R. Marten · Der Logos der Dialektik

Rainer Marten

Der Logos der Dialektik

Eine Theorie zu Platons *Sophistes*

Walter de Gruyter & Co · Berlin 30

Vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

1965

Die Arbeit hat 1962/63 der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. als Habilitationsschrift vorgelegen.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die mir durch ein Forschungsstipendium die Ausführung der Arbeit ermöglicht hat, habe ich besonders zu danken. R. M.

Archiv-Nr. 3635651

©

1965 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30, Genthiner Str. 13.

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Paul Funk, Berlin 30

Inhalt

Vorbemerkungen 1

I. Das Geben und Nehmen

(Sprach- und Sachverhalt des dialektischen Logos)

1. Zur Orientierung des Verhältnisses von Geben und Nehmen 7

a) Das für das Verhältnis von Geben und Nehmen leitende Phänomen 7
b) Das Geben und Nehmen von Recht 13
c) Das Geben und Nehmen von Charis 24

2. Das Geben und Nehmen des Logos als dialektisches Verhalten 30

3. Die öffentliche Bestimmung des Dialektikers 45

a) Die Gestalt des Sophisten 45
b) Die Gestalt des Politikers 53
c) Die Gestalt des Manikers 54

4. Das undialektische Verhalten von Philosoph und Sophist *(Protagoras)* 63

a) Das isolierte Nehmen des Logos 63
b) Das isolierte Geben des Logos 74

5. Das dialektische Verhalten von Philosoph und Sophist *(Sophistes)* 86

a) Die Redegesellen 86
b) Der Name 87
c) Der Logos 104
d) Die Dihairesis im allgemeinen 117
e) Das Gleichnis 131
f) Die Dihairesis im besonderen 136
g) Die Ktetik 142
h) Die Diakritik 147
i) Die Poietik 148

II. Das Wagen

(Das Provokative des dialektischen Logos und dessen Motivation)

1. Die Charaktere des Wagnisses 157

2. Die Motivation des Wagnisses 167

a) Der sophistische Logos 167
b) Die sophistische Paideia 180

3. Das Wagnis der Wesensbestimmung des Sophisten 188

a) Die dialogischen Charaktere dieses Wagnisses 188
b) Die Verknüpfung von Seiend und Nichtseiend 192
c) Die Überwindung der Orthologie von Seiend und Nichtseiend 200
d) Die Wesensbestimmung des Sophisten 203
e) Die Seinscharaktere von Seiend und Nichtseiend 205
f) Der Seinsrang des Nichtseiend 207
g) Der methodische Vorrang des Nichtseiend 212
h) Bewegung und Stillstand 213
i) Das Selbe und das Andere (Verschiedene) 220
j) Das Eine und das Viele 224
k) Der Spielraum des Dianoetischen 227

III. Das Einsehen
(Grund und Verifikation des dialektischen Logos)

1. Die Orientierung der Methodologie 231

2. Die Orientierung der Hypothesismethode 235

3. Die Orientierung der Diahairesismethode 251

4. Das Symbol des dialektischen Logos 254

Literaturverzeichnis 257

Vorbemerkungen

Aristoteles — so wird überliefert — hat Zenon den Urheber und Erfinder der Dialektik genannt[1]). Heute greift man gerne für die früheste Gestaltung der Dialektik auf Heraklit zurück. Zufolge der Geschichte der Dialektik und dessen, was jeweils mit „Dialektik" bezeichnet wurde, ist ihren Definitionen ein weites Belieben gesetzt. Platon jedoch verstand sein Denken (vermutlich erstmals) selber als dialektisch. An mehreren Stellen hat er ausdrücklich gemacht, was Dialektik für ihn heißt[2]). Es genügt, diese Stellen genau zu studieren, um einen ersten — wenn auch nicht einstimmigen — Begriff von Platons Dialektik zu bekommen: inwiefern sie ein Wissen bzw. Wissenschaft (ἐπιστήμη), inwiefern sie „Kunst" (τέχνη), was sie für eine Methode, welcherart ihr Vermögen (δύναμις) ist. Sie genügen aber keineswegs, um Platons Dialektik voll und ganz zu erfassen; allem zuvor verbürgen sie nicht, das wirklich zu verstehen zu geben, was sie besagen wollen[3]).

Zu einem überlieferten Philosophem gibt es keinen originären Zugang. Es gibt kein akkurates Verstehen, wie es „eigentlich" gemeint war. Identische Nachvollzüge sind allenfalls in Mathematik und Logik möglich. Die Wahrheit dieser Behauptung ist von einem formallogisch orientierten wissenschaftlichen Standpunkt aus gerechtfertigt. Bliebe dennoch die Möglichkeit eines originären Zugangs offen, so wird hier jedenfalls ein solcher nicht beansprucht.

Von einem überlieferten Philosophem gibt es keine vollständige Erfassung. Selbst wenn (wie im Falle Platons) alles Schriftliche bewahrt ist,

---

1) s. die Zeugnisse des Diogenes Laertius und Sextus Empiricus zum Aristotelischen *Sophistes*, Aristoteles *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford 1955, S. 15; vgl. dazu Platon *Parmenides* 135de (Platon wird zitiert nach der Ausgabe von J. Burnet, Oxford 1900—1907). In *Metaphysik* A 6 987b32 und — nicht ebenso eindeutig — M 4 1078b25 verweist Aristoteles dagegen auf Platon als ersten Dialektiker; vgl. dazu Robinson (I) S. 90; dagegen Arpe S. 9. Wie Aristoteles dazu kommt, Zenon einen Dialektiker zu nennen, dafür gibt es — divergierende — historische Erklärungen; s. Müri S. 165 ff. und Gaiser (I) S. 60.

2) s. u. a. *Politeia* VI 511ae; VII 531c—537d; *Phaidros* 265d—277b; *Sophistes* 253be; *Politikos* 285; vgl. auch Stellen wie *Phaidon* 90b7 und *Sophistes* 227a7. *Parmenides* 135e—137c wird der Zenonsche Tropos der Übung von Platon nicht als Dialektik bezeichnet.

3) Die sachliche und zeitliche Unterscheidung der dialektischen Verfahrensweisen bei Platon wird vornehmlich im III. Abschnitt diskutiert. Für den Wortgebrauch sei auf Müri S. 152 ff. verwiesen.

bleiben die Kenntnisse zum Verstehen des Dargelegten notwendig lückenhaft. Ist das etwa darum der Fall, weil das „Eigentliche" nicht in den Dialogen stünde[4]), oder liegt es nicht schon am unaufhebbaren Mangel einer vollständigen Kenntnis sowohl der äußeren als auch der inneren Situation, aus der heraus Platon gedacht und geschrieben hat? Und selbst wenn die überlieferten Schriften in dem, was sie dem Verstehenwollen eröffnen können, das fragliche Philosophem in seiner Ganzheit darstellen sollten, ist noch diese Gegebenheit zu mannigfaltig, als um irgendeinem Verstehen und Auslegen Vollständigkeit und Eindeutigkeit zu verstatten.

Die Stellen, die bei Platon die Dialektik — ausdrücklich oder nicht — zum Thema haben, bringen all das zu einem summarischen methodologischen Bewußtsein, was in den Dialogen bereits der Sache nach auf mannigfaltige Weise ausgeführt worden ist. Sie besagen aber dann noch mehr, wenn sich herausstellt, daß nicht alles, was als Dialektik methodologisch konzipiert wird, zur Ausführung gelangt.

Ist die Dialektik bei Platon vor allem in ihrer Entwicklung oder eher systematisch zu verfolgen? Seitdem die These F. Schleiermachers in seiner Einleitung zum *Phaidros*[5]) (der *Phaidros* sei der Grundriß eines systematischen Ganzen, das in den Dialogen sukzessiv zur Darstellung käme) vornehmlich auf Grund der Ergebnisse der Sprachstatistik zurecht für abgetan gilt, hat sich die „Platonische Frage" zunehmend als eine genetische[6]) durchgesetzt. Neuerdings sind wieder Tendenzen zu einer mehr systematischen Betrachtungsweise erkennbar[7]).

Sind aber Systematik und Evolution als Alternative oder in ihrer Vermengung bzw. in ihrem Ausgleich wirklich die zureichende Perspek-

---

[4]) Die Ichneuten des Ungesagten weil nicht für die Menge Bestimmten sind hauptsächlich an gewisse Stellen des *Siebten Briefes* und des *Phaidros* gehalten, die zu verstehen geben, daß Wesenhaftes im wesentlichen notwendig unfixiert bleibt. Jetzt sind die Thesen Krämers zu Platons mündlicher Elitebelehrung über das Agathon, die seine ganze Verfassertätigkeit begleitet haben soll, zu berücksichtigen. Zur Eröffnung der Diskussion dieser Thesen s. die Besprechung von Vlastos (II) S. 641—655. Gaiser (II) konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

[5]) Berlin 1804.

[6]) Für die Inauguration dieser Betrachtungsweise ist insbesondere auf Herbart (drei Entwicklungsstufen der Ideenlehre), Susemihl und schließlich auf Jaeger (II) zu verweisen. Ausführlich referiert Krämer über die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise.

[7]) s. generell Krämer, aber auch schon Stenzel ([III] 1. Aufl. 1924), die Einleitung zu (II) S. 103 ff., *Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges* 1916, in (IV) S. 32 ff. (dagegen *Über den Zusammenhang des Dichterischen und des Religiösen bei Platon* 1924, in [IV] S. 112 f.) und Wilpert das Vorwort. Gegen Spezielles der Jaegerschen genetischen Betrachtungsweise wenden sich u. a. Dirlmeier S. 161 ff. und Stark S. 1 ff.

tive, einen überlieferten philosophischen Text zu betrachten? Von den nach Exaktheit tendierenden Wissenschaften wird der Rat erteilt, das historische „Verstehen" nicht als ein Letztes zu nehmen; eine historische Beschäftigung ließe sich letztlich nur rechtfertigen durch sachliches Vergleichen, nämlich durch Bezug auf die aktuelle Problematik. Völlig anderes wieder beabsichtigt die Aufforderung, einen philosophischen Text nicht historisch, sondern „geschichtlich" zu verstehen. Anstatt wie von ungefähr Stellung zu beziehen, soll vielmehr die Durchführung der Untersuchung selber ausweisen, inwiefern eine hermeneutische Situation zum Tragen kommt, welche Art von Betrachtung geübt wird.

Das Eigentümliche der Platonischen Dialektik wird im Verlaufe der Arbeit nicht schrittweise herausgefunden, sondern von Anfang an als These vorgebracht. Die Aufgabe wird darin gesehen, die These schrittweise zu explizieren. Bei diesem Versuch einer diskursiven Erschließung der Platonischen Dialektik kommt es noch nicht auf eine Auseinandersetzung mit Platon an. Die Bedeutung seiner Dialektik für die Geschichte der Philosophie und für das Heute bleibt offen. Eine Identifizierung mit dem Denken Platons ist aber darum, sollte sie sich zeigen, nur eine scheinbare.

Jede Deutung, auch die „anerkannt" angemessene, bleibt problematisch. Jede Deutung, auch die „anerkannt" unstimmige, bleibt von einigem Interesse. Es sind kaum Maßstäbe zur Hand, um Falsifizierung und Verifizierung im Bereich philosophischer Aussagen und Auslegungen eindeutig und verbindlich zu fassen.

Die These über die Eigentümlichkeit der Platonischen Dialektik lautet: (wobei ihr zugleich — trotz der Mannigfaltigkeit des als Dialektik Bezeichneten und der Unbestimmtheit der Bezeichnung Dialektik — eine Einheitlichkeit unterstellt wird):

1. sie ist ein dialogisches *Geben und Nehmen* des Logos;
2. sie ist dabei ein ontologisches *Wagen* des jeweils zur Verhandlung Stehenden in dem, wie es sich in Wahrheit verhält in Gegenstellung zum sophistischen Logos;
3. sie nimmt dafür letztlich ein *Einsehen* in Anspruch, das sich methodologisch (epistemologisch) auf einen alles entscheidenden Grund und eine ebensolche Einheit beruft.

Eine (negative) Explikation des Eigentümlichen der Platonischen Dialektik durch eine Diskussion der Zenonischen und der Protagoreischen Antilogik, der Sokratischen Elenktik und der Aristotelischen Syllogistik unterbleibt, insofern nicht die Platonische Dialektik an ihr selbst diese Weisen der Führung des Logos mit in den Blick bringt.

Geben und Nehmen, Wagen und schließlich Einsehen kennzeichnen die Platonische Dialektik. Platon selbst hat diese Kennzeichen nicht als

solche diskutiert. Sie finden sich aber bei ihm der Sache nach und auch in wörtlichen Wendungen. Das Vorgehen ist deshalb — was den Platonischen Text anbelangt — nicht notwendig spekulativ. Die Einheit und Eigentümlichkeit der Platonischen Dialektik, wie sie die These vorgibt, wird vielmehr als Theorie verstanden, die an entsprechenden Texten zu bewähren ist.

Darstellung und Auslegung der drei in sich verflochtenen Grundzüge sind auf *einen* Aspekt eingeschränkt worden: auf die Gestalt des Sophisten. Die Untersuchungen konzentrieren sich dabei auf die — wie zu zeigen sein wird — entscheidende Betrachtung dieser Gestalt: auf den *Sophistes*.

Damit wird nicht die Entwicklung von der Sokratischen Elenktik (was Platon als solche zu verstehen gibt) bis zur dialektischen Dihairesis nivellierend zusammengeworfen. Die Dialektik ist für Platon stets — bei aller Verschiedenheit des Verfahrens und Vermögens — direkt oder indirekt gegen die Sophisten gerichtet. Erst die Kenntnis des einheitlichen Horizontes läßt es sinnvoll erscheinen, auf spezielle Unterschiede hinzuweisen und einzugehen.

Die Demonstration der einzelnen Grundzüge der Dialektik (Geben und Nehmen, Wagen, Einsehen) wird jeweils entscheidend an der Gestalt des Sophisten durchgeführt. Am Dialog *Sophistes* interessiert im wesentlichen der Sophist als Widerpart des Dialektikers[8]). Inwiefern die Gestalt des Sophisten als Aspekt weit genug ist, Einheit und Eigentümlichkeit der Platonischen Dialektik in den Blick zu bringen, wird im einzelnen aufzuweisen sein.

---

[8]) Während es Dürr einseitig darum zu tun ist, aus dem „Kern" des Dialogs (236d bis 264b) nach Möglichkeit jeden Bezug auf die „Schale" (die Definition des Sophisten) zu eliminieren, geht es hier einseitig darum, nach Möglichkeit alles, was der Exkurs zu bedenken gibt, für das Problem der dialektischen Bestimmung des Sophisten als solcher zu aktivieren.

I.

DAS GEBEN UND NEHMEN

(Sprach- und Sachverhalt des dialektischen Logos)

1. Zur Orientierung des Verhältnisses von Geben und Nehmen

a) Das für das Verhältnis von Geben und Nehmen leitende Phänomen

Geben und Nehmen (δοῦναι καὶ δέξασθαι) kennzeichnet — der Theorie nach — die Platonische Dialektik in ihrem eigentümlichen Verhalten. Dasselbe soll aber nicht sogleich an der dialektischen Bestimmung der Gestalt des Sophisten aufgewiesen werden. Die Besonderheit dieser Kennzeichnung der Dialektik ist zunächst in das unspezifische Verhältnis von Geben und Nehmen zurückzunehmen. An bestimmten Weisen des Gebens und Nehmens läßt sich sodann der allgemeine Sinn dieses Verhältnisses, wie er auch für die Dialektik von Bedeutung ist, auf einem breiteren sachlichen Hintergrund anschaulich machen.

Das unspezifische Verhältnis von Geben und Nehmen ist in seiner Phänomenalität darzustellen. Dies Phänomen wird jedoch nur insoweit in Betracht gezogen, als griechische Zeugnisse es möglich machen, dasselbe wörtlich und auch bildhaft zu umreißen. Die Auswahl der Belege und ihre Abfolge entspricht dem Vorblick auf das Geben und Nehmen des Logos.

Wird im Bereich des menschlichen Verkehrs gegeben und genommen, so scheint es leicht zu sein, beides je für sich zu fixieren. Da gibt der eine, während der andere nimmt. Es ist dann allenfalls die Zeit (genauer: der Augenblick) die gleiche, auf die Person gesehen kann aber die eine von der anderen der Handlung nach unterschieden werden. Hyllos z. B. soll Dejaneira mit seinen Händen dem Herakles in die Hand geben[1]). Gäbe es nicht die eine und andere Person, so ließe es sich augenscheinlich nicht verstehen, wie im Bereich menschlichen Verhaltens eine Handlung überhaupt fehlgehen, wie sie scheitern können sollte. Insofern aber die nämliche Person nimmt und gibt, ist eine verschiedene Zeit festzustellen für das, was *erst* genommen und *dann* (weiter-, rück- usw.) gegeben wird. Das (erst) Genommene und (dann) Gegebene kann ein und dasselbe sein, kann aber auch — je nachdem was im Einzelfall maßgeblich ist — allein einander entsprechen. Es geben z. B. die Götter den Lebewesen erst alles zum Aufwachsen Nötige und dann nehmen sie die Hinschwindenden wieder auf[2]).

---

[1]) Sophokles *Trachinerinnen* 1066 f.

[2]) s. *Timaios* 41d2 f.; vgl. Demokrit Fragment B 30; Buch *Hiob* I, 21 (*Septuaginta* ed. H. B. Swete, Cambridge 1922 II, 522).

Durch die nach Zeit oder Person bestimmte Fixierung des Unterschieds von Geben und Nehmen kommt es zur Meinung, als könnte je eines von beiden auch für sich schon eine selbständige Möglichkeit und Bedeutung haben. Die Einheit im gleichzeitigen Handeln zweier Personen, die Ganzheit im Geschick einer einzelnen wird für abkömmlich gehalten. Es scheint Personen zu geben, die stets nur geben und solche, die stets nur nehmen[3]). Manches wird doch für immer angenommen und manches für immer vergeben. Vieles wird wie von selbst gegeben, ohne je empfangen worden zu sein, und etliche alltägliche „Gegebenheiten" verdienen nicht erst noch als solche „genommen" zu werden.

Dieser Anschein kann sich nur halten, wenn das Zu-mehreren-Vorkommen des Menschen quantitativ und nicht als menschlicher Verkehr (miteinander Zusammenleben, aufeinander Eingehen, Zeithaben füreinander, Mitteilen voneinander usw.) begriffen ist, dann also, wenn Einheit und Ganzheit des Verhältnisses von Geben und Nehmen verkannt werden.

Kann bisweilen ein einzelner geben und nehmen, als täte er beides wie aus sich, dann tut er es doch nicht kraft seiner eigenen Natur und erst recht nicht vermöge *der* Natur. Geben *und* Nehmen (auch des einzelnen) hat seine Möglichkeit ausschließlich darin, daß der Mensch in einen — nicht quantitativ bestimmten — Zusammenhang von seinesgleichen gehört. (Die Absicht dieser Erörterung macht ein Eingehen auf das für Geben und Nehmen relevante Verhältnis des Menschen zu den handelnden Göttern, zum Schicksal und auf entsprechende Verhältnisse, wie sie rein in der Natur gegeben wären, überflüssig.)

Zumeist hält man Geben und Nehmen für eine gleichwertige Handlung. Das menschliche Verhältnis wird entsprechend statistisch fixiert. Darin findet auch die Annahme ihren Grund, es müsse stets etwas gegeben und etwas genommen werden. Der Warenwechsel ist vorzüglich das Modell für Geben und Nehmen[4]); er gilt zugleich als Rechtfertigung, beides in eine leere Verschiedenheit auseinanderfallen zu lassen.

Die Einseitigkeit, Gleichwertigkeit und spezifische Sachhaltigkeit im Verhältnis von Geben und Nehmen bedeuten eine Kennzeichnung der Kausalität: Das eine ist aktiv und das andere passiv. Nimmt man diese Scheidung für absolut, dann werden Kausalität und Zeitfolge, nicht aber das gemeinsame gleichzeitge Handeln erfaßt. Wird das Geben eindeutig zur Aktion, so zeigt sich im Nehmen reine Passivität.

Das Gegebene zu nehmen (δέχεσθαι τὸ διδόμενον) heißt zumeist: es ist notwendig zu nehmen, was immer gegeben sein mag; es gilt dann

[3]) Vgl. dagegen Anonymus Jamblichi, Diels-Kranz *Fragmente der Vorsokratiker* ^{6}1952 II, 401, 23 ff.

[4]) s. etwa *Nomoi* XI 916d.

allenfalls, das Beste daraus zu machen[5]). Das gilt für alltägliche Situationen, das gilt für die ungewählte Mitgift im ganzen. Selbst wo Schuld und damit eine gewisse Selbstgegebenheit vorliegt, ist man leicht geneigt, eine Vergeltung etwa als bloße bzw. notwendige Gegebenheit zu nehmen. Im Bereich der Gegebenheiten (wer und was auch das Gebende sei) scheint allein Passivität zu herrschen, scheint allein Reaktion möglich zu sein. Was man sich nicht gegeben hat, was fatal ist, kann man sich auch nicht nehmen[6]).

Ist jedoch allein das überhaupt annehmbar, was schon vom Nehmen erwartet und gefordert ist[7]), dann kann das Nehmen nicht einseitig zu Gegebenheiten verurteilt sein. Wird das Gegebene begrüßt und willkommen geheißen, dann zeigt sich im Nehmen ein Wille, der auf die Gegebenheiten achtet und dabei eigens nach dem verlangt, was ihnen gemäß zu geben ist. Das freie Verhalten zum Gegebenen wird für das Verständnis jedes spezifischen Verhältnisses des Gebens und Nehmens von besonderer Relevanz.

Woran ist das Geben und Nehmen im Bereich menschlichen Verkehrs, d. h. bei den Handlungen der Menschen untereinander grundsätzlich gehalten? Als leitendes Phänomen je des Gebens und Nehmens bietet sich die Hand an. Es bleibt dabei für die hier angestellte Überlegung offen, ob die Hand in ihrem vollen Sach- und Sinngehalt den Griechen zu Zeiten Platons dasselbe bedeutete wie heute, und, wenn nicht, was dann die spezifischen Unterschiede wären. Darum wird aber auch — aus methodischen Erwägungen — der Gehalt der Hand nicht tiefer ausgeschöpft, als es nach Kenntnis griechischer Zeugnisse zulässig erscheint.

Die Hand ist — seit alters und für die verschiedensten Völker — geschickt für die Gebärde des (bedürftig) Nehmenden und für die des (überflüssig) Gebenden. Es gibt die Gebärde des Zurückhaltens, des Nichtgebenwollens und es gibt die Gebärde des Abwehrens, des Nichtnehmenwollens. Schließlich gibt es die Gebärde des festen Habens und Haltens, in die das Gegebensein und Genommenhaben eingegangen sind[8]).

---

5) So verhält sich z. B. Sokrates im *Gorgias* (499c4 ff.); er bezieht sich dabei auf das, was Kallikles im Gespräch an Zugaben macht.

6) Vgl. A. Stifter *Bunte Steine* (ed. Winkler 1951) S. 506.

7) Zur Frage, wer denn überhaupt unerwartete Gaben zu nehmen vermöchte, vgl. bei E. G. Winkler in *Epistel an ein junges Mädchen* das Verhältnis von Blitz und Erde im Gegensatz etwa zu dem von Erde und Regen.

8) Für alles Angeführte gibt es in der Griechischen Plastik mannigfache Beispiele. Zu dem, was mit der zuletzt angeführten Haltung im Blick steht, s. Weibliche Gestalt mit Granatapfel, vermutlich die Persephone darstellend, Berlin, Staatl. Museen, Antikenabt. A 1 Inv. 1800, abgebildet bei R. Lullies *Griechische Plastik*, München 1956 Nr. 18—21.

Alle Dinge, die auf irgendeine Weise in den menschlichen Handel einbezogen sind, werden durch die Hände genommen und empfangen, gegeben und verschenkt. Dabei werden entweder die Dinge, um die es sich handelt, selbst faktisch gehandhabt, oder, wenn sich das nicht schickt, werden Dinge anderen Charakters an ihrer Stelle gegeben (symbolische Zeichen, stellvertretende Äquivalente usw.). Aber nicht nur Dinge werden in den faktischen menschlichen — oder gar übermenschlichen — Handel einbezogen[9]), sondern auch der Mensch selbst: er selbst gibt sich oder wird gegeben in die Hände anderer (εἰς χεῖρας διδόναι)[10]), er selbst bekommt andere in seine Hände (εἰς χεῖρας δέχεσθαι)[11]).

Wird der Handel so gesehen, dann bleibt die Hand immer noch je für sich und bleibt dabei einseitig je dem Geben *oder* Nehmen verhaftet. Es wird auf solche Weise gerade nicht einsichtig, wie die Hand das leitende Phänomen für Geben und Nehmen, für beider Einheit sein soll.

Nun wird man leicht Dinge aufzählen können, die unter den Menschen im Handel sind, die sich mit Händen — faktisch oder symbolisch — geben und nehmen lassen, die aber, indem sie vom einen zum anderen gelangen, doch keine Gleichwertigkeit des Gegebenen und Genommenen verraten.

Gibt z. B. ein Richter einem Delinquenten noch eine Stunde zu leben, so nimmt dieser mit eben dieser einen Stunde doch nicht dasselbe, was jener ihm zu geben sich vorstellen kann. Gibt jemand den Verdienst einer Stunde an einen, für den es den Verdienst eines Tages darstellt, dann ist dieselbe Summe doch verschieden als Gegebenes und Genommenes.

Schon in der griechischen Ökonomik und Politik, selbst und gerade in der Demokratie eines Perikles und Kleon, liegen dem Geben und Nehmen keine gleichwertigen Verhältnisse zugrunde, sondern eben menschlicher Verkehr in all seinem Gefälle und d. h. nicht gleichgültigen Unterschied, wie es schon die einfachste Weise der Arbeitsteilung bedingt. Und wäre auch einmal das Geben und Nehmen in einer arbeitsteilig durchrationalisierten Gesellschaft als für den menschlichen Verkehr völlig gleichwertig zu denken, weil dann alles Äquivalent allein in der Vernunft begründet wäre, würde noch immer zu fragen sein, was den Unterschied des rationem reddere et accipere gleichwertig sein ließe und was ggf. die Vernunft an und für sich (selbst) wäre.

Dennoch macht die Wertverschiebung vom Geben zum Nehmen und umgekehrt nicht deutlich, wie Geben und Nehmen zusammengehören,

---

9) z. B. Übergabe (Überbringung) von Kästchen, von den Äpfeln der Hesperiden, der stymphalischen Vögel usw.

10) z. B. Orest durch Elektra (Sophokles *Elektra* 1348). Vgl. Bultmann S. 120 Anm. 1.

11) s. Xenophon *Anabasis* 4, 3, 31. Man erinnere auch nur beliebige Darstellungen von Menschenraub.

und wie im Geben *und* Nehmen die Menschen zusammen handeln. Die Einseitigkeit des Gebens und Nehmens wird dadurch nur noch verschärft, daß die eine Seite (etwa Zwang, Not usw.) den Charakter der ganzen Handlung prägt. Für das Zusammengehören von Geben und Nehmen ist es vielmehr notwendig, daß eine menschliche Übereinkunft bei der Handlung besteht. In diesem Zusammenhang ist es gleichgültig, ob die Übereinkunft nur zum Schein besteht, ob also von einer oder von beiden Seiten ein Betrug konzipiert ist, oder ob man redlich zu ihr gelangt.

Das leitende Phänomen für alles Geben und Nehmen läßt sich jetzt verdeutlichen: es ist die Hand, genauer: das Sichreichen der Hände. Das Sichreichen der Hände ist sowohl ein Symbol für alles Handelseins des Menschen und ist zugleich im wörtlichen Sinne ein Symbol[12]). Das Sichreichen der Hände bezeugt die menschliche Übereinkunft und symbolisiert die Einheit von Geben und Nehmen.

Wer einem anderen die Hand reicht, veräußert sie nicht; wer die dargebotene Rechte ergreift, nimmt sie nicht an sich. Das Einschlagen (ἐμβάλλειν) der Hände macht die Hand zum Symbol des Gebens und Nehmens. Der Handschlag ist das einfache — teils alltägliche, teils ungewöhnliche — Zeichen, daß Menschen in ihrem Handel zueinanderfinden und zueinandergehören. Dieses Symbol der Übereinstimmung ist erst ein Zeichen dafür, daß beim Handel, d. h. beim Geben und Nehmen eine Einheit zu suchen ist.

Hier ist ein methodisches Bedenken zu erwähnen. Ist denn das Phänomen der Hand im zwischenmenschlichen Verkehr nicht allein ein möglicher Gegenstand der Ethnologie und Anthropologie und einer entsprechenden Psychologie? Zudem ist bezeugt, daß einige Völker die Vorliebe anderer für das Händegeben nicht teilen. Wo andere Gepflogenheiten im zwischenmenschlichen Verkehr herrschen, gibt es auch andere Symbole der Verständigung, z. B. den Backenkuß (der allerdings nicht gleicherweise das Geben und Nehmen des Handels symbolisiert wie das Sichreichen der Hände).

Zugegeben, die Hand, das Sichreichen der Hände ist hier nicht als Symbol des Gebens und Nehmens auf Grund ethnologischer und anthropologischer Studien als Tatsache aufgegriffen, sondern wird als philosophisch-phänomenologisches Theorem in Betracht gezogen. Das Sichreichen der Hände als Symbol des Gebens und Nehmens ist dabei von theoretischer und — was das Geben und Nehmen der Dialektik anbelangt — von heuristischer Bedeutung.

---

12) Für das Sichreichen der Hände finden sich Wendungen mit προτείνειν (ὑπέχειν) und ἐμβάλλειν und auch mit λαμβάνειν (δέχεσθαι, αἱρεῖν) und διδόναι — je nachdem im Aorist.

Ist den Griechen das Symbol der Hand, des Sichreichens der Hände fremd gewesen? Auf griechischen Bildnissen mannigfacher Art sind abschiednehmende Paare zu sehen, die einander die Rechte geben[13]). Ein Krieger nimmt von seinem Vater Abschied: sie halten einander die Rechte. Als inniger noch zeigt sich bei den Griechen das Halten der Handgelenke. Dies Motiv tritt immer wieder bei der Darstellung liebender Paare auf; bald hält sie ihn, bald er sie. Auch beim Abschiednehmen ist das Umfassen des Handgelenks zu sehen. Besonders bezeugt das Einander-an-den-Händen-Fassen im Reigen die Einheit der Handlung: das reine Einwilligen in das Zusammensein und Zusammenspiel. Bildnisse davon finden sich seit der frühesten Zeit. Das Sich-an-den-Händen-Fassen der Ringer gibt dagegen in der Gebärde und in der Absicht einen wesentlich anderen Bezug zur Handlung zu erkennen. Zwar ist auch hier die Einheit von Zeit und Raum gegeben; beide ergreifen sich mehr oder weniger freiwillig. Wenn hier aber völlige Übereinstimmung herrschte, dann gäbe es keine verdeckten Absichten, gäbe es keinen je eigenen Siegeswillen, d. h. gäbe es keinen Kampf. Doch jedes an die Hände gehaltene Spiel und Zuspiel ist für das in Frage stehende Phänomen im Auge zu behalten. Das Ringen ist zudem schon allein deswegen nicht außer acht zu lassen, weil es bei Platon als Bild für den Streit im Logos verwandt wird[14]).

Die eine Hand wird beim Einschlag in die andere weder zu einem gegebenen noch zu einem genommenen Ding. Als Symbol des Gebens und Nehmens ist die Hand gleichsam das *rein* Metaphorische: kein Etwas wird übertragen, ausgehändigt. Das pecus und die Münze können nur weitergegeben werden, können aber weder sich geben noch als Gegebenes zugleich dasselbe bleiben. Daher taugen sie nicht für ein Symbol des Gebens und Nehmens, sondern sind fürs erste nichts weiter als Mittel, die Äquivalenz zu bestimmen.

Geben *und* Nehmen ist von dem Sichreichen der Hände und nicht von dem von der Hand Gelösten und Gehandelten[15]) her zu verstehen. Im Geben und Nehmen der Hände wird eine besondere Übereinstimmung im menschlichen Verkehr nicht nur bezeugt, sondern auch vollzogen. Die sog. Bekräftigung eines Handels kann gar nichts Nachträgliches sein, weil durch sie erst die Übereinkunft in Kraft tritt[16]). Der spontane Charakter

---

13) Um nur ein Beispiel anzugeben: Relief einer Grab-Lekythe (Marmorgefäß von einer athenischen Familiengrabstätte um 370), Staatl. Antikensammlungen München, Postkarte Fr. Kaufmann, Repr. Anst. München 27.

14) s. u. a. *Philebos* 11d11 ff.

15) Etwa χρήματα. s. Gorgias Fragment B 11 a (*Vorsokratiker* II, 296, 16 f.).

16) Xenophon *Anabasis* 7, 3, 1. δεξιὰς δόντες καὶ λαβόντες heißt hier, daß Menschen, um ihr Miteinanderverkehrenmüssen in Übereinstimmung zu bringen, sich ihrer selbst im Gespräch versichert hätten.

des Gebens (und je auch Nehmens) bleibt beim Sichreichen der Hände erhalten. Hände lassen sich nicht wie Dinge und nicht für Dinge austauschen, wie etwa Münzen. Das Nehmen des Gegebenen ist beim Sichreichen der Hände auch keine Fatalität, sondern z. B. ein Begrüßen[17]).

Spontaneität und Übereinkunft bestimmen die Einheit von Geben und Nehmen im Verkehr der Menschen untereinander. Geben und Nehmen ist kein kausales, kein Zeitfolgeverhältnis, sondern ein gleichzeitiges, ein solches, in dem der handelnde Mensch um das Handelseins mit dem anderen weiß. Reicht z. B. ein Krieger zum Abschied seinem Vater die Hand, dann kommen beide in der Einheit der Handlung (dem Abschied) überein: beide wissen um den Abschied, beide willigen in den Abschied (spontan) ein, beide bekräftigen den Abschied, beide vollziehen den Abschied. Die Verabschiedung ist für beide eine gleichzeitige Handlung; sie trifft als solche beide auf gleiche Weise.

Um das Schema des Verhältnisses genauer zu zeichnen, sind einige spezifische Weisen desselben anzugeben. Die Besonderheiten des Gebens und Nehmens finden dabei nicht an ihnen selbst Interesse, sondern einzig und ausschließlich im Vorblick auf das eigentümliche Geben und Nehmen der Platonischen Dialektik.

b) Das Geben und Nehmen von Recht

Das spezifische Geben und Nehmen der Dialektik wird durch eine Vollzugsweise menschlichen Verkehrs zu veranschaulichen sein. Darum sind zur Propädeutik auch allein Weisen des Gebens und Nehmens, die dem menschlichen Verkehr zugehören, gewählt worden.

Zu den ursprünglichen und grundlegenden menschlichen Verhältnissen gehören die Rechtsverhältnisse. Der menschliche Handel und Verkehr untereinander ist seit alters eine Gegebenheit. Alle Erzählungen, die davon handeln, wie Menschen erstmals zusammenfanden, sind Offenbarungen, Mythen oder blinde Erklärungen. Woher es auch genommen wird, das Zusammen der Menschen (es ist hierfür vornehmlich an attische Verhältnisse zu denken) meint nicht einfach die Akkumulierung (etwa zu einer Herde), sondern meint den Charakter des Rechts.

Doch wann beginnt das Recht? Hier kann nicht die Aufgabe bestehen, mit vielleicht besseren Kenntnissen als einst Thukydides in die vorhomerische Zeit zurückzugehen, stets ungattigere Verhältnisse zu suchen, um schließlich gar ein bellum omnium contra omnes festzustellen. Es wird vielmehr der Versuch gemacht, nicht von den „ersten", sondern

17) Vgl. *Odyssee* III, 35: χερσίν τ' ἠσπάζοντο. Vgl. auch *Homerische Hymnen* (ed. Th. W. Allen, Oxford 1946) VI, 15 f.

von den „ursprünglichen" Rechtsverhältnissen zu handeln[18]). Diese sind ohne historische Belege vollständig darstellbar — was ihre prinzipielle und allgemeine Form angeht.

Das menschliche Zusammen in Handel und Verkehr als Rechtsverhältnis ist stets von neuem freundschaftlich gefügt und ist nie bis zum letzten einzelnen hinab strittig. Blutsatzung und Blutgericht sind wohl ebenso autochthon zu nehmen wie der Areiopag selbst. Das Zusammen in Handel und Verkehr ist zugleich selbst stets ein für den Menschen möglicher Gegenstand seines Handelns gewesen.

Gerade dann, wenn es das Zusammen in Handel und Verkehr für den Menschen immer schon von alters her gibt, ist es nicht ausgeschlossen, daß die Gegebenheit von Zeit zu Zeit eigens gefordert wird. Dann kommen Menschen auf ihr schon untereinander Verkehren gleichsam zurück. Politische Nachbarn z. B. stimmen dem Faktum ihrer Nachbarschaft eigens zu[19]); es kommt zu einem Vertrag[20]).

In den Verträgen wird generell dem Recht als der seit alters herrschenden Weise des menschlichen Zusammen in Handel und Verkehr eigens zugestimmt, z. B. in Anbetracht vollzogener Neuerungen. Die Verträge heißen nach der bei ihnen praktizierten Symbolik „Spenden" (σπονδαί)[21]). Spenden gehörten zu jedem Eidopfer[22]). Sie sind gebräuchlich als Spenden unvermischten Weines[23]) und anfänglich als die menschlichen Blutes[24]). Das Spenden ist eine — im wörtlichen Sinne — symbolische Handlung und ist als solche nicht geringer als etwa die des Sichreichens der Hände. Das Gespendete fließt zusammen — unmittelbar oder auch mittelbar. Beim Vergießen des Gespendeten auf die Erde

---

18) Vgl. Kants Unterscheidung von „ursprünglich" und „uranfänglich" (*Metaphysik der Sitten* § 13).

19) Konkret heißt das z. B. bei Herodot (VIII, 140, a4): ὁμαιχμίην συνθέσθαι.

20) Statt von συνθήκη kann auch von συνάλλαγμα, σύμφωνον (συγγραφή) und συμβόλαιον die Rede sein. Der Zusammenhang des Vertrags mit der unterschiedlichen Bedeutung von Symbol ist besonders zu beachten. Das Symbolaion ist ein privatrechtlicher Vertrag (s. Thukydides I, 77, 1). Symbola sind Verträge zwischen Symmachiegenossen. s. außerdem συμβόλαιαι δίκαι bzw. δίκαι ἀπὸ συμβόλων, d. s. aus den Symbola hervorgehende Prozesse.

21) σπονδή heißt also in diesem Zusammenhang nicht wörtlich „Spende", sondern eben „Vertrag", „Friedensartikel" usw. (s. Thukydides I, 40, 2). Das muß nicht hindern, auf das Symbol des Politikums hinzuweisen. Vor dem 4. Jahrhundert sind σπονδαί im wesentlichen nur Vereinbarungen nach kriegerischen Auseinandersetzungen gewesen (s. Hampl S. 1 ff.).

22) s. Stengl S. 136 ff.

23) s. *Ilias* II, 341; IV, 159.

24) s. Eitrem S. 455.

ist sie die Mittlerin, durch die sich gleichsam ein Kreis vom einen zum anderen schließt. Insofern die Spende den Göttern zugedacht ist, verbinden sie das menschliche Handelseins. Wenn Menschen z. B. Blut spenden um ihrer politischen Nachbarlichkeit willen, dann willigen sie — symbolisch — in einen Kreis ein, wie er für sie schon seit alters faktisch gegeben ist und den sie selbst mitdarstellen. Wo und durch was auch immer ein Vertrag geschlossen und bekräftigt werden mag, so gilt doch alles dabei Vollzogene dem menschlichen Verhältnis und nur insofern auch dessen Vermittlern.

Ein Vertrag bedeutet grundsätzlich keinen absoluten Neubeginn. Kein Vertrag kann das in ihm zustimmend Vollzogene aus sich selbst bestimmen und hervorbringen. Der contrat social u. dgl. ist nie und nirgend ein hier und jetzt geschlossener Vertrag. Die geschlossenen Verträge sind zwar bei den Griechen kaum je datiert, aber aus dem Grunde, weil sie sich gleichsam als Blutsatzung in den väterlichen Satzungen überliefern[25]); nach diesen rechten die Anwohner miteinander wegen ihrer nachbarlichen Gemeinsamkeit[26]). Jeder Vertrag geht grundsätzlich auf einen älteren zurück; er ist damit eine gemeinsame Übereinkunft nach dem schon (im Herkommen) herrschenden Recht, auch und gerade dann, wenn die Übereinkunft als eine erneuerte die veränderten Verhältnisse in Betracht zieht.

Zur Forderung des Rechts kommt es, wenn Rechtsverträge offensichtlich gebrochen werden, so daß das Rechtsverhältnis als Differenz[27]) erscheint. Es gibt dann zwei mögliche Verfahren: entweder kann im streitbaren Austrag der Differenzen die Zustimmung des Rechts vorerst ausgesetzt und sodann ein neuer Vertrag angesetzt werden, oder aber die Differenzen sind verträglich zu lösen[28]). Wird eine Differenz vertragsgemäß ins Rechte gebracht, dann geschieht ein Miteinanderrechten, das auf ein vorausliegendes Recht bezogen ist. Dies Verhalten ist als

---

25) s. z. B. *Politikos* 295a.

26) s. Thukydides V, 79, 4; 79, 1; IV, 118, 8.

27) Thukydides schildert (I, 102), wie bei einer gemeinsamen Handlung der Spartaner und Athener erstmals beider Differenz sichtbar wird: ihrer Natur nach (die Athener sind wagemutiger), ihrer Gesinnung nach (Thukydides legt den Spartanern Heimlichkeiten d. s. Unwahrheiten in den Mund) und schließlich ihrem Effekt nach (die Athener ändern ihre Bündnisverhältnisse). In dieser Differenz sind die Rechtsverhältnisse noch nicht völig aufgelöst; die Verträge sind noch nicht gebrochen bzw. aufgekündigt. Die Vertragslösung (λύσις τῶν σπονδῶν, s. Thukydides I, 53, 2; I, 88) vollbringt erst der Krieg (s. id. I, 40, 3: ἔνσπονδοι opp. πολέμιοι. Vgl. V, 61). Bei Thukydides ist von der Differenz (διαφορά), von den Differierenden (διάφοροι, s. u. a. I, 39, 2) und vom Differenten (διάφορα, s. u. a. I, 56, 1) die Rede.

28) Thukydides I, 78, 4.

ein Geben und Nehmen von Recht zu verstehen[29]). Da der Krieg für sich genommen keine Lösung ist, so kann die Lösung der Differenzen allein Rechtens (δίκη) gefordert werden[30]). Menschen können nur darum wieder zueinanderfinden und eine Übereinkunft erwirken, weil sie schon miteinander in dem, was recht ist, d. h. im Recht sind. Nur weil die Möglichkeit der Rechtlosigkeit durch bestehendes Recht (die ἀδικία durch die δίκη) gegeben ist, ist das Unrechtbegehen ein mögliches menschliches Vergehen[31]). Nur wo Verträge vereinen, wo Satzungen (fixiert oder als ἄγραφοι νόμοι) bestehen, kann es zu Differenzen kommen, weil jede Differenz die einer Vereinbarung (Syntheke), eines bindenden Verhältnisses ist.

Bei der Seeräuberei etwa, wie sie Thukydides schildert[32]), kommt es — strenggenommen — zu keinen Differenzen, zu keinem Unrecht. Es ist das einfache Verhältnis des Stärkeren, und es wird nicht darauf gesehen, inwiefern der Stärkere, indem er sein „Recht" durchsetzt, ein Stifter von Rechtsverhältnissen ist. Thukydides betont ausdrücklich, für wie schimpflos dieses Tun angesehen wurde, und zwar sowohl von seiten

---

29) δίκην δοῦναι καὶ δέξασθαι heißt soviel wie: den Rechtsvergleich anbieten und das Angebot annehmen, nach dem Rechtsweg Genugtuung geben und annehmen. δίκην δοῦναι heißt für sich (vgl. S. 18 Anm. 40): den Rechtsweg gehen, Genugtuung geben, büßen. Die Auslegung des Verhältnisses stützt sich vornehmlich auf folgende Stellen bei Thukydides: I, 140, 2; V, 59; V, 79, 1; IV, 118. Es können des weiteren berücksichtigt werden: Herodot V, 83; VIII, 114, 1; *Homerische Hymnen* IV, 312 usw. Man vgl. auch Wendungen wie δίκας λαμβάνειν καὶ διδόναι (*Nomoi* VI 778c8), Schleiermacher übersetzt: „Rechtsaussprüche erteilen und vernehmen", und δίκην διδόναι καὶ τυγχάνειν (*Gorgias* 472e6 f.), das meint: dem Unrechttuenden soll (nach des Sokrates Ansicht) Recht widerfahren: er soll Strafe erleiden.
Das δίκην δοῦναι καὶ δέξασθαι kann schon darum das (Selbst-)Verhältnis des Rechts nicht eindeutig zur Sprache bringen, weil das „Geben" und das „Nehmen" nicht spezifisch mit dem Recht zu tun haben. Hielte man sich aber nur an die „wahre" Wörtlichkeit dieses Verhältnisses, dann erreichte man wohl ein eindeutigeres Verstehen, aber der Reichtum des Verhältnisses würde nicht zureichend ausgeschöpft. Zu δίκας (τὰ δικασθέντα) δικάζειν (δικάζεσθαι), Rechtssachen schlichten, Urteile fällen, richten, s. *Kriton* 51e; 53c; *Gorgias* 523c; *Politeia* IV 433e; *Kritias* 120c. Vgl. z. B. Walther von der Vogelweide L 40, 28 (ed. F. Maurer, Tübingen 1956 *Die Lieder* II, 81): „rihtet mir und rihtet über mich" (gebt mir Genugtuung und fordert sie von mir). Jemanden richten heißt: ihm recht werden, über jemanden richten heißt: ihn zurecht fordern, und beide Male heißt es im Grunde: ins Recht bzw. ins Rechte bringen.

30) Thukydides I, 78, 4; IV, 118, 8.

31) Recht (d. h. Genugtuung, z. B. Sühnegaben) wird für die begangenen Ungerechtigkeiten gefordert (s. Herodot II, 118, 3)und gegeben (s. id. VI, 87; 139; VII, 5, 2; IX, 58, 4; 93, 4; 94, 1). Mit dem Streit (διαφορή) beginnen das Unrecht bzw. die Ungerechtigkeiten (id. I, 1—2) und erwacht die Forderung nach Recht (id. I, 3). Nur wo grundsätzlich Recht herrscht, kann Unrecht geschehen (s. z. B. id. V, 25, 1; VII, 194).

32) I, 5.

der Täter als auch von seiten der Gefährdeten[33]). Der Raub der Helena dagegen wurde als Unrecht empfunden, weil er gegen Satzungen der herrschenden Geschlechter verstieß. Auf Grund der Gesittung (Wahrung der Unverletzlichkeit des Gastes usw.) können ganz allgemein die Menschen unter die Alternative von „Gerechte oder Wilde" gestellt werden, auch ohne ausdrückliche Berücksichtigung der Machtverhältnisse[34]). Gibt es einmal Rechtsverhältnisse (d. s. Bereiche der Verbindlichkeit von Macht und Gesittung) und ungebundene Verhältnisse nebeneinander, deren mögliche Differenzen untereinander nicht nach einer „Magna Charta" zu lösen sind, dann hat doch solch ein Zustand nur so lange Bestand, bis sich mit der stärkeren Macht und der maßgeblicheren Gesittung auch das Recht durchgesetzt hat. Das „Recht" des Stärkeren und Gesitteteren ist zunächst weder Recht noch Unrecht. Erst wenn rechtliche Verhältnisse verbindlich herrschen[35]), wird das „Recht" des Stärkeren und die „Maßgabe" des Sittlichen (wie in der Sophistik) ein Diskussionsthema.

Nur wo es das Recht schon gibt, kann es zur Forderung nach Recht kommen. Wird das Recht eigens gefordert[36]), dann ist es so, als ob das Rechtsverhältnis allererst gegründet und hergestellt werden sollte. In Wahrheit aber wird es erneuert bzw. wiedergefunden auf Grund des zum voraus schon herrschenden Rechts[37]).

Wird der Forderung nach Recht nicht entsprochen, dann führen die Differenzen zu einer Lösung der Bindungen, d. h. zum Krieg[38]). Auch der Krieg aber könnte nicht entschieden werden, d. h. die durch ihn herbeigeführte Entscheidung könnte nicht durch erneute Verträge[39]) zur

33) Wenn bei Platon (s. *Nomoi* VII 823e) die Seeräuberei als gesetzlos gilt und Demokrit die Straffreiheit für die Tötung von Seeräubern fordert (Fragment B 260), dann wird die Sache von rechtlichen Verhältnissen aus beurteilt.

34) s. die Frage des Odysseus, *Odyssee* VI, 120.

35) Wie fraglich die Rechtsherrschaft bzw. die Übernahme derselben in ihrem Rechtsanspruch und Rechtsausübung sein kann, zeigt in erschütternder Weise Thukydides III, 81—83.

36) δίκας (ἀπ-) αἰτέειν heißt soviel wie: eine rechtliche Entscheidung verlangen (Thukydides I, 140, 2), für ein Vergehen Genugtuung (Wiedergutmachung, Rückgabe usw.) verlangen (Herodot I, 2, 3; 3, 2; II, 118; IV, 164; VII, 114, 1 f.; Aischylos *Choephoren* 398). Vgl. auch *Homerische Hymnen* IV, 312: δὸς δίκην.

37) Zum Recht kommt es, wenn es zur Rechtsentscheidung kommt (s. Thukydides I, 28, 1—5). Recht *wird*, wenn — ohne Krieg — der Vergleich usw. *gesucht* wird.

38) Thukydides I, 88; vgl. I, 118, 3; 120, 1; 53, 2. Die Lösung der Bindungen bringt also keineswegs jenen vertragslosen Zustand zurück, da ein Neutraler noch keinem bestehenden Symmachievertrag angeschlossen ist (s. id. I, 31, 2); es ist z. B. unmöglich, ohne Kriegsgefahr einen Symmachievertrag der Athenischen Arché aufzusagen. Ein Sichentzweien mit den einen ist zumeist zugleich ein Sichverbünden mit den anderen (s. id. I, 39, 2).

39) σπονδαί als κατάλυσις τοῦ πολέμου, s. Thukydides IV, 118, 6.

Geltung und Bewährung kommen, wenn nicht schon von alters her dgl. Verträge menschlichen Handel und Verkehr bestimmten. Wird der Forderung nach Recht — das wäre das Gerechtere — willfahren, dann bekennen sich die Aufgeforderten bereit, Recht zu geben[40]); die so der Forderung nachkommen, stehen schon nicht mehr — sind sie auch schuldig — in der Rechtlosigkeit[41]). Der Rechtgebende gibt — selbst wenn er Geiseln[42]), Geld und anderes geben sollte — nicht das Recht von sich, macht das Recht nicht zu einer veräußerbaren Ware[43]), sondern bleibt — Recht gebend — gerade im Recht, weil er dann und nur dann Rechtens verfährt[44]). Wer solcherweise Recht gibt, kommt dem nach, was mit Fug und Recht beansprucht wird; er gibt den Anspruch und damit das Recht zu. Indem er sich dem Recht unterwirft, übernimmt er es entsprechend[45]).

Aber durch eine Rechtsentscheidung können doch auch Rechte verwirkt werden. Inwiefern kann der Vogelfreie Recht geben? Ist er im Recht? Für die griechischen Rechtsverhältnisse ist hier etwa auf den politischen Lebensweg des Alkibiades zu verweisen. Für die Frage, inwiefern jemand sogar einer Todesstrafe szs. Recht geben kann, ist die Sokratesgestalt des *Phaidon* in Betracht zu ziehen.

Das Geben des Rechts und das Aufsichnehmen des Rechts ist stets die Antwort auf ein Recht Fordern, wobei das Geben wie auch

---

40) δίκην δοῦναι: bereit sein, den Rechtsweg zu gehen, der Rechtsentscheidung zu folgen, die Strafe auf sich zu nehmen. s. u. a. Thukydides I, 85, 2.
Bei dieser grundsätzlichen Überlegung kann der unterschiedliche Gebrauch von Präsens und Aorist der Verben διδόναι, δέχεσθαι und λαμβάνειν unberücksichtigt bleiben. s. aber-Wolf IV, 336.

41) Thukydides I, 85, 2: ἐπὶ δὲ τὸν διδόντα οὐ πρότερον νόμινον ὡς ἐπ' ἀδικοῦντα ἰέναι. Vgl. aber Platon *Gorgias* 482b.

42) Thukydides I, 56, 2.

43) Zunächst ist die Billigung des status quo die Voraussetzung, den Rechtsweg einzuschlagen (s. Thukydides I, 140, 2). Wird dann zufolge einer Rechtsentscheidung der status geändert, so bleiben doch die Parteien grundsätzlich gleichberechtigt (s. id. u. a. V, 59, 5 die Formel δίκας δοῦναι καὶ δέξασθαι ἴσας καὶ ὁμοίας).

44) Thukydides I, 76, 2: indem die Bündner den Athenern die Arché geben, geben sie dieselbe nicht weg, sondern nehmen sie dieselbe gerade auf sich; sie überantworten sich den Athenern. Die Athener nehmen dann — der Rede nach — die Arché nicht einfach an sich (zur Gewaltlosigkeit der Annahme s. ib. 75, 1 f.), sondern gehen durch ihr Annehmen auf die Überantwortung ein. Inwiefern Thukydides hier zugunsten der Athener spricht, ist in bezug auf die Exemplifizierung des Schemas ohne Belang.

45) δίκην ὑπέχειν: Sühne auf sich nehmen, Strafe erleiden (Herodot II, 118; Sophokles *König Ödipus* 552; Platon *Politeia* V 457e7; *Phaidon* 98e4, *Nomoi* IX 872c), sich einem Verfahren unterwerfen (Demosthenes 54, 27, 6; 42, 10), Strafurteil empfangen (Xenophon *Memorabilien* II, 1, 8), sich der Gerichtsbarkeit unterwerfen (id. *Anabasis* V, 8, 1; VI, 6, 15).

das Fordern beide schon irgendwie im bzw. gemäß dem Recht sind; das so geforderte Geben geschieht nämlich jeweils vertragsgemäß[46]). Das Recht Geben gibt das Recht zu und gibt es so zu, daß es dort Geltung hat, wo es beständig schon herrscht. Das Recht Geben will das Recht nicht etwa gleichmäßig verteilen, sondern es will dem Recht selbst[47]) das ihm Gemäße zukommenlassen. Dadurch wird das Recht gleichsam auf sich selbst bezogen[48]). Das Recht Geben, insofern es der Rechtsforderung nachkommt, lenkt ein; es wird dabei szs. das Recht eingelenkt. Das Recht nämlich ist wie weggewesen — in der Differenz. Jetzt erst kann das Recht hervortreten als das, was es ist, als Vereinigung des Auseinandergetretenen. Der Rechtgebende erhält die Forderung z. B. wegen Vertragsbruch; indem er daraufhin Recht gibt, bestätigt er nicht einfach das bestehende Recht. Er läßt vielmehr das geforderte Recht so auf den Fordernden zurückkommen, daß es erst vollständig an diesem (d. h. am Annehmen des Anerbietens) liegt, ob es zum Recht — wie etwa zur Schlichtung des Streits — kommt. Der Rechtgebende kann das Recht nicht gleichsam an seinem Ort belassen, er ist auch nicht auf ein Ungeschehenmachen und Vergessen des Verfehlens bedacht, so daß wieder alles an seinen (alten) Ort käme. Der Rechtgebende läßt jetzt seinerseits den Rechtfordernden erforderlich sein, damit das Recht zu der ihm in den Verträgen gegebenen Bestimmung gelange.

Erfordert das Recht Geben nicht allein das Annehmen von Recht (z. B. Sühne), sondern auch das Fordern? Wenn jemand „von sich aus" den Rechtsvergleich anböte, ohne darum angegangen zu sein? Zeigte diese Möglichkeit nicht, daß das Recht Fordern zwar eine Bereicherung des formalen Schemas, aber keine notwendige bedeutet? Doch was heißt „von

---

46) κατὰ τὴν συνθήκην (Thukydides I, 78, 4) opp. παρὰ ... (*Kriton* 52d2). κάττα πάτρια (Thukydides V, 79, 1) opp. παρὰ ... (*Politikos* 296c: als das gerechtere) κατὰ σπονδάς (Thukydides I, 67, 3) opp. παρὰ ... (ib. 4).

47) Zu „das Recht selbst", vgl. 22 f.

48) Wolf (I. S. 229) deutet δίκην διδόναι als „das aus sich selbst genötigte Aufgehen ins eigene Wesen und in diesem zu sich selbst Kommen das zum anderen Kommen", „Zuteilung des Zukommenden", was „untereinander zukommt". Inwieweit liegt aber dies „Recht geben" am „Recht selbst"? Ist das „aus sich selbst genötigt" ein aus dem Recht genötigt sein? Ist denn — auf den menschlichen Verkehr gesehen — die Nötigung nicht allenfalls durch die Forderung eines anderen erzwungen? Das „eigene Wesen" des Selbst und des Anderen ist nur aus der Gemeinsamkeit im Recht zu verstehen. Das Zusammen des Menschen ist von dem Aufsichbezogensein bzw. Zusichselbstkommen des Rechts her zu verstehen und nicht umgekehrt. Dann aber darf nicht einseitig vom δίκην διδόναι die Rede sein, sondern zunächst vom δίκην αἰτεῖν und schließlich vom δίκην δέχεσθαι. Obgleich Wolf zum acc. δίκην über 35 typische Verbalverbindungen aufzählt, ist das δέχεσθαι nicht erwähnt. Die Erwähnung von δίκην λαμβάνειν ersetzt keine Erörterung von δίκην διδόναι καὶ δέχεσθαι.

sich aus"? Stellt sich jemand dem Recht ohne Erfordernis? Das Recht ist nichts Bestehendes, das man beliebig bereichern kann. Das Recht Geben drängt sich dem Recht nicht auf, sondern fügt sich demselben. Das Recht Geben beruht grundsätzlich auf einer Rechtsforderung. Am einfachsten liegt der Fall, wenn jemand gegenüber dem Gebenden die Rechtsforderung vertritt. Doch auch er vertritt damit nur das, was Rechtens erforderlich ist, er vertritt das Recht. Die Forderung *nach* Recht ist — formal gesehen — eine Forderung des Rechts selbst. Es kommt nicht darauf an, das Fordern persönlich zu orten und in seinem Soll-Charakter zu fixieren, sondern es ist vielmehr darauf zu sehen, daß und inwiefern es Rechtens geschieht. Dann zeigt sich, wie das Recht Fordern notwendig zum formalen Schema der Rechtsverhältnisse gehört.

Für den Fordernden gehört es sich, daß er sich auch zum Nehmen anschickt. Niemand hat Recht zu fordern, wenn er nicht gewillt ist, es ggf. zu nehmen. Soll das heißen, wo das Recht nicht gefordert ist, könnte es auch nicht genommen werden, selbst wenn es einer „von sich aus" geben wollte[49])?

Was heißt „Recht Nehmen"? Das Recht Nehmen gründet in einem bestimmten das Recht Geforderthaben. Aus der Gegebenheit menschlichen Verkehrs untereinander in vertraglich-rechtlichen Zuständen heraus wird wegen rechtlicher Differenzen die Erneuerung derselben Zustände gefordert. Die Forderung wird demnach so gestellt, daß dem bestehenden Recht stattgegeben werden kann; das Auseinander der Differenz bleibt dem Zusammen des Vertrags zugeordnet. Nur wenn die Forderung — über den gegebenen Rechtsbruch gleichsam hinweg — selbst Rechtens ist, kann der, der das Recht gefordert hat, das Recht auch nehmen. Das Recht Nehmen ist gleichsam der letzte Schritt bei der Bewegung im Recht; er ist wie eine Erfüllung der Bestimmung des Rechts[50]).

Das Recht zeigt die Eigenart, allen menschlichen Handel und Verkehr in der Verträglichkeit des menschlichen Zusammen zu bestimmen. Im Recht Nehmen kommt das Recht zur Geltung, insofern es Rechtens gefordert und gegeben wurde. Nur wenn Recht genommen wird, gibt es überhaupt Recht, und nicht gibt es schon deshalb Recht, bloß weil es gegeben wird. Im Nehmen des Rechts wird das Recht selbst offensichtlich, es tritt z. B. die Schlichtung zutage[51]). Darum läßt sich zwar eine zeit-

[49]) Thukydides I, 140, 2 ist belegt, inwiefern — in einem bestimmten Fall — die Rechtfordernden ggf. die Rechtnehmenden wären.

[50]) δίκην δέξασθαι heißt im konkreten Fall z. B. „Antrag annehmen". Vgl. Thukydides V, 60: δεξάμενος τοὺς λόγους. Herodot VIII, 115, 1: δεξάμενος τὸ ῥηθέν.

[51]) Recht wird nicht als Friede (etwa im Sinne der κοινὴ εἰρήνη) und auch nicht negativ vom Krieg aus bestimmt. Recht ist im Auseinander und Zusammen menschlicher

liche Folge von Fordern, Geben und Nehmen darstellen. Der Sache nach aber ist das Nehmen das erste, weil es schließlich an ihm liegt zu erfahren, was Rechtens gefordert und Rechtens gegeben ist, so daß das Recht sich (wieder) herstelle.

Das Recht Geben und Nehmen ist zusammengeommen im Miteinanderrechten[52]). In diesem bemühen sich die Menschen um ihren Verkehr untereinander als um einen Rechtszustand. Im Miteinanderrechten soll das Recht zur Geltung kommen, und zwar als rechtlicher Verkehr der Menschen; das Eide Geben und Nehmen[53]) bekräftigt die Geltung des Rechts.

Gründet das Rechtsverhältnis letztlich im Recht? Wenn Menschen miteinander rechten, dann sind sie jedenfalls auf das Recht angewiesen, aber sind sie das ausschließlich, sind sie das zutiefst?

Für alle Rechtsvorgänge muß zuvor Vertrauen herrschen, muß das Geben und Nehmen von Vertrauen (bzw. von dem, woran sich das Vertrauen hält und wodurch es sich bekundet)[54]) den Verkehr der Menschen untereinander leiten. Die Differenz im Recht ist — rein vom Recht aus — unüberbrückbar; das rechtgemäße Leben fände rein aus dem Recht nicht die Kraft zur ständigen Erneuerung seiner selbst.

Sind die Rechtsverhältnisse gelöst, dann ist das Recht immer noch irgendwie verbindlich. Wie sollte es sonst je zu einer rechtgemäßen Forderung kommen? Wenn aber das Recht nicht mehr als Unangetastetes und Unantastbares besteht, wenn es gebrochen ist und als Unrecht auftritt, dann ist das — szs. verbliebene — Rechtsverhältnis im Grunde ein Vertrauensverhältnis.

Ist das Rechtsverhältnis auf das Vertrauensverhältnis zu reduzieren? Das Vertrauen ist eine nicht weiter ableitbare, seit alters gegebene (wenn auch stets zu erneuernde) Weise, wie Menschen untereinander verkehren

---

Verhältnisse zugleich und ist inmitten von Krieg und Frieden der Sache nach früher, als um je in einem von beiden fixiert werden zu können. Allerdings ist der verträgliche, vereinende und ausgleichende Charakter des Rechts bei den Griechen der herrschende. s. u. a. Pindar (ed. A. Turyn, Oxford 1952) *Olympien* XIII, 6: Dike als Schwester der Eunomia und Eirene; vgl. Fragment 48; *Pythien* VIII, 1: Hesychia, Tochter der Dike.

52) δικάζεσθαι heißt — juristisch — prozessieren.

53) s. Aischylos *Eumeniden* 429; *Homerische Hymnen* IV, 383; Platon *Nomoi* XII 949b7 f.; Aristoteles *Rhetorik* 1377a8 f.; Empedokles Fragment B 115, 2: mit Eiden versiegeln.

54) Zum „Geben" und „Nehmen" von πίστις bzw. πίστεις, s. u. a. Gorgias Fragment B 11a9 (*Vorsokratiker* II, 296, 16); Xenophon *Kyropädie* 7, 1, 44; Herodot IX, 91, 2; III, 74, 2; *Kritias* 119d6. Es wird nicht weiter auf das Verhältnis eingegangen. Sachlich wäre auch hier auf das Problem des bloß einseitigen Vertrauens (qua πείθεσθαι), auf das der Möglichkeit der ἀπιστία, auf das Vorherrschen des Vertrauens, um irgendwelchem Vertrauen bzw. Vertrauenswürdigem begegnen zu können usw. hinzuweisen.