

Abschlussarbeit  
zur Erlangung der Magistra Artium  
im Fachbereich 8 Philosophie und Geschichtswissenschaften  
der Johann Wolfgang Goethe-Universität  
Institut für Alte Geschichte

Begriffsgeschichtliche Überlegungen zu „Gerechtigkeit“  
in Sophokles' *Antigone* und Platons *Gorgias*

1. Gutachter: Prof. Hartmut Leppin
2. Gutachter: Prof. Friedemann Buddensiek

vorgelegt von Eva Seidlmayer  
aus Bochum  
am 24. August 2010

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	2
2. Einführung in den methodischen Ansatz: Begriffsgeschichte.....	6
3. Einführung in das Paradigma „Gerechtigkeit“ .....	18
4. Synchrone Begriffe von Gerechtigkeit.....	29
4.1 Sophokles' Antigone.....	29
4.1.1 Antigone und Kreon.....	32
4.1.2 Der Chor.....	48
4.1.3 Ein erstes Ergebnis: „Gerechtigkeit“ in der Antigone.....	57
4.2. Platons Gorgias.....	62
4.2.1 Die Konventionalisten: Gorgias und Polos.....	64
4.2.2 Kallikles.....	73
4.2.3 Sokrates.....	81
4.2.4 Ein zweites Ergebnis: „Gerechtigkeit“ im Gorgias.....	92
5. Überlegungen zu diachronen Charakteristika von „Gerechtigkeit“ .....	96
5.1 Zusammenführung der Ergebnisse der synchronen Analyse.....	97
5.2 Konsequenzen der neuen Subjektvorstellung für die Vorstellung von Gerechtigkeit .....	103
5.3 Versuch einer Schematisierung.....	105
6. Zusammenfassung.....	109
8. Ausblick.....	115
Quellenverzeichnis.....	121
Literaturverzeichnis.....	122

## 1. Einleitung

Der Titel verrät es bereits: In dieser Arbeit soll mittels des Paradigma „Gerechtigkeit“ über Begriffe nachgedacht werden. Doch warum darüber nachdenken? Warum reicht es nicht eine allgemeine Bestimmung zu nehmen, wie sie etwa das Standardwerk unserer Zeit für populäres Alltagswissen, die freie Enzyklopädie Wikipedia, liefert: „Der Begriff der Gerechtigkeit (griechisch: dikaiosýne, lateinisch: iustitia, englisch und französisch: justice) bezeichnet einen idealen Zustand des sozialen Miteinanders, in dem es einen angemessenen, unparteilichen und einforderbaren Ausgleich der Interessen und der Verteilung von Gütern und Chancen zwischen den beteiligten Personen oder Gruppen gibt.“<sup>1</sup> Wieso genügt hier, wo es um einen bestimmten Zeitraum der griechischen Antike gehen soll, eine solche allgemeine Definition nicht? Bereits das Vorhaben, einen neuen Begriff der Gerechtigkeit zu schreiben, impliziert die Kritik des vorhandenen Begriffs. Wie kann sich eine neue Bestimmung von der herkömmlichen Verwendung des Begriffs eben zum Beispiel bei Wikipedia unterscheiden?

Wikipedia entwickelt Gerechtigkeit als einen einheitlichen Begriff von der griechischen Antike über das römische Reich bis in die europäische Kultur der Gegenwart im englisch-, französisch- und deutschsprachigen Raum. Der Begriff wird als Konstante gesetzt; er erscheint als den Kulturen und Gesellschaften, auf die er angewendet wird, äußerlich.

Doch in wie weit ist das, was wir „Gerechtigkeit“ nennen, nicht schon eine Schablone, in die wir nur das pressen können, was uns selbst unsere Erfahrung dazu vorgibt, versuchen wir sie auf eine andere Kultur oder Gesellschaft zu übertragen? Denn die Verwendung und das Verständnis von Begriffen sind maßgeblich durch das Verständnis und die Kultur, durch die eigene Zeit und den eigenen Ort, durch die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Schicht,

---

<sup>1</sup> [www.wikipedia.de](http://www.wikipedia.de): 17. Mai 2010; 00:49.

durch Bildung, Geschlecht, Ethnizität und persönliche Erfahrungen geprägt.

Die Einsicht in die Kontingenz der eigenen historischen sozialen Bedingtheit sensibilisiert für das Verstehen des hohen Stellenwertes von Determinierung auch für andere historische Subjekte: die Determiniertheit durch den historischen Kontext gilt für jedes Subjekt zu jeder Zeit. Gleichbleibende, transhistorische Definitionen, die, wie die angeführte, auf eine Kontextualisierung verzichten, erweisen sich als Rekonstruktionen, die mehr über den Zusammenhang, in dem sie entstanden sind, verraten, als über die Epoche, auf die sie angewendet werden.

In dieser Arbeit sollen die unterschiedlichen Bezugssysteme der behandelten Quellen beachtet werden, um sie schließlich zueinander in Beziehung setzen zu können. Dies geschieht in zwei Phasen, die auch die Gliederung des Textes vorgeben. Eingegrenzt auf einen recht kurzen Zeitraum, auf eine recht kleine geographische Ausdehnung, soll das Konzept „Gerechtigkeit“ zunächst in verschiedenen Zusammenhängen, d. h., in verschiedenen Quellen (zunächst Sophokles' *Antigone*, aufgeführt 441 v. u. Z., dann Platons *Gorgias*, Verfassungszeit wohl in den 380er Jahren v. u. Z.) synchron, also „mit der Zeit“ (σύν χρόνῳ), bestimmt werden, um die Kontextverhaftung möglichst mit zu reflektieren und den zeitlichen Umständen gerecht zu werden. So sollen verschiedene synchrone Begriffe von Gerechtigkeit mit ihren spezifischen Aspekten innerhalb einer Zeitebene erreicht werden.

Verbildlicht ließen sich diese wie die empirischen Ergebnisse eines naturwissenschaftlichen Versuchs vorstellen, die als einzelnen Punkte in einem Koordinatensystem abgetragen werden. Von den je eigenen Kontexten und Spezifika, von den speziellen individuellen Eigenheiten, können – um in der Graphmetapher zu bleiben – mit dieser Methode, je nach Schärfe der Analyse, das Koordinatensystem mehr oder weniger scharf, die Stellen nach dem

Komma mehr oder weniger genau bestimmt werden.

Von den kontextualisierten synchronen Begriffen ausgehend, sollen in einem zweiten Schritt die sich gleichbleibenden Charakteristika zusammengeführt werden, um so den Prozess der Bewegung des Begriffs in der Zeit erkennbar zu machen. Mit der Analyse der synchronen Begriffe werden Marken gesetzt, um einem abstrakten, diachronen Begriff (*διὰ χρόνου* bedeutet „nach langer Zeit“) näherkommen zu können. In dem Koordinatensystemvergleich würden die einzelnen abgetragenen Punkte in diesem zweiten Schritt zu einem Graphen polarisiert.

Sicherlich könnten über jeden einzelnen Quellentext und -kontext, über jeden einzelnen synchronen Begriff meterweise Studien verfasst werden, ein Anspruch auf Vollständigkeit der Analyse kann nicht erhoben werden. Ein wirklich authentischer Begriff kann und wird jedoch weder durch Synchronie noch durch Diachronie jemals erreicht werden können. In jedem Moment stehen unendlich viele synchrone Begriffe nebeneinander; wahrhaftige Authentizität ergäbe sich nur durch die völlige Reproduktion aller Parameter d. h. durch eine Wiederholung von Zeit und Raum. Die synchrone Analyse kann ihren Anspruch also tatsächlich niemals einholen; sie kann ihm nur – dies allerdings berechtigterweise – näher kommen. Der grobe synchrone Blick ist daher notwendig auch ein diachroner auf einer anderen Ebene, für ein anderes Bezugssystem; der synchrone Blick wird nolens volens auf eine diachrone Ebene führen. Jede Analyse verliert sich somit in Diachronie, die nur die gegenseitige Bezugnahme der einzelnen Begriffe aufeinander herstellen und nachzeichnen kann. Eine *histoire totale* kann eine historische Analyse eines Konzepts niemals erreichen; sie müsste sie für zu viele Kontexte gleichzeitig leisten.

Wie sich methodisch aus der Aporie der zeitlichen gegenseitigen Determiniertheit von Begriff und Begreifenden (den Menschen, der

Gesellschaft), der Vorgeprägtheit des Erkenntnisinteresses und seines Subjekts durch dessen eigene Lebenswelt zu lösen ist; wie die zwei entgegengesetzten Zeitaspekte des *Wandels* und des *Zeitpunktes* methodisch produktiv synthetisiert werden können, will diese Arbeit im Rekurs auf die Theorie der Begriffsgeschichte ansetzen.

In Deutschland wurde dieser Ansatz vor allem im Umfeld des Bielefelder Historikers Reinhart Koselleck diskutiert. Mit der Herausgabe eines *Wörterbuchs der Geschichtlichen Grundbegriffe* unternahm Koselleck den Versuch, die bis dahin idealtypisch statischen Begriffe (Ideengeschichte) durch die Perspektivverschiebung auf den Diskurs in Bewegung zu setzen. Für die Alte Geschichte übertrug Christian Meier, der für das Wörterbuch der *Geschichtlichen Grundbegriffe* verschiedene Artikel zu Lemmata verfasst hatte, die Überlegungen auf die griechische Antike.

Die Methode der synchronen und diachronen Untersuchung des Konzeptes „Gerechtigkeit“ gibt die Struktur meiner Arbeit vor: Zunächst soll in die Theorie und vor allem in das Paradigma „Gerechtigkeit“ in seinem zeitlichen Zusammenhang eingeführt werden. Dabei wird deutlich, dass die Überlegungen zur Setzung von „Gerechtigkeit“ stets Konsequenzen für die spezifische Vorstellung von „Recht“, von ethischen Handlungsmaximen und für die Vorstellung von Wahrheit oder Wirklichkeit haben. Das Spannungsfeld zwischen Allgemeinem und Besonderem ist der Raum in dem sich der Diskurs von Gerechtigkeit bewegt. Es wird sich zeigen, dass für den Zeitraum der hier verhandelten Quellen der zentrale Begriff der Gerechtigkeit der des Nomos (ὁ νόμος eigentlich: Brauch, Sitte; schließlich: Gesetz) sein wird. Im Anschluss an die methodische und historische Einführung werden daher einige synchrone Auffassungen von Gerechtigkeit anhand der in den zwei Quellen (Sophokles' *Antigone*, Platons *Gorgias*) auftretenden Möglichkeiten Nomos zu denken nachgezeichnet. Sie sollen schließlich in einem dritten Schritt, in

Überlegungen zu einem diachronen Begriff zusammengeführt werden. Die untersuchten Quellen können dabei nur eine exemplarische Auswahl sein und keinen allumfassenden Anspruch auf Gültigkeit erheben. Eine detailliertere Analyse lässt sich im vorgegebenen Rahmen nicht leisten. Diese Arbeit kann sich deswegen nur auf die ausgesuchten Quellen beziehen, kann nur Prolegomena zu einer weiterführenden Analyse sein.

## **2. Einführung in den methodischen Ansatz: Begriffsgeschichte**

Bevor in die Quellenarbeit zunächst mit der *Antigone*, dann dem *Gorgias* eingestiegen wird, soll ein Überblick über Theorie und Methode der Begriffsgeschichte gegeben werden, die dann im späteren Teil, den diachronen Überlegungen zu Gerechtigkeit, wieder wichtig wird und zur Anwendung kommt.

Die Arbeit orientiert sich an dem theoretischen Ansatz der Begriffsgeschichte, die sich in den Zusammenhang der historischen Diskursanalyse einordnen lässt. Ihre grundlegenden Überlegungen stammen wesentlich von Reinhart Koselleck. Obwohl sich die Begriffsgeschichte in diesem Rahmen nicht vollständig vorstellen lässt, will ich dennoch versuchen einzelne Aspekte zu skizzieren: zunächst den Ausgangspunkt der Entstehung (a), dann den Gegenstand (b) und die Methode (c), um schließlich einen Einblick in verschiedene Beobachtungen der Begriffsgeschichte geben zu können (d).

a) Die Begriffsgeschichte war in den 1960er Jahren in Deutschland in Abgrenzung zu der Ereignisgeschichte sowie zu einem Verständnis von Geschichte als einer von stillschweigend als feststehend angenommenen Ideen entstanden.<sup>2</sup> Sie grenzte sich damit bewusst von einer Vorstellung von Geschichte ab,

---

2 Hans Erich BÖDEKER, Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode, in: DERS. (Hrsg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, 73-121, 79; Reinhart KOSELLECK, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in DERS, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1989, 107-129, 115, zuerst erschienen in: Peter Christian LUDZ (Hrsg.), Soziologie und Sozialgeschichte, Aspekte und Probleme, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft 16, Opladen 1972, 116-131.

die auf *absoluten*, geographisch und historisch andauernden Ideen beruhte, und ordnete die Begriffe vielmehr in ihre historischen und gesellschaftlichen Zusammenhänge ein.<sup>3</sup> Sie gehört damit in den breiteren Zusammenhang der historischen Diskursanalyse, die insgesamt Denkrichtungen zusammenfasst, die das Interesse nicht nur auf die vereinzelt großen Ideen und Theorien einzelner „Großer Denker“ richten will, sondern den Elitendiskurs durch die Einbeziehung von populären sprachlichen Diskursen generell ablösen und damit die einzelnen Subjekte mehr in den Fokus stellen will.<sup>4</sup> Wie allen anderen theoretischen und methodischen Versuche, die in Kritik zur Ideengeschichte entstanden, wurde auch der Begriffsgeschichte immer wieder vorgeworfen, mit ihrer Untersuchung von Begriffen eigentlich selbst eine verkappte Ideengeschichte zu betreiben.<sup>5</sup>

Die Begriffsgeschichte will das Augenmerk auf die Beziehung zwischen der Sprache und ihren Kontext legen; sie versteht beide als sich reflexiv gegenseitig prägende Elemente, ohne dabei einen der Aspekte absolut zu setzen: Sie will weg vom verengten Blick auf die Idee, hin zu der zwischen den Subjekten und ihren Objekten vermittelnden Sprache. Dabei versucht sie zu vermeiden, in die Falle des anderen Extrems zu gehen: sich in der absoluten Hinwendung auf das Subjekt in Relativismus zu verlieren. Jedes Konzept, jede Kategorie, jeder Begriff wäre so in Frage gestellt. So könnte nur mehr absolut Konkretes, aber nicht mehr durch den gesellschaftlichen Vergleich Erfahrbares bedeutet werden. Jede Kategorienbildung verlöre damit ihre Begründbarkeit. Oder wie Koselleck meint: „Wie jede andere Historie bedarf auch die Begriffsgeschichte der Hypothesen, ohne die keine Thesen zustande kommen. Die bloße Aneinanderreihung von Belegen ist keine Begriffsgeschichte.“<sup>6</sup>

---

3 BÖDEKER, 75-76.

4 Achim LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt 2008, 92.

5 LANDWEHR, 40.

6 Carsten DUTT/Reinhart KOSELLECK, Nachwort, in: Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt 2010, 529-540, 531.



Mit der vermittelnden Sichtweise zwischen den Polen (Subjekt und Sachverhalt) blickt die Begriffsgeschichte auf die Sprache in ihrer einmaligen Anwendung in der Situation und auf den Begriff, der in verschiedenen Situationen angewendet werden kann. Die Vermittlung soll durch die Verschränkung von synchroner Analyse (σύν χρόνῳ - „mit der Zeit“) des konkreten Kontextes und diachroner Analyse (διὰ χρόνου - „nach langer Zeit“) der diskursiven Bewegung des Begriffes geleistet werden. An die Stelle der Idee des Begriffs stellt die Begriffsgeschichte also dessen Gebrauch.<sup>7</sup> Der Vergleich verschiedener synchroner Quellen macht es möglich, im Gegensatz zur Ideengeschichte, die je eigene Determiniertheit zu reflektieren.

b) Der Gegenstand der Begriffsgeschichte ist damit der „Begriff“. Anders als die weitere Fassung des Verständnisses von Sprache, nämlich von Sprache als Mittel jeglicher Erfahrung, konzentriert sich die Begriffsgeschichte explizit auf die in Wörtern gesprochene Sprache und ihre Begriffe.

Dies ist der Ansatzpunkt vieler Kritiken, die Begriffsgeschichte stelle – mit ihrer Eingrenzung der Sprache auf die gesprochene Sprache und die damit einhergehende Überbewertung der Bedeutung der Begriffe zu Ungunsten ihrer Subjekte – keinen oder zu wenig Zusammenhänge zu gesellschaftlichen Fragestellungen her.<sup>8</sup> Auch entgehe dieser Perspektive die unterschiedliche Verwendung von Sprache durch unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen sowie die unterschiedliche Verwendung verschiedener Varianten von Sprache durch jedes einzelne Individuum. Reinhart Koselleck räumt die Berechtigung der Kritik indirekt ein, wenn er die Begriffsgeschichte einen „reflektierten Historismus“<sup>9</sup> nennt.

Der „Begriff“ wird dabei von Koselleck vom „Wort“ abgegrenzt. „Wörter“

7 Ralf KONERSMANN, Wörter und Sachen. Zur Deutungsarbeit der Historischen Semantik, in: Ernst MÜLLER (Hrsg.), Begriffsgeschichte im Umbruch?, in: Christian BERMES/Ulrich DIERSE/Christof RAPP (Hrsg.), Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 2004, Hamburg 2004, 21-32, 24.

8 LANDWEHR, 33.

9 Christof DIPPER/Reinhart KOSELLECK, Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte, in: Neue politische Literatur. Band 1, Frankfurt/Berlin/Bern 1998, 187-205, 188.

werden als passive Verweise auf das Bedeutete verstanden, die erst durch die spezifischen Zusammenhänge erzeugt werden. Dadurch ergeben sich einerseits verschiedene *Bedeutungsmöglichkeiten*, die gleichzeitig eine exakte Bestimmung eines Wortes innerhalb seines Kontextes ermöglichen. Der „Begriff“ wird in der begriffsgeschichtlichen Forschung dagegen in seiner *Bedeutungsfülle* bestimmt.<sup>10</sup> Er ist weniger das Bedeutete, sondern wird in seiner historischen Existenz erzeugt, indem ihm seine Umgebung Bedeutungen zuschreibt. Begriffe werden als Konzentrate des Bedeutungsgehalts der sprachlichen Strukturen und Kontexte verstanden und lassen sich damit nur interpretieren, nicht jedoch genau bestimmen.<sup>11</sup> Innerhalb dieser herausgestellten Gruppe der „Begriffe“ formuliert die Begriffsgeschichte „Grundbegriffe“, die sich durch sprachliche Unersetzbarkeit auszeichnen und sich sofort mit diesem Anspruch selbst in ihrer Legitimität beschränken müssen.

Durch die starke Bindung der Begriffe an ihren historischen und gesellschaftlichen Moment wird deutlich, dass der Gegenstand der Begriffsgeschichte eigentlich weniger der „Begriff“ selbst, als vielmehr die semantische Struktur ist, in der er steht. Hans Erich Bödeker betont: „Nicht der einzelne Begriff bildet also demnach den Gegenstand begriffsgeschichtlicher Anstrengungen, sondern das Ganze einer sich wechselseitig tragenden Begrifflichkeit. (...) Begriffsgeschichtliche Forschung geht eindeutig über die Wortgeschichte, über die Geschichte des einzelnen Begriffs hinaus und erschließt semantische Strukturen.“<sup>12</sup> Dass „Begriffsgeschichte“ eigentlich eine irreführende Bezeichnung für die Methode und das Erkenntnisinteresse ist, weil sie Begriffe als festste-

---

10 Reinhart KOSELLECK, Einleitung, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Band 1, Stuttgart 1972, XIII-XXVII, XXII-XXIII.

11 BÖDEKER, 86-88. Hans Erich Bödeker weist auf die eigentliche Unhaltbarkeit dieser These der Trennung von „Begriff“ und „Wort“ auch bei Reinhart Koselleck hin. Die absolute Beziehung zwischen „Begriff“ und Gedankenwelt, die den „Begriff als Chiffre, als Vehikel des Gedankens“ (BÖDEKER, 96.) sieht, kann dem „Begriff“ somit nicht mehr eigene Dynamik zuschreiben als dem „Wort“. Die Trennung der Termini auf Grund einer unterschiedlichen Dynamik ist damit obsolet (BÖDEKER, 96.).

12 BÖDEKER, 91-92.

hende Entitäten anzunehmen scheint, räumt Reinhart Koselleck selbst ein.<sup>13</sup> Sie ist wohl verantwortlich für die Kritik, die die Begriffsgeschichte als eigentliche Ideengeschichte liest.

Im Weiteren soll die Unterscheidung in Wort und Begriff nicht durchgehalten werden (wie es wohl die meisten begriffsgeschichtlichen Texte ebenso wenig tun<sup>14</sup>), weil sie in dieser Fragestellung wohl mehr Verwirrung als Klarheit schaffen würde.

c) Methodisch verbindet die Begriffsgeschichte die historisch-kritische Textanalyse mit der Strukturanalyse der Geschichts- und Sozialwissenschaft. Sie kombiniert so die strukturelle Analyse von Geschichte in der diachronen Betrachtung auf die Geschichte der Begriffe (der zeitlichen Dimension) mit den kontextualisierten, synchronen Begriffen der Geschichte (der gesellschaftlichen Dimension).<sup>15</sup> Der Linguistik entlehnt sie die Ansätze der Semantik und Onomasiologie.<sup>16</sup> Mit Hilfe der Semantik werden die repetitiven Strukturen begreifbar, weil jedes Wort eine Vielzahl an Bedeutungen in sich trägt und bestimmte strukturelle Gemeinsamkeiten so erst verstehbar werden. Die andere Blickrichtung liefert die Onomasiologie: Jeder Sachverhalt hat eine Vielzahl von Namen, die in den einen Moment passen müssen, in dem der Begriff angewendet wird.<sup>17</sup>

Für die Begriffsgeschichte als Geschichtswissenschaft bedeutet die hervorgehobene Stellung der gesprochenen und geschriebenen Sprache die methodische Differenzierung zwischen Quellsprache und Wissenschaftssprache. Die Sprache wird dabei sowohl als Mittel der Erkenntnis als auch als ihr eigenes

---

13 Reinhart KOSELLECK, Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung, in: Helmut QUARITSCH (Hrsg.), *Gegenstand und Begriffe der Verfassungsgeschichtsschreibung*. Beiheft zu „Der Staat“. Heft 6, Berlin 1983, 7-21, 14-15.

14 BÖDEKER, 96.

15 KONERSMANN, 30.

16 BÖDEKER, 79.

17 Reinhart KOSELLECK, *Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte*, in: DERS., *Begriffsgeschichten*, Frankfurt 2010, 56-76, 62, zuerst erschienen in: Carsten DUTT (Hrsg.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003, 3-16.

Objekt verstanden: Sprache ist immer selbstreflexiv.<sup>18</sup> Zwar findet – auch für die Begriffsgeschichte – nicht alle Geschichte ausschließlich in gesprochener Sprache statt, wie Jacques Guilhaumou betont, denn Geschichte ist immer mehr als sie sprachlich ausdrückt; und nur bestimmte Dinge finden überhaupt ihren Ausdruck in Sprache.<sup>19</sup> Trotzdem muss sie nicht nur die sprachlichen Quellen erklären und vermitteln, sondern auch in Begriffe fassen, was eben außersprachliche Geschichte war. Nur die sprachlichen Quellen können für die Begriffsgeschichte den nicht sprachlichen Sinn geben. Auch in dieser Arbeit wird versucht ein außersprachliches Phänomen, nämlich ein Empfinden von „Gerechtigkeit“, durch seinen sprachlichen Ausdruck zu fassen. Erst Sprache ermöglicht den Kontakt zu früheren Erfahrungen in der Geschichte. Begriffsgeschichtlich denken bedeutet damit nicht nur, zugleich konkret materialistisch und abstrakt idealistisch<sup>20</sup> vorzugehen, sondern muss sich auch immer auf sich selbst beziehen.

Aus der Vorstellung einer kontextualisierten Welt erschließt die Begriffsgeschichte also eine sprachanalytische Methode, die sie auf den Begriff oder vielmehr auf dessen semantisches Feld anwendet. Sie macht dabei für den Begriff verschiedene Beobachtungen:

d1) *Erfahrungen und Erwartungen*: Die Bezugnahme eines Begriffes auf Konkretes, das heißt reale Geschehnisse, ist immer ein kreativer Akt, eine Transferleistung. Sie ist immer die Anwendung von Vergangenheitserfahrung und Zukunftserwartung auf die Gegenwart. Die zeitlichen Anteile von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschränken sich im Begriff. Die Erfahrun-

---

18 Reinhart KOSELLECK, Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte, in: DERS. Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 9-31, 20, zuerst erschienen in: Wolfgang SCHIEDER/Volker SELLIN (Hrsg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. I: Sozialgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1986, 89-109.

19 Jacques GUILHAUMOU, L'histoire linguistique des usages conceptuels à l'épreuve des événements linguistiques, in: Hans Erich BÖDEKER (Hrsg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, 123-158, 143-144.

20 KOSELLECK 1986, 18.

gen der Vergangenheit stoßen auf die Erwartungen für die Zukunft und werden innovativ in der Gegenwart angewandt und erweitert. Jeder Begriff trägt damit die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“<sup>21</sup> in sich.

d2) *Synchronie und Diachronie*: In jeder Begriffsgeschichte gibt es daher synchrone und diachrone Anteile. Gerade die Einzigartigkeit des synchronen konkreten Begriffs macht das „Recyclen“<sup>22</sup> älterer Sprechakte in den diachronen Anteilen notwendig, weil Sprache nicht in jedem Moment neu erfunden wird.<sup>23</sup>

Diese Arbeit will genau dies: synchrone historisch und gesellschaftlich eingebundene Gebräuche des Paradigma „Gerechtigkeit“ auf diachroner Ebene zusammenführen. Anders als es bei Reinhart Koselleck oftmals durchscheint, soll nicht versucht werden, einen einzelnen diachronen Begriff im Singular zu formulieren. Eine solche Definition stünde in formaler Nähe zur Idee. Stattdessen soll versucht werden auf der diachronen Ebene verschiedene Charakteristika der synchronen Begriffe nachzuverfolgen und zu nennen.

d3) *Indikator und Faktor*: Mit der Kontextualisierung ergibt sich neben der Bestimmung der Begriffe als diachron oder synchron auch eine doppelte Perspektive auf Sprache, die als Indikator ihrer Zeit und als der auf sie einwirkende Faktor zu verstehen ist. Zu Grunde liegt der Gedanke, dass geschichtliche Erfahrung sich in Begriffen niederschlägt, und diese Begriffe selbst Geschichte haben: dass die Begriffe selbst ihre Geschichte sind.<sup>24</sup> Die Begriffsgeschichte schreibt somit die Geschichte von der Begriffsbildung, -verwendung und -ver-

---

21 Reinhart KOSELLECK, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: DERS, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1989, 107-129, 125, zuerst erschienen in: Peter Christian LUDZ (Hrsg.), *Soziologie und Sozialgeschichte, Aspekte und Probleme*, in: Peter Christian LUDZ (Hrsg.), *Kölner Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft 16*, Opladen 1972, 116-131.

22 Reinhart KOSELLECK, A Response to Comments on the „Geschichtliche Grundbegriffe“. Translated by Melvin Richter and Sally E. Robertson, in: Melvin RICHTER/Hartmut LEHMANN (Hrsg.), *The meaning of historical terms and concepts. New studies on Begriffsgeschichte*, Washington 1996, 59-70, 63.

23 KOSELLECK 1996, 62.

24 KONERSMANN, 25.

änderung.<sup>25</sup>

In der Reproduktion alter Erfahrungen und ihrer Anwendung auf neue, erscheint der Begriff zum einen als Indikator für die neue Bezugnahme, andererseits als Faktor in der Struktur, die den innovativen Gebrauch als Indikator erst ermöglicht.<sup>26</sup>

d4) *Innovation und repetitive Struktur*: In der Reflexivität von historischem Prozess und Sprache findet die Begriffsgeschichte auch den Antrieb für historisches Handeln. Je weniger Erfahrung ein Begriff in sich trägt, desto größer werden die Erwartungen, die durch ihn freigesetzt werden.<sup>27</sup> Die Begriffe speichern die Erfahrungen in Konnotationen. Für eine neue Bedeutung oder Aspektverschiebung eines Begriffs muss im Gebrauch die Fähigkeit zur Entschlüsselung dieses neuen Gehaltes dem Empfänger zugetraut werden. In der Anwendung des Begriffs auf einen Sachverhalt kommen Abstraktion und Konkrektion zusammen, was Innovation bedeutet. Die Innovation findet dabei für die Begriffsgeschichte immer innerhalb gleich bleibender Strukturen statt, um die Entschlüsselung der Neuheit überhaupt zu ermöglichen.<sup>28</sup> Wandel von Begriffen kann nur festgestellt werden, wenn Anteile Kontinuität haben. Gleichzeitig bleiben auch die verworfenen Bedeutungen im Begriff negativ enthalten. Die Verschränkung von Erfahrungen und Erwartungen in begrifflichen Diskussionen führt innerhalb von Begriffen zu zwei unterschiedlichen Zeitschichten, der von einmaligen Ereignissen (Synchronie) und der von repetitiven Strukturen (Diachronie).

d5) *Wandlungsgeschwindigkeiten und temporale Binnenstruktur*: Zwischen der innovativen Indikator-Eigenschaft und der repetitiven Faktor-Eigenschaft von Sprache entsteht eine zeitliche Verschiebung. Sie zeigt sich zuerst in den

---

25 KOSELLECK, 1996, 62.

26 KOSELLECK 1972:2, 112.

27 Reinhart KOSELLECK, Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache, in: DERS. Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 309-339, 336, zuerst erschienen in: Ulrich KRONAUER/Jörn GARBER (Hrsg.), Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung, Tübingen 2001, 4-26.

28 KOSELLECK 2003, 59.

unterschiedlichen Wandlungsgeschwindigkeiten von Sachverhalt und Sprache. Die Ursache dafür liegt in den unterschiedlichen Zeitschichten der Begriffe: der *temporalen Binnenstruktur* zwischen Erfahrungen und Erwartungen. Die Gegenstände und Sachverhalte, die Situationen als Konstellation ändern sich, ihre Veränderung kann nicht von der Sprache als Speicher dieser Erfahrungen vorhergesehen werden. Erfahrungen und Erwartungen können auseinander geraten.

Mit ihrem besonderen Augenmerk auf die Analyse der Sprache der historischen Sachverhalte versuchte sich die Begriffsgeschichte über die Funktion einer einfachen Hilfswissenschaft der Sozialwissenschaft oder der Linguistik hinaus als eine eigene Wissenschaft zu konstituieren.<sup>29</sup> In Deutschland ist sie maßgeblich mit dem Projekt der Erarbeitung eines historischen Lexikons zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland: den *Geschichtlichen Grundbegriffen* verbunden, das zwischen 1972 und 1997 in 9 Bänden von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck herausgegeben wurde. Die Geschichtlichen Grundbegriffe orientieren sich an der grundlegenden These einer „Sattelzeit“ zwischen 1750-1850, als umfassendem Umbruch in allen politisch-sozialen Gesellschaftsbereichen von der ständischen Gesellschaft zur „Moderne“.

Das von Rolf Reichardt seit 1985 herausgegebene „Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820“ versucht, die an die Geschichtlichen Grundbegriffe herangetragene Kritik (der zu große Stellenwert der Begriffe, der sie quasi zu Ideen mache) aufzunehmen<sup>30</sup>, indem es Elemente der Lexicologie integriert. Reichardt formuliert statt der geschichtlichen Grundbegriffe „Titel-Wörter“ und stellt sie auf eine breitere Quellenbasis serieller Quellen – *Zeitschriften, Zeitungen, Flugblätter, Katechismen, Protokolle* –, um ihre

29 KOSELLECK 1972:2, 124; BÖDEKER, 106.

30 Melvin RICHTER, Towards a lexicon of European political and legal concepts. A comparison of begriffsgeschichte and the 'Cambridge school', in: Critical Review of International Social and Political Philosophy, Band 6, Heft 2, London 2003, 91-120, 102.

Kontextualisierung aufzuzeigen.<sup>31</sup> Mit seiner starken Orientierung am statistischen Auftreten der Begriffe entging das Handbuch zwar dem Vorwurf, eine bessere Ideengeschichte zu schreiben, nicht aber der Kritik, im Grunde keine Geschichtswissenschaft mehr zu sein.<sup>32</sup>

Die Theoriebildung der Begriffsgeschichte vollzog sich während der Herausgabe des Lexikons, war aber auch darüber hinaus nicht vollständig abgeschlossen.<sup>33</sup> Sie steht in enger Beziehung zu anderen theoretischen Ansätzen im 20. Jahrhundert, wie der Annales-Schule in Frankreich (Marc Bloch, Lucien Febvre) oder der Cambridge School (Quentin Skinner, John G. A. Pocock). Diese sowie statistikorientierte Verfahren, wie die Lexicologie<sup>34</sup>, können als „historische Diskursanalyse“ zusammengefasst werden.

Der *linguistic turn* hat unterschiedliche Diskussionen zu sprachlichen Diskursen in den verschiedenen Forschungskontexten im Zusammenhang einer historischen Diskursanalyse hervorgebracht. Erst nach und nach werden die Ähnlichkeiten in den verschiedenen Forschungen gesehen und das gemeinsame Potential erkannt. Eng verbunden mit der Begriffsgeschichte im deutschsprachigen Raum sind die „histoire des concepts“ und die „history of concepts“ der auf Französisch und auf Englisch geführten Diskussion. Neben der Begriffsgeschichte um Reinhart Koselleck ist vor allem die Cambridge School um John Pocock und Quentin Skinner beachtet worden. Besonders die Gegenüberstellung der begriffsgeschichtlichen Ansätze mit denen von John Pocock und Quentin Skinner führte zu einer Schärfung der Thesen. Die sich nachträglich darstellende enge inhaltliche Verbindung zwischen Koselleck und Skinner war offenbar zunächst eine Konstruktion insbesondere Melvin Richters.<sup>35</sup> Heute

---

31 BÖDEKER, 97.

32 RICHTER, 98.

33 Reinhart KOSELLECK, Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels, in: DERS. Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 86-98, 86, zuerst erschienen in: Hans Erich BÖDEKER (Hrsg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, 29-47.

34 GUILHAUMOU, 132.

35 Kari PALONEN, Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck, Münster/Hamburg/London, 2004, 12.



scheint es dagegen selbstverständlich beide aufeinander zu beziehen. Kari Palonen spürt in seinem Buch *Die Entzauberung der Begriffe* dieser Verbindung nach. Die gemeinsame Anerkennung von Historizität, Wandelbarkeit und Umstrittenheit der Begriffe bildeten demnach die Grundlage der Überlegungen sowohl Skinners als auch Kosellecks.<sup>36</sup>

Auch Skinner und Pocock hatten die starke Stellung der diachronen Analyse der sprachlichen Struktur, die die Begriffsgeschichte Kosellecks gegenüber dem Kontext einnimmt, kritisiert und Koselleck das Misslingen einer Ablösung von Ideen bescheinigt. Statt einer Geschichte der Begriffe, so fordert John Pocock, sei eine Geschichte der Diskurse zu schreiben.<sup>37</sup> Für Koselleck liefe diese methodische Kritik auf eine Entscheidung zwischen der synchronen oder der diachronen Analyse für die Geschichtsschreibung hinaus. Eine einseitige Entscheidung kann für ihn dabei nicht weiterführen, weil sie nicht sieht, dass das Subjekt und der Diskurs, in dem es steht, sich gegenseitig konstituieren. Für Koselleck sind die synchrone und die diachrone Analyse nicht von einander zu trennen und können nur vermittelt zu Erkenntnissen über die Wirklichkeit führen.<sup>38</sup> Die Reflexion auf Begriffe sei eben die Bedingung für jeden abweichenden innovativen Gebrauch. „Therefore, the historical uniqueness of speech acts, which might appear to make any history of concepts impossible, in fact creates the necessity to recycle past conceptualizations.“<sup>39</sup> Koselleck glaubte damit die „misunderstandings“<sup>40</sup> ausgeräumt zu haben. Beide Ansätze seien damit eher komplementär als inkompatibel.<sup>41</sup>

Zur aktuellen Diskussion gibt die 1995 in London entstandene „History of Political and Social Concepts Group“ eine jährliche Veröffentlichung heraus;

---

36 PALONEN, 336-338.

37 JOHN G.A. POCK, Concepts and Discourse: A difference in culture? Comment on a paper by Melvin Richter, in: Melvin RICHTER/Hartmut LEHMANN (Hrsg.), *The meaning of historical terms and concepts. New studies on Begriffsgeschichte*, Washington 1996, 47-58, 47.

38 KOSELLECK 1996, 63.

39 KOSELLECK 1996, 62.

40 KOSELLECK 1996, 59.

41 RICHTER, 102.

im französischen Forschungszusammenhang führt die Zeitschrift „Mots“ die Überlegungen fort<sup>42</sup>; mit der gleichen Thematik befasst sich das „Archiv für Begriffsgeschichte“. Dort stellt Ralf Konersmann der Begriffsgeschichte für die Zukunft eine klare Perspektive in Aussicht<sup>43</sup>: Die Begriffsgeschichte hätte ihr Potential reichlich genutzt, dabei aber gleichzeitig ausgeschöpft, indem sie daran arbeite, die Begriffe, so wie sie traditionell verstanden wurden, aufzulösen.<sup>44</sup> Eine andere Einschätzung gibt Christiane Frey, die eine „Neuformierung“ und „Rettung“ der Begriffsgeschichte für die Kulturwissenschaften beobachtet.<sup>45</sup>

Christian Meier hat in seinem Buch *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* Reinhart Kosellecks Überlegungen zur Sattelzeit der Frühen Neuzeit aufgenommen und auf die Antike übertragen.<sup>46</sup> Kosellecks Analyse der Sattelzeit hatte ergeben, dass die in dieser Zeit entstandenen Erwartungen mit den gemachten Erfahrungen nicht mehr übereinstimmten und so Raum für neue Handlungsmöglichkeiten schufen. Der gesamtgesellschaftliche Umbruch fand seine Entsprechung auf der sprachlichen Ebene. Die in den Begriffen gespeicherten Erfahrungen reichten nicht mehr aus, um zu formulieren, was die Perspektive und die Erwartung für die Zukunft war. Neue Begriffe wurden kreiert, die sich weniger auf Erfahrungen als auf Erwartungen gründeten und somit mit der historischen Dynamik korrespondierten, und sich gegenseitig verstärkten. Reinhart Koselleck hatte die Verschiebung der temporalen Binnenstruktur von Sprache auf den Begriff „Verzeitlichung“ gebracht. Für Christian Meier äußert

---

42 GUILHAUMOU, 126.

43 KONERSMAN, 21-32.

44 KONERSMANN, 32.

45 Christiane FREY: Begriffsgeschichte(n). Zur Karriere und Neuformierung eines neuerdings kulturwissenschaftlichen Ansatzes, auf: IASLonline (19.10.2008), [www.iaslonline.de/index.php?vorgang\\_id=1840](http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=1840), 01.08.2010, 14:28, 2.

46 Christian MEIER, Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., überarbeitet und erweitert, in: DERS., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980, 275-434, 275-325, zuerst erschienen in: Hans-Georg GADAMER/Joachim RITTER/Karlfried GRÜNDER (Hrsg.), *Archiv für Begriffsgeschichte* 21, Hamburg 1977, 7-41, nochmals überarbeitet und erweitert erschienen in: Reinhart KOSELLECK, *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1978, 193-227.

sie sich als „Politisierung“ der Begriffswelt in der gesellschaftlichen Umbruchsituation der sophistischen Bewegung. „Die 'Politisierung' ist für die Begriffswelt des 5. [v. u. Z.] Jahrhunderts offensichtlich das, was die 'Verzeitlichung' für die Sattelzeit ist: Der Nenner, auf den das Ganze gebracht werden kann.“<sup>47</sup> In welcher Weise das Konzept der 'Politisierung' auch das hier gestellte Paradigma der 'Gerechtigkeit' erschließt führt direkt in die Fragestellung.

### **3. Einführung in das Paradigma „Gerechtigkeit“**

Bevor in die einzelnen Quellen geschaut wird, soll zunächst ein Überblick

---

<sup>47</sup> MEIER 1978, 311.

über den historischen und inhaltlichen Zusammenhang gegeben werden. Dafür ist besonders das Verhältnis zwischen Physis (ἡ φύσις (Natur)) und Nomos (ὁ νόμος eigentlich: Brauch, Sitte; schließlich: Gesetz) für eine Vorstellung von „gerechtem Recht“ wichtig, dessen Entwicklung Victor Ehrenberg in seiner 1921 erschienen und immer noch maßgeblichen Studie *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*<sup>48</sup> einfängt.

In der Frühzeit war die Erfahrung von Natur und der menschlichen Ordnung die einer „wesensmäßigen Einheit“<sup>49</sup>. Was richtig und gerecht war, war lange Zeit von der Tradition und der Vorstellung externer Götter vorgegeben worden; Gerechtigkeit lag damit in der Vorstellung außerhalb des menschlichen Handlungsrahmens. Sie wurde gleichgesetzt mit der Natur und der kosmischen Weltordnung und widerfuhr ihnen lediglich in Form von Naturgewalten und ihren althergebrachten Sitten und Bräuchen.<sup>50</sup> Zum Beispiel bei Theognis (6. Jahrhundert v. u. Z.) wird die Abhängigkeit der Menschen von den Göttern deutlich. Er erteilt den Menschen eine klare Absage an die Möglichkeit, die gemeinschaftliche Ordnung<sup>51</sup> selbst durch Gesetze zu bestimmen, weil es den Sterblichen nicht zu stehe, mit Unsterblichen zu kämpfen oder etwa ihnen Recht zu sprechen; niemandem sei das erlaubt<sup>52</sup>. Und auch Heraklit schreibt: „Denn alle menschlichen Gesetze werden vom Einen, Göttlichen, ernährt; dessen Kraft ist unbegrenzt, und es reicht für alles aus und setzt sich durch (DK 22 B 114.)“<sup>53</sup>.

---

48 Victor EHRENBURG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*, Leipzig 1921.

49 Fritz LOOS/Hans-Ludwig SCHREIBER, *Recht, Gerechtigkeit*, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Band 5, Stuttgart 1984, 231-311, 234.

50 LOOS/SCHREIBER, 234.

51 Der Begriff „Gemeinschaft“ soll innerhalb dieser Arbeit – wie auch der der „Gesellschaft“ – das menschliche Zusammenleben bezeichnen. Die gängige soziologische Trennung der beiden Begriffe unterscheidet sich persönlich bekannte Gemeinschaften von Gesellschaft. Erst im letzten Teil der Arbeit, dem „Ausblick“, wird auf die Unterscheidung eingegangen.

52 Οὐκ ἔστι θνητοῖσι πρὸς ἀθανάτους μαχέσασθαι οὐδὲ δίκην εἰπεῖν· οὐδενὶ τοῦτο θέμις (Theog. Eleg. 687.).

53 τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει· καὶ ἐξαπκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται (Herakl. fr., DK 22 B 114.).

Die Menschen hatten gemäß dieser Denkweise lediglich Teil an einer höheren Vernunft, ihre Entscheidungen waren gegenüber dem Nomos bloß temporäre Entscheidungen ohne jeglichen Wahrheitsanspruch.<sup>54</sup> Die erlebte Realität war offenbar damit zunächst einfach eine sich selbst verwirklichende Entität mit durchaus präskriptivem Charakter. Es waren die Götter, die den Menschen vorgeben, wie sie ihre Wirklichkeit zu gestalten hätten.<sup>55</sup> Die Welt war gerecht, weil sie sich selbst ins Recht setzte.

Die Göttin Themis (Θέμις) galt als Verkörperung dieser herkömmlichen Ordnung.<sup>56</sup> Das Fortschreiten der Wirklichkeit erschien als wahr und gerecht und trat in seiner Grundsätzlichkeit erst in Erscheinung, wenn diese bisherige Ordnung durch Veränderungen nicht mehr bestand. Themis wurde dabei in so weit als göttlich empfunden, als auch die gesamte Ordnung des Lebens als göttlich empfunden wurde.<sup>57</sup> Gerechtigkeit und Recht waren noch nicht getrennt, sondern ein einheitliches Prinzip; sie fielen in Themis zusammen. Das Erleben der Welt als Harmonie gehört in die Charakterisierung dieser Zeit durch eine „Homogenität des Wissen“<sup>58</sup>, die erst in der Archaik in die Krise geraten sollte.

Neben der Verkörperung durch Themis als Gottheit steht der einfache Begriff, der schon bei Homer in einem breiten Bedeutungsspektrum für die Frühzeit auftaucht. Rudolf Hirzel bringt Themis auf die Grundbedeutung „guter Rat“<sup>59</sup>, während Victor Ehrenberg es mit „Gebot“ übersetzt. Meist formelhaft (ἡ θέμις ἐστίν; οὐ θέμις ἐστίν), hat Themis im Singular da schon seine Bedeutung als Subjekt verloren.<sup>60</sup> Im Plural dagegen meinen Themistes (αἱ θέμιστες) den

---

54 Vgl. Herakl. fr., DK 22 B 2; 113; 114.

55 Georg KERFERD, *The sophistic movement*, Cambridge 1981, 111.

56 Rudolf HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes*, Nachdruck der Ausgabe von 1907, Hildesheim 1966, 40-41; Victor EHRENBURG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*, Leipzig 1921, 50

57 HIRZEL, 44.

58 Christian MEIER, *Die Herausbildung des Trends zur Isonomie*, in: DERS., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980, 51-90, 69.

59 HIRZEL, 19.

60 EHRENBURG, 4.

Willen des Königs, der mit dem göttlichen Willen identisch ist. Der Gott übergab dem König, als seinem Stellvertreter, seinen Willen; dadurch wurden göttliches Gesetz und königliches eins.<sup>61</sup> Der Begriff der Themistes ist mit dem Wandel von der frühen Zeit zur Adelsgesellschaft einem starken Bedeutungswandel auf politischer Ebene unterworfen. Das Gebot des Königs wird zur politischen Erscheinung der Normen der archaischen Adelsgesellschaft.<sup>62</sup> Mit dem Wandel zur Polisgesellschaft verliert Themis ihre politische Bedeutung, es ist Dike (ἡ δίκη – Rechtspruch, Weisung), die jetzt wichtig wird.<sup>63</sup>

In der Göttin Dike fand der persönliche Rechtsanspruch seine Verkörperung.<sup>64</sup> Hesiod stellt sie als Tochter der Themis vor.<sup>65</sup> Anders als Themis ist Dike kein harmonisch wirkendes gerechtes Prinzip, sondern zeigt und weist auf etwas hin (δείκνυμι).<sup>66</sup> Die Dike ist die Weisung, das Recht, auf das hingewiesen wird. Der göttliche souveräne Wille findet mit Dike seinen Ausdruck im als göttlich bewerteten Richterspruch.<sup>67</sup>

Mit der Entstehung einer neuen gedanklichen Form der Abstraktion im 7. und 6. Jahrhundert, repräsentiert durch neutrale, außerhalb der Poleis stehende Orte wie Delphi oder einzelne umherreisende Weise, entstand ein philosophisches und politisches Denken, das plötzlich auf einen allgemeineren Zusammenhang und allgemeinere Strukturen abstrahieren konnte. Erst mit dem Aufkommen dieser neutralen Perspektive wurde es möglich, „Gerechtigkeit“ als Möglichkeit eines anzustrebenden idealen Zustandes überhaupt zu denken.<sup>68</sup>

---

61 EHRENBURG, 5-7.

62 EHRENBURG, 11; 19.

63 EHRENBURG, 52.

64 EHRENBURG 82.

65 δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὠρας, Εὐνομίην τε Δίκην (Hesiod Theog. 900-901).

Die Unter- oder Nachordnung, die in dem Mutter-Tochter-Verhältnis zum Ausdruck kommt, mag auf das Verhältnis der Einzelnen zur Gemeinschaft oder auf die spätere Herauslösung der individuellen Position aus dem Kontext im Zuge der Politisierung der Zeit, die die Einzelnen in den Gegensatz zur Gesellschaft und der Natur zu denken erst möglich machte, verweisen.

66 HIRZEL, 60; Dagegen Ehrenberg, der Dike von δεικνυμι (werfen) herleitet (EHRENBURG, 70-71). Aus beiden Etymologien und Übersetzungen ergibt sich aber der Bezug zum Richterspruch.

67 HIRZEL, 65-67.

68 Christian MEIER, Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen, in: DERS., Die Welt der Geschichte und die Provinzen des Historikers. Drei Überlegungen, Berlin 1989, 70-100, 88-89.

Das Bedürfnis nach Gerechtigkeit fragte damit nach mehr als einem quantitativen Ausgleich, und meinte eine Ethik, deren Formulierung dieser „dritten Person“ bedurfte.<sup>69</sup>

Im 5. Jahrhundert v. u. Z. wird die Bedeutung von Themis als Gebot immer mehr von Nomos übernommen. Während Solon seine Gesetze selbst im frühen 5. Jahrhundert noch Thesmoi genannt hatte<sup>70</sup>, wurden Gesetze ein Jahrhundert später als Nomoi wahrgenommen<sup>71</sup>, die aber nicht mehr mit der leisen Nötigung der Sitte auftraten, sondern den vollen Durchsetzungsanspruch von Gesetzen verlangten.<sup>72</sup> „Das geschriebene Gebot usurpierte das Wort, das bisher nur das ungeschriebene der Sitte bedeutet hat.“<sup>73</sup> Thesmos wird auf die Bedeutung des „Altehrwürdigen“ zurückgedrängt.

Mit der Entwicklung von Themis zu Dike zu Nomos rückte dabei die gemeinschaftliche Ordnung immer mehr in den Verfügungsraum einer immer größeren Gruppe von Menschen. An der sprachlichen Entwicklung der Bedeutung „gerechtes Recht“ bildeten sich sozialpolitische Veränderungen ab.<sup>74</sup> Für eine Überlegung zum Verständnis von Recht und Gerechtigkeit im 5. und 4. Jahrhundert v. u. Z. muss damit der Begriff des Nomos an zentraler Stelle stehen.

Dabei beansprucht die Verwendung von Nomos stets mehr als nur irgendein 'Gesetz' zu sein, es klingt immer auch der Anspruch auf tatsächliche 'Gerechtigkeit' mit an; und auch die Physis gilt mehr als nur 'Natur' und bedeutete immer auch ihre 'Wirklichkeit'.<sup>75</sup> Das Verhältnis von Physis und Nomos (identi-

---

69 Jochen MARTIN, Zur Anthropologie des Politischen Denkens, in: Monika BERNETT/Wilfried NIPPEL/Aloys WINTERLING (Hrsg.), Christian Meier zur Diskussion. Autorenkolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, Stuttgart 2008, 61-69, 68.

70 *πρῶτα μὲν εὐχόμεσθα Διὶ Κρονίδῃ βασιλῆϊ θεσμοῖς τοῖσδε τύχην ἀγαθὴν καὶ κῆδος ὀπάσσει* (Sol. fr. 31, 2).

71 Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι (Hdt. I, 29, 5-6.).

72 HIRZEL, 375-376.

73 EHRENBERG, 122.

74 EHRENBERG, 126-140.

75 Heraklit fr. DK 22 B 123. Bernhard TAURECK, Die Sophisten, Wiesbaden 1995, 29-30; Heinz-Gerd SCHMITZ, Platons politiktheoretische Auseinandersetzungen mit Kallikles, Thrasymachos und

fiziert in Themis oder als zunehmender Gegensatz in der Entwicklung von Dike zu Nomos) wurde zum wesentlichen Streitpunkt, der die naturphilosophische und politische Diskussion bestimmen sollte. Die Freiheit der Menschen stand dabei gegen ihre Unmündigkeit.

Mit der Durchsetzung der Vorstellung von Recht durch die Menschen gerät die Ordnung der Welt in einen Gegensatz zu den von Menschen gemachten Setzungen, die, als sie selbst noch Teil der göttlichen Ordnung waren, gerade Harmonie und Parallelität bedeutet hatten. Was zunächst sich ergänzendes Verhältnis war, „drängte“<sup>76</sup> mit Fortschreiten der Politisierung immer mehr zur Antithese. Was zuvor noch gedanklich zusammenfiel (die Erfahrung des Fortschreitens von als richtig empfundener Geschichte) bricht mit den neuen Gedanken der ionischen Spekulation und der Historia (ἡ ἱστορία, „Nachforschungen“ allgemein und später im Besonderen die der Geschichtswissenschaft) sowie mit der seit dem 5. Jahrhundert immer stärker betriebenen rationalen empirischen Einzelforschung der Naturphilosophie auseinander.<sup>77</sup> Einerseits wurde durch die popularisierenden Ergebnisse der Philosophie, der sophistisch ausgewerteten Erkenntnisse der Ethnographie und der praktischen Politik, die Relativität jeder Form von Nomos propagiert. Zum Anderen setzte sich mit der ionischen Naturphilosophie und der Medizin die Einsicht in die Normhaftigkeit der Physis durch, die dann von der Sophistik verbreitet wurde. Das Zusammenwirken der Erkenntnisse musste vom Begriffspaar zum Gegensatz von Physis und Nomos führen.<sup>78</sup>

Dieser Gegensatz von Wahrheit und Meinung, von einem wahren Wesen der Dinge und Menschen und den geltenden Anschauungen und Bestimmungen wird beispielsweise dem spätantiken Lexikon Suda zu folge bei Archelaos

---

Protagoras, in: ZfphF 42, Meisenheim/Glan 1988, 570-596, 581.

76 Felix HEINIMANN, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Darmstadt 1980, 110.

77 HEINIMANN, 110.

78 HEINIMANN, 125.



(5. Jahrhundert v. u. Z.) fassbar. Dieser habe gemeint, dass das Gerechte und das moralisch Schlechte nicht durch die Physis sei, sondern durch Nomoi.<sup>79</sup> Nomos und Physis schienen sich von jetzt an gegenseitig an ihrer Verwirklichung zu hindern.<sup>80</sup> Die Neufassung der Begriffe und ihres Verhältnisses, wies damit deutlich auf die Diskrepanzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit und auf die Möglichkeiten, Gesellschaft gerecht zu organisieren hin. Sie eröffnete den Raum zwischen Sein und Sollen, zwischen Recht und Gerechtigkeit.<sup>81</sup> Was Recht und Gerechtigkeit war, war nicht mehr das selbe. Das neue Bedürfnis einer Gerechtigkeit als eines noch nicht realisierten Zustandes setzte ein verändertes Verständnis von Zeit, von der Gegenwart und ihren Beziehungen zur Zukunft und Vergangenheit voraus. Mit der neuen Bewertung von Physis und Nomos musste, was vorher gerecht war, mit dem neuen Verhältnis zwischen Physis und Nomos in Spannung treten.<sup>82</sup>

Der traditionelle Begriff hatte als überlegen empfundene Macht von Sitte, Gesetz und Herkunft (Identität von Wirklichkeit und Gerechtigkeit) eine Gesellschaft ermöglicht, die dem Einzelnen ihr Verhalten notwendig zuordnen musste. Mit dem Wandel der Gesellschaft durch die Politisierung veränderten sich auch die Vorstellungen von Begriffen wie Physis und Nomos, insbesondere das Verhältnis zwischen ihnen. Nicht mehr Traditionen bestimmten die Menschen, sondern die Menschen bestimmten selbst ihren gemeinschaftlichen Umgang. Die neuen, selbst gegebenen Gesetze mussten dabei gerade durch ihre Opposition zu einem früheren Absoluten in ihrer Gültigkeit eingeschränkt sein.<sup>83</sup> Die Menschen hatten das Abhängigkeitsverhältnis von Nomos und Menschen verkehrt. Gleichzeitig erarbeiteten gerade diese durch Vernunft entstandenen Nomoi mit der Naturphilosophie einen Physisbegriff, der zum Gegenbe-

---

79 ἐδόξαζε τὸ δίκαιον καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι, ἀλλὰ νόμοι (Archelaos, Testimonia DK 60 A 2, 4-5.).

80 Georg KERFERD, *The sophistic movement*, Cambridge 1981, 115-116.

81 LOOS/SCHREIBER, 324.

82 Peter STEMMER, *Unrecht tun ist schlechter als Unrecht leiden. Zur Begründung moralischen Handelns im platonischen „Gorgias“*, in: *ZfphF* 39, Meisenheim/Glan 1985, 504.

83 HEINIMANN, 124.

griff avancierte und wiederum für das Individuum ein verbindliches System von Verhalten entwarf.<sup>84</sup>

Bereits die Möglichkeit, die Begriffe anders zu denken und sie damit in den eigenen Verfügungsrahmen hineinzunehmen, gehörte zu den geistesgeschichtlichen Beben dieser Zeit der Politisierung. Die traditionelle Vorstellung von Nomos in Verbindung mit Physis musste von den Zeitgenossen als statisch verstanden werden, obwohl sie das natürlich selbst nicht sein konnte. Die neue Vorstellung eines durch die Menschen hervorgebrachten Nomos bezieht sich nicht auf etwas Neues, sondern ist eine veränderte Interpretation des selben Phänomens unter sich bereits verändernden Erkenntnis- und Erfahrungsbedingungen.

Mit dem veränderten Denken war es – allein durch die Existenz von Gegenpositionen – gar nicht mehr möglich, den alten Begriff von Physis und Nomos weiter oder zumindest in der Diskussion zu vertreten. Denn die alte Vorstellung hatte gar keiner Begründung bedurft. Sobald die Auseinandersetzung in der Diskussion eine Argumentation benötigte, war der vormals traditionelle Begriff bereits neu gefasst und in seiner alten Form unbrauchbar geworden. Es entstand damit eine Reihe von Standpunkten.<sup>85</sup> Ich will im Verlauf dieser Arbeit nur einige Möglichkeiten, Gerechtigkeit und eben auch Physis und Nomos zu denken, einander gegenüberstellen.

Die Frage nach Gerechtigkeit in Opposition zum Recht stellte sich also erst mit dem veränderten Denken. Erst dann konnte sie als von der erlebten Realität des Rechts unterschieden gedacht werden. Ein Zustand kann erst dann gerecht sein, wenn in ihm das Verhältnis von Sein und Sollen zur Deckungsgleichheit gebracht wurde; wenn also ein Sollen möglichst klein oder nicht mehr vorhan-

84 Albrecht DIHLE, Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorie, in: Georg KERFERD (Hrsg.), *The sophists and their legacy. Proceedings of the fourth international colloquium on ancient philosophy*. Wiesbaden 1981, 54-63, 61.

85 Dazu zum Beispiel Felix HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt 1980. Oder auch: Helga SCHOLTEN, *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin 2003.

den ist, weil sein Sein ihm bereits entspricht. Die Gedanken, Sprache und Wünsche an Gesellschaft, ihre Analyse, kann strukturell – weil sie erst aus der Erfahrung gerinnt – der tatsächlichen Geschichte, zumindest intendiert, nur folgen. Auf die politische Ebene gebracht bedeutet dies, den Zustand der Gesellschaft mit dem der Utopie zusammenzubringen, beziehungsweise den Anlass der Kritik zu verringern. Ein tatsächlich gerechter Zustand erweist sich damit als Näherungsbegriff; das Streben nach ihm füllt den Raum zwischen Sein und Sollen. Ob dem sich zu nähernden Zweck eine Vorstellung eines gerechten Urzustandes, einer natürlichen Ordnung zu Grunde lag, der wiederhergestellt werden müsste, oder ob dieser als Zukunftsbegriff noch ganz ohne Erfahrungen war, vollzieht sich durch die gleiche notwendige Trennung: der Abtrennung der Gegenwart von dem größeren Zeit- und Werdenszusammenhang, als eigene Größe neben Vergangenheit und Zukunft.

Noch bei Solon wird die Wiederherstellung der alten und gerechten Ordnung mittels menschlicher Gesetzgebung angestrebt. Solon bringt wieder ins Lot, was durcheinandergeraten war, und musste dazu erst den gegenwärtigen Zustand gegen den vergangenen, richtigen setzen.<sup>86</sup> Das Inbeziehungsetzen des Ist-Zustands mit einem Sollens-Zustand machte Gerechtigkeit somit zu einem auf sich selbst bezogenen Verhältnisbegriff<sup>87</sup>, der das Eine mit dem Anderen vergleicht und in Relation setzt. Gerechtigkeit ist dabei einerseits das Ziel und gleichzeitig das Streben nach ihr, weil sie als Ziel niemals erreicht werden kann.

Die unterschiedlichen Auffassungen von Gerechtigkeit ergeben sich also aus unterschiedlichen Auffassungen der die Relation konstituierenden Elemente Physis und Nomos. Die Physis ist dabei niemals unabhängig vom Nomos, der Nomos niemals unabhängig von der Physis zu denken. Was Physis und Nomos sind und wie sie zueinander in Beziehung gesetzt werden, ist das Schlüs-

---

86 MEIER 1989, 89.

87 LOOS/SCHREIBER, 232.

selbproblem der Untersuchung. Wenn es nicht mehr eine absolute Kategorie wie die Legitimation durch Götter oder die Ewigkeit ist, was kann dann das Kriterium für Gerechtigkeit sein?

Dass dieses Kriterium keine rechnerische Relation, nach Abzählung eines zum Beispiel Dritten zu Verteilenden ist, sondern auch individuelle Eigenschaften der Subjekte den Ausschlag für eine wirklich angemessene Verteilung liefern können, zeigt Platon, der Sokrates die Unterscheidung zwischen „numerischer“ und „proportionaler“ oder auch „geometrischer“ Gerechtigkeit einführen lässt.<sup>88</sup> Gerechtigkeit kann in jeder Situation etwas verschiedenes bedeuten. Sie muss nicht notwendig der rechnerisch ausgeglichenen Verteilung entsprechen, sondern wirklich Gerechtes kann sogar gerade numerisch gerechter Verteilung widersprechen; anders gesagt, aus eben nicht quantitativer, sondern von einer qualitativer Perspektive gesehen werden. In der Bestimmung eines Maßstabs für Gerechtigkeit gehen die Ansichten stark auseinander. In der Einschätzung der Wirkung von Gerechtigkeit sind sie sich aber einig: Gerechtigkeit führt zu Glückseligkeit.<sup>89</sup> Gerechtigkeit und Glück, das die Einzelnen empfinden, präsentiert den Einzelnen als Teil eines ihm äußeren überpersonalen Zusammenhangs, einer Gesellschaft, innerhalb derer sie selbst durch Eigenschaften, Güter, Rechte, Pflichten, Mittel und Wege, Perspektiven und ihren Bedingungen zu anderen gerecht oder ungerecht ins Verhältnis gesetzt werden. Gerechtigkeit ist somit ein gesellschaftliches Phänomen.<sup>90</sup> Die Gesellschaft nahm sich offenbar als Gemeinschaft wahr, in der jeder Verantwortung für das Ganze hatte und auch für Fehlverhalten der Machthaber mit verantwortlich gemacht wurde.<sup>91</sup> Die Verbindung zwischen persönlichem Interesse und Gemeinschaft

88 ΣΩ. Σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶει δεῖν ἀσκεῖν γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς (Pl. Gorg. 508a).

89 ΣΩ. τὸν μὲν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαιμόνα εἶναι φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον (Plat. Gorg. 470e).

90 Ada Babette HENTSCHE, Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „Nomoi“ im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles, Frankfurt am Main 1971, 40.

91 MEIER 1989, 90.

machte es notwendig, über Moral zu sprechen; ein Zusammenhang der auch im Protagoras-Mythos schon als essentiell gesehen wird. Dort wird die Gerechtigkeit eine Politiké Areté (ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ (bürgerliche Kunst)<sup>92</sup>) genannt. Gerechtigkeit ist damit politisch bestimmt. Gerech ist die politische Ordnung, die alle, die an ihr teilhaben, glücklich macht. Gerechtigkeit ist „vergesellschaftetes Glück“<sup>93</sup>.

Der Gerechtigkeits- und Unrechtsbegriff ist abhängig von der Verwendung eines jeweils spezifischen Nomosbegriffs.<sup>94</sup> Mit der Möglichkeit verschiedener Auffassungen von Nomos und Physis werden auch verschiedene Auffassungen von Gerechtigkeit möglich. Die verschiedenen Gerechtigkeiten beanspruchen, auf Grund absolut gesetzter Auffassungen von Physis und Nomos, tatsächlich Gerechtigkeit zu sein.

Wie sich formale Gerechtigkeiten mit dem Anspruch auf Tatsächlichkeit in die Quere kommen können, möchte ich anhand der *Antigone* des Sophokles aufzeigen. Später werde ich dann verschiedene Vorstellungen aus dem etwa ein halbes Jahrhundert später entstandenen *Gorgias* von Platon herausarbeiten. In einem zweiten Schritt sollen schließlich die gänzlich unterschiedlichen Konzepte von Gerechtigkeit aus dem *Gorgias* und der *Antigone* unabhängig von ihrem Kontext in diachronen Überlegungen zusammengeführt werden.

---

92 Plat. Prot. 323-324.

93 Hans Kelsen, Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Kurt Ringhofer und Robert Walter, Wien 1985, 217.

94 Plat. Gorg. 483a

## 4. Synchrone Begriffe von Gerechtigkeit

### 4.1 Sophokles' *Antigone*

Mit *Antigone* stellt Sophokles eine vormalige Nebenfigur des Ödipusmythos in den Mittelpunkt seines Beitrags für die Dionysien von 441. Kurz darauf wird Sophokles zum Strategen der Polis und damit in eines der höchsten Ämter der Stadt Athen, gewählt. Sophokles verfasste die *Antigone* also zu einem Zeitpunkt, zu dem er selbst politische Ämter wahrnahm und die Stadt repräsentierte. Dass er mit seinem Stück über das Aufeinanderprallen gesellschaftlicher Vorstellungen eine in die Symbolsprache der Mystik gebrachte kritische Parabel verfasste, ist damit schwer vorstellbar. Sophokles war in die Polisordnung integriert und trat für sie ein.<sup>95</sup>

Dabei war die Tragödie ganz und gar nicht unpolitisch. Theaterbesuche fanden nicht im Privaten statt, sondern waren eingebunden in eine öffentliche

<sup>95</sup> Hellmut FLASHAR, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*, München 2000, 58.

Feier, mit der die Werte und die politische Überlegenheit der Demokratie Athens demonstriert wurden.<sup>96</sup> Dabei ist nicht zu vergessen, dass Theater Gottesdienst war und dass die Aufführung des Stücks mit Musik und Tanz begleitet wurde.<sup>97</sup> Das Theater zielte darauf, Personen und Geschehnisse zu zeichnen, mit denen sich die Zuschauer (athenische und fremde Männer und Frauen) identifizieren konnten und können sollten.<sup>98</sup> Das Schicksal, das den Figuren widerfuhr, hatte damit einen beispielhaften, einen lehrhaften Charakter. Neben der oft hervorgehobenen Konfrontation von Individuum und Gesellschaft thematisiert die *Antigone* auch andere Rollen und Gegensätze. George Steiner nennt fünf Konstanten der Konfrontation, die in der *Antigone* kollidieren. Neben dem Einzelnen und dem Allgemeinen sind das: Jung und Alt, Männer und Frauen sowie der Gegensätze von Menschen und Göttern, von Lebenden und Toten.<sup>99</sup> Jeder einzelne dieser Aspekte rechtfertigte eine tiefergehende Untersuchung des Stücks. Hier bleibt nur Raum für die Analyse der verschiedenen Möglichkeiten, „gerechtes Recht“ zu denken.

Konkrete Bezüge zur zeitgenössischen Politik lagen damit sehr wohl im Wesen der Tragödie. Die *Antigone* auf ihre politischen Intentionen im historischen Kontext zu interpretieren, besonders auf zeitgenössische innenpolitischen Auseinandersetzungen zwischen Perikles und Themistokles, ist deshalb das Interesse vieler Interpretationen.<sup>100</sup> Es muss hier – bis auf die Einordnung in die sophistische Bewegung – ausgespart bleiben, weil sonst das Thema der

---

96 Anne-Françoise JACCOTTET, *Antigone: La création d'une tragédie pour le théâtre athénien*, in: Muriel GILBERT (Hrsg.), *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève 2005, 27-43, 40.

97 Martha C. NUSSBAUM, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1988, 70.

98 Arbogast SCHMITT, *Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der „Antigone“*, in: *Antike und Abendland*, Band 34, Heft 1, 1988, 1-16, 6-7.

99 George Steiner sieht in in den Versen 441-581 der *Antigone* „jede der fünf grundlegenden Kategorien menschlicher Definition und Selbstdefinition durch Konflikt verwirklicht“ (George STEINER, *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*. Aus dem Englischen von Martin PFEIFFER, München/Wien 1988, 289.).

100 Zum Beispiel Christian Meier für den die *Antigone* geradezu beispielhaft vom Politischen durchzogen ist (Christian MEIER, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988, 220-223.).

Arbeit gesprengt würde. Überhaupt kann es hier nicht um eine vollständige Interpretation des gesamten Stückes gehen.

Trotzdem lebt das Theaterstück *Antigone* natürlich aus dem historischen Umfeld, in dem es entstanden ist und kann deshalb für die Erarbeitung von Vorstellungen von Gerechtigkeit wichtig sein, weil es verschiedene Auffassungen von rechtlicher Kausalität und deren Anspruch auf Richtigkeit und damit Gerechtigkeit reflektiert. So hatte das Bestattungsverbot von Leichen von Verrätern einen realen Hintergrund in Athen. Es ist ebenso wenig von Sophokles selbst ausgedacht wie die Figuren des Ödipusmythos, bei denen er nur eine Akzentverschiebung auf eine ursprüngliche Nebenfigur – Antigone, die „Ersatztöchter“ – vornimmt.<sup>101</sup> Sie wird in dieser Zeit, in der erst nach und nach die Gesetze schriftlich gefasst werden, in dem Gegensatz von zwei geltenden und akzeptierten, aber sich widersprechenden Gesetzen zur Vertreterin einer der Extrempositionen gemacht. Sophokles kombiniert dafür zwei Handlungsstränge, die in ihrer komplexen Beziehung durchaus auch für zwei Tragödien, für die *Antigone* und für einen *Kreon* gereicht hätten.<sup>102</sup>

Nicht nur die reale Ebene des einzelnen Zuschauers, auch die politische Relevanz des Gottesdienstes Theater finden in der *Antigone* zusammen. Das Thema Gerechtigkeit lässt sich hier innerhalb des Verhältnisses der einzelnen Zuschauer, die sich mit den Hauptpersonen identifizieren konnten, sowie in Bezug auf die politische Ebene, die das Fest des Theater bedeutete und in der Allgemeinheit des Chors repräsentiert wurde, entwickeln. Für die Analyse sollen zunächst durch Antigone und Kreon zwei individuelle Perspektiven eingenommen werden, die durch die allgemeinere Auffassung – vermittelt durch den Chor, der aus der älteren Bevölkerung besteht und wohl die Mehrheitsmeinung wiedergibt – ergänzt werden.

---

101 FLASHAR, 60-61.

102 James HOGAN, The protagonists of the Antigone, in: *Arethusa* 5: 1, 1972, 93-100, 95.



#### 4. 1. 1. Antigone und Kreon

Die Tragödie *Antigone* beginnt wie sie endet: mit dem Tod zweier enger Verwandter aus der herrschenden Familie, dessen Umstände die Übergänge von der Privatheit der Familie zu den gesellschaftlichen Interessen verschwimmen lassen.<sup>103</sup> Die schaurige Kreiserzählung wird verbunden durch die Erzählung der zwei gegensätzlich konzipierten Hauptpersonen Antigone und Kreon, deren Umgang mit der Ausgangssituation unter völlig verschiedenen Grundsätzen steht, beide dennoch in ihrer Radikalität verbindet, um sie schließlich am Ende wieder gleich zu hinterlassen: politisch, religiös und familiär isoliert.

Es ist das Ende eines Bürgerkriegs in Theben. Die Brüder Eteokles und Polyneikes hatten um die rechtmäßige Herrschaft gestritten und waren schließlich beide dabei umgekommen. Die Leiche des Herausforderers und Verräters Polyneikes wird dabei nach dem Konflikt zum Politikum, denn Verräter dürfen nicht in der Erde des Landes, gegen das sie Verrat begangen hatten, bestattet werden; so bestimmen es die überkommenen Bräuche.<sup>104</sup> Der neue König, Kreon, ist selbst mit Polyneikes verwandt (174<sup>105</sup>) und damit verpflichtet, ihn mit einer Bestattung zu ehren. Und so erwartet das Publikum wohl die innere Aporie Kreons, der einerseits dem Verwandten, Polyneikes, und andererseits als

---

103 Die absolut ausschließende Trennung von Familie und Politik in zwei Sphären ist eine moderne, auf die Antigone nicht übertragbare Lesart. Der Gegensatz von Oikos (ὁ οἶκος – Haus, häuslicher Bereich) und Polis (ἡ πόλις – Stadt, öffentlicher Raum), der auch in der Antigone wirksam ist, lässt sich wohl eher als die beiden Extrema eines Kontinuums begreifen. Dass Antigone mit ihrem Einsatz für die Bestattung des Bruders aber auch den den tugendhaften Frauen zugeschriebenen Ort, den Oikos, verlässt und als politisch Handelnde in der Polis an Ansehen einbüßt, zeigen die sexistischen Kommentare Kreons (484-485; 578-579; 678-680). Vielleicht macht diese Zuschreibung auch die Ignoranz des Priesters Teiresias Antigones politischem Handeln gegenüber verständlicher. Wie die Reaktion der Menschen in Theben dazu einzuordnen ist, die laut Haimon Antigones Tat „rühmlichst“ (εὐκλεεστάτων) finden (695), wäre zu überdenken. Die Antigone auf ihre Geschlechterdarstellung hin zu interpretieren, birgt sicher noch viele Überraschungen!

104 NUSSBAUM, 55. Offenbar bedeutete erst die Beerdigung den wirklichen, den symbolischen Tod und Abschied. Der nicht-bestattete Leichnam musste den Hinterbliebenen immer noch irgendwie lebendig erscheinen und sie an ihre eigene Sterblichkeit erinnern (Peter J. AHRENSDORF, *Greek tragedy and political philosophy. rationalism and religion in Sophocles' Theban plays*, Cambridge 2009, 102-104.).

105 Jetzt und im Folgenden dieses Kapitels richten sich die Versangaben und der griechische Text nach der Oxford-Ausgabe von Hugh Lloyd-Jones und Nigel G. Wilson Die deutsche Übersetzung wird nach Norbert Zink zitiert und ist an wenigen Stellen, der neueren griechischen Ausgabe angeglichen.

König der Stadt verpflichtet ist.<sup>106</sup> Kreon löst die Situation wie folgt:

Κρ. ἐγὼ κράτη δὴ πάντα καὶ θρόνους ἔχω  
γένους κατ' ἀγχιστεῖα τῶν ὀλωλότων.  
ἀμήχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν  
(175)  
ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν  
ἂν  
ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντριβῆς φανῆ.  
ἐμοὶ γὰρ ὅστις πᾶσαν εὐθύνων πόλιν  
μὴ τῶν ἀρίστων ἄπτεται βουλευμάτων,  
ἀλλ' ἐκ φόβου τοῦ γλῶσσαν ἐγκλήσας  
ἔχει, (180)  
κάκιστος εἶναι νῦν τε καὶ πάλαι δοκεῖ·  
καὶ μείζον' ὅστις ἀντὶ τῆς αὐτοῦ πάτρας  
φίλον νομίζει, τοῦτον οὐδαμοῦ λέγω.  
Ἐγὼ γάρ, ἴστω Ζεὺς ὁ πάνθ' ὀρῶν ἀεὶ,  
οὔτ' ἂν σιωπήσαιμι τὴν ἄτην ὀρῶν (185)  
στείχουσιν ἀστοῖς ἀντὶ τῆς σωτηρίας,  
οὔτ' ἂν φίλον ποτ' ἀνδρα δυσμενῆ  
χθονὸς  
θεῖμην ἐμαυτῶ, τοῦτο γινώσκων ὅτι  
ἦδ' ἐστὶν ἡ σφύζουσα καὶ ταύτης ἔπι  
πλέοντες ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιούμεθα.  
(190)  
τοιοῖσδ' ἐγὼ νόμοισι τήνδ' αὖξω πόλιν.  
Καὶ νῦν ἀδελφὰ τῶνδε κηρύξας ἔχω  
ἀστοῖσι παιδῶν τῶν ἀπ' Οἰδίου περὶ·  
Ἐτεοκλέα μὲν, ὃς πόλεως ὑπερμαχῶν  
ὄλωλε τῆσδε, πάντ' ἀριστεύσας δορί,  
(195)  
τάφῳ τε κρῦψαι καὶ τὰ πάντ' ἐφαγνίσαι  
ἅ τοῖς ἀρίστοις ἔρχεται κάτω νεκροῖς·  
τὸν δ' αὖ ξύναμιον τοῦδε, Πολυνείκη  
λέγω, (198)  
(...)  
τῆδ' ἐκκεκήρυκται τάφῳ (203)  
μῆτε κτερίζειν μῆτε κωκυσαί τινα,  
εἴαν δ' ἄθραπτον καὶ πρὸς οἰωνῶν δέμας  
(205)  
καὶ πρὸς κυνῶν ἐδεστὸν αἰκισθέν τ'  
ιδεῖν.  
(173-206)

Kreon: Habe ich denn nun alle Macht und den Thron  
gemäß der nahen Verwandtschaft mit den Toten.  
Unmöglich aber ist es, zu ergründen jeden Mannes (175)  
Bewusstsein, seine Denkart, sein Wollen, bevor  
er in Ämtern und Gesetzen sich als bewährt erwiesen hat.  
Wer nämlich in der Führung des ganzen Staates  
nicht nach den besten Beschlüssen greift,  
sondern aus Furcht vor jemand den Mund verschlossen  
hält, (180)  
der erscheint mir als ganz schlechter Mann, jetzt und  
schon immer.  
Und wer ein anderes Gut als das eigene Vaterland  
für größer hält, der gilt in meinen Augen nichts.  
Denn ich, das weiß Zeus, der immer alles sieht, könnte  
weder schweigen, wenn ich Unglück (185)  
auf die Bürger zukommen sehe anstatt Wohlergehen,  
noch würde ich je zum Freund einen Feind der Stadt  
mir machen, aus der Erkenntnis,  
dass nur sie es ist, die uns bewahrt, und dass bei  
geradem Kurs von ihr allein wir Freunde gewinnen.  
(190)  
Nach solchen Grundsätzen werde ich diese Stadt mehren,  
und nun habe ich, darauf bauend,  
den Städtern angeordnet hinsichtlich der Söhne des  
Ödipus:  
den Eteokles, der für diese Stadt mit letztem Einsatz  
kämpfte  
und dabei den Tod fand, als Held im Kampfe fallend,  
(195)  
in einem Grab zu bestatten und alle Grabspenden ihm  
darzubringen,  
die den Besten unserer Toten zuteil werden;  
seinen Bruder dagegen, ich meine Polyneikes, (198)  
(...)  
weder mit einem Grab (203)  
zu beehren noch zu beklagen,  
sondern ihn unbestattet zu lassen, den Vögeln (205)  
und Hunden ein Fraß, und als geschändet anzusehen.

Seine verwandtschaftliche Verbindung mit Polyneikes spielt für Kreon selbst offenbar gar keine Rolle. Die für seine Situation angenommene Aporie widersetzlicher Prinzipien scheint ihn gar nicht zu betreffen. Stattdessen liefert er eine Programmatik seiner Herrschaft (175-177) und macht sie zum Richt-

106 NUSSBAUM 55.

wert auch für seine eigene Person.<sup>107</sup> Er will sich selbst an der Durchsetzung seines obersten Ziels, welches er als das Handeln zum Wohle der Stadt und der Gemeinschaft festlegt (191), messen lassen. Was für Kreon gut oder schlecht, wer Freund oder Feind ist, ist es für ihn somit immer erst in Bezug auf die Stadt. Er leistet damit eine teleologische Bestimmung der Natur des Menschen in der Gemeinschaft der Polis. Zweck der Menschen sind nicht mehr sie selbst, sondern statt ihrer die Polis; sind die Menschen nicht mit der Polis, sind sie nichts. Mit einer solchen Identifizierung der beiden sich gegenseitig bedingenden Komponenten Individuum und Gesellschaft ist konzeptionell jede Abweichung verhindert. Ein Gegensatz von Mensch und Polis ist so nicht mehr möglich.

Es ist das Aufeinandertreffen der zwei Ausgangspunkte, die Familie und die Polis, als mögliche Ursachen für Philia (ἡ φιλία)<sup>108</sup>. Philia bedeutet emotionale und solidarische Verbundenheit mit Familie und Freunden, mit dem 'Anhang'<sup>109</sup>. Sie bedeutet bestimmtes politisches Verhalten und Gerechtigkeitsvorstellungen in der Solidarität mit den Freunden und im aktiven Versuch, den Feinden zu schaden. Die beiden Grundlagen, wie hier, gegeneinander vorzubringen, stellt die Frage nach dem Modus ihrer Vermittlung: Geschieht dies im Konsens oder als Hierarchisierung? Und in der Tat erzeugen die zwei tradierten und göttlich gerechtfertigten Gesetze für diesen Fall eine Pattsituation.<sup>110</sup> Kreon entscheidet sich mit der Setzung des Stadtrechts als Maßgabe für Philia, für die Bestimmung der Gerechtigkeit auf Grundlage der Polis.<sup>111</sup> Er will für die Dominanz des Stadtrechts stehen, denn das Recht der Familie schien sich wohl offensichtlich am Ende dieses Bürgerkriegs zwischen den Brüdern Polyneikes

107 Mark GRIFFITH, Sophokles. Antigone, Cambridge 2000, 157.

108 HOGAN, 95.

109 Nicholas WHITE kennzeichnet die Philia als die Beziehung zum „attachment“ (Nicholas WHITE, Individual and conflict in greek ethics, Oxford 2002, 264.).

110 Anders als vielfach anklingt, ist der Gegensatz zwischen traditionellem göttlichem Recht und dem formal positiven aufgeschriebenen Recht nicht der wesentliche Konflikt. Beide rechtlichen Vorstellungen gründen sich auf bestimmte ursprünglich rein religiös-traditionelle Vorstellungen (SCHMITT, 1-16,7.).

111 GRIFFITH, 159.

und Eteokles unbrauchbar. Und auch dieser Konflikt war schließlich nur der letzte Akt in dem furchtbaren Familienkonflikt der Familie des Ödipus', der Theben letztlich fasst zerstört hätte. Vor dem Hintergrund dieser Vorgeschichte musste das Recht der Familie Kreon wohl als ungenügend gelten.<sup>112</sup> Die Philia zur Polis ist stattdessen für ihn das wesentliche Prinzip, von dem er Gerechtigkeit ableitet.

Antigone, die Schwester des getöteten Polyneikes, dagegen weigert sich, das königliche Gesetz zu befolgen, die Leiche nicht zu beerdigen. Die Grundsätze, die Kreon zu den Grundlagen seines praktischen Handlungsgebots gemacht hatte, erkennt sie nicht als solche an. Das Wohl der Stadt ist für sie durch den Bruch des für sie legitimen, durch die Familie bestimmten Gesetzes der Philia nicht das hinreichende Kriterium für Recht. Eine Befolgung von nicht-gültigem Recht ist daher für sie nicht notwendig. Dem ungültigen Recht Kreons stellt Antigone eine andere tatsächlich wirkliche Gerechtigkeit entgegen. Sie muss diese von einem anderen Kriterium abhängig machen.<sup>113</sup> Als Antigone bei dem Versuch, den toten Bruder mit Erde zu bestreuen, damit die Leiche nicht von Tieren geschändet werde (27-30), ertappt und zu Kreon gebracht wird, äußert sie sich zu den Motiven ihrer Missachtung des Gesetzes des Königs:

Kr. ἤδησθα κηρυχθέντα μὴ πράσσειν τάδε;  
 Av. ἤδη τί δ' οὐκ ἐμελλον; ἐμφανῆ γὰρ ἦν.

Kr. καὶ δῆτ' ἐτόλμας τοῦσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;

Av. οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, (450)  
 οὐδ' ἢ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη  
 τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὄρισεν νόμους,  
 οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὀρόμην τὰ σὰ  
 κηρύγμαθ' ὅστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν  
 νόμιμα δύνασθαι θνητά γ' ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.  
 (455)

οὐ γὰρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε  
 ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὄτου ἴφάνη.

Kreon: Wusstest du, dass verkündet worden war,  
 es nicht zu tun?

Antigone: Ich wusste es, wie sollt' ich nicht, es  
 war doch deutlich genug.

Kreon: Und du brachtest es über dich, dieses  
 Gesetz zu übertreten?

Antigone: Nicht Zeus hat mir dies verkünden  
 lassen (450)

noch die Mitbewohnerin bei den unteren  
 Göttern, Dike,  
 die beide dieses Gesetz unter den Menschen  
 bestimmt haben,

112 AHRENSDORF, 116-117. Gleichzeitig ließe sich Kreons vehementes Auftreten gegen Polyneikes auch gerade innerhalb der Logik der Familie verstehen, schließlich hatte er den Bruder angegriffen und damit zuerst gegen die Philia verstoßen (514) (AHRENSDORF, 120.).

113 Auch Vers 74-77.

Τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς  
φρόνημα δεῖσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην  
δῶσειν· θανουμένη γὰρ ἐξήδη, τί δ' οὐ; (460)  
καὶ μὴ σὺ προῦκίρησας. Εἰ δὲ τοῦ χρόνου  
πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὐτ' ἐγὼ λέγω.  
(447-462)

und ich glaubte auch nicht, dass so stark seien  
deine  
Erlasse, dass die ungeschriebenen und gültigen  
Gesetze der Götter ein Sterblicher übertreten  
könnte. (455)  
Denn nun nicht jetzt und gestern, sondern  
irgendwie immer  
lebt das, und keiner weiß, wann es erschien.  
Dafür wollte ich nicht keines Menschen  
Gesinnung fürchtend, bei den Göttern  
Rechenschaft  
geben. Des Sterbenmüssens war ich mir  
bewusst, warum auch nicht? (460)  
Auch wenn du es nicht hättest verkünden  
lassen! Wenn vor der Zeit  
ich sterben werde, nenn ich es nur Gewinn.

Antigone will nur Gesetzen folgen, die von Göttern erlassen worden sind. Menschliche Gesetze erklärt sie als nicht wirksam gegenüber den göttlichen. Vor den Göttern – nicht vor den Menschen – habe sie Rechenschaft für ihr Handeln zu leisten. Das göttliche Gesetz wie mit Verrätern zu verfahren sei, auf das sich Kreon mit seinen Befehlen bezog, ordnet Antigone dabei dem Recht der Familie unter.

Es wird deutlich, dass Antigone zwei Gerechtigkeitsprinzipien gegeneinander diskutiert: Eine vermeintliche Gerechtigkeit der subjektiven Beschlüsse des Königs stellt sie gegen eine tatsächliche Gerechtigkeit der Götter, die ewig gelten soll (456-457) und sich gerade durch die fehlende schriftliche Fixierung im Gegensatz zu den menschlichen Gesetzen bestätigt (454).<sup>114</sup> Es ist der Konflikt zwischen Legalität und Legitimität, auf den Antigone aufmerksam macht. Das Recht der Familie, das sie mit Gerechtigkeit identifiziert, sieht Antigone von den Göttern eingerichtet und geschützt. Aus diesem Konzept leitet sich ihr spezifischer Begriff von Gerechtigkeit ab.

Über das System einer praktischen Ordnung zum Wohl der Stadt, wie es Kreon postuliert, stellt Antigone also ein zweites Gerechtigkeitssystem der Fa-

---

114 GRIFFITH, 201.

milie, das nur der erfahrbare Ausdruck seiner Legitimation durch die Götter ist.<sup>115</sup> Sie unterscheidet dabei die zwei Arten der Gesetzlichkeit nicht nur nach ihren Urhebern, sondern auch nach ihrem Medium. Im Gegensatz zu den menschlichen Gesetzen sind die göttlichen eben nicht aufgeschrieben und offenbar auch nicht in Worte gefasst oder fassbar. Tatsächlich werden sie – auch von Antigone nicht – selbst benannt, so dass die postulierte göttliche Gerechtigkeit im Symbolhaften verbleibt.<sup>116</sup> Ihr deswegen aber zu folgen und Antigones Setzung von notwendigem Recht gegenüber der Kreons den Vorzug zu geben<sup>117</sup> oder sie als sittlicher oder religiöser zu bewerten, steht auf keiner Grundlage: „Il n'y a pas de „bon“ et de „méchant“ (...).“<sup>118</sup>

Die Bestimmungen der Götter charakterisiert Antigone als Nomoi (452) und Nomima (τὰ νόμιμα (455)) und damit als gültige Gesetze. Auch Kreon spricht in seinen Befehlen, die das Recht der Stadt verkünden sollen von Nomoi, wie auch Antigone die durch göttliche Kraft legitimierten Gebote Nomoi nennt. Nomos bezeichnet hier also ein Gesetz der Familie (Perspektive Antigone) oder ein durch traditionelles Stadtrecht überkommenes Gesetz (Perspektive Kreon). Nomos bezeichnet dagegen nicht die individuellen Standpunkte oder Meinungen Einzelner.<sup>119</sup> Mit der Benutzung des Wortes Nomos, schwingt immer auch die Berufung auf einen Brauch, ein Gewohnheitsrecht und auch immer der Anspruch auf Allgemeingültigkeit mit. Diesem hält sie die Kerygmata (τὸ κήρυγμα) Kreons entgegen (454), die mit dieser Bezeichnung durch Antigo-

115 Gerhard MÜLLER, Sophokles. Antigone. Erläutert und mit einer Einleitung versehen, Heidelberg 1967, 105.

116 Judith BUTLER, Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod, Frankfurt 2001, 67-68. Die Verbindung, die Jacques Lacan nach Judith Butler zwischen dem Symbolhaften des Gesetzes und einer angenommen archaischen vorzivilisatorischen Symbolhaftigkeit der Frau (als deren Repräsentantin Antigone gelten soll) zieht, sehe ich nicht und sagt wohl mehr über patriarchales Denken im 20. Jahrhundert aus, als über die *Antigone*.

117 SCHMITT, 7. Anders dagegen z. B. Peter Ahrens Dorf (AHRENSDORF, 149.) oder Ulrike Bruchmüller (Ulrike BRUCHMÜLLER, Sophokles' Antigone: Εὐσέβεια und φρονεῖν im Wandel der Generationen, in: Thomas BAIER (Hrsg.), Generationenkonflikte auf der Bühne. Perspektiven im antiken und mittelalterlichen Drama, Tübingen 2007, 45-71, 47-49.), die die moralische Überlegenheit Antigones sichern wollen.

118 JACCOTTET, 38.

119 Dies wird im späteren Teil der Arbeit bei den Konventionalisten im Gorgias wichtig werden.

ne als bloße Befehle und Bekanntmachungen abgewertet werden, weil sie sich nicht auf eine tatsächliche Wahrheit berufen könnten. Was Kreon selbst Gesetz nennt (Nomos (449)), ist für Antigone bloß eine ungültige Anordnung.<sup>120</sup>

Mit der Bezeichnung der Anordnungen als Kerygmata stellt sie Kreons Anspruch, mit seinen Bestimmungen das Recht der Stadt umzusetzen, massiv in Frage. Den Vorwurf, den Wahrheit suggerierenden Begriff Nomos zu missbrauchen, gibt Kreon an Antigone zurück: sie würde mit ihrem Denken allein dastehen (510). Einen Augenblick später im Gespräch zwischen Kreon und Antigone prallen die beiden Vorstellungen aufeinander:

<p>Κρ. σὺ δ' οὐκ ἐπαιδῆ, τῶνδε χωρὶς εἰ φρονεῖς;          Av. οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν τοὺς ὁμοσπλάγχχνους          σέβειν.          Κρ. οὐκ οὖν ὄμαιμος χῶ καταντίον θανῶν;          Av. ὄμαιμος ἐκ μιᾶς τε καὶ ταῦτοῦ πατρός.          Κρ. πῶς δῆτ' ἐκείνῳ δυσσεβῆ τιμᾶς χάριν;          Av. οὐ μαρτυρήσει ταῦθ' ὁ κατθανῶν νέκυς.          (515)          Κρ. εἰ τοί σφε τιμᾶς ἐξ ἴσου τῷ δυσσεβεῖ.          Av. οὐ γάρ τι δοῦλος, ἀλλ' ἀδελφὸς ὄλετο.          Κρ. πορθῶν δὲ τήνδε γῆν ὁ δ' ἀντιστάς ὕπερ.          Av. ὅμως ὃ γ' Ἄιδης τοὺς νόμους τούτους          ποθεῖ.          Κρ. ἀλλ' οὐχ ὁ χρηστὸς τῷ κακῷ λαχεῖν ἴσος.          (520)          Av. τίς οἶδεν εἰ κάτω ἔστιν εὐαγῆ τάδε;          Κρ. οὗτοι ποθ' οὐχθρός, οὐδ' ὅταν θάνῃ, φίλος.          Av. οὗτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.          (510-523).</p>	<p>Kreon: Du aber schämst dich nicht, wenn du mit deinem Denken alleine stehst? (510)          Antigone: Es ist keine Schande, die Blutsverwandten fromm zu achten.          Kreon: Starb nun nicht aus deinem Blute auch der andere?          Antigone: Söhne von einer Mutter und demselben Vater.          Kreon: Wie zollst du dem einen Respekt, jenem bekundest du Feindschaft?          Antigone: Nicht bezeugt dies der Dahingeschiedene. (515)          Kreon: Wenn du ihn doch gleichermaßen ehrst wie den Feind?          Antigone: Kein Sklave fand den Tod, sondern mein Bruder.          Kreon: Er wollte diese Stadt zerstören, der andere trat für sie ein.          Antigone: Gleichwohl fordert Hades diesen [E. S.] Brauch.          Kreon: Doch kann der Gute nicht Gleiches erlangen wie der Schlechte. (520)          Antigone: Wer weiß, ob dort unten dieses heilig ist?          Kreon: Kein Feind wird jemals, wenn er stirbt, ein Freund.          Antigone: Nicht um Feind, nein, um Freund zu sein, ward ich geboren.</p>
--	--

Beide Seiten machen die Philia zum Ausgangspunkt ihres jeweiligen Ge-

---

120 MEIER 1988, 219.

rechtheitsprinzips. Doch bedeutet die starke Bezugnahme auf die *Philia* in gleicher Intensität die negative Bezugnahme auf ein Feind-Bild (514). *Den Feinden Böses, den Freunden Gutes tun* ist der altgriechische, kanonisch gewordene Grundsatz hinter dem *Philia*-Gedanken.<sup>121</sup> Die Erschaffung eines Freund-Feind-Schemas ist der Effekt, der die Vermittlung mit dem Feind (das muss für Antigone Kreon sein, für Kreon Antigone) von vornherein verhindern muss. Denn ein konstruktives Gespräch ist solange nicht möglich, wie beide Seiten ihre Identitäten nicht aufgeben können.<sup>122</sup>

Sowohl Kreon als auch Antigone berufen sich also auf die *Philia* als Motiv ihres Handelns.<sup>123</sup> Kreon leitet sie aus dem Wohle der Polis ab, Antigone aus dem Wohle der Familie. Kreon glaubt sich mit der Durchsetzung des Bestatungsverbots gegen den *Echtrós* (ὁ ἐχθρός), den Feind, als guten Herrscher zu beweisen, Antigone gibt die Ehrung des toten *Philos* auch die Möglichkeit sich als „edle Tochter edler Eltern zu beweisen“<sup>124</sup>. Und beide sehen diese Aspekte bloß als Verwirklichung der tatsächlichen grundlegenden Wahrheit der Götter. Wer Freund und Feind für die beiden ist, bleibt nur mehr *Funktion*<sup>125</sup> dieser grundlegenden absoluten Setzung der Ausgangspunkte für gerechtes Handeln (Kreon: 514-518; Antigone: 9/10, 46, 517).<sup>126</sup> Die zu Beginn vermutete Aporie zwischen Familie und Stadt findet sich also personalisiert in dem Gegensatz zwischen Antigone und Kreon. Ihr Fehlverhalten gibt damit eher den Eindruck von Vergleichbarkeit, als von Gegensätzlichkeit; und liefert offenbar bloß eine unterschiedliche Perspektive.<sup>127</sup>

---

121 MÜLLER, 106.

122 Auch Hellmut Flashar stellt die Unmöglichkeit von Kommunikation zwischen Antigone und Kreon fest, leitet diese aber aus den verschiedenen Welten, in denen beide sich befänden ab (FLASHAR, 69). Flashar sieht nicht die Ähnlichkeit beider Handlungen nach einem gleichen Prinzip mit unterschiedlichen Ausgangspunkten.

123 HOGAN, 95. Mary W. BLUNDELL, *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and greek ethics*, 106.

124 SCHMITT, 12.

125 NUSSBAUM, 58.

126 NUSSBAUM, 58; 64.

127 HOGAN, ganzer Artikel; Rosanna LAURIOLA, *Wisdom and Foolishness. A further point in the interpretation of Sophocles' Antigone*, in: *Hermes* 135 Heft 4, 2007, 389-405, 391.



Die von der älteren Forschung oft aufgebrachte Frage nach der Protagonistin oder dem Protagonisten stellt sich so eigentlich gar nicht: Meist war davon ausgegangen worden, es müsse einen einzigen Protagonisten, entweder Antigone oder Kreon geben, der dann den Maßstab für das Richtige oder das Schlechte liefert. Diese starre Zuweisung jedoch verstellte den Blick auf eine plurale Interpretation der *Antigone*, die die Gegensätze in beiden Personen selbst wiederzufinden vermag.<sup>128</sup> Wie Antigone lässt auch Kreon nur Handlungen nach seiner Vorstellung von Gerechtigkeit und daraus abgeleiteter Rationalität gelten. Der Starrsinn von Kreon wie von Antigone ist, mit Rosanna Lauriola, ein wesentliches Element der Charaktere; in den unterschiedlichen Systemen von *wisdom* muss immer das jeweils andere als *foolishness* erscheinen.<sup>129</sup>

Das Erstarren ihrer *Philia* erklärt auch Antigones hartes Verhalten ihren letzten noch lebenden *Philo*i gegenüber: gegenüber ihrem Verlobten Haimon, dem Sohn Kreons, der sich schließlich aus Liebe zu Antigone nach deren Selbstmord sogar selbst umbringt; und gegenüber ihrer Schwester Ismene, die Antigone, nach deren Weigerung, bei der Beerdigung des gemeinsamen Bruders mitzuhelfen, verstößt.<sup>130</sup> Würde Antigone die *Philia* so hoch halten wie sie behauptet, könnte sie sich schon diesen *Philo*i zuliebe nicht umbringen.<sup>131</sup> Dies ist offenbar Ismenes Ansicht, die die Ankündigung von Antigones Taten nicht als Ehre für die Familie versteht, sondern ganz im Gegenteil als Schande be-

---

128 HOGAN, 98.

129 LAURIOLA, 403. Ulrike Bruchmüller interpretiert die Handlung ganz ähnlich aus dem Antagonismus von *εὐσεβεία* und *φρονηεῖν* (BRUCHMÜLLER, 45-71.).

130 Ismenes Verhalten muss auf Antigone wie deren selbständigen Austreten aus dem *Philia*-Bund der Familie wirken. Für Antigone ist es sicherlich nicht sie, die Ismene verstößt, sondern diese selbst bestimmt mit ihren Entscheidungen, mit ihrem 'illoyalen' Verhalten der Familie gegenüber, die Reaktion. Dass Ismenes Entscheidung gerade folgerichtig aus ihrem *Philia*-Verständnis resultiert, zeigt ihre Argumentation für die Entscheidung: Es entspricht mehr der Liebe zu der Familie und den toten Verwandten, zu leben und die Familie weiter zu erhalten, als den sicheren Tod zu riskieren (59-60).

131 Die bitteren Worte Ismenes verraten den Schmerz und den Zorn der Hinterbliebenen über den selbstgewählten Tod ihrer Familien angehörigen: Ödipus, den Vater, nennt sie „verhasst“ (*πατήρ ὡς νῶν ἀπεχθής* *δυσκλεής τ' ἀπώλετο* (49-50)), die Mutter „endete schimpflich“ (*μήτηρ λωβᾶται βίον* (53-54)) und die sich gegenseitig ermordenden Brüder findet sie „elendig“ (*ἀδελφῶ δύο τῷ ταλαιπώρῳ* (55-56)).

wertet (59).<sup>132</sup> Stattdessen verstößt Antigone die Freunde und erschafft sich nach ihrem Gutdünken ihre eigene „noble family“, wie Mary W. Blundell sagt: „Any failure in unconditional support relegates a living philos, however well-meaning, despite duress and despite the tie of blood, to the status of enemy.“<sup>133</sup> Antigones seltsame, mit Religiosität verbundene Thesen über den Stellenwert von Geschwistern, Partnern und eigenen Kindern in der Familie (905-912) bedeuten die subjektive Neubewertung von Ehe und Gerechtigkeit, dadurch dass Antigone aus der traditionellen Religion nur das herausucht, was sie für die Erschaffung ihrer eigenen braucht.<sup>134</sup> Auch Judith Butler, die Antigone nicht innerhalb der sie umgebenden patriarchal konstituierten Normenwelt interpretieren will, spricht von der „Deformation der Verwandtschaft“<sup>135</sup> und Abweichung der Norm von Familie durch Antigone. Was unter dem Etikett „Philia“ läuft, ist im Grunde ihre eigene Setzung. So eigenwillig und einseitig die Neubewertung der Philia durch Antigone ist, so eigenwillig und einseitig ist auch ihr davon abhängig gemachtes Konzept von Gerechtigkeit.<sup>136</sup>

Zwar hatte Antigone behauptet, ein Verhalten wider göttliches Gesetz sei Menschen gar nicht möglich (456/7), doch waren ihre Handlungen, mit denen sie den göttlichen Gesetzen gerecht werden wollte, offenbar völlig wirkungslos aus Sicht der Götter selbst. Deren Repräsentant im Stück, der Seher Teiresias, beklagt sich bei Kreon über das Ausbleiben der religiösen Riten für Polyneikes, die Antigone doch geglaubt hatte zu leisten!, und droht Kreon mit Strafe durch die Götter (998-1022).<sup>137</sup> Auf Antigones Taten, in Glauben an deren Wirksamkeit sie ihr Leben riskierte, nimmt der Priester keinerlei Bezug, und das obwohl er von den Geschehnissen um Antigone weiß (1068-1069). Dies verwundert,

---

132 Ismene nennt die Folgen von Antigones vermeintlicher Heldentat „κάκιστα“ – schlechtestens (59); SCHMITT, 13.

133 BLUNDELL, 112.

134 NUSSBAUM, 64-65.

135 BUTLER, 52.

136 MOOR, 115.

137 Inwieweit sich hier auch eine Kritik an Religion oder an falscher Scharlatanerie durch Sophokles zeigt bleibt von Interesse.

denn erst mit der Verhaftung Antigones geschieht die Schändung der Leiche durch Tiere, die dem Seher als Medium zur Befragung der Götter dienen und die nun – schon voll gefressen an der Leiche – unbrauchbar geworden sind (vorher: 255-258; nachher: 1019-1022). Antigones Handlungen zum Schutz der Leiche waren also doch wirksam gewesen.<sup>138</sup>

Einen tatsächlichen Bezug zu den Göttern, eine Notwendigkeit oder irgendwie geartete göttliche Determinierung gibt es demnach, wie Peter Riemer in seinem Buch *Sophokles, Antigone – Götterwille und menschliche Freiheit* (1991) zeigen konnte, offenbar nicht. Antigone ist kein göttliches Werkzeug, sie „scheint den Göttern (...) völlig egal zu sein.“<sup>139</sup> Als sie den Leichnam Polyneikes' bestattete, hatte sie dies im Sinne antizipierter göttlicher Erfordernisse getan, ohne auf eine direkte Weisung von Seiten der Götter, etwa ein Orakel, zu reagieren. Ihre Setzung, sie habe ein Wissen von dem wahren Willen der Götter, offenbart ihre Tendenz zur Hybris. Sie hatte sich real frei, also ohne göttlichen Zwang, dazu entschlossen.<sup>140</sup> Ihr Schicksal widerfährt Antigone nicht von Außen, sondern ist in der Zeichnung ihres Charakters angelegt.<sup>141</sup>

In ihrem Abschiedsmonolog wendet sich Antigone an den toten Bruder und reflektiert diese neue Unabhängigkeit oder Verlassenheit von den Göttern:

<p>Av. νῦν δέ, Πολύνεικες, τὸ σὸν δέμας περιστέλλουσα τοιάδ' ἄρνυμαι. Καίτοι σ' ἐγὼ ἴτιμησα τοῖς φρονοῦσιν εὔ. (904) (...) μητὸς δ' ἐν Ἄιδου καὶ πατρὸς κεκευθότοι (911) οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ. Τοιῶδε μέντοι σ' ἐκπροτιμήσασ' ἐγὼ νόμῳ, Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν καὶ δεινὰ τολμᾶν, ὃ κασίγνητον κάρα. (915) (...) ἀλλ' ὧδ' ἐρήμος πρὸς φίλων ἢ δύσμορος (919)</p>	<p>Antigone: Nun, Polyneikes, deinen Leib habe ich besorgt und hab mir solches eingehandelt. Und ich habe dir Ehre erwiesen, in den Augen der Einsichtigen. (904) (...) Nachdem aber Mutter und Vater im Hades geborgen sind, (911) gibt es keinen Bruder, der da nachwachsen könnte. Nach diesem Naturgesetz habe ich dir Ehre erwiesen und in Kreons Augen dieses falsch gemacht</p>
---	--

138 Peter RIEMER, *Sophokles, Antigone – Götterwille und menschliche Freiheit*, Stuttgart 1991, 29.

139 RIEMER 1991, 29-30.

140 RIEMER 1991, 31.

141 SCHMITT, 16.

ζῶσ' ἐς θανάτων ἔρχομαι κατασκαφάς  
ποίαν παρεξελθοῦσα δαιμόνων δίκην;  
τί γρή με τὴν δύστηνον ἐς θεοῦς ἔτι  
βλέπειν; τίν' αὐδᾶν ζυμμάχων; ἐπεὶ γε δὴ  
τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦσ' ἐκτησάμην (924)  
(902-924).

und Ungeheures gewagt, o brüderliches Haupt.  
(915)  
(...)  
Nein, von den Freunden so ganz verlassen gehe  
ich Unglücksweib (919)  
lebend in der Toten Gruft.  
Weil ich – welches Recht der Götter – nicht  
achtete?  
Was soll ich Unglückselige zu den Göttern noch  
aufblicken?  
Welchen Beistand benennen? Denn – das ist  
jetzt klar –  
Gottlosigkeit habe ich durch frommes Tun  
erworben.

Neben der *Philia* und ihrem schon zuvor geäußerten Todeswunsch (463) taucht in dem Abschiedsmonolog Antigones ein neuer Aspekt auf: die Abwendung von der Göttlichkeit. Trotz der Enttäuschung durch die Götter ist Antigone weiterhin überzeugt, richtig gehandelt zu haben (904). Diese richtige Entscheidung den Bruder zu ehren und zu bestatten, ist nicht mehr göttlich legitimiert, sondern durch die *Philia* zu ihrem Bruder – ganz ohne göttliches Placet –, die sie als Gesetz (*νόμος* (914)) bezeichnet. Dieser rein menschliche Grund scheint für Antigones Handeln das eigentliche Motiv zu sein.<sup>142</sup>

Antigone fühlt sich von den Freunden und den Göttern verlassen (919). Die göttliche Gerechtigkeit ist nicht eingetreten. Anstatt aber das Ausbleiben der göttlichen Gerechtigkeit nur als scheinbar zu betrachten und etwa in ihre religiösen Vorstellung einzuordnen, zieht Antigone Konsequenzen aus der Nichtverwirklichung ihrer Ansprüche.

Schon durch die Möglichkeit ihrer selbstsetzenden Handlung, jetzt nicht mehr zu den Göttern aufzublicken (922), sie nicht mehr anzuerkennen, zeigt, dass sie sich, schon als sie es getan hatte, genauso freiwillig dazu entschieden hatte. Die Entscheidung im ersten Teil des Stückes, sich dem Gebot Kreons zu widersetzen, wie die, jetzt nicht mehr die Götter zu respektieren, folgen aus der

---

142 RIEMER 1991, 44.

gleichen Freiheit des Willens. Ihre Entscheidung zum Selbstmord in dem von Kreon angeordneten Gefängnis reiht sich in diese Kette unabhängiger Entscheidungen ein: Antigone selbst hatte wesentlich zu ihrer Verhaftung beigetragen. Ohne ihr eigenes entschlossenes Handeln wäre es nicht dazu gekommen.<sup>143</sup> Antigone ist autonom, sich selbst Gesetz, was ihr vom Chor bestätigt wird: „Sondern dir selbst Gesetz (αὐτόνομος), gehst du als einzige denn von den Sterblichen zum Hades (821-822).“<sup>144</sup>

Die Entwicklung Antigones als eine anfänglich von ihren religiösen Überzeugungen stark geleiteten und schließlich – diese aufgebend – zu einer immer deutlicher für ihre Interessen eintretenden Person lässt sich auch im Charakter Kreons entdecken. Eine Vergleichbarkeit der Charaktere scheint mehr als zufällig, sie scheint bewusst konzipiert zu sein.

Kreons anfängliche Überzeugung, für das Wohl der Stadt zu handeln, entpuppt sich für Martha Nussbaum bei näherem Hinsehen als einfache „Redefinition of the just and the good“<sup>145</sup> in Kreons eigenem Sinne. In dem Glauben, alles für das Wohl der Gemeinschaft zu tun, kreiert Kreon eine neue, seine Ethik, in der er alle menschlichen Beziehungen, Liebe und Freundschaft, nur noch unter dem Aspekt der Stadt betrachtet (639-656) und schließlich sogar die Götter in den Dienst der Stadt stellt (282-288). Indem er die Schändung des Leichnams des mit ihm verwandten Polyneikes und die Hinrichtung der also ebenso mit ihm verwandten<sup>146</sup> und darüber hinaus mit seinem Sohn verlobten Antigone anordnet, geht Kreon soweit, „to attempt[...] to replace blood ties by the bonds of civic friendship. City-family conflicts cannot arise if the city *is* the family, if

---

143 RIEMER 1991 40.

144 Χο ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δῆ/θνητῶν Αἶδην καταβήση (821-822).

145 NUSSBAUM, 57.

146 Es ist nicht ganz verständlich wie der Kommentar aus 486/7 dazu passt: Κρ. Ἀλλ' εἴτ' ἀδελφῆς εἶθ' ὀμαιμονεστέρα/τοῦ παντός ἡμῖν Ζηνὸς ἐρκείου κυρεῖ; doch weist Kreon in 174 eindeutig auf seine Verwandtschaft mit Polyneikes hin, der schließlich eindeutig mit Antigone verwandt ist. Kreon ist der Bruder Iokastes, der Mutter der Geschwister Antigone und Polyneikes, also deren Onkel (Kurt ROESKE, Antigones tödlicher Ungehorsam. Text, Deutung, Rezeption der *Antigone* des Sophokles, Würzburg 2009, 19).

our only family *is* the city.<sup>147</sup> Wie zuvor schon Antigone, bestimmt auch Kreon also selbst, wer Philos ist, wer zur Gemeinschaft der Freunde der Stadt gehört.

Andere Gründe für Gerechtigkeit als das Wohl der Stadt kann Kreon nicht akzeptieren und beschuldigt Andersdenkende bestochen zu sein; entweder durch Geld (anders denkende Männer in der Stadt: 293-296; Wächter: 320-321; Teiresias: 1035-1039) oder durch die Liebe (Haimon: 756). Und gerade weil er keine anderen Meinungen in der Radikalität der absoluten Setzung seiner Stadt akzeptieren kann, handelt er selbst schließlich gegen die eigene Überzeugung gegen die Stadt; gerade wegen seines übertriebenen Glaubens für die Stadt zu handeln, muss er offenbar schließlich zum Tyrannen werden.<sup>148</sup>

Αι. οὐδ' ἄν κελεύσαιμι' εὐσεβεῖν ἐς τοὺς  
κακοῦς.

Κρ. οὐχ ἦδε γὰρ τοιαῦδ' ἐπείληπται νόσῳ;

Αι. οὐ φησι Θήβης τῆσδ' ὀμόπτολις λεώς.

Κρ. πόλις γὰρ ἡμῖν ἀμὲ χρὴ τάσσειν ἐρεῖ;

Αι. ὄρᾳς τόδ' ὡς εἴρηκας ὡς ἄγαν νέος; (735)

Κρ. ἄλλω γὰρ ἢ 'μοὶ χρὴ με τῆσδ' ἄρχειν  
χθονός;

Αι. πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἤτις ἀνδρός ἐσθ' ἑνός.

Κρ. οὐ τοῦ κρατοῦντος ἢ πόλις νομίζεται;

Αι. καλῶς ἐρήμης γ' ἄν σὺ γῆς ἄρχοις μόνος.

Κρ. ὅδ' ὡς εἴοικε, τῇ γυναικὶ συμμαχεῖ (740).  
(731-740)

Haimon: Ich möchte nicht aufrufen, fromm zu sein gegen böse Menschen.

Kreon: Ist nicht diese [Antigone] denn von einer solchen Krankheit befallen?

Haimon: Das bestreitet das gesamte Volk dieser Stadt Theben.

Kreon: Dann will die Stadt uns sagen, was wir zu befehlen haben?

Haimon: Du siehst, dass du wie ein ganz Junger gesprochen hast! (735)

Kreon: Steht es denn einem anderen als mir zu, über dieses Land zu befehlen?

Haimon: Stadt macht nicht das aus, was einem einzigen Mann gehört.

Kreon: Nicht als Eigentum des Herrschers gilt die Stadt?

Haimon: Gut könntest du allein eine Wüste regieren.

Kreon: Der ist, so sieht es aus, mit dem Weib verbündet (740).

Das anfängliche Credo, alles zum Wohl der Stadt zu tun (182-191), weicht der Bestimmung der Stadt als Eigentum des Herrschers (νομίζεται – es ist Sitte/Gesetz (738)). Das Verhältnis zwischen dem Herrschenden/den Freunden

147 NUSSBAUM, 57.

148 MEIER 1988, 218.

der Stadt und der Stadt selbst hat sich damit vertauscht. Nicht länger mehr ist die Stadt diejenige, die definiert, wer Freund, wer Feind, wer gut oder schlecht ist (190), von jetzt an ist es – für Kreon – der Herrscher, der der Stadt befiehlt (734). Kreon erklärt die Stadt zu einer eigenständigen Wesenheit, auf die er nur so Zugriff haben kann. Für ihn existiert die Stadt selbständig, entgegen und trotz ihre Einwohner; sie ist nicht mehr die Summe der sie Bewohnenden und deren Meinungen, sondern eine von diesen unabhängige Entität.<sup>149</sup> Sein zu Beginn geäußertes Wunsch, ein guter Herrscher zu sein und deswegen überkorrekt auch gegen den eigenen Neffen Polyneikes konsequent zu handeln, offenbart das Verschwimmen dieses persönlichen Interesses gut zu herrschen mit dem wirklichen Interesse der Gemeinschaft der Polis. Es genügt ihm nicht, legitimer Herrscher zu sein, er will dies auch beweisen, wie er in seiner programmatischen Erklärung am Anfang des Stückes formuliert hatte (177).<sup>150</sup> Auch Kreons Kommentar in 734 lässt sich so verstehen: „Dann will die Stadt uns sagen, was wir zu befehlen haben?“<sup>151</sup>. Kreon will in seinen Entscheidungen nicht der Bevölkerung gefallen, sondern unparteiisch richtig herrschen.<sup>152</sup> „(...) Diese Sorge wächst sich für ihn von Szene zu Szene immer mehr zu dem aus, was sein ganzes Denken einnimmt und ihm das gesunde Urteil über alles andere verdunkelt“<sup>153</sup>, beschreibt Arbogast Schmitt Kreons tragische Entwicklung. Die Durchsetzung des Bestattungsverbot wird für Kreon zu seinem persönlichen Prüfstein der Regierungsfähigkeit.

Antigones Verhalten als Verstoß gegen das Stadtrecht zu verurteilen ist aus dieser Sicht genauso eine bloße Setzung Kreons, wie es zuvor schon die Entscheidung, was mit Polyneikes' Leichnam geschehen soll, gewesen war, und wie auch seine spätere Entscheidung, auf Teiresias Drohung doch zu reagieren (1105-1106; 1113-1114). Auch hier entschied sich Kreon aus eigenem Antrieb

149 NUSSBAUM, 60.

150 MÜLLER, 60.

151 Κρ. πόλις γὰρ ἡμῖν ἀμὲ χρῆ τάσσειν ἐρεῖ (734);

152 SCHMITT, 9-10.

153 SCHMITT, 11.

und deswegen zu spät und ohne Wirksamkeit für die Rettung vor der Strafe.

Haimon versuchte, diplomatisch gegen den Starrsinn seines Vaters zu argumentieren: Hinzuzulernen sei keine Schande (710-711), und die, die dies nicht tun und stattdessen starrköpfig blieben, gingen zu Grunde (712-718). Auch Teiresias gibt Kreon einen ähnlichen Rat: Authadía (αὐθαδία: Rücksichtslosigkeit, Eigensinn, Trotz) führe zu Unglück (1028). Aber Kreon schaut nur noch durch sein Omma deinon (ὄμμα δεινὸν (690)), hat nur noch den verengten Blick. Die Diagnose seiner Mitmenschen geht eindeutig in die Richtung seinen Starrsinn und seine Unflexibilität zu kritisieren – deren Kritik er selbst kennt.

Kreon sagte es zuvor selbst zu Antigone:

Κρ. Ἄλλ' ἴσθι τοι τὰ σκλήρ' ἄγαν φρονήματα  
πίπτειν μάλιστα, καὶ τὸν ἐγκρατέστατον  
σίδηρον ὅπτιον ἐκ πυρὸς περισκελῆ (475)  
θραυσθέντα καὶ ραγέντα πλεῖστ' ἂν εἰσίδοις.  
σμικρῶ χαλινῶ δ' οἶδα τοὺς θυμουμένους  
ἵππους καταρτυθέντας· οὐ γὰρ ἐκπέλει  
φρονεῖν μέγ' ὅστις δοῦλός ἐστι τῶν πέλας.  
(473-480)

Kreon: So merke dir, dass allzu spröder Sinn  
am ehesten nicht hält, und härtesten  
Stahl, wenn im Feuer zu stark erhitzt, so dass er  
spröde wird, (475)  
siehst du am ehesten brechen und bersten.  
Mit kurzem Zügel, weiß ich, werden die wilden  
Pferde gebändigt; nicht paßt es nämlich,  
Hochmut zu zeigen für den, der Sklave seiner  
Umgebung ist.

Er scheint das Unglück, das auf seinen eigenen spröden Sinn (τὰ σκλήρ' ἄγαν φρονήματα) folgt, damit selbst zu antizipieren: Denn spröder Sinn, Starrsinn, führt zu nichts Gutem; Hochmut kommt vor dem Fall.<sup>154</sup>

Sophokles lässt Antigone und Kreon in dem Ausmaß ihrer Extremheit ähnlich erscheinen.<sup>155</sup> Sie scheitern schließlich auf die selbe Weise. Antigone ist von

154 Ob Kreon mit dieser Setzung Antigone anspricht oder den Chor, wie Gerhard Müller betont, ist für den Zusammenhang unerheblich. Wichtig bleibt, dass Kreon die Regel vom Sturz des Hochmuts ausdrücklich, nämlich vierfach -erst unmetaphorisch, dann dreimal metaphorisch- vertritt (MÜLLER, 102.).

155 Dass Antigone gegenüber Kreon dennoch als moralisch überlegen einzuschätzen ist, weil ihre Entscheidungen vor allem sie selbst betreffen, wie Martha Nussbaum argumentiert, vermag nicht recht zu überzeugen (NUSSBAUM, 66). Autoaggressivität im Selbstmord ist – über die Gewalt gegen sich selbst hinaus – auch immer ein Akt extremer Gewalt gegen andere. Antigones trotziger Selbstmord hat massive Konsequenzen sowohl für Ismene und Haimon als auch für Kreon; ihr diese Verantwortung abzusprechen, verkennt die dialektische Beschaffenheit von menschlichen Beziehungen und der Kommunikation, die ein Selbstmord immer ist. Dass dies nicht nur eine anachronistische Sichtweise auf Selbstmord ist, bestätigt der Schmerz Ismenes über die Selbstmorde ihrer Eltern (49-54) und auch ihre Solidarität in der Todesstrafe mit Antigone, der Schwester („Was denn bedeutet mir allein ohne sie das Leben noch?“ (566)), zeigt die Verbundenheit von Leben und Sterben und die daraus hervorgehende Verantwortung auch für die



Menschen und Göttern isoliert<sup>156</sup>, nicht nur symbolisch, auch tatsächlich, einsam eingemauert, bringt sie sich um. Sie geht, längst tot (πάλαι τέθνηκεν (559-560)), lebend in ihre Gruft (ζῶσ' ἐς θανόντων ἔρχομαι κατασκαφᾶς (920)). Und auch Kreon ist, nachdem alles so gekommen ist wie er es wollte, aber von den Konsequenzen nichts ahnte, von Göttern, der Stadt und der Familie isoliert<sup>157</sup> und nicht mehr als ein lebender Toter (ἔμψυχος νεκρός (1167)). Die Einsamkeit ist die logische Folge ihres egozentrierten Erlebens und Wollens.

Sowohl für Antigone als auch Kreon kommt, was ihnen widerfährt, nicht einfach von außen, sondern ist in ihrem eigenen Handeln angelegt. Sie sind nicht heroisch gezeichnet, eben nicht die *voix des dieux*<sup>158</sup> oder heldenhafte WiderstandskämpferInnen, sondern als normale fehlbare Menschen, mit denen sich die Zuschauer der Tragödie identifizieren konnten und ja eben auch sollten. Es sind damit auch Menschen ihrer Zeit, des 5. Jahrhunderts v. u. Z., die wegen ihrer Hybris ermahnt wurden.

Mit Antigone und Kreon scheitert auch die absolute Setzung von Recht und Gerechtigkeit. Eine Wahrheit absolut zu setzen, so scheint die dramatische Entwicklung vorzuführen, führt schließlich von ihr weg und mündet in Individualismusstreben. Negativ präsentiert sich so der Ausgleich zwischen den Individuen und der Gemeinschaft losgelöst von festen externen Vorgaben als wirklich gerecht.

#### 4.1.2 Der Chor

Auch der Chor stellt im ersten Stasimon verschiedene mögliche Ausgangspunkte für Handeln nebeneinander und scheint die Motive Antigones und Kre-

---

damalige Zeit.

Peter Riemer betont die Nicht-Rehabilitation von Antigone (Peter RIEMER, Nichts gewaltiger als der Mensch? Zu Sophokles' Kritik an der zeitgenössischen Kulturentstehungslehre, in: Gymnasium Band 114 Heft 4, 2007, 305-315, 313.)

156 RIEMER 1991, 47. Die Isolation vollzieht sich für Antigone auf allen drei Handlungsebenen: familiär, politisch und schließlich religiös. Kreons Isolation verläuft in entgegengesetzter Richtung (BRUCHMÜLLER, 58.).

157 BRUCHMÜLLER, 62.

158 Anders z. B. Pierre Moor (Pierre MOOR, Entre Antigone et Créon: La médiation juridique, in: Muriel GILBERT (Hrsg.), Antigone et le devoir de sépulture, Genève 2005, 99-118, 111).

ons darin aufzunehmen.

Χο. νόμους παρείρων χθονὸς  
θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν  
ὑψίπολις·  
ἄπολις ὅτω τὸ μὴ καλὸν (370)  
ξύνεστι τόλμας χάριν.  
μήτ' ἐμοὶ παρέστιος  
γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν  
ὅς τὰδ' ἔρδοι.  
(368-375)

Chor: Die Gesetze des Landes bringt er zur  
Geltung und  
der Götter eidlich verpflichtet Recht,  
in der Stadt hoch oben;  
von der Stadt ausgeschlossen, wer sich dem  
Unrecht (370)  
ergibt des Wagemuts wegen.  
Weder sei mir Gast am Herde  
noch gleichen Sinnes,  
wer solches tut.

Der Chor nennt hier zum Einen das 'von den Göttern eidlich verpflichtete Recht' und stellt es als mögliche Motivation für Handlungen neben die 'Gesetze des Landes'. Mit der Bezeichnung „hypsipolis“ (ὑψίπολις) also „hochpolitisch“ klingt dabei eine positive Wertung an. Sie ist der negativen Wertung „apolis“ (ἄπολις) „stadtunfähig“ und „unpolitisch“ entgegengesetzt. Als apolitisch wird das Handeln aus Wagemut (ἡ τόλμα) bezeichnet; Handeln aus Wagemut führe zu Unrecht (370-371). Der Chor erklärt also die zwei ersten Gründe zu legitimen Motiven für Handeln und stellt neben sie einen anderen apolitischen, nicht polis-fähigen, unsozialen Grund: den Wagemut. Er gilt als illegitim, weil er Unrecht produziert.

Ohne sich auf die Spannung zwischen Antigone und Kreon als *dramatis personae* beziehen zu können (Antigone ist bis dahin noch gar nicht mit dem Chor zusammengetroffen), gibt der Chor doch die wesentlichen Stichworte für das Stück.<sup>159</sup> Die Bewertung von Handeln als „unpolitisch“ und „hochpolitisch“ stehen mit dem Lied des Chors im Raum und können von den Zuschauern auf die Charaktere bezogen werden. Dabei muss nicht, wie bereits gezeigt worden war, die eine Bewertung des *hypsipolis* oder des *apolis* eindeutig Antigone oder Kreon zugeordnet werden, wie es viele Interpretationen tun<sup>160</sup>, die beide zu Repräsentanten jeweils einer der Sphären „Familie/Religi-

---

159 FLASHAR, 69.

160 Z. B. MÜLLER; ROESKE.

on“ oder „Politik“ machen. Schon die kategoriale Trennung trifft dabei nicht zu: Politik und Religion waren eng verwoben und nicht zu trennen. Der Gegensatz „hochpolitisch/unpolitisch“ kann dagegen auch die innere Entwicklung Antigones und Kreons von polisfähigen zu polisunfähigen Charakteren erklären. Die Differenzierung in dem, was als polisfähig gelten soll – in „das Recht des Landes“ und in das „göttlich eidlich verpflichtete Recht“ im Gegensatz zum Wagemut – unterstützt diese Sichtweise und lässt sich auf die unterschiedlichen Ausgangspunkte von Antigone und Kreon beziehen. Eine umständliche Erklärung der Reaktion des Chors als „Fehldiagnose“ (der „erschrocken“ war, als dramaturgisch die Nähe zwischen dem Urteil „apolitisch“ und Antigone hergestellt war), in der die „echte gültige Weisheit“ lediglich falsch angewendet ist, und „das rechte Urteil“ bloß „hindurch scheint“, wie Gerhard Müller vorschlägt, um Antigones moralische Überlegenheit zu sichern, ist so nicht mehr nötig.<sup>161</sup>

Mit der unterschiedlicher Bewertung der Eigenschaften bewertet der Chor den Menschen selbst als ambivalent. Ihm wird die Fähigkeit zugeschrieben, sowohl „hochpolitisch“ als auch „apolitisch“, gerecht als auch ungerecht zu handeln. Wie die Menschen handeln, ob sie gut oder schlecht sind, wird damit vom Chor offenbar bewusst nicht eindeutig bestimmt.<sup>162</sup>

Etwas früher im Text, noch im ersten Stasimon, attestiert der Chor den Menschen ein besonderes Vermögen:

Χο. πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀν-  
θρώπου δεινότερον πέλει·  
τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν  
πόντου χειμερίῳ νότῳ (335)  
χωρεῖ, περιβρυχίσις

Chor: Vielgestaltig ist das Ungeheure, und nichts  
ist ungeheurer  
als der Mensch;  
dieses Wesen geht auch über das graue

<sup>161</sup> MÜLLER, 85.

Auch das oft angeführte Argument, der Auftritt Antigones unmittelbar nach der Bestimmung des Chors, was und wer politisch und unpolitisch sei, sei Ausdruck der Verachtung gegenüber dem Unpolitischen und die Verwunderung über das Auftauchen Antigones sei ein Hinweis darauf, Antigone sei damit gerade nicht gemeint, vermag nicht zu überzeugen. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein: Gerade die direkte Verknüpfung der Aussagen mit dem Erscheinen Antigones macht es plausibel, die Wertung auch auf Antigone zu beziehen.

<sup>162</sup> MEIER 1988, 210 und FLASHAR, 68.

περῶν ὑπ' οἰῶμασιν, θεῶν  
τε τὰν ὑπερτάταν, Γᾶν  
ἄφθιτον, ἀκαμάταν ἀποτρύεται,  
ἰλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος, (340)  
ἰππεῖω γένει πολεῦων.

κουφονόων τε φῦλον ὀρ-  
νίθων ἀμφιβάλων ἄγει  
καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη  
πόντου τ' εἰναλίαν φύσιν (345)  
σπείραισι δικτυοκλώστοις,  
περιφραδῆς ἀνήρ· κρατεῖ (348)  
δὲ μηχαναῖς ἀγραύλου  
θηρὸς ὀρεσιβάτα, λασιαύχενά θ' (350)  
ἵππον ὀχμάζεται ἀμφὶ λόφον ζυγῶ  
οὔρειόν τ' ἀκμηῆτα ταῦρον.

καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν φρόνημα καὶ  
ἀστυνόμους  
ὀργὰς ἐδιδάξατο καὶ δυσάυλων (356)  
πάγων ὑπαίθρεια καὶ  
δύσομβρα φεύγειν βέλη  
παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται (360)  
τὸ μέλλον· Αἶδα μόνον  
φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται  
νόσων δ' ἀμηχάνων φυγὰς  
ξυμπέφραστα.

σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων  
(365)  
τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει.  
(332-366)

Meer im winterlichen Südwind, (335)  
unter rings aufbrüllendem  
Wogenschwalm kommt es hindurch, der Götter  
höchste dann, die Erde,  
unzerstörbare, unermüdliche erschöpft es sich  
bei kreisenden Pflügen Jahr für Jahr, (340)  
mit dem Rossegeschlecht sie umwühlend.

Den Stamm munterer Vö-  
gel umgarnt er und fängt sie  
und wilder Tiere Völker  
wie des Meeres Salzbrut (345)  
in Fallen, aus Netz gesponnen,  
der allzu kluge Mensch. Er zähmt  
aber mit Listen das frei schweifende  
Tier in den Bergen, das mähnlige  
Pferd zügelt er mit Nacken umgebendem Joch  
(350)  
und den unbezwingbaren Bergstier.

Sprache und windschnelles Denken und  
staatenlenkenden  
Trieb lehrte er sich und Geschosse unwirtlichen  
(356)<sup>163</sup>  
Reifes, unter freiem Himmel und  
in bösem Regen zu fliehen,  
überall durchkommend.  
Verlegen geht er an nichts (360)  
Künftiges; vor Hades allein  
wird er sich kein Entrinnen schaffen,  
schwer heilbare Krankheiten  
hat er im Griff.

Als klug anwendbar besitzt er die Kunst  
der Erfindung über alles Erwarten, und (365)  
er schreitet bald zum Schlechten, bald zum  
Guten.

Das Lied beschreibt die verschiedenen technischen Errungenschaften der Menschen, in denen sie die Natur nach ihrem Willen beeinflussen. Sie bauen Schiffe und überqueren Meere, besiegen Krankheiten, zähmen Tiere und betreiben Landwirtschaft. Der Mensch besitzt diese Fähigkeiten nicht nur, der Chor bezeichnet sie darüber hinaus als selbstständig angeeignet (ἐδιδάξατο

163 Die uneinheitliche Verszählung- und Aufteilung folgt der Oxfordausgabe von Hugh Lloyd-Jones und Nigel G. Wilson.

(356)). Seine Fähigkeiten sind ihm nicht etwa von den Göttern verliehen worden; stattdessen ist sich der Mensch seiner Möglichkeiten selbst bewusst geworden.<sup>164</sup> In dieser Reflexion über die Fähigkeiten der Menschen kommt sicherlich der Stolz über das Erreichen solcher Kulturleistungen zum Ausdruck. Hier zeigt sich für Christian Meier „die stärkste zusammenfassende Manifestation des damaligen Könnens-Bewusstseins“<sup>165</sup>.

Tatsächlich ist es der Wechsel von Lob und Relativierung, der das erste Stasimon des Chors bestimmt.<sup>166</sup> Es wird in dem zu Beginn stehenden *πολλὰ τὰ δεινὰ* vom Chor pointiert, das vieles – positiv und peiorativ – von „ungeheuer“ und „gewaltig“, „schrecklich“ und „großartig“, „bewundernswert“ heißen kann. In welcher Weise der Chor das menschliche Verhalten bewertet, ist in der Forschung immer wieder gefragt worden<sup>167</sup>, ist aber wohl nicht zu entscheiden<sup>168</sup>: Gerade die Uneindeutigkeit und Zweischneidigkeit des Kommentars macht diesen so eindringlich.

Die abschließende Bemerkung des ersten Stasimon (dass der Mensch sowohl zum Schlechten als auch zum Guten handeln kann (366)) stellt den Menschen zunächst als Entscheidungsträger hin. Dass diese Entscheidungsfreiheit für den Chor eine beschränkte ist, deutet sich in der Betonung seiner Sterblichkeit an (360-361). Sie ist eine Grenze für das Können der Menschen. Gerade der Tod, der in der *Antigone* so wichtig ist, wird vom Chor als Begrenzung der menschlichen Macht angeführt.<sup>169</sup> Wie Peter Riemer gezeigt hatte, kann dessen Selbstverantwortung mindestens in der ersten Hälfte des Stücks tatsächlich frei von einer Beeinflussung durch die Götter verstanden werden.<sup>170</sup> Die Götter spielen nur eine untergeordnete Rolle, tauchen lediglich symbolisch, ohne

---

164 FLASHAR, 68.

165 MEIER 1988, 210.

166 ROESKE, 57.

167 Z. B. RIEMER 2007, 305-315; MEIER 1988, 610-612; NUSSBAUM, 52-53.

168 MÜLLER, 83.

169 ROESKE, 57.

170 RIEMER 2007, 312.

Handlungsmöglichkeiten, im Genitiv oder Dativ auf (337; 361; 369). Diese „dezenste Anonymität göttlichen Wirkens“<sup>171</sup> korrespondiert mit der Hervorhebung der Selbstverantwortlichkeit der Menschen (366-375).<sup>172</sup> Peter Ahrensdorf resümiert: „It is not the gods who rule the world but blind, indifferent, chance [sic].“<sup>173</sup> Die Auseinandersetzung mit den Herauslösungen der einzelnen Menschen aus dem festen Gefüge der Götter geht in der *Antigone* aber schließlich nicht gut aus. An beiden in freier Selbstbestimmung handelnden Personen (Antigone und Kreon) wird ihr Scheitern und damit das Scheitern ihrer vermeintlichen Unabhängigkeit deutlich gemacht.<sup>174</sup> Das erste Stasimon des Chors und vor allem dessen Bewertung der Menschen im *πολλὰ τὰ δεινὰ* steht somit in enger Beziehung zum restlichen Stück.<sup>175</sup>

Die Handlungen aus Wagemut führen also schließlich zu Unrecht, während die göttlich motivierten Handlungen (die der geltenden Sitten) als „hochpolitisch“ akzeptiert werden. Die Handlungen der Menschen können zum Guten oder Schlechten ausschlagen; dies hängt vom eigenen Wagemut und von der eigenen Einschätzung von Recht ab.<sup>176</sup> Die Gerechtigkeit, die Freiheit und die technischen und kulturellen Errungenschaften der Menschen sind – so wird also suggeriert – ein Irrtum; oder nur insoweit wirksam und wirklich, als sie auf das Göttliche bezogen werden.

Der überhöhten Selbsteinschätzung der Menschen wird somit die Grundlage entzogen, um sie wieder in das größere System, dem der Götter, einzuordnen.<sup>177</sup> Nicht die Menschen entscheiden, was politisch oder apolitisch, was gerecht oder ungerecht ist, vielmehr ergibt sich dies aus der Beziehung zu den

---

171 RIEMER 2007, 313.

172 MÜLLER, 84.

173 AHRENSDORF, 89.

174 Martha Nussbaum stellt die interessante Frage, was das vom Chor auf die Menschen bezogene „deinòn“ für das „ῥμμα δεινὸν (690)“ Kreons bedeutet (NUSSBAUM, 72.).

175 MÜLLER, 97.

176 MEIER 1988, 221.

177 MEIER 1988, 224.

Göttern.<sup>178</sup> Im ersten Stasimon präsentiert der Chor die Freiheit der Menschen also als eine vermeintliche und liefert einen Kommentar zur menschlichen Hybris.

Dass die Menschen nicht nur in die Welt der Götter eingebunden sind, sondern auch in das System der steten Wiederkehr ihrer Hybris, ihres Verderbens und der Sühne nimmt der Chor im zweiten Stasimon auf.

Χο. τεάν, Ζεῦ, δύνασιν τίς ἀν-  
δρῶν ὑπερβασία κατάσχοι; (605)  
τὰν οὔθ' ὕπνος αἰρεῖ ποθ' ὁ παντογῆρως  
οὔτ' ἀκάματοι θεῶν  
μῆνες, ἀγῆρως δὲ χρόνῳ δυνάστας  
κατέχεις Ὀλύμπου  
μαρμαρόεσσαν αἴγλαν. (610)  
τό τ' ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον  
καὶ τὸ πρὶν ἐπαρκέσει  
νόμος ὄδ' οὐδέν' ἔρπει  
θνατῶν βίωτος ἀμπολυς ἐκτὸς ἄτας.  
(604-614).

Chor: Wie sollte, Zeus, deine Macht der Menschen Übertretung einengen? (605) Sie schwächt weder der Schlaf, der alles einfängt, noch der Götter unermüdlische Monde, durch die Zeit nicht alternd hältst als Herrscher du des Olympos strahlenden Glanz. (610) Das Heute und das Kommende und das Vorige beherrscht dieses Gesetz. Nichts nimmt seinen Weg für das Leben der Sterblichen weit ohne Unheil.

Hier singt der Chor der Thebaner von den vergeblichen Versuchen der Menschen, an die Macht Zeus' heranzukommen. Die göttliche Macht ist aber unendlich (611-613). Die Bereiche der Götter und der Menschen scheinen in Wirklichkeit gar nicht in Konflikt zueinander treten zu können, so groß ist die göttliche Macht, die über den Mond (608) und den Schlaf (606) zwar die Menschen betrifft, die aber andersherum eigentlich nichts gegen göttliche Macht ausrichten können. Der menschliche Handlungsbereich erscheint plötzlich sehr klein und durch den der Götter begrenzt.<sup>179</sup>

Wichtig ist hier die Ate (ἡ ἄτη („Verblendung“ oder „Unheil“)). Die Verblendung und das Unheil, das den Menschen widerfährt, stehen miteinander in

178 RIEMER 2007, 313-314. Pollà tà deiná kann wohl als explizite Anspielung auf Aischylos' Choephoren (aufgeführt 458 v. u. Z.) gewertet werden. Dort heißt es: Χο. πολλὰ μὲν γὰρ τρέφει δεινὰ δειμάτων ἄγη (585-586). Peter Riemer sieht Sophokles damit den philosophisch-sophistischen Kulturhoheitsgedanken mit dem Schuldgedanken im Aischylos verbinden (RIEMER, 2007, 314). So auch Kurt Roeske (ROESKE, 58.) und Hellmut Flashar (FLASHAR, 67.).

179 MEIER 1988, 212.

Verbindung.<sup>180</sup> Die Gegenstrophe zeigt es: Die Selbstüberschätzung, die „viel-  
lumhergetriebene Hoffnung“ (615), ist Verblendung. Sie lässt den Menschen  
sich den Fuß am Feuer verbrennen (619) und führt ihn schließlich ins Unheil  
(625). Die Begrenztheit menschlicher Macht gilt nicht nur für Kreon und Anti-  
gone, sondern für die Menschen insgesamt.<sup>181</sup>

Als weiteres Beispiel für die Begrenztheit menschlichen Handelns und  
gleichzeitig für die Richtigkeit göttlichen Handelns beschreibt der Chor im  
dritten Stasimon. Dort singt er von der Macht Eros' (ὁ ἔρως), der Liebe, der  
sich weder die Menschen, ja nicht einmal die Götter entziehen könnten (786-  
790). Wenn sich Kreon nun gegen die Beziehung zwischen seinem Sohn Hai-  
mon mit Antigone ausspricht, kritisiert der Chor dies als Unrecht, es ist wider  
den göttlichen Willen. Gleichzeitig beschreibt der Chor auch Kreons Einspruch  
zur Liebe Haimons zu Antigone wiederum als durch Eros motiviert (793-  
794)<sup>182</sup> – der Liebe des Vaters zu seinem Sohn. Es steht in Eros' Macht, „auch  
den Sinn von Gerechten zum Unrecht (791-792)<sup>183</sup>“ zu verleiten. Mit dem Eros  
definiert der Chor neben dem Tod eine weitere Grenze menschlichen Han-  
delns.<sup>184</sup> Er zieht den Raum menschlicher Verantwortung immer enger. Neben  
dem Handlungsspielraum der Menschen schafft der Chor Platz für ein Äußeres  
dieses menschlichen Bereichs und eröffnet damit noch eine weitere, eine irra-  
tionale emotionale Ebene.<sup>185</sup> Der Chor leidet selbst mit dem tragischen Hand-  
lungsverlauf mit, ist emotional involviert. Die adäquate Antwort auf praktische  
Situationen scheint damit keine rein rationale sein zu können.<sup>186</sup>

Nach den Überlegungen zu den Fähigkeiten der Menschen im ersten Stasi-  
mon zeigen die übrigen Lieder des Chors zuerst – im zweiten Stasimon – die

---

180 ROESKE, 87.

181 GRIFFITH, 220.

182 ROESKE, 103.

183 „Χο. σὺ [Ἐρως Ε. Σ.] καὶ δικαίων ἀδίκους φρένας παρασπᾶς ἐπὶ λάβρα (791-792).“

184 FLASHAR, 72.

185 ROESKE, 103.

186 NUSSBAUM, 69-70.



Macht der Ata, der Verblendung der Menschen, auf die Unheil folgt, zeigen dann den Eros (im dritten Stasimon) und schließlich jetzt im vierten Stasimon die Moira (ἡ μοῖρα), das Schicksal.<sup>187</sup> Der Chor beschreibt die Macht des Schicksals mit dem gleichen Wort wie zuvor schon den Menschen, wieder mit deinon: Aber des Schicksals Macht ist ungeheuer (951).<sup>188</sup> Antigones Bestrafung mit Einmauerung wird vom Chor in dem Lied auf andere mythologische Figuren bezogen, die ein ähnliches Schicksal erfuhren. Der Kontrast könnte schärfer nicht gezeichnet sein: Nachdem eingangs vom frei über alle Meere reisenden Menschen gesungen wurde (334-337), singt der Chor nun von Gefangenen. Wo am Anfang noch der Strahl der Sonne über Theben aufging (100), spielen die Geschehnisse jetzt in einer dunklen Grabkammer. Statt von den Fähigkeiten und Möglichkeiten der Menschen bleibt nur noch die Rede von seiner Moira.<sup>189</sup> Die Beschränkung der Menschen durch die Götter (durch den Tod, durch die Liebe, durch das Schicksal) klingen in all diesen Liedern an und werden im Schlussgesang noch einmal zusammengeführt:

Χο. πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας  
 πρῶτον ὑπάρχει· χρηὶ δὲ τὰ γ' ἐς θεοὺς  
 μηδὲν ἀσεπτεῖν· μεγάλοι δὲ λόγοι (1350)  
 μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεράχων  
 ἀποτείσαντες  
 γήρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν.  
 (1348-1352)

Chor: Bei weitem ist Besonnenheit das  
 höchste Glück; man darf den Bereich der  
 Götter  
 in keiner Weise entweihen; doch große Orte  
 (1350)  
 von Prahlenden haben, wenn sie unter  
 großen Schlägen gebüßt,  
 im Alter vernünftiges Besinnen gelehrt.

Trotz der großen Beschränkungen der Fähigkeiten der Menschen, sieht der Chor in der *Antigone* also auch ihre Möglichkeiten. Mit den anderen ins Spiel gebrachten Begrenzungen, irrationaler oder emotionaler Art, die den Göttern

187 In der Darstellung der Chorlieder fehlt hier das fünfte Stasimon (1115-1152), in dem der Chor unmittelbar nach dem Einlenken Kreons den Gott Dionysos besingt. Die Anrufung Bakcheus, der erscheinen soll, um die vermeintlich glückliche Wendung des Schicksals zu feiern, verbindet die dargestellte Handlung der Tragödie mit den tatsächlichen Geschehnissen im Theater. Schließlich wurde die *Antigone* zu Ehren und am Feste des Dionysos aufgeführt. Das fünfte Stasimon kann also eine Verbindung zwischen dem wirklichen Athen und seinem Gegenbild, dem mythischen Theben sein (FLASHAR, 74-75.).

188 Χο. ἀλλ' ἂ μοιριδία τις δύνασις δεινὰ· (951).

189 NUSSBAUM, 76.

zugeschrieben werden, erinnert der Chor aber an die Bereiche, die die Menschen – und seien sie so schlau sie könnten – nicht beeinflussen oder beherrschen können. Es ergeht der Appell an die Menschen sich zurückzunehmen, weder das Individuum noch die Situation zu sehr zu betonen, sondern sich mit der Gemeinschaft in Nachhaltigkeit in Beziehung zu setzen.

#### **4.1.3 Ein erstes Ergebnis: „Gerechtigkeit“ in der Antigone**

Vor die gleiche Ausgangsproblematik der Vermittlung der Solidarität zu Familie und *Polis* gestellt, stehen die drei Charaktere Ismene, Antigone und Kreon für zwei Wege mit dem Konflikt umzugehen. Ismene, die „Normalbürgerin“<sup>190</sup>, wägt ihre Verpflichtungen durch das positive Recht der Stadt gegen jene durch das Naturrecht der Sittlichkeit ab. Das Verbot der Bestattung ihres Bruders missbilligt sie zwar, findet sich aber damit ab.<sup>191</sup> Sie betrachtet es nicht als Verrat und Bruch mit der Familie, sich einem äußeren Zwang zu fügen (65-68). Anders Antigone und Kreon. Sie legen es darauf an, ihre jeweils einseitige Überhöhung eines Aspekts des Rechts als Gerechtigkeit durchzusetzen.<sup>192</sup> Es ist ihnen offenbar unmöglich traditionelle Sittlichkeit und positives Recht als sich wechselseitig beeinflussende Aspekte eines Kontinuums zu verstehen<sup>193</sup>, dessen informelle religiöse und traditionale Vorstellungen den Erlass von Gesetzen beeinflussen, wie auch umgekehrt die bestehenden Vorschriften auf Dauer bestimmte Formen von Sittlichkeit etablieren.

Die Kollision der zwei unterschiedlichen Setzungen von Legalität durch Kreon und Antigone machen die unterschiedlichen Konzepte von Gerechtigkeit sichtbar. Im Hinblick auf die Dynamik ihrer Gerechtigkeitsvorstellungen sind die Charaktere dabei ganz ähnlich konzipiert. Antigone leitet ihre Vorstellungen aus einer absoluten Setzung der Familie ab, Kreon nimmt das Streben nach

---

190 FLASHAR, 70.

191 JACCOTTET, 38.

192 WHITE, 137.

193 BUTLER, 57.

dem Wohl der Polis als Maßstab für seine Überzeugungen. Das Streben, die Philia als ein göttliches Prinzip zu verwirklichen, ist dabei Kreon und Antigone gemeinsam. Nicht nur Antigone, auch Kreon beruft sich in seinem Standpunkt auf göttliches Recht.<sup>194</sup> Mit der Setzung von Philia bestimmt sich für beide gleichzeitig im Gegenzug auch negativ ein ebenso starkes Feinbild.

Beide grundlegenden Vorstellungen – Familie und Polis – gründen in traditionellem gesellschaftlichen Kulturgut. Beide Charaktere haben so auch ein Wissen um die Logik des anderen Gerechtigkeitsystems, weisen diesem aber eine der eigenen Konzeption untergeordnete Stellung in einer Hierarchie zu, die sich lediglich aus dem Absolutheitsanspruch der eigenen Position ergibt. Beide Seiten behaupten ihre Vorstellung unter Berufung auf die Götter als legitimes Naturrecht, das jeweils absolute Geltung besitzen soll, dem anderen aber gleichzeitig Subjektivität vorwirft. Der Unterschied zwischen Legitimität und Legalität wird zur Schablone: Für Antigone ist es Kreon, der situativ, individuell und nach eigenem Willen handelt; für Kreon ist es Antigone.

Die gegenseitige Kritik besteht somit nicht darin, die anderen Werte prinzipiell als falsch zu diffamieren, sondern darin, dass sie, richtig verstanden, unter dem Primat der eigenen Überzeugung stehen müssten. Kreon hält die Familie – richtig verstanden – für notwendig loyal zur Polis (568-573; 641-656); Antigone hingegen glaubt, das wahre Interesse der Polis sei das Befolgen der göttlichen und traditionellen Gesetze der Familie (503-509). Nicht die Familie oder die Polis selbst werden von Antigone beziehungsweise Kreon als schlecht und falsch kritisiert, sondern ihre Interpretation durch den Anderen, und die sich daraus ergebende Stellung in der Konsequenz praktischer Ethik.

Es stehen also die als legitim und göttlich betrachteten Konzepte des Nomos der Familie und des allgemeinen Interesses neben der illegitimen subjektiven Setzung, die nicht als Nomos akzeptiert wird, in Gegensatz zueinander.

---

194 MOOR, 113.

Die unterschiedlichen Auffassungen vom Nomos sind abhängig von den unterschiedlichen Auffassungen von Philia. Der Nomos ist das Konzept, das die jeweiligen widersprüchlichen Vorstellungen in sich trägt.

Dass der gegenseitige Vorwurf des Egozentrismus einen wahren Kern hat, zeigt sich bei genauerem Hinsehen. Tatsächlich handeln sowohl Kreon als auch Antigone frei und selbstverantwortlich, obwohl sie zunächst annehmen, sich einer höheren Wahrheit zu fügen. Antigone und Kreon sind weder Werkzeuge der Götter noch WiderstandskämpferInnen oder heldenhaft, sondern eher ganz normale Menschen, mit denen sich identifizieren zu können durchaus Absicht gewesen sein dürfte. „Die gegensätzlich angelegten Hauptfiguren entscheiden frei über ihr Schicksal.“<sup>195</sup>

Die Setzung ihres freien Willens beim gleichzeitigen Festhalten an der alten Legitimation zeigt die „Verengung des Denkens“<sup>196</sup> der beiden Antagonisten. Antigone und Kreon weisen den sich überhaupt erst im Kollektiv konstituierbaren Phänomenen 'Polis', 'Götter' und 'Familie' zunächst eine ungeteilte Subjektivität inklusive Eigeninteressen zu.<sup>197</sup> Diese selbständigen Entitäten stellen sie dann dem sie konstituierenden Kollektiv, den Menschen, gegenüber; um sie dann schließlich von sich selbst, von Antigone beziehungsweise Kreon, also von einem einzelnen Individuum abhängig zu machen. Die Möglichkeit dieser Instrumentalisierung erweist dabei gleichzeitig die Falschheit der Zuschreibung an die 'Polis', die 'Götter', an die 'Familie', von den Menschen unabhängige Entität zu sein. Diese sind gemeinsame Pluralität, niemals von ihr getrennt und niemals dem einzelnen unterworfen.

Das Fortschreiten der Ereignisse entgegen der Logik und Systematik der von ihnen angenommenen und vertretenen Gesellschaftskonzeption (eben einerseits für Antigone das Ausbleiben einer Reaktion der Götter und Eintreten

---

195 RIEMER 1991, 51.

196 SCHMITT, 11.

197 Nussbaum formuliert dies für Kreons absolute Stadtsetzung (NUSSBAUM, 60.). Dass dies für die absolute Setzung einer Religion, wie in der Handlung um Antigone, ebenso gilt, ist evident.

einer göttlichen Gerechtigkeit; andererseits für Kreon das Nicht-Funktionieren seiner Regeln für die Polis, denen alle sich zuwider verhalten und sich sogar umbringen) lassen Antigone und Kreon von ihren anfänglichen Überzeugungen enttäuscht zurück. Das äquivalente radikale Verfolgen der von beiden absolut gesetzten Werte führt schließlich zum Scheitern, das die Charaktere wieder in Einsamkeit und als lebende Tote zusammenführt.

Ulrike Bruchmüllers Gedanke, die Geschehnisse vor dem Hintergrund eines Generationenkonflikts zu interpretieren, ist dabei grundsätzlich produktiv. Doch der Generationenkonflikt, die Veränderung der zeitgenössischen Gegenwart, scheint jedoch eher auf den Prozess, den die beiden Hauptpersonen durchmachen, anzuspielen. Die Charaktere aber gegeneinander auszuspielen, wie bei Bruchmüller, Antigone zur guten, wahren, moralischen Repräsentantin der Jugend, Kreon zum bösen dummen Alten zu machen, wirkt zu einfach.<sup>198</sup> Der prinzipielle Eindruck des Aufeinandertreffens zweier zeitgenössischer Geisteshaltungen, einer traditionsgebundenen und einer individualisierenden, bleibt aber bestehen. In altersbezogenen Formulierungen werden die zeitgenössischen Konnotationen an eine dem Alter gegenüber defizitäre Jugend reproduziert. Auch Haimon – Repräsentant der Jugend – äußert sich selbst so (735). Jung sein bedeutet Unerfahrenheit und sich den Älteren unterzuordnen. Dass diese Unerfahrenheit anders gedeutet auch durchaus positiv, als die Bereitschaft zu lernen und die Fähigkeit, sich nicht zu überschätzen, verstanden werden kann, die Jugend also durchaus positiv bewertet wird, zeigt dann der letzte Vers im Stück (1352).

Der Gegensatz von Jung- und Altsein, von lernen wollen und glauben ausgeleert zu haben, bringt die sozialgeschichtlichen Veränderungen mit ins Spiel. Er lässt das Schicksal der Charaktere vor dem Hintergrund der realgesellschaftlichen Geschehnissen in Zusammenhang mit der sophistischen Bewegung und

---

<sup>198</sup> BRUCHMÜLLER, 70.

der völligen Veränderung des Selbsterlebens erscheinen.<sup>199</sup>

Die Einsicht in die Unwirksamkeit der früheren Grundsätze am Ende beider Entwicklungen wirkt dabei paradigmatisch wie eine Auseinandersetzung mit und eine Ablösung von alten gesellschaftlichen Traditionen. Auf den ersten Blick mag die Lehre des Scheiterns beider, Kreon und Antigone, besagen, es müssten eben die Gesetze des Landes und die von den Göttern überlieferten Gesetze der Familie gleichermaßen respektiert und somit die geschriebenen wie die ungeschriebenen Gesetze gleichberechtigt geachtet werden.<sup>200</sup> Dass dieser Respekt aber ein anderer sein muss als früher, wird mit dem Infragestellen und der Enttäuschung der anfänglich absolut gesetzten Werte deutlich. Denn sowohl führte die absolute Setzung der Familie Antigone dazu, alleine aus der Gesellschaft heraus zu treten und schließlich in Opposition sowohl zu dieser als auch zur Familie zu stehen; wie auch Kreons absolutes Postulat des Rechtes der Polis ihn gerade dazu brachte, tatsächlich gegen die Polis zu handeln. Das Scheitern in Isolation verdeutlicht die Bedeutung der Gemeinschaft für den Einzelnen und seine Entscheidungen.

Repräsentiert durch Antigone und Kreon hatten beide Bereiche Polis und Familie, des Individuums und des Allgemeinen, ihre Berechtigung gezeigt<sup>201</sup>, die den anderen aber nicht unterwerfen, sondern konstruktiv miteinander vermitteln sollten. Die Forderung nach einem veränderten Respekt vor beiderlei Gesetzen, die beim Chor anklingt, muss damit eine nach einem Respekt sein, der das Kollektiv berücksichtigt, das die Vorstellung der Einzelnen hervorbringt. Die Menschen sind dabei nicht länger einer vorgestellten selbstwirksamen Wesenheit ausgeliefert, sondern rücken in den Mittelpunkt. Die Entwicklungen von Antigone und Kreon reflektieren in ähnlicher Weise die Stimmung ihrer Zeit: den Verlust des Absoluten, das von einer Pluralität abgelöst wird.

---

199 MEIER 1988, 223; HOGAN, 95.

200 MEIER 1988, 222.

201 WHITE, 158.

Denn die Übertragung von Zuständigkeiten in die Organisationen und Gremien der Polis, setzt ein Zurückdrängen anderer und älterer Bindungen der Menschen in Stammesverbänden, Familien – und Ahnenkult voraus. Es ermöglicht die „Freisetzung des Einzelnen im Kreis der anderen“<sup>202</sup>. Der Mensch erhält plötzlich Verantwortung, die Angst macht; dies ist die von Christian Meier beschriebene Politisierung, die die *Antigone* zeigt.

Gerechtigkeit entwickelt sich also in der Vorstellung Antigones und Kreons von einem zunächst absolut gesetzten und an die Tradition anknüpfenden Begriff zu einem individuellen Standpunkt der Einzelnen, der es den Menschen endlich ermöglicht, sich als abgetrennt von seiner Gesellschaft zu begreifen; um schließlich – und dies ist nun aus der Kommentierung des Chors zu lesen – das Individuum wieder in den gesellschaftlichen Zusammenhang einzubinden. Gerechtigkeit ist für die Menschen, das scheint die Verbindung der Wege Kreons und Antigones mit der Kommentierung des Chors zu besagen, nicht außerhalb dieses Größeren zu erreichen, auf das die Menschen keinen Einfluss haben. Namentlich nennt der Chor, den Tod, die Liebe und das Schicksal als Grenzen des menschlichen Bereichs. Gerechtigkeit ist endlich nur in der Synthese der beiden Extrema, in Konsens und Respekt des Einzelnen wie auch der Gesellschaft zu verstehen.

#### **4.2. Platons *Gorgias***

Die *Antigone* hatte die Frage der Gerechtigkeit sehr komplex verhandelt und in den Prozess des Stückes und die Entwicklung der Charaktere integriert.

---

202 MEIER 1988, 223.

Mit dem *Gorgias*, als einer anderen Quelle, in der Gerechtigkeit thematisiert wird, wurde ein Text mit zeitlichem Abstand zum ersten gewählt. Eine mögliche Bedeutungsvariation wird durch den zeitlichen Abstand begünstigt. Auch im *Gorgias* sollen entlang der auftretenden Personen, die in diesem Text vertretenden Konzepte „gerechtes Recht“ zu denken entwickelt werden. Bewusst erst in einem zweiten Schritt sollen die Konzepte des *Gorgias* mit denen aus der *Antigone* zusammengeführt werden.

Der Dialog *Gorgias* lässt sich wohl zu Platons Frühdialogen zählen, die vor seiner ersten sizilischen Reise 389/388 v. u. Z. entstanden sind.<sup>203</sup> Das Handlungsgeschehen selbst ist dagegen etwas früher, noch im 5. Jahrhundert anzusetzen. Die Verurteilung Sokrates' und sein darauf folgender Tod 399 liefern dabei den *terminus ante quem* für die Handlungszeit. Sokrates' Anklage und Verteidigung ist als beeinflussendes Moment bedeutsam für den Dialog: Platon legt den Dialogpartnern Sokrates' verschiedene Argumente in den Mund, die wohl auch in der Anklage eine Rolle gespielt haben dürften.<sup>204</sup> Der *Gorgias* ist dabei keine Quelle für die historischen Persönlichkeiten Sokrates, Gorgias, Polos und Kallikles, deren Namen sich Platon für sein Stück lieh.<sup>205</sup> Dabei musste er darauf achten, die dargestellten Positionen und Personen glaubhaft darzustellen. Platon bleibt dabei aber immer der Regisseur seines Dialogs.<sup>206</sup> Die zeitgenössische Authentizität ist dabei hier vorausgesetzt.

Weder soll also versucht werden, aus dem platonischen Dialog die korrekten Überzeugungen der historischen Personen zu konstruieren, noch geht es darum, eine holistische Interpretation des platonischen Werkes durchzuführen.

---

203 Joachim DALFEN, Platon, *Gorgias*. Übersetzung und Kommentar, Göttingen 2004, 114.

204 DALFEN, 115.

205 Zu den historischen Personen, Kallikles, Gorgias und Polos: Klaus DÖRING/Hellmut FLASHAR/Georg KERFERD, *Sophistik Sokrates Sokratik Mathematik Medizin*, in: Hellmut FLASHAR (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Band 2/1, Basel 1998.

Den Bezug zur Realpolitik stellt z. B. Klaus Bringmann her (Klaus BRINGMANN, *Prerequisites ans Modalities of the political criticism in Plato's „Gorgias“*, in: Wolfgang DETEL/Alexander BECKER/Peter SCHOLZ, *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*. Akten der 4. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 1.-3. September 2000 in Frankfurt, Stuttgart 2003, 231-244.)

206 KERFERD, 119, HEINIMANN, 115.



Die Literatur bringt zwar immer wieder Kallikles mit Thrasymachos und Gorgias/Polos mit Protagoras zusammen<sup>207</sup>, doch soll sich die Textarbeit an dieser Stelle auf den *Gorgias* beschränken. Ziel dieser Arbeit soll jedoch nicht das Herausarbeiten und die Analyse der Position Platons sein, vielmehr soll sein Text als historische Quelle für die Möglichkeiten der intellektuellen Diskussionen seiner Zeit gelesen werden. Daher will ich versuchen, aus den Gesprächen Beispiele für mögliche Gerechtigkeitsvorstellungen zu ermitteln. Dass die hier von Platon vorgestellten Positionen auch in anderen Kontexten stehen könnten, stützt den Gedanken, mit den im *Gorgias* auftretenden Meinungen zwar keine persönlichen, aber dennoch gesellschaftlich plausible Meinungen der historischen Diskussion einfangen zu können.

#### **4.2.1 Die Konventionalisten: Gorgias und Polos**

In Athen trifft Sokrates den wandernden Sophisten Gorgias, jedoch zu spät, um dessen Vortrag noch hören zu können. Nachdem er Gorgias' Rede verpasst hat, fragt er ihn, der sich als Lehrer der Rhetorik vorstellt (449a<sup>208</sup>), was es denn eigentlich sei, das er seinen Schülern beibringe, das er dazu als größtes Gut bestimmt:

ΣΩ. ἴθι οὖν νομίσας, ὦ Γοργία, ἐρωτᾶσθαι καὶ ὑπ' ἐκείνων καὶ ὑπ' ἐμοῦ, ἀποκρίναι τί ἐστὶν τοῦτο ὃ φῆς σὺ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις καὶ σὲ δημιουργὸν εἶναι αὐτοῦ.

ΓΟΡ. Ὅπερ ἐστίν, ὦ Σώκρατες, τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει (452d).

Sokrates: Wohlan denn, Gorgias denke dir, du werdest so von jenen sowohl als von mir gefragt, und beantworte uns, was doch das ist, wovon du behauptest, es sei das größte Gut für die Menschen und du der Meister davon.

Gorgias: Was auch in der Tat das größte Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen sowohl selbst frei sind als auch über andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

Gorgias erläutert das größte Gut damit nicht konkret, sondern mittelbar über die Rhetorik als Mittel seiner Erreichung und ihrer ursächlichen Wirkung-

<sup>207</sup> Z. B. KERFERD, 122; SCHMITZ, 575.

<sup>208</sup> Innerhalb dieses Kapitels beziehen sich die griechischen Zitate und die Textstellenangaben nach Henricus Stephanus auf die Oxford-Ausgabe von John Burnet. Die Übersetzung stammt von Friedrich Schleiermacher.

gen: die Freiheit jedes Einzelnen bei gleichzeitiger Herrschaft über alle anderen und damit eingeschlossen auch die individuelle Beherrschung der Gemeinschaft sowie das Beherrschtwerden durch die Gemeinschaft.

Frei zu sein ist dabei hier offenbar mehr als der Status eines freien Bürgers im Gegensatz zum Sklaven oder zu einem Gefangenen. Die Freiheit als Freiheit von Verpflichtungen gegenüber anderen Menschen, schlägt in dem Kommentar sofort in das andere Extrem um: frei zu sein bedeutet, über andere zu herrschen; Freiheit bestimmt sich durch die Unfreiheit anderer.<sup>209</sup> Das mag erklären, warum eine freie Welt für Gorgias keine Welt frei assozierter Menschen, sondern die von Sklaven (δοῦλοι (452e)) ist.

Dieser erwünschte Zustand realisiert sich für Gorgias durch die Rhetorik (452e). Das rhetorisch praktizierte Überzeugen (ἡ πειθῶ) und Herrschen über andere beziehungsweise das Überzeugt- und Beherrscht-Werden im demokratischen Agon ist für ihn dabei schon das Praktizieren des Gerechten:

<p>ΓΟΡ. Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστᾶς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτᾶς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστᾶς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίνηται. Καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἔξεις τὸν ἰατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη (452e).</p>	<p>Gorgias: Wenn man durch Worte zu überreden imstande ist, sowohl an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Ratsversammlung die Ratsmänner und in der Gemeinde die Gemeindemänner und so in jeder anderen Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, dass er andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menschen zu überreden.</p>
---	--

Die Wirkung von Rhetorik und sie selbst werden damit noch einmal näher bestimmt. Es ist die Praxis einer demokratisch organisierten Gesellschaft. Sokrates spielt hier mit der doppelten Bedeutung des Wortes Peithō, das sowohl „Überredung“ als auch „Überzeugung“ bedeuten kann.<sup>210</sup> Weder das Altgriechische noch das Englische verwenden hierfür unterschiedliche Begrifflichkeiten.

209 Terence IRWIN, Plato, Gorgias. Translated with Notes, Oxford 1979, 109-250, 116.

210 S. v. Πειθῶ, Wilhelm PAPE, Pape's Handwörterbuch der griechischen Sprache, Braunschweig 1954<sup>3</sup>.

Es ist möglich, dass in 452e Sokrates und Gorgias den jeweils anderen Aspekt in Peithō meinen; und Sokrates Gorgias somit in den Mund legen will, dass die Rhetorik ohne wahrhaftes Fachwissen *überrede* und eben ungerecht gebraucht werden könne, wie Sokrates später das Ergebnis dieses Gesprächsabschnitts zusammenfasst (459b).<sup>211</sup> Gorgias versteht Peithō dagegen wohl als *Überzeugung*; *Überredung* kann sie für ihn nur insofern sein, als dass frei sein (verwirklicht in der Rhetorik) bedeuten muss Macht über andere auszuüben.<sup>212</sup>

Dass das Gerechte ein Politikum ist und mit den Vorstellungen und Umsetzungen eines guten, glücklichen, gesellschaftlichen Systems verknüpft ist, wird im *Gorgias* deutlich.<sup>213</sup> Das Eigeninteresse jedes Einzelnen, frei über andere zu herrschen, wird zumindest symbolisch ins Recht gesetzt und auf alle übertragen. Das, was erst durch die Rhetorik erreicht werden soll und sie selbst, werden dabei identisch charakterisiert: Mittel und Zweck, Rhetorik und die als höchstes und gerechtes Gut bestimmte Gesellschaftsordnung, die Demokratie, fallen somit zusammen. Rhetorik und das größte Gut sind für Gorgias das Selbe. Rhetorik und Demokratie können in dieser Vorstellung als „Gerechtigkeit“ identifiziert werden.<sup>214</sup> Diese Gemeinschaft nun bewusst aktiv zu leben, zeigt die Bestimmung Gorgias' Bestimmung des Gerechten als sich vollziehende Demokratie.

Gorgias' Charakterisierung des *summum bonum* als Freiheit des Einzelnen bei gleichzeitiger Herrschaft über alle anderen zeigt dabei gegenüber der im ersten Teil dieser Arbeit zur *Antigone* beschriebenen Gesellschaft etwas Neues: Der Nomos erhält bei Platon eine individuelle Perspektive; kann plötzlich individuell interpretiert werden. Es wird nicht mehr als ein externes absolutes Kriterium, für das was richtig sein soll vorgestellt. Stattdessen wird das Kriterium

---

211 DALFEN, 190.

212 IRWIN, 116.

213 Alexander AICHELE, Kallikles' Einsicht. Die Unvereinbarkeit von Philosophie und Politik in Platons *Gorgias*, in: Thomas BUCHHEIM/Volker GERHARDT/Christoph HORN, *Philosophisches Jahrbuch*. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft. 110. Jahrgang, München 2003, 199.

214 AICHELE, 201.

in jedem einzelnen Menschen selbst angenommen, jedes Individuum wird zum Subjekt von Nomos. Die Anwendung des Nomosbegriffes auf eine individuelle Situation wurde durch ein Denken ermöglicht, das den Menschen nicht nur unabhängig von seinen sozialen, sondern auch losgelöst von größeren zeitlichen Zusammenhängen betrachten konnte. Zwar kommen auch in der *Antigone* Entscheidungen Einzelner vor, doch werden diese zunächst im Sinne einer höheren Einsicht, unter dem Aspekt der Familie oder der Stadt, gerechtfertigt. Den Vorwurf, den Antigone Kreon macht, subjektiv zu entscheiden, drückt sie gerade dadurch aus, den Begriff 'Nomos' nicht für die subjektive Entscheidungen zu verwenden.

Aus der Möglichkeit der Individualisierung ergibt sich eine differenziertere Betrachtung des Menschen: Er kann jetzt – gesellschaftlich – als Individuum oder in seiner Verbindung zu seiner gesellschaftlichen Gruppe bewertet werden. Es wird möglich, Handeln unter dem Aspekt der Zeitlichkeit in seiner langfristigen und in seiner situativen Bedeutung zu betrachten. Dies kann nur auf Grundlage eines veränderten Verständnisses von Nomos und damit auch von Gerechtigkeit geschehen: Nämlich durch die Aufwertung des Nomos gegenüber der Physis als maßgeblichen Faktor für Wirklichkeit.<sup>215</sup> Die unterschiedliche Bewertung von Nomos führt in den Widerspruch, den Sokrates, weil er die Ebenen zusammen denkt, dem Gorgias vorwirft:

ΣΩ. Ἐγὼ τοίνυν σου τότε ταῦτα λέγοντος ὑπέλαβον ὡς οὐδέποτε ἄν εἴη ἡ ῥητορικὴ ἄδικον πρᾶγμα, ὃ γ' αἰεὶ περὶ δικαιοσύνης τοὺς λόγους ποιεῖται ἐπειδὴ δὲ ὀλίγον ὕστερον ἔλεγες ὅτι ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ κἂν ἀδίκως χρῶτο, οὕτω θαυμάσας καὶ ἠγησάμενος οὐ συνάδειν τὰ λεγόμενα ἐκείνους εἶπον (...) (460e-461a).

Sokrates: Ich nun, als du dies damals sagtest, verstand dich so, die Redekunst könne niemals etwas Ungerechtes sein, da ja immer ihre Reden von der Gerechtigkeit handeln. Als du aber bald darauf sagtest, der Redner könne wohl auch die Redekunst ungerecht gebrauchen: so habe ich, hierüber verwundert und in der Meinung, das Gesprochene stimme nicht zusammen, jenes gesagt (...).

Aus dem Kommentar Sokrates' geht hervor, dass Gorgias zwischen der

---

215 TAURECK, 32.

Rhetorik selbst (ἡ ῥητορικὴ) und der einzelnen Situation, in der ein Redner (ὁ ῥήτωρ) die Redekunst gebraucht, unterscheidet.<sup>216</sup> Die Rhetorik selbst ist für Gorgias als Methode und Prinzip der Gerechtigkeit (ἡ δικαιοσύνη (460a-c)) Glückseligkeit und höchstes gesellschaftliches Gut.

Wenn man die neue Möglichkeit, Positionen auch individuell zu denken, mitdenkt, was offenbar Gorgias' Standpunkt ist, wird deutlich, dass was schlussendlich von der demokratischen Versammlung als gerecht festgestellt wird, für ihn vorher einer demokratischen Auseinandersetzung bedarf. Hierfür sind Gegenpositionen zu dem sich letztlich durchsetzenden Konzept hinreichende Bedingung. Diese Gegenpositionen können ein Beispiel für einen möglichen Missbrauch der Redekunst sein, der gleichzeitig dem des demokratischen Verfahrens selbst nicht widerspricht. Im selben Moment bedeutet diese Ableitung eines gültigen Begriffs aus den verschiedenen subjektiven Positionen auch seine Flexibilität. Dem Begriff fehlt die Bezugnahme auf ein absolutes Grundprinzip, das ihm umfassende Gültigkeit verleiht. An die Stelle dieses absoluten Kriteriums tritt bei den Demokraten die Konvention.

Gorgias bestimmt die jeweils gültigen Begriffs in Abhängigkeit von sich verändernden Meinungen. Die Konsequenz dieser Überlegungen ist die Bestimmung des Nomos als einen diskursiven Konventionsbegriff; das heißt, dass in der Auseinandersetzung, die niemals beendet ist, immer nur ein vorläufiger Begriff durch Konvention hergestellt werden kann. Es sind die unterschiedlichen Nuancen eines komplexen Nomosbegriffs bei Gorgias und Polos, die als konventionalistische Partei zusammengenommen werden können, der mit dem Denken einer starren, absoluten Vorgabe des Nomos durch die Natur nicht erfasst werden kann. Im Folgenden will ich als „Konventionalisten“ diejenigen Personen kennzeichnen, die die Konvention unter den Menschen zum grundle-

---

<sup>216</sup> Terence Irwin sieht diese Unterscheidung in Allgemeines und Besonderes nicht. Er weist dagegen auf die Schwäche des Arguments Sokrates' hin, aus dem Reden über Gerechtigkeit diese Reden selbst als gerecht herzuleiten (IRWIN, 128).

genden und normativen Kriterium von Wahrheit machen.

Durch das Missverständnis zwischen Sokrates und Gorgias (460e-461a) wird deutlich, dass sich der sokratische und der konventionalistische Ansatz diametral gegenüberstehen (472d).<sup>217</sup> Während sich in der Auseinandersetzung mit Gorgias die makroskopische Ebene der demokratisch konsensualen Wahrheit zeigt, macht Polos die andere Seite der Medaille, die damit notwendig gewordene mikroskopische Einheit des Einzelnen stark:

ΣΩ. Λέγε δὴ μοι, ἴν' εἰδῆς, ὥσπερ ἂν εἰ ἐξ ἀρχῆς σε ἠρώτων πότερον δοκεῖ σοι, ὦ Πῶλε, κάκιον εἶναι, τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι;

ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖσθαι ἔμοιγε.

ΣΩ. Τί δὲδὴ; αἴσχιον πότερον τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; ἀποκρίνου.

ΠΩΛ. Τὸ ἀδικεῖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἴσχιον.

ΠΩΛ. Ἦκιστὰ γε. (474c).

Sokrates: So sage mir denn, damit du es erfährst, wie wenn ich dich von vornherein fragte: welches von beiden, Polos, scheint dir schlimmer zu sein, das Unrecht tun oder das Unrecht leiden?

Polos: Mir das Unrecht leiden.

Sokrates: Wie aber nun, welches von beiden häßlicher, das Unrecht tun oder das Unrecht leiden? Antworte.

Polos: Das Unrecht tun.

Sokrates: Also auch schlimmer, wenn häßlicher.

Polos: Keineswegs das.

Sokrates stellt das Paradigma des Unrechts – einmal aktiv, einmal passiv – in zwei verschiedene Kontexte und fragt nach den Kriterien für schlecht (κάκος) und hässlich (αἴσχιος). Es lohnt sich, zunächst die Begriffe auseinanderzuhalten. Die Benutzung des Wortes aischiós führt dabei in den moralischen Themenkomplex. Kakós fragt nach der Bewertung des subjektiven Interesses.<sup>218</sup> Die allgemein moralische Bewertung durch kalós/aischiós kommt der Verwendung von gerecht (δίκαιος) und ungerecht (ἄδικος) besonders nahe und wird oftmals sogar synonym verwendet.<sup>219</sup> Der Gegensatz agathós/kakós kennzeichnet dagegen Handlungen nach ihrer Nützlichkeit, Vorteiligkeit, nach ihrem Guten oder Schlechten, aus der Perspektive des Handelnden. Die Begriffe

217 Peter GARDEYA, Platons Gorgias. Interpretation und Bibliographie, Würzburg 2007, 12.

218 Analog zu der in den Begriffen agathós/kakós und kalós/aischiós aufgefangenen Differenzierung zwischen der absolut-moralischen und individuellen Ebene verläuft die Zuordnung von Agathón/Kaké (τὸ ἀγαθόν (Gute)/ἡ κακή (Übel)) und Eudaimonía/Athliotés (ἡ εὐδαιμονία (Glückseligkeit)/ἡ ἀθλιότης (Elend)) in absolut-moralischer beziehungsweise individueller Bedeutung (496b).

219 DALFEN, 239.

für „schlecht“, „schädlich“, „nachteilig“ sowie „gut“, „nützlich“, „vorteilhaft“ sind gegeneinander austauschbar vertauschbar. Der Gegensatz zwischen dem Begriffspaar *kalós/aischiós* mit seiner Akzentsetzung auf der gesellschaftlich-moralischen Ebene und dem individuellen *gut* und *schlecht* von *agathós/kakós* ermöglicht erst die Nichtkongruenz der Bedeutung von moralischem Allgemein- und Eigeninteresse.<sup>220</sup>

Demnach ist Polos' Position, Unrecht zu leiden sei in Bezug auf das Eigeninteresse schlimmer als Unrecht zu tun. Unrecht tun sei hingegen nach moralischen Aspekten schlimmer als es zu erleiden. Für Sokrates fallen Moral und das situative Eigeninteresse zusammen<sup>221</sup>; Polos trennt beide. Er hält den subjektiven und den durch Diskussionen erhaltenen Moralbegriff auseinander<sup>222</sup>. Der aus der Natur abgeleitete absolute Moralbegriff, auf den Sokrates offenbar anspielt, scheint für Polos und die Gruppe der Konventionalisten keine Rolle mehr zu spielen. Die eigentliche Konfliktlinie verläuft damit zwischen Moralität und Eigeninteresse, die Moralität steht dabei für das langfristige, das Eigeninteresse für situatives Glück.<sup>223</sup>

Neben dem traditionellen, an Themis anschließenden Nomos, der aber im Bewusstsein noch vorhanden sein muss, und dem konventionalistischen Nomos-Begriff, steht somit ein dritter, der situative Nomos. Zwischen diesen Polen (der Tradition und der Situation) spannt die konventionalistische Strömung

---

220 STEMMER, 501-503. Ebenso: Hans REINER, „Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden“. Zur Beweisführung des Sokrates in Platons Gorgias, in: ZfphF 11, Meisenheim/Glan 1957.

Hans Kelsen löst die These „Unrecht tun ist hässlich“ und „Unrecht tun ist schlecht“ im sokratischen Verständnis beide Male als ethische Aussage auf. „αἰσχίος“ und „κάκος“ bedeuteten dabei einfach „ungerecht“. Was Sokrates meint, löst sich damit zur Tautologie auf: „Unrecht ist ungerecht“ (KELSEN, 218.)

221 Nach Eric R. Dodds lehnt Sokrates die Unterscheidung ab, um nicht das Gegenteil, die Trennung von Privat- und Allgemeininteresse rechtfertigen zu müssen, die bedeutete, dass entweder das individuelle Gute keinerlei Bedeutung hätte oder aber dass gesellschaftliche Moral eine Illusion wäre (Eric R. DODDS, Plato, Gorgias. A revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1959, 188-386, 249.).

222 HENTSCHE, 47.

223 STEMMER, 502 und 508. Es mag in dem Zusammenhang verwundern, warum an dieser Stelle nicht die Möglichkeit und Unmöglichkeit des freien Willens und der Freiheit selbst thematisiert wird. Offenbar wurden sie in der ethischen Debatte zunächst einfach angenommen. Vgl.: DIHLE, 62.

ihren neuen Nomosbegriff erst auf. Der Nomos der Konvention entsteht erst im Spannungsraum zwischen den beiden Extremen.

Trotz seiner hohen Bewertung der individuellen Position kann Polos nicht als Amoralist gelten<sup>224</sup>; Sokrates und Polos sind sich schließlich einig, was moralisch richtig und was falsch ist. Nur lässt Polos keine sich aus der Moral notwendig ergebenden Handlungsanweisungen gelten. Moral ist für ihn lediglich eine Handlungsempfehlung; die situative Handlung ist einzig in der Verantwortung des Handelnden.

Die beiden Extrema des traditionellen, mit der Physis identifizierten Nomos und dem der radikalen individuellen Situation entsprechen dabei im Grunde nicht dem, was die Konventionalisten als Nomos verstehen dürften: nämlich einer Konvention. Diese ist weder im traditionell definierten Nomosbegriff unveränderlicher gesellschaftlicher Moral durch zu große Abstraktion gegeben, noch wegen ihrer zu großen Konkretion in der situativen, völlig individuellen Vorstellung. Die Selbständigkeit des situativen Nomos gegenüber der Konvention beziehungsweise die Vereinnahmung der Konvention durch den situativen Nomos, wie sie Polos in seiner positiven Setzung von Macht auch des Tyrannen vertritt (468-471), scheint tatsächlich die Entscheidung gegen den Konsens und für die Willkür zur Folge zu haben. Konventionalistische Theorie und ihr Anspruch gehen im situativen Handeln anscheinend nicht auf.<sup>225</sup>

Mit der Betonung des situativen individuellen Nomosaspekts durch Polos, wird die mangelnde Normativität des konventionalen Nomos als konkrete Handlungsanweisung an das Tun des Einzelnen deutlich; der Nomos hat seinen ureigensten Charakter verloren: die Präskriptivität. Im Grunde bedeutet diese Unverbindlichkeit die Aufgabe seines eigentlichen Wesens. Die Verantwortung

---

224 IRWIN, 154-155.

225 HENTSCHE, 40.



wird damit auf die einzelnen Menschen übertragen, die mit ihrer Unabhängigkeit von etwas ihnen Äußerem die Möglichkeit eines Orientierungspunktes ihrer eigenen Verantwortung abschaffen. In der Konsequenz bedeutet diese hohe Bewertung der Lust der Einzelnen in jeder einzelnen Situation, dass Vertreten eines Lustprinzips durch die Konventionalisten. Für Polos ist den Menschen gestattet und sogar geboten, sich völlig situativ und lustorientiert zu verhalten, wie nicht nur seine Position in der Frage um Unrecht tun und Unrecht leiden in 474, sondern auch seine Anekdote über Archelaos den König von Makedonien (470d-471d) zeigt. Kallikles, der dem Gespräch zwischen Polos, Gorgias und Sokrates zugehört hat, wird später eine ganz ähnliche Auffassung von Individuum vertreten.

Gorgias und sein Schüler Polos übertragen mit ihrer konventionalistischen Konzeption des Nomos dem Individuum die Fähigkeit und damit die Verantwortung, sittliche Fragen selbst entscheiden zu können, aber auch zu müssen. Die Aufwertung des Subjektiven generell ist dabei gleichzeitig systematisch bedeutsam für deren Ausgleich im Kollektiv. In diskursiven Beratungen wird demnach ein zweiter Nomosbegriff hervorgebracht, der den aus der Natur hergeleiteten ersetzt. Die von Gorgias und Polos vertretene konventionalistische Position führt im Chaos der politischen Auseinandersetzungen der wissenschaftlichen und gesellschaftlich bewegten Zeit des 5. und 4. Jahrhunderts v. u. Z. also zu einem dreifachen Nomosbegriff<sup>226</sup>: neben den traditionellen und dem konventionellen tritt der Individualismus als möglicher dritter Bedeutungsgehalt von Nomos.<sup>227</sup>

Mit dieser Möglichkeit einer selbständigen Setzung dessen, was in einer Gesellschaft gerecht sein soll, wird die veränderte neue Vorstellung von Gerechtigkeit wirksam. Sie tritt dem älteren Rechtsbegriff einer durch die Götter sich selbst ins Recht setzenden politischen Ordnung entgegen, die statisch,

---

226 TAURECK, 33.

227 KERFERD, 128.

ewig und außerhalb der Einflussmöglichkeiten der Menschen lag. Die neue Vorstellung löste sich von den Rechtssprüchen der Autoritäten, um sich stattdessen mit der Bedeutung des Wortes Nomos, der Sitte der Menschen, zu verbinden. Somit spiegelt sich in der Bewegung des Bedeutungsdiskurses des verbindlichen Rechtes, die Veränderung der sozialen Struktur; weg von den Autoritäten hin zu einer breiteren Basis der Gemeinschaft.

#### **4.2.2 Kallikles**

Auch im Gespräch mit Kallikles wird Gerechtigkeit auf der politischen Ebene diskutiert. Während sich für Polos und Gorgias als Anhänger von Rhetorik und Demokratie ihr Begriff von Gerechtigkeit in ihrer Gegenwart offenbar verwirklichte, ist für Kallikles eben der demokratische Zustand gerade kein anzustrebendes Ziel. Kallikles lehnt den konventionalistischen Ansatz als egoistisch ab (483b-c), um ihn durch seine eigene Vorstellung eines individuumszentrierten Lustprinzips zu ersetzen.<sup>228</sup> Für ihn wirkt die Demokratie sogar genau dem entgegen, was seinem Empfinden nach eine gerechte Gesellschaftsordnung wäre:

<p>ΚΑΛ. Ἦ οἶμαι λέγειν, ἂν συρφετὸς συλλεγῆι δούλων καὶ παντοδαπῶν ἀνθρώπων μηδενὸς ἀξίῳ πλὴν ἴσως τῷ σώματι ἰσχυρίσασθαι, καὶ οὗτοι φῶσιν, αὐτὰ ταῦτα εἶναι νόμιμα (489c);</p>	<p>Kallikles: Oder glaubst du, ich meine, [mit Besser-Sein] wenn sich ein Haufen Knechte versammelt oder allerlei andere Leute, an denen weiter gar nichts ist, als dass sie vielleicht körperliche Kräfte haben, und diese es behaupten, dass dann eben dieses das Gesetzliche sei?</p>
---	--

Kallikles macht hier keinen Hehl daraus, was er von „einfachen“ Leuten hält. Er traut „Sklassen“<sup>229</sup> (ὁ δοῦλος – Sklave/Untertan) auf keinen Fall zu, richtige Entscheidungen für alle fällen zu können. Das Gesetzliche kontrastiert Kallikles gegenüber der Versammlung von Sklaven (συλλεγῆι δούλων) als Nomi-

<sup>228</sup> KERFERD, 120.

<sup>229</sup> Mit dem Begriff Doûlos benutzt Kallikles genau die Terminologie, die zuvor schon Gorgias zur Kennzeichnung seines gerechten und guten gesellschaftlichen Zustandes gebraucht hatte, folgt aber nicht der positiven Umdeutung durch die Konventionalisten.

mon (τὸ νόμιμον). Mit dem Nomimon als wirklicher Gerechtigkeit entscheidet er die begriffliche Uneindeutigkeit von Physis und Nomos auf einer höheren Ebene.<sup>230</sup>

Kallikles Begriff des höchsten Gutes ist also kein demokratischer. Gleichzeitig kündigt Kallikles an, sich einem potentiellen Herrscher (den er geradezu herbeisehnt, das ungerechte demokratische System abzuschaffen) zu unterwerfen. Alexander Aichele leitet aus solchen Worten Kallikles' ab, dass dieser gerade kein Antidemokrat sei.<sup>231</sup> Allerdings sagt Kallikles ganz explizit, dass er Gesetze, die nicht von durch anderes qualifizierten Menschen mehrheitlich beschlossen werden, nicht als wirkliche Gesetze anerkennt. Aus Kallikles' Ablehnung der Philosophie Sokrates' eine positive Beziehung auf die Demokratie abzuleiten, wird der Komplexität der Situation nicht gerecht. Aichele argumentiert, Kallikles agiere im demokratischen Kontext mit demokratischen Mitteln und er sei also schon allein deshalb an dem Erhalt der Demokratie interessiert. Das Argument übersieht jedoch den Unterschied zwischen einem bloßen sich verhalten in einem System, das eigentlich abgelehnt wird und einem sich identifizieren mit diesen politischen Gegebenheiten und den Überzeugungen und Zielen, die ein Mensch oder eine Gruppe hat. Die Überzeugungen und Ziele müssen die Grundlage der Bewertung dieser Menschen sein.

Welches Prinzip hinter Kallikles' Absage an die Demokratie steht und wie es zu einer positiven Formulierung führen kann, wird in 383-384 deutlicher<sup>232</sup>:

ΚΑΛ. Ἀλλ' οἶμαι οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου τὰτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἔρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας, κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ

Kallikles Also, meine ich, tun sie dieses [Krieg führen] der Natur gemäß, und beim Zeus, auch dem Gesetz gemäß, nämlich dem der Natur; aber freilich nicht nach dem, welches wir selbst willkürlich machen, die wir die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Jugend an, wie man es mit dem Löwen macht, durch Besprechung gleichsam und Bezauberung

<sup>230</sup> IRWIN, 175.

<sup>231</sup> AICHELE, 211.

<sup>232</sup> Aichele überträgt die Definition des höchsten Gutes Gorgias' unverständlichlicherweise auf alle drei Dialogpartner Sokrates' (AICHELE, 199.). Es bleibt zu fragen, was Kallikles' tatsächliche Utopie ist.

καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. Ἐὰν δέ γε οἶμαι φύσιν  
ικανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, πάντα ταῦτα  
ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγὼν,  
καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ  
μαγγανεύματα καὶ ἐπωδὰς καὶ νόμους τοὺς  
παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη  
δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα  
ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (483e-  
484b).

knechtisch einzwängen, indem wir ihnen immer  
wieder vorsagen, alle müssen gleich haben, und  
dies sei eben das Schöne und Gerechte. Wenn  
aber, denke ich, einer mit einer recht tüchtigen  
Natur zum Manne wird: so schüttelt er das alles  
ab, reißt sich los, durchbricht und zertritt all  
unsere Schriften und Gaukeleien und  
Besprechungen und widernatürlichen Gesetze  
und steht auf, offenbar als unser Herr, er der  
Knecht, und eben darin leuchtet recht deutlich  
hervor das Recht der Natur.

Immer wieder bringt Kallikles Nomos und Physis auf unterschiedliche Weise zusammen. Damit kombiniert er paradox was im zeitgenössischen Diskurs eigentlich getrennt gedacht wurde: Kallikles bezieht sich ausdrücklich auf die Natur als dasjenige Kriterium, das zum Maßstab für das Gerechte reichen soll und ordnet den Nomos vollständig in sie ein. Es wird deutlich, was für Kallikles Gerechtigkeit bedeutet: die Realisierung eines Naturrechts. Er macht die Nomoi von der Physis abhängig (483e). Nur diese Einordnung in das von der Natur vorgegebene Regularium ermöglicht für ihn Gerechtigkeit und Glückseligkeit. Anders als die Konventionalisten wertet Kallikles also die Physis gegenüber dem Nomos auf. Dies zeigt auch der *Genitivus subjectivus* seines Ausdrucks „Nomos Physeōs“ (483e), der zur Kennzeichnung der Verbindung von Physis und Nomos, wie Kallikles sie verstanden wissen will, beibehalten werden soll. Die Vermittlung von menschlichen Nomoi und Nomos Physeōs im Lustprinzip bedeutet die Einordnung des Nomos in die Gesetzmäßigkeit der Physis. Nomos und die Physis sind nicht in Opposition gedacht, sondern identifiziert. Im Lustprinzip ordnet die Natur die Regeln menschlichen Zusammenlebens vollständig in sich ein: Der Nomos ist auf die Physis reduziert.<sup>233</sup> Das als Gerechtigkeit geforderte Lustprinzip ist der in den Dienst der Natur gestellte Nomos.

Natur definiert sich für Kallikles als Überlegenheit. Das Naturrecht, das

---

233 DIHLE, 63.

Kallikles verwirklicht haben möchte, soll den Stärkeren gegenüber dem Schwachen mehr Recht zugestehen, dem Fähigeren mehr als dem Unfähigeren (483d-e). Individuelle Ungleichheiten sollten nicht durch unnatürliche Umverteilungen ausgeglichen (482e), vielmehr eine freie Konkurrenz ermöglicht werden. Streben nach Überlegenheit, nach Pleonexia (ἡ πλεονεξία), wird von ihm mit dem von Natur aus Guten und Schönen identifiziert (483c).<sup>234</sup>

Die Wahrheit der Physis gilt für Kallikles als die eigentliche Wahrheit, was im Umkehrschluss zu der Behauptung 'geltendes Recht ist eigentlich Unrecht' gewendet wird.<sup>235</sup> Das was natürlich ist und das was tatsächlich ist, ist auseinandergeraten: für Kallikles befindet sich seine Gesellschaft und Gegenwart in einem ungerechten Zustand; Recht und Gerechtigkeit, Sein und Sollen sind gegeneinander verschoben. Was jedoch sein soll, ist durch die Natur vorgegeben.

Die Physis kann also für Kallikles als Ort oder Ursache für eine gerechte Ordnung genommen werden. Gerechtigkeit ist damit an eine den Menschen äußerliche Größe geknüpft, die Physis. Mit diesem positiven Bekenntnis zum Naturrecht – dem Recht des Stärkeren –, verteidigt Kallikles in erster Linie einen absoluten Gerechtigkeitsbegriff gegen den konventionellen, der wegen seiner Heteronormität als variabel und schwach abgewertet wird. Doch nach welchem Kriterium dieses Naturrechtsprinzip Gutes und Gerechtes strukturiert, was „Stärke“ ist, bleibt dabei weiterhin offen.

In der Textstelle klingen jedoch auch die politischen Hintergründe an, die Kallikles' Motiven für die Ablehnung der Demokratie und seiner Argumentation eines Prinzips nach einem Naturrecht etwas Farbe geben. Als „attischer Junker“<sup>236</sup> ist Kallikles betroffen von den politischen Umwälzungen seiner Gegenwart. Gegenüber dem alten System der Gentilordnung fielen Kallikles als An-

234 SCHMITZ 577; HENTSCHE, 41.

235 KERFERD, 122.

236 Bruno SNELL, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 2000<sup>8</sup>, 278.

Nicht nur für Kallikles' Pleonexia-Prinzip, auch für Polos' Lust-Prinzip kann die Charakterisierung als Relikt der archaischen, individuumsorientierten Gesellschaft gelten.

gehörigem der alten Adelsfamilien nicht mehr automatisch politische Privilegien zu. Als Adeliger gesellschaftlich immer noch bessergestellt, musste er sich politischen Einfluss im demokratischen Agon dennoch erst erkämpfen. Die Pleonexia des aristokratischen Vormachtstrebens der alten Zeit war in die Volksversammlung getragen und durch sie begrenzt worden, dort äußerte sie sich in der rhetorischen Konkurrenz.<sup>237</sup> Über das gemeinsame Interesse für die Rhetorik lässt sich – trotz der großen politischen Differenzen – wohl auch Kallikles' Gastfreundschaft gegenüber Gorgias erklären.

Innerhalb der Demokratie ließ sich die Pleonexia jedoch vor allem als Streben nach Reichtum verwirklichen. Kallikles Festhalten an der Tugend der Pleonexia im alten Gewand entzaubert seine politische Vorstellung als „reaktionäre Ideologie“<sup>238</sup>. Dass die Voraussetzungen dieser Forderungen bereits ihre Realisierbarkeit verloren hatten und Kallikles' noch einer vergangenen Welt nachhängt, betont Hermann Zeltner: „seine Forderungen [sind] objektiv unreal, und man kann deshalb geradezu von einem 'falschen Bewusstsein' im marxistischen Sinne bei ihm sprechen.“<sup>239</sup>

Neben der Ablehnung des demokratischen Ideals als Reaktion auf die gesellschaftlichen Umbrüche der Zeit, mit dem Verweis auf die bestehende Ungerechtigkeit, weil wider die Natur, ergeben sich politische Konsequenzen aus der Position: Ohne Einschränkungen durch menschliche Gesetze wird seine Forderung eines Naturrechts zum Plädoyer für das Recht der Stärkeren:

ΚΑΛ. ἡ δὲ γὰρ φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρότερου πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχού ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν (483c-d).

Kallikles: Die Natur selber aber, denke ich, beweist dagegen, dass es gerecht ist, dass der Edlere mehr habe als der Schlechtere und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, dass sich dieses so verhält, sowohl an den übrigen Tieren als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, dass das Gerechte so bestimmt ist, dass der Bessere über

237 MEIER, Entstehung, 263.

238 Hermann ZELTNER, Ideologie und Idee. Zum Kallikles-Gespräch (Plat., Gorgias 481 C ff), in: ZfphF 28, Meisenheim/Glan 1974, 10.

239 ZELTNER, 6.

den Schlechten herrsche und mehr habe.

Das von Kallikles verteidigte Recht der Stärkeren will eine Überlegenheit der von Natur aus Begabteren. Die Menschen sollen, jeder nach seiner natürlichen Begabung, über die Minderbegabteren herrschen; aber gleichzeitig soll es keine Beherrschung ihrer selbst geben. Ein reflexives Ideal von Herrschaft, in der alle Sklaven und Befehlende sind, lehnt Kallikles in Abgrenzung zu den Konventionalisten ab. Für jeden Einzelnen bedeutet dies, es sei Tugend, über die Anderen zu herrschen und den eigenen Bedürfnisse unkritisch und frei nachzugeben. Für Kallikles bedeutet Gerechtigkeit die Realisierung des Nomos Physeōs durch die menschlichen Nomoi. Die Umsetzung müsse durch ein Lustprinzip erfolgen.

Kallikles' Auffassung von Gerechtigkeit, welche die Menschen an eine ihnen nicht beeinflussbare Grundlage, die Natur, bindet, ist dabei strenggenommen keine generelle Ablehnung von Moralität. Kallikles kann ebenso wenig wie Polos als a-moralisch gelten. Er vertritt nicht etwa keine Moral oder keinen Nomos; weder sollen Chaos noch Anomie herrschen, noch solche Zustände gar Gerechtigkeit bedeuten. Seine Position lässt sich als Votum gegen die Verregelung von Gesellschaft lesen und kann daher ebenso gut als Verteidigung der Autonomie und des freien Willens der Menschen interpretiert werden.<sup>240</sup> Wie die Forderungen auch zu bewerten sind, in jedem Fall scheint es Kallikles darum zu gehen die herrschende, für ihn, vulgäre Moral durch eine höhere Moral der Natur zu ersetzen.<sup>241</sup>

In der Weigerung, menschliche Gesetze als gerecht anzuerkennen, steckt noch ein weiteres Moment: Kallikles doppelte Bestimmung von Nomos, Erstens der gerechte Nomos, der Nomos Physeōs, der absolut aus der Natur

---

240 KERFERD, 123.

241 KERFERD, 118.

kommt, mit ihr identisch ist und durchaus normativen Charakter hat.<sup>242</sup> Zweitens die ungerechten, widernatürlichen Nomoi der Menschen, die die Natur explizit ignorieren.<sup>243</sup> Dass Kallikles mit seinem doppelten Nomosbegriff auch einen doppelten Gerechtigkeits- beziehungsweise Ungerechtigkeitsbegriff konstruiert, zeigt sich in seiner Wendung der These zum Unrecht leiden und Unrecht tun.

<p>ΚΑΛ. Φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὄπερ καὶ κάκιον, τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν (483c-d).</p>	<p>Kallikles: Denn von Natur ist allemal jedes das Unschönere, was auch das Üblere ist, also das Unrecht leiden, gesetzlich aber ist es das Unrecht tun.</p>
--	--

Als „dem Nomos nach“ bezeichnet Kallikles hier das das positiv geltende Recht in einem konventionalistischen Sinn, während Kallikles' eigener spezifischer Naturrechtsbegriff sich konsequenter Weise auch als Nomos bezeichnen muss. Was Recht, Unrecht und Gerechtigkeit sind, ist damit in Abhängigkeit des vorausgesetzten Nomosbegriffs ebenso wie dieser doppelt bestimmt, nämlich einmal formal und einmal faktisch.

Wie in der Vergleichsstelle, in der Sokrates die These vom Unrecht tun und Unrecht leiden mit Polos durchgeht (274c), wird hier zwischen sittlichem Handeln und privatem Handeln unterschieden. Das sittlich Unschönere (αἴσχιόν) steht dabei dem persönlich Üblen (κάκιον) gegenüber, steht jedoch mit ihm in einem unauflösbaren Zusammenhang. Paraphrasierend lässt sich sagen, dass sich für Kallikles in Wirklichkeit das sittlich Schlechtere aus dem individuell Schlechteren ergibt. Sowohl in persönlicher als auch in moralischer Hinsicht ist damit 'Unrecht zu erleiden' das Schlechtere. Kallikles Argument, die ethische Maxime aus der individuellen Erfahrung, dem persönlichen Kakion abzuleiten, verläuft ähnlich wie die Überlegung Polos', die zur Verteidigung eines Lust-

---

<sup>242</sup> KERFERD, 112.

<sup>243</sup> Wie es, wenn das Nomos Physeōs gilt, überhaupt möglich sein kann, dass die Menschen wirksame eigene Gesetze entwerfen; dass bereits deren Existenz das Nomos Physeōs als falsch herausstellen muss, diese Frage stellt Kallikles, wie er von Platon gezeichnet wird, nicht.



prinzips geführt hatte. Wie Kallikles die persönliche Konstitution zum Ausgangspunkt macht, erklärt Polos die situative Erfahrung zum maßgeblichen Bestimmungsgrund moralischer Prinzipien.

Sowohl Kallikles als auch Polos bestimmten Moral vom Individuum her, um sie dann auf die Gemeinschaft zu übertragen. Anders als Polos strukturiert Kallikles sein Pleonexia-Prinzip jedoch hierarchisch. Von den Unteren, weniger starken, wird verlangt, sich den Begierden der Stärkeren und damit Herrschenden unterzuordnen und sogar auf das eigene Pleonexia-Streben zu verzichten. Dies ist der Unterschied zu dem egoistischen Individualprinzip bei Polos. Polos will zwar selbstverantwortlich handeln können, gesteht dieses aber allen zu. Bei ihm sind alle gleich. Darin besteht seine Anknüpfung an die Demokratie. Im Gegensatz zu Kallikles' Vorstellung zeichnet sich Polos' Prinzip durch die prinzipielle physische und moralische Gleichheit aller aus und setzt sich darin von Kallikles ab.

Die Anerkennung der Wirksamkeit der konventionalistischen Gesetze impliziert die Annahme – auch durch Kallikles selbst – eines Raumes außerhalb von Natur, die in seiner Vorstellung unabhängig alles umfassen müsste. Ein solcher, der Natur äußerlicher und daher nicht durch sie determinierter Raum ist notwendige Voraussetzung für die Überlegung, die Natur müsste erst durch menschliche Gesetze realisiert werden.<sup>244</sup>

Diese Freiheit von Natur muss Voraussetzung für seine Kritik der menschlichen Gesetze sein, denen er sich aber durchaus real zu fügen hat. Kallikles' Phantasie von einem Helden, einem Führer, einem Retter (484a-b), der die Scheinregeln spielend durchbricht, offenbart dabei eher die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, als eine reale Perspektive. Die Verlagerung in eine unspezifische Zeit und einen unspezifischen Raum erscheint eher wie das Eingeständnis in die Schwäche des eigenen Gedankens.<sup>245</sup>

Kallikles stellt seinen Begriff von Wahrheit und Gerechtigkeit absolut in die

---

244 KERFERD, 118.

245 ZELTNER, 6-11.

Abhängigkeit von einer den Menschen nicht verfügbaren Größe, der unwandelbaren Natur. Gerechtigkeit, Wahrheit und das Gute erscheinen damit wie auch Nomos und Physis, deren Verhältnis die Wirklichkeit konstituiert, als feststehende Begriffe.<sup>246</sup> Nur in der Bindung an einen unverrückbaren Parameter lässt sich offenbar die Normativität und Gültigkeit des Nomos aufrechterhalten und gegen den Vorwurf eines heteronomen und damit variablen und unbrauchbaren Konzeptes verteidigen.

Mit der Bestimmung der Physis, die sich in den Menschen in Pleonexia- und Luststreben repräsentiere, knüpft Kallikles nicht an das tradierte Modell einer durch Sitten, Bräuche und göttliches Recht vorgestellten Einheit von Physis und Nomos an. Kallikles nimmt das sich ergänzende Paarverhältnis nicht auf, sondern setzt an dessen Stelle einen Physisbegriff der Begierde und der Autonomie. Dem Nomos bleibt nur noch, dies gesellschaftlich zu vermitteln. Die Identifizierung von Natur und Nomos Physeōs (oder vielmehr die Einordnung des Nomos in die Physis) äußert sich deutlich in der Konzeption eines Lustprinzips als Leitregel menschlichen Zusammenlebens. Das Autonomie- oder Pleonexia-Prinzip wird dabei für Kallikles zum Inbegriff von Gerechtigkeit als rechtem Verhältnis von Physis und Nomos.

### **4.2.3 Sokrates**

Wie schon Kallikles kritisiert auch Sokrates die gesellschaftlichen Umstände seiner Gegenwart scharf: Er will die aktuelle Praxis durch eine höhere, als richtiger bewerteten Praxis des Zusammenlebens abgelöst sehen. Gerechtigkeit als die Verwirklichung von menschlichem Glück<sup>247</sup> ist für Sokrates durch Demokratie zumindest nicht zu erreichen<sup>248</sup>:

---

246 Ein Bewusstsein für die Wandelbarkeit von Natur, etwa durch Klimawandel oder 'natürliche' Veränderungen von Heiß- und Kältephasen, dem Erdmagnetfeld oder generell für etwas möglicherweise Bewusstes außerhalb der Erde, gab es meines Wissens im 4. Jh. v. u. Z. nicht.

247 KERFERD, 119.

248 SCHMITZ, 582.

ΣΩ. καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν (482c).

Sokrates: (...) dass eher die meisten Menschen nicht mit mir übereinstimmen, sondern mir widersprechen mögen, als dass ich allein mit mir selbst nicht zusammenstimmen, sondern mir widersprechen müsste.

Was gerecht und wahr ist, findet sich nach dieser Aussage nicht aus dem Abgleich der unterschiedlichen Meinungen. Gerechtigkeit und Wahrheit sind auch bei Sokrates an mehr als nur die Übereinkunft geknüpft. Wie Kallikles bestimmt auch Sokrates Gerechtigkeit über eine Identifizierung des Nomos mit der Physis und ihre Setzung als absolutes Kriterium für Gerechtigkeit.

Dennoch muss sich auch Sokrates mit der politischen Realität abfinden und in seinem Gespräch mit Polos und Gorgias vor allem mit dem in der sophistischen Bewegung entstandenen konventionellen Wahrheitsbegriff zurecht kommen und sich ihm gegenüber verhalten. Wieder wird mit einer doppelten Bedeutung des Wortes Nomos operiert: einem *wahren* Nomos und einem *falschen* Nomos. In seiner Rede in 488-489 führt Sokrates also neben seinem eigenen Nomosbegriff auch den von ihm für falsch gehaltenen demokratischen Nomos. Es kommt zur Verwirrung:

ΣΩ. Ἄρ' οὖν οἱ πολλοὶ νομίζουσιν οὕτως, ὡς ἄρτι αὐτὸν ἐλεγεῖς, δίκαιον εἶναι τὸ ἴσον ἔχειν καὶ αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι (488e);  
(...)

ΚΑΛ. Ἀλλ' οἳ γε πολλοὶ νομίζουσιν οὕτως.

ΣΩ. Οὐ νόμῳ ἄρα μόνον ἐστὶν αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, οὐδὲ δίκαιον τὸ ἴσον ἔχειν, ἀλλὰ καὶ φύσει· ὥστε κινδυνεύεις οὐκ ἀληθῆ λέγειν ἐν

Sokrates: Setzen nun nicht die Vielen eben dieses fest, wie du auch selbst oben sagtest, es sei gerecht, das Gleiche zu haben, und Unrecht tun sei unschöner [d. h. also unmoralischer; E. S.] als Unrecht leiden?  
(...)

Kallikles: Ja, die vielen setzen dies so fest.

τοῖς πρόσθεν οὐδὲ ὀρθῶς ἐμοῦ κατηγορεῖν λέγων Socrates: Also nicht nur dem Gesetze nach ist  
 ὅτι ἐναντίον ἐστὶν ὁ νόμος καὶ ἡ φύσις, ἃ δὴ καὶ Unrecht tun unschöner als Unrecht leiden  
 ἐγὼ γνοῦς κακουργῶ ἐν τοῖς λόγοις, εἴαν μὲν τις und das Gleiche haben gerecht, sondern  
 κατὰ φύσιν λέγη, ἐπὶ τὸν νόμον ἄγων, εἴαν δέ τις auch der Natur nach. So dass du im vorigen  
 κατὰ νόμον, ἐπὶ τὴν φύσιν (489a-489b). nicht magst wahr gesprochen, noch mir mit  
 Recht schuld gegeben haben, als du sagtest,  
 Gesetz und Natur wären einander entgegen,  
 was ich wohl wüßte und dadurch in meinen  
 Reden den anderen übervorteilte, indem ich,  
 wenn es jemand nach der Natur meinte, ihn  
 auf Gesetzliche führte, wenn aber nach dem  
 Gesetz, dann auf die Natur.

Kallikles hatte in der durch Sokrates wiedergegebenen Aussage mit dem Nomos, der der Natur entgegenstünde, offensichtlich nicht den für ihn, Kallikles, wahren naturdeterminierten Nomos gemeint, sondern den relativen der Konventionalisten. Sokrates' Zugeständnis, im Grunde seien sich doch beide einig (488c), meint die prinzipielle Verbundenheit von Sokrates und Kallikles in der Einschätzung der menschlichen variablen Nomoi.<sup>249</sup> Der konventionalistische Gebrauch von Nomos steht für beide demnach gegen die Natur. Von einer Antithese von Physis und Nomos ist nichts zu spüren: das eigene Nomosverständnis wird so mit der Natur (für Kallikles das Stärkersein; für Sokrates das Gute (468c)) in eine feste Beziehung gesetzt.<sup>250</sup> Dem entgegen bestimmt sich für beide Gerechtigkeit, das Gute, die Wahrheit als ein außerhalb des Verfügungsraumes der Menschen liegendes, feststehendes Absolutes. Auch Sokrates macht seinen Gerechtigkeitsbegriff damit von einer statischen Größe, nämlich dem Guten, abhängig.<sup>251</sup> Wie Kallikles setzt er Physis und Nomos in ein festes Verhältnis und identifiziert beide miteinander. Dass die Konsequenzen aus der sokratischen Identifizierung beider Anteile andere sind als die Kallikles', weist auf einen Unterschied in der gegenseitigen Reduktion hin.

249 Babette Hentschke liest dagegen in Kallikles' Beitrag eine starke Ablehnung Sokrates' und den Vorwurf an diesen, er vertrete eine konventionalistische Position (HENTSCHE, 41.). Die Nähe der Positionen Sokrates' und Kallikles' bei unterschiedlicher Akzentsetzung sieht sie nicht.

250 DODDS, 337. Eric Dodds macht diese Feststellung für Platon, bezieht sich dabei aber auf die Meinung Sokrates' in 482c-483c, auf die auch die hier zitierte Textstelle sich bezieht (489b).

251 HENTSCHE, 45.

Hans-Gerd Schmitz fasst die Vertreter der Vorstellung einer absoluten Abhängigkeit von Wahrheit außerhalb der Verfügbarkeit der Menschen als „Physis-Partei“ zusammen und grenzt sie von der „Nomos-Partei“ ab, für die sich Wahrheit und Gerechtigkeit aus dem Vergleich der unterschiedlichen Einzelspekte dieser Wahrheit in den einzelnen Menschen zeigt. Zu den Vertretern der Physis-Partei zählt Schmitz neben Kallikles im *Gorgias* auch Sokrates.<sup>252</sup> Schmitz' Klassifizierung von Physis-Partei (Kallikles und Sokrates) und Nomos-Partei (Gorgias und Polos) ist irreführend, wegen der unterschiedlichen Beschaffenheit der Physisbegriffe von Sokrates und Kallikles. Denn als Physisanhänger muss Sokrates als Anhänger seines spezifischen Nomos verstanden werden. Die hilfreiche Nähe, die Schmitz mit seiner Einordnung schafft, lässt sich vielleicht besser mit dem Gegensatz „absolut“ und „relativ“ fassen.

Für Sokrates sind die Inhalte der menschlichen Nomoi nicht vollständig an sich schlecht, sondern können wie die diskutierte These vom Unrecht tun und Unrecht leiden trotz ihres menschlichen Ursprungs für Sokrates im Einklang mit seinem Kriterium von Wahrheit stehen (489a-b). Dies eröffnet innerhalb der Position des absoluten Gerechtigkeitsbegriffs (Kallikles und Sokrates) ein Feld der Differenz von Standpunkten.<sup>253</sup> *En retour* ist nicht alles, was der Naturauffassung nach Kallikles entspringt, für Sokrates automatisch natürlich und gerecht (495b).

Denn was es tatsächlich bedeutet, nach einem Lustprinzips zu leben, wird Kallikles erst im Gedankenexperiment klar. Sokrates konfrontiert Kallikles mit den Konsequenzen seiner Forderung:

ΣΩ. καὶ τούτων τοιούτων ὄντων κεφάλαιον, ὁ τῶν κιναίδων βίος, οὗτος οὐ δεινὸς καὶ Sokrates: Und verhält es sich hiermit so, so kommt heraus, das Leben der Knabenschänder

---

252 SCHMITZ, 575.

253 SCHMITZ, 576.

αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος; ἢ τούτους τολμήσεις  
λέγειν εὐδαιμόνας εἶναι, ἐὰν ἀφθόνως ἔχωσιν  
ὧν δέονται (494e);

ist nicht abscheulich und schändlich und elend.  
Oder wirst du wirklich wagen zu behaupten,  
dass auch diese glücklich sind, wenn sie nur  
vollauf haben, wessen sie bedürfen?

(...)

ΣΩ. ἀλλ', ὦ μακάριε, ἄθρει μὴ οὐ τοῦτο ἢ τὸ  
ἀγαθόν, τὸ πάντως χαίρειν ταῦτά τε γὰρ τὰ νυνδὴ  
αἰνιχθέντα πολλὰ καὶ αἰσχρὰ φαίνεται  
συμβαίνοντα, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, καὶ ἄλλα πολλὰ  
(495b).

(...)

Sokrates: Aber, Bester, bedenke doch, das ist  
wohl nicht das Gute, auf alle Weise nur Lust  
haben. Denn das eben angedeutete viele  
Schändliche folgt doch offenbar, wenn sich dies  
so verhält, und noch viel anderes.

Sokrates unterscheidet also das Angenehme an dieser Stelle vom Guten. Körperliche, natürliche Lust kann gut, aber auch schlecht sein (499c). Statt jedes Angenehmen ist somit für Sokrates nur das gute Angenehme anzustreben (500a). In der Differenzierung von Lust erweist sich das Gute als Maßstab. Die Lust wird – ganz im Gegensatz zur kallikleischen Konzeption – zum Mittel, das Gute zu erreichen herabgestuft (499e).<sup>254</sup> Die Kategorie, in die Sokrates die Begierde einordnet, ist damit die Idee des Guten, die Vernunft, der Nomos. Über ihn sagt Sokrates:

ΣΩ. Ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν  
νόμιμον τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίνονται  
καὶ κόσμιοι· ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ  
σωφροσύνη (504d).

Sokrates: Die Ordnungen aber und  
Bildungsvorschriften für die Seele sind Recht  
und Gesetz, vermittels deren sie rechtlich  
werden und anständig, und das ist eben  
Gerechtigkeit und Besonnenheit.

Nomimon (τό νόμιμον) und Nomos (ὁ νόμος) sollen die Taxis (ἡ τάξις), die Ordnung und die geordneten Zustände (αἱ κόσμησεις) der Seele sein. Durch sie soll die Seele genau so werden: rechtlich (νόμιμος) und geordnet (κόσμιος). Im Einklang mit den traditionellen Gesetzen rechtlich geworden und strukturiert, soll die Seele so Gerechtigkeit (ἡ δικαιοσύνη) und Besonnenheit oder besser:

---

254 HENTSCHKE, 41.

Verstand (ἡ σοφροσύνη) verwirklichen.

Mit der Spezifizierung von Nomos zu Nomimon scheint Sokrates wie zuvor schon Kallikles (z. B. 489c) eine begriffliche Unterscheidung gefunden zu haben, mit der er seinen mit der Physis verbundenen Nomosbegriff ausdrücken kann. Mit dem Nomimon fügt Sokrates eine weitere übergeordnete Ebene hinzu, mit der er erst das für ihn wirklich Gerechte – nämlich das Harmonische mit der Natur – bezeichnen kann. Erst der ungefährdete Begriff Nomimon gibt Sokrates die Möglichkeit, auf ihm Gerechtigkeit und Ordnung aufzubauen und von ihm abhängig zu machen.<sup>255</sup>

Das Nomimon soll nach dem verwendeten Textauszug mit den die Seele ordnenden Strukturen der Taxis und mit dem Kosmos in Beziehung stehen und die Seele dadurch zu sich selbst führen. Die Bedeutung von Kosmos und Taxis sind dabei zugleich universell und individuell.<sup>256</sup> Hier zwar auf die Seele angewandt, können sie auch auf größere Systeme übertragen werden. Taxis und Kosmos werden zu den zentralen Begriffen der Möglichkeit, Gerechtigkeit zu verwirklichen.<sup>257</sup> Sie strukturieren als Vernunftsprinzip zunächst die Seele, und schließlich auf anderer Ebene die Gesellschaft und die Welt. Die menschliche Seele wird damit in Kontakt und Harmonie mit der übrigen Welt vorgestellt. Nicht nur der Mensch ist also vernünftig, vernünftig ist auch der Kosmos.

Ein durch das Nomimon geordnetes Handeln muss für Sokrates damit automatisch zum Guten führen, zu Gerechtigkeit. In diesem Denken muss Vernunft Gerechtigkeit bedeuten. Nur wenn die Seele vernünftig (σώφρων) ist, ist sie gut (507a). Die sokratische Gleichsetzung von „vernünftig“ mit „gut“, von „moralisch“ mit „gerecht“ führt bei der gleichzeitigen Annahme, die Menschen könnten als Vernunftwesen nur Gutes wollen, zu der Konsequenz, die Menschen aus ihrer Verantwortung zu entlassen.<sup>258</sup>

255 DODDS, 329-330.

256 Dietrich MANNSPERGER, *Physis bei Platon*, Berlin 1969, 219.

257 ZELTNER 15.

258 KELSEN, 252.

Sokrates erkennt somit zwar die Begierden und die Bedürfnisse des Lustprinzips und der Pleonexia an, ordnet sie aber einem wichtigeren Prinzip unter: dem Guten. Das Gute sei durch Vernunft (ἡ σωφροσύνη) zu erreichen. In 499c gibt er an, wie das Verhältnis zwischen dem Guten und dem Angenehmen gestaltet sein sollte.

ΣΩ. Τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τᾶλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ' οὐ τὰγαθὰ τῶν ἡδέων (500a). Sokrates: Um des Guten willen also muss man alles übrige und so auch das Angenehme tun, nicht aber das Gute wegen des Angenehmen.

Das Gute ist der Begierde explizit vorgeordnet. Interesse des Handelns ist nach dieser Formel nicht mehr die körperliche Lust, sondern das Gute; nicht die Natur ist hier maßgeblich, sondern die Vernunft. Trotz der Ähnlichkeit der Ansätze von Sokrates und Kallikles ist das Kriterium, was diese Größe sei, was denn Physis ist, bei beiden ein anderes. Statt der zentralen Stellung des persönlichen Wohlbefindens in der Pleonexia bei Kallikles liefert für Sokrates das Gute das Ordnungskriterium.<sup>259</sup>

Schon in dem Gespräch mit Polos über das Unrecht (474b-475e), in dem beide zwischen Unrecht zu erleiden und Unrecht selbst zu tun nach persönlich-situativen und individuellen beziehungsweise gesellschaftlich-sittlichen Kontexten unterschieden, gerieten die beiden Konzepte durch- und gegeneinander. Denn Sokrates hatte – anders als Polos – die individualisierte Ebene von der absolut moralischen abhängig gemacht. Mit seiner Umdeutung der psychologischen Kategorien zu ethischen (agathós, also individuell schön, gilt ihm als kalós, moralisch gut), nimmt Sokrates die Gleichsetzung und Unterordnung der individuellen Perspektive unter die absolut moralische vor (474c-d). Er macht damit deutlich, dass er beide Ebenen als eine verstanden wissen will: nämlich als

---

259 SCHMITZ, 582; BRINGMANN, 234.



absolut moralische.<sup>260</sup>

Die Kritik eines uneingeschränkten, durch Bedürfnisse geleiteten Lebens muss daher aus Sokrates' Perspektive am gleichen Punkt wie die Kritik des demokratischen Verfahrens ansetzen. Beide Ansätze gehen vom Individuum aus: Sowohl ein Leben nach dem Lustprinzip als auch das auf Abstimmbarkeit menschlichen Handelns basierende demokratische Konzept setzen in der Situation an, in den Gegebenheiten des Augenblicks. Die Verbindung zum übergeordneten gesellschaftlichen und zeitlichen Kontext tritt hinter dem Stellenwert des Besonderen zurück. Sokrates stellt sich ganz allgemein gegen ein solches Individualismusstreben.<sup>261</sup>

ΣΩ. ὥστε πολλή ἀνάγκη, ὦ Καλλίκλεις, τὸν σῶφρονα, ὡσπερ διήλθομεν, δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἢ ἂν πράττη, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαιμόνα εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον· οὗτος δ' ἂν εἴη ὁ ἐναντίως ἔχων τῷ σῶφρονι, ὁ ἀκόλαστος, ὃν σὺ ἐπήνεις (507b-c).

Sokrates: So dass notwendig, o Kallikles, der besonnene Mann, da er, wie wir gezeigt haben, auch gerecht und tapfer und fromm ist, auch der vollkommen gute Mann sein wird; der Gute aber wird schön und wohl in allem leben, wie er lebt, wer aber wohl lebt, wird auch zufrieden und glücklich sein; der Böse hingegen und der schlecht lebt, elend. Und dies wäre der, welcher dem Besonnenen entgegengesetzt sich verhält, der Zügellose, welchen du lobtest.

Nur wenn gesellschaftliche Moral und situatives Interesse im positiven Recht als Ordnung zusammenkommen, verwirklicht sich für Sokrates Gerechtigkeit; nur ein Leben in der Wahrheit, nach der Vernunft, nur die Philosophie führe damit zum Glücklichen und zu Gerechtigkeit. Sokrates konzipiert seine Gerechtigkeit als ein harmonisches Verhältnis, in dem Physis und Nomos in einer vernunftbestimmten Ordnung zusammenfallen; die Physis wird auf den Nomos reduziert. Dieses Prinzip ist dadurch der Verfügbarkeit eines Menschen oder ei-

260 KELSEN, 217; REINER, 553; STEMMER, 505. Mit dieser klaren Absage an die subjektive psychologische Empfindung verneint Sokrates für Hans Kelsen jegliche Individualität. Er muss dadurch überhaupt die Möglichkeit von demokratischen auf dem Individuum basierenden konventionalistischen Übereinkünften prinzipiell für unmöglich halten (KELSEN, 217-218.). Anders dagegen Klaus Bringmann, der das Argument Sokrates' auch durch die Argumentation gefärbt sieht und in Sokrates' Aussagen eine klare Positionierung für das Glück der Einzelnen liebt (BRINGMANN, 235.).

261 ZELTNER 14.

ner Situation, seiner Lust oder Unlust, entzogen.

Gerechtigkeit entsteht für Sokrates folglich im Zusammentreffen von Ordnung und Recht. Die Reduktion macht auch die besprochene Stelle 504d über die Verschränkung von Ordnung (ἡ τάξις und αἱ κόσμησεις) und Recht (τὸ νόμιμον und ὁ νόμος) deutlicher. Die gegenseitige Bezugnahme von Natur und Verstand erlaubt es nicht mehr die Bereiche Ordnung und Recht klar einem Feld, *Physis* oder *Nomos* zuzuordnen. Ordnung und Recht sind bei Sokrates immer beides, *Physis* und *Nomos*: *Physis* und *Nomos* sind identifiziert, aber unter dem Primat der vernünftigen Idee des Guten.

Die unterschiedliche Setzung der Aspekte durch Sokrates und Kallikles scheint mit der Vertauschung der Perspektive auf die Identifizierung oder die Richtung des Verhältnisses verbunden. Was bei Kallikles hieß: die Natur ist der *Nomos*, heißt bei Sokrates: der *Nomos* ist Natur.

Die unterschiedliche Aspektsetzung lässt sich auch im sprachlichen Ausdruck wahrnehmen. Während Kallikles die menschlichen variablen *Nomoi* als widernatürlich (παρά φύσιν (z. B. 484a)) bezeichnet, spricht Sokrates von unharmonisch (ἄσύμφωνος (482c)) und benutzt die Metapher der musikalischen Dissonanz und Unordnung, aus der der hohe Stellenwert der Vernunft spräche. Auch die Parallelisierung der Ordnung der Welt mit der der Seele (die Seele lenkt den Körper, wie die Welt oder Natur von der guten Vernunft gelenkt wird) fasst den von Kallikles verschiedenen sprachlichen und wie inhaltlichen Akzent.<sup>262</sup>

Dass die Richtung seiner Entsprechung von *Physis* und *Nomos* der des Kallikles entgegengesetzt ist, zeigte sich bereits in der unterschiedlichen Einschätzung des erweiterten oder zweiten *Nomos*-begriffs. Trotz des gemeinsamen wichtigen Aspekts des absoluten Kriteriums wirft Kallikles Sokrates vor, *Physis* und *Nomos* zu verwechseln (482e). Wenn Sokrates darauf Bezug nimmt

---

262 SCHMITZ, 483-484.

(488e-489b), zeigt sich nicht nur die Existenz eines zweiten Nomosbegriffs, sondern auch dessen unterschiedliche Akzentuierung und Kritik, auf Grund des grundlegend anderen Prinzips der Reduktion von Nomos und Physis. Für Kallikles ist die Physis, für Sokrates ist der Nomos die Ursache für alles. Wenn sich Kallikles auf ein Recht der Stärkeren beruft, fordert Sokrates das Recht der Vernünftigeren.<sup>263</sup> Seine Umkehrung der Formel von Gerechtigkeit (als gerechte und unveränderliche Beziehung von Physis und Nomos) setzt Sokrates an die Stelle der Pleonexia die Vernunft.

Mit der Forderung nach vernünftigem Verhalten bestimmt Sokrates jedoch nicht die Ziele einer für ihn positiven Moral. Platon verpasst es, seinen Sokrates konkrete Inhalte eines Vernunftprinzips vertreten zu lassen. Alles, was Sokrates in seinen Erörterungen zur guten oder schlechten Überredungskunst mit Gorgias oder zum Unrecht in moralischer und individueller Hinsicht sagt, läuft auf den Pleonasmus hinaus, moralisches Handeln sei gut und müsse durchgesetzt werden.<sup>264</sup> Was er sagt ist, dass gerechtes Verhalten vernünftig ist und vernünftiges Verhalten gerecht (468b-c). Was genau es aber wäre: vernünftig zu sein, was es konkret hieße: gerecht zu sein, lässt Sokrates im Gorgias offen. Hans Kelsen urteilt: „Es ist die unumstößliche, aber völlig leere Wahrheit einer Tautologie. Es ist nicht die Bestimmung des sittlichen Wertes, es ist nichts als die Forderung, einen sittlichen Wert zu verwirklichen, dessen Inhalt völlig unbestimmt bleibt.“<sup>265</sup> Aus dieser Sackgasse kann die Konsenskonzeption des Nomos nach der alternativen Lesart Sokrates' von Heinz-Gerd Schmitz führen.<sup>266</sup> Auch Klaus Bringmann sieht die vermeintlichen Abwertung der situativen Interessen des Individuums gegenüber der Idee des Guten als Reaktion auf eine

---

263 ZELTNER, 14.

264 KELSEN, 225.

265 KELSEN, 225.

266 SCHMITZ, 570-596. Schmitz entwickelt seine alternative Lesart Platons unter Einbezug der Politeia und der Nomoi.

Gesellschaft, die der Vernunft zu wenig Raum gab. Die Vernunft sollte das Individuum nicht negieren, aber eben auch nicht negiert werden.<sup>267</sup> Statt das Ausbleiben der Formulierung als Versehen zu interpretieren, kann es sich auch als gewollt verstanden werden. Unabhängig von der möglichen Autorenintention Platons lässt sich in der Argumentation ein „Gegenstrom“ wahrnehmen, der weniger als Zugeständnis an die konventionalistische Position, vielmehr als deren „begriffliche Fundierung“ begriffen werden kann.<sup>268</sup>

Bereits in der Argumentation mit Polos über Unrecht (474b-475e) hatte Sokrates zu zeigen versucht, dass die situativen Nachteile eines Individualprinzips von denen des vernünftig gerechten Handelns aufgewogen werden.<sup>269</sup> Ähnlich führte die Differenzierung des Angenehmen im Gespräch mit Kallikles als gutes und schlechtes Angenehmes am Beispiel der Vergewaltigung (494d-495b) dazu, die individuelle und die abstrakt moralische Ebene zu vermitteln. Sokrates scheint sich trotz des Ausbleibens konkreter Positionen gerade nicht aus der Politik verabschieden zu wollen. Handeln ist für ihn offensichtlich immer auch politisches Handeln.<sup>270</sup>

Beide Positionen, von denen Platon Sokrates im Gorgias abgrenzt, neigen also zur Individualisierung des Einzelnen. So unterschiedlich beide Richtungen in ihren Grundlegungen auch sein mögen, kippt die eine in ein Lustprinzip aus einer Überbewertung einer als Stärke verstandenen Natur; während die andere durch die radikale Übertragung von Verantwortung auf den Einzelnen in jeder Situation ins andere Extrem rutscht. Mit einem Bekenntnis zu einer absoluten unumstößlichen Moral und gleichzeitig positivem geltenden Recht könnte Sokrates den Grat zwischen *Nomos* und *Physis* betreten haben. Es wäre der Versuch, keines der beiden Elemente dem andern unterzuordnen, sondern beiden Aspekten – und wofür sie stehen (Individuum – Situation; Gesellschaft – Lang-

---

267 BRINGMANN, 236-237.

268 SCHMITZ, 576.

269 STEMMER, 505; 510; 521 und ZELTNER, 4.

270 HENTSCHE, 40; 43.

fristigkeit) – gerecht zu werden.

Es kann in der Tat irritieren, dass Sokrates trotz seiner ausdrücklichen Bemühungen, Gerechtigkeit als nicht-relativen Begriff zu fassen, es verpasst konkrete Sätze als eben richtig oder falsch, gerecht oder ungerecht zu formulieren.<sup>271</sup> Dies kann als Eingeständnis und auch als Wissen um die Unmöglichkeit der Formulierung von absolut geltenden Gesetzen und Sätzen verstanden werden.<sup>272</sup> Auch die Affirmation positiven Rechts<sup>273</sup>, einschließlich des demokratischen, als Gerechtigkeit lassen die Interpretation der sokratischen Position als die Verinnerlichung einer an der äußeren Ordnung und natürlichen Harmonie ausgerichteten Sittlichkeit zu. Die Teilhaftigkeit jedes Einzelnen an Moral, damit die Identifizierung von Situation und Dauer, *Physis* und *Nomos*, Lust und Vernunft, schließt sowohl das der kallikleischen und konventionalistischen Position vorgeworfene Lustprinzip als auch die Individualisierung als Motivation für Sittlichkeit aus.<sup>274</sup> Gerechtigkeit wäre demnach mit Sokrates die positive Beziehung auf staatliche Gesetze bei ihrer gleichzeitigen Internalisierung.

#### **4.2.4 Ein zweites Ergebnis: „Gerechtigkeit“ im *Gorgias***

Der *Gorgias* präsentiert drei zeitgenössische Möglichkeiten, Gerechtigkeit zu denken im ausgehenden 5. Jahrhundert v. u. Z. Jede vertritt eine spezifische Rezeption ihrer Gegenwart und der gegenwärtigen Ordnung und ebenso eine bestimmte Vorstellung für ein zukünftiges Sollen. In dem Versuch, die Erlebenswelt mit der Erwartung zusammenzubringen, werden für jede Position verschiedene Ansprüche an eine wirklich gerechte gesellschaftliche Ordnung und an Gerechtigkeit sichtbar. Ansatzpunkt der Gespräche ist dabei immer die politisch gerade einflussreiche demokratische Richtung, deren empfundene Recht-

---

271 Das Gedankenexperiment mit Polos, was persönlich oder moralisch schlimmer wäre – Unrecht zu tun oder Unrecht zu erleiden –, zeigte eben vor allem das Zusammendenken von Sittlichkeit und Situativität, gab aber keine Auskunft darüber, was denn dann eigentlich „Unrecht“ sei.

272 SCHMITZ, 588.

273 KELSEN, 232.

274 ZELTNER, 42.

mäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit zum Anlass des Gedankens genommen wird. Die Auseinandersetzung um positives Recht oder Naturrecht bestimmt dabei im Hintergrund die Diskussion.

Das traditionelle Begriffspaar Nomos und Physis war zunächst nicht gegensätzlich gedacht, sondern vielmehr Ausdruck eines einheitlichen universalen Prinzips auf unterschiedlichen Ebene. Der Anspruch einer Universalität erhält sich bei Sokrates und Kallikles in der Forderung, Nomos und Physis, die Wirklichkeit, müsse eine einzige, müsse absolut und universal sein. Während sich für Sokrates dies in der auf die Allgemeinheit zielenden Rationalitätsdoktrin äußert, erscheint es Kallikles als individualisiertes Lustprinzip, das für Wirklichkeit befunden wird.

Insgesamt lassen sich in der Auseinandersetzung drei unterschiedliche Nomosbegriffe fassen. Der alte traditionelle Begriff einer göttlichen und sich in den menschlichen Sitten manifestierenden höheren gerechten Ordnung scheint an die alte Vorstellung der Themis anzuschließen (1). Er wurde von zwei neuen Bestimmungen verdrängt und durch die neue Infragestellbarkeit unmöglich gemacht, blieb aber in der Erinnerung erhalten. Nun war es möglich, kontrovers zu erörtern, was Nomos sein sollte. Der Nomos war nicht mehr absolut und universal, sondern plurale Meinung. Nomos konnte somit neben der traditionellen Deutung auch situative persönliche Meinung (2) oder Konvention (3) bedeuten.<sup>275</sup>

Die logische Vorausgesetztheit des individuellen Begriffs (2) für die Konvention (3), die zunächst ein Selbstbewusstsein ihrer Teile benötigt, bevor sie selbst erstehen konnte, legt eine Begriffsgeschichte von Nomos als antithetischen Prozess nahe: Erst nachdem sich Nomos in seiner extremen Bedeutung der Einzelmeinung eines Menschen konstituiert hatte (2), konnte, zwischen der

---

<sup>275</sup> Die Versuche Sokrates' und Kallikles', den alten Begriff neu zu formulieren können als zwei weitere Nomosbegriffe gelten, die neben den mit der neuen Denkweise nicht wieder herstellbar gewordenen traditionellen Begriffen stehen.

Wiederholbarkeit<sup>276</sup> der einzelnen Situation und dem früheren universal wahr empfundenen Nomos der Tradition (1), der Nomos als Konvention (3) entstehen.

Bei den Konventionalisten war die an der Tradition orientierte Vorstellung völlig hinter die Auseinandersetzung zwischen Konvention und Intention zurückgetreten (474c). Dagegen steht bei den nach Absolutheit verlangenden Positionen (Sokrates und Kallikles) genau das Anknüpfen an den traditionellen Begriff und sein Spannungsverhältnis zur Konvention im Vordergrund. Bei ihnen tritt der individuelle Nomosbegriff nur am Rande auf. Er bleibt damit als notwendige Voraussetzung des konventionellen Begriffs in der Diskussion auf einen Teil der Beteiligten, die Konventionalisten, beschränkt. Bei Kallikles und Sokrates verweist die Normativität der miteinander identifizierten Zweiheit von Physis und Nomos dagegen auf die konzeptionelle Nähe zum traditionellen Begriff, an den jedoch als Begriffspaar, nicht als Gegensatz, angeknüpft wird.<sup>277</sup> Eine Wiederherstellung des traditionellen Begriffs konnte dabei aber nicht gelingen.

Die prinzipielle Ähnlichkeit des Konzepts bei Kallikles und Sokrates, die durch den Universalitätsanspruch vorgegeben ist, unterscheidet sich in der Richtung der gegenseitigen Reduzierung von Physis und Nomos (483a). Kallikles leitet das sittlich-moralische Handeln aus dem Individualprinzip ab, Sokrates macht es umgekehrt und kommt von der allgemeinen Moral auf konkretes Handeln in einer Situation.<sup>278</sup>

Mit der unterschiedlich formulierten Beschaffenheit der den Menschen äußerlichen Vorgabe, durch die sich die Wahrheit konstituiert, entstehen neben dem traditionellen Physisbegriff noch andere. Nicht mehr das Gleichgewicht eines harmonischen Paares von Natur und Sitten und Gesetzen bedeutet Physis,

---

276 SCHMITZ, 590.

277 KERFERD, 114.

278 KERFERD, 119.

sondern die starke Aufwertung eines seiner Elemente. Kallikles sieht vor allem die Physis, der sich der Nomos unterordnet. Die sokratische Physis<sup>279</sup> dagegen ist eigentlich Nomos.

Mit den verschiedenen Begriffen von Physis und Nomos sind verschiedene Klassifizierungen und Systematisierungen möglich. Die drei Positionen ließen sich mit Heinz-Gerd Schmitz, nach dem Ausgangspunkt ihrer Argumentation in eine Physis- und eine Nomos-Partei gliedern.<sup>280</sup> Weiter ließen sich die Standpunkte nach ihrem Effekt für die einzelne Handlung klassifizieren. Dabei stünden die Konventionalisten und die kallikleische Position mit ihrem gemeinsamen Eintreten für ein Individualprinzip dem abstrakten Rekurrieren Sokrates' auf zeitliche und subjektbezogene Allgemeinheit in der konkreten Handlung gegenüber. Eine dritte Gruppierung der Standpunkte könnte nach dem Aspekt der Verantwortung der Einzelnen in der einzelnen Situation gegenüber der Allgemeinheit und der Dauer seiner Folgen vorgenommen werden.

Deutlich ist, dass sich der Aspekt Physis nie von Nomos und Nomos nie von Physis trennen lässt. Beide stellen eher die Pole eines Spannungsfeldes dar. Die unterschiedlichen Konzepte, die mit diesen Vorstellungen umgehen, müssen daher zu widersprüchlichen Aussagen führen, weil von der Neubestimmung einer Größe gleich die andere selbst und auch das Verhältnis zu einander betroffen sind. Physis und Nomos haben damit jeweils sowohl statische als auch dynamische Aspekte; sie sind gleichzeitig exklusiv und inklusiv, explizit und implizit. So verbleiben die unterschiedlichen Entwürfe als nicht miteinander vermittelbar nebeneinander stehen.

Diese komplizierten Versuche die Realität zu begreifen und ihre Struktur zu erklären, zielen darauf, die Wirklichkeit zu verstehen. Die Wirklichkeit ist als Einheit gedacht.<sup>281</sup> Als einheitliches Prinzip steht sie sowohl über einem Prin-

---

279 SCHMITZ, 584.

280 SCHMITZ, 575.

281 HENTSCHE, 38.



zip menschlicher Vereinbarung als auch über einem Lust- oder Vernunftsprinzip. Die konventionalistische Reflexion weist dabei in die Richtung, dass Wahrheit auch wandelbar sein könnte; ihre Reflexion auf wandelbare Werte reicht dabei aber nicht bis auf die Ebene der Wandelbarkeit der Struktur selbst. Auch bei den Konventionalisten bleibt die Wahrheit, trotz der Vielheit des Nomos, ein invariabiles Konzept.<sup>282</sup>

Trotz dieses Anspruchs an Wahrheit wird sie offenbar nicht als umfassend vorgestellt. Sie ist eher das Ziel, das erst noch erreicht werden muss. Um die Wahrheit zu erreichen, müssen Physis und Nomos und ihre Beziehung richtig verstanden werden, um daraus ein Gerechtes, eine Zielvorstellung zu entwickeln.<sup>283</sup> Die Wahrheit, der wahre Zustand: Das wäre der gerechte Zustand.

## **5. Überlegungen zu diachronen Charakteristika von „Gerechtigkeit“**

Nachdem in der Quellenanalyse von Sophokles' *Antigone* und von Platons *Gorgias* verschiedene Vorstellungen von Gerechtigkeit der auftretenden Figuren zunächst für sich herausgearbeitet wurden, sollen diese Konzepte nun miteinander in Beziehung gesetzt und diskutiert werden. Zunächst sollen die zuvor isoliert betrachteten Ergebnisse aufeinander bezogen rekapituliert werden, um dann daraus die These einer neuen Denkbarkeit des Individuums in seiner Be-

---

282 SCHMITZ, 590.

283 HENTSCHE, 36.

ziehung zum Gemeinwesen zu entwickeln, die sich aus den Konsequenzen, die diese Entwicklung, auch für die Vorstellung von Gerechtigkeit hat, ergibt. Zuletzt soll der Versuch einer Schematisierung des Prozesses vorgenommen werden.

### **5.1 Zusammenführung der Ergebnisse der synchronen Analyse**

Schon die Entwicklung des Begriffs „Recht“ oder „Gerechtigkeit“, die Victor Ehrenberg in enger Beziehung zur griechischen Sozialgeschichte beschrieben hatte, hatte die große Bedeutung der Vorstellung von Gerechtigkeit mit den in Gemeinschaft lebenden Menschen gezeigt. Die enge Bindung von verbindlichem und gerechtem Recht in der frühen Zeit mit der herrschenden, gesellschaftlichen Struktur zeigte sich in den wechselnden Trägerwörtern (Themistes – Dike – Nomos), mit denen die Bedeutung von Recht und Gerechtigkeit eine Beziehung einging, weil die bestehenden Konnotationen offenbar ihrer Bedeutung nahe standen. Der Wandel der Bedeutung von Gerechtigkeit verlief dabei nicht zufällig, sondern bildete die sozialen und gesellschaftlichen Prozesse ab. Die Veränderung und Verbreiterung der Gruppe der politisch Mächtigen, die auch festlegte was Recht war (Götter/König – Götter/Richter – die Menschen), spiegelte sich in der Bezugnahme auf die die Bedeutung tragenden Wörter.

Victor Ehrenberg hatte mit dieser ersten Begriffsgeschichte<sup>284</sup> von Recht und Gesetz und den damit verbundenen mitunter bloß potentiellen Vorstellungen von Gerechtigkeit für die Überlegung eine erste grobe Eingrenzung geliefert, auf deren Grundlage sich die Betrachtung auf den Nomos fokussieren lassen konnte.

---

284 Vor allem aus der Rückschau stellt sich dieser Prozess des auseinander Hervorgehens als solcher da. Es ist die scheinbare Gradlinigkeit der Entwicklung, die Erwartungen an den vergangenen Prozess aufkommen lässt, obwohl vielleicht zeitgenössisch gar keine Parallelisierung nah lag. Gerade die „Themistes“ als eine Form von Gerechtigkeit wahrzunehmen, in der, was später getrennt und gerade darum charakteristisch wird (Physis und Nomos), noch identifiziert ist, legt nahe, dass „Recht“ und „Gerechtigkeit“ nach etwas fragt, was zu dieser Zeit noch gar nicht – oder nur latent – existierte.

Die Untersuchung von Nomos als Konzept sollte der zentrale Ansatzpunkt der Überlegung zu den Möglichkeiten, im 5. und 4. Jahrhundert v. u. Z. Gerechtigkeit zu denken, sein. Dabei zeigt sich, dass sich in beiden in der Arbeit untersuchten Texten noch der Nachhall auch der früheren Begriffsträger wahrnehmen lässt. Die Erfahrungen der alten Vorstellung von Gerechtigkeit, als Einklang des königlichen mit dem göttlichen Gebotes, waren nicht völlig verlorengegangen. Insbesondere in der *Antigone* klingen sie nach, in der uns zwei Charaktere begegnen, die zu Beginn noch völlig in der ganz alten Vorstellung einer äußeren göttlichen Gerechtigkeit stehen, deren Grundsätze durchaus an das alte Themiskonzept angeschlossen sind.

Erst die Kollision der zwei aus der Göttlichkeit abgeleiteten, aber sich gleichwohl widersprechenden Gesetze (die *Philia* zur eigenen Polis und die *Philia* zu den *Philoï*, besonders den Verwandten), machte die historische Unangemessenheit dieser traditionellen Vorstellungen offensichtlich. Beide Figuren müssen in ihrem tragischen Scheitern feststellen, dass ihre zur Schau gestellte bedingungslose Unterwerfung unter ein externes absolutes Prinzip längst ins Gegenteil, in Individualismus und *Hybris*, umgeschlagen war. Statt des postulierten externen göttlichen folgen sie tatsächlich ihrem ganz individuellen Konzept.

Der Chor der Alten von Theben nimmt auf den entlarvten Egozentrismus ganz offen Bezug. Er verurteilt die doppelt vorgeführte *Hybris* der Menschen insgesamt, zerstört aber das gewachsene Selbstbewusstsein der Menschen doch nicht ganz! Es ist ihm in seinen Kommentaren nicht daran gelegen, die gefehlten Menschen völlig zu diskreditieren und ihnen ihre Kompetenzen abzuspüren. Stattdessen feiert der Chor die menschlichen Fähigkeiten und kulturellen Errungenschaften explizit im zweiten Stasimon. Nicht die Zerstörung des menschlichen Selbstbewusstseins liegt im Interesse des Chors, sondern die Einordnung des Menschen zwischen den beiden Polen, der menschlichen *Hy-*

bris des Alleskönners und der völligen Passivität in Abhängigkeit von den Göttern. Indem der Chor von den Grenzen menschlichen Handelns spricht (dem Tod/Hades, der Liebe/Eros und dem Schicksal/Moira), widerlegt er nicht, was er zuvor über dessen Möglichkeiten sagte.

Die Verschränkung der Interessen von Polis und Individuum scheint der Rat zu sein, den der Chor Antigone und Kreon, aber auch den Zuschauern im Theater geben will. Das sich immer offener zeigenden Individualismusstreben Kreons und Antigones scheitert paradigmatisch an den selben Grenzen, die der Chor zuvor als die Grenzen menschlichen Handelns überhaupt gezeigt hatte. Die Politisierung, die Christian Meier in der *Antigone* eben besonders in den Ausführungen des Chors im zweiten Stasimon zu den Fähigkeiten der Menschen geradezu emphatisch beschworen fand<sup>285</sup>; bestimmt eben auch die Entwicklung der Charaktere selbst. Was sich als in der Tradition stehend darstellte (Themis-Aspekt), erweist sich im Verlauf der Handlung als eigentlich individuelles Streben (Dike-Aspekt), um schließlich vom Chor vermittelt zu werden (Nomos-Aspekt).

Was in der *Antigone* im Inneren der Charaktere kollidierte (Individualismus und Gemeinsinn) und die Bewältigung der Menschen einer sich veränderten Welt auf der Theaterbühne zeigte (die Gesetze waren nicht mehr automatisch richtig und die göttlichen Gesetze konnten sogar widersprüchlich sein!), ist zirka 60 Jahre später offenbar für einige Menschen immer noch Thema und wird im Gorgiasdialog von Platon reflektiert. Im *Gorgias* tragen die Personen den Konflikt nicht in sich selbst, sondern untereinander aus. Jede Figur steht für eine eigene Position in der Auseinandersetzung.

Ähnlich wie zunächst Antigone und Kreon versuchten, einen absoluten Gerechtigkeitsbegriff oder überhaupt einen absoluten Begriff zu vertreten, stehen auch Kallikles und Sokrates für Positionen mit einer Vorstellung von etwas ex-

---

285 MEIER 1988, 221.

ternen Absolutem, von dem sie abhängig machen, was gerecht und unrecht sein soll. Kallikles vertritt mit seiner absoluten Setzung der Natur eine konsequente Naturrechtslehre, in der die Natur als Wahrheit gesetzt ist und der er Nomos und die Nomoi der Menschen unterordnen oder besser: in die er sie einordnen will. Die Natur ist bei ihm Wahrheit, sich selbst ins Recht setzende, sich selbst verwirklichende Wahrheit. Nomoi sollen die Vorgaben der Natur realisieren und nur diese Unterordnung der Nomoi führt für ihn zu Gerechtigkeit und Glückseligkeit. Nomos und Physis sind damit kein Gegensatz, sondern gehen in einander, im Lustprinzip der Physis auf.

Sokrates teilt mit Kallikles die Auffassung von Gerechtigkeit und dem Guten, als eine nicht variable und für den Menschen verfügbare, ihnen externe Größe. Mit dieser Nichtverfügbarkeit und Nichtwandelbarkeit grenzen sich Kallikles und Sokrates von der konventionalistischen Position Polos' und Gorgias' ab und verschieben das Gerechte in einen äußeren der Verantwortung der Menschen entzogenen Bereich. Sokrates sieht zwar Kallikles' Anliegen eines Pleonexia- und Luststrebens, weist dem aber einen anderen Stellenwert als Kallikles zu. Er ordnet es dem durch das Gute geleiteten Vernunftsprinzip unter. Das Kriterium für das von Kallikles geforderte „Recht der Stärkeren“ ersetzt – in der sokratischen Version – die „Stärkeren“ durch die „Vernünftigeren“. Der Mensch erschöpft sich für Sokrates nicht in seiner Pleonexia, viel wichtiger ist ihm dagegen seine Vernunft und das Gute. Die Begierden sind für ihn nicht der wesentliche Teil, der den Menschen ausmacht. Gerechtigkeit ist für Sokrates von der Idee des Guten abhängig, die die Menschen durch vernünftiges Handeln erreichen können. Vernünftiges Handeln ist für ihn gutes, ist für ihn gerechtes Handeln.

Wie Kallikles scheint Sokrates mit seiner Vorstellung und Forderung eines guten Idealzustandes einen Zustand zu beschwören, der nicht variabel, nicht verhandelbar und nicht kritisierbar ist. Was gut und richtig sei (eine verwirk-

lichte gute Welt oder eine, in der die Stärkeren mehr haben) ist festgelegt und von den Menschen nicht zu verändern. Es scheint auch unabhängig von den Menschen existieren zu sollen.. Nur eine weitergehende Interpretation wie die von Heinz-Gerd Schmitz vorgeschlagene alternative Lesart kann Sokrates vom Verdacht reaktionärer und leerer Ideologie freisprechen, etwas einzufordern was real gar nicht einzuholen ist, der auf Kallikles lastet.<sup>286</sup> Dass Kallikles Argumente teilweise durchaus absurd erscheinen, ist wohl auch ihrer Kontextualisierung geschuldet. Kallikles bewegt sich offenbar in der Logik der archaischen Aristokratie, die seine Position hier als kategoriale Fehlleistung erscheinen lassen. Die gesellschaftliche Veränderung der Politisierung war eben existent und wurde von einem neuen Erleben der menschlichen Fähigkeiten und der Veränderbarkeit der Gegenwart begleitet. Eine Wiederherstellung des Alten, wie es Kallikles einfordert, war dadurch unmöglich gemacht. Die veränderten Vorstellungen waren im Raum, sie mussten mit dem alten Konzept in Konflikt geraten:

Kallikles' verwirrte Umschreibungen von Natur und Gesetz können als Reflex auf diesen geistesgeschichtlichen Umbruch gelten. Die Formulierungen „die Natur des Gerechten“ (ἡ φύσις τοῦ δικαίου (483e)) und „das Gesetz der Natur“ (ὁ νόμος τῆς φύσεως (483e)), „Gesetze gegen die Natur“ (οἱ νόμοι παρὰ φύσιν (484a)) und „das Gerechte der Natur“ (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον (484b)), um nur eine unvollständige Aufzählung zu liefern, spiegeln seine hilflose oder aber polemische Suche nach Begriffen zur Beschreibung dieses relativ neuen Phänomens: Die veränderte Akzeptanz dessen, was Recht, was Gerechtigkeit sein konnte. Die Verlagerung des Nomos, der Sitten und Bräuche in den Bereich des von den Menschen Bestimmbaren; das Herausreißen des Nomos aus dem Bereich der Tradition und der Götter in einen Gegenstandsbereich der Menschen machte den Nomos in einer Weise verfügbar, die mit dem alten Begriff

---

286 SCHMITZ, 588-589.

nicht mehr zu fassen war.<sup>287</sup>

Die Differenz zwischen den zur Verfügung stehenden Begriffen und der Erfahrung der Wirklichkeit ist offensichtlich: Kallikles kann oder will mit den zu Verfügung stehenden Worten die unterschiedlichen zum Teil neuen Bedeutungsfacetten nicht ausdrücken. Seine Beschreibung kann die gesellschaftlichen Entwicklungen noch nicht begrifflich auffangen, sie verliert mit der Mehrfachbesetzung von Begriffen an Präzision, verwischt Unterschiede, wo sie wichtig wären, und produziert Missverständnisse. Die Sprache wandelt sich an dieser Stelle langsamer als ihr Gegenstand, sie hat die neuen Erfahrungen noch nicht begrifflich gespeichert.<sup>288</sup>

Die Konventionalisten im *Gorgias* betreiben gegen die beiden Ansätze absoluter Setzung von Gerechtigkeit, die von einem externen äußeren Prinzip abhängig gemacht wird, eine radikale Aufwertung des Menschen als sein eigenes Subjekt und also Schöpfer seiner eigenen Wertesysteme. Von den traditionellen Bestimmungen durch Sitten, Bräuche und Religion übertragen sie seine Verantwortung auf die Gruppe und den Einzelnen. Der Mensch selbst soll offenbar vollkommen Subjekt sein. Die besondere Position des Individuums kommt dabei vor allem bei Polos zum Ausdruck, der eine Individualethik vertritt, die in ihren Konsequenzen (im Zweifelsfall das zu tun, was für einen selber am besten ist) an die physisgeleitete Konzeption des Lustprinzips bei Kallikles erinnert. Diese starke Stellung des Individuums steht aber für Polos und auch Gorgias, seinen Lehrer, in keinem Widerspruch zur demokratisch organisierten Polis-Gemeinschaft. Im Gegenteil: das starke Individuum muss sogar die Voraussetzung für den demokratischen Entscheidungsprozess sein. Nur indem alle Einzelnen ihre ganz eigenen Positionen kennen, können sie sie auch plural vertreten, um darüber zu einer – allerdings zeitlich bedingten – Wahrheit oder

---

287 ZELTNER 9; HEINIMANN, 123.

288 Reinhart KOSELLECK, Sprachwandel und Ereignisgeschichte, in: DERS. Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 32-55, 42, zuerst erschienen in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 8, Stuttgart 1989, 657-673.

Meinung kommen zu können. Die Gesellschaft setzt damit ihr Gegenteil das sich selbstbewusste Individuum voraus.

Der Gegensatz von Individuum und Gesellschaft – der in der *Antigone* besonders offen hervortritt, aber auch hinter der Diskussion im *Gorgias* steht – wird so einerseits vom Chor und von den Konventionalisten in der Vermittlung der gesellschaftlichen Extrema aufgelöst und stellt die Tiefe und Bedeutung des Gegensatzes heraus. Die einzige Möglichkeit den veränderten Bedingungen gerecht zu werden, war die sich scheinbar gegenseitig aufhebenden Kategorien Individuum und Gesellschaft in ein sich nicht widersprechendes, sondern sich ergänzendes Verhältnis zu bringen. So lassen sich die Konventionalisten und auch der Chor in der *Antigone* verstehen. Die Folge – eine Individualisierung und gleichzeitig Verallgemeinerung von Wahrheit – musste den Vorwurf sowohl provozieren als auch annehmen, die Menschen könnten keine tatsächliche Wahrheit formulieren, weil es keine solche Wahrheit mehr gab.<sup>289</sup> Gerechtigkeit unterlag nicht mehr einem Monopol, sondern war für alle denkbar und verfügbar. Aber schon die *Antigone* hatte gezeigt, dass auch göttliche Gesetze nicht frei von Widerspruch waren und offenbar keine Allgemeingültigkeit oder ewige Gültigkeit haben.

## **5.2 Konsequenzen der neuen Subjektvorstellung für die Vorstellung von Gerechtigkeit**

Es fällt auf, dass die verschiedenen Argumente nur bestimmte Formen in dem Verhältnis von Physis und Nomos vertreten. Zum Einen lässt sich ein klares Gegenüberstellen von Physis und Nomos, wie es sicher Gorgias tut, feststellen. Die Konsequenz ist die Erklärung zweier sich widersprechender und nicht vereinbarer Bezugssysteme für menschliches Handeln und deren Bewertung als „gerecht“. Die andere Argumentationsfigur ist die Reduzierung des einen Aspekts auf den anderen, das heißt vor allem die Integrierung des Nomos

---

289 SCHMITZ, 590.



in den Bereich der *Physis*.<sup>290</sup> Kallikles und Polos argumentieren auf diese Weise, indem sie die Ordnung des Zusammenlebens von physischen Kriterien wie der Lust oder einem irgendwie gearteten physischen Stärkersein abhängig machen. Auch Sokrates kann so verstanden werden. Nach der alternativen Lesart von Heinz-Gerd Schmitz löst Sokrates das Verhältnis aber anders, er löst die *Physis* im *Nomos* auf. In allen Fällen wird aber für ein absolutes Kriterium gesprochen, das bei Polos und Gorgias intern, bei den übrigen extern verortet ist. In der *Antigone* war es die *Philia*, die als absolutes Kriterium galt. Diese Funktion nimmt im *Gorgias* die *Physis* (die Idee des Guten für Sokrates; für Kallikles das Stärkersein) ein, aber auch die Konventionalisten setzen ihr Kriterium – die Menschen – absolut. Die Annahme eines absoluten Kriteriums ist allen nachvollzogenen Denkrichtungen gemein.

Mögliche Formen Wahrheit oder Gerechtigkeit zu denken sind damit gleichzeitig auch immer statisch. Zwar gibt es für den Konventionalisten Gorgias punktuell verschiedene Gerechtigkeiten des Individuums, doch werden sie immer auf einer Ebene gedacht, die von der gemeinschaftlich gefundenen Konvention abgelöst wird, sie ist wahr sobald sie existiert. Erst die gemeinschaftliche Konvention besitzt für Gorgias den Status von Wahrheit und muss den anderen Auffassungen den Anspruch auf Richtigkeit absprechen.

Damit machen die Konventionalisten den *Nomos* nur insofern variabel, als sie anfangen, vor allem das Subjekt von *Nomos* plural denken zu können. Sie gehen dabei jedoch nicht so weit, diese Beobachtung auch auf das Prinzip selbst, auf die Struktur von Wahrheit und Gerechtigkeit, zu übertragen und auch die Exklusivität und Absolutheit von Wahrheit selbst abzuschaffen. Obwohl das aus unserer heutigen Sicht wohl die logische Folge aus der Erfahrung der Relativierung von feststehenden Richtigkeiten an zeitlich gebundenen und vom Kollektiv abhängigen Festsetzungen gewesen wäre, können sie offenbar

---

290 DIHLE, 62-63.

nicht über die an das das Subjekt von Gerechtigkeit gemachten Zugeständnisse hinausgehen. Die Erfindung des Individuums und der Situation durch die Herauslösung aus der harmonischen Vereinheitlichung mit der Physis, ließ sich offenbar nicht mit ebensolcher Macht auch auf das Objekt übertragen. Der Dissens der verschiedenen Positionen ist damit in der Entwicklung des Arguments selbst angelegt: Die unterschiedlichen Konzepte mussten – sich gegenseitig ausschließend – nebeneinander bestehen bleiben.

Mit Christian Meier lässt sich diese Überlegung noch weiter führen. In *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr.*<sup>291</sup> stellt er fest, dass die Erwartungen der Menschen an die Zukunft, an den Gegenstand ihrer Vorstellungen, nicht in dem Sinne frei waren, als dass sie als etwas ganz anderes formulierbar waren; die Vorstellungen schöpften nicht aus den spekulativen Möglichkeiten, sondern bewegten sich in dem Rahmen der Vorstellungen, die nicht auf ein ganz anderes Mögliches in der Zukunft gerichtet sein konnten. Zwar war es auch in der frühen Zeit möglich gewesen, ein *dikaion*, Gerechtigkeit, zu fordern, aber diese Forderungen bewegten sich immer im Rahmen dessen, was schon bekannt war. Die Erwartungen lösten sich nicht von den Erfahrungen. Die Begriffe konnten damit nur Indikatoren des Wandels, nicht diesen vorantreibende Faktoren sein.<sup>292</sup> Einen freien Willen in dem Sinne, etwas ganz anderes, etwas ganz neues zu denken oder zu spekulieren und so auch eine ganz neue Perspektive auf eine Wahrheit einnehmen zu können, war somit gedanklich verbaut.<sup>293</sup> Der Gegenstand des Denkens steckte offenbar notwendig in den vorgegebenen Bahnen fest.

### **5.3 Versuch einer Schematisierung**

Im *Gorgias* lässt sich aus der jeweils individuellen Perspektive der modellhaft für eine Position stehende Dialogpartner (Gorgias und Polos, Sokrates und

---

291 MEIER 1978.

292 MEIER 1978, 316-317.

293 DIHLE, 62.

Kallikles) eine innere Struktur der vorgebrachten Argumente erkennen. Die Möglichkeiten einer Veränderung der Konnotationen eines Begriffs, der in seiner Bewegung von verschiedenen Bedeutungen ausgefüllt wird, hat Auswirkungen für die Gemeinschaft und jeden Einzelnen, die sich durch ihn positionieren wollen. Die Eckpunkte dieser Bewegung lassen sich wie folgt charakterisieren: 1) ein traditioneller, von außen (durch die Götter/durch die Physis) bestimmter und damit als feststehend vorgestellter oder absoluter Nomos; 2) ein individuell durch den einzelnen Menschen als Subjekt festgelegter und situativer Nomos, der die neuen Erfahrung der Vergangenheit und die Erwartungen an die Zukunft in Abgrenzung von Gegenwart zu denken vermag, und 3) ein Nomos, der sich aus dem Abgleich der verschiedenen miteinander verglichenen individuellen Nomoi in der Abstimmung der Volksversammlung ergibt.

Diese Eckpunkte können auch die Bewegung der für die Antigone bestimmten Phänomenologie der Vorstellung von Gerechtigkeit erschließen: Auch hier wird zunächst 1) von Antigone und Kreon jeweils eine aus der spezifischen *Philia*-Vorstellung abgeleitete und dadurch absolut gesetzte Vorstellung von Gesetz angenommen. Dass Politik und Religion nicht unterschiedenen waren, macht es einfacher, die Verankerung beider Konzepte im Absoluten zu verstehen. Kontrastierend zu diesem ersten, absoluten Nomos, zeigt sich ein zweiter Nomosbegriff, der die Begründung für den tragischen Ausgang der Handlung liefert. 2) Es ist das Individualismusstreben, der Wagemut (ἡ τόλμα) der Menschen, der Antigone und Kreon zu Beispielen der Ungeheuerlichkeit (τὰ δεινά) der Menschen und ihres neuartigen Könnensbewusstseins werden lässt (332-333), wie sich aus den Kommentaren des Chors erschließt. Kreon wird *deinós* (690) genannt und auch Antigone (915). Sicherlich ist es kein Zufall, dass Antigone Kreon zitiert, sie habe Ungeheures gewagt (δεινὰ τολμᾶν (915)). Wie im *Gorgias* etabliert sich somit neben der absoluten und externen Bestimmung eine individuelle und situationistische Vorstellung von gerechtem Recht

als Motivation für Handeln. Der Chor bietet eine dritte Möglichkeit, Nomos zu denken an 3): die Einsicht in die Begrenztheit der menschlichen Fähigkeiten. Nicht als Einzelner mit unabhängigen Vorstellungen nur für sich allein, die er gegen andere durchsetzt, kann der Mensch einem tragischen Ende wie Antigone und Kreon entgehen, sondern nur durch die Einsicht in die eigenen Unzulänglichkeiten.

Die Ergebnisse der Argumentationen und dargestellten Beispiele sind bezeichnend. Die Struktur des Arguments scheint in beiden Fällen von einem anfänglich gegebenen und akzeptierten Konzept, das seine eigene Antithese produziert und die ursprüngliche Vorstellung aufhebt und unmöglich macht, eben auf jenes neu entstandene Konzept hinüberzuwechseln, um anschließend ein Drittes auf halbem Weg zu entdecken und anzunehmen. Dies alles unter dem stets gleichlautenden Namen: „Nomos“.

Die beschriebene Variation von Nomos (Tradition – Situation – Konvention) und die beschriebene Variation der Vorstellung eines gerechten Rechts (Themis – Dike – Nomos) geben möglicherweise unterschiedliche Perspektiven auf die parallele Bewegung eines Diskurses frei. Die Entwicklung von „Nomos“ zeigte das sich gleichbleibende Wort mit wandelnder Konnotation. Der Wandel der Verbindung des Konzeptes von Gerechtigkeit mit verschiedenen Worten entlang der Sozialgeschichte ließ seine Bedeutung erkennen. Die Untersuchung schaut einmal auf den Begriff und einmal auf das Phänomen selbst, das unterschiedliche Namen trägt. In jedem Fall wird deutlich, dass Wortbedeutung und Wortgebrauch niemals in einem kongruenten Verhältnis zur Wirklichkeit, die sie bezeichnen wollen, stehen. „Begriffe und Wirklichkeiten haben ihre je eigene Geschichte, die zwar aufeinander verweisen, die sich aber auf unterscheidbare Weise ändern.“<sup>294</sup>

Heiner Schultz hat die rein logischen Möglichkeiten der Beziehung von

---

294 KOSELLECK 2003, 67.

Begriff und Sachverhalt klassifiziert.<sup>295</sup> Dabei dürfte „Nomos“ als Beispiel für die zweite Kategorie<sup>296</sup> gelten: Der Begriff bleibt mit sich identisch, aber die Wirklichkeit, die er bezeichnet, ändert sich. Der Sachverhalt entzieht sich also der vormaligen Bedeutung. Die sich veränderte Wirklichkeit muss deshalb sprachlich neu erfasst, neu begriffen werden.

Der Begriff Nomos bleibt damit weiterhin in seiner früheren Bedeutung erhalten. Er bezeichnete dann aber mehr als nur die Sitten und Bräuche, sondern auch die Gesetze zwischen den Menschen, weil diese, als Konventionen gedeutet, nun Gesetze waren. Nomos kann damit gleichzeitig als „Erfahrungsregistraturbegriff“<sup>297</sup> gelten, der die neue Erfahrung des normativen Status von Konventionen beinhaltet. Schließlich reichte er aber offenbar nicht mehr aus, Richtiges zu bezeichnen. Denn die Verbindung zu einer konkreten Vorstellung war nicht mehr eindeutig und eine neue bereits entstanden, während die alte Bedeutung noch allzu vernehmlich nachklang.

Die Entwicklung der Vorstellung von Gerechtigkeit, wie sie zu Beginn skizziert wurde, kann dagegen mit diesem Schema als Kategorie Vier der Diskontinuität von Begriff und Sachverhalt eingeordnet werden.<sup>298</sup> Sie meint eine Beziehung zwischen Begriff und Sachverhalt, in der sich beide Aspekte unterschiedlich verändern und gegeneinander verschieben, und in der dennoch die Konvergenz von Begriff und Geschichte weiter besteht.<sup>299</sup>

Der Wandel der Worte ist nicht zufällig und steht in einem produktiven

---

295 Heiner SCHULTZ, Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte, in: Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1979, 43-74.

Kategorie 1: Begriff und Sachverhalt bleiben identisch; Kategorie 2: Der Begriff bleibt identisch, der Sachverhalt ändert sich; Kategorie 3: Der Begriff ändert sich, aber der Sachverhalt bleibt identisch; Kategorie 4: Diskontinuität von Begriff und Sachverhalt (SCHULTZ, 65-67.).

296 SCHULTZ, 65.

297 Reinhart KOSELLECK, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: DERS., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1989, 349-375, 370, zuerst erschienen in: Ulrich ENGELHARDT/Volker SELIN/Horst STUKE (Hrsg.), Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt, Sonderband für Werner Conze, Stuttgart 1976, 13-33.

298 SCHULTZ, 67.

299 SCHULTZ, 65.

Wechselverhältnis mit der Gruppe von Menschen, die ihn hervorbringt. Die Beobachtung der Veränderung der assoziierten Trägerworte von einem ganz äußeren Begriff hin zu einem im Richterspruch individualisierten, der sich schließlich mit der Bedeutung allgemeiner Bräuche mit einer Vielzahl von Menschen verbindet, weist genauso auf die sich parallel vollziehende Verbreitung der Kompetenzverteilung in der Gesellschaft hin, wie diese wiederum auf die Phänomenologie des Begriffs zurückdeutet. Beide Prozesse stehen in enger Wechselbeziehung. Der beobachtete Prozess vollzieht sich zum Teil zufällig, folgt aber auch Veränderungen der Erfahrungen von Geschichte und Erwartungen an die Zukunft. Passen die gemachten Erwartungen und Erfahrungen, die in einem Wort verbunden werden, nicht mehr zusammen – unterliegen zum Beispiel die zeitgenössischen Erfahrungen einer Veränderung, wie in diesem Fall der gesellschaftliche Wandel von der Monarchie über die Adelherrschaft zur Demokratie –, muss dies, wie an dem Beispiel gezeigt, Folgen für den begrifflich gefassten Ausdruck dieser Bedeutung haben.

## **6. Zusammenfassung**

Die beiden untersuchten Texte, Sophokles' *Antigone* und *Gorgias* von Platon, wurden in dieser Arbeit als Momentaufnahmen für verschiedene Formen, Gerechtigkeit im 5. und 4. Jahrhundert v. u. Z. zu denken, interpretiert, um so einen möglichst authentischen Eindruck von Gerechtigkeit zu jener Zeit zu erhalten. Die Methode der Begriffsgeschichte hatte vorgegeben, dass beide Texte zunächst unabhängig von einander untersucht und die Ergebnisse anschließend zusammengeführt werden sollten. In der Analyse fächerten die Quellen zunächst jeweils in sich ein breites Spektrum unterschiedlicher Auffassungen von Gerechtigkeit auf, die Verbindung beider Betrachtungen machte darüber hinaus Strukturen von Ähnlichkeit und Differenz sichtbar. Daraus ergab sich ein Schema, das die sehr unterschiedlichen Aspekte als verschiedene Eckpunkte eines Prozesses verstehbar machte, der vor dem Hintergrund des in der Einleitung

gegebenen historischen Kontextes interpretiert werden konnte.

In der Einführung wurde bald deutlich, dass die verschiedenen Vorstellungen von Gerechtigkeit immer auch die Themenkomplexe von Ethik und Moral, von Wahrheit und Wirklichkeit mit einschließen mussten. Mit Victor Ehrenberg ließ sich die Überlegung zu Gerechtigkeit in dem größeren Kontext des Bedeutungswandels von Themis über Dike zu Nomos verstehen. Diese erste Begriffsgeschichte des Konzepts „Gerechtigkeit“ bereitete die Analyse von Gerechtigkeit in den Quellen vor. Das Untersuchungsfeld konnte damit für den Zeitraum der Quellen auf den Begriff des „Nomos“ eingrenzt werden. Dass das besondere Spannungsverhältnis von Nomos und Physis bis in die unterschiedlichen in den Quellen vertretenen Positionen der Gerechtigkeit hineinwirken musste, zeigte sich dann später in der Quellenanalyse.

Mit der Betrachtung der gesellschaftlich-historischen Entwicklung wurde deutlich, dass eine Vorstellung von Gerechtigkeit immer mit einer differenzierten Vorstellung von Vergangenheit und Zukunft, von Erwartungen an ein Sollen, das von den Erfahrungen des Gegenwärtigen unterschieden ist, in Verbindung steht. Unter Berücksichtigung der breiteren gesellschaftlichen Entwicklung, die Christian Meier als Politisierung charakterisiert, konnte die Arbeit durch die Analyse der Quellen einen Blick in die historische Bewegung der Bedeutung von Gerechtigkeit selber wagen. In der Analyse der Positionen der verschiedenen Sprecher in den untersuchten Texten zeigt sich, dass Bedeutungsfacetten ehemals gemachter Erfahrungen in den verwendeten Begriffen offenbar noch erhalten geblieben waren und immer noch weitertransportiert wurden. Die Beobachtungen bestätigen Reinhart Kosellecks These, dass sich Sprache langsamer wandelt als der Gegenstand, den sie auszudrücken versucht.

In der Quelleninterpretation wurde die *Antigone* dabei weniger – wie sonst so oft – als ein Text zweier in den Hauptcharakteren angelegter, sich widerstreitender Moralvorstellungen vorgestellt, von denen einer, religiös aufgela-

den, die moralisch überlegene und politisch real unterlegene Widerstandskämpferin Antigone zeige. Stattdessen wurde von mir die Interpretation vertreten, das Stück als die persönliche Wandlungsgeschichte zweier parallel konzipierter Charaktere, Antigone und Kreon, zu verstehen, deren persönlicher Entwicklungsprozess paradigmatisch den gesellschaftlichen Wandel der Politisierung abbildet. Wegen der politisch-propagandistischen Dimension des Theaters im demokratischen Athen mochte dies durchaus auch die Autorenintention Sophokles' gewesen sein. Nur in dieser parallelisierenden Lesart lässt sich dem gemeinsamen Scheitern beider Protagonisten interpretatorisch gerecht werden. Die Verbindung der beiden gegensätzlichen Auffassungen von Gerechtigkeit, zunächst traditional, dann individuell verstanden, mit einer dritten vom Chor vertretenen ausgleichenden Position zeigte in der *Antigone* das breite Spektrum an Möglichkeiten Gerechtigkeit zu denken.

Neben die *Antigone* trat mit dem *Gorgias* ein weiterer, etwas jüngerer Text, der das Thema Gerechtigkeit explizit behandelt. Platon lässt hier Sokrates mit Gorgias und Polos, die als Konventionalisten zusammengefasst wurden, und mit Kallikles über Gerechtigkeit diskutieren. Es konnte verstanden werden, dass, wie schon in der *Antigone*, auch die Figuren im *Gorgias* ihre Vorstellung von Gerechtigkeit von einem absoluten Kriterium abhängig machen. Das ist für Gorgias die Konvention der Menschen, bei Polos sein situatives Lustempfinden; für Kallikles ist es die natürliche Überlegenheit einzelner Menschen und für Sokrates das Gute, das sich durch Vernunft verwirklicht.

Indem Sokrates und Kallikles ihr Prinzip der Gerechtigkeit als externes und feststehendes Prinzip außerhalb der Menschen und ihren Möglichkeiten stehend charakterisieren, knüpfen sie an das alte traditionelle Konzept einer Vorstellung von Gerechtigkeit im Sinne der Themis an. Für Polos und Gorgias liegt das Kriterium für Gerechtigkeit dagegen bei den Menschen selbst. Sie nehmen das Wissen um Gerechtigkeit für die Menschen selbst an, nehmen es



in den Verantwortungsbereich der Menschen hinein und gestehen ihnen damit im Unterschied zu Kallikles' und Sokrates' einen vergrößerten Handlungsspielraum zu. Mit der Vorstellung eines jedem eigenen Nomos vertritt Gorgias auch die demokratische Übereinkunft dieser individuellen Positionen in der Konvention. Wegen der Übertragung von Verantwortung auf die Menschen, ließ sich das Konzept von Gerechtigkeit von Gorgias und Polos als Ausdruck des gesellschaftlichen Prozesses der Politisierung begreifen. Die im *Gorgias* auftretenden Standpunkte von Gerechtigkeit zeigten sich in den an die Tradition anknüpfenden Positionen Kallikles' und Sokrates', dem progressiveren Verständnis vom Individuum Polos' und Gorgias' sowie die dadurch möglich gewordene Abstimmung von Konventionen.

In den diachronen Überlegungen konnten die Ergebnisse des ersten Teils schematisiert als „Tradition und Situation und Konvention“ charakterisiert werden. Mit diesem Schema sollten die drei wesentlichen Positionen der Bedeutungsbewegung von Gerechtigkeit beschrieben werden. Die einzelnen Positionen lassen sich nicht unbedingt ganz rein zuordnen: 1) Zunächst bestand ein traditionell gegebenes und allgemein akzeptiertes Konzept, wie es Antigone und Kreon anfänglich vertraten, wie es sich Kallikles anachronistisch zurückwünscht und wie es Sokrates als Herrschaft der Vernunft einfordert. Dieses traditionelle Konzept machte es möglich, dass sich die Menschen schließlich antithetisch auf es beziehen konnten und 2) ein individuelles, situatives Gegenkonzept entwarfen, das als Individualismustreben die Handlungen Antigones und Kreons im zweiten Teil des Stücks und die Forderungen nach einem Pleonexia- oder Lustprinzip bei Kallikles und Polos beschreiben kann. Beide Positionen ließen sich schließlich in einer dritten vermitteln: 3) in der Konvention, an die die Positionen Gorgias' und des Chores der Alten von Theben anschlussfähig sind. Mit dem Schema, das der *Gorgias* eröffnete, scheint sich auch der Prozess in der *Antigone* hinreichend beschreiben zu lassen. Ebenso lässt es zu –

wie in den Überlegungen zu diachronen Charakteristika von Gerechtigkeit gezeigt wurde – die Begriffsgeschichte von Gerechtigkeit, von Themis, über Dike, zu Nomos zu erschließen.

Das Neue war offenbar, das Einzelne vor einem Allgemeinen denken zu können; sowohl ein Individuum als auch eine Gemeinschaft anzunehmen; die Situation, die Langfristigkeit und Erfahrung einschätzen zu können. Für den Gegenstand, die Gerechtigkeit, galt diese Möglichkeit der Individualisierung nicht. Gerechtigkeit wurde nicht von der Situation, von den einzelnen, individuellen Menschen abhängig gemacht. Die Auffassung, von Gerechtigkeit als einem fortbestehenden ausschließlichen Prinzip bestand weiterhin.

Dieses Ergebnis passt sich in die zu Beginn skizzierte Überlegung Christian Meiers ein: Meier bezeichnet als wesentliches Merkmal des gesellschaftlichen Umbruchs die Politisierung und fasst sie als eine Entwicklung, in der „der Kern der politischen Ordnung“, nämlich das Individuum selbst, „zum Gegenstand von Politik“<sup>300</sup> wurde, zusammen. So wurde „das Menschliche in seiner Ausgesetztheit, Gefährdung, in seiner ganzen Problematik und Schwäche, aber auch in seinen Möglichkeiten, seiner Freude, seiner Größe völlig neu erlebt und erlitten“<sup>301</sup>. Die Konstatierung eines neuen pluralen Denkens der Möglichkeiten der Subjekte sich auf das Gemeinwesen zu beziehen, wie sie in dieser Arbeit nachvollzogen wurde, fügt sich in die Beschreibung des Könnensbewusstseins ein.

Die in dieser Arbeit herausgearbeiteten Bestimmungen von „Gerechtigkeit“ führen viel tiefer als die am Anfang stehende, umfassend gemeinte Lexikonerklärung. Der Versuch, eine ganz allgemeine Definition zu finden, der keine konkrete Situation entsprechen kann, muss dabei so sehr abstrahieren, dass gerade die für einen Kontext charakteristischen Merkmale in der Bestimmung nicht mehr enthalten sein können. Die Bedeutungskomponenten einer Dike

---

300 MEIER 1989, 40.

301 MEIER 1989, 46.

oder der Themistes mussten mit ihren absoluten Setzungen und ihrem normativen Anspruch der allgemeinen Lexikonbestimmung ebenso verloren gehen, wie die lange Odyssee auf der Suche nach einem neuen Kriterium unbemerkt bleiben musste: Das Ringen zwischen Auffassungen, die sich einem externen Kriterium unterordnen und anderen, die, mit einem von den Menschen abhängig gemachten Begriff, diesen einen größeren Spielraum in der Welt geben wollten – all dies geht in der Kurzformulierung im Lexikon verloren. Die überhistorische Abstraktion muss die einzelne historische Situation notwendig verfehlen. Wer mit einer allgemeinen Definition an einen Kontext, wie den hier vorgestellten, herangeht, wird mit den Erklärungen zwar einiges erfassen können, doch die eigentlichen Spezifika der besonderen historischen Situation, niemals einholen.

## **8. Ausblick**

Am Ende dieser Arbeit bleibt noch etwas Raum für eine kritische Reflexion auf die Ergebnisse dieser Arbeit im Bezug auf ihre Methode; und auch noch zu wagen die angestellten Überlegungen an die Gegenwart anzubinden.

Was in der Untersuchung vor allem auffiel, ist, dass die Beschäftigung mit Gerechtigkeit immer weitere Kreise auch in andere Bereiche zog. Dabei ging es vor allem um ethisch-moralische und rechtliche Konsequenzen, die mit einer bestimmten Vorstellung von Gerechtigkeit verbunden sein mussten. Diese Überlegungen betrafen auch und vor allem das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, das sich in den Beziehungen von Individuum und Gesellschaft, von Situation und Langfristigkeit, von Konkretem und Abstraktem, Bedingtem und Absoluten spiegelte.

Die Auseinandersetzung, welchem dieser Aspekte der Vorzug zu geben sei sowie die Reflexion auf die oft dialektische Beziehung der Extrema zueinander, setzt sich bis in moderne Theorien fort. Wie nah sich einige Punkte der alten und der modernen Debatte sind und wie Parallelen und Ansatzpunkte für moderne Probleme sein können, will ich in diesem Ausblick anreißen.

Auch die Begriffsgeschichte, von der sich die in dieser Arbeit angestellten Überlegungen ihre Methodik lieh, versucht mit ihrem Ansatz, einen Ausgleich zwischen Allgemeinem und Besonderem zu erreichen, indem sie die diachrone Analyse mit der synchronen verbindet. Statt der „Idee“, ein absolutes Allgemeines, eine von Überzeitlichkeit geprägte Vorstellung, sollten die einzeln und synchron analysierten Quellen, damit Situationen und Erfahrungen in den Blick genommen werden. Beide werden durch die Zusammenführung der syn- und diachronen Analyse vermittelt. Die Begriffsgeschichte will damit den Widerspruch zwischen den konkreten Subjekten und den von diesen weitestgehend losgelösten Ideen – den Widerspruch von Besonderem und Allgemeinem – auflösen. Die durch den Vergleich der synchronen Quellen

gewonnenen diachronen Charakteristika können zwar nicht als authentische Zeugnisse der konkreten Quellen gelten; das kann nur die Wirklichkeit, das können nur die synchronen Momente und Quellen selber. Aber diesen Anspruch auf Wirklichkeit müssen die diachronen Charakteristika für ihre Berechtigung auch gar nicht erheben, denn mit ihrer Hilfe gelingt es, die isoliert stehenden einzelnen synchronen Momente zu verbinden und sie so schließlich begreifen zu können. Die synchronen Quellen müssen dabei immer neben den diachronen Charakteristika bestehen bleiben, nur zusammen können sie einen Sachverhalt verstehbar machen.

Diese nochmalige knappe Skizze der Begriffsgeschichte zeigt, dass die Begriffsgeschichte selbst – ganz ähnlich wie der Gegenstand dieser Überlegungen, der Begriff von „Gerechtigkeit“ – es mit einem Umgang und einer Vermittlung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem zu tun hat. Ähnlich wie die Bewegung des Diskurses „Gerechtigkeit“ stieß sich auch die Begriffsgeschichte theoretisch von einem tradierten Konzept – der Idee – ab, um durch die Synchronie auf einen situativen Gegenbegriff zu kommen, der mit der radikalen Abwendung vom traditionellen Konzept entstand. Die Vermittlung beider Pole und der verschiedenen Realitäten der historischen Subjekte, erreichte die Begriffsgeschichte durch die Beobachtung der Gemeinsamkeiten und der Unterschiede sowie der Konventionen.

Das in dieser Arbeit durch die Methode der Begriffsgeschichte gewonnene Ergebnis für die Bewegung des Diskurses „Gerechtigkeit“ (schematisiert: Tradition – Situation – Konvention) fällt damit auf sie selbst zurück, macht sie selbst verständlich. Zu fragen bleibt, ob dies ein Argument für die Evidenz der Theorie oder vielmehr ein Beweis ihrer Selbstreproduktion ist.

Ein weiterer Aspekt, der mich beschäftigt hat, betrifft eine mögliche Bedeutung der Ergebnisse dieser Arbeit für moderne

gesellschaftswissenschaftliche Diskurse.

Wie die Begriffsgeschichte auf der Ebene der historischen Erkenntnis versuchte, den Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem produktiv miteinander zu vermitteln, versuchten andere Richtungen dies auf anderen Ebenen. Auf der politischen Ebene können die „Kommunitaristen“ ein Beispiel sein. Die Kommunitaristen dachten ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts über das Problemfeld nach. Zu ihren politischen VertreterInnen lassen sich Hillary Clinton, Tony Blair aber auch Joschka Fischer<sup>302</sup>, zu ihren Theoretikern Michael Walzer, Amitai Etzioni oder auch Charles Tayer zählen. Der Kommunitarismus beobachtet das Fortschreiten der Vereinzelung und Entfremdung<sup>303</sup> der Menschen, denen gegenüber sich eine immer formalisiertere und immer automatisiertere Verbindung aus Staat und Markt etabliert und will diese Entwicklung mit der Stärkung der „Community“ begegnen.<sup>304</sup> Mit der Stärkung der Gemeinschaft soll eine Stärkung der Individuen, der Menschen (d. h. diejenigen, die den Staat und den Markt schließlich überhaupt konstituieren!) erreicht werden. Der entfremdeten automatisierten Gesellschaft soll eine Gemeinschaft entgegengesetzt, besser gesagt: jene um diese ergänzt werden. Mit der Förderung gemeinschaftlicher Aktivität wollen die Kommunitaristen den Menschen wieder mehr Verantwortung einräumen, um so gleichzeitig eine Vermittlung von Einzelnen und dem Staat zu erreichen. Die Problematik des Gegensatzes von Individuum und Gesellschaft und seine Auflösung durch die Vermittlung in der Community erinnert an das Dilemma der *Antigone*: dort war individualistisches Streben und Selbstüberschätzung gescheitert und gegenüber dem gemeinschaftlichen und zurückhaltenden Handeln, wie es dort der Chor einfordert, abgewertet worden.

---

302 Amitai ETZIONI/ Walter REESE-SCHÄFER, Interview zur intellektuellen Biographie Amitai Etzionis, in: Walter REESE-SCHÄFER, Amitai Etzioni zur Einführung, Hamburg 2001, 107-134, 132.

303 „Entfremdung“ gebrauche ich hier im Sinne von Karl Marx (Karl MARX, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx-Engels-Werke, Band 40, Berlin 1990, 510.).

304 ETZIONI/REESE-SCHÄFER, 124.

Demnach war der Gegensatz von Individuum und Gesellschaft in der *Antigone* und in der Zeit, für die sie geschrieben wurde, wie auch in unserer Gegenwart, im Denken verankert.<sup>305</sup> Trotz der betont weitgehenden politischen Einbeziehung der (freien, männlichen, athenischen) Bevölkerung im Athen des 5. Jahrhundert v. u. Z. kann von einer völligen Identifikation der Bevölkerung mit der Polis nicht ausgegangen werden.<sup>306</sup> Dabei wurde – das zeigt die *Antigone* – das Recht, und das Gute der Polis, also das Gute eines Allgemeinen ebenso gesellschaftlich akzeptiert wie das Recht des Individuums. Statt eines Entweder-Oder stellt sich in der *Antigone* die Frage nach der Vermittlung, wie es auch die Kommunitaristen für die Moderne tun.

In dem in dieser Arbeit besprochenen Fall einer in der traditionellen Welt neu entstehenden Subjekterfahrung, die sich aus der *Antigone* und dem *Gorgias* herausarbeiten ließ, ging es um die Notwendigkeit das Subjekt neu in dem Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft zu verorten. Dem kommunitaristischen Ansatz gilt es auf ganz ähnliche, wenn auch etwas anders gelagerte, moderne Probleme zu reagieren. Statt mit einem neuen Konzept vom Individuum diesem in seinem Gemeinwesen mehr Raum zu geben, ohne dieses zu negieren, scheint es den Kommunitaristen eher notwendig, einen neuen Platz für gemeinschaftliches Zusammenleben für das in der modernen Gesellschaft vereinzelt Individuum zu finden.<sup>307</sup> Die athenische Welt beruhte offenbar, anders als die gegenwärtige westliche Welt, auf einer allgemeineren gesellschaftlichen Grundlage, während diese auf dem Individuum gründet.<sup>308</sup>

---

305 WHITE, 162.

306 WHITE, 164-166.

307 Vielleicht ist die These auch voreilig, da sie aus der singulären Position der Kommunitaristen ein ganz allgemeines Interesse an oder Bedürfnis nach Gemeinschaftlichkeit ableitet. Unsere heutige westliche Gesellschaft ließe sich vielleicht ebenso gut als „Vermassung der Individuen“ beschreiben. Ein verstärktes Bedürfnis nach Autonomie, nach wirklichem Individuum-werden, ließe sich somit ebenso begründet argumentieren. Dennoch bleibt auch hier, wie im Folgenden, wo für eine differenzierte Betrachtung der Beziehung von Individuum und Allgemeinem argumentiert werden soll, am Ende die Frage nach einer neuen und nach einer differenzierteren Bestimmung dieser Beziehung.

308 Welche Unterschiede genau sich mit der differenzierten Kategorie von menschlichem Zusammenleben „Gemeinschaft – Gesellschaft“ zwischen der heutigen Gesellschaft und dem

Zwar war die Gesellschaft im Athen des 5. Jahrhunderts keine verwirklichte „Face-to-Face Society“<sup>309</sup> – die Stadt war viel zu groß dazu –, doch die unterschiedliche Notwendigkeit in der Antike mit dem Individuum umzugehen im Gegensatz zur Moderne scheint eine unterschiedliche Voraussetzung notwendig zu bedingen. Der jeweils angestrebte Ausgleich zwischen Individuum und Allgemeinem scheint damit immer einen Weg finden zu müssen, gerade den jeweils anderen Aspekt des Spannungsverhältnisses von Individuum und Gesellschaft zu stärken.

Bei der Beschäftigung mit der *Antigone* wurde deutlich, dass eine starke Verbindung zwischen der Vermittlung von Polis und Individuum zu *Philia* besteht und möglicherweise eine Beziehung zu modernen Konzepten einer Gemeinschaft aufgemacht werden kann. Eben die *Philia* war das, was die einzelnen Menschen innerhalb von Gesellschaft noch engere Beziehungen zu bestimmten Menschen schließen ließ. Die *Philia* schuf „Communities“<sup>310</sup> mit eigener Gesetzmäßigkeit innerhalb der eigentlichen Polis, obwohl wir mit dem modernen Blick doch die Polis als den eigentlich Träger von Gemeinschaft vermuten würden.<sup>311</sup>

In der *Antigone* wurde die Auslegung von *Philia* (gilt diese im Zweifelsfall mehr für die Nachbarschaft, das Kollektiv, die Polis, oder mehr für die Familie?) zur grundlegenden Bedingung für politisches Handeln. Ferdinand Tönnies, der Ende des 19. Jahrhunderts als erster die früher synonym gebrauchten Begriffe der „Gemeinschaft“ von der „Gesellschaft“ von einander unterschied, weil mit der Industriellen Revolution Gesellschaft nicht länger als

---

damaligen Zusammenleben herausarbeiten lassen, lässt sich hier eben nur als Tendenz anreißen, die vielleicht zu idealtypisch die moderne globalisierte und kapitalistische Gesellschaft von vornherein als Extrem der Entfremdung und der Gesellschaft betrachtet und alles andere als „gemeinschaftlicher“ begreifen muss.

309 Josiah OBER, *Mass and Elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton 1989, 33.

310 AHRENSDORF, 111.

311 AHRENSDORF, 111.



gemeinschaftlich empfunden wurde<sup>312</sup>, beschreibt Gemeinschaft als die „des Blutes, des Ortes, des Geistes“, als „Verwandtschaft, Nachbarschaft, Freundschaft“<sup>313</sup>. An Tönnies schließt sich auch der Kommunitarismus mit seinem Konzept der Gemeinschaft an.<sup>314</sup> Eine vergleichende Überlegung über die griechische *Philia* und die Gemeinschaft bei Tönnies oder die der Kommunitaristen könnte also neue Gedanken bereithalten.

Die *Philia* wurde in dieser Arbeit als Charakteristikum der Beziehung von Subjekt und Gerechtigkeit entwickelt. Der für das Verständnis von *Nomos* und Gerechtigkeit herausgearbeitete Wandel muss somit auch in einer Beziehung zu *Philia* stehen, kann die *Philia* vielleicht korrespondierend beschreiben oder erschließen. Ob die in dieser Arbeit herausgearbeiteten neu entstandenen Formen des Individuums sich auf sein Umfeld zu beziehen – als in der Tradition verschwindendes, entfremdetes oder vermitteltes Individuum – einen Ansatz für die kommunitaristische Theorie für eine differenziertere Betrachtung des Verhältnisses Individuum/Allgemeines vom Individuum ausgehend bereithalten kann, bleibt zu überlegen.

---

312 Lars GERTENBACH/Henning LAUX/Hartmut ROSA/David STRECKER (Hrsg.), *Theorien der Gemeinschaft*, Hamburg 2010, 29, 37.

313 Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1979<sup>8</sup>, 12.

314 ETZIONI/REESE-SCHÄFER, 109.

## Quellenverzeichnis

- [Aischyl. Choeph. =] AISCHYLOS, Choephoren, in: Denys L. PAGE (Hrsg.), *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford 1972, 201-244.
- [Archelaus =] ARCHELAUS, Testimonia, in: Hermann DIELS/Walther KRANZ (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band 2, Berlin 1966<sup>6</sup>, 44-47.
- [Herakl. fr. =] HERAKLIT, Fragmente, in: Jaap MANSFELD (Hrsg.), *Die Vorsokratiker. Griechisch/deutsch. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterung*, Band 1, Stuttgart 1999, 231-283.
- [Hdt. =] HERODOT, *Historien*, Herausgegeben von Philippe-E. LEGRAND, Paris 1968.
- [Plat. Gorg. =] PLATON, Gorgias, in: Platon, *Sämtliche Werke. Band I. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Neu herausgegeben von Ursula Wolf*, Reinbek 2004<sup>29</sup>, 337-452.
- [Plat. Gorg. =] PLATON, Gorgias, in: John BURNET (Hrsg.), *Platonis opera*, Band 3, Oxford 1903, St. 447a-527e.
- [Sol. fr.=] SOLON, in: Martin L. WEST (Hrsg.), *Iambi et elegi Graeci. Band 2.*, Oxford 1972, 120-144.
- [Soph. Ant. =] SOPHOKLES, *Antigone*, Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Norbert Zink, Stuttgart 1981.
- [Soph. Ant. =] SOPHOKLES, *Antigone*, in: Hugh LLOYD-JONES/Nigel G. WILSON (Hrsg.), *Sophoclis fabulae*, Oxford 1990, 182-238.
- [Theog. Eleg.=] THEOGNIS, in: *Theognis/Mimnermos/Phokylides, Frühe griechische Elegien. Griechisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk Uwe Hansen*, 41-154, Darmstadt 2005.

## Literaturverzeichnis

- [AICHELE =] Alexander AICHELE, Kallikles' Einsicht. Die Unvereinbarkeit von Philosophie und Politik in Platons Gorgias, in: Philosophisches Jahrbuch 110, 2003, 197-225.
- [AHRENSDORF =] Peter J. AHRENSDORF, Greek tragedy and political philosophy. rationalism and religion in Sophocles' Theban plays, Cambridge 2009.
- [BLUNDELL =] Mary W. BLUNDELL, Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and greek ethics, Cambridge 1990.
- [BÖDEKER =] Hans Erich BÖDEKER, Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode, in: DERS. (Hrsg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, 73-121.
- [BRINGMANN =] Klaus BRINGMANN, Prerequisites and Modalities of the political criticism in Plato's „Gorgias“, in: Wolfgang DETEL/Alexander BECKER/Peter SCHOLZ (Hrsg.), Ideal and Culture of Knowledge in Plato. Akten der 4. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung vom 1.-3. September 2000 in Frankfurt, Stuttgart 2003, 231-244.
- [BRUCHMÜLLER =] Ulrike BRUCHMÜLLER, Sophokles' Antigone: Εὐσέβεια und φρονεῖν im Wandel der Generationen, in: Thomas BAIER (Hrsg.), Generationenkonflikte auf der Bühne. Perspektiven im antiken und mittelalterlichen Drama, Tübingen 2007, 45-71.
- [BUTLER =] Judith BUTLER, Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod, Frankfurt 2001.
- [DALFEN =] Joachim DALFEN, Platon. Gorgias. Übersetzung und Kommentar, Göttingen 2004.
- [DIHLE =] Albrecht DIHLE, Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorie, in: Georg KERFERD (Hrsg.), The sophists and their legacy. Proceedings of the fourth international colloquium on ancient philosophy, Wiesbaden 1981, 54-63.
- [DODDS =] Eric R. DODDS, Plato. Gorgias. A revised Text with Introduction and

- Commentary, Oxford 1959.
- [DIPPER/KOSELLECK =] Christof DIPPER/Reinhart KOSELLECK, Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte, in: Neue politische Literatur. Band 1, Frankfurt/Berlin/Bern 1998, 187-205.
- [DÖRING/FLASHAR/KERFERD =] Klaus DÖRING/Hellmut FLASHAR/Georg KERFERD, Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 2/1), Basel 1998.
- [DUTT/KOSELLECK =] Carsten DUTT/Reinhart KOSELLECK, Nachwort, in: Reinhart KOSELLECK, Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 529-540.
- [EHRENBERG =] Victor EHRENBERG, Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis, Leipzig 1921.
- [ETZIONI/REESE-SCHÄFER =] Amitai ETZIONI/ Walter REESE-SCHÄFER, Interview zur intellektuellen Biographie Amitai Etzionis, in: Walter REESE-SCHÄFER, Amitai Etzioni zur Einführung, Hamburg 2001, 107-134.
- [FLASHAR =] Hellmut FLASHAR, Sophokles. Dichter im demokratischen Athen, München 2000.
- [FREY =] Christiane FREY: Begriffsgeschichte(n). Zur Karriere und Neuformierung eines neuerdings kulturwissenschaftlichen Ansatzes, auf: IASLonline (19.10.2008), [www.iaslonline.de/index.php?vorgang\\_id=1840](http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=1840), 01.08.2010, 14:28.
- [GARDEYA =] Peter GARDEYA, Platons Gorgias. Interpretation und Bibliographie, Würzburg 2007.
- [GERTENBACH/LAUX/ROSA/STRECKER =] Lars GERTENBACH/Henning LAUX/Hartmut ROSA/David STRECKER (Hrsg.), Theorien der Gemeinschaft, Hamburg 2010.
- [GRIFFITH =] Mark GRIFFITH (Hrsg.), Sophokles. Antigone, Cambridge 2000.
- [GUILHAUMOU =] Jacques GUILHAUMOU, L'histoire linguistique des usages conceptuels à l'épreuve des événements linguistiques, in: Hans Erich BÖDEKER (Hrsg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, 123-158.
- [HEINIMANN =] Felix HEINIMANN, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Darmstadt 1980.
- [HENTSCHKE =] Ada Babette HENTSCHKE, Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „Nomoi“ im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles, Frankfurt 1971.
- [HIRZEL =] Rudolf HIRZEL, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907 (ND Hildesheim 1966).
- [HOGAN =] James HOGAN, The protagonists of the Antigone, in: Arethusa 5,

1972, 93-100.

- [IRWIN =] Terence IRWIN, Plato. Gorgias. Translated with Notes, Oxford 1979.
- [JACCOTTET =] Anne-Françoise JACCOTTET, Antigone: La création d'une tragédie pour le théâtre athénien, in: Muriel GILBERT (Hrsg.), Antigone et le devoir de sépulture, Genève 2005, 27-43.
- [KELSEN =] Hans KELSEN, Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Kurt RINGHOFER und Robert WALTER, Wien 1985.
- [KERFERD =] Georg KERFERD, The sophistic movement, Cambridge 1981.
- [KONERSMANN =] Ralf KONERSMANN, Wörter und Sachen. Zur Deutungsarbeit der Historischen Semantik, in: Ernst MÜLLER (Hrsg.), Begriffsgeschichte im Umbruch (Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 2004), Hamburg 2005, 21-32.
- [KOSELLECK 2003 =] Reinhart KOSELLECK, Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte, in: DERS., Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 56-76, zuerst erschienen in: Carsten DUTT (Hrsg.), Herausforderungen der Begriffsgeschichte, Heidelberg 2003, 3-16.
- [KOSELLECK 2002 =] Reinhart KOSELLECK, Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels, in: DERS., Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 86-98, zuerst erschienen in: Hans Erich BÖDEKER (Hrsg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, Göttingen 2002, 29-47.
- [KOSELLECK 2001 =] Reinhart KOSELLECK, Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache, in: DERS., Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 309-339, zuerst erschienen in: Ulrich KRONAUER/Jörn GARBER (Hrsg.), Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung, Tübingen 2001, 4-26.
- [KOSELLECK 1996 =] Reinhart KOSELLECK, A Response to Comments on the „Geschichtliche Grundbegriffe“. Translated by Melvin Richter and Sally E. Robertson, in: Melvin RICHTER/Hartmut LEHMANN (Hrsg.), The meaning of historical terms and concepts. New studies on Begriffsgeschichte, Washington 1996, 59-70.
- [KOSELLECK 1989 =] Reinhart KOSELLECK, Sprachwandel und Ereignisgeschichte, in: DERS., Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 32-55, zuerst erschienen in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 43, 1989, 657-673.
- [KOSELLECK 1986 =] Reinhart KOSELLECK, Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte, in: DERS., Begriffsgeschichten, Frankfurt 2010, 9-31, zuerst erschienen in: Wolfgang SCHIEDER/Volker SELLIN (Hrsg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang. Band 1: Sozialgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1986, 89-109.

- [KOSELLECK 1983 =] Reinhart KOSELLECK, Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung, in: Helmut QUARITSCH (Hrsg.), Gegenstand und Begriffe der Verfassungsgeschichtsschreibung (Der Staat. Beiheft 6), Berlin 1983, 7-21.
- [KOSELLECK 1976 =] Reinhart KOSELLECK, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: DERS., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1989, 349-375, zuerst erschienen in: Ulrich ENGELHARDT/Volker SELIN/Horst STUKE (Hrsg.), Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt. Sonderband für Werner Conze, Stuttgart 1976, 13-33.
- [KOSELLECK 1972:2 =] Reinhart KOSELLECK, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: DERS., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt 1989, 107-129, zuerst erschienen in: Peter Christian LUDZ (Hrsg.), Soziologie und Sozialgeschichte, Aspekte und Probleme (Kölner Zeitschrift für Soziologie. Sonderheft 16), Opladen 1972, 116-131.
- [KOSELLECK 1972:1 =] Reinhart KOSELLECK, Einleitung, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Band 1, Stuttgart 1972, XIII-XXVII, XXII-XXIII.
- [LANDWEHR =] Achim LANDWEHR, Historische Diskursanalyse, Frankfurt 2008.
- [LAURIOLA =] Rosanna LAURIOLA, Wisdom and Foolishness. A further point in the interpretation of Sophocles' Antigone, in: Hermes 135, 2007, 389-405.
- [LOOS/SCHREIBER =] Fritz LOOS/Hans-Ludwig SCHREIBER, Recht, Gerechtigkeit, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Band 5, Stuttgart 1984, 231-311.
- [MANNSPERGER =] Dietrich MANNSPERGER, Physis bei Platon, Berlin 1969.
- [MARTIN =] Jochen MARTIN, Zur Anthropologie des Politischen Denkens, in: Monika BERNETT/Wilfried NIPPEL/Aloys WINTERLING (Hrsg.), Christian Meier zur Diskussion. Autorenkolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, Stuttgart 2008, 61-69.
- [MARX =] Karl MARX, Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx-Engels-Werke, Band 40, Berlin 1990.
- [MEIER 1989 =] Christian MEIER, Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen, in: DERS., Die Welt der Geschichte und die Provinzen des Historikers. Drei Überlegungen, Berlin 1989, 70-100.
- [MEIER 1988 =] Christian MEIER, Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München 1988.

- [MEIER 1980 =] Christian MEIER, Die Herausbildung des Trends zur Isonomie, in: DERS., Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1980, 51-90.
- [MEIER 1978 =] Christian MEIER, Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., überarbeitet und erweitert, in: DERS., Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1980, 275-434, zuerst erschienen in: Archiv für Begriffsgeschichte 21, 1977, 7-41, nochmals überarbeitet und erweitert erschienen in: Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1978, 193-227.
- [MOOR =] Pierre MOOR, Entre Antigone et Créon: La médiation juridique, in: Muriel GILBERT (Hrsg.), Antigone et le devoir de sépulture, Genève 2005, 99-118.
- [MÜLLER =] Gerhard MÜLLER, Sophokles. Antigone. Erläutert und mit einer Einleitung versehen, Heidelberg 1967.
- [NUSSBAUM =] Martha C. NUSSBAUM, The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy, Cambridge 1988.
- [OBER =] Josiah OBER, Mass and Elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people, Princeton 1989.
- [PALONEN =] Kari PALONEN, Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck, Münster/Hamburg/London 2004.
- [PAPE =] Wilhelm PAPE, Pape's Handwörterbuch der griechischen Sprache, Braunschweig 1954<sup>3</sup>.
- [POCOCK =] John G.A. POCOCK, Concepts and discourse: A difference in culture? Comment on a paper by Melvin Richter, in: Melvin RICHTER/Hartmut LEHMANN (Hrsg.), The meaning of historical terms and concepts. New studies on Begriffsgeschichte, Washington 1996, 47-58.
- [REINER =] Hans REINER, „Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden“. Zur Beweisführung des Sokrates in Platons Gorgias, in: ZfphF 11, 1957, 548-555.
- [RICHTER =] Melvin RICHTER, Towards a lexicon of European political and legal concepts. A comparison of begriffsgeschichte and the 'Cambridge school', in: Critical review of international social and political philosophy 6, 2003, 91-120.
- [RIEMER 2007 =] Peter RIEMER, Nichts gewaltiger als der Mensch? Zu Sophokles' Kritik an der zeitgenössischen Kulturentstehungslehre, in: Gymnasium 114, 2007, 305-315.
- [RIEMER 1991 =] Peter RIEMER, Sophokles, Antigone – Götterwille und menschliche Freiheit, Stuttgart 1991.

- [ROESKE =] Kurt ROESKE, *Antigones tödlicher Ungehorsam. Text, Deutung, Rezeption der Antigone des Sophokles*, Würzburg 2009.
- [SCHMITT =] Arbogast SCHMITT, *Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der „Antigone“*, in: *Antike und Abendland* 34, 1988, 1-16.
- [SCHMITZ =] Heinz-Gerd SCHMITZ, *Platons politiktheoretische Auseinandersetzungen mit Kallikles, Thrasymachos und Protagoras*, in: *ZfphF* 42, 1988, 570-596.
- [SCHOLTEN =] Helga SCHOLTEN, *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin 2003.
- [SCHULTZ =] Heiner SCHULTZ, *Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte*, in: Reinhart KOSELLECK (Hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979, 43-74.
- [SNELL =] Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 2000<sup>8</sup>.
- [STEINER =] George STEINER, *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München/Wien 1988.
- [STEMMER =] Peter STEMMER, *Unrecht tun ist schlechter als Unrecht leiden. Zur Begründung moralischen Handelns im platonischen „Gorgias“*, in: *ZfphF* 39, 1985, 501-522.
- [TAURECK =] Bernhard TAURECK, *Die Sophisten*, Wiesbaden 1995.
- [TÖNNIES =] Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1979<sup>8</sup>.
- [WHITE =] Nicholas WHITE, *Individual and conflict in greek ethics*, Oxford 2002.
- [ZELTNER =] Hermann ZELTNER, *Ideologie und Idee. Zum Kallikles-Gespräch (Platon, Gorgias 481 C ff)*, in: *ZfphF* 28, 1974, 3-16.



Hiermit erkläre ich, Eva Seidlmayer, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem

Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.

## **Lebenslauf**

**Ruth Eva Seidlmayer**

Offenbach am Main

E-Mail: [eva.seidlmayer@gmx.net](mailto:eva.seidlmayer@gmx.net)

geboren am 18. August 1984 in Bochum

seit Oktober 2007

Studium der Philosophie und Alten Geschichte an

der J.-W.-Goethe-Universität Frankfurt am Main  
mit Studienziel Magistra Artium;  
Auslandsaufenthalt während des Wintersemesters  
2009/2010 an der Sorbonne IV in Paris/Frankreich;  
Abschluss des Studiums voraussichtlich im Januar  
2011

2004 bis 2007 der	Studium der Philosophie und Geschichte an Leibniz-Universität Hannover; bestandene Zwischenprüfung
1997 bis 2004	Besuch des Gymnasiums Johanneum in Lingen/Ems; Erwerb des Abiturs
1996 bis 1997	Besuch der Orientierungsschule am Wall in Lingen/Ems
1995 bis 1996 Bochum	Besuch des Hildegardis Gymnasiums in
1991 bis 1995 Bochum	Besuch der Kreyenfeld Grundschule in

**Offenbach den 10. August 2010**

**Eva Seidlmayer**