

## Der schwache und der starke Logos des Antisthenes

Die beiden unter dem Namen des Antisthenes überlieferten Reden des Aias und Odysseus aus dem Prozeß um die Waffen des Achill sind in Wert und Bedeutung für uns schwer zu bestimmen. Als die einzig vollständig erhaltenen Werke des sonst nur durch Berichte und Zitate bekannten Autors könnten sie für uns durchaus wichtig sein, doch ihre rednerische Form läßt sie als wenig repräsentativ für den Philosophen erscheinen. Die Schwierigkeit ihrer Zuordnung hat zu Zweifeln an ihrer Echtheit geführt<sup>1</sup>. Doch diese scheint aus formal-sprachlichen Gründen nicht anfechtbar<sup>2</sup> und ist daher heute überwiegend anerkannt<sup>3</sup>. Schon die Frage, ob die Reden eher rhetorisch oder philosophisch zu verstehen sind, ist nicht von vorneherein klar. Bei vielen galten sie als belanglose rhetorische Musterreden<sup>4</sup>. Demgegenüber hat bereits Blass in seiner wegweisenden Darstellung, in der er auch ihre Echtheit verteidigte, entschieden dagegen argumentiert, daß sie 'Muster der praktischen Rede' seien<sup>5</sup>. Auf die

- 
- <sup>1</sup> Eine neuere Übersicht über die Diskussion gibt G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae* IV (Napoli 1990) 257–264.
  - <sup>2</sup> Vgl. H. J. Lulofs, *De Antisthenis studiis rhetoricis* (Amsterdam 1900), bes. 60–118; A. Bachmann, *Aiax et Ulixes declamationes utrum iure tribuantur Antistheni necne*, Diss. (Münster 1911).
  - <sup>3</sup> Vgl. A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiker*, Diss. (Heidelberg 1970) 190–215 (mit Diskussion der Echtheitsfrage und deutscher Übersetzung der Reden); F. Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta* (Milano 1966) Fr. 14/5, hat sie als echt in die Fragmentsammlung aufgenommen (zitiert: D. C.), ebenso G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae* II (Napoli 1990) V A 53/4 (zitiert: G.)
  - <sup>4</sup> E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II,1 (Leipzig <sup>5</sup>1922) 282 Anm. 5, spricht von den Reden als "ziemlich wertlosen Deklamationen"; lediglich als solche erwähnt sie auch W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy* III (Cambridge 1969) 311; vgl. das positivere doch im ganzen ähnliche Urteil von Giannantoni, *Socr. rel.* IV, 263 f.
  - <sup>5</sup> Fr. Blass, *Die attische Beredsamkeit* II (Leipzig <sup>2</sup>1892) 337–344: "und...in dieser Hinsicht gehören sie einer Geschichte der attischen Beredsamkeit so wenig an wie etwa die platonische Apologie" (344). – Auch in dem Versuch von G. Focardi, "Antistene declamatore, L'Aiace e l'Ulisse alle origini della retorica greca", *Sileno*

Philosophie des Antisthenes verweisen auch, wie schon festgestellt wurde<sup>6</sup>, viele gedankliche Motive. Aber der damit zu erwartende philosophische Sinn der Reden liegt nicht offen zu Tage. Und so ist wegen des "ärmlichen Inhalts" neuerdings auch ihre Echtheit wieder skeptisch beurteilt worden<sup>7</sup>.

Die jüngst gleichzeitig und unabhängig voneinander unternommenen Gesamtinterpretationen der Reden von G. Romeyer-Dherbey und K. Sier<sup>8</sup> haben die Aufmerksamkeit nunmehr in stärkerem Masse auf ihre philosophische Bedeutung gelenkt. Freilich wird ihnen dabei nicht ihr volles Recht. Beide Autoren gehen in je verschiedener Weise eher von antisthenischen Konzeptionen aus und versuchen, die Texte als deren mehr oder weniger vollständige Spiegelungen verständlich zu machen. Doch ist dabei deren innerer, detailliert ausgearbeiteter Zusammenhang zu wenig beachtet, und die Resultate überzeugen nicht, z. B. in der Deutung des Aias als eines sokratischen bzw. antisthenischen Weisen. Bei der Suche nach einer möglichen philosophischen Thematik der Reden erweist es sich als Problem, daß auch der Sinn der dafür ungewöhnlichen Darstellungsweise keineswegs von vorneherein feststeht.

Gerade die Rede des Aias stellt in dieser Hinsicht dem Verständnis Schwierigkeiten entgegen. Einerseits enthält sie viele Anklänge an bedeutende Themen und Thesen des Antisthenes, die wohl dazu verleiten können, in ihr die zumindest partielle Darstellung eines geistigen Leitbildes zu sehen. Andererseits scheinen diese ganz unverständig im Zusammenhang verwendet zu sein.

Vor den Richtern, die wir uns als achäische Kämpfer im Krieg um Troja vorzustellen haben<sup>9</sup>, beginnt Aias seine Rede mit der Erklärung (1),

13 (1987) 147–173, die Reden – gegen Blass – als rhetorischem Schema entsprechend darzustellen, wird ein weiterer literarischer oder philosophischer Sinn nicht ausgeschlossen.

<sup>6</sup> R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King* (Uppsala 1948) 94–102; Patzer, *Antisthenes*, 207–210.

<sup>7</sup> M.-O. Goulet-Cazé, "L'Ajax et l'Ulisse d'Antisthène", in: *Σοφίας Μαιήτορες, Hommage à J. Pépin* (Paris 1992) 5–36 (mit neuem Text, franz. Übers. und Index), dort 19: "leur contenu est conceptuellement si décevant et si pauvre qu'on hésite à en attribuer la paternité au philosophe."

<sup>8</sup> G. Romeyer-Dherbey, "Tra Aiace e Ulisse: Antistene", *Elenchos* 17 (1996) 251–274; K. Sier, "Aias' und Odysseus' Streit um die Waffen des Achilleus, Mythisches Exempel und Philosophie der Sprache bei Antisthenes", in: *AHNAIKA, Festschrift für Carl Werner Müller* (Stuttgart/Leipzig 1996) 53–80.

<sup>9</sup> Daß die Achäer – und nicht, wie noch Blass, *Att. Bereds.* II, 338, annahm, troische Gefangene – die Richter sind, ergibt sich eindeutig aus *Od.* 1/2; vgl. Patzer,

daß er es vorgezogen hätte, wenn diese dabei gewesen wären, als er die Leiche Achills vom Schlachtfeld ins Lager brachte, dann hätte er, das wisse er (οἶδα), nur schweigen müssen und dem Gegner wäre aus seiner Rede kein Vorteil erwachsen. Als Abwesende bei diesem Vorgang aber wüßten die Richter nichts (οὐδὲν εἰδότες), und was sei dies für ein Gerichtsverfahren vor unwissenden Richtern (μὴ εἰδόντων), geführt durch Reden (λόγοι)? Die Sache sei in der Tat (ἔργῳ) geschehen.

Mit dieser Einleitung verweist Aias auf die in Worten nicht vermittelbare Größe der von ihm vollbrachten Leistung und bringt zugleich eine grundsätzliche erkenntnis- und sprachkritische Position zum Ausdruck. Wissen (εἰδέναι) ergibt sich aus unmittelbarer Erfahrung, Sprache kann die so wahrgenommene Wirklichkeit nicht wiedergeben. Für diese Auffassung hatte Gorgias in seiner Schrift 'Über das Nichtseiende' argumentiert, freilich nicht, wie es hier geschieht, um den Sinn des Logos schlechthin zu bestreiten, sondern im Rahmen einer weiteren, im 'Lob der Helena' dargelegten Konzeption, gemäß welcher er, der Objektivität nicht verpflichtet, als Machtinstrument unter Menschen zu gebrauchen ist<sup>10</sup>. Antisthenes' eigene Vorstellung ist ganz anders. Wohl bewertet er das ἔργον höher als den λόγον<sup>11</sup>, dennoch findet er in diesem die untrügliche Wiedergabe von Wirklichkeit<sup>12</sup>.

Die beiden neueren Interpreten haben versucht, der radikalen Stellungnahme des Aias, wonach er ja eigentlich gar keine Rede halten sollte, einen tieferen oder abgemilderten Sinn zu geben. Sier meint, thematisch sei letztlich für Aias die Unmöglichkeit, ein inneres Ethos wiederzugeben. Nur er selbst habe Kenntnis von seiner Arete<sup>13</sup>. Doch Aias

*Antisthenes*, 201f. Zu Unrecht für unentscheidbar hält die Frage Goulet-Cazé, *Hommage Pépin*, 17 Anm. 44.

<sup>10</sup> Gorg. *Über das Nichtseiende* bei Ps. Arist. *MXG* 980 a 21 – b 29; *Lob der Helena*, VS 82 B II, 8–14.

<sup>11</sup> Antisth. *Fr.* 70 D. C. 134 G.: τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μῆτε λόγων κλείστων δεομένην μῆτε μαθημάτων. Die letzten Worte sind nicht für sich zu nehmen (so u. a. Romeyer-Dherbey, *Elenchos* 17, 269), was bedeuten würde, daß überhaupt keine Kenntnisse nötig sind, sondern mit dem vorangehenden κλείστων zu verbinden, womit lediglich die Anforderung an Kenntnissen beschränkt wird. So übersetzen F. Decleva Caizzi, "Antistene", *Studi Urbinati* 38 (1964) 67 Anm. 29; A. Brancacci, *Oikeios Logos, La filosofia del linguaggio di Antistene* (Napoli 1990) 92 Anm. 19.

<sup>12</sup> Antisth. *Fr.* 45 D. C. = 151 G.: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν, vgl. Brancacci, *Oikeios Logos*, 199 ff.

<sup>13</sup> Sier, *FS Muller*, 64–68.

behauptet weder hier noch irgendwo später die Unerfaßbarkeit geistig-seelischer Vorgänge für Außenstehende. Vielmehr betont er gerade die äußere Wahrnehmbarkeit seiner Leistung, wenn er darlegt, daß allein der Augenschein für den richtigen Entscheid der Richter genügt hätte. – Nicht haltbar ist auch die Deutung von Romeyer-Dherbey, gemeint sei hier nur, daß Erkenntnis auf Sehen aufbaue, diese könne dann, wie aus Aias' späterer Aufforderung, ihn zu 'erkennen' (9), hervorgehe, doch durch den Logos vermittelt werden<sup>14</sup>. Aias dürfte aber, wenn diese seine These nur Teil einer umfassenderen wäre, nicht das ganze Gerichtsverfahren allein deshalb, weil es durch Richter, die keine Augenzeugen sind, und weil es durch Logoi entschieden wird, als der Sachlage unangemessen hinstellen. Seine hier ausgedrückte grundsätzliche Verwerfung jedes normalen Gerichtsverfahrens und darüberhinaus des Logos schlechthin revoziert er nicht nur nicht, sondern bekräftigt sie später noch (4; 7).

Unter den Voraussetzungen des Antisthenes kann die hypersophistische Position des Aias nicht als in irgendeiner Weise gültig, sondern nur als verkehrt angesehen werden. Der Sinn der Darstellung bestünde dann darin, nicht direkt eine eigene Lehre, sondern in kritischer Distanz eine falsche Auffassung zu zeigen. Tatsächlich zeigt sich die Haltung des Aias bei näherer Betrachtung in theoretisch-argumentativer Hinsicht in einer Weise widersprüchlich, die eine entsprechende Absicht des Autors, ihn so zu charakterisieren, vermuten läßt.

Aias nimmt in der Erklärung selbst, in der er den Richtern, weil sie das Wissen des Augenzeugen nicht besitzen, die Kompetenz abspricht, zugleich für sich selbst ein anderes Wissen in Anspruch; zunächst, daß er hätte schweigen können, wenn die Richter bei seiner Tat anwesend gewesen wären. Um die ausschließliche Bedeutung des Augenscheins für die Erkenntnis klarzumachen, stellt er die hypothetische Erwägung mit einer Gewißheit an, die eben jener widerspricht. Und um die angeblich für jeden Anwesenden offenkundige Größe seiner Leistung herauszustellen, beruft er sich auf ein Wissen von Dingen, die nicht sichtbar sein können (2/3): Die Leiche des Achill habe er herbeigeschafft, die Waffen Odysseus, denn er habe gewußt (ἐπιστάμενος), daß die Troer mehr danach strebten, sich des Leichnams zu bemächtigen als der Waffen. Denn den Leichnam hätten sie geschändet und das Lösegeld für Hektor sich wieder zurückgeholt, die Waffen aber hätten sie nicht den Göttern geweiht, sondern aus Furcht vor Odysseus, der schon früher das Götterbild aus dem

---

<sup>14</sup> Romeyer-Dherbey, *Elenchos* 17, 253–261.

Tempel gestohlen habe, vergraben. Mit fragwürdigen, als Wissen ausgegebenen Annahmen begründet er, daß seine Tat größer war als die des Odysseus, und läßt so den behaupteten objektiven Wert der Tat, ohne es zu wollen, als subjektiv postuliert erscheinen. Daß diese Annahmen falsch sind, wird später Odysseus erweisen (12).

Als weiteren Grund für seinen Vorrang führt Aias an (3), daß er die Waffen fordere, um sie seinen Freunden zu geben, Odysseus hingegen, um sie zu verkaufen. Denn kein Feigling gebrauche auffällige Waffen, weil er wisse (εἰδώς), daß sie seine Feigheit an den Tag brächten. – Die Vermutung über Odysseus, als selbstverständlich und sicher präsentiert, ist verfehlt. Nach alter epischer Überlieferung hat Odysseus die Waffen dem von ihm zum Kriegsschauplatz gebrachten Sohn des Achill, Neoptolemos, übergeben<sup>15</sup>. Dagegen richtet sich Aias' Ankündigung, die Waffen hergeben zu wollen, in Verbindung mit der auf Odysseus zielenden Behauptung, daß Feiglinge diese nicht zu gebrauchen wagen, letztlich gegen ihn selbst. Denn nach der Kritik des Odysseus an Aias' angeblicher Tapferkeit (7), die auf der Undurchdringlichkeit seiner Waffen beruhe, begreift man, daß sie dieser nicht mit den glänzenden doch weniger gut schützenden des Achill vertauschen will.

Aias fährt fort (4): "Es ist nun ungefähr alles gleich. Diejenigen nämlich, die den Wettstreit angeordnet haben, welche behaupten, Könige zu sein, haben anderen die Entscheidung über die Arete gegeben, und ihr, die ihr nichts wißt (οὐδὲν εἰδότες), verspricht zu richten, wovon ihr nichts wißt (ἴσῃ). Ich aber weiß (ἐπίσταμαι) dies, daß niemand, der ein tauglicher König wäre, die Entscheidung über Arete anderen gäbe, ebensowenig wie ein guter Arzt die Erkenntnis (διαγνώσκειν) von Krankheiten einem anderen überliesse." Wie Aias zuerst die Richter, dann Odysseus als ihren Aufgaben nicht gewachsen dargestellt hatte, so hier die Könige. Und mit der überleitenden Bemerkung, daß alles gleich sei, meint er wohl die allgemeine Unzulänglichkeit bei den Achäern insgesamt<sup>16</sup>. Diese Kritik hat nun freilich einen ganz anderen Charakter als die insgesamt im Vordergrund stehende an den Richtern, auf die er gleichzeitig

<sup>15</sup> Lesches, *Ilias parva*, bei Procl. *Chrest.* 206 Seve.

<sup>16</sup> Diese etwas unbestimmte Aussage hat Anstoß erregt. Als korrupt betrachtet sie Patzer, *Antisthenes*, 194, als verdächtig Giannantoni in seiner Ausgabe. Nicht leicht nachvollziehbar ist die Erklärung bei Goulet-Cazé, *Hommage Pépin*, 21 Anm. 58. Hier den Ausdruck einer Resignation des Aias zu sehen, wie es Sier, *FS Müller*, 66 Anm. 31 tut, scheint mir abwegig, unter anderem auch im Blick auf seine leidenschaftliche Forderung gegen Ende, ihn richtig zu beurteilen.

bestätigend verweist. Bei diesen vermißt er das Wissen des Augenzeugen – und sonst nichts, – bei den Königen hingegen das des Fachmanns, mit dem sie sich erst wahrhaft als solche qualifizierten. Und über diesen generellen Tatbestand behauptet er auch wieder ein Wissen zu haben. Diese Darlegungen stehen – für sich genommen – Überzeugungen des Antisthenes so nahe, daß sie geradezu als deren Ausdruck gelten können<sup>17</sup>. Aber im Zusammenhang ergibt sich ein weiterer Widerspruch. Das Einzelwissen durch Sehen war als einzige Bedingung kompetenten Richtens absolut gesetzt worden und wird es auch weiterhin, so daß der im Ganzen eher beiläufige Rekurs auf eine andere notwendige Wissensvoraussetzung für ein richtiges Urteil nicht als Ergänzung sondern als unfreiwillige Widerlegung der eigenen Position erscheint.

Nachdem Aias in dieser Weise nachdrücklich erklärt hat, daß er seine gesamte Umgebung für inkompetent und urteilsunfähig hält, betont er, daß ihm eine Niederlage gegen den von ihm derart verschiedenen Odysseus nicht gleichgültig sein könne. Das ist zwar psychologisch verständlich, aber in sachlich-argumentativer Hinsicht unsinnig. Die Einschätzung seiner Person durch Leute, deren Urteil er von vorneherein für unmaßgeblich hält, dürfte ihn in keiner Weise tangieren. Das war die entschieden ausgesprochene Auffassung des Antisthenes<sup>18</sup>. Aias verschärft hingegen den Widersinn seiner Haltung, indem er in der Darlegung des zwischen ihm und Odysseus waltenden Unterschiedes es geradezu als seinen obersten Grundsatz erklärt, in stets sichtbarer Handlungsweise seinem guten Ruf zu leben, im Gegensatz zu Odysseus, der sich zum Bettler und ausgepeitschten Sklaven machen lasse, um nachts in die Stadt der Feinde einzudringen und deren Tempel zu berauben. Und weil Odysseus als Sklave und Tempelräuber erschienen ist, glaubt er, dessen künftige Erklärungen von vorneherein verwerfend, ihn auch in seinem Wesen so bezeichnen zu können (6). Während er seine Umgebung verachtet, weil sie seinen Wissensansprüchen nicht genügt, zeigt er sich selbst nicht nur von ihrer Bewertung seiner Person abhängig sondern auch von den bei ihnen geltenden konventionellen Maßstäben völlig geprägt. Dargestellt scheint in

---

<sup>17</sup> Es verbinden sich hier die antisthenischen Gedanken, daß Arete auf Wissen beruht (*Fr.* 23; 63; 69; 88 D. C. = 99; 134 G.), daß der wahre König ein Weiser ist, wie es vor allem in der Gestalt des alten Kyros dargestellt war (*Fr.* 19–21 D. C. = 85–87 G.), und daß die Sorge um die Seele der Bemühung des Arztes um den Körper vergleichbar ist (*Fr.* 51; 185; 186 D. C. = 187; 169; 167 G.).

<sup>18</sup> *Antisth. Fr.* 20; 95; 97 D. C. = 86; 134; 111 G.: Verachtung des κακῶς ἀκοῦειν, ἀδοξία und ἀτυφία als Gut.

seiner Gestalt mit einer gewissen Konsequenz die paradoxe Situation dessen, der sein unbeschränktes Überlegenheitsgefühl über die anderen eben auf das Ansehen bei diesen gründet.

In dem breiten Abschluß (7–9) wird ein weiterer problematischer Aspekt an dieser Gestalt deutlich. Aias ermahnt die wiederum als 'nichts Wissende' apostrophierten Richter, nicht auf die Worte (λόγοι) sondern auf die Taten (ἔργα) zu schauen. Denn der Krieg werde nicht durch das Wort sondern durch die Tat entschieden. Auch sei es nicht möglich, dem Feind zu widersprechen (οὐδ' ἀντιλέγειν ἔξεστιν πρὸς τοὺς πολεμίους), sondern nur im Kampf zu siegen oder schweigend Sklavendienst zu tun. – Neben der allgemeinen Höherwertung des ἔργον vor dem λόγος weist insbesondere die Wendung, daß Widerspruch den Feinden gegenüber nicht möglich sei, auf die Philosophie des Antisthenes. Dieser hat die Möglichkeit des ἀντιλέγειν prinzipiell bestritten<sup>19</sup>. Während er aber damit die Forderung begründete, in anderer sprachlicher Form, nämlich durch 'Belehren' (διδάσκειν) zu entgegnen<sup>20</sup>, bringt Aias hier eine Verwerfung des Logos überhaupt zum Ausdruck, verbunden mit der Absicht, dies auch gleich praktisch zu beweisen. Die Regel, den Feinden mit Gewalt zu begegnen, wendet er drohend auf die Richter selber an: Wenn sie nicht richtig urteilten, würden sie erkennen (γνώσεσθε), daß der Logos gegenüber der Tat gar keine Kraft hat. Er verlangt von ihnen, offen abzustimmen, damit sie erkennen, daß sie als Richter Sühne zu leisten haben, und er sagt ihnen voraus, sie würden erkennen (γνώσεσθε), daß sie keine Richter, sondern nur 'Meinende' (δοξασταί) sind, d.h. angesichts seines letztrichterlichen Dreinschlagens keine Entscheidungsgewalt haben<sup>21</sup>. Schließlich stellt er sich als ihr Herr dar, indem er ihnen

<sup>19</sup> Antisth. Fr. 47 D. C. = 152 G.

<sup>20</sup> Antisth. Fr. 65 D. C. = 174 G.

<sup>21</sup> Die vorliegende Formulierung: (γνώσεσθε) ὅτι οὐ κριταὶ τῶν λεγομένων ἀλλὰ δοξασταὶ κάθησθε, erinnert, wie schon Focardi, *Sileno* 13, 160 Anm. 51, vermerkt hat, an Antiphon, or. 5, 94: νῦν μὲν δοξασταί, τότε δὲ κριταὶ τῶν ἀληθῶν. Die Gemeinsamkeit liegt nicht nur in den Wörtern, sondern in einer besonderen, zweifachen Bedeutung von δοξασταί im Gegensatz zu κριταί. Was die Richter bei einem 'falschen' Urteil über Aias erkennen werden, ist nicht allein, daß sie Vermutungen angestellt haben statt zu wissen (in diesem Sinn ist die Stelle bei Goulet-Cazé, *Hommage Pépin*, 25, verstanden), sondern vor allem auch, daß sie nur solche geäußert haben, statt eine Entscheidung zu treffen, die sich Aias vorbehalten hat. Entsprechend sind die Richter bei Antiphon jetzt δοξασταί und später κριταὶ τῶν ἀληθῶν, wenn sie noch nicht in dem gegenwärtigen, sondern in einem festzusetzenden zukünftigen Prozeß entscheiden. Dieser präzise Bezug zu Antiphon ist auch

‘aufträgt’, über ihn und das Seinige zu erkennen (διαγιγνώσκειν), und allen ‘verbietet’, eine Meinung zu haben (διαδοξάζειν). Dabei stellt er ganz am Schluß die Entscheidung zwischen sich und Odysseus nun doch so hin, als sei sie nicht von unwissenden Richtern zu treffen, sondern von solchen, die das Gesamtverhalten von ihnen beiden gut kennen und dabei nicht im Zweifel sein könnten “über den Mann, der nicht freiwillig sondern unfreiwillig nach Troja gekommen ist, und über mich, der ich immer als Vorderster allein und ohne Mauer in der Schlacht gestanden bin.”

Die Tatsache, daß Aias die Richter mit Gewalt bedroht, ist im allgemeinen als nicht schwerwiegend aufgefaßt worden<sup>22</sup>. Und doch ist sie ein entscheidender Zug im Bilde des antisthenischen Aias. Ihr ist im Rahmen der knappen Gesamtrede ein verhältnismäßig breiter Raum gewidmet. Im gedanklichen Zusammenhang erscheint sie als die sinnfällige und bedeutsame Konsequenz einer grundsätzlichen Verwerfung des Logos. Die viel bekanntere Variante, die wir aus dem Drama des Sophokles und späteren Darstellungen<sup>23</sup> kennen, ist die, daß Aias nach dem zu seinen Ungunsten gefällten Urteil bei noch klarem Verstande Rache an den Richtern und Odysseus plant, daß aber Athena deren Durchführung verhindert, indem sie ihn mit Wahnsinn schlägt und seine Wut auf Viehherden ablenkt. Die Änderung, ihn schon vor dem Urteil zur Beeinflussung der Richter Vergeltung ankündigen zu lassen, sonst nicht bekannt, ist für die Einschätzung seines Wesens und Schicksals gravierend. Aias hat nach seiner versuchten Aufhebung der richterlichen Unabhängigkeit den rechtlichen Anspruch verloren, von diesem Gericht die Waffen des Achill als Preis der Tugend zu erhalten. Er ist kein unrecht behandelter Held, sondern verdient sich sein Unglück.

Der in diesem Zusammenhang vorkommende motivische Anklang an die antisthenische These: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν ist weder unangebracht, so daß man darin ein Indiz für eine Fälschung hätte<sup>24</sup>, noch bedeutet er,

---

deshalb von Interesse, weil die mit δόξα verbundene kritische Vorstellung vom gesellschaftlich Geltenden sich in ähnlicher Weise bei beiden findet; vgl. unten Anm. 45.

<sup>22</sup> H. D. Rankin, *Antisthenes* (sic) *Sokratikos* (Amsterdam 1986) 164, versucht die Drohung zu entschärfen, als könne man sie auch so verstehen, daß Aias auf seinen Selbstmord anspiele, der die anderen seiner Hilfe beraube. Damit läßt sich aber die Forderung nach offener Abstimmung nicht mehr erklären.

<sup>23</sup> Ps. Apollod. *Epit.* 5, 6; Quint. *Sm.* 5, 127–486.

<sup>24</sup> Vgl. Goulet-Cazé, *Hommage Pépin*, 18 f.; 23 Anm. 66.



daß mit ihm Aias zum Träger philosophischer Prinzipien würde<sup>25</sup>; vielmehr wird auf das hier liegende Problem und auf den prinzipiellen Charakter der Fehlhaltung hingewiesen. In dieser Weise erklären sich auch die anderen Anklänge, welche divergierende Deutungen hervorgerufen haben. Das gilt insbesondere für die in dieser Rede nachdrücklich hervorgehobene Wissensthematik. Der sich ständig unfreiwillig selbst widerlegende Aias zeigt, daß er nicht *weiß*. Damit ist ein Gesichtspunkt gegeben, unter dem er zu beurteilen ist. Erweitert wird die thematische Perspektive am Schluß der Rede durch die dort zweifach erscheinende Antithese von  $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$  und  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$ . Über  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}$  und  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$  hat Antisthenes ein eigenes, größeres Werk geschrieben<sup>26</sup>. So ist wohl hier zu dieser Frage weiterer Aufschluß zu erwarten.

Auch der Sinn der Rede des Odysseus ist nicht von vorneherein klar, und er ist ganz verschieden bestimmt worden. In ihr wurde die Präsentation kynischer Tugenden gesehen<sup>27</sup>, aber vor allem auch und gerade neuerdings die Entfaltung einer positiv oder ambivalent eingeschätzten rhetorischen Gewandtheit.

Nun hat Antisthenes am Beispiel des Odysseus in einem anderen Werk eine Form philosophischer Rhetorik skizziert<sup>28</sup>. Die Bedeutung von Odysseus' homerischem Epitheton  $\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\pi\omicron\varsigma$  bestimmt er als die Fähigkeit des Weisen, denselben Gedanken in verschiedener Form auszudrücken und so jedem in Umgang und Belehrung das ihm Angemessene zu leisten. Eine solche 'Vielgewandtheit' ( $\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\rho\pi\acute{\iota}\alpha$ ) der Rede werde bei verschiedenartigen Hörern zur 'Eingewandtheit' ( $\mu\omicron\nu\omicron\tau\rho\pi\acute{\iota}\alpha$ ) der Überzeugung, während das 'Einförmige' der Rede bei unterschiedlicher Aufnahme 'vielfältig' und ungläubwürdig werde.

Es ist jedoch die Frage, ob diese Theorie der  $\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\rho\pi\acute{\iota}\alpha$  im vorliegenden Redepaar illustriert wird, so daß Aias den 'Eingewandten',

<sup>25</sup> Nach Romeyer-Dherbey, *Elenchos* 17, 256 f., hat Aias damit – in sokratischem Geist – nur eine polemische Auseinandersetzung abgelehnt. Daß er mit Gewalt die Richter zwingen will, bleibt dabei unbeachtet.

<sup>26</sup> Der Titel und die Buchzahl 4 sind überliefert im Werkkatalog bei Diog. L. 6, 15–18 (*Fr.* 1 D. C. = 41 G.).

<sup>27</sup> Höistad, *Cynic Hero*, 94–102; ders., "Was Antisthenes an allegorist?", *Eranos* 49 (1951) 16–30, dort 23.

<sup>28</sup> Antisth. *Fr.* 51 D. C. = 187 G.; eine ausführliche Diskussion über den Umfang des bei Porphyrios gegebenen Zitats liefern sich in *Elenchos* 17 (1996), M. T. Luzzatto, *La Polytropia di Odisseo da Antistene a Porfirio*, 257–357, und A. Brancacci, *Dialettica e retorica in Antistene*, 359–406.

Odysseus den 'Vielgewandten' verkörpern würde<sup>29</sup>, und darüberhinaus, ob hier überhaupt irgendein wesentlicher Bezug zu ihr gesehen werden kann<sup>30</sup>. Ein erstes Gegenindiz ist es, daß Odysseus am Schluß seiner Rede (14) eine Reihe ihn kennzeichnender homerischer Epitheta aufzählt, dabei aber gerade πολύτροπος nicht erwähnt. Und in der Aias-Rede zeigt sich nicht die ungenügende Berücksichtigung eines in sich verschiedenen Publikums als Thema. In ihr werden philosophische, nicht rhetorische Fragen aufgeworfen. Deren Bedeutung auch in der Rede des Odysseus tritt unter dem Aspekt hervor, daß sie – wie die des Aias – weniger als theoretisch-argumentativer Beitrag in einer Diskussion zu verstehen ist, denn als exemplarischer Ausdruck der Denk- und Vorstellungswelt des Sprechenden selbst.

Bereits der Beginn der Rede macht klar, daß Odysseus auf anderem Niveau und in anderer Weise als Aias spricht (1): "Nicht an dich allein richtet sich meine Rede (λόγος), um derentwillen ich aufgestanden bin, sondern auch an alle andern. Denn ich habe dem Heer mehr Wohltaten erwiesen als ihr alle zusammen. Und das würde ich sagen, wenn Achill noch lebte, und ich sage es jetzt zu euch, da er tot ist." Odysseus nennt seine Darlegungen – gleichsam programmatisch – einen Logos im Unterschied zu Aias, der diesen Ausdruck für seine Rede vermieden hatte; er wendet sich nicht wie jener allein an die Richter, sondern zugleich und vor allem an Aias<sup>31</sup>; und er macht zum Thema nicht eine einzige Tat sondern sein Gesamtverdienst im Kampf um Troja. Die Behauptung, mehr geleistet zu haben als der tote Achill und als die Richter, kann – mit der Herabstufung des gemeinhin als größten angesehenen Helden wie auch der Leistungen des Publikums selbst – nicht als gewöhnlich anwendbares rhetorisches Verfahren gemeint sein, Gunst zu erringen<sup>32</sup>. Vielmehr hat es

<sup>29</sup> Diese Ansicht vertrat Patzer, *Antisthenes*, 211–215.

<sup>30</sup> Vgl. Romeyer-Dherbey, *Elenchos* 17, 261–266; Sier, *FS Müller*, 71–74, meint in der Theorie der πολυτροπία eine ergänzende Stütze für die von ihm angenommene Konstellation zu haben, wonach einem problembewußten und daher verstummenden Aias in Odysseus ein mit äußerlichen Argumenten überzeugender, 'sophistischer' Redner gegenüberstehe. – Ein ähnliches Bild von Odysseus findet sich bei Rankin, *Antisthenes*, 165.

<sup>31</sup> Ob man mit Romeyer-Dherbey, *Elenchos* 17, 263 f., in dieser zweifachen Adressierung eine Form der Polytropia sehen kann, ist sehr fraglich, da derselbe Gedanke hier nicht für verschiedene Hörer verschieden ausgestaltet wird.

<sup>32</sup> Focardis Versuch, *Sileno* 13, 161 f., den Redeanfang als rhetorischen Regeln gemäß darzustellen, stützt sich nicht zuletzt auf eine verkehrte Deutung des Textes, als ob Odysseus erkläre, durch die Pflicht dem Toten gegenüber zum Reden veranlaßt wor-

den Anschein, als ob hier die Unabhängigkeit eines überlegenen Geistes dargestellt werden solle, der nicht fürchtet, Anstoß zu erregen.

Odysseus zeigt seine Leistung darin (1–3), daß er nicht nur an den gemeinsamen aber ergebnislosen Kämpfen teilgenommen, sondern vor allem eigene, nur ihm selbst bekannte Gefahren (οὐδεῖς ἡμῶν οὐδὲν ξύνοιδε), die für den Krieg jedoch entscheidend waren, bestanden habe. Sie seien nicht hergekommen, um mit den Troern zu kämpfen, sondern um Helena zurückzugewinnen und Troja zu erobern. Er allein habe es unternommen, das von Paris den Achäern geraubte Palladion gemäß einem Seherspruch, wonach die Stadt in seinem Besitz uneinnehmbar war, heimlich aus dem troischen Tempel zurückzuholen. Aias, der nicht Paris, sondern ihn einen Tempelräuber nenne, wisse nichts (οὐδὲν οἶσθα). Die Darlegung eröffnet den Blick auf den Zusammenhang der Tat, die Aias als isoliertes Geschehnis beurteilt hatte (3; 6). In diesem Sinn ist es bedeutsam, daß Odysseus den nur an seinem Ruhm Orientierten an das Ziel des Krieges erinnert sowie die wichtigen Fakten zur Geschichte und Bedeutung des Palladions nennt. Er klärt damit die vom Gegner nicht berücksichtigten Sachverhalte.

Hier stehen sich nicht, wie man gemeint hat<sup>33</sup>, der Fromme und der Erfolgsorientierte mit ihren verschiedenen Sehweisen gegenüber. Antisthenes hat mit der keineswegs selbstverständlichen Version, daß das Palladion nicht ursprünglich den Troern gehörte<sup>34</sup>, sondern von Paris geraubt war, zusammen mit dem Seherspruch die Tat des Odysseus nicht einfach nur aus den für die Griechen günstigen Folgen, sondern auch in religiöser und rechtlicher Hinsicht legitimiert. In der weiteren Erwägung (4): “Wenn es schön war, Ilion einzunehmen, so war es auch schön, die Ursache dafür herauszufinden”, wird das Erkennen eines Handlungsweges zur hohen Leistung erklärt. Hier wird nicht die Maxime: “Der Zweck heiligt die Mittel” verteidigt<sup>35</sup>, sondern die Bedeutung des Findens

---

den zu sein; die herangezogene Ovid-Stelle, *Metam.* 13, 128 ff, in der Odysseus eine Trauer über den Tod Achills mimt, zeigt nicht eine Parallele, sondern das gegenteilige, unwahre, der Anpassung an die Hörer dienende Verfahren; in ähnlicher Weise verändert die Worte des antisthenischen Odysseus die falsche Übersetzung von Rankin, *Antisthenes*, 161.

<sup>33</sup> Romeyer-Dherbey, *Elenchos* 17, 267 f.; vgl. Höistad, *Cynic Hero*, 96; Focardi, *Sileno* 13, 158.

<sup>34</sup> Nach Diog. Hal. *Ant. Rom.* 1, 69, hatte in ältester Überlieferung bei Arktinos Dardanos das Palladion von Zeus erhalten.

<sup>35</sup> Declava Caizzi, *Studi Urbinati* 38, 70 f.

angemessener Mittel vor Augen geführt. Nicht verschiedene ethische Standpunkte von je eigenem Wert scheinen Aias und Odysseus zu unterscheiden, sondern eine auf den einzelnen Vorgang beschränkte und eine überlegene, die weiteren Zusammenhänge erfassende Sicht der Dinge.

Deutlich wird hier auch die grundsätzliche Schwäche der von Aias vertretenen Position, daß es genüge, gesehen zu haben, um zu wissen. Ein Tatbestand, wie der behauptete Tempelraub ist nicht einfach wahrnehmbar, sondern aus nicht mitgesehenen Voraussetzungen und Wirkungen zu verstehen. Aias' Auffassung war schon in seiner eigenen Rede fragwürdig erschienen, als er die Größe seiner Leistung, die angeblich dem Miterlebenden klar gewesen wäre, mit Spekulationen weit jenseits des Erfahrenen zu begründen suchte.

Zentral in der Kontroverse scheint die Frage des Wissens. Den Begriff gebrauchen beide Redner häufig<sup>36</sup>; Aias' Kritik an Richtern und Königen steht ebenso unter dieser Thematik, wie die ganz anders ausgerichtete des Odysseus an jenem. Und dieser macht nun nicht nur in konkreten, exemplarisch wichtigen Einzelheiten klar, worin der Gegner unwissend ist, sondern bringt auch eine allgemeine Erklärung: "Aus Unwissenheit (ἀμαθία) nämlich weißt du nichts von dem, was du Gutes (durch mich) erfahren hast." 'Unwissenheit', als Grund von spezifischem Nichtwissen angegeben, meint offensichtlich eine geistige Gesamtverfassung, als deren Bedeutung in diesem Zusammenhang die Unkenntnis über eine komplexe äußere Wirklichkeit erscheint. Solche 'Unwissenheit' erklärt Odysseus für ein "unfreiwilliges" (ἄκων) Leiden bei Aias wie bei "allen anderen", das er ihm auch deshalb nicht vorwerfe (5). Dieser Begriff von "unfreiwillig" ist ungewöhnlicher und tiefer als der des Aias in seinem Vorwurf, Odysseus sei nicht freiwillig (ἑκὼν) sondern unfreiwillig (ἄκων) nach Troja gekommen. Jener hatte auf die Situation äußeren Zwangs angespielt, als Odysseus vergeblich versucht hatte, sich dem Kriegsdienst zu entziehen<sup>37</sup>; dieser sieht den Antipoden – mit vielen anderen – einer dauernden inneren Fehldisposition ausgesetzt<sup>38</sup>.

Indem Odysseus so das gegnerische Verhalten entschuldigt, begibt er sich der Möglichkeit, in leichter faßlicher und rhetorisch wirksamerer

<sup>36</sup> Antisth. *Ai.*: οἶδα: 1 (3mal); 3; 4 (2mal); 7; 8; ἐπισταμαι: 2; 4; γινώσκω: 7; 8 (2mal); διαγιγνώσκω: 4; 9; *Od.*: οἶδα: 3; 4; 6 (2mal); 8; 12; 13; σόνοιδα: 1.

<sup>37</sup> Vgl. *Cypria* bei Procl. *Chrest.* 80 Seve.

<sup>38</sup> Auf den Vorwurf des Aias antwortet Odysseus sonst nicht. Eine indirekte Antwort liegt aber schon in der Verwendung des gewichtigeren Begriffs von 'Unfreiwilligkeit'.

Weise den verleumderischen Behauptungen entgegenzutreten, und entspricht damit auch handelnd der sokratischen Überzeugung, daß Schlechtigkeit aus mangelndem Wissen kommt. Die unerhörte Drohung gegen das Gericht wirft er Aias zwar vor, begegnet ihr aber mit souveräner Gleichgültigkeit. Die Wahrheit vorausahnend urteilt er, daß Aias nicht den anderen, sondern aus Wut nur sich selbst etwas antun werde. Ein Odysseus, der so spricht, soll nicht als geschickter Redner in der Auseinandersetzung mit dem Gegner erscheinen, sondern als der weitvorausschauende, unanfechtbare Weise. Dieses Bild gewinnt an Eindringlichkeit durch den keineswegs selbstverständlichen Zug, daß er sich der Unsicherheit seiner auf die Zukunft gerichteten 'Meinung' bewußt ist. In methodischer Reflexion erklärt er, aus Wahrscheinlichem Schlüsse zu ziehen (ἐκ τῶν εἰκότων τεκµαίρεσθαι) und unterscheidet sich darin von Aias, der immer nur zu wissen meint.

Das große Mittelstück der Rede bildet eine Gegenüberstellung der verschiedenen Kampfweisen der beiden (6–10). Odysseus stellt zunächst die seines Gegners dar – in Erwiderung auf dessen Vorwurf der Feigheit (3) – und kennzeichnet sie durch die Abwesenheit von Wissen (6). Während Aias 'meine', besser zu sein als Odysseus, wisse er nicht (οὐκ οἶσθα), wie man kämpfen müsse, sondern stürze wie ein Wildschwein voran, so daß er sich selbst einmal töten werde, wenn er in einen schlimmen Zustand gerate<sup>39</sup>. "Du weißt nicht (οὐκ οἶσθα), daß ein guter (ἀγαθός) Mensch weder von sich selbst noch von seinem Gefährten noch von seinen Feinden irgendein Übel (κακόν) erleiden darf". – Diese Kritik ist sowohl für Aias wie für Odysseus aufschlußreich. Was Aias fehlt, ist nicht nur, wie es zuvor aufgezeigt worden war, die Einsicht in äußere Verhältnisse, sondern ein elementares Normwissen im sokratischen Sinn. Von Leidenschaft wird er ebenso gegen andere wie gegen sich selbst getrieben. Sein späterer Selbstmord, eben schon als Ausgang der gegenwärtigen Kontroverse vorausgesagt, erscheint nun als Konsequenz seines unverständigen Wesens überhaupt.

Die paradoxe Belehrung des Odysseus darüber, daß einem guten Menschen nichts Schlimmes geschehen könne, charakterisiert vor allem auch sein eigenes Denken. Daß er nicht einfach eine Erfolgsethik vertritt, ist schon klar geworden. Diese sokratische Überzeugung aber läßt seine im

<sup>39</sup> Der Text bei D. C.: κακῶ περιπεσὼν τῷ ist besser als der bei G. (nach Konjektur von Blass): κακῶ περιπεσὼν τῷ <ξίφει>. Nicht die wunderbare Prophezeiung der Todesart, sondern die natürliche Erkenntnis, daß die Affektnatur sich gegen sich selbst kehren werde, ist im Kontext sinnvoll.

Erkennen und Handeln sich manifestierende Unabhängigkeit in dem tieferen Sinne begreiflich werden, daß sie in einer vollkommenen inneren Freiheit begründet ist.

Zum zweiten wesentlichen Merkmal von Aias' Kampfweise macht er in entlarvender Analyse die Bestimmtheit durch eine falsche allgemeine Meinung (7). Dazu gebraucht er keine fixe Terminologie, sondern zunächst Ausdrücke des Sagens. Aias freue sich wie ein Kind, daß die anderen ihn tapfer 'nennten'. Er aber nenne ihn den allerfeigsten, weil er unzerstörbare und undurchdringliche Waffen habe. Träfe er auf einen gleichgerüsteten Gegner, so könnten sie beide nichts tun. Was diese Waffen und insbesondere der Schild gelten, ist nun, wie Odysseus ausführt, entscheidend. Ihretwegen 'nenne' man ihn persönlich unverwundbar, und Aias 'meine', es bestehe ein Unterschied dazwischen, diese Waffen zu haben und hinter der Mauer zu sitzen, und 'behaupte', er allein kämpfe ohne Mauer, während er eine solche in Wahrheit mit sich herumtrage. Die allgemeine falsche Bewertung dieser vermeintlich unzweideutigen Gegenstände erlaubt die Lebenslüge des Aias.

Das Gegenbild von Odysseus' Kampfweise (8–10) zeigt dessen überragende Leistung, um dann auch die für sie bestimmende geistige Haltung erkennen zu lassen. Unbewaffnet dringt er durch Mauern, die für Aias eine letzte Schranke bedeuten, hinein in die Stadt der Feinde und ergreift die Bewacher samt ihren Waffen. In dieser Feststellung ist das Vorgehen beim Entwenden des Palladions zur allgemeinen Verhaltensweise erweitert. Der Grund wird im Kontext verständlich. Odysseus nennt sich Stratege und Wächter von Aias und allen anderen und sagt dann: "Und ich kenne (οἶδα) die Verhältnisse hier und bei den Feinden, ohne einen Späher zu schicken". Es geht hier um das von Aias in den Mittelpunkt gestellte 'Wissen durch Sehen'. Dieses war von ihm nur auf die Einzelercheinung bezogen, zugleich aber als alleingültig gegenüber dem trügerischen Logos absolut gesetzt worden. Hier erscheint es nun, ohne daß damit der Sinn von Logos ausgeschlossen wäre, als Grundlage und Ergebnis von Handeln und so in ständiger Neubildung begriffen. Erläuternd fährt Odysseus fort: "...sondern selbst (d. h. ohne einen Späher zu schicken), wie die Steuerleute tags und nachts darauf sehen, daß sie die Matrosen retten, so rette ich sowohl dich wie alle anderen". So wird er auch zu neuer Orientierung nach Troja zurückkehren. – Es ist in diesem mit Tätigkeit verbundenen Wissen begründet, daß Odysseus – entgegen der Rangordnung, in der er nicht der oberste ist – sein Amt und seine Aufgabe in persönlich übernommener Verantwortlichkeit als 'Retter' aller

bestimmt. Das ist keine gewöhnliche rhetorische Selbstempfehlung<sup>40</sup>, sondern weist mit kühner Herausforderung des Publikums und der gesellschaftlichen Hierarchie auf einen anderen Sinn der Rede.

In der folgenden, negativ abgrenzenden Charakterisierung seines Verhaltens (9/10) wird grundsätzlich klar, daß geltende Meinungen für ihn nicht maßgebend sind, und zwar unter zwei zusammengehörigen Aspekten: Er hat sich keiner Gefahr entzogen, weil er sie für 'schimpflich' (αἰσχρόν) hielt, wenn er den Feinden Schaden zufügen konnte. Und er hat nicht, weil ihn irgendwelche hätten sehen können, im Bestreben zu 'scheinen' (δοκεῖν) etwas gewagt. Was hier mit der Nichtachtung des 'Schimpflichen' gemeint ist, wird im weiteren exemplifizierend geklärt. Vielmehr, so fährt er fort, wenn er als Bettler oder ausgepeitschter Sklave den Feinden einen Schaden zufügen konnte, so habe er es unternommen, auch wenn es jeweils niemand sah. Mit der Angabe dieser konkreten Tatbestände, auf die ja schon Aias verwiesen hatte (6), wird die zuvor genannte allgemeine Verhaltensregel präzisiert, die – für sich genommen – falsch verstanden werden könnte, als habe Odysseus bei Aussicht auf einen höheren Vorteil keine moralischen Bedenken. Offenkundig relativiert er mit dem von ihm formulierten Prinzip nicht moralische Regeln schlechthin, sondern eine für den Krieger verbindliche, hergebrachte Norm des Auftretens, eine nach außen zu vertretende Würde, die die Durchführung größerer Aufgaben verhindert. In dieser Konvention fest eingebunden hatte sich Aias gezeigt, der einen solchen Schein der Ehrlosigkeit für den Ausdruck von Odysseus' Wesen genommen hatte.

Die gleiche Unabhängigkeit von Geltung und Ansehen liegt in der Bereitschaft zu handeln, wenn niemand zusieht. Aus dem unauffälligen Zusatz am Schluß ergibt sich, daß dies – etwas überraschend – auch für den Fall gilt, daß Odysseus als Bettler und ausgepeitschter Sklave geht. Hier scheint die versteckte Abhängigkeit von einem Publikum, dem die Verletzung der Norm gefällt, als Problem bezeichnet zu sein<sup>41</sup>.

In diesem Zusammenhang wird der Begriff δοκεῖν genannt, der, angekündigt in der Rede des Aias (8/9) und mit anderen Ausdrücken (οἷεσθαι, φάναί) in der Rede des Odysseus vorbereitet, als ein Leitbegriff des ganzen Werks neben dem des Wissens angesehen werden kann. Betont wird er in dem nachdrücklichen Satz gebraucht, der einem ähnlich

<sup>40</sup> Focardi, *Sileno* 13, 169; vgl. Sier, *FS Müller*, 71.

<sup>41</sup> Von einer entsprechenden Eitelkeit des Antisthenes und der Kyniker berichten spöttische Anekdoten; vgl. *Antisth. Fr.* 148 D. C. = 1 G.

markanten des Aias gegenübersteht. Jener hatte gesagt (7): "Denn der Krieg wird nicht durch das Wort (λόγῳ) sondern durch die Tat (ἔργῳ) entschieden". Nun erklärt Odysseus: "Denn nicht das Scheinen (δοκεῖν) sondern ständiges Handeln (δρᾶν) will der Krieg bei Tag und Nacht". Die Logos-Ergon-Antithese hatte Aias wahnhaft auf die gegenwärtige Kontroverse angewandt, als ob seine Leistung in wahrer Tat, die des Odysseus in verfälschender Rede bestehe. Dem stellt Odysseus die andere, den Gegensatz beider zutreffend wiedergebende Antithese von δοκεῖν und δρᾶν gegenüber. Dabei bezeichnet δρᾶν, ein Lieblingswort des Odysseus, von Aias hingegen nur einmal und zwar für diesen gebraucht<sup>42</sup>, im Gegensatz zum starren einmaligen ἔργον die unablässige Tätigkeit.

Deren weitere Beschreibung dient wesentlich der Explikation dessen, was δοκεῖν im Alltag bedeutet. Obwohl der Begriff nicht mehr genannt wird, ist er der Sache nach präsent. Odysseus setzt sein Verhalten gegen ein allgemein akzeptiertes, aber sachlich nicht gerechtfertigtes ab, wie es Aias zeigt: Nicht in festbestimmter Rüstung ruft er einen Gegner zum Kampf auf<sup>43</sup>, sondern er ist bereit, ihm in jeder Weise, ob es nun einer oder viele sind, zu begegnen; er macht nicht, wenn er vom Kampf müde ist, gleichsam Feierabend und überläßt die Arbeit anderen, sondern greift in der Nacht an, wenn die Feinde sich ausruhen, mit 'Waffen', die jenen am meisten schaden, und nie kam ihm der Einbruch als willkommener Abschluß des Kampfes<sup>44</sup>. Unermüdet den Feind schädigend, in sklavenmäßigen Waffen, den Lumpen und Peitschen, rettet er den schnarchenden Aias.

Hier wird in drastischer Weise verdeutlicht, daß verantwortungsvolles Handeln nicht nur auf Schein und Geltung verzichtet, sondern vor allem auch allgemeine Formen, in denen eine Gesellschaft lebt, nicht anerkennt – von hergebrachten Kampfweisen und Waffenbegriffen bis zum Schlaf in der Nacht. Das δοκεῖν wird nicht nur in persönlicher Hinsicht auf das eigene Ansehen, sondern tiefgreifender, wie es die Sophisten gelehrt

<sup>42</sup> Antisth. *Ai.* 5; *Od.* 5; 6; 7 (2 mal); 9 (3 mal).

<sup>43</sup> Focardi, *Sileno* 13, 170 f., sieht hier ein Zeichen einer seltsam verstandenen ἀντάρεια des Weisen, als brauche dieser keine Hilfsmittel, wenn er in der Welt verändernd wirkt. Doch der Sinn der Aussage ist nicht, daß Odysseus keine Waffen, sondern daß er nicht die konventionellen allein, vielmehr alle für den Zweck geeigneten erkennt und verwendet.

<sup>44</sup> Dies bezieht sich wohl auf den Abbruch des Zweikampfes zwischen Hektor und Aias bei Hom. *Il.* 7, 273 ff.



haben<sup>45</sup>, in seiner generell prägenden Bedeutung für das zwischenmenschliche Leben verstanden. Dieses nicht nur in seiner Bedingtheit zu durchschauen, sondern vor allem dort, wo es nötig ist, erkennend und handelnd zu überwinden, ist wesentliches Merkmal des Wissens von Odysseus, der insofern eine Gegenfigur zum Sophisten ist. Da keine theoretische Abhandlung über Arete, Episteme oder Sophia sondern ein Bild von ihrer Verwirklichung gegeben wird, so ist in dieser Selbstdarstellung des Odysseus nicht gesagt, unter welche Begriffe sie gehört. Und doch soll auch dies klar und damit ihr Sinn bekräftigt werden.

In der späteren zusammenfassenden Kritik an Aias (13) ist die generelle Feststellung, er wisse nicht (οὐκ οἶσθα), daß Weisheit im Kriege (σοφία περὶ πόλεμον) und Tapferkeit (ἀνδρεία) nicht dasselbe seien wie Starksein (ισχύσαι), voll verständlich nur mit dem Rückblick auf das anschauliche Bild von Odysseus' Verhalten, so wie auch die allgemeine Vorstellung von 'Stärke' durch eine spezifische Betrachtung von Aias' Tat (11) vorbereitet ist. Man kann schliessen, daß die Selbstdarstellung des Odysseus als Bild von 'Weisheit' und 'Tapferkeit' erscheinen soll, das den Inhalt dieser Tugendnamen am Einzelbeispiel zeigt. Aus ihm geht hervor, daß sie wesentlich bedeuten: von Konventionen in jeder Hinsicht unabhängige Erkenntnis des allgemeinen Nutzens sowie entsprechendes Handeln. Es scheint ein spezifisches Verfahren des Antisthenes zu sein, Allgemeines nicht durch Definition, sondern durch konkrete Beispiele näher zu bestimmen<sup>46</sup>.

In einer eigenen Argumentation (11–12) geht Odysseus schließlich auf den Anspruch des Aias ein (1–3), mit dem Zurücktragen von Achills Leiche die entscheidende große Tat vollbracht zu haben. Deshalb meine er (οἶει), tapfer (ἀνδρεῖος) zu sein. Die Absurdität, die Leistung im bloßen Tragen zu sehen, macht er mit der Erwägung klar, daß zwei Männer, wenn sie die Leiche zurückgetragen hätten, gemeinsam die persönliche Vortrefflichkeit für sich hätten reklamieren können. Oder solle der Unterschied nur darin liegen, ob es einer oder zwei waren?

<sup>45</sup> Dabei ist weniger an Gorgias als an Antiphon und seine Nomos-Vorstellung zu denken. Zu den wichtigen Fragmenten aus *Περὶ ἀληθείας* vgl. die neue Ausgabe mit Komm. in: *Corpus dei papiri filosofici* I, 1 (Florenz 1989) 176–222 von G. Bastianini und F. Deleva Caizzi.

<sup>46</sup> Eine grundsätzliche Erkenntnis- und Sprachaporie bei der Darstellung einer ethischen Gesinnung, wie Sier, *FS Müller*, 62–80, sie glaubt annehmen zu können, besteht also nicht.

Auch hier erhält die zunächst auf den vorliegenden Fall begrenzte Erörterung eine grundsätzliche Relevanz durch den Bezug auf die in generellen Begriffen zusammengefaßte Kritik an Aias (13). Ausdrücklich wird nun 'Stärke', von der begrifflich noch nicht die Rede war, auch wenn es in dem besprochenen Vorgang der Sache nach um sie ging, zum Thema gemacht. Als allgemeinmenschliche Erfahrung (ἀνθρώπινον), der auch Aias erlegen ist, wird die Meinung (οἶσι) hingestellt, wer stark (ἰσχυρός) sei, sei tapfer (ἀνδρείος), und als Ausdruck von Aias' Unwissenheit (ἀμαθία) erscheint es, daß er den Unterschied von Starksein (ἰσχύσαι) und Weisheit bzw. Tapferkeit nicht kennt. Diese auf allgemeine Erkenntnisse bzw. Irrtümer bezogenen Urteile sind ermöglicht durch die Darlegungen über das Verhalten des Odysseus einerseits sowie über die angebliche Großtat des Aias andererseits. In ihrer Verbindung ergibt sich, daß persönliche Arete deshalb nicht in körperlicher Kraft besteht, weil diese von beliebigen anderen, wenn sie zusammen agieren, in Addition aufgebracht werden kann, eine geistige Fähigkeit wie die geschilderte jedoch nicht.

Die Bergung von Achills Leiche relativiert Odysseus weiterhin auch in ihrem Effekt für den Krieg (12) und widerlegt dabei die Darlegung des Aias (2/3), daß es für die Troer wichtiger gewesen sei, die Leiche Achills zu haben, als die Waffen. Die Argumentationen der beiden sind als Ausdruck ihrer charakteristischen Sehweisen gestaltet. Aias hatte, von einmaligen vergangenen Ereignissen ausgehend, deren Wiederkehr in ähnlicher Weise angenommen, daß die Troer Achills Leichnam schänden und das Lösegeld für Hektor sich zurückholen, d.h. tun würden, was eben die Achäer getan hatten, sowie daß Odysseus die im Tempel aufgehängten Waffen ebenso stehlen würde wie er zuvor das Palladion entwendet hatte. Hingegen blickt Odysseus in weiterer Sicht auf allgemeine Normen des Verhaltens: Aias wisse nicht (οὐκ οἶσθα), daß den Troern mehr daran gelegen gewesen sei, die Waffen als den Leichnam zu bekommen. Denn Schimpf (αἰσχρόν) bestehe nicht für die, welche die Toten nicht aufnahmen, sondern für die, die sie nicht zur Bestattung herausgäben. So habe Aias das besorgt, was für sie schon bereit gelegen hätte, er aber habe den Troern weggenommen, was, wenn es weggenommen wird, Schande bringt<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Daß nur für Aias die mögliche Schändung von Achills Leiche ein Thema ist, läßt sich im Sinne des Antisthenes – angesichts des uns erkennbaren Gleichmuts gegenüber der Behandlung des toten Körpers in verwandter philosophischer Tradition (vgl. Plat. *Phd.* 115 c – 116 a: für den platonischen Sokrates; Diog. L. 6, 79: für

Dabei wird klar, dass Odysseus Schimpf und Ehre keineswegs generell für nichts achtet, sondern sie sowohl als Motiv für andere wie insbesondere als reellen Nachteil und Vorteil für die staatliche Gemeinschaft erkennt und ernst nimmt. Doch sind sie als Gegenstand der Überlegung nicht mehr unbegriffene, das eigene Handeln bestimmende Mächte.

In der unter grundsätzlichen Aspekten formulierten Schlußbetrachtung über Aias (13) erklärt Odysseus zuerst, daß er an Neid ( $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ) und Unwissenheit ( $\acute{\alpha}\mu\alpha\theta\acute{\iota}\alpha$ ) kranke, zwei Übeln, die am meisten einander entgegengesetzt seien. Jener lasse nach Schönem ( $\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$ ) begehren, diese wende davon ab. Der nur hier vorkommende Tadel, Aias leide an Neid, ist überraschend mit der Anerkennung verbunden, daß er – obwohl eine Krankheit – doch den maßgebenden Impuls zum Schönen enthalte. Das ist aus der zuvor dargestellten Größe des Odysseus begreiflich. Sie zeigt wie beiläufig ihre überragende Bedeutung auch in der mißglückten Nachahmung des Gegners.

Dagegen war Unwissenheit bereits als die Aias prägende 'unfreiwillige' Geistesverfassung thematisch geworden (4/5). Hier erscheint sie nun als Grund der für ihn elementaren falschen Meinung, die Stärke mit Tapferkeit und kriegerischer Weisheit verwechselt. Und weiter wird sie als schlimmstes Übel für den bezeichnet, der sie 'hat'. Diese allgemeine These ist nicht einfach nur behauptet, sondern mit der impliziten Vorausdeutung auf die Katastrophe des Aias an seinem Beispiel evident. Unwissenheit soll offenkundig im Bilde seiner Geschichte begreiflich werden als eine geistige Haltung von schicksalshafter Wirkung.

Odysseus hat sich in seiner Rede durchgehend an Aias, am Anfang auch an die Richter gewandt. Später spricht er sie nicht mehr ausdrücklich an. Dieser eigenartige Tatbestand gehört wohl mit dem anderen zusammen, daß er nirgendwo einen Anspruch auf die Waffen des Achill erhebt. Statt dessen äußert er jetzt am Schluß (14) die Meinung ( $\omicron\tilde{\iota}\mu\omicron\iota$ ), daß, wenn es einmal einen weisen ( $\sigma\omicron\phi\acute{o}\varsigma$ ) Dichter der Arete geben solle, er ihn als Vieldulder, Listenreichen, Vielplanenden, als Städtezerstörer und alleinigen Eroberer von Troja darstellen, Aias aber den trägen Eseln und weidenden Ochsen vergleichen werde, die sich anderen zum Binden und Einjochen darbieten.

---

Diogenes, Sext. Emp. *PH* 3, 248: für Chrysipp) – nicht als Indiz für hohe Moralität (vgl. Sier, *FS Müller*, 71 Anm. 49) sondern für weitere Doxagebundenheit verstehen.

Diese Erwartung hat sich, wie der Leser weiß, in den Epen Homers erfüllt<sup>48</sup>, und die Rede erhält so einen Abschluß, der ihre innere Glaubwürdigkeit bekräftigt. Odysseus hatte die Vortrefflichkeit seines Verhaltens vor allem auch in der Unabhängigkeit von geltenden Meinungen und äußerer Anerkennung dargestellt. Würde er nun, was stets fälschlich als Absicht seiner Rede vorausgesetzt wird, die Waffen des Achill fordern, so würde er seine ganze Darlegung als falsch erweisen. Die Vorausahnung, von einem Weisen in späterer Zeit für sich und für seinen Gegner eine richtige Beurteilung zu erfahren, tritt an die Stelle einer entsprechenden Aufforderung an die Richter und vollendet so eigenwillig und konsequent den Sinn der Rede. Daß er überhaupt spricht, läßt sich wohl aus der Absicht erklären, das Publikum in ähnlicher Weise, wie es Antisthenes selbst im Auge hatte, zu belehren.

Die beiden Reden konstituieren nicht im eigentlichen Sinne einen Agon: Der Wille zu siegen, ist selbst ein Problem. Aias, der die Waffen erhalten will, verwirkt sie schon auf Grund der mit diesem Willen verbundenen Beschränktheit seines Geistes; Odysseus, dem sie gleichgültig sind, wird sie erhalten. Die Reden sind nicht konkurrierend auf das gleiche Ziel ausgerichtet; vielmehr stehen in ihnen zwei grundverschiedene Lebenshaltungen, die des Weisen und die des Toren in je eigener Ausformung als letztlich unverträglich einander gegenüber. Der Gegensatz der beiden Welten ist wesentlich bestimmt durch den von Wissen und Meinen, und die in den Reden gezeichneten Lebensbilder verdeutlichen den konkreten Inhalt dieser Begriffe. Meinen und Scheinen ist nicht im platonischen Sinne Kennzeichen des Weltlichen und empirisch Gegebenen schlechthin, sondern in einem der Sophistik nahestehenden Sinne das gesellschaftlich Geltende, das umfassend und radikal vom persönlichen Ansehen bis zur allgemein üblichen Lebensform mit ihren Bewertungen von Gegenständen und Handlungen verstanden wird. Vertieft wird die Problematik dadurch, daß derjenige dem *δοκεῖν* verfallen gezeigt wird, der allein auf das vermeintlich unverfängliche, selbsterlebte einzelne *Ergon* schaut und deshalb den *Logos* verwirft. Doch jenseits dieser Welt wird eine andere gesehen, nicht eine metaphysische, sondern die Lebenswelt des unabhängigen Geistes, der grundsätzliches Normwissen besitzt, empirisches Sachwissen dauernd erwirbt und Sprache bewußt zu dessen

---

<sup>48</sup> Die Vergleiche für Aias erscheinen hier freilich in anderer Bewertung als bei Homer (*Il.* 11, 558 ff.; 13, 70 ff.).

Vermittlung verwendet. Damit ist der sophistische Ansatz entscheidend relativiert.

Für den Weisen sind die geltenden Bräuche und Auffassungen nicht einfach belanglos oder verwerflich. Odysseus ist nicht ein die Kultur verachtender Kyniker, und seine Leistung liegt nicht in Bedürfnislosigkeit und Askese, sondern in seiner Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl und in seinem erfinderischen Geist, der ihn jeweils erkennen läßt, wo für eine bessere Sache geltende Vorstellungen beiseitezusetzen sind. In der geistigen Selbstsicherheit dem stoischen Weisen verwandt, unterscheidet er sich doch dadurch, daß er sie nicht in der Freiheit vom Affekt, sondern in unablässigem Erkennen und Handeln gewinnt.

Auf der anderen Seite steht Aias, der in seinem Streben nach Vorrang abhängig ist und bleibt vom Urteil der anderen, auch wenn er sich gegen sie wendet, mehr als blinde Kraft denn als selbständiges Vernunftwesen agiert und so auch mit dem Logos nichts anfangen kann.

Die antike Hochschätzung des Aias als eines großen Helden, der unverdient gegen Odysseus unterlag<sup>49</sup>, kann nicht, wie immer wieder geschehen, nur weil sie sonst allgemein war, auch in der antisthenischen Darstellung vorausgesetzt werden. Antisthenes stellt sich auch in diesem Punkt der Doxa seiner Zeit mit guten Gründen entgegen. In dem ihm vorgegebenen Mythos ist Aias, der wegen unterbliebener Ehrung seine Richter und Odysseus umbringen will und sich selbst das Leben nimmt, der Inbegriff eines für sein Ansehen bei anderen lebenden Helden. Antisthenes wendet sich mit seiner radikal kritischen Bewertung der Gestalt konsequent gegen eine Heroenverehrung, die auf der Vorstellung, daß Ansehen ein großes Gut sei, beruht. So stellt er im mythischen Bild herausfordernd und programmatisch einen wesentlichen Aspekt seiner Philosophie vor Augen.

Entsprechend dem Geist der Sprechenden stellt sich die Form ihrer Reden dar. Unterschieden sind sie nicht durch Ethopoiie, sondern durch ihren logischen Charakter. Die des Aias widerlegt sich selbst, die des Odysseus ist klar und belehrend, dabei ohne irgendwelche Konzessionen an das Publikum. Wenn dies in einem gewissen Sinne Musterrhetorik ist, so nicht für eine spezielle 'Polytropie', sondern schlechthin für die unrhetorische Sprache des Weisen, der die Wahrheit aufzeigt. Damit bestimmt sich auch der formale Sinn dieser 'Antilogie'. Demonstriert wird

---

<sup>49</sup> So vergleicht auch der platonische Sokrates seine Verurteilung mit dem 'ungerechten' Urteil über Aias (Plat. *Apol.* 41b).

nicht die Ambivalenz eines *Pro* und *Contra*, sondern der Gegensatz von Richtig und Falsch, bei dem es ein ἀντιλέγειν im strengen Sinn nicht geben kann. Damit steht das Redepaar im entschiedenen, prinzipiellen Gegensatz zur sophistisch-relativierenden antilogischen Rhetorik des 'stärkeren' und 'schwächeren' Logos<sup>50</sup>.

Das spezifische, hier durchgehend verfolgte Verfahren, allgemeine Begriffe wie Weisheit, Unwissenheit, Scheinen, in ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung zu klären, ist es, sie exemplarisch am konkreten Einzelfall darzustellen. Das entspricht erkenntniskritischen Prinzipien, die wir von Antisthenes kennen. Definitionen und abstrakte Wesensbestimmungen, die für Platon grundlegend waren, lehnte er ab. Doch hielt er Darlegungen zur Beschaffenheit für sinnvoll<sup>51</sup>. Mit der Fülle von konkreten Angaben darüber, 'welcher Art' eine begrifflich benennbare geistige Haltung ist, geben die Reden eine Vorstellung von diesem Konzept.

So erscheinen diese beiden Logoi, die das für die Ethik grundlegende und für ihre eigene Gestaltung wesentliche Thema von Meinen und Wissen in einem der 'Antilogik' entgegengesetzten Sinn explizieren, als eine gegen die Sophistik gerichtete philosophische Programmschrift.

Christopher Eucken  
Universität Bern

Принадлежащие перу сократика Антифена парные речи Аякса и Одиссея, ведущих тяжбу из-за оружия Ахилла, обычно рассматриваются как риторические упражнения, слабо связанные с философской проблематикой. Недавние попытки обнаружить в этих произведениях прямое отражение воззрений Антифена не принесли, по мнению автора статьи, удовлетворительных результатов и привели, в частности, к ложному пониманию Аякса как воплощения антифеновского идеала мудреца. Автор доказывает, что Аякс защищает положения, которые Антифен разделять не мог: отождествление знания с чувственным восприятием, дискредитация рациональных аргументов, зависимость от предрассудков и т. д. Напротив, в уста Одиссею, который нередко считается воплощением амбивалентной ораторской изощренности, а

<sup>50</sup> Brancacci, *Oikeios Logos*, 209 f., sieht beide 'Deklamationen' auf einem 'rhetorischen' Niveau, gibt aber doch in diesem Rahmen der Odysseus-Rede eine Bedeutung als Antwort auf die gorgianische Logos-Konzeption.

<sup>51</sup> Vgl. *Antisth. Fr.* 50 D. C. = 149 G.; 44 D. C. = 150 G. (aus *Arist. Metaph.* 1043 b 23 ff.): Das Wesen (τι ἐστίν) zu bestimmen, sei nicht möglich, wohl aber zu lehren, wie es beschaffen (ποῖον) sei, so wie es nicht möglich sei, anzugeben, was Silber sei, wohl aber, daß es sei wie (οἶον) Zinn.

то и беспринципного практицизма, Антисфен вложил суждения, близкие сократовскому кругу. Сквозь высказывания Одиссея, считающего себя ответственным за успех всего похода и готового в соответствии со своим пониманием высшего блага действовать вразрез с традиционными представлениями, просматриваются черты идеального для сократиков типа. В характерной для Антисфена манере – разьяснять общие принципы не посредством определений, но путем их наглядного представления – в речах обрисованы два образа жизни, воплощающие ‘знание’ и ‘мнение’. В отличие от софистических демонстраций равноправности речей pro и contra, нашедших выражение в высказывании Протагора о его способности “сделать более слабую речь более сильной”, антисфеновская пара речей подразумевает непримиримую противоположность истинного и ложного.