

Ernst Heitsch
Gesammelte Schriften III

Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von
Michael Erler, Dorothee Gall, Ernst Heitsch,
Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach,
Clemens Zintzen

Band 154



K · G · Saur München · Leipzig

Gesammelte Schriften III

Von
Ernst Heitsch



K · G · Saur München · Leipzig 2003

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

© 2003 by K. G. Saur Verlag GmbH, München und Leipzig
Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. All Rights Strictly Reserved.

Jede Art der Vervielfältigung ohne Erlaubnis des Verlages ist unzulässig.

Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, 99947 Bad Langensalza
ISBN 3-598-77703-5

Meiner Frau Paula

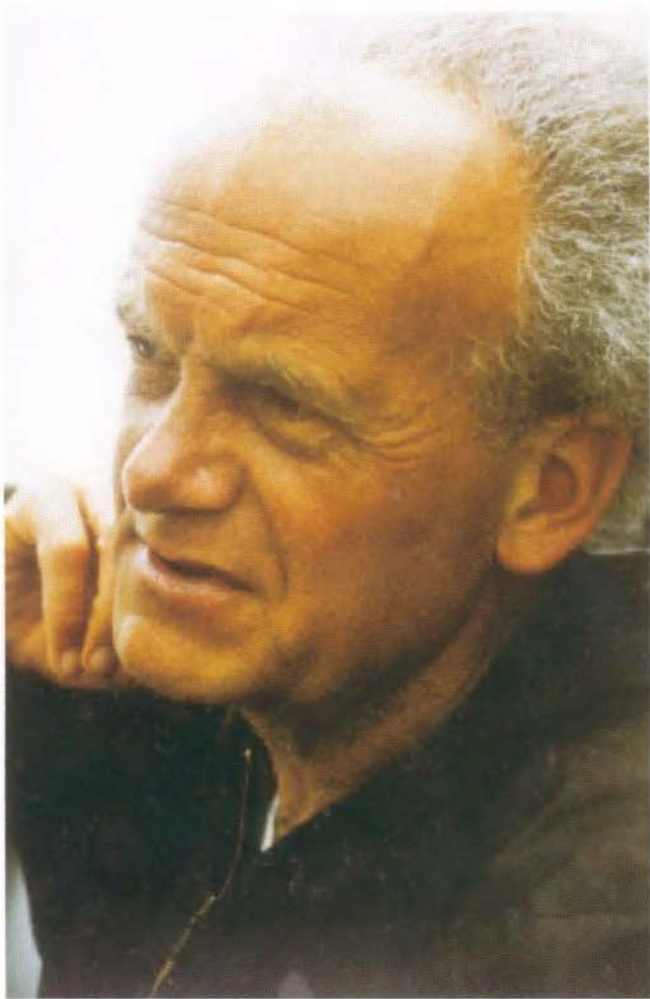


Foto: Karl Schlachter, 1988

VORWORT

Der hier vorgelegte Band III schließt die Sammlung meiner kleinen Schriften ab. Die aufgenommenen Arbeiten stammen aus den Jahren 1962 bis 1999; gewidmet sind sie ganz unterschiedlichen Fragen, wie sie uns eben von den Texten gestellt werden. Einige Beiträge habe ich gegenüber der Erstveröffentlichung stärker geändert.

Der Band beginnt mit dem von einem Kolloquium provozierten Versuch, die Literatur früher Zeiten, in denen Schriftlichkeit noch nicht zu den Selbstverständlichkeiten des Lebens gehörte, als Antwort zu verstehen. In 'Wollen und Verwirklichen' möchte ich den Blick auf die in der griechischen Literatur entwickelten Formen lenken, in denen die Grunderfahrung des Menschen beschrieben wird, nicht das verwirklichen zu können, was er verwirklichen möchte. Bemerkungen zum 'Großen Hippias' erörtern die Möglichkeiten philologischer Echtheitskritik und damit die Frage aller philologischen Fragen an einem Beispiel, das, wie ich überzeugt bin, anders als andere eine eindeutige Antwort erlaubt. Darauf folgen Interpretationen und Konjekturen; Beiträge zu Thukydides; Arbeiten zum griechischen Recht und zum Verständnis attischer Gerichtsreden; Erklärungen einzelner Wörter; und schließlich zwei Arbeiten zum Neuen Testament. Die abschließenden Beiträge sind theoretischer Natur; in ihnen erörtere ich Fragen, denen in Zeiten, da ein Interesse an dem, was als nur noch historisch gilt, mehr und mehr schwindet, ein Klassischer Philologe, wie ich meine, nicht ausweichen kann.

Regensburg, im Mai 2002

E. H.

INHALTSVERZEICHNIS

Frühgriechische Literatur als Antwort. Aus der Geschichte der Frage	13
Colloquium Rauricum 6: Der fragende Sokrates. Herausgegeben von Karl Pestalozzi. Stuttgart und Leipzig 1999, 7–29	
Wollen und Verwirklichen. Von Homer zu Paulus	36
Abh. Akad. Mainz 1989, Nr. 12.	
Grenzen philologischer Echtheitskritik. Bemerkungen zum 'Großen Hippias'	87
Abh. Akad. Mainz 1999, Nr. 4.	
Drei Helioshymnen	125
Hermes 88, 1960, 139–158.	
Sappho 2,8 und 31,9 L-P	145
Rheinisches Museum für Philologie 105, 1962, 284–285.	
Zum Sappho-Text	147
Hermes 95, 1967, 385–392.	
Τὰ θεῶν. Ein Epigramm des Euripides	155
Philologus 111, 1967, 21–26.	
Geschichte und Kontingenz. Einleitende Überlegungen für eine Thukydides- lektüre	161
Unveröffentlicht	
Friedensbemühungen bei Thukydides	183
Gymnasium 103, 1996, 298–320.	
Thukydides V 1	206
Rheinisches Museum für Philologie 139, 1996, 102–110.	
Ps.Xenophon, Pol. Ath. 3, 12–13	215
Hermes 113, 1985, 250–253.	
Recht und Argumentation in Antiphons 6. Rede. Philologische Erläute- rungen zu einem attischen Strafprozeß	219
Abh. Akad. Mainz 1980, Nr. 7.	
Aidesis im attischen Strafrecht	285
Abh. Akad. Mainz 1984, Nr. 1.	
Der Archon Basileus und die attischen Gerichtshöfe für Tötungsdelikte . .	305
Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte. Symposium 1985: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Ringberg 24.–26. Juli 1985). Herausgegeben von Gerhard Thür. Köln – Wien 1989. 71–87.	

ἀ-λήθεια.	322
Hermes 90, 1962, 24–33.	
Hesych: ἀλιφροσύνη	333
Hermes 89, 1961, 120–122.	
Hesych: βαγαῖος	336
Glotta 46, 1968, 74–75.	
τιμώτερα	338
Hermes 117, 1989, 278–287.	
τλημοσύνη	348
Hermes 92, 1964, 257–264.	
Glossen zum Galaterbrief	356
Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 86, 1995, 173–188.	
Jesus aus Nazareth als Christus	372
H. Ristow und K. Matthiae (Hrsg.): Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Berlin 1960. 62–88	
Rezension von: Bruno Snell. Die Entdeckung des Geistes	398
Gymnasium 83, 1976, 452–454.	
Rezension von: G.E.R. Lloyd. Magic Reason and Experience. Studies in the origin and development of Greek science.	401
Gymnasium 88, 1981, 443–445.	
Überlieferung und Deutung. Philologische Überlegungen zum Traditionsproblem	404
Antike und Abendland 9, 1960, 19–38.	
Klassische Philologie zwischen Anpassung und Widerspruch	424
Gymnasium 81, 1974, 369–382.	
Klassische Philologie und Philologen	438
Gymnasium 93, 1986, 417–434.	
Antrittsrede vor der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz	456
Jahrbuch der Akademie 1977. 67–68.	
Schriftenverzeichnis	458

FRÜHGRIECHISCHE LITERATUR ALS ANTWORT AUS DER GESCHICHTE DER FRAGE

I

Was ist der Mensch – die Nacht vielleicht geschlafen,
doch vom Rasieren wieder schon so müd,
noch eh ihn Post und Telephone trafen,
ist die Substanz schon leer und ausgeglüht.

Was ist der Mensch? Eine gewichtige Frage, ohne Zweifel. Und natürlich ist Gottfried Benn, den ich soeben zitiert habe,¹ nicht der erste, der sie gestellt hat. Er hat sie, bewußt oder unbewußt, wörtlich von Kant übernommen. Nach Kant läßt sich das Feld der Philosophie auf vier Fragen bringen: „(1) Was kann ich wissen? (2) Was soll ich tun? (3) Was darf ich hoffen? (4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“² Benn steht also mit seiner Frage in erlauchter Tradition. Doch seine Antwort? Sie ist eher unerwartet und, weil sie das Problem auf eine andere Ebene transponiert, geeignet, uns zu desillusionieren und an die Tatsache zu erinnern, daß der Mensch ein mehr als gebrechliches Wesen, daß mit dem „Wesen des Menschen“ in der Routine des Alltags meist nicht viel Staat zu machen ist. Doch sicherlich hat Kant genau diesen Aspekt, in den Benn die Frage nun allerdings rückt, nicht im Auge gehabt. Immerhin aber mag Benns Antwort uns daran erinnern, daß – erstens – ein Nachdenken über den Menschen auf sehr verschiedenen Ebenen möglich ist und daß – zweitens – mit der Würde philosophischer Fragen ein gewisses Quantum an ironischer Realistik

¹ Aus ‚Melancholie‘. Hier zitiert nach: Gedichte, Gesammelte Werke III, Wiesbaden 1960, 302.

² Aus der Einleitung zur Logik, A 24. Hier zitiert nach: Werke in zehn Bänden, hggb. von W. Weischedel, Bd. 5, Darmstadt 1977, 447f. Dazu Kritik der reinen Vernunft B 833 (Bd. 4, 677).

durchaus verträglich ist. Ich dachte, dafür hätte die Tradition – längst vor Gottfried Benn – durchaus Beispiele.

Solche Gespräche im Winter am Feuer zu führen geziemt sich,
 wo man auf weichen Kissen mit vollem Bauche sich ausruht,
 Süßwein trinkt und dazu zerbeißt die gerösteten Erbsen:
 ‚Sag, wer bist du? Wie heißt dein Vater? Wann bist du geboren?
 Sag mir, mein Bester, wie alt du warst, da der Perser ins Land kam.‘

Diese Verse gehören in die Zeit um 500 v. Chr., schildern die winterliche Behaglichkeit des Symposions und sind, wie sich zeigen läßt, nicht ohne Ironie. Für den vollen Bauch des Zechers verwendet Xenophanes³ hier ein Wort, bei dem damals wohl jedem alsbald eine berühmte Szene aus der Odyssee einfiel: So „voll“ wie hier der am Feuer sich wärmende Symposiast ist dort im Epos der Magen einer geschlachteten Sau, der, voll von Blut und Fett gestopft, zu Wurst bereitet am Feuer gewendet wird.⁴ Dem äußeren Anschein nach also spricht bei Xenophanes die Szene von Behaglichkeit: Das wärmende Feuer, das Gefühl der Sättigung, Gefäße mit Wein, das Gespräch kann beginnen. Doch wer die Anspielung auf die epische Wurstbraterei bemerkt, der sieht, daß der Erzähler sich in eine gewisse Distanz zu der von ihm beschriebenen Szenerie begibt. Es ist, als schaute er leicht mokant auf die zufriedene Runde derer, die nun, nachdem das Essen vorüber, im geselligen Teil des Abends sich ihre Geschichten erzählen werden. Denn worum werden diese Geschichten gehen? Um ihre Erinnerungen und damit um das ewig gleiche Thema unter Menschen, die als Emigranten aus der Bahn geworfen worden sind. Damals, in den Jahren 546–544, als die Perser gegen die griechischen Städte an der kleinasiatischen Küste vorgingen, hatten viele ihre Heimat verlassen. Unter ihnen auch Xenophanes. Wie ein Kranker, der sich ruhelos auf dem Bett hin und herwirft, so zieht er nun schon 67 Jahre durch die griechischen Lande; als er das schreibt,⁵ ist er 92 Jahre alt. Gewesen ist er u. a. auf Paros, in Unteritalien, auf Sizilien, auf Malta; ob er überhaupt wieder sesshaft geworden ist, wissen wir nicht. Mit vielen anderen war er Opfer der

³ Xenophanes F 22 (Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, 5. und folgende Auflagen, hggb. von Hermann Diels und Walter Kranz, Berlin 1934ff). Dazu meine kommentierte Xenophanes-Ausgabe, München 1983, 141–143. Die metrische Übersetzung habe ich, leicht geändert, übernommen von Zoltan Franyó und Peter Glan (Frühgriechische Lyriker I: Die frühen Elegiker, ed. Bruno Snell, Berlin 2. Aufl. 1981, 87).

⁴ Odyssee 20, 25–27. Die Pointe des Zitats ließe sich übrigens noch ausspinnen. In der Odyssee gehört die gebratene Wurst nicht etwa in eine realistische Szene, sondern in ein Gleichnis, das die nächtliche Unruhe des Helden vor der morgigen Entscheidung malt: So, wie ein Mann die Wurst auf dem Feuer mal auf die eine und dann auf die andere Seite dreht, so wälzt Odysseus sich unruhig auf dem Lager hin und her. Auf diesem Gleichnischarakter beruht die Berühmtheit der Szene! Zu ihr jetzt auch Wolf Hartmut Friedrich, Vom Wohlstand der Gleichnisse (Abh. Akad. Mainz), Stuttgart 1996, 13f.

⁵ F 8. Dazu mein Kommentar 121–123.

Geschichte. In seiner Heimat, in Kolophon, ohne den Einfall der Perser, wäre sein Leben zweifellos in anderen Bahnen verlaufen. Dann aber wäre auch er selbst heute ein anderer. Ob er dann allerdings beim Symposion etwas zu erzählen hätte? Vielleicht, jedenfalls aber wohl gänzlich anderes als jetzt. Denn was er inzwischen an zahlreichen Orten erlebt und beobachtet hat, worüber er nachdenkt und wovon die erhaltenen Fragmente deutlich genug Auskunft geben, das gehört alles zu den Folgen seiner Vertreibung. Was für alle Menschen gilt, daß sie das, was sie sind, durch ihre Geschichte geworden sind, gilt für Vertriebene und Heimatlose wie Xenophanes in extremer Weise. Sein Wanderleben bestimmt seine Lebensgeschichte; nach ihr läßt sich fragen. „Wo kommst du her? Wer war dein Vater? Wie alt warst du, als der Perser kam? Was also hast du in den Jahrzehnten getrieben, die seither vergangen sind? Wie also bist du geworden, was du heute bist?“ Und diese Geschichte, die nun zu erzählen wäre, dient beim Symposion nicht nur der Information der anderen, sondern der Selbstvergewisserung. Nur durch die Erzählung der eigenen Geschichte kann man anderen Auskunft und vor sich selbst Rechenschaft geben über sich und seinen Charakter. Allerdings, Rückblicke solcher Art, das Erzählen von Geschichten, die Vergewisserung des eigenen Lebens: all das ist möglich nur für den, der damals seine Haut hat retten können. „Hinterher ergötzt ein Mann sich auch an Schmerzen, wenn er gar viel erlitten hat und viel umhergetrieben wurde.“ Das wußte schon das alte Epos,⁶ und das weiß auch Xenophanes. In der Tat, durch den Kontrast schmerzhafter Erinnerungen gewinnt die gegenwärtige Situation des Symposions noch an Behaglichkeit. Nur, wie gesagt, erinnern an Vergangenes und reflektieren darüber, wie alles so gekommen ist, kann eben allein der, der davongekommen ist und nun „mit vollem Bauch“ die Annehmlichkeiten der Gegenwart genießt. Mir scheint, es ist nicht zu verkennen, daß Xenophanes leicht amüsiert auf jene Fähigkeit blickt, die dem Menschen ermöglicht, Vergangenheitsklärung zu treiben und so im Rahmen von Erinnerungen auch überstandenen Leiden noch ein intellektuelles Vergnügen abzugewinnen.

Geschichten antworten auf Fragen. Und fragen kann der Mensch nach allem und jedem. Doch die Frage aller Fragen ist die Frage nach uns selbst.

II

Alles Fragen gründet in einem Gefühl, in einer Erfahrung, in einem Bewußtsein des Unbefriedigtsein, der Irritation, der enttäuschten oder jedenfalls nicht bestätigten Erwartung.⁷ In der Frage kristallisiert sich die Tatsache, daß der Mensch nicht auf seine enge, unmittelbare Umwelt beschränkt, nicht auf das ihm gerade

⁶ Odyssee 15, 398–401.

Gegenwärtige festgelegt ist. In der Frage greift er über den Horizont des ihm von der Gegenwart Gegebenen hinaus, vielleicht zurück auf Vergangenes, vielleicht voraus auf Zukünftiges, vielleicht auch auf Gleichzeitiges, das jenseits seines Gesichtskreises liegt. Die Frage, auch wenn sie keine oder noch keine Antwort findet, öffnet, oder richtiger: verweist auf Bereiche jenseits des unmittelbar Gegebenen. Und sofern sie den Menschen in dieser Weise auf die Existenz von etwas verweist, das ihm gerade nicht unmittelbar gegeben ist, bringt sie ihn zu diesem ihm nicht Gegenwärtigen in eine eigenartige Beziehung und stellt ihn dadurch vor die Tatsache, daß er nicht nur eine Gegenwart, sondern Vergangenheit und Zukunft hat, also in einer Geschichte steht, ein durch Geschichte bestimmtes Wesen ist.

Gefragt wird, wo Gegenwärtiges fragwürdig geworden ist. Der Fragende bekennt durch die Frage seine Unwissenheit – keine absolute (dann könnte er nicht fragen), wohl aber eine partikuläre. Die Frage ist strukturiert und gerichtet durch eine Art Vorgriff, der die Form einer gleichsam experimentierenden Annahme hat. Indem der Fragende über seinen Horizont hinausgreift, stellt er das ihm Gegebene – hypothetisch – in einen größeren Zusammenhang; diesen gilt es durch die Frage überhaupt erst zugänglich zu machen. Insofern weiß der Fragende, daß er nicht weiß. Doch dieses Nichtwissen ist verbunden mit einer Überzeugung – und zwar einer Überzeugung vielleicht nicht unbedingt davon, daß die Frage eine Antwort findet, wohl aber davon, daß es einen größeren Zusammenhang geben muß, dessen Kenntnis, wenn sie denn gewonnen würde, möglicherweise eine Antwort auch auf die konkrete Frage erlaubte.

Wie gesagt, fragen läßt sich nach allem und jedem. Und daher liegt nahe, zunächst einmal einen Katalog möglicher Fragen aufzustellen. Das will ich hier vermeiden. Ich denke, für unsere Zwecke ist es förderlicher, überblicksweise eine gewisse Klarheit dadurch zu schaffen, daß ich die Fülle möglicher Fragen gliedere nach drei möglichen Intentionen, die wir mit unseren Fragen verfolgen. Ich rechne also mit folgenden Fragetypen:

- 1) Informationsfragen
- 2) Fragen nach uns selbst
- 3) Strategische (oder taktische) Fragen.

Zunächst einige Worte zur Erläuterung. Informationsfragen in ihrer einfachsten Form beginnen mit Wörtern wie „Wer, Was, Wann, Wie, Wo, Warum“. „Wie

⁷ Aufschlußreich: Erwin Strauss, Der Mensch als fragendes Wesen. Jahrb. für Psychologie und Psychotherapie 1, 1952, 139–153. Ferner der Artikel ‚Frage‘ (E. Coreth) im ‚Handbuch philosophischer Grundbegriffe‘ (Hgg. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Chr. Wild) Bd. 2. München 1973. Auch H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960 (bes. ‚Der hermeneutische Vorrang der Frage‘: 344–360). Enttäuschend der einschlägige Artikel im ‚Historischen Wörterbuch der Philosophie‘. Über ‚The Logic of Questions‘ David Harrah in D. Gabbay and F. Guenther (eds.), Handbook of Philosophical Logic., Vol. II (1984) 715–64.

hoch ist der Eiffelturm? Wann (oder wo) ist er gebaut? Wer hat ihn gebaut?“ Ja, auch die Frage nach dem Grund, weshalb er gebaut sei, ist möglich. Und denkbar ist sogar ein Kontext, in dem jemand fragt: „Was ist denn eigentlich der Eiffelturm?“ Wir können also mit Blick auf ein und dasselbe Objekt nach völlig verschiedenen Sachverhalten fragen. Nun gibt es unter den Informationsfragen auch solche, die nicht die Form haben „Was ist ...“, sondern „Was meinen Sie, wenn sie sagen ...“ Normalerweise fragen wir nicht „Was ist das Jüngste Gericht?“, sondern „Was meinen wir mit diesem Ausdruck?“ – Für die zweite Gruppe, die Fragen nach uns selbst, erinnere ich an Benn und Kant, mit denen ich begonnen habe. Es braucht für den Kenner Bennscher Lyrik keine lange Überlegung, um einzusehen, daß viele seiner Gedichte, auch wenn sie die in ‚*Melancholie*‘ ausdrücklich gestellte Frage nicht enthalten, doch als Antworten oder Teilantworten auf eben diese Frage zu verstehen sind. Und dasselbe gilt für Kant. Was etwa unter dem Titel ‚*Kritik der reinen Vernunft*‘ auf vielen hundert Seiten ausgeführt wird, dient keinem anderen Zweck als dem, Antwort zu geben auf die Frage „Was können wir wissen?“ Daß übrigens Informationsfragen und Fragen nach uns selbst oft nicht streng zu trennen sind, ist leicht einzusehen und liegt in der Natur der Sache. – Unter strategischen Fragen schließlich möchte ich Fragen verstehen, mit denen wir etwas anderes als ihre unmittelbare Antwort intendieren. „Willst du wohl schweigen?“ oder „Haben Sie sich das genau überlegt?“ sind solche Fragen. Offenbar sind das verkleidete Imperative oder Ratschläge. Gemeint ist: „Ich würde Ihnen raten, sich noch einmal genau zu überlegen, was Sie da vorhaben“. Der Idealtypus aber dieser Art von Fragen kommt zum Ausdruck in Sequenzen wie etwa der folgenden: „Würden Sie zustimmen, daß der wertvollste Besitz einer Gesellschaft ihre Kinder sind? Sollte also für sie und ihre Ausbildung nicht alles getan werden? Doch geschieht das? Fehlen nicht überall Kindergärten? Sind die Schülerzahlen in den Klassen unserer Schulen für einen optimalen Unterricht nicht viel zu hoch? Sind unsere Universitäten nicht überfüllt?“ usw. Was mit „Argumentationen“ dieser Art bezweckt ist, liegt auf der Hand. Die Methode ist dabei immer dieselbe. Der Fragende beginnt mit Fragen, hinsichtlich deren leicht Konsens zu erreichen ist, und führt dann Schritt für Schritt in eine Richtung, in der schließlich die von ihm von Anfang an intendierte Meinung die zwangsläufige Folgerung zu sein scheint. Alle Demagogik läuft nach diesem Argumentationsschema; aber auch viele Überredungsversuche im täglichen Leben. Die einzelne Frage und ihre Beantwortung sind dabei auch in den Augen des Fragenden ohne jeden Selbstwert, sie sind nur funktionierendes Glied in einer Kette. In ihr sind die einzelnen Fragen instrumentalisiert zugunsten einer letzten Frage und ihrer Beantwortung. Die fragliche Technik funktioniert übrigens umso erfolgreicher, je besser es gleich zu Beginn gelingt, durch entsprechende Fragen einen Grundkonsens zwischen Fragendem und Gefragtem herzustellen.

Ich denke, als Erläuterung der drei Fragetypen kann das genügen. Meine These ist nun, daß – ich will nicht sagen: die gesamte, aber doch – ein nicht unbeträchtlicher Teil der Literatur sich entweder als Antwort auf Fragen des ersten und des zweiten Typs verstehen läßt oder aber durch strategische Fragen (oder richtiger: durch Sequenzen von strategischen Fragen) strukturiert wird. Ich will, was ich meine, jetzt an ganz verschiedenartigen Beispielen aus der frühgriechischen Literatur erläutern.

III

Vieles, was in der frühgriechischen Epik erzählt wird, läßt sich als Antwort auf vom Dichter fingierte Informationsfragen verstehen, die sein Publikum stellen könnte. Mit wievielen Schiffen fuhren die Griechen gen Troja? Aus welchen Teilen Griechenlands kamen die Teilnehmer des Unternehmens? Wer waren die Anführer? Was hat jeder von ihnen geleistet? Was ist aus ihnen geworden? Warum hat Hektor, als Achill wieder in den Kampf eingriff, sich nicht rechtzeitig hinter die Stadtmauern zurückgezogen? Manche dieser Fragen erlauben eine knappe Antwort, andere sind nur durch Erzählung einer Geschichte zu beantworten. Doch nicht jede Frage, die naheliegt, findet im Text der Epen auch eine befriedigende Antwort. Weshalb wurde Paris nicht gezwungen, die geraubte Frau zurückzugeben? Und auf manche Fragen geben die Texte überhaupt keine Antwort. Was in aller Welt hat die Trojaner, die sich neun Jahre lang im Schutz ihrer Mauern hatten behaupten können, im zehnten Jahr bewogen, die offene Feldschlacht zu suchen? An und für sich sollte man meinen, der Dichter habe diese naheliegende Frage damit beantwortet, daß die Trojaner vom Ausscheiden Achills aus dem Kampf erfahren und nun eine Chance gesehen hätten, die Belagerer zum Abzug zu zwingen. Doch genau das sagt unser Text nicht.

Fragen dieser Art kann nicht nur der heutige Leser an den Text stellen, sondern hat natürlich auch schon der damalige Hörer gestellt. Der Autor aber sah sich gehalten, solche Fragen gleichsam vorwegzunehmen und entweder selbst schon zu beantworten oder aber den Text so zu gestalten, daß das Ausbleiben von Antworten auf naheliegende Fragen nicht auffiel. Letzteres konnte offenbar nur dann gelingen, wenn der Text so suggestiv war, daß Fragen erst gar nicht gestellt wurden.

Epische Dichtung ist in weitem Umfang Beantwortung potentieller Informationsfragen. Der Dichter beantwortet, was, wie er meint, das Publikum fragen könnte; oder richtiger: er stellt dar, wovon er meint, daß seine Hörer es wissen möchten. Doch kann er Informationsfragen natürlich auch innerhalb der Dichtung von seinen eigenen Figuren stellen lassen. Die formelhafte Frage „Wer bist du? Und wer war dein Vater?“ ist eine solche Informationsfrage innerhalb der epischen Erzählung.⁸ Und die berühmteste Antwort gibt Odysseus in dem Augenblick, da der Phaiakenkönig sieht, wie sein Gast dem Vortrag eines Sängers

nur unter Tränen noch folgen kann, und ihn, seinen Gast, nun endlich fragt, wer er denn eigentlich sei. Der aber antwortet mit der Selbstvorstellung „Ich bin Odysseus, der Sohn des Laertes“⁹ und erzählt dann die Geschichte des viel Umhergetriebenen, nämlich das, was er in den zehn langen Jahren seiner Irrfahrten seit dem Aufbruch von Troja erlebt hat.

Was kann ein Mensch, gegen den sich alles verschworen zu haben scheint, auf dieser Erde und auch noch jenseits ihrer Grenzen alles erleben? Was kann er ertragen? Davon erzählt Odysseus vor Alkinoos. Und davon erzählt der Dichter der *Odyssee* seinem Publikum. Von menschlichen Erlebnissen erzählt auch die *Ilias*, aber es sind Erlebnisse ganz anderer Art, die hier zur Sprache gebracht werden. Verirrte Odysseus sich in den weiten Regionen der Erde, so verirren die Menschen der *Ilias* sich in den Weiten ihrer eigenen Seele. Es ist, als wolle der Iliadichter die Frage „Was ist der Mensch?“ u. a. auch dadurch beantworten, daß er traditionelle Konflikte ins Extrem treibt: König und Vasall, ererbte Stellung und persönliche Leistung, Recht und Unrecht, Zorn und Vernunft, Schuld und Verhängnis. Was kann geschehen, wenn der Inhaber der Amtsgewalt den Aufgaben, die seine Stellung mit sich bringt, nicht gewachsen ist, wenn die Leistungen von anderen erbracht werden müssen? Das erzählt der erste Gesang der *Ilias*. Was kann geschehen, wenn der berechtigte Zorn eines Gekränkten über jedes Maß hinausgeht? Die *Ilias* erzählt davon, wie der Gekränkte nun seinerseits sich ins Unrecht setzt und gerade auch von jenen Gefährten isoliert, die im Grunde auf seiner Seite stehen. Ich denke, es gehört zur Größe der Konzeption, von der unsere *Ilias* bestimmt wird, daß das Potential menschlicher Konflikte, wie ich sie eben stichwortartig angedeutet habe, in der Opposition Agamemnon – Achill verdichtet und dann in zwei gegenläufigen Entwicklungen zur Darstellung gebracht wird. Zu Beginn hat Agamemnon zwar das Recht, das in seiner Position gründet, für sich, doch sonst nichts. Ohne Verständnis für die Bitten eines Vaters um seine Tochter, ohne Verständnis für die Nöte und die Stimmung des Heeres, ohne Verständnis für die Ratschläge der Gefährten, ist er nur auf sich selbst bezogen und isoliert von allen anderen. Agamemnon steht zu Beginn der *Ilias* allein. Achill dagegen weiß sich nicht nur der Sache nach im Recht, sondern er hat auch die Zustimmung des Heeres und die der Gefährten. Seine Empörung über Agamemnons Verhalten ist verständlich und berechtigt. Doch am Ende muß er erkennen, seinem Zorn nicht nur die Solidarität mit den Gefährten, sondern auch noch den Freund geopfert zu haben. Auch er hat gesetzte Grenzen überschritten und sieht sich nun seinerseits vereinsamt. So be-

⁸ Τις πόθεν εἰς ἀνδρῶν; *Ilias* 21, 150; *Odyssee* 1, 170; 7, 238; 10, 325; 14, 187; 15, 264; 19, 105; 24, 297. J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax I*, Basel 2. Aufl. 1926, 299f.

⁹ Od. 9, 19 εἶμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης. Die Formulierung ist singular. Vgl. aber immerhin: Il. 21, 154; (6, 225); Od. 6, 196; 24, 304.

rechtigt anfangs sein Zorn, die Maßlosigkeit treibt schließlich nun *ihn* in die Isolierung. Allerdings, was Achill verliert, wird für Agamemnon noch nicht zum Gewinn. Keine Rede davon, daß Agamemnon in der Rückschau nun etwa doch Recht erhalte und unsere Sympathie gewönne. Der Dichter ist realistischer, illusionsloser. Zwar kann Agamemnon durch seinen Versöhnungsversuch den Beifall des Heeres wiedergewinnen. Doch er selbst bleibt im Grunde seines Wesens stets derselbe und eben der, dessen Denken nur auf seine eigene Person fixiert ist. So erschrickt er zwar über die vermeintlich tödliche Verwundung des Bruders, doch er trauert nicht eigentlich um ihn, sondern um sich selbst, dessen Unternehmen nun, da der Bruder gefallen, sinnlos geworden sei.¹⁰ Und auch dann, wenn er in der Bedrängnis bereit ist für den Versuch, Achill durch fast maßlose Geschenke zu versöhnen, bittet er den Gekränkten nicht etwa um Verzeihung für das, was er ihm angetan, sondern er meint, Achill solle die königliche Oberhoheit nun endlich anerkennen.¹¹

Was ist der Mensch? Der Iliasdichter gibt keine Antwort. Doch indem er einzelne Charaktere seiner Erzählung in kritische Situationen und unter ungewöhnliche Belastung stellt, zeigt er, was der Mensch gegebenenfalls sein *kann*, und veranlaßt seine Zuhörer, über die Frage nachzudenken.

IV

Ganz anders lauten die Fragen, auf die Hesiod Antwort zu geben sucht. Fragt der homerische Epiker, wie der Mensch sich in extremen Situationen verhält, was er erfährt und was er erleidet, so fragt Hesiod, welche Mächte es eigentlich sind, die menschliches Leben bestimmen. Es ist diese Fragestellung, die ihn in der ‚*Theogonie*‘ leitet, wenn er dort fast katalogartig alle Mächte aufzählt, die seiner Meinung nach zum „Geschlecht der immer seienden Götter“ gehören;¹² und dieselbe Fragestellung leitet ihn in seinem zweiten Werk, wenn er dort in einem ersten Teil von den Mächten spricht, die gegebenenfalls dafür sorgen, daß die Gesamtgemeinde gedeihen kann, und wenn er im zweiten Teil dieses Werkes zeigt, woran der einzelne sein Leben orientieren muß, wenn er sein Auskommen haben will. Die Mächte, die nach Hesiod Welt und menschliches Leben

¹⁰ Il. 4, 169–182.

¹¹ Il. 9, 158–161. Diese Worte, mit denen Agamemnon die materiellen Zusagen seines Angebots vor den Gefährten beendet, wiederholt Odysseus vor Achill wohlweislich nicht, statt dessen appelliert er an Achills Solidarität und Ehrgefühl: Il. 9, 300–306. Indem Achill dann in seiner Antwort genau jenes Wort verwendet, das Agamemnon zwar gebraucht, Odysseus aber vor Achill verschwiegen hatte, gibt er zu erkennen, daß er seinen Feldherrn kennt: Il. 9, 160 und 392.

¹² Th. 33 μακάρων γένος αἰὲν ἔοντων, 105 ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἔοντων.

bestimmen, sind von ganz verschiedener Natur: Götter wie Zeus, Athene, Artemis, denen ein fester Kult galt; Götter wie Atlas, Japetos, Typhoeus, die ihren Platz weniger oder gar nicht im Kult, wohl aber im Mythos hatten; göttliche Mächte, die fast nur als Gruppe auftreten, wie die Musen, Nymphen, Chariten, Erinnyen, Kyklopen; Erscheinungen der realen Welt, wie der Himmel, die Nacht, das Meer, Sterne, Berge, Flüsse; und schließlich das, was wir Abstrakta nennen, wie Streit, Kampf, Lüge, Vergessen, Schlaf und Tod. So unterschiedlich diese „Götter“ sind, was sie verbindet, ist die Tatsache, daß von ihnen Wirkungen ausgehen, hinter denen der Mensch Mächte zu erkennen glaubte, denen er ausgeliefert ist. Das gilt von Zeus, der mit Blitz und Donner sich Respekt verschafft, und das gilt vom Haß, der einen überwältigt; das gilt von der belebenden Kraft des Flusses, an dem der Bauer wohnt, und das gilt von der entfesselten Gewalt des Meeres, auf dem der Schiffer scheitert.

Alle diese Mächte – genannt werden über 250 Namen – läßt Hesiod sich im Rahmen eines Stammbaums entfalten. Obwohl sie also nacheinander in Erscheinung treten und sich nach Generationen ordnen, ist doch der durch das Stemma bedingte temporale Aspekt nicht eigentlich das, worauf es Hesiod ankommt. Wohl gibt es alte und jüngere Götter, doch alle gehören sie zum „Geschlecht der *immer* seienden Götter“; und vor allem: Die alten Götter treten nicht einfach ab zugunsten der folgenden Generationen. Der Tag folgt auf die Nacht, das Helle entsteht aus dem Dunklen. Aber die dunklen und ungeheuren Mächte bleiben deshalb in der Welt doch weiterhin bedrohlich. Anstelle des Ausdrucks „das Geschlecht der immer seienden Götter“ verwendet Hesiod als Bezeichnung für die Gesamtheit aller Mächte auch eine Formulierung, die er aus dem homerischen Epos übernimmt: „Das, was ist, was sein wird und was war“.¹³ Und ein Vergleich kann deutlich machen, daß die mit dem genealogischen Stemma eigentlich gegebene zeitliche Abfolge für Hesiod gerade nicht wesentlich ist. Homer hatte von der Fähigkeit des begnadeten Sehers gesprochen, alles und besonders auch das, was er nicht selbst erlebt hat oder was überhaupt erst noch geschehen soll, zu kennen und zu deuten. Bei ihm also meint der Ausdruck das gegenwärtige, vergangene und zukünftige *Geschehen*. Doch genau das meint Hesiod nicht, wenn er die Formulierung aufgreift.¹⁴ Nicht von dem, was einst geschehen ist, und auch nicht von dem, was dereinst geschehen wird, will er erzählen, sondern nennen will er jene Mächte, die immer, nämlich in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft geherrscht haben und herrschen werden. Wie Hesiod nach den *immer seienden* Mächten fragt, die zu allen Zeiten die Welt bestimmen, so werden Spätere nach dem *Seienden* fragen, das hinter der Erscheinungen Flucht das Beständige und Identische in der Welt ist.

¹³ Ilias 1, 70 τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἑσσόμενα πρὸ τ' ἔοντα.

¹⁴ Th. (32 und) 38 = Ilias 1, 70.

Beachtenswert sind schließlich noch zwei weitere Fragen, die Hesiod stellt. Sie sollen nur noch kurz angedeutet werden. Mit der einen beginnt die erkenntnis-kritische Reflexion der europäischen Philosophie. Sie lautet: „Was ist Wahrheit?“ Oder auch: „Wie ist Wahrheit für menschliche Augen von Irrtum zu unterscheiden, der doch wie Wahrheit aussieht?“ Die andere Frage lautet etwa: „Wie ist es zu jenen Zuständen gekommen, in denen die Menschen gegenwärtig leben?“ Mit ihr beginnt geschichtliches Denken, also der Versuch, die Gegenwart als Ergebnis einer Entwicklung zu begreifen.

Die erste Frage und die Antwort, die Hesiod findet, können m. E. angemessen nur verstanden werden, wenn berücksichtigt wird, daß Hesiod sich als von übermenschlichen Mächten berufen und begnadet verstanden hat. Daß seine Überlegungen ihn auf unbegangenen Bahnen zu Einsichten geführt hatten, von denen seine Zeitgenossen bis dahin nichts wußten, das glaubt er deutlich zu sehen. Im Rahmen der ihn bestimmenden Tradition konnte er diese Einsichten allerdings nur als göttliche Gabe verstehen und sah sich, da er kritisch genug war, daher alsbald vor der Notwendigkeit, Stellung zu nehmen zu der Frage, wie es denn dann um den Wahrheitsanspruch anderer Sänger stand, die doch so gänzlich andere Geschichten erzählten. Auch sie beanspruchten ja, von Göttern begabt zu sein, und meinten, in ihren Worten nur zu wiederholen, was ihnen die Musen sagen.¹⁵ Hesiod sah für eine Antwort nur zwei Möglichkeiten. Entweder war der Anspruch der anderen Sänger, im Namen der Musen zu sprechen, nur angemaßt. Eine solche Lösung des Problems hätte offenbar eine saubere Trennung erlaubt: Dort, bei den anderen, im Widerspruch zu ihrem Anspruch nur Erzählung, Dichtung, Erfindung von Menschen; hier, bei Hesiod, Wahrheit, die von den Musen garantiert wird. Oder aber auch die anderen Sänger sind von den Musen begabt, ihr Anspruch ist insofern berechtigt; doch die Musen begaben mit beidem, mit Wahrheit und mit Irrtum, der allerdings wie Wahrheit aussieht. Hesiod gibt diese zweite, in gewissem Sinne bescheidenere Antwort, überzeugt, auch sie den Musen zu verdanken,¹⁶ und zeichnet damit den Weg vor, den die erkenntniskritische Reflexion späterer Zeiten gehen sollte. Denn wenn doch Irrtum wie Wahrheit aussehen kann, welche Möglichkeit, ihn als solchen zu durchschauen, bleibt dann noch für das Denken profanerer Zeiten, sobald man darauf verzichtet, sich selbst in besonderer Weise als mit göttlichem Wissen begabt zu verstehen? Mit der Einsicht Hesiods, daß für menschliche Augen zwischen Wahrheit und Irrtum, der wie Wahrheit aussieht, nicht zu unterscheiden ist, war tatsächlich der Weg zu Skepsis vorgezeichnet, an dessen Ende schon um

¹⁵ Hier genügt ein Hinweis auf die Anfangsverse von Ilias und Odyssee.

¹⁶ Hesiod hört von den Musen u. a.:

Th. 27 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

500 v. Chr. Xenophanes steht mit seiner Diagnose: „Das Genaue hat freilich kein Mensch gesehen, und es wird auch niemanden geben, der es weiß über die Götter und über alles, was ich sage. Denn wenn es ihm auch im höchsten Grade gelingen sollte, Wirkliches auszusprechen, selbst weiß er es gleichwohl nicht. Für alles gibt es aber Vermutung“.¹⁷

Auf die andere Frage, wie es zu jenen Zuständen gekommen ist, in denen die Menschen heute leben, gibt Hesiod auffälligerweise keine eindeutige Antwort. Zwar betrachtet er die Gegenwart als Ergebnis von Entwicklungen, die sich durchaus erzählen lassen. Aber die zwei Entwicklungen, von denen er erzählt, sind in ihrer Richtung einander genau konträr. In der ‚*Theogonie*‘ geht die Entwicklung vom Dunkleren zum Hellere, und das Gewalttätige und Ungezügelmte wird zurückgedrängt zugunsten von Recht und Ordnung. Zuerst herrscht Uranos, der seine Kinder, die Gaia gebären will, nicht ans Licht läßt und erst entmacht wird, als es Kronos mit Gaias Hilfe gelingt, ihn zu entmannen. Doch Kronos ist kaum besser als sein Vater und verschlingt seine eigenen Kinder; erst als er sich durch seine Frau täuschen läßt, kann Zeus seinen Vater besiegen. Und damit endet nun allerdings die Entwicklung. Denn Zeus trifft Maßnahmen, die verhindern, daß auch er von der nächsten Generation überwältigt wird. Er nimmt ältere Mächte in seinen Dienst und garantiert durch Recht und Ordnung Beständigkeit. Ihm und nur ihm gebührt der Titel ‚Vater der Menschen und Götter‘, ein Titel offenbar, der ihm, der doch relativ spät erst aufgetreten war, nur insofern zukommen kann, als tatsächlich er jetzt der Herr geworden ist über eine von ihm geschaffene und garantierte Ordnung. Demgegenüber erzählt Hesiods zweites Werk von einer ganz anderen Geschichte. Da lebten die Menschen einst, als Kronos(!) herrschte, in einem goldenen Zeitalter wie Götter, ohne Schmerzen und ohne die Erscheinungen des Alters. Um das silberne Geschlecht steht es dann schon bedeutend schlechter. Das dritte, eherne, ist wild, trotzig, vermessen. Im eisernen schließlich gibt es weder Gerechtigkeit noch Ehrfurcht, regiert allein das Faustrecht; das ist Hesiods Gegenwart, geplagt von Mühsal und Jammer. – Ist nun also die Gegenwart der Endpunkt einer auf- oder aber einer absteigenden Entwicklung? Der Widerspruch der beiden Entwicklungslinien, die Hesiod zeichnet, ist ja evident; und schwerlich läßt er sich harmonisieren. Daß

¹⁷ VS 21 B 34. – Die skeptische Deutung dieses Fragments ist heute – entgegen der seinerzeit einflußreichen Deutung Hermann Fränkels (Hermes 60, 1925 = Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München 2. Aufl. 1960, 338–349) – nach dem im Rhein. Mus. 109. 1966, 193–235 erschienenen Beitrag wohl allgemein akzeptiert: etwa J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 2. Aufl. 1982, 139f.; W. Röd, *Die Philosophie der Antike* 1, München 2. Aufl. 1988, 85f.; J. H. Leshner, *Xenophanes of Colophon*, University of Toronto Press 1992, 166–169; Chr. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon* (Beiträge zur Altertumskunde 77). Stuttgart 1996, 114–130; ferner meine kommentierte Xenophanes-Ausgabe, München 1983, 173–184 und meine Abhandlung *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens* (Abh. Akad. Mainz), 1994, 19–23.

etwa Hesiod selbst ihn nicht gesehen hätte, wird man nicht glauben wollen. Doch wie er die Frage, die auch schon seinen Zeitgenossen naheliegen mußte, beantwortet hat, darüber können wir nur mutmaßen.

V

Für die folgenden zwei Jahrhunderte beschränke ich mich auf Vorsokratiker und Sophisten. Und auch hier muß ich noch einmal selegieren.

Hatte Hesiod von den *immer seienden* Mächten und von dem gesprochen, *was ist, sein wird und gewesen ist*, so fragt Parmenides, was das Sein bzw. das Seiende denn eigentlich ist, und gewinnt eine Antwort dadurch, daß er Sein durch Erkennen definiert. „Erkennen und Sein ist dasselbe“, oder in anderer (aber m. E. nicht richtiger) Übersetzung; „Dasselbe kann erkannt werden und sein“.¹⁸ Auf die Probleme, vor die Parmenides uns mit dieser wie mit anderen Äußerungen stellt, gehe ich jetzt besser nicht ein. Genügen darf hier die Beobachtung, daß schon die Zeitgenossen und Nachfolger sich durch ihn provozieren, aber auch faszinieren ließen. Die von Parmenides ins Zentrum seiner Überlegungen gerückte Frage nach dem Sein wird von ihnen alsbald aufgegriffen und mit unterschiedlichen Argumenten unterschiedlich beantwortet.

„Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind“. Dieser Satz, mit dem Protagoras eine Schrift begonnen hat,¹⁹ ist sicher provokativ gemeint, klingt aber für griechische Ohren wohl doch nicht ganz so provozierend wie für uns. In *χρήματα* hört der Grieche mit Selbstverständlichkeit das Verbum *χρῆσθαι* ‚gebrauchen, mit etwas umgehen‘. *χρήματα* sind also die Dinge, sofern man mit ihnen Umgang hat. Und *τὰ ὄντα* meint nicht einfach das Seiende, sondern das, was gegenwärtig, was wirklich ist, dann auch den Sachverhalt, die Tatsache. Sobald wir diese Bedeutung einsetzen, wird m. E. sofort deutlich, gegen wen Protagoras sich hier wendet. Nicht das geistige Erkennen, wie Parmenides meint,²⁰ definiert das, was *ist*, sondern der Mensch und zwar der ganze Mensch. Alles, was ihm widerfährt, was er erlebt, was ihm begegnet, womit er Umgang hat, ist für den Menschen gegenwärtig, gehört also für ihn in diesem Sinne zum Seienden. Die von Parmenides vertrete-

¹⁸ VS 28 B 3. Verviesen sei, statt vieler, auf W. Röd (oben Anm. 17) und die ausführliche Erörterung bei J. Wiesner, *Parmenides. Der Beginn der Aletheia*, Berlin 1996, 139–162.

¹⁹ VS 80 B 1. Dazu auch mein Beitrag *Ein Buchtitel des Protagoras*, *Hermes* 97. 1969, 292–296 (= C. J. Classen (Hg.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 298–305).

²⁰ Übrigens wird die Beziehung auf die Eleaten durch ein bei Eusebios (*Præp. ev.* 10, 3, 25) erhaltenes Zeugnis des Prophyrios bestätigt, dessen Gewährsmann Prosenes (*Peripatetischer Philosoph* im 3. Jh. n. Chr., *RE Suppl.* XV) die Schrift des Protagoras *Περὶ τοῦ ὄντος* noch vor sich hatte.

ne Position kann sich demgegenüber nur dadurch behaupten, daß sie den Menschen willkürlich auf seine *geistige* Wahrnehmung beschränkt.²¹

Während Protagoras auf die Provokation durch Parmenides damit reagierte, daß er Sein anders als Parmenides definiert, sucht Gorgias die von Parmenides entwickelte Lehre insgesamt ad absurdum zu führen. Nur Sein gibt es? Und die Welt, in der wir leben, in der wir beobachten und unsere Erfahrungen machen, das alles sollen nur Meinungen oder Eindrücke sein, die die Menschen haben, weil sie meinen, sich der Alternative ‚es ist oder es ist nicht‘ entziehen zu können, also inkonsequent genug sind, mit Sein *und* Nichtsein zu rechnen, und sich dann allerdings gezwungen sehen, Sein und Nichtsein mal für dasselbe, dann wieder für nicht dasselbe zu halten?²² Wenn Parmenides meint, das beweisen zu können, dann kann er, Gorgias, mit Hilfe derselben Argumentationstechnik noch ganz andere Behauptungen beweisen, nämlich die folgenden drei:²³

Es gibt nichts.

Selbst wenn es etwas gibt, ist es für den Menschen nicht erkennbar.

Selbst wenn es erkennbar ist, ist es dem anderen nicht mitteilbar.

Die Technik, mit der er das beweisen kann, übernimmt er von Parmenides, indem er ‚sein‘ als Copula und als Dasein – oder das ‚ist‘ der Prädikation und das ‚ist‘ der Existenz – mit Fleiß gegeneinander ausspielt und verwechselt. Ich gebe ein einziges Beispiel. „Wenn das Nichtsein Nichtsein *ist*, so *ist* das Nichtseiende um nichts weniger als das Seiende. Denn das Nichtseiende *ist* nichtseiend, das Seiende *ist* seiend. So *sind* die Dinge und *sind nicht*“.

Mit einem ganz anderen Ansatz greift schließlich Platon im ‚Sophistes‘ die Frage nach dem Seienden auf. Dabei geht es ihm nicht eigentlich darum, „die Ansichten der Vorgänger im einzelnen als falsch zu erweisen. Es geht vielmehr darum, ..., zu zeigen, daß die Vorgänger vom Seienden so reden, als sei klar, wovon sie redeten, während es in Anbetracht dessen, was sie sagen, alles andere als klar ist, wovon sie eigentlich reden, und daß, wenn man auf ihre Redeweise vom Seienden reflektiert, deutlich wird, daß ganz allgemein etwas an der Rede-weise vom Seienden problematisch ist, daß wir selbst, wenn wir über die Sache

²¹ Zur Klärung dessen, was Protagoras im Auge hat, läßt sich m. E. mit Gewinn heranziehen, was M. Heidegger in Sein und Zeit in § 16 über „Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden“ ausführt (wenn man sich von der eigenwilligen Terminologie einmal nicht stören läßt). Was dem Menschen in seiner Welt begegnet, sind nicht ‚Dinge‘, deren Seinsart die bloße Vorhandenheit ist, sondern ‚Zeug‘. „Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit“. Da Zeug immer und nur in der je eigenen Umwelt begegnet, gilt etwa: „Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist ‚in den Segeln‘.“ Das, worauf – nach Protagoras – der Mensch mit seinem Verhalten und Urteilen reagiert, sind nicht die Dinge in ihrer abstrakten Vorhandenheit, sondern das, womit er Umgang hat, was ihm zuhanden ist, die *χρήματα*.

²² VS 28 B 6, 8–9 οἷς τὸ πᾶν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτον νομίσταται καὶ ταῦτον.

²³ VS 82 B 3.

nachzudenken beginnen, nicht mehr so recht wissen, wovon eigentlich die Rede sein soll, wenn man etwas ‚seiend‘ nennt“.²⁴

VI

Damit, daß Hesiod die Wahrheit problematisierte, hatte er eine Frage gestellt, die nicht mehr zur Ruhe kommen sollte. Ich nenne einige charakteristische Antworten. Parmenides hatte, wie oben gesagt, mit Hilfe der Alternative „es ist oder ist nicht“ für die These argumentiert, nur Sein sei möglich. Nur diesem Sein, nur der von ihm aufgestellten Alternative und nur der von ihm zugunsten dieses Seins entwickelten Argumentation komme der Charakter der Wahrheit zu. Demgegenüber sei die Welt mit ihren Veränderungen, ihrem Werden und Vergehen, also die Welt, in der wir leben, nur Schein und Eindruck, den wir als Menschen haben. Diese Eindrücke sind nach Parmenides zwar unter bestimmten Voraussetzungen unvermeidlich, aber sie sind nicht richtig, haben nicht den Charakter der Wahrheit.²⁵ Konsequenz und Rigorosität wäre offenbar das letzte, was man Parmenides absprechen könnte.

²⁴ M. Frede in dem von Th. Kobusch und B. Mojsisch herausgegebenen Sammelband: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, 186. Sokrates sagt bei Platon im Sophistes 244a: „Da wir nun ratlos sind, so macht ihr uns ausreichend klar, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚seiend‘ gebraucht. Denn offenbar wißt ihr darüber seit langem Bescheid, wir dagegen glaubten einst, es zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit geraten“.

²⁵ Wieweit bei diesen Überlegungen auch die Etymologie (ἀ-λήθεια) eine Rolle gespielt hat, ist eine offene Frage. Die Übersetzung des griechischen Wortes, das in den Parmenides-Fragmenten siebenmal begegnet, ist jedenfalls problematisch. Wahrheit ist für uns ein möglicher Charakter von Aussagen, ἀλήθεια aber ist – nicht nur für Parmenides – ein möglicher Charakter *auch* von Dingen; und letzteres hat seinen Grund offenbar in der Etymologie des Wortes. Wenn wir einschlägige Formulierungen des homerischen Epos mit „die Wahrheit (oder Wahres) sagen“ wiederzugeben pflegen, so ist das in gewissem Sinne zwar sachlich richtig; doch eigentlich bedeutet die griechische Formulierung „etwas sagen, was einem nicht entgangen ist und/oder was man nicht vergessen hat“. Daher läßt sich denn auch ursprünglich und noch bis weit ins 5. Jh. mit Hilfe des Adjektivs ἀληθής nicht von einer „wahren Aussage“ sprechen. Das wird erst möglich, als die Etymologie nicht mehr so recht empfunden wird. Zu dieser Bedeutungsverblässung trug zweifellos bei, daß es zum Adjektiv ἀληθής keine nicht-negierte Grundform gibt (also wie im Deutschen etwa bei ‚unversehens‘), während neben dem Substantiv ἀλήθεια zwar die nicht-negierte Form λήθη ‚Vergessen‘ steht, doch mit einer gewissen Bedeutungsveränderung (im Deutschen vergleichbar etwa: Verschämtheit – Unverschämtheit). Früheste Belege für die Verbindung λόγος ἀληθής sind wohl Herodot (II 34, 3; V 32) und Gorgias VS 82 B 11a (Palamedes) 26. Doch noch der Redner Antiphon (etwa 485–411) verwendet ἀληθής dort, wo er vor Gericht daran erinnern will, es komme im Prozeß zunächst einmal darauf an, daß das, was geschehen ist, klar und deutlich (nämlich ‚unverborgen‘) vor jedermanns Augen liege (I 6). Und noch Aristoteles sieht sich veranlaßt zu der Bemerkung (m. E. gerade auch gegenüber Platon), daß der Ort der Wahrheit *nicht* die

Doch natürlich mußte die ausschließliche Fixierung der ἀλήθεια auf den „ontologischen“ Bereich provozierend wirken. Es war Protagoras, der auf die Herausforderung reagierte und die fragliche These sozusagen auf den Kopf stellte. In dieser Absicht machte er das von Parmenides so exponierte Wort ἀλήθεια zum Titel einer eigenen Schrift, ließ diese mit dem homo-mensura-Satz beginnen und machte sich dann die Etymologie des Titelwortes für seine eigene Argumentation zunutze. Was der Mensch hört, sieht, empfindet, was sich ihm zeigt, in Erscheinung tritt, für ihn Phänomen wird, das und nur das *ist* für ihn. Was aber in diesem Sinne für ihn *ist*, ihm erscheint und sich zeigt, das ist unverborgen, ἀ-ληθές. Demzufolge ist ἀλήθεια nicht etwa eine Qualität von Erkenntnissen, die durch angestrengtes Denken gewonnen werden, ist nicht etwas hinter den Erscheinungen, das erst gesucht werden müßte, sondern ist als Unverborgenheit der sozusagen selbstverständliche Charakter dessen, was dem Menschen unmittelbar in seiner Welt begegnet, was ihm zugänglich und gegeben, was ihm nicht entgangen ist. Mit anderen Worten: Protagoras, für den Beobachtungen zur Sprache und das Programm einer Sprachrichtigkeit (ὁρθοέπεια) ausdrücklich bezeugt werden, konnte die Etymologie der griechischen Bezeichnung der Wahrheit gewissermaßen als Argument für die Richtigkeit seiner eigenen relativistischen Lehre einsetzen.²⁶

Aus der Zeit um 400 v. Chr. besitzen wir schließlich noch eine Schrift, in der ein unbekannter Autor über die Kunst referiert, zu jedem Thema zwei entgegengesetzte Thesen plausibel zu vertreten.²⁷ „Was ist das Gute und was ist das Schlechte?“ Auf diese Frage antworten die einen „Philosophierenden“, wie der Autor berichtet, das Gute sei etwas anderes als das Schlechte, andere dagegen behaupten, es sei ein und dasselbe, sofern eben dasselbe für den einen gut, für den anderen aber schlecht sei, und sofern dasselbe auch für denselben Menschen

Dinge seien (Met. E 4; 1027b25). Für ‚Wahrheit‘ bei Parmenides meine kommentierte Parmenides-Ausgabe, München 3. Aufl. 1995, 90–98 (ich versuche als Übersetzung ‚Evidenz‘. Dazu auch U. Hölscher, Parmenides, Frankfurt 2. Aufl. 1986, 126) und Wiesner (oben Anm. 18) 170–177. – Im übrigen war es einer unvoreingenommenen Erörterung jener Schwierigkeiten, die durch Etymologie und Bedeutung von ἀλήθεια gegeben sind, durchaus abträglich, daß gerade M. Heidegger (doch keineswegs als erster) seinerzeit auf einer Wiedergabe durch ‚Unverborgenheit‘ bestanden hatte. Mancher, der seine Philosophie ablehnte, meinte, nun auch die von ihm vertretene etymologische Deutung des griechischen Wortes ablehnen zu sollen. In diesem Sinne gibt ein Beispiel für Animositäten, die blind machen, W. Kamlah in: Kamlah-Lorenzen, Logische Propädeutik, Mannheim 1967, 128. Demgegenüber hat P. Friedländer seinen in der 2. Aufl. seines Platon-Buches (Berlin 1954) I 233–248 begangenen Fehler dann in der 3. Aufl. (1984) 233–242 korrigiert. Literatur zum Thema (die früheste mir bekannte stammt von Joh. Jac. Reiske i. J. 1773) habe ich zusammengestellt in: Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik, Donauwörth 1979, 64 Anm. 5.

²⁶ Ausführlicher hierzu die oben (Anm. 19) genannte Arbeit.

²⁷ Dissoi Logoi VS 90. Dazu T. M. Robinson, Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi, New York 1979.

mal gut, mal aber schlecht sei. Versteht man in diesem Referat ‚gut‘ und ‚schlecht‘ im Sinne von nützlich und schädlich – was dem griechischen Sprachgebrauch durchaus entspricht –, so lesen sich die beiden Thesen so: „(a) Das eine ist nützlich, das andere schädlich. (b) Dasselbe ist nützlich und schädlich“. Für beide Thesen nun hatten die jeweiligen Vertreter ihre Gründe, und auch über sie berichtet der Autor. Doch dabei geht dann, was wie ein bloßes Referat über verschiedene Meinungen begann, unversehens in einen Appell über. Der Autor will, wie allmählich klar wird, nicht einfach informieren, sondern den Leser veranlassen, Position zu beziehen. Allerdings ist seine Gedankenführung bisweilen etwas abrupt,²⁸ und auch die Argumente sind jedenfalls für uns heute nicht gerade überzeugend.²⁹ Schon allein die Tatsache, daß wir heute zwischen Namen und Prädikaten und ferner zwischen ein- und mehrstelligen Prädikaten unterscheiden, macht es uns schwer, den Text auf eine nicht-anachronistische Weise zu verstehen. So wird – nach dem Anonymos – gegen die These a etwa auf folgende Weise argumentiert: „Derselbe Vorgang, nämlich das Zerschlagen eines Topfes, ist für den Besitzer ein Schaden, für den Töpfer aber von Vorteil. Oder: Dasselbe Geschehen, der Ausgang des Peloponnesischen Krieges, ist für die Spartaner ein Gewinn, für die Athener ein Verlust. Also ist die These a falsch, und richtig ist vielmehr die These b (= Das Nützliche und Schädliche sind identisch)“. Gegen sie aber sollen dann andererseits Argumente gelten, die in folgendem fiktiven Gespräch vorgebracht werden: „Du, der du behauptest, das Gute und das Schlechte seien identisch, sag mir doch, ob deine Eltern dir Gutes getan haben. – Er wird antworten: Oft und in großem Umfang. – Also schuldest du ihnen viel Schlechtes, wenn doch das Gute und das Schlechte identisch sind“. Spätestens hier wird, wie ich denke, deutlich, daß es dem Autor nicht primär darum geht, als Argumentationskünstler seine Kompetenz zu erweisen, *jede* der beiden einander widersprechenden Thesen plausibel zu machen, daß er vielmehr beabsichtigt, den Leser bzw. den Gefragten in eine Aporie zu führen. Was besonders klar wird dort, wo er die Reihe von Fragen und Antworten in eine Kurzform bringt etwa von dieser Art: „Beantworte mir denn also auch folgendes: Ist es nicht so, daß du Mitleid hast mit den Bettlern, weil es ihnen schlecht geht, und sie auch umgekehrt glücklich preist, weil es ihnen gut geht, wenn doch Gutes und Schlechtes identisch sind“? Wer einen solchen Satz formuliert, geht offenbar zunächst von der *opinio communis* aus, daß Armut bedauerlich, also ein Nachteil, also etwas Schlechtes sei, und identifiziert dann mit dieser Meinung auch den Gesprächspartner. Indem er dann aber seinen Part-

²⁸ Insofern ist diese Schrift durchaus vergleichbar der Schrift des unbekannten Oligarchen (Ps.-Xenophon) über den Staat der Athener, deren Gedankenführung ebenfalls bisweilen unbeholfen wirkt. Dazu *Hermes* 113, 1985, 250–253.

²⁹ Die Argumente, die der Autor referiert, sind denen ähnlich, mit denen die Sophisten Euthydemos und Dionysodoros in Platons *Euthydem* den jungen Kleinias verwirren.

ner auch mit jenen Folgerungen identifiziert, die sich aus der These, schlecht und gut seien in Wahrheit identisch, ergeben, stellt er ihn vor die Tatsache, daß er sich in einen Widerspruch verwickelt hat: Entweder also darf der Gefragte den Bettler in Zukunft nicht mehr bedauern – denn das setzt ja voraus, daß er Armut für etwas Schlechtes hält – oder aber er muß einsehen, daß die Argumentation zugunsten der fraglichen These, schlecht und gut seien identisch, fehlerhaft ist, und daher dieser These den Abschied geben. – Sicher ist der Autor etwas unbeholfen. überspringt auch Schritte, die für die Argumentation eigentlich notwendig sind. Doch die Intention, von der er sich leiten läßt, ist m. E. genau die, die wir sonst nur bei Sokrates zu finden gewohnt sind.³⁰

Die Absicht, nicht bloß unverbindlich zu informieren, sondern den Leser für eine Überzeugung zu gewinnen, bestimmt nun entscheidend auch das Kap. 4 über Wahr und Falsch. Es beginnt: „Auch über das Falsche und das Wahre gibt es zwei entgegengesetzte Thesen. Die eine behauptet, die falsche Aussage sei etwas anderes als die wahre; die andere, sie sei mit ihr identisch“. Als Argument für die zweite, die Identitätsthese wird zunächst angeführt, daß die wahre und die falsche Aussage aus denselben Wörtern gebildet werden. Dann folgt anscheinend (mit *ἐπειτα* eingeleitet) ein zweites Argument, das aber in Wahrheit nicht als eigenes Argument, sondern als Erläuterung des ersten gedacht ist. Denn in der Tat liegt die Frage ja nahe: Wenn wahre und falsche Aussage aus denselben Wörtern gebildet und also identisch sind, ist die Unterscheidung von wahr und falsch dann also willkürlich und überflüssig oder läßt sie sich als sinnvoll und notwendig begründen? Daß die Unterscheidung überflüssig sei, meint nun auch der Autor selbst nicht, der sein erstes Argument für die Identitätsthese vielmehr in der folgenden unerwarteten Weise erläutert: „Eine Aussage, die gemacht wird, ist dann, wenn es so, wie sie lautet, auch geschehen ist, wahr; ist es aber nicht geschehen, ist dieselbe Aussage falsch“. Und als Erläuterung ist das an und für sich vorzüglich. Der Autor trifft den Nagel auf den Kopf. Wir drücken, was er meint, nicht viel anders aus, wenn wir sagen: „Ist, was die Aussage behauptet, der Fall, dann ist sie wahr; andernfalls falsch“. Dabei ist der *Wortlaut* der Aussage in den beiden denkbaren Fällen in der Tat identisch. Doch aus dieser Tatsache würden wir, anders als der Autor, nicht schließen wollen, daß dann also wahre

³⁰ Eine mögliche Beziehung dieser Schrift zu Sokrates ist erörtert von H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig 1912 (= Darmstadt 1965), 150ff.; dazu W. Kranz, *Studien zur antiken Literatur und deren Fortwirken*, Heidelberg 1967, 121–23 (= *Hermes* 72, 1937, 230–32). Unberücksichtigt bleibt dieser Aspekt bei J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 2. Aufl. 1982, 516–522 (etwas anders aber 51); A. Graeser, *Die Philosophie der Antike 2* (Sophistik und Sokratik, Platon und Aristoteles), München 2. Aufl. 1993, 64–70; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, Cambridge 1969, 316–319; G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*. Cambridge 1981; W. Wieland, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung I*, Stuttgart 1978, 91–93.

und falsche *Aussage* identisch seien. Dadurch, daß der Autor genau diese Unterscheidung von Wortlaut und Aussage nicht macht und die Frage, ob geschehen ist, was behauptet wird, offenbar als etwas betrachtet, was die Aussage selbst (als Wortlaut) gar nichts angeht, kann er für die Identitätsthese argumentieren. Nachdem er dann die Meinung, die Frage nach wahr und falsch sei nichts, was die Aussage selbst betreffe, durch einige Beispiele gestützt hat, wendet er sich der anderen These zu, in der die Differenz von wahrer und falscher Aussage vertreten wird. Und auch hier wieder argumentiert er zugunsten dieser von ihm favorisierten These auf der Basis eines fingierten Dialogs, den er folgendermaßen zusammenfaßt: „Wenn nämlich jemand die, die behaupten, dieselbe Aussage sei falsch und wahr, fragt, ob diese ihre Behauptung falsch oder wahr sei, dann ergibt sich folgendes: Lautet ihre Antwort ‚falsch‘, dann ist klar, daß es zwei entgegengesetzte Aussagen gibt. Antworten sie aber, ihre Behauptung sei wahr, dann ist dieselbe Behauptung auch falsch“ (nämlich nach ihrer eigenen These, daß wahre und falsche Aussagen identisch seien). Falsch also ist die Identitätsthese in jedem Fall, ihre Vertreter selbst mögen sie nun als wahr oder aber als falsch qualifizieren. – Im übrigen aber verdient diese Argumentation auch deshalb Beachtung, weil wir hier, wenn ich recht sehe, den frühesten Beleg haben für jene später noch oft verwendete Taktik, eine These dadurch zu widerlegen, daß man diese These auf sie selbst anwendet.

VII

Den Texten, die ich bisher herangezogen habe, ist – mit Ausnahme der homerischen Epen – das eine gemeinsam, daß die Fragen, um die es ging, echte Fragen sind, die der Autor sich selbst und damit auch den Lesern stellt und die er dann zu beantworten sucht. Mag die Frage im Text ausdrücklich formuliert sein oder aber den Ausführungen nur unausgesprochen zugrunde liegen: Will der Leser verstehen, was der Autor sagen will, hat er zunächst die den Text bestimmende Frage sich zu eigen zu machen.

Das nun ist völlig anders in jenen Texten, in denen einem durchschnittlichen Athener des 5. Jhs. das, was wir Literatur nennen, vornehmlich begegnete. Das 5. Jh. ist das Jahrhundert des attischen Dramas. In den Texten, die zum Spiel im Theater gedacht waren, wurden idealtypisch solche Probleme dramatisch gestaltet, die im Mit- und Gegeneinander der Menschen, aber auch in ihren Beziehungen zu den Göttern aufbrechen können. Keine der damaligen Literaturformen spiegelt die geistige Entwicklung und damit die Zunahme des Wissens um den Menschen so genau wieder wie die attische Tragödie. Das Theater wird in diesem Jahrhundert das große Experimentierfeld, auf dem auch jene Möglichkeiten immer neu durchgespielt werden, die der Mensch in seiner Sprache hat.

Und verfeinert wird dabei auch die Fragetechnik. Es ist ein bestimmter Szenentyp, in dem immer neu erprobt wird, was sich mit Fragen ausrichten läßt, für welche Zwecke sie funktionalisiert werden können. Ich denke vor allem an jene Dialogszenen, in denen die Partner in einzelnen Versen, gelegentlich auch in Halb- und Doppelversen aufeinander reagieren, die sog. Stichomythien.³¹ Für sie ist einerseits klar, daß sich die dort gestellten Fragen *nicht* direkt und unmittelbar an den Zuschauer richten, gefragt und geantwortet wird vielmehr von fiktiven Personen auf der Bühne; ebenso klar aber ist, daß hier für jeden sichtbar vorgeführt wurde, was alles man mit Fragen machen kann. Um das zu verdeutlichen, müssen hier wenige Beispiele aus dem *Aias* und der *Antigone* genügen.

Aias, so die Voraussetzung, ist des nachts über die Viehherden hergefallen und hat blutig unter ihnen gewütet. Genauer ist noch nicht bekannt. *Odysseus*, am Morgen unterwegs, die Sache aufzuklären, trifft auf *Athene*. Zwischen ihnen beginnt eine Wechselrede; *Odysseus* fragt, *Athene* antwortet. *Aias*, tödlich gekränkt, hatte, wie *Odysseus* erfährt, an den Schuldigen blutige Rache nehmen wollen. Als er den Hütten seiner Widersacher schon ganz nahe war, hatte *Athene* eingegriffen, ihn mit Verwirrung geschlagen und seine Wut auf die Herden abgelenkt, unter denen er inzwischen ein sinnloses Strafgericht gehalten hat. Durch die Antworten, die *Odysseus* erhält (36ff.), wird er – und auch der Zuschauer – schrittweise informiert. Es geht in dieser Stichomythie also um reine Information. Und die hätte natürlich auch in anderer Weise, etwa durch einen Botenbericht oder Götterprolog, gegeben werden können.

Unmittelbar darauf (71ff.) will die Göttin *Aias*, der in einer Hütte auf eingefangene und angebundene Rinder einschlägt im Glauben, es seien seine Gegner, ins Freie rufen. Sie will ihrem erklärten Liebling *Odysseus* durch den erbärmlichen Anblick den totalen Triumph gönnen über einen Mann, mit dem er seit langem verfeindet ist. Doch *Odysseus* ist humaner als diese Göttin. „Was tust du, *Athene*? Niemals! Rufe ihn nicht heraus!“ Doch *Athene* bleibt hartnäckig. „War er denn nicht dein Feind?“ Und: „Gibt es ein süßeres Lachen als das Lachen über den Feind?“ „Fürchtest du dich etwa vor ihm in seinem Wahnsinn?“ Das sind ihre Fragen, mit denen sie *Odysseus* für ihr Vorhaben zu gewinnen sucht. Und schließlich gibt er widerstrebend nach. „Ich bleibe. Doch ich wollt, ich wäre fern“. In diesem Wechselgespräch nun dienen die Fragen offensichtlich nicht mehr der Gewinnung von Informationen. Es sind reine Suggestivfragen, die, indem sie an angeblich Selbstverständliches erinnern, den An-

³¹ Dazu W. Jens, *Die Stichomythie in der frühen griechischen Tragödie*, München 1955; E. R. Schwinge, *Die Verwendung der Stichomythie in den Dramen des Euripides*, Heidelberg 1968.

geredeten zu beeinflussen suchen. „Wenn doch auch du es für angemessen hältst, über Feinde zu triumphieren, und wenn du keine Angst hast vor Aias, was hindert dich dann, ihn dir anzuschauen?“ Solche Fragen zielen nicht auf Antworten, sondern wollen die Einstellung, das Verhalten des Angeredeten ändern.

Und als gleich darauf (91ff.) Aias auf den Ruf der Göttin aus der Hütte tritt, setzt Athene ihr erbarmungsloses Spiel fort, indem sie – nun vor den Augen ihres Schützlings Odysseus – ihr Opfer mit jeder Frage weiter noch in seinem Wahn bestärkt. Aias, der die Göttin erkannt hat, dankt ihr zunächst für ihre vermeintliche Hilfe bei der Bestrafung seiner Feinde. Darauf entwickelt sich zwischen den beiden ungleichen Partnern ein Dialog, in dem die Göttin fragt, Aias antwortet. Ich skizziere zunächst nur die Fragen. „Hat dein Speer die Griechen getroffen?“ – „Auch die Atriden?“ – „Die Männer sind also tot?“ – „Und wie steht es um den Sohn des Laertes?“ – Aias fragt nach: „Du meinst den durchtriebenen Fuchs?“ „Ja, den Odysseus, deinen Widersacher“. „Er ist mein liebster Gefangener. Denn sterben soll er noch nicht“. „Was hast du mit dem Unglücklichen denn vor?“ „Erst schlag ich ihm den Rücken blutig, dann wird er sterben“. „Quäle doch nicht den Unglücklichen“. „In allem anderen will ich dir nachgeben. Doch ihn erwartet diese Strafe“. „Nun, da es dir Vergnügen macht, tue, wie du willst, und zögere nicht“. „Ich geh ans Werk. Und du, Göttin, hilf mir, wie hier, so auch in Zukunft“. Damit zieht sich Aias zurück. Wenn er später wieder auftritt, ist der Wahn gewichen, und er sieht, was er getan. In der kurzen Dialogszene aber, für deren Ungeheuerlichkeit es im griechischen Theater nur wenig Vergleichbares gibt, sorgen die diabolischen Fragen der Göttin, ihre scheinbaren Einwendungen und ihre schließliche Ermunterung dafür, daß dieser Mann, den vor Troja seine Selbstlosigkeit ausgezeichnet hatte, hier nun nicht einfach bloß als besinnungslos Handelnder erscheint, der nicht weiß, was er tut. Schon das wäre erbärmlich genug, aber vielleicht noch erträglich, sofern dem Zuschauer auf Grund seiner Lebenserfahrung Vergleichbares nicht unbedingt fremd sein muß. Doch hier ist Aias dank der Göttin halb schon wieder bei Besinnung, glaubt genau zu wissen, was ihm gelungen ist und was noch zu tun bleibt, wird in diesem Glauben von der Göttin bestärkt und von ihr geradezu provoziert, laut zu rasonieren und frohlockend sich mit dem, was er getan, zu identifizieren. Erst hier, in der Stichomythie, wird Aias ganz zu dem, was er nach dem Willen der Göttin sein soll, zum hilflosen Opfer.

Auch Antigone wird erst durch die Antworten auf Kreons Fragen (441ff.) zu der Gestalt, als die sie seitdem fortlebt. – Ihre beiden Brüder, Eteokles und Polyneikes, sind gefallen, der eine als Gegner, der andere als Verteidiger ihrer Heimat Theben. Kreon, als König, hat Eteokles in gebührender Weise bestattet, die Bestattung des feindlichen Bruders aber verboten. Antigone, die Schwester der beiden Gefallenen, ist demgegenüber überzeugt, die Pflichten der Blutsverwand-

ten und die ewigen Gebote der Götter erfüllen zu sollen. Inzwischen hat sie getan, was sie für geboten hielt. Gefangen und vor Kreon gebracht bejaht sie ohne Zögern dessen drängende Fragen: „Leugnest du, was du getan“? „Hast du gewußt, daß es verboten war“? „Und hast gewagt, das Verbot zu übertreten“? Wenn Antigone sich dafür auf ungeschriebene Gesetze beruft, die allen Vorschriften überlegen seien, mit denen Menschen ihr Zusammenleben meinen regeln zu müssen, so kann Kreon darin nur den Ungehorsam hören. Auch die Behauptung Antigones, sie sei nicht die einzige, die so denke, vielmehr würden auch die Bürger, wenn sie nicht Angst hätten, handeln wie sie, beeindruckt Kreon nicht: „Das denkst nur du“. Und als Antigone auf ihrer Meinung beharrt, entwickelt sich eine Wechselrede, in der sich die Fronten endgültig dadurch klären, daß die Kontrahenten zu erkennen geben, die Position des anderen nicht zu verstehen und nicht verstehen zu wollen. Ich versuche das paraphrasierend nachzuzeichnen:

- Kreon: Schämst du dich nicht, anders zu denken als die anderen und zu meinen, als einzige vernünftig zu sein?
- Antigone: Ich habe keinen Grund, mich zu schämen, wenn ich den toten Bruder in frommer Weise ehre.
- Kreon: Ist nicht auch Eteokles dein Bruder, der im Kampf gegen Polyneikes fiel?
- Antigone: In der Tat, Bruder von denselben Eltern.
- Kreon: Wie kannst du dann Polyneikes einen Liebesdienst erweisen, mit dem du in den Augen des Eteokles gegen die Frömmigkeit verstößt?
- Antigone: Daß das so ist, wird dir der tote Eteokles nicht bestätigen.
- Kreon: Wenn du doch den Frevler genauso ehrst wie ihn.
- Antigone: Ja, das tue ich. Denn der Gefallene war nicht Sklave, sondern Bruder.
- Kreon: Der unsere Stadt vernichten wollte. Der andere aber setzte sich für sie ein.
- Antigone: Gleichwohl, Hades fordert diese Bräuche.
- Kreon: Doch der Schlechte hat nicht denselben Anspruch wie der Gute.
- Antigone: Wer weiß, ob das, was du als Grundsatz aufstellst, im Hades als heilige Regel gilt?
- Kreon: Niemals, auch im Tode nicht, wird der Gegner zum Freund.
- Antigone: Nicht mit zu hassen, mit zu lieben bin ich da.
- Kreon: Wenn du (nach dem Gesetz des Hades, auf das du dich berufst) lieben mußt, so geh in die Unterwelt und liebe dort.

Notgedrungen verlieren die Antithesen, immer in einen einzigen Vers gepreßt, in der hier versuchten Nachzeichnung der Gesprächsführung ihre schneidende Schärfe. Doch was in dieser Wechselrede geschieht, wird auch so deutlich. Keiner geht auf das Argument des anderen ein; im Grunde reden beide aneinander vorbei. Jeder beharrt auf seinem anfänglichen Standpunkt und steht zu dem Gesetz, nach dem er angetreten: Der eine in der Überzeugung, der Staat könne nicht bestehen, wenn einmal erlassene Gesetze nicht befolgt werden und zwischen Freund und Feind nicht mehr unterschieden werde, der andere unter Berufung auf Gebote, die, wenngleich ungeschrieben, jede Satzung der Menschen relativieren. Eine Vermittlung scheint nicht möglich und ist von den Sprechern

auch kaum noch beabsichtigt. Doch was zunächst nur Handeln aus unangefochtener Überzeugung war, das gerät durch den Widerspruch auf die helle Ebene der bewußten Entscheidung. Erst jetzt, in der Stichomythie, in der das, woran jeder sich als das angeblich Selbstverständliche meinte halten zu können, differenziert und antithetisch in Frage gestellt wird, gewinnen die beiden Kontrahenten ihren wahren Charakter.³²

VIII

Die Frage aller Fragen ist die Frage nach uns selbst. Sie bleibt allerdings in der Regel unausgesprochen. Was wir haben, sind die Antworten, die, seitdem Geschichten erzählt oder Handlungen dramatisch gestaltet werden, immer neu versucht worden sind. So läßt sich in der sog. schönen Literatur der Jahrtausende in der Tat erfahren, was der Mensch ist oder gegebenenfalls sein kann. Die Frage aller Fragen läßt sich aber auch direkt thematisieren. Dann wird ausdrücklich nach den Möglichkeiten des Menschen und seinen Fähigkeiten gefragt, nach seinen Aufgaben und seinen Pflichten. Um dem, was er von sich erwarten kann und was von ihm erwartet werden muß, auf die Spur zu kommen, hat er eine eigene Methode und Fragetechnik entwickelt. Und auch diese von spezifischen Fragen eigens provozierten Antworten finden ihren Niederschlag in Texten. Die Literatur ist insofern ein gewaltiges Arsenal von Antworten, die im Laufe der Zeiten versuchsweise gegeben worden sind. Und das Angebot wird ständig erweitert. Doch ob unter den literarisch fixierten Antworten endgültige Antworten zu finden sind, wissen wir nicht. Zweifel, die dann zu weiteren Fragen führen, scheinen angebracht. „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, auch wenn du gehst und jede Straße abwanderst; so tief ist ihr Sinn“. Und so wie Heraklit³³ dachte offenbar auch der Platonische Sokrates. Einst gefragt, was er von den Figuren und Erzählungen des Mythos halte, meinte er einer direkten Antwort ausweichen zu sollen, da Fragen dieser Art zwar interessant, aber außerordentlich schwer zu beantworten seien; wofür man im übrigen viel freie Zeit brauche. „Ich aber habe für solche Dinge überhaupt keine Zeit. Und der Grund ist folgender. Noch kann ich nicht, wie die Delphische Inschrift verlangt, mich selbst erkennen. Da scheint es mir lächerlich, wenn ich hier noch ahnungslos bin, mich um Dinge zu kümmern, die mich nichts angehen. Deshalb also lasse ich diese Geschichten auf sich beruhen, folge für sie der allgemeinen Meinung

³² Diese Technik der antithetischen Stichomythie wird einmal Bedeutung gewinnen in Platons Kunst der indirekten Charakterisierung seiner Dialogfiguren. Ich denke, der Einfluß der sprachlichen Kunst der attischen Tragiker auf Platons Kunst der Gesprächsführung im schriftlichen Dialog ist auch an diesem Punkt kaum zu überschätzen.

³³ VS 22 B 45.

und prüfe, wie gesagt, nicht sie, sondern mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, komplizierter noch und aufgeblasener als Typhon, oder aber ein zahmeres und einfacheres Geschöpf, dem von Natur aus ein gewissermaßen göttliches und anspruchsloses Leben zukommt“.³⁴

Selbst der Meister in der Kunst des Fragens, vor die Frage aller Fragen gestellt, scheint für eine Antwort keine andere Möglichkeit gesehen zu haben als die ironische Resignation.

³⁴ Platon, Phaidros 229e.

WOLLEN UND VERWIRKLICHEN VON HOMER ZU PAULUS

Vorbemerkung

Wer handelt, sucht zu verwirklichen, was ihm in einer gegebenen Situation gut, richtig oder förderlich zu sein scheint: So etwa mag die Formel lauten, auf die sich das Zusammenspiel aller Motivationen bringen läßt, von denen Handlungen gesteuert werden. Die möglichen Faktoren, die gegebenenfalls zu Motiven werden können, sind dabei von sehr unterschiedlicher Natur: Vorbilder und Traditionen, aber auch die zufällige Rolle, die dem Betreffenden durch die Umstände zugefallen ist; Moral und Sitte, aber auch die Aufgabe, die er gewählt hat oder übernehmen mußte; bestimmend wirkt die Situation, sofern Aufgaben und Pflichten durch sie definiert oder Spielräume jedenfalls eingegrenzt werden, doch dieselbe Situation wirkt nicht auf jeden in derselben Weise, enthält nicht für jeden dieselben Vorgaben; bestimmend schließlich für das Handeln sind Veranlagung und Charakter, doch ebenso die mitunter sehr persönlich gefärbten Wünsche. Wünsche aber können sich auf nahe, auf ferne und auch auf letzte Ziele richten.

Freilich, nicht jeder Wunsch geht in Erfüllung, nicht alles, was wir möchten, können wir auch verwirklichen. Das liegt an uns oder an den Umständen, die stärker waren. Wir machen Fehler, oder Faktoren treten ins Spiel, die nicht vorausszusehen waren und jeder Beeinflussung sich entziehen.

Nicht verwirklichen zu können, was man verwirklichen möchte, ist eine Erfahrung, die niemandem erspart bleibt. Doch läßt sich, wie alles andere, das dem Menschen widerfährt, so auch diese Erfahrung jedenfalls noch beschreiben. Beschreibung aber gerät alsbald zur Deutung. Das gilt auch hier; wobei die Formen, in denen die Unfähigkeit, eigene Absichten auch zu verwirklichen, beschrieben wird, auch davon abhängen, in welchem Maße die Erfahrung der eigenen Ohnmacht als eine menschliche Grunderfahrung verstanden wird.

Von den in der griechischen Literatur entwickelten Formen, diese Grunderfahrung zu beschreiben und zu deuten, kommen hier vier zur Darstellung. Die eigene Ohnmacht kann an einem gleichsam äußeren Widerstand erfahren werden (I), der Mensch kann sich jedoch auch selbst im Wege stehen (II), oder aber er irrt und handelt falsch, weil er entweder nicht tut, was er in Wahrheit will (III), oder nicht versteht, was er in Wahrheit tut (IV).

I

Die Erzähler der Ilias und Odyssee wissen, was sie erzählen wollen, und daher kennen sie auch den Ausgang ihrer Geschichte. Anders die Personen, die in diesen Geschichten handeln; ihnen ist nur selten und unter besonderen Umständen ein Blick in die Zukunft gewährt.¹ Was der Dichter im voraus weiß, müssen seine Personen erst erleben. Menschliches Wissen ist Wissen aus Erfahrung;² der Dichter als Dichter dagegen ist allwissend und insofern vergleichbar den Göttern,³ dem gottbegnadeten Seher oder den Musen: Im Rahmen seiner Geschichte kennt auch er das Gegenwärtige, Zukünftige und Vergangene.⁴ Und wenn er zu Beginn seiner Erzählung die Muse nicht darum bittet, sie möge ihm helfen, sie vielmehr bittet, sie selbst möge die Geschichte erzählen, so gibt er eben damit auch eine Begründung für die Tatsache seiner Allwissenheit: Was der Dichter erzählt, erzählt in Wahrheit durch ihn die Muse; was er erzählt, ist Wiederholung dessen, was die Göttin sagt.⁵ Für die Dauer seiner Erzählung spielt der Dichter eine gleichsam göttliche Rolle.

Das Tun des Dichters wird gedeutet mit Hilfe der Fiktion, daß der Dichter als Mittler zwischen Musen und Menschen partizipiert an göttlicher Allwissenheit. Und diese Fiktion ist geeignet, den Anspruch des Dichters zu rechtfertigen, auch das erzählen zu können, für dessen genaue Wiedergabe jedenfalls menschliche Erinnerung eine ausreichende Quelle nicht ist. Denn die Musen sind auch damals schon dabei gewesen und verbürgen so die Richtigkeit der Erzählung vergangenen Geschehens auch in Einzelheiten.⁶ Dichtung gilt als ein Geschöpf der Erinnerung.⁷

¹ Mit Hilfe etwa eines Sehers (B 299–332), einer göttlichen Mutter (A 415–18, I 410–16, Σ 9–12), hilfreicher Götter (Proteus: δ 472–80.561–69; Kirke: μ 37–141) oder eines Schattens der Unterwelt (λ 100–137).

² Daher, weil er mehr gesehen hat, weiß der Ältere auch mehr: N 355, T 219, Φ 440 (πρότερος γέγονεν καὶ πλείονα ἤδη). Die Odyssee hat die Formel παλαιά τε πολλά τε εἰδώς: β 188, η 157, ω 51.

³ δ 379.468 θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν.

⁴ Der Seher: A 70 δς ἤδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα; die Musen: Hes. Th. 38 εἰρεῦσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα; der Sänger: Hes. Th. 32 ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.

⁵ A 1, α 1. Hesiod in seiner Theogonie wiederholt (ab 116), was die Musen auf dem Olymp vor den Göttern singen (43–52.105–16); er sagt, was sie ihm sagen: vgl. 114–15 mit 116.

⁶ B 484–93.

⁷ Die Musen sind Kinder der Mnemosyne: Hes. Th. 53–61.915–17.

Sofern auch damals die Götter ihre Hand im Spiel hatten, war das Geschehen, das der Dichter erzählt, durch sie bestimmt. Das muß nicht bedeuten und bedeutet auch nicht, daß etwa alle Götter von vornherein über alles, was da geschehen wird, Bescheid wüßten. Es gibt spontane Entscheidungen auch der Götter, und vor allem gibt es auch unter ihnen Streit und Kontroversen. Erst wenn sie sich geeinigt haben oder einer von ihnen sich durchgesetzt hat, nimmt das Geschehen seinen Lauf.⁸ Doch wo es darauf ankommt, wo ein Ausgang zweifelhaft oder ein Geschehen als solches problematisiert wird, dort ist kein Zweifel: Die Entscheidung über diesen oder jenen Ausgang, über die Verwirklichung menschlicher Pläne und Hoffnungen liegt allein bei den Göttern und in letzter Instanz bei Zeus.⁹

Die Geschichte, die der Dichter erzählt, ist *seine* Geschichte; doch ist sie auch die Geschichte, die insgesamt und im einzelnen und vor allem in ihrem Ausgang von den Göttern bestimmt ist. Sofern die Götter wußten, was geschehen sollte, und sofern der Dichter weiß, was er erzählen will, stehen die Götter seiner Erzählung und er selbst als ihr Autor sozusagen auf einer Stufe: Das Geschehen, das der Erzähler durch die Götter bestimmt sein läßt, ist in Wahrheit die von ihm bestimmte Erzählung. Auch die Götter mit ihren Plänen und mit der Fähigkeit, ihre Absichten auch zu verwirklichen, sind, nicht anders als die menschlichen Akteure der Erzählung, Geschöpfe des Erzählers.

Dadurch, daß der epische Erzähler das, was in seiner Erzählung geschieht, als ein von einer übermenschlichen Instanz bestimmtes Geschehen darstellt, gibt er gleichzeitig eine Deutung. Was geschehen ist, war nicht zufällig und auch nicht sinnlos; Zeus hatte sich so entschieden, und Zeus hat seinen Ratschluß auch verwirklicht: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (A 5).¹⁰

Mit der doppelten Fiktion, er, der Dichter, sei — erstens — der autorisierte Vermittler dessen, was die Göttin des Gesanges zu sagen weiß, und — zweitens — das, was er, da mit göttlichem Wissen begabt, den Menschen berichten könne, sei ein durchweg von den Göttern und letztlich von Zeus bestimmtes Geschehen — in dieser doppelten Fiktion ist die Möglichkeit gegeben, nicht bloß die Leistung der Dichter verständlich zu machen, sondern Geschichte und menschliches Handeln überhaupt zu deuten. Mit anderen Worten: Der Dichter fingiert nicht nur, daß das, was er erzählen will, nichts anderes sei als ein von den

⁸ e.g. A 493–567, Δ 1–72, O 143–236, Π 431–62, α 44–96, ε 1–43.

⁹ B 669, Θ 1–27; Hes. Th. 886.923, Op. 3–8. — Der Dichter oder die Götter sind gelegentlich nicht ganz ohne Mitgefühl für einen Menschen, der durch momentane Erfolge und seine Hoffnungen irregeführt wird: B 38, E 406–7, P 198–209.

¹⁰ Zum einschlägigen Vokabular (βουλή ‚Ratschlag, Ratschluß‘, βούλομαι ‚lieber wollen, vorziehen‘, ἐθέλω ‚bereit sein‘) in archaischer Zeit: Die Artikel im LfgrE (Göttingen 1955ff.) und A. Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen 1985, 31ff.

Göttern bestimmtes Geschehen, sondern er verleiht eben diese Überzeugung auch den Personen seiner Erzählung. Was sie vom Autor der Erzählung unterscheidet, ist nicht der irrtümliche Glaube, der Ausgang des Geschehens, in das sie gestellt sind, sei noch offen und durch sie selbst zu gestalten, sondern lediglich ihre Unkenntnis der Zukunft. Daß das Geschehen letztlich von anderer Seite entschieden wird, das wissen sie so gut wie ihr Schöpfer.

Für die Konzeption, mit deren Hilfe die Dichter ihr eigenes Tun deuten und die sie als Selbstdeutung auch ihren Personen beilegen, sind zentral die beiden Begriffe τέλος und δῶρα mit ihrem jeweiligen Umfeld. Das Ende eines Geschehens liegt ausschließlich bei den Göttern.¹¹ Der Dichter weiß daher, daß alles *so gekommen ist*, wie die Götter es wollten; seine Personen aber wissen, daß alles *so kommen wird*, wie die Götter wollen. Solche Einsicht führt nicht zu fatalistischer Resignation, sondern wirkt eher entlastend.¹² Der einzelne zwar setzt sich ein, weiß aber, daß Erfolg und Mißerfolg nicht in seiner Hand liegen.¹³ So wird alles, was dem Menschen widerfährt oder zuteil wird, seine persönlichen Vorzüge wie seine Schwächen,¹⁴ seine Leistungen und seine Niederlagen, als Gabe der Götter (δῶρα θεῶν)¹⁵ verstanden. Um ihre Gunst zu erbitten, verwendet das Gebet ein entsprechendes Formular: „Erhöre mich und gib, daß ...“¹⁶ Die Götter allerdings erhören, wie auch der Bittende weiß, nicht immer und lassen durchaus auch den scheitern, der ihnen besonders lieb ist.¹⁷ Ihre Entscheidung ist spontan und für den Handelnden unberechenbar.¹⁸

¹¹ P 514, Y 435, α 267.400, π 129 ἀλλ' ἦτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται.

¹² Σ 115 (= X 365–66) ... κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι, ὅπποτε κεν δὴ Ζεὺς ἐθέλῃ τελέσαι ἡδ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.

T 90 ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ, ...

¹³ H 101 τῷδε δ' ἐγὼν αὐτὸς θωρήξομαι· αὐτὰρ ὕπερθε νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

P 514 ἀλλ' ἦτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται· ἦσω γὰρ καὶ ἐγὼ, τὰ δέ κεν Διὶ πάντα μελήσει.

Σ 328 ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἀνδρεσσι νοήματα πάντα τελευτᾷ.

θ 570 ὡς ἀγόρευ' ὁ γέρων· τὰ δέ κεν θεὸς ἢ τελέσειεν, ἢ κ' ἀτέλεστ' εἶη, ὡς οἱ φίλον ἔπλετο θυμῷ.

τ 561, οὐδέ τι πάντα τελεῖται ἀνθρώποισι.

¹⁴ Γ 64–66, θ 167–177.

¹⁵ Die Wendung begegnet im frühgriechischen Epos etwa 20 mal; dazu meinen Beitrag ‚Erfolg als Gabe oder Leistung‘ in der Festschrift für Karl Bayer ‚Et scholae et vitae‘, München 1985, 7–13.

¹⁶ Γ 322; und ähnlich oft.

¹⁷ H 202–205, ρ 50–51; Δ 44–49.

¹⁸ Π 688–90 ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἡέ περ ἀνδρῶν·
(= P 176–78) δς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ καὶ ἀφείλετο νίκην
ρηιδίως, ὅτε δ' αὐτὸς ἐποτρύνει μαχέσασθαι.

Nur der Dichter als Schöpfer und Deuter der Erzählung weiß, welches Gebet erhört wird;¹⁹ der Betende selbst erfährt das erst durch den Erfolg.²⁰ Wie die Odyssee formuliert: „Unter allem was rings auf Erden atmet und wandelt / und was die Erde ernährt, ist der Mensch das gebrechlichste Wesen. / Schenken die Götter ihm Wert und Erfolg und die Kniee sind rege, / kommt es ihm nicht in den Sinn, daß etwa ihm Schlimmes bevorsteht; / aber sobald auch Hartes die seligen Götter verhängen, / trägt er auch das, gezwungen, mit einem duldsamen Herzen.“²¹

Was im Epos im Zuge der Erzählung und Deutung vergangener Geschichte entwickelt worden ist, wird in der frühen Lyrik verwendet, um das eigene Leben zu verstehen. Einige Beispiele mögen hier genügen. „Leicht ist alles für die Götter. Aus dem Unglück richten sie / oft den Mann empor, der vordem auf der schwarzen Erde lag. / Oft auch stürzen sie uns: manchen, der mit festem Schritte ging, / legten sie jäh auf den Rücken. Vieles Schlechte trifft ihn nun: / Hunger treibt ihn in die Irre, und sein Denken ist verstört.“ So sagt jetzt Archilochos (130 W.);²² und ein Vergleich mit Hesiod, der in einigen Versen seiner ‚Erga‘ (3–8) sachlich durchaus ähnliches sagt, macht unmittelbar deutlich, wie aus der eher distanzierten Diagnose des Epikers jetzt das betroffene Resümee eigener Erfahrung geworden ist. Auch bei Archilochos weiß allein Zeus, was die Zukunft bringt, da er selbst das Geschehen bestimmt;²³ und für die Menschen bleibt alles Gabe des Zufalls und des Schicksals.²⁴ Das einzig Sichere noch ist das ständige Auf und Ab, und für den Menschen kann es nur darum gehen, diesen Fluß als eine Art Rhythmos zu begreifen.²⁵ Damit weiß er dann auch, daß die Götter gegen unheilbares Unglück als alleiniges Mittel, wie Archilochos paradox formuliert, die Fähigkeit verliehen haben, hinzuneh-

¹⁹ Signalisiert durch den Formelvers ὥς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε ... (A 43 etc.) oder aber durch ὥς ἔφατ' εὐχόμενη, ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη (Z 311; ferner B 419–429, Γ 302; etwas anders © 198).

²⁰ Wenn Zeus auf ein Gebet hörbar reagiert, kann das durchaus mißverständlich sein: O 377–380.

²¹ σ 130 οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο
πάντων ὅσα τε γαῖαν ἐπὶ κνείει τε καὶ ἔρπει.
οὐ μὲν γάρ ποτέ φησι κακὸν πείσεσθαι ὀπίσσω,
ὅφρ' ἀρετὴν παρέχῃ θεοὶ καὶ γούνατ' ὀρώρη·
ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκαρες τελέσωσι,
καὶ τὰ φέρει ἀεκαζόμενος τετληότι θυμῷ.

Übersetzung nach H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962, 149.

²² Übersetzung nach Fränkel 150.

²³ fr. 298 W. Ζεὺς ἐν θεοῖσι μάντις ἀψευδέστατος καὶ τέλος αὐτὸς ἔχει.

²⁴ fr. 16. πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα, Περικλέες, ἀνδρὶ δίδωσιν.

²⁵ fr. 128,7 ..., γίνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει.

men, was da kommt.²⁶ — Zusammengefaßt sind die Empfindungen und Gedanken der Epoche noch einmal in der Sammlung des Theognis, wo sie bisweilen eine epigrammatische Zuspitzung erfahren. „Ohne göttlichen Eingriff ist niemand reich oder arm, schlecht oder tüchtig.“²⁷ Doch diese Eingriffe sind für den Menschen unberechenbar: „Viele leben mit armseligem Verstand, doch günstigem Geschick: ihnen gerät, was schlecht aussah, zum Guten. Die Mühen anderer dagegen werden geleitet von tüchtiger Planung und einer schnöden Gottheit: ihr Tun bleibt ohne Erfolg.“²⁸ Unglück sollte der Mensch bestehen in der Erinnerung an bessere Tage und in der Hoffnung, wieder herauszukommen.²⁹ Doch das einzige, worauf er gegebenenfalls sich verlassen kann und soll, ist seine eigene Haltung: Der Tüchtige bewahrt seine Gesinnung auf Dauer, er hält durch und bleibt sich treu im Unglück wie im Glück; ein schlechter Mensch dagegen, dem Gott Wohlstand und Reichtum gibt, kann, töricht wie er ist, seine Schlechtigkeit nicht in Schranken halten.³⁰ „Vielfältig sind die Gaben der Unsterblichen; der Mensch muß akzeptieren, was die Götter geben.“³¹ Denn „niemand ist selbst Ursache seines Verlustes oder Gewinns, sondern die Götter geben beides. Und niemand weiß bei seiner Tätigkeit, ob sie zum guten oder schlechten Ende kommt. Denn oft schon hat, wer meinte, es ginge schlecht, Erfolg gehabt; und umgekehrt. Niemandem aber wird alles zuteil, was er möchte und worauf er rechnet. Denn die Tatsache, daß er ohne Mittel ist,³² beschränkt ihn von allen Seiten. Was wir Menschen glauben und be-

²⁶ fr. 13 ... ἀλλὰ θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν / ὧ φίλ' ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν / φάρμακον. Was hier unheilbares Unglück heißt, heißt in fr. 128 Leid, gegen das der Mensch kein Mittel hat (θυμέ θυμ' ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε).

²⁷ 165 οὐδείς ἀνθρώπων οὐτ' ὀλβιος οὔτε πενιχρός
οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὐτ' ἀγαθός.

²⁸ 161 πολλοὶ τοι χρώνται δειλαῖς φρεσὶ, δαίμονι δ' ἐσθλῶ,
οἷς τὸ κακὸν δοκέον γίνεται εἰς ἀγαθόν.
εἰσὶν δ' οἱ βουλῇ τ' ἀγαθῇ καὶ δαίμονι δειλῶ
μοχθίζουσι, τέλος δ' ἔργμασιν οὐχ ἔπεται.

²⁹ 355–360. Hinter der Metapher (ἐκδύναι ‚auftauchen‘) steht vielleicht die Erinnerung an Archilochos: 13 und 128,7; vgl. (A 359.496) Π 99 νῶϊν δ' ἐκδύμεν ὀλεθρον, ε 438 κύματος ἐξαναδύς.

³⁰ 319–322.

³¹ 444 ... ἀθανάτων δὲ δόσεις / παντοῖαι θνητοῖσιν ἐπέρχοντ'· ἀλλ' ἐπιτολμᾶν / χρὴ δῶρ' ἀθανάτων οἷα διδοῦσιν ἔχειν.

³² ἀμηχανία ist hier, anders als an den von M. L. West zu Hes. Op. 496–7 [Oxford 1978] genannten Stellen, angesichts des Kontextes wohl kaum die *finanzielle* Mittellosigkeit, sondern allgemein die Hilflosigkeit, d. h. der Mangel des Menschen an geeigneten Mitteln, seine Wünsche zum Ziel zu bringen, wie die Götter das allerdings können. Der Odysseus des Epos, der sich fast immer zu helfen wußte, war ποικιλομήτης (A 482 etc.), πολυμήτις (A 311 etc.) und πολυμήχανος (B 173 etc.) und insofern nahezu den Göttern vergleichbar (Zeus ist μητίετα Ζεὺς

haupten, ist nichtig, denn Wissen haben wir nicht. Die Götter dagegen verwirklichen alles nach ihrer Absicht.“³³

Zugrunde liegt offensichtlich die Anschauung, daß alles Geschehen beabsichtigtes Geschehen ist. Dann kann das, was ohne oder gegen meine Absicht geschehen ist, nur deshalb geschehen sein, weil es Mächte gibt, die, anders als der Mensch, ihre Pläne auch verwirklichen können. Von diesen Mächten gilt, daß sie, sobald sie sich klar geworden sind über ihre Absichten und wissen, was sie wollen, mit Sicherheit ans Ziel ihrer Wünsche kommen. So artikuliert sich die Erfahrung des Menschen, in Geschehnisse verwickelt zu sein, die sich seiner persönlichen Beeinflussung mehr oder weniger entziehen, in der Überzeugung, Mächten ausgeliefert zu sein, die stärker sind.³⁴ Deren Absichten sind es, die sich in allem, was geschieht, verwirklichen; und sofern der Mensch von dem Geschehen betroffen ist, erfährt er es als Gabe (δῶρα) eben dieser Mächte, bei denen allein das τέλος liegt.³⁵

[A 175 etc.] oder ἀφθιτα μήδεα εἰδῶς [Ω 88 etc.], Kronos und Prometheus ἀγκυλομήτης [B 205 etc.; Hes. Th. 546 etc.]); demgegenüber ist für den Dichter der reale Mensch der Gegenwart durch ἀ-μηχανία bestimmt.

- ³³ 133 οὐδεὶς Κύρν' ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός,
ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων·
οὐδέ τις ἀνθρώπων ἐργάζεται ἐν φρεσὶν εἰδῶς
ἐς τέλος εἴτ' ἀγαθὸν γίνεται εἴτε κακόν.
πολλάκι γάρ δοκέων θήσιν κακὸν ἐσθλὸν ἔθηκεν,
καὶ τε δοκῶν θήσιν ἐσθλὸν ἔθηκε κακόν.
οὐδέ τῳ ἀνθρώπων παραγίνεται ὅσσ' ἐθέλησιν·
ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης.
ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν, εἰδότες οὐδέν·
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.

³⁴ Theogn. 618 πολλὸν γὰρ θνητῶν κρέσσονες ἀθάνατοι. E. Fraenkel, Aeschylus Agamemnon II, Oxford 1950, 39 zu Vers 60.

³⁵ Unübersehbar ist, daß Anschauungen, wie sie hier in der frühgriechischen Literatur zur Deutung der epischen Erzählung und auch des eigenen Lebens entwickelt worden sind, in der Folgezeit leicht zu einer grundsätzlich teleologischen Konzeption der Geschichte hätten führen können; nach ihr wäre dann Gott der Herr aller Geschichte und der Mensch würde ihm als seinem Herrn primär in eben dieser Geschichte begegnen. Mit τέλος, δῶρα θεῶν und ἀμηχανίη stand an und für sich eine entsprechende Begrifflichkeit zur Verfügung, die nur hätte entfaltet werden müssen. Weshalb es dazu nicht gekommen ist, ist eine Frage, die einer Erörterung wert wäre (Zu gewissen Relikten oder Ansätzen einer solchen Konzeption bei Herodot unten Anm. 96); sie könnte ausgehen von solchen Beobachtungen, wie B. Snell sie zu A 10 beschrieben hat: Entdeckung des Geistes, Göttingen 1975 (= 1986), 285.

II

Wo gehandelt wird, werden Fehler gemacht, die verhindern, daß erreicht wird, was eigentlich hatte erreicht werden sollen. Spätestens dann, wenn es passiert ist, erkennt auch der Handelnde den angerichteten Schaden und kann, falls er mit dem Leben davon gekommen ist, gegebenenfalls einsehen, daß die Ursache bei ihm selbst liegt. Schaden macht klug. Das Epos hat dafür die Formel geprägt: ῥεχθὲν δέ τε νῆπιος ἔγνω.³⁶ Was mancher erst durch Erfahrung lernen muß, sieht ein anderer voraus. Hesiod mahnt seinen Bruder und sucht ihn zu belehren, um ihm die Folgen falschen Verhaltens zu ersparen. In der mythologischen Spekulation hat Pro-metheus einen Bruder Epi-metheus, der erst lernt, wenn das Unglück geschehen ist.

Falsches Handeln kommt aus bloßer Unkenntnis, aus Irrtum oder Mißverständnis, aber auch aus Nachlässigkeit oder Leidenschaft, aus Haß oder Liebe oder, wie in der Ilias, aus Zorn und Empörung. In der Rückschau, dann wenn es zu spät ist, sehen auch die Akteure, daß ihre Emotionen verhängnisvoll waren.³⁷ Resultat solcher Erfahrungen ist die Warnung vor irrationalen Handlungen oder die Empfehlung, die eigene Erregung unter Kontrolle zu halten, wie sie etwa bei Theognis belegt ist: Wessen Vernunft nicht stärker ist als seine spontane Regung, der kommt aus dem Unglück nicht heraus.³⁸

³⁶ P 32 = Y 198; ähnlich Hes. Op. 218; zur Differenz der Formulierung F. Krafft, Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod, Göttingen 1963, 122–23. Zur Sache auch die allerdings nicht recht befriedigende Arbeit von H. Dörrie: Leid und Erfahrung, (Abh. Akad. Wiss. Mainz 1956, Nr. 5), Wiesbaden 1956; dazu F. Solmsen, Gnomon 31, 1959, 469–75. — Die Formulierung ist älter, wie sich u. a. auch daran zeigt, daß sie an beiden Stellen der Ilias als sarkastische Drohung verwendet wird: Ein Sprecher beendet so seine Warnung, der Gegner möge, wenn ihm sein Leben lieb, aus dem Wege gehen, bevor es zu spät sei (und er also *nicht* mehr lernen könne): Euphorbos, der es darauf ankommen läßt, wird denn auch von Menelaos erschlagen, Aineias vor Achill nur durch göttlichen Eingriff gerettet.

³⁷ I 104–120, Σ 107–113, T 56–68.137–38.

³⁸ 631 ᾧτινι μὴ θυμοῦ κρέσσων νόος, αἶν ἐν αἵταις

Κύρνε καὶ ἐν μεγάλας κεῖται ἀμχανίας.

Dazu B. Snell, Szenen aus griechischen Dramen, Berlin 1971, 58; A. Dihle, Euripides' Medea (Abh. Akad. Wiss. Heidelberg 1977, Nr. 5), 27. Die Fähigkeit, sich von seinem θυμός zu distanzieren und der Stimme der Vernunft zu folgen, wird in epischen Wendungen wie σὺ δὲ μεγάλτορα θυμὸν ἴσχειν ἐν στήθεσσι (I 255) oder εἰζας ᾧ θυμῷ (I 598) im Grunde schon vorausgesetzt, allerdings ohne daß dort ausdrücklich von Vernunft gesprochen würde (immerhin folgt auf I 598 zwei Verse später ἀλλὰ σὺ μὴ μοι ταῦτα νόει φρεσὶ).

Sobald einmal das Neben- und Gegeneinander von Leidenschaft und Vernunft seinen sprachlichen Ausdruck gefunden hatte, war es nur eine Frage der Zeit, daß dieser Gegensatz von der Tragödie aufgegriffen und als seelischer Konflikt thematisiert wurde. Im Jahr 438 läßt Euripides im ‚Telephos‘ jemanden sagen: „Es ist an der Zeit, daß du deine Einsicht stärker sein läßt als deinen Trieb.“³⁹ Etwa dreißig Jahre später im ‚Chrysippos‘ desselben Tragikers sagt jemand: „Was du mir vorhältst, ist mir nicht unbekannt. Doch wenn ich auch Einsicht habe, so zwingt mich die Natur.“⁴⁰ Worauf ein anderer entgegnet: „Das gerade ist ein von den Göttern über die Menschen verhängtes Unglück, das Gute zu wissen, es aber nicht zu nutzen.“⁴¹ Und in der etwa gleichzeitigen ‚Antiope‘ findet sich die Antithese: „Viele Menschen leiden an folgendem Gebrechen: Trotz ihrer vernünftigen Einsicht sind sie nicht bereit, ihrer Seele Folge zu leisten, weil sie meistens von dem, was ihnen angenehm ist, überwältigt werden.“⁴²

So deutlich der innere Konflikt hier zur Sprache kommt, so ist der Stellenwert solch fragmentarischer Äußerungen nur schwer zu bestimmen. Das ist anders in zwei Monologen der ‚Medea‘ und des ‚Hippolytos‘. Beide Monologe bieten allerdings dem Verständnis einige Schwierigkeiten.

Wie Aphrodite im Prolog des ‚Hippolytos‘ (aufgeführt i. J. 428)⁴³ ankündigt, wird sie Hippolytos im Laufe der folgenden Ereignisse vernichten, und dabei wird auch Phaidra zugrundegehen. Denn Hippolytos begegnet der Göttin mit Verachtung (10–13). Götter aber wollen geehrt werden (7–8). Wer ihre Macht nicht akzeptiert, den bringen sie zu Fall (6). So wird auch Hippolytos seine Strafe finden (21–22). Von langer Hand hat die Göttin vorgearbeitet; wenigstens fehlt noch, dann kann die Katastrophe beginnen (22–23). Phaidra liebt ih-

³⁹ Euripides fr. 718 N. ὥρα σε θυμοῦ κρείσσονα γνώμην ἔχειν.

⁴⁰ fr. 840 λέληθεν οὐδὲν τῶνδὲ μ' ὦν σὺ νοουθετεῖς,
γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἡ φύσις βιάζεται.

⁴¹ fr. 841 αἰαῖ, τόδ' ἤδη θεῖον ἀνθρώποις κακόν,
ὅταν τις εἰδῇ τάγαθόν, χρῆται δὲ μὴ.

⁴² fr. 220 πολλοὶ δὲ θνητῶν τοῦτο πάσχουσιν κακόν·
γνώμη φρονούντες οὐ θέλουσ' ὑπηρετεῖν
ψυχῇ τὰ πολλὰ πρὸς φίλων νικώμενοι.

⁴³ A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen 1972, 313–26. S. Melchinger, Die Welt der Tragödie II, München 1980, 57–72. Ferner, neben den Kommentaren von W. S. Barrett (Oxford 1964) und U. von Wilamowitz-Moellendorf (Berlin 1891): J. Blomquist, Human and divine action in Euripides' Hippolytus: Hermes 110, 1982, 398–414. H. Erbse, Studien zum Prolog der euripideischen Tragödie, Berlin 1984, 34–47. W. H. Friedrich, Euripides und Diphilos, München 1953, 110–149 (besonders 133–48). D. Kovacs, Shame, pleasure and honor in Phaedra's great speech: AJPh 101, 1980, 287–303. B. Manuwald, Phaidras tragischer Irrtum: Rh. Mus. 122, 1979, 134–48. B. Snell [1971] 60–63. Chr. Wagner, Vernunft und Tugend in Euripides' Hippolytos: W. St. 97, 1984, 37–51.

ren Stiefsohn (23–39); so war es Absicht der Göttin (28). Noch weiß davon niemand, doch die Göttin wird dafür sorgen, daß es an den Tag kommt (40–42). Dann wird Theseus seinen Sohn verwünschen, und dieser Fluch wird ihn vernichten (43–46). Und vernichtet wird auch Phaidra, mag sie auch versuchen, mit ihrem Leiden in der Stille fertig zu werden, und mag sie ohne Fehl sein (38–41 und 47; dazu 1300–1305). „Denn das Unglück dieser Frau halte ich nicht für so gewichtig wie die Tatsache, daß sonst meine Feinde nicht die Strafe finden, die mich zufrieden stellt“ (48–50).

Aphrodite weiß genau, was sie vorhat. Phaidra ist nur ein Mittel, das die Göttin braucht, um ihre rächende Strafe an Hippolytos zu vollziehen. Phaidras Rolle ist lediglich die eines Opfers im Plan eines Mächtigeren, und alle Versuche, ihrer Krankheit Herr zu werden, sind von vornherein zum Scheitern verurteilt; sie passen nicht ins göttliche Konzept.

Als Phaidra in einem Monolog (373–430) versucht, sich klar zu werden über ihre Lage und dabei zugleich ihre Absicht, aus dem Leben zu scheiden, vor sich und dem Chor zu rechtfertigen, glaubt sie noch, Herr ihrer Lage und ihrer Entschlüsse zu sein. In Wahrheit hat sie dadurch, daß sie genau so, wie es die Göttin gewollt und angekündigt hatte (39–41), ihr Schweigen nicht länger hat wahren können (350–52), die Bestimmung ihres Schicksals schon aus der Hand gegeben.

Der Monolog ist gegliedert in ein allgemeines Raisonement (373–90) und einen konkreten Teil, in dem Phaidra referiert und begründet, was sie bisher getan hat und was sie jetzt zu tun gedenkt (391–430). Die beiden Teile sind eng aufeinander bezogen.⁴⁴

Phaidra hat von der Verderbtheit des menschlichen Lebens feste Überzeugungen. Diese sind das Resultat ihrer eigenen Überlegungen (375–76); und sie selbst ist sich sicher, daß nichts auf der Welt sie wird veranlassen können, sie wieder aufzugeben (388–90). Nach ihrer Meinung, die sie in elf Versen (377–87) entwickelt, liegt es nicht an der Natur der Erkenntnis, daß die Menschen schlechter handeln⁴⁵ als eigentlich zu erwarten und gut für sie ist. Denn Vernunft jedenfalls haben viele. Der entscheidende Punkt liegt woanders. Wir wissen und er-

⁴⁴ Das hat besonders Manuwald betont, der auch das Verhältnis der beiden Teile m. E. richtig bestimmt hat.

⁴⁵ Möglich wäre auch, mit *κακίον* für *κακίον*: „daß es ihnen schlechter geht (als zu erwarten ist).“ Doch der Kontext, namentlich *διέφθαρται* und *κατὰ γνώμης φύσιν*, dürfte eher für *κακίον* sprechen. Die Frage ist nicht von größerem Gewicht: „Es geht das richtige Handeln an, denn *πράσσειν* steht im Gegensatz zu *φρονεῖν*. Es geht aber auch das Glück an, denn vorher entsprach ihm *διέφθαρται βίος*. Beides bedeutet im Griechischen *εὖ πράττειν*, und daß beides vermischt wird, sollte bekannt sein.“ Wilamowitz 203 (der *κακίον* liest), Barrett 228. Vergleichbar ist übrigens der Fall Plat. Rep. 491d8 (mit Boeckhs Konjektur).

kennen zwar das Gute und Richtige, verwirklichen es aber nicht; und das, wie Phaidra meint, aus erkennbaren Gründen: Die einen von uns verhalten sich so aus Untätigkeit, Energielosigkeit;⁴⁶ die anderen, weil sie irgendein anderes Vergnügen⁴⁷ dem Guten vorziehen, und Vergnügungen gibt es viele: lange Gespräche und Müßiggang, ein angenehmes Übel; und hinderlich ist auch Schüchternheit oder Scheu,⁴⁸ von der es zwei Formen gibt: die eine ist nicht schlecht, die andere aber eine Last für das Haus; wäre immer deutlich, wo Zurückhaltung als Achtung, Respekt oder Bescheidenheit angebracht und wo sie als falsche Bescheidenheit und Schüchternheit schädlich ist, würde man für diese verschiedenen Haltungen nicht dieselbe Bezeichnung verwenden.⁴⁹

⁴⁶ Der Begriff ἀργία begegnet vor Euripides nur ω 251, Hes. Op. 311 (ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος), Soph. fr. 438. Bei Hesiod folgt in diesem Zusammenhang das bekannte Raisonnement über αἰδώς: αἰδώς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει, αἰδώς, ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἢ δ' ὀνίνησιν· αἰδώς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς δολβῷ (317–19).

⁴⁷ Oft wird ἡδονή hier als Lust verstanden, vermutlich damit sich eine Beziehung zu Phaidras Leidenschaft herstellt. Die für ἡδοναί gegebenen Beispiele zeigen, daß das gesellschaftliche Vergnügen, die angenehmen und verführerischen Seiten eines von Pflichten freien Lebens gemeint sind.

⁴⁸ αἰδώς ist keine ἡδονή, wie die Syntax das hier allerdings suggeriert. Euripides läßt Phaidra die grammatische Konstruktion aus dem Auge verlieren und am Ende und besonders unter dem Einfluß des in 383 neu beginnenden Satzes so sprechen, als habe sie alle Faktoren, die den Menschen hindern, das erkannte Gute auch zu verwirklichen, im Nominativ aufgezählt. Barrett 230; etwas anders Wilamowitz 203 Anm. 1 („Die αἰδώς tritt durch ein leichtes Zeugma hinzu, gemeint ist αἰδῶ προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ“). Falsch neuerdings wieder Kovacs 288.

⁴⁹ Der ambivalente Begriff αἰδώς ‚Scheu‘ (LfgrE v. [B. Snell]) ist hier unübersetzbar: Die Scheu, die die anderen Götter vor Zeus haben, ist Respekt, der angebracht ist und gefordert wird (O 129); Scheu dagegen, die der Bedürftige hat vor irgendwelchen und möglicherweise niedrigen Tätigkeiten, ist unangebrachte Scham (p 347 αἰδώς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρι παρεῖναι). Phaidra hat hier zunächst diese negative Seite der Scheu im Auge, schüchternes Zögern und peinliche Unsicherheit, etwas von sich aus in die Hand zu nehmen, dann reflektiert sie über die Ambivalenz des Begriffes. Zweifellos hat sie bei ihren nächtlichen Grübeleien (375) u. a. auch Hesiod gelesen; und aus dem betreffenden Abschnitt der ‚Erga‘ (298–326) hat sie nicht nur ἀργία und die Differenzierung der αἰδώς (dazu oben Anm. 46), sondern auch ἀχθος οἴκων: Wer sich zu eigener Arbeit nicht entschließen kann, wem es peinlich ist oder wer sich geniert, Hand anzulegen, der kommt nicht zu Wohlstand und *schädigt sein Haus*; wie Hesiod dort darlegt. — Zu αἰδώς an unserer Stelle anders, ohne den Kontext und den Einfluß Hesiods zu berücksichtigen, E. R. Dodds, Cl. Rev. 39, 1925, 102–104 (auch: Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970, 99; engl. Ausgabe: 106–107); F. Solmsen, Kl. Schr. III, Hildesheim 1982, 64–69 und 71–72. Ebenfalls unbefriedigend sind die Versuche, αἰδώς in 385 mit Hilfe der Annahme zu erläutern, es bestünden versteckte Beziehungen zu Αἰδώς (38), αἰδοῦμεθα (244), αἰσχύνη (246) und αἰδοῦμαι (335): Die fraglichen Wörter sind eindeutig auf ihren jeweiligen Kontext bezogen und können mit ihren unterschiedlichen Konnotationen zwar sicher die in 385–87 erwähnte Ambivalenz von αἰδώς bestätigen, enthalten aber keinen erkennbaren Verweis auf einen übergreifenden Sinnzusammenhang, der die dramatische Handlung strukturiert würde. „Was es in der Reihe der Hemmungen, die Phaidra als Gegenmächte anführt, mit der αἰδώς (Scham) auf sich hat, die eine doppelte, eine gute und

Es sind drei oder fünf Begriffe, mit denen Phaidra die Hemmnisse bezeichnet, die ihrer Meinung nach einer Verwirklichung dessen, was Menschen als richtig erkannt haben, im Wege zu stehen pflegen; Energielosigkeit (ἀργία); gesellschaftliche Vergnügungen (ἡδοναί), zu denen Plaudereien und müßiges Nichtstun gehören (λέσχει καὶ σχολή); und Schüchternheit (αἰδώς), der es peinlich oder lästig ist, von sich aus aktiv werden zu sollen. Alle diese Begriffe zielen in eine Richtung: Mangel an Aktivität, Energie und Entschlußkraft ist dafür verantwortlich zu machen, daß das menschliche Leben verdorben ist und daß die Menschen mehr Fehler machen als nach der Einsicht, die sie haben, eigentlich zu erwarten wäre. Das ist Phaidras unumstößliche Gewißheit (388–90). Und da sie die Grundübel menschlichen Verhaltens so genau zu kennen meint, wird sie selbst es nun an Entschlossenheit nicht fehlen lassen.

Offensichtlich ist Phaidra weit davon entfernt, etwa darüber zu klagen, daß die Menschen von ihren Leidenschaften überwältigt würden und gleichsam widerwillig nur und gegen ihre eigentliche Absicht tun müßten, was sie an und für sich nicht für richtig halten. Ihre Diagnose hinsichtlich der Ursachen der Zerstörung menschlichen Lebens lautet anders und geht auf Trägheit, falsche Empfindlichkeit, Mangel an Energie. Und von diesen Schwächen glaubt sie sich frei. Was ihr Selbstverständnis angeht, so ist sie überzeugt, den menschlichen Problemen mit Hilfe der Vernunft durchaus gewachsen zu sein.

Auf den zweiten Teil des Monologs (391–430) genügt ein kurzer Blick. Phaidra referiert hier und begründet, was sie gegen ihre unglückliche Liebe bisher getan hat und wozu sie jetzt entschlossen ist. Da sie, erstens (393), durch Schweigen, und zweitens (398), mit Vernunft ihrer Krankheit (νόσος) und Torheit (ἄνοια) nicht Herr werden können, wird sie jetzt, drittens (400), ihrem Leben ein Ende machen. Die respektablen Gründe für diesen letzten Entschluß, der ihr als unwiderruflich gilt (402), entwickelt sie in 403–430.

Dabei ist Phaidra, als sie so spricht, sich ihrer selbst ganz sicher. Daß sie inzwischen, nach dem erklärten Willen der Göttin und auf das Drängen der Amme, gegen ihren eigenen Entschluß, ihren Zustand zu verschweigen, längst verstoßen hat, das ist ihr nicht bewußt.⁵⁰ Und ebenso wenig rechnet sie da-

eine Last für die Häuser, sein soll, das hat noch niemand überzeugend geklärt.“ Lesky 324 (mit Verweis auf H. Merklin, Gott und Mensch im ‚Hippolytos‘ und den ‚Bakchen‘ des Euripides, Diss. Freiburg 1964, 84, wo eine Doxographie zur Frage). Durch die Beobachtung, daß Euripides hier Hesiod folgt, ist, wie ich denke, die Frage geklärt.

⁵⁰ Wenn Phaidra sagt: „Ich unternahm es, meine Krankheit zu verschweigen und zu verbergen. Denn auf die Zunge ist kein Verlaß; sie versteht zwar, andere zu mahnen, zieht aber sich selbst sehr viele Übel zu“ (393–97), so glaubt sie offenbar, in diesem Augenblick noch ganz nach ihrem Grundsatz zu leben. Der Zuschauer allerdings, der den Prolog der Göttin gehört hat und also weiß, daß Aphrodite genau dieses Schweigen Phaidras brechen will (39–41), und der erlebt hat,