach Leskys Auffassung "dort, wo sich in Kampf und Not der Welt Haß und Liebe scheiden, auf die Seite der Liebe tritt" (ebd. 183), dann zeigt das Sophokleische Drama, wie wenig das in der Welt ausrichtet. Und sofern von Sophokles in der Konfrontation Antigones mit Kreon "der Konflikt, an dem diese beiden Menschen zugrundegehen, in den großen Zusammenhang jener Mächte gereiht [wird], von denen Empedokles die Welt bewegt sah" (ebd. 184), sollte nicht unerwähnt bleiben, daß die Welt bei Empedokles überhaupt nur durch das Zusammenspiel dieser beiden Mächte besteht, während gerade dies in dem Sophokleischen Drama mißlingt: Auf Empedokles sollte man sich nur berufen, wenn man wenigstens die Aufgabe anerkennt, Liebe und Haß – oder richtiger: Freundschaft und Feindschaft – zueinander ins rechte Verhältnis zu setzen.

gemeint sein mag – sollte sich Antigone gegenüber Kreon vom "Mithassen" grundsätzlich distanzieren, dann hätte sie ihr eigenes Gespräch mit Ismene vom Anfang des Dramas vergessen. Zunächst wußte sie nämlich sehr wohl zwischen Freund (*philos*) und Feind (*echthros*) zu unterscheiden;¹¹ ihr Vorhaben, sich mit Ismene gegen Kreon als den gemeinsamen Feind zu verbünden (und genau das bedeutet das griechische Wort *synechthein*), ist dann freilich gescheitert, und Ismene ist selber für Antigone zur Feindin geworden.¹² Zum "Mithassen" ist Antigone nun mangels Bündnispartner nicht mehr in der Lage, das heißt, sie steht mit ihrer Feindschaft gegen Kreon und seine Anhänger und Mitläufer allein. Allenfalls könnte sie sich – wie *Ant.* 93 f. gegen Ismene angedeutet – mit dem toten, auf seine Bestattung wartenden Bruder verbünden.

Der Kennzeichnung Kreons als Feind geht in Antigones Einleitungsrede die Erwähnung des von ihm erlassenen Bestattungsverbotes voraus (*Ant.* 6 f.). Nach Kreons Auffassung hat Polyneikes durch seinen Hochverrat jeden Anspruch gegen die *polis* verwirkt; und wie Kreon allen der *polis* Wohlgesonnenen, insbesondere also ihrem Retter Eteokles, im Tode dieselbe Achtung wie im Leben verspricht (*Ant.* 209 f.: *timêsetai*), so bleibt Polyneikes auch als Toter geächtet.¹³ Der Tod vermag nichts

¹¹ Vgl. *Ant.* 10. Meine Interpretation folgt hier der Übersetzung Schadewaldts: "Wie auf die Freunde Unheil zukommt von den Feinden". "Freund" und "Feind" lassen sich dann umstandslos auf Polyneikes bzw. Kreon beziehen.

Andere Interpreten lesen die Wendung *tôn echthrôn kaka* so, als wäre von einem "Unheil, das Feinden zustünde", die Rede. "Freunde" (d.i. wiederum Polyneikes) würden demnach "als Feinde" behandelt. Ich halte das für unplausibel. Denn Antigone würde nach dieser Interpretation gleich eingangs beanstanden, daß Polyneikes von Kreon als Feind behandelt wird. Aber warum sollte ihn Kreon anders behandeln? Immerhin war Polyneikes der Initiator des gerade zurückgeschlagenen Feldzuges gegen Theben. Er war Anführer der geschlagenen Feinde und somit selber ein Feind. Vernünftigerweise kann es also gar nicht darum gehen, ob Polyneikes ein Feind ist, sondern vielmehr darum, welcher Umgang mit einem erschlagenen Feind – zumal wenn er unter den Siegern Angehörige hat – der richtige ist.

¹² Vgl. *Ant.* 86 und 93.

¹³ Vgl. *Ant.* 22: *atimasas*. – Wenn Kreon also den Leichnamen die *timê* erweist bzw. verweigert, die von den Lebenden verdient bzw. verwirkt worden ist, dann handelt es sich dabei nicht nur um Ehrung oder Entehrung, sondern überhaupt um die im Begriff *timê* gedachten Anerkennungsverhältnisse. Aus diesen bleibt Polyneikes ausgeschlossen, und deshalb darf auch sein Anspruch auf Bestattung nicht anerkannt werden.

Übrigens deckt sich Kreons Maßnahme etwa mit einem alten Athenischen Gesetz, das in vergleichbaren Fällen eine Bestattung in attischer Erde verbot; vgl. Ehrenberg 1956, 35 sowie Mette 1956, 131 ff. – Mette spricht hier von einem "unverbrüchlichen kultischen Gesetz", gegen das dann Antigone "die neue 'Satzung'" verfechtete. Das kann so nicht richtig sein, da sich Antigone ja gerade gegen die ephemere Anordnung Kreons auf die unvordenkliche Geltung der heiligen Bräuche beruft (vgl. *Ant.* 450 ff.) und also keineswegs an eine Neuerung denkt; der Kontrast 'alt – neu' läßt sich nicht in der Weise, wie Mette es tut, von der Bergpredigt auf die *Antigone* übertragen.

Müller (1967, 14) hat die Fragwürdigkeit dieser Interpretation zum Anlaß für eine grundsätzliche Bemerkung genommen: Von Mette (und ebenso von Ehrenberg) werde "der Sinn der Dichtung und zugleich ihre überzeitliche Bedeutung einer falschen Historisierung

daran zu ändern, daß Polyneikes für die *polis* ein Verbrecher (*kakos*) und Eteokles rechtschaffen (*endikos*) ist (vgl. *Ant.* 208). Diese Fortdauer der Verhältnisse scheint für Kreon ebenso selbstverständlich zu sein wie andererseits für Antigone das Fortbestehen der geschwisterlichen Verbundenheit (*philia*) und die sich aus ihr ergebende Pflicht, die Ansprüche des toten Polyneikes zu wahren.¹⁴

Es ist bemerkenswert, daß dieser Konflikt zwischen Antigone und Kreon, der sich aus deren unterschiedlichen Beziehungen zu Polyneikes ergibt, durch die besonderen Umstände der Handlung erst nach dessen Tode ausbrechen kann. Denn solange Polyneikes lebte, lebte auch Eteokles noch; und sollte Antigone den einen Bruder dem anderen vorgezogen haben (wovon nirgendwo die Rede ist), dann jedenfalls aus einem anderen Grund als demjenigen der geschwisterlichen *philia*, die sie mit beiden verbindet.¹⁵ Das heißt, diese *philia* war durch den Streit der Brüder buchstäblich neutralisiert. Und wenn nach deren Tod nur die Ansprüche des einen Bruders auf Bestattung und Totenklage von Kreon anerkannt werden, wäre der Konflikt vermieden worden, hätte nicht das besiegte Belagerungsheer den Leichnam seines Anführers zurückgelassen und somit seine eigene Pflicht gegen

geopfert", Sophokles wolle "etwas über den Menschen schlechthin aussagen" und man solle "(i)m Jahrhundert der totalitären Staaten ... gerade das beachten und festhalten, was an der freien dichterischen Konzeption der Antigone zeitlos wahr ist". Man erkennt hier noch die in der westdeutschen Nachkriegszeit verbreitete Neigung, gegen "totalitäre" Bedrohungen und Anfechtungen bei ewigen Wahrheiten Zuflucht zu suchen – eine Variante dessen, was Haug (1967/70) den "hilflosen Antifaschismus" genannt hat. Wie Heidegger – "Parmenides teilt mit Heraklit denselben Standort. Wo sollen diese beiden griechischen Denker, die Stifter alles Denkertums, auch anders stehen als im Sein des Seienden?" (*EiM* 104) – hebt Müller die Griechen über den gewöhnlichen Lauf der menschlichen Angelegenheiten und der Geschichte hinaus. Nur in der Art der hierfür einschlägigen, durch "falsche Historisierung" verfehlten Zeitbestimmungen unterscheiden sich beide, da Heidegger die Anfänglichkeit, Müller hingegen den Ewigkeitswert griechischen Denkens betont. Aber nach beider Auffassung sollen die Griechen gerade insofern, als die Anlässe ihres Denkens und dessen Verstrickung in die jeweiligen menschlichen Angelegenheiten vermeintlich irrelevant sind, für die Gegenwart maßstäblich sein.

Einem solchen Interpretationsansatz zu folgen, verbietet sich schon deshalb, weil dabei der Interpret dieselbe Ausnahmestellung – Anfänglichkeit und Wiederholung des Anfangs als "die maßgebende Form der Geschichte" (Heidegger, *EiM* 29) bzw. einen Zugang zu ewigen Wahrheiten – beanspruchen müßte, die er dem Gegenstand der Interpretation zu reservieren versucht. Die Unhaltbarkeit dieses Anspruchs verweist auf sein verborgenes Motiv: die Veranlassung allen Denkens durch den gewöhnlichen Lauf der menschlichen Angelegenheiten und der Geschichte – d.h. seine eigentliche Aufgabe – zu verleugnen. Die Frage, wie wir Menschen mit uns selber, mit einander und mit den jeweiligen Bedingungen unseres Lebens und Tuns zurechtkommen können, sollte genug zu denken geben; und jedes Beispiel dafür, daß schon einmal jemand – z.B. die Griechen auf höchst bedeutsame Weise und in einer Situation, die vielleicht auch für die Gegenwart aufschlußreich ist – über dergleichen nachgedacht hat, sollte dabei eine willkommene Anregung sein.

¹⁴ Ansprüche: *timai* (vgl. *Ant.* 514, 516 sowie 23, 904, 913).

¹⁵ Der *Ant.* 899 mit derselben zärtlichen Wendung wie eingangs (*Ant.* 1) Ismene angeredete tote Bruder dürfte demgemäß Eteokles sein; an Polyneikes wendet sich Antigone dann erst *Ant.* 902 ff.

Polyneikes versäumt. Erst hierdurch kommt Antigone in die fatale Lage, daß ihre geschwisterliche Verbundenheit mit Polyneikes sie einerseits nicht veranlassen konnte, ihn nach dem Zerwürfnis mit Eteokles ins Exil zu begleiten und sich somit den Verbindlichkeiten der *polis* zu entziehen, und daß dieselbe *philia* sie andererseits nun verpflichtet, gleichsam in Vertretung der Feinde für den unbestatteten Leichnam zu sorgen.

Ob es einen Ausweg gäbe (etwa indem Antigone mit dem Leichnam des Bruders die Heimat verläßt, um ihn außerhalb der Grenzen zu bestatten),¹⁶ ist hier nicht zu erörtern. Tatsächlich wird von keinem der Kontrahenten ein Ausweg gesucht. Antigone folgt von Anfang an derselben Logik von Freundschaft und Feindschaft (vgl. *Ant.* 10), auf die sich auch Kreon beruft (*Ant.* 182 ff.). Solange sie hofft, sich dabei mit Ismene gegen Kreon verbünden zu können, mag das nicht ganz abwegig sein.¹⁷ Dann aber steht Antigone gänzlich allein. Ihr Tun ist nutzlos, da sie die Schändung des Leichnams durch aassfressende Hunde und Vögel nicht verhindern kann,¹⁸ und es ist selbstzerstörerisch, da sie sich der Verfolgung durch Kreon nicht zu entziehen vermag.¹⁹ Als selbstzerstörerisch erweist sich aber letztlich auch Kreons Verhalten. Wegen seines Vorgehens gegen Antigone überwirft er sich mit ihrem Verlobten: mit Haimon, seinem einzigen überlebenden Sohn, nachdem der andere Sohn im jüngst vergangenen Krieg umgekommen ist.²⁰ Er verliert ihn und dann die Gattin durch deren Selbsttötung, ohne für die *polis*, die er noch gegen den toten Feind verteidigen wollte, etwas anderes zu bewirken als neuen Streit und eine Verunreinigung durch den unbestatteten Leichnam.

Es ist dieser von den Angreifern zurückgelassene Leichnam, der das vom Chor geforderte Vergessen verhindert. Zu ihm muß man sich verhalten, und dabei schlägt man sich zwangsläufig auf eine der beiden Seiten des alten Konflikts. Als Repräsentant der *polis* muß Kreon dem Toten alle Ansprüche gegen diese verweigern, und als Schwester kann sich Antigone nicht an dieser Ächtung beteiligen. So setzt sich der Konflikt fort – aber unter neuen Bedingungen. Anders als während des Krieges (und zuvor während Polyneikes' Exils) sind die Kontrahenten durch keine Mauer getrennt, hinter die sie sich zurückziehen könnten. Wie der Leichnam in der Gemarkung liegt, wo sich Hunde und Vögel ungehindert bewegen, so gehört Antigone, die sich nun als Schwester mit dem toten Bruder quasi verbündet, als Angehörige der *polis* zu denen, deren Einigkeit gegen den Hochverräter Kreon zu

¹⁶ Vgl. den später eingefügten Schluß (Vs. 1005 ff.) der *Sieben gegen Theben* von Aischylos.

¹⁷ Der quasi technische Aspekt, daß beide Schwestern den Leichnam gemeinsam fortschaffen könnten (in diesem Sinn ist *Ant.* 43 von "leicht machen", *kouphizein*, die Rede), ist nicht ohne Belang: So bestünde wenigstens eine gewisse Chance, den Toten zu bestatten und dabei nicht ertappt zu werden.

¹⁸ Vgl. *Ant.* 29 f., 205 f. und öfter, dann 1016 ff.

¹⁹ Da sie den Leichnam nicht fortschaffen kann, muß Antigone die notdürftige Bestattung und dann auch den Totenkult (vgl. *Ant.* 430 f.) an Ort und Stelle vollziehen. Erst dadurch wird ihre Verhaftung unvermeidlich.

²⁰ Vgl. *Ant.* 1302 f. sowie Aischylos, *Sept.* 474 ff. und Euripides, *Phoen.* 905 ff.

sichern hat. Ebenso ist auch Kreons eigene Familie – der eingehegte Bezirk seines Hauses (*oikos*)²¹ – durch deren Verlobung mit Haimon von Antigones Schicksal betroffen. Antigone setzt sich als Angehörige der *polis* über deren Belange hinweg, um den Forderungen der geschwisterlichen *philia* zu genügen; und um den Aufgaben seines Königsamts, wie er sie versteht, zu entsprechen, macht sich Kreon als Oberhaupt der Familie deren letzten Stammhalter zum unversöhnlichen Feind.

Konsequent ausgefochten, muß dieser Konflikt für die Kontrahenten selbstzerstörerisch sein. Aber es wäre ein Mißverständnis, betrachtete man beider selbstzerstörerisches Handeln als durch die beschriebene Situation determiniert. Eine solche Interpretation des Dramas wäre schon deshalb verfehlt, weil sie überhaupt nur einige äußerliche Aspekte von dessen Exposition berücksichtigen müßte. Ein sinnvoller Interpretationsansatz ergibt sich vielmehr erst aus der Voraussetzung, daß die dramatische Entwicklung und der schließliche Ausgang des Dramas zwar in dieser Situation *angelegt*, nicht aber durch sie bereits *festgelegt* sind. Und erst unter dieser Voraussetzung wird auffällig, was die dramatische Entwicklung und den Ausgang des Dramas tatsächlich bestimmt: daß sich dessen Kontrahenten nämlich durch die vorgegebene Struktur des Konflikts in ihren Handlungen und ihrem Verhältnis zueinander *festlegen lassen*.

5.2. Kreon

5.2.1. Kreons Fehler

Als Bühnenfigur hat es Antigone leicht, die Anteilnahme des Publikums zu gewinnen und Kreon ins Unrecht zu setzen. Wenn sie ihren Widerstand gegen Kreon ankündigt, versteht man sogleich, daß dessen Verfügung über den Leichnam des erschlagenen Feindes nicht zulässig ist. Kreon scheint seine Befugnisse von Anfang an überschritten zu haben; die Problematik des dramatischen Konflikts scheint sich darauf zu reduzieren, ob Antigones Widerstand gegen seine unzulässige Anordnung seinerseits zulässig ist oder ob sie auf diese Weise ebenfalls die ihr gesteckten Grenzen verletzt. Wie Antigone in der Handlung des Dramas, steht also Kreon gewissermaßen auf der Bühne allein. Und da er überdies die Motive seiner Gegenspieler notorisch verkennt²² und sich immer wieder zu verbalen Exzessen hinreißen läßt,²³ ist es gar nicht leicht, in ihm den dramatischen Widerpart Antigones, und nicht nur eine Mauer gewalttätiger Sturheit, an der sie scheitern muß, zu erkennen.

Kreon ist zweifellos ein Versager – und eine Bühnenfigur, der die Interpretation ein wenig aufhelfen muß.²⁴ Das soll nicht heißen, daß die Charakterisierung Kreons

²¹ In diesem Sinn steht *Ant.* 487 in Kreons Rede *Zeus herkeios*, d.i. der Schützer des Zauns, als umschreibende Bezeichnung für seine Familie.

²² Vgl. den fast schon paranoiden Bestechungsverdacht (*Ant.* 221 f., 294 ff., 1035 ff.) sowie den diffamierenden Vorwurf gegen Haimon, unter Antigones Pantoffel zu stehen (*Ant.* 740 ff.).

²³ Vgl. bes. *Ant.* 569, 738, 1040 ff.

²⁴ Die Rezeptions- und Interpretationsgeschichte der *Antigone* (vgl. etwa Flashar 1991, Steiner 1988; Lesky 1972, 193 ff., bes. 202 ff.) ist hier nicht zu erörtern. Soweit sich die *Antigone*-

Interpretationen seit Hegel mit der Frage befassen, ob sich Antigone oder Kreon – oder beide – im Recht oder im Unrecht befinden, sollte jedoch die Bemerkung angebracht sein, daß ein diesbezügliches Urteil dem Publikum überlassen bleiben sollte. Auch die Frage, wie dieses Urteil nach der Absicht des Autors ausfallen soll, ist für die Interpretation des Dramas zwar unumgänglich, aber eher untergeordnet. Worauf es ankommt ist vielmehr, *wie sich die Frage des Recht- oder Unrechthabens in den verschiedenen Situationen des Dramas für die Beteiligten stellt.*

Wenn beispielsweise Müller (1967, 11) zunächst konstatiert, Antigone habe "ganz und gar recht", Kreon "ganz und gar unrecht", und dann als das Verdienst der Interpretationen Bultmanns und Reinhardts hervorhebt, daß "wir die Position Kreons als Schein und untragische Enge verstehen lernen, diejenige Antigones als Wahrheit, die sich behauptend gegen die Macht des Scheins und Wahns tragisch scheitern muß" (ebd.), so bleibt doch ganz rätselhaft, was es mit diesem – dem Kreon vorenthaltenen – Tragischen auf sich haben soll.

Gigon (1950, 374) weist in seiner Einleitung zur Aristotelischen *Poetik* unfreiwillig darauf hin, daß es sich bei dem sog. Tragischen um keinen griechischen Begriff, sondern um ein deutsches Gefühl handelt, das den Griechen bei der Interpretation ihrer Werke übergestülpt wird: "Nicht daß den Griechen ein unmittelbares Gefühl für das Tragische gefehlt hätte; denn sonst wären überhaupt keine Tragödien geschrieben worden. Aber dieses Gefühl setzt sich sofort um in Kunst und es entsteht ein Zusammenwirken von Intuition und Technik, die (sic!) den deutschen Leser ohne Frage verwirrt".

Es sollte daher auch nicht verwundern, daß die Aristotelische Charakterisierung der tragischen Helden – d.h. der in der Tragödie "beim Sturz vom Glück ins Unglück zu zeigenden" Personen (*Poet.* 1452b34 ff.) – auf den bei Aristoteles als Bühnenfigur der *Antigone* unerwähnten Kreon ebenso zutrifft wie auf (den ausdrücklich genannten) Oidipous: Das "Unglück" der Bühnenfiguren soll nach Aristoteles "Furcht" und "Bedauern" erregen. Und dabei setzt die Furcht eine "Ähnlichkeit" mit den Zuschauern voraus; das Bedauern soll sich daraus ergeben, daß ein solcher Mensch "durch einen großen Fehler" in "unverdientes" Unglück gerät.

Statt sich über Kreons "untragische Enge" (Müller, s.o.) auszulassen, sollte man demnach fragen, ob sich das Athener Publikum nicht gerade in Kreons Prinzipienreiterei, seinem Sexismus und seiner kriegerischen Borniertheit wiedererkannte und dadurch die Möglichkeit hatte, auch auf eine eigene Neigung zu ähnlichen "großen Fehlern" wie demjenigen Kreons aufmerksam zu werden.

Reinhardt (1933/76, 102) spricht im Resümé seiner Interpretation der *Antigone* von einem "Spiel der Schicksale"; in dieses trete ein "Spiel der Sinnbereiche": Die Gestalten der *Antigone* umgebe "ein Kontrast der Sphären, ein Oben und Unten" und es stehe "göttliche Sinnfülle [bei Antigone] und menschliche Sinnberaubung [bei Kreon] gegeneinander" (ebd.). Dem Leser dieser Interpretation wird also abverlangt, Reinhardts Rede von Schicksal und Sinn, von Fülle und Leere nicht nur für nachvollziehbar, sondern auch für – im Hinblick auf griechisches Denken! – einschlägig zu halten: Letztlich kann man Reinhardt nur folgen, wenn man in derartigen Begriffen die Kategorien einer übergeschichtlichen *conditio humana* (in der Terminologie von Heidegger, *SuZ*: Existenzialien) erkennt. Andernfalls muß man konstatieren, daß der Interpret hier nur einen Wortdunst verbreitet, hinter den er sich nach Belieben zurückziehen kann; man sollte dann selber versuchen, möglichst unvoreingenommen – d.h. insbesondere: unter strikter Vermeidung solchen Jargons – zu beobachten und nachzuzeichnen, was auf der Bühne gesagt und getan wird, und sich also für die handelnden Menschen, für ihre Gedanken, für ihre Verhältnisse untereinander und für ihr Verhalten zu interessieren.

Dabei sind die Voraussetzungen der eigenen Interpretation soweit zu klären, daß sie hinter der Darstellung zurücktreten können – oder anders gesagt: Die hermeneutischen Vorgaben sind auf dasjenige Minimum zu reduzieren, das sich aus der Unumgänglichkeit

dem Autor irgendwie mißlungen wäre. Es heißt vielmehr, daß man bei der Interpretation die von Kreon vertretene Sache und die in ihr begründete Maßnahme, gegen die sich Antigone wendet, von der Weise zu unterscheiden hat, wie Kreon seine Sache dann weiter vertritt. In den Disputen des Dramas erweist er sich als ihr denkbar schlechter Anwalt; er fällt weit hinter die Argumentation seiner Antrittsrede zurück.²⁵ Nach der Verhaftung Antigones reagiert er eigentlich nur noch darauf, daß seine Position unhaltbar geworden ist, ohne das aber einsehen zu können. Er ist seiner Aufgabe durchaus nicht gewachsen und setzt sich unnötigerweise noch einmal ins Unrecht, nachdem er sich – jedenfalls nach Antigones Auffassung – schon immer im Unrecht befindet. Und gerade daß er seiner Sache nicht gewachsen ist, macht seine Gefährlichkeit aus. Sofern Kreon die Katastrophe des Dramas verschuldet, ergibt sie sich nicht aus dem von ihm erlassenen Bestattungsverbot, sondern aus Kreons Versagen in dem hierdurch provozierten Konflikt.

Auf den Gegenstand des Konfliktes bezogen, liegt Kreons entscheidender Fehler also nicht darin, das Bestattungsverbot überhaupt erlassen zu haben. Sein Fehler ist vielmehr, daß er dann alle Gelegenheiten zu seiner Rücknahme versäumt – bis es zu spät ist und er das Unglück auch dadurch nicht mehr aufhalten kann, daß er den Leichnam selber bestattet.

Allerdings hat Kreon seine Anordnung ausführlich begründet. Es fragt sich daher, warum er sie überhaupt zurücknehmen sollte. Er müßte sie zurücknehmen, wenn sich diese Begründung als hinfällig erwiese, aber tatsächlich wird die Triftigkeit seiner Argumente von seinen Kontrahenten gar nicht bestritten, sondern ignoriert.²⁶ Wenn es gleichwohl ein Fehler sein soll, an dem Bestattungsverbot festzuhalten, dann bestünde Kreons Fehler also darin, daß er zur Rücknahme des Verbots

einer gemeinsprachlichen Darstellung ergibt. Wie schwer das ist, zeigt beispielsweise die höchst bedeutsame Interpretation Rohdichs (1980), die gelegentlich den Eindruck vermittelt, es hätte nicht nur der Interpret, sondern auch der Autor der *Antigone* die *Dialektik der Aufklärung* gelesen. Zweifellos – das zeigen so unterschiedliche Interpretationen wie diejenigen Reinhardts, Ehrenbergs (1956) und Rohdichs – geht es bei Sophokles um etwas, das mit dem, was man die Aporien sophistischer und (im griechischen Sinn) technischer Aufklärung nennen könnte, im engsten Zusammenhang steht. Aber eben deshalb hat man sich jeder vorgefaßten Meinung darüber, was es mit diesen Aporien auf sich hat, zunächst zu enthalten, um sich stattdessen von Sophokles über sie belehren zu lassen.

²⁵ Vgl. bes. *Ant.* 182 ff., dann auch noch die Widerlegung des Gedankens, die Götter hätten sich des Leichnams angenommen, *Ant.* 280 ff. Dies ist eine durchaus triftige Argumentation, die sich dann aber gegen Kreon selbst wendet: Kreon verursacht durch das Bestattungsverbot und die daraus resultierende Verunreinigung der Altäre mit verschleppten Leichenteilen (vgl. *Ant.* 1016 ff.) keine geringere Beeinträchtigung göttlicher Belange als diejenige, die Polyneikes angeblich beabsichtigt hat (vgl. *Ant.* 199 ff., 285 f.).

²⁶ Das gilt jedenfalls für Antigone, dann auch für Haimon, die ganz andere Motive anführen, und auch für Teiresias, da die von ihm konstatierte Verunreinigung der Altäre zwar Kreons Argument hinsichtlich der Götter widerlegt, aber doch für Kreon kaum voraussehbar war: Daß die Geier ihre Beute ausgerechnet in den Heiligtümern abladen, ist je nach Betrachtungsart entweder ein unglücklicher Zufall oder ein von dem Seher beobachtetes Vogelzeichen, für das dieser sogleich, wie für die Ergebnisse der Opferbeschau, die Deutungskompetenz seines Fachs beanspruchen kann (vgl. insgesamt *Ant.* 998 ff.).

allenfalls aufgrund einer Gegenargumentation bereit wäre, die seine eigene Argumentation mit einschlägigen Gründen entkräftete. Aber kann das ein Fehler sein? – Es erweist sich als Fehler, und unfreiwillig gesteht Kreon ihn ein, indem er seine Kontrahenten beleidigt. Kreon benimmt sich wie ein Versager; er wird zum Versager, aber wir werden sehen, daß es eine sehr paradoxe Aufgabe ist, an der er versagt.

5.2.2. Der Feind und die *polis*

Wenn Kreon von seinen Landsleuten eine unbedingte Unterwerfung unter die Belange der *polis* und somit unter seine eigenen Anordnungen verlangt, dann geschieht das nicht willkürlich, sondern weil er in der *polis* eine unverzichtbare Bedingung menschlicher Selbsterhaltung erkennt (*Ant.* 189). Unausgesprochen bleibt somit die Voraussetzung, unter der seine Argumentation von vornherein steht: die Gefährdung, vor der sich die Menschen nach seiner Auffassung allein durch diesen Zusammenschluß zur *polis* zu schützen vermögen. Unter dem Eindruck des soeben beendeten Krieges braucht Kreon diese Voraussetzung als solche auch gar nicht zu erörtern. Vor den Mauern liegt ja noch der Leichnam des Mannes,

"... der,
Als Landesflüchtiger zurückgekehrt, die Erde,
Die väterliche, und die Götter des Geschlechts
Gewollt mit Feuer niederbrennen bis zum Grund,
Gewollt auch, von verwandtem Blute kosten,
Die andern aber in die Knechtschaft führen"
(*Ant.* 199-202, Übers. Schadewaldt S. 18)

Kreon kann also ganz sinnfällig auf die Gefährdung menschlichen Daseins verweisen: Sie ergibt sich aus der von Feinden ausgeübten oder zumindest angedrohten Gewalt. Die Evidenz dieser Gefährdung läßt es dann sogleich auch als selbstverständlich erscheinen, daß man ihr gar nicht anders als mit Gewalt und Feindschaft zu begegnen vermag. Kreons *polis* ist von vornherein als ein Zusammenschluß zum Zweck der Selbsterhaltung unter den Bedingungen und mit den Mitteln von Gewalt und Feindschaft konzipiert.

Diese Unhintergebarkeit der Verhältnisse von Gewalt und Feindschaft wird von Kreon nicht als die Voraussetzung erkannt, von der er sein ganzes Handeln und Argumentieren abhängig macht. Wenn er dies im Verlauf des Dramas eigentlich erkennen müßte, klammert er sich stattdessen an jene Evidenz und sieht sich von Feinden bedroht, wo gar keine mehr sind. Tatsächlich ist nur Kreons Weltsicht bedroht, die auf der Voraussetzung unhintergebarer Gewalt und Feindschaft beruht: Diese Weltsicht und somit die Begründung seiner durchaus militärisch verstandenen Kommandogewalt würde hinfällig durch den nach Abzug der besiegten Feinde möglich gewordenen Frieden und das vom Chor – dem Rat der *polis* – proklamierte Vergessen (*Ant.* 150 f., s.o.). Kreon scheint zwischen dieser Gefährdung seiner Autorität und jener ganz anderen Gefährdung, aus der sich seine Ansprüche begrün-

den, gar nicht zu unterscheiden. Er läßt die Frage nicht zu, ob seine Begründung überhaupt noch einschlägig ist.

Kreons Voraussetzung wird von den Ratsherren nach dessen Antrittsrede und der Bekanntgabe des Bestattungsverbotcs vorsichtig in Frage gestellt:

"Dir, Kreon, des Menoikeus Sohn, beliebt dies so
Des Feindes wegen wie des Freunds der Stadt.
Und bei dir steht es, jede Satzung zu gebrauchen,
Der Toten wegen wie auch aller derer, die wir leben."
(*Ant.* 211-215, Übers. Schadewaldt S. 19)

Kreon reagiert nur auf den zweiten Teil dieser Antwort und konstatiert, daß seine Befugnis, über den Toten wie über die Lebenden zu bestimmen, von den Ratsherren anerkannt wird. Aber zuvor haben die Ratsherren auch zu verstehen gegeben, daß sie Kreons Festhalten an der Unterscheidung zwischen Freund und Feind, nachdem der Krieg doch vorbei ist, für willkürlich halten. Sie haben nach dem Abzug der Feinde die Chance gesehen, "Vergessen zu setzen". Diese Chance wird nun vertan; sie war schon vertan, als die Ratsherren ahnungslos ihr Eingangslid sangen. Aber immerhin wußten sie von Anfang an, daß das geforderte Vergessen "gesetzt" werden mußte. Das Vergessen käme selber nur durch eine Entscheidung zustande, und die ist nun anders als erwünscht ausgefallen.

5.2.3. Freundschaft und Feindschaft, Ordnungswidrigkeit und Verbrechen

Wie die Erfordernisse menschlicher Selbsterhaltung und die ihnen zugrundeliegenden Verhältnisse der Gewalt und Feindschaft für Kreon, so sind für Antigone die Forderungen der Familie und der geschwisterlichen Verbundenheit (*philia*) unhintergebar.²⁷ Für Kreon hingegen ist die *philia* der *polis* strikt untergeordnet:

"Wer sich als Lenker einer ganzen Stadt
Nicht einzig an den besten Ratschluß bindet,
Sondern in Furcht vor irgend jemandem die Zunge
Verschlossen hält – mir scheint ein solcher
Der Schlechteste zu sein, so jetzt wie je.
Und wem für höher als sein eigen Land
Der Freund (*philos*) gilt, diesen achte ich für nichts!
Denn ich – das wisse Zeus, der allzeit alles sieht –,
Ich schwiege nicht, säh ich Verderben
Über die Bürger kommen statt des Heils (*sôtêria*),
Und würde nie den Mann als Freund erachten,
Der feind (*dysmenês*) der Stadt ist, in der Einsicht, daß
Nur sie es ist, die uns erhält (*hê sôzousa*):²⁸

²⁷ Dem widerspricht auch nicht der *Ant.* 905 ff. entwickelte Kalkül, der die Forderungen der *philia* nicht relativiert, sondern spezifiziert.

²⁸ Man beachte, daß die Wörter *sôtêria* (*Ant.* 186) und *sôzein* (davon abgeleitet *sôzousa*, *Ant.* 189) auf dieselbe etymologische Wurzel zurückgehen und einander an der zitierten Stelle bedeutungsmäßig entsprechen.

Auf ihr an Bord, solange sie aufrecht fährt,
Mögen allein auch Freunde wir gewinnen."
(*Ant.* 178-190, Übers. Schadewaldt S. 17 f.)

Kreon formuliert dies zunächst als eine Regel, der er in der Ausübung seines Königsamts zu folgen verspricht. Aber dieselbe Verpflichtung muß überhaupt für jedermann gelten. Den Freund der *polis* vorzuziehen (*Ant.* 182 f.) und sich mit dem Landesfeind in Freundschaft zu verbinden (*Ant.* 187 f.) bedeutet, die eigene *philia* der gemeinsamen *sôtêria* überzuordnen und sich somit dem Zusammenschluß zur *polis* zu entziehen, der zur Selbsterhaltung erforderlich ist.

Bemerkenswerterweise vermeidet Kreon dabei die simple Logik, den Freund des Feindes sogleich auch als Feind zu bezeichnen,²⁹ sondern ihm genügt der Vorwurf der Anmaßung und Ordnungswidrigkeit:³⁰ Antigone ist für Kreon schädlich, ungehorsam und aufrührerisch;³¹ das genügt zwar, um eine schlechte Gattin und Hausgenossin zu sein,³² aber nicht, um umstandslos selber zur Feindin zu werden.³³ Nur das zuletzt genannte Attribut 'schlecht' teilt Antigone bei Kreon mit ihrem Bruder,³⁴ und dabei muß sich Kreon dieses Wort – als nicht weiter relativierte Kennzeichnung Antigones – paradoxerweise von Antigones Verlobtem vorgeben lassen: Zunächst resümiert er nur, Haimons vorherige Rede zugunsten Antigones komme darauf hinaus, "denen Hochachtung zu erweisen, die sich durch Ordnungswidrigkeit hervortun".³⁵ Haimon kann das nicht leugnen, denn er hat Kreon tatsächlich empfohlen, der heimlichen Bewunderung und Anteilnahme für Antigone Rechnung zu tragen, die er bei den "kleinen Leuten" in der Stadt beobachtet hat;³⁶ und andererseits ist unbestritten, daß Antigones Übertretung des von Kreon erlassenen Bestattungsverbots gegen die Ordnung der *polis* verstößt.³⁷ Deshalb weicht Haimon

²⁹ Demgegenüber zögert Antigone nicht, in ihrer Schwester, nur weil sich diese dem gemeinsamen Feind (*echthros*, vgl. *Ant.* 8) nicht widersetzen mag, die Feindin zu sehen (vgl. *Ant.* 86, 93 sowie 94: *echthra*).

³⁰ Anmaßung: *hybris* (*Ant.* 482, vgl. 480: *hybrizein*); Ordnungswidrigkeit: vgl. *Ant.* 660: *akosma* (Neutrum Plural!), und *Ant.* 730: *akosmountas*.

³¹ Schädlich: *anôphelêta* (*Ant.* 645); ungehorsam: *apostêsasa* (*Ant.* 656); aufrührerisch: *apanastaseis* (*Ant.* 533).

³² Vgl. *Ant.* 651: *gynê kakê*; dementsprechend *Ant.* 652: *philos kakos*.

³³ Dem widerspricht auch nicht *Ant.* 653, wonach Antigone, "wie wenn sie eine Feindin wäre" (*hōsei dysmenê*) von Haimon verstoßen zu werden verdient.

³⁴ Auf Polyneikes gemünzt: *Ant.* 208: *hoi kakoi*, dto. *Ant.* 520.

³⁵ *Ant.* 730: *tous akosmountas sebein*. Zum Folgenden vgl. die ausgezeichnete Darstellung bei Rohdich (1980, 129 f.).

³⁶ Vgl. bes. *Ant.* 691 ff.; die kleinen Leute: *anêr dêmotês* (*Ant.* 690).

³⁷ Auch Antigone bestreitet das nicht, vgl. bereits *Ant.* 74: *hosia panourgêsas*!. Am Ende nimmt Antigone auch die Wendung *biai politôn* auf, durch die zunächst nur Ismene Antigones Vorhaben gekennzeichnet hat (*Ant.* 907 bzw. 79; vgl. auch *Ant.* 59 in Ismenes Antwort auf Antigones Aufforderung, Polyneikes gemeinsam zu bestatten, die Wendung *biai nomou*).

aus und bestreitet nicht, was Kreon ihm vorwirft, sondern er sagt nur, niemals würde er "Hochachtung für die Schlechten" verlangen.³⁸ Und nun merkt Kreon den Unterschied nicht und behauptet in einer rhetorischen Frage, was die Bevölkerung der Stadt nach Haimons Zeugnis einmütig verneint: Antigone sei "eben von solcher Krankheit befallen".³⁹

Tatsächlich wird Kreon hier von Haimon aufs Glatteis geführt. Denn anstatt seinen Anspruch auf Ahndung der von Antigone begangenen, unzulässiger *philia* entspringenden Ordnungswidrigkeit zu behaupten, stellt er Antigone nun auf dieselbe Stufe mit dem von ihr begünstigten Feind.⁴⁰ Und damit könnte er auch die Befugnisse seines Königsamts überschreiten. Zu diesen gehört es zweifellos, gegen Feinde der *polis* die notwendigen Maßnahmen zu treffen und dann auch deren Durchsetzung in der *polis* zu erzwingen. Aber dies setzt die Bedrohung der *polis* durch einen Feind schon voraus. Gegen diesen Feind hat sich die *polis* unter Führung ihres Königs zusammenschließen. Eine ganz andere Frage ist aber, wer den Feind als solchen identifiziert, d.h. wer bestimmt, ob der Fall überhaupt vorliegt, daß sich die *polis* gegen einen Feind zusammenschließen muß. Selbstverständlich hat der König dabei mitzureden, und das muß er sogar: Kreon hat sich in seiner Antrittsrede ausdrücklich verpflichtet, nicht zu schweigen, wenn er die *polis* durch Unheil bedroht sieht.⁴¹ Aber es ist doch auffällig, daß Kreon hier zu reden und nicht etwa sogleich die erforderlichen Maßnahmen zu treffen verspricht. Das deutet immerhin an, daß solchen Maßnahmen eine Beratung und möglicherweise eine Beschlußfassung der *polis* vorhergehen müßte, die Kreon als König nicht vollständig vorwegnehmen kann.⁴²

³⁸ *Ant.* 732: *eusebein eis tous kakous*.

³⁹ *Ant.* 732: *toiad' epelēptai nosô;* nach Haimon bestreitet das die Thebaner einmütig (*Ant.* 733: *homoptolis leôs*).

⁴⁰ Nicht ganz unplausibel übersetzt Reinhardt (1961) *kakous* (*Ant.* 731) mit "Verräter". Freilich ist nicht Polyneikes gemeint, sondern es wird von Haimon gelehnet, daß Antigone eine Verräterin ist.

⁴¹ *Ant.* 185 f., vgl. 178 ff. (wie oben zitiert).

⁴² Dementsprechend gehört die Beschlußfassung über den Eintritt in einen Krieg zu den ältesten Rechten der griechischen Volks- (d.h. Heeres-) versammlungen. Es ist freilich nicht recht klar, wie ausdrücklich sich Kreon zu einer Beratung verpflichtet. Die *arista bouleumata*, von denen er *Ant.* 179 spricht, dürften eher seine eigenen Überlegungen und "besten Absichten" sein, mit denen er gegebenenfalls das Wort zu ergreifen verspricht, statt "aus Furcht den Mund zu halten" (*Ant.* 180).

Demgegenüber paraphrasiert Meier (1988, 209) die Stelle folgendermaßen: Kreon "lobt die Treue, die sie (sc. die "vornehmen Alten der Stadt") den Königen des Hauses bis dahin erwiesen haben. Er bekundet, daß ein rechter Herrscher sich an den besten Ratschlag halte; man dürfe sich nicht von Angst den Mund verschließen lassen; im Gegenteil: man müsse offen gegen drohendes Unheil kämpfen." Das klingt so, als sagte Kreon, der Herrscher solle auf die Alten hören und diese sollten ihren Rat nicht zurückhalten. Aber ein solcher Perspektivenwechsel wird durch den Wortlaut der Stelle ausgeschlossen. Es mag evtl. zweifelhaft sein, ob Kreon den Passus *Ant.* 175-183 auf sich selber (den in diesem Amt noch unbewährten König) oder auf die (von ihm aufgrund ihrer alten Treue zum Königshaus berufenen, aber in ihrem neuen Amt unbewährten) Ratsherren bezieht und erst *Ant.* 184 ff.

Das heißt, Kreon müßte die *polis* zwar einerseits vor der Bedrohung durch einen Feind warnen. Andererseits müßte er die *polis* dann aber auch davon überzeugen, daß eine solche Bedrohung tatsächlich besteht; und er müßte zeigen, von wem sie ausgeht. Erst dann könnte er gegen den somit ausgemachten Feind Anordnungen treffen und zu deren Durchsetzung die Autorität seines Königsamts in Anspruch nehmen. Und deshalb ist Haimons Antwort, die Bevölkerung der Stadt lehne Kreons Meinung über Antigone einmütig ab (*Ant.* 733), ein durchaus einschlägiges Argument, sofern dieser sie als "schlecht" und somit als auf derselben Stufe wie der Verräter stehend beurteilt (vgl. *Ant.* 731 f.). Sofern sich Kreon hingegen auf eine Charakterisierung Antigones als Störerin der Ordnung beschränkt (vgl. *Ant.* 730), braucht er sich für diese (ohnehin unbestrittene) Feststellung nicht um die Zustimmung der *polis* zu bemühen. Nur unter dieser Voraussetzung könnte er mit Haimon erörtern, ob und warum gleichwohl bei der Behandlung Antigones die Meinung der "kleinen Leute", sie solle nicht bestraft, sondern vielmehr belobigt werden (vgl. *Ant.* 692 ff.), zu berücksichtigen ist.

Stattdessen lehnt Kreon es ab, sich überhaupt von der *polis* – d.h. von deren Bürgern, auf die sich Haimon berief⁴³ – in seine Amtseinführung hineinreden zu lassen: "Hat mir die *polis* vorzuschreiben, was ich anordnen muß?" (*Ant.* 734). Haimon kann nun zunächst Kreons frühere Bemerkung replizieren, in seinem Alter brauche er sich von einem so jungen Mann keine Lehren erteilen zu lassen (*Ant.* 726 f.): ob Kreon denn nicht merkt, daß er selber "allzu jugendlich" spricht (*Ant.* 735)? Aber Kreon ist nicht mehr zu bremsen:

"KR: Für wen sonst als für mich soll ich über dieses Land herrschen?

HAI: *polis* ist das nicht, was Eines Mannes ist.

KR: Gilt nicht die *polis* als dessen, der die Macht hat?

HAI: Prächtig wirst du allein über ein leeres Land herrschen!

KR: Der Kerl redet, als wäre er mit dem Weib im Bund!

HAI: Wenn du ein Weib bist, denn um dich mache ich mir Sorgen."

(*Ant.* 736-741, eigene Übersetzung)

Kreons in Vs. 740 angedeuteter Themenwechsel braucht hier zunächst nicht zu interessieren. Er zeigt nur an, daß Kreon keine Argumente mehr hat und seine Zu-

wieder (nach *Ant.* 173 f.) von sich selbst spricht; das letztere wäre freilich erstaunlich, da Kreon die Ratsherren in diesem Fall ausdrücklich als "Lenker der ganzen Stadt" (*pasan euthynôn polin*, *Ant.* 178) ansprechen würde, was er doch wohl eher (wie auch die *Ant.* 177 erwähnte *archê*) sich selbst vorbehält. Überdies ist nicht einzusehen, warum anlässlich des Thronwechsels auch ein neuer Rat ernannt werden soll: Viel näher läge es doch, daß Kreon bei seinem Amtsantritt als König den bereits im Amt befindlichen, d.h. im Gegensatz zu ihm bereits bewährten Rat einberuft.

⁴³ Diese Identifikation der *polis* mit ihren Bürgern ist für das politische Denken der Griechen entscheidend; vgl. auch Thukydides VII 77.4 und 7, überhaupt die Selbstverständlichkeit, mit der bei Thukydides normalerweise "die Athener", "die Korinther" usw. als Akteure genannt werden – und zwar im Gegensatz zu den Barbaren, bei denen nur "der König" der Handelnde ist. Moses Finley (1963, 56) hat dies durch die Formel "the polis ... was people acting in concert" sehr treffend zum Ausdruck gebracht.

flucht in Beleidigungen sucht: Haimon wird nun von seinem Vater als Pantoffelheld diffamiert.⁴⁴ Aber auch die vorherigen, das Wesen der *polis* betreffenden Äußerungen Kreons sind nicht ganz ernstzunehmen: Es sind Absurditäten, zu denen sich Kreon versteigt, nachdem seine Position im Disput mit Haimon bereits unhaltbar ist. Bedeutsam ist freilich, daß sich Kreon in diese unhaltbare Position manövrieren läßt und daß er sich dann zu den zitierten Absurditäten versteigt.

Mit seinem Trick, ihm für ein Wort (*tous akosmountas*: die sich durch Ordnungswidrigkeit hervortun) ein anderes unterzuschieben (*tous kakous*: die Schlechten, d.h. die Verbrecher), hat Haimon den Vater dabei ertappt, daß ihm der Unterschied zwischen beidem – einerseits der Ordnungswidrigkeit, gegen die Kreon als König, und sei es mit der Todesstrafe, vorgehen muß, und andererseits dem Verbrechen, durch dessen Abwehr sich die Ordnung der *polis* überhaupt erst legitimiert – nicht ganz klar ist. Er hat somit Kreons entscheidende, bereits erörterte Schwäche offengelegt, sich bei der Ausübung seines Königsamts immer schon auf die Evidenz der Bedrohung durch einen Feind berufen zu müssen, ohne eine Infragestellung dieser Evidenz überhaupt zulassen zu können: Kreons *polis* existiert gewissermaßen überhaupt nur im Verteidigungsfall, der dann sogleich auch seine Kommandogewalt legitimiert, nicht aber als diejenige Instanz, die über das Vorliegen eines Verteidigungsfalls zu befinden hat. Und es ist ein Ausdruck dieser Schwäche, daß Kreon die Bedrohung seiner Autorität als König durch eine Ordnungswidrigkeit für eine – tatsächlich gar nicht auszumachende – Bedrohung des Landes und seiner Bevölkerung durch ein Verbrechen hält und dabei dann konsequenterweise keine Mitsprache der *polis* zulassen kann: Letztlich werden somit die Belange seiner Herrschaft für diejenigen der *polis* substituiert.

5.2.4. Staatsmoral und Kriegsmoral

Dem proklamierten Anspruch, die *philia* der *polis* unterzuordnen (*Ant.* 178 ff.), gegen den Antigone verstößt, wird Kreon also selbst nicht gerecht, da er seine eigene Autorität, die über die Zulässigkeit der *philia* entscheidet, nicht der *polis* unterzuordnen vermag. Aus der *polis* wird eine quasi militärische Kommandostruktur, der sich alle menschlichen Verhältnisse einfügen sollen – so das des Sohnes zum Vater:

"So muß es stehn in deiner Brust, daß du in allem
Dich hinter deines Vaters Meinung (*gnômê*) stellst
Deswegen beten Männer ja darum, gehorsame
Nachkommen zu erzeugen und im Haus zu haben,

⁴⁴ Vgl. *Ant.* 756: *gynaikos douleuma*; die ganz ähnliche Wendung *gynaikos hysteron* (*Ant.* 746) wird von Schadewaldt durch "einem Weibe hörig", in Jebbs Kommentar hingegen (vermutlich richtiger) durch "inferior to her" und ausdrücklich *nicht* "unable to resist her influence" wiedergegeben. Bereits beim Verhör Antigones sah sich Kreon selber durch Antigones Tat und ihre Rechtfertigung in seiner eigenen Männlichkeit in Frage gestellt (Vgl. *Ant.* 484 f., auch 525); und andererseits hatte Ismene die Schwester eingangs des Dramas kurz beschieden, daß Frauen nicht gegen Männer kämpfen (*Ant.* 62 f.): So werden durch Antigone auch die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern gestört.

Daß sie dem Feind (*echthros*) mit Schlimmem es vergelten
 Wie auch den Freund (*philos*) so ehren wie den Vater selbst.
 Wer aber nichtsnutzige (*anôphelêta*) Kinder zeugt: was sagt
 Man von dem andres, als daß er sich selber Plagen
 Und viel Gelächter bei den Feinden hab erzeugt?"
 (Ant. 639-647, Übers. Schadewaldt S. 34)

Und ebenso das Verhältnis des Sohnes zu der Geliebten:

"Darum verliere nie, mein Sohn, der Lust zuliebe
 Um eines Weibes willen den Verstand.
 Denn glaub mir, eine frostige Umarmung
 Ist das: ein schlechtes Weib (*gynê kakê*) als Bettgenossin
 In deinem Haus. Welch schlimmeres Geschwür
 Kann dir entstehen als ein schlechter Freund (*philos kakos*)!
 Nein, spei sie aus wie einen bösen Feind (*dysmenê*),
 Und laß dies Mädchen sich den Mann im Hades holen."
 (Ant. 648-654, Übers. Schadewaldt S. 34 f.)

Gemeint ist Antigone. Haimon soll ihretwillen nicht in Wut gegen den Vater ausbrechen⁴⁵ und die ihm geschuldete *philia* nicht von dessen Handlungen abhängig machen⁴⁶ – auch wenn er gegen die Verlobte des Sohnes vorzugehen beschließt:

"Denn da ich sie ergriff, wie sie sich offen
 Hat aufgelehnt als einzige von der ganzen Stadt,
 So werde ich mich selbst nicht vor der Stadt
 Zum Lügner machen: nein, ich töte sie!"
 (Ant. 655-658, Übers. Schadewaldt S. 35)

Auffälligerweise argumentiert Kreon also hier (wie bereits Ant. 641-644) nicht direkt mit den Erfordernissen der *polis*, sondern mit denen seines persönlichen Ansehens. Kreon verlangt blinden Gehorsam und ungeprüfte Zustimmung innerhalb der eigenen Familie, um als deren Oberhaupt in der *polis* handlungsfähig zu bleiben. Und andererseits behält er sich – als Oberhaupt der *polis* wie der Familie – rigoroses Durchgreifen vor:

"Wahrhaftig! da bin ich kein Mann, nein, sie der Mann,
 Wenn man ihr straflos hier die Oberhand beließe.
 Nein, sei sie meiner Schwester Kind, sei gleichen Bluts
 Sie mehr mit uns als alle, die der Zeus des Zaunes schirmt!"⁴⁷

⁴⁵ Ant. 632 f.: *mê ... lyssainôn*. Haimons auch vom Chor (Ant. 626 ff.) bemerkte Erregung (und dann auch die Erklärung seines Verhaltens als Wirkung des *erôs* im anschließenden Chorlied, Ant. 781 ff.) sollte seine Ausführungen in dem anschließenden Disput mit Kreon nicht entwerten. Bereits bei seiner klugen und zweideutigen Unterwerfungserklärung (Ant. 635 ff.) ist er äußerst beherrscht, und erst nach Kreons Diffamierungen verliert er die Fassung, vgl. Ant. 751 ff., wobei 756 jedenfalls vor 751 gehört (Dawe liest: ... 741, 748, 749, 756, 755, 742 ...; Reinhardt (1961) und Schadewaldt: ... 749, 756, 757, 750 ...).

⁴⁶ Ant. 634: *soi ... pantachê: drôntes philoi*.

⁴⁷ Schadewaldt übersetzt "Houses" für "Zaunes".

Sie wie die Schwester sollen beide nicht entgehn
Dem schlimmsten Tod."

"Mag sie deswegen schrei'n zu Zeus, dem Hüter
Verwandten Bluts! Denn nähr ich in dem eigenen Geschlecht
Unordnung auf, wie dann erst außerhalb des Stamms!
Nur wer im eigenen Haus (*en tois oikeioisin*) ein rechter Mann ist,
Wird sich im Staat (*polei*) auch als gerecht erweisen.
Ein solcher Mann wird auch – sag ich getrost! –
Recht herrschen und sich recht beherrschen lassen wollen,
Und auch im Speergestöber hingestellt,
Standhalten als bewährter (*dikaios*) tapferer Nebenmann."
(*Ant.* 484-489 und 658-662, 668-671; Übers. Schadewaldt S. 28 bzw. 35)⁴⁸

Man sieht, wie nach Kreons Auffassung die Unterordnung der Familienangehörigen unter den Hausherrn dessen eigener Einordnung in die *polis* entspricht. Die Familienmitglieder werden von dem Hausherrn nicht eigentlich in der *polis* repräsentiert, sondern sie werden durch die innere Ordnung des Hauses als selbständig Handelnde eliminiert. Und in der Tat – so kann man Kreons Rede ergänzen – kann sich ein Mann eigentlich erst dann verlässlich in die *polis* einordnen, wenn er sich in seinem Tun nicht von familiärer *philia* beeinflussen läßt; und das heißt eben umgekehrt: wenn er bei seinen Familienangehörigen den Anspruch durchsetzen kann, ihm die geschuldete *philia* ganz unabhängig von seinen eigenen Handlungen entgegenzubringen.

Es ist also keineswegs so, daß Kreon auf die familiäre *philia* verzichtet. Aber man gewinnt doch aus seinen Reden den Eindruck, daß er an ihr eigentlich nur die Unterordnung, die er zu ihrer Bedingung macht, zu schätzen weiß. An den zuletzt zitierten Stellen ist das nebenher sehr treffend bezeichnet, wenn er zweimal die oberste, die Familie schützende Gottheit erwähnt: nämlich zunächst, in eigener Sache sprechend, Zeus Herkeios, also den Schützer des Zaunes (*Ant.* 488), und dann, Antigone parodierend, Zeus Synaimos, den Schützer der Blutsverwandtschaft (*Ant.* 658 f.).⁴⁹ Der somit erwähnte Zaun ist die Umhegung des Hauses, somit auch der um das Haus abgezaunte Bereich, und Zeus Herkeios schützt mit der Unantastbarkeit dieses Bereiches auch die Familie als dessen Bewohner. Zugleich ist durch den genannten Zaun der Verfügungsbereich des Hausherrn definiert, in den die Familie eingeschlossen ist und über dessen Außenbeziehungen – seien es solche der Freundschaft oder der Feindschaft (vgl. *Ant.* 643 f.) – allein der Hausherr selber bestimmt. Antigone hingegen hat mit diesem Zaun (der für sie als Frau ohnehin nur Einsperrung bedeutet) nichts im Sinn. Obgleich sie selber ein entspre-

⁴⁸ Die letzten vier Zeilen, *Ant.* 668-671, werden von Dawe und Schadewaldt zwischen 662 und 663 geschoben. Reinhardt (1961) hat die überlieferte Zeilenfolge.

⁴⁹ Zeus Herkeios ist bereits bei Homer erwähnt (*Od.* XXII 334 f.) und von Platon bezeugt als bei den Ioniern und somit auch den Athenern etabliert (*Euthyd.* 302D). Von Zeus Synaimos hingegen scheint sonst niemals die Rede zu sein.

chendes Wort nur einmal verwendet,⁵⁰ ist sie durch die Zuschreibung, keinen Zaungott, sondern eben den Blutsgott Zeus Synaimos zu verehren, gar nicht schlecht charakterisiert. Denn tatsächlich läßt sie sich ganz durch die – eher von Kreon als von ihr selber als Blutsgemeinschaft definierte – Verwandtschaftsbeziehung und die in ihr begründete, an keine weitere Bedingung geknüpfte *philia* bestimmen. Diese Gleichheit des Blutes entspricht der Einhegung durch den Zaun, der die nach Kreons Auffassung aller familiären *philia* vorhergehenden Verhältnisse der Unterordnung verbildlicht.

Daß sich Kreon eigentlich nur auf diese versteht, kommt noch einmal im Schlußteil seiner Rede an Haimon zum Ausdruck:

"Doch wer die ihm gesetzte Grenze übertritt⁵¹
 Und die Gesetze vergewaltigt⁵² oder
 Vorschriften seinen Oberen zu geben denkt:
 Dieser wird niemals bei mir Lob erlangen.
 Nein, wen die Stadt⁵³ bestellt hat, dem soll man gehorchen
 Im Kleinen und Gerechten wie im Gegenteil.⁵⁴
 Kein größeres Übel als Zuchtlosigkeit (*anarchia*)!
 Diese vernichtet Städte, sie entleert die Häuser,
 Diese reißt hin zur Flucht im Speergefecht.
 Die aber ausgerichtet stehen, denen
 Bewahrt die meisten Leiber die Manneszucht (*peitharchia*).
 So muß man einstehn denn für das, was angeordnet,
 Und niemals einem Weibe unterliegen. Besser –
 Wenn es denn sein muß – einem Mann zu fallen,
 Anstatt daß man uns Weibern unterlegen nennt!"
 (Ant. 663-667, 672-680; Übers. Schadewaldt S. 35)

Sobald er ins militärische Detail geht, weiß Kreon sehr wohl, wovon er spricht: Die Kampfkraft der *polis* hängt eben vom disziplinierten Zusammengehen und Zusammenstehen der Männer in der Schlachtreihe ab; wer sich nicht einfügt, "reißt auch den mitkämpfenden Speer (sc. des Nebenmanns, Ant. 671) nieder zur Flucht"⁵⁵ und gefährdet sich selbst und die Anderen. Und dabei ist unbestritten, daß für das Funktionieren einer solchen Schlachtordnung ein Befehlshaber erforderlich ist,

⁵⁰ Ant. 513: *homaimos*. Dasselbe Wort verwendet Kreon, Ant. 486. Vgl. Ant. 198 und 488: *synaimos* als Bezeichnung von Bruder bzw. Schwester durch Kreon.

⁵¹ "Die ihm gesetzte Grenze" von Schadewaldt sinngemäß ergänzt. Sophokles sagt einfach: "wer übertritt" (*hyperbas*).

⁵² Die Wendung "die Gesetze vergewaltigt" (*nomous biazetai*) nimmt Ismenes *nomou biai* (dem Gesetz zum Trotz, Ant. 59) wieder auf.

⁵³ Anstelle von "die Stadt" (*polis*) schreibt Schadewaldt fälschlich: "das Volk".

⁵⁴ Die anschließenden Verse 668-671 werden von Schadewaldt (ebenso Dawe) vor den zitierten Abschnitt gestellt.

⁵⁵ So wörtlicher übersetzt Ant. 674 f.

unter dessen Kommando sich die Männer aufstellen⁵⁶ und dem sie gehorchen.⁵⁷ Merkwürdig ist eben nur, daß Kreon den Mann mit dem Krieger und die Belange der *polis* mit den Erfordernissen der Kriegführung identifiziert.

Aber man sollte auch nicht übersehen, daß diese Identifizierung für die Zeitgenossen wohl kaum auffällig war – und wie hartnäckig sich derart kriegerisches Denken bis in die jüngste Vergangenheit (oder sogar bis in die Gegenwart?) hält. So spricht Reinhardt (1933/76, 95) im Zusammenhang mit der zitierten Rede an Haimon von einer "zwar wortschönen, aber in seinem (sc. Kreons) Munde falschen Staatsmoral"; daß diese "Staatsmoral" nicht nur in Kreons Mund falsch und daß sie eigentlich gar keine Staatsmoral, sondern nur eine Kriegsmoral ist, kommt Reinhardt nicht in den Sinn.⁵⁸ Und umso bemerkenswerter sollte es daher sein, daß Sophokles die Problematik des Dramas eben auf diese Frage zugespitzt hat, ob Kreons sogenannte Staatsmoral als Verständnis der *polis* überhaupt hinreichend ist. Die von Reinhardt (ebd.) behauptete "Kleinheit" Kreons ist nicht darin zu suchen, daß er diese "Staatsmoral" nur zu behaupten und sich hinter ihr zu verstecken, sie aber nicht zu verkörpern vermag, sondern im Gegenteil darin, daß er sich in einer Situation an sie klammert, für die sie gar nicht mehr einschlägig ist und in der die Aporien ihrer Begründung nur noch durch Absurditäten und Diffamierungen (vgl. *Ant.* 736 ff.) verdeckt werden können.

5.3. Antigone

5.3.1. Posthumer Ruhm und Entwertung des Lebens

Indem sie sich, statt zum Mithassen (*synechthein*), zum Mitlieben (*symphilein*) bekennt (*Ant.* 523), bestreitet Antigone die unhintergehbare Voraussetzung Kreons, daß alle menschlichen Verhältnisse an den Erfordernissen der Abwehr von Feinden ausgerichtet sein müssen. Es ist daher nur konsequent, daß Antigone den Vorhaltungen Kreons mit brüsker Nichtachtung begegnet:

"AN: Wünschest du noch mehr als mich zu nehmen und zu töten?

KR: Ich weiter nichts! Denn hab ich dies, so hab ich alles!

AN: Was also zögerst du? Wie mir an deinen Reden

Gefällig nichts ist – und niemals gefallen möge! –,

So muß dir auch das Meinige mißfällig sein.

Und doch, wie hätt ich rühmlicheren Ruhm

Erlangt als dadurch, daß ich meinen Bruder

Im Grabe beigelegt."

(*Ant.* 497-504, Übers. Schadewaldt S. 28 f.)

⁵⁶ In diesem Sinn *Ant.* 677: *ta kosmoumena* (das Angeordnete). Nach alter griechischer Terminologie bedeutet *kosmos* insbesondere auch die militärische Ordnung (s.o. 3.2.1).

⁵⁷ So *Ant.* 676: *peitharchia*, was Schadewaldt mit "Manneszucht" ebenso schlecht wie zuvor das entsprechende *anarchia*, (*Ant.* 672) mit "Zuchtlosigkeit" übersetzt.

⁵⁸ Vgl. dazu bereits Platon, *Leg.* 625D ff.

Mit dem zuletzt erwähnten Ruhm (*kleos*) kommt zugleich ein ganz anderes Motiv ins Spiel. Dessen Bedeutsamkeit bleibt unbeeinträchtigt, wenn Antigone ihre Todesbereitschaft an anderen Stellen mit der Aussicht begründet, im Grabe der *philia* der Ihren teilhaftig zu werden (*Ant.* 72 f., 897 ff.). Seine klassische Formulierung findet das Motiv des posthumen Ruhms bei Homer, wo Sarpedon zu seinem Standesgenossen Glaukon folgendes sagt:

"Glaukos! warum sind wir beide wohl geehrt (*tetimêmostha*) am meisten
 Mit Ehrensitz und Fleischstücken und vollen Bechern
 In Lykien, und alle blicken auf uns wie Götter?
 Und ein Landgut, ein großes, bebauen wir an des Xanthos Ufern,
 Ein schönes, mit Baumgarten und Saatfeld, weizentragendem.
 Darum müssen wir bei den Lykiern jetzt unter den Ersten
 Stehen oder uns der brennenden Schlacht entgegenwerfen.⁵⁹
 Daß manch einer so spricht von den dicht gepanzerten Lykern:
 'Wahrhaftig! nicht ruhmlos (*aklêis*) herrschen in Lykien
 Unsere Könige und speisen fette Schafe
 Und Wein, auserlesenen, honigsüßen; nein auch die Kraft (*is*)
 Ist tüchtig (*esthlê*), da sie bei den Lykiern unter den Ersten kämpfen!
 Ja, Lieber! Wenn wir, aus diesem Krieg entronnen,
 Für immer ohne Alter sein würden und unsterblich,
 Dann würde ich selbst nicht unter den Ersten kämpfen
 Und auch dich nicht zur Schlacht, der männerehrenden, (*machên es*
kudianeiran) rufen.
 Jetzt aber, da gleichwohl vor uns stehen die Göttinnen des Todes,
 Zehntausende, denen kein Sterblicher entfliehen kann oder entrinnen:
 Gehen wir! ob wir einem Ruhm (*euchos*) verleihen⁶⁰ oder einer uns!"
 (Homer, *Il.* XII 310-328; Übers. Schadewaldt)

Ganz unverblümt ist hier zunächst von den Einkünften die Rede, die sich die Adligen über die Erträge der eigenen Landwirtschaft hinaus von ihren Landsleuten "verehren" lassen.⁶¹ Dabei hat der Ruhm⁶² der somit Begünstigten offenbar die Doppelfunktion, ihre diesbezüglichen Ansprüche⁶³ zu begründen und deren

⁵⁹ "Oder" (*êde*) ist jedenfalls nicht alternativ zu verstehen, sondern etwa im Sinn von: und gegebenenfalls.

⁶⁰ Nach LSJ (s.v. *euchos* und *oregô*) besteht eine Entsprechung zwischen Homers *euchos orexomen*; *Il.* XII, 328) und der entsprechenden Wendung bei Sophokles (*Phil.* 1203). "Ruhm verleihen" wäre demnach durch "den Gefallen tun" (o.ä.) ersetzbar. Die von Schadewaldt bevorzugte Bedeutung "Ruhm" für *euchos* wird von LSJ mit "boast, vaunt" – also hier eher: Grund zum Prahlern – wiedergegeben.

⁶¹ Zu diesen Einkünften vgl. auch *Od.* XIV 14 f., wo der Phaiakenkönig seine Ratsherren auffordert, Repräsentationskosten (die Gastgeschenke für Odysseus) "beim Volk" (*kata dêmon*) einzutreiben; sowie bei Hesiod, *Erga*, 37 ff. (vgl. 221 f. und 263 f.) die Einkünfte des adligen Richteramts, bei denen man kaum zwischen Bestechung und gebührender Honorierung (aber durch eine Prozeßpartei!) zu unterscheiden vermag.

⁶² Ruhm: *kleos*; vgl. im obigen Zitat Zeile 318: *ou ... aklêis* ("nicht ruhmlos").

⁶³ D.h. die ihnen geschuldete *timê*; in diesem Sinn im obigen Zitat Zeile 310: *tetimêmostha*.

Durchsetzung durch eine implizite Gewaltandrohung zu fördern.⁶⁴ Sarpedon scheint sich nun die Frage zu stellen, ob dieser materielle Ertrag adligen Kriegsruhms den erforderlichen Aufwand überhaupt lohnt: Wäre es nicht viel gescheiter, nach Hause zu gehen, vielleicht auf ein paar Privilegien zu verzichten und sich nur noch um die eigene Landwirtschaft zu kümmern?⁶⁵ Aber wegen des unvermeidlichen Alterns und Sterbens ist das nicht attraktiv; auch das aus dem Kriegsrühm resultierende Einkommen wird so entwertet. Was zu erwerben lohnt, ist nur dieser Ruhm selbst (und die in ihm begründeten Ansprüche nur insofern, als er in ihrer Erfüllung seine – vielleicht sogar unverzichtbare⁶⁶ – Bestätigung findet). Einzig dieser Ruhm hat nicht an der Vergänglichkeit alles Menschlichen teil, und deshalb lohnt es auch, seinetwillen zu sterben.⁶⁷

⁶⁴ In der Wendung *is esthlê* (Zeile 321 f. des Zitats) wird mit der ausgezeichneten Kampfkraft der Adligen ein Grund sowohl für ihre faktische Überlegenheit wie für ihre – das Gewaltverhältnis verkennende – Anerkennung genannt. Bezeichnend ist hierfür die Thersites-Szene der *Ilias* (II 211 ff., bes. 265 ff.), wo Odysseus seinen nichtadligen Gegenspieler nur zusammenschlagen und zu demütigen braucht, um sogleich auch die Zustimmung des Heeres zu gewinnen, als dessen Wortführer dieser aufgetreten war.

⁶⁵ Vgl. oben Zeile 313. Dabei ist Schadewaldts "bebauen" mißverständlich; Homer schreibt *temenos nenomestha*; LSJ (s.v. *nemô*, A II) geben für die Stelle an: "have and hold as one's portion" (Bedeutungen wie "hold sway over, manage" werden als später vermerkt).

⁶⁶ Von Agamemnon um seine *timê* betrogen (II. I 159 und 171, IX 319), zieht Achilleus dem – mit dem Verlust des Lebens zu erkaufenden – unvergänglichen Ruhm (II. IX 413: *kleos aphthiton*) zunächst das lange – mit dem Verlust des Ruhmes zu erkaufende – Leben auf ererbtem Besitz vor (vgl. insgesamt II. IX 393 ff.); die verspätete Anerkennung seiner Ansprüche durch Agamemnon wiegt die Anerkennung nicht auf, die ihm Zeus durch die Garantie langen Lebens erweist (in diesem Sinn *timês* und *tetimêsthai* in II. IX 608).

⁶⁷ Vgl. II. IX 413 (siehe obige Anm.), VII 91, auch II 325 (später z.B. Platon, *Symp.* 208C f.). Dazu Arendt 1958/85, 24: "Durch unsterbliche Taten, die, so weit das Menschengeschlecht reicht, unvergängliche Spuren in der Welt zurücklassen, können die Sterblichen eine Unsterblichkeit eigener, eben menschlicher Art erlangen und so erweisen, daß auch sie göttlicher Natur sind. So verläuft der Unterschied zwischen Mensch und bloßem (tierischem) Lebewesen mitten durch das Geschlecht der Menschen: Nur die 'Besten' (*aristoi*), die zu dem ständig sich als die 'Besten' erweisen müssen (*aristeuein* ... [Anspielung auf II. VI 208]), und zwar dadurch, daß sie 'den immerwährenden Ruhm den sterblichen Dingen vorziehen' [Heraklit, DK 22 B 29], sind mehr als bloße Lebewesen; die Vielen, zufrieden mit dem, was die Natur ihnen gewährt, leben und sterben wie Tiere."

Hinzuzufügen bleibt, daß diese "Besten" bei Homer (und wohl auch bei Heraklit) eben die Adligen sind, die ihre Abstammung von den Unsterblichen durch ihre Taten zu bewähren haben: Ihre eigene Sterblichkeit können sie dadurch zwar nicht beheben, aber immerhin entspricht der Unsterblichkeit ihrer Vorfahren die Unsterblichkeit des von ihnen erworbenen Ruhms.

Nachdem Patroklos an seiner Stelle in den Kampf eingegriffen hat und umgekommen ist, ist für Achilleus die Mißachtung durch Agamemnon, deretwegen er sich vom Kampf zurückgezogen hatte, gegenüber seiner Verpflichtung, dem Freund wenigstens nach dessen Tod beizustehen, zweitrangig geworden; und da er Patroklos nicht rächen kann, ohne alsbald selber zu sterben, ist er auch dazu bereit: Das heißt, für ihn werden die adligen Anerkennungsverhältnisse (der Bereich der *timê*, in diesem Sinn II. XVIII 81: *tion*) wieder relevant – und mit diesen der Ruhm, den er vor seinem Tod zu erwerben gedenkt (II. XVIII

Diese adlige Todesbereitschaft beruht also von vornherein auf einer Entwertung menschlichen und somit vergänglichen Lebens. In etwas anderer Form kommt sie in jenem weitverbreiteten Spruch zum Ausdruck, den Sophokles im *Oidipous auf Kolonos* zitiert hat⁶⁸ und der zur Entstehungszeit der *Antigone* beispielsweise in der folgenden Fassung bekannt war:

"Gar nicht erst geboren zu sein, ist für die Erdbewohner das beste,
Und nie zu erblicken die Strahlen der blendenden Sonne;
Ist man aber geboren, schnellstens die Pforten des Hades zu durchschreiten
Und zu liegen mit einem reichlichen Haufen Erde bedeckt."
(Theognis 425-428, eigene Übers.)

Auf dieselbe Tradition greift Herodot (I 30 ff. und 86 ff.) zurück, wenn er Solon in dessen fiktivem Gespräch mit Kroisos den Gedanken, daß zum guten Leben ein gutes Ende gehört (ebd. 32.9), durch die Geschichte von Kleobis und Biton erläutern läßt: Diese erlangten nach Wettkampferfolgen und schließlich einem etwas merkwürdigen gemeinsamen Kraftakt

"das beste Lebensende, und es zeigte Gott an ihnen, daß es dem Menschen besser sei zu sterben als zu leben. Denn die Argeier, welche umherstanden, priesen der Jünglinge Kraft, die Argeierinnen hingegen priesen ihre Mutter, daß ihr solche Kinder zu teil geworden. Aber die Mutter ... trat vor das Bild der Göttin und betete, daß sie dem Kleobis und dem Biton ... das Beste gewähre, was für einen Menschen überhaupt zu erlangen ist. Und nach diesem Gebet, nachdem man geopfert und das Mahl gefeiert, schiefen die Jünglinge ein in dem Tempel und standen nimmer wieder auf, sondern das war ihres Lebens Ende. Die Argeier aber errichteten ihnen Bildsäulen und brachten dieselben als Weihgeschenke gen Delphi, da sie die besten Männer gewesen."

(Herodot I 31.3 ff.; Übers. in Anlehnung an Lange/Güthling)

Dies ist Solons zweites Beispiel gelungenen Lebens. Solons erstes Beispiel ist eher banal; es soll möglicherweise gerade durch seine Banalität und das Fehlen jedes aristokratischen Hintergrunds provozieren: Der Athener Tellos

"lebte in einer blühenden Stadt, hatte treffliche, wackere Söhne und sah, wie ihnen allen Kinder geboren wurden und wie diese alle am Leben blieben. Er war nach unseren heimischen [oder: menschlichen?] Begriffen glücklich, und der glänzendste Tod beendete sein Leben. In einer Schlacht zwischen den Athenern und ihren Nachbarn in Eleusis brachte er durch sein Eingreifen die Feinde zum Weichen und starb aufs Schönste (*apethane kallista*). Die Athener begruben ihn auf Staatskosten an der Stelle, wo er gefallen war und ehrten ihn sehr."

(Herodot I 30.4 f.; Übers. in Anlehnung an Feix)

Nach Solons Auskunft ist dies der glücklichste (*olbiotatos*) aller Menschen (Herodot I 30.2 f.), gefolgt von jenen Brüdern, die ausdrücklich nur die zweitglücklichsten

121). Vor die Alternative 'Ruhm oder Heimkehr' gestellt (vgl. II. IX 412 ff.), hat er sich also schließlich für den Ruhm und gegen das Weiterleben entschieden.

⁶⁸ O.C. 1204 ff. Zu Heideggers Auslegung siehe unten, Schluß von Abschnitt 9.4.

sein sollen (ebd. 31.1 und 32.1). Das alte Ideal des Helden, der als junger Mann stirbt, wird also von dem des noch als Großvater in der *polis* bewährten Mannes übertroffen. Und diesem bescheinigt Solon nicht nur den "schönsten", mit posthumer Ehrung verbundenen Tod, sondern zuvor einen "geglückten Lebenslauf",⁶⁹ dem dann der ebenso glückliche Abschluß entspricht. Anders als bei jenen Brüdern wird also im Hinblick auf Tellos keine Abwertung des Lebens im Vergleich mit dem Sterben, sondern vielmehr eine Vervollständigung gelungenen Lebens durch ein ebenso gelungenes Sterben behauptet.⁷⁰

5.3.2. Die adlige *physis* als Aufgabe: ansehnlich leben oder ansehnlich sterben

An einen glücklichen Lebenslauf wagt Antigone gar nicht zu denken. Sie – und ebenso nach ihren Worten die Schwester – bleibt von keinem der Übel verschont, mit denen Oidipous seine im Inzest gezeugten Nachkommen belastet (*Ant.* 1 ff.). Wenn Kreon sie mit dem Tode bedroht, ist ihre Seele "schon lange gestorben" (*Ant.* 559 f.). Ihr Leben ist nicht durch Verdruß und Vergänglichkeit, sondern durch ihr reales Schicksal entwertet, und das einzige, was – jedenfalls nach der Zurückweisung durch die zum Mittag aufgeforderte Schwester – überhaupt noch gelingen kann, ist "ansehnlich zu sterben" und "rühmlichsten Ruhm zu erwerben".⁷¹

So betrachtet, muß man bei Antigone einen durch das Familienschicksal erzwungenen Rückfall auf ein schon von Solon – zumindest wie ihn Herodot sprechen läßt – zurückgestelltes Ideal konstatieren. Dabei ist die Entschiedenheit bemerkenswert, mit der sich Antigone als Adlige versteht. Der Vater ist für sie Ursprung aller Übel, an denen sie leidet, und doch kann sie fast im selben Atemzug die Schwester auffordern, sie solle – durch das Bestehen einer Gefahr (ein *kindyneuma*, *Ant.* 42, wie es Ismene dann nennt) – zeigen, ob sie "adlig geboren" ist oder "von Edlen (sc. Eltern) gering" (*Ant.* 38: *eugenês pephykas* bzw. *esthlôn kakê*). Das heißt, die adlige *physis* ist als solche von dem Inzest der Eltern gar nicht betroffen. Aber sie muß sich in der neuen Generation aufs Neue bewähren, und zwar gerade in der durch den Inzest verursachten Situation.

⁶⁹ Vgl. Herodot I 30.4: *tou biou eu hêkonti*, oben durch "war ... glücklich" etwas unscharf übersetzt.

⁷⁰ Vielleicht kann man die alte Abwertung des Lebens mit der Neigung der Adligen erklären, sich mit den Göttern zu vergleichen; vgl. das obige Zitat aus der *Ilias* (XII 313 ff.; dazu Heinemann 2019a, 23). Der in diesem Vergleich implizierte Anspruch wird durch die Unvermeidlichkeit von Leiden und Tod zwangsläufig frustriert. Und vielleicht – dem nachzugehen verbietet der Rahmen der gegenwärtigen Studie – wird bei Solon dieser überzogene Anspruch durch einen realistischen ersetzt (zu den einschlägigen Gedichten Solons vgl. Fränkel 1969, 249 f. und 264 ff.). Und insofern scheint dann auch das von Herodot fingierte Gespräch Solons mit Kroisos die von Solon selber formulierten Gedanken zu treffen.

⁷¹ *Ant.* 97 bzw. 502 f. Die erstere Wendung (*kalôs thanein*) findet sich auch – in der Steigerungsform *apethane kallista* – an der oben zitierten Stelle bei Herodot (I 30.5) sowie in weiter unten besprochenen Monolog des Sophokleischen Aias (*kalôs tethnêkenai*, *Ai.* 479); ähnlich Platon, *Mx.* 246D: *kalôs ... teleutan*.

Für die jungen Adligen ist ihre Herkunft also sogleich auch eine Verpflichtung: Sie müssen vermeiden, was Antigone als die zweite Alternative benennt, nämlich von Edlen abstammend gleichwohl nichts zu taugen. Wie problematisch das werden kann, zeigt das Beispiel des – wenige Jahre vor der *Antigone* auf die Bühne gebrachten – Sophokleischen *Aias*. Doppelt blamiert durch Übervorteilung und dann durch die Wahnsinnstat, seine Wut am Beutevieh ausgelassen zu haben, vergleicht sich dieser mit seinem Vater, der seinerzeit denselben Schauplatz hochgehört und ausgezeichnet verließ (*Ai.* 434 ff.): An Kraft (*sthenos*) und kriegerischen Leistungen (*erga*) steht Aias zwar nicht hinter dem Vater zurück (438 f.). Aber er ist zugrundegerichtet (vgl. 440), und er wagt dem Vater nicht mehr unter die Augen zu treten (462 ff.). Deshalb muß er sich nun einer Probe (470: *peira*) unterziehen, die dem alten Herrn zeigt, daß sein Sohn nicht "mit der *physis* eines Versagers⁷² aus der seinigen hervorgegangen" ist (472).

Als Adliger ist Aias verpflichtet (*ton eugenê chrê*), entweder ansehnlich zu leben (*kalôs zên*) oder ansehnlich gestorben zu sein (*kalôs tethnêkenai*) (*Ai.* 479 f.). Das erste ist ihm durch die erwähnten Ereignisse endgültig verwehrt: Er ist von unabänderlichen Übeln betroffen (vgl. 474), und für ihn wären alle Hoffnungen leer (vgl. 478). Es wäre eine Schande (*aischron*), unter solchen Bedingungen nach einem langen Leben zu trachten (473 f.). Um sich als Adliger zu bewähren, bleibt ihm daher nur noch ein ansehnlicher Tod – wobei das grammatische Perfekt (*tethnêkenai*, 479) auf die folgenden Auseinandersetzungen des Dramas verweist: daß man nämlich auch dem Aias das Begräbnis und somit den Respekt, ohne den von einem ansehnlichen Gestorbensein keine Rede sein kann, zu verweigern versucht (vgl. 1047 ff.).

Dem entspricht bis in die Wortwahl, was Antigone an der zuletzt zitierten Stelle zu ihrer Schwester sagt. Auch Ismene soll tun, wozu sie als Adlige verpflichtet ist, nämlich bei der Bestattung des Bruders helfen und dafür das Leben riskieren. Wenn sie das nicht tut, erweist sie sich als "von Edlen abstammend gleichwohl gering". Das heißt, aus der edlen *physis* der Eltern wäre die minderwertige *physis* dieser Tochter hervorgegangen. Andernfalls hingegen würde sich ihre eigene *physis* als ebenso adlig wie die der Eltern erweisen.

Man könnte daher "adlig geboren"⁷³ für eine Fehlübersetzung von *eugenês pephykas* (*Ant.* 38) halten, denn tatsächlich steht nicht Ismenes adlige Herkunft in Frage, sondern ob sie den Verpflichtungen "gewachsen" ist, die sich aus dieser Herkunft ergeben. Die adlige *physis*, von der Aias und Antigone sprechen, ist eben

⁷² *asplanchnos* – wörtlich: ohne Eingeweide. An welche Organe gedacht ist, zeigt vielleicht *Ant.* 1066, wo es heißt, Kreon werde zur Buße für seine Verfehlungen "aus (s)einen Eingeweiden (*splanchna*) einen Toten" darbringen – nämlich seinen Sohn Haimon.

⁷³ Schadewaldt hat verkürzend "gut geboren", desgl. Hölderlin; Kuchenmüller schreibt "edel geboren", Jebb "nobly bred". Reinhardt (1961) übersetzt die ganze Alternative etwas frei: "bist du die Edle, oder schlugst du aus der Art"; das heißt er drängt die genealogische Konnotation des Worts *pephykas* zunächst zurück, um sie dann mit dem deutschen "Art" doch zu bestätigen. Rohdich (1980, 27) sagt paraphrasierend, daß Antigone "Ismenes Mit-tun bei der Bestattung zum Beweis ihrer edlen Geburt erklärt und ihre Weigerung zum entarteten Verrat an ihrer Herkunft".

nicht mehr umstandslos die ererbte, sondern eher der individuelle Charakter – also *physis* nicht im Sinne von Herkunft, sondern von Wesen.⁷⁴ Aber das würde den Sinn der zitierten Stelle doch gründlich verfehlen. Es würde nicht erklären, warum Aias seine eigene *physis* ausgerechnet mit derjenigen des Vaters und warum Antigone die (im Fall der Verweigerung) minderwertige Tochter mit den "edlen" Vorfahren vergleicht.

Und erst recht würde die von Aias und Antigone in ganz entsprechender Weise vollzogene Verknüpfung von *physis* und Adel verkannt: In der adligen Abstammung liegt eben die Verpflichtung, die eigene, individuelle *physis* derjenigen der Vorfahren entsprechen zu lassen. Die individuelle *physis* ist also nicht von vornherein mit einer ererbten, durch die Abstammung garantierten *physis* identisch. Sondern die *physis* der Vorfahren fungiert als verpflichtendes Vorbild, und *als dieses Vorbild* wird sie vererbt. Sofern von einer ererbten *physis* die Rede sein kann, ist diese also mit der in der adligen Geburt liegenden Verpflichtung identisch, die durch die individuelle *physis* erst erfüllt werden muß. Und dabei ist das mit dieser Verpflichtung verbundene Sollen von einem Müssen kaum zu unterscheiden: Nach Aias' Worten "muß" der Adlige entweder ansehnlich leben oder ansehnlich gestorben sein.⁷⁵ Wessen *physis* nicht derjenigen der Eltern entspricht, ist – wenn man Antigone beim Wort nimmt – auch eigentlich gar nicht mehr adlig; bei einem Verfehlen der ererbten Verpflichtung ist auch der ererbte Adel als solcher entwertet.

Was Antigone von Ismene verlangt, gilt erst recht für sie selbst: Sie muß sich als Adlige bewähren. Wie Aias nimmt sie dafür den Tod in Kauf. Denn wie Aias kann sie sich als Adlige nicht mehr durch ein "ansehnliches Leben"⁷⁶, sondern nur noch durch ein "ansehnliches Sterben"⁷⁷ bewähren. Der Unterschied zwischen ihr und Aias liegt zunächst nur darin, daß dieser sein durch Mißachtung verpfushtes (vgl. *Ai.* 440: *atimos ... apollymai*) Leben einer Übervorteilung durch seine Standesgenossen, dann aber insbesondere seinem eigenen schwachsinnigen Verhalten verdankt,⁷⁸ während Antigone unter den von ihrem Vater herrührenden Übeln – darunter wie-

⁷⁴ Dementsprechend ordnet Holwerda, der generell ein Verständnis von *physis* als Sein oder Wesen bevorzugt, die zitierte Stelle aus dem *Aias* unter die Beispiele dafür ein, daß *physis* "etiam 'mores' significare" kann (1955, 70; vgl. das dortige Stellenregister).

⁷⁵ *Ai.* 480: *chrê*. Das ist in der älteren griechischen Literatur ein starker Ausdruck der Unumgänglichkeit (z.B. bei Anaximandros und Parmenides), und wer dagegen verstößt, tut etwas, was eigentlich gar nicht geht – z.B. (Aischylos *Ch.* 930) den Ehemann bzw. die Mutter zu töten (s.o. 4.2).

⁷⁶ *Ai.* 479; vielleicht entsprechend *Ant.* 3: *nôm eti zôsain*.

⁷⁷ In Entsprechung zu *kalôs tethnêkenai* (*Ai.* 479): *kalôs thanein* (*Ant.* 97). – Die Übersetzung "ansehnlich" statt, wie zuvor, "schön" für *kalôs* hat sich einfach daraus ergeben, daß die mit dem deutschen Ausdruck 'ein schönes Leben' verbundene Konnotation bequemer Annehmlichkeit keineswegs dem entspricht, was der griechische Ausdruck *kalôs zên* an der zitierten Stelle (*Ai.* 479) oder auch der Ausdruck *tou biou eu hêkein* bei Herodot (I 30.4) bedeutet.

⁷⁸ Zwar hat ihn die Göttin Athene mit Wahnsinn geschlagen, aber von Aias selbst provoziert (vgl. *Ai.* 762 ff.).

der Mißachtung (vgl. *Ant.* 5: *atimon*) – zu leiden hat. Ein weiterer Unterschied ist dann, daß Aias wenigstens im Tode der Schändung entgeht und die Achtung seines Widersachers gewinnt (vgl. *Ai.* 1339 ff.), während Antigone ihren im Disput mit Kreon beanspruchten Ruhm (*Ant.* 502) zwar von den "kleinen Leuten" der Stadt (vgl. *Ant.* 690 ff.), aber von den Ratsherren nur in sehr zweifelhafter Weise (vgl. *Ant.* 817 ff., bes. 839) bestätigt bekommt; ihr letztes Wort, mit dem sie von der Bühne verschwindet, ist eine Beschwerde darüber, von was für Leuten – nämlich den wachhabenden Sklaven⁷⁹ – sie sich als Königstochter mißhandeln lassen muß (*Ant.* 940 ff.).

5.3.3. Die *philia* und die heiligen Bräuche

Noch in einer anderen Hinsicht folgt Antigone einem adligen Muster, indem sie sich nämlich wie der Achilleus Homers (*Il.* IX 608) für die bei den Menschen erlittene Mißachtung einen Ausgleich bei den Göttern – und den Verstorbenen – sucht. Dabei beansprucht Achilleus unumwunden, von Zeus "geachtet" zu werden, indem ihm dieser das geweissagte lange Leben garantiert (ebd.). Infolge dieser Verknüpfung langen Lebens mit einer von der Gottheit erwiesenen *timê* kommt es für ihn gar nicht in Betracht, wegen der im Verkehr mit den Standesgenossen erlittenen *atimia* aus dem Leben zu scheiden. Ein von Zeus garantiertes Leben kann – um mit dem Sophokleischen Aias zu sprechen – gar nicht anders als "ansehnlich" sein.⁸⁰

⁷⁹ Daß es sich jedenfalls bei dem früher auftretenden Wachmann um einen Sklaven handelt, zeigt die Androhung der Folter, *Ant.* 309 (vgl. dazu den Kommentar von Jebb sowie Homer, *Od.* XXII 457 ff.).

⁸⁰ Es ist erstaunlich, daß Achilleus diese ihm von Zeus zu erweisende *timê* dann gleichwohl zugunsten eines frühen Todes und des auf diese Weise – doch wohl insbesondere bei den Menschen und jedenfalls im Kampf gegen Menschen – zu erringenden Ruhmes ausschlagen kann. Seine diesbezüglichen Äußerungen sind keineswegs schmeichelhaft für Zeus:

(...) Den Tod aber werde ich dann hinnehmen, wann immer
 Zeus ihn vollenden will und die anderen unsterblichen Götter.
 Denn auch nicht die Gewalt des Herakles ist dem Tod entronnen,
 Der doch der liebste (*philtatos*) war dem Zeus Kronion, dem Herrn,
 Sondern das Schicksal bezwang ihn und der leidige Zorn der Here.
 So will auch ich, wenn mir ein gleiches Schicksal bereitet ist,
 Liegen, wenn ich denn sterbe."
 (*Il.* XVIII 115-121; Übers. Schadewaldt)

Während sich Achilleus also zuvor durch die von Zeus verbürgte Vorsehung (*aisêi*) geehrt wußte (*Il.* IX 608), sagt er nun, daß ihn auch die *philia* des Zeus nicht vor dem Schicksal (*moira*) zu schützen vermag. Von *timê*, also einer Anerkennung durch die Gottheit, ist nun nicht mehr die Rede (auch Hephästos ist nicht um Achills willen, sondern weil er dessen Mutter noch einen Gefallen schuldet, zur Herstellung der benötigten Rüstung bereit, vgl. bes. *Il.* XVIII 406 f.).

Auch die *philia* der Gottheit (vgl. *Il.* XVIII 203; zuvor I 74 und öfter: *diiphilos*) kann dem Achilleus so wenig wie dem Hektor (vgl. etwa *Il.* XXIV 66 ff.) oder auch dem Sarpedon (vgl. *Il.* XVI 433 ff., bes. 450 ff.) das Leben retten. Und sofern dann doch wieder eine Anerkennung (*timê*) Sterblicher durch die Gottheit in Betracht kommen kann, handelt es sich

Aias und Antigone sind in einer ganz anderen Lage. Aias wurde von der Gottheit selber mit Wahnsinn geschlagen und auf diese Weise in unbehebbarer *atimia* getrieben; und Antigone sagt gleich am Anfang des Dramas, es sei Zeus, durch den das von Oidipous herrührende, sich in dessen Nachkommen fortzeugende Unglück⁸¹ noch während der Lebenszeit der beiden Schwestern zur Vollendung gebracht wird (*Ant.* 2 f.). Das heißt, anders als Achilleus erwartet Antigone für ihr weiteres Leben keine *timê* seitens der Gottheit, sondern vielmehr, daß diese sie nur neuer *atimia* ausliefern wird. Dieser *atimia* entgeht sie nur durch ein "ansehnliches Sterben" (*Ant.* 97), von dem sie sich zwar einerseits wie Achilleus Ruhm – bei den Menschen! – verspricht (*Ant.* 502), durch das sie aber insbesondere den Göttern und den Verstorbenen zu "gefallen"⁸² und sich der *philia* der Ihren zu versichern hofft.⁸³ Antigone scheint somit durchaus bescheidener als Achilleus zu sein, da sie nur davon spricht, den Göttern und den Verstorbenen die gebührende *timê* entgegenzubringen,⁸⁴ und sich umgekehrt seitens der Verstorbenen mit der familiären *philia*, seitens der Götter aber damit begnügt, ihnen nicht für eine Vernachlässigung heiliger Bräuche büßen zu müssen.⁸⁵

Antigone läßt sich also bis zur Selbstaufgabe von den Ansprüchen der Götter und der Toten und von der familiären *philia* (die sie wiederum insbesondere mit den Toten verbindet) bestimmen. Dabei sollte man aber nicht übersehen, daß diese Orientierung – wie diejenige Kreons – in einer von ihr selbst nicht vollständig durchschauten Weise voraussetzungsvoll ist.

bereits darum, die Toten oder Todgeweihten zu betrauern (*Il.* XVII 460) oder für ihren Leichnam zu sorgen (*Il.* XXIV 57 und 66; in diesem Sinn XVI 457 und 675: *geras thanontôn*).

Achills Entscheidung, sich dem Kampf nicht mehr zu entziehen, kommt also darauf hinaus, für die ihn betreffende *timê* selber zu sorgen, statt diese Aufgabe an Zeus zu delegieren. Und das scheint auch die Moral der ganzen Geschichte zu sein: Der Mensch soll sich für die ihm erwiesene Anerkennung selber verantwortlich wissen; er hat diese, wenn nicht durch ein "ansehnliches Leben", dann durch einen "ansehnlichen Tod" zu gewährleisten. Und nur im letzteren Falle ist dann möglicherweise mit einer posthumen Unterstützung durch die Götter zu rechnen.

⁸¹ Zu diesem vgl. auch *Ant.* 583 ff.

⁸² Vgl. *Ant.* 75 und 89: *areskein*.

⁸³ In diesem Sinn *Ant.* 73 und 898 f.: *philê* (hier ist also Antigone die Adressatin der *philia* des Bruders).

⁸⁴ Bereits *Ant.* 21 ff. wird indirekt deutlich, daß Antigone dem Polyneikes dieselbe *timê* erweisen will, die Kreon nur dem anderen, um die *polis* verdienten Bruder erweist. Bemerkenswert ist dabei, daß die Achtung der Toten untereinander von dieser durch die Lebenden erwiesenen *timê* abhängen soll (vgl. *Ant.* 25): Polyneikes bliebe also durch die Verweigerung des Begräbnisses auch unter den Toten geächtet.

⁸⁵ Vgl. *Ant.* 459 f.: *en theoisî tên dikên dôsein*; "büßen" (*dikên didonai*) bereits zuvor, *Ant.* 228 und 303, wobei aber Kreon die Strafinstanz ist.

"Vernachlässigung heiliger Bräuche" – d.h. der "ungeschriebenen und wankenlosen Satzungen" (*nomima*) der Götter" (*Ant.* 454 f.; Übers. Schadewaldt). Auf diese Stelle und ihre Übersetzung ist noch zurückzukommen.

Kreon versteht sich als jemand, der aufgrund seines Amtes für das Wohl der *polis* verantwortlich ist: Er lenkt die *polis* wie ein Kapitän sein Schiff durch die Stürme des Meeres;⁸⁶ das Wohl der *polis* wird von ihm mit der Abwehr von Gefahren identifiziert – wobei er dann, eben wie ein Kapitän, eine uneingeschränkte Kommandogewalt und Kompetenz bei der Beurteilung von Gefahren, d.h. bei der Identifizierung von Feinden, beansprucht.

Antigone versteht sich als die Angehörige einer Adelsfamilie, und sie hat ihre edle Abstammung durch ein ansehnliches, geachtetes Leben oder andernfalls durch einen ansehnlichen, ruhmreichen Tod zu bewähren. Dabei mißt sie – möglicherweise hierdurch als Frau charakterisiert – die Ansehnlichkeit ihres Lebens oder Sterbens insbesondere an den Forderungen der familiären *philia* sowie daran, daß sie "denen gefällt, die sie am meisten erfreuen muß" (*Ant.* 89); mit ihrer Betonung von Anerkennung (*timê*) und Ruhm (*kleos*) unterscheidet sie sich nicht von ihren männlichen Standesgenossen. Wie für Kreon die Gefährdung des Landes durch Feinde eine unhintergehbare Voraussetzung ist, über deren Fragwürdigkeit er sich in den Auseinandersetzungen des Dramas nur mit fadenscheinigen Evidenzen zu täuschen vermag, so sind für Antigone die Forderungen der *philia* unhintergeubar, und womit sie zu gefallen hat, steht für sie ganz außer Frage.

Wenn sie von den heiligen Bräuchen spricht, deren Vernachlässigung sie bei den Göttern büßen müßte, dann handelt es sich für sie zunächst darum, dem Bruder "das in Todesfällen Übliche" (die *nomima*) nicht vorzuenthalten.⁸⁷ Die Verbindlichkeit dieser Bräuche irgendwie in Frage zu stellen, kommt für Antigone gar nicht in Betracht, und daß sie ihnen folgt, sollte man nicht als in der *philia* oder dem Respekt vor den Göttern begründet, sondern vielmehr als deren unmittelbaren Ausdruck verstehen.⁸⁸ Erst recht ist die widrigenfalls drohende Bestrafung durch die Götter (*Ant.* 459 f.) für Antigone kein primäres Motiv, sondern sie wird nur im Zusammenhang mit Kreons Strafandrohung erwähnt: Antigone braucht sich "durch kei-

⁸⁶ Vgl. die beiläufigen Metaphern in Kreons Antrittsrede *Ant.* 163, 178 und 188 f.

⁸⁷ LSJ haben für *ta nomima*: 1. usages, customs; 2. legal rights, process of law; 3. funeral rites. Die Stelle *Ant.* 455 ist unter 1. mit dem Zusatz vermerkt, daß hier die Bedeutung von *nomima* der von *nomoi* fast gleichkomme. Dafür spricht jedenfalls die Parallele *theôn nomima* (*Ant.* 455) / *daimonôn* bzw. *theôn nomous* (*Ai.* 1129 ff. und 1343; evtl. *Ant.* 287 und 369; dazu aber unten, Abschnitt 5.4.2), vgl. Ehrenberg 1956, 34; und man mag überdies auch an Heraklits *theios nomos* denken, von dem die menschlichen *nomoi* abhängen sollen (DK 22 B 114, vgl. Ehrenberg 1956, 43 f.). Aber sicherlich klingt die mit "funeral rites" angegebene Bedeutung (zu dieser auch Rohde, 1898, I 234 und II 338) in Antigones Rede unmittelbar mit. Es empfiehlt sich daher, bei der Interpretation von *Ant.* 455 zunächst von der oben angegebenen Bedeutung "das in Todesfällen Übliche" für *nomima* auszugehen und dann erst die Zusätze *agrapta* (ungeschrieben), *asphalê* (unverrückbar; Schadewaldts "wankenlos" ist etwas wunderlich) und *theôn* (von den Göttern geboten oder verbürgt) einzubeziehen.

⁸⁸ Daher liegt der Behauptung Ehrenbergs, Antigone handle "auf Befehl der Götter und nicht eigentlich aus Liebe zu ihrem Bruder" (1956, 37) eine falsche Alternative zugrunde. Es ist gar nicht einzusehen, warum sich die *philia* anders als in den von der "religiösen Tradition" (ebd.) vorgegebenen Formen äußern sollte.

nes Mannes Absichten (*phronêma*)" einschüchtern zu lassen,⁸⁹ weil dessen Drohungen im Vergleich mit einer Bestrafung durch die Götter ohnehin belanglos sind.⁹⁰ Bereits mit ihrem nächsten Satz bekundet Antigone die Irrelevanz dieses Vergleichs, durch den eine Bestrafung durch die Götter überhaupt erst ins Spiel gebracht wird: In ihrer Lage wäre es ohnehin eher eine Belohnung,⁹¹ vorzeitig zu sterben; nicht dies, sondern den Bruder unbestattet zu lassen, (*Ant.* 465 ff.) täte ihr weh.

Diese Evidenz geschwisterlicher Verbundenheit (*philia*) und die Unfraglichkeit der heiligen Bräuche, deren Vernachlässigung Antigone ganz unmittelbar als "schmerzlich" empfindet, ist zweifellos beeindruckender als die Evidenzen, an denen sich Kreon orientiert. Aber Antigones Berufung auf die *philia* und die heiligen Bräuche ist so einseitig wie die Berufung ihres Gegenspielers auf die Erfordernisse der Abwehr von Feinden: Wenn Kreon den *oikos* der *polis* unterordnet und alle Verhältnisse der *philia* nur im Hinblick auf eine immer schon unterstellte Bedrohung durch Feinde und die entsprechenden Erfordernisse menschlicher Selbsterhaltung zu würdigen weiß, dann glaubt er zwar, diesen Verhältnissen ihren richtigen Stellenwert zuzuweisen. Tatsächlich wird von ihm aber die *philia* als solche, in ihrer Unverfügbarkeit, ignoriert. Umgekehrt scheinen die Belange der Selbsterhaltung und die *polis* für Antigone gar nicht zu existieren.

Dabei wäre es müßig, die Evidenz der Feindschaft und somit der Bedrohung, auf die sich Kreon beruft, schlicht zu bestreiten; vielmehr bedarf es, wie der Chor eingangs sagt, gegen sie einer paradoxen Anstrengung, nämlich "Vergessen zu setzen" (*Ant.* 150 f.). Dies unterbleibt zwar fataler-, aber auch durchaus verständlicher-, und Kreons Einseitigkeit besteht dann nur noch darin, sein ganzes Denken und Handeln ausschließlich aus dieser sich stets reproduzierenden Evidenz zu bestimmen. Das ist zwar grundfalsch, wie das Drama insgesamt zeigt, aber auch

⁸⁹ *Ant.* 458 f. Dabei ist der Rückbezug von *deisas(a)* (ebd.) auf Kreons *etolmas* (*Ant.* 449) offensichtlich. In der Frage "Und du hast es also gewagt, diese Gesetze zu überschreiten?" (ebd.) ist das Wort *tolmaô* (wagen) demnach jedenfalls nicht nur im Sinn von 'sich herausnehmen', sondern zumindest auch von 'eine Gefahr auf sich nehmen' zu verstehen. Und da in *deisas(a)* mit dem Verbum *deidô* (fürchten) auch das etymologisch zugehörige Adjektiv *deinos* (ungeheuer, furchtbar) anklingt, könnte man aus *Ant.* 449 und 459 die Wendung *deina tolman* in der Bedeutung 'Schreckliches riskieren' zusammenziehen, was jedenfalls insofern interessant ist, als dieselbe Wendung an der einzigen Stelle, an der sie wirklich vorkommt, (*Ant.* 915; dazu oben, Abschnitt 3.3), eher 'sich Ungeheuerliches herausnehmen' bedeutet.

⁹⁰ Die Antithese *andros phronêma* (eines Mannes Absichten) vs. *en theoisî tèn dikên dôsein* (bei den Göttern büßen; *Ant.* 458 ff.) nimmt die frühere Antithese *ta sa kêrygmata* (deine Anordnungen) vs. *theôn nomima* (die von den Göttern geforderten Bräuche; *Ant.* 453 ff.) auf. Wie die menschlichen im Vergleich zu den göttlichen Geboten, sind eben auch die von Menschen im Vergleich mit den von den Göttern verhängten Strafen belanglos. – Man beachte übrigens, wie sich Antigone mit der Wendung *dikên dôsein* auf das Vokabular Kreons und seines Sklaven (vgl. *Ant.* 228 und 303) einläßt. Eine gewisse Ironie ist nicht zu überhören.

⁹¹ In diesem Sinn *Ant.* 462 und 464: *kerdos*. Das ist wieder Kreons Vokabular, wobei dieser aber (*Ant.* 222, 310 ff., 1037 ff.) die Bestechungsgelder meint, die angeblich von seinen Gegner eingesetzt werden.

wieder nicht ganz unverständlich, da sich für Kreon auf diese Weise tatsächlich eine vollständige Strukturierung seiner Erfahrungen und seines Handelns ergibt. Das heißt, die Evidenz, an der er sich orientiert, wird ihm in den verschiedenen Situationen des Dramas immer wieder bestätigt; und er glaubt dann auch immer wieder zu wissen, woran er ist und was er zu tun und zu sagen hat – bis der Fluch des Sehers (*Ant.* 1063 ff.) alles einstürzen läßt.

Und ebenso läßt sich Antigone ausschließlich von den Forderungen der Adelsethik und der geschwisterlichen *philia* sowie von der Verbindlichkeit der heiligen Bräuche bestimmen. Nichts existiert für sie, als was sich aus diesen Voraussetzungen ergibt oder ihre Evidenz illustriert. Der längst vollzogenen (vgl. *Ant.* 559 f.) Entwertung des eigenen Lebens entspricht die schroffe Ablehnung, mit der sie dem König und der zunächst vorsichtigeren, dann zu einem nutzlosen Opfer bereiten Schwester begegnet: Beide haben ihr schlechthin nichts zu sagen, da sie alles, auf das es ihr ankommt, schon weiß.

5.3.4. Vertane Freuden

Wie Kreon im Verlauf des Dramas eine Entwicklung vollzieht, so auch Antigone. Aber beider Entwicklungslinien sind sehr verschieden. Kreon beginnt mit durchaus vernünftigen Grundsätzen, vielleicht sogar mit einer gewissen Bereitschaft, sich selber in Frage zu stellen.⁹² Dann trifft er freilich sogleich mit dem Bestattungsverbot eine höchst problematische Entscheidung, bei deren Durchsetzung er sich in paranoide Korruptionsvorwürfe, Diffamierungen und Exzesse verrennt, bis er schließlich kläglich zurückstecken muß, ohne das Unglück dann noch aufhalten zu können.

Der bewaffnete Angriff und die anschließende Selbsttötung des eigenen Sohnes, dann die Selbsttötung der Gattin treffen Kreon gerade in demjenigen Bereich, dessen Eigenständigkeit gegenüber den Belangen der *polis* er zuvor zu verleugnen versuchte: Von den Familienangehörigen hat er nichts als Unterwerfung verlangt (vgl. *Ant.* 639 ff.), und er hat behauptet, daß es ihm nichts ausmachen würde, die engsten Familienangehörigen zum Tod zu verurteilen (*Ant.* 486 ff.); auch das Zerwürfnis mit Haimon hat ihn nicht beeindrucken können (vgl. *Ant.* 758 ff.). Aber nach dessen Tod ergeht er sich in Selbstvorwürfen: Seine besten, wohlwogeneren Absichten (*bouleumata*) haben sich als seine schlimmsten, unberatensten Irrtümer (*dysbouliai*) erwiesen;⁹³ ungewollt hat er den eigenen Sohn und die eigene Gattin getötet (*Ant.* 1319 f. und 1340 f.); in seinen Händen ist alles "verquer" (*lechia*, *Ant.* 1345).

⁹² Vgl. *Ant.* 175 ff.: Ein Mann muß sich erst in Regierung und Gesetzgebung bewähren, ehe man ihn richtig beurteilen kann. – Wie oben dargelegt, spricht einiges dafür, daß Kreon dies auf sich selber bezieht und daß er somit weiß, daß er sich selbst erst noch zu bewähren hat.

⁹³ Mit *emôn bouleumatôn* (*Ant.* 1265) nimmt Kreon die *arista bouleumata* (*Ant.* 179) aus seiner Antrittsrede wieder auf, um diese dann als seine *dysboulia* zu erkennen, die den Tod des Sohnes verursacht haben (*Ant.* 1268 f.).

Vor Kreons letztem Auftritt hat der Bote seinen Bericht mit dem – im Kontext des Dramas neuen und erstaunlichen – Gedanken eingeleitet, daß ein Leben ohne Freuden und Frohsein nicht lohnt:

"(...) Ja, da war Kreon
In meinen Augen einst beneidenswert:
Er rettete dies Land des Kadmos vor den Feinden,
Empfing die unumschränkte Herrschgewalt
Über das Land und lenkte es und blühte
In einer Saat von wohlgebornen Kindern.
Und nun ist alles hin. Denn hat ein Mann die Freuden (*hêdonas*)
Vertan, so rechne ich nicht, daß er lebe,
Sondern betrachte ihn als lebendigen Toten. –
Da sei du reich in deinem Haus, so sehr du willst,
Und leb in fürstlichem Gepränge (*tyrannon schêm' echôn*)! aber geht
Dem ab das Frohsein (*to chairein*), nicht um eines Rauches Schatten
Kauf ich das andere dir ab – gegen die Freude (*hedonê*).
(*Ant.* 1161-1171; Übers. Schadewaldt S. 53)

Wie wenn dies das letzte Wort wäre, bestätigt Kreon denselben Gedanken: Der Gott hat ihn schwer aufs Haupt geschlagen, ihn auf wilden Pfaden mit einem Beben getroffen,⁹⁴ und ihm "die mit Füßen getretene Freude (*chara*) zerstört" (*Ant.* 1275). Das ist für Kreon ein ganz neuer Gesichtspunkt:⁹⁵ die Freude, und zwar eben diejenige, welche ihm Gattin und Sohn gewähren könnten und die also – dies sollte man wohl ergänzen – von derjenigen *philia* untrennbar ist, an der sich zuvor gerade Antigone orientierte. Erst jetzt, nachdem Kreon ihn verwüstet hat, gewinnt der Bereich der Familie seinen eigenen Wert.

Kreons Entwicklungslinie ist also ein stetiger Abstieg: Zunächst ein bewährter Politiker und Feldherr, der seine Karriere mit dem Königsamt krönt, erweist er sich dann als ein begriffsstutziger Despot; von Teiresias eingeschüchtert, tritt er schließlich seine Kompetenz an diesen ab und ist am Ende nicht nur als König, sondern auch als Familienoberhaupt ruiniert.

Antigones Entwicklung ist komplexer. Sie beginnt und endet als die um ihre *timê* und die Gelegenheit zu einem standesgemäß ansehnlichen Leben gebrachte Kö-

⁹⁴ Mit *eseisen* (*Ant.* 1274) nimmt Kreon die Wendung *pollô; salô; seisantes* aus seiner Antrittsrede (*Ant.* 163) wieder auf. Dort wurde das Staatsschiff vom Beben erschüttert und dann wieder aufgerichtet; obgleich es gewagt erscheint, das Adjektiv *agriôs* auf das Meer zu beziehen (keine entsprechenden Belege bei LSJ), ist es doch sehr attraktiv, bei den "wilden Pfaden" (*agriai hodoi*, *Ant.* 1274), von denen Kreon nun spricht, nicht nur an "cruel ways or counsels" (LSJ s.v. *agriôs*, ad loc., ähnlich Jebb), sondern ganz anschaulich an die "Wildnis" oder "Wüste" des Meeres zu denken: als hätte Kreon auf hoher See Schiffbruch erlitten.

⁹⁵ In seiner Rede an Haimon hat Kreon gesagt: "... verliere nie, mein Sohn, der Lust zuliebe (*hyph' hêdonês*) / Um eines Weibes willen den Verstand (*tas phrenas*)" (*Ant.* 648 f., Übers. Schadewaldt); und mehr als diese Unterstellung fällt ihm zum Thema *hêdonê* zunächst auch nicht ein. Haimon antwortet, indem er statt des Begehrens eher seine Bewunderung für Antigone mitklingen läßt und im Übrigen den unübertroffenen Wert der gottgegebenen, aber nicht monopolisierbaren, *phrenes* betont (*Ant.* 687 f., vgl. 707: *phronein*).

nigstochter; sie beginnt mit dem Versuch einer Verschwörung gegen die Anordnung des Feldherrn, ihres Feindes, und sie endet in einem prekären Gespräch mit den Ratsherren, Abschied nehmend von der "väterlichen Erde" (*Ant.* 806: *ga patria*), von der *polis* (*Ant.* 843, vgl. 937 ff.), von der erwarteten Hochzeit (*Ant.* 813 ff., 867, 891 und 917 f.), vom "heiligen Auge" der Sonne (*Ant.* 879), für ihr Unglück nach Vergleichen und Erklärungen suchend. Ihre Behauptung, die von Kreon verhängte Strafe könne ihr nicht wehtun (*Ant.* 468), hat sich als ebenso voreilig erwiesen, wie Kreons Behauptung, er würde auch seine engsten Familienangehörigen zum Tode verurteilen (*Ant.* 486 ff.), leichtfertig war. In der zweiten Konfrontation mit Ismene hat Antigone behauptet, ihre Seele sei schon lange gestorben (*Ant.* 559 f.). Da ihr nun der Tod wirklich bevorsteht, ist sie höchst lebendig; sie hängt so innig an der zuvor gänzlich verleugneten Welt, wie das nur irgendwer kann.

Wie ist diese Wandlung zu verstehen?⁹⁶ Gewiß war Antigone in den früheren Szenen mit der Planung und Rechtfertigung der verbotenen Bestattung, danach mit der Verteidigung ihrer eigenen Urheberchaft vollauf beschäftigt. Solange sie sich vornehmlich hierfür interessierte, konnte sie vom Sterben leicht reden: Was das für sie wirklich heißt, wird ihr erst klar, wenn sie untätig und ohne sonst noch etwas ausrichten zu können auf ihre Hinrichtung wartet. Das ist freilich einigermaßen banal und sollte zunächst durch die Beobachtung ergänzt werden, daß Antigone bei ihrer Klage (*Ant.* 806 ff.) erstmals auf der Bühne allein ist – bei ihr ist selbstverständlich der Chor, aber keiner der anderen Akteure.

Sobald Kreon dann auftritt (*Ant.* 883 ff.), scheint sie sich wieder zu fassen. Sie fällt vom Gesang in die (von Kreon vorgegebene) jambische Bühnenprosa zurück und wechselt das Thema. Die Anfangsworte ihres letzten Monologes (*Ant.* 891 ff.) zitieren noch einmal die Abschiedsmotive des Klagegesangs, aber dann ist es fast wieder die Antigone der früheren Szenen, die spricht. Wenig übertreibend, könnte man zwischen jener allgemein beliebten,⁹⁷ der baldigen Hochzeit entgegenfiebernden jungen Frau und der quasi offiziellen Antigone unterscheiden, als die sie der Schwester und dem König begegnet. Und es wäre die letztere, welche die Bühne als – im Leben immer schon unterlegene – Verteidigerin der adligen *timê* betritt, für die *philia* und die heiligen Bräuche zu sterben bereit ist und sich beim Verlassen der Bühne über die standeswidrige Behandlung beschwert:

"Seht, von Thebe ihr Herrschenden,
Von der Könige Geschlecht mich übrig allein:

⁹⁶ Vlastos (1991, 234) bemerkt zu *Ant.* 922 f. unter Berufung auf *Il.* XXIV 522 f., der Jammer der Todgeweihten gehöre zum heroischen Code. Dies erklärt aber nicht Antigones Verunsicherung und die Erweiterung ihres Horizonts.

⁹⁷ Antigones allgemeine Beliebtheit bezeugt – neben ihrer Popularität bei den "kleinen Leuten" (*Ant.* 690 ff.; desgleichen der Wächter, *Ant.* 438 f.) – das Entsetzen des Chors, als ausgerechnet sie als Täterin vorgeführt wird (*Ant.* 376 ff.), und dann dessen Trauer vor ihrer Hinrichtung (*Ant.* 801 ff.).

Was mir von was für Männern⁹⁸ geschieht,
Die ich die Heiligkeit heilig gehalten!"
(*Ant.* 940-943; Übers. Schadewaldt S. 44, mit Korrektur)

Mit ihrem Klagegesang ist sie gleichsam aus dieser Rolle gefallen; ähnlich wie Kreon am Ende des Dramas, hat sie die verlorenen Freuden ihres Lebens entdeckt. Aber anders als Kreon, der, im Wortsinn vernichtet,⁹⁹ am Ende nur noch weggejagt werden und sterben will,¹⁰⁰ versucht sich Antigone bis zuletzt zu behaupten.

Sie hat den Chor nach den Regeln (*nomoi*) gefragt, nach der ihr das Unglaubliche geschehen soll, lebendig begraben weder bei den Lebenden noch bei den Toten zu wohnen,¹⁰¹ und vom Chor die Antwort erhalten, "vorgeschritten zum Äußersten der Kühnheit" sei sie "gegen Dikes hohen Sockel gestoßen"; infolgedessen büße sie nun den verbliebenen Rest der vom Vater herrührenden Leiden.¹⁰² Und diesem Leiden gibt sich Antigone nun nicht einfach hin. Sie fragt nicht weiter nach dem *nomos*, nach dem ihr geschieht, sondern nach dem *nomos*, der ihr eigenes Handeln bestimmt hat (*Ant.* 908 ff.); und wenn sie sich auch von den Vorhaltungen der Ratsherren – bei aller Frömmigkeit habe es ihr nicht zugestanden, sich dem legitimen

⁹⁸ Schadewaldt hat für *pros hoion andron*: "von welchen Männern". Das läßt sich nicht ausschließen. Aber *hoion* ist hier doch sehr abschätzig; die rhetorisch wirkungsvolle Entsprechung *hoia – hoion*, kann dann durch "was ... was für" herausgebracht werden.

⁹⁹ *Ant.* 1325: *mêdena*. Möglicherweise ist die Formel wiederum konventionell; vgl. Euripides, *Alc.* 387, 390: *mêden* (dazu Vlastos 1991, 234n4).

¹⁰⁰ *Ant.* 1321 und 1339 bzw. 1329 ff. – Das erstere ist den Ratsherren nur allzu recht: Kreon will weggejagt und somit "aus dem Weg" (*ekpodôn*) geschafft werden – sie antworten, das sei "ein gewinnbringender (in diesem Sinn: *kerdê*) Vorschlag, wenn es denn in einer üblen Lage (*en kakois*) überhaupt etwas zu gewinnen gibt"; denn von den "Übeln, die im Weg liegen" (*en posin kaka*) seien die kürzesten noch die besten (*Ant.* 1326 f.). Man kann das (wie in den benutzten Übersetzungen) so verstehen, als handelte es sich darum, Kreon den weiteren Anblick seiner toten Angehörigen zu ersparen: Solange er die Szene nicht verläßt, liegt ihm sein eigenes "Leid" (*ta kaka*, *Ant.* 1327) buchstäblich "auf dem Fuß" (*en posin*, ebd.), und es tut ihm nur gut (*kerdê*, *Ant.* 1326), sich diesem Anblick so schnell wie möglich zu entziehen. Aber das leuchtet nicht ein, da auf diese Weise die Entsprechung zwischen *ekpodôn* und *en posin* (*Ant.* 1321 bzw. 1327) zu einem etwas unangenehmen Wortspiel herabgesetzt würde, sowie insbesondere, weil dabei die unbeeindruckte Geschäftsmäßigkeit unberücksichtigt bliebe, mit der sich die Ratsherren nunmehr den anstehenden Aufgaben (*proskeimena*) zuwenden (vgl. *Ant.* 1334 f.): Dabei ist ihnen Kreon nur noch "im Weg" (*en posin*); er ist nicht einmal, wie er selber sagt, nichts, sondern das "Übel" (*kakon*), dessen sie sich – zum Vorteil (*kerdê*) der von ihnen betriebenen Sache, d.h. der *polis* – möglichst schnell zu entledigen trachten (ähnlich Jebb in seiner Übersetzung und Kommentierung der Stelle).

¹⁰¹ *Ant.* 847 ff.; das Stichwort hat der Chor vorgegeben mit der Bemerkung, daß Antigone gehe "nach einer Regel, die nur für sie gilt" (*autonomos*, 821) lebend in die Unterwelt geht.

¹⁰² *Ant.* 853 ff. vgl. Rohdich 1980, 152 ff, bes. zur Übersetzung und Deutung des ersten Teils der Antwort. Rohdichs Bemerkung zum zweiten Teil, Antigone werde somit "als letzter, endgültiger Höhepunkt" in das Familienschicksal "integriert" (1980, 155) ist zwar ganz richtig, vernachlässigt aber die durch *ektineis* (*Ant.* 856) zunächst bezeichnete Struktur archaischen Rechts: Die vom Vater herrührenden Leiden müssen von dessen Nachfahren abgebußt werden, und soweit sie das noch nicht sind, hat sie Antigone auf sich gezogen.

Machthaber zu widersetzen (*Ant.* 872 ff.) – so sehr beeindruckt läßt, daß sie schließlich auch nicht mehr zu den Göttern hilfeschend aufblicken kann (*Ant.* 922 ff.), vermag sie doch die Frage, ob ihr Recht oder Unrecht geschieht, am Ende offen zu halten (*Ant.* 925 ff.).

Der verlorenen Freuden des Lebendigseins innegeworden, kann sich Antigone nicht mehr mit der bisherigen Ausschließlichkeit an den Forderungen posthumer *philia* und an der Verbindlichkeit heiliger Bräuche orientieren; aber deren Evidenz bleibt unbeeinträchtigt.¹⁰³ Sie wird jetzt nur durch die nicht weniger evidente – Ismenes Einwände bestätigende (vgl. *Ant.* 79, auch 59) – Einsicht ergänzt, *biai politôn*, d.h. unter "Verletzung" der Ansprüche der *polis* gehandelt zu haben (*Ant.* 907):¹⁰⁴ Zwischen diesen Ansprüchen und den Forderungen der *philia* und der heiligen Bräuche besteht infolge des von Kreon erlassenen Verbots ein Widerspruch, den Antigone nicht auflösen kann. Indem sie ihn erkennt, gelingt es ihr immerhin, sich von ihrer eigenen Voraussetzung zu distanzieren, ohne diese doch einfach aufgeben zu müssen. Das heißt, sie distanziert sich weder von der *philia* und den heiligen Bräuchen noch von der aus ihrer adligen Herkunft resultierenden Verpflichtung, sondern von der Ausschließlichkeit, mit der sie sich als Adlige von der *philia* und den heiligen Bräuchen bestimmen ließ, als gäbe es sonst nichts in der Welt.

Diese Ausschließlichkeit ergab sich für sie aus der Unmöglichkeit "ansehnlichen Lebens", aber ihre Klage zeigt dann, daß sie das Lebendigsein gar nicht so konsequent, wie die Adelsideologie fordert, zu entwerten vermag. Und andererseits muß sie sich von den Ratsherren belehren lassen, daß sie sich über den von ihr gewählten "ansehnlichen Tod" jedenfalls insofern täuscht, als sie mit ihren Vergleichen zu hoch greift: Niobe, mit der sie sich zuvor verglichen hatte (*Ant.* 823 ff.), "ist

... eine Gottheit und göttlich gezeugt (*theogennês*),
Wir aber sterblich und irdisch gezeugt (*thnêtogeneis*)!
Doch gehst du zugrunde, ist groß der Ruhm,

¹⁰³ Vgl. *Ant.* 897 ff. – Dabei zeigt erst *Ant.* 905 ff. die Vertracktheit der Forderungen jener heiligen Bräuche, für deren Vernachlässigung sich Antigone nicht vor den Göttern verantworten wollte (vgl. *Ant.* 450 ff.).

¹⁰⁴ Die Echtheit des sog. Kalküls, *Ant.* 904 ff., ist bekanntlich seit Goethes Einspruch umstritten (vgl. Lesky 1972, 200 und bes. 206 f.). Wenn Lesky (ebd.) gerade die Wendung *biai politôn* (*Ant.* 907) anstößig findet (und dabei insgesamt doch eher für Echtheit plädiert), wird das Motiv deutlich, an Antigone eine ungetrübte Schlichtheit bewundern zu wollen, wo im überlieferten Text eine viel interessantere Entwicklung dargestellt ist. Der von Lesky konstatierte Widerspruch zu *Ant.* 509 ist belanglos, da sich der Chor inzwischen geäußert hat (vgl. *Ant.* 853 ff. und 872 ff.); Haimons Bericht, wonach die *polis* Antigone lieber geehrt als bestraft sähe (*Ant.* 692 ff.), schafft die durch die Wendung *biai politôn* bezeichnete Tatsache nicht aus der Welt, daß sich Antigone dem legitimen Repräsentanten der *polis* Widerstand leistet: Wenn hier ein Widerspruch besteht, dann wäre es zunächst Kreons Aufgabe gewesen, ihn zu beseitigen; und *Ant.* 733 wird eben nur geleugnet, daß Antigone nach Ansicht der *polis* als Verbrecherin auf derselben Stufe steht wie Polyneikes, während ihr Verstoß gegen die Ordnung der *polis* sorgfältig ausgespart bleibt (s.o. 5.2.3).

Mit Gottgleichen (*isotheois*) zu teilen das Los¹⁰⁵
Im Leben und dann im Tode."
(*Ant.* 834-838; Übers. in Anlehnung an Schadewaldt S. 41)

Antigone spürt den Spott (vgl. *Ant.* 839). Die Ratsherren nehmen die Großartigkeit ihres "ansehnlichen Sterbens" nicht ernst, sie übersehen zwischen der Alternative, göttlich oder sterblich gezeugt (*theogennês* bzw. *thmêtogennês*) zu sein, das für Antigone allein einschlägige Dritte: adlig gezeugt (*eugenês*) und deshalb zur Erlangung eines "den Gottgleichen benachbarten Loses" geradezu verpflichtet zu sein. Das heißt, die Ratsherren gehen über dieses entscheidende Moment in Antigones Selbstverständnis hinweg; und Antigone verteidigt sich nicht, sondern es kommen ihr nun erstmals die *polis* (*Ant.* 842) und die vertrauten Orte der Stadt (*Ant.* 844 f.) in den Sinn, als hätte ihr erst der Spott der Ratsherren die Augen geöffnet. Daß sie sich dabei als Adlige nicht vergißt, zeigen die Worte ihres Abgangs (*Ant.* 940 ff.). Aber wie sie selber am Ende nicht mehr mit Sicherheit weiß, ob ihr das alles zu Recht oder zu Unrecht geschieht, ist sie nun auch der Ansehnlichkeit ihres Sterbens nicht mehr versichert.

5.4. Orientierungsinstanzen

5.4.1. Nebenfiguren und Nebenaspekte

Die Themen des dramatischen Konflikts, *philia* und *polis*, werden von Antigone und Kreon grundverschieden interpretiert. Antigone scheint nur die *philia*, Kreon nur die *polis* zu kennen. Und beiden bleibt die Einseitigkeit ihrer jeweiligen Auffassung der menschlichen Angelegenheiten durch ihr unhintergebares Selbstverständnis als Adlige bzw. als kriegerischer Mann und durch die nicht weiter fraglichen Evidenzen der Verbindlichkeit heiliger Bräuche bzw. einer Bedrohung durch Feinde verborgen. Die Nebenfiguren des Dramas bringen weitere Gesichtspunkte ein:

- Ismene die (später von Kreon mit entlarvender Vehemenz verteidigte) Machtverteilung im Geschlechterverhältnis: Die von Antigone in Anschlag gebrachte adlige Geburt der Schwestern (vgl. *Ant.* 38: *eugenês pephykas*) ist gegenüber dem Umstand, als Frauen geboren zu sein (vgl. *Ant.* 61 f.: *gynaïke ephymen*), ohne Belang, denn Frauen haben eben nicht gegen Männer zu kämpfen (ebd.), und es fehlen ihnen die Mittel, der *polis* zuwider zu handeln;¹⁰⁶

¹⁰⁵ Wörtlich: "... ist es großartig, wenn man trotzdem über dich hört, du habest ein den Gottgleichen benachbartes Los erlangt".

¹⁰⁶ Vgl. *Ant.* 78 f.: Mit *ephyon amêchanos* greift Ismene die Wendungen *eugenês pephykas* (*Ant.* 38) und *gynaïke ephymen* (*Ant.* 61 f.) auf. Sie weist die von Antigone aus der adligen Geburt abgeleitete Forderung, sich der *polis* (wörtlich: den *politai*, d.h. den zur *polis* vereinigten Männern) zu widersetzen, als uneinlösbar zurück. Dabei spricht sie (in der ersten Person Singular) zwar nur für sich selbst; aber nachdem sie mit *gynaïke ephymen* bereits das für beide Schwestern unabänderliche Geschlechterverhältnis ins Spiel gebracht hat, ist nun in *ephyon amêchanos* eine entsprechende Anspielung unüberhörbar: Eben weil sie eine Frau ist, fehlen ihr die Mittel zum Widerstand gegen die *polis*, und dasselbe muß dann auch für Antigone gelten.

- der wachhabende Sklave die Kehrseite der von Kreon vertretenen Ordnung, die der menschlichen Selbsterhaltung (*sôtêria*, vgl. *Ant.* 186 und 189) dienen soll: Tatsächlich haben die dieser Ordnung Unterworfenen vor allem Kreon selbst zu fürchten (vgl. auch *Ant.* 499 f. und 690 f.); sie stehen in der Sorge um ihre eigene Selbsterhaltung gegen den Repräsentanten der Ordnung allein (vgl. *Ant.* 438 ff.);
- der bereits zitierte Bote die von Kreon zuvor abgewertete und dann als verloren beklagte Freude (*Ant.* 1165 ff.: *hêdonê* und *to chairein*; bzw. 648 und 1275: *hêdonê* und *chara*);¹⁰⁷

Dies alles – die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern und zwischen dem Herrn und seinen Untertanen, schließlich das familiäre, in der Gattin und den Söhnen verkörperte Glück – könnten weitere, mit der militärischen Ordnung der *polis* und der Verbindlichkeit heiliger Bräuche konkurrierende Orientierungen sein, die jeweils auf ihren eigenen Evidenzen beruhen. Für Antigone und Kreon sind dies allenfalls Versuchungen. Ihnen nachzugeben, bedeutete für sie Versagen und Pflichtvergessenheit: Für Antigone als Adlige ist es ebenso inakzeptabel, sich den bestehenden Machtverhältnissen unterzuordnen, wie es – und zwar nicht nur in Kreons Selbstverständnis, sondern durchaus im Sinn der *polis* – inakzeptabel wäre, wenn sich Kreon bei seiner Amtsführung an den Belangen seines persönlichen Glücks orientierte. Aber andererseits müssen sich beide am Ende sagen lassen (Antigone direkt von den Ratsherren, vgl. bes. *Ant.* 872 ff., Kreon von dem Boten zwar während seiner Abwesenheit, aber doch so, daß er dann von diesem das Stichwort *chara* aufnehmen kann, vgl. *Ant.* 1165 ff. und 1275), daß sie sich auch nicht umstandslos über die bestehenden und anerkannten Machtverhältnisse bzw. das eigene Glück hinwegsetzen können. Durch die aufgezeigten Alternativen werden die tatsächlichen Orientierungen Antigones und Kreons als unvollständig und somit als ergänzungsbedürftig charakterisiert – ohne daß dadurch freilich auch schon ihre Ergänzenbarkeit aufgezeigt wäre.

Für beide sind diese Alternativen mit der primären Orientierung ihres Handelns von vornherein unvereinbar: Antigone kann sich als (der geschwisterlichen *philia* und den heiligen Bräuchen verpflichtete) Adlige überhaupt nur bewähren, wenn sie gegen Kreons Anordnung verstößt und sich dabei um die bestehenden Machtverhältnisse nicht kümmert.¹⁰⁸ Ebenso kann Kreon als (der Abwehr von Feinden und der hierfür erforderlichen Ordnung der *polis* verpflichteter) König seinen Auf-

¹⁰⁷ Kreons Gattin Eurydike tritt nur auf die Bühne, um den Botenbericht vom Tode Haimons zu hören und sich dann selber, auch des schon zuvor durch Kreons Schuld umgekommenen anderen Sohnes gedenkend und Kreon als zweifachen Kindesmörder verfluchend (*Ant.* 1305: *paitoktonos*, insgesamt 1302 ff. und 1311 f.), das Leben zu nehmen. An ihr vollendet sich nur das Unglück, in das Kreon den eigenen *oikos* gestürzt hat. – Zu Teiresias und Haimon siehe unten, Abschnitte 5.4.3 ff.

¹⁰⁸ Genau das ist das Thema des einleitenden Disputs mit Ismene, und diese betont ausdrücklich, daß es sich bei den zu berücksichtigenden Machtverhältnissen sowohl um diejenigen zwischen den Geschlechtern als auch darum handelt, sich der Regierungsmacht zu unterwerfen.

gaben nur dadurch gerecht werden, daß er zugleich sein privates Glück untergräbt. Insofern verweist der dramatische Konflikt selber darauf, daß mit diesen vorgegebenen Orientierungen irgendetwas nicht stimmt, denn sie sind zwar ergänzungsbedürftig, lassen aber – jedenfalls unter den gegebenen Umständen – gar keine Ergänzung mehr zu.

5.4.2. Die Götter und die heiligen Bräuche

Die von den Ratsherren an Antigone geübte Kritik (*Ant.* 872 ff.) impliziert keine Billigung des von Kreon erlassenen Bestattungsverbots. Anerkannt wird von den Ratsherren lediglich, daß Kreon befugt ist, ein solches Verbot zu erlassen (vgl. bereits *Ant.* 213 f.); Antigone wird dafür kritisiert, daß sie sich dieser legalen Macht widersetzt hat. Bezeichnenderweise vermuten die Ratsherren selber zunächst die Götter als Urheber der verbotswidrigen Bestattung.¹⁰⁹ Das ist wohl auch so zu verstehen, daß sie das Resultat der von Antigone begangenen Übertretung durchaus begrüßen, d.h. daß der Leichnam des Polyneikes auch nach ihrer Auffassung "nach unten" (so Teiresias, *Ant.* 1070) gehört.¹¹⁰ Aber andererseits ist es nach ihrer Auffassung auch nicht in Ordnung, ihn verbotswidrig zu bestatten: Dies wäre allein den Göttern erlaubt, da sich Kreons Machtbefugnis nur auf die Menschen erstreckt; das durch das Bestattungsverbot produzierte Dilemma wäre nur durch einen göttlichen Eingriff zu lösen.¹¹¹

Diese Begrenzung seiner Machtbefugnis wird auch von Kreon nicht in Zweifel gezogen. Er denkt gar nicht daran, den Göttern Anweisungen zu geben; selbst in seiner späteren, grotesken Verkennung des durch den unbestatteten Leichnam bewirkten *miasma* liegt die Erkenntnis menschlicher Unterlegenheit:

"Ihn werdet ihr nicht in dem Grabe bergen!
Und wolltet ihn die Adler gar des Zeus, zum Fraß
Erraffend, tragen zu dem Thron des Zeus:

¹⁰⁹ *Ant.* 278 f.; vgl. bereits Homer, *Il.* XXIV 612 (dazu Funke 1966, 34) sowie *Il.* XVI 457 und XXIV 57 (s.o. Anm. 80).

¹¹⁰ Hierfür spricht – neben der zitierten Vermutung (*Ant.* 278 f.) – die zurückhaltende Reaktion auf Kreons Erlaß: Die Ratsherren möchten mit der Sache möglichst wenig zu tun haben (vgl. *Ant.* 211 f. und 216), sind dabei aber bereit, sich loyal zu verhalten (vgl. *Ant.* 213 f. und 219 f.).

¹¹¹ Jebb (1888), xxv) merkt zu *Ant.* 278 f. an: "A modern critic, taking the view that Antigone was wrong, has observed (not ironically) that she ought to have left the gods to provide the burial. It would have been ill for the world if all who have done heroic deeds had preferred to await miracles." Der Wert heroischer Taten für den Zustand der Welt mag dahingestellt bleiben. Entscheidend ist aber, worauf Jebb indirekt aufmerksam macht: daß sich die Menschen bei Sophokles in einer Welt zurechtfinden müssen, in der sie auf keine Wunder hoffen können. Insofern ist nicht nur die Meinung des von Jebb anonym zitierten Autors verfehlt, sondern auch in der Vermutung der Ratsherren drückt sich bloßes Wunschdenken aus.

So werde ich auch dann, keine Befleckung (*miasma*) fürchtend,¹¹²
Ihn nicht bestatten lassen. Denn ich weiß es gut:
Die Götter zu beflecken (*miainein*), das vermag kein Mensch."¹¹³
(*Ant.* 1039-1044; Übers. Schadewaldt S. 48)

Und auch in Kreons Antwort auf die oben erörterte Vermutung der Ratsherren, daß sich die Götter des Leichnams angenommen hätten, wird eigentlich nicht über die Götter verfügt:

"... du sprichst unerträglich, wenn du sagst, daß Götter
Um dieses Toten willen Sorge trügen!
Sie ehrten ihn als Wohltäter wohl gar
Über die Maßen, daß sie ihn begruben:
Der doch die säulumgebnen Tempel, die geweihten
Bilder mit Feuer zu verbrennen kam, ihr Land
Wie die Gesetze zu zersprengen! Oder siehst du,
Daß je die Schlechten von den Göttern sind geehrt?
Mitnichten!"
(*Ant.* 282-288; Übers. Schadewaldt S. 21)

Polyneikes hat sich demnach also ebenso wie gegen die Heimat auch gegen die einheimischen Götter¹¹⁴ vergangen, die in der *polis* als deren Eigentümer und als Garanten der Gesetze ansässig sind.¹¹⁵ Und deshalb glaubt Kreon, mit seiner Maßnahme gegen Polyneikes auch ganz im Sinne der Götter zu handeln: Die Feinde der *polis* (d.i. die "Schlechten") sind auch die Feinde der Götter; und gerade weil es abwegig wäre, anzunehmen, daß die Götter dem gemeinsamen Feind eine *timê* erweisen, kann dasselbe für die in der *polis* ansässigen Menschen auch im Hinblick auf die Belange der Götter nicht zulässig sein.

Wenn sich Antigone gegen Ismene und gegen Kreon auf die Götter beruft,¹¹⁶ darf man also nicht übersehen, daß dies auch Kreon tut und daß er sich, nach seinen eigenen Voraussetzungen beurteilt, mit den Göttern im besten Einklang befindet. Ein Unterschied in beider Bezugnahme auf die Götter liegt freilich darin, daß Kreon einfach über deren *Belange* Bescheid zu wissen vermeint – und zwar derart, daß

¹¹² Wörtlich: "davor nicht als einer Befleckung zitternd" (*hôs miasma touto mê tresas*). Das heißt, das *miasma* wird nicht riskiert, sondern vielmehr verleugnet.

¹¹³ Wörtlich: "dazu hat keiner unter den Menschen die Kraft" (*outis anthrôpôn sthenei*).

¹¹⁴ In diesem Sinn bereits *Ant.* 199: *theous engeneis*.

¹¹⁵ Ansässig sind die Götter (jedenfalls zeitweise) in ihren jeweiligen Heiligtümern; ihr (nicht weiter spezifizierter) Eigentumstitel wird durch die Wendung *gên ekeinôn* (*Ant.* 287) angedeutet. Und dabei sollte sich das Wort *ekainôn* zugleich auch auf die anschließend genannten *nomoi* beziehen (Jebbs Komma nach *ekainôn* ist sonst nicht bezeugt und dient nur der Vermeidung dieses Bezugs). Das muß nicht heißen, daß Kreon hier von den Göttern als Gesetzgebern spricht. Eher ist daran zu denken, daß sich die Menschen bei den Göttern durch Eid zur Einhaltung der Gesetze verpflichten (in diesem Sinn auch *Ant.* 369: *theôn enorkon dikan*).

¹¹⁶ Vgl. *Ant.* 77, dann bes. 450 ff. sowie 519.

diese nach seiner Auffassung mit denjenigen der *polis* zusammenfallen und daher gar keine ausdrückliche Berücksichtigung fordern; direkte *Gebote* der Götter, zu denen seine eigenen Anordnungen in Konkurrenz treten könnten, kommen für ihn überhaupt nicht in Betracht. Indem Antigone eine solche Konkurrenz konstatiert, ist es für sie sogleich auch klar, daß Kreons Anordnung gegen ihre vor den Göttern zu verantwortende Verpflichtung auf die heiligen Bräuche nichts ausrichten kann:

"Es war nicht Zeus, der mir dies ausgerufen (*kéryxas tade*),
Noch sie, die mitwohnt bei den unteren Göttern, Dike,
Die beide dies Gesetz (*toiousde nomous*) den Menschen aufgestellt.
Auch meint ich nicht, daß deine Ausgebote (*kérygmata*)
So mächtig seien,¹¹⁷ daß die ungeschriebenen (*agrapta*)
Und wankenlosen (*asphalê*) Satzungen (*nomima*) der Götter
Einer, der sterblich wäre, überholen könnte.¹¹⁸
Denn nicht seit heut' und gestern sind sie: diese leben
Von je her, und weiß niemand, woher sie gekommen.
Indem ich diese bräuche,¹¹⁹ mocht ich nicht, aus Furcht
Vor irgendeines Mannes Dünkel (*phronêma*), vor den Göttern
Strafe leiden."
(*Ant.* 450-460, Übers. Schadewaldt S. 27)

Wie bereits ausgeführt, sollte man bei den genannten *nomima* (*Ant.* 455) zunächst ganz schlicht an "das in Todesfällen Übliche" denken.¹²⁰ Von diesen Üblichkeiten sagt Antigone:

- sie stammten nicht erst, wie Kreons Anordnung, von heute und gestern, sondern sie seien "immer lebendig" (was von einem Brauch, der als solcher geübt werden muß, viel plausibler als von Schadewaldts "Satzung" gesagt werden kann);¹²¹
- sie seien "ungeschrieben", d.h. durch keinen ausdrücklichen Akt der Gesetzgebung zustandegekommen, und ihr Ursprung liege im Dunkeln;¹²²

¹¹⁷ *sthenein tosouton*; genau im selben Sinn bei Kreon später: *sthenei* (*Ant.* 1044, s. o.).

¹¹⁸ Überholen: *hyperdramein*. Anschaulich ist also entweder an ein Wettrennen oder an eine Verfolgungsjagd gedacht; als Übersetzung wäre demnach entweder 'übertreffen', 'ausstechen' und dergl., oder aber 'entkommen' erwägenswert. Ungesagt bleibt, wer der Sterbliche ist, der die göttlichen Satzungen nicht ausstechen – bzw. vor ihnen nicht ausrücken – kann: Ist es Kreon, der mit den Göttern nicht zu konkurrieren, oder Antigone, die sich den göttlichen Geboten nicht zu entziehen vermag?

¹¹⁹ Im Original nur: *toutôn*. Gemeint ist: Antigone möchte nicht von den Göttern für eine Verletzung ihrer "Satzungen" bestraft werden.

¹²⁰ Siehe oben, Abschnitt 5.3.3.

¹²¹ Man denke übrigens bei der Wendung *aei pote zêi* (*Ant.* 456 f.) an Heraklits *pur aeizôon*, d.i. das "immerlebendige Feuer", mit dem dieser den bestehenden *kosmos* identifiziert (DK 22 B 30).

¹²² In *ex hotou 'phanê* (*Ant.* 457) ist der Ausdruck *ex hotou* entweder kausal oder zeitlich zu verstehen; und je nachdem sagt Antigone entweder, daß der zeitliche Anfang oder der ursprüngliche Anlaß der Geltung der *nomima* unbekannt ist.

- sie seien "unumstößlich", an ihnen sei "nicht zu deuteln" und es sei "unzweifelhaft", was durch sie gefordert ist (alles das liegt in dem Wort *asphalê*, das Schadewaldt mit "wankenlos" übersetzt);
- und insbesondere unterschieden sie sich von den Anordnungen (*kêrygmata*) Kreons dadurch, daß die Götter ihre Einhaltung fordern, während es sich bei Kreons Edikt nur um "eines Mannes Ansinnen" (*phronêma*) handelt.

Die Autorität der Götter wird durch den Genitiv *theôn* (*Ant.* 454) mit den *nomima* in Verbindung gebracht. Und das ist eine ziemlich vage Verbindung: Mit der Wendung *theôn nomima* werden nicht etwa die Götter als Urheber einer "Satzung" in Anspruch genommen, sondern diese Wendung – wie zuvor *ta tôn theôn entima* (*Ant.* 77)¹²³ – besagt nur, daß die Götter Wert auf eine Einhaltung der *nomima* legen. Das heißt, es handelt sich bei diesen *nomima* nicht um eine von den Göttern begründete, sondern vielmehr um die von den Göttern anerkannte und gebilligte, ihnen genehme Ordnung, an die sich die Menschen zu halten haben.

Man kann das so ausdrücken, daß Antigone eigentlich gar nicht den Göttern, sondern eben den heiligen Bräuchen gehorcht und daß sie sich dabei, wie andererseits Kreon, mit den Göttern im Einklang weiß. Der Unterschied zwischen beiden besteht dann nur darin, daß Antigone eine ausdrückliche Billigung (oder widrigenfalls Mißbilligung und Bestrafung) durch die Götter behauptet, während sich Kreon auf deren stillschweigend vorausgesetzte Interessen als – gewissermaßen außerordentliche – Mitglieder der *polis* beruft. Mit der *polis* werden die Götter von Antigone gar nicht in Verbindung gebracht, und sie sind auch an dem Geforderten nicht eigentlich interessiert; sondern ganz selbstverständlich stehen sie nach Antigones Auffassung für die heiligen Bräuche ein – wie Zeus bei Homer für das verhängte Schicksal (auch wenn es ihm persönlich nicht paßt) oder bei Hesiod und Solon für das Recht.

Auch Kreon kann sich dieser Denkweise nicht gänzlich entziehen. Er hat sich durch einen feierlichen Eid auf die Grundsätze seiner Amtsführung verpflichtet (*Ant.* 184); dann bekräftigt auch seine Strafandrohung gegen den Wächter durch einen Eid (*Ant.* 304 f.), und er nimmt – mit einer ganz ähnlichen Wendung wie Antigone¹²⁴ – für die von Polyneikes angegriffenen Gesetze die Autorität der Götter in Anspruch (*Ant.* 287): Durch diese Eide werden die Götter von Kreon überhaupt erst involviert.

¹²³ Ebenso ist der Genitiv in *ekeinôn* (sc. *tôn theôn*) *nomous* (*Ant.* 287, siehe oben) und insbesondere auch in *theôn enorkon dikan* (*Ant.* 369) zu verstehen: Das zuletzt genannte Recht (*dikê*) wird nicht etwa von den Göttern erlassen, sondern (seine Geltung wird) "bei den Göttern beschworen".

¹²⁴ Der Unterschied zwischen beiden Wendungen – Kreon: *ekeinôn* (sc. *tôn theôn*) *nomous* (*Ant.* 287), bzw. Antigone: *theôn nomima* (*Ant.* 454 f.) – liegt zunächst nur darin, daß Kreon von Gesetzen (*nomoi*), Antigone aber von Üblichkeiten (*nomima*) spricht. Vgl. dazu Platon, *Leg.* 793A f.: "... was man gemeinhin ungeschriebene Satzungen (*agrapha nomima*) nennt", ist von den Gesetzen i.e.S. (*nomoi*) durchaus zu unterscheiden und keine Angelegenheit der gesetzlichen Regelung, sondern eher der "Belehrung und Ermahnung" (ebd. 788A; Übers. Müller/Schöpsdau).

Sofern die Geltung der Gesetze, d.h. die Ordnung der *polis*, auf der Autorität der Götter beruht, kommt diese Verbindung nach griechischer Auffassung durch eine ausdrückliche Eidesleistung zustande.¹²⁵ Und wie durch einen Eid – der aber in diesem Fall gar nicht ausdrücklich geleistet werden muß – weiß sich auch Antigone auf die heiligen Bräuche verpflichtet. Oder anders gesagt: Die Götter stehen nach ihrer Auffassung in ähnlicher Weise für die heiligen Bräuche ein wie für die Gesetze, zu deren Einhaltung sich die Menschen durch Eide verpflichten.

Dieser Vergleich der Verbindlichkeit der heiligen Bräuche mit einer eidlichen Verpflichtung ist gerade insofern lehrreich, als im Fall der heiligen Bräuche die ausdrückliche Eidleistung entfällt. Denn wer einen Eid auf die Gesetze schwört, weiß in der Regel vorab, wozu er sich verpflichtet; die Gesetze und Gesetzgebungsverfahren (evtl. einschließlich der Vollmacht eines Königs wie Kreon) sind bekannt und im Idealfall durch Inschriften auf der *agora* publiziert.¹²⁶ Demgegenüber sind die heiligen Bräuche nicht kodifiziert. Es gibt keinen Gründungs- oder Gesetzgebungsakt (oder auch nur einen Präzedenzfall), an den man sich erinnern könnte, und keinen Eid, durch den man verpflichtet wäre. Vielmehr ergeben sich die Forderungen der heiligen Bräuche unhintergebar *ad hoc*: im Normalfall für die Menschen ebenso selbstverständlich, wie es Antigone selbstverständlich findet, daß die Götter ihre Einhaltung fordern.

Durch Kreons Erlaß ist diese Selbstverständlichkeit jedenfalls insofern gestört, als sich Antigone der durch den König repräsentierten *polis* widersetzen muß, um den heiligen Bräuchen zu folgen. Diese Störung gibt erst den Anlaß, die heiligen Bräuche als solche zu thematisieren und für sie ausdrücklich die Autorität der Götter in Anspruch zu nehmen. Antigones Antwort auf Kreons Vorhaltungen (*Ant.* 450 ff., s.o.) ist hierfür bezeichnend. Sie besagt *erstens*: Das war doch immer so, und niemand hat es jeweils in Zweifel gezogen, daß man Tote bestattet; nur du willst das jetzt ändern! Aber Antigone weiß, daß das nicht genügt, und deshalb beruft sie sich *zweitens* auf die Götter, die für die heiligen Bräuche eintreten und gegen deren Autorität Kreons Erlaß hinfällig ist. Das heißt, die Götter sanktionieren nach Antigones Auffassung eben diejenige Ordnung, an die sich die Menschen seit unvordenklichen Zeiten immer schon hielten und die überhaupt erst durch Kreons Erlaß in Frage gestellt wird.

Aber diese gewissermaßen defensive Heranziehung der Götter hat nun auch noch eine andere Seite. Denn woher bezieht Antigone denn die Gewißheit, daß die Götter für die althergebrachten Bräuche eintreten und nicht etwa für die Autorität

¹²⁵ Vgl. Ehrenberg 1965, 91: "Durch die in jedem Eid ... enthaltene Selbstverfluchung für den Fall des Meineids gewann der Staat die Furcht vor der göttlichen Strafe als Mittel, den bürgerlichen Zusammenhalt entscheidend zu festigen. Es war Bindung an den Staat durch Bürgerschaft der Götter, und das Wort des Redners Lykurg (*Leokr.* 79), daß es der Eid ist, der die Demokratie zusammenhält ..., gilt nicht nur für die Demokratie."

¹²⁶ Durch die öffentliche Verkündung des Bestattungsverbots (vgl. *Ant.* 7 f. und 192 ff.) ist dieses jedenfalls so gut wie geschrieben; die Mündlichkeit des königlichen Erlasses entspricht keineswegs der Ungeschriebenheit der heiligen Bräuche.

des Königsamts und die durch Kreon repräsentierte Ordnung der *polis*?¹²⁷ Ohne daß die Götter dazu selber Stellung beziehen, kann es auf eine derartige Frage eigentlich keine befriedigende Antwort geben.¹²⁸ Bei ihrer Berufung auf die Götter setzt Antigone die Verbindlichkeit der heiligen Bräuche schon immer als unhintergebar voraus: Wenn sie darüber Auskunft geben müßte, wieso die Götter nach ihrer Auffassung deren Einhaltung verlangen, fiel sie zwangsläufig in die bloße Behauptung einer seit jeher bestehenden, unantastbaren Ordnung, die es eben verbietet, einen Toten unbestattet zu lassen, zurück. Und sofern sie für die Verbindlichkeit dieser von ihr immer schon vorausgesetzten Ordnung bei den Göttern nur Bekräftigung sucht, ist ihre Argumentation von derjenigen Kreons – der sich, statt wie Antigone an der Verbindlichkeit heiliger Bräuche, an den Erfordernissen der *polis* orientiert und sich dabei mit den Interessen der Göttern im Einklang weiß – gar nicht so grundsätzlich verschieden.

5.4.3. Kosmologisches Wissen.

Nach einigen Anspielungen der Ratsherren in ihrem Gespräch mit der zum Tode Verurteilten ist es erst der Seher Teiresias, der die von Antigone vertretene Ordnung der heiligen Bräuche als diejenige Weltordnung deutet,¹²⁹ deren Bewahrung seitens der Götter gefordert wird: Kreon soll mit dem Leben seines eigenen Sohnes dafür büßen,

"... daß du der Oberen Einen [nämlich Antigone] hast hinunter
Gestoßen und ein Leben [d.h. die lebendige Antigone], ohne Ehre,
Im Grab zu wohnen hast bestimmt, und weil
Du fernhältst wiederum hier oben einen Toten,
Welcher den unteren Göttern zugehört,¹³⁰

¹²⁷ Eine derartige Frage scheint der späteren Bemerkung der Ratsherren zugrundezuliegen, der von Antigone an Polyneikes erwiesene "fromme Dienst" (*sebein*) sei nur "eine Art von Frömmigkeit" (*eusebeia tis*, *Ant.* 872) – ebenso wie im Chorlied auf den Menschen dieser in den Hilfsmitteln der *technê* nur "eine Art von Weisheit" (*sophon ti*, *Ant.* 365) besitzt. Und wenn dann Antigone denselben Gedanken mit der Formel aufnimmt, sie habe sich "durch frommes Tun (den Vorwurf der) Unfrommheit zugezogen" (*Ant.* 924), räumt sie zumindest die Möglichkeit ein, sich zu Unrecht auf die Götter berufen zu haben.

¹²⁸ Wenn man Teiresias' Beschwerde über das von dem unbestatteten Leichnam verursachte *miasma* und seinen anschließenden Fluch (vgl. *Ant.* 998 ff. und 1064 ff.) als eine authentische Stellungnahme der Götter interpretiert, wird die Frage nachträglich im Sinne Antigones entschieden. Aber erstens impliziert das nicht automatisch einen Dispens Antigones von der Ordnung der *polis*, und zweitens denkt Antigone gar nicht daran, sich bei ihrer Berufung auf die Götter dieses Auskunftsmittels zu bedienen.

¹²⁹ Ich sehe keinen Hinweis darauf, daß diese Deutung im Sinne Antigones ist. Antigone braucht diese Art der Bekräftigung nicht; das mantische und kosmologische Expertenwissen des Teiresias geht sie nichts an.

¹³⁰ Dawe hat *thyôn* für das von Schadewaldt gelesene *theôn*. Daraus ergäbe sich die Übersetzung: Rasend hältst du einen derer von unten (nämlich den toten Polyneikes) fest. Sehr schön Hölderlin: "... / Für die, die du von oben warfst hinunter / Und deren Seele schmähdlich du im Grabe / Zu wohnen hast gesandt. Von unten hast / Auch oben einen du ...". Ins-

Entrechtet, unbestattet, ungeweiht –
 Worüber weder dir Befugnis zusteht noch
 Den oberen Göttern,¹³¹ nein, allein von dir
 Wird ihnen dieses aufgedrungen mit Gewalt!
 Deswegen lauern auf dich schon die Schadengeister,
 Die hinterher Verderben bringen:
 Des Hades und der Götter Erinyen,
 Daß du von diesen gleichen Übeln wirst gefaßt."
 (Ant. 1068-1076; Übers. Schadewaldt S. 49 f.)

Daß also Haimon und nicht etwa Kreon selber für dessen Verfehlungen zu sterben hat, entspricht den Regeln archaischen Rechts, als dessen Büttel sogleich auch die Erinyen herhalten müssen. Das von ihnen geahndete Verbrechen ist nicht etwa (wie in der *Orestie*) ein Tötungsdelikt: Zwar hatte Kreon eine Bestattung des Polyneikes bei Strafe der Steinigung verboten (Ant. 35 f., vgl. 220 f.) und dann auch diese Strafe gegen beide Schwestern verhängt (Ant. 488 f.).¹³² Dann hat er aber Ismene als an der Tat selber Unbeteiligte von der Strafe verschont und über Antigone verfügt, sie solle zur Vermeidung eines *miasma* mit gerade soviel Nahrung, wie rituell nötig,¹³³ lebendig in eine Höhle gesperrt werden (Ant. 770 ff.). Antigone stirbt dann von eigener Hand (vgl. Ant. 1220 ff.), ohne daß die Erinyen wegen ihres Todes gegen Kreon einschreiten müßten.¹³⁴ Worum es sich vielmehr handelt, ist eine von Kreon veranlaßte *Störung der Verhältnisse von Oben und Unten*: Oben ist der Leichnam, der nach unten gehört, und unten ist die lebendige Antigone, die nach oben gehört. Das

gesamt geht es eben um die durch die lebendig begrabene Antigone und den unbestatteten Leichnam doppelt gestörte Ordnung von Oben und Unten.

¹³¹ Treffend Hölderlin: "der weder dich noch obre Götter / Angehet". (Diesen Passus hat Dawe für unecht erklärt; in der Tat bekräftigt er nur das zuvor schon Gesagte.)

¹³² Daß Kreon auch an dieser Hinrichtungsart festhalten will, deutet seine Formulierung, die Schwestern sollten "dem schlimmsten Tod" (*morou kakistou*, Ant. 489) nicht entgehen, wenigstens indirekt an.

¹³³ Die hier mit "wie rituell nötig" übersetzte Formel *hôs agos* ist äußerst verkürzt. Im Hintergrund steht die Bedeutung von *agos* als rituelle Schuld, wie man sie z.B. durch Muttermord (vgl. Aischylos, *Eum.* 168) oder Verletzung des Tempelasyls (vgl. ders., *Hik.* 375 f.; Herodot VI 91) auf sich ziehen kann. Angedeutet wird hier also eine Art Tabu, das Antigone – als Königstochter? oder als Kreons Blutsverwandte (dazu aber Kreon, Ant. 486 ff.)? oder als Kreons Adoptivtochter (wie Ant. 531 ff. angedeutet)? – davor schützt, von Kreon oder auf Kreons Anweisung von der *polis* getötet zu werden. Die Wendung *hôs agos* besagt also jedenfalls, daß Kreon beabsichtigt, entsprechend diesem Tabu zu verfahren und nicht zu "töten, wen er nicht töten darf (*hon ou chrên*)" – wie es in der *Orestie* (Ch. 930) einprägsam heißt und wie es von Herodot (VI 91) illustriert wird: Ein *agos* entsteht nicht etwa bereits durch die Hinrichtung von 700 im Bürgerkrieg Besiegten, sondern erst durch die Verstümmelung und Tötung des einen Gefangenen, der fliehen konnte und sich an der Tempeltür festhielt.

¹³⁴ Zu beachten ist auch, daß Antigone während der Teiresias-Szene noch lebt. Dementsprechend beanstandet Teiresias, daß Antigone lebendig in die Unterwelt gehen muß – gegen alle Regeln; oder wie sich die Ratsherren ausdrücken: nach einer Regel, die nur auf sie selber Anwendung findet (*autonomos*, Ant. 821).

geht sowenig an, wie daß die Sonne ihre zugemessene Bahn verlief (vgl. Heraklit, DK 22 B 94) – freilich werden im Fall Kreons die Erinyen nicht etwa (wie bei Heraklit, ebd.) engagiert, um die gestörte Ordnung direkt zu korrigieren,¹³⁵ sondern um Kreon für deren Verkehrung büßen zu lassen.

Zunächst hat Teiresias freilich von keiner Störung der Weltordnung, sondern nur vom Mißlingen der Vogelschau und der Opfer berichtet und als Ursache den unbestatteten, von Vögeln und Hunden gefledderten Leichnam genannt: Die Vögel seien infolge dieser ungewohnten Kost wie berauscht, die Altäre mit verschleppten Leichenteilen besudelt (*Ant.* 999 ff. und 1017 ff.); an diesen Übeln leide die *polis* durch Kreons Denkweise (*phrenes*, *Ant.* 1015).

Kreon hat demnach einen Fehler begangen, und zwar einen, den er aufgrund seiner früheren Argumentation (vgl. *Ant.* 282 ff.) und in Anbetracht der nun von Teiresias geschilderten, für ihn kaum vorhersehbaren Tatsachen unschwer einsehen könnte. Denn für die Götter, mit denen sich Kreon im Einklang glaubte, ist die beschriebene Verunreinigung der Altäre, von denen sie immerhin ihre Nahrung (in Gestalt von Brandopfern) beziehen, zweifellos inakzeptabel. Durch die Auswirkungen des Bestattungsverbots werden die Belange der Götter nicht minder beeinträchtigt als durch die Einäscherung ihrer Tempel, die Polyneikes laut Kreon beabsichtigt hat (*Ant.* 286).

Zur Korrektur des von Kreon begangenen Fehlers sollte deshalb die zitierte Belehrung (*Ant.* 1068-1076) sowie die folgende Ermahnung genügen:

"(...) Dies bedenke, Sohn!
Denn allen Menschen ist gemeinsam, daß sie fehlen.
Jedoch wenn man gefehlt, ist *der* nicht mehr
Ein unverständiger, vom Glück verlassener Mann,
Der, wenn er in ein Übel fiel, zu heilen
Weiß und nicht unbeweglich bleibt.
Eigensinn (*authadia*) ist verdammt zum Unverstand (*skaiotês*).¹³⁶ –
Drum weiche du dem Toten! stich nicht ein
Auf den, der umgekommen! Welch ein Kraftstück (*alkê*)
Ist das:¹³⁷ den Gestorbenen noch einmal töten!
Dir wohlgesonnen rate ich dir gut, und Lernen (*manthanein*)
Von einem, der dir gut rät, ist am süßesten
Sofern sein Rat zu deinem Vorteil ist."
(*Ant.* 1023-1032; Übers. Schadewaldt S. 48)

¹³⁵ Bei Heraklit können sie das umstandslos, da das Aufspüren (und Einfangen) der ausgerissenen Sonne durchaus ihrem Wesen als Hündinnen (vgl. Aischylos, *Ch.* 924) entspricht. Antigone zu befreien und Polyneikes zu bestatten ist eine ganz andersartige Aufgabe, für die allein die Menschen (oder allenfalls die weniger urtümlichen Götter) zuständig sind.

¹³⁶ Für *authadia* ist, entsprechend der Worterklärung bei Aristoteles (*M.M.* 1192b32), erwägenswert: Selbstgefälligkeit; für *skaiotês*: linksch oder ungehobelt zu sein.

¹³⁷ LSJ haben für *alkê*: (i) strength (as displayed in action) etc.; (ii) strength to avert danger; etc. Hier dürfte (ii) vorzuziehen sein, da Kreon ja immer noch damit befaßt ist, die *polis* gegen Polyneikes zu verteidigen.

Aber Kreon ist unbelehrbar: Alle sind gegen ihn, nun wird auch noch die Seherkunst auf ihn angesetzt; der – zuvor mit größtem Respekt begrüßte (*Ant.* 991 ff.) – Seher ist bestochen (*Ant.* 1033 ff.), sein Spruch somit unzuverlässig.¹³⁸

Dabei hat Kreon aber von Antigone gelernt. Außer mit dem Bestechungsvorwurf begegnet er der *technê* des Sehers nämlich mit einem Argument, welches das von diesem konstatierte *miasma* zu leugnen erlaubt und dabei eben das Argument variiert, mit dem sich Antigone gegen Kreon gewandt hat: Für Antigone war Kreons Erlaß ohne Belang, weil die "Kraft" menschlicher Beschlüsse gegen die Verbindlichkeit der unvordenklichen, gottgefälligen Bräuche nichts ausrichten kann (vgl. *Ant.* 453 ff.). Ebenso sind nun für Kreon die Vorhaltungen des Sehers ohne Belang, da menschliche "Kraft" nicht genügt, um die Götter zu besudeln (*miainein*, *Ant.* 1044, s.o. 5.4.2).

Durch dieses Argument ist freilich auch Kreons frühere Überlegung, die Götter seien wegen der beabsichtigten Zerstörung der Heiligtümer von Polyneikes' Hochverrat betroffen gewesen und sie hätten daher keinen Anlaß, sich um dessen Begräbnis zu kümmern (*Ant.* 282 ff.), fragwürdig und evtl. hinfällig geworden. Das ist wohl vor allem insofern bedeutsam, als Kreon nun die Anerkennung einer totalen Überlegenheit der Götter mit der Behauptung ihrer totalen Irrelevanz für sein eigenes Handeln zu verbinden vermag. Nach seiner Auffassung ist die Welt so beschaffen, daß zur Regelung aller menschlichen Angelegenheiten, einschließlich des Umgangs mit den Toten, allein menschliche Gesichtspunkte einschlägig sind. Die Götter bleiben davon unbetroffen. Und sofern (wovon Kreon aber nicht spricht) die menschlichen Angelegenheiten von Eingriffen der Götter betroffen sein sollten, können Menschen dazu nichts beitragen und dagegen nichts ausrichten. Auch die von Teiresias betriebene *technê* würde demnach irrelevant.

Das letztere wird nicht gesagt. Allenfalls ist es erschließbar – und jedenfalls hilfreich, um nun die Antwort und Gegenthese des Sehers zu verstehen: Teiresias verläßt den professionellen Diskurs. Als beratender Fachmann hat der den von Kreon angerichteten Schaden als reparierbar dargestellt. Nachdem Kreon den Rat ausgeschlagen hat, ist seine Antwort (*Ant.* 1068-1076, s.o.) keine bloße Weissagung, sondern ein Fluch. Durch die Weissagung wird das Unheil, das sie vorhersagt, überhaupt erst unvermeidlich: Es wird zugleich offenbart und losgelassen; und wenn Kreon nun doch nachgibt, richtet er nichts mehr aus.

Diese Weissagung beruht nicht auf *mantischem*, sondern *kosmologischem* Wissen. Teiresias beruft sich auf eine Ordnung des Oben und Unten. Die Menschen sind insofern einbezogen, als die Lebenden nach oben, die Toten nach unten gehören. Was die Götter mit dieser Ordnung zu tun haben, ist nach der Textlage nicht leicht ersichtlich. Jedenfalls sollen die Erinyen, sofern sie die Störung dieser Ordnung vergelten, ihre Beauftragten sein.¹³⁹ Nach dem überlieferten Text wird überdies der

¹³⁸ Jedenfalls ist die Zurückweisung des Bestechungsvorwurfs durch Teiresias (*Ant.* 1077 f.) so zu verstehen, daß nur die Sprüche eines bestechlichen Sehers unverlässlich sind.

¹³⁹ Vgl. *Ant.* 1075. Dabei ist die Wendung *Haidou kai theôn* (ebd.) möglicherweise so zu verstehen, daß nur die oberen Götter als *theoi* bezeichnet werden.

von Kreon oben festgehaltene Leichnam als Besitz der "unteren Götter" (*Ant.* 1070) bezeichnet, "der weder dich (sc. Kreon) noch obre Götter angeht" (*Ant.* 1072 f.; Übers. Hölderlin). Mit der Einteilung in Oben und Unten wäre demnach die Welt in Kompetenzbereiche verschiedener Götter geteilt, und diese Ordnung wäre für die Götter ebenso wie für die Menschen verbindlich.

Dies erinnert daran, wie Zeus und seine Brüder bei Homer die Welt aufgeteilt haben:

"... drei Brüder sind wir von Kronos her, die Rheia geboren:
Zeus und ich (sc. Poseidon) und als dritter Hades, der über die Unteren
Herr ist.

Dreifach ist alles geteilt, und jeder erhielt seinen Teil an Ehre.
Ja, da erlangte ich, das graue Meer zu bewohnen immer,
Als wir losten, und Hades erlangte das neblige Dunkel,
Zeus aber erlangte den Himmel, den breiten in Äther und Wolken.
Die Erde aber ist noch allen gemeinsam, und der große Olympos."
(Homer, *Il.* XV 187-193; Übers. Schadewaldt)

Von diesen Regionen nennt Teiresias nur zwei: die eine, welche alles auf und über, und die andere, welche alles unter der Erdoberfläche umfaßt. Aber die zugrundeliegende Ordnungsvorstellung scheint dieselbe zu sein: Was nach oben gehört, gehört zugleich auch zum Kompetenzbereich der oberen, und was nach unten gehört, gehört zugleich auch zum Kompetenzbereich der unteren Götter.¹⁴⁰ Und dabei ist wichtig: Die Götter fanden diese Ordnung bei ihrem Machtantritt schon vor; sie sind in sie eingetreten, haben sich in ihr eingerichtet und insbesondere ihre Verhältnisse untereinander anhand dieser vorgegebenen Einteilung der Welt geregelt. Sie sind sowenig ihre Urheber, wie sie von Antigone als Urheber der heiligen Bräuche herangezogen werden, über deren unvordenkliche Geltung sich Antigone nicht hinwegsetzen will (vgl. *Ant.* 454 ff.). Aber wie sie nach Antigones Auffassung für diese heiligen Bräuche einstehen, lassen sie es sich auch nicht gefallen, wenn ein Mann wie Kreon die Weltordnung stört, in der sie sich eingerichtet haben.¹⁴¹

5.4.4. Die mantische *technê*

Die Unantastbarkeit dieser Weltordnung – oder auch nur die Verbindlichkeit der heiligen Bräuche – vorausgesetzt, steht die Unzulässigkeit der Maßnahme Kreons

¹⁴⁰ Es ist verführerisch, die von Homer (und ebenso von Hesiod an der Parallelstelle *Th.* 73 f.) so genannten "Ehren" (*timai*) von vornherein als Kompetenzbereiche zu verstehen. Das Wort ist selbstverständlich ganz anachronistisch – aber welches heute verständliche Wort wäre das nicht?

¹⁴¹ Wenn Dawe in seiner Textausgabe die zitierten ausdrücklichen Nennungen der unteren bzw. der oberen Götter eliminiert (Ersetzung von *theôn*, *Ant.* 1070, durch *thyôn*; Streichung von *Ant.* 1072 f.), dann bleibt es gleichwohl dabei, daß die bei einer Störung der Ordnung von Oben und Unten in Aktion tretenden Erinynen "des Hades und der Götter" Beauftragte sind (*Ant.* 1075). Das heißt, die Götter lassen keine Störung der Weltordnung zu, wie immer sie selber an ihr auch beteiligt sein mögen.

ganz außer Frage. Deshalb ist es bedeutsam, daß sich Teiresias zunächst nicht auf sie, sondern vielmehr auf seine *technê*, d.i. die Mantik, beruft (*Ant.* 998). Diese erlaubt es, die beobachtete Störung des Vogelflugs und der Opfer als Anzeichen und Hinweise (*sêmeia*, ebd.) zu deuten, deren Berücksichtigung zur Wiederherstellung der umfassenden Weltordnung genügt, ohne daß diese ausdrücklich ins Spiel gebracht werden müßte. Und dadurch kann sich die Mantik – was Kreon bei der Begrüßung des Sehers anerkennend bestätigt – als nützlich und in ihrer Nützlichkeit verlässlich erweisen (vgl. *Ant.* 992 ff.); für ihre Anerkennung als *technê* genügt dieser bewährte Erfolg.¹⁴² Die Unantastbarkeit der Weltordnung, des Oben und Unten, an das Teiresias zweifellos von Anfang an denkt, muß dieser Anerkennung durchaus nicht vorausgesetzt werden: sie kann – das verbindet diese *technê* mit der alten *sophia* – im nicht weiter auskunftspflichtigen Hintergrundwissen verbleiben.¹⁴³

Erst Kreons Kräftevergleich, der die Götter aus der Reichweite menschlichen Tuns eliminiert und dabei implizit auch den Anspruch der von Teiresias ausgeübten *technê* untergräbt, über die Angelegenheiten der Götter Auskunft zu geben, veranlaßt Teiresias zur Aufdeckung dieses Hintergrundwissens. Die Beschreibung der durch Kreon gestörten Weltordnung – einschließlich der Vergeltung, die über Kreon einbrechen wird – ist nicht aus der Opferbeschau oder der Beobachtung und Deutung des Vogelflugs und überhaupt nicht mit den Mitteln der mantischen *technê* gewonnen, sondern sie gehört einer archaischeren, gewissermaßen vor-technischen Wissensform an.¹⁴⁴ Wie durch jenen Kräftevergleich wird also durch

¹⁴² Zur Technizität der Mantik, die dann insbesondere in der Hippokratischen Schule aus Abgrenzungsgründen in Frage gestellt wurde, vgl. Heinimann 1961/76, 164 ff.

¹⁴³ Nach Platon, *Grg.* 501A, sind freilich Ursachenkenntnis und Auskunftsfähigkeit Kriterien der Technizität. Bereits in der Schrift *Über die alte Medizin* wird gefordert, der Fachmann müsse sich über die jedermann betreffenden medizinischen Themen allgemeinverständlich äußern, denn "wer das Verständnis der Laien verfehlt ..., verfehlt die Wirklichkeit" [Hippokrates], *V.M.*, c. 2). Dieser spätere Stand des Verständnisses von *technê* sollte hier aber noch nicht vorausgesetzt werden. Es genügen die (etwa in [Hippokrates], *De arte*, c. 4 ff. angewandten) Kriterien der Nützlichkeit und Verlässlichkeit, d.h. daß die Anwendung der fraglichen *technê* regelmäßig zum Erfolg, die Nichtanwendung regelmäßig zum Mißerfolg führt und Erfolge somit eben der *technê* und nicht etwa einer glücklichen Fügung (*tyché*) zuschreibbar sind (vgl. Schneider 1989, 138). Nach diesem Verständnis hat man es immer dann mit einer *technê* zu tun, wenn es Sinn macht, zwischen Richtig und Falsch eine Grenze zu ziehen (vgl. *De arte*, c. 5) – wie immer diese Grenzziehung allgemein definiert oder im Einzelfall durchgeführt werden mag. Und damit dieses Kriterium auf die Mantik anwendbar ist, genügt es, überhaupt davon reden zu können, daß die Mantik richtig oder falsch ausgeübt wird – oder daß jemand als Seher kompetent oder inkompetent ist. – Ein weiteres, eher gegen die Mantik auslegbares Technizitätskriterium ist der Expertenkonsens (vgl. [Hippokrates], *Acut.*, c. 8; dazu wieder Schneider 1989, 138). Aber dieses Kriterium bleibt in der *Antigone* außer Betracht, weil die Mantik von Teiresias offenbar konkurrenzlos ausgeübt wird und auch Kreon nicht daran denkt, einen Seher gegen den anderen auszuspielen.

¹⁴⁴ Ein solcher Kontrast zwischen (adäquatem) technischem, nämlich medizinischem, und (inadäquatem) vor-technischem, nämlich kosmologischem, Wissen – der von Empedokles und anderen betriebenen *peri physeôs philosophia*, deren praktischer Wert sich aufs Bilderkolorieren beschränke – wird in der Schrift *über die alte Medizin* erörtert ([Hippokrates], *V.M.*,

diesen direkten Rekurs auf kosmologisches Wissen die Mantik aus dem Bereich der *technai* eliminiert.

Der Bereich der *technai* stellt sich nun ebenso dar, wie ihn auch das Chorlied auf den Menschen in seinen ersten drei Strophen dargestellt hat – und seine Problematik ist die aus der vierten Strophe bekannte: Der Mensch besitzt in den Hilfsmitteln der *technê* (einschließlich der bei Kreon besonders ausgeprägten "stadtordnenden Triebe", *Ant.* 354 f., aber eben ohne die auffälligerweise, vgl. Aischylos, *Prom.* 484 ff., fehlende Mantik) zwar "eine Art von Weisheit" (*sophon ti*), die ihn aber ebenso wie zu Ausgezeichnetem auch zu Schlimmem zu führen vermag. Die volle Weisheit käme vielmehr erst dadurch zustande, daß der Mensch die Mittel der *technê* "mit den Gesetzen des Landes und dem bei den Göttern beschworenen Recht durchwirkt". Erst wenn er dies tut, ist er "ein hervorragender Bürger in hervorragender Stadt" (*hypsipolis*); hingegen ist er "ein Unbürger" (*apolis*), wenn er "sich aus Übermut mit Ungutem behaftet" (*Ant.* 365 ff.). Die Reichweite der *Ant.* 332 ff. aufgezählten – man kann sagen: profanen – *technai* definiert also insgesamt nur eine unvollständige Welt. Die für Gedeih und Verderb der *polis* einschlägigen Orientierungsinstanzen, die "Gesetze des Landes" (*nomoi chthonos*) und das "bei den Göttern beschworene Recht" (*theôn enorkos dika*), kommen darin nicht vor. Und es fragt sich dann eben: Wie kommt die nötige Ergänzung zustande?

Teiresias hat hierfür zunächst die mantische *technê* in Anspruch genommen. Und Kreon hat zunächst geglaubt, sich ihrer, d.h. des Sehers als eines bewährten Experten, wie jeder anderen *technê* bedienen zu können. Aber stattdessen wird die Mantik von Kreons – freilich nur in seinem eigenen Wahn existierenden – Widersachern gegen ihn eingesetzt. Kreon wehrt sich, indem er den Seherspruch zu entkräften und mit dem von Teiresias konstatierten *miasma* implizit auch die Technizität der Mantik zu bestreiten versucht. Darauf geht Teiresias dann insofern ein, als er dem Argument Kreons, das die Unmöglichkeit eines *miasma* aufzeigen soll, nicht mehr mit den Mitteln der Mantik, sondern mit kosmologischem Wissen begegnet.

Das heißt: Kreon handelt in einer Welt, die durch die Reichweite der profanen *technai* definiert ist, und ignoriert deren Unvollständigkeit. Teiresias bringt zur Ergänzung eine vorgegebene und unüberschreitbare Weltordnung ins Spiel, die von Kreon gestört worden ist – oder vielmehr insofern gar nicht gestört werden kann, als Kreon der Vergeltung nicht zu entgehen vermag. Von der Vermeidung einer solchen Vergeltung ist nun nicht mehr die Rede. Vielmehr wird das kosmologische Wissen des Sehers im unmittelbaren Kontext des Fluches offenbart, den er gegen Kreon ausspricht; und sofern die Funktion der Erinyen das entscheidende Moment in der Weltordnung ist, von der Teiresias spricht, kann er dieses Wissen auch gar nicht anders als in Form eines Fluches offenbaren. Er denkt gar nicht daran, es in solcher Weise mitzuteilen, daß dann Kreon aus einer Kenntnis der zu berücksichtigenden Weltordnung die entsprechenden Klugheitsregeln für sein Tun

c. 20; s.o. 2.5.3). Die kosmologischen Thesen, auf die sich Teiresias zurückzieht, haben freilich mit der von dem medizinischen Autor gemeinten Naturforschung wenig zu tun.

ableiten könnte. Wie die *sophia* Pindars und Heraklits¹⁴⁵ ist dieses Wissen nicht eigentlich lehrbar, denn sein Gegenstand, die Funktion der Erinyen, ist nicht von der Art, daß man damit umgehen und sich auskennen könnte.

Es bleibt fraglich, ob das Problem einer Ergänzung der profanen *technai* durch das von Teiresias ins Spiel gebrachte kosmologische Wissen gelöst werden kann. Sofern es nicht lehrbar ist, kann dieses Wissen auch nicht in allgemeine Klugheitsregeln umgesetzt werden. Und bei einer solchen Umsetzung würden die profanen *technai* auch gar nicht, wie in der Schlußstrophe des Chorliedes auf den Menschen gefordert, durch eine Orientierung an den "Gesetzen des Landes" und an dem "bei den Göttern beschworenen Recht", sondern eben durch eine Orientierung an kosmologischen Gegebenheiten ergänzt.

Zu diesen Gegebenheiten soll freilich neben der Einteilung der Welt in Oben und Unten insbesondere die Funktion der Erinyen gehören, Übertretungen zu ahnden und somit die Weltordnung insgesamt zu stabilisieren. Wie bei Anaximandros ist diese Weltordnung selber also von vornherein als eine (archaische) Rechtsordnung bestimmt;¹⁴⁶ sofern von einem für das Handeln der Menschen verbindlichen Gesetz die Rede sein kann, müßte sich dieses, wie etwa von Heraklit (DK 22 B 114) angedeutet, aus ihr als einer Rechtsordnung ergeben. Dabei ist der einzige einschlägige Rechtsbegriff aber derjenige der Vergeltung. Und zwar wird dieses Recht durch die Erinyen verkörpert; es ist also gar nicht durch einen Begriff, sondern als Drohung und Schreckbild vorgestellt. Als ein Begriff von verbindlicher Geltung ist es nur insofern gefaßt, als in den Erinyen eine unausweichliche Ahndung jeder Störung der von ihnen bewachten Weltordnung vorgestellt wird.

Daß es sich bei dieser Ordnung um eine Rechtsordnung handelt, wird für diejenigen, die als Akteure in sie einbezogen sind, also überhaupt nur im Fall einer schon erfolgten Übertretung relevant. Dann können sie aber gar nicht mehr handeln, sondern nur noch leiden. Durch dieses Paradoxon, sich auf eine Rechtsordnung gar nicht *handelnd* beziehen zu können, wird die Eingangsthese des Chorliedes, daß der Mensch unter allen Ungeheuern das ungeheuerste sei, ad absurdum geführt. Es ist daher schwer einzusehen, wie – im Sinne der Schlußstrophe des Chorliedes – die profanen *technai* durch Orientierung an einer durch die Erinyen stabilisierten Weltordnung mit Gesetz und Recht "durchwirkt" werden können. Vielmehr sind die profanen *technai* in einer derartigen Weltordnung gänzlich entwertet;¹⁴⁷ Was sie ausrichten, kann sich stets als eine Herausforderung der – immer erst nachträglich, wenn es zu spät ist, in Erscheinung tretenden – Erinyen und somit als gar nicht machbar erweisen.

Wie können dann aber die Götter überhaupt ins Spiel gebracht werden? – Selbstverständlich ist das die falsche Frage, denn die Götter sind schon immer im Spiel:

¹⁴⁵ Siehe unten 6.2.4.

¹⁴⁶ Siehe oben 3.2.

¹⁴⁷ Das Selbstverständnis der *technê* fällt also auf denjenigen Stand zurück, der in Solons Musenelegie zum Ausdruck kommt (dabei macht es keinen Unterschied, daß Solon statt von den Erinyen von einer unausweichlichen *atê* spricht). Siehe oben 3.3.1.

Wie die Personen des Dramas sind sie ein Teil der Wirklichkeit, die auf der Bühne dargestellt wird. Aber sie äußern sich nicht, und stattdessen wird über die Götter geredet. Es wird von Menschen der Anspruch erhoben, sich mit den Göttern im Einklang zu befinden und deshalb gegen andere Menschen im Recht zu sein, die ihrerseits einen entsprechenden Anspruch erheben. Und dabei bleibt es dann bis zur Selbstzerstörung. Solange die Götter selbst schweigen, gibt es keinen Schiedsrichter.

Sogar der hierfür berufene Seher leistet das nicht unangefochten. Denn sofern er sich auf die Götter beruft, tut er nichts anderes als diejenigen, zwischen deren Auffassungen er eine Entscheidung herbeiführen soll. Nur vermöge seiner *technê*, d.h. durch mantisches Fachwissen, zeichnet er sich vor ihnen aus. Aber dabei bleibt fraglich, ob seine Stellungnahme überhaupt auf solchem Fachwissen beruht: sei es, weil die Existenz mantischen Fachwissens überhaupt fragwürdig ist¹⁴⁸ oder weil der Verdacht nicht ausgeräumt werden kann, daß sich der Seher gar nicht kunstgerecht verhält, sondern korrupt oder inkompetent ist.

Daher gilt auch für die *Antigone* – und im Hinblick auf jeden Versuch, die Autorität der Götter zur Begründung menschlichen Tuns und zur Entscheidung menschlicher Konflikte in Anspruch zu nehmen – was Eric R. Dodds unter einer etwas anderen Fragestellung im Zusammenhang mit dem *König Oidipous* sagt: "Ich halte es also für ziemlich sicher, daß Sophokles, ohne vorzutäuschen, daß die Götter in irgendeinem menschlichen Sinn gerecht seien, nichtsdestoweniger glaubte, daß sie auf unsere Verehrung einen Anspruch besitzen. (...) Mangelnder Glaube an göttliche Gerechtigkeit, nach menschlichem Maß gemessen, kann durchaus mit tiefer religiöser Empfindung verbunden sein. 'Die Menschen', sagt Heraklit [DK 22 B 102], 'finden einiges ungerecht, anderes gerecht; aber in den Augen Gottes ist alles schön, gut und gerecht.' Ich glaube, Sophokles hätte dem zugestimmt. Für ihn, wie für Heraklit, gibt es eine objektive Weltordnung, die der Mensch respektieren muß, die völlig zu begreifen er aber nicht hoffen darf."¹⁴⁹

¹⁴⁸ Durch die Auslassung der Mantik aus der Liste der *technai*, *Ant.* 332 ff., wirft Sophokles das Problem ihrer Technizität möglicherweise unbeabsichtigt auf. Und es ist dann auch nicht zwingend, Kreons Eliminierung der Götter aus der Reichweite menschlichen Tuns, *Ant.* 1043 f., als eine implizite Stellungnahme zu diesem Problem zu verstehen. Aber indem Sophokles eine wohl schon zur Abfassungszeit der *Antigone* geführte Diskussion über die Technizität der Mantik wenigstens insofern aufgreift, als er die Mantik zunächst aus der Liste der *technai* eliminiert, um sie später desto eindrucksvoller ins Spiel bringen zu können, und indem er dann Kreon mit dem gängigen "Schlagwort derer, die die alte Religion (und mit dieser eben auch die Mantik, GH) bekämpfen" (Ehrenberg 1956, 68), antworten läßt, lenkt er doch zumindest die Aufmerksamkeit späterer Leser auf dieses Problem.

¹⁴⁹ Dodds 1973/77, 93 f. Den letzten Satz zitiert aus dem englischen Original zustimmend Lesky (1972, 273), wobei er selber von einem im "sophokleischen Weltbild" unaufgelösten "Gegensatz zwischen dem gläubigen Hinnehmen göttlichen Waltens und seiner Undurchdringlichkeit" spricht (ebd.).

5.4.5. *êthos* und *polis*

Anders als im *König Oidipous* treiben in der *Antigone* freilich nicht die Götter – ein absurder Zufall oder eine unbewußte Verstrickung – mit den Menschen ihr Spiel. Vielmehr sind es die Menschen selber, die sich über die Angelegenheiten der *polis* und der Familie, der Götter und der Toten zerstreiten und dabei das Selbsterstörerische ihres Tuns jederzeit einsehen könnten. Aber diese Einsicht würde nicht genügen, um ihren Konflikt zu entscheiden. Die Situation scheint es überhaupt nur zu erlauben, entweder gar nicht (Ismene),¹⁵⁰ oder aber direkt (*Antigone*) oder indirekt (*Kreon*) selbsterstörerisch zu handeln.

Diese Situation wurde freilich erst durch das Versäumnis der fliehenden Feinde, die ihren erschlagenen Anführer unbestattet zurückließen, erzeugt. So entstand erst der Widerspruch zwischen der Forderung der *polis*, dem Hochverräter jede *timê* zu verweigern, und der Forderung der *philia* und der heiligen Bräuche, daß *Antigone* den Bruder nicht ohne Begräbnis und Totenkult lassen darf. Aber die politische und militärische Vorgeschichte (innenpolitischer Streit, Verbannung der unterlegenen Partei, erfolglos abgebrochene Intervention des Gastlandes, Zurücklassung des Leichnams des gescheiterten Usurpators in seiner Heimat) zeigt auch, wie eine solche Situation durch Handlungen und Vorgänge zustandekommen kann, die fast zum politischen Alltag gehören. Das Leben und Handeln in der *polis* kann eigentlich gar nicht auf Dauer gelingen, wenn die Menschen zur Bewältigung solcher Situationen unfähig sind.

Die Sympathien der Beobachter des Konflikts sind ungleich verteilt. Das gilt auch für *Sophokles* selber, der seine Chöre und Bühnenfiguren immer wieder die Unantastbarkeit der heiligen Bräuche und den göttlichen Ursprung der Gesetze betonen läßt; dementsprechend läßt er *Kreon* schließlich seine Schuld und sein Versagen bekennen. Aber heißt das, daß es nach seiner Auffassung genügt, sich in der geschilderten Situation an die Regeln zu halten, von deren unvordenklicher Geltung *Antigone* überzeugt ist? Schlägt *Sophokles* vor, aus dem Drama die Lehre zu ziehen, daß bei einem Konflikt zwischen Staatsraison und Tradition im Zweifelsfall der letzteren der Vorzug zu geben ist?

Schon diese Frage ist vermutlich nicht richtig gestellt. Wenn *Haimon* dem Vater berichtet,

"Wie sehr die Stadt um dieses Mädchen klagt:
Daß sie, die es am wenigsten von allen Frauen
Verdient hat, auf das schlimmste soll zugrunde gehen,
Rühmlichster Taten wegen; die den eignen Bruder,
Da er in Mord und Blut gefallen war,
Nicht ohne Grab von roh fressenden Hunden
Verderben ließ noch von der Vögel einem:
Ist die nicht würdig, goldene Ehre zu empfangen?"

¹⁵⁰ Der verspätete und chaotische Versuch *Ismenes*, sich auf die Seite der Schwester zu schlagen, ist gar kein Handeln, sondern bloßer Ausdruck der Hilflosigkeit.

So geht die Rede dunkel im Verschwiegenen um."
(*Ant.* 693-700; Übers. Schadewaldt S. 36)

dann sitzen die mit der "Stadt" (*Ant.* 693) zitierten "kleinen Leute" (*Ant.* 690: *anêr dêmotês*) zugleich auch auf den Zuschauerrängen.¹⁵¹ Mit dem spontanen Traditionalismus der "kleinen Leute" kann Sophokles immer schon rechnen; er braucht ihn nicht zu fordern, sondern nur zu bestätigen. Wenn er sich darauf beschränkte, wäre der gedankliche Gehalt seines Dramas fast schon trivial.

Aber wie spontan dieser Traditionalismus der "kleinen Leute" auch sein mag, so ist es doch auch für sie nicht mehr selbstverständlich, im politischen Handeln den unvordenklichen Traditionen zu folgen. Wie Kreon in der *Antigone*, so machen es ihnen in der Realität die tonangebenden Adligen ganz anders vor;¹⁵² sie selber sind als beschlußfassende *polis* in ein gar nicht mehr traditionsgebundenes Handeln verstrickt.¹⁵³ Mögen sie auch noch so traditionalistisch empfinden: Praktisch kommen sie doch gar nicht umhin, sich jeweils für oder gegen die Tradition zu *entscheiden* – und evtl. eine bereits getroffene Entscheidung nachträglich zugunsten der Tradition korrigieren zu müssen.¹⁵⁴

Die "kleinen Leute" befinden sich also durchaus nicht in der Position Antigones, die gar keine andere als die traditionelle Orientierung ihres Handelns erwägt. Viel näher ist ihnen die Position Kreons, der sich nicht unüberlegt gegen die Tradition entschieden hat und dessen Entscheidung sich dann als verhängnisvoll erweist. Antigone mag die Bewunderung und die Sympathie der Zuschauer gewinnen. Aber ihr Beispiel zeigt letztlich doch auch, daß es einfach nur selbstzerstörerisch ist, so zu tun, als könnte man sich noch umstandslos an der Tradition orientieren. Gefordert ist vielmehr, sich gegebenenfalls auch dann für die Tradition zu entscheiden, wenn respektable Gründe dagegen sprechen – d.h. wenn diese Tradition paradoxerweise nur eine unter mehreren möglichen Orientierungen ist.

¹⁵¹ Man möchte fast meinen, diese Stelle spekuliert auf Szenenapplaus. – Die Zuschauer können sich also nicht nur, wie in einer früheren Anmerkung notiert (s.o. 5.2.1), in Kreons Prinzipienreiterei etc., sondern auch in der Bewunderung der "kleinen Leute" für Antigone wiedererkennen. Und das gibt ihnen möglicherweise die Chance, ihrerseits gerade den Lernprozeß zu vollziehen, der bei Kreon mißlingt.

¹⁵² Insofern ist es ganz berechtigt, mit Ehrenberg (1956) bei der Sophokleischen Darstellung der Könige Kreon und Oidipous immer auch an den "aufgeklärten" Politiker Perikles zu denken (vgl. auch Meier 1988, 220 ff.). In der ganzen Diskussion dieser Frage (vgl. etwa Schachermeyr 1966; Lesky 1972, 207 Anm. 60) kann es sich eigentlich nur darum handeln, wie direkt diese Anspielung ist.

¹⁵³ Man denke nur an die Perikleische Baupolitik und Finanzierung; vgl. dazu Knell 1979, auch Meier 1988, 186 f.).

¹⁵⁴ Evtl. handelt es sich auch darum, zwischen verschiedenen Forderungen der Tradition eine Entscheidung zu treffen; insofern ist die (in einer Anm. zum obigen Abschnitt 5.1 zitierte) Argumentation von Mette (1956) durchaus relevant. Das hieße dann aber, daß auch die Forderungen der Tradition nicht mehr eindeutig sind und daß man sich daher auch nicht mehr umstandslos an ihnen orientieren kann. – Von Kreon wird eine Berufung auf die Tradition freilich vermieden; vielmehr scheint er seine Resignation nach dem Fluch des Sehers so zu verstehen, daß er sich der Tradition beugen muß (vgl. *Ant.* 1113 f.).

Dieses Paradoxon ist wichtig: *Traditionsgemäßes* Handeln ist eigentlich nicht mehr *traditionell*. Es kann erst aus einer Entscheidung resultieren, zu der es bei traditionellem – gar keine andere Orientierung als die Tradition in Betracht ziehendem – Verhalten gar nicht erst käme. Die Tradition ist als solche kein ausschlaggebender Entscheidungsgrund mehr: Wäre sie es, dann wäre man ihr ja schon immer gefolgt.

Auch in Haimons Rede wird dieses Paradoxon nicht aufgelöst. Wie später Teiresias (*Ant.* 1031), so fordert Haimon seinen Vater auf, zu "lernen" (*Ant.* 710 und 723). Und Haimon gleicht dem Seher auch darin, daß er Zugang zu relevanten, für Kreon neuen Tatsachen hat. Bei Teiresias sind das die Beobachtungen des Vogelzugs und die Ergebnisse der Opferbeschau, bei Haimon die Meinung der "kleinen Leute", die es nicht wagen, sich offen zu äußern (vgl. *Ant.* 688 ff. und 700). Und wie Kreon die Belehrung durch den Seher nur mit persönlichen Diffamierungen und mit einem blasphemischen Argument zurückweisen kann (*Ant.* 1033 ff.), so kann er auch Haimon nur mit Diffamierungen und einer völligen Verkennung seiner eigenen Stellung in der *polis* begegnen.¹⁵⁵ Die strikte Entsprechung beider Szenen geht so weit, daß Haimon den Disput mit einer Ankündigung seiner Selbsttötung beendet (*Ant.* 751 und 762 ff.) und Teiresias diese Ankündigung dann bei seinem eigenen Abgang nur noch bestätigen kann (*Ant.* 1064 ff.).

Der Unterschied zwischen beiden Szenen liegt aber eben darin, daß Teiresias in seiner Eigenschaft als Seher auftritt, d.h. als Repräsentant der mantischen *technê*, Haimon hingegen als Kreons besorgter Sohn und Helfer, der den Vater nicht vor einem sakralen, sondern vor einem politischen Fehler zu warnen versucht: Kreon darf die Meinung der "kleinen Leute" und der *polis*, wie es dann ausdrücklich heißt (*Ant.* 693), nicht unberücksichtigt lassen. Diese wird von Haimon nur zitiert, nicht bewertet. Haimon begnügt sich mit der Rolle eines Berichterstatters – vielleicht auch, um die eigene Betroffenheit nicht in seine Rede einfließen zu lassen, jedenfalls aber mit dem Ergebnis, nur den Dissens zwischen Kreon und der *polis* zu konstatieren. Aber dieser Dissens sollte nach Haimons Auffassung auch schon Grund genug sein, eine Korrektur seiner Entscheidung wenigstens in Erwägung zu ziehen:

"Drum trag in dir nicht Einen Sinn allein (*mê hen êthos mounon*):
Daß nur wie *du* denkst und nichts anderes das Rechte wäre.
Denn wer nur einzig für sich selber meint, Vernunft zu haben (*phronein*)
Und Zung' und Seele wie kein andrer – solche Leute,
Schließt man sie auf, so zeigt sich, sie sind leer.
Nein, für den Mann, wie weise (*sophos*) er auch sei,
Ist es nicht Schande, viel zu lernen und
Nicht gar zu sehr den Bogen anzuspannen.
Du siehst, wie am geschwollenen Winterstrom die Bäume,
Die nachgeben, ihr Astwerk heil bewahren:
Was widerstrebt, das kommt entwurzelt um.
Und so auch, wer als Lenker eines Schiffs die Schote
Anzieht und niemals nachläßt: er schlägt um und mag
Kieloben künftighin die See befahren.

¹⁵⁵ *Ant.* 726 ff.; siehe oben, Abschnitt 5.2.3.

Darum gib nach und wende deinen Sinn!¹⁵⁶
 Doch ist von mir, dem Jüngeren, auch ein Wort¹⁵⁷ am Platze,
 So sag ich: das weit Beste ist, man habe
 Den rechten Sinn für alles von Geburt (*phymai ... epistêmês pleôn*).
 Doch wenn – denn für gewöhnlich schlägt es nicht so aus –:
 So ist's auch schön, von dem, der treffend spricht, zu lernen."
 (*Ant.* 705-723; Übers. Schadewaldt S. 36 f.)

Paradox und an Wichtigkeit kaum überbietbar ist der erste Satz des Zitats. Wie soll man das denn fertigbringen: mehr als ein einziges *êthos* in sich zu tragen? – Das Wort *êthos* bezeichnet ursprünglich einen Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthaltsort.¹⁵⁸ Dann entwickelt sich hieraus die Hauptbedeutung: Gewohnheit, Sitte, Lebensart, Gesinnung usw.; überleitend ist das Adjektiv *êtheios*, das den guten Nachbarn und überhaupt den umgänglichen Menschen charakterisiert.¹⁵⁹ An der hier erörterten Stelle (*Ant.* 705) ist *êthos* jedenfalls etwas, das man "in sich trägt". Mit dem Wort wird also so etwas wie eine innere Einstellung bezeichnet. Aber daß sich dieses Innere der Menschen in Handlungen äußert und nur im Hinblick auf diese Äußerung zuschreibbar ist, versteht sich von selbst.¹⁶⁰ Das *êthos* ist eben die Weise, wie jemand seine Beziehungen zur Umwelt und zu den anderen Menschen bestimmt – und dementsprechend sagt Haimon, es sei unzulässig, diese Beziehungen auf eine einzige Weise, d.h. eindeutig zu bestimmen.¹⁶¹

¹⁵⁶ Es stehen zwei Lesarten zur Auswahl: *thymos* im Genitiv bzw. im Dativ. Dawe entscheidet sich für das erstere. Das heißt, Kreon soll von seinem *thymos* abweichen und einen Positionswechsel (*metastasis*) vollziehen; dementsprechend übersetzt Jebb (Fn. zu *Ant.* 718): "cease from wrath and concede a change". Reinhardt (1961) hat den Dativ. Dieser ist aber nicht so zu verstehen, daß Kreon dem *thymos* seiner Kritiker (wie die Äste dem reißenden Bach) weichen soll; sondern er soll weichen und seinem *thymos* eine *metastasis* geben: Diese Wendung wird von LSJ mit "to allow a change to one's wrath" übersetzt (s.v. *metastasis* ad loc.), und dem folgt auch Schadewaldt.

¹⁵⁷ "Wort": *gnômê*. Das heißt, Haimon nimmt es sich heraus, wie sein Vater (*Ant.* 679 f.) mit einem allgemeinen Merkspruch zu schließen. – Dabei variiert er (wie später Teiresias *Ant.* 1023, s.o. Abschnitt 5.4.3) einen Spruch Hesiods: "Der steht allen voran, der selber ein jegliches einsieht, / Wenn er bedenkt, was danach und hin bis zum Ende das Beste. / Tüchtig ist zweitens auch der, der dem Gutes Ratenden folgsam. / Doch wer selbst nicht sieht und auch nicht, hört ers von andern, / Sich zu Herzen es nimmt, der Mann ist nicht zu gebrauchen." (*Erga* 293 ff., Übers. Marg)

¹⁵⁸ Homer *Il.* VI 511 (= XV 268), *Od.* XIV 411; Hesiod, *Erga* 525, 167, 222; Aischylos, *Hik.* 64 – und zwar jedesmal im Plural verwendet und meist von Tieren gesagt.

¹⁵⁹ Homer, *Od.* XIV 147 bzw. *Il.* VI 518, X 37, XXIII 94; vgl. insgesamt Thimme 1935, 10 ff., 26 ff., 41 ff.

¹⁶⁰ Vgl. Thimme 1935, 42 f.

¹⁶¹ Der Gehalt dieser Forderung entspricht durchaus nicht der Bedeutung des Plurals in älteren Verwendungen des Worts (z.B. Hesiod, *Erga* 137 und 699; Solon, *Frg.* 24.14; Aischylos, *Prom.* 184 und *Pers.* 647): An den genannten Stellen wird von den *êthê* oder *êthea* wie im Deutschen von den "Sitten" eines Menschen geredet, und gedacht ist vielleicht einfach nur daran, daß sich die innere Einstellung eines Menschen bei vielerlei Gelegenheiten und unter vielerlei Umständen – und dementsprechend in vielerlei Hinsichten – äußert.

Nicht nur ein einziges *êthos* in sich zu tragen – bedeutet das nicht, auf ein *êthos* überhaupt zu verzichten? Wie kann eine uneindeutige Bestimmung überhaupt eine sein? – Es empfiehlt sich wohl, diese Frage nicht vom menschlichen Inneren, sondern von der betroffenen Sache her zu erörtern. Nur wenn diese Sache selber gar nicht eindeutig ist, kann der Verzicht auf eine eindeutige Einstellung angezeigt sein.

In eben dieser Uneindeutigkeit hat sich die in der *Antigone* umstrittene Sache gezeigt: Die unvordenkliche Geltung der heiligen Bräuche wird bereits dadurch in Frage gestellt, daß alternative Orientierungen zwar verwerflich, aber doch zunächst erwägenswert sind. Es macht eben das zugleich Großartige und Bedenkliche an Antigone aus, daß sie (freilich nur bei ihren ersten beiden Auftritten) jede derartige Erwägung verweigert. Und ebenso genügt Kreons kriegerische Staatsraison nicht, ohne doch unbegründet oder unplausibel zu sein. Selbst wenn Kreon mit allen seinen Argumenten und Verdächtigungen Recht haben sollte, genügt eben auch das Rechthaben für einen Politiker nicht – und zwar deshalb, weil es immer noch auf Voraussetzungen und unhintergehbaren, aber gleichwohl nicht allgemein geteilten, für Kreon unhinterfragbaren, aber gleichwohl fragwürdigen, Evidenzen beruht.

Nicht nur ein einziges *êthos* in sich zu tragen, das könnte etwa folgendes heißen: Zu wissen, daß jede Handlungsorientierung, als eindeutige Bestimmung der eigenen Beziehungen zur Umwelt und zu den anderen Menschen und somit als Definition der für das eigene Handeln relevanten Realität, voraussetzungsvoll und einseitig ist; daß eine solche Bestimmung deshalb jedenfalls dann nicht zur Orientierung des eigenen Handelns genügt, wenn auch Andere beteiligt sind und ein anderes *êthos* einbringen können. Eben dies – die Pluralität der beteiligten Akteure und mit ihr eine Pluralität unhintergebarbarer Orientierungen ihres jeweiligen Tuns – ist aber die Situation politischen Handelns.¹⁶²

Die *polis* ist eben diejenige Situation, in der auch für die Herrschenden – also für alle, die überhaupt den Anspruch, politisch zu handeln, erheben – ein einziges *êthos* nicht mehr genügt. Offen selbstzerstörerisch handelt, wer einfach nur die eigene

¹⁶² Die "Grundbedingung" des Handelns ist nach Arendt (1958/85, 14 f.) "das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern. Zwar ist die menschliche Bedingtheit in allen ihren Aspekten auf das Politische bezogen, aber die Bedingtheit durch Pluralität steht zu dem, daß es so etwas wie Politik unter Menschen gibt, noch einmal in einem ausgezeichneten Verhältnis; sie ist nicht nur eine *conditio sine qua non*, sondern eine *conditio per quam*." Vgl. dies. 1963/85, 225: "... daß das Handeln zwar in Vereinzelung begonnen und von wenigen Entschlußkräftigen, die sich über ihre Motive einig sind, beschlossen wird, daß es aber nur durchgeführt werden kann in einer gemeinsamen Anstrengung, welche die Vielen miteinbezieht, auf deren Motivation – ob sie z.B. ein 'unerwünschtes Gesindel' sind – nichts mehr ankommen darf, daß also bei der Durchführung nur die gemeinsame Anstrengung zählt".

Aus dem Kontext der Amerikanischen Revolution, auf die sich Arendt an der letzteren Stelle bezieht, ins Griechische übertragen, ist hiermit gesagt, daß das Zustandekommen gemeinsamen Handelns nicht bereits auf einem gemeinsamen *êthos* beruht, sondern daß sich dieses allenfalls erst aus dem gemeinsamen Handeln ergibt.

Sache betreibt, wie er oder sie diese eben versteht. Wer überhaupt etwas ausrichten will, muß sich darauf einstellen können, daß Andere dieselbe Sache ganz anders bestimmen. Wer – wie ein König oder aber wie Alle, wenn sie sich zu einer *polis* verbinden, die ihrer selbst mächtig (*autokrator*) sein soll¹⁶³ – zu herrschen und politisch zu handeln beansprucht, für den darf dieser Konflikt verschiedener Orientierungen nicht nur ein äußerer sein. Sondern er oder sie muß ihn "in sich selbst" austragen und ohne die Eindeutigkeit einer einzigen Definition der relevanten Realität auskommen können.

Ob und wie diese Forderung überhaupt einlösbar ist, wird nicht gesagt. Nur ihre Unverzichtbarkeit wird gezeigt. Sophokles schlägt keine Lösung vor, und als Dramatiker muß er das auch nicht. Er zeigt die auf ihr jeweiliges *êthos* fixierten, sich verrennenden, einander und sich selbst zugrunderichtenden Menschen, also das Mißlingen politischen Handelns. Sofern Sophokles in einem vordergründigen Sinn politisch verstanden werden will, versucht er ein Unbehagen an allzu leichtfertigen und selbstherrlichem Umgang mit überlieferten Anschauungen und Ordnungen zu artikulieren. Aber mit dem, was er tatsächlich zeigt, geht er über jede derartige Stellungnahme hinaus. Um heilige Bräuche zu wahren, genügt es nicht, ihre Unantastbarkeit zu behaupten und ihnen ohne Rücksicht auf die in der *polis* akzeptierten Machtverhältnisse zu folgen. Und um zum Wohl der *polis*, d.h. in Übereinstimmung mit den Bedingungen jeglichen Handelns, zu handeln, genügt es nicht, Recht zu haben und immer wieder Recht zu behalten. Denn man kann sich wie Kreon geradezu ins Rechthaben verrennen und die eigenen Voraussetzungen gegen Kritik immunisieren. "Nicht nur ein einziges *êthos* in sich zu tragen", ist eine Forderung, die von den Akteuren des Dramas nicht – oder viel zu spät¹⁶⁴ – eingelöst wird. Diese Forderung löst kein Problem, sondern sie bezeichnet selbst nur ein Problem, ohne dessen Lösung, auch wenn die Menschen damit überfordert sein mögen, die *polis* nicht existieren kann.

¹⁶³ Vgl. Thukydides III 62.4.

¹⁶⁴ Nach dem Fluch des Sehers holt Kreon in einer hektischen und katastrophischen Entwicklung nach, was er vorher versäumte. Plötzlich weiß er von "festgelegten Gesetzen" (*tous kathestôtas nomous*), die er zu wahren und zu schützen hat (*Ant.* 1113 f.), indem er Polyneikes bestattet und Antigone befreit; aber es wird nicht klar, in welchem Verhältnis diese *nomoi* zu denjenigen stehen, die er zuvor selber erlassen und durchzusetzen versucht hat (vgl. *Ant.* 213, 449, 481 sowie Ehrenberg 1956, 43 Anm. 1). Und am Ende hat Kreon außer den traditionellen *nomoi* auch noch das verlorene Glück des Familienvaters entdeckt (*Ant.* 1271 ff.) – insgesamt also ein ganz anderes *êthos* als die kriegerische Staatsraison, mit der er begann. Aber diese Übergänge sind abrupt; indem sich Kreon umorientiert, verhält er sich eher chaotisch, als daß er wirklich "gelernt" hätte, oder er ist ohnehin schon ruiniert.

Auch Antigone kommt zwar am Ende (*Ant.* 806 ff., bzw. 913 ff.) über ihr starres *êthos* hinaus, aber gleichfalls zu spät – wobei freilich zu berücksichtigen ist, daß sie nach der Verweigerung ihrer Schwester ohnehin keine realistische Handlungsmöglichkeit hat. Bedeutsam ist aber, daß sie immerhin zu zweifeln vermag, d.h. daß sie sich nicht nur abrupt umorientiert. Sie kann ihre Sache als Paradoxon formulieren: ein heiliges Schurkenstück zu begehen (*Ant.* 74: *hosia panourgêsasa*) und sich durch Frömmigkeit Unfrömmigkeit einzuhandeln (*Ant.* 924: *tên dyssebeian eusebous' êktêsamên*). Das heißt, sie erkennt die Problematik ihres ursprünglichen *êthos* und gibt dieses gleichwohl nicht umstandslos auf.

Auch für einen weisen Mann, sagt Haimon, ist es keine Schande, zu lernen (*Ant.* 710). Was heißt das anderes, als daß sich alle menschliche *sophia* als ein bloßes *sophon ti* (*Ant.* 365), nur eine Art von Weisheit, herausstellen kann, dem zur eigentlichen *sophia* die adäquate Orientierung noch fehlt? Und ebenso muß sich Antigone sagen lassen, daß ihr frommes Tun doch nur eine Art von Frömmigkeit ist (*Ant.* 872: *eusebeia tis*), also eben auch als Frömmigkeit noch gar nicht genügt. Man könnte vielleicht ergänzen, daß erst diese Einsicht die wahre Frömmigkeit ist, aber das wird schon nicht mehr gesagt.

Teil III: Philosophie und Philosophen bei Platon

Der durch Tragödie und Geschichtsschreibung bezeugte Orientierungsverlust geht mit einem Überangebot an vermeintlichem Orientierungswissen einher.

Was bei Platon "Philosophie" heißt, hat von vornherein mit beidem zu tun: Die Sokratische *philosophia* macht den Orientierungsverlust thematisierbar, indem sie die Ansprüche vermeintlichen Orientierungswissens blamiert. Sie beansprucht, ihn lebbar zu machen, indem sie das "höchste Gut für den Menschen" mit seiner Thematisierung – "täglich über die Tugend sich zu unterhalten und über die andern Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört" – identifiziert.¹

Demgegenüber intendiert Platons Dialektik, als Kunst der Begriffsbildung, eine Behebung des Orientierungsverlusts: Als Experten für die richtige Verwendung des Vokabulars, mit dem man wertet und Handlungen wertend beschreibt, sind Philosophen zur Korrektur und Supervision der evaluativen Bräuche befähigt,² durch die sich ein Gemeinwesen organisiert. Sie sind es, da sie in den sog. Ideen über unverfügbare Kriterien für die Richtigkeit solcher Bräuche verfügen.

Kap. 6 wurde größtenteils im Jahre 1992 verfaßt. Die Schließung einer größeren Manuskriptlücke in Abschnitt 6.3 ist dann erst viel später gelungen. Eine auch gegenüber dem seinerzeitigen Ms. stark gekürzte Fassung ist als Festschriftbeitrag für Helmut Fleischer publiziert.³

Kap. 7 geht auf einen Kasseler Vortrag aus dem Jahre 1997 zurück. Eine frühere Fassung ist als Preprint publiziert.⁴

¹ Platon, *Apol.* 38A (Übers. Schleiermacher).

² In diesem Sinne *Resp.* 484CD (entsprechend im Höhlengleichnis, *Resp.* 520C)

³ Heinemann 1993.

⁴ Heinemann 1999, S. 43-68.

Kapitel 6: *sophia* und *philosophia*

6.1. Dissens und Feindschaft

6.1.1. Platons *philosophia*: Erotik und Dialektik

Das Wort 'Philosophie' wird immer wieder durch die Formel "Liebe zur Weisheit" erklärt.¹ Diese Erklärung geht bekanntlich auf Platons *Symposion* zurück. Dabei deutet Platon die "Liebe" als ein Begehren (*erôs*). Und da man etwas gerade dann begehrt, wenn man seiner bedarf und es also nicht hat,² bleiben Philosophie und Weisheit wohlunterschieden.

Die Erfüllung dieses Begehrens – das unbeeinträchtigte Schauen und Erkennen der Sache selbst: des Schönen, des Gerechten, des Gleichen, des Guten³ – wäre folglich etwas ganz anderes als Philosophie. Aber ohne von vornherein an eine derartige Erfüllung zu denken, könnte Platon die Philosophie nicht als *erôs* bestimmen. Die Philosophie ist auf diese Weise von vornherein auf eine von ihr verschiedene, ihr überlegene Art des Wissens bezogen, zu der sie irgendwie hinführen soll. Was es mit diesem überlegenen Wissen auf sich hat und wieso man seiner bedarf,⁴ muß jedenfalls insofern zunächst unerklärt bleiben, als jede diesbezügliche Erörterung schon eine Hinführung wäre und somit gar nichts anderes als Philosophie. Der

¹ Mit Schleiermacher "Weisheit" für *sophia* zu schreiben, ist gerade bei Platon problematisch (wenn nicht geradezu irreführend). Dieses deutsche Wort ist eigentlich nur als ein Platzhalter aufzufassen, der das griechische Wort *sophia* vertritt.

Den folgenden Platon-Zitaten liegt jeweils Schleiermachers Übersetzung zugrunde. Abweichungen sind nicht eigens gekennzeichnet. Interpretiert wird selbstverständlich der griechische Text.

² Platon, *Symp.* 200A. Die Liebe, von der Platon hier spricht, ist im Griechischen freilich als *erôs* von der *philia* unterschieden, auf die das Wort *philosophia* verweist. Für seine Argumentation im *Symposion* muß Platon daher eine Ersetzung vornehmen und das Wort *philosophia* so deuten, als wäre in dessen erster Komponente nicht von *philia* (vertrautem Umgang), sondern von *erôs* (unerfülltem Begehren) die Rede. Er tut das ausdrücklich, indem er anmerkt, daß nur "eine gewisse Art" (*ti eidos*) von *erôs* tatsächlich mit diesem Wort belegt werde; in anderen Fällen, so auch bei der Philosophie, seien andere Ausdrücke üblich – ganz ähnlich, wie auch nur ein Teil der *poiësis* (des Herstellens; nämlich eben derjenige Teil, der auch im Deutschen 'Poesie' genannt wird) tatsächlich so heißt (*Symp.* 205B ff.).

³ Platon, *Symp.* 211B ff.; *Phd.* 64D ff., bes. 65D ff., sowie 74A ff., bes. 75C f.; *Resp.* V und VI passim.

⁴ Das von Platon genannte Motiv, sich nicht mit Vergänglichem begnügen zu wollen (*Symp.* 206B ff., bes. 207D ff.), ist wie die Päderastie, mit deren "richtiger" Spielart Platon die Philosophie geradezu identifiziert (*Symp.* 211B), zunächst nur im Zusammenhang mit der griechischen Adelskultur zu verstehen. Ähnliches gilt für die kathartischen Motive des *Phaidon* (einschließlich der "Trennung der Seele vom Leib", 64C und passim), die auf religiöse Vorstellungen und Praktiken aus dem Umkreis des orphischen und pythagoreischen Sektenwesens verweisen. Man sollte – möglichst unbeeindruckt von der Wirkungsgeschichte Platons – die Nachvollziehbarkeit dieser Motive nicht überschätzen und die Plausibilität des Programms der *philosophia* nicht von ihnen abhängig machen.

philosophische *erôs* ist – wie es sich für die Liebe auch durchaus gehört – unhintergebar.

Nun soll die Philosophie freilich etwas sein, das alle angeht und nicht nur diejenigen, die diesem *erôs* schon verfallen sind und in denen er ohne weiteres geweckt werden kann. Platon wollte bekanntlich entweder die Könige zu Philosophen oder die Philosophen zu Königen machen; denn nur indem politische Macht und Philosophie in eins zusammenfielen, wären nach seiner Auffassung die Übelstände der *polis* behebbar (vgl. *Resp.* 473D). Zur Begründung eines derartigen Anspruchs wäre die Bestimmung der Philosophie als *erôs* nicht nur unzureichend, sondern fatal: die Außenstehenden geht dieser *erôs* nichts an, und sie haben allen Grund, den politischen Ambitionen der Philosophierenden zu mißtrauen.⁵

Aber auch ohne dieses Projekt der Philosophenherrschaft erhebt Platons Philosophie einen politischen Anspruch. Sie wird im *Phaidon* als Zugang zu "dem Schönen selbst", "dem Gerechten selbst", "dem Gleichen selbst", "dem Guten selbst" usw. beschrieben.⁶ Das ist von vornherein auch so zu verstehen, daß die Philosophie eine ausgezeichnete Interpretationskompetenz für diese Begriffe beansprucht. Und dabei handelt es sich um eben jene Begriffe, in denen die Griechen ihr politisches Selbstverständnis und ihre praktischen Orientierungen zum Ausdruck brachten und die sie zur Verständigung über ihr Tun und ihre gemeinsamen Angelegenheiten verwandten.⁷

Von etwa denselben Begriffen sagt Platon im *Euthyphron*, daß bei ihrer Anwendung aus Uneinigkeit Feindschaft entsteht: Man zerstreitet sich (z.B. beim Abschluß eines Geschäfts) nicht darüber, was mehr oder weniger, größer oder kleiner, schwe-

⁵ Antidemokratische Ansichten und Aktivitäten sind bei Sokrates' adligen Gönnern notorisch. Noch bei dem in Platons *Kriton* erörterten und als illegal verworfenen Befreiungsversuch sind offenbar Parteiinteressen im Spiel (vgl. bes. 45E f.), und Platon hat Mühe, sich von ihnen zu distanzieren. Gerade indem er die überkommene Adelsideologie mit den Mitteln seiner *philosophia* zu überwinden versucht, bleibt Platon unverkennbar Aristokrat.

⁶ *Phd.* 64d4-5: *dikaion auto*; ebd. d7: *kalon* (sc. *auto*), *agathon* (sc. *auto*); ebd. e3: *auto hekaston*; *Phd.* 74a11-12: *auto to ison*.

⁷ Der Begriff 'gleich' (*isos*) wird in Platons *Phaidon* zunächst (74A ff.) an sehr handfesten Beispielen eingeführt, dann aber (ebd. 75C f.) mit den Begriffen 'schön', 'gut', 'gerecht' und 'fromm' in eine Reihe gestellt. Man sollte nicht vergessen, daß 'Gleichheit' (etwa in der Wortverbindung *isonomia*, d.i. "the equal share of all citizens in the State", Ehrenberg 1950, 530) von jeher ein politischer Begriff ist. Der Mißbrauch dieses Begriffs (vgl. Thukydides III 82.8, dazu Ehrenberg 1950, 537) gehört zu den Übelständen der *polis*, die Platon beheben will. Hierfür – und das heißt andererseits: um dem Nichtgenugkriegenkönnen (*pleonexia*) zumutbare Grenzen zu setzen – kann nach Platons Auffassung eine Neubestimmung des Begriffs erforderlich sein, nämlich als eine "geometrische", d.h. verhältnismäßige Gleichheit (*Grg.* 508A), die "dem Größeren mehr, dem Kleineren weniger zuteilt und somit jedem das seiner eigenen *physis* Entsprechende gibt" (*Leg.* 757C). Die entsprechende Terminologie – Unterscheidung zwischen "arithmetischem", "geometrischem" und "harmonischem" Mittel – findet sich auch bei Archytas (DK 47 B 2) im musiktheoretischen Kontext (und auch hier wohl mit politisch-ethischer Anwendung, vgl. B.3); ebenso unterscheidet dann Aristoteles (*Pol.* 1301b29 ff.) zwischen "arithmetischer" und verhältnismäßiger Gleichheit. Vgl. zur arithmetischen Gleichheit auch Platon, *Resp.* 558C, ansonsten Meier 1980, 316.

rer oder leichter ist, sondern darüber, was gerecht oder ungerecht ist. Denn die ersteren Fragen sind durch Rechnung, Messung und Wägung entscheidbar. Wenn hingegen umstritten ist, was gerecht oder ungerecht, schön oder häßlich, gut oder schlecht ist, und man zu keiner hinreichenden Entscheidung kommt, dann wird man einander zum Feind.⁸ Wenn Platon die Philosophie als einen Zugang zu "dem Gerechten selbst" usw. versteht, dann läßt sich dies daher auch so interpretieren, daß die Philosophie derartige Fragen entscheidbar machen und zur Vermeidung der Feindschaft beitragen soll, die sich sonst an ihnen entzünden müßte. Die Erkenntnis "des Gerechten selbst" usw. würde demnach als ein Entscheidungsverfahren empfohlen, das in seinem Bereich ähnliches leisten soll wie bei den zuerst genannten Fragen die Rechnung, Messung und Wägung.

Und dementsprechend wird auch die Philosophenherrschaft der *Politeia* dadurch legitimiert, daß die Philosophen in der Lage seien, bei der Regelung der menschlichen Angelegenheiten "hin(zu)sehen auf das von Natur (*physei*) Gerechte, Schöne, Besonnene und alles dergleichen".⁹ Für die *philosophoi* der *Politeia* wird als Erkennt-

⁸ Platon, *Euthphr.* 7B-D. Zur Interpretation vgl. auch Ros, *BuB* I, 39 ff. (s.u. 6.1.2).

⁹ Platon, *Resp.* 501B. Schleiermacher schreibt für *physei* "in der Natur". Vielleicht ist das eine Anspielung auf Platons gelegentliche Verwendung des Worts *physis* als Bezeichnung für den Bereich der Ideen. Aber Platon schreibt hier eben *physei* und nicht etwa *en tē physei*.

Wichtig ist jedenfalls eine andere Anspielung: Im *Gorgias* (wörtlich 490A, insgesamt 482C ff.) identifiziert Kallikles *to physei dikaion* mit einem naturgemäße Vorrecht des Stärkeren, das er als Freibrief der *pleonexia* interpretiert. Ähnlich haben sich die Athener im sog. Melierdialog bei Thukydides (V 105.2) auf eine *anankaia physis* berufen, welche die Ausschöpfung aller Machtmittel des Stärkeren zwar nicht als gerecht, aber als einer universellen Regel (*nomos*) entsprechend legitimiert. Und auch Antiphon (DK 87 B 44) hat zwar kein *physei dikaion* behauptet, sondern er hat die Forderungen des Rechts als bloßen *nomos* und somit als konventionell gerade den unausweichlichen Belangen der *physis* entgegengesetzt; aber wie das *physei dikaion* bei Kallikles und die *anankaia physis* im Melierdialog ist dann bei ihm *ta tē physei xympheronta* (ob "das von Natur zuträgliche" oder "das der Natur zuträgliche", will ich hier nicht entscheiden) die letzte praktische Orientierungsinstanz.

Bei solchem Sprachgebrauch bezeichnet das Wort *physis* ein Wesen, das nicht mehr – wie in der Naturforschung und im Selbstverständnis des Adels – auf Ursprung und Werden zurückgeführt wird. Sondern dieses Wesen scheint einfach nur behauptet und als *physis* bekräftigt zu werden; was diese Behauptung dann besagt (d.h. wie sich das behauptete Wesen inhaltlich bestimmt), ist der Willkür oder den sonst irgendwie begründeten Meinungen des jeweiligen Sprechers überlassen. Das heißt, auf eine solche *physis* kann sich jeder zu jeglichen Zwecken berufen. Platons Identifizierung von *to physei dikaion* mit der Idee des Gerechten polemisiert gegen diese Verfügung über die nur als unverfügbar sinnvolle Orientierungskategorie des Gerechten; seine Auffassung der *physis* als Bereich der Ideen besagt nichts anderes, als daß er selber das Wort *physis* als Bekräftigungsgeste für eine Berufung auf Unverfügbares beibehalten will, dabei aber eine gemäßigere Auffassung von diesem Unverfügbaren vorauszusetzen versucht.

Ebenso suchen die seit der 2. Hälfte des 5. Jh. entstehenden Einzelwissenschaften – etwa die Medizin der Hippokratischen Schule, die von Thukydides konzipierte politische Anthropologie oder die (freilich erst durch Aristoteles bezeugte Biologie) – für das nach dem Verlust seiner genealogischen Konnotation überstrapazierte Wort *physis* wieder eine strengere Verwendung. – Vgl. zu diesem "technischen", von Platon im Kontext der Ideenlehre rezipierten Naturbegriff jetzt auch Heinemann 2000; ders. 2005a, Abschnitte 7 ff.

nis und vertrauter Umgang beansprucht, worauf sich die *philosophia* des *Symposion* nur durch ein unerfülltes Begehren bezieht (vgl. *Resp.* 490B und 500C). Sofern Platon die Philosophie als *erôs* bestimmt und dabei das gute Leben (*eudaimonia*) mit dem Anblick "des Schönen selbst" identifiziert (*Symp.* 211D, vgl. 204E f. und 205D), bleibt ihr politischer Anspruch unausgewiesen. Und so versteht Platon die Philosophie in der *Politeia* auch vornehmlich als Zugang zur Erkenntnis des Guten, nicht nur zum Anblick des Schönen. Denn das Gute ist eben dasjenige, das schlechthin erstrebenswert ist, und das einzige, bei dem man – anders als auch beim Schönen – nicht mit dem bloßen Schein zufrieden sein kann (*Resp.* 505D f.). Die Erkenntnis des Schönen und des Gerechten ist jeweils in der Erkenntnis des Guten fundiert.¹⁰

Das Verfahren dieses Zugangs ist dialektisch, nicht nur erotisch. Das heißt einerseits: Die Philosophie führt durch "die Kraft des Gesprächs" (*tou dialegesthai dynamis*, *Resp.* 511B, 533A) zu der gesuchten Erkenntnis. Als Dialektik ist sie selber die Lehre von derjenigen Art des Gespräches, die zu solcher Hinführung geeignet sein soll. Sofern Streitfragen, aus denen sonst Feindschaft entstünde, durch die gesuchte Erkenntnis entscheidbar werden sollen, dann besteht die Aufgabe eines derartigen Gesprächs insbesondere auch darin, den hinsichtlich der involvierten Begriffe bestehenden Klärungsbedarf aufzudecken und zu analysieren. So betrachtet, bleibt freilich die Erkenntnis "des Gerechten selbst" usf. und somit auch die letzte Entscheidung einzelner Streitfragen anhand dieser Erkenntnis einem Wissen vorbehalten, zu dem dieses Gespräch nur hinführen kann. Auch als Dialektik bezieht sich die Philosophie auf dieses Wissen als etwas von ihr Verschiedenes. Sie kann darlegen, was es leisten soll, weshalb und inwiefern man seiner bedarf, woran man es von unzureichendem, d.h. bloß präntiertem Wissen unterscheidet. Das heißt, sie kann die Probleme analysieren, die durch derartiges Wissen gelöst werden sollen; und sie hat darzulegen, inwiefern das intendierte Wissen zur Lösung dieser Probleme geeignet und erforderlich ist.

Andererseits spricht Platon von der Dialektik aber auch als einem Wissen, das sich den geforderten Zugang erschlossen hat (*tou dialegesthai epistêmê*, *Resp.* 511C). Dialektiker ist demnach, wer

"ohne Rekurs auf irgendwelche Wahrnehmungen durch eine Erklärung (*logos*) auf dasjenige loszugehen, welches das jeweilige [*sc.* gut, ansehnlich, gerecht etc.] ist" und dieses – also z.B. "dasjenige, das gut ist" – "mit der Einsicht" zu "fassen" (*Resp.* 532A)

oder, wie Platon wenig später schreibt,

"die Erklärung des jeweiligen Wesens zu fassen" und insbesondere "die Idee (oder "Gestalt": *idea*) des Guten durch eine Erklärung, die sie von allem anderen abson-

¹⁰ Platon, *Resp.* 506A. Dabei ist im Griechischen zwischen dem Schönen (*kalon*) als Gegenstand des Begehrens und dem Schönen (gleichfalls *kalon*) als Anlaß der Achtung und Bewunderung zu unterscheiden (ohne daß beide Aspekte ganz getrennt werden könnten). Das *kalon* der *Politeia* (und wohl auch des *Euthyphron*) ist wohl eher das letztere: das "Ansehnliche" und "Anständige", mit dem "man sich sehen lassen kann" – und als solches in Verallgemeinerung der alten Adelsethik zu einem hohen Wert stilisiert.

dert, festzusetzen" und "anhand dieser Erklärung" in jeder Kontroverse "erfolgreich zu verfechten" und sie somit zu "erkennen" vermag. (*Resp.* 534B)

So verstanden, ist Dialektik vor allem eine Lehre vom richtigen Gebrauch der Begriffe, d.h. insbesondere von der richtigen Weise, vom "Schönen", "Guten", "Gerechten" usw. zu sprechen. Und erst durch diese Kompetenz, die Platon für die "Philosophen" beansprucht, ließe sich deren Herrschaft begründen.

6.1.2. Der "europäische Traum"

Von vornherein ist zu erwarten, daß eine Erörterung der Probleme, zu deren Lösung Platon auf dieses Wissen zu rekurrieren versucht, nicht umstandslos von ihren jeweiligen Anlässen ablösbar ist. Auch wenn Platons Ideenlehre ihre Lösung in ewigen Wahrheiten sucht, so hätte er doch mit der Konstatierung eines Bedarfs an ewigen Wahrheiten noch keine ewige Wahrheit entdeckt. Vielmehr wäre gerade dieser Bedarf anhand der geschichtlichen Umstände begründungsbedürftig – und für heutige Leser Platons erklärungsbedürftig.

Diese Überlegung ist insbesondere deshalb von Bedeutung, weil keine Interpretation eines überlieferten Textes ohne gewisse Vorgaben auskommen kann, die zunächst über den geschichtlichen Abstand hinweggehen. Unvermeidlich ist dies einfach deshalb, weil es eben der Interpret und seine Leser sind, die einen Gedankengang nachvollziehen sollen und sich dabei von ihrer eigenen geschichtlichen Situation nicht vollständig lösen können. Was man als Interpret kann, ist eben nur: dem Autor gewissermaßen einen Vorschlag zur Verständigung zu unterbreiten, der sich dann als heuristisches Instrument bei der Interpretation seiner Schriften zu bewähren hat. Das heißt, eine solche Vorgabe soll die überlieferten Texte und möglichst viele für ihre Interpretation relevante Tatsachen erschließen; sie soll Argumentationen und ihre Voraussetzungen erkennbar (und beurteilbar) machen; und insbesondere ist sie ein Ausgangspunkt, von dem her ein solcher Text schrittweise in seinen historischen Zusammenhang eingerückt werden kann. Als Voraussetzung der Interpretation ist der geschichtliche Abstand nur ein Hindernis, und nur als Resultat der Interpretation ist er überhaupt zu erfassen.

Die Vorgabe eines scheinbar überzeitlich relevanten Gesichtspunktes ist also von der Voraussetzung einer ewigen Wahrheit – oder auch nur der Intention auf ewige Wahrheiten – zu unterscheiden. Und in diesem Sinne ist auch der folgende Vorschlag von Arno Ros zu verstehen, der nicht weniger beinhaltet als eine Aussage darüber, worum es in der Philosophie seit Sokrates und Platon eigentlich geht – nämlich um den

"Wunsch, zu einem wahrhaft einwandfreien, von allen Interessierten aus guten Gründen akzeptierbaren Verfahren des Begründens von Behauptungen zu kommen" (Ros, *BuB* I, 17).

Ros nennt dies den "europäischen Traum" (ebd., vgl. *BuB* I, 242 und III, 53). Vielleicht ist diese Bezeichnung insofern nicht glücklich, als sich Ros in seiner Darstellung zwar auf europäische Traditionen beschränkt, aber keineswegs zeigt (und tatsächlich weder behauptet noch zu zeigen versucht), daß es sich um ein aus-

schließlich europäisches Anliegen handelt. Vielmehr ist seine Erläuterung ausdrücklich universell:

"In jeder auch nur halbwegs komplexen Gesellschaft" – wie ich sie beispielhaft anhand der *Antigone* beschrieben habe¹¹ – "werden Menschen immer wieder in Situationen geraten, in denen sie untereinander über die Wahrheit einer bestimmten Überzeugung, die Richtigkeit eines gewissen Handlungsziels oder die Wahrhaftigkeit der Selbstdarstellung des einen oder des anderen Sprechers uneins sind. Solche Konflikte kann man bis zu einem gewissen Ausmaß beiseite schieben, sie ausklammern. Sie mögen sich gelegentlich auch durch informelle Verfahren der Dissensauflösung beheben lassen – durch Androhung von Gewalt etwa, oder das unbeirrte Beharren auf der eigenen Meinung, im Vertrauen, der Andere werde nicht über dieselben Fähigkeiten zum 'Aussitzen' eines solchen Konflikts verfügen, wie man selbst. Doch differenziertere Gesellschaften zumindest kommen mit solchen Techniken nicht aus.

Ihr Fortbestand in der Auseinandersetzung mit anderen Gesellschaften, in dem Versuch, den Lebensunterhalt ihrer Mitglieder zu sichern, in dem Bemühen, den Individuen, aus denen sie sich zusammensetzen, einen diesen Individuen sinnvoll erscheinenden Lebensplan zu ermöglichen – all dies, und noch vieles andere mehr, wäre bei der Anwendung jener Techniken allein gefährdet. Differenziertere Gesellschaften können auf Dauer nicht existieren, wenn es in ihrem Rahmen nicht zumindest auch gelingt, Konflikte gewaltfrei und ohne Gebrauch von List, allein mit dem Hinweis auf das, was der jeweilige Andere bei genügender Anstrengung auch von selbst einzusehen vermag, zu lösen. Und derartige Hinweise sind nichts anderes als das, was wir üblicherweise als 'Begründung' bezeichnen." (*BuB I*, 14 f.)

An den anderen erwähnten Stellen geht Ros nur wenig über das soeben Zitierte hinaus: Bei dem "europäischen Traum" handle es sich um

"das Verlangen, bei der Einrichtung der eigenen Lebensumstände selbsttätig, unter begründbarer Einschätzung der jeweiligen Situation, und in rationaler Abstimmung mit anderen Menschen, mitzuwirken" (*BuB I*, 242)

und um

"de(n) Wunsch, Konflikte über die Wahrheit einer Überzeugung, die Richtigkeit einer Absicht und die Wahrhaftigkeit von Bekundungen des eigenen Innen nur unter Berufung auf Gründe, das heißt unter Berufung auf etwas, was im Prinzip jeder Mensch einzusehen vermag und was er einsehen sollte, schlichten zu können" (*BuB III*, 53).

Wie an der oben erwähnten Stelle in Platons *Euthyphron*, auf die sich Ros ausdrücklich beruft (*BuB I*, 39 f.), handelt es sich jedenfalls darum, destruktive Formen der Konfliktaustragung zu vermeiden: Aus Dissens soll keine Feindschaft entstehen; die Kontrahenten sollen ihren Konflikt in solcher Weise bewältigen können, daß sie

¹¹ Siehe oben Kap. 5, bes. Abschnitt 5.4.5.

Kooperationspartner bleiben.¹² Durchaus im Sinne Platons nennt Ros auch andere, nicht offen destruktiven Formen der Konfliktbewältigung: Ausklammern und Aussetzen, Sturheit und List. hinaus: Der "europäische Traum" besteht eben darin, sich dergleichen nicht zufrieden zu geben und stattdessen eine *Konfliktbewältigung durch das Begründen von Behauptungen* zu suchen.

Den hierfür erforderlichen ersten Schritt setzt Ros einigermaßen stillschweigend voraus: Der fragliche Konflikt muß durch eine Konfrontation *sprachlicher Äußerungen* – und somit als Dissens – darstellbar sein.¹³ Und zwar soll es sich insbesondere darum handeln, daß Behauptungen aufgestellt und bestritten werden. Das heißt, mit dieser Äußerung wird zugleich auch ein Anspruch auf Wahrheit, Richtigkeit oder Wahrhaftigkeit erhoben, den ein Anderer bestreitet, indem er die fragliche Behauptung verneint.

Hiermit ist also die Aufgabe gestellt: Es soll möglich sein, einen solchen Konflikt (wenn es nicht angeht, ihn einfach auf sich beruhen zu lassen) in anderer Weise zu entscheiden als dadurch, daß ein Kontrahent den anderen erschlägt, aussitzt, überlistet oder unterwirft; die vorgeschlagene Alternative ist: die fragliche Behauptung (bzw. ihr Negat) zu *begründen*.

Was heißt das: eine Behauptung begründen? – Der *negative* Teil der Antwort wurde soeben referiert: den Konflikt um diese Behauptung anders als durch List, Gewalt usf. zu entscheiden. Als *positive* Antwort kann man dem Zitierten entnehmen, daß die Entscheidung "allein mit dem Hinweis auf das, was der jeweilige Andere bei genügender Anstrengung auch von selbst einzusehen vermag" (*BuB I*,

¹² Vgl. *Euthphr.* 7CD (s.o. 6.1.1); dabei heißt "Feindschaft", daß die Kontrahenten einander bekämpfen (ebd. 7E-8A). Aufschlußreich ist eine Bemerkung in Platons *Kriton* (49D), wonach es zwischen denen, die es für richtig halten, Unrecht mit Unrecht zu vergelten, und denen, die das ablehnen, "keine gemeinsame Beratung", sondern nur wechselseitige Mißbilligung gibt. Wenn man diesen Gedanken im *Euthyphron* interpoliert, äußert sich die Feindschaft vor allem auch als Störung derjenigen Kooperation, ohne die kein Gemeinwesen funktioniert.

¹³ Demgemäß werden die Konfliktparteien bei Ros von vornherein als "Sprecher" eingeführt (*BuB I*, 15). Sprachlos auftretende und ausgetragene Konflikte kommen nicht in Betracht. Das könnte eine Verengung sein; aber andererseits fragt es sich auch, wie ein sprachlos ausgetragener Konflikt überhaupt *als* Konflikt in Betracht kommen kann. Man kann das Wort 'Konflikt' selbstverständlich in einem weiten Sinn verwenden und z.B. schon dann von einem Konflikt sprechen, wenn Individuen einander beißen und schlagen; dann bezeichnet das Wort nicht mehr als diesen äußeren Vorgang. In einem engeren Sinn des Worts wird man freilich erst dann von einem Konflikt sprechen, wenn es dabei *um etwas* geht, d.h. wenn es sinnvoll ist, zu behaupten, daß sich die Kontrahenten nicht nur irgendwie prügeln, sondern daß sie sich um (oder über) etwas Bestimmtes streiten. Worum (oder worüber) sie streiten, ist dann aber kaum anders anzugeben als dadurch, daß man einen Anspruch nennt, den der eine Kontrahent erhebt und der andere bestreitet. Das heißt, man stellt den Konflikt so dar, als wäre er durch die Kontrahenten selber zur Sprache gekommen; man beschreibt einen sprachlosen Konflikt in Analogie zu einem sprachlich artikulierten Dissens und zieht ihn also überhaupt nur insofern *als Konflikt* (i.e.S.) in Betracht, als man diese Analogie für angebracht hält. Der sprachlich artikuliert Konflikt fungiert somit als der Normalfall eines Konflikts.

15), zustande gebracht werden soll; dementsprechend wird an anderer Stelle (*BuB* I, 242) die Selbsttätigkeit der Beteiligten betont; und schließlich heißt es, die Gründe, auf die eine Begründung zurückgehen soll, seien "etwas, was im Prinzip jeder Mensch einzusehen vermag und was er einsehen sollte" (*BuB* III, 53).

Diese Antwort mag in zweierlei Hinsicht enttäuschen: *Erstens* deshalb, weil sie eigentlich gar nichts darüber sagt, wie man beim Begründen von Behauptungen vorgehen soll, wie man gute Begründungen von schlechten unterscheidet usw. An dieser Stelle wäre das freilich auch voreilig. Denn vorerst handelt es sich nur darum, *was* das Begründen von Behauptungen leisten soll, während die Frage, *wie* das dann zu leisten ist (und *ob* überhaupt), der "Kunst des Begründens" überlassen bleibt, deren Entwicklung und Problemgeschichte Ros in seiner Studie (im Hinblick auf einen wesentlichen Aspekt: das "Verständnis begrifflicher Argumentationen") dargestellt hat. *Zweitens* ist die referierte Antwort aber auch insofern enttäuschend, als man nicht recht weiß, was mit den zitierten positiven Formulierungen bereits vorausgesetzt wird: Was heißt es denn, daß jemand etwas "bei genügender Anstrengung auch von selbst einzusehen vermag" oder daß "im Prinzip jeder Mensch" etwas "einsehen sollte"? Wer bestimmt über dieses Sollen? Wer setzt ein zumutbares Maß der geforderten Anstrengung fest?¹⁴ Und wenn die Entscheidung eines Dissenses durch das Begründen der fraglichen Behauptung mit der Durchsetzung der Forderung einhergehen muß, der Andere solle sich anstrengen und etwas einsehen, dann fragt sich sogar: Wie ist zu gewährleisten, daß diese Durchsetzung anders erfolgt als durch Sturheit, List oder Gewalt?

Wieder wäre es voreilig, an dieser Stelle schon eine Antwort zu fordern, denn wieder handelt es sich um ein Problem, das von der "Kunst des Begründens" gelöst werden muß. Festzuhalten bleibt daher nur, daß Ros in seiner Eingangsbetrachtung eigentlich überhaupt nur eine *negative* Antwort auf die Frage geben kann, was es heißt, eine Behauptung zu begründen: nämlich *einen Dissens anders als dadurch zu entscheiden, daß ein Kontrahent den anderen erschlägt, aussitzt, überlistet oder unterwirft*. Das muß vorerst genügen – selbstverständlich nicht als Theorie des Begründens, sondern als ein Ausgangspunkt, von dem her die Aufgabenstellung für eine Theorie des Begründens erst zu entwerfen ist.

Und auch aus dieser negativen Antwort ergeben sich weitere Fragen. Denn was heißt es eigentlich, einen Dissens durch Sturheit, List oder Gewalt zu entscheiden? – Angenommen, jemand beschwert sich nachträglich darüber, ihm sei dergleichen geschehen. Die nächstliegende Formulierung hierfür könnte etwa die folgende sein:

Ich habe nicht etwa deshalb zugestimmt, weil du mich überzeugt hättest, sondern du hast mich nur beschwätzt (eingeschüchtert etc.).

¹⁴ Es kann hier wohl schon vorausgesetzt werden, daß eine begründende Argumentation die Anstrengung dessen, der etwas einsehen soll, nicht ganz entbehrlich macht, sondern nur reduziert. – Und übrigens könnte sich ein böswilliger Interpret angesichts der zitierten Formulierung in den Religionsunterricht zurückversetzt fühlen: Dort hat er gelernt, der Glaube sei eine Tugend; und da die Götter bekanntlich "vor die Tugend den Schweiß gesetzt haben" (Hesiod, *Erga* 189), könnte er auf den Gedanken verfallen, daß ihm zum rechten Glauben nur die Bereitschaft zu einer "genügenden Anstrengung" fehlt.

Eine solche Formulierung greift auf Begriffspaare wie 'überzeugen/beschwatzen', 'überzeugen/einschüchtern' etc. zurück, von denen man vermuten sollte, daß sie eigentlich erst in einer Theorie des Begründens erklärt werden können. Das heißt, in die Beschwerde über Sturheit, List und Gewalt ginge ein Begriff von Begründung schon ein, und dieser Begriff erwiese sich insofern als unhintergebar.

Das wäre nicht einmal unattraktiv. Man könnte ja postulieren: Sich zu jemandem *als zu einem Menschen* zu verhalten, bedeutet u.a., die Relevanz des Unterschieds zwischen Überzeugen und Beschwatzen usf. anzuerkennen. Das heißt, die Relevanz dieses Unterschieds (und anderer Unterschiede, etwa zwischen Lehren und Abrichten, zwischen Verführen und Vergewaltigen, zwischen Zustimmung und Unterwerfung) würden einfach zum Begriff davon gehören, was es überhaupt heißt, sich zu einem Menschen *als zu einem Menschen* zu verhalten.

Gegen diese Auffassung ist kaum etwas einzuwenden; und ohnehin beinhaltet sie nicht viel anderes als der von Ros so genannte "europäische Traum". Aber andererseits sollte man doch auch bedenken, daß eine solche Überzeugung ihrerseits etwas Unhintergebares hat: wer sie nicht teilt, den kann man eigentlich nur noch verachten, und man muß ihn notfalls mit allen wirksamen Mitteln bekämpfen.¹⁵

Manchmal muß man das wohl. Aber die Aufgabe der Philosophie sollte eine andere sein. In der Philosophie sollte man fehlende Argumente nicht durch unhintergebare Überzeugungen zu ersetzen versuchen, die letztlich nur in Form von Bekenntnissen ins Spiel gebracht werden können. Vielmehr sollte man auch hier noch eine Hinführung suchen.¹⁶ Dabei kann man sich durchaus an der obigen For-

¹⁵ Soweit somit die an den zitierten Stellen in Platons *Euthyphron* (7B ff.) und *Kriton* (49D) beschriebene Situation auf höherer Stufe wiederkehrt, wäre mit der Rosschen Projekt Argumentation gar nichts gewonnen.

¹⁶ Selbstverständlich wird diese Hinführung ihrerseits begründend verfahren. Philosophie will überzeugen und nicht beschwatzen, lehren und nicht abrichten; sofern ein *erôs* im Spiel ist, will sie verführen und nicht vergewaltigen; sie fordert Zustimmung und nicht Unterwerfung. Man könnte deshalb einwenden, daß diese philosophische Erörterung bereits etwas praktiziert und somit voraussetzt, eben eine "Kunst des Begründens", zu dem sie doch andererseits erst hinführen soll, und daß sie sich insofern in einen vitiösen Zirkel begibt.

Dieser Einwand läßt sich insofern entkräften, als er jedenfalls nicht die Triftigkeit der in dieser Hinführung gegebenen Begründungen betrifft. Die Triftigkeit einer Begründung ist nämlich ganz unabhängig von den Bekundungen ihres Autors über seine Absichten zu beurteilen. Zur Nachvollziehbarkeit einer Begründung ist nicht einmal die Verständlichkeit der Bekundung, es werde Begründung gegeben, und erst recht keinen Konsens über eine Theorie des Begründens erforderlich (vgl. den bei Ros, *BuB* I, 17 zitierten Einwand von Rorty und die Diskussion *BuB* III, 227 f. und 240 ff., bes. 243 f. und 254 ff.). Einzuräumen bleibt nur, was ohne weiteres eingeräumt werden kann: daß eine solche Hinführung zu einer Theorie des Begründens nicht den Anschein erwecken sollte, als würde mit dieser Theorie das Begründen überhaupt erst erfunden. Das heißt, Hinführung und Theorie verhalten sich zur Praxis des Begründens nicht produktiv, sondern vielmehr rekonstruktiv.

Daß hier also die Praxis der Theorie vorhergehen muß, ist auch in allgemeinerer Hinsicht bedeutsam; möglicherweise betrifft derselbe Vorrang der Praxis auch andere Angelegenheiten der Vernunft. Vernunft ist nämlich vor allem etwas, das man selbst zu praktizieren hat. Sie existiert, indem sie praktiziert wird, und nicht etwa von vornherein als Gegenstand

derung orientieren, Dissens sei anders als dadurch zu entscheiden, daß ein Kontrahent den anderen erschlägt, aussitzt, überlistet oder unterwirft. Aber es kommt nun darauf an, die beanstandeten "Verfahren der Dissensauflösung" (*BuB* I, 15) nicht ihrerseits durch den Kontrast zu einem erwünschten Verfahren zu charakterisieren. Was es heißt, Dissens durch List oder Gewalt usf. zu entscheiden, ist ohne Anspielung darauf zu erklären, daß derselbe Dissens auch durch eine gute Begründung aufgelöst werden könnte. Und was an jenen Verfahren zu beanstanden ist, sollte dargelegt werden, ohne daß die Forderung nach Begründungen schon irgendwie vorausgesetzt würde.

Ros spricht von dieser Forderung als einem "Wunsch" und "Verlangen".¹⁷ Aber er sagt auch, daß sie einem Erfordernis "differenzierterer Gesellschaften" entspreche: Solche Gesellschaften können nach seiner Auffassung "auf die Dauer nicht existieren", wenn sie allein mit Gewalt und List als Verfahren der Konfliktlösung auskommen müssen.¹⁸ Einerseits von "Wunsch", "Traum" und "Verlangen" zu sprechen (und dabei vielleicht sogar auf Platons *erôs* anzuspielden), andererseits aber von den funktionalen Erfordernissen einer Gesellschaft, klingt zunächst inkohärent. Es muß dies nicht sein, sofern nämlich der fragliche Traum auf nichts anderes als darauf geht, in einer "differenzierteren Gesellschaft" zu leben. Oder anders gesagt: Wenn Ros von einem Wunsch spricht, dann beinhaltet dieser insbesondere auch, *die Selbstzerstörung einer Gesellschaft zu vermeiden, deren Differenzierungsgrad es nicht erlaubt, Konflikte ausschließlich durch Totschlag, Sturheit, List und Unterwerfung zu entscheiden.*

einer Theorie der Vernunft. Die oben erörterten Unterschiede zwischen Überzeugen und Beschwatzen usf. können möglicherweise niemandem erklärt werden, der nicht schon ihre Relevanz in dieser oder jener Form anerkannt hat. Aber deshalb sind sie nicht irrelevant, und man kann das eigene Verhalten gleichwohl an ihnen orientieren. Man kann sich darum bemühen, jemanden zu überzeugen und ihn nicht nur zu beschwatzen, auch wenn der Andere bestreitet, daß es zwischen beidem überhaupt einen Unterschied gibt. Und dies gilt auch dann, wenn sich der Andere nicht bei dem performativen Selbstwiderspruch ertappen läßt, mich davon überzeugen und nicht nur beschwatzen zu wollen, daß der Unterschied zwischen Überzeugen und Beschwatzen irrelevant ist. Denn dem Anderen bleibt immer noch die Möglichkeit, sich gegen diese Deutung seines Verhaltens zu verwahren – vgl. bei Ros die Kritik "rückbezüglicher Argumente", *BuB* I, 194 ff., II, 285 ff. sowie bes. (zu K.-O. Apel) III, 245 ff.

Das Argument gegen den obigen Einwand kann also umgekehrt werden: Was immer in einer Hinführung zur Theorie des Begründens und in dieser selber ausgeführt wird, mag fragwürdig und evtl. sogar hinfällig sein. Davon ist aber der Anspruch nicht betroffen, den man dabei erhebt – nämlich: daß man sich in dieser Hinführung und Theorie um gute Argumente bemüht. Richtig ist zwar, daß man nur aufgrund einer triftigen Theorie des Begründens *erwarten* sollte, mit diesem Anspruch allgemeine Anerkennung zu finden. Aber das heißt nur, daß man mit der Frage, ob man diesem Anspruch genügt, zunächst auf sich selber gestellt ist. Diese Selbstprüfung – ob der Unterschied zwischen Überzeugen und Beschwatzen für das eigene Verhalten relevant ist – kann man sich ohnehin nicht ersparen.

¹⁷ Vgl. die obigen Zitate (Ros, *BuB* I, 17 und 242, III, 53).

¹⁸ Ros, *BuB* I, 15, wie oben ausführlich zitiert.

Mit dieser Formulierung, die sich einerseits aus den bisherigen Überlegungen einigermaßen zwanglos ergibt, wird andererseits deren quasi zeitlose Perspektive verlassen. Denn von der Selbstzerstörung einer Gesellschaft kann überhaupt nur die Rede sein, wenn diese Gesellschaft zunächst existiert; der genannte Wunsch *kommt überhaupt nur in einer geschichtlichen Situation in Betracht, in der eine hinreichend differenzierte Gesellschaft durch unzureichende Verfahren der Konfliktbewältigung in die Gefahr der Selbstzerstörung gerät*. Erst im Hinblick auf eine solche Situation ist der "europäische Traum" anders als durch Appell an unhintergehbare Überzeugungen verständlich zu machen: Zu zeigen ist, was es *in dieser Situation* für die Beteiligten heißt, einen Dissens durch List oder Gewalt usf. zu entscheiden, inwiefern sich für sie *in dieser Situation* eine Beschränkung auf derartige Verfahren der Konfliktbewältigung als selbstzerstörerisch erweist und was sie sich andererseits *in dieser Situation* von der erwünschten Alternative versprechen.¹⁹

6.1.3. Vergewisserung und Begründung

In Platons *Euthyphron* ist keine direkte Bezugnahme auf die *Antigone* von Sophokles zu erkennen. Freilich wird der Satz, aus Dissens über Recht und Unrecht, Schön und Häßlich, Gut und Schlecht müsse Feindschaft entstehen, wenn sich keine befriedigende Entscheidung herbeiführen läßt (*Euthyphr.* 7CD), von der *Antigone* nicht nur mehrfach bestätigt, sondern geradezu illustriert und erläutert. Das beginnt in der nur angedeuteten Vorgeschichte des Dramas mit dem Thronfolgestreit der Oidipous-Söhne: Welche Version dieses Konflikts man auch voraussetzen mag, so kann man doch jedenfalls unterstellen, daß sich Polyneikes nicht als Usurpator verstand, sondern daß er sich um durchaus reale Ansprüche gebracht sah und diese dann mit Gewalt durchzusetzen versuchte.²⁰ Mit einem auswärtigen Heer aus dem Exil zurückkehrend, wird Polyneikes zum Feind. Aber diese Feindschaft ist jedenfalls insofern nicht unhintergehbär, als sie auf einem ungelösten Rechtsstreit beruht.

Zur Feindin wird Ismene für ihre Schwester, weil sie sich der Auffassung Antigones darüber, was schön ist, d.h. welche Handlungsweise der adligen Geburt der

¹⁹ Auch die in einer früheren Anmerkung erörterte Frage, inwiefern es angemessen ist, Konflikte von vornherein im Hinblick auf ihre sprachliche Äußerung in einer Konfrontation von Behauptungen und somit als *Dissense* zu betrachten, sollte wohl nicht ganz unabhängig von der jeweiligen geschichtlichen Situation beantwortet werden. Verschiedene Kulturen und verschiedene Entwicklungsphasen einer Gesellschaft sind möglicherweise auch durch verschiedene Grade und Formen der Verbalisierung von Konflikten charakterisiert. Ohnehin muß man mit der jeweiligen geschichtlichen Situation vertraut sein, um eine Konfrontation zwischen Individuen in einem *für diese selber* relevanten Sinn als Konflikt interpretieren zu können.

²⁰ Zu den verschiedenen Versionen des Konflikts vgl. Kerényi 1966, II, 231 ff. – Sophokles, *Ant.* 111 (*neikeôn ex amphilogôn*) deutet jedenfalls an, daß es *auf* beiden Seiten etwas zu sagen gab. Das muß nicht besagen, daß auch *für* beide Seiten einiges sprach, aber doch immerhin, daß die konfligierenden Ansprüche zur Sprache kamen, ehe sie dann gewaltsam ausgefochten wurden.

Schwestern entspricht,²¹ jedenfalls in der praktischen Konsequenz nicht anschließen kann.²² Und zu Feinden werden Antigone und Kreon nicht zuletzt auch deshalb, weil sie sich nicht über die Beurteilung des toten Polyneikes als Verbrecher einigen können: Während dabei Kreon zwischen Lebenden und Toten keinen Unterschied macht und sich dementsprechend gegen eine Gleichsetzung des "verdienstvollen" (*chrêstos*) Eteokles mit dem "schlechten" (*kakos*) Polyneikes verwahrt, stellt Antigone die Anwendbarkeit dieser Begriffe auf die Toten ausdrücklich in Frage (*Ant.* 520 f.).²³

Diese (in der Vorgeschichte bzw. im Verlauf des Dramas) destruktiven Feindschaften können also im Sinn des *Euthyphron* jeweils auf einen ungelösten Dissens über Recht und Unrecht, Schön und Häßlich, Gut und Schlecht zurückgeführt werden. Die Kontrahenten unternehmen kaum etwas, um ihren Dissens zu einer (allseits) befriedigenden Entscheidung zu bringen. Sondern sie beschränken sich darauf, ihre jeweiligen Auffassungen darzulegen, und halten dann unbeirrbar bis zur Selbsterstörung an ihnen fest. Sie verzichten zwar nicht auf Begründungen, aber diesen eignet etwas Bekenntnishaftes, das den Dissens nur vertieft.

Allenfalls im Eingangsgespräch Antigones mit Ismene zielen Begründungen überhaupt auf Konsens. Diese Intention scheint in einer Übereinstimmung der

²¹ Selbstverständlich bedeutet das Wort 'schön' (*kalos*) auch im *Euthyphron* dasselbe wie 'ansehnlich' in der von Antigone gebrauchten Wendung 'ansehnlich sterben' (*kalôs thanein*, *Ant.* 97; s.o. 5.3.2). Inwiefern das 'Schöne' in Platons *Symposium* mit diesem Begriff der Adelsethik koinzidiert, ist freilich eine ganz andere Frage.

²² Siehe oben: 5.3.2. – Ismene resümiert den Dissens mit der Behauptung, es sei "von Anfang an unangebracht (*ou prepei*), dem nachzujagen, was sich nicht bewerkstelligen läßt" (*Ant.* 92). Für Antigone wird Ismene eben durch diese Behauptung zur Feindin (Vs. 93 f.: *echtharê*, *echthra*). Dabei akzeptiert Antigone den Vorwurf der "Unberatenheit" (Vs. 95: *dysboulia*) und resümiert ihrerseits, die von Kreon verhängte Steinigung (*to deimon touto*, Vs. 96 = *phonos dêmoleustos*, Vs. 36) könne sie nicht daran hindern, "ansehnlich zu sterben" (Vs. 97: *kalôs thanein*).

Zwar spricht Ismene nicht ausdrücklich von dem, was "ansehnlich" (*kalon*), sondern nur von dem, was "angebracht" (*prepon*) ist. Aber dabei liegt es doch nahe, daß Ismene hier gar keinen Unterschied sieht. Das heißt, ihre Einwände sind so zu verstehen, daß sie den Grundsatz, ein Adliger müsse "ansehnlich leben oder wenigstens ansehnlich gestorben sein" (*Ai.* 479), nicht etwa verwirft, sondern im Sinne des "Angebrachten" und der "Wohlberatenheit" interpretiert. Antigones Berufung auf die adlige Geburt der Schwestern, die sich durch die verbotswidrigen Bestattung des toten Bruders bewähren müsse (*Ant.* 37 ff.), wird somit unterlaufen. Der Dissens wird undiskutierbar, und eben deshalb kann Antigone in Ismene nur noch eine Feindin erkennen.

Eine Pointe sollte hier nicht unerwähnt bleiben: Wie Antigone in der Eingangsszene, so bezichtigt am Ende Kreon sich selber der "Unberatenheit" (*Ant.* 1269; siehe oben, Anfang von Abschnitt 5.3.4). Anders als in Antigones Antwort an Ismene kann dabei aber keine Rede davon sein, daß Kreons ruiniertes Leben durch ein "ansehnliches Sterben" kompensiert wird; die Schlußszene schließt das geradezu aus. Und auch bei Antigones endgültigem Abgang von der Bühne ist diese Kompensation fragwürdig geworden (siehe oben, Schluß von Abschnitt 5.3.4). – Die Vermutung liegt nahe, daß Sophokles beiden wegen ihrer "Unberatenheit" ein "ansehnliches Sterben" verweigert.

²³ Vgl. oben 5.1; dann 5.2.2 ff und 5.3.3.

Begründungsarten zum Ausdruck zu kommen, da sich beide Kontrahentinnen auf eine gemeinsame *physis* berufen, der das jeweils geforderte bzw. bevorzugte Verhalten entspreche. Aber diese Übereinstimmung wird selber sogleich zum Dissens. Denn Antigone beruft sich auf die adlige, Ismene hingegen auf die weibliche *physis*;²⁴ und daraus ergeben sich entgegengesetzte Konsequenzen: Als Adlige müssen die Schwestern dem gegen ihre Familie gerichteten Bestattungsverbot Widerstand leisten und notfalls einen "schönen" Tod auf sich nehmen, als Frauen hingegen haben sie nicht gegen Männer zu kämpfen. Der Dissens darüber, ob sie sich dem Verbot widersetzen sollen, wird somit nur auf einen Dissens darüber zurückgeführt, ob ihre *physis* die adlige oder die weibliche ist.

Die *physis* fungiert also für beide Kontrahentinnen als praktische Orientierungsinstanz. Aber es gelingt nicht, den Dissens unter Rückgriff auf diese Instanz zu entscheiden. Gewissermaßen ist es gar nicht dieselbe *physis*, auf die sich beide als etwas Gemeinsames berufen: Adlige bzw. Frauen zu sein. Und dies ist es auch, worauf die Argumentation der Kontrahentinnen tatsächlich zurückgreift. Als Adlige haben sie sich nach Antigones Auffassung zu widersetzen, als Frauen können und dürfen sie das nach Ismenes Auffassung nicht. Die *physis* kommt dabei nur zur Bekräftigung der jeweiligen Argumente ins Spiel: die Berufung auf sie besagt jeweils nur, daß sich jede Diskussion über die Einschlägigkeit der zugrundegelegten Bestimmung erübrigt. In der Kontroverse zeigt der Begriff *physis* also überhaupt nur ein Argumentationsmuster an, sich nämlich auf eine bestimmte Art von Evidenz zu beziehen. Diese Evidenz – und somit die *physis* als Orientierungsinstanz – bleibt bei beiden Kontrahentinnen unhinterfragt.²⁵ Das gemeinsame, aber den gesuchten Konsens gerade verhindernde Argumentationsmuster wird von ihnen nicht thematisiert und erst recht nicht durchschaut.

Auf ihre *physis* scheint sich Antigone auch zu berufen, wenn sie sich gegenüber Kreon statt zum "Mithassen" zum "Mitlieben" bekennt (*Ant.* 523). Aber anders als in der Eingangsszene kann hier mit *ephyn* nicht ihr durch Geburt oder Abstammung festgelegtes (oder aufgegebenes) Wesen gemeint sein – oder dieses würde von Antigone gründlich verkannt (s.o. Abschnitt 5.1). Ihr ist die in der Eingangsszene so ausgeprägte Bereitschaft (oder mangels Partner: die Fähigkeit) zum "Mithassen" vergangen. Durch das Wort *ephyn* wird nur dieses Bekenntnis bekräftigt – wie zuvor (*Ant.* 501) durch *ephy* die Erwartung, bei Kreon nur Mißfallen erregen zu können.

²⁴ Sophokles, *Ant.* 38: *eugenês pephykas* bzw. *Ant.* 62: *gynaike ephymen*.

²⁵ Man sollte auch nicht unterstellen, daß Sophokles eine Problematisierung dieses Argumentationsmusters beabsichtigt. Durch *pephykas* (*Ant.* 38) und *ephymen* (*Ant.* 62) kommt die *physis* als Orientierungsinstanz zwar deutlich, zugleich aber auch mit einer Selbstverständlichkeit ins Spiel, die wohl nur für spätere Leser auffällig ist. Noch im (über drei Jahrzehnte späteren) *Philoktetes* wird die *physis* des Neoptolemos zwar zunächst auf eine arge Probe gestellt, um sich dann aber in ihrer Aufrichtigkeit zu bewähren. Die *physis* ist hier so etwas wie der angeborene, ererbte Charakter: Der Sohn des Achilleus erweist sich letztlich als unfähig zu dem Betrug, zu dem Odysseus, Nachfahre des Sisyphos, ihn anstiftete. Vgl. *Phil.* 874 und 902 ff., dann 1310 ff. und 417.

Die wechselseitige Mißbilligung, die Antigone hier konstatiert, ist überhaupt nicht mehr als Dissens, sondern nur als unhintergehbare Feindschaft zu verstehen. Von Anfang an nennt Antigone Kreon den Feind; ebenso bezeichnet Kreon Polyneikes als Feind und Verbrecher. Der Dissens, aus dem nach Platons Auffassung Feindschaft entsteht, wird überhaupt nicht als solcher erörtert. Das ist auffällig, da Antigone und Kreon ihre Handlungsweisen zu begründen versuchen. In diesen Begründungen wird jeweils derselbe Bezugspunkt erkennbar: Die Bestattung des Polyneikes als eine nicht nur politische, sondern auch kultische Frage. Antigone und Kreon können sich beide auf die Götter berufen. Aber für Kreon sind die Götter nur die Eigner und Mitbewohner des von Polyneikes angegriffenen Landes, dessen Belange er zu vertreten hat; für Antigone hingegen stehen sie gerade für diejenigen Bräuche ein, deren Befolgung durch Kreons Erlaß mit der Todesstrafe belegt wurde. Durch die Berufung auf die Götter werden also nur die fertigen Standpunkte bekräftigt: Wie die gemeinsame *physis* der Schwestern einerseits als die natürliche Bestimmung der Adligen ausgelegt werden kann, das Ansehen der Familie notfalls durch Heldentaten zu wahren, aber andererseits auch als die natürliche Bestimmung der Frauen, sich den Männern nicht zu widersetzen, so lassen sich die Götter zwar einerseits für die Unantastbarkeit der heiligen Bräuche in Anspruch nehmen, aber andererseits auch für die Unantastbarkeit der Ordnung der *polis*, die durch eine Ehrung des toten Verräters verletzt würde.

Ein gemeinsamer Bezugspunkt existiert also auch hier nur zum Schein. Was ein solcher sein könnte, ist tatsächlich von vornherein für die jeweiligen Evidenzen vereinnahmt. Sofern das Begründen von Behauptungen ein Verfahren zur Dissensauflösung sein soll, handelt es sich bei diesen Argumentationen gar nicht um *Begründungen*, sondern eher um bloße *Vergewisserungen*, die ungeschieden von der jeweiligen Behauptung und daher insgesamt eben nur bekenntnishaft ins Gespräch eingebracht werden. Das heißt, die Kontrahenten sind gar nicht in der Lage, sich von ihren jeweiligen Standpunkten zu distanzieren. Ihre kontroversen Behauptungen auf eine beiderseits unbestrittene Orientierungsinstanz zu beziehen und an dieser zu prüfen, kommt für Antigone und Kreon gar nicht in Betracht. Was gerecht oder ungerecht, schön oder häßlich, gut oder schlecht ist, wird von ihnen überhaupt nur in Form von Gewißheiten, nicht als Problem thematisiert.²⁶

6.1.4. Die alte *sophia*

Sich in einem Bereich von Gewißheiten zu bewegen, in dem praktische Orientierungen immer schon gegeben sind – das geht in der entwickelten *polis* nicht mehr. Haimon drückt das so aus, daß es nicht genüge, ein einziges *êthos* in sich zu tragen; auch für einen weisen Mann sei es keine Schande, zu lernen.²⁷

²⁶ Es sollte noch einmal betont werden, daß Antigone in ihrem Abschiedsmonolog, dessen Echtheit gerade deshalb umstritten ist, über diese Schlichtheit hinauskommt; aber das ist dann auch schon zu spät (s.o. 5.3.4).

²⁷ Sophokles, *Ant.* 705, 710, 723 (s.o. 5.4.5). – Teiresias greift das Stichwort "lernen" (*manthanein*, *Ant.* 1031) dann auf; aber bei seiner Ermahnung geht es darum, daß Kreon seine Fehl-

Aber was heißt hier "weise" (*Ant.* 710: *sophos*)? Ist mit diesem Wort nur "die Art von Weisheit" (*sophon ti*) gemeint, von der es im ersten Stasimon der *Antigone* heißt, daß sie der Mensch in den Hilfsmitteln der *technê*, einschließlich seiner "stadtordnenden Triebe", besitzt (*Ant.* 365 f., 354 f.)? Dann könnte man *sophos* etwa durch "kompetent" übersetzen. Aber dabei ergäbe sich doch eine erhebliche Inkohärenz, da das *sophon* des Chorliedes durch einen Mangel an Orientierung, die *sophia* dessen, der nach Haimons Auffassung immer noch lernen muß, hingegen eher durch einen Überschuß an Orientierung gekennzeichnet ist: Jenes *sophon* muß überhaupt erst mit Recht und Brauch "durchwirkt" werden, um zur Orientierung menschlichen Tuns zu genügen. Demgegenüber behauptet Haimon keineswegs, daß der *sophia* seines Vaters eine derartige Vervollständigung fehle;²⁸ vielmehr halte Kreon an seinem *êthos* allzu starrensinnig fest. Der praktische Orientierungsbedarf Kreons ist nach Haimons Auffassung so vollständig gedeckt, daß Kreon gar keine anderen Orientierungen mehr in Erwägung zu ziehen vermag. Oder anders gesagt: Von Haimon wird nicht eigentlich Kreons *sophia*, sondern überhaupt der Wert derartiger "Weisheit" in Frage gestellt.

Weisheit in diesem traditionellen Sinn ist *unproblematisches Wissen*. Weise ist nach Pindar (*Ol.* 2.86), wem viel Wissen gleichsam in die Wiege gelegt worden ist – oder nach anderer Übersetzung: wem es gleichsam zur Statur (*phya*) gehört, viel zu wissen.²⁹ Dieser Weise (als der Pindar sich selber versteht) gleicht dem Adler des Zeus; wer es nötig hat, sich das fragliche Wissen eigens anzueignen (ebd.: *mathontes*),³⁰ krächzt ihn an wie ein Rabe. Schon bei Homer hat sich der Dichter alles selbst beigebracht (*Od.* XXII 347: *autodidaktos*), aber das heißt nur, daß er keinen sterblichen Lehrer brauchte, weil ein Gott ihm die Lieder "eingepflanzt" hat (ebd.: *enephyseis*). Ebenso besteht bei Pindar kein Widerspruch zwischen der Zurückführung der *sophia* des Dichters auf seine *phya* (so daß sein Wissen also ihm selbst zuschreibbar ist und nicht etwa einem Lehrer) und andererseits der Behauptung ihres göttlichen Ursprungs; sondern das ist dasselbe.³¹ Und vielleicht sollte man auch Heraklit in diese Tradition einordnen, wenn er davon spricht, sich selbst ausgeforscht zu haben (DK 22 B 101) – was wohl nicht nur auf eine Selbsterkenntnis im Sinn des Delphischen Mahnspruchs verweist,³² sondern insbesondere auf den Anspruch des *autodi-*

entscheidung korrigieren soll (in diesem Sinne *to examartanein*, *Ant.* 1024), während Haimon sagt, daß Kreon nicht starr an einer Auffassung festhalten soll, die ansonsten gar nicht zu beanstanden wäre.

²⁸ Kreon könnte sich dabei sogar auf die zitierte Stelle des 1. Stasimon berufen. Nur wäre dann bei der Wendung *nomous chthonos theôn t' enorkon dikan* (*Ant.* 368 f.) nicht an 'Recht und Brauch', sondern vielmehr an 'Recht und Gesetz' zu denken. Das Wort *nomos* läßt beides zu.

²⁹ Siehe oben, Abschnitt 2.2.

³⁰ Vgl. bei Pindar auch *Ol.* 9.100 f.: *phya* vs. *didaktai aretai*; *Nem.* 3.40 f.: *syngenês eudoxia* vs. *didakta*.

³¹ Vgl. Pindar, *Pyth.* 1.41 f. (s.o. 2.2).

³² So KRS, p. 211.

daktos, einen privilegierten, d.h. letztlich göttlichen, Ursprung des Wissens in sich selber zu finden.³³

Als privilegiertes Wissen ist diese *sophia* also nicht eigentlich lehrbar, und sie ist einer eigentlichen Kontroverse entzogen. Pindar, Heraklit und stellenweise auch Parmenides diskutieren nicht mit ihren Kontrahenten, sondern sie polemisieren. Sie kennen nur eine einzige Form der Zustimmung, nämlich die Anerkennung ihrer *sophia*, und diese behaupten sie, indem sie ihren Kontrahenten die *sophia* bestreiten.³⁴ Denn da ihnen das Wissen "eingepflanzt" ist, können die alten *sophoi* von ihm auch keinen Abstand gewinnen. Wissen kann nicht geprüft werden, ohne daß seine Träger selbst auf die Probe gestellt würden. Sofern sie hinsichtlich ihres Wissens in einen Wettbewerb treten, ist die Konkurrenz ihrer Behauptungen um den Anspruch auf *Wahrheit* von ihrer eigenen Konkurrenz um den Anspruch auf den Status eines *Weisen* ununterschieden.

Man muß dem Kreon der Sophokleischen *Antigone* nicht unterstellen, daß er über die Art seines Wissens überhaupt jemals nachgedacht hat.³⁵ Was er weiß, das weiß er halt: z.B. daß die *polis* eine unentbehrliche Bedingung menschlicher Selbsterhaltung ist (*Ant.* 188 ff.), daß man eine Frau wie Antigone nicht heiraten soll (*Ant.* 649 ff.), daß menschliches Tun die Götter nicht verunreinigen kann (*Ant.* 1043 f.). Dabei stellt er an sich selber als König den Anspruch, nicht aufs Geratewohl zu handeln, sondern sich an "den besten Ratschluß" zu binden (*Ant.* 178 ff.). Das heißt, er bringt

³³ So Guthrie *HGP* I, 414 f.

³⁴ Wenn Heraklit (DK 22 B 129) dem Pythagoras vorwirft, sich – aus den Notizen eifriger Erkundungen (so Mansfelds Übers.) oder "aus fremden Büchern" (so die Paraphrase bei Burkert 1962, 141) – seine eigene *sophia* zurechtgemacht zu haben, dann ist von vornherein klar, daß diese vermeintliche Weisheit gar keine ist. Denn wenn jemandes Weisheit nur seine eigene ist (*heautou sophiê*, ebd.), dann kann es sich dabei tatsächlich nur um eine Privatmeinung (*idia phronêsis*, DK 22 B 2) handeln, die das Allgemeine und Gemeinsame, den Gegenstand der *sophia*, verfehlt. Und dementsprechend fährt Heraklit fort, die vermeintliche *sophia* des Pythagoras sei nur Vielwisserei (*polymathiê*) und Scharlatanerie (*kakotechniê*, vgl. Burkert, wie oben).

Zu Pindar vgl. die oben referierte Abwertung der Konkurrenten; bei Parmenides bes. DK 28 B 6.4 ff. (sofern B 6.9 auf Heraklit anspielen sollte, wird ihm durch die vorherige Charakterisierung derer, die seinem Weg folgen, der Status eines *sophos* mit beleidigendem Nachdruck bestritten).

Anders sind die Umgangsformen bemerkenswerterweise bei den ionischen Naturforschern. Wenn man beispielsweise die Frage, ob die Erde auf etwas ruht, von Thales (DK 11 A 12) über Anaximandros (DK 12 A 11) und Anaximenes (DK 13 A 6 f.) bis Xenophanes (DK 21 B 28) verfolgt, findet man keine Polemik – jedenfalls in den überlieferten Zeugnissen; Xenophanes polemisiert nicht gegen Naturforscher, die andere Meinungen vertreten, sondern nur gegen andere, an der Naturforschung uninteressierte Rhapsoden (DK 21 B 1.19 ff., B 2). Vermutungsweise lassen sich also zwei verschiedene Diskussionsstile unterscheiden: einerseits der eher sachliche (wenn auch noch nicht in einem strengen Sinn kritische, Barnes 1982, 50 ff.), der sog. Naturforschung und der Länderkunde, dann auch der Geschichtsschreibung, und andererseits der eher persönlich polemisierende der alten *sophoi*, den man z.B. bei Heraklit, Pindar und Parmenides findet.

³⁵ Er dürfte wohl auch nicht den Anspruch erheben, vermöge seiner *physis* alles zu wissen, wie Haimon ironisch andeutet (*Ant.* 721).

sein Wissen in seine Amtsführung ein. Was ihn als *sophos* (*Ant.* 710) und was ihn als guten Staatsmann auszeichnet, ist ungetrennt – wenn nicht sogar ununterschieden.³⁶ Und eben deshalb ist mit ihm über das, was er zu wissen glaubt, nicht zu reden: Mit seinen Ansichten würde sogleich auch seine Autorität als König in Frage gestellt, und das kann er gar nicht zulassen.³⁷ Wie bei den älteren "Weisen", bleibt sein Wissen – samt allen praktischen Konsequenzen – der Kontroverse entzogen.

Auch Antigone läßt nicht mit sich reden. Sie weiß, was sie zu tun hat, d.h. welche Pflicht ihr durch ihre adlige Geburt, die Verbindlichkeit der heiligen Bräuche und die geschwisterliche *philia* auferlegt ist. Dieses Wissen – die Selbstgewißheit ihres Tuns – wird nicht unter dem Titel *sophia* erörtert. Aber als Gewißheit, die von ihrer Person zunächst gar nicht abtrennbar ist, ist dieses Wissen mit dem *êthos* und der *sophia* Kreons durchaus vergleichbar.

Im Zusammenhang mit der Integration der Erinyen in die *polis* war oben von der Ablösung eines archaischen Weltzustandes die Rede. Der neue Weltzustand wurde im Hinblick auf die *Orestie* als ein politischer charakterisiert,³⁸ im Hinblick auf das erste Stasimon der *Antigone* könnte man zugleich auch sagen, daß dies ein technischer (im griechischen Sinn von *technê*) Weltzustand ist: Die Welt soll professionellem Fachwissen zugänglich sein; dieses nutzend, ist der Mensch *deimos* im Prome-theischen Sinn und dadurch den alten *deina* überlegen.³⁹ Dieser Weltzustand läßt eine *sophia* im überkommenen Sinn nicht mehr zu: als technischer nicht, sofern sich die *technê* als eine von der alten *sophia* verschiedene Form des Wissens versteht;⁴⁰

³⁶ Eine Unterscheidung könnte sich allenfalls insofern ergeben, als zum Wissen noch die rechten Absichten, die nötige Entschlossenheit usf. hinzukommen müssen: Ein guter Staatsmann muß nicht nur "weise" sein, sondern auch gerecht, tapfer usf. Aber auch die Abgrenzung dieser Tugenden gegeneinander mußte erst ausgebildet werden, und in der älteren Terminologie könnte man hier allenfalls zwischen *sophia* und *êthos* unterscheiden. – In Haimons Rede kommt es auf eine solche Unterscheidung nicht an. Das *êthos*, auf das sich Kreon festgelegt hat, wird ausdrücklich nicht beanstandet; sondern dieses *êthos* genügt nur insofern nicht, als es eben nicht genügt, "nur ein einziges *êthos* in sich (zu) tragen" (*Ant.* 705). Ebenso wird Kreons Status als *sophos* nicht in Frage gestellt; sondern diese *sophia* genügt nur insofern nicht, als es "auch für einen weisen Mann keine Schande (ist), viel zu lernen und den Bogen nicht zu überspannen" (*Ant.* 710 f.). Kreons *êthos* und seine *sophia* sind also jeweils nicht korrektur-, sondern vielmehr ergänzungsbedürftig. Und sofern sie jeweils in genau demselben Sinn ergänzt werden sollen, wird in dieser Rede zwischen *sophia* und *êthos* kaum unterschieden.

³⁷ Kreons Rechthaberei mit ihren fast schon paranoiden Zügen ist gewiß auch eine persönliche Schwäche. Aber für die Interpretation der *Antigone* kommt es darauf an, nicht nur diese Schwäche zu konstatieren. Zu fragen ist vielmehr, wie sich das Problem ihrer Überwindung unter Voraussetzungen, die für das Drama einschlägig sind, überhaupt stellt. Sofern sich die Athener in Kreon wiedererkannten, müßten auch sie etwas zu "lernen" gehabt haben; und die Frage ist, was das denn war.

³⁸ Vgl. Meier 1980, 166 (s.o. Abschnitt 4.2).

³⁹ Siehe oben Kap. 4; zu Prometheus als *deimos*: Aischylos, *Prom.* 59.

⁴⁰ Bei Sophokles ist die Theorie der *technê* allerdings noch vergleichsweise unausgebildet; es wäre verfehlt, der *Antigone* spätere Technizitätskriterien – z.B. Ursachenkenntnis und Aus-

und erst recht als politischer nicht. Denn wenn in einem für die Belange der entwickelten *polis* relevanten Sinn von *sophia* die Rede sein soll, dann genügen dafür weder die Mittel einer *technê*, da diese erst noch "mit dem bei den Göttern beschworenen Recht und dem Landesbrauch durchwirkt" werden müssen (*Ant.* 365 ff.), noch ein vermeintlich sicherer Zugang zu unhintergehbaren Orientierungsinstanzen, durch den man auf "ein einziges *êthos*" festgelegt wäre (vgl. *Ant.* 705). Gefordert ist vielmehr die Fähigkeit und Bereitschaft, jede solche Orientierung gegen andere abzuwägen und, wenn nötig, zu revidieren. Aber diese – eigentlich erst politische – Weisheit wäre kaum noch in einem traditionellen Sinn als Wissen zu charakterisieren.

6.2. Sokratische Weisheit

Das als *sophia* ausgezeichnete Wissen kann sich auf die verschiedensten Aufgaben und Themen beziehen,⁴¹ und jeweils zeichnet sich der *sophos* durch dieses Wissen vor anderen aus. Seine *sophia* wird anerkannt, indem man seinen Ratschlägen folgt, ihn als Dichter, Arzt oder sonstigen Fachmann engagiert, ihm den eigenen Nachwuchs zur Erziehung anvertraut oder ihn einfach nur zitiert und bewundert. Wer diese *sophia* anerkennt, versteht sich dabei also typischerweise nicht selbst als *sophos* – oder jedenfalls nicht in derselben Sparte des Wissens.

Durch ihren Ursprung als ausgezeichnetes Wissen autorisiert, könnte die *sophia* diese Anerkennung notfalls entbehren. Heraklits Ankündigung, die Menschen würden auch nach der Rezeption seiner Darlegung mit dem *logos* "unvertraut" bleiben (DK 22 B 1), bedeutet auch, daß er seine *sophia* als etwas darstellt, das keiner Anerkennung durch die Menschen bedarf. Aber ganz konsequent ist auch Heraklit dabei nicht, sonst hätte er nämlich auf jede Mitteilung seines Wissens verzichtet. Er kann es nicht sein, da er fordert, die Menschen sollten sich an demselben *logos* als dem "Gemeinsamen" orientieren (DK 22 B 114 und passim), mit dem sie angeblich stets "unvertraut" sind. Und erst recht muß sich der *sophos* als Ratgeber oder Fachmann um die Anerkennung seiner *sophia* bemühen. Sonst erginge es ihm wie der Seherin Cassandra, auf die niemand hört; oder er würde als Dichter, Arzt usf. gar nicht gebraucht und müßte auf jede praktische Umsetzung seiner *sophia* verzichten. Das Selbstverständnis des Weisen ist daher immer auch auf die agonalen Bedingungen seiner Anerkennung bezogen.

kunfts-fähigkeit (Platon, *Grg.* 501A) oder Allgemeinverständlichkeit ([Hippokrates], *V.M.*, c. 2) – zugrunde-zulegen. Auch die Lehrbarkeit der *technê* wird nicht erwähnt.

⁴¹ Die Wörterbücher nennen für *sophia* als Hauptbedeutungen: Geschicklichkeit, Klugheit, Kenntnisse, Wissenschaft, Weisheit, Philosophie (Menge); cleverness and skill in handicraft and art, skill in matters of common life, sound judgement, intelligence, practical wisdom etc., cunning, shrewdness, craft, learning, wisdom sowie (als Spezialbedeutung bei Aristoteles) speculative wisdom (LSJ). Nestle (1942, 14 ff.) unterscheidet – bis etwa zum frühen 5. Jh. – sechs "Typen" des *sophos*: Handwerker, Künstler, Meister einer nützlichen Wissenschaft (z.B. Arzt), Seher und Prophet, Autor von Spruchweisheit, Philosoph (sofern dieser "ein einheitliches Weltbild anstrebt"). Zum archaischen Selbstverständnis der *sophia* vgl. Gladigow 1965; ders. 1991 (weitere Literaturangaben dort).

Das einfachste Argument für Anerkennung ist, daß diese schon immer gewährt worden ist. Eben deshalb beruft sich der Weise auf den ausgezeichneten Ursprung seines Wissens. Aber diese traditionelle Form löst sich auf. Behauptungen und Leistungen fraglich gewordenen Wissens müssen in eine nicht bereits vorentschiedene Konkurrenz eingebracht werden. Das betrifft nicht nur diese Leistungen selbst, die bereits als bewährt gelten können, sondern gegebenenfalls auch ihre bloße Ankündigung und somit wieder nur eine Behauptung. Wissensansprüche unterschiedlicher Art werden im Lauf des 5. Jahrhunderts zunehmend ausdrücklich erhoben: Behauptungen werden aufgestellt und in kontroverser Rede verteidigt; zunehmend werden sie auch in schriftlichen Publikationen konkurrierenden Behauptungen gegenübergestellt. Die *Anerkennung* des Weisen nimmt die Form einer *Zustimmung* zu diesen Behauptungen an.

So findet eine Trennung zwischen dem *Aufstellen* einerseits, und andererseits dem *Beurteilen* von Behauptungen statt. Nicht die *Sprecher* entscheiden, sondern die *Hörer*, die mit den Wissensansprüchen der Sprecher nicht konkurrieren: ein Auftraggeber oder z.B. Patient, wenn er seine Sache diesem oder jenem Fachmann anvertraut, die Versammlung einer *polis*, wenn sie diesem oder jenem Vorschlag folgt, usf. Und wer eine solche Entscheidung trifft, hat dann auch die Folgen zu tragen. Die Entscheidung kann klug oder töricht ausfallen; sofern sie die jeweils einschlägigen Wissensansprüche der Sprecher betrifft, sollte sie daher ebenfalls auf einer Art von Wissen beruhen.

6.2.1. Menschliches und göttliches Wissen

Dementsprechend ist im Begriff des Wissens zwischen einer Kompetenz zum *Aufstellen* von Behauptungen und einer Kompetenz zu deren *Beurteilung* zu unterscheiden. Erstmals deutet sich diese Unterscheidung in Platons *Apologie des Sokrates* an. Sie ist dort aber in schwer entwirrbarer Weise verquickt mit der älteren Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Wissen:

"Ich habe nämlich", sagt Sokrates dort,⁴² "durch nichts anderes als durch eine gewisse Weisheit (*sophia*) diesen Namen (sc. eines "weisen Mannes"⁴³) erlangt. Durch was für eine Weisheit aber? Die eben vielleicht die menschliche Weisheit ist. Denn ich mag wohl in der Tat in dieser Weise sein; jene aber, deren ich eben erwähnt (sc. die Naturforscher und die sog. Sophisten), sind vielleicht weise in einer Weisheit, die größer als die dem Menschen angemessene ist." (Platon, *Apol.* 20D f.)

Das wird dann in der bekannten Orakelgeschichte erläutert: Der Delphische Gott hat auf Anfrage eines übereifrigen Freundes verneint, daß irgendjemand weiser als Sokrates sei. Dem gibt das ein Rätsel auf, denn er ist sich dessen bewußt, "weder viel noch wenig", d.h. überhaupt nicht, weise zu sein (*Apol.* 21B). Um den verborgenen Sinn des Orakels herauszufinden, versucht er nun, dessen offenkundige

⁴² Ich unterscheide hier und im Folgenden nicht zwischen dem historischen Sokrates und der Sokratesfigur der *Apologie* (vgl. zu dieser Frage Kahn 1992, bes. 240n9).

⁴³ Vgl. Platon, *Apol.* 18B: *sophos anêr*; vgl. ebd. 23A: *sophos* (s.u.).

Aussage durch Gegenbeispiele zu widerlegen – aber vergeblich. Denn zwar würde es zur Widerlegung genügen, einen einzigen Menschen zu finden, der in irgendeiner relevanten Hinsicht weise ist. Aber Sokrates muß bei seiner Suche nach einem Weisen feststellen, daß diejenigen, die für weise gelten und sich auch dafür halten, es bei näherer Prüfung durchaus nicht sind; Sokrates ist daher wenigstens insofern weiser als sie, als er sich nicht einbildet, etwas zu wissen, das er nicht weiß. Die Aussage des Orakels wird also bestätigt, und erst hieraus ergibt sich ihr verborgener Sinn:

"Aus diesen Nachforschungen ... sind mir viele Feindschaften entstanden ... und auch der Name, daß es hieß, ich wäre ein Weiser (*sophos*). Es glauben nämlich jedesmal die Anwesenden, ich verstehe mich selbst darauf, worin ich einen anderen zuschanden mache. Es scheint mir aber ... in der Tat der Gott weise zu sein und mit diesem Orakel dies zu sagen, daß die menschliche Weisheit sehr wenigens nur wert ist und gar nichts. Und er scheint den Sokrates hier zu nennen, sich aber nur meines Namens zu bedienen, indem er mich zum Beispiel erwählt, wie wenn er sagte: Unter euch, ihr Menschen, ist der der Weiseste, der wie Sokrates einsieht, daß er in der Tat nichts wert ist, was die Weisheit anbelangt." (*Apol.* 22E-23B)

In einem gewissen Sinn bekennt sich Sokrates also als weise, in einem anderen nicht. Er nennt dies – verkürzt wiedergegeben – die menschliche und die göttliche Weisheit. Und in dieser Version greift Platon die in der *Apologie* getroffene Unterscheidung dann auch weiterhin auf; z.B. im *Phaidros*:

"Jemanden einen Weisen (*sophos*) zu nennen, ... dünkt mich etwas Großes zu sein und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit (*philosophos*) oder dergleichen etwas möchte ihm selbst angemessener sein und auch schicklicher." (Platon, *Phdr.* 278D)

Hier wird also nur noch die göttliche Weisheit als *sophia* bezeichnet, die "menschliche Weisheit" aus der *Apologie*⁴⁴ heißt im *Phaidros* nicht *sophia*, sondern *philosophia*. Die letztere wird wie im *Symposion* (s.o. 6.1.1) zunächst durch einen Mangel an Weisheit charakterisiert: Kein Mensch ist *sophos*, deshalb sollte er wenigstens *philosophos* sein. Dabei hat sich gegenüber dem seit dem 5. Jh. üblichen Sprachgebrauch die Bedeutung der Wortkomponente *philo-* verschoben: Diese deutete ursprünglich eher auf ein vertrautes Verhältnis⁴⁵ zu dem, was die zweite Komponente bezeich-

⁴⁴ Platon, *Apol.* 20D: *anthrôpinê sophia*; *Apol.* 20E: *kat' anthrôpon sophia*. Der erstere Ausdruck hat *Apol.* 23A nicht ganz dieselbe Bedeutung; sondern er bezeichnet hier überhaupt nur eine vermeintliche, zugeschriebene Weisheit. Erst *sophôtatos* (*Apol.* 23B) bezieht sich wieder auf die nach *Apol.* 20D f. menschengemäße Art von Weisheit.

⁴⁵ Die Wörter *philosophos*, *philosopheô* und *philosophia* sind bereits im 5. Jh. geläufig, und zahlreiche Parallelbildungen wie *philoptolemos*, *philonikos*, *philoxeinós* etc. sind aus der älteren griechischen Literatur seit Homer überliefert (vgl. Burkert 1960, 172 f.). Dabei bezeichnet die Komponente *philo-* in der Regel "nicht die Sehnsucht nach etwas Abwesendem ..., sondern die Vertrautheit mit Gegenwärtigem, den täglichen Umgang, den man bejaht", und dementsprechend bedeutet das Wort *philosophia* "zunächst nichts anderes ... als das gute Verhältnis, den vertrauten Umgang, die gewohnheitsmäßige Beschäftigung mit dem, was *sophia* heißt" (ebd.); gerade in diesem Sinne wird es auch gelegentlich von Platon ver-

net. Der "Freund der Weisheit" war jemand, der Wert darauf legt, sich zu bilden, d.h. jemand, der Wissen erwirbt und besitzt. Hingegen ist der *philosophos* an der zitierten Stelle im *Phaidros*, wie im *Symposion*, des Wissens bedürftig, ohne daß er es sich umstandslos aneignen könnte. Seiner teilhaftig zu werden, ist im *Phaidon* mit dem Sterben vergleichbar; und sollte es möglich sein, daß dies gleichwohl einem lebenden Menschen gelingt, dann ist das nach griechischem Verständnis nicht weniger spektakulär als der mythische Gang des Orpheus oder des Herakles in die Unterwelt und zurück.

Auf einen Mangel an *sophia* beruhend, ist die *philosophia* somit als Begehren bestimmt: Ihr Daimon ist Eros, der von Poros mit Penia (hier etwa: Reichtum und Armut) gezeugte Bastard, der "sein ganzes Leben lang philosophiert, ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher" (*Symp.* 203D f.); seine Macht als Daimon ist, "zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt" (ebd. 202E). Und wie "zwischen Gott und dem Sterblichen" (ebd.), steht er auch

"zwischen Weisheit (*sophia*) und Unverstand (*amathia*) in der Mitte ... Dies verhält sich nämlich so. Kein Gott philosophiert (*philosophei*) oder begehrt (*epithyme*) weise zu werden, denn das ist er ja; und auch wenn sonst jemand weise ist, philosophiert er nicht. Andererseits philosophieren auch die Unverständigen nicht und streben nicht, weise zu werden. Denn Unverstand ist eben das Übel, weder schön und gut noch vernünftig (*phronimos*), und gleichwohl mit sich selber zufrieden zu sein; und wer nicht glaubt, bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht, dessen er nicht zu bedürfen glaubt." (Platon, *Symp.* 203E f.)

Die Philosophierenden sind also nicht die Weisen und nicht die Unverständigen, sondern "die in der Mitte zwischen diesen beiden" (*Symp.* 204B; vgl. *Lysis* 218A f.) – wie eben auch Eros:

"Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten, und Eros ist Liebe zu dem Schönen (*erôs peri to kalon*); so daß Eros notwendig weisheitliebend (*philosophos*) ist und also, als philosophisch (*philosophos*) zwischen dem Weisen und dem Unverständigen mittenin steht." (*Symp.* 204B)

Die *philosophia* befindet sich somit in einem Spannungsfeld zwischen göttlichem Wissen und menschlichem Unwissen; mit den zitierten Worten der *Apologie* (20E) ausgedrückt, begehrt sie "eine Weisheit, die größer als die dem Menschen angemessene ist". Eben deshalb nimmt sie die Mittlerdienste des Daimons in Anspruch:⁴⁶ Mit dem *erôs*, der nichts anderes als die *philosophia* selbst ist, begehrt der *philosophos* eine "Verähnlichung mit Gott soweit als möglich" (*Theait.* 176B); er begehrt, "in der

wendet (z.B. *Charm.* 153E f., vgl. 155A, auch *Prot.* 342A oder *Resp.* 376B f.). – Siehe oben, Kap. 1.

⁴⁶ Selbstverständlich ist dies nicht jene warnende "daimonische" Hemmung, von der Sokrates bisweilen befallen wurde, sondern eben Eros als Dolmetscher und Überbringer zwischen Göttern und Menschen.

Götter Geschlecht ... zu gelangen" (*Phaidon* 82B).⁴⁷ Und eben als der Mittler zwischen Göttern und Menschen scheint Eros berufen zu sein, diesen Wunsch zu gewähren.

Aristoteles greift das dann auf: Bereits im *Protreptikos* wird die *philosophia* als "Besitz (*ktêsis*, evtl.: Aneignung) und Gebrauch (*chrêsis*) der *sophia* bestimmt;⁴⁸ *nous* und *phronêsis* (hier, wie auch im *Phaidon*, gleichbedeutend mit *sophia*) sind das Unsterbliche und Göttliche im Menschen.⁴⁹ Im ersten Buch der *Metaphysik* und in der *Nikomachischen Ethik* ist die *sophia* als die Betrachtung "der ersten Prinzipien und Gründe"⁵⁰ die "göttlichste" (*theiotatê*) und die "wertvollste und ehrwürdigste" (*timiôtatê*) Wissenschaft (*Met.* 983a5). Ihr Erwerb und Besitz (*ktêsis*) ist kaum als "menschengemäß"⁵¹ zu bezeichnen. Aber es hieße eine Mißgunst im Wesen des Göttlichen zu unterstellen, wenn man daraus folgerte, daß die *sophia* den Menschen vorenthalten sein muß.⁵² Vielmehr soll man "soweit es möglich ist, sich bemühen, unsterblich zu sein (*athanatizein*) und nach dem besten zu leben, was in einem ist" – denn "eben dies ist man selbst ..., und es wäre abwegig, ein fremdes (sc. bloß menschliches) statt des eigenen (sc. göttlichen) Lebens zu wählen" (*E.N.* 1177b33 ff.).⁵³ Der auch von Aristoteles nicht geleugnete Abstand zwischen Gott und Mensch entspricht also keinem Wesensunterschied zwischen dem göttlichen und dem für Menschen erreichbaren Wissen, sondern er ergibt sich daraus, daß das Göttliche im Menschen nur einen geringen Raum einnimmt⁵⁴ – und gleichwohl "alles andere an Kraft und Wert überragt" (ebd.).

Das von Platon entworfene und von Aristoteles weiter ausgearbeitete Programm einer Vergöttlichung des Menschen durch Wissen knüpft – mit einer gewissen Umkehrung – an das alte Selbstverständnis der Weisen an: Sofern diese ihre *sophia* auf ihre *physis* zurückführten, behaupteten sie zugleich deren göttlichen Ursprung. Das heißt, sie partizipierten durch ihre *physis* am göttlichen Wissen – nicht viel anders als die Adligen, die durch ihre Abstammung am Wesen der Götter partizipierten. Gerade deshalb war die alte *sophia* ja auch nicht lehrbar: Die Gottheit gab, wem sie wollte; um jemandem, dem sie nicht gab, das Vorenthaltene gleichwohl zu beschaffen, hätte es eines zweiten Prometheus bedurft.

⁴⁷ Die zitierten Wendungen stehen im *Phaidon* und im *Theaitetos* jeweils in einem anderen Kontext. Sie sollen hier die Funktion des "philosophischen" *erôs* aus dem *Symposion* illustrieren, nicht umgekehrt.

⁴⁸ Aristoteles, *Protr.* B 53 Düring; = Frg. 52 Rose, dort S. 62, Z. 8.

⁴⁹ Ebd. B 108 = Frg. 61 Rose (vgl. auch Dirlmeier, 1956/79, 591 f.).

⁵⁰ Aristoteles, *Met.* 982b9 f., vgl. *E.N.* 1141b2 f.

⁵¹ *Met.* 982b28 f.: *anthrôpinê*, vgl. *E.N.* 1177b27: *kat' anthrôpon*.

⁵² *Met.* 982b32 f. mit Anspielung auf Platon, *Tim.* 29E (sowie in demselben Sinne *Resp.* 379A ff.). – Erst Platon bricht mit der archaischen Auffassung, daß die Götter ihre eigene Überlegenheit über die Menschen "neidisch" bewahren (vgl. Lloyd-Jones 1971, 3f und passim).

⁵³ Dazu jetzt Heinemann 2019a, 29 ff.

⁵⁴ In diesem Sinn Aristoteles, *E.N.* 1178a1: *ogkos*, d.h. Masse, ausgefülltes Volumen.

Gegen diese alte Vorstellung wendet sich Aristoteles an der zitierten, auf Platon zurückgreifenden Stelle: Im göttlichen Wesen liegt keine Mißgunst, was nun aber nicht heißt, daß die Götter ihr Wissen freigiebig ausstreuen, statt es nur wenigen Privilegierten zu gewähren. Vielmehr behauptet Aristoteles, es sei aus göttlicher Sicht nichts dagegen einzuwenden, daß sich die Menschen einen eigenen Zugang zu diesem Wissen verschaffen. Was den Menschen hierzu befähigt, ist – neben der bei Platon und Aristoteles verschieden ausgebildeten, dialektischen bzw. epagogischen und epideiktischen Methodik – selbst etwas Göttliches: bei Platon die unsterbliche Seele, bei Aristoteles die Vernunft. Vielleicht kann man im Sinne beider noch sagen, daß diese dem Menschen gleichsam von der Gottheit "eingepflanzt" wurde. Aber dabei handelt es sich eben nicht um das Wissen selbst wie bei Homer und den Alten, sondern nur um die Fähigkeit zu seinem Erwerb.

6.2.2. Die Sokratische *philosophia*

Von einer solchen Überbrückung des Abstandes zwischen göttlichem Wissen und menschlichem Unwissen ist in Platons *Apologie* nicht die Rede. Wenn Sokrates von den Naturforschern und den sog. Sophisten sagt, sie seien "vielleicht weise in einer Weisheit, die größer als die den Menschen angemessene ist", dann liegt in dieser Formulierung – anders als bei Aristoteles, der sie dann aufgreift⁵⁵ – ein unmißverständlicher Vorwurf der Anmaßung und somit bereits eine Zurückweisung derartiger Wissensansprüche. Mit ihnen kann und will Sokrates nicht konkurrieren.

Im Resümé der Orakelgeschichte wird derselbe Gedanke verallgemeinert und grundsätzlich gefaßt: Die menschliche Weisheit taugt nichts, weise ist Gott allein. Wie ihre Begründung kann diese Konklusion freilich nur eine vorläufige sein. Denn tatsächlich hat sich nur bisher noch niemand gefunden, der seine Wissensansprüche im Gespräch mit Sokrates einlösen konnte; die Suche geht weiter, solange Sokrates lebt – und sogar darüber hinaus, da er in der Unterwelt dann auch noch die berühmten Weisen der Vorzeit auf die Probe zu stellen gedenkt (*Apol.* 41BC).

Eben diese "Suche nach Weisheit" macht für Sokrates das "Philosophieren" aus (*Apol.* 28E, 29CD: *philosophêô*). Diese Formulierung ist nicht ohne Ironie, da Sokrates an die seinerzeit geläufige Verwendung dieses Wortes anknüpfen kann: Seine bevorzugte Tätigkeit ist, mit Menschen zu verkehren, die im Ruf der *sophia* stehen, und sie zu befragen. Und auch insofern, als sich Sokrates dabei um etwas bemüht, das ihm selbst fehlt, weicht dieser Sprachgebrauch nicht ganz vom üblichen ab. Denn selbstverständlich gehört zu jedem, der in diesem Sinne *philosophos* ist, die – von Sokrates bei Platon notorisch bekundete – Bereitschaft, sich von einem *sophos* belehren zu lassen. Gleichwohl scheint die Bedeutung von *philosophêô* an den zitierten Stellen aber eine ganz neue zu sein – und die Anknüpfung an den üblichen Sprachgebrauch daher ironisch. Denn worum sich Sokrates eigentlich bemüht, ist nicht, an dem vermeintlichen Wissen seiner Gesprächspartner zu partizipieren.

⁵⁵ Platon, *Apol.* 20E: die von den Naturforschern und Sophisten beanspruchte *sophia* ist *meizô ê kat' anthrôpon*; Aristoteles, *E.N.* 1177b26 f.: das der *sophia* gewidmete Leben ist *kreitôn ê kat' anthrôpon*.

Sondern ihm ist an einem Wissen gelegen, das diese Bezeichnung überhaupt erst verdiente – und das er zunächst bei sich selbst,⁵⁶ dann aber erst recht bei seinen Gesprächspartnern, die für *sophoi* gelten oder sich dafür halten, vermißt.

Vielleicht ist dieses Wissen für Menschen überhaupt nicht zu haben; das Resümé der Orakelgeschichte, daß der Gott eigentlich weise sei und die menschliche Weisheit nichts taue, deutet dies an. Aber das heißt dann auch, daß sich Sokrates nur eine solche Weisheit als die eigentlich menschliche zuschreiben kann, die mit derjenigen der Gottheit nicht konkurriert. Sie besteht eben darin, zwar nichts zu wissen, sich dabei aber über das eigene Unwissen auch nicht zu täuschen. Nicht in der (vermeintlichen) Weisheit, die seine Gesprächspartner für sich beanspruchen und die ihm selber nachgesagt wird, und auch nicht in der (vielleicht gar nicht erreichbaren) Weisheit, der sein "Philosophieren" – oder, wie ich auch sagen werde: die Sokratische *philosophia* – gilt, sondern allein durch diese Einsicht in die eigene Unwissenheit zeichnet sich Sokrates aus.

In der *Apologie* ist demnach von dreierlei *sophia* die Rede:

- (a) von einer "menschlichen Weisheit" (*Apol.* 23A), die sich durch die Sokratische Prüfung als Unwissen und Anmaßung erweist;

⁵⁶ Platon, *Apol.* 21B und passim. Dabei ist die Wendung *synoida emautô*: ("ich kann von mir selbst bezeugen") in mehrfacher Hinsicht bedeutsam:

Erstens handelt es sich darum, den Orakelspruch zu deuten, daß niemand weiser als Sokrates ist (*Apol.* 21A); wie in einer diesbezüglichen Beweisführung sagt Sokrates: "Von mir selbst kann ich bezeugen, daß ich weder viel noch wenig weise bin."

Zweitens ist eben dies auch seine Aussage vor Gericht, da er als "ein weiser Mann" (*sophos anêr*, *Apol.* 18B) angeklagt ist. Überhaupt scheint die Wendung *synoida emautô*: in forensischen Verteidigungsreden üblich zu sein (vgl. Gorgias, *Palamedes*, DK 82 B 11a, c. 5); bei Demokrit, und zwar ausgerechnet an einer Stelle, wo an ein posthumes Gericht zu denken ist (DK 68 B 297), wird sie aus syntaktischen Gründen zu *syneidesei* substantiviert: So entsteht der Anschein, als wäre hier schon von einem "Gewissen" die Rede.

Nicht nur im Gedankengang der Verteidigungsrede, sondern auch faktisch hängen diese beiden Punkte zusammen, da Sokrates' Ruf als *sophos* einerseits bei seinen Anhängern zu der Orakelbefragung und andererseits bei seinen Gegnern zu der Anklageerhebung geführt hat.

Drittens klingt in der zitierten Wendung der Delphische Spruch "Erkenne dich selbst" (*gnôthi seauton*) an – und zwar als eine Aufforderung zur Selbstprüfung verstanden. Und dementsprechend soll das Sokratische "Philosophieren" stets auch eine Selbstprüfung sein: Der Gott hat ihn beauftragt, sein Leben mit der Suche nach Weisheit (*philosophounta zên*) und mit der Prüfung seiner selbst und Anderer (*Apol.* 28E, ebenso 38A) zu verbringen. Ein Leben ohne Prüfung (*anexetastos bios*, d.h. ohne zu prüfen und ohne sich Prüfungen zu unterziehen; man sollte bei der Übersetzung nicht zwischen der aktiven und der passiven Bedeutung des Worts *anexetastos* zu entscheiden versuchen) ist für einen Menschen nicht lebenswert (*Apol.* 38A).

Diesen Delphischen Aspekt des Sokratischen "Philosophierens" greift dann der *Charmides* auf, wenn dort die *sôphrosynê* zunächst Delphisch als Selbsterkenntnis (Platon, *Charm.* 164D, 165B) und dann sogleich auch Sokratisch als dasjenige Wissen bestimmt wird, das zwischen Wissen und Unwissen unterscheidet (ebd. 165C ff.), als wären beide Bestimmungen identisch (s.u. 6.4.1).

- (b) von der "Weisheit", um die sich die Sokratische *philosophia* vergeblich bemüht und von der Sokrates deshalb vermutet, sie sei der Gottheit vorbehalten; und schließlich
- (c) von derjenigen "menschlichen Weisheit" (*Apol.* 20D), in der sich Sokrates auszeichnet, nämlich der Einsicht in die eigene Unwissenheit.

Thematisch kämen (a) und (b) überein. Das heißt, die unter (a) fallenden Wissensansprüche sind zwar hinfällig, aber ein Bedarf an diesem Wissen, wenn es nur welches wäre, wird durchaus nicht bestritten. Die vermeintlichen *sophoi* der *Apologie* behaupten, etwas zu wissen, was man in der Tat wissen muß oder wenigstens sollte. Aber sie wissen es gar nicht und sehen ihr Nichtwissen nicht einmal ein.

Kann man andererseits sagen, daß (b) und (c) einander zwar nicht thematisch, aber in der *Qualität* des Wissens entsprechen? Sofern es sich bei (b) um *göttliches* Wissen handelt, würde demnach in (c) die Qualität göttlichen Wissens um den Preis der Gehaltlosigkeit erreicht.⁵⁷ Diese Deutung wird in der *Apologie* immerhin dadurch nahegelegt, daß die Sokratische Einsicht in die eigene Unwissenheit mit dem Delphischen Orakelspruch in Zusammenhang gebracht wird. Näher betrachtet, beruft sich Sokrates freilich nicht zur Bekräftigung dieser Einsicht, für die er selbst als Zeuge auftreten kann (*Apol.* 21B), sondern nur dafür, daß auch sie eine Art "Weisheit" sein könnte, auf den Delphischen Gott.

Daß es sich bei (b) um göttliches Wissen handelt, ist in der *Apologie* allenfalls ein Nebengedanke. Die Sokratische *philosophia* ist um dieses Wissen durchaus ernsthaft bemüht (insofern ist auch ihre Bezeichnung als *philosophia* nicht nur ironisch); sie kann es nur als eine "menschliche Weisheit" intendieren – und dann freilich vermischen. Dabei scheint sich Sokrates an einer *Minimalbedingung* für die Anerkennung einer Person als *sophos* zu orientieren: "Weise" ist nur, wer die Anmaßung vermeintlichen Wissens vermeidet; von einem "Weisen" ist daher dieselbe Selbstprüfung zu verlangen, die bei Sokrates zur Einsicht in die eigene Unwissenheit führt und die Sokrates andererseits bei seinen Gesprächspartnern vermißt. Die Sokratische Prüfung ist nicht von vornherein destruktiv. Die Wissensansprüche seiner Gesprächspartner werden zwar notorisch als hinfällig erwiesen, aber das ergibt sich jedesmal neu und könnte sich jedesmal auch anders ergeben; auch die vorläufige Anerkennung der Gesprächspartner als *sophoi* ist daher nicht nur ironisch.

Als eine von der Sokratischen *philosophia* intendierte *menschliche* Weisheit käme (b) mit (c) also einerseits darin überein, daß beide auf derselben *Fähigkeit und Bereitschaft zur Prüfung von Wissensansprüchen*, als einer Minimalbedingung für Wissen, beruhen. Ein Unterschied ergäbe sich nur dadurch, daß diese Selbstprüfung bei Sokrates notorisch zu negativen Ergebnissen führt und er daher auf alle eigenen Wissensansprüche verzichtet.

Sofern die *sophia*, die Sokrates für sich selber beansprucht, gar nichts anderes ist als die geforderte Fähigkeit und Bereitschaft zur Prüfung jeglicher Wissensansprüche, ginge sie in das intendierte Wissen also immer schon ein. Dieses würde sich

⁵⁷ Dies erinnert an die Negativität (oder Trivialität) der Parmenideischen "Wahrheit" (s.o. Abschnitt 2.4).

daher andererseits von jener "menschlichen Weisheit", die Sokrates als Anmaßung verwirft, nicht nur wie Wissen von Unwissen unterscheiden. Worauf es ankommt, ist vielmehr, daß die von Sokrates verworfene, vermeintliche "Weisheit" ihre Wissensansprüche durch das Versäumen der nötigen Selbstprüfung erschleicht und deshalb nachträglich mit der Sokratischen *philosophia* und der spezifischen "Weisheit", die in sie eingeht, konfrontiert werden muß.

6.2.3. *sophia* und *polis*

Die Behauptungen dieses vermeintlichen Wissens müssen nicht falsch sein.⁵⁸ Aber über ihre Richtigkeit ist bei ihrer Aufstellung noch nicht hinreichend entschieden. Sie sind zunächst kontrovers; von konkurrierenden Sprechern vorgetragen, werden sie typischerweise nicht von den Sprechern selbst, sondern vielmehr von den Hörern abschließend beurteilt. Das heißt, es bleibt dem *eigenen Urteil* der Hörer überlassen, diesem oder jenem Rat zu folgen, diesem oder jenem Fachmann zu vertrauen, sich dieser oder jener Meinung anzuschließen usf. Auch wenn die Wissensansprüche des jeweiligen Sprechers erschlichen sein sollten, wäre dies durch die Kompetenz der Hörer zur Beurteilung seiner Behauptungen kompensierbar.

Demgegenüber wäre das von der Sokratischen *philosophia* intendierte Wissen wie die alte *sophia* der Kontroverse entzogen. Es schlosse sie nicht aus, aber es nähme ihr Ergebnis stets schon vorweg. Der Weise, den Sokrates sucht, würde keine Behauptungen aufstellen und keine diesbezüglichen Wissensansprüche erheben, wenn er nicht alle einschlägigen Kontroversen schon bei sich selbst oder im Gespräch⁵⁹ durchgespielt hätte. Auch wenn seine Behauptungen und Wissensansprüche dann der ausdrücklichen Zustimmung und Anerkennung bedürfen und sich evtl. gegen kontroverse Behauptungen und konkurrierende Wissensansprüche durchsetzen müssen, wäre dabei doch nur seine bereits vollzogene Selbstprüfung nachzuvollziehen. Und würde dies dann aufgrund derselben Fähigkeit und Bereitschaft zur Prüfung von Wissensansprüchen geschehen, dann wären Zustimmung und Anerkennung von vornherein garantiert.

Die zuletzt genannte Bedingung ist freilich prekär. Denn sie kann nicht von dem durch sein Wissen ausgezeichneten Sprecher, sondern nur von den Hörern eingelöst werden, denen – etwa als der beschlußfassenden *polis* – die Beurteilung der Behauptungen dieses Sprechers und die Anerkennung oder Ablehnung seiner Wissensansprüche obliegt. Ungeklärt bleibt, wie der Weise mit Hörern umgehen soll, die in dieser Hinsicht versagen. Soll er sich ihrem ablehnenden Urteil unterwerfen?

⁵⁸ Deshalb unterscheidet Platon zwischen Wissen und richtiger Meinung, vgl. *Men.* 97B ff.; auch *Symp.* 202A, wo das *orthôs doxazein* dieselbe Mittelstellung zwischen *sophia* und *amathia* einnimmt wie dann auch der "philosophierende" Eros, *Symp.* 203E f.

⁵⁹ Dementsprechend wird bei Platon nur durch die "Kraft des Gesprächs" (*tou dialegesthai dynamis*, *Resp.* 511B und 533A sowie *Parm.* 135C, dort zugleich als das "Vermögen, miteinander zu reden") ein Zugang zur Prinzipienkenntnis eröffnet. Wenn es der Erkenntnis vorausgeht, ist dieses Gespräch also keine Kontroverse über diesbezügliche Wissensansprüche.

Wenn ja, dann fragt sich, wieso oder inwiefern er seine auf Selbstprüfung beruhenden Wissensansprüche überhaupt aufgeben darf. Wenn nein, dann fragt sich andererseits, mit welchen Mitteln er sich dem Urteil seiner Hörer widersetzen soll. Er hat Recht, aber es fragt sich, welche Rechte ihm das bloße Rechthaben gibt.

Soll politisches Handeln auf Wissen beruhen,⁶⁰ ist diese Aporie kaum zu vermeiden. Platons späteres Projekt einer Koinzidenz von Königsamt und Philosophie muß zu ihrer äußersten Zuspitzung führen, und durch den Wächterstaat der *Politeia* wird das Problem nicht gelöst, sondern durch Beseitigung seiner Voraussetzung eliminiert: Da "Massen nicht philosophisch sein können" (*Resp.* 494A), wird von ihnen auch keine Zustimmung und Anerkennung erwartet, sondern Unterwerfung gefordert; die *polis* hört auf, in demjenigen Sinn "ihrer selbst mächtig" (*autokratôr*) zu sein, der bei Thukydides (III 62.4) ihr im Laufe des 5. Jahrhunderts entwickeltes Selbstverständnis charakterisiert.

Demgegenüber lassen sich aus der *Apologie* – und überhaupt der Charakterisierung des Sokrates in Platons Frühdialogen – drei seriösere Lösungsansätze extrapolieren. Nämlich *erstens* seitens der Philosophie, gerade wenn sie einen politischen Anspruch erhebt, die Zurücknahme aller eigenen Wissensansprüche zugunsten der Sokratischen *philosophia*: Behauptungen aufzustellen und Wissensansprüche zu erheben, bleibt den Anderen überlassen; wenn das ohne hinreichende Selbstprüfung geschieht, ergreift Sokrates die Initiative zur nachträglichen Prüfung. Die Sokratische *philosophia* wird also zunächst nur vom Hörer der jeweiligen Behauptung gefordert; aber da dieser Hörer Sokrates selbst ist, ist diese Forderung unproblematisch. Freilich soll dann auch der Sprecher, der die Behauptung aufgestellt hat, bei der Prüfung seiner Wissensansprüche durch Sokrates mitwirken. Er soll Rückfragen beantworten und "Rechenschaft geben" (*logon didonai*);⁶¹ und da er dazu überhaupt erst bereit und in der Lage sein muß, wird von ihm immerhin eine Spielart der Sokratischen *philosophia* gefordert. Andernfalls bricht das Gespräch ab, und bereits dadurch hätte sich sein Wissensanspruch als hinfällig erwiesen.

Dies ist nun gewissermaßen das äußerste Minimalprogramm, auf das sich Sokrates einlassen könnte. Seine Akteure sind:

- (a) Sokrates selbst, der keine eigenen Wissensansprüche erhebt, aber zur Prüfung jeglicher Wissensansprüche fähig und bereit ist;

⁶⁰ Besonders nachdrücklich wird dies, außer in der *Politeia*, im *Gorgias* (513E ff.) gefordert – wobei dann freilich Sokrates als der alleinige Repräsentant der geforderten *politikê technê*, weil er sich der *polis* nicht anbiedern will, auf direkten politischen Einfluß verzichtet (ebd. 521D, vgl. 513A ff.).

⁶¹ Es ist bemerkenswert, daß der bei Platon notorische, auch zur Formulierung eines Technizitätskriteriums dienende (vgl. *Grg.* 501A) Ausdruck *logon didonai* im 5. Jh. insbesondere die Abrechnung von Steuern und sonstigen öffentlichen Mitteln bezeichnet (vgl. Horowitz 1978, 95 f., 101 ff.). Hieran läßt sich der Grad der Verbindlichkeit ermessen, die nun auch der Rechenschaft über Wissensansprüche beigelegt wird: Wer Wissensansprüche erhebt, sich dieser "Rechenschaft" aber entzieht, ist mit jemandem vergleichbar, der die Abrechnung ihm anvertrauter öffentlicher Gelder verweigert und sich dadurch in den Verdacht der Untreue bringt.

- (b) diejenigen, die als Sprecher auftreten und Wissensansprüche erheben: wenn sie dabei die erforderliche Selbstprüfung versäumt haben, sollen sie sich dieser Prüfung wenigstens nachträglich im Gespräch mit Sokrates unterziehen und evtl. zur Aufgabe ihrer Wissensansprüche bereit sein;
- (c) schließlich diejenigen, die sich einerseits zu den genannten Sprechern als Hörer – und zum Sokratischen Gespräch evtl. als Zeugen – verhalten, andererseits aber über die Anerkennung der fraglichen Wissensansprüche zu entscheiden und dann auch die praktischen Konsequenzen zu tragen haben: wenn sie sich auch bei der Prüfung dieser Wissensansprüche durch Sokrates vertreten lassen, sollen sie sich wenigstens bei ihren Entscheidungen an dessen Ergebnis orientieren und keine Wissensansprüche anerkennen, deren Hinfälligkeit sich im Sokratischen Gespräch erwiesen hat.

Von den unter (b) und (c) Genannten wird also jeweils nur eine Spielart der Sokratischen *philosophia* verlangt: wenigstens zu wissen, daß sie ihrer bedürfen; das heißt im Sprachgebrauch des *Symposion*, sie zu begehren; und es heißt zugleich: Sokrates, der sie verkörpert und zu einer charakteristischen *sophia* ausbildet, in einer Weise zu verehren, die das *Symposion* als *erôs* beschreibt.

Ein zweiter Lösungsansatz hat also mit diesem *erôs* zu tun. Aber dabei sollte man als Leser Platons beachten, daß sich der *erôs* im *Symposion* auf die Schau das "Schönen selbst" usw. bezieht, also eher auf die göttliche als auf diejenige *sophia*, die Sokrates vom Delphischen Orakel bescheinigt bekommt. Man muß also zwischen dem Platonischen *erôs* des *Symposion*, der eine höhere Weisheit begehrt und diese (soweit sich das Begehren in der Schau des Schönen erfüllt) im pädophilen Lehrer-Schüler-Verhältnis zu verewigen trachtet, und einem Sokratischen *erôs* unterscheiden: Durch den letzteren soll nicht jene höhere, sondern nur die von Sokrates beanspruchte "Weisheit" gleichsam ansteckend werden.

Dabei ergeben sich, entsprechend dem skizzierten Minimalprogramm, wieder gewisse Abstufungen: Ad (a) soll Sokrates nicht nur Bewunderer, sondern auch Nachahmer und Nachfolger finden (vgl. *Apol.* 39C f.); das heißt: die Sokratische *philosophia* würde durch den Sokratischen *erôs* durchaus auch in ihrer Ausprägung als *sophia* weitergegeben. Ad (b) sollen diejenigen, die als Sprecher auftreten, wenigstens dazu verführt werden, sich auf das Sokratische Gespräch einzulassen und somit ihre Wissensansprüche einer Prüfung zu unterziehen. Und ad (c) sollen sich auch diejenigen, die zuhören und entscheiden, dazu verführen lassen, bei ihren Entscheidungen die Ergebnisse des Sokratischen Gesprächs zu beachten.

Drittens verhält sich Sokrates zu der beschlußfassenden *polis* loyal – sogar zu dem Todesurteil, das diese über ihn selber verhängt. Der Schuldspruch als solcher wird von Sokrates freilich schlicht ignoriert: Sokrates hält daran fest, kein Unrecht begangen zu haben,⁶² und deshalb beantragt er statt einer Strafe eine Art öffentlichen

⁶² Vgl. Platon, *Apol.* 37A f.: *mêdena adikein*, mit Rückbezug auf die eingangs zitierte Anklage, *Apol.* 19B: *adikei*.

Ehrensold zur Unterstützung seiner weiteren Tätigkeit.⁶³ Aber nachdem er zum Tode verurteilt worden ist,⁶⁴ fügt er sich diesem Beschluß. Denn nach seiner Auffassung wäre es Unrecht, sich ihm zu entziehen. Das hieße nämlich, Unrecht mit Unrecht und Mißhandlung mit Mißhandlung (nämlich der Gesetze, vgl. Platon, *Kriton* 49B) zu vergelten und sich zur *polis*, soweit diese auf der Verbindlichkeit ihrer Gesetze und Entscheidungen beruht, destruktiv zu verhalten: Nach seiner Auffassung muß man die *polis* wie den eigenen Vater entweder umstimmen (*peithein*), oder man muß ihr eben gehorchen (ebd. 50A ff., 51B, 52A).

Tatsächlich hält sich aber auch dieser Gehorsam in Grenzen: ein Verbot seiner *philosophia* würde Sokrates ignorieren, auch wenn er nur unter dieser Auflage von der Todesstrafe freikäme.⁶⁵ Er ließe sich nur durch physische Gewalt an seiner Tätigkeit hindern und lehnt es dann freilich ab, dieser Gewalt, sofern sie aufgrund eines gültigen Beschlusses der *polis* ausgeübt wird, in entsprechender Form zu begegnen;⁶⁶ denn das wäre nach seiner Auffassung Unrecht und würde die *polis* zerstören. Sein Gehorsam beschränkt sich also auf die Frage der Gewalt. Wie er sich von der *polis* in den Krieg schicken läßt (vgl. *Kriton* 51B, *Apol.* 28E), so nun auch in den Tod: Die *polis* hat zwar nicht über sein sonstiges Tun zu entscheiden, wohl aber darüber, ob – sei es unter seiner Mitwirkung, sei es gegen ihn selbst – Gewalt ausgeübt wird.

⁶³ *Apol.* 36D f.: Speisung im Prytaneion. – Hat das den Hintersinn, daß Sokrates auf diese Weise von seinen adligen Gönnern unabhängig würde? Deren antidemokratische Politik hatte mit dem Sturz der Tyrannis der Dreißig eine vernichtende Niederlage erlitten; nach einer Amnestie war nur noch Sokrates wegen Asebie und wegen seines schlechten Einflusses auf die (adlige!) Jugend belangbar. Da hätte es immerhin nahegelegen, daß Sokrates dem demokratischen Richterkollegium etwa sagte: Wenn ihr wollt, daß ich mit diesen Leuten nichts mehr zu tun habe, dann müßt ihr mich eben im Prytaneion speisen. – Daß der Aristokrat Platon, dessen Verwandte Kritias und Charmides zu den Dreißig gehörten, von dieser Version nichts wissen will, versteht sich von selbst.

⁶⁴ Die üblichere Alternative wäre Verbannung, aber sie will Sokrates unter allen Umständen vermeiden (vgl. *Apol.* 37C ff., *Cri.* 52B ff.). Im *Kriton* sind diese beiden Motive – Unattraktivität des Exils und Verwerflichkeit der widergesetzlichen Flucht – unvermeidlicherweise verquickt. Tatsächlich kann man die *Apologie* so verstehen, daß Sokrates es von vornherein darauf anlegt, wenn er nicht freigesprochen wird oder mit einer Bagatellstrafe davonkommt, zum Tode verurteilt zu werden.

⁶⁵ Vgl. *Apol.* 29C ff. Sokrates beruft sich hier auf den Delphischen Gott, dem er mehr zu gehorchen habe als seinen Mitbürgern. In seiner Auslegung des Orakels ist er durchaus unbeirrbar – und wenn man die alte *sophia* insbesondere als Fähigkeit zur Rätselauflösung und Orakeldeutung versteht (vgl. Colli 1975/81), dann scheint sich nun auch Sokrates als ein *sophos* in diesem traditionellen Sinn zu verhalten.

⁶⁶ Kritons Vorschlag hat übrigens nicht nur den vergleichsweise harmlosen Sinn, Sokrates durch Bestechung und Flucht vor der Vollstreckung eines Fehlurteils zu bewahren. Sondern es gibt hier einen Freundeskreis, der den Prozeß gegen Sokrates als Blamage betrachtet und die eigene Niederlage nicht hinnehmen will (vgl. bes. *Cri.* 45E f.). Offenbar sind also Parteiinteressen im Spiel; und es ist eine illegale Parteiaktion, gegen die sich Sokrates wendet.

Die Sokratische *philosophia* beansprucht, auf diese Entscheidungen insofern Einfluß zu nehmen, als deren Qualität von der Fähigkeit und Bereitschaft der Beteiligten zur Prüfung von Wissensansprüchen abhängig ist. Wenn Sokrates sagt, man müsse die *polis* entweder umstimmen oder ihr aber gehorchen, dann bemüht er sich also gerade um die Fähigkeit und Bereitschaft der *polis*, sich gegebenenfalls umstimmen zu lassen. Und deshalb verzichtet er seinerseits auf jede Gewalt.⁶⁷ Wenn überhaupt, dann soll Gewalt aufgrund eines einschlägigen Beschlusses der *polis* ausgeübt werden; wer zu dieser Beschlußfassung irgendwie beitragen will, hat sich dabei also jeder Gewalt zu enthalten. Die Sokratische *philosophia* unterscheidet sich also von dem Wissen der Philosophenkaste der *Politeia* insbesondere auch dadurch, daß sie sich nicht gewaltsam aufdrängen will. Was Sokrates verlangt, ist nicht zu erzwingen. Sokrates verzichtet keineswegs darauf, Einfluß zu nehmen. Wo er anwesend ist, ist das Sokratische Gespräch und somit auch seine Wirkung auf die Beteiligten kaum zu vermeiden. Aber diese *Macht*, die Sokrates seiner *philosophia* verleiht, ist keine *Gewalt*. Sie ergibt sich einfach aus seiner Präsenz als Person – und die *polis* kann sich ihr nur entziehen, indem sie sich seiner entledigt.⁶⁸

⁶⁷ Sokrates bestreitet ausdrücklich, "ein gewaltiger Redner" zu sein (*Apol.* 17B und passim: *deinos legein*). Bei aller Bedeutungsvielfalt des Wortes *deinos* (s.o. Abschnitt 4.1) scheint die von Heidegger (*EiM* 114 ff., s.u. 9.2.1 und passim) herausgestellte Konnotation von Gewalt ziemlich durchgängig zu sein. Und wenn man die Frage stellt, wie es um die von Sokrates beanspruchte Gewaltfreiheit eigentlich steht, sollte man daher nicht nur an die "Lähmung" denken, in die sich die Gesprächspartner des Sokrates versetzt fühlen (vgl. *Menon* 80A; Bodenheimer 1985, 25 ff. trifft mit seiner Charakterisierung des Fragens im *Menon* allerdings einen Sokrates, der schon zum Sprachrohr Platons umfunktioniert ist), oder an die "Mißhandlung", über die sie sich beklagen (*kakourgia*, vgl. *Hipp. min.* 373B, andeutungsweise auch *Resp.* 341B). Sondern man sollte insbesondere auch nach der Bedenklichkeit des Sokratischen *erôs* fragen. Denn Eros ist für die Griechen seit jeher "der gewaltigste Gott" (*Alkaios*, *Frg.* 8 D.: *deinotatos theos*), und im *Symposion* (203D) ist er immerhin "ein gewaltiger Jäger" (*thêreutês deinos*). Wie vor der Sokratischen Gesprächsführung muß man sich also auch vor diesem *erôs* "in Acht nehmen" (die Grundbedeutung des Worts *deinos*, wenn es so etwas überhaupt gibt; s.o. 4.1).

⁶⁸ Die Hintergründe des Prozesses gegen Sokrates sind hier nicht im Detail zu erörtern. Aber es spricht doch einiges dafür, daß die Sache nicht ganz so einfach ist, wie oben idealisierend skizziert. Man sollte nicht nur die *Macht*, sondern auch die *Ohnmacht* der Sokratischen *philosophia* in Betracht ziehen. Vereinfacht gesagt, ergab sich auch diese aus seiner – durchaus eingeschränkten – Präsenz als Person: Die Versammlungen der *polis* und ihrer Gremien hat er möglichst gemieden; nach eigener Aussage, um sich durch seine Unnachgiebigkeit in Rechtsfragen nicht zu gefährden (vgl. *Apol.* 32E f.). Wohlgelesen scheint er vorzugsweise in aristokratischen Kreisen gewesen zu sein, und zwar durchaus wohl auch als Schnorrer, da er die Angelegenheiten seines eigenen Haushalts notorisch vernachlässigt hat (vgl. *Apol.* 31B).

Unter der Tyrannis der Dreißig (zu denen seine Gesprächspartner Kritias und Charmides gehörten) verweigerte er zwar die Beihilfe zu einem Mord, aber in einer Weise, die eher nachdenklich stimmt (vgl. *Apol.* 32C f.). Nachdenklich stimmt es erst recht, daß er überhaupt diesen Auftrag erhielt: Eine Absicht seiner Auftraggeber, ihn wie viele andere zu kompromittieren (vgl. ebd.), läßt sich leicht behaupten, und gerade diese Behauptung

6.3. Vernunft und Gewalt

6.3.1. Gewalt und Respekt

Hannah Arendt hat das Phänomen der "Macht", im Unterschied zu bloßer "Stärke", die als solche dem Individuum eignet, und in Abgrenzung vom "instrumentalen Charakter" der "Gewalt", als ein *politisches* analysiert:⁶⁹ Macht ist immer gemeinsame Macht; sie "entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln" (1970/93, 45). Ich möchte demgegenüber den engen Zusammenhang zwischen "Macht" und "Stärke" betonen – sofern die letztere nämlich als die Fähigkeit, überhaupt zu handeln, und nicht nur als der Grad, in dem man sich dabei durchsetzen kann, aufgefaßt wird: Ich kann nur handeln, wenn andere es zulassen. Hierin liegt bereits ein – zumindest rudimentäres – "Einvernehmen"; die "Stärke", die ich im Handeln entwickle, liegt eben darin, daß sie in die "Macht" gemeinsamen Handelns eingehen kann. Und umgekehrt gäbe es keine "Macht" gemeinsamen Handelns ohne die "Stärke", die sie den Individuen verleiht und in die sie sich insofern differenziert.

Dies gilt gerade auch für die "Macht" der Sokratischen *philosophia*, von der ich hier spreche: Sie ist von vornherein ein *politisches* Phänomen. – Worum es hier geht, ist einerseits die Frage, wie die von Sokrates verkörperte und geforderte Fähigkeit und Bereitschaft zur Prüfung von Wissensansprüchen zu einer Fähigkeit und Bereitschaft eines Gemeinwesens, sich gegebenenfalls umstimmen zu lassen, und somit zu einer (im engeren Sinne) politischen Macht werden kann. Und es fragt sich dann andererseits, wie sich diese "Macht" von "Gewalt" unterscheidet.

Im weitesten Sinne *Macht* auszuüben, ist für einen Menschen durchaus unvermeidlich. Gar keine Macht auszuüben hieße, für die Anderen eine solche Situation herzustellen, als ob man selber nicht wäre. Und das geht nicht. Machtausübung ist daher als solche auch nicht zu beanstanden. Und ebensowenig ist es von vornherein zu beanstanden, wenn dadurch eine beabsichtigte *Wirkung* erzielt wird: Macht

zeugt von einem Erklärungsbedarf. Jedenfalls hat man sich seiner als Büttel zu bedienen versucht. Man hat ihn also einerseits für verlässlich, also für einen Parteigänger gehalten, ihn andererseits aber wohl mit derjenigen Abschätzigkeit behandelt, die den Standesunterschieden entsprach. Wenn Sokrates den Auftrag dann einfach ignorierte (und jedenfalls nichts zur Rettung des Betroffenen unternahm), dann zeigt das zunächst nur, daß er sich *nicht in dieser Weise* einspannen ließ.

Die Ohnmacht der Sokratischen *philosophia* hat nicht nur mit einem Versagen der *polis* oder ihrer prominenten Sprecher zu tun. Wenn sich die *polis* der Zumutung entzog, die auch das Sokratische Minimalprogramm noch immer bedeutet, dann fragt sich andererseits, inwieweit sie sich überhaupt als dessen Adressaten erkannte. Um die *polis* zu erziehen, genügte es nicht, die aristokratische Jugend zu umschwärmen; und um auf das Handeln der Aristokraten Einfluß zu nehmen, hätte Sokrates wohl selbst einer sein müssen – was sogleich auf den Aristokraten Platon verweist, der mit einer "ihrer selbst mächtigen" *polis* erst recht nichts anfangen konnte.

⁶⁹ Arendt 1970/93, 45 ff.; dazu Habermas 1992, 183 ff.

wird nicht dadurch verwerflich, daß man sie durch Einsichten und Absichten kanalisiert.

Beanstandbar ist demgegenüber *Gewalt*. Sie kann nur ausnahmsweise gerechtfertigt sein.⁷⁰ – Wenn jemand Macht ausübt und mit seinem Tun eine Wirkung erzielt, von der man selber betroffen ist, kann man sich bloß deshalb noch nicht beschweren; man müßte sich denn darüber beschweren, daß dieser andere Mensch überhaupt existiert. Aber beschweren kann man sich, wenn jemand Gewalt übt. Und insofern dient der Begriff 'Gewalt' auch zu gar nichts anderem als zur Unterscheidung beanstandbarer Einwirkungen von solchen Einwirkungen, die man hinnehmen muß.

Diese Unterscheidung ist möglicherweise unhintergebar. Deshalb liegt es nahe, sie direkt mit der Unvermeidlichkeit von Machtausübung zu verknüpfen, die zum Menschsein gehört: Gewalt wäre demnach ein Eingriff in jenes Minimum eigener Macht, ohne das jemand gar nicht als Mensch existieren kann.⁷¹ Freilich löst dieser Vorschlag die Unhintergebarkeit der obigen Unterscheidung nicht auf. Als unhintergebar erweist sich nun vielmehr die Bestimmung eines Minimums an eigener Macht, das unabdingbar zum Menschsein gehört.

Durch diese Überlegung werden nun noch einmal der Delphische und der erotische Aspekt der Sokratischen *philosophia* verständlich: Wenn nach Sokrates' Auffassung "ein ungeprüftes Leben für den Menschen gar nicht lebenswert" ist (Platon, *Apol.* 38A), dann besagt das nichts anderes, als daß Sokrates die Selbstprüfung und die Verführung Anderer zur Selbstprüfung für jenes Minimum reklamiert und somit behauptet, daß die Macht der Sokratischen *philosophia* – jedenfalls für seine Person und für alle, die von ihr angesteckt sind – untrennbar zum Menschsein gehört. Und da die Macht seiner *philosophia* demnach gar keine andere als diejenige ist, die jeder Mensch nach dem Gebot des Delphischen Gottes ausüben muß, ist sie einerseits von Gewalt strikt unterschieden; deshalb muß es Sokrates auch hinnehmen, daß sich Andere seiner Wirkung zu entziehen versuchen.

Aber andererseits ist Sokrates aus demselben Grund nur mit Gewalt an dieser Machtausübung zu hindern: Um von seiner Wirkung nicht betroffen zu sein, muß man sich seiner Person entledigen. Man muß ihn umbringen, und somit koinzidiert

⁷⁰ Dazu Arendt 1970/93, 53. – Nach Arendt (ebd. 47) ist Gewalt nichts anderes als durch Gewaltmittel gesteigerte Stärke. Der Unterschied zwischen Gewalt und bloßer Stärke fiel demnach mit dem Unterschied zwischen Knüppelschlägen und Fußtritten zusammen. Das macht m.E. nicht viel Sinn.

Worauf es bei Arendts Unterscheidung ankommt, wird wohl erst verständlich, wenn "Gewalt" nicht als Handlungsweise, sondern als eine charakteristische Art der Durchsetzungsfähigkeit aufgefaßt wird, z.B. – durchaus im Sinn des von Arendt diskutierten linken Gewaltdiskurses der 60er Jahre – als Fähigkeit und Bereitschaft zum *bewaffneten* Kampf.

Was ich hier unter "Gewalt" verstehe, hat nicht mehr viel mit Arendts Begriff von Gewalt zu tun. Eher wäre an die Art von Übergriff zu denken, der im Griechischen meist – wenn er nämlich als beanstandbar gilt – *adikia* (schlecht übersetzt: "ungerechte Handlung") genannt wird.

⁷¹ Gewalt wäre demnach genau dann gerechtfertigt, wenn ein solcher Eingriff – ausnahmsweise! – gerechtfertigt ist.

in seinem Fall die Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt mit dem Unterschied zwischen der Unbeirrbarkeit seiner *philosophia* und dem Unrecht seiner Verurteilung.⁷²

Die Verwerflichkeit von Gewalt ist allerdings nicht selbstverständlich. Die Griechen waren nicht eben zurückhaltend im Totschlagen, Vergewaltigen und Versklaven. Der Krieg war die beste Gelegenheit, bei der sich ein Mann auszeichnen konnte; Sklaverei und häusliche Despotie waren selbstverständlich. Die gerade im 5. Jh. populäre *Ilias* handelt bekanntlich vom Streit um eine Beutefrau (Briseis) zwischen einem Heerführer (Agamemnon) und seinem Bundesgenossen (Achilleus), und dabei wird das Vorgehen des ersteren zwar als Gewalt (*Il.* I 430: *biēi*) beanstandet – aber gegen den anderen Mann, nicht etwa gegen die Frau, die diesem zunächst zugeteilt wurde und dann wieder genommen wird.

Beanstandet wird insbesondere die *atimia*,⁷³ die Achilleus durch Agamemnon erleidet, d.h. die Mißachtung seiner Ansprüche auf Briseis, die ihrerseits als Beutefrau gar keine Ansprüche hat. Und nicht die Gewalt als solche gilt demnach für verwerflich, sondern Agamemnons Übergriff auf denjenigen Bereich, den Achilleus nach der einvernehmlichen Beuteteilung für seine eigene Gewaltausübung beanspruchen kann. Die Anerkennungsverhältnisse zwischen den Kriegern werden hierdurch gestört, und es ergibt sich *derjenige Sonderfall von Gewalt, der auch aus der Sicht gewalttätiger Männer zu beanstanden ist.*

Die Mißbilligung von Gewalt setzt hier also gerade eine stillschweigende Billigung derjenigen Gewalt voraus, deren Ausübung durch den Übergriff gestört worden ist. Beanstandet wird nicht die Gewaltausübung als solche, sondern vielmehr gerade die Mißachtung eines Anspruchs auf Gewaltausübung. Deren Opfer wird gar nicht gefragt: Briseis hätte sich über Achilleus wie über Agamemnon zu beklagen,⁷⁴ aber sie nimmt an diesen Anerkennungsverhältnissen nicht teil.

⁷² Möglicherweise betont die obige Darstellung bei Sokrates die Sorge um die *polis* zu stark, und zwar auf Kosten der "Sorge um die Seele" (vgl. *Apol.* 30B und passim: *epimeleisthai ... tēs psychês*) und der Sorge um eine nicht nur politische *aretê*. Bereits Sokrates hält Distanz zu den Gremien der *polis* (vgl. *Apol.* 31D ff.); unter seinen Schülern ist Aristippos, der es überhaupt vorzieht, sich an keine *polis* zu binden und "überall ein Fremder" zu sein (Xenophon, *Mem.* II 1.13). – Jedenfalls wird in der obigen Darstellung die Sokratesfigur der *Apologie* unter einer Fragestellung betrachtet, die sich nicht allein aus den Zeugnissen über Sokrates oder den Texten Platons, sondern überdies auch aus allgemeineren Überlegungen ergibt. Wenn man will, kann man das als eine Fortschreibung des Sokrates-Mythos bezeichnen – also des Gründungsmythos der Philosophie. Aber dagegen sollte nichts einzuwenden sein, solange es durch Zuschreibung nachvollziehbarer und nicht allzu textwidriger oder anachronistischer Argumente geschieht.

⁷³ Vgl. *Il.* I 171 und passim: *atimos*.

⁷⁴ Freilich zöge Briseis ihren rechtmäßigen Herrn offenbar vor, vgl. *Il.* I 348. Die Verhältnisse werden durch *Il.* XIX 287 ff. komplizierter, da hier von einem durch Patroklos übermittelten Eheversprechen des Achilleus die Rede ist – allerdings vor dem makabren Hintergrund, daß dieser zunächst den Gatten der Briseis im Kampf erschlagen hat. Auch durch das Eheversprechen kommt Briseis über den Status einer Beutefrau nicht hinaus. Und wenn ihr dieses Versprechen gleichwohl ein Trost ist (ebd.), besagt das eigentlich nur, daß

Daß eine *Billigung* von Gewalt durch deren Opfer abwegig wäre, versteht sich von selbst. Bei der Billigung von Gewalt kann es sich stets nur darum handeln, daß gegen Dritte Gewalt geübt wird. Das heißt, es handelt sich um eine bloße Kumpanei der Gewalttäter, wenn die Billigung eine wechselseitige ist; andernfalls vielleicht um die hilflose Komplizenschaft Unbetroffener, die das auf diese Weise auch zu bleiben versuchen. Sofern dabei stets auch Einschüchterung oder andererseits ein gewisser Vorteil (ein Anteil an der Beute) im Spiel ist, hat die Billigung von Gewalt in diesem zweiten Fall kein großes Gewicht: die Kumpanei ist der Normalfall. Gewaltausübung wird durch sie zu einem – meist abgestuften – Privileg Einiger, denen Andere ausgeliefert sind. Und zugleich sichert sie durch *Mißbilligung* von Übergriffen die Respektierung jeweiliger Wirkungsbereiche der gewalttätigen Individuen oder Gruppen: was mißbilligt wird, ist gerade nicht die Gewalt als solche, sondern vielmehr die Störung der Gewaltausübung im eigenen anerkannten Bereich.

Gewaltverhältnisse werden also durch *Anerkennungsverhältnisse* ergänzt und geregelt. Für eine dauerhafte Koexistenz gewalttätiger Gruppen und Individuen dürfte das auch erforderlich sein. Andernfalls würden sie einander aufreiben, oder sie müßten sich einer übergeordneten Gewalt unterwerfen; durch wechselseitige Anerkennung können sie sich zu gemeinsamer und daher überlegener Gewaltausübung verbünden.

Aber das heißt nicht, daß Anerkennungsverhältnisse aus Gewaltverhältnissen umstandslos erklärt werden könnten. Das für ihre Beschreibung einschlägige Vokabular ist nicht anhand bloßer Gewaltverhältnisse verständlich zu machen. Der Respekt (*timê*), den sich jemand verschafft, ist terminologisch von der Achtung und Ehre, die ihm erwiesen wird, ununterscheidbar. Die Tüchtigkeit (*aretê*), durch die man sich Respekt verschafft, ist überhaupt dasjenige, wofür man gelobt wird; und dabei ist es nicht nur die Fähigkeit und Bereitschaft zur Gewaltausübung, wodurch man sich auszeichnen kann, sondern beides: "ein Redner von Worten zu sein und ein Täter von Taten" (Il. IX 443). Ein Mann soll sich nicht nur im Kampf, sondern auch in der Beratung – bei der Einschätzung von Situationen und der Regelung von Konflikten – bewähren.

Anerkennungsverhältnisse werden gelegentlich sogar als Gewaltverhältnisse maskiert – so in der Verwendung des Worts *deinos* in Anredeformeln, wobei das Höflichkeitsritual einerseits eine unausgesprochene Drohung pariert,⁷⁵ andererseits diese Drohung fiktiv zu sein pflegt. Und auch in den unterirdischen (Erinyen) und meteorologischen (Zeus) Sanktionsinstanzen des archaischen Rechts wird die Verbindlichkeit von Anerkennungsverhältnissen als Unentrinnbarkeit einer übergeordneten, fiktiven Gewalt vorgestellt. Es ist also offenbar gar nicht leicht, Anerkennungsverhältnisse von Gewaltverhältnissen zu unterscheiden – und erst recht, sie ohne Ableitung aus fiktiven Gewaltverhältnissen zu begründen.

ihr gar nichts anderes in den Sinn kommt, als sich diesen Verhältnissen zu fügen – oder vielmehr: daß das Homer und seine Hörer von einer Frau in ihrer Lage erwarten.

⁷⁵ Siehe oben, Abschnitt 4.1.

6.3.2. Anerkennungsverhältnisse und kooperative Tugenden

Der Bereich, in dem man sich auszeichnen kann, ist in der *Ilias* auf die adligen Leistungen beschränkt. Er erweitert sich bald. Aber es bleibt dabei, daß Respekt aus Tüchtigkeit – *timê* aus *aretê* – resultiert. Wie der Adlige bei Homer als "Redner von Worten und Täter von Taten" (*Il.* IX 443, s.o. 6.3.1), so kann der Bauer bei Hesiod durch schweißtreibende Arbeit zur *aretê* gelangen (*Erga* 289) und Ruhm (*kydos*) erwerben (ebd. 313); er fordert für sich denselben Respekt wie ein Aristokrat (s.o. 3.3.1).

Zwei Jahrhunderte später fordert Pindar diesen Respekt für sich als Poet, und zwar direkt nach adligem Muster: Wodurch und wie sich Menschen auszeichnen, stammt von den Göttern; denn durch ihre *physis* sind die einen weise, die anderen mit den Händen heldenhaft, wieder andere beredt.⁷⁶ Die von Homer genannten *aretai* werden hier also um die *sophia* des Dichters ergänzt. Und wie zur Bewährung als Adliger muß man zur *aretê* geboren sein: angelernte *aretê* ist eigentlich keine.⁷⁷ Die Berufung, sich auszuzeichnen, bleibt exklusiv.

Wenn auch nicht als übergeordnete Gewalt, so wird die *physis* hier doch als eine unverfügbare, quasi externe Instanz den menschlichen Anerkennungsverhältnissen zugrundegelegt. Sie bestimmt letztlich, ob und wie – d.h. *als wer* – jemand in solche Verhältnisse eintreten kann. Anerkennung genießt man nicht von allein, man muß sie sich vielmehr verdienen. Um sich unter gewalttätigen Männern Respekt zu verschaffen, muß man entweder selbst einer sein, oder man muß sich durch etwas anderes auszeichnen, das die Fähigkeit und Bereitschaft zur Gewaltausübung ersetzt. Nach der von Pindar formulierten aristokratischen Auffassung kann das nicht jeder. Vielmehr muß man dazu geboren sein, sich Respekt zu verdienen.

Dieser Gedanke ist von den Griechen niemals ganz verabschiedet worden. Denn man wird nicht nur zum Aristokraten oder zum Weisen, sondern ebenso auch zum Bürger geboren – oder man wird es halt nicht.⁷⁸ Vielleicht ist das eine der Schran-

⁷⁶ Pindar, *Pyth.* 1.41 f. – Pindar schreibt hier nicht *physis*, sondern *phya*; das Wort *physis* ist bei ihm für den körperlichen "Wuchs" oder die sichtbare "Gestalt" reserviert.

⁷⁷ Vgl. Pindar, *Ol.* 10.20, *Isthm.* 3.13 f., *Ol.* 9.100 ff., *Nem.* 40 ff., s.o. Abschnitte 2.2 und 6.1.4.

⁷⁸ Das ergibt sich einfach aus der Exklusivität und Erbllichkeit des Bürgerrechts der griechischen *polis*. Dieser Sachverhalt wird von Hippias (bei Platon, *Prot.* 337C f. = DK 86 C 1) verallgemeinert: "Von Natur (*physei*), nicht durch Gesetz (*nomôi*), sind wir Verwandte (*syngeneis*), Vertraute (*oikeioi*) und Bürger (*politai*). Denn von Natur ist das Gleiche dem Gleichen verwandt; das Gesetz hingegen, Tyrann über die Menschen, erzwingt manches gegen die Natur." Bei Platon ist das auf die in der Szene des Dialogs versammelten Gelehrten bezogen, die sich über die Form des Gesprächs zanken; aber die Parallele zu der entsprechenden Intervention des Prodikos (ebd. 337A = DK 84 A 13) zeigt, daß hier Hippias mit einem seiner Lehrstücke zitiert wird: Was die Menschen zur *polis* verbindet, ist ihrer *physis*, nicht etwa den Gesetzen geschuldet.

Wie Hippias diese *physis* dann weiter verstand: – ob im exklusiven Sinn von Geburt, so daß sich die *polis* wie eine große Familie darstellt; oder als allgemein menschliche *physis* wie bei Antiphon (DK 87 B 44); oder aber, was nach dem Kontext am wahrscheinlichsten ist, als ein bestimmter, für die jeweilige *polis* charakteristischer Menschenschlag –, ist hier nicht zu entscheiden.

ken des Griechentums: daß sich die *polis* auch in der Demokratie nach dem Muster einer Adelsfamilie verstand.

Wenn die Geburt als freies Mitglied der *polis* zur uneingeschränkten Ausübung der Bürgerrechte hinreichend ist (und gerade dies sollte in Athen durch das Lossystem bei der Besetzung von Gremien der *polis* gewährleistet werden), entfällt allerdings die – in der Adelsideologie stets enthaltene – Forderung, man solle sich Anerkennung durch eigene Leistung erwerben. Die adlige *physis* wurde zwar als eine Auszeichnung verstanden, zugleich war sie aber eine Verpflichtung, dieser Auszeichnung durch den eigenen Lebenslauf zu entsprechen; und das konnte eine Überforderung sein.⁷⁹ Grundsätzlich mußte dasselbe für das ererbte Bürgerrecht gelten, und jedenfalls war dieses mit Pflichten verbunden: staatsbürgerliche und besonders militärische Erziehung, vierzigjährige Wehrpflicht, Teilnahme an Versammlungen und Gremien. Aber wie tapfer sich die Mitglieder der demokratischen *polis* auch schlugen und wie eifrig sie in ihre Versammlungen gingen – über das aus der Zeit der Fehden und Raubzüge überlieferte Schema der *aretê*, "Redner von Worten zu sein und Täter von Taten", kamen sie auf diese Weise doch nicht hinaus, und diejenige *aretê*, die sie zur Demokratie qualifiziert hätte, blieb ungeklärt und umstritten.

Die Moralisierung des Begriffs *aretê*,⁸⁰ wie sie sich in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts andeutet⁸¹ und dann bei Platon fast durchgängig zu sein scheint,⁸² hat mit dieser Problematik zu tun, gibt ihr aber auch schon eine bedeutsame Wendung. Grob gesagt, handelt es sich darum, etwas anderes als irgendwelche Formen der Überlegenheit (der Effizienz oder Durchsetzungsfähigkeit) als *aretê* in Betracht zu ziehen, d.h. diesen Begriff aus dem Kontext von Gewaltverhältnissen und überhaupt von agonalen Verhältnissen zu lösen.

Zur *aretê* des Redners gehören nach Gorgias (DK 82 B 8) insbesondere *tolmê* und *sophia*: der Mut, sich überhaupt auf eine Konkurrenz mit unbestimmtem Ausgang⁸³

⁷⁹ So für Aias, in anderer Weise auch für Ismene bei Sophokles, siehe oben, Abschnitt 5.3.2.

⁸⁰ Wählt man im Deutschen 'Tugend' als Äquivalent, dann klingt diese Moralisierung immer schon mit; und deshalb wurde eine solche Übersetzung bislang vermieden. – Man könnte darüber streiten, ob 'Weisheit' für *sophia*, was sich in den vorherigen Abschnitten nicht ganz vermeiden ließ, nicht ebenso fragwürdig ist; tatsächlich kann eine derartige Entscheidung aber stets nur unter pragmatischen Gesichtspunkten getroffen werden, und der Leser ist stets aufgefordert, das deutsche nur als Platzhalter für das griechische Wort zu verstehen.

⁸¹ Vgl. Demokrit, DK 68 B 179; Gorgias, DK 82 B 6 (sog. *Epitaphios*). Vielleicht ist auch schon Heraklit, DK 22 B 112: "Gesund zu denken (*sôphronein*) ist die größte *aretê* ...", in einem moralischen Sinn zu verstehen; für treffender halte ich freilich eine Deutung, die eher der Lesart *to phronein* (statt *sôphronein*) entspräche: Heraklit fordert, man solle "überlegt" handeln und dabei – im Sinne des Delphischen Gebots – auf überzogene Ambitionen verzichten.

⁸² Nicht ganz durchgängig: auch einem Tier oder einem Gerät kann *aretê* nachgesagt werden, nämlich wenn es "etwas taugt"; vgl. Platon, *Resp.* 335B, 601D (ältere Belege bei LSJ).

⁸³ In diesem Sinn: *kindynos*, was sich jedenfalls auf *agônisma* bezieht.

einzulassen, und die "Weisheit", das Thema recht in den Griff zu bekommen.⁸⁴ Für Sokrates hingegen besteht die *aretê* des Redners einfach darin, die Wahrheit zu sagen (*Apol.* 18A),⁸⁵ ob er sich damit nun durchsetzen kann oder nicht. Die von Sokrates (bzw. Platon) erörterten *aretai* – Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Besonnenheit, sogar Tapferkeit – sind nicht agonal; das heißt, sie entsprechen keinen Erfolgsstrategien, sondern vielmehr einer Bereitschaft, gegebenenfalls auf möglichen Erfolg zu verzichten; sie können nicht zu irgendwelchen vorgegebenen Zwecken eingesetzt werden.⁸⁶

Die Qualifikation zur Demokratie – und überhaupt zu politischem Handeln – in einer nicht-agonalen "Tugend" zu suchen, ist ein Gedanke, der sich nicht aus der Tradition ergibt, sondern mit ihr vielmehr bricht.⁸⁷ Agonale Verhältnisse sind nicht ohne weiteres von Gewaltverhältnissen unterscheidbar. Zwar endet ein Wettstreit (zwischen Sportlern, Dichtern, Rednern, konkurrierenden Ärzten usw.) in der Regel nicht mit Totschlag oder Versklavung; man kann ihn insofern auch als gewaltfrei

⁸⁴ Der Schluß meiner Paraphrase entspricht etwa der überlieferten, mangels Kontext schwer verständlichen Wendung *to ainigma gnônai* – die Buchheim (1989, 194 f. ad loc.) wohl eher überinterpretiert.

⁸⁵ Vgl. bei Gorgias allerdings auch den Anfang der *Helena* (DK 82 B 11, c. 1): Was eine Rede zielt, ist die Wahrheit. Diese "Zier" ist sicherlich von der Effizienz – der agonal verstandenen *aretê* – einer Rede zu unterscheiden. Wenn sich Platons Sokrates dagegen verwahrt, "ein gewaltiger Redner" (*Apol.* 17A f.: *deinos legein*) zu sein, dann zitiert er das von Gorgias bei seinen Schülern verfolgte Ausbildungsziel (vgl. *Men.* 95C, *Grg.* 449A und passim), und dementsprechend heißt es im *Menon* (71DE) unter Berufung auf Gorgias, die *aretê* bestehe eben darin, die Angelegenheiten der *polis* zu betreiben, und dabei den Freunden Gutes, den Feinden Schlechtes zuzufügen und sich selbst vor letzterem zu schützen. Hierfür ist es insbesondere erforderlich, "ein gewaltiger Redner" zu sein, aber nicht, die Wahrheit zu sagen. Sokrates' ironischer Vorschlag, beides könnte dasselbe bedeuten (*Apol.* 17B), weist indirekt, aber desto deutlicher darauf hin, daß es bei Gorgias gerade nicht dasselbe ist, "ein gewaltiger Redner" zu sein und die Wahrheit zu sagen.

⁸⁶ Das heißt, es wird durch sie kein von ihnen selber verschiedenes Gut erworben, sondern sie sind – sofern sie gleichwohl nützlich sein sollen, was Sokrates und Platon durchaus nicht verneinen – selber das Gut, das man durch sie erwirbt. Wem das unverständlich oder allzu voraussetzungsvoll ist (letztlich geht eine ganze Seelenlehre in diesen Gedanken ein), sollte sich an die obige Formulierung halten, die in negativer Form dasselbe besagt.

Kein Gegenbeispiel ist *Apol.* 30B, wo Sokrates vermeintlich behauptet, daß "nicht aus dem Reichtum (*chrêmata*) die Tugend (*aretê*) entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum und alle anderen menschlichen Güter (*agatha*) insgesamt" (Übers. Schleiermacher). *Chrêmata* heißen bei Heraklit (DK 22 B 90) die Waren, die für Gold ver- und gekauft werden; demgemäß nach Aristoteles (*E.N.* IV 1, 1119b26-7) "alles, dessen Wert in Geld (*nomisma*) gemessen wird". Die "Tugend" (*aretê*) wäre demnach ein Instrument der Geldmacherei (Vlastos 1991, 219 Anm. 73); Heitschs Verteidigung (2002, 123 Anm. 223) kommt darauf hinaus, daß man durch Tugend vielmehr göttlichen Beistand (mit pekuniären Nebeneffekten? – GH) erwirbt. Die Schwierigkeit läßt sich mit einer alternativen Auffassung des zweiten Satzteils vermeiden, wonach vielmehr "Reichtum und alles andere (erst) durch Tugend zu Gütern werden"; vgl. Reeve 1989, 124 (Anm. 21); Vlastos (a.a.O.) und bes. Burnyeat 2003.

⁸⁷ Auch die *aretê* des fleißigen Bauern bei Hesiod ist von agonalen Zügen nicht frei, vgl. etwa *Erga* 312 f.

bezeichnen. Aber andererseits teilt ein solcher Wettstreit doch wichtige Merkmale mit einem Kampf; vielleicht ist er nur ein gewissermaßen ritualisierter Kampf, oder der gewalttätig ausgetragene Kampf ist nur eine besonders brutale Spielart des Wettstreits. Wie dem auch sei – die Beteiligten müssen sich für einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Wettstreit und Kampf nicht interessieren. Aus ihrer eigenen Sicht tun sie beidemale so ziemlich dasselbe, und in keinem Fall kann ihnen das Risiko der Niederlage gleichgültig sein.

6.3.3. Gewaltige Redner

Wie mit der Wendung *deinos legein* angedeutet, gilt das insbesondere auch für die Wirkung der Rede. Diese wird von Gorgias (*Helena*, DK 82 B 11, c. 14) mit der Wirkung von Arznei oder Gift auf den Körper verglichen,⁸⁸ und ihr Zwang ist nach seiner Auffassung wie der Zwang physischer Gewalt zu bewerten (ebd. 12). Beim Wettstreit zwischen Rednern ginge es demnach darum, einander in der Ausübung solchen Zwangs zu übertreffen – sei es (in einer Diskussion oder Verhandlung) gegeneinander oder (vor einer Versammlung) gegen die Hörer.⁸⁹

Diesen wird die Konkurrenz der Redner freilich zum bloßen Spektakel – das deutet Kleon bei Thukydides an (III 38.4): Ein geübtes Publikum will sich zwar möglicherweise hin-, aber nicht nach Belieben der Redner hin und her reißen lassen. Es vermag sich von der direkten Wirkung einer Darbietung zu distanzieren, indem es seine Aufmerksamkeit auf die Perfektion dieser Darbietung richtet. Und es honoriert denjenigen Redner mit Zustimmung, der die Hörer in dieser Hinsicht am besten bedient.

Die ausschließlich agonale Auffassung der politischen Rede scheitert also an dieser Verselbständigung. Sie scheitert zwar nicht insofern, als ein guter Redner wirkungslos wäre. Aber sofern der Redner seine eigene Tätigkeit, wie Gorgias es vorschlägt, bloß manipulativ versteht, vermag sich die *polis* dieser Manipulation durchaus zu entziehen. Der Redner bewirkt nicht, was er zu bewirken vermeint, auch wenn das Ergebnis – der Ausgang der schließlichen Abstimmung – durchaus seinen Absichten entspricht. Denn die *polis* läßt sich ihr eigenes Urteil über das Gesagte nicht nehmen. Sie ist "ihrer selbst mächtig" (*autokratôr*) geworden,⁹⁰ und auch der Gewalt der in manipulativer Absicht gesprochenen Rede liefert sie sich nicht ungeschützt aus. Das Verhältnis zwischen Rede und Zustimmung ist überhaupt nicht mehr als ein Gewaltverhältnis zu beschreiben – und zwar einfach des-

⁸⁸ "Arznei oder Gift": *pharmakon* in beiderlei Bedeutung. Denselben Vergleich wird in Platons *Menon* (80A) auf Sokrates angewandt: *me ... pharmatteis*.

⁸⁹ Ironischerweise wird der erste Fall bei Platon gerade von den Gesprächspartnern des Sokrates illustriert: Hippias beklagt sich darüber, von Sokrates "verwirrt" und "mißhandelt" zu werden (*Hipp. min.* 373B), Menon ist "gelähmt" wie von einem elektrischen Schlag (*Menon* 80A); Sokrates ist demnach für beide ein "Debattierer, vor dem man sich in Acht nehmen muß", obgleich er sich selber dagegen verwahrt, ein "gewaltiger Redner" zu sein (beide Wendungen kommen als Übersetzung von *deinos legein* in Betracht).

⁹⁰ Zu dieser Wendung vgl. Thukydides III 62.4; dazu oben Abschnitt 6.2.1.

halb, weil es sich die Mitglieder der *polis* herausnehmen und weil sie gewohnt sind, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Sie sind eben die *polis*, und sie haben deshalb zu entscheiden. Sie haben sich in eine Position manövriert, gefragt zu werden, was sie für richtig halten und was sie zu tun gedenken; und aus dieser Position lassen sie sich nicht ohne weiteres wieder herausmanövrieren.

Insofern ist das Verhältnis der *polis* zu ihren Wortführern nicht agonal. Der Wettstreit wird *vor* ihr, nicht *gegen* sie ausgetragen; ein Redner hat sich nicht *gegen* sie, sondern *bei* ihr durchzusetzen. Die Anerkennung, die er auf diese Weise durch die *polis* erfährt, ist etwas ganz anderes als der Respekt, den sich jemand bei seinen potentiellen Gegnern oder Opfern – und dementsprechend dann auch bei seinen Bündnispartnern verschafft.⁹¹ Sie erfolgt aus einem Grund, der in keinem Gewaltkalkül darstellbar ist.

Dieser Grund muß deshalb noch kein vernünftiger sein. Zum Beispiel mag es unvernünftig sein, sich bei einer politischen Entscheidung an der Qualität einer rhetorischen Darbietung zu orientieren, wie es den Athenern bei Thukydides vorgeworfen wird. Vernunft wäre eben die nicht-agonale *aretê*, von der Sokrates spricht: als Redner die Wahrheit zu sagen, als Richter darauf zu achten, ob das Gesagte gerecht ist; und überhaupt als Hörer sachgerecht über die Behauptungen und Vorschläge der Redner zu urteilen (vgl. bes. Platon, *Apol.* 18A). Sie ist hier nur gewissermaßen durch eine Leerstelle im Kalkül der Gewaltverhältnisse bezeichnet – und zwar eine bei Rednern und Hörern bereits durch einen ausgeprägten Sinn für rhetorische Glanzleistungen besetzte, um welche die von Sokrates und Platon konzipierte *philosophia* daher mit der rhetorischen *technê* zu konkurrieren hat.

In neuer Weise stellt sich daher die Frage, *als wer* die Beteiligten in derartige Anerkennungsverhältnisse eintreten. Die Hörer erheben ihren Anspruch, sich selbst ein Urteil zu bilden und über ihre eigenen Handlungen selbst zu entscheiden, als die geborenen Mitglieder der *polis*. Aber ihre Fähigkeit und Bereitschaft, diesen Anspruch zu erheben und ihm durch ihr Verhalten auch zu entsprechen, ergibt sich doch schwerlich aus dieser privilegierten Geburt. Die Ansprüche der "ihrer selbst mächtigen" *polis* sind durch dieses – traditionellen Mustern verhaftete – Selbstverständnis ihrer Mitglieder durchaus nicht gedeckt. Man muß sie wohl als unableitbar und unhintergebar betrachten: Die *polis* kann gar nicht mehr anders, als selbst zu urteilen und selbst zu entscheiden. Ihre Mitglieder müssen sich gewissermaßen nachträglich für das qualifizieren, was sie längst schon tun. *Als wer* sie ihren Anspruch erheben, ist erst herauszufinden.

⁹¹ Ein zu älteren Formen der Rede gehöriges Gegenbeispiel ist die Weissagung des Teiresias in der Sophokleischen *Antigone* (1064 ff., s.o. 5.4.3). Anders als in der ersten Rede des Sehers (*Ant.* 998 ff.), in der sich dieser als ein Fachmann darstellt, der eine wichtige Mitteilung zu machen hat, ist Kreon nun durchaus nicht aufgefordert, zuzustimmen und sich somit ein eigenes Urteil zu bilden. Sondern Teiresias weissagt Kreons Schicksal in solcher Weise, daß man zwischen Weissagung und Fluch gar nicht unterscheiden kann: durch die Weissagung wird das Unheil zugleich auch losgelassen. Kreons anschließende Unterwerfung ist von einem zustimmenden Urteil über das Gesagte durchaus unterschieden.

Das Konzept der Sokratischen *philosophia* scheint hierauf eine Antwort zu sein. Daß sie eben das leisten soll, was in der "ihrer selbst mächtigen" *polis* zu leisten ist, liegt auf der Hand. Wie sie es leisten soll, müßte eine detailliertere Ausführung zeigen. Vielleicht kann man die sog. Frühdialoge Platons als diese Ausführung lesen. Sie sind dies aber nur insofern, als die die Sokratische *philosophia* eben als *philosophia*, d.h. als eine der Prüfung seiner selbst und Anderer gewidmete Lebensweise und somit als *Tätigkeit*, beschreiben. Die Sokratische *philosophia* ist keine "Kunst".⁹² Sie beruht nicht auf Fachwissen; Platons Ausarbeitung solchen Fachwissens im Rahmen seiner Dialektik und Ideenlehre ist schon eine Umdeutung, die wesentliche Züge der Sokratischen *philosophia* verfehlt.

Daß die Sokratische *philosophia* leisten kann, was sie soll, scheint für Sokrates durch das Delphische Gebot vorentschieden zu sein: "Erkenne dich selbst!" – Für Sokrates heißt das: Prüfe deine eigenen Wissensansprüche und lerne, die Wissensansprüche (und die Ratschläge und Aufforderungen) Anderer selbst zu prüfen! Das verlangt nicht nur die "ihrer selbst mächtige" *polis*, sondern ebenso verlangt es der Delphische Gott; und stünde von vornherein fest, daß das die Menschen nicht können, würde er es schwerlich verlangen. Als Adressaten des Delphischen Gebots sind die Menschen also zur Sokratischen *philosophia* befähigt. Und sofern die Sokratische *philosophia* eben diejenige Qualifikation ihrer Mitglieder ist, durch welche die *polis* "ihrer selbst mächtig" sein kann, sollte auch dieser Anspruch einlösbar sein.

Die Sokratische *philosophia* besetzt also diejenige Leerstelle im Kalkül der *Gewaltverhältnisse*, die man nur dadurch ausfüllen kann, daß man sich für die Selbstmächtigkeit der *polis* und somit für eine höchst anspruchsvolle Form von *Anerkennungsverhältnissen* qualifiziert. Deshalb ist sie selber gewaltfrei: nicht etwa insofern, als sich der Philosophierende der Gewalt enthielte, denn die Gewaltverhältnisse als solche bleiben bestehen;⁹³ aber seine eigene Existenz und Tätigkeit als Philosophierender beruht nicht auf Gewalt. Die Ausübung der Sokratischen *philosophia* ist letztlich deshalb etwas grundsätzlich anderes als die Ausübung von Gewalt, weil diese Anerkennungsverhältnisse etwas grundsätzlich anderes als Gewaltverhältnisse sind.

6.4. *philosophia* und *epistêmê* – Bemerkungen zu Platons *Charmides*

6.4.1. Selbstbezügliches Wissen

Das in Platons *Charmides* erörterte "Wissen um Wissen und Unwissenheit"⁹⁴ hat jedenfalls mit der Sokratischen *philosophia* zu tun. Dabei fungiert die Formel "Wis-

⁹² Siehe unten Abschnitt 6.4.1.

⁹³ Sokrates findet z.B. überhaupt nichts dabei, in den Krieg zu ziehen und im Verband der *polis* Gewalt zu üben; in die diesbezüglichen Beschlüsse der *polis* mischt er sich nicht ein.

⁹⁴ Platon, *Charm.* 167B f.: *heautês te kai tôn allôn epistêmôn epistêmê, kai dê kai anepistêmosynês*; ähnlich 166E. – Zum *Charmides* vgl. neben den weiter unten genannten Monographien bes. auch Wieland 1982, 310 ff. Die in Wielands Platon-Interpretation zugrundegelegte, unter allgemeinsten Voraussetzungen sinnvolle Unterscheidung zwischen nichtpropositionalem und propositionalem Wissen fällt mit der im Folgenden erläuterten, auf die Entwicklung

sen um Wissen und Unwissenheit" im *Charmides* aber nicht als Kennzeichnung einer "menschengemäßen *sophia*" (*Apol.* 20E), sondern als Definitionsversuch für den Begriff *sôphrosynê* – des "gesunden Denkens" oder der "Besonnenheit", wie Schleiermacher übersetzt.⁹⁵ Die Erörterung der genannten Formel erfolgt im *Charmides* von vornherein in einem umfassenderen ethischen Kontext. Für sie können daher andere Gesichtspunkte einschlägig sein als für die Sokratische *philosophia*, sofern sich diese nur auf Wissensansprüche als solche bezieht.

Und dann hat man sehr genau auf die Formulierung zu achten: Die *sôphrosynê* wird in dem fraglichen Abschnitt des *Charmides* zunächst mit der Forderung der Delphischen Tempelinschrift identifiziert und dementsprechend als "das Sichselbst-Erkennen" erklärt.⁹⁶ Dieses soll dann dasselbe sein wie "zu wissen, was man weiß und was nicht"⁹⁷ – und das heißt zugleich auch, zur Prüfung Anderer befähigt zu sein:

"Der Besonnene also allein wird sich selbst erkennen und imstande sein zu ergründen, was er wirklich weiß und was nicht; und ebenso auch wird er vermögend sein, andere zu beurteilen, was einer weiß und auch zu wissen glaubt, da er es ja weiß, und auch wieder, was einer zu wissen glaubt, es aber nicht weiß."⁹⁸

Die "menschengemäße *sophia*" aus der *Apologie* ist also in der als Selbsterkenntnis bestimmten *sôphrosynê* enthalten, und diese scheint gar nichts anderes als jene zu sein. Aber bereits die Wendung "zu wissen, was man weiß und was nicht", geht einen unauffälligen, aber entscheidenden Schritt über die Formulierungen der *Apologie* hinaus. Dort war nämlich nur davon die Rede, daß Sokrates "von sich selbst bezeugen kann", daß er "weder viel noch wenig weise" ist,⁹⁹ oder daß er "einsieht (*egnôskên*), daß er in der Tat nichts wert ist, was die Weisheit anbelangt"; die Forde-

griechischen Denkens bezogenen Unterscheidung zwischen *philosophia* und *epistêmê* durchaus nicht zusammen.

⁹⁵ Nach Witte (1970, 10 f.) ist das zugrundeliegende Adjektiv *sôphrôn* oder *saôphrôn* "aus ... *phrên* (Zwerchfell, Sinn) und *saos, sôs* (gesund) gebildet()"; das Wort "bezeichnet für Homer die 'Gesundheit des Denkens', die der junge Mann durch angemessene Zurückhaltung gegenüber dem älteren, die Dienerin durch gebührenden Abstand gegenüber der Herrin zum Ausdruck bringt", bei Theognis "tritt ... das Wort in Gegensatz zur *Hybris*, dem 'gewalttätigen Übermut', und damit in einem politischen Zusammenhang". Lloyd-Jones (1971, 53) zieht unter den einschlägigen Grundbedeutungen von *sôs*, nämlich 'safe and sound' und 'alive and well' (vgl. LSJ s.v. *sôs*), die erstere vor und stellt die *sôphrosynê* in den Zusammenhang des Delphischen Spruchs *mêden agan* ("nothing in excess"); als Grundbedeutung des Wortes *sôphrosynê* ergibt sich somit (sogleich im Sinn von Theognis): "not 'prudence' or 'moderation' but 'safe thinking,' the kind of thinking that protects one from *hybris*". Ähnlich Schmidt (1985, 11), der das Adjektiv *sôs* unverständlicherweise als Substantiv nimmt: "Besonnenheit heißt Bei-den-Sinnen-sein und meint die Bewahrung, *sôs*, des Sinnes, *phrên*".

⁹⁶ *Charm.* 165B: *to gignôskein auton seauton*.

⁹⁷ *Charm.* 167A: *eidenai ha oiden kai ha mê oiden*.

⁹⁸ Ebd. Die Wortwahl (*exetazein*; ... *oietai men eidenai, oiden d' ou*) entspricht hier der *Apologie*.

⁹⁹ Platon, *Apol.* 21B: *oute mega oute smikron synoida emautô: sophos ôn*.

zung der "menschengemäßen *sophia*" ist im Sprachgebrauch der *Apologie* einfach diese: Wenn man etwas nicht weiß, soll man auch nicht "glauben, daß man es weiß".¹⁰⁰ Die geforderte Einsicht in das eigene Nichtwissen wird also ihrerseits nicht (und insbesondere nicht mit dem Wort *eidēnai*) als Wissen charakterisiert. Eine iterierte Verwendung dieses Worts wie in der Wendung "zu wissen, was man weiß und was nicht" wird vermieden – und erst recht das kolportierte Paradoxon "Ich weiß, daß ich nichts weiß".¹⁰¹

Die "menschengemäße *sophia*" soll sich in der *Apologie* als *philosophia*, im *Charmides* hingegen als *sophia* bewähren. Demgemäß ist der Begriff des Wissens im *Charmides* mit terminologischer Schärfe gefaßt: Wenn die – zunächst als "Sich-selbst-Erkennen" bestimmte¹⁰² – *sôphrosynê* "darin besteht, etwas zu erkennen (*gignôskēn ti*), dann ist sie offenbar ein Wissen, und zwar von etwas (*epistēmê tis kai tinos*)."¹⁰³ Durch die folgenden Beispiele wird dieses Wissen dann mit verschiedenen Wissenszweigen in eine Reihe gestellt: Medizin, Architektur, Bruchrechnung,¹⁰⁴ Geo-

¹⁰⁰ In diesem Sinn *Apol.* 21D: ... *oietai ti eidēnai ouk eidôs* und *hôsper ... ouk oida, oude oiōmai*. Bröckers Paraphrase der Stelle ist irreführend und erweckt überdies durch einen losen Gebrauch von Anführungszeichen den Anschein der Wörtlichkeit: "Er (sc. Sokrates) prüft ... zunächst einen Politiker, der sowohl sich selbst wie auch vielen anderen weise zu sein scheint ... Das Ergebnis ist, 'daß keiner von uns beiden etwas Schönes und Gutes weiß, jener aber bildet es sich ein, während ich, Sokrates, weiß, daß ich nichts weiß'. Das Wissen des Nichtwissens ist es also, wodurch Sokrates weiser ist als die anderen (21 d)." (Bröcker 1990, 15) Richtig übersetzt Schleiermacher "... dieser doch meint zu wissen, da er (etwa i.S. von: wo er doch, GH) nicht weiß, ich aber, wie ich eben nicht weiß, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen." (Die Korrektur der Eigerschen Ausgabe ist nicht überzeugend, da sie eine Korrelation zwischen einzelnen Wissensansprüchen und ihnen *jeweils* entsprechendem Nichtwissen ausschließt). – Vgl. übrigens Vlastos 1991, 82 (Anm. 4).

¹⁰¹ Anspielungen auf dieses Paradoxon finden sich meines Wissens zuerst in Platons *Theaitetos*, wo es heißt, die Ignoranz des echten "Philosophen" gegenüber den öffentlichen Angelegenheiten gehe so weit, daß "er nicht einmal weiß, daß er das alles nicht weiß" (173E: *tauta pant' oud' hoti ouk oiden, oiden*), sowie bei Metrodor von Chios, wo dieser sagt: "Niemand von uns weiß irgendetwas, nicht einmal dies, ob wir wissen oder nicht wissen" (DK 70 B 1: *oudeis hēmôn ouden oiden oud' auto touta, poteron oidamen ê ouk oidamen*). In beiden Formulierungen wird das Paradoxon ausdrücklich vermieden.

Die Zuschreibung des Paradoxons an Sokrates findet sich meines Wissens zuerst in Ciceros Bericht über Arkesilaos, dieser habe "bestritten, daß es etwas gebe, das gewußt werden könne, nicht einmal dasjenige, das Sokrates für sich übriggelassen habe, daß er wisse, daß er nichts weiß" (*Acad.* I 45 = LS 68A(3): "... negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset, ut nihil scire se sciret").

¹⁰² *Charm.* 165B (s.o.).

¹⁰³ *Charm.* 165C. Dieser Passus geht also dem zuletzt zitierten (*Charm.* 167A) vorher, und die Definition der *sôphrosynê* wird durchaus nicht direkt aus dieser Anspielung auf die Sokratische *philosophia* entwickelt.

¹⁰⁴ *Charm.* 165E: *logistikê*. Zum Gegenstand dieser Disziplin vgl. ebd. 166A sowie *Grg.* 451B f. und bes. *Prot.* 356E f.; dazu van der Waerden 1966, 80 f. und Pedersen 1974. Eine von kommerziellen Praktiken abgelöste *logistikê* gehört zum Curriculum der Akademie, vgl. *Resp.* 525A ff.

metrie usf., wobei teils wiederum *epistêmê*, teils aber *technê* als Ausdruck für 'Wissen' verwandt wird. Diese beiden Termini sind hier offenbar synonym,¹⁰⁵ und die *epistêmê*, mit der die *sôphrosynê* identisch sein soll, müßte demnach nach denselben Maßstäben als Wissen ausweisbar sein, wie sie für eine *technê* einschlägig sind, nämlich insbesondere

- daß es ihr Ziel ist, zu nützen,
- daß sie eine charakteristische Aufgabe und Leistung hat (das ist z.B. bei der Medizin die Gesundheit, beim Ackerbau die Ernährung),
- daß ihre Ausübung auf Expertenwissen beruht und
- daß sie lehrbar ist;¹⁰⁶

und man könnte im Sinne Platons hinzufügen, daß sie sich von bloßer Routine (*empeiria*)

- durch ihre Kenntnis der *physis* der Sache und der Gründe ihres eigenen Vorgehens sowie
- durch ihre diesbezügliche Rechenschaftsfähigkeit unterscheidet.¹⁰⁷ Eine entsprechende Kriterienliste wird der Diskussion im *Charmides* zwar nicht ausdrücklich zugrundegelegt, aber sie bleibt als Hintergrund für die Interpretation zu beachten.

Es ist fast eine müßige Frage, ob die Sokratische *philosophia* den genannten Kriterien genügt: Sokrates versteht sich in der *Apologie* nicht als Experte für Wissen und Unwissenheit, sondern als jemand, dessen Lebensinhalt eben in der Prüfung jeglicher Wissensansprüche besteht. Das heißt, er beansprucht auch hierfür keine ausgezeichnete Kompetenz. Stattdessen beruft er sich auf das aus dem Orakelspruch abgeleitete Gebot des Delphischen Gottes; und seine durch das Orakel beglaubigte Auszeichnung besteht gerade darin, daß er dabei auf eigene Wissensansprüche verzichtet. Deshalb ist die Sokratische *philosophia* auch nicht eigentlich lehrbar. Sokrates hat keine Schüler – oder sein Verhältnis zu seinen angeblichen Schülern kann kein didaktisches, sondern nur ein mimetisches und erotisches sein.

Nützlich will die Sokratische *philosophia* allerdings sein: ihre charakteristische Aufgabe und Leistung ist,

¹⁰⁵ Vgl. bes. das Beispiel der *logistikê*, die zunächst als *technê* (*Charm.* 165E) eingeführt, dann aber umstandslos als *epistêmê* (ebd. 166A) bezeichnet wird.

¹⁰⁶ Paraphrasiert nach Heinemann 1961/76, 128; ähnlich Schneider 1989, 138 f. und 149. In den angegebenen "Kennzeichen der Technê" kommen Platon und Xenophon überein (Heinemann 1961/76, 128; Belege dort). Eine in diesen Grundzügen übereinstimmende Theorie der *technê* kann nach Heinemann bis auf Protagoras zurückverfolgt werden; vgl. ebd. 148 ff. (Nutzen), 152 ff. (charakteristische Aufgabe), 156 ff. (Effizienz hinsichtlich dieser Aufgabe; *technê* vs. *tychê*; der Erfolg der *technê* beruht auf Expertenwissen – vgl. dazu aber auch 162 ff.), 161 f. (Lehrbarkeit), 162 ff. (Existenz eines Kriteriums für Richtig und Falsch). Belege wiederum dort; zum griechischen Technikverständnis ansonsten Schneider 1989.

¹⁰⁷ Vgl. *Grg.* 501A. Mit der ausdrücklichen Abgrenzung der *technê* von bloßer *empeiria* geht Platon über die vorplatonische Theorie der *technê* hinaus; vgl. Heinemann 1961/76, 144 (einschl. Anm. 50), dazu auch Jouanna 1990, 67 f.

"nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zu beweisen, wen von euch ich antreffe, mit meinen gewohnten Reden, wie: Bester Mann, als ein Athener aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht (*phronêsis*) aber und Wahrheit und für deine Seele, daß sie sich aufs Beste befinde, sorgst du nicht, und hierauf willst du nicht denken? Und wenn jemand unter euch dies leugnet und behauptet, er denke wohl darauf, werde ich ihn nicht gleich loslassen und fortgehen, sondern ihn fragen und prüfen und ausforschen. Und wenn mich dünkt, er besitze keine Tugend (*aretê*), behaupte es aber: so werde ich es ihm verweisen, daß er das Wichtigste am geringsten achtet und das Schlechtere höher." (*Apol.* 29D ff.)

Die Prüfung von Wissensansprüchen ist demnach der Sorge um Seele und "Tugend" – d.h. um das Etwas-Taugen (*aretê*), das für Sokrates vom Wissen untrennbar ist¹⁰⁸ – untergeordnet. Eingebildete *aretê* wird auf eingebildetes Wissen zurückgeführt: Wenn jemand etwa zu wissen glaubt, daß Reichtum und Ansehen erstrebenswert sind, versucht Sokrates ihm zu zeigen, daß er dies in der Tat gar nicht weiß. Und was über diese Wissensprüfung hinausgeht, klingt in dieser Rede recht leer. Man soll sich um Einsicht und Wahrheit und um den Zustand der eigenen Seele kümmern – aber was heißt das? Es heißt sicherlich: Man soll sich der Sokratischen Prüfung unterziehen – aber was heißt es darüber hinaus? Liegt dieser Stelle der *Apologie* schon die (gar nicht Sokratische, sondern eher orphische oder pythagoreische) Seelen- und Unsterblichkeitslehre des *Phaidon* zugrunde (oder wenigstens eine mythische Version dieser Lehre wie etwa am Ende des *Gorgias*)?¹⁰⁹ Oder sagt Sokrates nur etwa dies: daß man nicht unbesorgt den nächstliegenden Zielen wie Reichtum und Ansehen nachstreben soll, ohne überhaupt auf das Zustandekommen dieser Präferenzen zu achten? Das hieße: Zumindest soll man von den eigenen Präferenzen Rechenschaft ablegen, also als *aretê* auszuweisen versuchen, was man für sich erstrebt; und insbesondere soll man sich daher dem Sokratischen Gespräch unterziehen, das hierfür die beste Gelegenheit bietet. Ohne weitere Voraussetzungen führt die Behauptung eines Nutzens der Sokratischen *philosophia* also letztlich doch wieder auf diese selber zurück.

Die Sokratische *philosophia* kann also den Forderungen nicht genügen, die nach Platons Auffassung an eine *technê* oder *epistêmê* gestellt werden müssen: Als Sorge für die Seele beruht sie auf keiner Kenntnis der *physis* dessen, wofür sie zu sorgen behauptet, als Grund für ihr Verfahren weiß sie nur von einem Orakelspruch zu berichten, und von ihrem behaupteten Nutzen legt sie keine Rechenschaft ab. Aber das muß die Sokratische *philosophia* durchaus nicht entwerten – zumal sie von Sok-

¹⁰⁸ Vgl. Guthrie, *HGP* III.2, 130: "Three fundamental theses of Socrates are so closely related as to form scarcely separable parts of a single whole. They are: virtue is knowledge; its converse, that wrongdoing can only be due to ignorance and must therefore be considered involuntary; and 'care for the soul' as the primary condition of living well."

¹⁰⁹ Guthries Vermutung eines Unsterblichkeitsglaubens bei Sokrates (vgl. *HGP* III.2, 153 ff.) ist durchaus nicht plausibel; vgl. demgegenüber Reeve 1989, 180 ff. und Vlastos 1991, 55 (zu *Cri.* 47E).

rates auch gar nicht als *technê* oder *epistêmê* dargestellt wird. Darauf kann Sokrates verzichten, weil er seine "menschengemäße *sophia*" weder zu lehren noch zu begründen, sondern vielmehr zu verkörpern beansprucht und daher in der *Apologie* auch nicht über die "menschengemäße *sophia*" als solche, sondern einfach über sich selber Rechenschaft gibt. Er selber ist es dann freilich auch, der ihretwillen das Todesurteil auf sich nimmt; und *mit seinem Tod wird ihre Ablösung von der Person des Sokrates überhaupt erst zum Problem.*

Diese Ablösung kann einerseits durch mimetische Nachfolge (so auch im fiktiven Sokratischen Dialog), andererseits durch Umwandlung der Sokratischen *philosophia* in eine *technê* oder *epistêmê* erfolgen. Die Argumentation des *Charmides* setzt eine solche Umwandlung stillschweigend voraus,¹¹⁰ und zwar in der denkbar einfachs-

¹¹⁰ Das berüchtigte NON SEQUITUR im Übergang von einer dem Delphischen Gebot entsprechenden *epistêmê heautou* zu der dann erörterten und verworfenen *epistêmê heautês* kann auf diese Voraussetzung zurückgeführt werden. Das Delphische Gebot fordert nämlich gar keine *epistêmê heautou*, sondern vielmehr ganz untermnologisch eine *gnôsis heautou*, zu der insbesondere auch eine Prüfung der eigenen Wissensansprüche und somit die Sokratische *philosophia* gehören mag. Fragwürdig ist dann nur noch der Übergang von der Sokratischen *philosophia* zu einer *epistêmê epistêmês*. Und dieser Übergang ergibt sich eben aus der Forderung, die Sokratische *philosophia* sei als *epistêmê* zu betreiben.

Diese Forderung wird im *Charmides* zwar nicht in dieser Form ausdrücklich erhoben, aber immerhin wird unmißverständlich betont, daß bei der Erörterung des Delphischen Sich-selbst-Erkennens nur solches Erkennen in Betracht kommen soll, das sich als *epistêmê* beurteilen läßt: Wenn die *sôphrosynê* nach dem zu erörternden Definitionsversuch darin besteht, dem Delphischen Gebot zu folgen und somit "etwas zu erkennen" (*gignôskein ti*), dann heißt dies nach übereinstimmender Auffassung der Diskussionspartner, daß sie "ein Wissen mit einem bestimmten Gegenstand" (*epistêmê tis kai tinos*) ist (*Charm.* 165C); und dieser Gegenstand ist dann man selbst (in diesem Sinn: *heautou*, ebd.). Der Übergang von dieser *epistêmê heautou* zu einer *epistêmê heautês* ist durchaus nachvollziehbar (siehe unten im Haupttext), und allenfalls wäre der Übergang vom Delphischen *gignôskein auton heauton* (*Charm.* 165B) zu einer *epistêmê heautou* unzulässig. Aber auch der letztere Übergang muß nicht beanstandet werden, wenn man in ihm einen – gleichsam verschlüsselten – Ausdruck für die Forderung erkennt, die Sokratische *philosophia* sei als *epistêmê* zu betreiben.

Die (vorwiegend ältere) Literatur zum Übergang von der *epistêmê heautou* zur *epistêmê heautês* ist bei Zehnpfennig 1987, 65 ff. resümiert. In dem Übergang vom *gignôskein auton heauton* zur *epistêmê heautou* wird von vielen Interpreten nur eine triviale Substantivierung gesehen, vgl. z.B. ebd. 60, desgleichen Bloch 1973, 97; ausführlicher Witte 1970, 108 f.: "Innerhalb der Platonischen Terminologie ... tritt *gignôskein* stets als das zu dem Substantiv *epistêmê* gehörige Verb auf. Der Übergang von *gignôskein ti* zu *epistêmê tinos* bedeutet also nicht mehr als die Substantivierung des zunächst verbal gefaßten Ausdrucks." Martens (1973, 45) bemerkt einerseits im Anschluß an Tuckey ('Plato's Charmides', *Cambridge Class. Stud.* 11, 1951), daß bei einer konsequenten Unterscheidung zwischen *gnôsis* und *epistêmê* in der Bezeichnung der "Selbsterkenntnis als Wissensprüfung" das Problem einer *epistêmê heautês* gar nicht entstände; andererseits stellt er fest, daß diese Unterscheidung im *Charmides* eben nicht getroffen wird, der Ausdruck *epistêmê heautês* werde als "ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied" durch *gnôsis heautês* (*Charm.* 169E) ersetzbar behandelt. Demgegenüber betont Schmidt (1985, 21 ff.) zu Recht die mit dem Übergang vom "Einsehen" (*gnôsis*) zur "Wissenschaft" (*epistêmê*) einhergehende "Bedeutungsverschiebung"; gar nicht überzeugend (und in der Begründung nur überhaupt nur wunderlich) ist dann freilich seine Behauptung, daß dieser Übergang ausgerechnet im Falle der Sokratischen *philosophia*

ten Form, daß die Sokratische *philosophia* umstandslos als *epistêmê* oder *technê* aufgefaßt und dementsprechend (und zwar unter dem Titel *sôphrosynê*) nur noch als "Wissen um Wissen und Unwissenheit" ins Spiel gebracht wird. Aus der Sokratischen *Selbstprüfung* wird *selbstbezügliches Wissen*; die Sokratische *philosophia* wird in eine *sophia* uminterpretiert.

In der weiteren Argumentation des *Charmides* wird dieses "Wissen um Wissen und Unwissenheit" dann freilich als

- gar nicht existent (oder jedenfalls hinsichtlich seiner Existenz äußerst fragwürdig),
- wenn aber existent, dann nicht informativ, und
- wenn informativ, dann immer noch nutzlos

erwiesen. Das heißt, es wird das Scheitern dieser Auffassung der Sokratischen *philosophia* als *epistêmê* oder *technê* gezeigt. Ohne ihre Interpretation als *sophia* ist die Sokratische *philosophia* von den im *Charmides* erörterten Schwierigkeiten gar nicht betroffen, und dasselbe gilt für das Delphische Gebot, sich selbst zu erkennen, das durch ein "Wissen um Wissen und Unwissenheit" eingelöst werden soll.

Denn die Delphische Tempelinschrift fordert kein selbstbezügliches Wissen, sondern vielmehr ein *Verhalten der angesprochenen Person gegen sich selbst*. Das ändert sich nicht dadurch, daß man diesem Gebot zufolge insbesondere auch erkennen soll, was man weiß und was nicht, oder daß man wie Sokrates von der bloßen Selbstprüfung zur Prüfung seiner selbst und Anderer übergeht; und es ändert sich auch nicht dadurch, daß man dabei die Kriterien anlegt, nach denen die Wissensansprüche einer *epistêmê* oder *technê* zu beurteilen sind: Immer noch handelt es sich dabei nämlich nicht um selbstbezügliches Wissen, sondern nur um jemandes *Verhalten gegen sich selbst und Andere, und zwar im Hinblick auf Wissen und Nichtwissen*. Die Möglichkeit solchen Verhaltens ist schwer zu bestreiten, und insbesondere kann sie im Rahmen eines Sokratischen Dialogs kaum in Frage gestellt werden, da Sokrates gar nichts anderes tut.

Ein Problem ergibt sich vielmehr erst dadurch, daß nun auch an die Erkenntnisse, die sich aus der geforderten Prüfung ergeben, die für eine *epistêmê* oder *technê* einschlägigen Kriterien angelegt werden.¹¹¹ Eine Erkenntnis – wie eben auch die

gerechtfertigt sei: "Sokrates war nicht irgendwer, er war die Präexistenz einer Spätzeitphilosophie. (...) Die Tiefe und Unerschütterlichkeit des Wissens hatte den natürlichen Menschen bezwungen; das Sein war in Bewußtsein aufgelöst, Sokrates war aus seiner Partikularität herausgetreten und allgemein geworden. Bei Sokrates, und nur bei ihm, war der Übergang von der Selbsterkenntnis zur 'Wissenschaft ihrer selbst' sinnvoll. Sein Selbstbewußtsein war die in sich selbst thematisierte Wissenschaft, es war unpersönlich geworden" (ebd. 32).

¹¹¹ Für die Ausübung einer Sokratischen *philosophia*, die sich an diesen Kriterien orientiert, ist es keineswegs erforderlich, daß sie ihnen auch selber genügt. Das Sokratische Gespräch vermag aufgrund der bloßen Anerkennung der Einschlägigkeit dieser Kriterien für das zu prüfende Wissen und dann der Plausibilität ihrer Anwendung auf dasselbe zu überzeugen. Welchen Kriterien es dabei selber genügt, ist eine ganz andere Frage, die nicht von vornherein zum Thema gehört. – Vgl. die Diskussion "rückbezoglicher Argumente" bei Ros, *BuB* I, 194 ff., II, 285 ff. sowie III, 226 ff. (bes. 252 ff.) und 286 ff.

Selbsterkenntnis oder Wissensprüfung entsprechend dem Delphischen Gebot – vollzogen zu haben, würde demnach bedeuten: zu *wissen*; und zu wissen würde bedeuten: *eines Wissens innezusein*, das den Kriterien der *epistêmê* oder *technê* genügt. Dieses Wissens inne, verhält man sich zu sich selbst und zu anderen, und zwar im Hinblick auf Wissen und Nichtwissen. Aber dieses Verhältnis ist nun nicht mehr nur als ein *Verhalten* bestimmt, sondern überdies auch als der *Bezug* eines den Kriterien der *epistêmê* oder *technê* genügenden Wissens *auf seinen Gegenstand*. Und sofern insbesondere die Ablösbarkeit des Wissens von dem jeweils Wissenden zu diesen Kriterien gehört, muß sich dieser Bezug auch ohne Rekurs auf diese Person darstellen lassen: als bezöge sich das Wissen auf seinen Gegenstand ohne jemandes Zutun.

Aber welchen Gegenstand hat dieses Wissen? – Sofern man sich, seiner inne, zu sich selbst und zu Anderen verhält, und zwar im Hinblick auf Wissen und Nichtwissen, scheint der Gegenstand des Wissens kein anderer als der Gegenstand dieses Verhaltens zu sein: man selbst und die Anderen, zu denen man sich vermöge dieses Wissens in entsprechender Weise wie zu sich selber verhält. Dieses Verhalten soll nun aber darin bestehen, an die eigenen und an fremde Wissensansprüche die Kriterien einer *epistêmê* oder *technê* anzulegen. Das Wissen, dessen man dabei innezusein hat, muß demnach insbesondere in einer Kompetenz zur Anwendung dieser Kriterien bestehen, und sofern es seinerseits den Kriterien einer *epistêmê* oder *technê* genügt, muß diese Kompetenz lehrbar und somit von dem jeweils Wissenden ablösbar sein. In den Bezug dieses als *epistêmê* oder *technê* verstandenen Wissens auf seinen Gegenstand gehen die Kriterien, die es anwendet, also jedenfalls ein, und um welchen Gegenstand (nämlich als Gegenstand des Wissens, nicht eines Verhaltens) es sich dabei handelt, kann auch gar nicht anders als anhand dieser Kriterien bestimmt werden. Das heißt, der Gegenstand ist nicht nur als *etwas, worauf*, sondern vielmehr als *dasjenige* zu identifizieren, *auf das* sich die fraglichen Kriterien anwenden lassen. Dies sind nun aber eben diejenigen Kriterien, nach denen man etwas entweder als *epistêmê* oder *technê* anerkennt, oder es aber als *epistêmê* oder *technê* verwirft. Der Gegenstand des Wissens, das diese Kriterien anwendet, ist also eben dasjenige, auf das diese Urteile zutreffen sollen, und das heißt: alles, was sich bei Anwendung der einschlägigen Kriterien entweder als *epistêmê* oder *technê*, oder aber als deren Gegenteil erweist.

Gegenstand dieses Wissens (*epistêmê*) ist jegliches Wissen (*epistêmê*), also erstens es selbst, zweitens alles sonstige Wissen, und überdies jegliche (nach denselben Kriterien beurteilte) Unwissenheit (*anepistêmosynê*). Sein Selbstbezug ist unvermeidlich geworden. Das heißt, dieses Wissen wäre *eine Beziehung, die sich auf sich selber bezieht*, und aus dieser paradoxen Struktur ergibt sich dann sogleich auch die Vermutung seiner *Nichtexistenz*.¹¹² Ferner wäre solches Wissen, sollte es denn existie-

¹¹² Platons Begründung dieser Vermutung (*Charm.* 167A-169A) wird wohl am besten verstanden, wenn man das fragliche Wissen als "zwischen einem Wissenssubjekt und einem von ihm intendierten und thematisierten Wissensobjekt bestehende() Relation" (Wieland 1982, 315) auffaßt. Bei selbstbezüglichem Wissen wären dann nicht etwa Wissensobjekt und Wissenssubjekt, d.h. die Relata, sondern vielmehr Wissensobjekt und Wissen identisch; das

ren, jedenfalls nicht *informativ*, da es überhaupt nur zwischen Wissen und Unwissenheit unterscheidet und man mit ihm daher nicht erkennt, *was* jemand weiß, sondern nur, *ob* jemand *überhaupt etwas* weiß. Beispielsweise wird man die Wissensansprüche eines Arztes nur hinsichtlich des Vorliegens von Wissen überhaupt, nicht aber überdies auch noch hinsichtlich der *Einschlägigkeit* des Wissens, das man bei dem Arzt evtl. konstatiert hat, als ärztliches Fachwissen beurteilen können; denn hierbei handelt es sich nicht mehr darum, nur zwischen Wissen und Unwissenheit, sondern vielmehr zwischen ärztlichem und sonstigem Wissen zu unterscheiden, und um diese Unterscheidung zu treffen, ist daher auch ganz anderes Wissen als für jene erforderlich.¹¹³

heißt, die Relation würde für sich selbst als Relatum fungieren. Und das wäre ungereimt, während sich aus einer Identität der Relata einer Relation keine grundsätzlichen Probleme ergeben.

Im modernen Relationenkalkül sind beide Sachverhalte – xWx bzw. xWW (W jeweils für 'Wissen', also xWy etwa für 'x hat Wissen über y') – leicht unterscheidbar. Hingegen verraten Platons Formulierungen eine gewisse Unsicherheit (eine "systematisch befriedigende Differenzierung" zwischen den verschiedenen, von Platon als für Wissen einschlägig vorausgesetzten Relationsstrukturen ist nach Wieland ein Desiderat, vgl. ebd. 310, Anm.). Man hat den Eindruck, als argumentierte Platon im *Charmides* nicht gegen xWW , sondern eher gegen xWx , und in dieser Form scheint das Problem dann auch als ungelöst festgehalten zu werden: Es bleibe einem "großen Mann" überlassen, auseinanderzulegen, ob überhaupt etwas – und wenn ja, ob das Wissen – von der Art ist, seine eigene Kraft (*dynamis*) auf sich selbst (*auto pros heauto*; nicht: *pros heautên*) statt auf anderes zu beziehen (*Charm.* 169A).

Die Vermutung der Unmöglichkeit solcher Selbstbeziehungen wird bekanntlich durch Platons (spätere?) Auffassung der Seele als Selbstbewegung und erst recht durch die Aristotelische Behauptung einer göttlichen *noësis noëseôs* revidiert. Aber es ist höchst spekulativ, die zuletzt zitierte Wendung des *Charmides* mit Witte (1970, 123) als eine Anspielung in "verhüllende(r) Sprechweise" auf entsprechende esoterische Lehren Platons verstehen.

¹¹³ *Charm.* 169E – 171C; dann bes. auch 174E f.: Eine *tôn epistêmôn epistêmê* würde kein anderes *ergon* verrichten, als zwischen *epistêmê* und *anepistêmosynê* zu unterscheiden.

Die Unmöglichkeit einer Beurteilung ärztlichen Fachwissens durch eine bloße *epistêmê epistêmês* zeigt, wie prekär das von Platon aufgezeigte Problem ist. Denn wenn man, wie Platon nicht unplausibel behauptet, ärztliches Fachwissen braucht, um die Fachkompetenz eines Arztes beurteilen zu können, dann müssen medizinische Laien die Beurteilung von Ärzten wiederum an Ärzte delegieren, und es gibt niemanden, der das ärztliche Fachwissen der Ärzteschaft insgesamt beurteilen kann. Das heißt, man hat es möglicherweise überhaupt nicht mit ärztlichem Fachwissen zu tun, sondern insgesamt nur mit Quacksalberei. Und selbst wenn man sich in der Regel auf die Seriosität der Ärzteschaft verlassen kann, bleibt die Einschlägigkeit des durch ihre Selbstkontrolle gewährleisteten Fachwissens in jeder konkreten Situation, wenn jemand ärztliche Hilfe sucht, fraglich: Um dem Patienten zu helfen, könnte ein ganz anderes als das von dieser Ärzteschaft vertretene Wissen erforderlich sein (das ist wohl der rationale Kern der heutigen Diskussion um die sog. Schulmedizin).

Platons Lösungsansatz ist denkbar anspruchsvoll: Ärztliches Fachwissen ist "Wissen des Gesunden und des Ungesunden" (*Charm.* 171A: *tou hygieinou kai nosôdous epistêmê*); das heißt, es gibt unverrückbare Maßstäbe, anhand derer ärztliches Handeln zu beurteilen ist, und ärztliches Fachwissen ist nichts anderes als die Kenntnis dieser Maßstäbe und die

6.4.2. Wissen um Gut und Schlecht

Und schließlich wäre das fragliche Wissen *nutzlos*, selbst wenn es nicht nur zwischen Wissen und Unwissenheit, sondern auch zwischen einschlägigem und sonstigem Wissen unterschiede. – 'Nützlichkeit' ist zunächst eines der Kriterien, denen eine *epistêmê* oder *technê* zu genügen hat. Dieses Kriterium gewinnt hier aber dadurch sein besonderes Gewicht, daß nicht nur die Dignität des "Wissens um Wissen und Unwissenheit" als *epistêmê* oder *technê* zur Diskussion steht, sondern vielmehr die Definition der *sôphrosynê* (Schleiermachers "Besonnenheit") als "Wissen um Wissen und Unwissenheit". Denn daß die *sôphrosynê* nützlich sein soll, steht für Platon auch ohne diese Definition außer Frage: Sie ist "ein großes Gut" (*mega ti agathon*) und garantiert (zusammen mit der Gerechtigkeit) ein "gelungenes Leben" (*eudaimonia*); wer sie besitzt, ist daher "glücklich zu preisen" (*makarios*).¹¹⁴

Daher führt die Frage nach dem Nutzen des "Wissens um Wissen und Unwissenheit" am Ende des *Charmides* auf die grundsätzliche Frage, "welches Wissen ... zu einem gelungenen Leben verhilft".¹¹⁵ Die Antwort liegt nahe: Nicht das "Wissen um Wissen und Unwissenheit", sondern vielmehr das von ihm verschiedene "Wissen um gut und schlecht".¹¹⁶ Denn ein gelungenes Leben besteht nach griechischem Verständnis eben darin, dessen, was gut ist, teilhaftig zu sein, und andererseits von dem, was schlecht (oder in mancher Hinsicht treffender übersetzt: schlimm) ist, verschont zu bleiben;¹¹⁷ und das zu einem gelungenen Leben verhelfende Wissen muß deshalb insbesondere zwischen dem zu suchenden Guten und dem zu meidenden Schlechten unterscheiden.

Das Verhältnis des "Wissens um Wissen und Unwissenheit" zu diesem "Wissen um Gut und Schlecht" ist freilich prekär. Denn einerseits würde das letztere überhaupt nur durch das erstere als Wissen erkannt; wie über alles Fachwissen "regier-

Kompetenz zu ihrer Anwendung. Der Zugang zu diesen *unverfügbaren* Orientierungsinstanzen muß dabei freilich als *unhintergebar* vorausgesetzt werden; seine Nachvollziehbarkeit – und somit die Vermeidung der mit dem Naturbegriff einhergehenden Kompetenzanmaßung – bleibt ein ungelöstes Problem.

¹¹⁴ *Charm.* 175E f., vgl. *Grg.* 507C ff.; zum Verhältnis der Erörterung der *sôphrosynê* im *Charmides* zu derjenigen im *Gorgias* vgl. die interessante Interpretation von Witte (1970, 39 und passim).

¹¹⁵ *Charm.* 174A: *tis ... tôn epistêmôn poiei eudaimona.*

¹¹⁶ *Charm.* 174C: *peri to agathon te kai kakon* (sc. *epistêmê*). Die ganze Argumentation wird verdunkelt, wenn man (wie Schleiermacher und viele Interpreten) *kakon* statt durch 'schlecht' durch 'böse' wiedergibt. Man mag dabei an die "Erkenntnis des Guten und Bösen" aus dem Buch *Genesis* (3.5) denken; allein, die Autoren der *Septuaginta* werden wohl gewußt haben, warum sie in ihrer Übersetzung der Stelle schrieben: *esesthe hōs theoi ginōskontes kalon kai ponêron*, und eben nicht ... *agathon kai kakon*. Platons "Wissen um Gut und Schlecht" hat mit dieser "Erkenntnis des Guten und Bösen" schlechterdings nichts zu tun. Vgl. Vlastos 1991, 198.

¹¹⁷ Zum Zusammenhang von *agathon* und *eudaimonia*: Platon, *Symp.* 204E f., *Euthyd.* 280B-E und passim; Aristoteles, *M.M.* 1184a26-29; vgl. Vlastos 1991, 206.

te"¹¹⁸ das "Wissen um Wissen und Unwissenheit" daher auch über das "Wissen um Gut und Schlecht" und gewährleistete überhaupt erst dessen Dignität als Wissen und somit auch dessen Nutzen (vgl. *Charm.* 174D f.). Aber dann wäre das "Wissen um Wissen und Unwissenheit" selber nützlich, und seine Leistung (*ergon*) wäre also nicht mehr ausschließlich als die Unterscheidung zwischen Wissen und Unwissenheit, sondern insbesondere auch als Nutzen (*ôphelia*) bestimmt. Und dieser Nutzen müßte wiederum auf das "Wissen um Gut und Schlecht" als dessen eigentümliche Leistung zurückgeführt werden, so daß also andererseits die Nützlichkeit des "Wissens um Wissen und Unwissenheit" überhaupt nur durch das "Wissen um Gut und Schlecht" zu gewährleisten wäre (vgl. *Charm.* 174E f.).

Diese Aporie bleibt im *Charmides* unaufgelöst: Das "Wissen um Wissen und Unwissenheit" fällt mit dem "Wissen um Gut und Schlecht" nicht zusammen, aber beide können nicht koexistieren, ohne einander den Primat zu bestreiten. Eine Lösung im Sinne Platons, der am Primat des "Wissens um Gut und Schlecht" unbedingt festhalten will,¹¹⁹ könnte sich überhaupt nur daraus ergeben, daß dieses Wissen gar nicht von solcher Art ist, unter einen irgendwie vorgegebenen Begriff des Wissens zu fallen, und daß das "Wissen um Gut und Schlecht" daher gar nicht als Gegenstand des "Wissens um Wissen und Unwissenheit" in Betracht kommen kann.¹²⁰ Wenn Platon das in seiner *philosophia* intendierte Wissen mit der Erfüllung eines *erôs* vergleicht und diese so beschreibt, als ob man dabei des "Schönen selbst", des "Gerechten selbst" und schließlich auch des "Guten selbst" ansichtig würde, dann scheint er diesem Lösungsansatz zu folgen.

Die Alternative, umgekehrt das "Wissen um Wissen und Unwissenheit" unter keinen vorgegebenen Begriff des Wissens fallen zu lassen, ist zwar in vieler Hinsicht attraktiv, aber zur Lösung des obigen Problems nicht geeignet. Insbesondere würde auch eine Sokratische *philosophia*, die sich gar nicht als *epistêmê* oder *technê* versteht, die Ansprüche eines "Wissens um Gut und Schlecht" zu prüfen haben; bei Prüfung sophistischen Tugendwissens hat Sokrates kaum etwas anderes getan. Und indem sie also die Dignität solchen Wissens als Wissen und somit auch dessen Nutzen überhaupt erst garantierte, würde durch die Sokratische *philosophia* der

¹¹⁸ Vgl. *Charm.* 174E: *archousa*, mit Anspielung auf die *Charm.* 171D ff. präsentierte und erörterte Idealvorstellung eines "auf Wissen gegründeten Handelns" (*epistêmonôs prattein*), das durch die "Herrschaft" der als "Wissen um Wissen und Unwissenheit" verstandenen *sôphrosynê* garantiert werden soll.

¹¹⁹ Auch nach *Resp.* 505A ist "die Idee des Guten der alles überragende Lehrgegenstand" (*megiston mathêma*); die Begründung (ebd.) entspricht der in *Charm.* 174B ff. gegebenen.

¹²⁰ Vgl. Vlastos 1991, 32 (mit Verweis auf ders. 1985, 6-11): Sokrates "wants to assure his hearers that in the moral domain there is no single proposition he claims to know with certainty. But in another sense of 'knowledge,' where the word refers to justified true belief – justifiable through the peculiarly Socratic method of elenctic argument – there are many propositions he does claim to know." Ebenso auch ders. 1991, 114 f. – Ich verstehe das so, daß hier 'Wissen' im Sinn von "justified true belief" nicht nur von 'Wissen' in einem strengeren Sinn, sondern insbesondere auch von bloßem 'Meinen' unterschieden wird. Sokrates glaubt nach Vlastos, seine Meinungen mit der elenktischen Methode rechtfertigen zu können.

Anspruch hinfällig, daß jeglicher Nutzen nur durch das "Wissen um Gut und Schlecht" garantiert werden kann.

Die Behauptung eines Primats des "Wissens um Gut und Schlecht" ist also in einem strengen Sinn antisokratisch. Das "Wissen um Gut und Schlecht" wird dem Einspruch der Sokratischen *philosophia* entzogen.¹²¹ Als Verfasser Sokratischer Dialoge kommt Platon auf diese Weise in die unangenehme Lage, deren Leitfigur eigentlich verabschieden zu müssen. Stattdessen wird Sokrates im *Charmides* zum Sprachrohr Platons umfunktioniert.¹²² Das geht so weit, daß in diesem Dialog nicht Sokrates, sondern der Sophist Kritias die Definition der *sôphrosynê* als "Wissen um Wissen und Unwissenheit" einführt und verteidigt, während Sokrates die oben referierten Einwände vorbringt, also gegen die – als *epistêmê* oder *technê* aufgefaßte – Sokratische *philosophia* argumentiert. Dieser "Rollentausch"¹²³ dient im *Charmides*

¹²¹ Das im Anschluß an das Liniengleichnis der *Politeia* formulierte Programm der Dialektik, nicht nur die Schau des Guten selbst vorzubereiten, sondern dann auch Rechenschaft von der Idee des Guten zu geben (vgl. bes. *Resp.* 534B f.), muß daher in Platons Dialogen uneingelöst bleiben.

¹²² Die Unterscheidung zwischen dem Sokrates der Dialoge, als einer fiktiven Gestalt, und dem historischen Sokrates ist selbstverständlich prekär. Gewissermaßen ist der letztere erst recht eine Fiktion, da fast alles, was man über ihn vermutet, aus Platons Dialogen rekonstruiert werden muß. Hierfür ist dann freilich ein Unterscheidungskriterium erforderlich; und keinesfalls genügt es, etwa den – eher aporetischen – Sokrates der Frühdialoge im Gegensatz zu der späteren – eher dozierenden – Sokratesfigur, oder auch nur den Sokrates der *Apologie* mit dem historischen Sokrates zu identifizieren. Vielmehr muß man, und zwar selbstverständlich unter Berücksichtigung aller sonstigen verfügbaren Informationen und gewiß auch nach Kriterien der historischen Plausibilität, gewissermaßen eine unterste, verborgene Schicht in der Entwicklung der Sokratesfigur Platons freizulegen versuchen: einen Sokrates, von dem sich diese Figur bei Platon stets auch unterscheidet, während eine Unterscheidung zwischen ihm und dem historischen Sokrates aufgrund der Quellenlage nicht mehr als sinnvoll erscheint.

Sofern man überhaupt sagen kann, daß sich die Gesprächsführung der Sokratischen Dialoge zum Sokratischen Gespräch (und deren Aporetik zur Sokratischen *philosophia*) mimetisch verhält, läßt sich diese Mimesis also stets nur an den eigenen Schriften Platons nachvollziehen. Gewissermaßen wird die Immanenz einer Platon-Interpretation gar nicht verlassen; und insofern ist der historische Sokrates nichts anderes als eine Fiktion, die ihren Wert überhaupt nur im Zusammenhang einer Platon-Interpretation zu erweisen vermag.

Andererseits sind die inhaltlichen Kriterien, nach denen man ein Bild des historischen Sokrates zu zeichnen versucht, nicht aus einer bloßen Platon-Interpretation zu gewinnen. Das gilt insbesondere auch für die obige These, daß sich die Sokratische *philosophia* nicht als *technê* oder *epistêmê* versteht: Vielmehr ist eine solche *philosophia* als zur Vorgeschichte Platons gehörig plausibel zu machen, so daß sich dann umgekehrt die Philosophie Platons, sofern sie von vornherein auch in Abgrenzung von der Sokratischen *philosophia* entsteht, als aus dieser Vorgeschichte gezogene Konsequenz oder als Lösungsversuch für deren Probleme interpretieren und würdigen läßt.

¹²³ Schmidt 1985, 17 (treffend gegen fast alle übrigen Interpreten); vgl. insgesamt ebd. 16 ff. – Vgl. auch Vlastos 1991, 113 (Anm. 28): "In the Elenctic Dialogues, when Plato wants to show Socrates attacking a Socratic thesis he hands that thesis over to an interlocutor (...) Though Socrates is intensely self-critical ..., the procedural form of elenctic argument prevents him from making any of his own doctrines the target of elenctic refutation by him-

der Verleugnung eines Konflikts, dessen Opponenten nicht verschiedene Sparten des von Platon erwogenen Wissens, sondern vielmehr Platon und Sokrates sind. Denn niemand kann seine Wissensansprüche der Sokratischen *philosophia* entziehen, ohne zugleich auch sich selbst der Person des Sokrates selbst zu entziehen. – Sokrates ist zur Abfassungszeit des *Charmides* längst tot, aber im erotischen Spiel der Einführungsszene dieses Dialogs so lebendig wie nie. Aber das war's dann auch schon: von einer als "Wissen um Wissen und Unwissenheit" aufgefaßten Sokratischen *philosophia* hat Platon für sein "Wissen um Gut und Schlecht" nichts zu befürchten. Selten wurde ein literarischer Vatermord so virtuos inszeniert.

self." Vlastos belegt dies mit *Laches* 194E ff. (verglichen mit *Prot.* 360C f.), ohne die Argumentation des *Charmides* zu erörtern; wo er dies beiläufig tut (vgl. ebd. Anm. 31 sowie S. 47 f. (Anm. 12), bleibt der Zusammenhang der "elenktischen" Praxis des Sokrates mit der im *Charmides* verworfenen *epistêmê epistêmês kai anepistêmosynês* undiskutiert.

Kapitel 7: Zur Technizität philosophischen Wissens bei Platon

Vorbemerkung

Die Fragestellung dieses Kapitels ist von einer anderen, häufiger diskutierten Fragestellung zu unterscheiden, mit der sie aber nur wenig zu tun hat:

Sachverstand (oder "Weisheit": *sophia*), ist eine Weise, etwas zu taugen (d.h. eine "Tugend": *aretê*). In den sog. Frühdialogen Platons werden (u.a.) verschiedene Varianten dreier Thesen erörtert, die sich beide mit Sokrates in Verbindung bringen lassen: (i) daß die *sophia* ihrerseits nach dem Modell der *technê* aufgefaßt werden kann, (ii) daß die *sophia* alle anderen Tugenden umfaßt oder zumindest fundiert, und daß (iii) die *aretê* für ein gelingendes Leben (*eudaimonia*) nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend ist. Es stellen sich somit die Fragen nach der Technizität (i) der *sophia*, (ii) der *aretê* überhaupt und (iii) der *eudaimonia* – kurz gesagt: nach einem praktischen Wissen, das ähnlich wie das Fachwissen in einer *technê* ausweisbar ist. Die Ansprüche vermeintlicher Fachleute werden dann freilich als hinfällig erwiesen; die Dialoge enden notorisch in der *Aporie*, daß die Ausweisung des geforderten Fachwissen mißlingt. Für die Platon-Interpretation stellt sich die daher Frage, ob Platon

- (a) die Technizität praktischen Wissens unterstellt, so daß der aporetische Ausgang der Dialoge jeweils als Anzeige eines Desiderats zu verstehen ist; oder ob er
- (b) die Technizität praktischen Wissens exemplarisch zu widerlegen versucht.

Diese Frage ist bekanntlich umstritten.¹ Sie wird hier nicht weiter erörtert.

Die Unterscheidung zwischen (sophistischer und daher nur vermeintlicher) *sophia* und (sokratischer) *philosophia* in der *Apologie* und anderen Frühdialogen impliziert, daß die *philosophia* keine Tugend sein kann. Sie ist die Tätigkeit und Lebensweise des um Wissen und Tugend Bemühten und fällt mit der in der *Apol.* 29DE (u.ö.) geforderten Sorge (*epimeleia*) für die Seele zusammen. Ihr entspricht bereits im *Gorgias* (513E) die Behauptung, es sei Aufgabe der Politik, die Mitglieder des Gemeinwesens "besser zu machen", und in Athen sei daher Sokrates der einzige, der überhaupt die politische *technê* ausübt (521D). Durch den naheliegenden Vergleich mit der Medizin (517E) ergibt sich nochmals die Frage nach der Technizität des einschlägigen Fachwissens – nun aber nicht in dem Sinne, daß die Tugend auf praktisches Fachwissen zurückgeführt würde. Die Frage ist vielmehr, welches politische Fachwissen die *philosophia* in dieses Projekt einbringen kann.²

¹ Beispielsweise wurde (a) von Irwin (1995) und (b) von Roochnik (1996) vertreten und ausführlich begründet.

² Für das Desiderat einer "moralischen *technê*" (Kahn 1996, 104; s.o. Einl. § 8) ergibt sich somit eine Problemverschiebung; Bereits die Aporetik der Frühdialoge läßt sich mit Kahn als eine Sichtung des Feldes interpretieren, auf dem die *philosophia* mit diesem Programm operiert.

7.1. Einleitung: "Kunst" und "Wissenschaft"

Das griechische Wort *technê*, lat. *ars*, wird im Deutschen meist durch "Kunst" wiedergegeben. Dies kann nur ein Notbehelf sein. Wie bei *physis / natura*, haben wir zwar auch bei *technê / ars* eine kontinuierliche Begriffsgeschichte mit eingespielten Übersetzungsregeln. Seit dem 18. Jh. wird das deutsche Wort 'Kunst', das nach diesen Regeln für *technê* und *ars* steht, aber vor allem zur Bezeichnung der sog. schönen Künste verwendet.³ Im Hinblick auf diesen Sprachgebrauch ist es geradezu irreführend, das griechische Wort *technê* weiterhin durch "Kunst" wiederzugeben.

Die ältere Bedeutung von 'Kunst' klingt im heutigen Sprachgebrauch nur gelegentlich an, etwa, wenn man sagt, jemand verstehe seine "Kunst". Sie ist vorausgesetzt, wenn es von den Aufgaben qualifizierter Berufe heißt, daß sie "kunstgerecht" (in der Medizin ausdrücklich: *lege artis*) ausgeführt werden sollen. Die letztere Redeweise entspricht einer alten, auch bei Platon vorausgesetzten Auffassung, wonach eine "Kunst" (*technê*) immer dann vorliegt, wo Richtig und Unrichtig ihre jeweiligen Unterscheidungsmerkmale (*horoi*) haben und es somit sinnvoll ist, zwischen kunstgerecht und kunstwidrig zu unterscheiden.⁴

Aber mit dieser Erklärung greife ich vor. Vorerst genügt es, festzuhalten, daß für die "kunstgerechte" Ausübung eines qualifizierten Berufs einschlägige Kompetenzen erforderlich sind. Und zwar können diese Kompetenzen teils auf einschlägige Fertigkeiten, teils auf Fachwissen zurückgeführt werden.

Fachwissen wird heute meist auch unabhängig von der Ausübung eines Berufs erworben, z.B. durch eine Ausbildung in wissenschaftlichen Institutionen. Bei der Einarbeitung in einen Beruf muß man dann einerseits das für die Anwendung des erworbenen Wissens erforderliche Augenmaß und Urteilsvermögen, zusammen mit den übrigen berufsspezifischen Fertigkeiten, eigens erwerben.⁵ Andererseits

³ Vgl. das Grimmsche *Wörterbuch*, Bd. V (1873), Sp. 2681 ff. (Nachdr. Bd. 11). Vgl. Heinemann 2005b, 14 (mit weiteren Literaturangaben).

⁴ [Hippokrates], *De arte* 5.6: *kai toi hopou to te orthon kai to mê orthon horon echei hekateron, pôs touto ouk an technê eîê?* – vgl. ebd. 5.5; dazu Heinemann 1961/76, 163 f. Dieselbe Auffassung formuliert Quintilian II 17.42, zit. ebd. 162: Wo sich der eine kunstwidrig, der andere kunstgemäß verhält, dort gibt es eine Kunst ("qua in re alius se inartificialiter, alius artificialiter gerat, in ea esse artem").

⁵ Nach Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, A133 / B172) ist die *Urteilkraft* "ein besonderes Talent [...], welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will"; ihr gänzliches Fehlen "ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelpfen" (ebd. Anm.). – So unbestreitbar diese Beobachtung ist, sollte man doch nicht übersehen, daß sie bei Kant im systematischen Zusammenhang mit einer Auffassung von Begriffen (und dementsprechend auch von Regeln, zumal eventuellen Anwendungsregeln für Begriffe und Theorien) steht, derzufolge es zweierlei ist, einen Begriff zu *haben* (bzw. eine Regel zu kennen) und ihn (bzw. sie) im Einzelfall *anwenden* zu können; wobei das erstere dann eine Leistung des Verstandes, das letztere hingegen der Urteilkraft sei.

Wenn diese Auffassung von Begriffen überhaupt verständlich gemacht werden kann, so ist sie doch keineswegs zwingend. Ihr steht die – von mir bevorzugte – Auffassung Wittgensteins entgegen, daß Begriffe nur anhand paradigmatischer Anwendungen (und Regeln

wird man vieles, was man bei einer akademischen Ausbildung gelernt hat, vergessen. Denn das Wissen, das einen Beruf qualifizieren soll, ist zunächst – entsprechend den Erfordernissen akademischer Forschung und Lehre – in einen theoretischen Kontext integriert. Dieser wird aber in dem Maße irrelevant, wie stattdessen eine Integration desselben Wissens in den praktischen Kontext der Berufsausübung gelingt. Das heißt, dieses Wissen wird einerseits, entsprechend der Heuristik und Fachsystematik der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin, als Theorie expliziert und gelehrt; und andererseits wird es durch Augenmaß, Urteilsvermögen, Routine sowie einschlägige Fertigkeiten zum Bestandteil beruflicher Kompetenz, und es muß sich dann auch als solche bewähren.⁶

Die Bezeichnung von Berufen oder berufsspezifischen Kompetenzen als "Kunst" hat oft einen solchen Beiklang, als würde die theoretische Explikation des einschlägigen Wissens für verzichtbar gehalten.⁷ Im Hinblick auf das griechische Verständnis von *technê* wäre das irreführend.⁸ Nach dem im 5. Jh. ausgebildeten Selbstverständnis der qualifizierten Berufe ist die Kompetenz zum Erbringen professioneller Leistungen von der Kompetenz zur argumentativen Ausweisung professionellen Wissens gar nicht zu trennen.⁹ Es wäre also völlig verfehlt, im griechischen Verständnis von *technê* eine Reduzierung kognitiver Ansprüche zu erwarten.

dementsprechend mimetisch) erlernt werden können; wieso der Erwerb theoretischer Kenntnisse überhaupt von dem Erwerb der Kompetenz zu deren Anwendung getrennt werden kann, bleibt dann erklärungsbedürftig.

⁶ Ich spreche hier von "Wissen" als einer *Disposition*. Von daher ist klar, daß Wissen nicht unabhängig von Kontexten, in denen es aktualisiert wird, identifiziert werden kann. Die Pointe der obigen Argumentation ist dann, daß *dasselbe* Wissen einerseits als eine Disposition zum richtigen wissenschaftlichen Reden und andererseits als Disposition zum richtigen beruflichen Handeln fungiert; näher betrachtet, bezeichne ich als "Wissen" eben diejenigen Aspekte beruflicher Kompetenz, die zugleich auch als Disposition zum richtigen wissenschaftlichen Reden fungieren können.

⁷ Vgl. z.B. *Webster's II New Riverside University Dictionary* (Boston 1988), s.v. art: "[...] 5. A nonscientific branch of learning, as one of the liberal arts. 6. a. A system of principles or methods used in the performance of a set of activities <the art of baking>. b. A trade or craft that applies such a system of principles and methods [...]. 7. A specific skill in adept performance, held to require the exercise of intuitive faculties that cannot be learned solely by study [...]" – die folgenden Punkte sind irrelevant; die eingangs ausgelassenen Punkte betreffen die sog. schönen Künste.

⁸ Vgl. zur Begriffsgeschichte von *technê* Löbl 1997-2008; unverzichtbar im Hinblick auf die griechischen Auffassungen von *technê* bleiben Schneider 1989 sowie der grundlegende Aufsatz von Heinemann (1961/76); zu den vorplatonischen Auffassungen *technê* auch Roochnik 1996, 17-88.

⁹ Vgl. bes. Platon, *Grg.* 465A und 501A, Aristoteles, *Met.* I 1, 981a12 ff. Möglicherweise läßt sich bereits Heraklits *Frg.* 112 in einem ähnlichen Sinne interpretieren: "Kluge Besinnung ist dasjenige, worin man sich am meisten auszeichnen sollte; und Kompetenz besteht darin, daß Sachgemäße zu sagen und zu tun, wobei es darauf ankommt, der jeweiligen Natur der Dinge gewahr zu sein." (DK 22 B 112: *sôphronein* [oder: *to phronein*] *aretê megistê, kai sophiê alêtheia legein kai poiein kata physin epaiontas*). – Zu dieser Gliederung des Fragments vgl.

7.2. *technê* und *epistêmê*

Insbesondere darf die terminologische Unterscheidung zwischen "Kunst" (*technê*) und "Wissenschaft" (*epistêmê*) nicht zu früh angesetzt werden: Bei Platon sind *technê* und *epistêmê* meist gleichbedeutend,¹⁰ ebenso auch noch bei Aristoteles im Anfangskapitel der *Metaphysik*.¹¹

Freilich hat Platon – d.h. die Sokratesfigur, die hier als sein Sprachrohr zu fungieren scheint – im VII. Buch der *Politeia* die *technai* als "banausisch" abgewertet (522B) und allen auf Wahrnehmung beruhenden Disziplinen die Bezeichnung *epistêmê* – in einer, soweit ich sehe, präzedenzlosen und auch von ihm selber nicht konsequent durchgehaltenen Sonderbedeutung dieses Wortes – verweigert (s.u. 7.4). Im Hintergrund steht dabei die gegen Ende des V. Buchs (476E ff.) entwickelte, vielleicht an Parmenides angelehnte Auffassung von *epistêmê* als "Wissen" im Gegensatz zu bloßer "Meinung" (*doxa*): "Wissen" bezieht sich demnach auf "Seiendes",¹² das als solches unveränderlich ist.¹³ Auf Wahrnehmung gestützte "Meinung" hingegen liegt irgendwie zwischen Wissen und Unwissenheit und muß sich dementsprechend auf etwas beziehen, das zwischen Seiendem und Nichtseiendem "umherirrt".¹⁴

Auch mit der letzteren Formulierung spielt Platon wohl auf Parmenides an, der seinerseits in eine alte Klage über die Flüchtigkeit menschlichen Denkens einstimmt:¹⁵

"Denn wie jeweils die Mischung der unbeständig irrenden Glieder (*meleôn polyplanktôn*) beschaffen ist, / in der Weise findet Denken bei den Menschen statt.

Reinhardt (1916/77, 223n1); demgegenüber wird *sophiê* von Gladigow (1965, 113) sowie in Kahns Übersetzung (1979, 43) vor das Komma gezogen.

¹⁰ Vgl. Heinimann 1961/76, 127n1; Roochnik 1996, 90.

¹¹ Aristoteles, *Met.* I 1, 981a1 ff. Auch die Unterscheidung zwischen nützlichen und müßigen Disziplinen (ebd. b17 ff.) bleibt terminologisch folgenlos, denn als Beispiel für müßige Disziplinen nennt Aristoteles ausdrücklich die mathematischen *technai* (b24). Der anschließende Verweis auf die "Ethiken" (ebd. b25 ff.) ist ein späterer Einschub (vgl. Jaeger, OCT, im krit. Apparat, *ad loc.*; Ross 1924, 1, 119): die dortigen Festlegungen von

- *epistêmê* als "Disposition zum Beweisen" (*E.N.* VI 3, 1039b31 f.: *hexis apodeiktikê*) und somit als deduktiv begründetes Wissen, dessen Gegenstand daher nur Unveränderliches, Notwendiges und Allgemeines, sein kann (ebd. b19 ff.), und von
- *technê* als "mit einer zutreffenden Erklärung verbundene Disposition zum Herstellen" (*E.N.* VI 4, 1040a10: *hexis meta logou alêthous poiêtikê*), das seinen Gegenstand im Veränderlichen hat (ebd. a1),

können im Einleitungskapitel der *Metaphysik* nicht vorausgesetzt werden.

¹² Platon, *Resp.* 477B: *epi tô onti pephyke*.

¹³ Ebd. 479E: *aei kata tauta hôsautôs onta*.

¹⁴ Ebd. 477AB, dann 479D: *to metaxy* [sc. *tou te mê ontos kai tou ontos*, ebd.] *planêton*. Vgl. auch 484B: *en pollois kai pantoiôs ischousin planômenoi*.

¹⁵ Vgl. Homer *Od.* XVIII 130 und Archilochos, Frg. 68 D.; dazu Fränkel 1969, 149 f. und 415n37. Siehe oben Abschnitt 3.1.1.

Denn dasselbe / ist was denkt bei allen Menschen und jedem: / Beschaffenheit der Glieder; das Mehr nämlich ist der Gedanke."¹⁶

"Philosophen" (*philosophoi*) sind, wie der Anfang des VI Buchs der *Politeia* (484B) resümiert, diejenigen, die das Unveränderliche zu "fassen" vermögen; und wer das nicht kann, bleibt deshalb auf Meinungen verwiesen, die ihn im Vielfältigen und Wechselvollen "herumirren" lassen. Was die "Philosophen" auszeichnet, ist eben das zuvor geforderte "Wissen" (*epistêmê*), im Gegensatz zu bloßer Meinung (*doxa*) und auch im Unterschied zu jeder äußeren Zwecken dienenden "Kunst" (*technê*).

7.3. *philosophia*

Im zeitgenössischen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort *philosophia* (bzw. das zugehörige Tätigkeitswort *philosopheô*) so etwas wie eine zweckfreie Gelehrsamkeit. Das heißt, *philosophia* ist ein vertrauter oder auch beflissener, aber jedenfalls nicht-professioneller Umgang mit gelehrten Themen¹⁷ und insofern von der *sophia*, d.h. dem "Fachwissen", eines Experten (*dêmiourgos*) oder professionellen Gelehrten (*sophistês*) zu unterscheiden.

Bereits in Platons *Apologie* wird dieser Sprachgebrauch umfunktioniert: Einerseits ist die von Platon geschilderte Lebensweise des Sokrates, seinen Beruf zu vernachlässigen, bei reichen Leuten herumzuschmorren und keine Gelegenheit zu gelehrten Gesprächen auszulassen, geradezu ein überspitztes Zerrbild der von Thukydides an den Athenern gerühmten *philosophia*;¹⁸ hierzu paßt es auch, daß Sokrates zwar überall mitredet, aber kein eigenes "Fachwissen" (*sophia*) zu besitzen beansprucht.¹⁹ Andererseits wurde ihm aber aus Delphi bedeutet, niemand sei "gescheiter" (*sophôteros*) als er,²⁰ und auf dieses Orakel beruft er sich nun für die Vermutung, daß die Ansprüche seiner Zeitgenossen, insbesondere der professionellen Gelehrten, auf überlegenes Wissen hinfällig sind. Vor allem sieht er sich durch dieses Orakel in

¹⁶ DK 28 B 16 (s.o. 2.4.1 und 3.1.1).

¹⁷ Vgl. Burkert 1960, 172 f.; s.o. 1.2. – Genau in diesem Sinne erkundigt sich Sokrates, der gerade von einem Feldzug zurückgekehrt ist, in Platons *Charmides* (153D) nach der *philosophia* der jungen Leute.

¹⁸ Vgl. Thukydides II 40.1: *philokaloumen ... met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias*.

¹⁹ Platon, *Apol.* 23A und passim. Insbesondere verwahrt sich Sokrates (ebd. 23D) gegen eine Verwechslung seiner *philosophia* mit einer Lehrtätigkeit, die mit derjenigen professioneller Gelehrter vergleichbar wäre und für deren Themen und Tendenzen er die populären Schlagworte "die Dinge in der Höhe und unter der Erde" (*ta meteôra kai ta hypo gês*), "Götter nicht anerkennen" (*theous mê nomizein*) und "die unterlegene Behauptung zur überlegenen machen" (*ton hêttô logon kreittô poiein*) nennt. Selbstverständlich heißt das nicht, daß sich Sokrates nicht auch für die sog. *meteôra* interessiert hätte: Er erhebt nur keinen Anspruch auf diesbezügliches Fachwissen; und vermutlich hält er, wie viele Zeitgenossen, das ganze Thema für unseriös, da es nach seiner Auffassung einen "Sachverstand" erfordert, der "größer als menschengemäß" ist (*meizô ê kat' anthrôpon sophian*, ebd. 20E; s.o. 2.5.2).

²⁰ *Apol.* 21A. Das Wortspiel mit den verschiedenen Bedeutungsnuancen von *sophos*, *sophia* etc. ist im Deutschen kaum wiederzugeben; durch die notorische Wiedergabe durch "weise", "Weisheit" etc. wird es gänzlich verdorben.

seiner eigenen Version der *philosophia* bestärkt, nicht nur, wie gesagt, kein gelehrtes Gespräch auszulassen, sondern es dabei darauf anzulegen, die Gesprächspartner, wenn sie sich als Fachleute geben, der Inkompetenz zu überführen.

Der vertraute Umgang mit gelehrten Themen wird für Sokrates zu einer beständigen Nachfrage nach Wissen und zur rücksichtslosen Prüfung von Wissensansprüchen, mit notorisch negativem Ergebnis. Das heißt, die sokratische *philosophia* hat vor allem mit einem *Mangel an Wissen* zu tun und äußert sich dementsprechend in dem Vorwurf an die Mitbürger, sie seien zwar für ihre *sophia* berühmt; tatsächlich seien sie aber gar nicht um "Klugheit" und "Wahrheit" und um ihre "Seele" bemüht und es komme ihnen gar nicht darauf an, (ich ergänze: in den Bereichen, wo sie als *sophoi*, d.h. als gescheit oder als Experten, gelten wollen) wirklich "etwas zu taugen".²¹

Dieser Mangel wird schon in der *Apologie* mit einem Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Wissen in Verbindung gebracht: Das von professionellen Gelehrten beanspruchte Wissen bleibt tatsächlich der Gottheit reserviert; menschliche Gescheitheit kann deshalb nur darin bestehen, sich kein Wissen anzumaßen, das man nicht hat.²² Und es ist derselbe Mangel, auf den Platon dann in dem bekannten Abschnitt des *Symposion* anspielt, der die *philosophia* als "Begehren" (*erôs*) und somit als zwischen Wissen (*sophia*) und Unwissenheit (*amathia*) liegend interpretiert.²³

7.4. Ideenschau und Dialektik

Vor diesem Hintergrund muß es überraschen, daß Platon in der *Politeia*, wie zitiert (s.o. 7.2), dieselbe Zwischenstellung zwischen Wissen und Unwissenheit nicht für die "Philosophie", sondern für eine vergleichsweise defiziente Erkenntnisart, nämlich die "Meinung", reserviert.

Tatsächlich stehen *philosophos* und *philosophia* in den mittleren Büchern der *Politeia* nicht, wie im *Symposion*, für ein stets unerfülltes Begehren (*erôs*), als Begleitscheinung des menschlichen Mangels an Wissen,²⁴ und auch nicht, wie *philosophê* in der *Apologie*, für die von Sokrates praktizierte Variante der populären *philosophia*.²⁵ Vielmehr handelt es sich um einen gesicherten Zugang und, ganz im Sinn der Wortbildung, "vertrauten Umgang" (*philo-*, s.o. 1.1) mit dem, was es zu wissen gibt: der "Wahrheit" und dem "Seienden", auf das sich "Wissen" im Gegensatz zu bloßer "Meinung" bezieht (s.o. 7.2). Die "Schaulust", mit der Platon hier das (immer

²¹ Vgl. *Apol.* 28E, 29CD.

²² In diesem Sinne: *Apol.* 23AB.

²³ *Symp.* 203C ff., vgl. *Lys.* 218AB; zum Verhältnis zwischen göttlicher *sophia* und menschlicher *philosophia* auch *Phrd.* 278D.

²⁴ Siehe oben Abschnitte 1.1 und sowie 6.1.1.

²⁵ Siehe oben Abschnitte 1.2 sowie 6.2.2 und 7.3.

noch so bezeichnete) "Begehren" der "Philosophen" vergleicht, findet Befriedigung im Anblick der sog. Ideen.²⁶

Das läßt eher an die elitäre *philosophia* denken, die nicht nur mit den Pythagoreern (s.o. 1.3), sondern auch mit Empedokles und dem Thema "über Natur" in Verbindung gebracht wird.²⁷ Dessen Beherrschung ist dann, als "Test der dialektischen Begabung", eine Zugangsvoraussetzung für den letzten Abschnitt der philosophischen Ausbildung.²⁸ Aber anders als im *Phaidon*,²⁹ sind die *philosophoi* der *Politeia* keine Pythagoreer. Ihre *philosophia* hat nichts mit dem elitären Zweig der vorplatonischen *philosophia* zu tun; und anders als diese ist sie keine bloße Zuschauerschaft (*theôria*).³⁰ Die aus *Phaidon* (61C-84B) und *Symposion* (210A-211C) vertraute optische Metaphorik wird zwar im Höhlengleichnis der *Politeia* (514A-521B) nochmals aufgenommen. Aber zuvor wurde sie im Sonnengleichnis (506E-509B) auf einen direkten Vergleich zurückgeführt; im Liniengleichnis (509C-511E) tritt an ihre Stelle die Dialektik und ihr Verfahren der Überschreitung und Aufhebung aller Setzungen (sog. Hypothesenmethode). An der entsprechenden Stelle des – an das Höhlengleichnis anschließenden – Curriculums handelt es sich nicht mehr darum, die Idee des Guten zu erblicken,³¹ sondern sie durch die einschlägige Erklärung zu bestimmen und sie mit dieser Erklärung gegen alle Einwände zu verteidigen.³²

Der "Wissenschaft der Unterredung",³³ die dies in der *Politeia* leistet, entspricht die "Kunst des Umgangs mit Argumenten", von der Sokrates im zentralen Abschnitt des *Phaidon*, dem sog. Misologie-Exkurs, den Zugang zu "Wahrheit" und "Wissen" abhängig macht.³⁴ Im *Phaidon* ist das eine überraschende Wendung, da dieser Zugang zuvor als eine Sache der Schau und der sie ermöglichenden Reinigung (*katharsis*) dargestellt wurde.³⁵ Umgekehrt ist, was im *Phaidon* die *katharsis* leisten soll, in der *Politeia* die Aufgabe eines detailliert ausgearbeiteten Programms

²⁶ Vgl. bes. *Resp.* 475E, 484D sowie 485C (mit Rückgriff auf die "erotische" Wortwahl des *Symposion*).

²⁷ Vgl. [Hippokrates], *V.M.* 20.1 (s.o. 2.5.2).

²⁸ *Resp.* 537BC ("Test ...": *peira dialektikês physeôs*, c6).

²⁹ Vgl. Ebert 2001 (zu *Phd.* 61C); ders. 2004, 141 (zu *Phd.* 66B-67B).

³⁰ Zur *philosophia* als Zuschauerschaft (*theôria*) vgl. Heinemann 2005c und 2019a; teilweise anders Nightingale 2004.

³¹ Vgl. beispielsweise *Resp.* 517b8-c1: Die Idee des Guten scheint zuletzt und nur mit Mühe erblickt zu werden (*horasthai*).

³² *Resp.* 534BC (s.u.) – "Erklärung": *logos* (b9 und c3).

³³ Beachte: *tou dialegesthai epistêmê* (511c5) = *dialektikê* 534e3 u.ö.)

³⁴ Vgl. insgesamt *Phd.* 89A-91A (sog. Misologie-Exkurs): Ohne die "Kunst des Umgangs mit Argumenten" (*peri tous logous technê*; 90b7) wird man zum "Argumentehasser" (*misologos*, 89d1) und bleibt "von der Wahrheit des Seienden und seiner Erkenntnis" (*tôn ontôn tês alêtheias te kai epistêmês*, 90d6-7) ausgeschlossen.

³⁵ Vgl. insgesamt *Phd.* 65D-67D, dann auch 80E-83E.

der charakterlichen Auswahl und Erziehung,³⁶ die mit der fachlichen Begabtenauslese und der fachlichen Ausbildung einhergeht. Abgesehen von einem metaphorischen Ausflug in die Baumpflege überwiegt in der Darstellung erziehungswissenschaftliches und didaktisches Fachvokabular.³⁷ Während im *Phaidon* der Zusammenhang von Ideenschau und kunstgerechtem Umgang mit Argumenten ungeklärt bleibt, bildet in der *Politeia* die "Dialektik" der Abschluß eines Curriculums, das von vornherein auf diesen Zugang zur Idee des Guten als dem "überragenden Lerninhalt" (*megiston mathêma*) zielt.

Anders als im *Phaidon* und dann auch im *Phaidros*,³⁸ wird das einschlägige Fachwissen in der *Politeia* nicht als "Kunst" (*technê*), sondern als "Wissenschaft" (*epistêmê*) bezeichnet.³⁹ Diese Unterscheidung ist freilich auch im weiteren Kontext ihrer Be-

³⁶ Charakterliche Auswahl: *Resp.* 485A-487A, 489E-490D, 502D-504A etc.; zur charakterlichen Erziehung zunächst 376 CD ff., dann bes. 491D-492A, 519AB

³⁷ Vor allem: *physis* (*Resp.* 485a5 und passim: "Begabung", "Charakteranlage"; dazu Heine mann 2006a, 44-46 und 2007a, 66-71), *askêsis* (518e2, 536b2: "Übung"), im Hintergrund Protagoras, DK 80 B 3: *physeôs kai askêseôs didaskalia deitai* ("Unterricht gelingt nicht ohne Begabung und Übung"); *mathêma* (502c10 und passim, dann 521c10 und passim: "etwas zu Lernen", "Unterrichtsgegenstand"); *gymnazô* (503e3 und passim: "trainieren"), *basanizô* (503a2 und passim: "prüfen"). Der Baumpflege entlehnt ist das 519AB verwendete Vokabular (vgl. LSJ, Stichwort *perikoptô*, 2.); beachte auch zuvor (491D) den Vergleich der Erziehung mit der Gärtnerei.

³⁸ Im *Phaidros* wird die "Dialektik" (in diesem Sinne 266b7-c1: *tous dynamenous auto ... kalô ... dialektikous*) als eine "Kunst" (265d1: *technê*) eingeführt, durch die zwei "Merkmale" (vgl. 265c9: *dyoin eidoin*) einer gelungenen Rede zustandekommen sollen, nämlich *einerseits* das richtige Zusammenfassen von Vielem zu einer einzigen "Gestalt" (265d3: *idea*) und *andererseits* das richtige Zerlegen "nach Arten" (265e1: *kat' eidê*, ebenso *Resp.* 454A; weitere Angaben zur Leistung der "Dialektik" dann neben *Resp.* 511B und 534BD auch *Soph.* 253B ff.).

Daß der Ausdruck *dialektikê technê* an einer späteren Stelle im *Phaidros* (276e5-6) in diesem anspruchsvollen Sinne zu verstehen ist, bestreitet Heitsch (1997, 202n448). Heitsch unterscheidet dementsprechend zwischen einer "analytischen", von Platon in der *Politeia* und im *Sophistes* als *epistêmê* und somit als die "höchste Form der Erkenntnis" vor den übrigen *technai* ausgezeichnet "Dialektik" und andererseits der "Dialektik" als sokratischen "Kunst" der Gesprächsführung, die Platon als *technê* bezeichnet.

Ohne hier näher auf die Interpretation von *Phdr.* 276E eingehen zu können, muß ich doch anmerken, daß diese terminologische Unterscheidung zwischen einer analytischen und einer dialogischen, als *epistêmê* bzw. *technê* bezeichneten Dialektik nicht überzeugt. Denn einerseits an der letztgenannten Stelle *tê; dialektikê; technê; chrômenos* (e5-6) offenbar gleichbedeutend mit met' *epistêmês* (e7). Und andererseits wird *Phdr.* 265C-266C gerade die *analytische* Dialektik als *technê* bezeichnet (was in Heitschs Übersetzung der Stelle freilich verborgen bleibt); und es sollte auch kein Zweifel daran bestehen, daß das *Phd.* 90B ff. angekündigte Programm einer *peri tous logous technê* nur durch die analytische Dialektik eingelöst wird.

³⁹ Neben *Resp.* 533B-534A beispielsweise *Resp.* 511c5: *tou dialegesthai epistêmê*; Vgl. *Soph.* 253d2-3: *dialektikê epistêmê*; vielleicht im selben Sinne auch *Phdr.* 269b6: *epistamenoi dialegesthai*. Meist zieht Platon er aber neutrale Formulierungen vor wie

- *tou dialegesthai dynamis* (*Resp.* 511b4, 532d8, 537d5; *Parm.* 135c2; *Phb.* 57e6-7),
- *dialektikê poreia* oder *methodos* (*Resp.* 532b4 bzw. 533c7),
- *tou dialegesthai pragmateia* (*Tht.* 161e6); oder einfach

gründung (*Resp.* 533B-534A) nur ziemlich lax ausgeführt; so fungiert auch die Geometrie zunächst als *epistême*, was sie aber nach den strengeren, aus dem Linien- gleichnis abgeleiteten Maßstäben nicht ist.⁴⁰ Kriterien für eine *epistême* sind nach 533BC, keinen äußeren Zwecken zu dienen und von keiner "Setzung" abhängig zu sein;⁴¹ was eine *epistême* gegenüber einer bloßen *technê* – wie den im philosophischen Curriculum als Propädeutik dienenden Disziplinen⁴² – auszeichnet, ist die Stabilität ihrer Gegenstände und ihre Rechenschaftsfähigkeit.

Gegenstände der Dialektik sind die sog. Ideen. Diese werden in den mittleren Büchern der *Politeia* als ausgezeichnete Repräsentanten oder "Muster" der jeweiligen Eigenschaften angesprochen:⁴³ Die Idee des Guten ist "eben das, was (in ausgezeichneter Weise) gut ist" (*auto ho estin agathon*); ebenso mit "ansehnlich" (oder "schön": *kalon*), "gerecht" (*dikaion*) usf.; oder auch allgemein mit "die jeweilige Eigenschaft" (*hekaston*).⁴⁴ Als Muster sind die Ideen von aller Änderung unbetroffen, daher kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern der durch Argumentation und Rechenschaft (*Resp.* 532A). "Dialektiker" ist daher nur, wer

"die Erklärung des jeweiligen Wesens zu fassen" vermag, und insbesondere "die Idee (oder "Gestalt": *idea*) des Guten durch eine Erklärung, die sie von allem ande-

- (*to*) *dialegesthai* (*Resp.* 454a5, 532a2 und *passim*) und
- *dialektikê* (*Resp.* 534e3 und *passim*).

⁴⁰ Vgl. einerseits *Resp.* 527a2: *epistêmê*, andererseits 533d6: *dianoia* (wie zuvor im Linien- gleichnis, 511a1 und *passim*).

⁴¹ "Setzung" (*hypothesis*, *Resp.* 533c1) ist ein wissenschaftstheoretischer Fachbegriff, den Platon (wie zuvor die Abhandlung *Über die alte Medizin*, Kap. 1) aus dem mathematischen Sprachgebrauch übernimmt. Dabei handelt es sich jeweils um die Annahme, daß etwas Bestimmtes mit bestimmten definitionsgemäßen Eigenschaften – z.B. ein Kreis – existiert. Im Liniengleichnis weist Platon darauf hin, daß solche Annahmen in der Mathematik stets auf "sichtbare Gestalten" (*Resp.* 510d5: *horômena eidê*), z.B. Skizzen, gestützt sind. Hier fügt er demgemäß hinzu, daß die Mathematik von ihren Setzungen – das heißt von den abstrakten Gegenständen, die sie sich so veranschaulicht – keine Rechenschaft zu geben vermag (vgl. 533c2-3: *mê dynamenai logon didonai autôn*).

Die Dialektik zeichnet sich demgegenüber durch einen anderen Gebrauch von "Setzungen" aus: Diese sind bloße "Einstiege" (511b6: *epibaseis*); der eigentliche Gegenstand des Wissens wird durch ihre Überschreitung (vgl. 511a5-6: *tôn hypotheseôn anôterô ekbainein*) und Aufhebung (vgl. 533c8: *tas hypotheseis anhairousa*) aufgesucht.

⁴² In diesem Sinne *Resp.* 533b3-b7: *hai men allai technai* [dienen äußeren Zwecken] ... *hai de loipai* [hängen von Setzungen ab].

⁴³ "Muster": *paradeigma*, vgl. bes. *Resp.* 484c8, 540a9 (s.u. 7.5 und 7.7).

⁴⁴ Im letzteren Sinn *Resp.* 532a7: *auto ho estin hekaston* (mit *hekaston* = *agathon* usf.). Demgemäß 490b3: *autou ho estin hekastou tês physeôs hapsasthai*: "Die Natur eben dessen ergreifen, was in ausgezeichneter Weise das Jeweilige ist" (vgl. Heinemann 2005a, 47n178; ders. 2007a, 76 f.).

ren absondert, festzusetzen" und "anhand dieser Erklärung" in jeder Kontroverse "erfolgreich zu verfechten" und sie somit zu "erkennen".⁴⁵

So betrachtet, ist die "Dialektik" eine Disziplin, deren Gegenstände sich vor den Gegenständen anderer Disziplinen dadurch auszeichnen, im strengen Sinne zu *sein*, und die sich daher ihrerseits dadurch auszeichnet, daß nur ihre Erkenntnisse den Status von *Wissen* in einem strengen Sinne beanspruchen können. Der Auszeichnung der "Dialektik" als *epistêmê*, im Unterschied zu einer bloßen *technê*,⁴⁶ läge demnach die vielleicht von Parmenides übernommene (s.o. 7.2), durch die Unterscheidung zwischen hypothetischem und nicht-hypothetischem Wissen weiter differenzierte Unterscheidung zwischen "Wissen" und "Meinung" zugrunde. Eine solche Übernahme wird dadurch ermöglicht, daß Platon behauptet, in den Ideen etwas gefunden zu haben, das im strengen Sinne "ist" und somit dem parmenideischen Erfordernis für Gegenstände des Wissens genügt, ohne aber, wie bei Parmenides, zur undifferenzierten und daher trivialen Einheit zu kollabieren.

Die Auszeichnung der "Dialektik" als *epistêmê* ergäbe sich demnach aus einer ontologischen Explikation der Ideenlehre, die ihrerseits als nicht weiter diskutierbare Voraussetzung in das Selbstverständnis der *philosophia* als einer auf Fachwissen beruhenden Tätigkeit eingehen muß. aber Hierdurch würden die Gewichte vertauscht. Denn Platon hat an anderer Stelle unzweideutig zu verstehen gegeben, daß nach seiner Auffassung nicht die "Dialektik" zur Erkenntnis der Ideen, sondern vielmehr die Annahme von Ideen für die "Dialektik" erforderlich ist.⁴⁷

7.5. Die praktische Aufgabe der "Philosophie"

Ich habe Platons "Dialektik" bislang als eine wissenschaftliche Disziplin vorgestellt, deren Leistung sich in einer selbstgenügsamen *philosophia* erschöpft. Deren Verdienste als Therapie gegen die von Parmenides konstatierte Flüchtigkeit menschlichen Denkens sind vielleicht nicht zu bestreiten. Aber sofern diese *philosophia* mit einer Abkehr von allem einhergeht, worüber man kein Wissen erwerben, sondern

⁴⁵ *Resp.* 534B. Dementsprechend wird bereits im *Phaidon* gefordert, wer etwas weiß, müsse davon auch "Rechenschaft geben" können; und grundsätzlich gelte das auch von den Ideen (76B mit Rückbezug auf 75C).

Man beachte übrigens: Der "Dialektiker" soll hier nicht das Gute verteidigen, sondern dessen "Gestalt" (*idea*), d.h. die richtige Auffassung davon, was als gut zu gelten hat.

⁴⁶ Eine weiterer, mit der oben zitierten Charakterisierung der *technai* als "baunautisch" angesprochener Vorzug der "Dialektik" ist, daß sie sich, im Gegensatz etwa zur Rhetorik, nicht als *Beruf* betreiben läßt. In diesem Punkt kommt Platon als Adliger ironischerweise mit seinem Lehrer, einem Kleinbürger, der sich aufs Schnorren verlegt hat, überein.

⁴⁷ Vgl. *Parm.* 135BC. – Der *Parmenides* kann zwar in der *Politeia* noch nicht vorausgesetzt werden. Aber die Ideenlehre der *Politeia* ist auch nicht so zu verstehen, als würde sie durch die Kritik des *Parmenides* ohnehin aus den Angeln gehoben. Vielmehr wird dort ein weiterer Explikationsbedarf konstatiert, der zwar einerseits über die in früheren Dialogen wie dem *Phaidon* und der *Politeia* dargestellte Version der Ideenlehre hinausführen muß, aber andererseits bei deren Interpretation nicht ignoriert werden kann (zur Stellung des *Parmenides* in Platons Gesamtwerk vgl. bes. Meinwald 1992, 389 ff.).

nur Meinungen hegen kann, bleibt sie nicht nur elitär (was Platon freimütig einräumt), sondern für die menschlichen Angelegenheiten irrelevant.

Mit seiner bekannten Forderung, das "Elend" der Gemeinwesen und überhaupt des Menschengeschlechtes sei nur dadurch zu beheben, daß "politische Macht und *philosophia* in eins fallen" (*Resp.* 473CD), weist Platon diese Konsequenz unmißverständlich zurück. Seine Beschreibung derjenigen politischen Aufgaben, die nach seiner Auffassung den "Philosophen" vorbehalten sein müssen,⁴⁸ ist dann freilich interpretationsbedürftig. Sogleich klar ist nur, daß sich die "Philosophen" bei ihrer Tätigkeit an den sog. Ideen orientieren sollen: Wie ein Maler auf sein Modell, so "beziehen" sie sich (*anapherontes*) bei der Festlegung und Bewahrung der "geltenden Auffassungen" (*nomima*) von Ansehnlich, Gerecht und Gut (*nomima kalôn te peri kai dikaiôn kai agathôn*) auf die einschlägigen Ideen als "Muster" (*paradeigma*).⁴⁹

Bei oberflächlicher Lektüre könnte man das so verstehen, als solle der ausgezeichnete Zugang zu den "Ideen" des Guten etc. die "Philosophen" befähigen und motivieren, auch in der Ordnung des Gemeinwesens das Gute etc. zu verwirklichen. Tatsächlich sagt Platon aber, die Philosophen sollten die "geltenden Auffassungen" (*nomima*) vom Guten etc. anhand der Ideen festsetzen und dann darauf achten, daß sie unverrückt bleiben.⁵⁰ Zur Verwirklichung des Guten, Ansehnlichen und Gerechten tragen sie auf diese Weise nur insofern bei, als nach Platons Auffassung (i) ohnehin jeder dasjenige anstrebt, was er für gut hält (*Resp.* 505DE), so daß durch eine Berichtigung der diesbezüglichen Auffassungen gewährleistet wäre, daß tatsächlich das Gute angestrebt wird, und (ii) vom Gerechten und vom Ansehnlichen gezeigt werden kann, daß sie auch gut sind (*Resp.* 506A), so daß wiederum durch eine Berichtigung der diesbezüglichen Auffassungen gewährleistet wäre, daß auch das Gerechte und das Ansehnliche angestrebt wird.

Nun könnte man die letztere Bemerkung für spitzfindig halten, da sie doch auf dasselbe wie die von mir als oberflächlich beanstandete Lesart hinauszukommen scheint: daß nämlich die Aufgabe der Philosophenkönige in der Verwirklichung des Guten usw. besteht. Ich muß deshalb eine zweite Bemerkung hinzufügen, die vielleicht zunächst kaum weniger spitzfindig klingt:

7.6. Das "Elend" der Gemeinwesen

Tatsächlich hat Platon die Aufgabe der Philosophenkönige nicht als Verwirklichung des Guten, sondern als die Behebung eines "Elends" (*kaka*) der Gemeinwesen und überhaupt des Menschengeschlechtes angegeben (*Resp.* 473D, s.o.). Die Antwort,

⁴⁸ Sofern sich diese Aufgaben im Erlaß und der Wahrung einer Verfassung erschöpfen (so andeutungsweise *Resp.* 497CD zus. mit 501AB), ist ihre Zuweisung an "Philosophen" in der zeitgenössischen Politik nicht ganz ungewöhnlich.

⁴⁹ *Resp.* 484CD. Dazu Heinemann 2007a, 74 f. – Ich verstehe die Parallelstelle 501B dahingehend, daß *to* [Burnets Text] *en tois anthrôpois* [sc. *dikaion* etc.] auf die 484CD genannten *nomima* verweist. Auf diese verweist dann insbesondere auch am Ende des Höhlengleichnisses (520C) die Unterscheidung *ta eidôla* vs. *ta talêthê ... kalôn te kai dikaiôn kai agathôn peri*.

⁵⁰ *Resp.* 484D: *ta keimena phylattontes sôizein*; im selbem Sinne 497CD.

was hiermit gemeint ist, hängt offenbar davon ab, worin dieses "Elend" nach seiner Auffassung besteht. Und nur wenn Platons Diagnose darauf hinauskommt, es sei halt ein "Elend", daß das Gute, Ansehnliche und Gerechte nicht verwirklicht wird, müßte die Aufgabe der Philosophenkönige in der Verwirklichung des Guten, Ansehnlichen und Gerechten bestehen.

Platon hat interessantere Diagnosen zu bieten. Man muß sie freilich suchen, weil sie bei ihm meist in Anspielungen versteckt sind. Ich kann hier nur auf eine dieser Anspielungen hinweisen, die nicht nur für die Platon-Interpretation, sondern überhaupt für das Selbstverständnis der Philosophie von größter Wichtigkeit ist.

Thukydides beschreibt in einem Exkurs seines Geschichtswerks, der sog. Pathologie des Bürgerkrieges (III 82 f.), einen – nach seiner Auffassung in der menschlichen "Natur" angelegten und nur unter günstigen Umständen vermeidbaren (III 82.1) – "Umschlag ins Bösertige":⁵¹ Die Regierung der Gemeinwesen wird zum Gegenstand des "Nichtgenugkriegenkönnens" (*pleonexia*) und des "Ehrgeizes" (*philotimia*); dies führt dazu, daß man sich nur noch durchsetzen will (*to philonikein*), und es werden Leidenschaften (*to prothymon*) freigesetzt, die das Gemeinwesen in den Bürgerkrieg stürzen (III 82.8). Dabei tritt ein Phänomen auf, das Thukydides folgendermaßen beschreibt (III 82.4):⁵²

"Und sie vertauschten die übliche, durch deren Bezeichnungen zum Ausdruck gebrachte Wertung von Handlungen bei deren Beurteilung:⁵³ Unüberlegter Leichtsinn galt als kameradschaftliche Tapferkeit, vorausdenkendes Zögern aber als Feigheit, das Besonnene als Vorwand des Unmännlichen und das für alles Verständige als das bei allem Zögerliche. Verrückte Hitzigkeit wurde dem zugeschlagen, was sich für einen Mann gehört, vorsichtiges Weiterberaten galt als schönrednerische Verbrämung von Sabotage."

Thukydides spricht hier von einer Vertauschung des zur *wertenden Charakterisierung von Handlungen* verwendeten Vokabulars:

- Das Wort 'Tapferkeit' (*andreia*) werde zur lobenden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als Leichtsinn (*tolma*) tadeln würde;

⁵¹ In diesem Sinne Thukydides III 83.1: *kakotropia*. Die Wortwahl ist der medizinischen Terminologie entlehnt, vgl. [Hippokrates], *Mul.* I 38 von Geschwüren: *kakotropeô*.

⁵² Zur Übersetzung des ersten Satzes vgl. Wilson 1982; zustimmend Hornblower 1997, 483. Die gängigen dt. Übersetzungen – Landmann 1976: "Und den bisher gültigen Gebrauch der Namen für die Dinge vertauschten sie nach ihrer Willkür ..."; Vretzka 1966: "Auch änderten sie die gewohnten Bezeichnungen für die Dinge nach ihrem Belieben ..." – folgen der nach Wilson obsoleten Übersetzungstradition. der Interpretation Wilsons folgt (in der Hauptsache) Weißenberger 2017: "Und die bis dahin übliche durch Bezeichnungen ausgedrückte Bewertung von Verhaltensweisen wurde verändert, wie man es für richtig hielt ...".

⁵³ "... die ... durch deren Bezeichnungen zum Ausdruck gebrachte Wertung": *tên ... axiôsin tôn onomatôn*; "bei deren Beurteilung": *têi dikaiôsei*. – Landmann schreibt für *axiôsis* "Gebrauch" (statt "Wertung"); für *erga* "Dinge" (statt "Handlungen"); für *dikaiôsis* "Willkür" (statt "Beurteilung").

- das Wort 'Feigheit' (*deilia*) werde zur tadelnden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als vorausdenkendes Zögern (*mellêsis promêthês*) loben würde;
- das Wort 'unmännlich' (*anandron*) werde zur tadelnden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als besonnen (*sôphron*) loben würde;
- das Wort 'zögerlich' (oder 'träg': *argon*) werde zur tadelnden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als verständig (*syneton*) loben würde;
- die Wendung 'was sich für einen Mann gehört' (*andros moira*) werde zur lobenden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als verrückte Hitzigkeit (*to emplêktôs oxy*) tadeln würde;
- das Wort 'Sabotage' (*apotropê*) werde zur tadelnden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als Vorsicht (*asphaleia*) loben würde.

In seiner Darstellung hält Thukydides an den üblichen Charakterisierungen fest.⁵⁴ Das heißt, er konstatiert einen im Bürgerkrieg eingerissenen *Mißbrauch* des evaluativen, auf Handlungen (oder Handlungsweisen) bezogenen Vokabulars.

Von demselben Mißbrauch betroffen ist nach Thukydides (III 82.8) auch das evaluative, auf die politische Ordnung eines Gemeinwesens, insbesondere im Hinblick auf die Ansprüche seiner Mitglieder oder die Vorzüge und Leistungen der Regierenden, bezogene Vokabular: Die Anführer der Bürgerkriegsparteien verwenden schöne Worte wie 'politische Gleichberechtigung der Volkes' (*plêthous isonomia politikê*) und 'gemäßigte Herrschaft der Besten' (*aristokratia sôphrôn*); so dienen sie vorgeblich den gemeinsamen Angelegenheiten (*ta koina*) und machen sie tatsächlich, wie Thukydides sagt, "zu ihrer Beute".

Ein ganz ähnliches Phänomen wird im VIII. Buch von Platons *Politeia* beschrieben. Sokrates schildert im Gespräch mit Adeimantos den Einfluß "größtuerischer Reden" auf den "demokratischen" Menschen: Diese Reden

"siegen ... im Gefecht und treiben dann die Scham, welche sie Dummheit nennen, ehrlos als Flüchtling hinaus, die Besonnenheit nennen sie unmännliches Wesen und jagen sie unter schimpflichen Behandlungen fort, Mäßigkeit aber und häusliche Ordnung stellen sie als bäurisches und armseliges Wesen dar und bringen sie über die Grenze, unterstützt von einer Menge nutzloser Begierden. ... Haben sie nun die (560E) Seele des von ihnen Eingenommenen und Geweihten von diesen allen mit großem Aufwand ausgeleert und gereinigt, dann holen sie mit einem zahlreichen Chor den Übermut ein und die Unordnung und die Schwelgerei und die Unverschämtheit glänzend geschmückt und bekränzt unter Lobpreisungen und süßen Schmeichelreden, indem sie den Übermut als Wohlgezogenheit begrüßen, die Unordnung als Freisinnigkeit, die Schwelgerei (561A) als großartige Lebensweise und die Unverschämtheit als mannhafte Zuversicht."⁵⁵

⁵⁴ Dementsprechend habe ich meiner Paraphrase nur das von Thukydides zitierte, nicht hingegen des von ihm selber verwendete Vokabular in Anführungszeichen gesetzt.

⁵⁵ *Resp.* 560D-561A (Übers. Schleiermacher).

Auch Platons Sokrates spricht von einer Vertauschung des zur *wertenden Charakterisierung von Handlungen* verwendeten Vokabulars:⁵⁶

- Das Wort 'Dummheit' (oder 'Einfalt': *êlithiôtês*) werde zur tadelnden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als Scham (*aidôs*) loben würde;
- der Ausdruck 'unmännliches Wesen' (*anandreia*) werde zur tadelnden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als Besonnenheit (*sôphrosynê*) loben würde;
- die Ausdrücke 'bäurisches' und 'armseliges Wesen' (oder: 'schlechte Manieren' und 'Knauserie': *agroikia* bzw. *aneleutheria*) werden zur tadelnden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als Mäßigkeit (*metriôtês*) und häusliche Ordnung (d.h. ordentliche Haushaltsführung: *kosmia dapanê*) loben würde;
- das Wort 'Wohlgezogenheit' (d.h. 'gute Erziehung' *eupaideusia*) werde zur lobenden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als 'Übermut' (d.h. Ignoranz gegen Grenzen: *hybris*) tadeln würde;
- das Wort 'Freisinnigkeit' (*eleutheria*) werde zur lobenden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als Unordnung (oder: Unbeherrschtheit: *anarchia*) tadeln würde;
- der Ausdruck 'großartige Lebensweise' (*megaloprepeia*) werde zur lobenden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als Schwelgerei (oder Verschwendung: *asôtia*) tadeln würde;⁵⁷
- der Ausdruck 'mannhafte Zuversicht' (oder 'Tapferkeit': *andreia*) werde zur lobenden Charakterisierung dessen verwendet, was man normalerweise als Unverschämtheit (*anaideia*) tadeln würde.

Die Übereinstimmung dieser Kataloge ist so weitgehend, daß ein Zufall ausgeschlossen scheint: Entweder haben beide Autoren sehr ähnliche Beobachtungen gemacht; oder es ist eine literarische Abhängigkeit zu vermuten.

Diese Übereinstimmung in der *Identifizierung* des Phänomens schließt aber eine Differenz in seiner *Deutung* und *Erklärung* nicht aus. Ich sehe eine solche Differenz vor allem in zwei Punkten: Von Thukydides wird dieses Phänomen

- (i) als Abweichung vom *gewohnten* Sprachgebrauch beschrieben und
- (ii) als ein *Krisensymptom* gedeutet, das, wie das Erscheinungsbild einer Krankheit, letztlich auf die *menschliche Natur* sowie ungünstige *Umstände* zurückzuführen ist und deshalb auch nicht therapiert, sondern nur *prognostiziert* werden kann.⁵⁸

⁵⁶ Wieder setze ich nur das von Platon zitierte, nicht hingegen das von ihm selber verwendete Vokabular in Anführungszeichen.

⁵⁷ Ähnlich, aber viel später Quintilian IV 2, 77 (in forensischem Kontext): "Manches kann man schon mit Worten entlasten: maßlose Lebensführung (luxuria) wird mit der Benennung 'fröhliches Leben' (hilaritas), Habgier (avaritia) als 'Sparsamkeit' (parsimonia), Nachlässigkeit (neglegentia) als 'schliche Einfalt' (simplicitas) gemildert." (Übers. Hahn)

⁵⁸ Dieses – von Thukydides bereits in der Einleitung seines Geschichtswerks, vgl. bes. I 22.4, formulierte – prognostische Programm ist an die Aufgabenstellung der Medizin angelehnt.

Demgegenüber wird von Platon

- (i) stillschweigend unterstellt, das betroffene Vokabular habe nicht nur eine übliche, sondern eine *richtige* Verwendung; der abweichende Gebrauch wird daher nicht nur als unüblich, sondern geradezu als *verkehrt* kritisiert, und
- (ii) dieser Mißbrauch wird auch nicht nur als Krisensymptom, sondern vielmehr als direkter Hinweis auf eine *Krisenursache* gedeutet, die nicht einfach in der "menschlichen Natur" liegt und insofern hingenommen werden muß, sondern *therapiert* werden kann.⁵⁹

Dabei stellt sich nun freilich die Frage, was es für Platon überhaupt heißt, zwischen einem *richtigen* und einem *falschen* Gebrauch des evaluativen Vokabulars zu unterscheiden. Das heißt, Platons Rückgriff auf die von Thukydides beschriebene Symptomatik wäre nicht nur aus dem unmittelbaren Kontext, dem Werdegang des "demokratischen" Menschen (*Resp.* 553C ff.), sondern insbesondere auch vor dem Hintergrund des Programms seiner "Dialektik" zu interpretieren. Und umgekehrt liegt es nahe, die therapeutische Leistung, welche die "Philosophen" aufgrund ihres "dialektischen" Fachwissen erbringen sollen, auf diese Symptomatik zu beziehen.

7.7. Dialektik als Therapie: "Kunst" und "Natur"

Worum handelt es sich bei dem von Platon konstatierten, nach seiner Auffassung nur durch die Kompetenz von "Philosophen" behebbaren "Elend" der Gemeinwesen (*Resp.* 473CD, s.o. 7.5)? – Ich schlage vor, der Beantwortung dieser Frage insbesondere auch die soeben erörterte, von Thukydides und dann auch von Platon selber beschriebene Symptomatik zugrunde zu legen.

Platon hat die Fragen nach der "Unterscheidung" und der "Richtigkeit" von "Bezeichnungen" von Prodikos, einem berühmten Gelehrten des späten 5. Jh., und zwar vermutlich über Sokrates,⁶⁰ übernommen. Dabei interessiert ihn zunächst, wie seine frühen, sog. Tugenddialoge zeigen, vor allem die Frage nach der Bedeutung

⁵⁹ Die "menschlichen Natur" ist gleichwohl nicht irrelevant. Denn sie ist auch nach Platons Auffassung dafür verantwortlich, daß bestimmte, in den bestehenden Verhältnissen angelegte Krisenursachen unter ungünstigen Umständen virulent werden und daß daher zur Krisenprophylaxe eine Beseitigung dieser latenten Krisenursachen erforderlich ist.

⁶⁰ Wie Platon im *Protagoras* (341A) mitteilt und im *Kratylos* (384B) bestätigt, hat Sokrates bei Prodikos gehört, der seinerseits als Experte für begriffliche Unterscheidung (*Prot.* 358A: *diairesis*) und Richtigkeit der Bezeichnungen (*Crat.* 384B *orthotês* der *onomata*) eingeführt wird. Durch die Selbigeit der bei Platons Sokrates, vor allem in den Frühdialogen, notorischen und auch dem Prodikos nahegelegten Frageformel *ti legei(s)* (*Prot.* 339E und passim) wird ein Zusammenhang zwischen

- der Unterscheidungskunst des Prodikos, z.B. bei der Auskunft darüber, was Dichter mit bestimmten Worten zu verstehen geben (vgl. *Prot.* 339E ff.), und
- der Aufforderung des Sokrates an seine Gesprächspartner, Auskunft darüber zu geben, was sie mit den Wörtern zu verstehen geben, die sie zur Bezeichnung einer bestimmten *aretê* oder der erwünschten Leistung ihrer *technê* verwenden, zumindest nahegelegt.

des überkommenen *evaluativen* Vokabulars.⁶¹ Freilich legt er weniger Wert auf eine direkte Beantwortung dieser Frage als vielmehr auf eine Erörterung der Weise, in der sie zu beantworten ist.

Bereits in den Frühdialogen entwickelt er hierfür eine charakteristische Terminologie, deren Vorbilder vor allem in der zeitgenössischen medizinischen Literatur nachweisbar sind: Die Bedeutung eines Ausdrucks ist durch eine "Markierung" (*horos*; später davon abgeleitet: *horismos*, d.h. "Definition") festzulegen,⁶² und hierfür muß man diesen Ausdruck auf etwas "beziehen" (*anapherein*),⁶³ nämlich auf eine für alle Verwendungsfälle und für alle Sprecher bzw. Hörer identische, daher weder räumlich noch zeitlich situierte "Gestalt" oder "Form" (*idea* bzw. *eidos*), die für die Einzelfälle, die durch den fraglichen Ausdruck beschrieben werden sollen, irgendwie als "Muster" (*paradeigma*) fungiert.⁶⁴

Der Bezug auf "Ideen" ist für Platon also eine notwendige Bedingung für einen *rechenschaftsfähigen* – und somit *richtigen* und *kohärenten* – Gebrauch des evaluativen Vokabulars.⁶⁵ Sofern die Aufgabe der "Dialektik" darin besteht, die Rechenschaftsfähigkeit dieses Gebrauchs durch geeignete Erklärungen zu sichern, ist "Dialektik" daher gar nichts anderes als eine methodisch ausgewiesene Bezugnahme auf "Ideen". Und somit ist sie einerseits zugleich auch "Philosophie", sofern hiermit, wie im *Phaidon* und der *Politeia*, ein vertrauter und – nun aber *methodisch* und nicht nur *kathartisch* – gesicherter Umgang mit dem "Ideen" gemeint ist.

Andererseits ist die "Dialektik" dasjenige Fachwissen, das die "Philosophen" zu derjenigen Therapie qualifiziert, die der skizzierten Diagnose des "Elends" der Gemeinwesen und überhaupt des Menschengeschlechtes entspricht: Wenn Platon in den Frühdialogen einen unsicheren, notorisch *inkohärenten* Gebrauch des evaluati-

⁶¹ Platon hat selbst darauf hingewiesen, daß die Ideenlehre ursprünglich für das *evaluative* Vokabular entwickelt wurde (vgl. *Parm.* 130BC).

⁶² Vgl. *Grg.* 488B-D: Die Frage, ob 'besser' dasselbe ist wie 'überlegen', kommt darauf hinaus, ob beide dieselbe *horos* haben; und dies muß "definiert" werden (488D: *diorison*).

Nach [Hippokrates], *De arte* 5.6 ist eine "Kunst" (*technê*) dadurch gekennzeichnet, daß es für Richtig und Falsch jeweils eine "Markierung" (*horos*) gibt (s.o. 7.1). Wenn die im *Gorgias* geforderten "Markierungen" nicht nur die *intendierte*, sondern die *richtige* Bedeutung der Worte betreffen sollen, wird also die Verständigung – und insbesondere eine der Verständigung dienende Gesprächsführung (d.i. bei Platon: *to dialegesthai*) – zu einer "Kunst".

⁶³ Platons *semantische* Verwendung von *anapherô* (*Resp.* 484C, *Phdr.* 237CD; vgl. *Phd.* 75B), und *epanapherô* (*Crat.* 425D; vgl. *Phd.* 76DE) ist vor dem Hintergrund der *epistemischen* Verwendung dieser Wörter in [Hippokrates], *V.M.* 1.3 (... *pros ho ti chrê epanenegkanta eidenai to saphes*) und 9.3 (... *pros ho anapherôn eisê: to akribes*) zu verstehen. Durch diese Wortwahl scheint Platon anzudeuten, daß die *Dialektik* einen der *Medizin* vergleichbaren epistemischen Rang beanspruchen soll.

⁶⁴ *Euthphr.* 5CD, 6DE. Zur Interpretation vgl. Ros, *BuB* I, 19 ff. – Zur terminologischen Verwendung von *eidos* und *idea* in der medizinischen Literatur vgl. Langholf 1990, 194 ff.

⁶⁵ Dies gilt ganz unabhängig von dem ontologischen Status, der dann den "Ideen" eingeräumt wird, und dementsprechend auch davon, ob die Bezugnahme auf "Ideen" nach dem Modell einer "gegenständlichen Erkenntnis" und evtl. "nach Analogie zum Sehen" (Wieland 1980, 184) aufgefaßt werden kann.

ven Vokabulars konstatiert,⁶⁶ dann handelt es sich hierbei nicht nur um ein Beispiel für die von Parmenides beklagte Flüchtigkeit menschlichen Denkens, sondern um eine *Krisenursache*, auf die Platon das von Thukydides beschriebene Krisensymptom, den *manipulativen* Gebrauch dieses Vokabulars, zurückführt.

Platon verbindet diesen *therapeutischen Anspruch* mit einem *methodologischen Selbstverständnis*, das ganz offensichtlich an die Medizin angelehnt ist. Nur hierdurch wird vor allem auch seine Inanspruchnahme des Naturbegriffs für die Ideenlehre

- die Gleichsetzung der "Idee" von *F* mit demjenigen, dessen "Natur" es ist, *F* zu sein,⁶⁷
- die Auffassung der Ideen als "Naturen" abstrakter Gegenstände, z.B. von Eins, Grenze usf.,⁶⁸ sowie
- die Auffassung der "Natur" als Ort der "Ideen"⁶⁹

verständlich: Wie jede *technê*, und zumal wie die Medizin,⁷⁰ muß auch die "Philosophie", wenn sie *qua* "Dialektik" einen therapeutischen Anspruch erhebt, auf einer Kenntnis der *physis* ihrer jeweiligen Gegenstände beruhen. Bei diesen Gegenständen handelt es sich im Falle der "Dialektik" um die *Bedeutungen des evaluativen (und sonstigen relevanten) Vokabulars*.⁷¹ Und dementsprechend handelt es sich bei der "Natur", deren Kenntnis für einen kunstgerechten Umgang mit diesen Gegenständen erforderlich ist, um dasjenige, worauf man hierfür verwiesen ist und insofern "Bezug nehmen" muß,⁷² und dies sind für Platon nun einmal die Ideen.

Eben deshalb kommt die Forderung nach einer *rechenschaftsfähigen* und somit *kohärenten* Verwendung des evaluativen Vokabulars bei Platon auf die Forderung nach dessen *richtiger* Verwendung hinaus: Wenn die Möglichkeiten rechen-

⁶⁶ So ausdrücklich MacIntyre 1985, 131; an anderer Stelle (1966/84, 20) scheint MacIntyre auch die oben zitierte Stelle bei Thukydides (III 82.4) als Beleg dieser Inkohärenz anzuführen.

⁶⁷ In diesem Sinne *Symp.* 210e5: *to tèn physin F (kalon)*, *Resp.* 501b2: *to physei F (dikaion kai kalon kai sôphron etc.)*.

⁶⁸ Belege in Heinemann 2005a, 48.

⁶⁹ Vgl. Platon, *Phd.* 103B, *Resp.* 597B u.ö., *Parm.* 132D: *en têt; physei*. In derselben Bedeutung *Resp.* 508C u.ö.: *en tô; noêtô; topô;* und *Phdr.* 247C: *ton de hyperouranion topon ...*

⁷⁰ Vgl. [Hippokrates], *De arte* 11.1, *V.M.* 20.2 f., *Epid.* I 3.10; dann bei Platon bes. *Grg.* 465A, 500E f. und *Phdr.* 269E ff.; allgemeiner: *Crat.* 386D ff.

⁷¹ Daß es sinnvoll ist, in dieser Weise von "Bedeutungen" als abstrakten *Gegenständen* zu sprechen, scheint Platon stillschweigend vorauszusetzen. Ihm kommt dabei möglicherweise der Umstand entgegen, daß im Griechischen derselbe bestimmte Artikel (Neutr. *to*), mit dem Adjektive (oder auch Infinitive) substantiviert und somit als Bezeichnungen für abstrakte Gegenstände verwendet werden, auch als Anführungszeichen dienen kann. Der Übergang von einer nominalistischen zu einer realistischen Auffassung ist hier also von der Sprache her fließend.

⁷² Denselben "Bezug" nimmt in der Abhandlung *Über die alte Medizin* die medizinische Diätetik auf die "körperliche Empfindlichkeit" und somit letztlich auf die dynamische Konstitution (*physis*) der Patienten ([Hippokrates], *V.M.* 9.3; s.o. Anm. 63).

schaftsfähigen Sprachgebrauchs durch die "Natur" der in Betracht kommenden Bedeutungen, d.h. durch die "Ideen" und ihre Beziehungen untereinander, gegeben sind, dann ist die Verwendung des evaluativen Vokabulars genau dann rechen-schaftsfähig, wenn diese Möglichkeiten bei der Festlegung seiner Bedeutungen in kunstgerechter Weise berücksichtigt wurden. Das heißt, zur Sicherung eines rechen-schaftsfähigen und kohärenten Sprachgebrauchs müssen diese Bedeutungen unter Berücksichtigung der *gegebenen* Möglichkeiten einer richtigen Zusammenfasung und Unterscheidung festgelegt werden; und mehr läßt sich auch von einem richtigen Sprachgebrauch gar nicht verlangen.⁷³ Welche Vokabel man dann für welche Bedeutung verwendet, ist Sache der Konvention oder der – von Platon durch den Klamauk des *Kratylos* als irrelevant charakterisierten – Etymologie und geht die "Dialektik" nichts an.

Nachbemerkung

Im System der Tugenden ergibt sich gegenüber den sog. Frühdialogen eine Verschiebung: Die Unterscheidung zwischen *sophia* ("Weisheit") und *philosophia* kollabiert insofern, als die *philosophia* (zumindest nach dem Abschluß der entsprechenden Ausbildung) mit der Betätigung der *sophia* zusammenfällt. Die übrigen Kardinaltugenden – Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit – beruhen in der *Politeia* nicht mehr auf Wissen, sondern auf richtiger Meinung.⁷⁴ Ihre Ausübung erfordert daher diejenige Supervision evaluativer Bräuche (Resp. 484D), die das Höhlengleichnis (519B-521B) als Philosophenherrschaft beschreibt. Die *conditio humana* (*hêmetera physis*, 514a2) findet weiterhin in der Höhle statt. Nur die für die Behebung bestimmter Mißstände (s.o. 7.6) benötigten Ressourcen werden durch die philosophischen Exkursionen nach außen beschafft.

⁷³ In diesem Sinne *Phrd.* 265C ff.; cf. *Crat.* 388BC u.ö.

⁷⁴ Näher betrachtet, wird die (individuelle) Tapferkeit als "Stärke und Bewahrung der richtigen und anerkannten Meinung (*doxa*) darüber, was zu fürchten ist und was nicht" (430B), definiert; Besonnenheit ist die – im Kontext ausdrücklich als "Meinung" (*doxa*, 431d9) charakterisierte – "naturgemäße Übereinstimmung" (*kata physin symphônia*, 432a8) der Seelenteile über ihre Herrschaftsverhältnisse untereinander. Die Gerechtigkeit wird dann als stabile Arbeitsteilung zwischen den Seelenteilen definiert (441D und passim). Hier, wie bereits bei der Besonnenheit, ist der rationale Seelenteil (*logistikon*, 439d5 und passim) beteiligt. Aber das heißt nicht, daß die durch philosophische Ausbildung erworbene *sophia* (s.o. 7.4) ein Erfordernis der Gerechtigkeit ist (anders Irwin 1997). Eine Stelle in der Erörterung der Besonnenheit unterstellt ohne weitere Diskussion, daß es für das richtige Herrschaftsverhältnis genügt, sich durch "Vernunft und richtige Meinung" (*meta nou te kai orthês doxas*, 431c5-6) leiten zu lassen. Der Beitrag des *logistikon* zu derjenigen innerseelischen Arbeitsteilung, die nach 441D die Gerechtigkeit ausmacht, muß daher nicht als Wissen ausweisbar sein. Richtige Meinung – und daher die 484D geforderte sachverständige Supervision evaluativer Bräuche – sollte auch hier genügen.

Teil IV: Das Unheimliche. Heidegger liest das erste Stasimon der *Antigone*

Mit den Schlußkapiteln über Heideggers Sophokles-Interpretationen kehre ich zum Ausgangspunkt dieser Studien zurück. Kap. 9 wurde als erstes von allen verfaßt. Es ist noch ganz voll von Zorn. Heidegger war nicht nur ein Altersgenosse Hitlers (im selben Frühjahr 1889 geboren), sondern auch meiner (zwischen 1885 und 1890 geborenen) Großeltern. Ungefähr im Heidegger-Jahr 1989 wurde mir klar, daß sich meine Empörung über das Erbe, das ich als Nachgeborener des Nationalsozialismus anzutreten hatte, nicht gegen die (unter dem Nationalsozialismus aufgewachsene und in manchen Fällen vielleicht unvermeidlicherweise verstrickte) Generation meiner Eltern, sondern vor allem gegen die Generation meiner Großeltern – der Verantwortlichen von 1933! – richten sollte. Ich las Heideggers Sophokles-Interpretation in der *Einführung in die Metaphysik (EiM)*, als hätte ich ihn auf frischer Tat ertappt. Ich nahm die Perversität seiner Sophokles-Interpretation als Symbol für die Perversität der politischen Programmatik, als deren Protagonist sich Heidegger zumindest vorübergehend verstand. Und ich fand (und finde auch jetzt noch), daß Heidegger mit dieser Selbsteinschätzung ganz Recht hatte und daß er wie kaum ein anderer über "die innere Wahrheit und Größe des Nationalsozialismus" – d.i. nicht die "Fabrikation von Leichen", sondern: worum es bei dem Zerstörungswerk, durch das sie ermöglicht und vorbereitet wurde, eigentlich ging – Auskunft zu geben vermag.

Das Thema läßt mich nicht los. Es ist mir jetzt so gegenwärtig wie in jenem Heidegger-Jahr – und wie stets, seitdem ich aus einer verseuchten Kindheit erwachte. Ich will auch nicht zugeben, daß es ein bloßes Symptom der Traumatisierung ist, davon nicht loszukommen: Es liegt in der Sache, daß davon loszukommen gar nicht zulässig ist. Zu der Frage, ob die Themen des "kurzen" – von Hobsbawm (1994/98, 20) etwa bis zum selben Jahr gerechneten – 20 Jahrhunderts jetzt noch angesagt sind, habe ich deshalb gar nichts zu sagen.

Kap. 9 war schon geschrieben, als ich die in Kap. 8 analysierte Verderbnis des Textes der *EiM* entdeckte. Meine Argumentation in Kap. 9 wurde durch diese Entdeckung aber nicht hinfällig: sie hat von ihr profitiert, da sie nun sich nicht mehr von philologischen Details ablenken läßt. Diese – die verquere Textgeschichte der Sophokles-Interpretation in der *EiM* sowie die Parallelen in einer späteren Hölderlin-Vorlesung – sind aber wichtig genug; deshalb ihre ausführliche Diskussion in Kap. 8.

Kap. 9 wurde ca. 1990 geschrieben und 1993 im Licht von Kap. 8 revidiert. Kap. 8 wurde im Frühjahr 1993 geschrieben, in Briefform zirkuliert und von den *Heidegger*

Studies abgelehnt. Die ergänzenden Abschnitte 8.5.1 bis 8.5.4 wurden im Herbst 2010 hinzugefügt.

Ich habe die Literatur zu Heidegger seitdem nicht systematisch verfolgt. Nach meinem Eindruck sind die in Kap. 8 dargestellten Textbefunde immer noch unbekannt. In vier von mir zuletzt gesichteten Publikationen (Ziegler 1998, Vukicevic 2003, Günther 2006, Uscatescu Barrón 2010) gibt es keine Hinweise.

Kapitel 8: Das erste Stasimon der *Antigone* in Heideggers Vorlesungen und in der Druckfassung der *Einführung in die Metaphysik*

Über die Auswahl der Lesarten und die vorgenommenen Änderungen des Textes ist hier nicht zu berichten.¹

Es ist bei der Entstellung eines Textes ähnlich wie bei einem Mord. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Ausführung der Tat, sondern in der Beseitigung ihrer Spuren.²

Pöggeler (1983, 432 f.) hat die von Petra Jaeger besorgte Edition der *Einführung in die Metaphysik* (*Gesamtausgabe*, Bd. 40) besonders im Hinblick auf Heideggers Sophokles-Interpretation als "lieblos" gerügt: es werde "nicht angegeben, welchen griechischen Text Heidegger benutzte, wie die Übersetzung aussah, die Heidegger 1935 vortrug, wann die gedruckte Übersetzung entstand, wie sie zu der Übersetzung in der Hölderlin-Vorlesung von 1942 steht, usf.". Inzwischen (1984 bzw. 1990) sind die erwähnte Hölderlin-Vorlesung und Heideggers Brief an Jaspers mit der Sophokles-Übersetzung aus dem Jahre 1935 publiziert. Nach entscheidenden Hinweisen Pöggelers (1992, 241 f.) können die zitierten Fragen anhand dieser Veröffentlichungen mit einiger Sicherheit beantwortet werden. So wird Heideggers Auslegungsverfahren erstmals anhand des Sophokleischen Texts nachvollziehbar.

8.1. Inkohärenzen

Das erste Stasimon der Sophokleischen *Antigone* (*Ant.* 332-375) wird in Heideggers Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935; im folgenden: *EiM*) und dann noch einmal in der Vorlesung *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* (Sommersemester 1942; im folgenden: *'Der Ister'*) interpretiert.³ Nur in *'Der Ister'* werden Teile des Kontextes⁴ in die Interpretation einbezogen, und es wird größeres Gewicht auf die Schlußverse des Chorlieds gelegt.⁵ Insgesamt stellt sich die in *'Der Ister'* vorge-

¹ Heidegger, *EiM* 113.

² Freud, *Der Mann Moses* 493.

³ *EiM* 112-126 bzw. *'Der Ister'* 63-152. Die *EiM* liegt in einer von Heidegger selbst besorgten Ausgabe vor (1953), auf der auch die Edition der Vorlesung als Bd. 40 der *Gesamtausgabe* (1983) beruht; ich zitiere (bei Bedarf mit Zeilenangaben) nach der 5., durchgesehenen Auflage der Einzelausgabe, Tübingen 1987; Bd. 40 der *Gesamtausgabe* wurde jeweils verglichen. *'Der Ister'* ist als Band 53 der *Gesamtausgabe* erschienen (1984).

Anders als in den anderen Kapiteln habe ich hier die Sophokles-Ausgabe von A.C. Pearson (Oxford 1924, repr. with corrections 1928, repr. 1953) zugrundegelegt, Textabweichungen von dieser Ausgabe sind jeweils vermerkt (relevante Abweichungen des berichtigten Nachdrucks von der ersten Auflage wurden nicht festgestellt). Insbesondere beziehen sich die Zeilenangaben in Verweisen der Form "*Ant.* 332" usf. auf diese Ausgabe; auch auf Heideggers Übersetzungen wird mit den Zeilenangaben des Originaltexts verwiesen.

⁴ *Ant.* 88 ff., 100 ff., 449 ff.

⁵ Vgl. *EiM* 126 mit *'Der Ister'* 120 f. und 130 ff.

legte Sophokles-Interpretation nicht nur als Erweiterung, sondern auch als eine partielle Revision der älteren Auslegung dar.

Heideggers Auslegungen werden jeweils durch eine Übersetzung ergänzt.⁶ Die Auslegungen beziehen sich direkt auf den griechischen Text; die Übersetzungen sind daher jeweils als ein vorbereitender Durchgang der Interpretation zu verstehen. Freilich werden die relevanten Stellen des griechischen Texts nur in 'Der Ister' wiedergegeben. Die *EiM* zitiert lediglich einzelne Wörter und Wendungen, ohne hinreichend über den zugrundegelegten Text zu informieren.

Diese Auskunft wird in der *EiM* sogar ausdrücklich verweigert: Der Leser erfährt aus einer – hier als Motto zitierten – Eingangsbemerkung (*EiM* 113), daß Heidegger nicht nur eine "Auswahl der Lesarten" getroffen, sondern auch "Änderungen des Textes" vorgenommen habe. Aber Heidegger teilt dies nur mit, um sogleich zu bekunden, daß er darüber "hier nicht zu berichten" gedenkt. Der Gegenstand der Auslegung bleibt dem Leser also entzogen.⁷

Überdies wird der Leser der *EiM* durch Unstimmigkeiten zwischen der Übersetzung und der Auslegung des Chorlieds irritiert – zum Beispiel:

- In der Übersetzung schreibt Heidegger "Können" für *technê* (*Ant.* 366); warum insistiert er dann aber an der entsprechenden Stelle der Auslegung (*EiM* 122): "Wir übersetzen *technê* durch 'Wissen'"?⁸
- Für *astynomoi orgai* (*Ant.* 355 f.) schreibt Heidegger in der Übersetzung "Mut der Herrschaft über die Städte"; wieso spricht die Auslegung an der entsprechenden Stelle (*EiM* 119) von "Stimmung" und "Leidenschaft"?
- Und warum schreibt Heidegger in der Übersetzung "teile mit mir sein Wähnen mein Wissen" für *ison phronôn* (*Ant.* 373), wenn er auf diese aufwendige und

⁶ *EiM* 112 f. bzw. 'Der Ister' 71 f.

⁷ Für den Philologen gehört es zu den "Grundregeln der Interpretation", "daß der Text jedem vor Augen steht und ganz vertraut und gegenwärtig ist" (Fränkel 1933/55, 292). Nur unter der Voraussetzung, daß Heideggers "eigentliche Auslegung" (*EiM* 124) mit einer "philologischen" (Fränkel, ebd.) oder "wissenschaftlichen" und "exakten" (*EiM* 124 bzw. 134) Interpretation nichts gemein haben soll, könnte sich Heidegger über die zitierte Forderung hinwegsetzen. Tatsächlich müßte Heideggers Verfahren aber auch bei der intendierten "eigentlichen Auslegung" beanstandet werden, deren eingestandene "Gewaltsamkeit" (*EiM* 134, vgl. 120 und 124) ihn möglicherweise jeder Verpflichtung gegenüber seinen Lesern und andererseits gegenüber dem Autor des interpretierten Textes enthebt. Denn diese soll die "wissenschaftliche" oder "exakte" Interpretation durchaus nicht ersetzen, sondern vielmehr ergänzen (*EiM* 124) und hinsichtlich der "Blickbahn ihres Verstehens" korrigieren (*EiM* 134). Wieso dies eine Vergegenwärtigung des auszulegenden Texts überflüssig machen soll, bleibt unerfindlich.

⁸ Günther (2006, 184) bemerkt (und glättet) diese Inkohärenz: "to *mêchanoen technas* übersetzte Heidegger in seiner Übertragung des Chorliedes als "das Gemache des Könnens". Jetzt [im 2. Durchgang der Auslegung] faßt er to *mêchanoen* unter dem Wort 'Machenschaft', *technê* übersetzt er mit 'Wissen' ...".

vorderhand unplausible Übersetzung in der anschließenden Auslegung nicht mehr zurückkommt?⁹

Eine – ihrerseits wiederum irritierende – Antwort auf diese Fragen ist der Vorlesung 'Der Ister' sowie dem erstmals 1990 publizierten Briefwechsel Heideggers mit Karl Jaspers zu entnehmen.¹⁰

In 'Der Ister' liest man einerseits auf den Seiten 71 f. die vollständige Übersetzung des Sophokleischen Gedichts, und zwar in einer Fassung, die bis auf wenige Abweichungen der in der *EiM* abgedruckten Übersetzung entspricht; bei näherer Sichtung dieser Abweichungen ergibt sich, daß die in der *EiM* abgedruckte Variante durch Verbesserungen und Berichtigungen aus der in 'Der Ister' abgedruckten Übersetzung hervorgegangen sein muß. Andererseits findet man in 'Der Ister' auf Seite 65 eine Übersetzung der beiden Anfangsverse (*Ant.* 332 f.) des Sophokleischen Gedichts, die von der zuvor erwähnten vollständigen Übersetzung erheblich abweicht. Das läßt den Schluß zu, daß die auf den Seiten 71 f. abgedruckte Übersetzung erst während der Ausarbeitung der Vorlesung 'Der Ister', also vermutlich im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit dem Sommersemester 1942, entstanden sein muß. Die in der *EiM* abgedruckte, erstmals durch einen Privatdruck aus dem Jahre 1943 belegte¹¹ Übersetzung wäre demnach frühestens im Jahre 1942 entstanden.¹²

Im *Briefwechsel* wird eine Übersetzung des Sophokleischen Gedichts mitgeteilt, die Heidegger einem – auf den 1. Juli 1935 datierten – Brief an Jaspers beigelegt und ausdrücklich als "gelegentlich der Vorlesung in diesem Sommer entstand(en)" gekennzeichnet hat.¹³ Es gibt bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen dieser und der späteren Übersetzung;¹⁴ ihnen entsprechen bleibende Eigentümlichkeiten der Heideggerschen Sophokles-Interpretation. Aber insgesamt überwiegen die –

⁹ Anders als in der *EiM*, wird die Übersetzung der Schlußverse in 'Der Ister' ausführlich erklärt und begründet; ähnliches gilt für die Übersetzung der Anfangsverse. Vgl. 'Der Ister' 87 ff. und 135 zu *pelei* (*Ant.* 333) sowie 'Der Ister' 131 ff. zu *ison phronôn* (*Ant.* 373).

¹⁰ Vgl. zum folgenden die Nachweise in den Anmerkungen zu Abschnitt 8.2.

¹¹ Vgl. hierzu Pöggeler 1992, 241 f.

¹² Pöggeler (1992, 242) kommt zu demselben Ergebnis und resümiert treffend, "daß jener Leser der *Einführung* getäuscht ist, der in dem dort abgedruckten Text den 1935 vorgetragenen Text sieht" (ähnlich schon Pöggeler 1988a, 41n14). Wenn man sich freilich darauf verläßt, daß entsprechend der Vorbemerkung Heideggers (und dem zugehörigen Passus des editorischen Nachworts in Bd. 40 der *Gesamtausgabe*, S. 231) alle nachträglich eingefügten Textstücke der *EiM* durch eckige Klammern gekennzeichnet sind, ist diese Täuschung kaum zu vermeiden.

¹³ Martin Heidegger, Karl Jaspers, *Briefwechsel* 158 f.

¹⁴ Beispielsweise (neben der bei Heidegger notorischen Übersetzung von *dikê*, *Ant.* 369, durch "Fug"): "Unheimlich" für *deimos* (*Ant.* 332); "fand sich in ..." für *edidaxato* (*Ant.* 356); Zusammenziehung der Antithesen *pantoporos laporos* (*Ant.* 360) und *hypsipolis/apolis* (*Ant.* 370); "Andrang" für *to mellon* (*Ant.* 361) – und zwar als Charakterisierung des danach erwähnten Todes; "zwischen ... mitten hineinfahrend" bzw. "zwischen ... hindurch fährt er" an der Stelle des überlieferten, von Pearson durch *perainôn* ersetzten *pareirôn* (*Ant.* 368); "unseiend" für *mê kalon* (*Ant.* 370).

teils belanglosen, teils aber entscheidenden und an einer Stelle (*Ant.* 365) sogar den Wortlaut des griechischen Texts betreffenden – Abweichungen. Andererseits findet man beim Vergleich der Übersetzung des *Briefwechsels* mit der in der *EiM* publizierten Auslegung eine fast durchgängige Entsprechung anstelle der erwähnten Unstimmigkeiten:¹⁵ Offenbar wurde im publizierten Text der *EiM* die ursprüngliche – mit der Fassung des *Briefwechsels* entweder identische oder nahe verwandte – Übersetzung nachträglich und ohne Rücksicht auf Kohärenz durch die im Jahre 1942 oder 1943 entstandene Übersetzung ersetzt.¹⁶

Erst durch den Vergleich der verschiedenen Übersetzungen und Auslegungen wird die Inkohärenz der in der *EiM* publizierten, aus verschiedenen Fassungen montierten Sophokles-Interpretation in ihrer ganzen Tiefe erkennbar. Wer als Leser der *EiM* einen – in Übersetzung und Auslegung des Sophokleischen Chorlieds – kohärenten und somit überhaupt erst nachvollziehbaren Gedankengang unterstellt, wird durch den korrupten Text geradezu in die Irre geführt.

8.2. Heideggers Übersetzungen

Zunächst hat man also drei Versionen der Übersetzung zu unterscheiden:

- Version A: Heidegger an Jaspers (1935);
- Version B: 'Der Ister' 71 f. (1942); sowie abweichende Fassungen einzelner, in die Auslegung eingeschobener Verse;
- Version C: *EiM* 112 f.¹⁷

Im Folgenden wird zunächst die Version C ausgeschrieben. In den Fußnoten werden die Abweichungen zwischen C und B (sowie innerhalb von 'Der Ister'¹⁸) angegeben; gegebenenfalls folgen jeweils Begründungen für die obige Behauptung, daß C aus B durch Korrekturen und Verbesserungen hervorgegangen sein muß. Anschließend wird Version A ausgeschrieben, und in den Fußnoten wird die Zusammengehörigkeit von A mit der in der *EiM* abgedruckten Auslegung gezeigt.

¹⁵ Es ist aber auch mit nachträglich eingearbeiteten Rückverweisen auf die in der *EiM* abgedruckte Übersetzung zu rechnen (*EiM* 114.10, 116.23-25, 117.4-5; siehe unten, Anmerkungen zu Version A).

¹⁶ Ich weiß nicht, warum dies geschah. Ich rechne mit der Möglichkeit, daß Heidegger das einzige Exemplar der ursprünglichen Übersetzung aus der Hand gegeben hatte und – wegen des unüberbrückbar gewordenen Zerwürfnisses mit Jaspers – nicht zurückfordern konnte.

¹⁷ Von C liegen verschiedene Druckfassungen mit unterschiedlicher Strophengliederung vor. Pöggeler (1992, 242) vermutet, daß diese Unregelmäßigkeiten "bloße Druckfehler sind bzw. dem Unverständnis der Editoren entspringen" (ähnlich schon Pöggeler 1988a, 41n14).

¹⁸ Gelegentliche Abweichungen der Interpunktion bei der Rückkehr in die Auslegung (vgl. 'Der Ister' 89: "... Flut –", ebd. 137: "... Wissen.", ebd. 150: "wehren.") werden nicht weiter erwähnt.

"Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.²⁰
Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Süd Sturm des Winters
und kreuzt im Gebirg
der wütiggeklüfteten Wogen.²¹
Der Götter auch die erhabenste, die Erde,
abmüdet er die unzerstörlich Mühelose,
340 umstürzend sie von Jahr zu Jahr,
hintreibend und her mit den Rossen
die Pflüge.
Auch den leichtschwebenden Vogelschwarm
umgarnt er und jagt
das Tiervolk der Wildnis
und des Meeres einheimisch Gerege^{22,23}

¹⁹ Wie in A, werden in B die Strophen und Gegenstrophen ausdrücklich angegeben. Die Leerzeilen vor den Versen 360 und 372 fehlen in B. – Die Zeilennummern sind von mir ergänzt.

²⁰ 'Der Ister' 65: "Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus unheimlicher waltet." Dies ist zweifellos vor B ('Der Ister' 71 f.) geschrieben; B ist also frühestens während der Ausarbeitung von 'Der Ister' entstanden – und sicherlich auch nicht später, da die Auslegung in 'Der Ister' die Eigenheiten dieser Übersetzung durchgängig bestätigt.

²¹ B: "und kreuzt zwischen den / in die Tiefe sich reißen den Wogen." – Die freiere, aber kräftigere Fassung von C kann durchaus die spätere sein.

²² B: "einheimisch Gewoge". – "Gewoge" für *physin* (*Ant.* 345) erscheint zunächst, zumal im Kontext mit "Wogen" (*Ant.* 337), als ein bloßer Flüchtigkeitsfehler. Denkbar ist aber auch, daß der Rückbezug auf Vers 337 beabsichtigt ist:

Wenn Heidegger in C "Gerege" für *physin* schreibt, dann stiftet dies einen Rückbezug zu der Übersetzung "ragend sich regt" für *pelei* (*Ant.* 333). Dementsprechend bemerkt er an einer späteren Stelle der Auslegung ('Der Ister' 135) zu den beiden Anfangsversen des Chorlieds: "Der Spruch sagt vom *deinon* und nennt das *pelein* – das sichregende Ragen, das wechselvolle Insichruhen, das Aussichhervorkommen und als dieses Kommen und Gehen doch Insichbleiben; dieses nennen die Griechen sonst *physis*, und das ist das Wort für das Sein. Und dieselbe Sache nennt auch *to pelein*." Zuvor ('Der Ister' 88) hat Heidegger freilich eine ganz andere Verbindung hergestellt, nämlich zwischen *pelein* und *pelagos*, dem von Hölderlin in der Elegie 'Der Archipelagos' aufgenommenen, im ersten Stasimon der *Antigone* freilich nicht verwendeten Wort für "das von sich aus sich Regende und demnach nicht wegfließende, sondern in seinem Wogen Bleibende und in sich Ruhende" – das Meer. Diese Trias *physis-pelein-pelagos* könnte Heidegger dazu verleitet haben, in B "Gewoge" für *physin* zu schreiben.

Freilich ist dies weit hergeholt. Und da Heidegger die Beziehung zwischen *to pelein* und *physis* erst an der zitierten, vergleichsweise späten Stelle von 'Der Ister' behauptet und die Übersetzung "Gerege" für *physin* dieser Deutung ganz zwanglos entspricht, sollte man

der umher sinnende Mann.
Er überwältigt mit Listen das Tier,
350 das nächtigt auf Bergen und wandert,
den rauhmähnigen Nacken des Rosses
und den niebezwungenen Stier
mit dem Holze umhalsend
zwingt er ins Joch.

Auch in das Getöne des Wortes
und ins windeilige Allesverstehen²⁴
fand er sich, auch in den Mut
der Herrschaft über die Städte.
Auch wie er entfliehe, hat er bedacht,
der Aussetzung unter die Pfeile
der Wetter, der ungattigen auch der Fröste.

360 Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg²⁵
kommt er zum Nichts.
Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod,
durch keine Flucht je zu wehren,
sei ihm geglückt auch vor notvollem Siechtum
geschicktes Entweichen.

Gewitziges wohl, weil das Gemache
des Könnens, über Verhoffen bemeisternd,²⁶
verfällt er einmal auf Arges
gar, Wackeres zum anderen wieder gerät ihm.
Zwischen die Satzung der Erde und den
beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er.²⁷

"Gewoge" doch eher für einen schlichten Fehler halten, der dann im Zusammenhang mit der Niederschrift von 'Der Ister' 135 korrigiert worden ist.

²³ Der folgende Vers 346, *speiraisi diktyoklôstois* (A: "mit geflochtenen Netzen"), bleibt in B und in C unübersetzt.

²⁴ B: "windige Allesverstehen". – "Windig" für *anamoen* (Ant. 354) ist überwörtlich; "windeilig" hingegen verdeutlichend.

²⁵ B: kein Komma nach "unterwegs". 'Der Ister' 90: "... unterwegs und doch erfahrungslos ohne Ausweg". *Der Ister' 116*: "... unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg" (=C). Hier ist also ein schrittweiser Übergang von der fehlerhaften Interpunktion von B zu der korrekten Interpunktion von C nachvollziehbar. – Vgl. auch die folgende Anmerkung.

²⁶ B: kein Komma nach "bemeisternd". – Heidegger verwendet dreimal dieselbe Satzkonstruktion:

Ant. 360: "... unterwegs, ... kommt er ..."

Ant. 365 ff.: "... bemeisternd, ... verfällt er ..."

Ant. 370: "Hochüberragend ..., ... ist er".

Nur an der zuletzt genannten Stelle hat B die korrekte (hier aus C wiedergegebene) Interpunktion.

²⁷ B: Doppelpunkt statt Punkt nach "er".

370 Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte
ist er, dem immer das Unseiende seiend
der Wagnis zugunsten.²⁸

Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
der dieses führet ins Werk."

Version A:²⁹

1. Strophe³⁰ Vielfältig Unheimliches waltet³¹
Und nichts unheimlicher als der Mensch;³²
Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Süd Sturm des Winters –
und kreuzt unter den
in die Tiefe sich reißen den Wogen.³³
Der auch müdet ab
der Götter Erhabenste, die Erd',
die unzerstörbar³⁴ mühelose,
340 umschaffend sie von Jahr zu Jahr,
hin und hertreibend mit den Rossen
die Pflüge.

1. Gegenstrophe Und den leichtschwebenden Vogelschwarm
umgarnt er und jagt
die Tierschar der Wildnis
und das meerdurchwimmelnde Leben
mit geflochtenen Netzen,³⁵
der alles bedenkende Mann,

²⁸ 'Der Ister' 117: "Hochüberragend die Stätte, verlustig die Stätte ist er / dem immer das Unseiende seiend / der Wagnis zugunsten."

²⁹ Die von Heidegger intendierte Zeilenbrechung der Übersetzung ist aus der Druckfassung der *Briefwechsels* nicht mit Sicherheit rekonstruierbar. – Zeilennummern von mir eingefügt.

³⁰ Die in C fehlende Gliederung des Chorlieds in Strophen und Gegenstrophen wird in der Auslegung wiederholt zitiert (vgl. *EiM* 113.36 f. und passim). – "Auslegung" verweist hier und in den folgenden Anmerkungen stets auf die in der *EiM* gedruckte Auslegung.

³¹ "Waltet" wird *EiM* 114.40 ff. direkt aufgegriffen. Hingegen hat "ragend sich regt" (Version C) in der Auslegung keine Entsprechung.

³² *EiM* 114.10 f. sind die beiden Anfangsverse von C ausgeschrieben. – Dies (wie *EiM* 116.23-25) dürfte eine nachträgliche Einfügung sein.

³³ Vgl. *EiM* 117.41 f.: "... in den winterlichen Wogen ..., darin es (sc. das Meer) ständig seine eigene Tiefe auf- und sich in sie hinabreißt".

³⁴ "Unzerstörbar": vgl. *EiM* 118.14 (C hat "unzerstörlich").

³⁵ Vgl. *EiM* 118.33: "Schlingen und Netze"; in B und C ist dieser Vers (*Ant.* 346) ausgelassen.

- und überwältigt das Tier mit List,
 350 das auf Bergen nächtigt und wandert:
 den rauhmähnigen Nacken des Rosses
 und den nie bezwungenen Bergstier
 umhalsend zwingt er ins Joch.
2. Strophe Und in das Lauten des Worts
 in das windeilige Verstehen
 fand er sich und in die Stimmung³⁶
 des Herrschens über die Städte.
 Und er ersann, wie er entfliehe
 der Aussetzung unter die Pfeile
 der Wetter und unwirtlichen Fröste.
- 360 Überallhin unterwegs und doch ohne Ausweg,
 kommt er zu nichts.³⁷
 Dem Andrang – dem Tod allein
 vermag er durch Flucht nie zu wehren,
 gelinge ihm auch vor notvollem Siechtum
 schicklich noch der Entzug.
2. Gegenstrophe Unheimliches,³⁸ über Verhoffen
 beherrschend: die Machenschaften³⁹ des Wissens⁴⁰ –
 verfällt er einmal auf Schlimmes,
 ein ander Mal kommt er zu Wackerem.
 Zwischen die Satzung der Erd' mitten hinein-
 fahrend und den beschworenen Fug der Götter.⁴¹
- 370 Hochragend im⁴² Staat⁴³ und verlustig des Staates

³⁶ Vgl. *EiM* 119.37: "die Stimmung, die Leidenschaft". C hat "Mut" statt "Stimmung". "Leidenschaft" fehlt auch in A und könnte in der Auslegung als lexikalisch treffende Übersetzung für *orga* (*Ant.* 356) ergänzt sein.

³⁷ *EiM* 116.23-25 wird C ausgeschrieben. "Überallhin" (*EiM* 116.26 f.) zitiert dann aber A. Andererseits hat "erfahrungslos" (Version C) in der Auslegung keine Entsprechung.

³⁸ "Unheimliches" setzt anstelle des gemeinhin und auch in B und C gelesenen *sophon ti* (*Ant.* 365) die in einer einzigen Handschrift überlieferte, vermutlich auf eine mittelalterliche Emendation zurückgehende Lesart *deinon ti* voraus. Dieselbe Lesart ist auch in der Auslegung vorausgesetzt, vgl. bes. *EiM* 121.34 ff. und 122.39 f. – siehe unten, Abschnitt 8.4.1.

³⁹ "Machenschaften": vgl. *EiM* 121.41 f.

⁴⁰ Vgl. *EiM* 122.4 f.: "Wir übersetzen *technê* durch 'Wissen'." Dem folgt dann auch die weitere Auslegung.

⁴¹ Vgl. *EiM* 123.14: "... aufbricht gegen die *dikê*", sowie besonders 123.19: "Der Wissende fährt mitten hinein in den Fug." – In C ist das Bild verschoben (statt "mitten hinein": "zwischen hindurch") und weniger aggressiv.

⁴² Vgl. *EiM* 117.20: "Hochragend in der Geschichtsstätte ..."; ähnlich 123.33 f.: "Je ragender der Gipfel des geschichtlichen Daseins ..." – Nach *EiM* 117.5 ff. ist die *polis* "die Stätte, das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist", d.h. "die Geschichtsstätte,

geht er, dem das Unseiende seiend
umwillen des Wagens.⁴⁴
Nicht sei Herdgenosse mir der
noch mit mir im Rat,⁴⁵
der Solches betreibt."

8.3. Heideggers Rezeption des griechischen Textes

Der Sophokles-Interpretation in der *EiM* ist ein griechischer Text zugrundegelegt, den Heidegger nirgendwo vorgefunden, sondern erst durch eine "Auswahl der Lesarten" sowie durch "Änderungen des Textes" hergestellt hat (*EiM* 113). Bei der Rekonstruktion des von Heidegger hergestellten Textes hat man daher erstens zu fragen, welche Textausgabe(n) er dabei benutzte, und zweitens, welche Eingriffe er dann vornahm. Beide Teilfragen können anhand des publizierten Materials – wenn auch nur vermutungsweise und unvollständig – beantwortet werden:

8.3.1. Die von Heidegger benutzten Textausgaben

Im editorischen Nachwort zu 'Der Ister' wird angegeben, Heidegger habe "die Oxford-Ausgabe von Sophokles, hrsg. von A.C. Pearson, 1923" benutzt.⁴⁶ Tatsächlich stimmen die Zitate des Sophokleischen Texts in 'Der Ister' hinsichtlich des Wortlauts und der Orthographie, nicht aber hinsichtlich der Zeilenbrechung und der Interpunktion mit dieser Ausgabe überein.⁴⁷

das Da, in dem, aus dem und für das Geschichte geschieht" (Hervorhebungen wie im Original). Der Mensch kann daher "in" (*EiM* 117.20 sowie Version A der Übersetzung von *Ant.* 370) oder "an" (*EiM* 117.14-19) dieser Stätte "hochragend" sein; was man sich hingegen bei dem Bild denken soll, daß der Mensch die "Geschichtsstätte" und somit "das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist", hoch überrage (so C: "hochüberragend die Stätte"), ist unerfindlich. – Hingegen paßt diese Übersetzung zu 'Der Ister' 97 ff.

⁴³ *EiM* 117.4 f. kritisiert diese Übersetzung: "Man übersetzt *polis* durch 'Staat' und Stadtstaat; dies trifft nicht den vollen Sinn. Eher heißt *polis* die Stätte, das Da ..." – Während die (in der vorigen Anm. zitierte) Fortsetzung dieses Passus nicht mit C zusammengeht, scheint der Anfang nicht mit A zusammenzugehen. Möglicherweise wurde auch diese Stelle (wie zuvor *EiM* 114.10 f. und 116.23-25) nachträglich verändert.

⁴⁴ Dementsprechend *EiM* 123.30: das "Wagnis" (für *tolma*, *Ant.* 371). Hingegen C und 'Der Ister' 110 und 118: die "Wagnis"; 'Der Ister' 91 ohne Bezug auf *Ant.* 371: das "Wagnis".

⁴⁵ Vgl. *EiM* 126.7: "Herd und Rat". – Zu den Auslegungen von *Ant.* 372 ff. in der *EiM* und in 'Der Ister' vgl. unten Abschnitt 8.4.2.

⁴⁶ 'Der Ister' 208 (richtig wäre: 1924).

⁴⁷ Zitiert werden – und zwar mit den folgenden Abweichungen von Pearson (s.u. 8.5.1):
Ant. 88-99 ('Der Ister' 123 und passim),
Ant. 100-103 ('Der Ister' 63 f.) – die beiden ersten Verse sind bei Heidegger in eine einzige Zeile gezogen,
Ant. 332 f. ('Der Ister' 73 und passim) – in eine einzige Zeile gezogen,
Ant. 360 ('Der Ister' 73 und passim) – ohne Satzzeichen nach *pantoporos*,
Ant. 361 f. ('Der Ister' 150),
Ant. 370 f. ('Der Ister' 73 und passim) – ohne Satzzeichen nach *hypsipolis*,

Die spärlichen Zitate in der *EiM* erlauben keine direkten Rückschlüsse auf die benutzte Ausgabe des griechischen Texts. Vollständig ist nur *Ant.* 360 zitiert (*EiM* 116),⁴⁸ und aus diesem Vers werden dann sogleich die Worte *pantoporos aporos* als "(d)ie wesentlichen" herausgegriffen. Aus *Ant.* 370 zitiert Heidegger nur *hypsipolis apolis* als das "dritte() ragende() Wort" des Gedichts (ebd.). Diese Zitate stimmen mit denjenigen in 'Der Ister' überein; der bei Pearson nach *pantoporos* und *hypsipolis* gesetzte Hochpunkt ist jeweils eliminiert.

So könnte man vermuten, daß die von Heidegger "vorgenommenen Änderungen des Textes" (*EiM* 113) insbesondere die Interpunktion der angegebenen Verse (*Ant.* 360 und 370) betreffen.⁴⁹ Und tatsächlich ist (in der *EiM* wie dann auch in 'Der Ister') die von Heidegger an diesen Stellen gewählte Interpunktion für seine Interpretation des Sophokleischen Gedichts unverzichtbar: Die Antithesen *pantoporos/aporos* und *hypsipolis/apolis* werden in Übersetzung und Auslegung zur Koinzidenz zusammengesogen; und das würde durch eine syntaktische Trennung dieser antithetischen Bestimmungen (mit den entsprechenden Satzzeichen nach *pantoporos* und nach *hypsipolis*) unmöglich gemacht.

Diese inhaltlichen Überlegungen erklären aber allenfalls einen Eingriff in die Interpunktion, nicht hingegen die abweichende Zeilenbrechung des – in 'Der Ister' – zitierten griechischen Texts. Denn diese ist für die Auslegung ohne Belang, und Heideggers Übersetzungen können den überlangen Zeilen der griechischen Zitate ohnehin nicht entsprechen. Für einen Eingriff Heideggers in die vorgefundene Zeilenbrechung fehlt also jeder nachvollziehbare Grund. Die Zeilenbrechung der Sophokles-Zitate in 'Der Ister' ist überhaupt nur dadurch zu erklären, daß Heidegger außer der Ausgabe von Pearson noch eine andere Sophokles-Ausgabe benutzt hat.

Ant. 373-375 ('Der Ister' 74 und passim) – die beiden letzten Verse in eine einzige Zeile gezogen,

Ant. 449-457 ('Der Ister' 145).

⁴⁸ Wegen des unmittelbar folgenden Einschubs aus Version C ist dieses Zitat verdächtig, ebenfalls nachträglich eingefügt worden zu sein.

⁴⁹ Vgl. Pöggeler 1992, 241: "Heidegger eliminiert in seinem Sophoklestext einfach den Punkt zwischen *pantoporos/aporos* und *hypsipolis/apolis*. Dadurch heißt es dann nicht mehr, daß jener hoch aufragend in der Polis, der das Gesetz halte, der Gesetzesbrecher aber verbannt werde aus der Stadt; vielmehr ist der große und tragische Mensch in einem 'überall hinausfahrend unterwegs' [*pantoporos*] und 'erfahrungsgelöst ohne Ausweg' [*aporos*], 'hochüberragend die Stätte' [*hypsipolis*] und 'verlustig der Stätte' [*apolis*]. Heidegger folgt offenbar der Übersetzung Hölderlins; doch Hölderlin hatte in seinem Text von 1555 einen guten Grund für diese Textauffassung: er las nach *apolis* nicht *to mé kalon*, sondern *to mén kalon*. So sah er sich aufgefordert, das Schöne als einen in sich gegenwärtigen tragischen Prozeß aufzufassen. Von dieser Auffassung läßt Heidegger sich auch durch eine verbesserte Textkonstitution nicht abbringen. (...) Heideggers Verfahren, einfach den Text zu ändern, erscheint im Zeitalter einer ausgebildeten Altphilologie unglaublich." (Zusätze in eckigen Klammern von mir; die Transkription des Griechischen wurde stillschweigend präzisiert. – Vgl. auch Flashar 1991, 314.)

Viele ältere Sophokles-Ausgaben stimmen hinsichtlich der Zeilenbrechung mit den Zitaten in der *'Der Ister'* überein. Bei der Ausgabe von Wilhelm Dindorf⁵⁰ erstreckt sich diese Übereinstimmung im ersten Stasimon der *Antigone* überdies auch auf die Interpunktion – allerdings nicht auf den Wortlaut und die Orthographie.⁵¹ Man gewinnt den Eindruck, Heidegger habe zwar die Interpunktion und die Zeilenbrechung seiner Sophokles-Zitate der Ausgabe von Dindorf, den Wortlaut und die Orthographie hingegen der Ausgabe von Pearson entnommen.⁵²

Tatsächlich scheint es keine Sophokles-Ausgabe zu geben, der die Sophokles-Zitate in *'Der Ister'* hinsichtlich aller vier Kriterien (Wortlaut, Orthographie, Interpunktion und Zeilenbrechung) entsprechen.⁵³ Insofern ist die Angabe des editorischen Nachworts zu *'Der Ister'* glaubwürdig, Heidegger habe die Ausgabe von Pearson benutzt. Aber er kann nicht nur diese Ausgabe benutzt haben. Und da den Zitaten allein die Ausgabe von Dindorf hinsichtlich der Interpunktion und der Zeilenbrechung entspricht, ist die Annahme zulässig, daß Heidegger diese beiden Ausgaben seiner Sophokles-Interpretation in eklektischer Weise zugrundegelegt hat.

⁵⁰ In folgenden zitiert nach der sechsten, von S. Mekler neu bearbeiteten und im Jahre 1906 (mit Ergänzungen zum vorangestellten kritischen Apparat) nachgedruckten Auflage; relevante Abweichungen der zusätzlich verglichenen früheren Auflagen werden vermerkt. Vgl. auch unten, 8.5.1.

⁵¹ *Ant.* 375 liest Pearson *erdoi* (Optativ), Dindorf-Mekler hingegen *erdei* (Indikativ); *Ant.* 88 ff. hat Pearson die Endungen *-êi*, Dindorf-Mekler hingegen *-ei* (2. Person Sing. Pass.). Heidegger (*'Der Ister'* 74 und passim bzw. 123 ff.) folgt jeweils Pearson. *Ant.* 449 ff. (*'Der Ister'* 145) folgt Heidegger – gegen Dindorf-Mekler – der Ausgabe Pearsons auch hinsichtlich der Interpunktion.

⁵² Bei näherer Betrachtung zeigt sich übrigens, daß Dindorfs, von Heidegger in *'Der Ister'* (73 und passim sowie 150) übernommene Interpunktion nur im Inneren von Vers 360 (und desgleichen Vers 370), nicht hingegen am Ende von Vers 360 und im Inneren von Vers 361 der Heideggerschen Auffassung und Auslegung entspricht: Wie Pearson hat Dindorf-Mekler kein Satzzeichen nach *erchetai* (*Ant.* 360), stattdessen einen Hochpunkt nach *to mellon* (*Ant.* 361). Die Übersetzungen haben jeweils einen Punkt nach *Ant.* 360 (Version A: "... zu nichts.", Versionen B und C: "... zum Nichts.") und andererseits keine syntaktische Zäsur in *Ant.* 361 (Version A allerdings einen Gedankenstrich nach "Andrang", der vielleicht als letzte Spur des nach *to mellon* gelesenen Hochpunkts aufgefaßt werden kann). Es ist auffällig, daß Heidegger bei den Zitaten in *'Der Ister'* gleichwohl der Textgestaltung Dindorfs folgt.

Das in der Freiburger Universitätsbibliothek vorhandene Exemplar der nach Pöggeler (s.o. Anm. 49) von Hölderlin benutzten Frankfurter Sophokles-Ausgabe von 1555 hat *Ant.* 360 f. ungefähr die für Heideggers (und ebenso Hölderlins) Übersetzungen erforderliche Interpunktion (Komma statt Hochpunkt nach *pantoporos* und *hypsipolis*, Hochpunkt nach *erchetai*, kein Satzzeichen nach *to mellon*), aber eine andere Zeilenbrechung. Im Übrigen ist aus Heideggers Übersetzungen und Auslegungen kein Einfluß dieser Ausgabe ersichtlich.

⁵³ Insbesondere konnte in der Freiburger Universitätsbibliothek sowie in den Bibliotheken der dortigen Institute für Philosophie und für Klassische Philologie keine solche Ausgabe aufgefunden werden. (Die wichtigsten verglichenen Ausgaben sind im Literaturverzeichnis angegeben.)

Diese Beobachtung bezieht sich zunächst nur auf die Sophokles-Interpretation in 'Der Ister'. Da aber die *EiM* (und ebenso Version A der Übersetzung) an den relevanten Stellen *Ant.* 360 und 370 dieselbe Interpunktion unterstellt wie 'Der Ister', sollte man annehmen, daß Heidegger auch bei der Ausarbeitung der *EiM* – wohl neben der Ausgabe von Pearson⁵⁴ – die Ausgabe von Dindorf benutzte.⁵⁵ Die oben referierte Vermutung, die von Heidegger erwähnten "Änderungen des Textes" (*EiM* 113) betreffen die Satzzeichen nach *pantoporos* und *aporos* (*Ant.* 360 bzw. 370), muß daher als widerlegt gelten: Heidegger fand die zu seinen "tragende(n) und ragende(n)" Worten *pantoporos aporos* und *hypsipolis apolis* (*EiM* 116) passende Interpunktion bei Dindorf schon vor, und er hat sie nicht erst durch "Änderungen des Textes" herstellen müssen.⁵⁶

Allerdings ist Heideggers Auslegung keinesfalls eine zwingende Konsequenz dieser Interpunktion. Heidegger geht nicht anders vor als die Philologen: Er bevor-

⁵⁴ Hierauf deutet die dorische Form *to mächanoen* (*Ant.* 365, zit. *EiM* 122.1); Dindorf hat *to mēchanoen*.

⁵⁵ Allerdings lassen die wenigen Zitate in der *EiM* (und auch die ausführlicheren, den Wortlaut und die Orthographie Pearsons mit der Interpunktion und Zeilenbrechung Dindorfs kombinierenden Zitate in 'Der Ister') keine sicheren Rückschlüsse auf die benutzte Auflage zu. Vielleicht sollte man eher eine ältere (beispielsweise die zweite oder die vierte, 1849 bzw. 1866 erschienene) Auflage vermuten. Hierfür spricht nicht nur, daß Heidegger die in der sechsten, von S. Mekler besorgten Auflage vorgenommene Ersetzung von *orgas* (*Ant.* 356) durch *agoras* ignoriert, sondern insbesondere auch die in der *EiM* zugrundegelegte Zeilenzählung: Die Angabe der Versnummer 334 für *kai* (*EiM* 118.24) kann sich keinesfalls auf Dindorf-Mekler oder auf die dritte Auflage der Dindorfschen Ausgabe beziehen, aber vielleicht auf die zweite oder die vierte Auflage, in deren Druckbild die Versnummer 335 (für die Doppelzeile *touto kai ... notôî*) mißverständlich plaziert ist. – In 'Der Ister' ist Heideggers Zeilenzählung inkonsistent: Zunächst werden für "de(n) Beginn" des Chorlieds die Versnummern 332 ff. angegeben ('Der Ister' 64, vgl. 71 und 81), dann aber für "die beiden ersten" – von Heidegger allerdings sogleich in einer einzigen Zeile ausgeschrieben – Verse die Versnummern 333/34 (ebd. 73, desgleichen 82). Demgegenüber ist die Zeilenzählung in der *EiM* unauffällig; aber das kann auch daran liegen, daß die gelegentlich genannten Versnummern nachträglich anhand der Pearsonschen Ausgabe normalisiert worden sind. Insgesamt sollte man das Kriterium der Zeilenzählung bei der Rekonstruktion des von Heidegger zugrundegelegten Sophoklestexts nicht über Gebühr strapazieren.

⁵⁶ Es sollte hier angemerkt werden, daß die Interpunktion besonders der letzteren Stelle (insgesamt: *Ant.* 369 f.) in den verschiedenen Sophokles-Ausgaben, die Heidegger verglichen haben könnte, erheblich schwankt; beispielsweise:

Dindorf-Mekler (und ältere Auflagen): "... *dikan*. / *hypsipolis apolis* ...",

Pearson: "... *dikan*. / *hypsipolis. apolis* ...",

Jebb: "... *dikan*, / *hypsipolis. apolis*, ...",

Schneidewin-Nauck-Bruhn: "... *dikan* / *hypsipolis. apolis*, ...".

Gegen Pearson hat Friedländer (1934, 60) die von Jebb (und ähnlich von Schneidewin-Nauck-Bruhn) gewählte Interpunktion apodiktisch – und im Ergebnis plausibel – verteidigt; dem folgen dann auch die neueren Ausgaben. Aber gerade im Hinblick auf die Interpunktion dieser Stelle scheint es unangebracht, mit Pöggeler (1992, 241) zu beanstanden, Heidegger habe "im Zeitalter einer ausgebildeten Altphilologie" eine "verbesserte Textkonstitution" ignoriert.

zugt eben denjenigen Text, den er versteht. Und das ist in diesem Falle derselbe Text, den auch Dindorf – aber ganz anders⁵⁷ – verstand.

8.3.2. Lesarten und Textänderungen

Heideggers Eingriffe in den – sei es bei Dindorf oder bei Pearson – vorgefundenen Text lassen sich zumindest an zwei Stellen der zweiten Antistrophe rekonstruieren:

Ant. 365 beginnt bei Dindorf und Pearson mit den Worten *sophon ti*. Diese Lesart entspricht dem überwiegenden Konsens der Handschriften, und die neueren Herausgeber sind ihr durchgängig gefolgt. Nur eine einzige, mit mittelalterlichen Emendationen durchsetzte Handschrift⁵⁸ hat stattdessen *deinon ti*. Dieser abweichenden Lesart folgt Heidegger in Version A der Übersetzung (nicht hingegen in B und C), und derselben Lesart entspricht in der *EiM* auch die Auslegung der zweiten Antistrophe des Chorlieds.⁵⁹

Ant. 368 ff. lautet in den maßgeblichen Handschriften: *nomous pareirôn chthonos / theôn t' enorkon dikan / hysipolis ...*: Wenn der Mensch das *sophon*, das er in den Mitteln der *technê* besitzt (*Ant.* 365 f.), mit Landesbrauch und bei den Göttern beschworenem Recht "durchwirkt" (*pareirôn*), ist er "hervorragend in hervorragender Stadt" (*hysipolis*).⁶⁰ In den seinerzeit maßgeblichen Ausgaben konnte Heidegger freilich anstelle des – von vielen Kommentatoren für unverständlich und korrekturbedürftig gehaltenen – *pareirôn* wenigstens drei verschiedene Emendationen finden, und zwar mit jeweils ganz verschiedenem Sinn:

- *parairôn* (Dindorf-Mekler). Hiernach gehört der zitierte Passus bis einschließlich *dikan* zum Vorherigen: Der Mensch gelangt mit den Mitteln der *technê* zu

⁵⁷ Vgl. den Kommentar in Dindorf 1860 (siehe auch unten, Abschnitt 8.3.2).

⁵⁸ Vgl. zu dieser Handschrift (T) Dawe 1984 f., Bd. I, S. vii f. und Bd. II, S. vii., ferner Lloyd-Jones und Wilson 1990, xii.

⁵⁹ Siehe unten, Abschnitt 8.4.1. – Vgl. zu Text und Übersetzung der zweiten Antistrophe auch unten, 8.5.2.

Die Vermutung ist nicht ganz abwegig, daß Wolfgang Schadewaldt nicht nur beim Zustandekommen von Heideggers Freiburger Rektorat (vgl. Ott 1988, 139 ff.), sondern auch bei dieser Textauffassung von *Ant.* 365 mitgewirkt hat. Jedenfalls setzt auch Schadewaldts (viel später erschienene) Übersetzung der *Antigone* für Vers 365 die Lesart *deinon ti* voraus: "In dem Erfinderischen der Kunst eine nie erhoffte Gewalt besitzend, ..." (Schadewaldt 1974, 24; ebenso 1970 I, 667). In verschiedenen Aufsätzen aus der 60er Jahren scheint Schadewaldts Textauffassung freilich zu schwanken, vgl. 1970 II, 524 ("ein ... geistiges Mittel", also *sophon ti*) und ebd. 535 ("ein wunderbares Geschick", also *deinon ti* – aber in einer anderen Bedeutung dieses Worts als in der oben zitierten Übersetzung). Der frühen Sophokles-Interpretation Schadewaldts (1929) ist leider kein deutlicher Hinweis auf die Lesung dieser Stelle zu entnehmen (die Fußnote auf S. 103 ist immerhin mit *deinon ti* vereinbar).

⁶⁰ Vgl. Boissonade-Berger 1891 ad loc. sowie Rohdich 1980, 71 f. (mit weiteren Literaturangaben). Rohdichs Rehabilitierung des überlieferten Texts ist überzeugend; ihm folgt auch die neue Sophokles-Ausgabe von Lloyd-Jones und Wilson.

Schlimmem oder Gutem; und zwar gelangt er zu Schlimmem,⁶¹ wenn er Brauch und Recht "aufhebt" (*parairôn*). Und dementsprechend weiter Vers 370 f.: Der hervorragende Bürger (*hypsipolis*) ist Unbürger (*apolis*), wenn er sich dreist mit Ungutem (*mê kalon*) behaftet.⁶²

- *gerairôn* (Jebb, Schneidewin-Nauck-Bruhn). Nach dieser, von den meisten Autoren bevorzugten Version gehört das Zitierte zusammen: Der Mensch gelangt mit den Mitteln der *technê* zu Schlimmem oder Gutem; wenn er Brauch und Recht "ehrt" (*gerairôn*), ist er ein hervorragender Bürger; Unbürger ist demgegenüber, wer sich dreist mit Ungutem behaftet.⁶³
- *perainôn* (Pearson). Das soll wohl bedeuten, daß der Mensch Brauch und Recht "vollende" (*perainôn*) – wobei aber die genaueren Zusammenhänge bei Pearsons Interpunktion undurchsichtig bleiben.⁶⁴

Heidegger übersetzt im Jahre 1935: "Zwischen die Satzung der Erd mitten hinein-fahrend und den beschworenen Fug der Götter"; und ähnlich in Jahre 1942: "Zwischen die Satzung der Erde und den beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er". Anstelle des überlieferten *pareirôn* scheint Heidegger also ein Wort zu lesen, dessen Bedeutung den Übersetzungen "zwischen ... mitten hineinfahren" oder "zwischen ... hindurchfahren" entspricht. Dies leistet weder *pareirôn* noch einer der oben erwähnten (oder der sonstigen, aus der Literatur bekannten) Verbesserungsvorschläge. In Betracht käme etwa *peraôn*, mit Anspielung auf *perôn* (*Ant.* 337): Wie mit seinem Schiff in das sturmgepeitschte Meer, fährt der Mensch mit den "Machenschaften des Wissens"⁶⁵ "mitten hinein in den Fug" (*EiM* 123). An dieser umstrittenen Stelle hat sich Heidegger also vermutlich eine "Änderung() des Textes" (*EiM* 113) erlaubt.

⁶¹ Zu dieser sinngemäß ergänzten Überleitung vgl. Dindorfs Kommentar zu Vers 368: die Worte *nomous ... dikan* seien "ad priorem ... referenda sententiae partem *pote men (epi) kakon (herpei)*".

⁶² Vgl. Dindorfs Kommentar zu Vers 369: "*hypsipolis* dicitur qui alto in loco civitatis collocatus est, quales sunt Creon rex et Antigona filia regia. Hunc *apolin* fieri dicit si leges contemnat." Dindorfs Interpunktion kann also als eine Konsequenz seines Verbesserungsvorschlags für *pareirôn* aufgefaßt werden.

⁶³ Wieder entspricht die Interpunktion der Konjekturen für *pareirôn*. Wenn man *pareirôn* beläßt, hat man etwa denselben Gedanken (und daher auch dieselbe Interpunktion); aber es ergibt sich ein zusätzlicher Rückbezug auf Vers 365 f.: Brauch und Recht sollen nicht nur "geehrt", sondern – wie bei der Herstellung eines Netzes oder eines Textils aus verschiedenlei Fäden – in das der *technê* verdankte Sich-zu-helfen-Wissen "eingewoben" werden.

⁶⁴ Vgl. die bereits erwähnte Kritik Friedländers (1934, 60) an Pearsons Auffassung von *Ant.* 367 ff.: Pearsons *perainôn* ist nach Friedländer schlicht "unmöglich". – In seiner Diskussion der Hölderlinschen (und dann auch der Heideggerschen) Übersetzung des ersten Stasimon der *Antigone* schreibt Flashar (1991, 309) zunächst Pearsons Text aus, um dann Schadewaldts Übersetzung als "den Text korrekt wiedergebend" folgen zu lassen. Das ist jedenfalls insofern irreführend, als Schadewaldt in den Versen 365 und 368 einen von Pearson abweichenden Wortlaut (*deinon ti* bzw. *gerairôn*) und in Vers 369 f. eine andere Interpunktion als Pearson voraussetzt.

⁶⁵ *Ant.* 365 f., Heideggers Version A (1935).

8.4. Zu Heideggers Auslegungen des ersten Stasimon der *Antigone*

Erst vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Textauffassungen und Übersetzungen werden Heideggers Auslegungen des Sophokleischen Chorlieds in der *EiM* und in 'Der Ister' verständlich.

8.4.1. Einführung in die *Metaphysik*

"In der Aus-einandersetzung wird Welt" (*EiM* 47). Für Heidegger ist das Heraklits *polemos* (DK 22 B 53) – "ursprünglicher Kampf", der "die Kämpfenden allererst als solche entspringen" läßt und "das Un-erhörte, bislang Un-gesagte und Un-gedachte" erst "entwirft und entwickelt":

"Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen. Sie werfen dem überwältigenden Walten den Block des Werkes entgegen und bannen in dieses die damit eröffnete Welt. Mit diesen Werken kommt erst das Walten, die *physis* im Anwesenden zum Stand. Das Seiende wird jetzt erst als solches seiend. Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte. Kampf läßt nicht als solcher nur ent-stehen, sondern er allein bewahrt auch das Seiende in seiner Ständigkeit. Wo der Kampf aussetzt, verschwindet zwar das Seiende nicht, aber Welt wendet sich weg." (*EiM* 47 f.)

In der Auslegung der zweiten Antistrophe des Sophokleischen Chorlieds (*EiM* 121-123) wird aus der "Aus-einandersetzung" der "einige() Wechselbezug des doppel-sinnigen *deinon*": Dieses ist einerseits "das *deinon* als Gewalt-tätigkeit", das "sein Wesen in das griechische Grundwort *technê* [*Ant.* 366] versammelt", andererseits "das *deinon* als das Überwältigende", das nach Heideggers Auffassung "im griechischen Grundwort *dikê* [*Ant.* 369] zum Vorschein" kommt. Die *physis*, von der Heidegger im Zusammenhang mit Heraklits *polemos* sprach, ist nunmehr "als Walten (...) fügender Fug", und in diesen fährt "der Wissende" – oder "der Gewalt-tätige als der Schaffende" (*EiM* 125) – "mitten hinein", er "reißt" "das Sein in das Seiende und vermag doch nie das Überwältigende zu bewältigen"; daher steht er "jederzeit im Wagnis (*tolma* v. 371)", und "(i)ndem er die Bewältigung des Seins wagt, muß er es dabei auf den Andrang des Un-seienden, *mê kalon* [*Ant.* 370], auf das Auseinanderbrechen, die Un-ständigkeit, das Un-gefüge und den Unfug ankommen lassen."

So könnte Heidegger nicht interpretieren, setzte er nicht für Vers 365 die Lesart *deinon ti* voraus: Mit diesen Worten werden einerseits resümierend die "Machenschaften des Wissens" (*to machanoen technas*, *Ant.* 365 f.) als ein *deinon* charakterisiert, und andererseits verweist das *ti* – zumal vor dem Hintergrund der Anfangsstrophen des Chorlieds – indirekt auf ein bislang unerwähntes *deinon*, das dann das eigentliche Thema der Schlußstrophe ist. Dieses von den "Machenschaften des Wissens" unterschiedene *deinon* wird von Heidegger mit der wenig später genannten *dikê* (*Ant.* 369) identifiziert, und so ergibt sich der "Wechselbezug des doppelsinnigen *deinon*" (*EiM* 123) als ein "gegenwendige(r) Bezug von *technê* und *dikê*".⁶⁶

⁶⁶ Die Auffassung der *dikê* als *deinon* ist auch bei Zugrundelegung der Lesart *deinon ti* in Vers 365 keineswegs zwingend. Viel plausibler wäre stattdessen (bes. im Hinblick auf das

Im dritten "Gang" seiner Auslegung (EiM 124 f.) bestimmt Heidegger "(d)as *deinotaton* des *deinon*, das Unheimlichste des Unheimlichsten", das nach seiner Auffassung in diesem "gegenwendigen Bezug von *technê* und *dikê*" liegt, als den "Verderb": "Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins *muß* an dieser zerbrechen".⁶⁷ In "(d)iese Notwendigkeit des Zerbrechens" ist der Mensch

"geworfen, weil das Überwältigende als ein solches, um waltend zu erscheinen, die Stätte der Offenheit für es *braucht*. Von dieser durch das Sein selbst ernötigten Not her verstanden, eröffnet sich uns erst das Wesen des Menschseins. Da-sein des geschichtlichen Menschen heißt: Gesetzt-sein als die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend hineinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht.

Das Unheimlichste (der Mensch) ist, was es ist, weil es von Grund aus das Einheimische nur betreibt und behütet, um aus ihm auszubrechen und das hereinbrechen zu lassen, was es überwältigt. Das Sein selbst wirft den Menschen in die Bahn dieses Forttrisses, der ihn über ihn selbst hinweg als den Ausrückenden an das Sein zwingt, um dieses ins Werk zu setzen und damit das Seiende im Ganzen offenzuhalten. (...) Der Untergang ist ihm das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden. (...) *Als Geschichte* bestätigt sich werkhafte das Überwältigende, das Sein." (EiM 124 f.)

Heidegger behauptet, erst in diesem dritten "Gang" der Auslegung die Grenzen einer "wissenschaftliche(n) Interpretation" zu überschreiten und "Jenes [zu] zeigen, was nicht mehr in Worten dasteht und doch gesagt ist" (EiM 124). Tatsächlich ist die zitierte Konklusion aber gerade für eine "wissenschaftliche Interpretation" zwingend, nachdem Heidegger zuvor im zweiten "Gang" der Auslegung die bei Sophokles erwähnte *dikê* (Ant. 369) dem *deinon* als dem "Überwältigenden" zugeschlagen hat: Im Hinblick auf den Heraklitschen *polemos* ist *dikê* nämlich zunächst als eine neutrale Instanz aufzufassen (zumal wenn man diese *dikê* in Anlehnung an Heraklits Wort, Recht sei Streit,⁶⁸ mit dem *polemos* selbst – und eben deshalb mit keiner seiner Parteien – identifiziert). Und das gilt auch für den *polemos* zwischen *technê* und *physis*, wie ihn das Sophokleische Chorlied nach Heideggers Auffassung beschreibt.

Mit seiner Deutung der *dikê* als *deinon* (oder der *physis* als "waltender Fug") greift Heidegger demgegenüber auf ein ganz anderes und älteres – freilich noch bei Heraklit nachklingendes – Verständnis der *dikê* zurück, nämlich die kosmologische

literarische Vorbild dieses Sophokleischen Chorlieds bei Aischylos, Ch. 585 ff., s.o. 4.2) eine Identifizierung des indirekt angedeuteten, von der *technê* verschiedenen *deinon* mit der in Vers 371 genannten *tolma*, die den Menschen zum Unbürger (*apolis*, Ant. 370) macht – oder auch mit einer notorischen Neigung zur *tolma*, welcher der Mensch immer wieder erliegt. – Bei Zugrundelegung der üblichen und auch in der abgedruckten Übersetzung vorausgesetzten Lesart *sophon ti* ist Heideggers Auslegung überhaupt nicht auf den griechischen Text zu beziehen. Die Auslegung erweckt dann nur noch den Eindruck exzessiver "Gewalt-samkeit" (EiM 134).

⁶⁷ Vgl. bereits EiM 116 (zu Ant. 360): Der Mensch "wird in all dem erst das Unheimlichste, sofern er jetzt als der auf allen Wegen Ausweglose aus jedem Bezug zum Heimischen herausgeworfen wird und die *atê*, der Verderb, das Unheil über ihn kommt."

⁶⁸ Heraklit, DK 22 B 80, vgl. EiM 127.

Deutung archaischen Rechts: Dieses wird als eine unausweichliche Ordnung der Welt (*chreôn*) aufgefaßt, seine Sanktionsinstanz gegen jegliche *tolma* erscheint daher als das wahre *deinotaton* – vorgestellt in Gestalt des Wettergotts Zeus oder der Erinyen, seiner urtümlichen Büttel, und abstrakter gedacht als *chronos* bei Solon und Anaximandros oder eben als der in Feuer und Blitz verkörperte *logos* Heraklits. Hätte Sophokles im ersten Stasimon der *Antigone* von einer solchen Sanktionsinstanz sprechen wollen, dann hätte er sie – wie die Anfangsworte *polla ... deina* – aus einem Chorlied der *Orestie* (Ch. 585 ff.) zitieren können: "die Erinys" (Ch. 651). Und nur weil dies auffälligerweise unterbleibt und auch die Götter bestenfalls als Eidzeugen (*Ant.* 369) fungieren, ist der Mensch im ersten Stasimon der *Antigone* als *deinos* unübertroffen.⁶⁹

Im zweiten "Gang" seiner Auslegung hat Heidegger dem Sophokleischen Chorlied also gerade denjenigen archaischen Weltzustand unterlegt, dessen Ablösung durch einen – im griechischen Sinn dieses Worts "technischen" – Weltzustand das Gedicht mit dem Ausdruck größter Beunruhigung reflektiert. Im dritten "Gang" der Auslegung gelangt Heidegger daher zwangsläufig zu einer Konklusion, welche die bei Sophokles ausgesprochene Kennzeichnung des Menschen als *to deinotaton* direkt widerruft: "Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins muß an dieser zerbrechen" (*EiM* 124). Den einzigen Ausweg aus dem Fatalismus dieser Konklusion findet Heidegger nicht mehr im ersten Stasimon der *Antigone*, sondern in einem alten griechischen Spruch bezeichnet, den freilich erst das Sophokleische Spätwerk (O.C. 1224 f.) zitiert: "(N)iemals ins Dasein getreten zu sein, obsiegt über die Gesammeltheit des Seienden im Ganzen" (*EiM* 135).⁷⁰ Die "Gewalttätigkeit des Unheimlichsten" steigert sich hier zu einer "Vermessenheit", die sogar die *tolma* aus dem ersten Stasimon der *Antigone* übertrifft:

"in der Versagung jeglicher Offenheit gegenüber dem erscheinenden Walten dieses zu überwältigen, ihm dadurch gewachsen zu sein, daß seiner Allgewalt die Stätte des Erscheinens verschlossen bleibt.(...) Hier zeigt sich die unheimlichste Möglichkeit des Daseins: in der höchsten Gewalt-tat gegen sich selbst die Übergewalt des Seins zu brechen. Das Dasein hat diese Möglichkeit nicht als leerer Ausweg, sondern es *ist* diese Möglichkeit, sofern es ist; denn als Dasein muß es in aller Gewalt-tat am Sein doch zerbrechen." (*EiM* 135)

8.4.2. 'Der Ister'

Bei Sophokles bekräftigen die abschließenden Worte des Chors das unmittelbar zuvor Gesagte: Derjenige ist "hervorragend in hervorragender Stadt" (*Ant.* 370: *hypsipolis*), welcher die Mittel der *technê* mit Brauch und Recht "durchwirkt" (*Ant.*

⁶⁹ Vgl. auch Kap. 4 (bes. Abschnitt 4.2); zuvor Abschnitt 3.2.

⁷⁰ *mê phynai ton hapanta nikai logon*; wörtlich übersetzt: "Nicht geboren zu sein, übertrifft jedes Verhältnis" – d.h. alles, was vergleichsweise angeführt werden kann. Vgl. auch Theognis 425 ff.

368: *pareirôn*).⁷¹ Hingegen ist "stadtlos" (*apolis*), wer sich aus Dreistigkeit (*tolma*) mit Ungutem behaftet (*Ant.* 370 f.); und "wer solches tut", soll dann von Herd und Übereinkunft ausgeschlossen sein (*Ant.* 373 ff.). Die *tolma*, gegen die sich der Chor hier wendet, charakterisiert also ein Verhalten, zu dem ausdrücklich auch eine Alternative genannt worden ist.

Nach Heideggers Auslegung in der *EiM* wird der Mensch durch den "Wechselbezug des doppelsinnigen *deinon*" geradezu in die *tolma* gezwungen (*EiM* 123). Der Ausschluß von Herd und Übereinkunft⁷² betrifft ihn daher nicht erst unter der Bedingung eines bestimmten Verhaltens, sondern direkt in seinem Wesen als *to deinotaton*, das ihn "mitten hinein in den Fug" zu fahren (ebd.) veranlaßt. Heidegger muß sich daher ausdrücklich gegen die "Meinung" verwahren, in dem Sophokleische Gedicht werde eine "Ablehnung dieses Menschseins" und die "Anempfehlung einer gewaltlosen Bescheidung im Sinne der Pflege des ungestört Behäbigen" zum Ausdruck gebracht (*EiM* 126). Nach Heideggers Auffassung besagt die Wendung des Chors "gegen das Unheimlichste" vielmehr,

"daß diese Art zu sein *nicht* die alltägliche ist. Solches Dasein kann nicht aus der Gewöhnlichkeit beliebigen Treibens und Gehabens abgelesen werden. Verwunderlich ist dieses Schlußwort so wenig, daß wir uns wundern müßten, wenn es fehlte. Es ist in seiner abweisenden Haltung die unmittelbare und volle Bestätigung der Unheimlichkeit des Menschenwesens." (*EiM* 126)

Die abschließenden Worte des Chors wären demnach von der Alltäglichkeit her gesprochen. – In Heideggers Hölderlin-Vorlesung ist der Herd (*Ant.* 372) hingegen "das Sein" (*'Der Ister'* 136 und passim); dementsprechend "sagt" Sophokles gerade hier "dichtend das wahrhaft Zu-Dichtende: das Sein", und zwar eben "indem er im alles tragenden Schlußwort des Chorgesanges den Herd nennt" (ebd. 150). Diese Schlußverse tragen nun also das größte Gewicht: Aus ihnen spricht "das Wissen vom 'Herde'", als der "Stätte des Heimischen", das sich gegen das bloße "Wähnen" des von dieser Stätte Ausgeschlossenen abgrenzt; das ganze Chorlied "ist von diesem letzten Wort aus erst gedacht und schon gesagt", denn "aus diesem Wissen" wird "das *deinon* als *deinon*" und "de(r) Mensch()" als *to deinotaton* überhaupt erst erkannt (ebd. 133).

Dabei ist das *deinon* freilich "dasjenige (...), was in seiner höchsten Gestalt vom Herde ausgeschlossen bleiben muß" (ebd. 133): Es hat "die Wesensart des *Unheimischen*" (ebd.). In der *tolma*, gegen die sich die Schlußverse wenden,

"spannt sich der Bezug des Menschen zum Seienden in die weiteste Spanne zwischen der höchsten Höhe der Meisterung der Stätte seiner Geschichte und der tiefsten Tiefe des Verlusts dieser Stätte. Die *tolma*, die Wagnis, in der das Unseiende als das Seiende erscheinen muß, ist die Bogenspannung, auf der das Menschenwesen hinausreicht in die gegenwärtige Spanne des Unheimischen. Gemäß und zufolge

⁷¹ Zum Text von *Ant.* 368 s.o. vgl. Abschnitt 8.3.2; die dort erörterten Emendationen führen im Hinblick auf die Schlußverse zu keinem anderen Ergebnis.

⁷² Heidegger schreibt ungenau: "Herd und Rat" (*EiM* 126).

diesem wagnishaften Bezug, der ihn (...) dergestalt in die offene Stätte inmitten des Seienden stellt, ist der Mensch als der wesenhaft Un-heimische das unheimlichste Seiende." ('Der Ister' 110)

Die Bestimmung des Menschen als *to deinotaton* besagt also, "daß der Mensch in einem einzigen Sinne nicht heimisch und daß das Heimischwerden seine Sorge ist" (ebd. 87). Aber dabei unterscheidet Heidegger zwischen "eigentlichem" und "uneigentlichem" Unheimischsein (ebd. 143 ff., vgl. 91) – nämlich "dem Unheimischsein im Sinne des ausweglosen Umtriebes im Seienden⁷³ und dem Unheimischsein als dem Heimischwerden aus der Zugehörigkeit zum Sein" (ebd. 147). Weil "im Sein heimischwerdend", ist Antigone "im Seienden die Unheimischste" (ebd. 150). Sie entzieht sich dem Umtrieb und gewinnt ein eigentliches Unheimischsein durch das Wagnis, "ins eigene Wesen aufzunehmen das Unheimliche, das jetzt und hier erscheint" (*pathein to deinon touto*, *Ant.* 96). Indem sie "zum alles bestimmenden Ausgang [*archê*, *Ant.* 92] jenes nimmt, wogegen nichts auszurichten ist [*ta amêchana*, ebd.], weil es das Zu-geschickte-Erscheinen (*ephanê*, V. 457) ist, von dem keiner weiß, woher es angefangen",⁷⁴ "überragt [sie] die Stätte alles Seienden nicht nur", sondern sie "tritt sogar und überhaupt aus dieser Stätte heraus."⁷⁵ Sie ist unheimisch schlechthin. Ihr Sterben ist für sie "das, was das *kalôs* [*Ant.* 97] ausmacht, die Zugehörigkeit zum Sein" und also "ihr Heimischwerden, aber das Heimischwerden in jenem und aus jenem Unheimischsein" ('Der Ister' 128 f.). Ihr Wagnis unterscheidet sich also von derjenigen *tolma* (*Ant.* 371), welcher im "Verhalten zum Seienden (...) alle Gunst zugewendet wird"⁷⁶ und "in der das Unseiende [*mê kalon*, *Ant.* 370] als das Seiende erscheinen muß" ('Der Ister' 110). Vielmehr "ist" Antigone selber "die (...) Wagnis, zwischen dem eigentlichen Unheimischsein und dem uneigentlichen zu scheiden und zu entscheiden" und "als Wesensgrund *archê tamêchana* – das, wogegen nichts auszurichten ist" zu übernehmen ('Der Ister' 146). Weil sie somit "das Unheimlichste in der höchsten Weise eigentlich ist, nämlich so, daß sie es in seinem höchsten Wesen eigentlich übernimmt, indem sie das Heimischwerden im Sein auf

⁷³ Vgl. die Interpretation von *Ant.* 360, 'Der Ister' 91 ff., bes. 93 f.: "Der Mensch steht zugleich so inmitten des Seienden, daß er im [sic!] Bezug auf es *aporos* ist. Aber *aporos* ist er nur als *pantoporos* und umgekehrt. Im Seienden, zu dem er kommt und worin er sich heimisch meint, kommt er zum Nichts [*ep' ouden erchetai*] Er ist als der vermeintlich Heimische der Unheimische." – Es muß in der Tat heißen: "im Bezug", denn *in* Bezug auf das Seiende ist der so charakterisierte Mensch *pantoporos*. Und gerade in diesem umtriebigen Bezug zum Seienden "kommt er zum Nichts", also zu dem, "was, gegenwärtig zum Sein, den Menschen unmittelbar vom Sein schlechthin ausschließt" (ebd. 93).

⁷⁴ Heideggers Interpretation von *Ant.* 92 und 96 f. sowie 449 ff. ('Der Ister' 123 ff. bzw. 145 ff.), aus der sich diese Charakterisierungen ergeben, ist ein eindrucksvolles, hier aber nicht näher zu erörterndes Beispiel für die "Gewaltsamkeit und Einseitigkeit des Heideggerischen Auslegungsverfahrens" (*EiM* 134).

⁷⁵ Antigone ist also auch von der Koinzidenz der Bestimmungen *hypsipolis* und *apolis* ausgenommen: sie ist schlechthin *apolis*.

⁷⁶ "Gunst" spiegelt die griechische Wendung *tolmas charin*, *Ant.* 371.

sich nimmt", ist sie "von der Verwerfung am Schluß des Chorlieds" nicht "getroffen" (ebd.).

Die Last der Interpretation wird in 'Der Ister' getragen:⁷⁷

- von den Anfangs- und Schlußversen des Chorlieds, also der Bestimmung des Menschen als *to deinotaton* und dann dem Ausschluß dessen vom Herd, den die *tolma* mit dem *mê kalon* kontaminiert, und
- von der Antithese *pantoporos/aporos*, die – ebenso wie *hypsipolis/apolis*, worauf Heidegger nun aber geringeres Gewicht legt – auch in 'Der Ister' zur Koinzidenz zusammengezogen wird, sowie
- von drei Wendungen aus Antigones Disput mit Ismene: daß Antigone "als Anfang" (*archên*) erjage, "wogegen auszurichten nichts [*ta amêchana*]", daß sie bereit sei, "ins eigne Wesen aufzunehmen [*pathein*] das Unheimliche, das jetzt und hier erscheint [*to deinon touto*]", und daß "zum Sein gehören muß mein Sterben [*kalôs thanein*]"⁷⁸ und schließlich
- von Antigones Antwort an Kreon, in der sie sich nach Heideggers Auffassung weder auf die Götter noch auf die unvordenklichen Bräuche beruft, sondern vielmehr direkt auf das Sein.⁷⁹

Ausgespart bleibt somit nicht nur der ganze Katalog der menschlichen Leistungen, der den größeren Teil der Sophokleischen Gedichts umfaßt und den Heideggers Auslegung in der *EiM* immerhin ausbreitet, wenn auch nicht sehr gründlich interpretiert,⁸⁰ sondern insbesondere auch der Anfang der zweiten Antistrophe des Chorlieds, auf den die *EiM* – unter Berufung auf die in der Druckfassung der *EiM* verschwiegene und in 'Der Ister' wieder verworfene Lesart *deinon ti* (*Ant.* 365)⁸¹ –

⁷⁷ Nur beiläufig greift Heidegger überdies auch auf die Nennung des Meers und des Todes im Chorlied zurück (*Ant.* 334 bzw. 361 f. / 'Der Ister' 89 bzw. 150).

⁷⁸ *Ant.* 92, 96 und 97 / 'Der Ister' 123. – Vgl. zu diesen (durchaus abwegigen) Übersetzungen auch unten 8.5.4.

⁷⁹ *Ant.* 450 ff. / 'Der Ister' 145 ff., vgl. 128. – Antigone bestreitet, daß ihr "dies" von oberen oder unteren Göttern "befohlen" sei (*kêryxas tade*, *Ant.* 450). Heidegger scheint diese Wendung so zu verstehen, als bezöge sie sich nicht auf Kreons Erlaß, sondern auf Antigones eigene Tat (mit Kreons Worten: *tousd' ... nomous* bzw. *etolmas ... hyperbainein*, *Ant.* 449).

⁸⁰ *EiM* 117-121. Heidegger versperrt sich letztlich den Zugang, indem er eine Interpretation dieses Katalogs im Kontext der zeitgenössischen Kulturentstehungslehren (und allgemeiner: Theorien der *technê*) verwirft, vgl. die "Anmerkung", *EiM* 118 f. Selbstverständlich ist es richtig, daß keine Kulturentstehungslehre das von Heidegger betonte Problem des Anfangs zu lösen vermag, aber daraus folgt nicht, daß sich die Frage nach der Entstehung und Entwicklung menschlicher Zivilisation überhaupt nur durch eine "falsche() Übertragung einer in sich schon unwahren Naturwissenschaft auf das Sein des Menschen" (*EiM* 119) ergibt – auch wenn Bruhns "Urmensch" (Schneidewin-Nauck-Bruhn 1914, zu *Ant.* 365 f.) eher dem Bestiarium des zeitgenössischen Darwinismus als den griechischen Theorien der *technê* entsprungen zu sein scheint.

⁸¹ Heidegger hält an seiner Textauffassung von Vers 368 (vermutlich *peraôn* anstelle des überlieferten *pareirôn*) fest, vermeidet aber in der Übersetzung (Versionen B und C) die Aggressivität seiner ursprünglichen Interpretation. Und hierfür muß er in Vers 365 die Lesart *deinon ti* verwerfen. Andernfalls wäre nämlich – zumal bei der von Heidegger be-

das größte Gewicht gelegt hat. Von *technê* und *dikê* ist in 'Der Ister' gar nicht mehr die Rede – oder auffälliger noch: nur beiläufig und ohne Bezug auf dieses Chorlied.⁸² Der Text des Sophokleischen Gedichts wird also nur noch selektiv wahrgenommen.

Der Mensch bricht nicht mehr als "der Gewalt-tätige" auf gegen das Sein, um an dessen "Übergewalt" zu "zerbrechen" (*EiM* 124). Sondern er gelangt zum Seienden und in diesem "zum Nichts" und ist "der Unheimische", da er "inmitten des Seienden" das Sein zugleich versteht und vergißt ('*Der Ister*' 93 f.); dieses Unheimischsein wird nicht im "Verderb" (*EiM* 124), sondern vielmehr "(i)m Heimischwerden (...) vollzogen" ('*Der Ister*' 144). Das "Dichtungswürdige" der Sophokleischen Dichtung ist nicht mehr die äußerste Zuspitzung des Heraklitschen *polemos*, sondern das "Heimischwerden im Unheimischsein" ('*Der Ister*' 151). So verbietet sich auch die Gewaltmetaphorik der *EiM*.⁸³ Aber wiederum liegt der Auslegung des Sophokleischen Gedichts ein von außen herangetragen Thema zugrunde – und zwar nun von Hölderlin her: das "Heimischwerden des Menschen" als

"ein Durchgang durch die Fremde und eine Auseinandersetzung mit der Fremde (...). Das Fremde freilich, durch das hindurch die Heimkehr wandert, ist kein beliebiges Fremdes im Sinne des bloßen unbestimmten Nicht-Eigenen. Das auf die Heimkehr bezogene, d.h. mit ihr einige *Fremde*, ist die *Herkunft* der Heimkehr und ist das gewesene Anfängliche des Eigenen und Heimischen." ('*Der Ister*' 67)

haupteten Koinzidenz der Bestimmungen *hypsipolis* und *apolis* (Vers 370) – das durch *peraôn* charakterisierte Verhältnis von *technê* und *dikê* ein in der Auslegung unübergehbaren Aspekt des *deinon*.

⁸² Zu *technê*: Vgl. '*Der Ister*' 142 über einen "Vorrang der *technê*", der dort beginne, "wo die Sophistik sich zur Philosophie vollendet: im Denken Platons", und schließlich dazu geführt habe, daß der "moderne() Mensch()" nicht "ursprünglich Kunstwerke 'erlebt'", sondern nur "die Maschine und ihr zerstörerisches Wesen".

Zu *dikê*: Vgl. ebd. 147, wo Heidegger behauptet, Antigone nenne in ihrer Antwort an Kreon (*Ant.* 450 ff.) "das Sein selbst" als etwas, "was über den oberen Göttern (Zeus) und über den unteren Göttern (*Dikê*) west".

⁸³ Die Auslegung des *deinon* als das "Gewalttätige" wird nunmehr als einseitig und unzureichend betrachtet, vgl. '*Der Ister*' 78, 85 f. und besonders 107, wo – in Auslegung von *Ant.* 370 – die "Gewalttätigkeit" nur noch als Merkmal des *apolis* erscheint.

Zweifellos entspricht der Auslegung des *deinon* in der *EiM* eine politische Option. Wright (1991, 541) hat diese als "die Gründung einer neuen politischen Ordnung, einer neuen Ära deutscher Geschichte *aus und auf der Gewalt*" zu bestimmen versucht. Dabei bleibt aber unberücksichtigt, daß Heidegger für seine Rede von Gewalt und Gewalt-tätigkeit ausdrücklich "einen wesenhaften Sinn" in Anspruch nimmt, der über die "gewöhnliche Bedeutung" dieses Vokabulars – nämlich "Rohheit und Willkür" zu bezeichnen – "grundsätzlich hinausreicht" (*EiM* 115). Heidegger votiert in der *EiM* nicht für "Rohheit und Willkür", sondern (was verheerender ist) für "die Gründung einer neuen politischen Ordnung, einer neuen Ära deutscher Geschichte" (Wright) *aus und auf der Irrelevanz* von "Rohheit und Willkür". – Der Themenwechsel in '*Der Ister*' ist dann wohl nicht als Widerruf, aber sicherlich aus Ausdruck einer politischen Resignation zu verstehen.

In Heideggers Sophokles-Interpretation wird dieses mit der Heimkehr "einige" Fremde zum "Wesensgrund" des eigentlich Unheimlichen: *archê tamêchana*.

8.5. Nachträge

8.5.1. Die griechischen Sophokles-Zitate in 'Der Ister', II. Teil (S. 63-152)

Die *Antigone*-Zitate in 'Der Ister' stimmen mit keiner der von mir verglichenen, in 8.5.5 aufgelisteten Sophokles-Ausgaben hinsichtlich aller vier Kriterien – Wortlaut, Orthographie, Interpunktion und Zeilenbrechung⁸⁴ – überein. Tatsächlich entsprechen sie der Ausgabe von Pearson in Wortlaut und Orthographie sowie – außer in Vs. 449 ff. (s.u.) – der Ausgabe von Dindorf in Interpunktion und Zeilenbrechung.

Im Folgenden wird der in 'Der Ister' gedruckte Text ausgeschrieben. Angaben der Sprecher sind nach 'Der Ister' wiedergegeben; Zeilennummern von mir nach der Ausgabe von Pearson ergänzt. Anschließend werden die Abweichungen der Ausgaben von Pearson, Dindorf (2. Aufl.) und Dindorf-Mekler vermerkt.⁸⁵ Vermerkt werden überdies die griechischen Sophokles-Zitate in *EiM*. Ein Teil der Zitierungen werden in 'Der Ister' (teils mehrfach) wiederholt; Abweichungen wurden von mir nicht festgestellt.

Ant. 88-99 (*HIster* 123)

- 88 I. θερμὴν ἐπὶ ψυχροῖσι καρδίαν ἔχεις.
89 A. ἀλλ' οἶδ' ἀρέσκουσ' οἷς μάλισθ' ἄδειν με χρή.
90 I. εἰ καὶ δυνήσῃ γ' ἀλλ' ἀμηχάνων ἐρᾶς.
91 A. οὐκοῦν, ὅταν δὴ μὴ σθένω, πεπαύσομαι.
92 I. ἀρχὴν δὲ θηρᾶν οὐ πρόπει τὰμήχανα.
93 A. εἰ ταῦτα λέξεις, ἐχθαρῆ μὲν ἐξ ἐμοῦ,
94 ἐχθρὰ δὲ τῷ θανόντι προσκείσῃ δίκη.
95 ἀλλ' ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἐμοῦ δυσβουλίαν
96 παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο· πείσομαι γὰρ οὐ
97 τοσοῦτον οὐδὲν ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν.
98 I. ἀλλ' εἰ δοκεῖ σοι, στεῖχε· τοῦτο δ' ἴσθ', ὅτι
99 ἄνους μὲν ἔρχῃ, τοῖς φίλοις δ' ὀρθῶς φίλη.

90 δυνήσει D2=DM ; 93 ἐχθαρεῖ D2=DM ; 94 προσκείσει D2=DM ; 99 ἔρχει D2=DM

HIster = P; Abweichung von D2=DM: Orthographie

⁸⁴ Zum Kriterium der Zeilenzählung s.o. Anm. 55.

⁸⁵ Siglen:

D2 = *Sophoclis tragoediae*, ex recensione Guilelmi Dindorfii, 2. Aufl. Leipzig 1849

DM = *Sophoclis tragoediae*, ex recensione Guilelmi Dindorfii, 6. Aufl. ed. S. Mekler, repr. Leipzig 1906

HIster = Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, hg. von W. Biemel, Gesamtausgabe Bd. 53, Ffm. 1984

HEiM = Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 5. durchges. Aufl., Tübingen 1987

P = *Sophoclis fabulae*, rec. A.C. Pearson, repr. with corrections 1928, repr. Oxford 1953.

Ant. 100-103 (*HIster* 63-64)

100 ἀκτις ἀελίου, τὸ κάλλιστον ἑπταπύλω φανέν
102 Θῆβα τῶν πρότερον φάος,
103 ἐφάνθης ποτ' ...

100/101 κάλ- / λιστον P

HIster = D2 = DM; Abweichung von P: Zeilenbrechung

Ant. 332-333 (*HIster* 64, 73)

332 πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει·
332/333 ἀν- / θρώπου P.

HIster = D2 = DM; Abweichung von P: Zeilenbrechung

Ant. 360 (*HIster* 73 = *HEiM* 116)

360 παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται
παντοπόρος P

HIster = D2 = DM; Abweichung von P: Interpunktion

Ant. 361-362 (*HIster* 150)

361 τὸ μέλλον· Ἴδιαι μόνον
362 φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται·

HIster = P = D2 = DM

Ant. 370-371 (*HIster* 73)⁸⁶

370 ὑψίπολις ἄπολις ὅτω τὸ μὴ καλὸν
371 ξύνεστι τόλμας χάριν.

370 ὑψίπολις P

HIster = D2 = DM; Abweichung von P: Interpunktion

Ant. 373-375 (*HIster* 74)

373 μήτ' ἐμοὶ παρῆστιος
375 γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν ὅς τὰδ' ἔρδοι.

374/375 φρονῶν / ὅς P ; 375 ἔρδει D2=DM

Abweichung von P: Zeilenbrechung, Abweichung von D2=DM: Wortlaut Indikativ bei D2=DM)

⁸⁶ Ebenso *HEiM* 116: ὑψίπολις ἄπολις.

Ant. 449-457 (*Hlster* 145)

449 K. καὶ δῆτ' ἐτόλμας τοῦσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;
450 A. οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
451 οὐδ' ἢ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
452 τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους,
453 οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ῥόμην τὰ σὰ
454 κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν
455 νόμμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.
456 οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε
457 ζῆ ταῦτα, κοῦδεις οἶδεν ἐξ ὅτου 'φάνη.

451 Δίκη, D2 ; 452 om. D2 , νόμους· DM ; 454 κηρύγμαθ'· DM

Hlster = P; Abweichung von D2: Wortlaut (Vs. 452 fehlt bei D2); Abweichung von DM: Interpunktion

Mit Ausnahme der Interpunktion in Vs. 360 und 370, betreffen Heideggers Abweichungen von Pearson nur die inhaltlich belanglose Zeilenbrechung. Ich sehe für diese Abweichungen keine andere Erklärung, als daß sie mit der abweichenden Interpunktion aus einer anderen Ausgabe, vermutlich der Teubneriana von Dindorf, eingeschleppt wurden.

8.5.2. Zum Text von *Ant.* 365-371

Zu Heideggers Eingriffen in den vorgefundenen Text ist das Nötige schon in Abschnitt 8.3.2 gesagt. Zur Verdeutlichung werden im folgenden der griechische Text nach der Ausgabe von Dindorf-Mekler (mit den Abweichungen anderer Ausgaben im Apparat) sowie Heideggers Übersetzungen von 1935 (Version A) und von 1942/3 (Version C) ausgeschrieben.⁸⁷ Die Zeilenzählung ist von mir vervollständigt (und evtl. durch Schrägstriche markiert):

Ant. 365-367: Dindorf-Mekler

365 σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων
367 ποτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει,⁸⁸

365/366 μηχανόεν / τέχνας P ; ποτὲ P.

Heidegger A (1935):

365 Unheimliches, über Verhoffen
366 beherrschend: die Machenschaften des Wissens –
367 verfällt er einmal auf Schlimmes,
ein ander Mal kommt er zu Wackerem.

⁸⁷ Siglen wie in Abschnitt 8.5.1 (s.o. Anm. 85); zusätzlich:

LJW = Sophoclis fabulae, rec. H. Lloyd-Jones et N.G. Wilson, Oxford 1990.

⁸⁸ Ob man mit Dindorf ποτὲ oder mit der Mehrheit der Ausgaben ποτὲ liest, macht inhaltlich keinen Unterschied (vgl. Jebb 1888, 76 zur Stelle). Eine diesbezügliche Entscheidung Heideggers ist nicht zu erkennen.

Heidegger C (1942/3):

- 365 Gewitziges wohl, weil das Gemache
366 des Könnens, über Verhoffen bemeisternd,
367 verfällt er einmal auf Arges
gar, Wackeres zum anderen wieder gerät ihm.

Vs. 365 liest Heidegger in A sowie in der 1935er Auslegung des 1. Stasimon der *Antigone* (EiM 113-126) statt σοφόν τι offenbar δεινόν τι. Das ist vermutlich eine Emendation des byzantinischen Philologen Demetrios Triklinios, der im 20. Jh. vor allem auch Schadewaldt gefolgt ist.⁸⁹ In C (EiM 112 f.) sowie in der 1942er Auslegung liest Heidegger den bei Dindorf-Mekler (und mit anderer Zeilenbbrechung bei Pearson) vorgefundenen Text.

Ant. 368-371: Dindorf-Mekler

- 368 νόμους παραιρῶν χθονός
369 θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν·
370 ὑψίπολις ἄπολις ὅτω τὸ μὴ καλὸν
371 ξύνεστι τόλμας χάριν.

368 παραιρῶν D2=DM, περαίνων P, γεραίων Jebb 1888 etc., παρείρων Hss., LJW ; 369 δίκαν Jebb 1888 etc., LJW ; 370 ὑψίπολις P, Jebb etc., LJW

Heidegger A (1935):

- 368 Zwischen die Satzung der Erd' mitten hinein-
369 fahrend und den beschworenen Fug der Götter.
370 Hochragend im Staat und verlustig des Staates
371 geht er, dem das Unseiende / seiend
umwillen des Wagens.

Heidegger C (1942/3):

- 368 Zwischen die Satzung der Erde und den
369 beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er.
370 Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte
371 ist er, dem immer das Unseiende / seiend
der Wagnis zugunsten.

(i) Zu Vs. 368: Es ist klar, daß Heideggers "mitten hineinfahrend" und "hindurch fährt er" weder durch das überlieferte παρείρων noch durch einen der oben angegebenen Verbesserungsvorschläge gedeckt ist. Heidegger hat sich hier wohl einen eigenen Verbesserungsvorschlag erlaubt – vielleicht περάων, mit Anspielung auf περῶν, Vs. 337.

(ii) Zu Interpunktion und Satzbau: Nach Dindorf ist das Partizip in Vs. 368 von ἔρπει (Vs. 367) abhängig. Vs. 368-369 gehört somit als Erläuterung zu Vs. 367: Der Mensch kommt zu Schlimmem (κακόν, 367), wenn er Landesbrauch und bei den Göttern beschworenes Recht "aufhebt" (παραιρῶν, 368). Vs. 370-371 führt das weiter aus: "Der Hochbürger (ὑψίπολις) ist Unbürger (ἄπολις), wenn er sich aus Dreistigkeit mit Schändlichem (μὴ καλόν) behaf-

⁸⁹ Zu Triklinios vgl. Vassis 1997 (mit Literaturangaben); zu der von ihm angefertigten Sophokles-Handschrift (T) die Einleitungen zu den Ausgaben von Dawe 1984 f. und von Lloyd-Jones und Wilson (s.o. Anm. 58; zu Schadewaldt Anm. 59).

tet." Diese beiden Sätze trennt Dindorf durch den Hochpunkt nach δίκαν (Vs. 369); ὑψίπολις ist bei Dindorf das Subjekt des nächsten Satzes, daher steht nach ὑψίπολις kein Satzzeichen.⁹⁰

Soweit ersichtlich, übernimmt Heidegger Dindorfs Interpunktion. Seine Übersetzungen lassen mit Vs. 368 aber einen neuen (in A defekten) Satz beginnen. Der nächste Satz ist dann Vs. 370-371: Dabei wird ὅτω ... (Vs. 370: "er, dem ...") als Subjekt aufgefaßt; nach C fungieren ὑψίπολις und ἄπολις, durch ein stillschweigend mitzudenkendes "und" verbunden,⁹¹ als Prädikat; eine entsprechende Konstruktion ist auch in A (mit "geht er" statt "ist er") zu unterstellen.

Die abweichende Interpunktion bei Pearson bzw. bei Jebb etc. erlaubt es keinesfalls, die Antithese ὑψίπολις / ἄπολις mit Heidegger zur Koinzidenz zusammenziehen. Pearsons Interpunktion, bei der ὑψίπολις allein zwischen zwei Hochpunkten steht, ist kaum nachvollziehbar.⁹² Jebb (1888, 76 f.) läßt Vs. 368 einen neuen Satz beginnen, der mit ὑψίπολις endet (demgemäß: Komma nach δίκαν, Hochpunkt nach ὑψίπολις). Er übersetzt: "When he honours (γεραίρων, 368) the laws of the land, and that justice he hath sworn by the gods to uphold, proudly stands his city (ὑψίπολις, 370)" – und weiter: "no city hath he (ἄπολις, 370) who, for his rashness, lives with sin." Dieselbe Konstruktion ergibt sich, wenn man mit LJW das überlieferte παρείρων beläßt. Nur handelt es sich dann eben nicht nur darum, Brauch und Recht zu "ehren", sondern vielmehr die Art von Weisheit, die der Mensch in den Kniffen Mitteln der τέχνη besitzt, mit Brauch und Recht zu "durchwirken" (παρείρων, 368; s.o. 3.3.3).

Ergebnisse: Heidegger liest im Sommer 1935 vermutlich folgenden Text der Verse 365-371:

365	δεινόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπιδ' ἔχων
367	ποτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει, ⁹³
368	νόμους περᾶων χθονός
369	θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν·
370	ὑψίπολις ἄπολις ὅτω τὸ μὴ καλὸν
371	ξύνεστι τόλμας χάριν.

Dabei ist περᾶων (Vs. 368) durch eine "Änderung des Textes" und δεινόν τι (Vs. 365) durch eine "Auswahl der Lesarten" entstanden.

Demgegenüber hat Heidegger in der 1942er Vorlesung und der zugehörigen Neuübersetzung die Lesart δεινόν τι zugunsten des üblichen σοφόν τι verworfen. In die Druckfassung der 1935er Vorlesung hat er dann die 1942/3er Übersetzung eingefügt, ohne die Auslegung an den Stellen zu ändern, wo sie von der Lesart δεινόν τι abhängig ist.⁹⁴

⁹⁰ Demgemäß auch Dindorfs Kommentar zu der Stelle (Dindorf 1860, 47 f.; s.o. Anm. 61 und 62).

⁹¹ Ich will mich nicht darauf festlegen, daß das sprachlich keinesfalls geht. Die Abwegigkeit der Heideggerschen Konstruktion erhellt aber jedenfalls aus zweierlei: (i) Zu 370 bieten sich viel eingängigere Alternativen an. (ii) Bei Sophokles besteht eine strikte Entsprechung zwischen den Versen 360 und 370; selbst wenn Heidegger die Antithese ὑψίπολις / ἄπολις in Vs. 370 zur Koinzidenz zusammenziehen könnte, gelingt ihm dies doch keineswegs mit der Antithese παντοπόρος / ἄπορος in Vs. 360 (s.u. 8.5.3).

⁹² Siehe oben Anm. 56.

⁹³ Oder mit Pearson: τοτὲ.

⁹⁴ Vgl. bes. *EiM* 121.34 ff. und 122.39 f. – s.u. 8.4.1.

So wird schließlich auch verständlich, warum Heidegger – in der Druckfassung der *EiM* (!) – "über die Auswahl der Lesarten und die vorgenommenen Änderungen des Textes ... nicht zu berichten" gedenkt (*EiM* 113): Die Sophokles-Interpretation der *EiM* ist insgesamt eine Collage aus

- der 1935er Auslegung mit der Lesart δεινόν τι, und
 - der 1942/3er Übersetzung mit dem üblichen σοφόν τι,
- die durch jede Auskunft über Lesarten und Textänderungen zerstört würde.

8.5.3. Zur Übersetzung von *Ant.* 360-362⁹⁵

Der griechische Text lautet bei Dindorf-Mekler:

360 παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται
 361 τὸ μέλλον· Ἄϊδα μόνον
 362 φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται·

Dazu Heidegger A (1935):

360 Überallhin unterwegs und doch ohne Ausweg,
 kommt er zu nichts.
 361 Dem Andrang – dem Tod allein
 362 vermag er durch Flucht nie zu wehren,

Und Heidegger C (1942/3):

360 Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg
 kommt er zum Nichts.
 361 Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod,
 362 durch keine Flucht je zu wehren,

Heidegger läßt den ersten Satz beidemale nach ἔρχεται enden: Der Mensch kommt "zu nichts" (ἐπ' οὐδὲν). In Version C wird daraus sogleich ein "zum Nichts" fabriziert; sprachlich funktioniert das einfach deshalb nicht, weil sich das Griechische οὐδὲν, wie das Deutsche "nichts", nicht ohne bestimmten Artikel substantivieren läßt.

Es bleibt Version A: Der deutsche Ausdruck "kommt ... zu nichts" macht überhaupt nur Sinn, wenn man ihn umgangssprachlich nimmt; und was das dann mit dem Griechischen ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται zu tun hat, ist nicht zu sehen. Durch ἐπί (mit acc.) wird die Richtung einer Bewegung, nicht der Ort eines Ankommens angezeigt. Statt "... kommt er zu nichts" muß es daher heißen: "... geht er an nichts heran". Damit dies Sinn macht, muß die Aussage durch παντοπόρος ("sich überall auskennend") und/oder ἄπορος ("sich nicht auskennend") irgendwie qualifiziert sein. Mit ἄπορος ergibt sich: "Sich nicht auskennend, geht er an nichts heran" – was ziemlich genau des Gegenteil dessen ist, was Heidegger zu verstehen behauptet. Wenn man mit Heidegger παντοπόρος und ἄπορος zur Koinzidenz zusammenzieht, ergibt sich: "Sich zugleich überall und gar nicht auskennend, geht er an nichts heran" – was bestenfalls trivial ist (aber doch den Vorteil hätte, Heideggers Tiefsinn

⁹⁵ Günther (2006, 180n464) wendet sich zu Recht gegen eine rechthaberische Übersetzungskritik. Heidegger muß nicht posthum belehrt werden; es ist müßig, gegen ihn eine Richtigkeit geltend zu machen, um die er sich nun einmal nicht schert. Die Frage nach der Richtigkeit seiner Übersetzungen ist hiermit aber durchaus nicht erledigt. Diese Frage bietet einen unverzichtbaren Hintergrund, vor dem Heideggers Übersetzungs- und Auslegungsverfahren erst beschreibbar wird.

zu vermeiden). Es bleibt nur, daß παντοπόρος das Subjekt des Satzes und ἄπορος das (indirekt verneinte) Prädikat qualifiziert: "Sich überall auskennend, geht er an nichts sich nicht auskennend heran" (d.h. "... geht er an nichts heran, ohne sich dabei auszukennen) – also wieder das Gegenteil von Heideggers Deutung.

Wenn man τὸ μέλλον (Vs. 361) hinzunimmt, wie es der von Heidegger akzeptierten Interpunktion ja durchaus entspräche (kein Satzzeichen nach ἔρχεται, Hochpunkt nach μέλλον), hat man schließlich: "Sich überall auskennend, geht er an nichts Künftiges heran, ohne sich dabei schon auszukennen." Das macht einen guten Sinn; hingegen scheitert Heideggers Versuch, der Dindorfschen Interpunktion einen anderen Sinn abzugewinnen.⁹⁶

8.5.4. Zur Übersetzung von *Ant.* 88-99 in 'Der Ister'

Heideggers Übersetzung dieser Verse ist für die Auslegung in 'Der Ister' folgenreich (s.o. 8.4.2). Sie muß deshalb zumindest in den wichtigsten Punkten richtiggestellt werden.

Ant. 92 (Ismene spricht):

ἀρχὴν δὲ θηρᾶν οὐ πρόπει τὰμήχανα.

Heidegger ('Der Ister' 123) übersetzt:

Als Anfang aber jenes zu erjagen, unschicklich bleibt's,
wogegen auszurichten nichts.

Für Heidegger handelt es sich darum, daß Antigone "zum alles bestimmenden Ausgang [ἀρχή] jenes nimmt, wogegen nichts auszurichten ist [τὰμήχανα]" (ebd. 128). Aber anders als Heidegger will, ist ἀρχὴν hier jedenfalls im zeitlichen Sinn zu verstehen. Allerdings qualifiziert ἀρχὴν nicht θηρᾶν (was Heidegger zu Recht ablehnt, vgl. ebd. 125), sondern οὐ πρόπει – also: "es ist von Anfang an unangebracht ...". Und das macht im Kontext einen sehr guten Sinn: Ismene hält der Schwester vor, sie "begehrt(e), was nicht geht" (ἀμηχάνων ἐρᾶς, Vs. 90). Antigone antwortet, sollte ihr die Kraft ausgehen, "werde ich's hinter mir haben" (oder "werde ich entlastet sein": πεπαύσομαι, Vs. 91 – beachte das fut. II). Und dann eben Ismene: "Dem nachzujagen, was nicht geht, ist von Anfang an (ἀρχὴν, Vs. 92) unangebracht." Das heißt: Antigone läßt es auf ein Mißlingen ankommen; Ismene hält das Vorhaben für aussichtslos und mißbilligt, daß sich Antigone überhaupt darauf einläßt.

Ant. 95-97 (Antigone spricht):

95 ἀλλ' ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἐμοῦ δυσβουλίαν
96 παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο· πείσομαι γὰρ οὐ
97 τοσοῦτον οὐδὲν ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν.

Heidegger (ebd. 123) übersetzt:

95 Doch überlaß dies mir und jenem, was aus mir Gefährlich-Schweres rät:
96 ins eigne Wesen aufzunehmen das Unheimliche, das jetzt und hier
erscheint.
97 Erfahren nämlich werd' ich allenthalben / Solches nichts,
daß nicht zum Sein gehören muß mein Sterben.

⁹³ Dindorf 1860, 47 (ad loc.) erläutert den Satzbau in Vs. 360 nicht, betont aber ebd. 48 (zu Vs. 370) die Entsprechung beider Stellen.

Vs. 95: δυσβολία (Heidegger: "was ... Gefährlich-Schweres rät"): Bei Heidegger geht ein wichtiger Bezug verloren: "Unberatenheit" (δυσβολία, 95) äußert sich eben darin, daß man tut, was "unangebracht ist" (οὐ πρόπει, 92). Wenn Antigone die Mißbilligung durch Ismene schärfstens zurückweist (Vs. 93-94), so widerspricht sie doch nicht – die Mißbilligung geht sie nichts an.

Vs. 96: παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο (Heidegger: "ins eigne Wesen aufzunehmen das Unheimliche, das jetzt und hier erscheint"): Heidegger nimmt das Wort δεινόν "in seiner ganzen Wesensfülle und rätselhaften Mehrdeutigkeit" ('Der Ister' 128). Das heißt insbesondere, daß er seine Auslegung des 1. Stasimon (Vs. 332-375) in die Interpretation von Vs. 96 investiert. Das geht aber nur, wenn παθεῖν hier "nicht die bloße 'Passivität' des Hinnehmens und Duldens, sondern das Aufsichnehmen – ἀρχὴν δὲ θηρᾶν, das Durchmachen bis zum Ende: das eigentliche Erfahren" bedeutet: Das παθεῖν ist "der eigentliche Bezug" zum δεινόν, dieses Wort "in seiner ganzen Wesensfülle und rätselhaften Mehrdeutigkeit genommen" (ebd.). An dieser Stelle der *Antigone* wäre das aber ein Vorgriff. Heidegger muß sich daher für τοῦτο, wodurch normalerweise ein Rückbezug angezeigt wird, etwas einfallen lassen: Worin sich Antigone "schickt (παθεῖν)", ist nach Heidegger "das Zu-geschickte-Erscheinen (ἐφάνη, V. 457) ..., von dem keiner weiß, woher es aufgegangen" (ebd.) – und somit (!) "das Unheimliche, das jetzt und hier erscheint" (ebd. 123 für τὸ δεινὸν τοῦτο, Vs. 96).

Mit Sophokles hat das selbstverständlich nicht das Geringste zu tun. Antigone fordert die Schwester auf, sie "dieses Schreckliche" – d.h. wohl die angedrohte Steinigung, Vs. 36 – "erleiden (zu) lass(en)".

Vs. 97: ὥστε μὴ οὐ καλῶς θανεῖν (Heidegger: "daß nicht zum Sein gehören muß mein Sterben"): Heideggers Übersetzung und Interpretation beruht auf einer "Gleichsetzung des καλόν mit dem ὄν. Das Schöne ist das Seiende, und das 'in Wahrheit' Seiende ist das Schöne" ('Der Ister' 109; zu τὸ μὴ καλόν, Vs. 370). Um dies einzusehen, muß man freilich "das Seiende und das Schöne griechisch denken" (ebd.). Ich sehe nicht, daß das hier (ebd. 109 f.) gelingt.⁹⁷ Und selbstverständlich ist Heideggers Behauptung grundfalsch: Im Griechischen fallen die Begriffe des Schönen (καλόν) und des Seienden (ὄν) dem Inhalt nach niemals zusammen. Was den Begriffsumfang betrifft, könnte man an Parmenides oder an die Ideenlehre Platons denken – oder vielmehr: an die Veranschaulichung der Ideenlehre durch Blickmetaphern, wobei die Rede vom "Schönen" dann aber zur Metaphorik gehörte. Und selbst wenn bei Parmenides oder irgendwo bei Platon das Schöne (καλόν) dem Umfang nach mit dem Seienden (ὄν) zusammenfielen, hätte das mit Sophokles nicht das Geringste zu tun.

Heidegger vermeidet es geflissentlich, καλῶς θανεῖν (Vs. 97) und τὸ μὴ καλόν (Vs. 370) in dem jeweils gemeinten moralischen Sinn zu verstehen. Bei Antigone (Vs. 97) ist dies die Adelsethik, die es dem Adligen auferlegt, "entweder ansehnlich zu leben (καλῶς ζῆν) oder ansehnlich gestorben zu sein (καλῶς τεθνηκέναι)".⁹⁸ Im ersten Stasimon der *Antigone* bezieht sich τὸ μὴ καλόν (Vs. 370) jedenfalls auf ein Verhalten, das "Landesbrauch und bei den Göttern beschworenes Recht" (Vs. 368-369) mißachtet. Es handelt sich um eine moralische Mißbilligung; und ebenso moralisch ist dann auch der Ausschluß von Herd und Übereinkunft (Vs. 373-375) motiviert.

⁹⁷ Vgl. zu 'Der Ister' 109 f. auch Abschnitt 9.2.5, Anm. 18.

⁹⁸ Sophokles, *Ai.* 479 f.; s.o. 5.3.2.

8.5.5. Verzeichnis der verglichenen älteren Sophokles-Ausgaben

(Der Verfasser dankt Herrn Mark Michalski für wertvolle Hilfe bei den Anfang 1993 in Freiburg durchgeführten Bibliotheksrecherchen.)

Sophoclis tragoediae, ed. Th. Bergk, Leipzig 1858

Sophocle: *Antigone*, d'après l'édition de M. Boissonade, nouvelle édition par M. Berger, Paris 1891

Sophoclis tragoediae septem, Frankfurt (Brubach) 1555

Sophocles, ed. with English Notes and Introduction by L. Campbell, vol. I, 2nd. edition Oxford 1879

Sophoclis tragoediae, ex recensione Guilelmi Dindorfii, 2. Aufl. Leipzig 1849

Sophoclis Antigona, ex recensione et cum commentariis G. Dindorfii, 3. Aufl. Oxford 1860

Sophoclis tragoediae, ex recensione et cum praefatione Guilelmi Dindorfii, 4. Aufl. Leipzig 1866

Sophoclis Antigone, ex recensione Guilelmi Dindorfii, 6. Aufl. ed. S. Mekler, Leipzig 1888

Sophoclis tragoediae, ex recensione Guilelmi Dindorfii, 6. Aufl. ed. S. Mekler, repr. Leipzig 1906

Sophoclis tragoediae, rec. C.G.A. Erfurdt, 2. Aufl., Bd. I: *Antigona*, Leipzig 1828

Sophokles' Werke, gr./dt. von I.A. Hartung, 2. Bändchen: *Antigone*, Leipzig 1850 (die einzige in Freiburger Philosophischen Seminar vorgefundene ältere Sophokles-Ausgabe)

Sophocles: *The Plays and Fragments*, with Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose by R.C. Jebb, Part III: *The Antigone*, Cambridge 1888

Sophoclis Antigone, rec. A. Meineke, Berlin 1861

Sophoclis fabulae, rec. A.C. Pearson, Oxford 1924

Sophoclis fabulae, rec. A.C. Pearson, repr. with corrections 1928, repr. Oxford 1953

Sophokles, erklärt von F.W. Schneidewin, 4. Bändchen: *Antigone*, 7. Aufl. besorgt von A. Nauck, Berlin 1875

Sophokles, erklärt von F.W. Schneidewin und A. Nauck, 4. Bändchen: *Antigone*, 11. Aufl., besorgt von E. Bruhn, Berlin 1913

Sophokles: *Antigone*, ed. G. Wolff – L. Bellermand, Leipzig 1900

Kapitel 9: Der "Verderb" und die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus. Zur Sophokles-Interpretation in Heideggers *Einführung in die Metaphysik*

9.1. Der Mensch: Sein und Vernehmung, Unheimlichkeit

Heideggers Thema im Kontext seiner Sophokles-Interpretation (*EiM* 112 ff.) ist eine "Bestimmung des Wesens des Menschen aus dem Wesen des Seins" (*EiM* 110), die er bei Parmenides zu finden glaubt. Er stützt sich dabei auf die Fragmente DK 28 B 3 und DK 28 B 8.34,¹ die er durch "Zusammengehörig sind Vernehmung wechselseitig und Sein" (*EiM* 111) bzw. "Vernehmung geschieht unwillen des Seins" (*EiM* 106) paraphrasiert.² Dieses "Sein" wird von ihm als *physis* verstanden, d.i. "das aufgehende Sichaufrichten, das in sich verweilende Sichentfalten" und "das im Denken noch unbewältigt überwältigende Anwesen, worin das Anwesende als Seiendes west" (*EiM* 47). "Sein" besagt daher: "im Licht stehen, erscheinen, in die Unverborgenheit treten" (*EiM* 106), und "wo Sein waltet, da waltet mit und geschieht mit als ihm zugehörig: Vernehmung, aufnehmendes Zum-stehen-bringen des sich zeigenden in sich Ständigen" (ebd.); zur *physis*

"gehört Vernehmung, ihr Walten ist Mitwalten von Vernehmung. (...) Sein waltet, aber weil es waltet und sofern es waltet und erscheint, geschieht notwendig mit Erscheinung auch Vernehmung. Soll aber nun am Geschehnis dieser Erscheinung und Vernehmung der Mensch beteiligt sein, dann muß der Mensch allerdings selbst sein, zum Sein gehören. Das Wesen und die Weise des Menschseins kann sich dann aber nur aus dem Wesen des Seins bestimmen." (*EiM* 106)

Dabei ist "Vernehmung"

"nicht ein Vermögen des sonst schon bestimmten Menschen, sondern Vernehmung ist ein Geschehen, worin geschehend der Mensch erst als der Seiende in die Geschichte tritt, erscheint, d.h. {im wörtlichen Sinne} selbst zum Sein kommt.³ (...) Vernehmung ist jenes Geschehnis, das den Menschen hat." (*EiM* 108)

Im Fortgang der Vorlesung stellt Heidegger dann allerdings diese "denkerische Bestimmung des Menschseins, die Parmenides vollzieht", als "unmittelbar schwer zugänglich und befremdlich" zurück (*EiM* 112). "Hilfe und Anweisung" wird bei einem "dichterischen Entwurf des Menschseins" – eben dem ersten Stasimon der *Antigone* – gesucht, in dem "ein denkerisches Dichten" das zuvor aufgenommene "dichterische Denken" als dessen "ihm zugehörige Gegenseite" (*EiM* 110) ergänzt.

¹ Entsprechend der Anordnung bei Diels (1922) wird DK 28 B 3 als Frg. 5 eingeführt (*EiM* 104).

² "Vernehmung": *noein*. Heideggers Parmenides-Interpretation muß hier unkommentiert bleiben. – Im Folgenden transkribiere ich das Griechische, auch wenn es bei Heidegger untranskribiert ist.

³ Die hier und im Folgenden durch geschweifte Klammern abgesetzten Wörter stehen im Original in eckigen Klammern und sind somit als später von Heidegger hinzugefügt gekennzeichnet (vgl. die Vorbemerkung zu *EiM*).

Und dementsprechend trägt Heidegger im Anschluß an die Auslegung dieses Chorlieds deren Resümé – "*dikê* ist der überwältigende Fug. *technê* ist die Gewalttätigkeit des Wissens. Der Wechselbezug beider ist das Geschehnis der Unheimlichkeit." (*EiM* 126) – in die Auslegung der Parmenideischen Fragmente hinein: "Wir behaupten jetzt: die Zusammengehörigkeit von *noein* (Vernehmung) und *einai* (Sein), die der Spruch des Parmenides sagt, ist nichts anderes als dieser Wechselbezug." (Ebd.) Zu dessen Bestimmung bei Parmenides kommt also durch das Sophokleische Chorlied hinzu: die Unheimlichkeit – das heißt,

"daß die Vernehmung in ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Sein (*dikê*) solches ist, was Gewalt braucht und als Gewalt-tätigkeit eine Not ist und als Not nur in der Notwendigkeit eines Kampfes {...} bestanden wird" (*EiM* 128).

Was es mit dieser Unheimlichkeit und Gewalt auf sich hat und wieso nunmehr das Sein als *dikê*, das Vernehmen als *technê* bestimmt wird, ist der Auslegung des Chorlieds selbst zu entnehmen.

9.2. Der erste Gang der Auslegung (*EiM* 114 ff.)

Heidegger glaubt bei Sophokles drei "tragende und ragende" (*EiM* 116) Worte zu finden: der Mensch sei

- *to deinotaton* (vgl. *Ant.* 334: *touto* – d.i. das Ungeheuerste),
- *pantoporos aporos* (vgl. *Ant.* 360 – d.h. allerfahren unerfahren),
- *hypsipolis apolis* (vgl. *Ant.* 370 – d.h. hoch in der Stadt verlustig der Stadt).⁴

An diesen Worten orientiert sich der erste Durchgang der Auslegung.

9.2.1. Wer ist der Mensch? – eine "unheimliche Zweideutigkeit"

Das griechische Wort *deinon*, dessen höchste Steigerungsform, *to deinotaton*, Sophokles für den Menschen reserviert, bezeichnet nach Heidegger einerseits

"das Furchtbare im Sinne des überwältigenden Waltens, das in gleicher Weise den panischen Schrecken, die wahre Angst erzwingt wie die gesammelte, in sich schwingende, verschwiegene Scheu. Das Gewaltige, das Überwältigende ist der Wesenscharakter des Waltens selbst." (*EiM* 114 f.)

und andererseits

"das Gewaltige im Sinne dessen, der die Gewalt braucht, nicht nur über Gewalt verfügt, sondern gewalt-tätig ist, insofern ihm das Gewaltbrauchen der Grundzug seines Tuns nicht nur, sondern seines Daseins ist." (*EiM* 115)

Hierin sieht Heidegger eine "unheimliche Zweideutigkeit" (*EiM* 114) des Wortes *deinon*. Dieses Wort bezeichnet nämlich einerseits etwas, dem der Mensch ausgesetzt ist, und andererseits etwas, das der Mensch selber ist.

⁴ Übersetzungen zunächst (als Lesehilfen) in der Wortwahl Schadewaldts (s.o. 3.3.3).

Man kann einwenden, daß deshalb nicht das Wort zweideutig, sondern nur seine Anwendung eine zweifache ist, d.h. daß dasjenige, was dieses Wort bedeutet, auf zweierlei zutrifft, nämlich auf den Menschen und auf etwas, dem der Mensch ausgesetzt ist. Mit dieser Richtigstellung würde man allerdings das von Heidegger Gemeinte verfehlen. Man würde nämlich als unproblematisch voraussetzen, was der Ausdruck 'der Mensch' bedeutet: dies muß schon geklärt sein, wenn davon gesprochen werden soll, daß etwas 'auf den Menschen' oder auf etwas, dem 'der Mensch' ausgesetzt ist, zutreffe. Aber was der Ausdruck 'der Mensch' bedeutet, ist nach Heidegger gerade klärungsbedürftig. Denn Heideggers Thema ist im Kontext der Auslegung des Sophokleischen Chorlieds eben "das Wesen des Menschen" und somit die Frage, was – oder vielmehr: wer – der Mensch sei (vgl. *EiM* 109 f.).

Das heißt, wir wissen nach Heideggers Auffassung noch gar nicht, was wir mit dem Ausdruck 'der Mensch' überhaupt meinen, und wir sollen uns des Glaubens, daß wir es wüßten, entschlagen: wir "müssen ... nicht nur diese oder jene unangemessene Vorstellung vom Menschen ... fernhalten, sondern überhaupt jegliche. Wir müssen versuchen, nur zu hören, was da gesagt wird." (*EiM* 112). Und so vorbereitet, sollen wir dann erfahren: Der Mensch ist *to deinotaton*. Das ist also die erste Auskunft darüber, was der Ausdruck 'der Mensch' bedeutet. Es wird uns hiermit erstmals gesagt, wer der Mensch ist. Und dies wird uns, wie Heidegger konstatiert, mit dem zugrundeliegenden Wort *deinon* in zweifacher Weise gesagt: Die Auskunft darüber, wer der Mensch ist, ist einerseits in dem "überwältigenden Walten" zu suchen, dem der Mensch ausgesetzt ist, und andererseits darin, daß dem Menschen "das Gewaltbrauchen der Grundzug seines Tuns nicht nur, sondern seines Daseins ist".

9.2.2. Wer sind "wir"? – "das metaphysische Volk"

Der obige Einwand ist auf diese Weise allerdings noch nicht gänzlich erledigt. Denn es muß doch gefragt werden: Kann Heidegger überhaupt fingieren, die Bedeutung des Ausdrucks 'der Mensch' sei durchaus klärungsbedürftig? Hält Heidegger diese Fiktion überhaupt durch? Ein Indiz dafür, daß das gar nicht der Fall ist, könnte man darin sehen, daß Heidegger das Wort 'wir' zwar oftmals als pluralis maiestatis des Autors (z.B. *EiM* 113), an der entscheidenden, oben zitierten Stelle (*EiM* 112) aber durchaus gemeinsprachlich verwendet. Hier scheint der Autor ganz unbefangen mit seinen Lesern zu sprechen – wie jeder Autor das tun kann. Und deshalb sollte man fragen: Was meint Heidegger an dieser Stelle mit dem Wort 'wir'? Wie kann Heidegger seine Leser, sich selber einschließend, ansprechen, wenn nicht als die Menschen? Und ist nicht dadurch die Frage, wer der Mensch sei, schon immer beantwortet: Der Mensch, das sind eben wir?

Dabei ist allerdings die faktische Beschränkung zu bedenken, die sich einfach daraus ergibt, daß nicht alle Menschen auch Leser Heideggers sind. Aber erzwingt diese Beschränkung auch eine restriktive Bedeutung des 'wir'? Sie sollte es nicht, denn der Autor hat es ja zunächst mit überhaupt keinem Leser, sondern nur mit sich selbst und seinem Schreibtisch zu tun. Sein Gebrauch des Wortes 'wir' kann deshalb überhaupt nur ein einladender sein. Es wird nicht durch den Autor ent-

schieden, wer dieser Einladung folgen wird, sondern allenfalls, an wen sie ergeht. Das heißt, es werden die zum Mitdenken Eingeladenen mit dem Wort 'wir' angesprochen – und wer ist das, wenn nicht eben die Menschen? Wenn Heidegger das Wort 'wir' so verwendet, hat er dann nicht immer schon die Frage beantwortet, wer der Mensch sei – nämlich jeder, an den die Einladung zum Mitdenken ergeht? Und wenn Heidegger andererseits bei Sophokles die Auskunft über den Menschen findet, dieser sei *to deinotaton*, und wenn er dann darlegt, daß diese Auskunft eine zweifache ist (nämlich: der Mensch sei der einem "überwältigenden Walten" Ausgesetzte und zugleich der "Gewalt-tätige"), muß dann nicht Heideggers Einladung zum Mitdenken gerade in der Aufforderung bestehen, daß alle, die von der Einladung und somit als Menschen angesprochen sind, darüber nachdenken sollen, ob diese Auskunft auf sie zutrifft? Und dann bliebe wiederum nichts von der behaupteten Zweideutigkeit des Wortes *deimon*, sondern dieses Wort würde eben nur, wie gesagt, eine zweifache Anwendung finden.

Aber trifft es überhaupt zu, daß Heideggers Einladung zum Mitdenken an die Menschen ergeht? Wen spricht Heideggers einladendes und aufforderndes "wir" eigentlich an? – Dem folgenden Zitat läßt sich eine erstaunliche und befremdliche Antwort auf diese Frage entnehmen:

"Wir liegen in der Zange. Unser Volk erfährt als in der Mitte stehend den schärfsten Zangendruck, das nachbarreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk. Aber aus dieser Bestimmung, derer wir gewiß sind, wird sich dieses Volk nur dann ein Schicksal erwirken, wenn es in sich selbst erst einen Widerhall, eine Möglichkeit des Widerhalls für diese Bestimmung schafft und seine Überlieferung schöpferisch begreift. All das schließt in sich, daß dieses Volk als geschichtliches sich selbst und damit die Geschichte des Abendlandes aus der Mitte ihres künftigen Geschehens hinausstellt in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins. Gerade wenn die große Entscheidung über Europa nicht auf dem Wege der Vernichtung fallen soll, dann kann sie nur fallen durch die Entfaltung neuer geschichtlich geistiger Kräfte aus der Mitte.

Fragen: Wie steht es um das Sein? – das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins wieder-holen, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln. Solches ist möglich. Es ist sogar die maßgebende Form der Geschichte, weil es im Grundgeschehnis ansetzt.

(...)

Wir treten durch unser Fragen in eine Landschaft, innerhalb derer zu sein die Grundvoraussetzung ist, um dem geschichtlichen Dasein eine Bodenständigkeit zurückzugewinnen. Wir werden fragen müssen, warum diese Tatsache, daß uns 'das Sein' ein Wortdunst bleibt, gerade heute ansteht, ob und weshalb sie seit langem besteht. (...) Denn am Ende liegt es nicht an dem, daß uns das Wort 'Sein' nur ein Klang und seine Bedeutung nur ein Dunst bleibt, sondern daß wir aus dem, was dieses Wort spricht, herausgefallen sind und vorerst nicht wieder zurückfinden; daß deshalb und aus keinem anderen Grunde das Wort 'Sein' auf nichts mehr trifft, daß sich alles, wenn wir gar zu fassen wollen, wie ein Wolkenfetzen in der Sonne auflöst.

Weil es so ist, deshalb fragen wir nach dem Sein. Und wir fragen, weil wir wissen, daß einem Volk die Wahrheiten noch nie in den Schoß gefallen sind." (*EiM* 29 f.)⁵

Dies mußte ausführlich zitiert werden, um zu zeigen, wie Heidegger drei Motive ineinander verschlingt:

- erstens die metaphysische Frage nach dem "Sein" (die bei Heidegger stets in der einen oder anderen Form mit der Frage nach dem "Wesen des Menschseins" verknüpft ist),
- zweitens die geschichtsphilosophische Forderung einer Wiederholung des Anfangs (wobei Heidegger diesen Anfang als denjenigen der "abendländischen Geschichte" versteht und im "anfänglichen Griechentum⁶ aufsuchen will) und
- drittens die ausgezeichnete, dem deutschen Volk auferlegte "Bestimmung" (hinsichtlich welcher Heidegger in der *EiM* nicht den geringsten Zweifel aufkommen läßt, daß sie mit der von ihm behaupteten "inneren Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus⁷ aufs engste zu tun hat).

⁵ Hervorhebungen wie im Original. Vgl. *EiM* 37 f.: "... Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins." (*Rektorsrede* S. 13). Geist ist die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen. Wo Geist herrscht, wird das Seiende als solches immer und jeweils seiender. Daher ist das Fragen nach dem Seienden als solchen im Ganzen, das Fragen der Seinsfrage, eine der wesentlichen Grundbedingungen für eine Erweckung des Geistes und damit für eine ursprüngliche Welt geschichtlichen Daseins und damit für eine Bändigung der Gefahr der Weltverdüsternung und damit für ein Übernehmen der geschichtlichen Sendung unseres Volkes der abendländischen Mitte."

⁶ Zu Heideggers Mißgriffen gehört dabei, Sophokles als den "letzten Dichter im anfänglichen Griechentum" (*WiMN*, in: *Wegmarken* 310) seiner eigenen Epoche zu entrücken.

⁷ *EiM* 152. Das Zitat steht im Kontext einer Kritik der seit Mitte des 19. Jh. entwickelten Philosophie der Werte (zu dieser vgl. Schnädelbach 1983, 198 ff., zu Heideggers Kritik dann ebd. 230 incl. Anm.), wobei sich Heidegger besonders gegen eine "Philosophie des Nationalsozialismus" verwahrt, die auf diese Tradition zurückgreifen will: "(...) Mit dem Sein der Werte ist das Höchstmaß an Verwirrung und Entwurzelung erreicht. Da der Ausdruck 'Wert' sich jedoch allmählich als abgegriffen ausnimmt ..., nennt man die Werte jetzt 'Ganzheiten'. Aber mit diesem Titel haben nur die Buchstaben gewechselt. (...) Dies alles nennt sich Philosophie. Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der 'Werte' und 'Ganzheiten'." (*EiM* 151 f.)

Der Einschub "nämlich ..." ist durch runde Klammern als "gleichzeitig mit der Ausarbeitung (sc. der 1935 gehaltenen Vorlesung) geschrieben" gekennzeichnet und von "Bemerkungen, die in den folgenden Jahren eingefügt wurden" und in eckige Klammern gesetzt sind, unterschieden (vgl. die "Vorbemerkung", vor Seite 1 der *EiM*). Tatsächlich handelt es sich aber um einen späteren, erst bei der Drucklegung eingefügten und somit falsch gekennzeichneten Zusatz. Vgl. das Nachwort der Herausgeberin in *GA* 40, 233 f. sowie Marten 1987, Pöggeler 1988b, 38 incl. Anm. 11, Ott 1988, 277, Habermas 1989, 31 f. incl. Anm. 71. – Benedikt (1991, 199, Anm. 302 und passim) zitiert und interpretiert den Einschub befremdlicherweise als zum "Vorlesungstext von 1935" gehörig.

Heidegger hat 1935 von "der inneren Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus gesprochen und nicht von "der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des

Und dementsprechend scheint Heidegger – ganz deutlich ist das im letzten Satz des obigen Zitats – auch die Reichweite seines zum Mitdenken einladenden und auffordernden "wir" zu beschränken: Angesprochen sind nicht die Menschen schlechthin (oder zumindest Heideggers Zeitgenossen), sondern vielmehr dasjenige Volk, von dem Heidegger glaubt, daß sich in seiner Bestimmung "das geistige Schicksal des Abendlandes" (*EiM* 28) entscheidet.

Das von Heidegger gemeinte Menschsein ist nicht vor-, sondern aufgegeben. Das ist nicht ungewöhnlich. Vielleicht muß jegliche philosophische Rede so verfahren, daß ihre mit dem Wort 'wir' ausgesprochene Einladung zum Mitdenken dazu auffordert, einer Bestimmung des Menschseins zu entsprechen, mit der sie die Eingeladenen konfrontiert und die sie mit dem Ausdruck 'der Mensch' immer schon meint. Sie darf dies, sofern sie diese Bestimmung an keine restriktiven Bedingungen knüpft: Einladung und Aufforderung sind durch das "wir" der philosophischen Rede von vornherein "An Alle" gerichtet; und ob dieses "wir" seine intendierte Bedeutung erhält, hängt von der unabsehbaren, nicht durch den Autor vorab zu entscheidenden Zustimmung der Angesprochenen ab: ob sie der unterstellten Bestimmung des Menschseins zu entsprechen bereit sind. – Anders bei Heidegger: Adressat ist "das metaphysische Volk". Zwar ist diesem, wie auch sonst den Adressaten philosophischer Rede, ineins mit der Frage nach dem "Wesen des Menschseins" die Frage nach seiner eigenen, mit dem Wort 'wir' schon immer gemeinten Bestimmung aufgegeben, und bei jedem Schritt ihrer Ausarbeitung und Beantwortung bleiben beide Fragen untrennbar verknüpft. Aber das Erfragte beider Fragen ist doch nicht dasselbe: Die mit dem Wort 'wir' gemeinte Bestimmung soll nach Heideggers Auffassung keine allgemein menschliche, sondern eine die Deutschen als "das metaphysische Volk" auszeichnende sein. Und zu dieser Auszeichnung gehört es dann, das "Wesen des Menschseins" überhaupt erst in der Weise zu erfragen, die Heidegger für die angemessene hält, und durch Wiederholung des Anfangs die Bestimmung des Menschen neu zu begründen.

So scheint Heidegger dreierlei zu erreichen: Erstens, die untrennbare Verknüpfung der beiden Fragen

(a) Wer ist der Mensch?

und

(b) Wer sind wir, sofern an uns die Aufforderung philosophischer Rede zum Mitdenken ergeht?

und somit eine Bedingung der Möglichkeit philosophischer Rede beizubehalten. Zweitens, die erstere Frage gleichwohl von dem unmittelbaren Druck zu entlasten, den die philosophische Rede mit der Anrede "wir" auf die letztere legt. Denn der Fortgang und die Verständlichkeit philosophischer Rede setzen eine wenigstens

neuzeitlichen Menschen". Daß er an der zitierten Stelle (und ähnlich an verschiedenen anderen Stellen der *EiM*) unter Berufung auf die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus gegen andere, vielleicht auch einflußreichere, Repräsentanten des Nationalsozialismus polemisierte, ist unleugbar, aber für das gegenwärtige Thema zunächst irrelevant.

vorläufige Antwort auf (b) schon immer voraus.⁸ Wenn (b) nun gar nicht das Wesen des Menschseins, sondern vielmehr das Wesen des Deutschseins erfragt, bleibt die Möglichkeit offen, zwar einerseits eine untrennbare Verknüpfung beider – des Wesens des Menschseins bzw. des Deutschseins – zu behaupten, sie andererseits aber so zu bestimmen, "daß wir (sc. die Deutschen) aus dem, was dieses Wort (sc. 'Sein') spricht", und somit auch aus dem Wesen des Menschseins "herausgefallen sind und vorerst nicht wieder zurückfinden". Die unvermeidliche Vorentscheidung ad (b) soll also keine Vorentscheidung ad (a) implizieren.

Dabei bleibt dann freilich das als Antwort auf (b) reklamierte Wesen des Deutschseins unausgewiesen. Die philosophisch einschlägige Bestimmung der Deutschen als "das metaphysische Volk" besagt nur, daß es den Deutschen in ausgezeichneter Weise aufgegeben sei, das Wesen des Seins und des Menschseins zu erfragen und sich "in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins" herauszustellen. Das heißt, es wird zwar gesagt, welche Bestimmung an die mit "wir" angesprochenen Deutschen ergeht, nicht aber, wieso gerade sie es sind, an die diese Bestimmung in ausgezeichneter Weise ergeht.⁹

Könnte es sein, daß Heidegger die zur Klärung dieses "wir" unzureichende Bestimmung der Deutschen als "das metaphysische Volk" nun durch den Hinweis auf die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus (*EiM* 152) zu substituieren oder wenigstens zu präzisieren versucht? Entsprechende Anspielungen sind über den Text der *EiM* weit verstreut: meist wird der reale Nationalsozialismus – seine mit größter Selbstverständlichkeit (!) aufgegriffenen Schlagworte wie "Revolution" (*EiM* 8), "organisatorische Lenkung der Lebensmasse und Rasse eines Volkes" (*EiM* 36),¹⁰ "Säuberung" der Universität (ebd.), "reaktionär" (*EiM* 37, vgl. 93),

⁸ Es gehört zur methodologischen Problematik von *SuZ*, daß dort das überhaupt erst zu lichte Dasein mit dem im "wir" der philosophischen Rede angesprochenen Adressaten koinzidiert, vgl. etwa *SuZ* 7.15-24. Durch die unhintergebar alltägliche Verständlichkeit dieser Rede (die hier noch durchaus an alle Menschen ergeht) ist das "Durchsichtigmachen" dieses "Seienden – des fragenden – in seinem Sein" (ebd.) mit einer Vorentscheidung behaftet, die in der Folge weder angemessen thematisiert noch vollständig kontrolliert oder eliminiert werden kann.

⁹ An anderen Stellen scheint Heidegger diese Auszeichnung in der deutschen Sprache zu suchen; vgl. auch *EiM* 43 zur ausgezeichneten Mächtigkeit und Geistigkeit des Griechischen und des Deutschen. In *EiM* ist das aber nicht die entscheidende Antwort auf die obige Frage; vielmehr ist die "Frage nach der Sprache" der Frage nach "dem jeweiligen Bezug eines Volkes zum Sein" untergeordnet, vgl. *EiM* 39.

¹⁰ Dabei ist zu betonen, daß Heidegger, soweit ersichtlich, den biologistischen Rassismus und Antisemitismus der Nazis für eine Verirrung hielt. Wenn bei Heidegger überhaupt von Antisemitismus die Rede sein kann, dann war dieser vulgär und opportunistisch.

Zusatz (April 2015): Ich schrieb dies vor der Veröffentlichung der sog. *Schwarzen Hefte* (*Überlegungen* II-XV, *Anmerkungen* I-V, hg. von P. Trawny, GA 94-97, Ffm 2014-5). Ich kenne die Texte zunächst nur in Auszügen (vgl. bes. Polt 2015/17). Dabei kommt es mir so vor, als sollten mich Heideggers Ausführungen zum Judentum nicht überraschen. Wenn die Heideggersche Geschichtskonstruktion eine ausgezeichnete Rolle für die Griechen und die Deutschen vorsieht: warum dann nicht auch für die Juden? Und zwar jeweils als "Art von Menschentümllichkeit" (GA 96, 243), die sich erst im – jüdisch (!) dominierten – "Zeitalter

"Dienst am Volke" (*EiM* 81), "den Intellektualismus bekämpfen" (*EiM* 93)¹¹ – mit dem konfrontiert, was ihm als "dem eigentlichen Geschehen in der Geschichte eines Volkes" (*EiM* 7), nämlich eben der Deutschen, aufgegeben sei.

Und demnach wäre es drittens nicht einfach das Deutschsein, sondern dessen geschichtlich ausgezeichnetes Wesen als Nationalsozialismus, worauf sich Heideggers "wir" wie selbstverständlich bezieht: Dieses "wir" soll einerseits mit seiner Selbstverständlichkeit eine Einladung sein, die kein Deutscher ausschlagen kann, andererseits aber sogleich auf eine "innere Wahrheit und Größe" der genannten "Bewegung" (*EiM* 152) und somit auf eine unerhörte Bestimmung der Deutschen als des "metaphysischen Volkes" verpflichten, die in jener Einladung zwar schon impliziert ist, über die aber "Bewegung" und Volk erst von Heidegger aufgeklärt werden.

Somit ergibt sich für die heutigen Leser der *EiM* die entscheidende Frage, was das Unerhörte, das Heidegger zu denken versuchte, mit dem Unerhörten zu tun hat, das zur Zeit der Heideggerschen Vorlesung (1935) zwar schon längst als das Wesen des Nationalsozialismus hätte erkannt werden müssen, aber erst nach sorgfältiger Vorbereitung (woran Heidegger mitwirkte) in die Tat (an der Heidegger wohl nicht direkt beteiligt war) umgesetzt wurde.

9.2.3. Der Mensch: "gewalt-tätig inmitten des Überwältigenden"

Heidegger vermeidet es also, das in der Auslegung des Sophokleischen Chorlieds erfragte Wesen des Menschseins auf irgendetwas festzulegen, das mit dem "wir" der philosophischen Rede bereits angesprochen und vorausgesetzt wäre und dem man bereits zugestimmt haben müßte, um der somit ausgesprochenen Einladung zum Mitdenken überhaupt zu entsprechen. Das Wort *to deinotaton* trifft den Mitdenkenden vielmehr ganz unvorbereitet: er darf nichts mitbringen, woran zu messen wäre, ob dieses Wort auf ihn als Menschen überhaupt zutrifft (vgl. *EiM* 112); und er muß das auch nicht, denn die Einladung zum Mitdenken hat ihn gar nicht als "den Menschen" erreicht, von dem nun gesagt wird, daß er *to deinotaton* ist. Das heißt, er verbindet den Ausdruck 'der Mensch' mit keiner vorgefaßten Bedeutung – oder allenfalls derjenigen, daß dieser Ausdruck etwas bezeichnet, aus dem er selber "herausgefallen" ist.

Und mit dem, woraus er herausgefallen ist, wird der Mitdenkende wie zum ersten Mal – das ist eben die von Heidegger inszenierte Wiederholung des Anfangs – durch das Wort *to deinotaton* konfrontiert. Er soll überhaupt erst durch den Satz, der

der Machenschaft" als Rasse manifestiert (ebd. 56). Offenbar hat sich Heidegger nicht entblödet, seine Geschichtskonstruktion auch noch antisemitisch durchzudeklinieren. Bemerkenswert ist, daß ihn dabei auch der Holocaust gar nicht stört (dazu auch unten Abschnitt 9.5). Er stört ihn so wenig, wie er die Deutschen beim Übergang vom "Zusammenbruch" zum "Wiederaufbau" gestört hat. Dem nachzugehen, ist für die Einschätzung Heideggers und für das Verständnis der westdeutschen Nachkriegsgeschichte von größter Wichtigkeit. Ich weiß nicht, was meine Analyse der Heideggerschen Sophokles-Interpretationen dazu beitragen kann.

¹¹ Vgl. auch die Liste der Staatsaktionen, *EiM* 27.

Mensch sei *to deinotaton*, mit dem Ausdruck 'der Mensch' eine bestimmte Bedeutung verbinden. Der Satz fungiert also als Definition. Und eben deshalb kann Heidegger den Umstand, daß das griechische Wort *deinon* (dessen höchste Steigerungsform von dem Menschen ausgesagt wird) eine zweifache Anwendung hat, als dessen "Zweideutigkeit" (EiM 114) interpretieren. Denn wenn dieses Wort, wie Heidegger darlegt, einerseits das "überwältigende Walten" (ebd.) bezeichnet, andererseits aber den, der "gewalt-tätig ist" (EiM 115), dann ergibt sich aus seiner zweifachen Anwendung eine zweideutige Definition dessen, worauf es angewandt wird: Unentschieden bleibt, ob der Ausdruck *to deinotaton* für das überwältigendste Walten oder für die gewaltigste Tätigkeit steht und ob der Satz, der Mensch sei *to deinotaton*, das Wesen des Menschen somit auf dieses oder auf jenes zurückführt.

Diese Zweideutigkeit des *deinon* wird nun zu einer Doppelbestimmung des Menschen zusammengezogen:

"Das Seiende im Ganzen ist als Walten das Überwältigende, *deinon* in dem ersten Sinne. Der Mensch aber ist *deinon* einmal, sofern er in dieses Überwältigende ausgesetzt bleibt, weil er nämlich wesenhaft in das Sein gehört. Der Mensch ist aber zugleich *deinon*, weil er der Gewalt-tätige in dem gekennzeichneten Sinne ist. [...] Der Mensch ist der Gewalt-tätige nicht außer und neben anderem (sc. Gewalttätigem¹²), sondern allein in dem Sinne, daß er auf Grund und in seiner Gewalt-tätigkeit gegen das Über-wältigende Gewalt braucht. Weil in einem ursprünglich einigen Sinne zwiefach *deinon*, ist er *to deinotaton*, das Gewaltigste: gewalt-tätig inmitten des Überwältigenden." (EiM 115)

Heidegger behauptet demnach, ein *deinon* im Sinne des "Gewalt-tätigen" sei überhaupt nur der Mensch. Dies ist insofern nicht ohne Belang, als sich Heidegger hiermit über die ausdrückliche Aussage des Sophokleischen Chorlieds hinwegsetzt: Bei Sophokles (*Ant.* 332 f.) ist der Mensch ein *deinon* unter "vielen". Und er ist gerade insofern *to deinotaton*,¹³ als ihn kein anderes *deinon* in dieser Eigenschaft übertrifft. Wenn das Wort *deinon* also zweideutig sein sollte,¹⁴ dann geht Sophokles hier über diese Zweideutigkeit hinweg.

Heidegger fährt in seiner Auslegung fort, indem er den deutschen Ausdruck "das Unheimliche" für *to deinon* begründet:

¹² Diese Ergänzung dürfte sinngemäß sein, da die Alternative, daß der Mensch nicht noch etwas anderes außer gewalttätig sei, zu dem folgenden "sondern" nicht paßt.

¹³ Sophokles vermeidet den Ausdruck *to deinotaton*, obgleich dieser, etwa als Erläuterung des *touto*, *Ant.* 334, der Sache nach angezeigt ist.

¹⁴ Tatsächlich spielt bei Sophokles ein Doppelsinn des Worts *deinos* (wenigstens in den Fußnoten läßt sich Heideggers Manier korrigieren, daß griechische Adjektive im Neutrum und somit fast schon substantiviert zitiert werden) in die Anfangszeilen des Chorlieds hinein; grob gesagt, bedeutet dieses Wort einerseits: ungeheuer und schrecklich, andererseits (und das nur auf Personen bezogen): gerissen, schlau und geschickt. Sophokles spielt mit diesen beiden Bedeutungen (s.o. 4.1) – wie Heidegger mit denjenigen, die er selber bevorzugt.

"Das Un-heimliche verstehen wir als jenes, das aus dem 'Heimlichen', d.h. Heimischen, Gewohnten, Geläufigen, Ungefährdeten hinauswirft. Das Unheimliche läßt uns nicht einheimisch sein. Darin liegt das Über-wältigende. Der Mensch aber ist das Unheimlichste, weil er nicht nur inmitten des so verstandenen Un-heimlichen sein Wesen verbirgt, sondern weil er aus seinen zunächst und zumeist gewohnten, heimischen Grenzen heraustritt, austrückt, weil er als der Gewalt-tätige die Grenze des Heimischen überschreitet und zwar gerade in der Richtung auf das Unheimliche im Sinne des Überwältigenden." (*EiM* 115 f.)

In diesem Sinn "das Unheimlichste zu sein", ist nach Heideggers Auffassung "der Grundzug des Menschenwesens, in den je und immer alle anderen Züge eingezeichnet werden müssen" (*EiM* 116); die Kennzeichnung des Menschen als 'das Unheimlichste' "gibt die eigentliche griechische Definition des Menschen" (ebd.) – eine Definition, die das Wesen des Menschseins im wörtlichsten Sinn als aporetisch erweist.

9.2.4. Der Mensch: "hinausfahrend ... ohne Ausweg"

Das soll in dem zweiten "ragende(n) und tragende(n) Wort" (*EiM* 116) des Sophokleischen Chorlieds zum Ausdruck gebracht werden: Der Mensch ist *pantoporos aporos*. In der nachträglich aus 'Der Ister' in die *EiM* eingeschobenen Version (C) übersetzt Heidegger die entsprechende Stelle (*Ant.* 360-362) folgendermaßen:

"Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg
kommt er zum Nichts.
Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod,
durch keine Flucht je zu wehren"
(*EiM* 113)¹⁵

Wenn man dies mit dem Original oder anderen Übersetzungen vergleicht (s.o. 8.5.3), wird man keine Ähnlichkeit finden. Tatsächlich werden die genannten Verse von Heidegger aufs gröbste entstellt. Sophokles sagt: Indem der Mensch sich des Meeres (*Ant.* 334 ff.), der Erde (337 ff.) und der Tiere (342 ff.) bemächtigt, indem er zu sprechen (353), zu überlegen (353 f.) und die Angelegenheiten der Stadt zu regeln (354 f.) vermag und indem er sich vor den Gewalten des Himmels in Sicherheit bringt (355 ff.), ist er insgesamt *pantoporos*, d.h.

"bei allem wegekundig. Wegunkundig (*aporos*) geht er nichts
Künftiges an. Nur dem Hades
zu entrinnen, wird er sich nicht verschaffen."
(*Ant.* 360-362)

Der zuletzt genannte Hades (die Unterwelt) ist diejenige Weltregion, die in der vorherigen Aufzählung (Meer, Erde, Himmel) noch fehlt; und zwar ist dies be-

¹⁵ Vgl. demgegenüber die ursprüngliche Version (A): "Überallhin unterwegs und doch ohne Ausweg, kommt er zu nichts. Dem Andrang – dem Tod allein vermag er durch Flucht nie zu wehren". Siehe oben Abschnitt 8.2.

kanntlich das Gefängnis der Toten, zugleich auch die dort residierende Gottheit – also durchaus der Tod, aber hier als Weltregion vorgestellt und somit räumlich gedacht. Deshalb ist es nicht nur sprachlich falsch, sondern auch ganz unsinnig, wenn Heidegger das "Künftige", von dem Sophokles (*Ant.* 361) spricht, als "An-drang" dem folgenden Satz zuschlägt und auf den Tod bezieht; auch der Gott Ha-des drängt nicht, sondern er sitzt in seiner Höhle und wartet. Und wie sich Heidegger somit zumindest eine Andeutung des zeitlichen Sinns eines "Seins zum Tode" (*SuZ* 234 und *passim*) erschleicht, so kann er andererseits aus dem seines Kontexts entkleideten, bei Sophokles schlicht verneinenden "nichts" (*Ant.* 360) "das Nichts" fabrizieren, zu dem der Mensch angeblich kommt – als hätte Sophokles statt *ep' ouden ... to mellon* geschrieben: *epi to ouden*.¹⁶

Entscheidend ist freilich Heideggers Umdeutung der Sophokleischen Antithese *pantoporos* vs. *aporos* zur Koinzidenz. Wo Sophokles sagt, der Mensch sei *pantoporos* und somit niemals *aporos*, liest Heidegger, daß der Mensch *pantoporos* und somit *aporos* sei:

"Überall schafft der Mensch sich Bahn, in alle Bereiche des Seienden, des überwältigenden Waltens wagt er sich vor und wird gerade hierbei aus aller Bahn geschleudert. Dadurch erst eröffnet sich die ganze Unheimlichkeit dieses Unheimlichsten; nicht nur, daß er das Seiende im Ganzen in seiner Unheimlichkeit versucht, nicht nur daß er dabei als Gewalt-tätiger über sein Heimisches sich hinaustreibt, er wird in all dem erst das Unheimlichste, sofern er jetzt als der auf allen Wegen Ausweglose aus jedem Bezug zum Heimischen herausgeworfen wird und die *atê*, der Verderb, das Unheil über ihn kommt." (*EiM* 116)

9.2.5. Die *polis* als "Geschichtsstätte"

Ebenso verfährt Heidegger dann auch mit der zweiten, rhetorisch entsprechenden Antithese des Sophokleischen Chorlieds: *hypsipolis* vs. *apolis*. Wenn der Mensch Recht und Brauch respektiert, sagt Sophokles, ist er *hypsipolis*, d.h.

"ein überragender Bürger; Unbürger (*apolis*) ist, wem das Ungute beiwohnt durch Dreistigkeit." (*Ant.* 370 f.)

¹⁶ In 'Der Ister' 95 f. ist dies die Seinsvergessenheit: "(...) Allein, indem der Mensch überallhinkommend je zu 'etwas' kommt, kommt er doch zum Nichts, weil er ja am jeweiligen Seienden haften bleibt und in diesem das Sein und Wesen nicht faßt. Das 'Nichts', zu dem er kommt, ist das, was, gegenwärtig zum Sein, den Menschen unmittelbar vom Sein schlechthin ausschließt. Deshalb steht hier *ouden* und nicht *mêden*. (...) Nur der Mensch steht inmitten des Seienden so, daß er zum Seienden als einem solchen sich verhält. Nur diesem Wesen ist es deshalb vorbehalten, im Bezug zum Seienden das Sein zu vergessen. (...) Der Mensch steht zugleich so inmitten des Seienden, daß er im Bezug auf es *aporos* ist. Aber *aporos* ist er nur als *pantoporos* und umgekehrt. Im Seienden, zu dem er kommt und worin er sich heimisch meint, kommt er zum Nichts. Er ist als der vermeintlich Heimische der Unheimische." – Statt "zum Nichts" kommt der Mensch in Heideggers älterer Übersetzung (Version A) "zu nichts" (wie übrigens auch bei Hölderlin). Und dem scheint dann auch die weitere Auslegung in der *EiM* zu entsprechen.

Das heißt, es entscheidet sich am Verhalten des Menschen, ob er *hypsipolis* oder aber *apolis* ist. Heidegger liest stattdessen, daß der Mensch, gerade indem er *hypsipolis* ist, "zugleich *apolis*" (*EiM* 117) sei. Und dementsprechend lautet Heideggers in der *EiM* abgedruckte Übersetzung:

"Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte
ist er, dem immer das Unseiende seiend
der Wagnis zugunsten."
(*EiM* 113)¹⁷

Das griechische *tolma* (*Ant.* 371) wird durch "Wagnis" nicht schlechter als durch "Dreistigkeit" wiedergegeben. Das "Unseiende" steht für *mê kalon* (370), das "Ungute" (wobei das Griechische hier zwischen dem Guten und dem Schönen nicht unterscheidet). Heidegger setzt also *mê on* für *mê kalon*; dementsprechend hat er an anderer Stelle behauptet: "Den Griechen sagen *on* und *kalon* dasselbe."¹⁸ Das folgende "seiend" ist bei Sophokles überhaupt nicht zu finden – außer es wird irgendwie aus dem Wort *xynesti*, "beiwohnt", geklaubt. Und schließlich muß Heidegger, um auf seine Übersetzung zu kommen, die Bedeutung des Relativpronomens *hotôî* von "wem" oder auch "wem immer" zu "dem immer" manipulieren; daß sich dabei das "immer" ein wenig verselbständigt, als wäre dem Menschen "immer das Unseiende seiend", kommt ihm vermutlich zupaß. Denn hierdurch ergibt sich ein – von Heidegger freilich nicht explizierter – Rückbezug auf den zweiten der von Parmenides erörterten Wege der Forschung, nämlich denjenigen, der auf einer Anerkennung des Sachverhalts, "daß nicht ist und daß es sein muß, daß nicht ist" (*DK* 28 B 2.5),¹⁹ beruht. Heidegger hat die Parmenideischen Wege folgendermaßen gedeutet:

"Überlegenes Wissen, und jedes Wissen ist Überlegenheit, wird nur dem geschenkt, der den beflügelnden Sturm auf dem Weg des Seins erfahren hat, dem der Schrecken des zweiten Weges zum Abgrund des Nichts nicht fremd geblieben ist, der jedoch den dritten Weg, den des Scheins, als ständige Not übernommen hat.

Zu diesem Wissen gehört das, was die Griechen in ihrer großen Zeit *tolma* nannten: mit dem Sein, dem Nichtsein und dem Schein es in einem zumal wagen, d.h.

¹⁷ Vgl. Version A: "Hochragend im Staat und verlustig des Staates geht er, dem das Unseiende seiend unwillen des Wagens."

¹⁸ *EiM* 101. In der *EiM* gibt Heidegger keinen Beleg für diese (durchaus abwegige) Behauptung; vgl. aber 'Der Ister' 110 (s.o. 8.5.4), unter paradoxer Berufung auf Platon: "*to mê kalon* bedeutet daher vor-platonisch das Un-seiende, jenes Seiende, das nicht schlechthin nichts – sondern als Seiendes gegenwärtig dem Seienden 'zuwider' ist – also das, was die Sinne verwirrt und in das Bestandlose verstrickt und so nichts zum beständigen Anwesen kommen läßt, es sei denn die Möglichkeit des Nichtseins, die bloße Bedrohung des Seins, die Abwesenung und Vernichtung des Seienden. Sofern der Mensch mit dem Un-seienden 'zusammen' ist, so daß er das Un-seiende als das Seiende nimmt, hat er das Seiende der Gefahr der Vernichtung anheimgegeben: es auf sein Spiel gesetzt. Dieses Verhalten zum Seienden ist die *tolma*, die Wagnis."

¹⁹ Heidegger (*EiM* 84) zitiert dies, entsprechend der Zählung bei Diels, als *Frg.* 4; seine Übersetzung, die von der oben gegebenen abweicht, und seine Interpretation sind hier nicht zu kommentieren.

das Dasein über sich bringen in die Ent-scheidung von Sein, Nichtsein und Schein."
(*EiM* 86)

Demnach entspräche die *tolma*, die den Menschen nach Heideggers Interpretation von *Ant.* 370 f. zum *apolis* macht, der in der Parmenides-Interpretation behaupteten *tolma* überlegenen Wissens, die Unentrinnbarkeit des zweiten Wegs auf sich zu nehmen.

Soviel zur Übersetzung von *Ant.* 370 f.²⁰ – Für Heidegger ist das "ragende Wort" (*EiM* 116) *hysipolis apolis*, das er an dieser Stelle zu finden behauptet, wie *pantoporos aporos* eine "Auslegung" dessen, was die Kennzeichnung des Menschen als *to deinotaton* besagt (ebd.). Diese Auslegungen unterscheiden sich allerdings in der angesprochenen "Richtung des Seienden" (*EiM* 116 f.):

"Nicht *poros* wird genannt, sondern *polis*; nicht all die Bahnen in die Bereiche des Seienden sind genannt, sondern der Grund und Ort des Daseins des Menschen selbst, die Kreuzungsstelle aller dieser Bahnen, die *polis*. Man übersetzt *polis* durch Staat und Stadtstaat; dies trifft nicht den vollen Sinn.²¹ Eher heißt *polis* die Stätte, das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist. Die *polis* ist die Geschichtsstätte, das Da, in dem, aus dem und für das Geschichte geschieht." (*EiM* 117)

Was dort angetroffen wird,

"ist ... politisch, d.h. an der Geschichts-stätte, insofern z.B. die Dichter nur (sc. an dieser Stätte), aber dann wirklich Dichter, indem die Denker nur, aber dann wirklich Denker, indem die Priester nur, aber dann wirklich Priester, indem die Herrscher nur, aber dann wirklich Herrscher sind. Sind, dies sagt jedoch: als Gewalt-tätige Gewalt brauchen und Hochragende werden im geschichtlichen Sein als Schaffende, als Täter. Hochragend in der Geschichtsstätte, werden sie zugleich *apolis*, ohne Stadt und Stätte, Ein-same, Un-heimliche, ohne Ausweg inmitten des Seienden im Ganzen, zugleich ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug, weil sie als Schaffende dies alles je erst gründen müssen." (*EiM* 117)

Wie Heidegger hier die *polis* versteht, ist diese nicht etwas, das es irgendwann gab und das mit dem klassischen Griechentum obsolet und zerstört wurde, sondern

²⁰ Pöggeler (1988b, 35) schreibt: "Bei der Übersetzung ... folgt Heidegger Hölderlin, wenn er die Kennzeichnung des Helden (sic!) als *hysipolis* und *apolis* zusammenfaßt zu einem Oxymoron und so die tragische Größe erhält, die sich aussondern, aussetzen und abstürzen muß." Aber eine Kennzeichnung des Menschen (!) als *hysipolis* **und** *apolis*, oder entsprechend als *pantoporos* **und** *aporos*, findet bei Sophokles gar nicht statt. Sondern Sophokles sagt, der Mensch sei, je nach seinem Verhalten, *hysipolis* **oder** *apolis*, und er sei *pantoporos* **und nicht** *aporos*. – Hölderlins Version ist an beiden Stellen als Übersetzung genauso indiskutabel wie diejenige Heideggers.

²¹ Es ist wichtig, daß Heidegger darauf aufmerksam macht. Aber die genannten Übersetzungen sind ohnehin unerheblich. Relevant sind eigentlich erst Definitionen wie diejenige Finleys: "The *polis* ... was people acting in concert" (1963, 56; vgl. auch Ehrenberg 1937, 150: die *polis* ist "a community of citizens"; sowie Arendt 1958/85, 188: "die Athener waren die *Polis*"). Erst ein derart aufgeklärtes, nicht mehr staatsmythologisches Verständnis der *polis* läßt sich mit dem Heideggerschen konfrontieren.

vielmehr etwas mit dem Wesen des Seins und des Menschseins untrennbar Verknüpftes – damit zugleich aber auch etwas von dem, aus dem "wir ... herausgefallen sind und vorerst nicht wieder zurückfinden" (*EiM* 30) und hinsichtlich dessen die Adressaten dieses "wir" aufgefordert sind,

"den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins [zu] wieder-holen, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln. Solches ist ... die maßgebende Form der Geschichte ... Ein Anfang wird aber nicht wiederholt, indem man sich auf ihn als ein Vormaliges und nunmehr Bekanntes und lediglich Nachzumachendes zurückschraubt, sondern indem der Anfang ursprünglicher wiederangefangen wird und zwar mit all dem Befremdlichen, Dunklen, Ungesicherten, das ein wahrhafter Anfang bei sich führt. Wiederholung, wie wir sie verstehen, ist alles andere, nur nicht die verbessernde Weiterführung des Bisherigen mit den Mitteln des Bisherigen." (*EiM* 29 f.)

Die Forderung nach einer Wiederholung des Anfangs betont also die Präzedenzlosigkeit eigentlichen geschichtlichen Daseins und Tuns. Die *polis* ist paradigmatisch für diese Präzedenzlosigkeit: Alles, was in ihr getan wird, wird wie erstmals getan, und in dieser Ursprünglichkeit des Gründens kann der *hypsipolis* überhaupt nur *apolis* sein.²²

Diese Interpretation der zitierten Ausführungen über die *polis* stützt sich freilich nur auf den Nachsatz, die in der *polis* Tätigen würden *apolis*, "weil sie als Schaffende dies alles (sc. Satzung, Grenze, Bau, Fug etc.) je erst gründen müssen". Und diese Erklärung Heideggers scheint den Sinn des zuvor Gesagten doch nicht ganz auszuschöpfen. Denn ginge es nur um Gründung, dann könnte doch wohl nicht der *hypsipolis* zum *apolis* werden, sondern vielmehr würde der bisherige *apolis* durch die gelungene Gründung zum *hypsipolis*. Was Heidegger mit der Formel *hypsipolis apolis* meint, kann in erster Linie also gar nicht Gründung sein, sondern vielmehr, wie bei der Formel *pantoporos aporos* – "der Verderb" (*EiM* 116). Auf ihn ist anlässlich des dritten Durchgangs der Heideggerschen Auslegung zurückzukommen.

9.3. Der zweite Gang der Auslegung (*EiM* 117 ff.)

Zunächst werden jedoch im zweiten Durchgang die Themen des Chorlieds erörtert: Meer, Erde und Tier, Sprache und Tod, *technê*, *dikê* und *tolma*.

²² Kaum ein politischer Denker der Gegenwart hat den Aspekt der Gründung als Wesensbestimmung geschichtlichen Handelns und die Anfänglichkeit als Wesensbestimmung des Menschen so eindringlich wie Hannah Arendt betont (vgl. 1958/85, 166 f., 219 und passim). Wenn sie daher in ihrer Kontrastierung der (nach ihrer Auffassung gelungenen) Amerikanischen und der (nach ihrer Auffassung gescheiterten) Französischen Revolution bei jener die entscheidende Rolle bereits etablierter autochthoner politischer Institutionen betont (vgl. Arendt 1963/85, 34, 40 f., 151 ff., 183 ff.), dann kann man das auch als Antwort auf Heideggers Behauptung verstehen, daß der *hypsipolis* als eigentlicher Gründer zwangsläufig *apolis* ist.

9.3.1. Was den Menschen um- und durchwaltet

Meer und Erde sind "jedes ein Überwältigendes (*deinon*) in seiner Weise" (*EiM* 117). In jenes bricht der Mensch auf: "er gibt den Ort auf, er rückt aus – und wagt sich in die Übermacht der ortlosen Meerflut" (*EiM* 118); in "das unzerstörbare Walten der Erde" (ebd.) – bei Sophokles der höchsten unter den Göttern, worauf Heidegger ausdrücklich hinweist – "bricht der Gewalt-tätige ein, Jahr für Jahr bricht er es (sic!) um mit Pflügen und treibt die Mühelose in die Unrast seines Mühens" (ebd.). Das Tier, das als Lebendiges "in immer neuen Gestalten sich erneuert und doch in seiner Bahn bleibt" ist "dem Walten des Meeres und der Erde eingefügt"; und "dahinein wirft der Mensch seine Schlingen und Netze, dieses reißt er aus seiner Ordnung und sperrt es in seine Gehege und Pferche ein und zwingt es unter die Joche" (ebd.). Insgesamt sind hier also "das Meer, die Erde, das Tier als das Überwältigende [genannt], das in all seiner Übergewalt der Gewalt-tätige in die Offenbarkeit einbrechen läßt" (*EiM* 119).²³

²³ Zum Begriff 'Offenbarkeit' vgl. *EiM* 16: "Wissen ... heißt: in der Wahrheit stehen können. Wahrheit ist die Offenbarkeit des Seienden. Wissen ist demnach: in der Offenbarkeit des Seienden stehen können. Bloße Kenntnisse haben, ... ist kein Wissen." Heidegger scheint hier zwischen 'Offenbarkeit' und 'Unverborgenheit', dem zumeist verwendeten Ausdruck für seinen Wahrheitsbegriff, nicht streng zu unterscheiden. Heranzuziehen ist ferner *WdW* 182: "Alles Verhalten ... hat seine Auszeichnung darin, daß es, im Offenen stehend, je an ein Offenbares als ein solches sich hält. Das so und im strengen Sinne allein Offenbare wird frühzeitig im abendländischen Denken als 'das Anwesende' erfahren und seit langem 'das Seiende' genannt." So kann Heidegger im Zusammenhang mit einer "das Seiende im Ganzen entbergende(n) Gestimmtheit" (*WdW* 189) von der "Offenbarkeit des Seienden im Ganzen" (*WdW* 190) sprechen und diese mit der "Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden" (*WdW* 191, vgl. bereits 190) kontrastieren. – In den *Beiträgen* sind die Gewichte demgegenüber verschoben: Im Zusammenhang mit Platons Verständnis von Wahrheit konstatiert Heidegger eine Verkürzung der *alêtheia* als Unverborgenheit um ihre unabtrennbare Kehrseite, die Verborgenheit. Die *alêtheia* wird somit zur "Zugänglichkeit" und "lediglich von der 'Seite' des Seienden als solchen her gesehen" – und "dann kann diese Zugänglichkeit auch Offenbarkeit heißen" (*Beiträge* 332).

In *EiM* ist von "Offenbarkeit" noch zweimal die Rede, und zwar im Kapitel über "Sein und Schein": Zunächst läßt Heidegger den König Ödipus mit "der Leidenschaft dessen, der in der Offenbarkeit des Glanzes steht und Grieche ist" (*EiM* 81), an die Enthüllung des Verborgenen gehen – und "Schritt um Schritt muß er dabei sich selbst in die Unverborgenheit stellen, die er am Ende nur so erträgt, daß er sich selbst die Augen aussticht ... und als ein Geblendeter dann schreit, alle Türen aufzureißen, damit dem Volk ein solcher offenbar werde, als der, der er ist" (ebd.). Wissen und Wissenschaft der Griechen sind dann nach Heideggers Auffassung nichts anderes als diese "Leidenschaft der Seinsenthüllung, d.h. des Kampfes um das Sein selbst" (ebd.). – Und dies wendet Heidegger nun auf die aktuelle Wissenschaftspolitik an: Es genüge nicht, wenn man "heute der Wissenschaft empfiehlt, Dienst am Volke zu sein", hiermit sei "zu wenig und nicht das Eigentliche gefordert. Der verborgene Wille der Umgestaltung des Seienden in die Offenbarkeit des Daseins will mehr. Um einen Wandel der Wissenschaft, d.h. zuvor des ursprünglichen Wissens zu erwirken, dazu braucht unser Dasein einen ganz anderen metaphysischen Tiefgang. Es braucht erst wieder ein gestiftetes und wahrhaft gebautes Grundverhältnis zum Sein des Seienden im Ganzen." (*EiM* 81 f.)

Auch was Sophokles weiterhin anführt (Heidegger nennt zunächst: "die Sprache, das Verstehen, die Stimmung, die Leidenschaft und das Bauen", *EiM* 119) gehört nach Heideggers Auffassung "zum überwältigenden Gewaltigen" – nur umwaltet es den Menschen nicht, sondern es durchwaltet ihn, und zwar "als solches, was er als das Seiende, das er selbst ist, eigens zu übernehmen hat" (ebd.). Dieses Durchwaltende nimmt der Mensch einerseits "unmittelbar in seine Gewalt" – und so erst ist er derjenige, der Gewalt braucht (*EiM* 120). Andererseits ist der Mensch aber "als geschichtlicher" in "das Unheimliche der Sprache, der Leidenschaften ... gefügt"; (ebd.). Es kommt ihm also nur so vor, "als sei er es, der darüber verfügt. Die Unheimlichkeit dieser Mächte liegt in ihrer scheinbaren Vertrautheit und Geläufigkeit" (ebd.).

9.3.2. Unhintergebarkeit des Anfangs und Herausfallen aus der Anfänglichkeit

Hier ergibt sich nun für Heidegger eine Schwierigkeit. Denn der Sophokleische Text sagt, wenn man ihn unvoreingenommen liest, daß sich der Mensch die Sprache, das Denken und die "statornenden Triebe" selbst beigebracht habe.²⁴ Das wäre nach Heideggers Auffassung aber ganz sinnwidrig:

"Wie soll der Mensch das ihn Durchwaltende, auf Grund dessen er erst selbst als Mensch überhaupt sein kann, je erfinden? (...) Das Wort *edidaxato* heißt nicht: der Mensch erfand, sondern: er fand sich in das Überwältigende und fand erst darin sich selbst: die Gewalt des also Tätigen. Das 'sich selbst' bedeutet nach dem Vorausgegangenem zugleich Jenen, der ausbricht und umbricht, einfängt und niederzwingt." (*EiM* 120)

Gegen eine Interpretation des Chorlieds aus dem Kontext der griechischen Kulturentstehungslehren²⁵ betont Heidegger also das Paradoxon eines absoluten An-

Dieser "verborgene Wille" scheint mit jener "Leidenschaft" zu korrespondieren. Demnach ginge es bei der "Umgestaltung des Seienden in die Offenbarkeit des Daseins" einerseits um "Seinsenthüllung" – andererseits aber, im Kontrast zu der trivialen Parole "Dienst am Volke", um die "innere Wahrheit und Größe" (*EiM* 152) des Nationalsozialismus: gegen solche Parolen versucht Heidegger, die "Leidenschaft der Seinsenthüllung, d.h. des Kampfes um das Sein selbst" als den in diesen Erscheinungsformen nationalsozialistischer Politik "verborgenen Willen" geltend zu machen. Und schließlich scheint die "Umgestaltung des Seienden in die Offenbarkeit des Daseins" nur ein anderer Ausdruck dafür zu sein, daß der Mensch (nunmehr ausdrücklich als "der Gewalt-tätige") das Seiende (dementsprechend als "das Überwältigende") "in die Offenbarkeit einbrechen läßt" (*EiM* 119).

²⁴ *Ant.* 355: *edidaxato*. Von der Grammatik her ließe sich das sowohl reflexiv wie auch passiv verstehen. Aber passiv kann es nicht gemeint sein. Dann müßte es nämlich einen Lehrmeister geben – und der wäre dem Publikum bestens bekannt, für das Sophokles schreibt: Prometheus, der bei Aischylos (*Prom.* 442 ff.) den Menschen gerade das gegeben zu haben behauptet, wovon Sophokles sagt, daß der Mensch es besitzt. Dieser Prometheus kommt im 1. Stasimon der *Antigone* auffälligerweise nicht vor. Er kann nicht vorkommen, weil seine *deinotês* (vgl. *Prom.* 59) diejenige des Menschen jedenfalls übertrifft. Deshalb kann nur die reflexive Bedeutung von *edidaxato* die richtige sein. Siehe oben Abschnitt 4.3.

²⁵ Dieser Kontext – siehe oben Abschnitt 3.3; vgl. Meier 1980, 459 ff., auch 236 ff. und passim; Schneider 1989, 52 ff. – wird von Heidegger übrigens verschwiegen: er argumentiert,

fangs des Menschseins: Dieser kann eben weder so gedacht werden, als würde der Mensch sein Menschsein selber hervorbringen (denn als derjenige, der das vermöchte, müßte er durch den fraglichen Anfang ja gerade erst hervorgebracht werden); noch kommt ein anderer Urheber des Menschseins in Betracht, da dieser (als Lehrmeister oder Schöpfer) alles das in ausgezeichneter, den hervorzubringenden Menschen übertreffender Weise vorwegnehmen müßte, was doch erst diesen als *to deinotaton* auszeichnen soll. Heidegger intendiert keine Auflösung dieses Paradoxons. Eher kritisiert er die – nach seiner Auffassung aus der Naturwissenschaft übertragene (vgl. *EiM* 119) – Fragestellung der Kulturentstehungslehren gerade insofern, als sie eine Auflösung des Paradoxons erforderlich macht und dadurch die Einsicht in seine Unhintergebarkeit versperrt:

"Der Anfang ist das Unheimlichste und Gewaltigste. Was nachkommt, ist nicht Entwicklung, sondern Verflachung als bloße Verbreiterung, ist Nichtinnehalten-können des Anfangs ... Das Unheimlichste ist, was es ist, weil es einen solchen Anfang birgt, in dem alles zumal aus einem Übermaß in das Überwältigende, Zube-wältigende ausbricht.

Die Unerklärbarkeit dieses Anfangs ist kein Mangel und kein Versagen unserer Erkenntnis der Geschichte. Im Verstehen des Geheimnischarakters dieses Anfangs liegt vielmehr die Echtheit und Größe geschichtlichen Erkennens." (*EiM* 119)

Und auch so etwas wie Natur, etwa in Gestalt von Meer, Erde und Tier (Wetter und Himmel werden von Heidegger unverständlicherweise ganz unterschlagen), kommt als externe Instanz, an der sich der Mensch bei der Gründung seines Menschseins irgendwie orientieren könnte, nicht in Betracht. Vielmehr ist es erst der Mensch, der als "der Gewalt-tätige" dergleichen "in all seiner Übergewalt ... in die Offenbarkeit einbrechen läßt" (*EiM* 119) und durch den die Naturdinge und Naturkräfte somit überhaupt erst Anwesendes und Seiendes sind.²⁶

Nichts ist dem Anfang des Menschseins also vor- oder übergeordnet – auch nicht das "überwältigende Walten", an dem er sich als *to deinotaton* mißt, indem er sich in das ihn Durchwaltende findet und indem er in das ihn Umwaltende einbricht, es "umbricht, einfängt und niederzwingt"; sondern:

"Dieses Ausbrechen, Umbrechen, Einfangen und Niederzwingen ist in sich erst die Eröffnung des Seienden als Meer, als Erde, als Tier. Ausbruch und Umbruch geschehen nur, indem die Mächte der Sprache, des Verstehens, der Stimmung, und des Bauens selbst in der Gewalt-tätigkeit bewältigt werden. Die Gewalttätigkeit des dichterischen Sagens, des denkerischen Entwurfs, des bauenden Bildens, des staatschaffenden Handelns ist nicht eine Betätigung von Vermögen, die der Mensch hat, sondern ist ein Bändigen und Fügen der Gewalten, kraft deren das Seiende sich als ein solches erschließt, indem der Mensch in dieses einrückt. Diese Erschlossenheit des Seienden ist jene Gewalt, die der Mensch zu bewältigen hat, um in Gewalt-

als würde die Fragestellung der Kulturentstehungslehren an das Sophokleische Gedicht nachträglich herangetragen.

²⁶ Vgl. *WdW* 182, wie oben (Anm. 23) zitiert.

tätigkeit allererst inmitten des Seienden er selbst, d.h. geschichtlich zu sein." (EiM 120)

Auffällig ist an dieser Stelle, daß die Polarität in Heideggers Terminologie kollabiert. Bisher wurde streng zwischen dem "überwältigenden Walten", das den Menschen um- und durchwaltet, und der "Gewalt", die der Mensch selber übt, unterschieden. Die "Gewalten" bzw. "jene Gewalt", die nunmehr gebändigt und gefügt bzw. bewältigt werden sollen, lassen sich demgegenüber nicht mehr eindeutig zuordnen. Das mag daran liegen, daß es sich bei dem hier erörterten Anfang des Menschseins um eine "Erschlossenheit des Seienden" handelt, in der sich diese Unterscheidung erübrigt: erst in ihr wäre der Mensch in demjenigen "ursprünglich einigen Sinne zweifach *deinon*" (EiM 115), der ihn als *to deinotaton* auszeichnet, und an dem die Unterscheidung von beiderlei *deinon* keine Polarität, sondern nur noch eine "unheimliche Zweideutigkeit" (EiM 114) ist.

Aus dieser Anfänglichkeit muß der Mensch herausfallen. So ergibt sich für Heidegger eine neue Deutung der Formel *pantoporos aporos*: Überallhin sich Wege bahrend und unterwegs, *pantoporos*, scheitert der Mensch nicht an äußeren Schranken, sondern er "kann ... immer weiter in das Und-so-weiter" (EiM 121). Aber gerade so wird er *aporos*; und zwar besteht seine

"Ausweglosigkeit ... darin, daß er stets auf die von ihm selbst gebahnten Wege zurückgeworfen wird, indem er sich auf seinen Bahnen festfährt, sich im Gebahnten verfängt, sich in dieser Verfängnis den Kreis seiner Welt zieht, sich im Schein verstrickt und sich so vom Sein aussperrt. (...) Die Gewalt-tätigkeit, die ursprünglich die Bahnen schafft, erzeugt in sich das eigene Unwesen der Vielwendigkeit, die in sich Ausweglosigkeit ist ..." (EiM 121)

Somit ergibt sich in Heideggers Auslegung freilich eine gewisse Inkohärenz. Nicht nur, daß der Mensch – als *pantoporos aporos* – einmal "aus aller Bahn geschleudert wird" (EiM 116), nun aber sich "auf seinen Bahnen festfährt" (EiM 121), was notfalls noch so erklärt werden kann, daß das Unheimliche des gemeinten Sachverhalts, in dem beides zusammenfällt, eine paradoxe Metaphorik erfordert. Gravierender ist vielmehr, daß die Entsprechung der Formeln *pantoporos aporos* und *hypsipolis apolis* beeinträchtigt wird. Denn nach Heideggers Auffassung werden die in der *polis* "hochragend" Gewalt-tätigen gerade dadurch *apolis*, daß "sie als Schaffende dies alles (sc. Satzung, Grenze, Bau und Fug) je erst gründen müssen" (EiM 117). Das heißt, es ist gerade die Anfänglichkeit seiner Gewalttätigkeit, die den Menschen *apolis* macht, aber das Herausfallen aus der Anfänglichkeit, durch das er *aporos* wird. – Behoben würde diese Inkohärenz möglicherweise dadurch, daß der Mensch durch die "Ausweglosigkeit", als die sich gerade seine "Vielwendigkeit" herausgestellt hat, in die Lage versetzt wird, das ursprüngliche "Gewaltbrauchen in der Sprache, im Verstehen, im Bilden, im Bauen" und die ursprüngliche "Gewalttat des Bahnens der Wege in das umwaltende Seiende" (EiM 120 f.), wiederholen zu müssen, und daß seine Vielwendigkeit ihn also aus dem "Kreis seiner Welt" in eine aporetische Anfänglichkeit zurückwirft. Allerdings wird das von Heidegger nicht so gesagt. Und eine derartige Behauptung wäre ihrerseits auch höchst erklärungsbe-

dürftig: es genügt nicht, zu behaupten, daß der Mensch in eine solche Lage gerät, sondern man muß erklären, wie das geschieht und wieso es unvermeidlich sein soll.

Über den Tod – dasjenige "Un-heimliche, das schlechthin und zumal aus allem Heimischen endgültig hinaussetzt" und an dem "alle Gewalt-tätigkeit unmittelbar", also in anderer Weise als an allem anderen Überwältigendem, "scheitert" (*EiM* 121) – sagt Heidegger zunächst nicht mehr, als was man aus dem Kontext und von Sein und Zeit her erwartet. Was er hinsichtlich seiner aus der Auslegung des Sophokleischen Chorlieds gewinnt, kommt erst später zur Sprache (vgl. *EiM* 135 f.).

9.3.3. *technê, physis, alêtheia*

Die Themen der resümierenden Schlußstrophe – *technê, dikê* und *tolma* – führen Heidegger von der aporetischen Vielwendigkeit des Menschen zurück in den Bereich der Erschlossenheit des "ursprünglich einigen" Doppelsinns von *deinon*, wo die Gewalt nicht mehr zuschreibbar ist:

"Die Gewalt, das Gewaltige, worin sich das Tun des Gewalt-tätigen bewegt,²⁷ ist der ganze Umkreis der ihm überantworteten Machenschaft, *to mêchanoen*. Wir nehmen das Wort 'Machenschaft' nicht in einem abschätzigen Sinne. Wir denken dabei Wesentliches, das sich uns im griechischen Wort *technê* kundgibt. (...) Wir übersetzen *technê* durch 'Wissen'. (...) Dieses ist im echten Sinne der *technê* das anfängliche und ständige Hinaussehen über das je gerade Vorhandene. Dieses Hinaussein²⁸ setzt ... das zuvor ins Werk, was dem schon Vorhandenen erst sein verhältnismäßiges Recht, seine mögliche Bestimmtheit und damit seine Grenze gibt. Wissen ist das Ins-Werk-setzen-können des Seins als eines je so und so Seienden." (*EiM* 121 f.)

Den Heideggerschen "Machenschaften" fehlt leider das Konkrete des griechischen Adjektivs *mêchanoês*, mit dem Sophokles (*Ant.* 365) direkt auf die *mêchanai*, die Fallen und Stricke (*Ant.* 349), zurückverweist, mit denen sich der Mensch der wilden Tiere bemächtigt. Und durch die Lesart *deinon ti* bleibt – mit Ausnahme des letzten Worts, *technê* – die Sophokleische Wendung *sophon ti to mêchanoen technas* (*Ant.* 365 f.), d.h. "eine Art von Weisheit, nämlich sich vermöge der *technê* zu helfen zu wissen", in der *EiM* uninterpretiert.²⁹ Sollte in der Schlußstrophe des Sophokleischen

²⁷ Hier setzt Heideggers Auslegung statt des üblichen – und auch der in der *EiM* abgedruckten Übersetzung (Version C) zugrundeliegenden – *sophon ti* (*Ant.* 365) die Lesart *deinon ti* voraus. Vgl. die ursprüngliche Übersetzung (Version A): "Unheimliches, über Verhoffen beherrschend: die Machenschaften des Wissens". – Dazu oben 8.3.2 und 8.5.2.

²⁸ Man hat den Eindruck, daß der Text der *EiM* (desgleichen GA 40, 168) hier fehlerhaft ist; jedenfalls läßt sich der Übergang vom "Hinaussehen" zum "Hinaussein" kaum nachvollziehen.

²⁹ Überhaupt greift Heidegger aus der 2. Gegenstrophe nur einige Stichwörter auf: *deinon ti / technê / hypsipolis apolis / mê kalon / tolma*. Dabei ignoriert er jegliche syntaktische Struktur und somit die Aussagen des Sophokleischen Textes – als hätte Sophokles nur ein unzusammenhängendes Gestammel zustandegebracht.

[Zusatz 2013:] Daß dies Methode hat, bestätigt eine neuere Interpretation: "Heideggers Übersetzungen können nur verstanden und gewürdigt werden im Rahmen seines Bemü-

Gedichts indirekt von einer *sophia* die Rede sein, die sich nicht in der (als bloßes *sophon ti* gekennzeichneten) Kompetenz dessen erschöpft, der über die Mittel der *technê* verfügt, dann würde dieses Thema gänzlich verfehlt.³⁰

Mit der Wendung "ins Werk setzendes Wissen" wird die Bedeutung von *technê* durchaus getroffen. Erstaunlich ist dann allerdings die Bestimmung dessen, was die *technê* ins Werk setzen soll, nämlich nicht das "je so und so Seiende", das dann auch Artefakt genannt werden kann, sondern vielmehr dessen Sein: es soll "dem schon Vorhandenen" durch die Ausübung der *technê* "sein verhältnismäßiges Recht, seine mögliche Bestimmtheit und damit seine Grenze" verschafft werden.³¹ Das heißt, es ist die *technê*, welche das bloß Vorhandene "in die Offenbarkeit einbrechen läßt" (*EiM* 119), in der es Seiendes ist (vgl. *WdW* 182); und daher fragt sich, ob die Anführung der *technê* überhaupt so zu verstehen ist, daß sie die Kennzeichnung des Menschen als *to deinotaton* weiter spezifiziert. Bei Sophokles ist das zweifellos der Fall. Indem der Mensch die Kniffe und Hilfsmittel (*to mêchanoen*) der *technê* erlernt und besitzt, ist er zwar *deimos* in einem ähnlichen Sinn wie die *deima*, die er bezwingt und bemeistert.³² Das Wort *deimos* bezeichnet gewissermaßen die Vergleichsebene, auf der er den Mächten begegnet, denen er sich dann als überlegen erweist. Und diese Ebene wird als diejenige der Gewalt durchaus treffend charakterisiert: es ist in einem relevanten Sinn dieselbe Gewalt, die den Menschen einerseits "umwaltet" (*EiM* 119) und ihn andererseits bei einer solchen Ausübung der *technê* "durchwaltet" (ebd.).³³ Aber gleichwohl ist technisches Tun von bloßer Gewaltaus-

hens um das einzelne Wort mehr denn um die syntaktische Kohärenz, seinem (sic!) Versuch einer das einzelne Wort in den gesamten Horizont seiner Nennkraft entschränkenden Entgrammatikalisierung des sprachlichen Ausdrucks." (Günther 2006, 181). Die Verfahrensweise Heideggers ist hiermit wohl ganz richtig beschrieben (vgl. Beierwaltes 1995). Anzumerken bleibt allerdings, daß dieses Verfahren nur ein Artefakt erzeugt, bei dem rätselhaft bleibt, was es mit Sophokles zu tun haben soll. Die Annahme einer durch "Entgrammatikalisierung des sprachlichen Ausdrucks" freizulegenden "Nennkraft" einzelner Worte ist eine Mystifikation, die freilich zu Heideggers Weise des Philosophierens gehört.

³⁰ Die Problematik einer *sophia*, die sich in bloßer Kompetenz erschöpft, verbindet das Chorlied, *Ant.* 332 ff., mit dem Kontext des Dramas, vgl. bes. *Ant.* 710.

³¹ Vgl. *EiM* 146: "Die Unverborgenheit geschieht nur, indem sie erwirkt wird durch das Werk: das Werk des Wortes als Dichtung, das Werk des Steins in Tempel und Standbild, das Werk des Wortes als Denken, das Werk der *polis* als der all dies gründenden und bewahrenden Stätte der Geschichte. {...} Die Erstreitung der Unverborgenheit des Seienden und damit des Seins selbst im Werk, diese Erstreitung der Unverborgenheit des Seienden, die schon in sich nur als ständiger Widerstreit geschieht, ist immer zugleich Streit gegen die Verbergung, Verdeckung, gegen den Schein."

³² Zu diesem Doppelsinn siehe oben, letzter Absatz von Abschnitt 4.1.

³³ Zu einem derartigen Gewaltbegriff vgl. auch Heinemann 1988, 91 f. und 117 f. sowie Arendt 1958/85, 127 f.: "Alles Herstellen ist gewalttätig, und Homo faber, der Schöpfer der Welt, kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Natur zerstört. (...) Kraft und Stärke des Menschen äußern sich am elementarsten in den Erfahrungen der Gewalttätigkeit, und sie stehen daher im äußersten Gegensatz zu der qualvoll-erschöpfenden Anstrengung, welche die Grunderfahrung des Arbeitens ist. (...) Sofern die modernen Beschreibungen der 'Arbeitsfreude' mehr meinen als die Arbeitslust eines gesunden Körpers, ... haben sie ihre

übung durchaus verschieden, da sein Erfolg nicht auf überlegener Kraft, sondern vielmehr auf Wissen beruht. Daher ist zu fragen, ob der bislang beschriebene Gebrauch dieses Wissens, sich in der Anwendung technischer Kniffe und Hilfsmittel von der allgegenwärtigen Gewalt durchwalten zu lassen, der einzig mögliche und gebotene ist. Diese Frage wird von Sophokles – nach üblicher Lesart – entschieden verneint: Über technische Kniffe und Hilfsmittel zu verfügen, ist nur "eine Art von Weisheit": *sophon ti*, also nicht die ganze *sophia*.³⁴ Was zur vollen *sophia* und somit zum adäquaten Gebrauch des Wissens, d.h. zur adäquaten Ausübung der *technê*, noch fehlt, ist die Orientierung an Recht und Brauch, wovon Sophokles anschließend spricht (*Ant.* 367 ff.).³⁵

echte Erfahrungsgrundlage in dem beinahe physischen Gefühl einer Genugtuung, die sich meldet, wenn immer der Mensch das ihm eigene Kraftpotential in seiner ganzen Gewalttätigkeit an der überwältigenden Macht der Elementargewalten mißt, denen er in dem Grad standzuhalten vermag, als es ihm gleichsam gelingt, sie zu überlisten, nämlich durch die Erfindung von Werkzeugen die eigene Kraft ungeheuer über ihr natürliches Maß hinaus zu vervielfältigen. Die dinghafte Substantialität, die den Gegenständen der Welt innewohnt und sie befähigt, Widerstand zu leisten, ist nicht das Resultat des Segens und der Mühe, der Lust und der Qual, mit denen wir im Schweiß unseres Angesichts unser Brot essen, sondern das Produkt dieser Stärke; und solche Produkte fallen dem Menschen nicht in den Schoß wie die Früchte der Erde, sie sind nicht freie Gabe der Natur, welche die Immerwährende ihren Kreaturen reicht; das zu ihrer Erstellung benötigte Material muß dem Schoß der Erde entrissen werden, Substanz und Substantialität sind bereits Dinge von Menschenhand."

Man sieht, wie Arendt in ihrer Charakterisierung des Herstellens (im Unterschied zum Arbeiten) das Heideggersche Wechselspiel der Gewalten übernimmt, ohne dabei Heidegger ausdrücklich zu nennen, und wie sie, ganz anders als Heidegger (vgl. *EiM* 125, s. u. 9.4), den Werken menschlichen Herstellens, statt dem vom Menschen ins Werk gesetzten Sein, an dem alle Werke zerbrechen (ebd.), die größte Achtung und Aufmerksamkeit widmet.

³⁴ *Ant.* 365 f. Dabei sollte man die Begriffe *sophia* und *technê* nicht zu stark kontrastieren. Um als *sophos* charakterisiert zu werden, genügt es, Meister einer *technê* zu sein (vgl. bes. Nestle 1942, 13 ff.; auch Guthrie, HGP I, 31 Anm. 1; Schadewaldt 1989, 222; Schneider 1989, 49, 134, 176, 187 Anm. 246, 219 und passim; Vernant 1962, 35 f., 48 f., 54 f.). Eine Restriktion kann sich somit erst dadurch ergeben, daß sich die Ausübung der *technê* in der Anwendung von Kniffen und Hilfsmitteln erschöpft, d.h. daß sie sich auf denjenigen Aspekt der *technê* beschränkt, den Sophokles als *to mêchanoen* bezeichnet.

³⁵ Höchst bedeutsam ist in diesem Zusammenhang der Prometheus von Aischylos: Zu Beginn des Dramas wird Prometheus von den Bütteln des Zeus, die "Macht" (*Kratos*) und "Gewalt" (*Bia*) heißen (vgl. bereits Hesiod, *Th.* 385), sowie dem olympischen Faktotum Hephaistos an einen Felsen gefesselt. Dabei verständigen sich die Akteure über die Schwierigkeit ihrer Aufgabe. Prometheus sei im Finden eines Auswegs (*poros*, vgl. *Ant.* 360) sogar aus solchen Situationen, die durch keinerlei Mittel zu bewältigen sind (*ex amêchanôn*), *deinos* (*Prom.* 59); er sei ein *sophistês*, und man müsse ihn so fest anschmieden, daß er lernt, was für ein Dummkopf er im Vergleich mit Zeus ist (*Prom.* 62). Aber sie verkennen die *sophia* des Gefangenen: der brutalen Gewalt unterlegen, bleibt ihm das überlegene Wissen, dessen Gebrauch ihm schließlich wieder die Freiheit verschafft; er weiß nämlich etwas, das Zeus wissen müßte, um seine Herrschaft zu sichern, und mit diesem Wissen gedenkt er, seine Freilassung schließlich zu erzwingen (vgl. *Prom.* 752 ff., auch 167 ff., 186 ff., 944 ff.). Deshalb hat er es gar nicht nötig, sich mit entsprechenden Mitteln gegen Zeus' Maßnahmen zu

Demgegenüber ersetzt Heidegger – unter Voraussetzung der Lesart *deinon ti* in Vs. 365³⁶ – das von Sophokles angedeutete Wesen der *technê*, sich nicht in der bloß technischen Kompetenz zu erschöpfen, durch einen "ursprünglich einigen" Doppelsinn des *deinon*: Im Verhältnis zur *physis* ist die *technê* gewalttätiges "Ins-Werk-Setzen" und somit "eröffnendes Erwirken des Seins im Seienden" (*EiM* 122); im Verhältnis zur *dikê* hingegen bricht die *technê* gegen "das *deinon* als das Überwältigende" auf, das seinerseits "als Fug über alle *technê* verfügt" (*EiM* 123).³⁷

Auf der einen Seite ergibt sich also eigentlich nur, was Heidegger auch sonst immer betont: daß das Vorhandene nicht ohne den Menschen Seiendes ist.³⁸ Dabei beschränkt Heidegger die weitere Betrachtung der *technê* auf das, was man heute im engeren Sinne 'Kunstwerke' nennt:

"Die Kunst im eigentlichen Sinne und das Kunstwerk nennen die Griechen deshalb in betonter Weise *technê*, weil die Kunst das Sein, d.h. das in sich dastehende Erscheinen, am unmittelbarsten {...} zum Stehen bringt. Das Werk der Kunst ist in erster Linie nicht Werk, sofern es gewirkt, gemacht ist, sondern weil es das Sein in einem Seienden er-wirkt. Er-wirken heißt hier ins Werk bringen, worin als dem Erscheinenden das waltende Aufgehen, die *physis*, zum Scheinen kommt. Durch das Kunstwerk als das seiende Sein wird alles sonst Erscheinende und noch Vorfindliche erst als Seiendes oder aber Unseiendes bestätigt und zugänglich, deutbar und verstehbar." (*EiM* 122)

Das Kunstwerk ist also "das seiende Sein", das Inswerksetzen ist "eröffnendes Erwirken des Seins im Seienden" (ebd.). Im Kunstwerk kommt somit nichts Geringeres als die *physis* selber zum Scheinen. Das läßt einerseits daran denken, daß Hei-

wehren, sondern er kann (unter Qualen, die er aber auf sich zu nehmen bereit ist) darauf warten, daß ihm Zeus, statt mit Gewalt, mit einem Einigungsvorschlag und somit politisch begegnet und daß dessen Gewaltherrschaft somit durch eine Rechtsordnung abgelöst wird – in die sich Prometheus dann freilich auch selber einfügen muß (vgl. hierzu Meier 1988, 166 ff.). Das heißt, seine *sophia* befähigt Prometheus, sich den vorgegebenen Gewaltverhältnissen zu entziehen und stattdessen einen Handel unter Göttern einzugehen. – Dem Menschen, von dem Sophokles spricht, ist das freilich so nicht erlaubt. Statt mit den Göttern zu handeln, muß er sich ihnen als einer Ordnungsmacht unterwerfen; und er muß sich darauf verlassen, daß diese durch Zeus garantierte Ordnung, wie überliefert (und vermutlich in der, bis auf den ersten Teil verlorenen, Prometheus-Trilogie von Aischylos am Ende bekräftigt), keine Gewaltherrschaft, sondern eine Rechtsordnung ist.

³⁶ Als Leser rechnet man nicht mit dieser Lesart, da die in der *EiM* abgedruckte Übersetzung ("Gewitziges ...", S. 113, Z. 14) das übliche *sophon ti* voraussetzt. Mit *sophon ti* läßt sich Heideggers Auslegung überhaupt nicht auf den griechischen Text beziehen.

³⁷ Auch bei Zugrundelegung der Lesart *deinon ti* in Vers 365 ist die Auffassung der *dikê* als *deinon* keineswegs zwingend. Viel plausibler wäre – bes. im Hinblick auf das literarische Vorbild dieses Sophokleischen Chorlieds bei Aischylos, *Ch.* 585 ff. – eine Identifizierung des (bei dieser Lesart) durch *ti* indirekt angedeuteten, von der *technê* verschiedenen *deinon* mit der in Vers 371 genannten *tolma*, die den Menschen zum Unbürger (*apolis*, *Ant.* 370) macht.

³⁸ Vgl. z.B. *SuZ* 212.

degger das hier durch 'Scheinen' wiedergegebene griechische Wort *phainesthai* mit dem Wort *physis* bedeutungsmäßig und auch etymologisch³⁹ aufs engste verknüpft:

"Sein eröffnet sich den Griechen als *physis*. Das aufgehend-verweilende Walten ist in sich zugleich das scheinende Erscheinen. Die Wortstämme *phy-* und *pha-* nennen dasselbe. *Phyein*, das in sich ruhende Aufgehen ist *phainesthai*, Aufleuchten, Sichzeigen, Erscheinen.

(...) Das Insichstehen aber besagt den Griechen nichts anderes als Da-stehen, Im-Licht-stehen. Sein heißt Erscheinen. Das meint nicht etwas Nachträgliches, was dem Sein zuweilen begegnet. Sein west als Erscheinen.

(...)

Sein west als *physis*. Das aufgehende Walten ist Erscheinen. Solches bringt zum Vorschein. Darin liegt schon: das Sein, Erscheinen, läßt aus der Verborgenheit her-austreten. Indem Seiendes als ein solches ist, stellt es sich in die und steht es in der Unverborgenheit, *alêtheia*. (...) Auf Grund des einzigartigen Wesenszusammenhangs zwischen *physis* und *alêtheia* können die Griechen sagen: Das Seiende ist als Seiendes wahr. Das Wahre ist als solches seiend. Das will sagen: Das waltend sich Zeigende steht im Unverborgenen. Das Unverborgene als solches kommt im Sichzeigen zum Stehen." (EiM 76-78)

Man sollte das zuvor Zitierte also so verstehen, daß das Sein, um als Erscheinen "wesen" zu können, in ausgezeichneter Weise des Kunstwerks bedarf. Der "Wesenszusammenhang zwischen *physis* und *alêtheia*" wird durch die *technê* gestiftet.⁴⁰ Und dem entspricht es dann auch, wie Heidegger die Charakterisierung der *technê* als Wissen ausdeutet:

"Das Ins-Werk-Setzen ist eröffnendes Er-wirken des Seins im Seienden. Dieses über-legene, erwirkende Eröffnen und Offenhalten ist das Wissen. Die Leidenschaft des Wissens ist das Fragen. Kunst ist Wissen und deshalb *technê*. Die Kunst ist nicht deshalb *technê*, weil zu ihrem Vollbringen 'technische' Fertigkeiten, Werkzeuge und Werkstoffe gehören." (EiM 122)⁴¹

Aber andererseits muß Heidegger nun doch wieder zum Thema des Sophokleischen Chorlieds zurückkehren, daß der Mensch *to deinotaton* ist:

"So kennzeichnet denn die *technê* das *deinon*, das Gewalttätige, in seinem entscheidenden Grundzug; denn die Gewalt-tätigkeit ist das Gewalt-brauchen gegen das

³⁹ Vgl. hierzu auch EiM 54.

⁴⁰ In dem Satz, daß der Mensch, als der Gewalt-tätige, das ihn umwaltende Überwältigende, Meer, Erde und Tier, "in all seiner Übergewalt ... in die Offenbarkeit einbrechen läßt" (EiM 119), war die Bedeutung von 'Offenbarkeit' schwer verständlich geblieben. Wenn nunmehr die *physis* im Kunstwerk zum Scheinen gebracht wird, geschieht nichts anderes als das zitierte Einbrechenlassen in die Offenbarkeit; und dabei kann dieses Scheinen nichts anderes als die Unverborgenheit sein, die als *alêtheia* untrennbar zur *physis* gehört. Offenbarkeit ist hier also von Unverborgenheit nicht unterschieden.

⁴¹ Die "Leidenschaft des Wissens" (EiM 122) entspricht der "Leidenschaft der Seinsenthüllung, des Kampfes um das Sein selbst" (EiM 81).

Über-wältigende: das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende." (*EiM* 122).

Die Kennzeichnung des Menschen als *to deinotaton* besagt also für den Wesenszusammenhang von *physis*, *technê* und *alêtheia*, daß die letztere nicht einfach erwirkt, sondern vielmehr erkämpft werden muß. In diesem Sinne hat Heidegger bereits an einer früheren Stelle – in Anknüpfung an Heraklits Satz, der Krieg (*polemos*) sei Vater und König von allem, die einen habe er als Götter, die anderen als Menschen erwiesen und die einen zu Knechten, die anderen zu Freien gemacht (DK 22 B 53) – das Werden von Welt als "Auseinandersetzung" bestimmt:

"*physis* meint das aufgehende Sichaufrichten, das in sich verweilende Sichentfallen. In diesem Walten sind aus ursprünglicher Einheit Ruhe und Bewegung verschlossen und eröffnet. Dieses Walten ist das im Denken noch unbewältigt überwältigende Anwesen, worin das Anwesende als Seiendes west. Dieses Walten aber tritt erst aus der Verborgenheit heraus, d.h. griechisch: *alêtheia* (Unverborgenheit) geschieht, indem das Walten sich als eine Welt erkämpft. Durch Welt wird das Seiende erst seiend.

(...) In der Aus-einandersetzung wird Welt. (...)

Der hier gemeinte Kampf ist ursprünglicher Kampf; denn er läßt die Kämpfenden allererst als solche entspringen; er ist nicht ein bloßes Berennen von Vorhandenem. Der Kampf entwirft und entwickelt erst das Un-erhörte, bislang Un-gesagte und Un-gedachte. Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen.⁴² Sie werfen dem überwältigenden Walten den Block des Werkes entgegen und bannen in dieses die damit eröffnete Welt. Mit diesen Werken kommt erst das Walten, die *physis* im Anwesenden zum Stand. Das Seiende wird jetzt erst als solches seiend. Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte. Kampf läßt nicht als solcher nur entstehen, sondern er allein bewahrt auch das Seiende in seiner Ständigkeit. Wo der Kampf aussetzt, verschwindet zwar das Seiende nicht, aber Welt wendet sich weg." (*EiM* 47 f.)

Das Phallische dieses Vokabulars hat einige Interpreten in eine zweite Jugend versetzt und ihnen allerlei Tertianerwitze einfallen lassen. In der Tat macht der sprachliche Priapismus Heideggers die Lektüre höchst unangenehm. Aber die Sache, die er auf diese Weise zur Sprache zu bringen versucht, ist doch zu wichtig, als daß man sich bei dergleichen aufhalten sollte. Heideggers sprachliche Mißgriffe werden, wenn überhaupt, dann nur als Ausdruck seiner sachlichen Verfehlungen interessant.

Die *technê*, wie sie Heidegger in *EiM* 122 erörtert, wird hier als der "Block des Werkes" erwähnt. Sie steht also von vornherein in der "Aus-einandersetzung" (*EiM* 47), in der nach Heraklits Wort, wie Heidegger es aufnimmt, Götter und Menschen, Knechte und Freie "allererst auseinandertreten" (ebd.) und Welt, als somit gegliederte, überhaupt wird. Wenn die Kennzeichnung des Menschen als *to deinotaton*

⁴² Zu diesen vgl. *EiM* 117, wie oben zitiert. Nebenbei ergibt sich somit, freilich kaum überraschend, daß die *polis* als "Geschichtsstätte" insbesondere eine Kampfstätte ist. Zu diesem Kampf vgl. den *polemos* in der *Rektoratsrede* und in *Das Rektorat*.

über die *technê* nicht mehr als dieses besagt, ist mit ihr gegenüber dem längst Dargelegten nichts Neues gewonnen.

Neu – und in den bisherigen Zitaten kaum ausgeführt – ist vielmehr erst die Behauptung, daß dem Menschen und seinen Werken nichts anderes bestimmt ist als "Untergang" (*EiM* 125) und "Verderb" (*EiM* 116 und 124); d.h. daß der Mensch das Seiende gar nicht in dessen "Ständigkeit" (*EiM* 48) zu bewahren vermag. Als *to deinotaton* ist der Mensch nach Heideggers Auffassung *pantoporos aporos* und *hypsipolis apolis*: überall unterwegs und deshalb ausweglos; in der *polis*, also an der Stätte, wo er allein Schaffender, Dichter, Denker, Staatsmann sein kann (vgl. *EiM* 47 und 117), hochragend und deshalb dieser Stätte verlustig – und somit auch der *technê*, die er eben nur an dieser Stätte ausüben kann. Die *technê* vermag den Wesenszusammenhang von *physis* und *alêtheia* nur dadurch zu stiften, daß sie, wie das Wesen des Menschseins, selbstzerstörerisch ist.

9.3.4. *dikê, physis, tolma*

Aber das ist zunächst nur aus diversen Andeutungen interpoliert, es bleibt anhand des Heideggerschen Textes nachzuvollziehen. – Sophokles (mit der Lesart *sophon ti*, *Ant.* 365, und dem überlieferten *pareirôn*, *Ant.* 368) stellt die entsprechende Frage etwas differenzierter: Selbstzerstörung kennzeichnet nicht das Wesen des Menschseins und auch nicht die *technê*, sondern das jeweilige Verhalten des Menschen. Der Mensch kann im Gebrauch der *technê* "zu Schlimmem" oder "zu Trefflichem schreiten" (*Ant.* 367), d.h. er kann entweder *hypsipolis* oder *apolis* sein (*Ant.* 370). Und zwar ist er das erstere, hervorragend in hervorragender Stadt, wenn er die Art von Weisheit, die er in den Kniffen und Hilfsmitteln der *technê* besitzt (*Ant.* 365 f.) "durchwirkt mit Landesbrauch und bei den Göttern beschworenem Recht" (*Ant.* 368 f.);⁴³ er ist das letztere, stadtilos, wenn er sich "dreist (*tolmas charin*) mit Ungutem behaftet" (*Ant.* 370 f.). Nicht durch *technê*, sondern durch *tolma* wird menschliches Tun selbstzerstörerisch. Sophokles führt also die Alternative

hypsipolis vs. *apolis*

auf die praktische Alternative

(Orientierung an) *dikê* vs. *tolma*

zurück. Als Besitzer der *technê* ist der Mensch zu beidem befähigt. Heidegger hingegen hat aus der ersteren Alternative die Identität

hypsipolis = *apolis*

fabriziert. Es ist daher nur konsequent, ihr dann auch die Identität

(Beziehung zu) *dikê* = *tolma*

⁴³ Das Wort *hypsipolis* läßt offen, ob die *polis* oder der Mensch in ihr hervorragend ist. Vermutlich ist beides gemeint, vgl. Rohdich 1980, 71. Die Forderung, das *sophon*, von dem *Ant.* 365 spricht, mit Brauch (*nomos*) und Recht (*dikê*) "durchwirken", entspricht dem von Rohdich (1980, 71 f.) rehabilitierten überlieferten Text: *pareirôn* anstelle des üblicherweise emendierten, den Bezug zwischen *Ant.* 365 und 368 f. eliminierenden *gerairôn*.

entsprechen zu lassen: Als "das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende" (*EiM* 122) stünde die vom Menschsein unabtrennbare *technê* demnach schon immer im Wagnis.

Um die letztere Identität behaupten zu können, muß sich Heidegger freilich zunächst die Bedeutung von *dikê* passend zurechtlegen:

"Wie das *deimon* als Gewalt-tätigkeit sein Wesen in das griechische Grundwort *technê* versammelt, so kommt das *deimon* als das Überwältigende im griechischen Grundwort *dikê* zum Vorschein. Wir übersetzen es mit Fug. Wir verstehen hier Fug zuerst im Sinne von Fuge und Gefüge; sodann Fug als Fügung, als die Weisung, die das Überwältigende seinem Walten gibt; schließlich Fug als das fügende Gefüge, das Einfügung und Sichfügen erzwingt.

(...) Das Überwältigende ist in all seinen Bereichen und Mächten hinsichtlich seiner Mächtigkeit der Fug. Das Sein, die *physis*, ist als Walten ursprüngliche Gesamtheit: *logos*, ist fügender Fug: *dikê*." (*EiM* 122 f.)

Wenn überhaupt, dann könnte sich Heidegger mit seiner Behauptung, die *physis* sei *logos* und *dikê*, auf Heraklit berufen. In der Tat sind die Begriffe *physis* und *logos* bei Heraklit aufs engste verbunden; denn aufgrund ihrer *physis*, d.h. ihres Hervorgehens aus dem Umschlag des Feuers, sind die Dinge in fester Proportion (*logos*) Äquivalente des Feuers (vgl. bes. DK 22 B 31 und B 90). Und wenn Heraklit daher sagt, der Krieg (*polemos*) sei "Vater und König von allem" (DK 22 B 53) und etwas Gemeinsames, Verbindendes (DK 22 B 80: *xynon*); Recht (*dikê*) sei Streit (*eris*) und es geschehe und entstehe alles nach Maßgabe von Streit und Notwendigkeit (*kat' erin kai chreôn*; ebd.)⁴⁴ – dann wird der Begriff *dikê* hierdurch eigentlich nicht erläutert, sondern vielmehr zugunsten des sich im Streit erhaltenden *logos* eliminiert: Die Weltordnung bedarf keiner Lenkungsinstanz, die als *dikê* über dem durch deren jeweilige *physis* bestimmten Wechselspiel der Weltteile stünde, sondern sie ist nichts anderes als die universelle Selbigkeit des *logos*, d.i. der Regel, nach der sich der Streit der Weltteile ohnehin schon vollzieht.⁴⁵ Aber was die Griechen im Begriff *dikê* zu denken versuchten, nämlich etwas, das sich bei jedem Streit der Kontroverse letztlich entzieht und sich als den Streitenden unverfügbare Ordnung letztlich immer doch durchsetzt, wird somit auch von Heraklit bestätigt. Recht ist Streit, aber gerade deshalb steht das Recht auf keiner Seite des Streits.

In Heideggers "Aus-einandersetzung" (*EiM* 47) des *deimon* als des Gewalttätigen und des *deimon* als des überwältigenden Waltens wird demgegenüber die *dikê* auf die Seite des letzteren, also der *physis* geschlagen:

⁴⁴ Text von DK 22 B 80 nach KRS (#211).

⁴⁵ Zur Polemik Heraklits gegen Homer und Anaximandros an dieser Stelle vgl. Guthrie, *HGP* I, 447 f.; interessanter ist freilich das Verhältnis zu Hesiod, bes. *Erga* 11 ff. (mit Rückbezug auf *Th.* 225). – [Zusatz 2020:] Die obige Bemerkung schließt nicht aus, daß umgekehrt der *logos* in seiner Funktion als universelle Lenkungsinstanz bei Heraklit unter dem Namen *Dikê* firmiert. Vgl. DK 22 B 3+94 (Pap. Derveni, col. iv 7–9), dazu Heinemann 2020, 25 (Anm. 65).

"So stehen das *deinon* als das Überwältigende (*dikê*) und das *deinon* als das Gewalttätige (*technê*) einander gegenüber, allerdings nicht wie zwei vorhandene Dinge. Dieses Gegenüber besteht vielmehr darin, daß die *technê* aufbricht gegen die *dikê*, die ihrerseits als Fug über alle *technê* verfügt. Das wechselseitige Gegenüber ist. Es ist nur, insofern das Unheimlichste, das Menschsein, geschieht, indem der Mensch als Geschichte west." (EiM 123)

Das von Sophokles als *tolma* kritisierte Verhalten, sich mit den Kniffen und Hilfsmitteln der *technê* gegen die *dikê* zu wenden und sich mit "Ungutem" (*mê kalon*) zu behaften, liegt also nach Heideggers Auffassung im Wesen der *technê* und somit des Menschseins. Aber dabei bleibt die *dikê* doch etwas, das über die *technê* – und über das daher der Mensch nicht mit den Mitteln der *technê* – verfügt:

"Der Wissende fährt mitten hinein in den Fug, reißt {...} das Sein in das Seiende und vermag doch nie das Überwältigende zu bewältigen. Daher wird er zwischen Fug und Un-fug hin und her geworfen, zwischen dem Schlimmen und dem Edlen. Jede gewalttätige Bändigung des Gewaltigen ist entweder Sieg oder Niederlage. Beides wirft in je verschiedener Weise aus dem Heimischen heraus und entfaltet erst in je verschiedener Weise die Gefährlichkeit des errungenen oder verlorenen Seins. Beide sind je verschieden umdroht vom Verderb. Der Gewalt-tätige, der Schaffende, der in das Un-gesagte ausrückt, in das Un-gedachte einbricht, der das Ungeschehene erzwingt und das Ungeschaute erscheinen macht, dieser Gewalt-tätige steht jederzeit im Wagnis (*tolma* v. 371). Indem er die Bewältigung des Seins wagt, muß er es dabei auf den Andrang des Un-seienden, *mê kalon*, auf das Auseinanderbrechen, die Un-ständigkeit, das Un-gefüge und den Unfug ankommen lassen. Je ragender der Gipfel des geschichtlichen Daseins, umso gähnender der Abgrund für den plötzlichen Absturz in das Ungeschichtliche, das nur noch in der ausweglosen und zugleich stätelosen Wirrnis dahintreibt." (EiM 123)

Noch weicht Heidegger also der letzten Konsequenz aus: Wenn der Mensch als "der Wissende", d.h. vermöge der *technê*, "mitten hinein [fährt] in den Fug" und diesen als das Überwältigende doch "nie ... zu bewältigen vermag", dann wird er – so sollte man meinen – nicht einfach "zwischen Fug und Un-fug hin und her geworfen", sondern der überwältigende Fug wirft ihn in den Unfug zurück. Der Mensch muß es nicht nur auf "das Auseinanderbrechen, die Un-ständigkeit, das Un-gefüge und den Unfug ankommen lassen", sondern er vermag diesen "Absturz in das Ungeschichtliche", das Herumtreiben "in der ausweglosen und zugleich stätte-losen Wirrnis" gar nicht zu vermeiden. In der "gewalttätige(n) Bändigung des Gewaltigen" (der *physis* als *dikê*), gibt es nicht "entweder Sieg oder Niederlage", sondern nur Niederlage, nicht das "errungene", sondern nur das "verlorene Sein". Und weder ist daher jenes, noch aber auch dieses "umdroht vom Verderb": jenes nicht, weil es geradewegs in ihn stürzt; dieses nicht, weil es dieser Verderb vielmehr ist.

Oder anders gesagt: Wenn Heidegger die *dikê* der *physis* zuschlägt und dann die *technê* gegen beide ausrücken läßt, dann liegt der Verderb schon darin, bei der Ausübung der *technê* auf die *dikê* als Orientierungsinstanz verzichten zu müssen und somit gar nicht mehr zwischen "Schlimmem" und "Edlem" unterscheiden zu können. Es bleibt nur noch die Gewalt; und es bleibt, daß die *physis* zwar vielleicht als

solche zur *technê* in ein Wechselverhältnis zu treten vermag, daß sie aber als *dikê* gegen die Gewalttätigkeit des Menschen, mag dieser auch vermöge der *technê* ein Wissender sein, stets das Überwältigende sein muß.

9.4. Dritter Gang der Auslegung: "der Verderb" (EiM 123 ff.)

Indem Heidegger die unhintergehbare Ordnungsinstanz der Welt und zugleich Orientierungsinstanz menschlichen Handelns, die *dikê*, in den Bereich des *deinon* zieht und dabei in ihrer Unverfügbarkeit beläßt, verneint er die Voraussetzung, auf welcher der Gedankengang des Sophokleischen Chorlieds beruht: daß nichts ungeheurer ist als der Mensch (Ant. 332 f.). Was diese Voraussetzung bei Sophokles besagt, habe ich ausführlich erörtert.⁴⁶ Bei Heidegger fragt sich, wie der Mensch, selber angeblich *to deinotaton*, dem wahren *deinotaton*, der *physis* als *dikê*, zu begegnen vermag.

Das ist das Thema des dritten Durchgangs der Auslegung, die "Jenes [zu] zeigen" beansprucht, was bei Sophokles "nicht mehr in Worten dasteht und doch gesagt ist" (EiM 124):

"Das *deinotaton* des *deinon*, das Unheimlichste des Unheimlichen, liegt im gegenwärtigen Bezug von *dikê* und *technê*. (...) In der Gegenwärtigkeit des überwältigenden Seienden im Ganzen und des gewalttätigen Daseins des Menschen wird die Möglichkeit des Absturzes in das Ausweg- und Stätte-lose erwirkt: der Verderb. Dieser und die Möglichkeit dazu stellen sich aber nicht erst am Ende ein, sofern der Gewalt-tätige in einer einzelnen Gewalt-tat nicht durchkommt und sich vergreift, sondern dieser Verderb waltet und wartet von Grund aus in der Gegenwärtigkeit des Überwältigenden und der Gewalt-tätigkeit. Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins muß an dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als *physis*, aufgehendes Walten." (EiM 124)

Das heißt, der Mensch unterliegt dem *deinon*, dem er begegnet. Aber wie kann Heidegger dann noch sagen, daß der Mensch *to deinotaton* ist, d.h. in seiner Eigenschaft als *deinon* unübertroffen? Die Antwort lautet zunächst, daß ohne den Menschen das *deinon*, das ihn überwältigt, gar keines wäre. Das heißt, der Mensch wird seinerseits von der *physis* gebraucht und benötigt:

"Diese Notwendigkeit des Zerbrechens kann ... nur bestehen, insofern das, was zerbrechen muß, in ein solches Da-sein genötigt wird. Der Mensch ist aber in ein solches Da-sein genötigt, in die Not solchen Seins geworfen, weil das Überwältigende als ein solches, um waltend zu erscheinen, die Stätte der Offenheit für es braucht. Von dieser durch das Sein selbst ernötigten Not her verstanden, eröffnet sich uns erst das Wesen des Menschseins." (EiM 124)

⁴⁶ Vgl. Teil II. – Grob gesagt, handelt es sich darum, daß die am Ende der *Orestie* dargestellte Integration der Erinyen in die *polis* mißlingt: Die Erinyen sind zu domestiziert, um noch als das *deinon* zu fungieren, das man nach Athenes Rat (Aischylos, *Eum.* 698) nicht ganz aus der Stadt werfen soll (s.o. 4.2).

Ungeklärt bleibt, warum sich der Mensch dieser Nötigung nicht zu entziehen vermag. Vielleicht kann er das sogar. Als Alternative bietet Heidegger immerhin die "trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen" (*EiM* 28) an. Freilich kann man das auch so verstehen, als wäre diese Alternative schon der "Verderb". Das heißt, das Wesen des Menschseins bestünde gerade darin, in diesen Verderb immer erst stürzen zu müssen. Das Wesen des Menschseins wäre das Wagnis, und der Mensch wäre in dieses einfach dadurch genötigt, daß er außerhalb seiner, als "Normalmensch", gar keiner ist. Daher kann Heidegger nun resümieren:

"Da-sein des geschichtlichen Menschen heißt: Gesetzt-sein als die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend hineinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht.

Das Unheimlichste (der Mensch) ist, was es ist, weil es von Grund aus das Einheimische nur betreibt und behütet, um aus ihm auszubrechen und das hereinbrechen zu lassen, was es überwältigt. Das Sein selbst wirft den Menschen in die Bahn dieses Fortrisses, der ihn über ihn selbst hinweg als den Ausrückenden an das Sein zwingt, um dieses ins Werk zu setzen und damit das Seiende im Ganzen offenzuhalten. Deshalb kennt der Gewalt-tätige nicht Güte und Begütigung (im gewöhnlichen Sinne), keine Beschwichtigung und Beruhigung durch Erfolge oder Geltung und durch die Bestätigung einer solchen. In all dem sieht der Gewalt-tätige als der Schaffende nur den Schein von Vollendung, den er mißachtet. Im Wollen des Unerhörten wirft er alle Hilfe weg. Der Untergang ist ihm das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden. Im Zerbrechen des gewirkten Werkes, in jenem Wissen, daß es ein Unfug ist und jenes *sarma* (Misthaufen)⁴⁷, überläßt er das Überwältigende seinem Fug ... [und zwar] in der Weise des Ins-Werk-setzens selbst. Als Geschichte bestätigt sich werkhafte das Überwältigende, das Sein.⁴⁸

⁴⁷ "Misthaufen": Heidegger spielt hier auf das Heraklit-Fragment DK 22 B 124 an, das er an früherer Stelle so eingeführt hat: "Das Wahre ist nicht für jedermann, sondern nur für die Starken. Im Blick auf diese innere Überlegenheit und Verborgenheit des Seins ist jenes befremdliche Wort gesprochen, das, weil es dem Anschein nach so ungriechisch ist, gerade das Wesen der griechischen Erfahrung des Seins des Seienden bezeugt: ... 'wie ein Misthaufen, wüst und hingeschüttet, ist die schönste Welt.'" (*EiM* 102)

⁴⁸ Vielleicht ist es nicht unangebracht, hier an Mahlers VI. Symphonie zu denken, über deren Finalsatz Adorno (1960, 136) schreibt: "Den Gehalt des Stückes stiftet seine großartige Formimmanenz. Die unersättlich rauschhafte Steigerung des Gefühls zu leben, zehrt sich selber auf. Die Erhebungen sind die zum Sturz in jene Finsternis, die erst in den letzten Takten den musikalischen Raum ganz erfüllt. Durch rein musikalische Drastik wird, was in dem Satz geschieht, eins mit seiner eigenen Negation." Man könnte auf den Gedanken verfallen, daß Heideggers verbale Drastik zur Bezeichnung dessen, was in dieser Musik wahrnehmbar ist, noch treffender als Adornos (Formulierungen sei. Aber durch diese Erwägung würde gerade die alles entscheidende Differenz erkennbar: daß es bei Mahler zwar Untergang, aber kein "Ja zum Überwältigenden" gibt. Ohne jede "Beschwichtigung" ist seiner Komposition – Heideggers Worte müssen nur umgekehrt werden – "der Untergang ... das tiefste und weiteste NEIN zum Überwältigenden", und es liegt also in ihr – der "Formidee" (Adorno, ebd.) gestalteter, das Nacheinander der Themen und Entwicklungen zur Gleichzeitigkeit verbindender Zeit, so daß jede ihrer Gestalten also zugleich "zerbricht" und besteht – die Erkenntnis, daß es möglich sei, dem "Überwältigenden" die Zustimmung

Als die Bresche für die Eröffnung des ins Werk gesetzten Seins im Seienden ist das Dasein des geschichtlichen Menschen ein Zwischen-fall, der Zwischenfall,⁴⁹ in dem plötzlich die Gewalten der losgebundenen Übergewalt des Seins aufgehen und ins Werk der Geschichte eingehen." (*EiM* 124 f.)

Zu den Schlußworten

"Nicht werde mir Nachbar am Herd
Und auch nicht gleichgesinnt,
Wer solches tut."
(*Ant.* 371 ff.)⁵⁰

hat Heidegger dann nur noch zu sagen, daß die beschriebene "Art zu sein nicht die alltägliche ist"; die "abwehrende() Haltung" des Chors sei "die unmittelbare und volle Bestätigung der Unheimlichkeit des Menschenwesens" (*EiM* 126). Und hiermit ist dann auch der dritte Durchgang der Auslegung beendet.⁵¹

zu verweigern. Für diese Möglichkeit hat sich Heidegger nicht interessiert, und diese Erkenntnis hat er versäumt.

⁴⁹ [Zusatz, 2011:] "Zwischenfall" – vgl. Nietzsche, *GM II* §16 (*KSA* 5, 324): "[...] als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein großes Versprechen sei ...". Heideggers "Das Wahre ist nicht für jedermann, sondern nur für die Starken." (*EiM* 102) zitiert Nietzsche "Wahrheit für Jedermann" (*JGB* §43; *KSA* 5, 60). Der "Schaffende" (*EiM* 117 u.ö.) stammt aus *Zarathustra I* (*KSA* 4, 80 ff.), der "Verderb" aus *JGB* §262 (*KSA* 5, 216); der "Untergang" ist bei Nietzsche allgegenwärtig. – Ich entdecke diese Bezüge viel zu spät und kann die Konsequenzen für meine Auseinandersetzung mit Heidegger nicht absehen. Zu vermuten ist freilich, daß Heidegger auch Nietzsche überhaupt nur mißbraucht (siehe oben, Einl. § 10).

⁵⁰ Version A: "Nicht sei Herdgenosse mir der / noch mit mir im Rat, / der Solches betreibt."
Version C: "Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der, / nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen, / der dieses führet ins Werk."

⁵¹ Der neue Interpretationsansatz Heideggers in 'Der Ister' ergibt sich aus einer Neubewertung der zitierten Schlußworte. Diese nennen für Heidegger nunmehr das zentrale Thema des Gedichts: den Herd als "das Heimische" ('*Der Ister*' 134), und das Sein, sofern nämlich "der Herd, um den herum allein alles und zumal der Mensch heimisch sein kann," gar nichts anderes ist als eben "das Sein" (ebd. 136), in dessen "Umkreis" auch der grenzenlos "Überallhinausfahrende()" bleibt (ebd. 135). Der Mensch ist somit als *to deinotaton* nicht mehr der "Gewalttätige", der gegen das "Überwältigende" ausrückt in den "Verderb"; sondern "(d)as Wort des Sophokles, daß der Mensch das unheimlichste Wesen sei, besagt ..., daß der Mensch ... nicht heimisch und daß das Heimischwerden seine Sorge ist" (ebd. 87); das "Dichtungswürdige" der Sophokleischen Dichtung ist nun "nichts anderes als das Heimischwerden im Umheimischsein" (ebd. 151).

Dabei unterscheidet Heidegger zwischen "eigentlichem" und "uneigentlichem" Unheimischsein (ebd. 146). Für das letztere mag im Sophokleischen Drama Kreon stehen, in der – niemals ausgeblenden politischen Realität – "Amerikanismus" und "Bolschewismus" (ebd. 68 und 86; in den *Schwarzen Heften* heißt das "zugleich auch des Weltjudentums", *GA* 96, 243; ca. 1941). Das "eigentliche" Unheimischsein entspricht vermutlich derjenigen Version des Nationalsozialismus, zu der sich Heidegger auch in 'Der Ister' bekennt (vgl. ebd. 98); im Drama steht hierfür Antigone, deren im Disput mit Ismene geäußerte Bereitschaft, die Strafe der Steinigung auf sich zu nehmen (in diesem Sinn *Ant.* 96: *pathein to deinon touto*, vgl. 36), von Heidegger als die Bereitschaft aufgefaßt wird, "ins eigne Wesen aufzunehmen

Aber die Frage, wieso der Mensch als der Gewalttätige, der dabei doch immer nur an der von ihm selber entfesselten "Übergewalt des Seins" zerbricht, gleichwohl *to deinotaton* ist, d.h. wie seine Gewalttätigkeit dem als *dikê* überwältigenden Walten gewachsen sein kann, ist noch nicht beantwortet. Auf sie kommt Heidegger wenig später zurück, nachdem er zunächst die Ergebnisse seiner Sophokles-Interpretation in die (durch diesen Exkurs ohnehin nur unterbrochene) Auslegung der Parmenides-Fragmente eingebracht hat. Zu Parmenides DK 28 B 6.1 (s.o. 2.4.6) – nach seiner Übersetzung: "Not tut das sammelnde Hinstellen sowohl als das Vernehmen: Seiend in dessen Sein" (*EiM* 85) – führt Heidegger nun folgendes aus:

"*Legein* und *noein*, Sammlung und Vernehmung,⁵² sind eine Not⁵³ und eine Gewalttat gegen das Überwältigende, aber dabei immer auch nur für dieses. So werden die Gewalttätigen vor diesem Gewalt-brauchen immer wieder zurückschrecken müssen und doch nicht zurückweichen können. In solchem Zurückschrecken und doch Bewältigenwollen muß für Augenblicke die Möglichkeit aufblitzen, daß die Bewältigung des Überwältigenden dann am sichersten und völlig erstritten wird, wenn dem Sein, dem aufgehenden Walten, das in sich als *Logos*, als die Gesammeltheit des Widerwendigen west, schlechthin die Verborgenheit gewahrt und so in gewisser Weise jede Möglichkeit des Erscheinens versagt wird. Zur Gewalttätigkeit des Unheimlichsten gehört diese Vermessenheit {...}: in der Versagung jeglicher Offenheit gegenüber dem erscheinenden Walten dieses zu überwältigen, ihm dadurch gewachsen zu sein, daß seiner Allgewalt die Stätte des Erscheinens verschlossen bleibt.

Versagung solcher Offenheit gegenüber dem Sein heißt aber für das Dasein nichts anderes als: Aufgeben seines Wesens. Dies verlangt: aus dem Sein heraustreten oder nie in das Dasein eintreten. Solches ist wiederum bei Sophokles in einem Chorlied der Tragödie 'Oedipus auf Colonos' 1224 f. ausgesprochen: (...) 'niemals ins Dasein getreten zu sein, obsiegt über die Gesammeltheit des Seienden im Ganzen.'⁵⁴

das Unheimliche, das jetzt und hier erscheint" (ebd. 127). Von der "Verwerfung am Schluß des Chorlieds" ist Antigone nach Heideggers Auffassung "ausgenommen", und zwar "nicht deshalb, weil sie außerhalb des *deinon* steht, sondern weil sie das Unheimlichste in der höchsten Weise eigentlich ist, nämlich so, daß sie es in seinem vollen Wesen übernimmt, indem sie das Heimischwerden im Sein auf sich nimmt" (ebd. 146).

Man darf sich von dem milderen, vielleicht auch resignierteren Ton in 'Der Ister' also nicht täuschen lassen: Heidegger vermag ein eigentliches "Heimischwerden im Unheimlichen" überhaupt nur als Bereitschaft zur Selbstzerstörung zu denken. – Um dies näher herauszuarbeiten, wäre freilich ein genauer Nachvollzug der Heideggerschen Auslegung der Schlußpassagen des Disputs zwischen Antigone und Ismene (*Ant.* 88 ff.; 'Der Ister' 122 ff.) angezeigt, wofür hier nicht der Ort ist (vgl. aber oben, Abschnitt 8.4.2).

⁵² Wie Heidegger darauf kommt, *legein* durch "sammeln" und *noein* durch "vernehmen" wiederzugeben, ist hier nicht zu erörtern.

⁵³ Not: das griechische *chrê* läßt sich durch "man muß" oder "es tut not" wiedergeben; vgl. auch *EiM* 129 ff.

⁵⁴ Der hier zitierte Spruch, *mê phynai ton hapanta nika: logon*, lautet wörtlich übersetzt: "Nicht geboren zu sein, übertrifft jedes Verhältnis". Vgl. auch Theognis 425 ff. (s.o. 5.3.1), dazu Thimme 1935, 3 sowie Rohde 1898, II 200 Anm. und Nestle 1946, 183 ff. (das dortige Aristoteles-Zitat ist Frg. 44 Rose).

Niemals das Da-sein übernommen zu haben, *mê phynai*, ist vom Menschen gesagt, von ihm als dem, der mit der *physis* wesenhaft versammelt ist als ihr Sammler. Hier ist *physis*, *phynai* vom Sein des Menschen gebraucht, *logos* aber im Sinne Heraklits als der waltende Fug des Seienden im Ganzen.⁵⁵ Dieses dichterische Wort spricht den innigsten Bezug des Daseins zum Sein und seiner Eröffnung aus, indem es die weiteste Ferne zum Sein, das Nichtdasein nennt. Hier zeigt sich die unheimlichste Möglichkeit des Daseins: in der höchsten Gewalt-tat gegen sich selbst die Übergewalt des Seins zu brechen. Das Dasein hat diese Möglichkeit nicht als leerer Ausweg, sondern es ist diese Möglichkeit, sofern es ist; denn als Dasein muß es in aller Gewalt-tat am Sein doch zerbrechen.

(...)

Nicht-dasein ist der höchste Sieg über das Sein. Dasein ist (sc. hingegen) die ständige Not der Niederlage und des Wiederaufspringens der Gewalt-tat gegen das Sein und zwar so, daß die Allgewalt des Seins das Dasein zur Stätte seines Erscheinens ver-gewaltigt (wörtlich genommen) und als diese Stätte umwaltet und durchwaltet und damit im Sein einbehält." (*EiM* 135 f.)

Nur durch direkte Selbsterstörung ist der "Gewalt-tätige" *to deinotaton*: von nichts "Überwältigendem" übertroffen. Und nur durch direkte Selbsterstörung vermag er also dem Wesen des Menschseins zu entsprechen.

9.5. Resümé: die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus

Wenn Heidegger von "Gewalt" spricht, was meint er dann anderes als eben – Gewalt? Gewiß hat er sich gegen Mißverständnisse zu verwahren versucht:

"Wir geben hier dem Wort Gewalt-tätigkeit einen wesenhaften Sinn, der grundsätzlich über die gewöhnliche Bedeutung des Wortes hinausreicht, gemäß der es meist soviel wie bloße Rohheit und Willkür meint. Die Gewalt wird dann aus dem Bereich her gesehen, in dem die Verabredung auf Ausgleich und gegenseitige Versorgung den Maßstab des Daseins abgibt und demgemäß jede Gewalt notwendig nur als Störung und Verletzung abgeschätzt ist." (*EiM* 115)

Man hat also zwischen der "gewöhnlichen Bedeutung" und dem "wesenhaften Sinn" des Worts 'Gewalttätigkeit' zu unterscheiden (wobei der letztere durch den notorischen Bindestrich angezeigt wird). Und zwar betrifft dieses Wort in gewöhnlicher Bedeutung die Verhältnisse der Menschen untereinander. Seinen "wesenhaften Sinn" erhält es bei Heidegger erst, sofern die Gewalt im Verhältnis der Menschen untereinander ganz außer Betracht bleibt und stattdessen "der Mensch" als solcher – also in unauflöslicher Einzahl und folglich auch nicht gegen andere Menschen, sondern vielmehr gegen das "über-wältigende Walten" von *physis*, *logos* und *dikê* – "gewalt-tätig" ist.

Heideggers Ausführungen sind also keineswegs als eine direkte Rechtfertigung der Gewalt im Verhältnis der Menschen untereinander zu lesen. Aber gleichwohl bleibt der Eindruck, daß gerade Heideggers verbaler Gewaltexzeß zu dem hinführen soll, was er selber die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus

⁵⁵ Heidegger scheint hier also *logos* als Synonym von *dikê* zu verstehen.

nennt (*EiM* 152) – und was seinerseits mit dem realen Gewaltexzeß der Nationalsozialisten aufs Engste zu tun hat. Hierfür ist zunächst der folgende Passus bezeichnend:

"Ein Staat – er ist. Worin besteht dessen Sein? Darin, daß die Staatspolizei einen Verdächtigen verhaftet, oder darin, daß im Reichsministerium so und so viele Schreibmaschinen klappern und Diktate von Staatssekretären und Ministerialräten aufnehmen? Oder 'ist' der Staat in der Aussprache des Führers mit dem englischen Außenminister? Der Staat ist. Aber wo steckt das Sein? Steckt es überhaupt irgendwo?" (*EiM* 27)

Von einer Gestapo-Aktion ist hier also die Rede. Heidegger wußte so gut wie seine Hörer (1935) und Leser (1953) über die "Rohheit und Willkür" derartiger Aktionen Bescheid. Es ist nicht darüber zu rechten, daß sich Heidegger in seiner 1935 gehaltenen Vorlesung jeder diesbezüglichen Stellungnahme enthält. Bemerkenswert ist vielmehr, wie Heidegger diese Staatsaktion in eine Reihe von Beispielen äußerster Banalität aufnimmt, um insgesamt zu verstehen zu geben, daß die Erörterung derartiger Beispiele – Einzelheiten im Bereich des Seienden, wo "das Sein" doch stets nur "unauffindbar" sein kann (ebd.) – von der Frage nach dem Sein überhaupt nur ablenkt. Wer dieser Frage nachzugehen versucht, hat sich für "Rohheit und Willkür" ebensowenig zu interessieren wie überhaupt für "den Bereich ..., in dem die Verabredung auf Ausgleich und gegenseitige Versorgung den Maßstab des Daseins abgibt" (*EiM* 115, s.o.): Die Mißhandlung der Menschen ist ebenso irrelevant wie die Vorsorge für ihre Vermeidung.

Wenn Heidegger also von der *polis* als der "Geschichtsstätte" spricht (*EiM* 117) oder fordert, das deutsche Volk solle sich "ein Schicksal erwirken", indem es "als geschichtliches sich selbst und damit die Geschichte des Abendlandes aus der Mitte ihres künftigen Geschehens hinausstellt in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins" (*EiM* 29), dann ist dies eben derjenige Bereich, in dem es auf "Rohheit und Willkür" sowenig ankommt wie auf "Ausgleich und gegenseitige Versorgung". Der Zugang zu diesem Bereich wird überhaupt erst durch die Zurückweisung derartiger Fragen eröffnet. Ein "Schicksal" wird überhaupt erst durch die Hinfälligkeit jeder "Verabredung" und die Verwirkung jedes Anspruchs auf "Ausgleich und gegenseitige Versorgung" erwirkt.

Die Griechen, sagt Heidegger im Anschluß an oben Zitiertes,⁵⁶ hatten

"(v)on dieser Plötzlichkeit und Einzigkeit des Daseins ... ein tiefes Ahnen, in das sie durch das Sein selbst genötigt waren, das sich ihnen als *physis* und *logos* und *dikê* aufschloß. Undenkenbar bleibt es, daß die Griechen sich vorredeten, sie wollten für die nächsten Jahrtausende des Abendlandes die Kultur machen. Weil sie in der einzigen Not ihres Daseins einzig nur Gewalt brauchten und so die Not nicht beseitigten, sondern nur steigerten, erzwangen sie sich selbst die Grundbedingung wahrer geschichtlicher Größe." (*EiM* 125)

⁵⁶ Siehe oben, vorletzter Zitatblock in Abschnitt 9.4 (*EiM* 124 f.).

Heidegger spricht von einer Not des Daseins, nicht von den Nöten der Menschen. Wenn er – eben dies besagt die Forderung einer Wiederholung des Anfangs (*EiM* 29) – das deutsche Volk in diese Not zurückzwingen will, dann bleiben dabei die Nöte der Menschen ganz außer Betracht. Weder deren Beseitigung oder Milderung, vielleicht nur Begrenzung, noch andererseits ihre Steigerung ist intendiert, sondern es ist eben nur von einer Steigerung der Not des Daseins die Rede.

Aber was besagt dann Heideggers Rede von Not und Gewalt, Schicksal, Verderb usf.? – Daß eine derartige Frage nicht umstandslos beantwortbar ist, versteht sich im Kontext Heideggerschen Denkens von selbst: ihre Beantwortung setzte einen direkten Zugriff auf die Seinsfrage voraus, von der Heidegger sagt, sie sei im Lauf der Geschichte unverständlich geworden, und deren Gehalt er gerade mit diesem Vokabular zu umreißen versucht. Dessen "wesenhafter Sinn" kann daher überhaupt nur aus der Zurückweisung seiner "gewöhnlichen Bedeutung" erhellen.

Mit dem Wort "Gewalt" ist also zunächst gar nichts anderes als die Irrelevanz von "Rohheit und Willkür" gemeint; die "Not des Daseins" ist zunächst gar nichts anderes als die Irrelevanz der Nöte der Menschen. Daß sich das deutsche Volk "ein Schicksal erwirken" soll, bedeutet zunächst gar nichts anderes, als daß es in seiner Geschichte nicht mehr darauf ankommen soll, was mit den Menschen geschieht, und der "Verderb waltet und wartet von Grund aus in der Gegenwendigkeit des Überwältigenden und der Gewalt-tätigkeit" (*EiM* 124) gerade insofern, als sich "der Gewalt-tätige" weder für das Verderben, das dabei über die Menschen kommt, noch für dessen Abwehr interessiert. Dies zu erzwingen und somit "den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins [zu] wieder-holen", ist nach Heideggers Auffassung "die maßgebende Form der Geschichte" (*EiM* 29).

Hier stellt sich nun aber die Frage, ob nicht gerade die von Heidegger proklamierte Irrelevanz von "Rohheit und Willkür" als die äußerste Steigerung von Rohheit und Willkür zu beanstanden ist.

Dem von Heidegger beanspruchten "wesenhaften Sinn" seines Vokabulars entspreche dann nicht etwas ganz anderes als dessen "gewöhnlicher Bedeutung", sondern der in der Geschichte präzedenzlose Exzeß dessen, was diese Wörter gemeinhin bezeichnen. Sicherlich ist die Sophokles-Interpretation der *EiM* nicht so zu verstehen, daß Heidegger für "Rohheit und Willkür" plädiert. Es kommt ihm auf "Rohheit und Willkür" nicht an. Und dementsprechend plädiert er für eine Verfassung des Gemeinwesens, in der es auf "Roheit und Willkür" nicht ankommt. Heideggers *polis* als "Geschichtsstätte" ist kein Ort, an dem ein Einspruch gegen "Roheit und Willkür" gehört werden könnte – und eben darauf kommt es Heidegger an.

Diese Beanstandung kommt in gewisser Hinsicht von außen. Es könnte ihr entgegengehalten werden, daß sie Heideggers Argumentation unterbietet und letztlich nur ein Bekenntnis beinhalten kann. Aber sie gründet doch auf einer Beobachtung dessen, was Heidegger tut – oder vielmehr: was er ignoriert und doch nicht gänzlich zu ignorieren vermag.

Heidegger spricht von "Gewalt" und verschweigt ihre Mißbilligung; es kommt ihm gerade darauf an, so von "Gewalt" zu sprechen, daß ihre Mißbilligung sinnwidrig wäre. Er spricht in solcher Weise von "Not", daß ihre Linderung und Behe-

bung, und in solcher Weise von "Schicksal", daß ein Handeln, das sich ihm widersetzte, gar nicht erst in Betracht kommen können. Er spricht von "Untergang" und "Verderb", als ob menschliches Tun gar nicht anders als selbstzerstörerisch ausfallen könnte.

Was Heidegger abschätzig "Kultur" nennt – ist dies nicht auch der Versuch, der Mißbilligung von Gewalt, der Behebung von Not, einem Gemeinwesen handelnder Menschen, die der schicksalhaften Selbstzerstörung zu widerstehen versuchen, zumindest eine Chance zu geben? Und hat nicht gerade die Philosophie, mit der Heidegger abrechnet, immer wieder eine solche Chance aufzuzeigen versucht? Sie mag immer wieder gescheitert sein – aber niemals vergeblich, da sie wenigstens diese Aufgabe vor dem Vergessen zu bewahren vermochte.

Heidegger interessiert sich nicht nur nicht für Rohheit und Willkür; er fordert nicht nur, die Philosophie solle sich nicht für Rohheit und Willkür interessieren. Sondern er entwirft ein Menschsein, vor dessen Wesen Rohheit und Willkür – die Mißhandlung von Menschen – irrelevant ist.

Nicht erst in den präzedenzlosen Greueln der Nationalsozialisten, sondern bereits in deren Ermöglichung liegt die äußerste Steigerung von Rohheit und Willkür: der Mißbilligung von Gewalt jede Wirkung zu nehmen. Nichts anderes betreibt Heidegger, wenn er das deutsche Volk "in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins" zurückzuzwingen versucht. Und es versteht sich fast schon von selbst, daß er darüber nicht einmal Rechenschaft gibt. Sein Gewaltexzeß – und somit die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus – besteht eben insbesondere darin, daß die Frage der Gewalt im Verhältnis der Menschen untereinander zur Irrelevanz herabgesetzt wird. Und eben deshalb muß sich Heidegger auch gar nicht mit dieser Frage befassen.

Noch im Jahre 1949 hat sich Heidegger bekanntlich folgendermaßen geäußert:

"Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben."⁵⁷

Die Unterschiede bleiben gegenüber der behaupteten Selbigkeit des Wesens irrelevant. Und wenn dies das Wesen der modernen Technik sein soll und die fraglichen Unterschiede unter technischem Gesichtspunkt tatsächlich verschwinden, dann bleibt doch zu bemerken, daß Heidegger dieses nivellierende Wesen der modernen Technik in nivellierender Weise als das Wesen der erwähnten Vorgänge selber behauptet: daß er sie also auch seinerseits unter einem bloß technischen Gesichtspunkt betrachtet.

⁵⁷ *Das Ge-Stell*, GA 79, 27 (zuerst aus dem unveröffentlichten Vortragstext zit. in Schirrmacher 1983, 25). – Im selben Sinne schon die *Schwarzen Hefte* (GA 96, 133; ca. 1940): "Wer in diesem Kampf [d.i. der "abendländischen Revolution" als "Vollendung der unbedingten Machenschaft", ebd. 130] die 'Weltherrschaft' behauptet und erringt, ist nicht weniger gleichgültig wie das Schicksal derer, am meisten zerrieben werden; denn Alle stehen noch und fallen auf der Ebene der Metaphysik und bleiben vom Anderen ausgeschlossen."

Aus derselben Phase Heideggerschen Denkens stammt der (falsch gekennzeichnete) Zusatz in Heideggers Rede von der "inneren Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus: bei dieser handle es sich um "d(ie) Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen" (*EiM* 152). Es wird also der falsche Anschein erweckt, Heidegger habe bereits im Sommer 1935 eigentlich gar nicht vom Nationalsozialismus, sondern vielmehr vom Wesen der modernen Technik gesprochen. Aber man sieht auch, daß sich Heidegger hiermit durchaus nicht entlastet: Sollte die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus in der "Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen" bestehen, dann kommt es eben gerade in dieser Begegnung auf den Unterschied zwischen der "Fabrikation von Leichen" und der industriellen Herstellung von Nahrungsmitteln nicht an. Die "innere Wahrheit und Größe" des Nationalsozialismus, von der sich Heidegger nie distanzierte, ist eben die Irrelevanz der Mißhandlung von Menschen.

Quellen- und Siglenverzeichnis:

Antike Texte werden nach den gängigen Ausgaben zitiert. Bei griechischen Texten wird meist die Textdokumentation im *Thesaurus Linguae Graecae* (CD ROM #D, Irvine, CA 1992) zugrundegelegt. Wenn nicht anders angegeben, stammen Übersetzungen vom Verfasser. Im anschließenden Literaturverzeichnis sind (unter dem Namen der jeweiligen Bearbeiterinnen) nur diejenigen Ausgaben und Übersetzungen angeführt, auf die sich der Verfasser ausdrücklich bezieht.

Ein Verzeichnis der in Kap. 8 verglichenen Sophokles-Ausgaben befindet sich dort (Abschnitt 8.5.5). Im Literaturverzeichnis sind nur die außerhalb von Kap. 8 erwähnten Ausgaben und Übersetzungen angeführt.

Bei den sog. Vorsokratikern wird meist die Studienausgabe von Kirk et al. zugrundegelegt; Angaben der Form "KRS, #..." beziehen sich auf die nummerierten Textauszüge in dieser Ausgabe. Die Diels-Kranz'sche Numerierung der Fragmente und Zeugnisse wird in der üblichen Form "DK ... B ..." bzw. "DK ... A ..." angegeben.

Es werden folgende **Siglen** verwendet:

DK = Diels und Kranz 1956

KRS = Kirk et al. 1983

LM = Laks und Most 2016

LS = Long und Sedley 1987

LSJ = Liddell, Henry G. und Scott, Robert: *A Greek-English Lexicon*, rev. by H.S. Jones et al., with a Supplement 1968, repr. Oxford 1989

SVF = *Stoicorum veterum Fragmenta*, ed. H. v. Arnim (1903 ff.), repr. Stuttgart 1978 f.

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae*, CD ROM #D, Irvine, CA 1992

Antike Werktitel werden bei Bedarf abgekürzt:

Aischylos:

Ag.: *Agamemnon*

Ch.: *Choephoroi*

Eum.: *Eumenides*

Hik.: *Hiketides*

Pers.: *Persae*

Prom.: *Prometheus*

Sept.: *Septem adversus Thebas* ("Sieben gegen Theben")

Met.: *Metaphysica*

MXG: *De Melisso, Xenophane Gorgia*
(unecht)

P.A.: *De partibus animalium*

Phys.: *Physica* ("Physikvorlesung")

Poet.: *Poetica*

Pol.: *Politica*

Probl.: *Problemata physica* (unecht)

Protr.: *Protreptikos* (zit. nach Düring 1969)

Aristoteles:

Anim.: *De anima*

Cael.: *De Caelo*

E.E.: *Ethica Eudemia*

E.N.: *Ethica Nicomachea*

G.C.: *De generatione et corruptione*

M.M.: *Magna moralia*

Cicero:

Acad.: *Academica*

fin.: *De finibus*

Tusc.: *Tusculanae disputationes*

Euripides:

Alc.: *Alcestis*
Med.: *Medea*
Phoen.: *Phoenissae*
Suppl.: *Supplices*

Hesiod:

Erga: *Opera et dies* ("Werke und Tage")
Th.: *Theogonia*

[Hippokrates] = *Corpus Hippocraticum*:

De arte
Epid.: *Epidemiae*
Mul.: *De mulierum affectibus*
V.M.: *De vetere medicina* (Jones:
"Ancient Medicine")
Vict.: *De victu* (Jones: "Regimen")

Homer:

Il.: *Ilias*
Od.: *Odyssee*

Iamblichos:

V.P.: *De Vita Pythagorica*

Pindar:

Isthm.: *Isthmia*
Nem.: *Nemea*
Ol.: *Olympia*
Pyth.: *Pythia*

Platon:

Apol.: *Apologie*
Charm.: *Charmides*
Crat.: *Kratylos*
Cri.: *Kriton*
Euthphr.: *Euthyphron*
Euthyd.: *Euthydemos*
Grg.: *Gorgias*
Hipp. min.: *Hippias Minor*
Leg.: *Leges* ("Nomoi", "Gesetze")
Lys.: *Lysis*
Men.: *Menon*
Mx.: *Menexenos*
Parm.: *Parmenides*
Phb.: *Philebos*

Phd.: *Phaidon*

Phdr.: *Phaidros*

Plt.: *Politikos*

Prot.: *Protagoras*

Resp.: *De re publica* ("Politeia")

Soph.: *Sophistes*

Symp.: *Symposion*

Tht.: *Theaitetos*

Tim.: *Timaios*

Sophokles:

Ai.: *Aias*

Ant.: *Antigone*

O.C.: *Oedipus Coloneus*

O.T.: *Oedipus Rex*

Phil.: *Philoctetes*

Trach.: *Trachiniae*

Xenophon:

Mem.: *Memorabilia*

Zitierte Literatur

- Adorno, Theodor W. [1960]: *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*, repr. Frankfurt a.M. 1963
- Althoff, Jochen et al. [2006]: *Die Worte der sieben Weisen*, hg., übers. und komm. von J. Althoff und D. Zeller. Mit Beiträgen von M. Asper, D. Zeller und L. Spahlinger, Darmstadt
- Arendt, Hannah [1958/85]: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1958), München / Zürich 1985
- Arendt, Hannah [1963/85]: *Über die Revolution* (1963), München / Zürich 1985
- Arendt, Hannah [1970/93]: *Macht und Gewalt* (1970), München / Zürich 1993
- Assmann, Aleida [1991]: "Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld", in: *Weisheit*, hg. von A. Assmann, München 1991, S. 15-44
- Austin, Michel und Vidal-Naquet, Pierre [1972]: *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland*, dt. von A. Wittenburg, München 1984
- Bacon, Francis [*Novum Organum*]: *Neues Organon*, lat./dt. hg. von W. Krohn, 2 Bde. Hamburg 1990
- Barnes, Jonathan [1982]: *The Presocratic Philosophers*, 2nd. rev. ed., repr. London 1986
- Beierwaltes, Werner [1995]: *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, München
- Benedikt, Michael [1991]: *Heideggers Halbwelt. Vom Expressionismus der Lebenswelt zum Postmodernismus der Ereignisse*, Wien / Berlin
- Bloch, Gottfried [1973]: *Platons Charmides. Die Erscheinung des Seins im Gespräch*, Diss. Tübingen
- Blumenberg, Hans [1976]: "Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie – anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote", in: *Poetik und Hermeneutik VII*, München 1976, S. 11-64
- Bodenheimer, Aron R. [1985]: *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, 2. Aufl. Stuttgart
- Bonitz, Hermann [1890/1966]: *Aristoteles. Metaphysik*, übers. von H. Bonitz (ed. Wellmann), hg. von H. Carvallo und E. Grassi, o.O. [Reinbek] 1966
- Brentjes, Burchard, Richter, Siegfried und Sonnemann, Rolf [1978]: *Geschichte der Technik*, Leipzig 1978
- Bröcker, Walter [1990]: *Platos Gespräche*, 4. Aufl. Frankfurt a.M.
- Buchheim, Thomas [1989]: *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien*, gr./dt. Hamburg
- Burkert, Walter [1960]: "Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Worts 'Philosophie'", *Hermes* 88, 159-177
- Burkert, Walter [1962]: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962
- Burkert, Walter [1977]: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart
- Burkert, Walter [1984]: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984
- Burnet, John [1930]: *Early Greek Philosophy*, 4th ed. London 1930
- Burnyeat, M.F. [2003]: "Apology 30b2-4: Sokrates, money and the grammar of *gignesthai*", *JHS* 123 (2003) 1-25

- Buschor, Ernst [1972]: *Euripides, Sämtliche Tragödien und Fragmente*, gr./dt., Bd. 3, München
- Colli, Giorgio [1975/81]: *Die Geburt der Philosophie* (1975), dt. von R. Klein, Frankfurt a.M. 1981
- Cornford, Francis M. [1935]: *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, repr. New York 1957
- Cornford, Francis M. [1939]: *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*, repr. London 1951
- Coxon, A.H. [1986]: *The Fragments of Parmenides. A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary (Phronesis, Suppl. Vol. III)*. Assen
- Dale, Annette T. [1987]: "auta ta isa, *Phaedo* 74C1: A philological perspective", *Amer. J. of Philology* 108, 384-397
- Dawe, R.D. [1984-5]: *Sophocles. Tragoediae*, ed. R.D. Dawe, 2 Bde., 2. Aufl. Leipzig
- Diels, Hermann [1922], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr./dt., 4. Aufl. Berlin
- Diels, Hermann und Kranz, Walter [1956]: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8. Aufl. hg. von W. Kranz, Berlin [= DK]
- Dirlmeier, Franz [1938]: "Der Satz des Anaximandros von Milet", in: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hg. von G. Gadamer, Darmstadt 1968, S. 88-94
- Dirlmeier, Franz [1956/79]: *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert (1956), 7. Aufl. Berlin 1979
- Dodds, Eric R. [1951/70]: *Die Griechen und das Irrationale* (1951), dt. von H.-J. Dirksen, Darmstadt 1970
- Dodds, Eric R. [1959]: *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon (repr. 1990)
- Dodds, Eric R. [1973/76]: *Der Fortschrittsgedanke in der Antike* (1973), dt. von K. Morgenthaller, Zürich / München 1977
- Döring, Klaus [1998]: "Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen", in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike. Bd. 2/1*, hg. von H. Flashar, Basel, S. 141-364
- Droysen, Johann G. [1884/1944]: *Aischylos, Die Tragödien und Fragmente*, dt. von J.G. Droysen, hg. von Walter Nestle, Stuttgart 1944
- Düring, Ingemar [1969]: *Der Protreptikos des Aristoteles*, gr./dt., Düring, Frankfurt a.M.
- Ebert, Theodor [2001]: "Why is Evenus Called a Philosopher at *Phaedo* 61c?", *Classical Quarterly* 51, 423-434
- Ebert, Theodor [2004]: *Platon. Phaidon*, Übers. und Komm. (= *Platon, Werke*, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Bd. I 4), Göttingen
- Ehrenberg, Victor [1937]: "When Did the Polis Rise?", *J. Hellenic Studies* 57, 147-159
- Ehrenberg, Victor [1950]: "Origins of Democracy", *Historia* 1, 515-548
- Ehrenberg, Victor [1956]: *Sophokles und Perikles*, München
- Ehrenberg, Victor [1965]: *Der Staat der Griechen*, 2. Aufl. Zürich / Stuttgart 1965
- Eigler, Günther [1970 ff.]: *Platon, Werke*, gr./dt. hg. (gr. Text: Samml. Budé, Übers. Schleiermacher [bzw. nach H. Müller]). Darmstadt

- Feix, Josef [1988]: *Herodot. Historien*, 2 Bde, gr./dt., 4. Aufl., München / Zürich
- Festugière A.-J. [1948]: *Hippocrate: L'ancienne médecine*, introduction, traduction et commentaire, Paris: Klincksieck
- Feyerabend, Paul [1984]: *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt a.M.
- Finley, Moses [1963]: *The Ancient Greeks*, repr. Harmondsworth 1977
- Flashar, Hellmut [1991]: *Inszenierung der Antike. Das griechische Drama auf der Bühne der Neuzeit 1585-1990*, München 1991
- Forschner, Maximilian [1990]: "Nachwort", in: Karl Vorländer: *Geschichte der Philosophie* (mit Quellentexten), neu hg. von H. Schnädelbach, Bd. 1, *Altertum*, Reinbek, S. 163-178
- Fränkel, Hermann [1930/55]: "Parmenidesstudien", in: ders., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, S. 157-197
- Fränkel, Hermann [1933/55]: Über philologische Interpretation am Beispiel von Caesars Gallischem Krieg (1933), in: ders., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, S. 294-312
- Fränkel, Hermann [1969]: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 3. durchges. Aufl. 1969, Nachdruck München 1976
- Frege, Gottlob [1918-19/1966]: "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung", in: ders. *Logische Untersuchungen*, hg. von G. Patzig, Göttingen 1966, S. 30-53
- Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. IX, Frankfurt a.M. 1982, S. 455-581
- Freudenthal, Hans [1977]: *Mathematik als pädagogische Aufgabe*, Bd. 1, 2. Aufl., Stuttgart 1977
- Friedländer, Paul [1934]: "Polla ta deina", *Hermes* 69 56-63
- Funke, Hermann [1966]: "Kreôn apolis", *Antike und Abendland* 12, 29-50
- Gadamer, Hans Georg [1950/68]: "Zur Vorgeschichte der Metaphysik", in: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hg. von G. Gadamer, Darmstadt 1968, 364-390
- Gemelli Marciano, M. Laura [VS]: *Die Vorsokratiker*, gr./lat./dt. hg., übers. und erl., 3 Bde. Düsseldorf 2007 ff.
- Gigon, Olof [1950]: "Einleitung" [zu: *Von der Dichtkunst*], in: Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst*, dt. von O. Gigon, repr. München 1983, S. 351-390
- Gladigow, Burkhard [1965]: *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophos und sophiê*, Hildesheim
- Gladigow, Burkhard [1991]: Verbürgtes Wissen und gewußtes Wissen. Wissensformen und ihre Wertungen im frühen Griechenland, in: *Weisheit*, hg. von A. Assmann, München, S. 59-72
- Griffith, Mark [1983]: *Aeschylus. Prometheus Bound*, ed. [with commentary], Cambridge
- Grimm, Jacob und Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch* (1854 ff.), repr. München 1984
- Günther, Hans-Christian [2006]: "Heidegger und Sophokles", in: *Heidegger und die Antike*, hg. von H.-Chr. Günther und A. Rengakos München, S. 175-217
- Guthrie, W.K.C. [HGP]: *A History of Greek Philosophy*, 6 Bde. Cambridge 1962 ff.
- Guthrie, W.K.C.: *Socrates* [HGP III.2], repr. Cambridge 1990 [= S. 321 ff. von HGP III, Cambridge 1971]
- Habermas, Jürgen [1989]: "Heidegger – Werk und Weltanschauung", in: Victor Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M.

- Habermas, Jürgen [1992]: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M.
- Hadot, Pierre [1995/99]: *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, dt. von H. Pollmeyer, Ffm: Eichborn 1999 (autorisierte Übers. von: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995).
- Haug, Wolfgang F. [1967/70]: *Der hilflose Antifaschismus* (1967, 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1970
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke*, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Bd. 18, Frankfurt a.M.:1971
- Heidegger, Martin [*Beiträge*]: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. von F.-W. v. Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Frankfurt a.M. 1989
- Heidegger, Martin [*Das Rektorat*]: "Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken", in: ders., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt a.M. 1983, S.21-43
- Heidegger, Martin [*'Der Ister'*]: *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, hg. von W. Biemel, *Gesamtausgabe*, Bd. 53, Frankfurt a.M. 1984
- Heidegger, Martin [*EiM*]: *Einführung in die Metaphysik*, 5. Aufl. Tübingen 1987
- Heidegger, Martin [*GA 40*]: *Einführung in die Metaphysik*, hg. von P. Jaeger, *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Frankfurt a.M. 1983
- Heidegger, Martin [*Ge-Stell*]: "Das Ge-Stell", in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 79, hg. von P. Jaeger, Frankfurt a.M. 1994, S. 24-45
- Heidegger, Martin [*Rektorsrede*]: "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.5.1933", in: ders., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt a.M. 1983, S. 9-19
- Heidegger, Martin [*Schwarze Hefte*]: *Überlegungen II-XV, Anmerkungen I-V, Gesamtausgabe* Bde. 94-97, hg. von P. Trawny, , Frankfurt a.M. 2014-5
- Heidegger, Martin [*SuZ*]: *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen 1979
- Heidegger, Martin [*WdW*]: "Vom Wesen der Wahrheit", in: ders.: *Wegmarken*, S. 175-199
- Heidegger, Martin [*WiMN*]: "Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'", in: ders.: *Wegmarken*, S. 302-310
- Heidegger, Martin [*WM*]: *Wegmarken*, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1978
- Heidegger, Martin und Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1920-1963*, hg. von W. Biemel und H. Saner, Frankfurt a.M. und München 1990, repr. München 1992
- Heinemann, Gottfried [1986a]: "Zeit- und Prozeßstrukturen. Über die modale, die relationale und die teleologische Ordnung der Zeit", *Philos. Jahrb.* 93, 110-134
- Heinemann, Gottfried [1986b]: "...was Zeit ist?", in: *Zeitbegriffe*. Ergebnisse des interdisziplinären Symposiums 'Zeitbegriff der Naturwissenschaften, Zeiterfahrung und Zeitbewußtsein' (Kassel 28. bis 31. 10. 1983), hg. von G. Heinemann. Freiburg / München, S. 27-50
- Heinemann, Gottfried [1987]: "Die Anordnung der Zeit. Fußnote zu Anaximandros", in: *Die sterbende Zeit*, hg. von D. Kamper und C. Wulf, Darmstadt 1987, S. 23-33
- Heinemann, Gottfried [1988]: *Natura desiderata. Das Abstrakte am 'Gebrauchswert' und die Antinomien der Mathematik*, Freiburg / München
- Heinemann, Gottfried [1989a]: "Welt und Natur", in: *Bildung und Zukunft. Ist das Universum uns freundlich gesonnen?*, hg. von H. Dauber, Weinheim 1989, S. 143-160

- Heinemann, Gottfried [1989b]: "Zenons Pfeil: Aristoteles, Parmenides, Hegel", in: *Hegel-Jahrbuch* 1989, S. 263-271
- Heinemann, Gottfried [1990a]: "Zenons Pfeil und die Begründung der epochalen Zeittheorie", in: *Natur, Subjektivität, Gott. Zur Prozeßphilosophie Alfred N. Whiteheads*, hg. von H. Holzhey et al., Frankfurt a.M., S. 92-123
- Heinemann, Gottfried [1990b]: "Zum ontologischen Primat der Gegenwart in der spekulativen Kosmologie Alfred N. Whiteheads", in: *Zeit-Zeichen*, hg. von M. Scholl und G.C. Tholen, Weinheim, S. 109-126
- Heinemann, Gottfried [1991a]: "Der Naturbegriff und die Ordnung der Welt. Zur Problematik neuzeitlichen und griechischen Naturverständnisses", in: *Industrialismus und Ökorumantik*, hg. von D. Hassenpflug, Wiesbaden 1991, S. 311-371
- Heinemann, Gottfried [1991b]: *Zum Naturbegriff im archaischen und klassischen griechischen Denken*. Zwischenbericht, 1. Teil. Kasseler Philosophische Schriften, preprint 1/91, Kassel 1991
- Heinemann, Gottfried [1992]: "to deimon - – Prometheische Weisheit und archaischer Schrecken. Bemerkungen zum ersten Stasimon der *Antigone*", in: *Einsprüche kritischer Philosophie*. Kleine Festschrift für Ulrich Sonnemann, hg. von W. Schmied-Kowarzik, Kassel 1992, S. 31-48
- Heinemann, Gottfried [1993]: "Philosophie und Sokratische Weisheit", in: *Reflexionen zur geschichtlichen Praxis*. (Festschrift H. Fleischer), hg. von H. Givsan und W. Schmied-Kowarzik, Würzburg, S. 217-251
- Heinemann, Gottfried [1995]: "'Naturbeherrschung' und Maßstäblichkeit der 'Natur'", in: *Kritische Philosophie der gesellschaftlichen Praxis*, hg. von H. Eidam und W. Schmied-Kowarzik, Würzburg 1995, S. 289-307
- Heinemann, Gottfried [1999]: *Technê und Physis. Drei Vorlesungen zum griechischen Naturbegriff*. Kasseler Philosophische Schriften, Materialien und Preprints, Heft 2, Kassel
- Heinemann, Gottfried [2000]: "Natural Knowledge in the Hippocratic Treatise *On Ancient Medicine*", in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 10, hg. von J. Althoff et al., Trier 2000, S. 13-41
- Heinemann, Gottfried [2001]: *Studien zum griechischen Naturbegriff, Teil I: Philosophische Grundlegung: Der Naturbegriff und die "Natur"*, 350 S., Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier 2001
- Heinemann, Gottfried [2002]: "'Naturen' und 'Naturgesetze'", in: *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. 12, hg. von J. Althoff et al., Trier 2002, S. 45-67
- Heinemann, Gottfried [2003a]: "Das 'Ordnen' der 'Naturen' (*Prot.* 320D-321C)", in: *Plato's Protagoras*, Proc. of the Third Symposium Platonicum Pragense, ed. by A. Havlicek and F. Karfik, Prague, S. 71-95
- Heinemann, Gottfried [2003b]: "Nature and Correctness. Negative and Positive Concepts of Nature in the Prehistory of the Idea of Natural Justice and Natural Law", in: *Festschrift für Kostas E. Beys, dem Rechtsdenker in attischer Dialektik*, hg. von H. Nakamura et al., Bd. I, Athen 2003, S. 485-514 im Internet unter: https://www.academia.edu/9793438/Nature_and_Correctness_Negative_and_Positive_Concepts_of_Nature_in_the_Prehistory_of_the_Idea_of_Natural_Justice_and_Natural_Law_2003

- Heinemann, Gottfried [2005a]: "Die Entwicklung des Begriffs *physis* bis Aristoteles", in: *Physik / Mechanik*, hg. von A. Schürmann (*Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike*, hg. von G. Wöhrle, Bd. 3), Stuttgart: Steiner, 2005, S. 16-60
- Heinemann, Gottfried [2005b]: "Platon, Aristoteles und die Kunsttheorie der klassischen Antike", in: *Klassiker der Kunstphilosophie*, hg. von S. Majetschak, München, S. 14-36
- Heinemann, Gottfried [2005c], "Philosophy and Spectatorship. Competitive and Non-Competitive Virtues in Pre-Platonic Conceptions of *philosophia*", in: *Philosophy, Competition, and the Good Life* (Proc. 1st World Olympic Congress of Philosophy, Spetses 2004), vol. II, ed. by K. Boudouris and K. Kalimpsis, Athens, S. 131-141, im Internet unter https://www.academia.edu/7855451/Philosophy_and_Spectatorship_Competitive_and_Non_Competitive_Virtues_in_Pre_Platonic_Conceptions_of_sophia_and_philosophia_2005
- Heinemann, Gottfried [2006a]: "Natur und Regularität. Anmerkungen zum vor-aristotelischen Naturbegriff", in: *Naturgesetze. Historisch-systematische Analysen eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*, hg. von Karin Hartbecke und Christian Schütte, Paderborn, S. 37-53
- Heinemann, Gottfried [2006b]: "Aristoteles und die Unverfügbarkeit der 'Natur'", in: *Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik*, hg. von K. Köchy und M. Norwig (*Lebenswissenschaft im Dialog*, Bd. 2), Freiburg / München, S. 167-205
- Heinemann, Gottfried [2006c]: "Platonism at Work: Religion, Science, and the Hope of Rationalism", in: *La science et le monde moderne d' Alfred North Whitehead / Alfred North Whitehead's Science and the Modern World* (Proc. 2nd Internat. "Chromatiques whiteheadiennes" Conference, Louvain-la-Neuve, May 30 - June 1, 2003), ed. F. Beets et al., *Chromatiques whiteheadiennes Vol. 5*, Frankfurt a.M., S. 221-239
- Heinemann, Gottfried [2006d]: "Value, Beauty, and Love: Whiteheadian and non-Whiteheadian Perspectives", unpublizierter Vortrag, (Kavala 2006), im Internet unter https://www.academia.edu/9793651/Value_Beauty_and_Love_Whiteheadian_and_non_Whiteheadian_Perspectives_2006_
- Heinemann, Gottfried [2007a]: "*Physis* in *Republic* V, 471c - VII, 541c", in: *The Ascent to the Good* (Proc. Conf. Madrid-Getafe, Apr. 2003), ed. by F. Lisi, St. Augustin, S. 65-78
- Heinemann, Gottfried [2007b]: "Sokratisches Nichtwissen in Platons *Apologie*", *Torunski Przegląd Filozoficzny*. Bd. 7/8 (2007) hg. von Niko Strobach und Zbigniew Nerczuk, Turun, S. 27-36
- Heinemann, Gottfried [2009]: "The Socratic Stance in Philosophy", in: Proc. 20th International Conference on Philosophy (Chania, July 2008) ed. by K. Boudouris, Athens, im Internet unter https://www.academia.edu/7855460/The_Socratic_Stance_in_Philosophy_2009_
- Heinemann, Gottfried [2016]: "'Besser ... nach Maßgabe der Substanz des jeweiligen Gegenstandes' (*Phys.* 198b8-9). Innere und äußere Finalität bei Aristoteles", in: *Aristoteles und die moderne Biologie*, hg. von R. Timme und G. Heinemann, Freiburg / München: Alber, 225-278
- Heinemann, Gottfried [2019a]: "Sterbliche und unsterbliche Natur: Kontexte eines vielzitierten Euripides-Fragments", in: *Grenzen des Menschseins – Sterblichkeit und Unsterblichkeit im frühgriechischen Denken*, hg. von V. Bachmann und R. Heimann, Wiesbaden: Springer VS, 13-37

- Heinemann, Gottfried [2019b]: "Praesens de futuris: Whitehead on How to Be Going to Move Forward into the Future", *Axiomathes* 29, 17–32
- Heinemann, Gottfried [2020]: "Peri Phuseôs: Physics, Physicists, and Phusis in Aristotle", in: *Brill's Companion to the Reception of Presocratic Natural Philosophy in Later Classical Thought*, ed. by Chelsea C. Harry and Justin Habash (*Brill's Companions to Philosophy*, 6)
- Heinemann, Gottfried [Studien II]: *Vorlesungen über die Geschichte des griechischen Naturbegriffs bis Aristoteles A) Grundlagen und Übersicht, Ältere Begriffsgeschichte, Vorsokratische Kosmologien* (= *Studien zum griechischen Naturbegriff*, Teil II) – unvollständige Rohfassung im Internet unter www.uni-kassel.de/philosophie/Heinemann (Ordner: Work in Progress)
- Heinimann, Felix [1961/76]: "Eine vorplatonische Theorie der *techne*" (1961), in: *Sophistik*, hg. von C.J. Classen, Darmstadt 1976, S. 127-169
- Heitsch, Ernst [1974]: *Parmenides, die Fragmente*, hg., übers. und erl., München
- Heitsch, Ernst [1983]: *Xenophanes. Die Fragmente*, hg., übers. und erl., Sammlung Tusculum, München und Zürich
- Heitsch, Ernst [1997]: *Platon. Phaidros.* (= Platon: Werke. Übersetzung und Kommentar, hg. von E. Heitsch und C.W. Müller, Bd. III 4), 2. Aufl. Göttingen
- Hobsbawm, Eric [1994/98]: *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts* (1994), dt. von Y. Badal, München 1998
- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von G. Mieth, 2 Bde. 3. Aufl. München 1981
- Hölscher Uvo [1953/68]: "Anaximander und der Anfang der Philosophie", in: ders., *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen, 9-89
- Hölscher, Uvo [1968]: "Parmenides", in: ders., *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen, 90-129
- Hölscher, Uvo [1969]: *Parmenides. Vom Wesen des Seienden.* Die Fragmente, gr./dt. hg., übers. und erläutert, Frankfurt a.M.
- Holwerda, Douwe [1955]: *Commentatio de vocis quae est PHYSIS vi atque usu praesertim in Graecitate Aristotele anteriore*, Diss. Groningen
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. [1947/69]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt a.M. 1969, repr. 2004
- Hornblower, Simon [1997]: *A Commentary on Thucydides*, Vol. I: *Books I-III*, pbk. edition [revised], Oxford
- Horowitz, Tekla [1978]: *Vom Logos zur Analogie. Die Geschichte eines mathematischen Terminus*, Zürich 1978
- Huffman, Carl [1993]: *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays. Cambridge
- Irwin, Terence [19954]: *Plato's Ethics*. Oxford
- Irwin, Terence [1997]: "The Parts of the Soul and the Cardinal Virtues (Book IV 427d-448e)", in: *Platon. Politeia* (Klassiker Auslegen, Bd. 7), hg. von O. Höffe, Berlin, S. 119-139
- Jaeger, Werner [1957]: *Aristotelis Metaphysica*, rec. W. Jaeger, Oxford
- Jebb, R.C. [1888]: *Sophocles. The Plays and Fragments*, with Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose by R.C. Jebb, Part III: *The Antigone*, Cambridge 1888

- Jones, W.H.S. et. al.: *Hippocrates*, gr./engl. 8 vols. The Loeb Classical Library (vol. 1-4: 1923 ff.), Cambridge, Mass. – London 1979 ff. (teilw. repr.)
- Jouanna, Jacques [1988]: *Hippocrate, Des vents, De l'art*, Texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris
- Jouanna, Jacques [1990]: *Hippocrate, De l'ancienne médecine*, Texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris
- Jouanna, Jacques [2007/12]: "The Theory of Sensation, Thought and the Soul in the Hippocratic Treatise *Regimen*: Its Connections with Empedocles and Plato's *Timaeus*", in: ders., *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers*; ed. by Philip van der Eijk, tr. by Neil Allie (Studies in ancient medicine 40), Leiden-Boston: Brill 195-227
- Kahn, Charles H. [1960]: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960
- Kahn, Charles H. [1979]: *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge
- Kahn, Charles H. [1992]: "Vlastos' Socrates", *Phronesis* 37 (1992) 233-258
- Kahn, Charles H. [1996]: *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge
- Kant, Immanuel [Akad. Ausg.] – hier zit. nach: I. Kant, *Werke auf CD ROM*, Sonderausgabe zum Kantjahr, Karsten Worm InfoSoftWare, Berlin 2004
- Kant, Immanuel: *Werke*, hg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1960
- Kassel, Rudolf und Austin, Colin [2001]: *Poetae Comici Graeci (PCG)*, Vol. I: *Comoedia Dorica, Mimi, Phlyaces*, Berlin-New York: De Gruyter
- Kerényi, Karl [1966]: *Die Mythologie der Griechen*, Bd. I: *Die Göttergeschichten*, 7. Aufl. München 1984, Bd. II: *Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, 6. Aufl. München 1983
- Kerferd, G.B. [1981]: *The Sophistic Movement*, Cambridge
- Kerkhof, Rainer [2001]: *Epicharm und die Attische Komödie*, München – Leipzig: Saur
- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, J. [1983]: *The Presocratic Philosophers*, 2nd. ed. Cambridge, repr. 1985 [= KRS]
- Knell, Heiner [1979]: *Perikleische Baukunst*, Darmstadt
- Kuchenmüller W. [1989]: *Sophokles Antigone*, dt., Stuttgart 1989
- Lakatos, Imre [1970]: "Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme", in: ders. und A. Musgrave (Hg.): *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, dt. von P.K. Feyerabend und A. Szabó, Braunschweig 1974, 89-189
- Laks, André und Most, Glenn: *Early Greek Philosophy*, 9 vols. (Loeb Classical Library 524-532), Cambridge, Mass. – London: Harvard U. Pr. 2016 [LM]
- Landmann, Georg Peter [1976]: *Thukydides, Geschichte des peloponnesischen Krieges*, repr. München 1991
- Lange, Fr.: *Die Geschichten des Herodotos*, übers. von Fr. Lange, neu hg. von O. Güthling, Leipzig o.J. (ca. 1885)
- Langholf, Volker [1990]: *Medical Theories in Hippocrates. Early Texts and the 'Epidemics'*, Berlin-New York
- Lebedev, A.V. [1980]: "Der geometrische Stil und die Kosmologie Anaximanders", in: *Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie*, hg. von N.V. Motroshilova, dt. von S. Biel-feldt, Frankfurt a.M. 1986, S. 31-54

- Leshner, J.H. [1992]: *Xenophanes of Colophon: Fragments, A Text and Translation with a Commentary* (Phoenix Supplementary Vol. 30 / Phoenix Presocratics Vol. 4), Toronto etc.: Univ. of Toronto Pr.
- Lesky Albin [1952]: Zwei Sophokles-Interpretationen, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bern-München 1966, S. 176-189
- Lesky Albin [1971]: *Geschichte der griechischen Literatur*, 3. Aufl. Bern-München 1971
- Lesky Albin [1972]: *Die tragische Dichtung der Hellenen*, 3. Aufl. Göttingen 1972
- Lloyd, G.E.R. [1979]: *Magic, Reason, and Experience*, Cambridge
- Lloyd, G.E.R. [1984]: "Hellenistic Science", in: *CAH*, 2nd ed., vol. 7.1, 321-352
- Lloyd-Jones Hugh und Wilson, N.G. [1990]: *Sophoclis fabulae*, rec. H. Lloyd-Jones et N.G. Wilson, Oxford
- Lloyd-Jones, Hugh [1971]: *The Justice of Zeus*, Berkeley etc.
- Löbl, Rudolf [1997-2008]: *TECHNE. Untersuchungen zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles*, 3 Bde. Würzburg
- Long, A.A. [1999]: "The Scope of Early Greek Philosophy", in: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. by A.A. Long, Cambridge 1999, p. 1-21
- Long, A.A. und Sedley, D.N. [1987]: *The Hellenistic Philosophers*, 2 Bde., Cambridge 1987 [= LS]
- Lovejoy, Arthur O. und Boas, George [1935]: *Primitivism and related Ideas in Antiquity*, Baltimore: Johns Hopkins Pr., repr. 1997
- MacIntyre, Alasdair [1985]: *After Virtue. A Study In Moral Theory*, 2nd ed. London
- MacIntyre, Alisdair [1966/84]: *Geschichte der Ethik im Überblick*, dt. von H.-J. Müller, Meisenheim 1984
- Mansfeld, Jaap [1983]: *Die Vorsokratiker*, gr./dt, Bd. 1, Stuttgart
- Mansfeld, Jaap [1985]: "Myth, Science, Philosophy: A Question of Origins", in: ders.: *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen-Maastricht 1990, S. 1-21
- Manuwald, Bernd [1999]: *Platon. Protagoras*, Übers. und Komm. (= Platon, *Werke*, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Bd. VI 2), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Marg, Walter [1984]: *Hesiod. Sämtliche Gedichte*, übers. und erl., 2. Aufl. Darmstadt
- Marten, Rainer [1987]: "Ein rassistisches Konzept von Humanität. Überlegungen zu Victor Farias' Heidegger-Buch und zum richtigen Umgang mit Heideggers Philosophie", *Badische Zeitung* Nr. 293, 19./20. Dez. 1987
- Martens, Ekkehard [1973]: *Das selbstbezügliche Wissen in Platons 'Charmides'*, München
- Marx, Karl: *Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke (MEW)* Bd. 1, Berlin 1974, S. 337-346
- Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke (MEW)* Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1974, S. 465-588
- McKirahan, Richard [2010]: *Philosophy Before Socrates: an Introduction with Texts and Commentary*, 2nd ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett 2010
- Meier, Christian [1980]: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, repr. Frankfurt a.M. 1983
- Meier, Christian [1988]: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München

- Meinwald, Constance C. [1992]: "Good-bye to the Third Man", in: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. Kraut, Cambridge
- Menge, Hermann [1913]: *Menge-Güthling. Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, 1. Tl.: Griechisch-Deutsch*, 16. Aufl. Berlin: Langenscheidt 1961 (= Nachdruck der 2. Aufl. 1913)
- Mette, Hans J. [1956]: "Die Antigone des Sophokles", *Hermes* 84 (1956) 129-134
- Mourelatos, Alexander P. [1970]: *The Route of Parmenides*, New Haven-London
- Müller, Gerhard [1967]: *Sophokles, Antigone*, Heidelberg
- Murray, Oswin [1980]: *Das frühe Griechenland*, dt. von K. Brodersen, München 1982
- Nestle, Wilhelm [1942]: *Vom Mythos zum Logos*, 2. Aufl. (1942), repr. Stuttgart 1975
- Nestle, Wilhelm [1946]: *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Vorträge und Abhandlungen*, Stuttgart: Hannsman
- Nietzsche, Friedrich [GM]: *Zur Genealogie der Moral*, in: ders. KSA Bd. 5
- Nietzsche, Friedrich [GT]: *Die Geburt der Tragödie*, in: ders., KSA Bd. 1
- Nietzsche, Friedrich [JGB], *Jenseits von Gut und Böse*, in: ders. KSA Bd. 5
- Nietzsche, Friedrich [KSA]: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München 1988
- Nietzsche, Friedrich [Za]: *Also sprach Zarathustra*, in: ders., KSA Bd. 4
- Nightingale, Andrea W. [2004]: *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: U.Pr. (repr. 2009)
- Nussbaum, Martha C. [1986]: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, repr. Cambridge: U. Pr. 1996
- Nussbaum, Martha C. [2001]: "Preface to the Revised Edition", in: dies., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, rev. ed., Cambridge: U. Pr. 2001, p. xiii-xxxix
- Ott, Hugo [1988]: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a.M. – New York
- Oudemans, Th.C.W. uand Lardinois, A.P.M.H. [1987]: *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy, and Sophocles' Antigone*, Leiden
- Owen, G.E.L. [1960/75]: "Eleatic Questions", in: ders.: *Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, London 1986, S. 3-26
- Owen, G.E.L. [1966]: "Plato and Parmenides on the Timeless Present", in: ders.: *Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greek Philosophy*, ed. by M. Nussbaum, London 1986, S. 27-44
- Palmer, John [2020]: "Parmenides", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. by E.N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/parmenides/>
- Pedersen, Olaf [1974]: "Logistics and the Theory of Functions. An Essay in the History of Greek Mathematics", *Archives internationales d'histoire des sciences* 24, no. 94, 29-50
- Pöggeler, Otto [1983]: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. Aufl. Pfullingen
- Pöggeler, Otto [1988a]: "Einleitung", in: *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, hg. von Chr. Jamme und O. Pöggeler, Bonn: Bouvier, S. 9-52

- Pöggeler, Otto [1988b]: "Heideggers politisches Selbstverständnis", in: A. Gethmann-Siefert und ders. (Hg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, S. 17-63
- Pöggeler, Otto [1992]: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg – München
- Polt, Richard [2015/17]: "References to Jews and Judaism in Martin Heidegger's Black Notebooks, *Gesamtausgabe* vols. 94-96 (2014) and 97 (2015), ed. Peter Trawny (tr. by R. Polt, updated Nov. 2017), https://www.academia.edu/11943010/References_to_Jews_and_Judaism_in_Martin_Heidegger_s_Black_Notebooks_1932-1948 (zuletzt aufgerufen am 14. Dez. 2020)
- Praechter, Karl [1926]: *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*. 1. Teil: *Die Philosophie des Altertums*, 12. Aufl. hg. von K. Praechter, Berlin
- Primavesi, Oliver [2011]: "Kap. 7: Empedokles" in: J. Mansfeld / O. Primavesi: *Die Vorsokratiker*, gr./dt, erw. Neuausgabe, Stuttgart, 392-563
- Reeve, C.D.C. [1989]: *Socrates in the 'Apology'*, Indianapolis / Cambridge
- Reiner, H. [1974]: "Gewissen", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter, K. Gründer et al., Basel, 1971 ff., Bd. 3, 574-592
- Reinhardt, Karl [1916/77]: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1977
- Reinhardt, Karl [1933/76]: *Sophokles* (1933), 4. Aufl. Frankfurt a.M. 1976
- Reinhardt, Karl [1961]: *Sophokles, Antigone*, gr./dt., 3. Aufl. Göttingen
- Ricken, Friedo [2008]: *Platon. Politikos*, Übers. und Komm. (= Platon, *Werke*, hg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Bd. II 4), Göttingen
- Robinson, T.M. [1975]: "Parmenides on Ascertainment of the Real", *Canadian Journal of Philosophy*, 4.4, 623-633
- Robinson, T.M. [1979]: "Parmenides on the real in its totality", *The Monist* 62.1, 54-60
- Rohde, Erwin [1898], *Psyche*, 2. Aufl., 2 Bde., repr. Darmstadt 1980
- Rohdich, Hermann [1980]: *Antigone. Beitrag zu einer Theorie des sophokleischen Helden*, Heidelberg
- Roochnik, David [1996]: *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, University Park, PA
- Ros, Arno [BuB]: *Begründung und Begriff. Wandlungen des Verständnisses begrifflicher Argumentationen*, 3 Bde., Hamburg 1989 f.
- Rose, Valentin [1886]: *Aristotelis qui ferebantur fragmenta*, coll. V. Rose, Leipzig
- Rösler, Wolfgang [1991]: "Die Sieben Weisen", in: *Weisheit*, hg. von A. Assmann, München 1991, S. 357-365
- Ross, W.D. [1924]: *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross*, 2 vols., Oxford
- Schachermeyr, Fritz [1966]: Sophokles und die Perikleische Politik, in: *Perikles und seine Zeit*, hg. von G. Wirth, Darmstadt 1979, S. 359-378
- Schadewaldt, Wolfgang [1929]: "Sophokles / Aias und Antigone", *Neue Wege zur Antike* 8, 61-109
- Schadewaldt, Wolfgang [1964]: *Homer, Odyssee*, dt., o.O. (Reinbek) 1964
- Schadewaldt, Wolfgang [1970]: *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur*, 2 Bde, 2. Aufl. Zürich / Stuttgart

- Schadewaldt, Wolfgang [1974]: *Sophokles. Antigone*, dt. von W. Schadewaldt, Frankfurt a.M.
- Schadewaldt, Wolfgang [1975]: *Homer, Ilias*, dt., Frankfurt a.M. 1975
- Schadewaldt, Wolfgang [1978]: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a.M. 1978
- Schadewaldt, Wolfgang [1989]: *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt a.M. 1989
- Schäfer, Lothar [1982]: "Wandlungen des Naturbegriffs", in: *Das Naturbild des Menschen*, hg. von J. Zimmermann, München 1982, 11-44
- Schelling, F.W.J.: *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), in: ders.: *Sämmtliche Werke*, 1. Abt., Bd. 3, Stuttgart 1858, 269-326;
- Schirmacher, Wolfgang [1983]: *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg / München
- Schmalzriedt, Egidius [1970]: *Peri Physeôs. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München
- Schmidt, Gerhart [1985]: *Platons Vernunftkritik oder die Doppelrolle des Sokrates im Dialog Charmides*, Würzburg
- Schmidt, Volkmar [1973]: Rez. zu *Hippocrate, Du régime*. Texte établi et trad, par Robert Joly, Paris: Belles Lettres 1967. *Gnomon* 45, 11-18
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich [1981]: *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg / München
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich [1984]: ders., *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg / München 1984
- Schnädelbach, Herbert [1983]: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M.
- Schneider, Helmuth [1989]: *Das griechische Technikverständnis*, Darmstadt
- Schneider, Helmuth [1993]: "Natur und menschliches Handeln im antiken Griechenland", in: *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik*, hg. von L. Schäfer und E. Ströker, Band 1: *Antike und Mittelalter*, Freiburg / München
- Schottländer, R. [1967]: "Der Mensch das 'gewaltigste' oder das 'schrecklichste' Wesen? Ein Beitrag zum Verständnis sophokleischer Weisheit", *Das Altertum* 13, 142-146
- Sedley, David [2007]: *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley etc.
- Seeck, Gustav Adolf [1981]: *Euripides. Fragmente, Der Kyklop, Rhesos*, gr./dt. von G.A. Seeck et al., *Sämtliche Tragödien und Fragmente*, Bd. VI, München
- Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1943
- Snell, Bruno [1976]: Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte, in: J.C. Classen (Hg.): *Sophistik*, Darmstadt 1976, 478-490
- Snell, Bruno [1980]: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 5. durchges. Aufl. Göttingen
- Solmsen, Friedrich [1977]: "Light from Aristotle's *Physics* on the text of Parmenides B 8 D-K", in: ders., *Kleine Schriften*, Bd. 3, Hildesheim 1982, 134-136
- Solmsen, Friedrich [1988]: "Abdera's Arguments for the Atomic Theory", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 28, (1988) 59-73

- Steiner, George [1984]: *Die Antigonon. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*, dt. von M. Pfeiffer, München / Wien 1988
- Tarán, Leonardo [1965]: *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Notes*, Princeton, N.J.
- Tarán, Leonardo [1979]: Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato, *The Monist* 62 (1979) 43-53
- Theiler [1925], Willy: *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 2. Aufl. Berlin 1965
- Thimme, Otto [1935]: *physis, tropos, êthos. Semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*; Diss. Göttingen
- Thukydides: *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, dt. von G.P. Landmann, Zürich-Stuttgart 1960
- Treu, Max [1980]: *Alkaios*, gr./dt., 3. Aufl. München 1980
- Tugendhat, Ernst [1976], *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a.M.
- Tugendhat, Ernst [1981], *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, 2. Aufl. Frankfurt a.M.
- Tugendhat, Ernst [1989/92]: "Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht" (1989), in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1992
- Tugendhat, Ernst und Wolf, Ursula [1983]: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart
- Uscatescu Barrón, Jorge [2010]: "Heidegger und die griechische Dichtung", *Antike und Abendland* 56, 51-71
- van der Waerden, B.L. [1966]: *Erwachende Wissenschaft. Ägyptische, Babylonische und griechische Mathematik*, dt. von H. Habicht, 2. Aufl. Basel / Stuttgart 1966
- Vassis, Ioannis [1997]: "Demetrios Triklinios", in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hg. von H. Cancik et al. Stuttgart-Weimar, Bd. 3, Sp. 442
- Vernant, Jean-Pierre [1962]: *Die Entstehung des griechischen Denkens*, dt. von E. Jacoby, Frankfurt a.M. 1982
- Vernant, Jean-Pierre [1974]: *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland* [1974], dt. von G. Roßler, Frankfurt a.M. 1987
- Vidal-Naquet, P. [1989]: *Der schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen der griechischen Antike*, dt. von A. Wittenburg, Frankfurt a.M. etc. 1989
- Vlastos, Gregory [1967]: "Zeno of Elea", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, Vol. VIII, New York / London 1967
- Vlastos, Gregory [1991]: *Socrates: ironist and moral philosopher*, Cambridge
- von Fritz, Kurt [1971]: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin / New York
- von Staden, Heinrich [1998]: "Dynamis: the Hippocatics and Plato", in: *Philosophy and Medicine*, ed. by K.J. Boudouris, vol. II, Athens, S. 262-279
- Vretska, Helmuth [1966]: *Thukydides. Der Peloponnesische Krieg, Auswahl*, dt. Stuttgart
- Vukicevic, Vladimir [2003]: *Sophokles und Heidegger*, Stuttgart und Weimar: Metzler
- Webster's II New Riverside University Dictionary*, Boston 1984,
- Weißberger, Michael [2017]: *Thukydides. Der peloponnesische Krieg*, gr./dt., übers. von M. Weißberger, Einl. von Antonios Rengakos (*Sammlung Tusculum*), Berlin / Boston

- Werner, Oskar [1988]: *Aischylos. Tragödien und Fragmente*, gr./dt., 4. Aufl. München-Zürich
- Whitehead, Alfred N. [PR]: *Process and Reality*, corr. ed. by D.R. Griffin and D.W. Sherburne, New York 1978
- Whitehead, Alfred N. [SMW]: *Science and the Modern World* (1925), New York 1967
- Wieland, Wolfgang [1982]: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen
- Wiesner, Jürgen [1996]: *Parmenides. Der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B 2 – B 3 – B 6*, Berlin-New York: de Gruyter
- Williams, Bernard [1993]: *Shame and Necessity*, Berkeley etc.
- Wilson, John [1982]: "'The customary meanings of words were changed' – or were they? A note on Thucydides 3.82.4", *Classical Quarterly* 32 (i) 18-20
- Witte, Bernd [1970]: *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons 'Charmides'*, Berlin
- Wright, Kathleen [1991]: "Grenzen der Weisheit. Heideggers Sophokles-Interpretationen 1935/1942", in: *Weisheit*, hg. von A. Assmann, München 1991, S. 537-546
- Xenophon: *Erinnerungen an Sokrates [Mem.]*, gr./dt. von P. Jaerisch, München 1962
- Zehnpfennig, Barbara [1987]: *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen "Charmides" und Fichtes "Bestimmung des Menschen"*, Freiburg / München 1987
- Zeller, Eduard [1876]: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1. Theil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 4. Aufl. Leipzig
- Ziegler, Susanne [1998]: *Zum Verhältnis von Dichten und Denken bei Martin Heidegger*, Tübingen: Attempo

ISBN 978-3-7376-0924-1



9 783737 609241 >