

ZUR CHARAKTERDARSTELLUNG DES HIPPOLYTOS
IM "HIPPOLYTOS" VON EURIPIDES *

1. Zum Verhältnis von Charakter und ἀμαρτία bei Hippolytos

In der Darstellung von Charakter und Schicksal des Hippolytos hat man Widersprüche und Diskrepanzen festgestellt, die zum Anlaß für sehr unterschiedliche, ja konträre Urteile über Hippolytos oder über Aussageintentionen dieses Dramas genommen worden sind.

Die Konsequenzen, die sich aus den einzelnen beobachteten Unstimmigkeiten ergeben, sind m.M. nach allerdings nicht immer weit genug verfolgt und zudem meist nur partiell miteinander konfrontiert worden.

So wird z.B. oft ein Widerspruch zwischen Hippolytos' Kranzweihe an Artemis und seinem Haßausbruch gegen die Frauen gesehen.

Die selbstgefällige und überhebliche Schmähere auf die Frauen scheint etwas dem sittlich reinen Jüngling, wie ihn die ersten Szenen gezeigt haben und wie ihn die Schlußszenen wieder zeigen werden, im Grunde Wesensfremdes zu sein¹.

Bei der Feststellung dieser Unstimmigkeit in der Charakterdarstellung des Hippolytos kann man aber nicht stehen bleiben. Denn Hippolytos' Schmähere ist kein beliebiges Ereignis in seinem Leben, sondern diejenige Handlung, durch die er von seiner Seite her seinen Tod mitherbeiführt. Wenn diese Rede daher etwas zu Hippolytos' Charakter nicht Passendes ist, ist auch sein Tod nur durch etwas Willkürliches, Zufälliges, seinem Wesen Äußerliches herbeigeführt².

Aber selbst wenn man bereit ist, davon auszugehen, daß Euripides Hippolytos' Tod nicht durch eine aus seinem Charakter erklärbare ἀμαρτία motivieren konnte oder wollte³, — man kann diese Hypothese bei der Interpretation des Dramas nicht durchhalten, ohne in Widerspruch gegen eindeutige Aussagen über die Ursache von Hippolytos' Tod zu geraten.

* Für viele hilfreiche Diskussionen und Anregungen danke ich Ernst Siegmann und Joachim Latacz.

1. Vgl. z.B. Fauth, W., Hippolytos und Phaidra I, Mainz 1959, 542: "Der Dichter hat diese Benachteiligung seines Titelhelden ohne Zweifel selbst als unerträglich empfunden und daher bewußt auf einen Ausgleich hingearbeitet". Vgl. auch z.B. Howald, E., Die griechische Tragödie, München u. Berlin 1930, 144 f. Häufig werden dafür Handlungszwänge verantwortlich gemacht. Dadurch, daß Euripides, gezwungen durch den Mißerfolg seines ersten "Hippolytos", Phaidra einen edleren Charakter gegeben habe, habe er sich selbst in die Schwierigkeit gebracht, die Schuld für ihre falsche Anklage auf den dafür an sich ungeeigneten Hippolytos übertragen zu müssen. Vgl. Webster, T.B.L., The Tragedies of Euripides, London 1967, 74; Barrett, W.S., Euripides, Hippolytos ed. w. Intr. a. Comm., Oxford 1964, 14 f.
2. Als Begründung für eine solche Willkürlichkeit wird meist entweder auf Euripides' grundsätzliche Vernachlässigung einer einheitlichen Charakterzeichnung zugunsten der Handlungsführung bzw. der Wirkung des einzelnen Affekts verwiesen (vgl. v.a. Zürcher, W., Die Darstellung des Menschen im Drama des Euripides, Basel 1947, v.a. 181; Schlegel, F., Wissenschaft der europäischen Literatur, Krit. Ausgabe 11, München 1958, 80-83; Burckhardt, J., Griechische Kulturgeschichte 3, Darmstadt 1957, 226 f.; Nietzsche, F., Die Geburt der Tragödie, Stuttgart 1955, 144) oder darauf, daß Euripides gerade die "Inkommensurabilität" von subjektivem Wert und tragischem Leiden herausbringen habe wollen (vgl. z.B. Fritz, K.v., Antike und moderne Tragödie, Berlin 1962, 20).
3. Die Notwendigkeit dazu liegt angeblich darin, daß Hippolytos, so wie er Euripides durch den Mythos vorgegeben gewesen sei, seiner Natur nach in tieferem Sinne nicht habe schuldig werden können. Hippolytos sei daher überhaupt kein möglicher tragischer Charakter. Vgl. zur Diskussion dieser Problematik vor allem Kitto, H.D., Greek Tragedy, London 1950², 200 ff.; vgl. auch Grene, M., The Interpretation of the Hippolytus of Euripides, CIPh 34, 1939, 55; Fauth, 544.

Artemis z.B. führt Hippolytos' tragischen Untergang auf seine vollkommene Sophrosyne (v 1402), auf die Wohlveranlagtheit seiner φρένες (v 1390/1490) und auf seine Frömmigkeit (v 1419) zurück, also gerade auf die sein Wesen prägenden und auszeichnenden Eigenschaften, und jedenfalls nicht auf wesensfremde Züge.

Aphrodites Angaben über Hippolytos' ἀμαρτία andererseits stimmen weder zu der einen noch zu der anderen Deutung und nennen, wie es scheint, auch nicht den tatsächlichen Grund, durch den Hippolytos seinen Tod mitverschuldet.

Denn Hippolytos' μέγα φρονεῖν gegen Aphrodites κράτη ist zwar einerseits etwas, was durch seinen Charakter wohl begreiflich ist, es ist aber kein Zeichen einer vollkommenen Sophrosyne, sondern im Gegenteil Zeichen eines Mangels an wahrer Sophrosyne.

Aber auch mit Hippolytos' Hybris selbst als Erklärung seiner tragischen ἀμαρτία hat man viele Schwierigkeiten.

Zunächst: worin besteht diese Hybris? Man verweist dazu meist⁴ auf seine verblendete, die menschlichen Grenzen nicht achtende Selbstüberschätzung, "durch seine Reinheit und Frömmigkeit und seine Nähe zu Artemis vor allen anderen Menschen ausgezeichnet und über sie erhaben zu sein"⁵. Dagegen aber steht einmal die Tatsache, daß Artemis dieses Selbstverständnis des Hippolytos anerkennt (v 1333, 1420/21), als εὐσέβεια lobt (v 1419) und Aphrodite einen willkürlichen Zorn gerade darüber zuspricht (v 1416-19), und zudem Aphrodites eigene klare Aussage: τοῦτοις μὲν νῦν οὐ φθονῶ· τί γάρ με δεῖ; (v 20).

Hippolytos' Hybris besteht also nicht in einem verblendeten Fehltrug über seinen alles menschliche Maß übertreffenden Umgang mit Artemis.

Wenn Hippolytos in diesem Punkt aber weder gegen Artemis noch gegen Aphrodite frevelt, gibt es dann überhaupt ein menschliches Verschulden, das ihm angerechnet werden kann, oder ist es tatsächlich, wie Artemis behauptet, nur seine vollkommene εὐσέβεια gegen sie, durch die er, sofern sie eine grundsätzliche Ablehnung der κράτη Aphrodites einschließt, gegen Aphrodite Hybris zeigen muß?

Das Problematische auch dieser Erklärung kann man sich leicht durch die Überlegung klar machen, daß eine richtig verstandene εὐσέβεια gegen Artemis, auch dann, wenn sie eine Anerkennung der κράτη Aphrodites notwendig ausschließt, zwar zu Keuschheit, Enthaltensamkeit u.ä., aber wohl kaum zur Hybris gegen Aphrodite nötigen kann, es müßte denn sein, daß durch Aphrodites Prologrede Hippolytos' Keuschheit als solche bereits als Hybris gegen sie interpretiert sein soll⁶.

Dies ist aber nicht nur eine wenig glaubwürdige These, sie ist allein dadurch ausgeschlossen, daß Hippolytos nicht aus bloßer Keuschheit umkommt. Denn hätte er den unsittlichen Antrag der Amme in einer Form abgelehnt, die Phaidra weder beleidigt noch bedroht hätte, dann hätte Phaidra, so wie sie in diesem Stück gezeichnet ist, kaum einen Grund gehabt, ihn durch falsche Anklage mit in den Tod zu ziehen.

4. Mit Bezugnahme vor allem auf v 19, v 84-86 und die Therapionszene.

5. Köhnken, A., Götterrahmen und menschliches Handeln in Euripides' Hippolytos, Hermes 100, 1972, 185.

6. Sicher ist, daß Euripides nicht die Absicht verfolgt haben kann, jede Ablehnung der κράτη Aphrodites als Hybris gegen sie auszugeben. Denn er läßt gerade das Argument, daß es Hybris sei, Aphrodites κράτη nicht nachzugeben, die Amme vor Phaidra vorbringen, um sie zu überreden, Hippolytos einen Antrag zu machen (v 474-76). Phaidra aber kritisiert diese Denkweise als "allzu schöne Worte", die eine häßliche Sache verdecken (v 487, 503). Hybris könnte dann Hippolytos' Enthaltensamkeit allenfalls deshalb sein, weil sie eine grundsätzliche Enthaltensamkeit ist. Aphrodite aber sagt nicht, Hippolytos entziehe sich ihren κράτη, sondern er höhne sie. Man hat auch vorgeschlagen (vor allem in Interpretationen, die Aphrodite "symbolisch" deuten), daß Aphrodite in erster Linie Hippolytos' Weigerung, sie kultisch zu ehren, als Hybris auffasse. Aber erstens will Aphrodite mehr als kultische Verehrung, sie will wirkliche Anerkennung ihrer Macht (vgl. v 8 u. 14-16), und zweitens führt diese Hybris nicht zu Hippolytos' Tod.

Der Antrag der Amme hätte Hippolytos also nicht zum Verhängnis werden müssen, und das heißt, daß durch die veränderte Darstellung von Phaidras Charakter in diesem Stück durchaus die Bedingungen gegeben waren, daß Hippolytos, wie er es in seinem Gebet an Artemis wünscht, sein Leben bis ans Ende ganz so hätte führen können, wie er es begonnen hat.

So entsteht der Anschein, als ob Aphrodites Hinweis auf Hippolytos' Hybris mit dem Fehlverhalten, das ihm tatsächlich zum Verhängnis wird, in keinem Zusammenhang stehe⁷, sondern höchstens eine symbolisch andeutende, vielleicht sogar desillusionierende Aussage darüber sein soll. Denn man wird kaum sagen können, daß die Ablehnung eines unsittlichen Antrags Hybris gegen Aphrodite ist. Wenn zudem die unangemessene Form, in der Hippolytos diesen Antrag abwehrt, in erster Linie, wie bisweilen argumentiert wird⁸, aus einem Mißverständnis kommt, für das Hippolytos noch nicht einmal verantwortlich gemacht werden kann, können Aphrodites Prologangaben dann überhaupt auf die konkrete Handlung dieses Stückes bezogen werden?

Man hat aus diesen und ähnlichen Beobachtungen vor allem zwei Folgerungen gezogen: Entweder man versteht Aphrodite und ebenso Artemis nur noch als Symbole oder Metaphern für Mächte und Kräfte, die in menschlichem Leiden und Handeln wirksam sind⁹, oder man hält das Auftreten der beiden Göttinnen für ein Zugeständnis an den Volksglauben der Athener: Euripides habe durch die Unadäquatheit der Aussagen der Göttinnen selbst darauf aufmerksam gemacht und also gewollt, daß es durchschaut und als Kritik an den olympischen Göttern verstanden werde¹⁰.

Solche über die unmittelbare Textaussage hinausgehenden Folgerungen sind allerdings nur dann legitim, wenn wirklich sicher ist, daß diese Aussagen von ihnen selbst her nicht sinnvoll sind. Die Berechtigung, diese Möglichkeit erneut zu prüfen, scheint mir gegeben, wenn Aphrodites Behauptung, Hippolytos zeige eine höhnende Verachtung gegen ihre *κράτη* (v 6), beschimpfe sie als die schlechteste aller Gottheiten (v 13), nicht als bloße Andeutung, daß Hippolytos enthaltsam lebe, sondern prägnant verstanden werden kann, ohne daß diese Anmaßung aus Hippolytos' verblendeter Selbstüberschätzung über seine Nähe zu Artemis hergeleitet werden müßte, und wenn zweitens gezeigt werden kann, daß Hippolytos durch eben dieses *μέγα φρονεῖν* gegen Aphrodites *κράτη* seinen Tod herbeiführt. Ich glaube, daß es diese Möglichkeit tatsächlich gibt, daß sie aber verdeckt ist durch eine unklare Vorstellung von der "sittlichen Reinheit" – das Stichwort im Text dafür ist "Sophrosyne" –, die Hippolytos besitzt und Artemis wünscht. Ich möchte daher versuchen, zunächst die Art der Darstellung von Hippolytos' "Sophrosyne" möglichst genau zu beschreiben, um dann, in einem zweiten Abschnitt, den Einfluß der beiden Göttinnen auf Hippolytos' Wesen und Handlungen und die Richtigkeit ihrer Aussagen darüber zu prüfen.

7. Vgl. z.B. Diller, H., Die Backchen und ihre Stellung im Spätwerk des Euripides, jetzt in: Euripides, WdF, 487: "Wenn wir die *σεμνότης* des Hippolytos zu Anfang des Spiels als verhängnisvollen Fehler empfinden sollen, so steht dieser Fehler doch in keinem Verhältnis zur Furchtbarkeit seines Untergangs"; vgl. ähnlich: Chromik, Chr., Göttlicher Anspruch und menschliche Verantwortung bei Euripides, Diss. Kiel 1967, 58.

8. Vgl. Webster, The Tragedies of Euripides, 74; Merklin, H., Gott und Mensch im "Hippolytos" und den "Backchen" des Euripides, Diss. Freiburg i.B. 1964, 107.

9. Vgl. vor allem Lesky, A., Zur Problematik des Psychologischen in der Tragödie des Euripides, Gymn 67, 1960, 10 ff.; Ders., Psychologie bei Euripides, in: Euripide, Fondation Hardt VI, 1958, 123-151; 133 f.: "Hier wirken keine Götter mehr aus dem Tun und Lassen der Menschen, einzig in ihrer eigenen Brust sind die Kräfte daheim, die in ihrem Handeln zu ihrem Heil oder Unheil wirksam werden". Vgl. ähnlich: Winnington-Ingram, RP., Hippolytos: A Study in Causation, in: Euripide, Fondation Hardt VI, 187-189: Aphrodite und Artemis sind "two divine powers – one of sexual passion, the other of sexual purity"; Chromik, Göttlicher Anspruch, 76: Die Götter sind: "Verkörperungen der Leidenschaft".

10. Vgl. an neuerer Literatur (neben v.a. Verrall, A.W., Euripides the Rationalist, Cambridge 1905) z.B. Norwood, G., Essays on Euripidean Drama, London 1954, 108 f.; Conacher, D.J., Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure, Toronto und London 1967, 29, 48.

II. Hippolytos' "Sophrosyne"

Von Sophrosyne ist in diesem Stück bemerkenswert oft die Rede¹¹. Sophrosyne ist in Hippolytos', aber ebenso in Artemis' Darstellung das eigentliche Wesensmerkmal von Hippolytos' Charakter¹². In den Augen des Therapon (v 105), von Phaidra (v 731) und Theseus (v 949, 1068/69, 1073) ist Sophrosyne dagegen gerade das, was Hippolytos nicht hat. Hippolytos' angeblicher Mangel an Sophrosyne ist für beide sogar ein wichtiges Motiv für ihren Entschluß, Hippolytos' Untergang zu wünschen¹³.

Der Begriff der Sophrosyne spielt aber auch für die Charakterisierung Phaidras eine wichtige Rolle. Denn *σωφρονεῖν* ist nicht nur eines von den "Mitteln", mit deren Hilfe Phaidra ihre unglückliche Liebe zu Hippolytos überwinden wollte (v 399), sie strebt, wie sie den Troizeinischen Frauen sagt, wirkliche Sophrosyne in ihrem Verhalten überhaupt an (v 413/4); und es sind eben diese Frauen, die die Gesinnung, die Phaidra in ihrer ganzen Rede gezeigt habe, als Sophrosyne und *δόξα ἐσθλή* bestätigend anerkennen (v 431/32)¹⁴.

Sophrosyne ist also etwas, was Phaidra ihrem eigenen Selbstverständnis nach nur anstrebt, was sie aber im Urteil der Umgebung, die sie kennt, wirklich besitzt, während sie ihr von Hippolytos abgesprochen wird. Hippolytos dagegen glaubt in Übereinstimmung mit Artemis Sophrosyne wirklich zu besitzen, muß sie sich aber von Phaidra, Theseus und dem Therapon absprechen lassen.

Man kann diesen Widerspruch allerdings nicht darauf zurückführen, daß die verschiedenen Personen des Dramas "Sophrosyne" in je verschiedenem Sinn gebrauchen und nicht in der Lage sind, zu bemerken, daß die Art von Sophrosyne, von der sie ihr Handeln und Urteil leiten lassen, mit der des jeweils anderen nichts gemeinsam hat.

Der Schluß, Euripides wolle dadurch "die Verständnislosigkeit, mit der die handelnden Personen einander gegenüberstehen"¹⁵ sichtbar machen, ist zumindest für die Beurteilung des Hippolytos durch andere dramatis personae falsch, die offensichtlich nicht unfähig sind, zu verstehen, was für eine Sophrosyne Hippolytos für sich in Anspruch nimmt.

Das zeigt sich deutlich an den expliziten Äußerungen über Sophrosyne von Hippolytos einerseits, Theseus andererseits.

Hippolytos spricht von seiner Sophrosyne keineswegs in einem eingeschränkten, nur partiellen Sinn. Er sieht sie ebenso in seiner Frömmigkeit gegenüber den Göttern (v 996), in seinem richtigen, pietätvollen Verhalten gegen die Menschen (v 1367-69), in seinem Umgang mit Freunden (v 997-1001) wie in seiner Enthaltbarkeit vom Bett (v 1002-1006) wirksam. Genau diese Sophrosyne – in ihrer allgemeinen (v 920, 948-54) wie in ihrer speziellen Bedeutung (v 1069/73), als maßvolles menschliches Verhalten wie als Keuschheit – spricht Theseus dem Hippolytos ab. Auch Phaidra versteht Sophrosyne durchaus in Hippolytos' Sinn. Gleichgültig, ob sie aus "gekränkter Selbstliebe" oder aus anderen Gründen Hippolytos das *σωφρονεῖν* erst lehren will, sie gibt kein Fehlurteil ab, wenn sie Hippolytos (v 731) Mangel an wahrer Sophrosyne vorhält. Darin ist man sich ja in der Forschung weitgehend einig, daß Hippolytos' Schmährede auf die Frauen, ob sie nun entschuldigbar ist oder nicht, jedenfalls nicht vereinbar ist mit seinem Anspruch, vollkommene Sophrosyne zu besitzen.

11. Zu den verschiedenen Verwendungen von *σωφροσύνη* im "Hippolytos" vgl. v.a. North, H., *Sophrosyne, Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York 1966, 68 ff.

12. Hippolytos: v 80, 995, 1013, 1034/35, 1100, 1365 u.ö.. Artemis: v 1390, 1402, 1419.

13. Phaidra: v 731, Theseus: v 948-959, 1064/65.

14. Vgl. auch v 358. Die Amme spricht Phaidra sogar in ihrem ersten Entsetzen über ihre Enthüllung Sophrosyne nicht ab. Sie ist gerade darüber so außer Fassung, daß sogar die *σωφρονες*, wenn auch gegen ihren Willen, *κακῶν ἐρωῶσι*.

15. Köhnken, 187.

In Phaidras Urteil (v 731) hat man also einen sicheren Ausgangspunkt für die Klärung der Frage, was Euripides dadurch, daß er diesen Widerspruch so auffällig herausgestellt hat, erkennbar machen wollte: Zumindest ein für diesen Widerspruch maßgebliches Moment liegt in Hippolytos selbst. Denn Hippolytos' nicht nur allgemein (v 79-81), sondern bis ins einzelne Detail ausgeführte Epideixis (v 995-1007) seiner Sophrosyne schließt nicht nur in Phaidras, sondern auch in unseren Augen eine so ungerechtfertigte, in maßloser Einseitigkeit übertriebene Rede aus: Das ist eindeutig nicht Sophrosyne.

Wie steht es aber mit Hippolytos' eigener Einschätzung der Haltung und Gesinnung, die er in dieser Rede an den Tag legt?

Das Merkwürdige ist, daß Hippolytos das Unmaß seines Hasses, das ihn sogar dazu treibt, mit Zeus zu rechten, nicht nur für völlig legitim hält, sondern daß er gerade in diesem Unmaß den eigentlichen Beweis seiner Sophrosyne sieht. Denn er folgert, nachdem er die Frauen bereits sechsmal als *κακαί* oder als *κακόν* beschimpft hat, daraus, daß er sich schon vom bloßen Hören von derartigem besudelt fühle (v 654/55), daß er *n i c h t* *κακός* sei. *Κακός* aber ist für Hippolytos in dieser Rede (v 666/67) ebenso wie in seinem Gebet an Artemis (v 79/80) und in seiner Auseinandersetzung mit Theseus (v 1068 u. 70, 1073 u. 75) der strikte und ausschließliche Gegensatz zu *σώφρων*. Er hält sich also gerade aufgrund seines Affektes gegen alles, was *κακός*, das heißt nicht *σώφρων* ist, für nicht *κακός*, und das heißt eben für *σώφρων*.

Nun könnte man einwenden, daß Hippolytos' Äußerungen in dieser Rede aus einem einmaligen Affekt kommen und eben deshalb nicht verallgemeinert werden dürfen. Richtig an diesem Einwand ist das implizit in ihm enthaltene Urteil, daß Sophrosyne für Hippolytos selbst ein *πάθος* ist, nicht richtig aber ist die – entschuldigende – Behauptung, daß dieses Pathos etwas in dieser Situation für Hippolytos Singuläres sei.

Gerade in der Hippolytos scheinbar so wesensfremden Schmährede gibt es einige deutliche Hinweise, die erkennen lassen, daß durch diese Rede eine wesentliche Seite von Hippolytos' Charakter herauskommen sollte.

Man hat oft festgestellt, daß Hippolytos' "misogyne Tirade", die sich wie die "polternde Diatribe eines verknöcherten Hagestolzes"¹⁶ gebe, und in "moralisierender, menschenverachtender Überheblichkeit"¹⁷ die Frau schlechthin aburteile, durch den Einzelfall, auf den sie sich bezieht, nicht wirklich motiviert sei.

Die Kritik, die in solchen und ähnlichen Urteilen über Hippolytos' Rede ausgedrückt ist, stützt sich im wesentlichen auf zwei einander ergänzende, aber nicht leicht miteinander vereinbare Beobachtungen: Einmal ist Hippolytos' Beschimpfung der Frau so unmäßig und ungerecht, daß sie sich nicht einmal mehr aus der für leidenschaftliches Reden typischen Tendenz, den Einzelfall ins Allgemeine, Grundsätzliche zu steigern, erklären läßt, weil sie tatsächlich dem *κακόν* "Frau" im allgemeinen gilt¹⁸ und das leidenschaftliche Unmaß ihres Hasses ganz und gar aus diesem Allgemeinen zieht. Zum andern aber ist Hippolytos' Rede durch ihre verständig rasonierende, an jeder Stelle bewußte und selbstbewußte Argumentation in einem merkwürdigen Gegensatz zu leidenschaftlichem Verhalten überhaupt.

16. Fauth, 541.

17. Schmidt, W., *Der deus ex machina bei Euripides*, Diss. Tübingen 1963, 125.

18. Dies kommt unter anderem auch dadurch zum Ausdruck, daß er den kupplerischen Antrag der Amme gar nicht für sich abhandelt, sondern ihn an der darauf passenden Stelle seiner Argumentation dem beschriebenen Aspekt des Übels "Frau" wie unter ein Allgemeines subsumiert. Siehe v 651/2.

Ich möchte mich von den beiden genannten Punkten zunächst auf den ersten konzentrieren, weil er mir eindeutiger beantwortbar scheint.

Der Eindruck, daß die leidenschaftliche Übertriebenheit von Hippolytos' Rede durch ihren unmittelbaren Anlaß nicht hinreichend motiviert ist, ist, so glaube ich, ein Eindruck, den Euripides bewußt intendiert hat. Denn er läßt Hippolytos seine Rede mit zwei (durch keine Handlungszwänge erforderlichen¹⁹) Selbstaussagen schließen, durch die Hippolytos selbst deutlich kundgibt, daß er diese Rede nicht als etwas für ihn Einmaliges verstanden wissen will. Phaidras verwerflicher und unsittlicher Antrag dient ihm darin zur Rechtfertigung seiner Gewohnheit (*ἀεὶ*: v 665 u. 68), höhnende Reden dieser Art über die Frauen zu führen, gegen eine Kritik an ihm²⁰, durch die ihm zum Vorwurf gemacht, und durch die, so scheint es, er daran gehindert werden sollte, immer solche Reden zu führen, von ihnen nicht lassen zu können.

Phaidras (wie Hippolytos glauben muß) entwürdigendes Ansinnen ist also für Hippolytos' Haßausbruch nur ein im Grunde beliebiger Anlaß. Die Verwerflichkeit dieses Ansinnens ist nicht die Ursache für das Unmäßige in Hippolytos' Haßrede, – von so unersättlichem Haß ist er vielmehr, wie er selbst sagt, immer erfüllt (v 664), – sondern nur ein Anlaß für Hippolytos, seinem leidenschaftlichen Haß Ausdruck zu geben, und ein Beweis, dieses Unmaß für gerechtfertigt zu halten²¹.

Die Verse 664-668, – wenn sie nicht überflüssige, sentenzenhafte Anfügung sind, sondern eine prägnante Aussage enthalten, – zeigen also, daß die Motivation für Hippolytos' Haßrede in seinem Wesen und nicht in dem sie auslösenden Einzelfall liegt.

Daraus folgt umgekehrt: die für diese Rede charakteristische merkwürdige Mischung aus Leidenschaft und kalter Verständigkeit beweist nicht, daß Euripides Hippolytos wesensfremde und inadäquate Züge gegeben hat, sondern daß er damit Hippolytos charakterisieren wollte.

Diese These soll durch eine Interpretation der sogenannten Kranzweihszene gestützt werden. Man versteht diese Szene, in der Hippolytos Artemis "mit einem Kranze von reiner, unbetretener Aue"²² ehrt, im allgemeinen als Schilderung des innigen Verhältnisses des "reinen Jünglings" zu seiner Göttin, als Ausdruck seiner Harmonie mit der ihm gemäßen Umwelt²³; man sieht ihre dramatische Aufgabe dementsprechend darin, einen Kontrast zwischen dem "untragischen Bild und der tragischen Szene, auf der es vorgeführt wird"²⁴, zu schaffen.

Das Zuviel an Selbstdarstellung und Intoleranz, das man oft in den v 70-81, in denen Hippolytos von seiner Sophrosyne spricht, findet, paßt allerdings nicht leicht in dieses Bild von Innigkeit, Frieden und Reinheit, insbesondere da es sich dabei um Fehler handelt, die nach dem Urteil vieler für Hippolytos' Tod später zumindest mitursächlich sein werden.

19. Oft werden diese letzten Verse für überflüssig und sogar für interpoliert gehalten. Noch Barrett glaubt, Valkenaers Aussage über diese Verse "ad odium, quo mulieres prosequatur, significandum nihil versus addunt sequentes (664 ff.), qui mihi saltem hoc in loco valde frigidi videntur" (Barrett z.St., S. 286) nichts hinzuzufügen zu haben. Zu Recht weist Köhnken, 186 Anm. 1 darauf, daß die Verse 664-68 durch Phaidras Replik in v 731 auf v 667 als echt erwiesen sind.

20. Gerade durch diese Bezugnahme auf eine Kritik von außen wird deutlich, daß Hippolytos' Art, die Frauen zu beschimpfen, nichts nur aus dem augenblicklichen Affekt Kommendes ist.

21. Damit ist auch klar, daß Hippolytos' "Tirade" nicht darauf zurückgeführt werden kann, daß er Phaidra "completely misunderstood". So Webster, 74; Merklin, Gott und Mensch, 107.

22. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, 421.

23. Vgl. z.B. Winnington-Ingram, 173: "Hippolytus in the perfection of his harmonious life". Hippolytos' tragischer Untergang resultiert dieser oft vertretenen Auffassung entsprechend daraus, daß der "closed circle" seiner Welt von außen (durch die Konfrontation mit dem Antrag der Amme) aufgebrochen werde (vgl. ebda 187). Hippolytos' Tragik liegt aber, wie ich zeigen möchte, in ihm selbst. Der alte Diener hört nichts als Hippolytos' Gebet an Artemis und ist eben dadurch schon in Sorge um ihn.

24. Vgl. Rohdich, H., Die Euripideische Tragödie, Untersuchungen zu ihrer Tragik, Heidelberg 1968, 111.

Dieser Einwand muß um so ernster genommen werden, weil gerade diese Verse das Sinnzentrum von Hippolytos' Gebet bilden.

Der Schlüssel zu einem richtigen Verständnis dieses Gebets sind meiner Meinung nach die Verse 82/83, in denen Hippolytos Artemis auffordert, seinen Kranz anzunehmen. Hippolytos leitet diese Aufforderung mit ἅλλ' ein, er sagt also "so nimm denn ..." und bezeichnet damit, daß er der Meinung ist, im Vorhergehenden begründet zu haben, warum Artemis diese Gabe annehmen könne, das heißt, warum sie eine ihr würdige, angenehme und angemessene Gabe ist.

Daß Hippolytos dieses Ziel verfolgt, kann man allerdings schon an den ersten beiden Versen (v 73/74) dieses Gebets erkennen, in denen er Artemis sagt, daß der Kranz, den er ihr bringt²⁵, von einer unversehrten Wiese stammt. Die folgende Schilderung der Unversehrtheit dieser Wiese (v 75-78) ist daher nicht Schilderung um ihrer selbst willen, sondern Beschreibung des Bereiches, aus dem Hippolytos den Kranz genommen hat, und damit Ausweis der Dignität seiner Opfergabe.

Aber Hippolytos genügt es nicht, den Bereich, in dem er den Kranz gepflückt hat, als einen Artemis würdigen und genehmen Bereich darzustellen, er zeigt Artemis (v 79-81), daß er auch weiß, daß ihr auch eine so ausgewiesene Gabe noch nicht wirklich genehm sein könnte, wenn sie nicht auch in einer der Unversehrtheit dieses Bereiches entsprechenden inneren Haltung erworben wäre.

Die Entsprechung, die Hippolytos damit fordert, hat eine doppelte Bedeutung: Zunächst wird dadurch klar, daß die Unversehrtheit der Natur, die Hippolytos zuvor beschrieben hat, nicht Schilderung einer Idylle ist, sondern kultische Bedeutung hat: Die Wiese ist ἀκήρατος, weil es verboten ist, daß auf ihr Schafe zur Weide geführt werden²⁶, und ebenso, daß sie gemäht oder irgendwie anders bebaut wird usw.²⁷

Zum andern aber ist sie ein Zeichen dafür, daß für Hippolytos die Gebote des Kultus nicht bloße rituelle Anweisungen, sondern sachlich begründet sind²⁸.

Man darf aber, so scheint mir, aus der Tatsache, daß eine solche Auffassung kultischer Handlung im damaligen Athen nicht üblich war²⁹, nicht den Schluß ziehen, Hippolytos betreibe deshalb einen intoleranten und exklusiven Puritanismus für sich selbst. Zumindest müßte man dazu nachweisen können, daß Hippolytos' Auffassung falsch und unangemessen ist, was ja wohl am deutlichsten dadurch zum Ausdruck käme, daß Artemis selbst gar nicht so verehrt sein möchte. Darüber aber, daß Artemis beides angenehm ist: Hippolytos' richtiges Verhalten ihrem Bereich gegenüber ebenso wie seine diesem gemäße Naturveranlagung, kann es in diesem Stück gar keine Frage geben³⁰.

Anlaß zu der Vermutung, Hippolytos sei überheblich, intolerant oder hybrid, gibt ja auch wohl nicht das, was Hippolytos für das Artemis Gemäße ausgibt, sondern daß er sich so darstellt, als ob er in besonderem Maße dem entspreche.

Man hat Hippolytos für diese Haltung angeklagt und verteidigt³¹. Ich bin mir aber nicht sicher, ob nicht in beiden Fällen die Problemstellung verfälscht ist. Zumindest ist die Alternative, ob Hippolytos' Verhalten gegenüber Artemis, mit der er ja ganz allein spricht, von zu viel oder von einer für den Griechen naiv-selbstverständlichen Epideixis zeuge, zu eng. Denn Hippolytos' Selbstdarstellung ist ja nicht grundlose Prahlerei, sondern sie verfolgt das Ziel,

25. Zur religiösen Bedeutung des Kranzes vgl. Deubner, L., Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum, ARW 30, 1933, 92.

26. Der unidyllische Charakter dieser Schilderung könnte nicht besser als durch dieses Verbot herausgebracht werden.

27. Solche kultische, im allgemeinen nur in der Befolgung bestimmter ritueller Vorschriften bestehende Reinheit wird von Hippolytos, wie Barrett (z.St.) zu Recht feststellt, durch die Verse 79-81 an menschlich-sittliche Reinheit gebunden. Dadurch aber erhält "the exquisite picture of the ἀκήρατος λεμών" keinen "transparent symbolism" (Barrett, 172). Denn Hippolytos gibt nicht erst ein objektives Bild von schöner und reiner Natur, um dieses Bild nachträglich sittlich zu deuten, sondern er nennt die Natur rein, weil sie unversehrt erhalten und ihr mit Reinheit begegnet werden muß. Zu Recht lehnt Barrett die antike symbolisch-allegorische Interpretation der μέλισσα ἡρώη ab. (Vielleicht kommt das Bild einfach daher, daß die nicht abgeweidete und nicht gemähte Wiese im Frühling, das heißt in der Blütezeit, eine von Bienen bevorzugt gesuchte Stelle ist? Zum Bild der im Frühling schwärmenden Bienen vgl. Ilias B 87. Auch dort ist das Bild nicht metaphorisch gebraucht, sondern prägnant und mit geradezu entomologischer Genauigkeit zur Grundlage eines Gleichnisses gemacht. Vgl. dazu Latacz, J., Kampfparränese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios, München 1977, Anhang II, S. 254 (Zetemata 66)). Dann sollte man aber auch v 78 nicht allegorisch oder metaphorisch deuten (vgl. ähnlich auch Winnington-Ingram, 183: Αἰδώς... must symbolize an innate quality, like the sophrosyne ...). Daß Aidos hier "aufzieht", "Gärtner ist", meint, daß Aidos, — die Ehrfurcht, die die Reinheit der Natur einflößt, — jeden Eingriff in das natürliche Wachstum verwehrt, das allein durch ποτάμια δρόσοι hervorgebracht wird.

28. Es ist deshalb durchaus zulässig, Hippolytos einen echten Sinn für die Unversehrtheit und Reinheit der Natur zuzusprechen; nur darf man dabei "Natur" nicht romantisch mißverstehen als "Aue" o.ä. (vgl. dazu die Kritik von Simon, E., Die Götter der Griechen, München 1969, 148, an einer romantischen Artemisdeutung). "Natur" ist das Unkünstliche, das dem Wesen einer Sache Gemäße.

29. Vgl. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, RGVV IX, 1, 81 und Barrett z.St., S. 172.

30. Vgl. v 80 mit v 1390; v 1006 mit 1302; u.v.a.: v 1333, 1394-99.

31. Sehr engagiert verteidigt Pohlenz, Griechische Tragödie I, 270, Hippolytos und versucht seine Epideixis als Äußerungen echter Naivität darzustellen.

Artemis die Gabe, die er ihr bringt, angenehm zu machen: Sie stammt aus einem Bereich reiner Natur und ist von reiner Hand gepflückt, also ist sie ein Artemis gemäÙes und deshalb ihr willkommenes Opfer.

Die Tatsache, daÙ Hippolytos so ausführlich und angemessen davon sprechen kann, worin die Unversehrtheit dieses Bereiches besteht und welche sittliche *ἔξις* die einzige dieser Reinheit gemäÙe Haltung ist, weist Hippolytos als einen *ἐπιστήμων* auf diesem Gebiet aus³². DaÙ man einen Gott zu ehren weiÙ, ist im Sinne altgriechischer Religiosität, wie z.B. W.F. Otto immer wieder betont hat³³, ja nicht so sehr eine Frage der frommen Gesinnung, des guten oder bösen Willens, sondern der richtigen Erfahrung und des Wissens vom Göttlichen. Hippolytos hat besonderen Grund, sein Wissen für zutreffend zu halten, denn er kann sich dafür auf seinen unmittelbaren Umgang mit Artemis berufen (v 84-86). Es scheint mir ein Beweis für die Richtigkeit dieser Interpretation zu sein, daÙ Hippolytos sich darauf gerade in dem Augenblick beruft, in dem er Artemis gebeten hat, seine Gabe anzunehmen. Er hat also noch einmal das Bedürfnis zu begründen³⁴, nur begründet er jetzt nicht mehr die Dignität seiner Opfergabe, sondern die Authentizität seines Wissens um die Bedingungen dieser Dignität³⁵.

Einen wichtigen Hinweis, daÙ dies tatsächlich das angemessene Verhalten ist, das Hippolytos Artemis gegenüber beweisen muß, gibt Aphrodites Prologrede, in der sie selbst exponiert, welche Art von Verehrung sich die Götter als die ihnen gemäÙe Verehrung wünschen.

Auch unter den Göttern, sagt sie (v 8), gibt es dies: Sie freuen sich, wenn sie von den Menschen geehrt werden. Hippolytos aber ehre sie nicht, denn: er verweigere sich der Liebe und rühre kein Eheweib an (v 14), statt dessen ehre er Artemis, indem er im grünen Wald mit der Jungfrau ständig zusammen sei und mit schnellen Hunden das Land von Tieren entvölkere (v 17/18).

Diese Aphrodite oder Artemis zu ehren, ist also nicht einfach ein Akt der Frömmigkeit, sondern man ehrt sie, indem man sich ihrem Wirklichkeitsbereich entsprechend verhält und dadurch ihre Macht anerkennt (vgl. v 5). DaÙ eine solche "Verehrung" eine Befähigung dazu voraussetzt, kann man gerade daran erkennen, daÙ Hippolytos der Artemis der liebste unter allen Menschen ist, weil er sich auf alles, was zu Artemis' Bereich gehört, versteht: als *κυναγός* und *ὕπνρητης* (v 1397), als *ἵππωνώμας* und *φύλαξ* ihrer *ἀγάλματα* (v 1399); und er kann dies nicht zuletzt deshalb, weil er eine genuine Erfahrung (vgl. v 84-86) von dem hat, was Artemis ist und will.

Wenn es daher auch richtig ist, daÙ Hippolytos' Kranzweihe weithin Selbstdarstellung ist, so ist es doch nicht richtig, Hippolytos' Charakter deshalb infrage zu stellen. Er muß sich so darstellen, um Artemis zu beweisen, daÙ die Gabe, die er ihr bringt, davon zeugt, daÙ er ihre spezifische Wirklichkeit und Macht kennt und achtet.

Dennoch ist der Eindruck, den dieses Gebet von Hippolytos gibt, kein Bild ungestörter Harmonie. Dies liegt aber nicht daran, daÙ Hippolytos tugendstolz, intolerant und überheblich ist, sondern, wie ich glaube, daran, daÙ ihn dieses Gebet in tragischer Verblendung zeigt.

32. Vgl. dazu Hippolytos selbst v 996: *ἐπίσταμαι γάρ πρῶτα μὲν θεοὺς σέβειν*.

33. Vgl. z.B. Otto, W.F., *Theoponia*, Hamburg 1975, 47 ff.; vgl. z.B. auch Kern, O., *Die Religion der Griechen I*, Berlin 1926, dort v.a. das Kapitel "Eusebeia", 273-290.

34. Vgl. v 84: *μόνῳ γάρ ...*

35. Vielleicht kann zur Bestätigung dieser These auch die folgende Beobachtung beitragen: Wenn Hippolytos sich nur seiner singulären Auszeichnung rühmen wollte, daÙ er allein Umgang mit der Göttin habe und mit ihr sprechen könne (vgl. z.B. Bergson, L., *Die Relativität der Werte im Frühwerk des Euripides*, Stockholm 1971, 36), warum verweist er dann darauf, daÙ er dies tue, indem er ihre Stimme nur höre, ihre Erscheinung aber nicht sehe? Hätte Hippolytos diese Einschränkung nicht leicht unterdrücken können?

Es scheint mir eine nicht unplausible Vermutung, diese Einschränkung damit zu erklären, daÙ Hippolytos weiÙ, daÙ Artemis nicht gesehen werden will. Hippolytos macht also diese Einschränkung, weil er dartun möchte, daÙ er es Artemis recht machen, und das heiÙt aber auch, ihr nicht in falscher Hybris zu nahe treten will.

Die zentrale Aussage in diesem Gebet ist, daß Hippolytos meint, das sophronein sei seiner φύσις zugeteilt, und zwar in gleicher Weise in Bezug auf alles. Hippolytos ist also, wie er auch in seinen späteren Äußerungen über sich selbst kundgibt, davon überzeugt, daß er aufgrund seiner Wesensveranlagung Sophrosyne in jeder Hinsicht besitze³⁶.

Obwohl Hippolytos diese Behauptung bereits in seinem Gespräch mit dem Theron Lügen straft, scheint mir der Schluß, Hippolytos zeige damit eine verblendete Selbstüberschätzung, nicht ohne Einschränkung zulässig. Denn die "Sophrosyne", die Hippolytos in seinem Gebet an Artemis überhaupt meinen kann, besitzt er ohne Zweifel tatsächlich, und zwar ἐς τὰ πάνθ' ὁμῶς.

"Sophrosyne" ist nach Hippolytos' Worten eine durch die Unversehrtheit der Natur geforderte und ihr entsprechende sittliche ἐξις (v 79-81). Das wichtigste Bestimmungsmoment dieser Sophrosyne ist Aidos³⁷, von der Hippolytos im letzten Vers seiner Beschreibung des ἀκήρατος λειμών spricht (v 71). Wenn es richtig ist, daß Aidos hier keine nur symbolische Bedeutung hat, sondern ein in der unversehrten Natur wirkliches Element ist, dann ist "Sophrosyne" also diejenige innere Einstellung, mit der der Mensch auf das Scheu und Ehrfurcht Einflößende des Natürlichen antwortet. Diese Sophrosyne ist daher am ehesten als eine grundsätzliche Empfänglichkeit für das Unversehrte in allen Bereichen und das natürliche Bedürfnis, es zu wahren und zu schützen, zu begreifen.

Sie ist in diesem Sinne wirklich eine allgemeine Haltung³⁸, die alle Lebensbereiche durchdringt: sie ist richtiges, ehrfürchtiges Verhalten gegen die Götter (v 996), gegen Freunde (sofern sie wahre Freunde sind) (v 997-999), auch Eusebeia gegen die Menschen überhaupt (v 1367) etc.

Der Verdacht gegen Hippolytos' "Sophrosyne" hat sich also gerade nicht gegen sein ἐς τὰ πάνθ' ὁμῶς (v 80) zu richten. Hippolytos' "Sophrosyne" ist sehr wohl eine allgemeine, und keine bloß partielle, auf Keuschheit o.ä. restringierte sittliche Haltung. Die Frage, die zu prüfen ist, ist vielmehr, ob Hippolytos recht hat, wenn er diese innere Haltung als Sophrosyne bezeichnet und – wie noch genauer zu zeigen sein wird – auch inhaltlich für genau die sittliche ἐξις hält, die allgemein als Sophrosyne gilt.

Von der Sophrosyne sagt Agathon im platonischen Symposion (196 c 4/5), daß sie nach allgemeiner Anschauung τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν sei. Aristoteles setzt die Sophrosyne in Gegensatz zur ἀκολασία, die er als ein Unmaß der Begierde nach körperlicher Lustempfindung, und zwar vor allem des Tastsinns, und hier wieder der sexuellen Lustempfindung beschreibt (NE 1117 b 23 - 118 b 33). Besonnenheit dagegen sei die Übereinstimmung zwischen dem begehrenden und vernünftigen Element, und so kein völlig begierdefreies Sich-Verhalten, sondern das Begehren des Edlen, in der richtigen Weise und zur richtigen Zeit. Die Sophrosyne gehört für Aristoteles zu den ἀρεταί des irrationalen Elements der Seele, aber nur insofern, als dieses Element dem Logos zugänglich und von ihm überredbar ist: sie ist gar nichts anderes, als das Hingeordnetsein der irrationalen Begierden der Seele auf den ὁρθὸς λόγος (vgl. NE 1119 b - 15-18)³⁹.

36. Die Kraft der Überzeugtheit, mit der Hippolytos sich als σώφρων fühlt und darstellt, ist so groß, daß man ihm (mit der Einschränkung, daß er sich zuviel darauf zugute halte) fast immer geglaubt hat. Festugière vergleicht Hippolytos sogar mit dem platonischen Charmides: sie sind, wie er schreibt, Brüder ('Personal Religion among the Greeks', Berkeley and Los Angeles 1954, 13); vgl. ähnlich: Bergson, Die Relativität der Werte, 35.
37. Sophrosyne ist im Mythos die Tochter von Aidos.
38. Es ist geradezu eine Bestätigung der These, daß jeder olympische Gott von seinem Aspekt her die Welt im ganzen repräsentiere, von unten, d.h. von der Sicht des Menschen her, daß Hippolytos' "Sophrosyne" genau diesem Anspruch auf Ganzheit entspricht. Vgl. zu dieser These z.B. Otto, Theophrasia, 77: vgl. auch Hegel, G.W.F., Ästhetik I, hg. von Bassenge, F., Frankfurt o.J., 407 ff.
39. Die spezifische Eigenart der Tugend der Sophrosyne bedingt also, daß, wer sophron sein will, notwendig auch für vernünftige Belehrung offen sein muß. Daß Hippolytos seine Sophrosyne ausschließlich in seiner φύσις begründet sieht, kann daher wohl kaum als Indiz dafür gewertet werden, daß sich Euripides im Streit um die Lehrbarkeit der Tugend auf die Seite der alten Adelsethik gestellt habe (vgl. z.B. Dodds, E.R., Euripides und das Irrationale, Euripides, WdF, 65, der sich gerade auf die v 79-81 stützt, um zu beweisen, daß Euripides "die sittliche Ohnmacht der Vernunft" habe offenkundig machen wollen); es zeigt vielmehr, daß Hippolytos gründlich mißversteht, was Sophrosyne ist. Dies geht im Grunde bereits daraus hervor, daß Hippolytos ja nicht deshalb von unmäßiger Begierde nach sexueller Lustempfindung frei ist, weil er diese beherrscht, sondern weil er eine natürliche Abneigung dagegen hat. Anspruch auf "Sophrosyne" hat Hippolytos daher in keinem Fall. Vgl. z.B. Antiphon, DK 87, B 59: ὅστις δὲ τῶν αἰσχροῦν ἢ τῶν κακῶν μήτε ἐπεθύμειε μήτε ἤψατο, οὐκ ἔστι σώφρων· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτου κρατήσας αὐτὸς ἑαυτὸν κόσμῳ παρέχεται.

Abgesehen von den theoretisch-systematischen Implikationen des aristotelischen Begriffs von Sophrosyne: in dem Punkt, in dem er mit den "allgemeinen Anschauungen" Agathons übereinstimmt, dürfte er tatsächlich die allgemeine Anschauung wiedergeben: Sophrosyne ist die Beherrschung und Lenkung der Leidenschaften und Lüste durch die Vernunft. Das aus dieser "Tugend" resultierende maßvolle Verhalten verdankt sein Maß damit einer durch die Vernunft möglichen *partiellen* Freiheit und Unabhängigkeit von der Leidenschaft.

Wie aber verhält sich dazu Hippolytos' durch keinerlei Belehrung erworbene, sondern in der φύσις liegende und sich auf alles gleich erstreckende Sophrosyne?

Eine solche Sophrosyne wäre, wenn darunter die beschriebene Sophrosyne der *communis opinio* gemeint sein soll, entweder ein Widerspruch in sich selbst —, denn man ist ja gar nicht anders *sophrōn* als dadurch, daß man zugänglich ist für Belehrung der eigenen φύσις, gleichgültig, ob diese Belehrung aus eigener oder fremder Vernünftigkeit kommt —, oder Zeichen einer völligen Stumpsinnigkeit und Unempfindlichkeit gegen jede Art von Lust, die nach Aristoteles dem Menschen so fremd und unwürdig ist, daß es für eine solche Verfassung nicht einmal einen Namen gebe (NE 1119 a 5-11).

Es braucht auch keinen Beweis, daß auch Hippolytos eine solche absolute *ἀναισθησία* weder meint, noch hat. Im Gegenteil: Daß Hippolytos' "Sophrosyne" einer echten *παρθένειος ἡδονή* (v 1303) seiner φύσις entspringt, dafür zeugt allein schon die oft gerühmte "poetische Schönheit" seines Bildes von dem *ἀκήρατος λειμών*. Wie sehr Hippolytos für die unversehrte Reinheit dieser Welt empfindlich ist, und wie sehr ihm ein ihr gemäßes Leben ein wirkliches Bedürfnis ist, spricht er im letzten Vers seines Gebetes noch einmal in dem Wunsch aus: *τέλος δὲ κάμψαιμ' ὥσπερ ἡρξάμην βίου* (v 87). Dies ist ja nicht der betuliche Wunsch, daß er gerne noch lange so leben möchte, sondern der ausschließliche, daß er auf keinen Fall anders, daß er nur so zu leben begehre.

Den Verdacht, daß Hippolytos' "Sophrosyne" eine Haltung ist, die ihren Grund keineswegs in Vernunft und Maß hat, kann Hippolytos' Gebet bei jemandem, der ihm zuhört, daher wohl erwecken. Tatsächlich scheint der alte Diener einen solchen Verdacht daraus gegen Hippolytos gewonnen zu haben. Denn obwohl er Hippolytos gerade von seiner umfassenden Sophrosyne hat reden hören, fürchtet er offenbar einen abwehrenden Affekt, wenn er Hippolytos geradewegs darauf aufmerksam machte, daß er Aphrodite übergangen habe.

So stellt er ihm zunächst eine Reihe von Fragen, die zwar alle Prämissen sind, aus denen die Notwendigkeit, auch Aphrodite zu ehren, folgt, die dieses Ziel aber nicht erkennen lassen⁴⁰. Gemeinsam ist allen diesen Fragen, daß sie Vergewisserungen sind, wie weit Hippolytos' Sophrosyne tatsächlich geht. So fragt er ihn zuerst (v 88/89), ob er wohl einen guten Rat von ihm annehmen würde. Dem stimmt Hippolytos mit Emphase zu (v 90), und hat damit eine wichtige Bedingung wirklicher Sophrosyne anerkannt, von der man aufgrund seiner vorhergehenden Rede wohl in Zweifel sein konnte, ob er sie gelten lassen werde. Denn er hat damit zugegeben, was er gerade von den wahrhaft *σώφρονες* grundsätzlich ausgeschlossen hatte: daß ihr richtiges Verhalten auf Belehrung (zumindest mit-) angewiesen sei. Hippolytos gibt unaufgefordert sogar eine Begründung für seine Zustimmung ab. Er sagt nämlich, daß, wer sich solcher Belehrung verschließe, sich wohl nicht als *σοφός* darstellen könne, — und stellt so selbst den Zusammenhang zwischen Sophrosyne und Belehrbarkeit her: Wer sein Verhalten von der Vernunft leiten läßt, muß sich auch belehren lassen.

Auch alle folgenden Fragen, die der Diener Hippolytos stellt, verfolgen das Ziel, Hippolytos' Zustimmung zu einem gleichmäßig maßvollen Verhalten, das sich von der Einsicht in die unter Menschen und Göttern bestehenden *νόμοι* bestimmen läßt, zu gewinnen (vv 91, 93, 95, 97). Solange Hippolytos nicht merkt, wozu ihn der Therapon bewegen will, schließt er sich seinen Ansichten uneingeschränkt an, ja er bekräftigt sie jedesmal, indem er zeigt, daß er auch weiß, warum er sich anschließt. Sobald aber der Therapon den nun ganz unumgänglich gewordenen Schluß ziehen will, daß Hippolytos auch Aphrodite ehren soll, "mobilisiert Hippolytos seinen Widerstand"⁴¹, den er zwar in der Form zunächst maßvoll vorbringt (v 102, 104), der aber in der Sache so entschieden und unbeugsam ist, daß der Diener nach kurzem das Gespräch abzubrechen sucht, nicht allerdings ohne Hippolytos abschließend darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß er zu seinem Glück der Besonnenheit bedürfe (v 105). Erst jetzt wird Hippolytos auch in der Form scharf und verteidigt sich, indem er darauf hinweist, daß Aphrodite nicht würdig sei, einem *ἀγνός* zu gefallen.

40. Vgl. dazu v.a. die genaue gedankliche Analyse dieser Stichomythie bei Schwinge, E.R., Die Verwendung der Stichomythie in den Dramen des Euripides, Heidelberg 1968, 60-64.

41. Schwinge, 63.

Man muß, so scheint mir, daraus den Schluß ziehen, daß Hippolytos die Beweisabsicht des Dieners entweder überhaupt nicht erkennt, oder – was freilich zu einem ähnlichen Ergebnis für die Beurteilung von Hippolytos führt – für nicht erreicht hält.

Der Beweis des Therapon ist ja so angelegt, daß er den Widerspruch zwischen Hippolytos' ausdrücklich für sich in Anspruch genommenen Prinzipien seines Handelns (Sophrosyne) und seiner Nichtanerkennung Aphrodites herausbringen soll. Das Stichwort dafür im Text ist *σεμνός* (im Sinne von *τὸ μὴ πᾶσω φίλον* (v 93), und zwar, wie sich der Therapon eigens versichert, im Verhältnis zu Menschen und Göttern (v 97)). Hippolytos hatte diese Haltung scharf abgelehnt (wer so sei, ist *ἀχθεωδὸς βροτῶν* (v 94)); aber er reagiert überhaupt nicht auf den Hinweis des Dieners, daß er in seiner Haltung gegen Aphrodite selbst *σεμνός* sei (v 99), sondern macht vom ersten Augenblick an, da von Aphrodite die Rede ist, unmißverständlich klar, daß er aufgrund seiner Wesensart – *ἀγνός ὢν* – mit Aphrodite nichts gemeinsam haben könne (v 102). Was seiner Wesensart mißfällt, hat für Hippolytos also offenbar keinen Anspruch auf "Sophrosyne", sein übermächtiger Widerwille gegen alles, was nicht *ἀγνός* ist, läßt den Gedanken, daß eben dieser Widerwille Ausdruck eines Mangels an Sophrosyne sei, gar nicht zu.

Der Verdacht, daß die "Sophrosyne", die Hippolytos Artemis bezeugt, mit wahrer Sophrosyne nicht leicht vereinbar ist, ist durch dieses Gespräch also tatsächlich erhärtet, durch den Schluß dieser Szene (v 108-113) aber wird er unausweichlich.

Hippolytos wendet sich nämlich, nachdem er das Gespräch mit dem Therapon abgebrochen hat, wieder seinen Gefährten zu, mit denen er, von der Jagd heimkehrend, – vor der Kranzweihe – Artemis hymnisch als die Schönste unter allen Mädchen gepriesen hatte (v 58-71). Er fordert sie auf, sich ein gutes Essen angelegen sein zu lassen (v 108/9), preist einen üppi- gen Tisch als *τερπνὸν ἐκ κυναγίας* (v 109/10) und gibt Anweisung, die Pferde vorzubereiten, damit er sie nach dem Essen gehörig "trainieren" könne, (v 110-112) und wendet sich jetzt, völlig gefangengenommen also von dem Wohlgefühl, das ihm seine Lebensweise ge- währt, noch einmal an den Therapon und ruft ihm nach: Deiner Kypris aber sage ich, sie soll es sich vielmals wohlsein lassen⁴².

Deutlicher hätte Hippolytos wohl kaum zum Ausdruck bringen können, daß er mit Aphro- dite nichts zu schaffen hat. Wichtig ist aber vor allem der Augenblick, in dem er das sagt. Denn er sagt dies nicht mehr aus einem Affekt der Abwehr, sondern aus der Stimmung einer Situation heraus, die ihm alles, was mit Aphrodite zusammenhängt, gleichgültig und belang- los macht⁴³. Sein Widerwille gegen Aphrodite ist deshalb auf keinen Fall ein Indiz neuro- tisch unterdrückter Sexualität⁴⁴, sondern lediglich Konsequenz seines völligen – positiven – Gefangenseins in seiner artemisischen Leidenschaft, in der er durch die Zumutung des Aphrodisischen nicht gestört sein will⁴⁵.

Damit führt die Therapon-Szene wieder zur Darstellung von Hippolytos' eigener Welt zurück, nur daß jetzt, da man Hippolytos' affektgesteuertes Verhältnis zu Aphrodite kennengelernt

42. Dafür, daß *χαίρω* seine prägnante Bedeutung ("körperlich-seelisches Wohlgefühl", S. 52) auch in der Grußformel hat, vgl. Latacz, J., Zum Wortfeld "Freude" in der Sprache Homers, Heidelberg 1966, 46-52. Nachdem Hippolytos mit diesem Satz die Bühne verlassen hat, spricht der Diener in seinem Gebet an Aphrodite (v 114-20) aus, was durch die Interpretation bisher herausgebracht werden sollte: Daß Hippolytos' Verhalten bestimmt ist von Leidenschaftlichkeit (*ἰσ' ἤβης σπλάγχχνον ἔντονον φέρων* (v 118)), die blind ist (*μάταια βάζει* (v 119)) und nicht vernunftgeleitet (v 120). Dieses Urteil des Dieners ist nicht deshalb bereits falsch und irreführend, weil man vielleicht mit einigem Recht davon ausgehen kann, daß der biedere alte Mann kein Verständnis für die Außergewöhnlichkeit und Größe eines Charakters wie Hippolytos haben konnte. Denn als in erster Linie Fragender hat der Diener in dieser Szene vor allem die Aufgabe, Hippolytos' inneren Widerspruch von diesem selbst an den Tag bringen zu lassen, so daß, wenn seine Lebensmaximen mit denen des Hippolytos unvereinbar sind, dies gar nichts anderes bedeutet, als daß Hippolytos mit seinen eigenen Lebensmaximen in Widerstreit liegt. Dafür, "daß dem Zuschauer kein Zweifel daran bleibt, daß es sich so ver- hält, wie der alte Diener es sieht", vgl. Friedrich, W.H., Euripides und Diphilos, 138.
43. Daß Hippolytos immer mit einem Schwarm von Gefährten auftritt, hat daher sicher eine seine Lebensweise charakteri- sierende Funktion.
44. Mit Nachdruck vertritt neuerdings Fritzgerald, G.J., Misconception, Hypocrisy, and the Structure of Euripides' Hippo- lytos, *Ramus* 2, 1973, v.a. 27, diese These. Vgl. ähnlich z.B. auch Dodds, E.R., *The Αἰδώς* of Phaedra and the meaning of the Hippolytos, *CIR* 39, 1925, 103.
45. Vgl. dagegen Knox, B.M.W., Der "Hippolytos" von Euripides, jetzt in: Euripides, WdF, 230 ff., der glaubt, daß der Widerspruch zwischen Artemis und Aphrodite für Hippolytos "auf intellektueller Ebene" (S. 262 f.) liege. Ähnlich auch Merklin, Gott und Mensch, 65 ff.

hat, nicht mehr übersehen werden kann, daß auch seine Fähigkeit und sein Wunsch, den Bedingungen dieser Welt zu entsprechen, keine (wenn auch vielleicht durch Hybris eingeschränkte) Tugendhaftigkeit ist, sondern eine Leidenschaft.

Die gleiche Szene gibt aber nicht nur Aufschluß, daß Hippolytos' "Sophrosyne" eine Leidenschaft ist, sondern zugleich, daß Hippolytos sich der leidenschaftlichen Natur seiner "Sophrosyne" überhaupt nicht bewußt ist, da er Besonnenheit in demselben Sinne, wie der Diener sie fordert, zu besitzen glaubt.

Bereits daraus kann man mit ausreichender Sicherheit schließen, warum Hippolytos seine *παρθένεως ἡδονή* ausgerechnet für Sophrosyne hält. Hippolytos' "Sophrosyne" bestimmt sein Wesen *ἐξ τὰ πάνθ' ὁμῶς*; wenn er zugleich von seiner Befangenheit in Leidenschaft nicht weiß, so folgt, daß er offenbar gerade aufgrund seiner Leidenschaft frei von (jeder anderen) Leidenschaft und offen für die Vernunft, und das heißt eben: *σώφρων* zu sein meint, und zwar auf die vollkommenste Weise.

Man kann zu diesem Ergebnis aber nicht nur durch diese Schlußfolgerung gelangen. Denn Hippolytos vertritt über das ganze Stück hin immer wieder seinen Anspruch, wahre Sophrosyne zu besitzen, und beweist dabei stets die gleiche Fehleinschätzung.

Darauf, daß er in seinem Handeln ganz und nur von Vernunft und Maß geleitet sei, hält sich Hippolytos ja nicht nur in der Therapieszene viel zugute.

Mit einem Hinweis darauf beginnt er z.B. auch seine Verteidigung vor Theseus (v 986-89): Er sei ungeschickt, sich vor der Masse zu verteidigen, *σοφός* sei er nur unter wenigen und unter Altersgenossen. Dies liege daran, daß nur die in den Augen der *σοφοί* Geringen die Menge zu bezaubern verstünden.

Diese Einleitung ist ein geläufiger Topos aus der Gerichtsrede, der hier freilich fehl am Platz ist, da Hippolytos in Theseus keinen Richter vor sich hat, den er gegen die Menge abheben kann⁴⁶.

Dieser Topos aber, und das ist es, worauf es hier ankommt, basiert auf dem Gegensatz zwischen einer Redeweise, die sich nur von der Sache und der Vernunft leiten läßt, zu einer *πεθώ*, die einzig auf die Erregung von *πάθη*: Mitleid, Tränen, Empörung etc., und damit auf ein Außersichsein, Selbstvergessenheit des Zuhörers aus ist⁴⁷. Wenn Hippolytos sich für eine solche *πεθώ* für ungeeignet erklärt, dann sagt er damit, daß er sich auf das, was mit Leidenschaft zu tun hat, nicht verstehe, und das heißt ja wohl, daß er nichts von Leidenschaft weiß, weil er sich so frei davon glaubt, daß er nicht einmal über eine Erfahrung davon verfügt.

In ganz gleichem Sinne betont er wenig später vor Theseus, daß er sich auch von Machtbegierde völlig frei wisse, weil er *sophron* und daher in seinem gesunden Sinn nicht verdorben sei, so daß er die wahre Freude von der falschen Lust wohl⁴⁸ zu unterscheiden wisse (v 1013-20).

Der Zusammenhang zwischen Sophrosyne und (angeborener) Unverdorbenheit der *φρένες*, den Hippolytos hier herstellt, ist für die Erklärung der wahren Natur seiner "Sophrosyne" sehr aufschlußreich. Denn diese Gleichsetzung von Sophrosyne und angeborener Wohlveranlagtheit der *φρένες* macht außer Hippolytos selbst auch Artemis⁴⁹. Daß so Hippolytos und Artemis das Wesensmerkmal seiner Sophrosyne in dem *εὐγενές* seiner *φρένες* erkennen, stimmt zwar durchaus mit der üblichen Auffassung von Sophrosyne überein, zugleich aber zeigt das, was sie unter dem *εὐγενές* der *φρένες* verstehen, woher Hippolytos' Fehlschluß kommt.

Es führt ja zwar ebenso die Etymologie des Wortes "Sophrosyne" wie der wohl ursprüngliche Zusammenhang von Sophrosyne und Gesundheit, wenn Sophrosyne als "das Wissen, das die

46. Gorgias, DK 82, B 11 a, 33, kann geradezu als erklärende Paraphrase zu Hippolytos' Worten gelesen werden. Zu den Rhetorismen in Hippolytos' Redeweise vgl. Graf, G., Die Agonszenen bei Euripides, Diss. Göttingen 1950, 39 f. Daß Hippolytos eine solche formelhafte Einleitung gebraucht, zeigt, daß er nicht aus Gespür für die Situation, sondern aus Angelerntem so vorgeht.

47. Vgl. dazu v.a. den Anfang von Platons Apologie 17 a 1 - 18 a 6 und dazu Coulter, J.A., The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's critique of Gorgianic rhetoric, HStCIPh 68, 1964, 269-303, der dies mit guten Gründen als Replik auf den Palamedes von Gorgias faßt.

48. d.h. unbeeinflusst vom Affekt der Machtbegierde. Dies ist auch ohne Zweifel richtig, nur daß Hippolytos nicht durch Vernunft, sondern durch eine übermächtige andere Lust davon frei ist.

49. Artemis nennt kurz hintereinander als Grund von Hippolytos' Tod: *τὸ δ' εὐγενές ... τῶν φρενῶν* (1390), seine Sophrosyne (1403) und seine *εὐσέβεια* und *ἀγαθὴ φρήν* (1419).

Gesundheit, das Wohlergehen und damit das Glück reguliert“⁵⁰ und vom πάθος – Krankheit wie Leidenschaft – freihält, verstanden wird, auf diese Identifizierung. Wenn es richtig ist, wie Snell schreibt, daß Sophrosyne zunächst “ein Verständnis... für die organische Natur“⁵¹ ist, dann hat Hippolytos guten Grund, sich unter Berufung auf seinen echten Sinn für das Unversehrte in allen Bereichen des Lebens für vollkommen sophron zu halten.

Man braucht sich allerdings nur die Kehrseite dieser vollkommenen “Sophrosyne“, die Hippolytos in diesem Stück häufig genug andere spüren läßt, vor Augen zu halten, um zu sehen, warum dieser “unverdorbene Sinn“ keine echte Sophrosyne ist. Denn diese vollkommene, Hippolytos ganz und völlig durchdringende Lust am Reinen und Unversehrten, bewirkt bei Hippolytos eine ausschließlich auf das dieser Hedone Genehme gerichtete Empfindsamkeit, die ihn eben dadurch völlig unempfindlich macht gegen jede andere menschliche Gefühlsregung, gegen die er tatsächlich eine geradezu unmenschliche Stumpfsinnigkeit beweist⁵².

Dies gilt nicht nur für seinen generellen Haß gegen die Frauen, über den hinaus er offenbar über keinerlei wirkliche Erfahrung mit der Frau verfügt, so daß er, um ihn auszudrücken, nichts anderes bereit hat, als in angelernten und geradezu “gnomologienwürdigen“⁵³ Weisheiten über die Frau hin und her zu rasonieren.

Es gilt ebenso für sein Verhalten gegen Theseus, der vor Schmerz außer sich ist, von Hippolytos dafür aber von Anfang an nur Verständnislosigkeit und abgeschmackten Tadel erntet.

Es gilt aber in ganz besonderem Maße für sein Verhalten in seiner Auseinandersetzung mit der Amme, in der er tatsächlich vor nichts αἰδώς zeigt. Weder der Hinweis der Amme, daß er sie vernichten werde (v 607), noch der, daß er zum Verderben seiner “Lieben“ werde (v 613), noch der, daß er seinen Eid nicht brechen dürfe, macht auf sein Mitgefühl irgendeinen Eindruck.

Vor allem aber ist die Begründung, die Hippolytos dafür gibt, warum sogar so schwerwiegende Bedenken keinen Anspruch auf seine Rücksicht haben, so, daß sie seine kalte Rücksichtslosigkeit völlig glaubwürdig machen. Denn er begründet sie mit genau der Art von Argumenten, mit denen er schon vor dem Therapon darauf insistiert hatte, daß es gegen Aphrodite keine Sophrosyne für ihn geben könne.

φίλοι, so sagt er z.B., die nicht gerecht sind, sind nicht seine φίλοι⁵⁴ (v 614), und insbesondere: ein Eid, den seine φρήν nicht geschworen hat, ist kein Eid für ihn (v 612).

Auch hier also ist seine richtige φρήν Hippolytos der absolute und einzige Maßstab für das, was er akzeptieren oder verwerfen darf, er hat für das, was diesem nicht gemäß ist, kein Mitgefühl und glaubt auch keines haben zu müssen.

Damit scheint mir über die wahre Natur von Hippolytos’ “Sophrosyne“ kein Zweifel mehr möglich: Sie ist eine aus der Leidenschaft kommende Verblendetheit⁵⁵. Was Hippolytos für sein in jeder Hinsicht maßvolles Wesen hält, ist eine absolute ἀναίσθησία gegen alles seinem Wesen Fremde, durch die er zwar tatsächlich frei ist von jeder ihm fremden Leidenschaft, durch die er aber auch ohne Sinn und Verständnis für ihm fremde Gefühle ist; das dagegen, was in positivem Sinne Hippolytos’ “Sophrosyne“ ausmacht, sein echter Sinn für

50. Snell, B., Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1975⁴, 158. Vgl. auch Schwartz, E., Ethik der Griechen, hg. v. Richter, W., Stuttgart 1952, 54.

51. Snell, Entdeckung, 158.

52. Vgl. dazu die Charakterisierung von Hippolytos als ἀνεπαρρόδιτος bei Wilamowitz–Moellendorff, Euripides, Hippolytos, Berlin 1891, 51.

53. Fauth, 541.

54. Wie ernst dieses Argument des Hippolytos genommen werden muß und wie unerbittlich er daran festzuhalten gesonnen ist, kann man aus seiner Verteidigungsrede vor Theseus erkennen. Dort wiederholt er 997–99 das gleiche Argument mit der gleichen Einschränkung gerade zur Darstellung seiner Sophrosyne. Grund, deshalb an seiner Eusebeia gegen die Menschen zu zweifeln, findet Hippolytos offenbar nicht (vgl. 1368–69).

55. Dieser Widerspruch in Hippolytos’ “Sophrosyne“ könnte gar nicht deutlicher zum Ausdruck gebracht werden als dadurch, daß Hippolytos selbst Leidenschaft als Verdorbenheit der φρένες bezeichnet. Vgl. 983/84, wo Hippolytos Theseus’ leidenschaftliches Außersichsein als: μένος μὲν ξύστασις τε σῶν φρενῶν δευή tadelt. Vgl. auch v 1012 und 1014; vgl. auch z.B. v 317: Auch Phaidra nennt ihr Liebespathos ein μίασμα τι ihres φρήν; vgl. 388/89, wo Phaidra sagt, sie könne durch nichts mehr verdorben werden, um wieder von ihren φρένες abzufallen. Vgl. auch v 237/8, 473, 511.

alles Unversehrte, ist selbst eine Leidenschaft⁵⁶.

III. *ἄτη* bei Hippolytos und Phaidra

So ist überraschenderweise das, was sich als das Wesen von Hippolytos' "Sophrosyne" herausstellt, eine Bestätigung dafür, daß Hippolytos' affekterfüllte Haßrede auf die Frauen nichts für ihn Singuläres ist. Seine scheinbar aus einem augenblicklichen Affekt kommende verblendete Fehleinschätzung, daß er gerade aufgrund dieses Affekts sophron sei, ist in Wahrheit eine in seinem Wesen begründete grundsätzliche Verblendung.

Bereits sein Gebet an Artemis zeigt ihn in dieser Verblendung, über die der Zuschauer spätestens nach der Therapon-Szene kaum mehr in Zweifel sein kann. Daß diese Verblendung tragisch ist, geht daraus hervor, wie sie ihm später zum wirklichen Verhängnis wird.

Da Hippolytos nicht weiß, daß seine "Sophrosyne" eine Leidenschaft ist, weiß er auch nicht, daß er sich gegen sie vorsehen müßte, um wirklich besonnen zu sein; so überläßt er sich ihr rückhaltlos, als ihm die Amme den für ihn widerwärtigen Antrag macht. Hippolytos' Verblendung ist aber nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie deshalb Ursache seines Verhängnisses, weil er sich dadurch zu einer unmäßigen Verurteilung Phaidras versteigt (die er ja gar nicht persönlich angreift) und Phaidra damit kränkt; Anlaß seines Verhängnisses scheint sie mir vor allem deshalb zu sein, weil er Phaidra dadurch einen für sie zwingenden Grund gibt, zu fürchten, daß er in seiner Raserei auf nichts und niemanden Rücksicht nehmen werde. Für diese Befürchtung hat Phaidra außerdem in Hippolytos' Auseinandersetzung mit der Amme, wie ich zu zeigen versucht habe, noch einen besonderen Grund, der so schwer wiegt, daß Phaidra sich wohl beraten zeigt, daß sie zweifelt, ob Hippolytos' *φρόνες* zu so viel Sophrosyne fähig sein werden, daß er seinen Eid überhaupt halten könnte. Daß Hippolytos v 660 schließlich doch zu schweigen vorgibt, kann für Phaidra nichts sein, was sie berücksichtigen könnte, wenn es auch von Hippolytos' wirklicher *εὐγένεια* seiner *φρόνες* zeugt, daß er den Eid schließlich halten wird.

Das Unglück, das Hippolytos trifft, kommt daher nicht einfach von außen über ihn, sondern ist in seinem Wesen begründet⁵⁷: Er geht in leidenschaftlicher Verblendetheit so weit, alles, was seinem Wesen nicht gemäß und zuwider ist, in blinder Rücksichtslosigkeit abzuweisen, und bemerkt überhaupt nicht, daß er andere dadurch in wirkliche Gefahr und Not bringt, so daß diese gar nicht anders können, als sich gegen ihn – trotz des Wissens, dadurch schuldig zu werden – zur Wehr zu setzen.

Hippolytos ist, wenn diese Interpretation richtig ist, ein in klassischem Sinne tragischer Charakter: Es ist *ἄτη*, die "Schädigung, also die Lähmung und Betörung des gesunden Sinns und klaren Blicks"⁵⁸, die Hippolytos so verstrickt hat, daß er die in seinem Wesen liegende Gefahr nicht erkennen kann. Man kann mit vollem Recht von Hippolytos sagen, was Gundert in seiner Analyse von Charakter und Schicksal homerischer Helden von Agamemnon, Hektor und Achill gezeigt hat: Die "einzigartige Form ihrer Tragik" ist, "daß jeder sich selbst in seinem Wesen und Amt trifft, gerade indem er es wahren will"⁵⁹.

56. Darin dürfte vermutlich das eigentlich Neue des euripideischen Hippolytos-Bildes (oder des Stephanias?) liegen, daß bei ihm das Verhältnis: Phaidra–Hippolytos nicht als Konfrontation von Tugendhaftigkeit und Leidenschaft gefaßt ist, sondern daß Leidenschaft gegen Leidenschaft steht. Durch den edleren Charakter Phaidras werden nicht die "Kehrseiten" von Hippolytos' Tugend (so z.B. Barret, 15; Wilamowitz, Euripides, Hippolytos, 47: "Hippolytos stirbt unschuldig, gewiß, aber er würde nicht sterben, wenn er nicht so unmenschlich tugendhaft wäre"; ähnlich Lesky, A., Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen 1972³, 325) an den Tag gebracht, sondern – bei gleich intensiver Leidenschaftlichkeit – die Möglichkeit, menschliche Selbständigkeit zu wahren (Phaidra), abgehoben gegen ein bedingungsloses Verfallensein an Leidenschaft (Hippolytos).
57. Die Überzeugung, daß es das zentrale Anliegen der euripideischen Tragödie sei, die "Disharmonie zwischen (sc. unverdientem) Schicksal und menschlichem Wert, zwischen den Göttern und der Vernunft samt ihren ethischen Ansprüchen" (Müller, G., Chor und Handlung bei den griechischen Tragikern, in: Sophokles, hg. v. Diller, H., WdF 95, Darmstadt 1967, 223) sichtbar zu machen, hat sich in der Euripides-Forschung schon so durchgesetzt, daß sie fast für unbezweifelbar gilt. Hippolytos, der der exemplarische Zeuge für diese Auffassung sein soll, ist aber, wenn die hier vorgelegte Interpretation richtig ist, eine Gegeninstanz dazu. Sein Schicksal steht nicht in (sinnlosem) Widerspruch zu seinem Wesen und Wert, sondern ist notwendige Konsequenz und damit Ausdruck seines Wesens.
58. Gundert, H., Charakter und Schicksal homerischer Helden, NJbb 3, 1940, 227.
59. Gundert, 237.

Es trifft auch auf Hippolytos zu, was Gundert zur Unterscheidung der homerischen Helden von den Helden der Tragödie gesagt hat: "In dem seelischen Konflikt, den später die Helden der Tragödie zwischen Freiheit und Notwendigkeit auszukämpfen haben, und der dem Einzelnen selbst die Entscheidung über sein Schicksal aufbürdet, stehen sie nicht; keiner von ihnen handelt im Bewußtsein einer Wahl, sondern aus einem inneren Drang, der jede Warnung überrennt, und leidet hernach nicht so sehr an einer Schuld seines Ichs als einem faktischen Versagen seines Wesens"⁶⁰.

Hippolytos ist sogar in einem noch radikaleren Sinne frei von jeder Schuld des Ich als etwa Hektor oder gar Agamemnon. Denn während Agamemnon (z.B. in der Versöhnungsszene im T der Ilias) sehr wohl ein Bewußtsein davon hat, daß er sich zur Entschuldigung seiner Tat nicht einfach auf eine gottgesendete *ἄτη* berufen kann⁶¹, handelt Hippolytos in jedem Augenblick unmittelbar aus seinem Wesen heraus. Dieses Wesen aber ist als Quelle seines Handelns in ausgezeichnetem Maße als gottgemäß und gottgeliebt (v 1333, 1398) dargestellt; zudem spricht Artemis selbst Hippolytos in jeder Hinsicht von Schuld frei, und zwar gerade dadurch, daß sie seine Tragik aus der Ausgezeichnetheit seines Wesens herleitet (v 1390, 1402, 1416-19).

Dennoch ist mit dieser Erklärung der Ursache von Hippolytos' Verhängnis nicht die homerische Auffassung von Charakter und Schicksal des Menschen erneuert. Dies kommt neben anderem insbesondere dadurch zum Ausdruck, daß Euripides in Phaidra eine Gegenfigur zu Hippolytos gezeichnet hat, die sich in ähnlicher Lage wie Hippolytos doch völlig anders verhält.

Auch Phaidra ist in eine Leidenschaft verstrickt, und zwar wie Hippolytos so, daß sie anders als in dieser Leidenschaft nicht leben will und auch gar nicht leben kann (vgl. v.a. 247-49, 392-402).

Aber Phaidra unterscheidet sich von Hippolytos erstens dadurch, daß sie sich dieser Tatsache bewußt ist (vgl. v 247-49), und mehr noch dadurch, daß sie sich nicht gerechtfertigt fühlt, weil sie weiß, daß ihr Pathos von einer Göttin kommt⁶².

Phaidra hätte nicht weniger Grund, sich für ihre Hingabe an ihren *ἔρως* auf Aphrodite zu berufen, wie Hippolytos für sein vollständiges Aufgehen in seiner "Sophrosyne" auf seine Eusebeia gegen Artemis. Denn Aphrodite sagt im Prolog selbst, daß es ihre *βουλεύματα* sind, durch die Phaidra von unmäßigem Eros befallen ist (v 26-28). Sogar Artemis entschuldigt (v 1300-1305) Phaidras Liebe zu Hippolytos als etwas, wofür sie nicht selbst verantwortlich ist: Es sind die Stacheln der ihr verhaßtesten Göttin Aphrodite, durch die sie verletzt war.

Aber Phaidra selbst fühlt sich durch den göttlichen Ursprung ihres Pathos nicht von Schuld frei, sondern sieht klar, daß sie die Konsequenzen ihres Handelns selbst zu tragen hätte, und auch, daß sie bei den anderen als selbstverantwortlich für ihre Tat gelten würde (vgl. 406/7, 419-430)⁶³.

Die einzige, die ein Nachgeben Phaidras mit Argumenten, die ganz im Sinne der beiden Göttinnen gesprochen scheinen, rechtfertigt, ist die Amme. Ihre Redeweise aber ist deutlich als

60. Gundert, 237.

61. Vgl. Lesky, A., Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos, SHAW 1961, 4,40 f; vgl. dieselbe These schon bei Pohlenz, M., Griechische Freiheit, Heidelberg 1955, 132.

62. Vgl. v.a. ihre Auseinandersetzung mit der Amme v 486-506.

63. Chromiks (Göttlicher Anspruch, 37 f.) Behauptung, daß Phaidra sich nicht als Opfer einer Gottheit fühle, so daß ihre "natürlichen Heilungsversuche" nicht in den religiösen, sondern ausschließlich in den moralischen Bereich gehören, scheint mir zu weit zu gehen. Daran, daß Phaidra den Ursprung ihres Eros in Aphrodite sieht, ist kaum ein Zweifel möglich (vgl. v.a. v 241). Aber auch in ihren "Abwehrversuchen" ist Phaidra sich bewußt, daß sie sich gegen den Einfluß einer Gottheit wehrt (vgl. v.a. v 401). Phaidras sittliche Selbständigkeit resultiert nicht aus einer völlig areligiösen Aufgeklärtheit. Vgl. das Folgende.

sophistisch, als unsachliche, rein verbale Argumentation charakterisiert⁶⁴.

Hier zeigt sich nun allerdings nicht nur eine Verschiedenheit in der Beurteilung eines vergleichbaren Sachverhalts durch Phaidra und Hippolytos, sondern auch eine Verschiedenheit in der Beurteilung ein und desselben Sachverhalts durch Phaidra und die Göttinnen.

Wenn man (wohl mit Recht) davon ausgeht, daß Phaidras "menschliche Beurteilung" ihrer Lage richtig ist, folgt dann, daß die Götter in diesem Drama nur noch "Ausdrucks wert als Symbole für Mächte und Erscheinungen dieser Welt haben, ohne daß sie jedoch in tiefer und untrennbarer Gemeinschaft mit dem Menschen dessen Schicksal wirkten"⁶⁵?

Sind die Götter hier daher Beiwerk geworden, das man "wegstreichen" kann, "ohne das Eigentliche dieses Dramas, die Verstrickungen menschlicher Leidenschaft, im Kerne zu treffen"⁶⁶?

Die Antwort auf diese Frage hängt wohl davon ab, wie ernst der dargestellte Anteil der Götter an den menschlichen Leidenschaften genommen werden muß. Nur dann wird man entscheiden können, ob die Rede von den Göttern prägnant oder ob sie ersetzbare Metaphorik ist.

Eine wichtige Voraussetzung dafür ist, die Art und das Ausmaß der Einwirkung der beiden Göttinnen auf die Menschen möglichst genau zu beschreiben. Obwohl diese Aufgabe schon oft in Angriff genommen worden ist, sind merkwürdigerweise viele dafür wichtige Textstellen so gut wie unberücksichtigt geblieben.

64. Daß die Amme sophistisch argumentiert, ist oft festgestellt worden, in welchem Sinne sie dies tut, darüber gibt es sehr verschiedene Ansichten. M.M. nach ist der — auch historisch — legitime Grund, warum man die Redeweise der Amme "sophistisch" nennen kann, am besten aus den ersten Auftritten, in denen sie eingeführt wird, zu erkennen.

So klagt sie, um nur auf das Auffälligste zu verweisen, gleich zweimal darüber, daß sie, die Pflegerin, in größerem Unglück sei als die in Liebesqual dahinsiechende Phaidra. Sie begründet dies in beiden Fällen mit dem gleichen Argument: Sie habe ein doppeltes (v 186-88: *λύπη* und *πόνος*, v 253: *ὑπὲρ δίσσω μίαν ... ὠδῶεω*), Phaidra nur ein einfaches Leid zu tragen. Zur Erklärung der sophistischen Natur dieses Arguments ist allerdings nicht auf Antiphon Soph., DK 87, B 49, zu verweisen (so Barrett zu v 253, S. 209), wo das Argument (bezogen auf den verheirateten Mann, der nun für zwei sorgen muß) sachlich zumindest diskutabel ist, sondern eher auf Stellen wie Platon Ethd 275 c - 277 c oder Theait 164/65, weil sie die fehlerhafte und auch von Platon als sophistisch bezeichnete Struktur derartiger Argumente erklären helfen. Die Überzeugungskraft der Rede der Amme beruht auf dem unmittelbar einsichtigen Gedanken, daß doppeltes Leid mehr ist als einfaches. Es ist aber natürlich nicht ausgemacht, daß Mitleid plus Pflegemühe mehr Leid sind als Liebeskrankheit. Der Fehler der Argumentation der Amme beruht also (v 186-88) auf der Möglichkeit, auf "Mitleid" und "Liebeskrankheit" den gleichen Ausdruck *λύπη δὲ φρενῶν* anzuwenden, und unter Ausnutzung des gleichen Wortlauts die Verschiedenheit der jeweils gemeinten Sache nicht zu bemerken bzw. zu unterschlagen. Die Amme verfährt damit genau so, wie Platon Theait 164/65 sophistisches Argumentieren beschreibt: Solche Leute, so sagt Sokrates dort, ziehen ihre Schlüsse: *πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἁνομολογησόμενοι* (164 c 7 f.), und zwar: *μὴ προσέχ(ων)οντες τοῖς ῥήμασι τὸν νοῦν* (165 a 6). (Zur Analyse sophistischer Argumentation bei Platon vgl. meine Diss., Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons, Würzburg 1973, v.a. 31-33, 63-69). Von der gleichen Qualität sind auch alle die Argumente der Amme, die *καλοὶ λίαν λόγοι*, wie Phaidra sie v 487 nennt, mit denen sie später Phaidra bewegen will, ihren Liebeswünschen nachzugeben. So sagt sie z.B. v 439: *ἐρᾶς· τί τοῦτο θαῦμα ἰὼν πολλοῖς βροτῶν*. Sicher, aber Phaidra liebt als verheiratete Frau ihren Stiefsohn. Oder: v 444-46 (von Kypris) *ἢ τὸν μὲν εἶκονθ' ἡσυχῇ μετέρχεται, ὃν δ' ἂν περισσὸν καὶ φρονοῦνθ' εὖρη μέγα, τοῦτον λαβοῦσα ... καύβρισην*. Das würde, wie man sieht, auf Hippolytos passen, nicht aber auf Phaidra, die sich von Aphrodite ja schon vollständig hat treffen lassen und ihr in diesem Sinn längst "nachgegeben" hat. Sie widersteht ja nur der bösen Tat, nicht den Liebreiz wirkenden *κράτη* Aphrodites. Genau das gleiche gilt von dem Vorwurf der Amme v 475. Die Amme selbst ist durch diese Reden natürlich nicht als böse gekennzeichnet, — sie redet ja aus tatsächlicher, wenn auch fehlgeleiteter Besorgtheit um Phaidras Leben (auch der Chor fühlt mit Phaidra, lobt aber ihren Entschluß zu sterben, v 431/32). Sie denkt wie die *πολλοί* in Denkschablonen und Konventionen, statt aus der Sache heraus. Ein Nebeneffekt dieser Charakterisierung der Redeweise der Amme (wie vieler ähnlicher Figuren bei Euripides) ist, daß sophistische Argumentation (ihre Beschränktheit in der Auslegung des Verhältnisses *ὄνομα πράγμα* u.dgl.) überhaupt als gemein und mittelmäßig lächerlich gemacht ist. Auch darin stimmt Euripides mit Platon überein, der z.B. Theait 168 c 1/2 Sokrates als Grund solcher Argumentation den Sprachgebrauch, die *συνήθεια ῥημάτων καὶ ὀνομάτων*, angeben läßt. Durch ihn bringe sich der Haufe, indem er dieselben Wörter, wie es sich gerade trifft, bald auf dies, bald auf jenes anwende, in die manigfaltigsten Aporien.

65. Lesky, A., Zur Problematik des Psychologischen in der Tragödie des Euripides, Gymn. 67, 1960, 12, der sich mit dieser Ansicht v.a. Norwood, G., Essays on Euripidean Drama, London 1954, (dort v.a. 108) und Winnington-Ingram, Hippolytus, 171 ff, anschließt.

66. Lesky, Zur Problematik des Psychologischen, 13; vgl. ähnlich z.B. Chromik, Göttlicher Anspruch, 75: die Götter sind "streng genommen überflüssig".

So lautet z.B. eine oft vertretene Ansicht, Aphrodite sei Personifikation der Liebesleidenschaft⁶⁷, Symbol eines psychologischen Typs⁶⁸ o.ä..

Aber dies ist schon durch den Prolog ausgeschlossen. Denn Aphrodite sagt dort (v 26-28), daß Phaidra durch ihre – Aphrodites – *βουλεύματα* von gewaltigem Eros erfaßt sei. Aphrodite versteht sich also als die Ursache, die Phaidras Eros plant und will⁶⁹, sie identifiziert sich nicht mit ihm. Daß diese Unterscheidung nicht Resultat eines nachlässigen Sprachgebrauchs ist, der in anderem Zusammenhang Aphrodite mit ihren Wirkungen auch wieder gleichsetzt, ist für dieses Stück durch das erste Stasimon verbürgt, in dem der Chor, der gerade Phaidras Liebesqual gesehen und von ihrem Grund gehört hat, über die Zurücksetzung des Eros klagt. Eros, der Sohn Aphrodites, sei der *τύραννος ἀνδρῶν*, und erhalte dennoch von den Hellenen, die zwar Zeus und Apollon große Opfer bringen, keine ihm gebührende Verehrung (v 525-43)⁷⁰.

Bestätigt und in ihrem Sinn präzisiert wird diese Unterscheidung durch die Szene, in der Phaidra in ihrem Liebeswahnsinn gezeigt wird.

Es ist oft festgestellt worden, daß Phaidras Liebe hier wie eine Krankheit mit geradezu medizinischer Genauigkeit beschrieben ist. Phaidra selbst empfindet diese Krankheit als Wahnsinn, als ein Abweichen von ihrer *γνώμη ἀγαθή* (v 240), als *ἄτη*, die ihr von einem Dämon geschickt ist (v 241). Diese "Liebe" ist also für Phaidra nichts aus ihr selbst Kommendes, sie ist nichts, was sie selbst frei und spontan will, sondern etwas, was die Souveränität ihres Ich einschränkt, begrenzt, ja außer Kraft setzt. Dabei ist Aphrodite natürlich nicht Symbol dieses Außersichseins der Phaidra, von dem Phaidra selbst sagt, daß es ein *κακόν* ist (v 248). Sie ist vielmehr das, was diese Verblendetheit Phaidras auslöst, bewirkt. Die Darstellung von Phaidras Liebeswahn gibt aber noch genauere Auskunft, als was Aphrodite hier vorgestellt ist.

67. Vgl. z.B. Conacher, Euripidean Drama, 24; Webster, The Tragedies of Euripides, 295; Crocker, L.G., On Interpreting Hippolytus, Philol. 101, 1957, 243; Chromik, Göttlicher Anspruch, 73; Grube, G.M.A., The Drama of Euripides, London 1961, 196 f.; Pohlenz, Die griechische Tragödie I, 273.
68. Diese Formulierung soll der Einsicht Rechnung tragen, daß griechische Götter eine komplexe Einheit repräsentieren. Artemis z.B. sei nicht einfach Symbol für Keuschheit, sondern für die differenzierte Vielfalt von Hippolytos' Charaktertyp. Vgl. dazu v.a. Snell, Entdeckung, 121/2.
69. Die Frage, warum Aphrodite den Ausgang auch des ganzen Dramas planen und vorhersagen kann, scheint mir am ehesten in Analogie zur *Δῶς βουλή* lösbar. Wenn Aphrodite etwas plant, ist es damit auch verwirklicht. Warum Aphrodite sagen kann, daß sie Theseus "die Sache zeigen werde" (v 42), die doch schließlich durch die Amme und Phaidra an Theseus kommt, ist vielleicht (wenn auch etwas spekulativ) dadurch erklärbar, daß Aphrodite wissen kann, daß sie Phaidra durch ihre Liebesqual so sterbenskrank machen wird, daß ihre Umgebung auf jeden Fall darauf reagieren, nach Grund und Ursache dieser Krankheit forschen wird. Falsch scheint mir die Annahme, daß man aus Aphrodites Vorhersage schließen müsse, alles menschliche Handeln in diesem Stück sei von der Göttin bzw. von den beiden Göttinnen bestimmt. Daß dies zu einer Versimplifizierung der tatsächlichen komplexen Handlungsmotive der Menschen in diesem Stück führt, hat gut Winnington-Ingram, 182 f. gezeigt. Durch diese Feststellung aber werden Aphrodites Aussagen in ihrem prägnanten Sinn nicht irrelevant "für das Verständnis von dem, was geschieht" (Wilamowitz, Euripides, Hippolytos, 52). Was daraus folgt, ist, daß Aphrodite keine Macht ist, "which (is) manifestly seen to be moulding human life" (Winnington-Ingram, 188), sondern eine Macht, die lediglich – ihren Möglichkeiten entsprechend – begrenzten Einfluß auf menschliches Fühlen und Handeln nimmt, wenn dieser Einfluß auch so groß ist, daß Aphrodite davon ausgehen kann, daß er sich in ihrem Sinne (auch auf "krummen Wegen") durchsetzen wird.
70. Der Augenblick, in dem der Chor diese Klage vorbringt, macht klar, daß er Eros für die Macht hält, die Phaidras Liebesqual ausmacht. Eros – als *τύραννος ἀνδρῶν* – kann dann aber nicht einfach mit Phaidras privat-subjektivem Seelenleid identifiziert werden. D.h. aber, daß nicht nur die Phaidras Liebesleidenschaft auslösende Macht, sondern auch diese Leidenschaft selbst als etwas Göttliches gilt. Wie wenig richtig es sein kann, diese Auffassung von Eros als bloß allegorisches Mythologem zu deuten, kann man daran sehen, daß auch Platon noch an einer vergleichbaren Auffassung festhält. Vgl. z.B. *symp.* 207 a 6 - c 1, wo Diotima Sokrates, der unsicher ist, wofür er Eros halten soll, auf die *ἐρωτική δῶθεαις* unter den Tieren verweist, um ihm einleuchtend zu machen, daß das, was eine solche Verfassung hervorbringt, etwas Stärkeres als menschlicher *λογισμός* sein muß, auch wenn man bei der Beurteilung menschlichen Verhaltens auf diese Erklärung kommen könnte. Daß diese Vorstellung von Eros kein Rückschritt zu einer naiv-religiösen Abhängigkeit, sondern ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer aufgeklärten Selbstständigkeit des Menschen ist, vgl. Krüger, G., *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt 1960², 18-29, wo Krüger mit guten Gründen klarlegt, daß die kultische Vernachlässigung des Eros ihre Begründung in der alten Religiosität hat: "Der fromme Heide vergißt auch die eigene Leidenschaft über der sie hervorbringenden Gewalt" (S. 22). Allein die Hervorhebung des Eros ist damit schon ein Akt der Loslösung von dieser Abhängigkeit von Äußerem.

Wenn man Phaidras Reden, die sie in ihrer Verblendung führt, nicht als berechnetes Versteckspiel vor der Amme über ihre wirklichen Bedürfnisse⁷¹ versteht, dann offenbaren sie ihr völliges Gefangensein in der Welt des Hippolytos. Wie stark der Zauber ist, den diese Welt auf sie ausübt, ist dadurch glaubwürdig dargestellt, daß sie ihm gerade durch die Mittel verfällt, durch die sie sich von ihm befreien will. Sie sucht nämlich *ἀνάπανσις* von ihrer Qual durch die Vorstellung von einem Trank klaren Wassers aus lauterer Quelle, während sie auf einer hohen Wiese im Schatten von Schwarzpappeln ruhe. Die Gefahr dieses Wunsches für Phaidra besteht darin, daß sie sich (aus falscher *αἰδώς*?) nicht klarmacht, daß sie damit ihre Befreiung von Hippolytos gerade in der Welt des Hippolytos sucht. Es ist daher kein Wunder, daß

71. Die Auffassung, daß Phaidra trotz des Wahnsinns, in dem sie sich befindet, vorsichtig den Namen "Hippolytos" zurückhält, also quasi aus dem nicht unterdrückbaren Bedürfnis, von Hippolytos zu reden, von ihm spricht und nicht spricht, gehört in den größeren Zusammenhang einer Interpretation, die Phaidras Schicksal aus dem Verhältnis von "speech and silence" (vgl. vor allem Knox, *The Hippolytus* of Euripides) in ihrem Handeln, für das die schlechte *αἰδώς*, von der Phaidra v 385/86 spricht, eine wichtige Rolle spiele, zu erklären sucht. Erffa, G.E., *ΑΙΔΩΣ*, *Philol. Suppl.* 30,2, Leipzig 1937, 166-68, Barrett zu v 385/6, Dodds, *Αἰδώς* u.a. versuchen diese schlechte *αἰδώς* als "lack of resolution" zu deuten. Sie gehen sicher mit Recht davon aus, daß Phaidra auf diese schlechte *αἰδώς* anspielt, weil sie glaubt, daß auch sie sich in ihrem Handeln von ihr hat beeinflussen lassen. Aber kann es richtig sein, daß Phaidra diese schlechte *αἰδώς* darin wirksam sieht, daß sie aus falscher Scheu vor der Amme ausgesprochen hat, was sie sich zu verschweigen vorgenommen hatte, und daß Phaidra dadurch bereits nachgegeben und die schlechte Tat der Amme zumindest zugelassen habe? Gegen diese Annahme sind so viele gut begründete Einwände vorgebracht worden (v.a.: Phaidra weiß noch gar nicht, wohin ihr "Sprechen" führt; sie ist fest entschlossen zu sterben; das explizite Motiv, zu "sprechen" ist, daß sie Ehre durch ihren Tod erlangen will), daß sie sicher nicht aufrecht erhalten werden kann. (Vgl. dazu v.a. die Diskussion zu Winington-Ingram, *A study in causation*, 193/4). Leskys Schluß (ebda.), daß Phaidras schlechte *Aidos* in diesem Stück also überhaupt nicht vorkomme, löst die Problemlage aber nicht. Denn zumindest daran, daß diese *Aidos* zu Phaidras eigenen Lebensbedingungen gehören muß, von denen sie glaubt, daß sie sie am Tun des Guten hindern, kann kein Zweifel sein. (Vgl. dazu gerade die hervorragenden Ausführungen Winington-Ingrams, 174-80). Man kann darüber aber noch einen Schritt hinausgehen. Denn die Lebensbedingungen, von denen Phaidra spricht, hindern sie ja nicht grundsätzlich daran, das Gute zu tun, sondern sie gefährden ihren "guten" Entschluß, ihrem Eros nicht nachzugeben. Dies gibt sie ausdrücklich als das Ergebnis ihrer Überlegungen an: Durch sie habe sie sich in die Lage versetzt, jedem Gift zu widerstehen, durch das sie verdorben werden und erneut von ihren *φρένες* abfallen könnte (*πεσῶν φρενῶν* v 388-90). Man kann also genauer sagen, daß die schlechte *Aidos* an der Gefahr, daß Phaidra von ihrem gesunden Sinn abfallen könnte, mitwirken muß. Von einem Abfall von ihrem richtigen Denken (*ἔπεσον δαίμονος ἔτη* v 241) hatte Phaidra aber gerade erst am Ende ihrer Wahnsinnsszene gesprochen und auch davon, daß sie (natürlich richtige) *Aidos* über diesen Abfall empfinde (v 244). Da es also in diesem Stück eine Szene gibt, in der Phaidra sich verderben hat lassen, so daß sie das erkannte Gute nicht durchzuhalten vermochte, ist es zumindest möglich, daß die schlechte *Aidos*, die nach Phaidras Worten schlimmste unter den hindernenden Lebensbedingungen, daran mitbeteiligt war. Diese *Aidos* müßte von der richtigen kaum unterscheidbar sein (v 385-86) und unter die *ἡδοναὶ πολλαὶ βίον* (v 383-85) gehören. Ich habe darüber die folgende Vermutung: Phaidra hatte *ἀνάπανσις* von ihrer Liebesqual merkwürdigerweise gerade in der Sphäre des Hippolytos gesucht, wenn ihr dies auch von Anfang an kaum klar bewußt gewesen sein kann. Ihr Bild von der klaren Quelle und der hohen (=ungemähten!) Wiese mit den Schwarzpappeln steht jedenfalls noch nicht in so deutlichem Zusammenhang mit Hippolytos wie ihre späteren Wahnsinnsvorstellungen von ihrem Leben in Hippolytos' Welt. Da sie gerade in dem Augenblick, in dem sie sich nicht mehr verbergen kann, woran sie denkt, mit Scham zu sich kommt, war sie sich dessen zuvor, wenn die Rede von ihrem Wahnsinn überhaupt einen Sinn haben soll, offenbar nicht oder jedenfalls nicht deutlich bewußt. D.h. aber, daß Phaidra in diesen Wahnsinn geraten ist, weil sie sich einem Bild von Hippolytos' Welt überlassen hat, ohne sich klar zu machen, warum sie eigentlich gerade auf dieses Bild verfallen ist. Es ist aber keine Frage, daß Phaidra wie niemand sonst in der Lage gewesen wäre, diesen Zusammenhang zu durchschauen. Warum hat sie sich diesen Zusammenhang nicht klar gemacht? Ist es nicht gut möglich, daß Phaidra (grundsätzlich) Scheu hat vor dem Gedanken an Hippolytos, daß sie diese *Aidos* aber auch daran hindert, sich vor sich selbst klar auszusprechen, was sie eigentlich will (durchaus vergleichbar mit Phaidras späterem Verhalten: sie zögert vor der Amme eine klare Aussage über ihre wirkliche Krankheit noch 17 Verse hinaus, obwohl sie sich grundsätzlich bereit erklärt hat, die bittende Geste der Amme zu respektieren, und läßt sogar dann noch die Amme aussprechen, wer der Gegenstand ihres Eros ist; v 335-52), so daß sie sich auch bei Gedanken, die eigentlich schon Hippolytos gelten, nicht deutlich und unmißverständlich vor Augen hält, woran sie denkt? Denn diese Scheu hat ihr richtiges Moment zwar darin, daß sie den Gedanken an Hippolytos abwehrt, sie wird aber zur schlechten *Aidos*, wenn man sich es dadurch möglich macht, sich einem unaufgeklärten inneren Trieb zu überlassen, der leicht gerade dahin führen kann, wovon die richtige *Aidos* zurückhalten sollte. Da diese *Aidos* etwas ist, was mit dazu beiträgt, eine *ἡδονή* gewähren, ihr freien Lauf zu lassen, wäre mit dieser Deutung der schlechten *Aidos* auch die syntaktische Schwierigkeit gelöst, warum Phaidra diese *Aidos* unter die *ἡδοναὶ πολλαὶ βίον* zählt, die am Tun des Guten hindern (383-85). Was speziell die Frage betrifft, warum Phaidra vor der Amme in ihrer Wahnsinnsszene den Namen "Hippolytos" zurückhält, so bietet diese schlechte *Aidos* eine Erklärung, die nicht im Widerspruch zu Phaidras Wahnsinn steht. Phaidra nennt den Namen "Hippolytos" nicht, weil sie sich gar nicht deutlich bewußt ist, daß sie an ihn denkt. Sie spricht nicht deshalb von Hippolytos' Welt, weil sie es nicht lassen kann, von Hippolytos zu reden (und also hin und her schwankt zwischen "her shame and her longing to reveal herself"; Winington-Ingram, 178), und doch ihre Umgebung über den wahren Gegenstand ihrer Rede täuschen will (das wäre bei der Deutlichkeit, mit der sie sich auf die Sphäre des Hippolytos bezieht, auch eine sehr ungeschickte Täuschung), sondern weil sie es nicht lassen kann, an Hippolytos zu denken, obwohl und weil sie sogar vor dem Gedanken an ihn *Aidos* hat. Siehe auch Anm. 98.

sie, statt von seiner Sphäre loszukommen, sich immer stärker in sie verstrickt. So steigert sie sich immer mehr in eine sie ganz gefangennehmende Vorstellung von dem Leben, wie Hippolytos es führt, hinein, und wird sich erst in dem Augenblick, als sie es gewissermaßen ganz durchlebt hat, mit voller Deutlichkeit und Scham bewußt, wovon sie so berückt war.

Wenn Phaidra dieses Bezaubertsein als einen von Aphrodite gesendeten Wahnsinn, das heißt als Werk Aphrodites begreift, dann deutet sie die Wirkung von Hippolytos' Welt auf sie auf eine uns nicht geläufige Weise.

Denn während es uns natürlich erscheint, das, was ihr diese Welt so anziehend macht, als Produkt ihres Liebeswahnsinns, ihres "sexual desire", als etwas, was "aus den Tiefen des eigenen Innern stammt"⁷², anzusehen, und wir diese Antwort völlig zureichend finden, fragt Phaidra offenbar nach einem nicht aus ihr selbst kommenden Grund, durch den sie in diesen Wahn geraten ist. Sie findet diesen Grund, wenn es richtig ist, daß Aphrodite nicht für den in ihr wirkenden Eros, sondern für das, was ihn hervorruft, steht, in etwas Objektivem: Es ist die von Aphrodite herrührende Macht der Bezauberung der Welt des Hippolytos, also ein in dieser Welt vorhandenes und wirkendes Moment. Aphrodite ist also das, was die Welt des Hippolytos für Phaidra liebreizend macht⁷³.

Damit ist freilich noch nicht erklärt, warum Phaidra das, was sie so als auf sich wirkend erfährt, das Werk Aphrodites, das heißt, einer als Person gedachten Gottheit, nennt.

Aber es gibt immerhin einen sehr triftigen Grund, der verstehbar macht, daß es für Phaidra eine empirische Erfahrung ist, die sie veranlaßt, sich Aphrodite so vorzustellen. Dieser Grund ist, daß das Prinzip des Handelns in Bezug auf ihre Liebe nicht bei Phaidra, sondern bei der sie hervorruhenden Macht liegt. Es ist ja nicht Phaidras freier Entschluß, so in Liebe verstrickt

72. Pohlenz, Griechische Freiheit, 133.

73. Welche Ansicht dieses Sachverhalts die richtigere, auf verifizierbarer Empirie beruhende ist, ist keineswegs von vorneherein ausgemacht. Ich möchte in diesem Zusammenhang noch einmal auf Krügers Buch, Einsicht und Leidenschaft, verweisen. Krüger macht dort (v.a. S. 3-49) den Versuch, — aus der Perspektive der philosophischen Situation der Neuzeit heraus — die antike Gotteserfahrung in Abgrenzung gegen das uns möglich und legitim Erscheinende zu verstehen. Unsere subjektivistische Ansicht der Leidenschaft beruht auf der Überzeugung von der "schlechthinigen Selbständigkeit des Ich". Das Postulat, daß das Wissen um die freie, geistige Selbsttätigkeit "alle unsere Vorstellungen muß begleiten können" (Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 131) führe zu einer grundsätzlichen Reflektiertheit, die uns den Mächten der Alten entziehe, weil wir uns nie ganz überwältigt fühlen, da wir alles faktische Außersichsein des Menschen an seinem möglichen Beisichsein messen. Es ist diese Überzeugung, die auch unseren Begriff von Erfahrung bestimmt und uns alle Erfahrung nur im Gesichtskreis dessen, was dem souveränen Ich verständlich und möglich erscheint, legitim sein läßt. Krüger weist zu Recht darauf hin, daß dort "wo der selbsthafte Grund aller Verständlichkeit ... nicht im Ich, sondern außerhalb seiner gefunden wird", Erfahrung religiösen Charakter annehme. Wer so denke, dem müsse die Macht der Leidenschaft in der Tat ein selbständiges Wesen werden. Er brauche dann nicht mehr zu deuten oder zu spekulieren, er erfahre ein solches Wesen. Krügers Buch ist einer der wenigen Versuche wirklicher "Horizontverschmelzung" zwischen antikem und modernem Denken, die den antiken Text nicht scheinbar vorurteilsfrei aus ihm selbst, sondern aus dem Wissen um die Geschichtlichkeit unserer Verständniskategorien auslegt. Der in der Diskussion über die Geschichtlichkeit der Philosophie wichtige Gedanke, daß eine im "Fortschritt" der Geschichte "überholte" Einsicht als ein legitimer Aspekt der Sache neben dem neuen Gedanken bestehen bleiben kann, findet in der Interpretation antiker literarischer Texte noch wenig Anwendung. Dazu grundlegend: Kannicht, R., *Philologia perennis?*, Atempo 39/40, 1971, 46-56. Zur allgemeinen Diskussion über diesen Aspekt der Geschichtlichkeit vgl. außer Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975³, 250-290, v.a. Brecht, F.J., *Von der Geschichtlichkeit des Denkens*, in: *Vom menschlichen Denken*, Heidelberg o.J., 189-213; Beierwaltes, W., *Geschichtlichkeit als Element der Philosophie*, *Tijdschrift voor Filosofie* 30, 1968, 248-263; ders., *Wahrheit und Tradition*, Kairos, NF 18, 1973, 3-9. Ein wichtiger Versuch, diese Einsicht auf die Interpretation literarischer Texte zu übertragen, ohne diese Aufgabe als bloße Darstellung von Rezeptions- oder Wirkungsgeschichte aufzufassen, ist H. Blumenbergs Aufsatz über: *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in: *Nachahmung und Illusion*, hg. v. Jauß, H.R., München 1969, 9-27 (*Poetik und Hermeneutik II*). Blumenberg geht dort davon aus, daß gerade das, was einer Epoche als wirklich, Realität garantierend gilt, ein implizites und damit weithin theoretisch unbegründetes Moment allen Weltverstehens ist. Solche Wirklichkeitsbegriffe stehen daher nicht im Verhältnis von Widerlegbarem und Überholbarem zueinander, sondern haben ihre je eigene Legitimität. Zum Problem der Gebundenheit der Erfahrung von Göttlichem an den Wirklichkeitsbegriff der "momentanen Evidenz" vgl. dort S. 10-11 mit Anm. 3 u. 4. Aber auch abgesehen von solchen grundsätzlichen Legitimierungsfragen scheint es mir ein Akt der historischen Gerechtigkeit, Phaidras Aussage, daß es eine von außen auf sie wirkende Macht ist, die ihren Eros hervorbringt, nicht bereits deshalb anzuzweifeln, weil uns derartiges eher als Produkt ihrer liebeskranken Phantasie erscheint. Zumindest ist es nicht notwendig, Phaidra abzusprechen, daß die ihren Eros auslösende und ihn ausfüllende Kraft wirkliche Bezauberung ist, durch etwas, was auch wirklich so ist, und nicht der durchsichtige Wunsch, eine primitive Begehrlichkeit zu verschleiern.

zu sein, sondern sie findet sich in diesen Zustand hineingestoßen vor. Die spontane Freiheit des Wirkens liegt also bei der Macht, die auf Phaidra wirkt, — und da auch wir in dieser Spontaneität des Wollens das Wesensmerkmal von Personalität erkennen, — ist es nichts Unbegreifliches, wenn diese Macht als ein selbständiges Wesen erfahren wird. Daß nicht nur Phaidra sich Aphrodite so vorstellt, sondern auch Euripides wollte, daß Aphrodite so vorgestellt werden soll, geht deutlich daraus hervor, daß er Aphrodite im Prolog sich als von sich aus handelnde und planende exponieren läßt.

Auf diese Zeichnung Aphrodites wird oft Bezug genommen, um der Behauptung, daß die Götter im "Hippolytos" ersetzbare Metaphorik sind, entgegenzutreten. Man schließt daraus auf Euripides' Absicht, die Herrschaft der Götter als eine grausame und blinde Willkürherrschaft zu kritisieren, die göttliches Wirken in der Welt nur noch als Aspekte des Wirkens der Tyche begreifen könne⁷⁴.

Ich glaube, daß die Vorstellung von einer Willkürherrschaft der Götter hier sicher unstatthaft ist. Voraussetzung für diesen Gedanken ist der im abendländischen Denken zum erstenmal im Ausgang des Mittelalters erscheinende Begriff eines Schöpfer-Gottes, der die Welt in absoluter Freiheit seines Willens geschaffen hat, aus der heraus er in der Lage ist, alles jederzeit auch anders sein zu lassen⁷⁵. Von einer solchen Gottesvorstellung ist Aphrodite, so wie sie hier charakterisiert ist, weit entfernt. Denn sie hat ein umgrenztes und bestimmtes Wesen, das zumindest so weit erkennbar ist, daß ihre verschiedenen Wirkungen in der Einheit einer Person zusammengedacht werden können⁷⁶. Aphrodite ist hier auch nicht so gezeigt, als ob sie Beliebiges wollen könnte. Was Aphrodite plant und will, ist an das gebunden, was sie ist und kann (an ihre *κράτη*, v 5). Auch wenn man ihr *ὥστ' ἐμοὶ καλῶς ἔχουσιν* (v 50) mit "wie es mir gefällt" übersetzt, ist damit die Durchsetzung des ihr r Gefälligen, ihr Gemäßen, die Anerkennung ihrer *κράτη* gemeint. Denn das ist das, was nach v 8 ihr Wohlgefallen hat⁷⁷. Phaidra ist noch in ihrem Liebeswahn in der Lage, den Ursprung und das Wesen ihres Leids in Aphrodite zu erkennen und von anderen Göttern zu unterscheiden. Phaidra weiß sogar, warum gerade sie Aphrodite so vollständig ausgeliefert ist: durch Vererbung und Lebensweise (vgl. v 381-87).

Diese Götter sind also in ihrem Wesen und ihrem Wirken auf die Menschen erkenn- und erfahrbar, und in diesem Sinne sicher keine irrationalen Mächte⁷⁸. Wenn der Begriff des Irrationalen hier überhaupt angebracht ist, dann höchstens in dem Sinne, daß es nicht in der Zuständigkeit menschlicher Rationalität liegt, das, was der Gott ist und ins Werk setzen kann, von sich aus zu planen und darüber zu verfügen. In Phaidras Auffassung von Aphrodite und ihrer Haltung gegen sie liegt daher implizit ebenso eine Kritik an einer falschen "Aufgeklärtheit" wie an einer unbedingten Anerkennung der Macht der olympischen Götter.

Die Tatsache, daß Phaidra aus der Erkenntnis der auf sie wirkenden Macht heraus den ihr verbleibenden möglichen Spielraum vernünftiger Selbständigkeit voll auszuschöpfen sucht, scheint mir der eigentliche Beweis dafür, daß die Rede von Aphrodite hier nicht durchsichtige Metaphorik, sondern prägnant gemeint ist: Aphrodite ist für sie ein selbständiges, göttliches Wesen⁷⁹.

74. Vgl. z.B. Steiger, H., Euripides, seine Dichtung und seine Persönlichkeit, Leipzig 1912, 113; Friedrich, Euripides und Diphilos, 146-48; Abel, D.H., Euripides' Deus ex Machina, Fault or Excellence, CJJ 50, 1954/55, 130. Scharf wendet sich gegen die "plumpe Ungerechtigkeit ...", daß durch die Göttinnen an den Tag käme, der Menschen Leiden und Tun wäre der Erfolg einer blinden Willkür", Wilamowitz, Hippolytos, 52.

75. Vgl. dazu v.a. die Forschungen von Maier, Anneliese, insbes.: Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, Rom 1955; vgl. auch Blumenberg, H., Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, v.a. 145-173.

76. Vgl. v 1: Πολλή μὲν ἐν βροτοῖσι κοῦκ ἀνώουμος.

77. Dodds' (Euripides und das Irrationale, Euripides, WdF, 72) Auffassung, daß man Aphrodite, wenn man sie "als Person nehme", nur als "nichtssagende Unholdin" verstehen könne, übersieht diese notwendige Begrenztheit von Aphrodites Wollen und Handeln. Gerade die Begrenztheit des Wesens, innerhalb derer die Götter frei und notwendig (weil niemals anders als ihrer Natur entsprechend) handeln, zeigt, wie Schelling, F.W.J., Philosophie der Kunst, Darmstadt 1976 (= 1859), 40 f. mit Argumenten entwickelt hat, die auch unabhängig von seinem spekulativen Ansatz einleuchten, daß die Anlegung sittlicher Maßstäbe an göttliches Handeln unzulässig ist. Der Eindruck, daß Euripides mit dem Auftritt Aphrodites die Götter habe kritisieren wollen, da sie "den sittlichen Maßstäben und Forderungen der Menschen in keiner Weise genügen" (Chromik, Göttlicher Anspruch, 70) entsteht daher nur im Horizont eines unangemessenen Gottesbegriffes. Die Forderungen der Sittlichkeit sind, wie Schelling betont, nur für den Menschen ein Höchstes, weil er endlich und abhängig ist. So kann man z.B. auch von Phaidra sagen, daß es schon beinahe ihre Natur ist, der Liebe verfallen zu sein, aber Phaidra kann, weil sie nur von ihr beeinflusst und abhängig, nicht identisch mit ihr ist, auch gegen diese Natur handeln, — und eben dies macht ihre sittliche Verantwortung aus; umgekehrt ist Hippolytos, weil er auf keine Weise gegen seine Natur zu handeln in der Lage ist, eben dadurch moralisch unschuldig, — und es ist nur konsequent, wenn er zuletzt — und nicht Phaidra — göttliche Verehrung erhält.

78. Vgl. zu dieser These v.a. Dodds, E.R., Euripides und das Irrationale, Euripides, WdF, 60-78.

79. Phaidra ist daher sicher keine mögliche Instanz zum Beweis der These, daß es Euripides' Anliegen sei, die Ohnmacht der Vernunft gegenüber dem Irrationalen der Leidenschaft an den Tag zu bringen. Phaidra ist ein prädestiniertes Opfer von Leidenschaftlichkeit und erhält dennoch durch Vernunft ihre (noch mögliche) Selbständigkeit. Was es heißt, unter Aufgabe der eigenen vernünftigen Selbständigkeit ganz der Leidenschaft verfallen zu sein, zeigt Hippolytos. Da Hippolytos durch und durch fromm ist, muß Euripides' Kritik an der alten Religiosität gerade darin liegen. Euripides kritisiert hier offenbar nicht den Glauben an die olympischen Götter, weil die Welt sinnloser ist als dieser Glaube erscheinen läßt, sondern weil die bedingungslose Frömmigkeit gegen diese Götter eine auf Einsicht und Vernunft gegründete Selbständigkeit des Menschen ausschließt. Euripides steht mit dieser Auffassung Platon (Sokrates?) weit näher als

Wichtig zum Verständnis dieses Sachverhalts ist, zu sehen, daß zwischen dem Schluß von Phaidras Wahnsinnsrede und der Darlegung ihrer *βουλεύματα* in ihrer Rede vor dem Chor kein Bruch besteht.

Phaidra kommt aus ihrem Wahnsinn zu sich in großer Beschämtheit über ihr Abweichen von ihrer *γνώμη αγαθή* (v 239/40), ihres klaren Bewußtseins und ihrer klaren Erkenntnis. Sie verwirft diese aus Raserei kommende Verblendung (v 241) als ein *κακόν* (v 248), erkennt aber zugleich, daß es für sie so schmerzhaft ist, wieder zu klarem Bewußtsein kommen zu müssen, daß sie lieber sterben will, als im Zustand der Erkenntnis weiterzuleben (v 247-249). Da Phaidra auch in ihrem folgenden Gespräch mit der Amme nicht mehr von der Einsicht abweicht⁸⁰, daß ihre Liebe ein *μιάσμα τι* ihrer *φρήν* ist (v 317), halte ich es für sehr wahrscheinlich, daß Euripides den Zuschauer die Begründung für das Ende des Weges von Phaidras *γνώμη*, von dem sie dem Chor berichtet (v 391), auf der Bühne miterleben lassen wollte: Phaidra hat, wenn sie nicht in *ἄτη* verfallen, sondern selbständig, aufgrund ihrer eigenen *βουλεύματα* (v 402) handeln will, keine andere Wahl mehr, als zu sterben.

Diese vernünftige Selbständigkeit, die Phaidra so zu wahren versucht, ist oft als unglaubwürdig, auch als – im Hinblick auf die tiefe und wahre Kraft ihrer Empfindung – "kränkelnde Vernunft"⁸¹ ausgegeben worden.

Beides aber kann, so scheint mir, keine mögliche Aussageintention dieses Stückes sein. Schmidt hat sicher recht, wenn er Phaidras Argumente, warum sie ihrer Liebe nicht nachgeben will, als "Sozialmoral"⁸² bezeichnet. Man darf aber auch nicht übersehen, daß Phaidras Vernünftigkeit damit genau dem Begriff von Vernunft entspricht, wie er auch für die griechische Philosophie zumindest seit Heraklit maßgeblich ist. Der Logos ist für Heraklit das Gemeinsame, Allgemeine, im Unterschied zur Privatvernunft eines jeden Einzelnen⁸³. Und genau daran hält sich Phaidra in ihrer Argumentation:

Sie sieht sich (v 407-30) in ihrer – sie verpflichtenden – sozialen Stellung und in ihrer Verantwortung für das Leben von Mann und Kindern in der Polis⁸⁴.

Ob dies eine "kränkelnde Vernunft" ist, ist nicht leicht zu entscheiden; daß Euripides sie aber als richtige und wahre Vernünftigkeit hat charakterisieren wollen, scheint mir sicher. Denn er hat Phaidra in der Amme ein Exempel verkehrten Raisonierens gegenübergestellt, und die Denkweise der letzteren als *χρησιώτερον* (v 482), als *καλοὶ λίαν λόγοι* (v 487)⁸⁵, als *εὖ λέγω, ἀλαχρὰ δέ* (v 503), die Phaidras dagegen als *σωφροσύνη* und *δόξα ἐσθλή* beurteilen lassen (v 431/32).

Wenn es um die Frage nach dem göttlichen Anteil an den Leidenschaften und dem Schicksal der Menschen in diesem Drama geht, kann man also sagen, daß Phaidra darüber eine bemerkenswerte Klarheit hat. Für sie ist Aphrodite die Macht, die ihren Eros hervorruft, sie ist aber nicht verantwortlich für die Handlungen, die Phaidra aus dieser Leidenschaft heraus tut. Denn weil Phaidra erkennt, daß sie durch ihre Leidenschaft verblendet ist, weiß sie auch, daß sie sich in ihrem Handeln nicht von dieser Verblendetheit, sondern von ihrer Erkenntnis leiten lassen muß. Phaidra wahrt ihre aus dem eigenen Denken erwachsene Verpflichtung auch

der Sophistik. Die Prädikate *ἔνθεος*, *θεῖος*, *θεώτατος* z.B., die Sokrates den Dichtern (Homer) im Ion beläßt, bedeuten auch dort für die Beurteilung der Dichter: sie sind *οὐκ ἔμψρονοι* wie die Backchen (Ion 533 e 5 - 34 a 7). Wichtig zur Klärung dieses Zusammenhangs wäre vor allem eine Bezugnahme auf das platonische Symposion, in dem Platon m.M. nach eine ähnlich vermittelnde Haltung zwischen sophistischer Aufklärung und alter Religiosität einnimmt (bei freilich bedeutenden Unterschieden. Die Aussage z.B. *θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μείγνυται* (symp. 203 a 1-2) zieht eine spekulative Konsequenz, die bei Euripides bestenfalls vorbereitet ist) wie sie der "Hippolytos" voraussetzt.

80. Phaidra weicht auch nach der großen Rede der Amme nicht davon ab. Vgl. v 486/87, 498, 503. Die Behauptung, daß sie die Amme nicht entschlossen genug davon abhalte, Hippolytos einen Antrag zu machen, ist angesichts der Tatsache, daß sie gerade dies der Amme im letzten Satz ihres Gesprächs verbietet (v 520), eine Frage, wie man den Ton, in dem sie das sagt, interpretiert.

81. Vgl. v.a. Nietzsche, F., Die Geburt der Tragödie, passim.

82. Schmidt, W., Deus ex machina, 124.

83. Heraklit, DK 22, B 2. Vgl. zu diesem Aspekt der Vernünftigkeit bei Euripides: Nestle, W., Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, Aalen 1969 (= 1901), 48-51.

84. Da Euripides Phaidra solche Argumente in den Mund legt, aus denen sie ihren Wunsch herleitet, ihre *εὐκλεία* zu erhalten, ist es nicht möglich, eine kompositorische Schwäche in der Charakterzeichnung Phaidras darin zu finden, daß Euripides diese Frau ihrer Liebe entsagen lasse, nur um ihren guten Ruf zu erhalten. Die Alternative, vor die sich Phaidra gestellt sieht, ist nicht die Alternative: Liebe oder guter Ruf, sondern die Entscheidung zwischen ihrer Liebe und ihrer Verpflichtung für die Gemeinschaft, die sie als Königin, Ehefrau und Mutter vor allem durch die Wahrung ihres guten Rufes zu erfüllen hat. Denn gerade durch den Verlust des guten Rufes der Phaidra wäre Stadt und Familie von Phaidras Schuld mitbetroffen: die Stadt, weil durch das Vorbild aus dem ersten Haus ein schlimmer Anfang gesetzt wäre (v 407-12); Mann und Kinder, weil sie nicht mehr als *ἐλεύθεροι ἐν παρρησίᾳ θάλλοντες* in der polis leben könnten (v 419-25). An wie wenig man noch appellieren könnte, um jemanden vor Falschem zurückzuhalten, wenn man die Rücksicht auf solche Bedenken als sophistischen Rationalismus ablehnt, das lehrt am besten Hippolytos. Phaidras Vernünftigkeit muß gerade in diesem Punkt aus ihrem Gegensatz zu Hippolytos verstanden werden, der durch seine absolute Leidenschaftlichkeit in jeder Hinsicht unfähig ist, auf etwas seinem leidenschaftlichen Drang Fremdes oder Hinderliches Rücksicht zu nehmen, und dennoch immerfort Verständigkeit an den Tag legt, und zwar gerade weil er, wie ich zu zeigen versucht habe, die Empfindungslosigkeit, die seine Leidenschaft bewirkt, für die Bedingung von Verständigkeit hält.

85. Von diesen Logoi sagt Phaidra ganz im Sinne ihrer Sorge um das Ganze, sie seien das, was Städte und Familien zerstöre (v 486/87).

dann noch, als sie erkannt hat, daß es ihr unmöglich ist, Hippolytos' Einfluß auf sie zu widerstehen. Denn sie kennt die aus ihrer Vererbung und Lebensweise herrührenden Bedingungen, die sie hindern könnten, ihre Einsicht in das Richtige auch in die Tat umzusetzen. Deshalb gibt es für sie, wie sie sagt, kein *φάρμακον* (v 390) mehr, durch das sie noch einmal vom richtigen Denken abgebracht werden könnte. So wahrt sie ihre aus ihrer Vernunft kommende Selbständigkeit gegenüber Aphrodite, indem sie lieber den Tod auf sich nimmt, als in ihrem Handeln von dem, was sie selbst als richtig erkannt hat, abzuweichen.

Vor dem Hintergrund dieser Selbständigkeit Phaidras kann Hippolytos' leidenschaftliche Befangenheit in seiner *παρθένειος ἡδονή* vom Zuschauer nicht mehr so beurteilt werden wie die *ἄτη* eines Agamemnon, Hektor oder Achill. Denn das, was Gundert richtig das "faktische Versagen des Wesens" genannt hat, erscheint nun als ein *gänzlich* Außersichsein, Nicht-Beisichselbstsein, und damit – so oft Hippolytos das Wort "vernünftig" auch im Mund führt – als eine Verfehlung einer dem Menschen möglichen und damit aufgegebenen vernünftigen Selbständigkeit und Verantwortlichkeit⁸⁶.

86. Vielleicht ist es angesichts der immer noch ungelösten Kontroverse über die Frage, ob es bei Homer selbständig handelnde Menschen gebe (vgl. v.a. Lesky, Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos; Snell, Gesammelte Schriften, Göttingen 1966, 55-61), nicht unwichtig, zu beachten, daß auch die Selbständigkeit der Personen der Tragödie, auch die Selbständigkeit der immer wieder zum Paradigma gemachten Phaidra, nicht darin ihren Grund hat, daß sie "alleinsteht", daß sie "nur aus dem eigenen Inneren heraus eine Entscheidung fällt" (Snell, Ges. Schriften, 57). Voraussetzung einer solchen Auffassung ist nicht nur die (wohl falsche) Annahme, daß Phaidra im Gegensatz zur Amme wisse, "daß ihre Leidenschaft aus den Tiefen des eigenen Inneren stammt" (Pohlenz, Griechische Freiheit, 133), sondern die grundsätzlichere, daß eine freie Selbständigkeit der Entscheidung und des Handelns überhaupt nur in der selbstbewußten Spontaneität der Subjektivität (die allerdings häufig mit dem privat-subjektiven Sein und Wollen des jeweiligen Individuums identifiziert wird; vgl. die angeführten Zitate) gründen könne. Das Ungenügende dieser – oft zudem nur unklar explizit gemachten Voraussetzung – kann man leicht daran erkennen, daß es gerade die souveräne Freiheit der Entscheidung ist, die, z.B. in der Philosophie des Idealismus, als die unterscheidende Eigentümlichkeit der Gegenwart vor der Antike gilt. Das Fehlen von Entscheidung und Gewissen, d.h., "daß das Subjekt die Entschließung zu seinem Handeln nicht rein aus sich selbst nehme", charakterisiert nach Hegel (z.B. Ästhetik, 442) das antike Denken und die antike Kunst schlechthin. Von einer solchen, nur von uns selbst ausgehenden, von der Sache gar nicht zu bewirkenden Entscheidung kann ja offenkundig noch nicht einmal bei der stoischen *συγκατάθεσις* gesprochen werden. Dennoch ist die Rede von einer größeren Selbständigkeit und Bewußtheit des Handelns im Drama im Unterschied zu Homer nicht sinnlos. Nur darf diese größere Selbständigkeit nicht gesucht werden in der Entwicklung auf ein isoliertes und mit der Welt zerfallenes Subjekt hin, das "unerrechnbaren Mächten ausgesetzt" seine Aufgabe darin weiß, "seine Existenz planend und wagend zu behaupten" (Lesky, Trag. Dichtung der Helenen, 520 f.). Auszugehen ist vielmehr von der vor allem von Pfeiffer, R., (Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik, jetzt in: Ausgewählte Schriften, München 1960, 42-54; vgl. auch Snell, Entdeckung, 56-81) aufgewiesenen eigentümlichen Selbsterfahrung des Menschen in der frühgriechischen Lyrik, für die nicht "die schwankende Innerlichkeit des unabhängigen Subjekts" (ebd. 54) maßgeblich ist, sondern die Vergewisserung gerade der Begrenztheit der eigenen Möglichkeiten, dadurch, daß der Einzelne sein Schicksal durch die Erkenntnis des Allgemeinen als etwas von ihm selbst Ertragbares aufzufassen lernt. Auch Phaidras reflektiertere Selbsterfassung beruht noch auf einer vergleichbaren Denkhaltung: Sie vergewissert sich ihrer eigenen selbständigen Möglichkeiten durch eine möglichst klare Einsicht in die Begrenztheit ihrer möglichen *βουλευματα* (v 402), ihrer freien, d.h. der Einsicht folgenden Entschließungen. Das Maß der von Phaidra dabei erreichten Selbständigkeit kann gut ein Vergleich mit Simonides' Auffassung von der dem Menschen möglichen eigenen Leistung lehren. Für ihn ist es das Höchste *ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ μηδὲν ἀσχρόν* (fr. 4 D, 20, vgl. Pfeiffer, 51), d.h. wenn der Einzelne von sich aus, wenn die Götter ihn nicht dazu treiben, nichts Schändliches tut. Phaidra dagegen tut nichts Schlechtes, obwohl Aphrodite sie gewaltig dazu treibt, und obwohl sie von ihrer Vererbung und Lebensweise her dazu angelegt ist, den Wirkungen Aphrodites völlig zu verfallen. Ermöglichungsgrund und Maßstab der Durchführung ihrer *βουλευματα*, durch die sie sowohl Aphrodite wie der eigenen *φύσις* widersteht (die deshalb nicht mit ihrem eigentlichen Selbst identifiziert werden darf), ist für Phaidra allein (v 426) ihre *γνώμη δίκαια καὶ ἀγαθή* (v 427), der sie aber offenbar nicht deshalb folgt, weil sie die ihre ist (dies ist sie nur in dem Sinne, daß Phaidra, nur wenn sie sich an sie hält, von allen sie von außen begrenzenden Bedingungen frei zu sein glaubt für ihre eigenen *βουλευματα*. Vgl. zu dieser Form der Auffassung freier Selbständigkeit z.B. Plotin III, 1,9-11), sondern weil ihr als richtig und gut einleuchtet, was sie denkend erfährt (vgl. dazu die wichtige Analyse der Entscheidungsszene Theonoes, Helena, 887-91 bei Kannicht, R., Euripides, Helena, Heidelberg 1969, I, 74 f.; II, 235 f.). Indem sich Phaidra an ihr orientiert, kann sie auch erkennen, daß die Wirkungen Aphrodites sie in einen Zustand des Außersichseins, in *νόσος* (v 394), *μανία* (v 241), *ἄνοια* (v 398), *ἄτη* (v 241), versetzen, sie kann durch sie sogar Einsicht in die Bedingungen gewinnen, die die Klarheit und Kraft dieser ihrer Erkenntnis wieder gefährden können (vgl. v 375-90). So ist z.B. ihre schlechte *αἰδώς* ein Vehikel, ihre klare Einsicht zu täuschen, durch das sie es sich möglich macht, sich Aphrodites Reizen zu überlassen. Phaidra interpretiert dabei ihre schlechten Handlungen als Folge einer Trübung ihres klaren Bewußtseins (wie ja auch Hippolytos' Fehlverhalten im Drama überhaupt aus der Verdorbenheit seines gesunden Sinnes, als Mangel an *Sophrosyne*, interpretiert wird). Nur wenn dies der Sinn ihres *οὐκ ἐκπονοῦμεν δ'* (v 381) ist, ist verständlich, warum sie sagen kann (v 388-90), daß sie, als sie die Wirkung dieser Bedingungen erfährt hatte, auf keine Weise mehr von der richtigen Einsicht habe abgebracht werden und dadurch "verdorben", d.h. zu schlechtem Tun habe verleitet werden können. Phaidra geht es hier also nicht um die Gefährdung des richtig Eingesehenen durch die Tat, die der Einsicht nicht folgt, sondern um die Gefährdung des richtigen Handelns durch gerade das, was die Einsicht verdunkelt. Es ist höchst bezeichnend, daß Phaidra das, was uns das Problem schlechthin allen sittlichen Handelns zu sein scheint, die

Es kann kein Einwand gegen diese Feststellung sein, daß Artemis Hippolytos von jeder Schuld freispricht. Artemis' einseitige, und jedenfalls unvollständige⁸⁷ Aufklärung über Hippolytos' Handlungen ist im Gegenteil ein wichtiger Hinweis, aus dem man erkennen kann, was Artemis für Hippolytos ist. Man hat Artemis als Extrapolation von Hippolytos' Keuschkeitsideal, seiner "devotion to athletics"⁸⁸, auch als Symbol seiner (komplexer gefaßten) Lebensart⁸⁹ zu verstehen versucht, in jedem Fall also als eine Hypostasierung eines Momentes seiner Innerlichkeit. Aber Artemis ist, wie Hippolytos' Gebet an sie zeigt (v 73-87), für Hippolytos nicht der Inbegriff seiner Sophrosyne, sie ist nicht einmal das personifizierte Gefühl der Achtung und Hingezogenheit zum Reinen und Unversehrten. Denn Hippolytos sucht Artemis durch seine Sophrosyne zu entsprechen. Artemis ist für ihn also das, was seine Sophrosyne fordert, sie ist der Inbegriff einer Macht in der Welt, die auf Hippolytos wirkt, und Ursache seiner "Sophrosyne" ist, wie Aphrodite für Phaidras Eros.

Dies bestätigt auch die Schilderung von Hippolytos' Verhältnis zu Artemis im Drama. Aphrodite sagt im Prolog (v 17/18), daß Hippolytos, im grünen Wald ständig mit Artemis zusammenlebend, mit schnellen Hunden die Erde von Tieren entvölkere. Hippolytos selbst sieht seine *ὀμίλια* mit Artemis darin, daß er ihr *κυναγός, ὑπηρετής, ἵππωνώμας, ἡγαλμάτων φύλαξ* (v 1397/99) ist. Hippolytos hat also Umgang mit Artemis dadurch, daß er ein der Unversehrtheit der Natur, der Jagd, dem Umgang mit Hunden, der Pferdezucht etc. hingegebenes Leben führt und sich auf die Erfordernisse und Bedingungen dieses Lebens versteht. Dadurch ist er Artemis, wie sie sagt, *προσφιλής* (v 1398), ja der *φιλτατος βροτῶν* (v 1333). Es scheint mir eine Konsequenz aus dieser Schilderung, daß Artemis das ist, was diese verschiedenen Aspekte zu einer einheitlich erfahrbaren Wirklichkeit macht, sie ist der Inbegriff dieser Einheit⁹⁰.

Ein wichtiger Grund, der deutlich macht, daß Euripides nicht den Eindruck erwecken wollte, daß Artemis Symbol für etwas Subjektives sei, ist der, daß er Artemis auf Hippolytos dieselbe Wirkung ausüben läßt, wie Aphrodite auf Phaidra: sie verblendet ihn, das heißt sie schränkt die Souveränität seines vernünftigen Ich ein, setzt sie außer Kraft. Artemis ist daher für Hippolytos, da er sich ihren *κράτη* vollständig überläßt, das, was ihn zu dem macht, was er ist⁹¹, und wovon er sein Handeln durchgängig leiten läßt.

Zu 86.

Umsetzung der Einsicht in die Tat, überhaupt nicht thematisiert (so nennt sie auch den Verlauf ihrer Versuche, von ihrem Eros loszukommen, einfach *γνώμης δόδος* (v 391); vgl. auch v 239/40, wo Phaidra ein und denselben Sachverhalt (daß sie sich ihrer Liebesraserei überlassen hat) mit: a) *τί ποτ' ἐλογασάμην* b) *ποῖ παρεπλάγχθην γνώμης ἀγαθῆς*; beschreibt). Da sie sich aber so offenkundig der in unserem Sinne irrationalen Bedingungen, die die Durchführung des richtig Eingesehenen behindern, bewußt ist, ist es nicht leicht, ihre Einstellung für einen das menschliche Handeln nur unzulänglich begreifenden "Intellektualismus" auszugeben, sondern man muß akzeptieren, daß die Schwierigkeit richtigen Handelns sich für Phaidra anders als für uns darstellt. Daß das Problem der Übereinstimmung von (eingesehenem) Sollen und (unvernünftigem) Wollen hier nicht thematisch ist (so wie — analog — auch die Übereinstimmung von "res et intellectus" in der Antike zwar als Index der Wahrheit gilt, ihre Möglichkeit aber nirgends problematisiert, oder gar zu dem Thema der Wahrheitserkenntnis überhaupt gemacht wird), kann daran erinnern, daß diese Problematik, so selbstverständlich sie in vielen Interpretationen vorausgesetzt wird, in Wahrheit aus einer spezifischen, im Verhältnis zur alltäglichen Erfahrung künstlichen philosophischen Auslegung des Wesens der Subjektivität hervorgegangen ist, für die nicht die (denkende) Vergewisserung der Einsichtigkeit von etwas, sondern die Suche nach der Gewißheit eines nicht mehr bezweifelbaren Gegebenen der Erfahrung (vgl. z.B. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* II) konstitutiv ist, das — zumindest seit Kant — in der Erfahrung der autonomen Vernünftigkeit des Subjekts gefunden wird. Die Gewißheit dieser Erfahrung resultiert aus der Unterscheidung der Vernunft des Menschen als "reiner Selbsttätigkeit" "von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird" (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B, 108), durch die das Problem, wie dieser autonome, sogar vom eigenen Begehrensvermögen unabhängige Wille "praktisch" werden kann, überhaupt erst akut wird. Eine hermeneutisch zureichende Erfassung der spezifischen Form der Selbständigkeit der Menschen in der Tragödie müßte insbesondere auf dieses neuzeitliche Verständnis von Subjektivität Bezug nehmen, um daran einen durchgängigen und explizit gemachten Maßstab zur Beurteilung der Verbindlichkeit der jeweils interpretierten Texte zu gewinnen. (Ich hoffe für das Problem des Selbstbewußtseins und der Entscheidung der Personen bei Euripides in Kürze eine größere Arbeit vorlegen zu können). Dabei läßt es sich, wie ich glaube, zeigen, daß der Unterschied zwischen der antiken und neuzeitlichen Auffassung nicht einfach der Unterschied zwischen der allmählichen Entdeckung und der endlichen Erreichung einer selbstbewußten "geistigen" Souveränität ist, sondern daß die unterschiedliche Denkweise der Antike in einer auch von uns noch zu berücksichtigenden Weise sachlich begründet ist, sofern dieser Unterschied nicht einfach zwei Stadien im Prozeß der Aufklärung des Menschen über sich selbst, sondern mindestens ebenso zwei verschiedene Weisen des Aufklärungs- und Begründungsbedürfnisses bezeichnet.

87. Zur Unvollständigkeit der Darstellung der Dramenhandlung durch die Göttinnen vgl. Winnington-Ingram, 181 u. 188.

88. Webster, *The Tragedies of Euripides*, 295.

89. Vgl. Snell, *Entdeckung*, 121/2.

90. Vgl. dazu Simon, E., *Die Götter der Griechen*, 147-178. Simon zeigt dort, wie die verschiedenen kultischen Funktionen von Artemis in Zusammenhang stehen mit ihrer ursprünglichen Auffassung als Jagdgöttin. In Übereinstimmung damit ist die Deutung des Namens Artemis aus *αρταμειῷ*. Dieses *αρταμειῷ* ist nicht, wie Nilson annahm (vgl. Nilson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion* I, HbAW V, 2, 1955², 308 f.; vgl. Simon, 150) willkürliches Zerstückeln, sondern Zergliedern, es fordert also, in der Zerteilung des Tieres sich nach den Gliedern, nach der natürlichen Gestalt des Tieres zu richten und sie zu respektieren. So ist Artemis bereits in dieser ursprünglichen Funktion als Wahrerin der Unversehrtheit des Natürlichen gedacht.

91. Man kann für Hippolytos' ausschließliche Hingabe an Artemis analoge "rationale" Gründe angeben wie für Phaidras Eros: Er hat durch Vererbung und durch seine soziale Stellung und Lebensweise die natürliche Anlage und die Möglichkeiten zu einem Artemis gemäßen Leben. Durch diese Bedingungen aber ist die Rede von Artemis nicht überflüssig gemacht, da man sich daraus Hippolytos' Lebensweise "rational" erklären könne. Denn es ist falsch, die Bedingungen, die für eine Lebensform geeignet machen, mit dem, was diese Lebensform als sie selbst ist (als eine grundsätzlich vorhandene, wirkliche Möglichkeit), gleichzusetzen.

Es scheint mir allerdings nicht richtig, Hippolytos' Verblendung deshalb für eine "gottgewollte Verblendung"⁹² zu halten. Zumindest kann man sagen, daß Artemis Hippolytos' Verblendetheit gar nicht zur Kenntnis nimmt, für sie kommt es nur auf Hippolytos' ausschließliche Gefolgschaft ihr gegenüber an. Daß dies für Hippolytos die vollständige Aufgabe seiner Selbständigkeit bedeutet, ist für Artemis ohne Belang.

So ist Hippolytos' gottgemäßes und gottgeliebtes Wesen zwar vor allen Menschen ausgezeichnet, es ist aber gerade dadurch als eine Verfehlung wahrer Menschlichkeit dargestellt⁹³. Vom Standpunkt einer aufgeklärten Selbständigkeit her, wie ihn Phaidra erreicht hat, ist Hippolytos' Eusebeia aber auch nicht mehr nur wegen ihrer Einseitigkeit kritisierbar, wie dies Aphrodite (v 16) und der Therapon (v 91/97) tun. Denn sich zur Entschuldigung der eigenen Handlungen auf die Notwendigkeit, göttliche *κράτη* anzuerkennen und zu ehren, zu berufen, erscheint von diesem Standpunkt her als unzulässige, weil sophistische Ausflucht vor der eigenen Verantwortung.

Dennoch ist Phaidras Haltung nicht eine schlechthin areligiöse Aufgeklärtheit. Denn sie weiß sich in ihrem Wesen und Handeln von göttlichen Mächten beeinflusst. Aber sie hat auch durch die Unterscheidung ihres Selbst von den göttlichen Gewalten die Möglichkeit und die Verpflichtung erkannt, daß ihr selbst die Entscheidung über das bleibt, was sie tut.

Was soll man angesichts dieser Genauigkeit in der Darstellung menschlicher Selbständigkeit und Abhängigkeit davon halten, daß Euripides Aphrodite und Artemis sichtbar (oder zumindest hörbar, Artemis?) auf der Bühne auftreten läßt? Die Tatsache allein, daß dies etwas ist, was Euripides sicher nicht realiter für möglich gehalten hat, beweist wohl kaum, daß er ihr Auftreten (von dem er wie in anderen Stücken ja auch hätte absehen können) nicht als Interpretament von etwas Realem verstanden wissen wollte.

Unterstreicht nicht dies, daß Euripides Aphrodite persönlich auftreten läßt, die Richtigkeit von Phaidras Selbsterfahrung? Was sie als das Wirken eines selbständigen göttlichen Wesens auf sich auffaßt, das stellt Euripides durch Aphrodite dem Zuschauer auch als seine, als die richtige Deutung dieser Erfahrung dar.

Auch Hippolytos' Verfehlung gegen Phaidra wird durch Aphrodites Auftreten so interpretiert, daß dem Zuschauer ihr Grund und ihre genaue Natur durchsichtiger wird.

Aphrodite gibt im Prolog als Hippolytos' *ἁμαρτία* gegen sie an, daß er anmaßend gegen ihre *κράτη* sei (v 5/6 u. 21). Diese anmaßende Verachtung liegt aber nicht einfach in Hippolytos' ausschließlich artemisischem Leben, von dem Aphrodite ausdrücklich sagt, daß es ihr gleichgültig sei (v 20), es liegt nicht einmal nur in Hippolytos' kultischer Vernachlässigung Aphrodites, denn Aphrodite will wirkliche, nicht nur kultische Anerkennung ihrer Macht (v 7-16), es liegt vielmehr in seiner anmaßenden Rücksichtslosigkeit gegen Phaidra, genauer: gegen die in Phaidras Antrag an ihn herantretende Zumutung der "Unreinheit" Frau. Allein gegen dieses *κακόν* ist Hippolytos' ganze Haßrede gerichtet, Phaidras Person und ihr wirkliches An-

92. Im allgemeinen gilt Aphrodite als die Göttin, die Hippolytos verblendet. Vgl. Spira, A., Untersuchungen zum Deus ex machina bei Sophokles und Euripides, Kallmütz 1960, 86/7; Friedrich, Euripides und Diphilos, 148. Voraussetzung dieser These ist aber die falsche Annahme, daß Hippolytos' Glaube an seine übermenschliche Nähe zu Artemis eine (von Aphrodite gewollte) verblendete Selbstüberschätzung sei. Hippolytos' Verblendung kommt aber nicht daher, daß er sich für übermenschlich hält, sondern daß er es ist.

93. Daß dies keine Verminderung des gottähnlichen Wesens von Hippolytos bedeuten soll, beweist am klarsten die Tatsache, daß Artemis einen Kult für Hippolytos einsetzt (v 1423-1430). Hippolytos ist aber natürlich nicht der "Exponent der Empfindung der Mädchen am Hochzeitstage beim Tod ihrer Reinheit und Unschuld" (so Wilamowitz, Hippolytos, 27); seine Geschichte ist weit eher im Sinne Sallustios' (*περὶ θεῶν* cap. 4, S. 8, 14 Nock) Deutung mythischen Geschehens: *ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ* zu verstehen, auf die Otto, W.F., immer wieder hingewiesen hat (vgl. z.B. Dionysos, Frankfurt/M. 1933, 71): Er ist der reine Repräsentant einer durch die Göttin Artemis garantierten möglichen Lebensform. Zur tragischen Handlung als einer "stellvertretenden Handlung" vgl. die Ausführungen von Benjamin, W., Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt/M. 1972, 107-110.

liegen sind ihm so gleichgültig, daß er ihm sowenig Prüfung gönnt, wie später Theseus dem seinen⁹⁴. Phaidras Liebe aber ist geplantes Werk Aphrodites (v 28). Da Hippolytos sich in blinder Wut gerade und nur gegen diese Liebe, sofern sie ein Exempel des zu Unrecht in der Welt vorhandenen *κακόv* Eros ist, wendet, und da zudem Phaidra ihn gerade wegen der daraus resultierenden blinden Rücksichtslosigkeit gegen ihre Person mit in den Tod ziehen muß, gibt Aphrodites Prologaussage tatsächlich den genauen Grund für Hippolytos' Tod an: Es ist die höhnende Verachtung der *κράτη* Aphrodites, durch die er umkommt⁹⁵.

Was schließlich Artemis als *dea ex machina* betrifft, so können die zwei häufigsten Deutungen des *deus ex machina* bei Euripides kaum auf sie zutreffen. Denn weder stellt sie eine Situation her, die zeigt, wie es sein soll, im Unterschied zum menschlichen Ausgang der Handlung, der zeigt, wie es ist, noch kann man das, was sie sagt, für etwas, was als Illusion durchschaut werden soll, halten. Artemis ändert am Ausgang des Dramas nichts; dieser Ausgang aber ist Resultat menschlicher Fehlhaltungen (an deren Zustandekommen die Göttin freilich nicht unbeteiligt ist), und also nicht so, wie es sein soll. Alles, was Artemis erwirkt, ist Einsicht, wenn auch keine vollständige, sondern eben die, die von der Göttin Artemis kommen kann, und aus der Einsicht kommende⁹⁶ Versöhnung.

Zumindest die Darstellung, daß diese Versöhnung auf das Wort von Artemis hin geschieht, ist dabei nichts Illusionäres. Denn daß Hippolytos dem Vater, dessen Unschuld wieder hergestellt ist, verzeiht, entspricht ganz seinem im Drama gezeigten Wesen; er selbst führt seinen Entschluß, zu vergeben, ausdrücklich darauf zurück, daß er ja immer schon Artemis' Worten in allem gefolgt sei (v 1443).

Für Theseus wäre Hippolytos' Unschuld argumentativ sicher nicht erschließbar gewesen. Denn daß er angesichts so handfester Beweise (Brief der toten Phaidra, Hippolytos' Tod durch Poseidon) von einer Person des Dramas von Hippolytos' Unschuld hätte überzeugt werden können, scheint mir ausgeschlossen. Aber daß etwas diskursiv nicht beweisbar ist, schließt nicht notwendig ein, daß es überhaupt nicht erfaßbar ist. Mir scheint Spira These, daß die göttliche Rede unmittelbare Evidenz schafft⁹⁷, durchaus diskutabel. Wenn man es für möglich hält, daß das, was Artemis als einen Grund ihres Kommens angibt: *παιδὸς ἐκδειξαί φρένα ... δικαίαν* (v 1298/99) eine Einsicht ist, die für Theseus jedenfalls dann nicht ausgeschlossen ist, wenn die Hippolytos' Wesen bestimmende Gottheit etwas ist, was ihm als etwas Einleuchtendes (und damit sich selbst Rechtfertigendes) evident werden und vor Augen treten kann, — dann ist kein kategorialer Unterschied zwischen Athenes Worten an den zürnenden Achill im A der Ilias und Artemis' Aufklärung von Theseus, der vor Schmerz außer sich ist⁹⁸.

94. Vgl. v 113 mit v 1059, wo Theseus Hippolytos' Bitte, seine Unschuld durch Seher prüfen zu lassen, mit eben dem Satz abweist, mit dem Hippolytos die Aufforderung, er solle Aphrodite ehren, von sich gewiesen hatte: ... *πολλ' ἐγὼ χαίρω λέγω*. Diese Analogie in der leidenschaftsbedingten Verhaltensweise zwischen Theseus und Hippolytos sollte man nicht übersehen. Hippolytos (als der "Bücherleser", vgl. Winnington-Ingram 187 Anm. 2) ist nicht inkompatibel mit Theseus als einem "man of passion" (ebda. 187). Der Unterschied zwischen beiden ist in dieser Hinsicht eher, daß Hippolytos "a man of passion" ist, während Theseus nur in augenblicklicher leidenschaftlicher Erregung handelt.

95. Sofern sich also Hippolytos' Angriff auf die Frauen in Wahrheit ausschließlich gegen die *κράτη* Aphrodites richtet, ist sein Handeln sehr wohl eine Art *θεομαχεῖν*.

96. Vgl. v. 1436: *ἔχεις γὰρ μοῖραν ἢ διεσθάρης*.

97. Vgl. Spira, Untersuchungen zum *Deus ex machina*, 89-92; 156-163.

98. Erst nach Abschluß dieser Arbeit wurde mir der Aufsatz von Jarcho, Victor N., Warum ist die Euripideische Phaidra zugrundegegangen?, ACD 12, 1976, 9-18, bekannt, in dem sich Jarcho um eine neue Deutung der *αἰδώς* der Verse 383-86 bemüht. Überzeugend sind Jarchos Argumente gegen die immer wieder behauptete Beziehung von Phaidras schlechter *αἰδώς* auf v 335 (S. 11-13). Erwägenswert scheint zunächst auch Jarchos Vorschlag, Phaidras *δισσαί δ' εἰσὼν* in v 385 syntaktisch nicht an das vorausgehende *αἰδώς τε*, sondern an das übergeordnete *ἡδοναὶ πολλαὶ βῶν* von v 383 anzuschließen. Als Folge dieses Textverständnisses ergibt sich aber, daß Phaidra nicht von zwei Arten der *αἰδώς*, sondern von zwei Arten von *ἡδοναί* spreche. Dabei rechne sie die langen Gespräche und die Müße unter die guten, die *αἰδώς* grundsätzlich zu den schlechten *ἡδοναί* (S. 13-18). Diese Interpretation ist aber durch den

vorausgehenden und nachfolgenden Kontext der v 383-86, in den Jarcho seine Deutung nicht einordnet, ziemlich sicher ausgeschlossen. Nach v 380-83 gehören die *ἡδοναὶ πολλαὶ βίον* zu den Bedingungen, die, wie Phaidra sagt, wir dem Guten und Schönen vorziehen und dadurch davon abgebracht werden, das für gut Erkannte auszuführen. Es scheint mir deshalb ausgeschlossen, daß Phaidra wenige Verse später sagen könnte, der größte Teil dieser *ἡδοναὶ*, von denen sie die *σχολή* sogar ausdrücklich als ein *τερπνὸν κακόν* bezeichnet hat, sei gar nichts Schlechtes, nur die *αἰδώς* sei ein *ἄχθος οἰκων*. Es ist zwar sicher richtig, daß lange Gespräche und Muße "eine ganz und gar verständliche Zerstreuung für die attische Frau" (S. 14) waren; Phaidra befaßt sich aber mit diesen *ἡδοναὶ* nicht in ihrem allgemeinen Sinn, sondern – wie oft gesehen wurde, und wie allein ihre gar nicht selbstverständliche Auswahl unter den möglichen *ἡδοναὶ* beweist – in einem ganz auf ihre Situation zugeschnittenen Sinne: inwiefern diese *ἡδοναὶ* Gefahrenmomente darstellen, daß sie der Leidenschaft verfallen könnte. Alle angeführten *ἡδοναὶ* sind also mögliche Ursachen dieses "Häßlichen"; da die *αἰδώς*, wie Jarcho selbst überzeugend argumentiert (S. 11), aus syntaktischen Gründen zwingend als zu diesen *ἡδοναὶ* gehörig betrachtet werden muß, kann nicht sie allein von Phaidra als Gefahrenquelle dargestellt sein. Dazu kommt, daß auch der genaue Wortlaut der Verse 386/87 in Widerspruch zu Jarchos Deutung steht. Phaidra sagt hier: "Wenn das Unterscheidungsmerkmal zwischen ihnen (sc. der guten oder schlechten *αἰδώς* bzw. *ἡδονῇ*) klar wäre, wären sie nicht zwar (der Sache nach) zwei, und würden dennoch mit ein und demselben Wort bezeichnet". Phaidra spricht also von einem semantisch zweideutigen Wort, durch das zu Unrecht zwei an sich verschiedene Sachverhalte als ein und dieselbe Sache ausgegeben werden. Die Anwendung ein und desselben Wortes *ἡδονῇ* auf gute und schlechte *ἡδοναὶ* kommt aber nicht daher, daß *ἡδονῇ* zweideutig ist, da es ja vielmehr ganz legitim auf beide Arten angewendet wird, sofern sie trotz der Unterscheidung in gute und schlechte *ἡδοναὶ* eben alle *ἡδοναὶ* sind. Dagegen läßt es sich sehr wohl einsichtig machen, daß das von Phaidra beschriebene Problem im Verhältnis der beiden Arten von *αἰδώς* zueinander besteht. Die beiden Gesinnungen, von denen man die eine vielleicht als Scheu vor dem *αἰσχρόν* und Scham darüber, die andere als feige Scheu vor der Wahrheit (genauer: vor dem klaren Blick auf die Häßlichkeit der tatsächlichen Absichten) umschreiben könnte, sind mit einander so verwandt und so schwer auseinanderzuhalten, daß sogar die Sprache, von dieser scheinbaren Gemeinsamkeit getäuscht, sie für ein und dieselbe Gesinnung "*αἰδώς*" hält. Dieses eine Wort "*αἰδώς*" wird aber zu Unrecht auf beide angewendet, da sie, wie Phaidra erkannt hat, sehr wohl verschieden sind, ja, als etwas Gutes und Schlechtes, sogar im Gegensatz zueinander stehen. Nur in dieser Deutung enthalten m.M.n. die Verse 386/87 ein wirkliches Problem und eine mitteilenswerte Erkenntnis: Die *αἰδώς*, die allgemein nur für etwas Gutes gilt, kann auch Ursache von etwas Schlechtem, ja sogar etwas sehr Schlechtem sein, und die Gefahr, die darin liegt, ist umso größer, weil sie verborgen ist. (Nicht ganz unwesentlich scheint mir, daß der Anschluß von *δισσαὶ δ' εἰσὺν, ἢ μὲν οὐ κακῆ, ἢ δ'...* an die *ἡδοναὶ πολλαὶ βίον* auch die Hesiod-Reminiszenz dieser Formulierung Phaidras (vgl. Erga 11-13) nicht beachtet, die, wenn sie bemerkt wird, ein *οὐκ ἄρα μόνον ἔην* als die zu korrigierende Gegenauffassung unausgesprochen voraussetzt.) – Angesichts der Tatsache, daß Phaidras Zuordnung der *αἰδώς* zu den *ἡδοναὶ πολλαὶ βίον* für so unglauwbüdig gilt, daß man sie immer wieder durch Interpretation zu beseitigen sucht, ist es vielleicht nicht unangebracht, darauf hinzuweisen, daß auch Hippolytos das innere Bedürfnis, *αἰδώς* zu haben (*αἰδώς* ist ja ein wesentliches Moment seiner als *παρθένειος ἡδονῆ* gedeuteten *σωφροσύνη*), als etwas Lustvolles empfindet, dem er sogar mit Leidenschaft verfallen ist. Es wäre daher noch nicht einmal verwunderlich, wenn Phaidra *αἰδώς* in jeder Form unter die *ἡδοναὶ* rechnete. Nun differenziert aber Phaidra ausdrücklich zwischen einer guten und einer schlechten *αἰδώς*, so daß sie die gute *αἰδώς* jedenfalls nicht unter die *ἡδοναὶ* zählen kann, die wir, wie sie sagt, dem Schönen vorziehen. Lust im Sinne einer die Leidenschaft begünstigenden *ἡδονῇ* wie Müßiggang und lange Gespräche kann daher nur die schlechte *αἰδώς* sein. Der Einwand, daß diese Haltung Lust zwar vielleicht ermögliche, aber nichts selbst Lustvolles sei, ist sowohl durch Hippolytos wie durch Phaidras Verhalten in ihrer Wahnsinnsszene widerlegt. Es gibt aber ein grundsätzliches, in der von der unseren verschiedenen Auffassung der Antike vom Wesen des Sittlichen gelegenes Argument gegen den Einwand, daß *αἰδώς* von Phaidra nicht als *ἡδονῇ* aufgefaßt sein könne, das ich wenigstens andeuten möchte. Der Erwerb sittlicher *ἔξεις* (*ἀρεταί*) geschieht nach Aristoteles überhaupt durch die auf Einsicht und wirklicher Erfahrung beruhende Gewöhnung, das Gute als angenehm und lustvoll, das Schlechte als unangenehm zu empfinden (vgl. z.B. N.E. 1099 a 10-20; und v.a. 1172 a 16 - b 9 und Kap. X, 5). Ganz im Sinne dieses Gedankens unterscheidet Aristoteles die Haltung der *αἰδώς* von bloßem φόβος. Wer *αἰδώς* besitze, meide allein aus dem positiven Besitz einer *ἐννοια τοῦ ... καλοῦ καὶ ὡς ἠληθῶς ἡδέος* heraus das *αἰσχρόν*. Wer nur aus φόβος richtig handle, beweise damit, daß er das Schöne und Gute nicht zu "schmecken" wisse (*ἄγευστοι ὄντες*) (vgl. N.E. 1079 b 10-16). Im Horizont dieser Auffassung vom Wesen des Sittlichen ist wirkliche *αἰδώς* – als das innere Festhalten am Schönen – notwendig etwas Lustvolles, so daß man den Unterschied zwischen einer richtigen und falschen *αἰδώς* wohl auch als Unterschied zwischen einer richtigen und falschen Lust. Genauer als Lust am Falschen oder Richtigen auffassen kann. In Anlehnung an v 382 könnte man daher die richtige *αἰδώς* als eine sittliche Haltung, die dem Schönen nichts vorzieht, beschreiben, die ihre Lust darin hat, sich das Schöne zu bewahren, die falsche *αἰδώς* dagegen als eine falsche Lust an etwas an sich Häßlichem, das der schamhafte Blick aber vor sich selbst verbirgt und sich zu ihm wie zu etwas Schönerem verhält.

Gegen Jarchos Auslegung von Phaidras Aidos-Begriff ist auch in anderer Hinsicht noch manches einzuwenden, insbes. aber gegen seine Gleichsetzung von Phaidras Streben nach *αἰδώς* und *εὐκλεία* mit einem nur auf äußere Ehre gerichteten Streben, für das nur, was öffentlich bekannt wird, maßgeblich sei. Der Hinweis, daß *αἰδώς* seit Homer auch die Bedeutung "Ehre, die einem entgegengebracht wird" habe, reicht nicht aus zum Beweis, daß sie auch immer diese Bedeutung habe. Die Behauptung jedenfalls, daß sich Phaidra nur entehrt fühlen würde, wenn ihre schändliche Tat ans Licht käme, ist durch die v 413-418 eindeutig widerlegt. Jarchos Folgerung, daß die "Zwiespältigkeit" von Phaidras Ehrbegriff das Zerbrechen der heroischen an einer sinnlos gewordenen Welt anzeige, trifft die Problematik dieses Dramas wohl kaum.